مركز دراسات الوحدة العربية

الجمعية
الفلسفية المصرية

فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي

أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة

حسن حنفي
عبد القادر بشته
عطيات أبو السعود
سامية الحواشي
أنور مفيث
حسن الكحلاني

هشام عمر النور
بومدين بوزيد
زكريا منشاوي الجالي
الحسين الزاوي
عبد الأمير الأعسم

مصطفى النشار
هاني محمد بخيت
محمود إسماعيل
ناصر صلاح الدين محمد
نادر بابكر الصديق
محمد التركي

مركز دراسات الوحدة العربية

الجمعية الفلسفية المصرية

فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي

أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة

حسن حنفي
عبد القادر بشته
عطيات أبو السعود
سامية الهواشي
أنور مغيث
حسن الكحلاني

هشام عمر النور
بومدين بوزيد
زكريا منشاوي الجالي
الحسين الزاوي
عبد الأمير الأعسم

مصطفى النشار
هاني محمد بخيت
محمود إسماعيل
ناصر صلاح الدين محمد
نادر بابكر الصديق
محمد التركي

فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي: أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة/ حسن حنفي... [وآخ.].
٣٦٢ ص.
يشتمل على فهرس.
ISBN 9953-450-96-X
١. الفلسفة العربية ـ نقد. ٢. الفلسفة الغربية ـ نقد. أ. حنفي، حسن. ب. الجمعية الفلسفية المصرية (جامعة القاهرة). ج. الندوة الفلسفية (١٥ : ٢٠٠٣ : القاهرة).
142

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى
بيروت، أيار/ مايو ٢٠٠٥

المحتويـــــات

مقدمـــــة : هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟ ..... حسن حنفى ٧

المشاركـــــون ٢٥

القسم الأول
النقد في الفكر الغربي الحديث

الفصل الأول : أهمية الإستيطيقا
في «نقد العقل الخالص» ..... عبد القادر بشته ٢٩

الفصل الثاني : تطور العقل النقدي
من كانط إلى هابرماس ..... عطيات أبو السعود ٣٩

الفصل الثالث : من نقد الخرافة إلى نقد الاغتراب: فيورباخ وماركس
أمام «ما هو التنوير؟» لكانط ..... سامية الهواشـي ٦٥

الفصل الرابع : الحركة النقدية لدى الهيغليين الشبان:
دراسة في السياق الثقافي ..... أنور مغيث ٨٧

القسم الثاني
النقد في الفكر الغربي المعاصر

الفصل الخامس : النقد والارتقاء في فلسفة نيتشه
(١٨٤٤- ١٩٠٠) ..... حسن الكحلاني ١١٥

الفصل السادس : نظرية هابرماس النقدية:
«الفلسفة باعتبارها تفكيراً نقدياً» ..... هشام عمر النور ١٤٣

الفصل السابع : إيطيقا التواصل ونقد العقل الأداتي ..... بومدين بوزيد ١٦٩

الفصل الثامن : منهج البحث النقدي
عند كارل بوبر ..... زكريا منشاوي الجالي ١٨٣

القسم الثالث
النقد في الفكر العربي المعاصر

الفصل التاسع : المنطلقات النقدية واللغوية
للخطاب الفلسفي المعاصر ..... الحسين الزاوي ٢٠٣

الفصل العاشر : إشكالية النقد الراديكالي وأزمة الصحيح
والمنحول في الثقافة العربية المعاصرة ... عبد الأمير الأعسم ٢١٥

القسم الرابع
محاولات نقدية

الفصل الحادي عشر : الفكر النقدي في مصر القديمة :
قراءة في «بردية إيبوور» ..... مصطفى حسن النشار ٢٢٧

الفصل الثاني عشر : الفيلسوف ناقداً لمجتمعه :
«قراءة في دفاع سقراط» ..... هاني محمد رشاد بخيت ٢٤١

الفصل الثالث عشر : النقد الهرمونيطيقي
عند بعض مؤرخي الإسلام ..... محمود إسماعيل ٢٩٣

الفصل الرابع عشر : نقد المنطق الكلاسيكي
في إطار الذكاء الاصطناعي .... ناصر صلاح الدين محمد ٣٠١

الفصل الخامس عشر : النقد محاولة لرد الاعتبار وقيم المعنى ... نادر بابكر الصديق ٣٢٧

الفصل السادس عشر : آفاق النقد في عصر العولمة ..... محمد التركي ٣٣٧

فهـــرس ٣٥١

مقدمـــــــــة

هــل النقــد وقــف على الحضــارة الغربيــة؟

حسن حنفي(*)

أولاً: النقد شائع في كل الحضارات

شاعت بعض الأحكام عن الحضارة الغربية إيجاباً أم سلباً، واستقرت نظراً إلى ذيوعها، ولأن ميزان القوى ما زال في صالحها، وتصدير المركز المعارف والعلوم للأطراف، وقوة الإعلام والمؤسسات العلمية والثقافية، ولن يتغير ميزان القوى إلا بتبديد هذه الأحكام الشائعة التي ما زالت تعطي المركز أكثر مما يستحق، وتعطي الأطراف أقل مما تستحق. ويواكب بداية تغيير موازين القوى تصحيح هذه الأحكام الشائعة التي تسجن حضارات الأطراف في الصور الذهنية النمطية التي صاغها المركز كنوع من الأسر الحضاري. فتمنع الأطراف من الحركة كما تمنع المركز من فك الأسر وإبقاء الصور الكاريكاتيرية للخصوم حتى يسهل التصويب عليها وإيجاد المبرر الشرعي للقضاء عليها.

وفي الوقت نفسه ينسج المركز لنفسه صوراً نقيضة مثل العقلانية والإنسانية والتقدم والعلم في مقابل الحضارات الأخرى التي لم تعرف إلا السحر والخرافة والإلهام والنبوات والإلهيات والخلود.

ثم حدث رد فعل من حضارات الأطراف التي اتهمت حضارة المركز بالمادية

(*) أستاذ متفرغ في قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

والإلحاد والفوضوية والإباحية والنسبية والعلمانية، وهي الصور الذهنية التي نسجتها حضارات الأطراف للمركز حتى غطت على الحقائق الموضوعية للوعي الأوروبي مثل العنصرية والمركزية والاستعلاء، أي عقدة العظمة والتفوق.

وكلها عموميات وانطباعات عامة ينقصها التحليل والتدقيق والتنويع والبرهان دون أن يطغى ذلك على البديهيات. فالأحكام الشائعة شبهات لها ما يبررها من قرائن، وإن نقصها البرهان.

ومن ضمن هذه الأحكام الشائعة أن النقد وقف على الحضارة الغربية، وأنها هي التي أبدعت النقد ومارسته، في حين أن الحضارات الأخرى لم تعرف إلا الإيمان والتسليم ثم تبرير هذه المعطيات المسبقة بالعقل. لم ينشأ علم النقد التاريخي للكتب المقدسة إلا فيها. ولم يظهر نقد الموروث القديم إلا بفضلها. ولم تتأسس علوم النقد كلها، نقد العقائد، ونقد الأيديولوجيات، ونقد المذاهب، ونقد النصوص الأدبية ونقد المجتمع ونقد النقد إلا داخلها. فيها نشأ المنهج النقدي، والفلسفة النقدية، والرؤية النقدية للعالم. وبفضل النقد تحرر العقل من القطعية والمذهبية والأفكار المسبقة حتى ولو انتهى إلى الشك والنسبية واللاأدرية والعدمية. والذهن المفتوح خير من الذهن المغلق.

والحقيقة أن النقد تيار يظهر في كل الحضارات، وليس وقفاً على الحضارة الغربية وحدها. ولا توجد حضارة تخلو من النقد حتى أشد الحضارات إيغالاً في الدين والعقائد والسحر والخرافة والقطعية والمذهبية. النقد مرتبط بحياة الفكر، وعلاقته بالمجتمع، وتغيير الواقع إلى ما هو أفضل. فالفكر بطبيعته فكر حر حتى في أشد الظروف الاجتماعية والسياسية قهراً وتسلطاً. والعقل بطبيعته يسأل قبل أن يجيب، ويتساءل قبل أن يستلهم، ويتشكك قبل أن يحكم. فالنقد هو مفتاح تقدم الفكر والمجتمع، وشرط حركة التاريخ. يحمل لواء المعارضة، والتشكك في الوضع القائم في المعرفة والسلوك من أجل تصور رؤية أكثر دقة وأكثر اقتراباً من الطبيعة وظواهرها، وربما عللها.

ثانياً: نقـــد الديـــن

ولما كان الدين عقائد وشعائر ونصوصاً فإنه تم نقدها كلها من أجل الإفساح في المجال لحرية الفكر، وحرية الفعل، وحرية التأويل. فالعقيدة حكر على الفكر، والشعائر ليست بديلاً عن العمل الصالح. والنص الحرفي لا يفيد دون قراءة وفهم وتأويل.

١ ـ العقائـــــد

لم يكن نقد الدين حكراً على الغرب، بل مارسه الشرق أيضاً في الصين والهند ومصر. فقد نقد كونفوشيوس الدين الصيني القديم في **كتاب التغيرات** رافضاً تعدد الآلهة، ومحوّلاً الدين من السماء إلى الأرض، ومن الإلهيات إلى الإنسانيات، ومن الشعائر الخارجية إلى الأفعال الخلقية.

ونقد بوذا الهندوكية وتعدد الآلهة والمغالاة في الأشكال والمظاهر والرسوم الخارجية بحيث جعلت الدين أقرب إلى الوثنية الساذجة. وأدخل الدين في قلب الإنسان، في ضميره ووعيه، من أجل السيطرة على الأهواء والانفعالات، واحترام الروح في كل مكان، النبات والحيوان والإنسان. فالدين هو حضور الألوهية في القلب ﴿**ونحن أقرب إليه من حبل الوريد**﴾[1].

ونقد سقراط تعدد الآلهة، وأنزلها من السماء إلى الأرض لتحقيق العدل بين الناس، وحرية الفكر ضد التقليد، وماذا ينفع الدين إن لم يؤد إلى الفضيلة(«إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»).

وعرفت الحضارة الإسلامية نقد النبوات كما فعل الرازي وابن الراوندي، وإن لم تُحفظ كتبهم. فالنبوات لا يحتاج إليها العقلاء. كما أنها تبعث الناس على التحزب والتعصب، وتزيد من حدة الانفعالات، وتغرق الإنسان في الوهم وبإمكانية خرق قوانين الطبيعة. كما أنها توقع في التشبيه وهو ما يعارض التنزيه العقلي. وتدفع نحو الخيال أكثر مما تدفع نحو العقل. وتعد الناس بسعادة أخروية. والفعل الأخلاقي لا يقوم على إلزام أو جزاء. ووصل الأمر إلى حد ذبح الجعد بن درهم، وتقطيع ابن المقفّع، وصلب الحلاج، وخنق السهروردي، وشنق سيد قطب.

وفي العصر الوسيط نقد آريوس التثليث دفاعاً عن التوحيد. ونقدت كل الفرق التي اعتبرتها الكنيسة «هرطقة» العقائد الكنسية الخاصة بالمسيح أو بالإنجيل أو بسلطة روما، كما فعل «الدوناتيون» وكثير من الغنوصيين في عصر آباء الكنيسة.

وكانت أكبر حركة نقدية في العصر الوسيط المتأخر، وتحت تأثير الفلسفة الإسلامية قام بها المفكرون الأحرار في القرن الحادي عشر مثل بيرانجيه التوري، وأنسيلم البساطي، ثم أبيلار في ما بعد، محكمين العقل في النقل، ومثبتين تناقضات النقل، وبالتالي تعارض العقائد المغلقة مع العقل الصريح. وكتب أبيلار **نعم ولا** *(Sic und Nunc)* لإثبات تناقضات أقوال آباء الكنيسة. وبلغ النقد الذروة عند سيجر

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة ق،» الآية ١٦.

البرابنتي والرشديين اللاتين. وأقيمت محاكم التفتيش لكل المفكرين الأحرار ابتداء من القرن الثالث عشر حتى القرن السادس عشر، من آموري دي بين مروراً بجيوردانو برونو حتى غاليليو.

وبلغت ذروة نقد الدين عند مارتن لوثر وحركة الإصلاح الديني برفض سلطة الكنيسة وتوسطها بين الإنسان والله، والدفاع عن حرية الإيمان، وحرية تفسير الكتاب المقدس، وقراءته باللغة الوطنية، وبأن الإنجيل وحده ـ وليس أقوال رؤساء الكنيسة ـ هو مصدر العقائد والشرائع.

ولم يكن النقد فقط في أيدي «المعارضة»، بل كان سلاحاً توجهه السلطة للمعارضة. فقد نقد أوغسطين ـ كما فعل الغزالي بعد ذلك ـ كل التيارات المعارضة للسلطة المسيحية المركزية الرومانية. نقد الأكاديميين الفلاسفة الشكاك باسم العقيدة، ونقد المانويين باسم نسبية الشر، ونقد الوثنيين باسم التاريخ الذى يؤكد انتصار الإيمان، ونقد الآريوسيين باسم التثليث، ونقد الدوناتيين باسم العماد، ونقد أنصار بلاجيوس الذي كان يدافع كالمعتزلة عن حرية الاختيار باسم الفضل الإلهي وتدخل الإرادة الإلهية في السلوك الإنساني كما تفعل الأشاعرة.

ونقد حيوى البلخي متأثراً بالتراث الإسلامي العقلاني النقدي عند المعتزلة اليهوديةَ عند الأحبار الربانيين، وأصبح رائداً للعقلانية اليهودية في العصر الوسيط، وأكثر جذرية وحسماً من سعيد بن يوسف الفيومي (سعديا جاؤون) وموسى بن ميمون، بل متجاوزاً نقد القرّائين للتراث اليهودي النقلي.

واستأنف الغرب في عصوره الحديثة نقد الدين عند سبينوزا باسم العقل في القرن التاسع عشر، وعند فولتير وكانط باسم التنوير في القرن الثامن عشر، وباسم التقدم والعلم والإنسانية عند رينان وأوغست كونت في القرن التاسع عشر، وعند سارتر باسم الحرية. فالدين يتم إثباته بالعقل وليس بالنقل عند ديكارت وسبينوزا وباقي الديكارتيين. وهو دين الطبيعة عند روسو. والدين المطلق عند هيغل الذي يتوحد فيه مسار الوحي بجدل التاريخ. وهو دين الإنسان لأن كل «ثيولوجيا» هي «أنثروبولوجيا» مقلوبة. الدين اغتراب الإنسان عن واقعه وتجسيد لأحلامه إذا عجز عن تحقيقها عند فيورباخ. وهو «أفيون الشعب» و«زفرة المضطهدين» عند ماركس. يلعب دورين متناقضين طبقاً للبناء الطبقي للمجتمع، يستعمله الحكام كأداة للسيطرة، ويستعمله المحكومون كأداة للتحرر. الدين مجرد تجربة حية في فلسفة الحياة، تجربة النشأة والمصير، والفناء والخلود، والبدن والنفس، والأزمة والسكينة، واليأس والأمل، والخوف والرجاء، والحزن والفرح، والعقل والخيال، والأنا

والآخر، والفرق والجمع، والثنائية والوحدة، والنظر والعمل، والفقد والوجد، والخطيئة والخلاص، والوعد والميثاق.

٢ ـ نقــد الشعائـــر

والشعائر أفعال بدنية رمزية للدلالة على الطاعة. تعبر بلغة الجسد عن مضمون العقائد. وقد يكون ذلك بالصوت مثل ترانيم المعابد، وتراتيل الكنائس، وتجويد القرآن، والنطق بالشهادتين. وقد يكون بحركة الجسد مثل الرقص الديني في آسيا وأفريقيا والصلوات بالركوع والسجود، والحج بالسعي بين الصفا والمروة، ورمي الجمرات والطواف. وفي الصيام يكون بالامتناع عن الطعام والشراب، وهما فعلان من أفعال البدن.

والقداس، وإشارة الصليب، وسير الرهبان، وحمل القضبان، والمناولة، والركوع أمام تمثال المسيح والعذراء، كل ذلك حركات للبدن. وإطالة اللحى والشوارب، ووضع غطاء الرأس، والتوقف عن العمل يوم السبت كل ذلك أفعال للبدن. والطهارة والغسل والإمامة أيضاً أفعال للبدن للنظافة والصحة والعافية.

وقد تزيد الشعائر عن حدها فتصبح أشكالاً ورسوماً، ومظاهر ومراسم. قد لا يكون وراءها أي مضمون. وقد تستعمل للتغطية والتستر والتعمية، وتنتهي إلى النفاق وازدواجية السلوك، إيمان في الظاهر وخراب في الباطن. وهي موجودة في كل حضارة منذ أن نقد بوذا الشعائر الهندوكية، وتحويل الدين من الخارج إلى الداخل، ومن أفعال الجوارح إلى أفعال القلوب، ومن قوى الآلهة وسيطرتها على قوى الطبيعة إلى انفعالات النفس وقدرة الإنسان على السيطرة عليها بفعل الإرادة.

وقد وصل نقد الشعائر في الحضارة الإسلامية الذروة. فجوهر الإيمان هو العمل الصالح. والعقل قادر على التحسين والتقبيح للأفعال. والنية الصالحة شرط الفعل (إنما الأعمال بالنيات). والنية محلها القلب (إن الله لا ينظر إلى صدوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم). وحياة الشرع هي تطابق نية المكلف مع مقاصد الشريعة، ووضعها ابتداء من أجل المصالح العامة. وهي الضروريات الخمس: الحياة، والعقل، والقيمة (الدين)، والعرض (الكرامة)، والمال (الثروة الوطنية). ويستطيع العقل عند الفلاسفة أن يصل إلى التوحيد والتنزيه وخلق العالم وخلود النفس. ويستطيع العمل الصالح أن يتم في العالم بلا إلزام أو جزاء. وقد توسع الصوفية في نقد الشعائر لدرجة وضع علم جديد هو علم بواطن القلوب في مقابل أعمال الجوارح، الطريقة في مقابل الشريعة للوصول إلى الحقيقة و«ساعة عمل خير من عبادة الله سبعين سنة».

واستأنفت الحضارة الغربية ذلك منذ البداية، منذ نقد المسيح للشعائر الصورية عند الفريسيين، وتحويل المعبد إلى متجر. وأصر بطرس على عدم ضرورة طقس الختان لليونانيين بعد تحولهم إلى الدين الجديد أمام إصرار بولس. وحمل المسيحيون اليونان والغنوصيون لواء مسيحية العقل، ومسيحية القلب في مقابل مسيحية الشرع والقانون. وشتان ما بين الشريعة والمحبة، بين العقوبة والمغفرة «من لم يكن منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر». واستمرت المسيحية الأفلاطونية تدافع عن أعمال القلوب وحضور الله في النفس مثل أوغسطين. وانفصلت المسيحية الشرقية عن الغربية بسبب «الأيقونات» التي هي استحداث لديانة الرومان ولصنع التماثيل للآلهة والقياصرة.

كان أحد دوافع الإصلاح الديني هو رفض الرسوم والأشكال وتحويل الإيمان إلى فعل قلبي خالص. فالإيمان هو سبيل الخلاص وليست أعمال الشريعة عند بولس في «رسالة إلى أهل رومية» حتى لوثر وفيورباخ. ثم تحول الإيمان إلى العقل عند انسيلم وديكارت. واستمر نقد الشعائر عند العقلانيين والتنويريين. فالإيمان فضيلة، وتقوى باطنية، وعمل صالح. وفرق بين دين الفلاسفة ودين الكنيسة، دين العقل ودين السلطة كما حاول كانط في **الدين في حدود العقل وحده.**

٣ ـ نقـد النصـــوص

ونقد النصوص عرفته الحضارة الإسلامية في علم مصطلح الحديث قبل أن يضع الغرب «النقد التاريخي للكتب المقدسة». لم تعتن ديانات الشرق بنقد النصوص لأنها كانت تتراكم من جيل إلى جيل، كل منها يزيد على الآخر تأويلاً وعمقاً. وكلها تتوجه إلى القلب مباشرة وليس إلى العقل. لا يهمها الصحيح من الموضوع، فالكل يساهم في التجربة الدينية. الكل وضع إنساني وفهم إنساني، وخلق إنساني.

ولم يعتن اليونان بنقد النصوص. فالحضارة اليونانية حضارة عقل وليست حضارة نص على الرغم من وجود أساطير اليونان. كانت أشعار هوميروس تمثل الثقافة اليونانية بصرف النظر عن مؤلفها. ينهل منها الشعراء والأدباء والفلاسفة لتصوير حياة الأبطال في صراعهم مع الآلهة تحقيقاً للنبوءات أو لضربات القدر. بل إن الشعر أعلى قيمة من التاريخ. وكانت الأسطورة مصدراً للمعرفة قبل العقل.

إنما الحضارة الإسلامية هي التي عرفت «نقد النص» للتحقق من صحته في علم مصطلح الحديث الذي وضع من أجل تدوين الحديث، وتحويله من النقل الشفاهي إلى النقل الكتابي. وميز بين التواتر والآحاد في نقل الأخبار. التواتر يعطي اليقين والآحاد الظن. وفرّق بين المشهور والمقطوع والمرسل في خبر الآحاد. وتحول من نقد

السند إلى نقد المتن، في النقل بالمعنى دون اللفظ. كما حدد مناهج النقل الكتابي كالإجازة والمناولة، وكان أحد مصادر النقد التاريخي للكتب المقدسة عند رينان، ونقد المصادر (السند) ونقد النص (المتن)[٢]. ثم عرفت الحضارة الغربية الحديثة نقد النص منذ الدياثيصرون لتاسيان في القرن الثاني الذي وضع الأناجيل في عواميد متقابلة لمعرفة أوجه التشابه والاختلاف بينها. ودعوة ماركيون في القرن الثاني أيضاً لفصل العهد الجديد عن العهد القديم للخلاف الجذري بين القانون والمحبة حتى نشأ النقد الحديث في القرن السابع عشر عند جان أوستريك وريتشارد سيمون وسبينوزا للبحث عن مؤلفي الكتب المقدسة، وهل هي من عند الله أو هي إلى حد كبير من صنع البشر. ووضعت مسألة التحريف والانتحال. وأسقطت على القدماء في المشكلة الهوميرية وفي الشعر الجاهلي. ومده المستشرقون إلى النص القرآني نفسه.

ثم استأنفت الحضارة الغربية نقد النص في «النقد التاريخي للكتب المقدسة» في القرن الثامن عشر عند لسنغ وفولتير والمفكرين الأحرار. وبلغ الذروة في القرن التاسع عشر في عدة مدارس آخرها «مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية»[٣]. وتحول في القرن العشرين إلى نقد النص ليس بإرجاعه إلى مصادره التاريخية طبقاً للتصور التقليدي للحقيقة مطابقة الفكر للواقع بل مطابقته للتجربة الإنسانية وتحليل الوجود الإنساني طبقاً للمعنى الظاهرياتي الوجودي للحقيقة، مطابقة النص للتجربة الإنسانية الحية.

ثالثاً: نقـــد الفكـر

وإذا كان الفكر باسم النقد قد ورث الدين والعقائد والنصوص المقدسة، فإن الفكر نقد نفسه بنفسه يقيم المذاهب ويهدمها ثم يعيد بناءها ليهدمها من جديد. ويؤسس المناهج ثم يهدمها لتأسيس مناهج بديلة. ثم يتوجه النقد إلى العقل ذاته أداة النقد.

١ ـ نقد المذاهب

عرفت كل الحضارات نقد المذاهب. فقد نقد أفلاطون أرسطو مستبدلاً بنظرية المثل رؤية الواقع، وبعالم الخيال والشعر، العالم الحسي والمنطق. ونقد أوغسطين شك «الأكاديميين» من أجل إثبات إمكانية المعرفة. ونقد تصور المانويين للوجود الفعلي

---

(٢) نقد المصادر (السند) Critique de Provenance ونقد النص (المتن) Critique de Restitution.

(٣) انظر دراستنا: حسن حنفي، «مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية،» في: حسن حنفي، **دراسات فلسفية** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ٤٨٧ ـ ٥٢٢.

للشر باعتباره مجرد خطأ في الحكم أو ميل في السلوك. وظل الصراع بين الأفلاطونيين والأرسطيين على مدى العصر الوسيط كله.

ونقدت الفرق الإسلامية بعضها البعض المعتزلة ضد الشيعة، والأشاعرة ضد المعتزلة والخوارج. ونقد الفلاسفة بعضهم بعضاً، نقد العقليون الإشراقيين كما نقد ابن رشد ابن سينا والغزالي. بل تحول النقد إلى رد ونقض وسجال مثل **الرد على ابن الراوندي الملحد**، **والرد على المنطقيين**، **وتهافت التهافت وتهافت الفلاسفة**. البعض يكفر البعض، والبعض الآخر يبرئه، كما كتب في ابن عربي.

وفي الحضارة الغربية الحديثة لعب المذهب وظيفة العقيدة الدينية، وقام بدورها في إعطاء غطاء نظري للواقع ورؤية شاملة للعالم. ميزتها أنها إنسانية عقلية واقعية مفتوحة في مقابل العقيدة الإلهية النصية الخيالية المغلقة. وبدأت المذاهب تتصارع في ما بينها كما تصارعت العقائد من قبل، كل منها يستبعد الآخر حتى أصبح الواقع عصياً عليها كلها. وفضل اللامذهبية أو القضاء على كل مذهب والعودة إلى الواقع الحسي أو العقل البديهي أو الإنسان مقياساً لكل شيء. ووضع علماً للنص يحلله ويقضي عليه في الوقت نفسه.

ثم عُرفت الحضارة الغربية الحديثة بأنها هي التي وضعت قواعد، بدأها عصر النهضة في القرن السادس عشر من أجل التحول من نظام العالم القديم إلى النظام الجديد وحسم معركة القدماء والمحدثين لصالح المحدثين في كل مظاهر الحياة الفكرية والعلمية، في الفلسفة والعلم والأدب، والتحول من الله إلى الإنسان، ومن البدن إلى النفس، ومن القديم إلى الجديد، ومن النقل إلى العقل، ومن التقليد إلى الاجتهاد. ثم استمر في القرن السابع عشر ابتداء من الكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر فأنا إذن موجود» ونقد الفكر في العصر الوسيط الذي يقوم على التسليم والاعتقاد والتقليد إلى فكر برهاني يقوم على الوضوح والتميز والبرهان الرياضي الداخلي. وفعل بيكون الأمر نفسه من أجل فكر جديد يتطابق مع الواقع بعيداً عن الأوهام أو الجمود أو العقم. وساهم العقلانيون مثل سبينوزا في نقد التراث اليهودي القديم. وبلغ الذروة في فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر عند فولتير وروسو ومونتيسكيو وفلاسفة «دائرة المعارف الفلسفية». بل لقد تحول «النقد» إلى فلسفة في «الفلسفة النقدية» عند كانط من أجل بيان إمكانية المعرفة قبل إصدار الأحكام وتحديد ما يمكن معرفته قبل التوجه نحو موضوع المعرفة، وأسبقية سؤال «كيف أعلم؟» على سؤال «ماذا أعلم؟» كما هو الحال في نظرية العلم عند علماء أصول الدين. فالسؤال قبل الجواب. والأسئلة ثلاثة: «ماذا يجب علي أن أعلم؟ ماذا يجب علي أن أعمل؟ ماذا يجب علي أن آمل؟». وقد أجاب كانط عن هذه الأسئلة الثلاثة فى كتبه النقدية الثلاثة. واستأنفه فخته في

نقد كل وحي. ثم تحول النقد عند الهيغليين الشباب إلى علم وتيار، نقد المذهب عند شترنر، ونقد اللاهوت عند فيورباخ، ونقد الأساطير عند شتراوس، ونقد الأيديولوجيا عند باور، ثم نقد النقد، ونقد المجتمع عند ماركس.

٢ ـ نقـــد المناهـــج

وقد برع المسلمون في نقد المناهج في الصراع بين منهج الجدل عند المتكلمين ومنهج البرهان عند الفلاسفة، ونقد إخوان الصفا وابن سينا وابن رشد مناهج الجدل عند المتكلمين دفاعاً عن مناهج البرهان عند الفلاسفة. ولهذا السبب تحول الكندي من الكلام إلى الفلسفة، ومن الجدل إلى البرهان. وكتب ابن رشد **الكشف عن مناهج الأدلة** لنقد مناهج المتكلمين في التفكير. كما نشأ صراع بين مناهج العقل ومناهج الذوق، بين منهج العقل ومنهج القلب، بين الأصوليين والفلاسفة من ناحية والصوفية من ناحية أخرى، بين أهل النظر وأرباب الحال. كما نشأ صراع بين المنطق والنحو، بين منطق اليونان وأساليب القرآن، بين أبي بشر متى بن يونس وأبي سعيد السيرافي في المناظرة الشهيرة بين المنطق والنحو(٤).

ونقد الفقهاء المنطق الأرسطي الصوري القديم. فهو منطق عقيم غير منتج «لا يفيد البليد، ولا ينتفع به الذكي»، ووضعوا منطقاً بديلاً وهو منطق الأصوليين الذي يجمع بين الاستنباط والاستقراء، بين العقل والتجربة. ونقد الفقهاء معظم المناهج العقلية والنقلية من أجل العودة إلى النص الخام دون تأويل أو تفسير ودون إعمال العقل بين النص والواقع. فالنص واضح بداية. والواقع يستدعيه للعمل وليس للنظر.

كما نقد ابن خلدون مناهج قدماء المؤرخين مبيناً أخطاءهم بسبب الاعتماد على الرواية دون نقدها، واستعمل منهج الملاحظة والمشاهدة والوصف التاريخي المباشر للأحداث جمعاً بين تاريخ الملوك والسلاطين والولاة والتاريخ الاجتماعي والثقافي للشعوب في ما سماه «علم العمران»، وهو مشتق من لفظ قرآني ﴿**هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها**﴾(٥) ﴿**وأثاروا الأرض وعمروها**﴾(٦).

واشتهر الغرب بنقد المناهج، بل إنه سمى نفسه حضارة المنهج. فقد بدأت العصور الحديثة بوضع منهجين سائدين حتى الآن، المنهج الاستنباطي عند ديكارت

---

(٤) انظر دراستنا: حسن حنفي، «جدل الوافد والموروث، قراءة في المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبي سعيد السيرافي،» في: حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، ٢ مج (القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨)، مج ١: **التراث والعصر والحداثة**، ص١٠٧ ـ ١١٨.

(٥) **القرآن الكريم**، «سورة هود،» الآية ٦١.

(٦) المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية ٩.

لاستعماله في الرياضيات ثم تجريده وتطبيقه في الفكر. ويقوم على قواعد أربع: الوضوح والتميز، والتقسيم، والتركيب، والمراجعة. ووضع بيكون قواعد المنهج التجريبي الذي يستخدم في العلوم الطبيعية والذي يقوم أيضاً على أربع قواعد: الملاحظة أو المشاهدة، والفرض، والتحقق من صحة الفرض، والقانون. وتأرجحت العلوم الإنسانية بين المنهجين نظراً إلى دقة المنهج الرياضي وصدق المنهج التجريبي إلى أن وضعت مناهج خاصة بها نظراً إلى تفرد الظاهرة الإنسانية، وصعوبة ردها إلى ما هو أعلى منها في المعادلات الرياضية، ولا إلى ما هو أدنى منها في التجارب الطبيعية. لها استقلالها كظواهر إنسانية حية في الشعور الفردي والجماعي.

لذلك كان منهجها هو المنهج الظاهرياتي بكل ما يتضمنه من مناهج جانبية مثل الاستبطان، وتحليل الخطاب، ورصد الواقع، ووصف التجارب الحية. بل صاغه هوسرل فى ثلاث قواعد: الرد أو التوقف عن الحكم (Reduktion)، التكوين (Konstitution)، والإيضاح (Klärung). الأول للتوقف عن إصدار الأحكام على الأشياء المادية. والثاني لإعادة تكوين الشيء باعتباره تجربة حية في الشعور عن طريق الاستبطان، وقلب النظرة من الخارج إلى الداخل، والإحساس الداخلي بالزمان. والثالث للتوضيح والتمييز طبقاً للبداهة.

٣ ـ نقد الأيديولوجيا والحضارة

وهي التصورات الكبرى للعالم للواقع والحياة والكون والتاريخ، مثل النظرة الجمالية للعالم التي غلبت على الشرق القديم لدى «الشرق الفنان»، والنظرة العلمية للعالم التي غلبت على العصور الحديثة في الغرب لدى «الغرب العالم»، والتصور الشعري والعملي للعالم في آن واحد. يرى العالم صورة خيالية، لذلك ازدهر الشعر، وكانت معجزته في الإعجاز الأدبي وحضارته في العلوم الرياضية والطبيعية. وزاد الغرب الأيديولوجيات السياسية كالاشتراكية والرأسمالية والفوضوية والعدمية.

ثم ورث النقد الحضاري جميع أنواع النقد السابقة من أجل رصد تطور الحضارة الغربية واكتمالها، وربما نهايتها كما فعل هوسرل في **أزمة العلوم الأوروبية**، وابن خلدون في الحضارة الإسلامية. فقد انقسم الوعي الأوروبي منذ بدايته في العصور الحديثة عند ديكارت بسبب ثنائية النفس والبدن إلى باعثين: الصورية والمادية. ظهرت الصورية عند كل الفلاسفة العقليين والرياضيين. كما ظهرت المادية عند كل الفلاسفة الحسيين التجريبيين الوضعيين. ثم نقد فلاسفة الحياة الاتجاهين المتعارضين معاً من أجل رد الاعتبار إلى الظاهرة الإنسانية الحية التي لا يمكن ردها إلى أعلى إلى ما هو أعم منها ولا إلى أسفل إلى ما هو أخص منها. ولا يوجد فيلسوف بعد ديكارت

والديكارتيين منذ كانط والكانطيين وهيغل والهيغليين وهوسرل والهوسرليين إلا وينقد الصورية والمادية من أجل وحدة الوعي الأوروبي، بين «الأنا أفكر» و«الأنا موضوع التفكير»، بين «الكوجيتو» و«الكوجيتاتوم».

ثم بدأ النقد الحضاري في هدم آخر ما بناه الوعي الأوروبي وهو الظاهريات. وأقصى كل البدائل، العقل والعلم والإنسان. وظهرت العدمية الشاملة منذ نيتشه في التفكيك وما بعد الحداثة عند دولوز وليوتار، و**الكتابة فى درجة الصفر** عند بارت، و**ضد المنهج** و**وداعاً أيها العقل** لفايرابند.

رابعاً: نقــد الواقـــــع

الواقع في الشرق القديم، وبخاصة في اليابان وكوريا، موضع إجماع ووفاق. والنقد بين الأجنحة المختلفة في الحزب أو الشركة لا يصعد إلى السطح. ويظل داخل المؤسسة التي تظل موحدة على الرغم من الاختلاف من أجل تحقيق الانسجام. فلا توجد معارضة للنظم بل هناك صمت ورضى، واحترام الصغير للكبير، ووجود الجزء داخل الكل حتى تسير عجلة النظام بلا تصادم أو اصطدام.

وعند اليونان كان النقد في الأدب، وبخاصة أدب السخرية، الملهاة أكثر منه عند الفلاسفة. وكان الفلاسفة ينقدون بطريقتهم عن طريق بناء «يوتوبيا» تعكس عن طريق القلب الوضع الاجتماعي الناقص كما هو الحال في **جمهورية أفلاطون**.

وشاع النقد الاجتماعي أيضاً في الحضارة الإسلامية مغلفاً منذ بداية الوحي بنقد تجارب الأمم السابقة وأوضاع النفاق والغنى والقعود في الأمة. واستمر في الأدب وفي الفلسفة كما هو الحال عند اليونان. ففي كتابات الجاحظ وبخاصة **رسائله** صورة للمجتمع الإسلامي وأوضاعه السياسية في القرن الثالث الهجري. وفي كتابات أبي حيان التوحيدي أيضاً نقد الأوضاع الثقافية وأحوال المثقفين والأدباء وما ينتاب الناس من أهواء وأطماع. وفي **رسائل إخوان الصفا** نقد شديد لأحوال المجتمع عن طريق الرمز، القصة والحكاية والمثل وتأويل الكتب المقدسة وكل الأشكال الأدبية الممكنة مثل «رسالة الحيوان» عندما اشتكى الحيوان من ظلم بني الإنسان. وكان الشعر، مثل شعر المتنبي وأبي العلاء منبراً للنقد الاجتماعي الفلسفي من خلال وصف التجارب الشعرية، وتحويل النقد الاجتماعي إلى تجارب إنسانية عامة.

وعلى الرغم من أن التاريخ قد كتب بطريقة الحوليات، رصد أحداث كل عام أو الطبقات، للعلماء والفقهاء والمتكلمين والصوفية، إلا أن هذا المسار كان يقوم على نقد مبطن قائم على الانهيار العام في التاريخ، من الأفضل إلى المفضول. ويكشف

الفقه أيضاً طبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة في كل عصر. لذلك يسمى في المغرب «علم النوازل»، أي ما يقع في المجتمع من أحداث ومشاكل وأزمات ومصائب. ويكشف علم الكلام سواء باعتباره علماً للعقائد أو تاريخاً للفرق عن الصراعات السياسية في المجتمع في ما سمي بالإمامة ثم الإيمان والعمل لتكفير المخالفين أو تبرئة الحكام أو طلب الطاعة للحكام أو الحث على الثورة ضدهم. بل إن التصوف كله وكذلك المدن الفاضلة عند الفلاسفة كانت رد فعل على ما في المجتمع من أوضاع اجتماعية وتكالب الناس على الدنيا، الثروة والسلطة. وتحول الإصلاح الديني الحديث من نقد مبطن داخل أنساق العلوم إلى نقد اجتماعي سياسي صريح للأوضاع الاجتماعية والسياسية للأمة الإسلامية في العصر الراهن، الاستعمار في الخارج، والقهر في الداخل، ولامبالاة الناس وفتورهم، كما تحدث الكواكبي في **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، وفي **أم القرى**.

ظهر النقد الاجتماعي والسياسي في الحضارة الغربية منذ الكتاب المقدس. إذ تبدأ كثير من كتب الأنبياء بالعهد القديم بآية «الويل لكم». كما نقد الأنبياء عصيان بني إسرائيل للميثاق، ونقد تواطؤ السلطتين الدينية والسياسية، الأحبار والملوك، ونقدوا الأغنياء الذين أثروا من مال الشعب، واستغلوا جهده، واستولوا على إنتاجه.

ونقد السيد المسيح الفريسيين المنافقين الذين حولوا الدين إلى مجرد شعائر ومظاهر ورسوم، والصدوقيين الذين أنكروا خلود الروح، واليهود عامة الذين حولوا معبد الله إلى متجر. واستمر النقد طوال عصر آباء الكنيسة ضد «الهراطقة»، وبلغ الذروة عند أوغسطين في نقده للحركات السياسية في عصره، الوثنية الرومانية التي اعتبرت المسيحية مسؤولة عن هزيمة روما وتخريبها، والدوناتية التي رفضت سلطة روما بعد تحول الإمبراطور قسطنطين إلى المسيحية باعتباره سلطة رومانية وليست مسيحية، وضرورة الاستمرار في كنيسة وطنية مستقلة أفريقية هي كنيسة الشهداء في صراعها مع الاستعمار الروماني المستمر باسم الدين.

وبلغ النقد الاجتماعي الذروة في الإصلاح الديني في بدايات العصور الحديثة ضد السيطرة الدينية في قلوب الناس باسم الكنيسة وسيطرة الأباطرة على حياتهم باسم الإمبراطورية من أجل تحرير المسيحي من السلطتين الدينية والسياسية. واستمر النقد الاجتماعي في عصر النهضة في القرن السادس عشر. نقد كل مظاهر السلطة الاجتماعية، الأدبية والسياسية والثقافية من أجل نقل المجتمع كله من مرحلة إلى مرحلة، من العصر الوسيط إلى العصر الحديث بعد الشك في كل الموروث القديم من أجل وضع أسس جديدة للإبداع الحضاري الجديد.

وتحول النقد العقلي في القرن السابع عشر إلى نقد اجتماعي في القرن الثامن عشر، وبخاصة في فرنسا عند فلاسفة التنوير، فولتير ومونتيسكيو وروسو، وفلاسفة دائرة المعارف الفلسفية، خاصة النقد السياسي للملكيات القائمة، وإعلان عصر الثورة. وتحول النقد الاجتماعي السياسي الفلسفي إلى نقد اجتماعي سياسي اقتصادي على يد ماركس، والتحول من نقد الفكر الذي مارسه الهيغيليون الشبان إلى نقد المجتمع وأوضاعه الطبقية وأشكال الملكية فيه لأدوات الإنتاج، وأنماط الإنتاج.

ثم استأنفت العلوم الاجتماعية دور النقد على نحو علمي وصفي خالص وبأسلوب تقريري باسم الحياد والموضوعية. ومن شاء تحويل هذا النقد الاجتماعي إلى برامج سياسية واجتماعية والاقتصادية وثقافية بديلة فليفعل لأن البحث العلمي النظري المجرد لا شأن له بالتغير الاجتماعي والواقعي المحسوس. فهناك فرق بين العلوم الاجتماعية والخدمة الاجتماعية، بين مراكز الأبحاث الاجتماعية ومراكز التنمية الاجتماعية.

خامساً: نقـــد النقـــد

على الرغم من ازدهار النقد في الحضارة الغربية حتى أنها عرفت باسم حضارة النقد، إلا أن وظيفة النقد وأسسه وأهدافه ومصيره انتهت إلى غير ما بدأت به.

فقد تحول النقد إلى هدف في ذاته، وليس مجرد وسيلة للتغير والتقدم الفكري والاجتماعي. فما من شيء إلا ويمكن نقده حتى النقد ذاته في «نقد النقد». حتى الحداثة نفسها، وهي أعز ما أنتج الغرب أصبحت موضوعاً للنقد في «نقد الحداثة» لصالح «ما بعد الحداثة». وما بعد الحداثة نفسها يمكن نقدها لصالح «التفكيك الشامل» والقضاء على منطق العقل لصالح **وداعاً أيها العقل**، ونقد المنهج لصالح **ضد المنهج**[٧]. **وخضعت حضارة النقد كلها إلى «النقد الحضارى».**

وأصبح النقد يعني الهدم ثم البناء ثم الهدم ثم البناء إلى ما لا نهاية حتى لم يعد هناك شيء يستعصي على النقد. وأعطيت الأولوية للمتغيرات دون الثوابت. بل لم تعد هناك ثوابت على الإطلاق إلا التغير نفسه. لم تعد هناك بؤرة واحدة أو منظور واحد والتغيرات صياغات وتنويعات عليه. ثم انتهى الأمر من كثرة التغيرات والتعديلات إلى النسبية والشكية واللاأدرية والعدمية. إذ لا يوجد شيء يمكن معرفته بيقين.

---

(٧) Paul Feyerabend: *Farewell to Reason* (London; New York: Verso, 1987), and *Against Method*.

إن عيب النقد الغربي هو أنه أقرب إلى الهدم منه إلى البناء، وأقرب إلى التدمير منه إلى الإصلاح. كان رد فعل العصور الحديثة على العصور الوسطى شديداً. وبقدر ما تكون هناك قطيعة مع الماضي يكون هناك تواصل مع الحاضر. وقوة رد الفعل تساوي قوة الفعل. وألقي بالطفل مع الماء في طقس العماد. ولما كان القديم لا ينتهي مهما وجهت إليه معاول النقد فإن سرعان ما يعود إلى الظهور إذا ما خف النقد، وأدى وظيفته، وتوالت موجاته، وسئم الناس منه، وبدأت الدورة الحضارية على الانتهاء. بل ويعود بأشد مما كان عليه، بعد أن ثبت فشل البديل، وتصدع البناء الجديد. ويعود مناوئاً للجديد ورافضاً له، وناقداً للحداثة. يصبح المنقود ناقداً، والناقد منقوداً.

ولم يميز النقد بين مستويات الفكر الثلاثة: اللغة أي اللفظ، والفكر أي المعنى، والشيء أي الواقع. فالنقد للغة من أجل تغيير اللغة القديمة إلى لغة أحدث. فاللغة ثوب الفكر. وإن تجدد الفكر فإنه يقتضي تجديد اللغة. فكم من ألفاظ العصور الوسطى تحولت إلى ألفاظ حديثة مثل لفظ الله الذي أصبح لفظ الكمال أو المطلق أو اللانهائي أو الجوهر أو الخلود، وتحول لفظ الإيمان إلى نظر، والعمل إلى الفعل. كما تم التحول في معاني الألفاظ. فقد استعمل التقابل الوسيط القبلي والبعدي إلى معنى جديد عند كانط بمعنى السابق على التجربة والتجريبي، الصوري والمادي، الشارط والمشروط، «الجواني» والبراني. كما تحول لفظ القصد (Intentio) الوسيط وهو القصد العقلي إلى القصد الشعوري في الظاهريات الحديثة. كما تم التحول في رؤية العالم والكون، من التصور الرأسي للعالم إلى التصور الأفقي، ومن العلاقة بين الأعلى والأدنى إلى العلاقة بين الأمام والخلف، ومن تصور العالم في الخلود والثبات إلى تصوره في الزمان والتغير، تحولاً من الخيال إلى العقل ومن الميتافيزيقا إلى التاريخ.

ولا يوجد نقد بلا معيار يربط بين المنقود والناقد، بين القديم والجديد إلا لتواصل الهدم والبناء إلى ما لا نهاية. والمعيار هو شيء ثالث فيه من القديم أصله، ومن الجديد فرعه، من القديم جوهره ومن الجديد أعراضه، من القديم جذره ومن الجديد أوراقه، من القديم مضمونه ومن الجديد أشكاله. وهو عنصر التواصل في التاريخ بين الماضي والحاضر. فهناك حقائق ثابتة في التجربة الإنسانية سماها الحكماء بداهات العقل، وسماها العلماء الحقائق الموضوعية، وسماها المحدثون الماهيات المستقلة، والمعاني والدلالات.

صحيح أن النقد لا يتوقف وإلا وقع الفكر في القطعية، ووحد بين الجوهر وأحد أعراضه، بين المضمون وأحد أشكاله، بين الجذع وأحد أوراقه، ولكن النقد

يُجلي الصدأ ويزيل الغبار ولا يقضي على ما يعلوه الصدأ أو ما يتراكم عليه الغبار. النقد عملية تجديد مستمرة من أجل مواكبة الزمن ومظاهر التغير.

سادساً: النقد والتأويل

وفي مقابل النقد الغربي الذي يرث فيه الجديد القديم هناك التأويل الشرقي، أي إعادة قراءة القديم من منظور الجديد دون أن يكون بديلاً عنه أو هادماً له كما قال السيد المسيح «ما جئت لألغي الناموس بل جئت لأكمله». فالمسيحية تأويل روحي للشريعة. والإسلام تأويل واقعي للشريعة والمحبة والاختيار الحر بينهما ﴿**وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين**﴾[٨]. وهو نقد من الداخل بمقياس تطور الزمن والإبقاء على التواصل مع القديم مع تغيير أشكال التعبير.

ويعني النقد هنا إعادة البناء (Reconstruction) وليس الهدم (Deconstruction). ويحتوي إعادة البناء على عمليتي الهدم والبناء في الوقت نفسه، وكما هو الحال في الفعل الألماني (Aufheben) الذي أصبح لب الجدل عند هيغل، الهدم والبناء، الإثبات والتجاوز، الإيجاب والسلب، الرفع والخفض. وهو ما عرفه الصوفية في جدل الأحوال بين الخوف والرجاء، الصحو والسكر، اليأس والرجاء، . . . الخ.

وميزة النقد بمعنى التأويل أن الجديد يتضمن الجديد ولا يستبعد. فلا يأتي القديم بعد أن يصبح الجديد قديماً ليتأثر منه ويعاديه حتى يقضي عليه، وتكتمل الدورة الحضارية بانتصار القديم على الجديد بعد أن بدأت بانتصار الجديد على القديم.

وقد عرف الغرب أخيراً هذا النوع من النقد في الفكر المعاصر ونشأة علوم التأويل. وأصبح الفلاسفة يقرأون بعضهم بعضاً من أجل إعادة البناء والتطوير. فقرأ الديكارتيون سبينوزا وليبنتر ومالبرانش ديكارت مطورين إياه ومطبقين منهجه العقلاني في الكتب المقدسة والموروث القديم والنظم السياسية الاجتماعية. كما طبق الكانطيون مثل فخته وهيغل وشلنغ وشوبنهور الفلسفة النقدية وأعادوا بناءها في الذات وفي التاريخ وفي الطبيعة وفي الإرادة. وأعاد اليسار الهيغلي بناء هيغل من أجل نقد الأساطير (شتراوس)، ونقد الأيديولوجيا (باور)، ونقد الفرد (شترنر)، ونقد المجتمع (ماركس). وقرأ فلاسفة الوجود المنهج الظاهرياتي عند هوسرل، ورفضوا تعليق الحكم. وأصدروا الأحكام على طبيعة الوجود بأنه عدم (هيدغر،

---

(٨) **القرآن الكريم**، «سورة النحل،» الآية ١٢٦.

سارتر)، وأنه مواقف محددة (ياسبرز)، وبأنه أمل (غابريال مارسيل)، وبأنه وجود في العالم من خلال الجسم (ميرلوبونتي).

وتكون القراءة بين فيلسوفين من الثقافة نفسها مثل قراءة هيدغر لكانط وهيغل وفخته داخل الثقافة الألمانية أو من ثقافة لثقافة أخرى مثل قراءة ميرلوبونتي لفلسفة العضو عند غولدنشتاين، وقراءة سارتر ومارسيل لهوسرل، وقراءة رينوفييه لكانط، وقراءة كروتشه وبوزانكويه في إنكلترا لهيغل، وقراءة اميرسون في أمريكا لشلنج، وقراءة كيركغارد لهيغل.

سابعاً: ضرورة النقد في الواقع العربي المعاصر

تاريخ الفكر البشري كما مثلته الحضارات قديماً وحديثاً هو تاريخ النقد. فالنقد هو أداة التحول والانتقال من مرحلة تاريخية إلى أخرى. ساهمت فيه كل الحضارات، وأسسه الأنبياء والمفكرون والعلماء. النقد شرط الإبداع، والإبداع شرط التقدم والنهضة.

لم تبدأ النهضة العربية الأولى بالنقد بل بالانتقاء، انتقاء ما يصلح من التراث القديم كالمعتزلة وابن رشد والمالكية، وانتقاء ما يصلح من التراث الغربي مثل فلسفة التنوير ونقد التسلط والاستبداد عند الحاكم كما فعل الكواكبي في **طبائع الاستبداد** ونقد اللامبالاة والفتور عند المحكوم كما فعل أيضاً في **أم القرى**[٩].

ومع ذلك قامت النهضة العربية المعاصرة قبل أن يكتمل النقد حتى يتم التخفف من ثقل الموروث القديم، والانبهار بالغرب والتخوف من الحاكم وتبرير النظام. بدأ البناء قبل الهدم. فانهار البناء لأنه لم يتم تأسيسه على أرض ثابتة. فكان الأساس خاوياً رخواً. وتجريف التربة سابق على البذر فيها. انهار الصرح الليبرالي الأول الذي ظهر في مصر في النصف الأول من القرن العشرين بعد أن تحول إلى إقطاع وانبهار بالغرب، لأن الحرية لا تبنى على أسس أشعرية قديمة. وانهار الصرح القومي الاشتراكي في النصف الثاني من القرن العشرين. فالأساس ما زال طائفياً عرقياً قطرياً رأسمالياً تجارياً ريعياً. وانهارت دولة محمد علي بضرب الغرب في موقعة نوارين في ١٨٤٨ لها. كما انهارت دولة عبد الناصر بضرب الغرب لها ممثلاً في إسرائيل في هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧.

---

(٩) انظر: عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي، **طبائع الإستبداد ومصارع الإستعباد**، وحسن حنفي، **حصار الزمن: الحاضر، إشكالات الحاضر** (القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ٢٠٠٤)، ص ٧ ـ ٤٠.

وما زال الواقع العربي مغطى إما من الموروث القديم أو من الوافد الجديد في الفكر أو من تسلط نظم الحكم في الواقع. ويظل هذا الغطاء قائماً إن لم تبدأ حركة نقد جذري حتى ينزاح الغطاء، ويخرج العرب خارج مسرح «البالون» ومن تحت القبة السماوية، ويحدث انكسار معرفي بين الأنا والواقع، ويحدث التساؤل، بدلاً من الإجابة الجاهزة دون السؤال.

ومن ثم لزم نقد حضاري ثلاثي الأبعاد حتى يتم تحرير الذات العربية من أسرها التاريخي وفك حصار الزمن عليها. الأول نقد الموروث القديم، وإعادة بناء علومه في مرحلة تاريخية جديدة، من مرحلة الانتصار إلى مرحلة الانكسار. فالحضارة الإسلامية ليست لحظة تاريخية واحدة هي اللحظة اليونانية الرومانية غرباً، والفارسية والهندية شرقاً، بل هي لحظات متجددة. فالتاريخ لا يتوقف، والزمان مستمر. واللحظة الحالية لحظة أوروبا وأمريكا غرباً، والصين واليابان شرقاً. وظيفة النقد تصحيح العلاقة بالماضي، دون الانقطاع معه أو التواصل فيه أو الانتقاء منه بل نقده تاريخياً بعد أن تكلس وأصبح مستقلاً عن التاريخ، وإعادة الاختيار بين بدائله أو إبداع بديل جديد.

والثاني نقد الوافد الجديد من الغرب أساساً، وتحويل علاقتنا به من مصدر للعلم كي يصبح موضوعاً للعلم بدلاً من التواصل معه كما يريد المنبهرون به أو الانقطاع معه كما يريد المنبهرون بالقديم أو الانتقاء منه كما حدث في عصر النهضة الأول. ويمكن أيضاً تأسيس علم «الاستغراب» من أجل ممارسة النقد الحضاري ليس فقط على الذات، بل أيضاً على الآخر في نقد «مزدوج» إكمالاً لتحرر الذات العربية حتى لا تتحرر من قيد الماضي تقليداً وتقع في قيد المستقبل وهماً.

والثالث نقد الواقع حتى لا ينحصر النقد الحضاري في نقد النص وحده، نص القدماء أو نص المحدثين، ويصبح النص دائماً بين الوعي العربي والواقع كنظارة دائماً تساعد على الرؤية وتحجبها في الوقت نفسه، ولدرء تهمة الحضارة العربية بأنها حضارة نص وكتاب وحتى لا يصبح التنظير المباشر للواقع حكراً على الغرب. فهو وحده القادر على التنظير، وغيره من الحضارات تشرحه وتهمش عليه. ويضم نقد الواقع نقد الاحتلال والتسلط والفقر والتجزئة والتبعية والتغريب واللامبالاة وعجز الشعوب[١٠].

---

(١٠) وهذه هي الجبهات الثلاث في مشروعنا **التراث والتجديد**. انظر: حسن حنفي، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢).

نقد النقد ليس مرحلتنا، بل نقد القديم ونقد الجديد ونقد الواقع. وقد بدأ ذلك عند المفكرين العرب المعاصرين في مشاريع متكاملة مثل **نقد العقل العربي** (الجابري) أو بحوث جزئية مثل **نقد العقل الإسلامي** (أركون)، **نقد الخطاب الديني** (نصر أبو زيد)، **نقد الخطاب الذكوري** (عبد الله الغدامي)، **النقد الذاتي** (علال الفاسي)، **النقد المزدوج** (الخطيبي)، متجاوزين الألفاظ القديمة مثل التحديث في **تحديث العقل العربي** (حسن صعب) أو التجديد مثل **تجديد الفكر العربي** (زكي نجيب محمود). والأمثلة كثيرة على بداية حقبة جديدة من النقد ما زلنا في بواكيرها الأولى.

المشاركـــــون

أنور مغيث	(مصر)
بومدين بوزيد	(الجزائر)
حسن حنفي	(مصر)
حسن الكحلاني	(اليمن)
الحسين الزاوي	(الجزائر)
زكريا منشاوي الجالي	(مصر)
سامية الهواشي	(تونس)
عبد الأمير الأعسم	(العراق)
عبد القادر بشته	(تونس)
عطيات أبو السعود	(مصر)
محمد التركي	(تونس)
محمود إسماعيل	(مصر)
مصطفى حسن النشار	(مصر)
نادر بابكر الصديق	(السودان)
ناصر صلاح الدين محمد	(السودان)
هاني محمد رشاد بخيت	(السودان)
هشام عمر النور	(السودان)

القسم الأول

النقــد فــي الفكـــــر الغربـــي الحديـــث

الفصل الأول

أهميــة الإستيطيقــا فــي «نقــد العقــل الخالــص»

عبد القادر بشته(*)

يجمع الكانطيون اللاحقون والجدد تقريباً على «الاستخفاف» بالفصل الأول من مؤلف كانط الشهير **نقد العقل الخالص**، إذ يبدو أن فخته وشلنغ مثلاً ينطلقان أساساً من «التحليل الترانسندنتالي». أما هيغل فنقطة بدايته هي على الأرجح «الجدلية الترانسندنتالية» وحديثاً قرب كاسيرار أينشتاين من كانط دون اعتبار أن العالم الألماني يرفض المفهوم الكانطي للحدس الخالص الذي يمثل جوهر «الاستيطيقا».

وغايتنا في هذا البحث ليست تحديداً مناقشة قراءة هؤلاء المفكرين وتحليل أطروحتهم وأساليب عملهم بل التثبت من مكانة الاستيطيقا في الكتاب المذكور عبر نظرة تأصيلية تحيلنا إلى المنابع الحقيقية لفاتحة الفلسفة النقدية.

لذلك سنستند إلى فكرة النقد كما حددها كانط، وكما تجسدت في **نقد العقل الخالص**. وسنتبع منهجاً يوصلنا بدون شك إلى الهدف المنشود فضلاً عن أنه يعطينا فرصاً عديدة للبحث والتحقيق. هذا وسنضطر إلى توخي الإيجاز الشديد طبقاً للمقام.

أولاً: النقد وخريطة العقل الخالص: أولوية منطقة الاستيطيقا

١ ـ النقد وخريطة العقل الخالص

ترتبط فكرة النقد كما حددها كانط فى مقدمة **نقد العقل الخالص** بما يمكن أن نسميه «خريطة العقل الخالص». وفعلاً يستعمل الكاتب فى هذا النص لغة جغرافية

(*) أستاذ في جامعة تونس.

نلمسها مثلاً عند قراءتنا لما يقابل الألفاظ العربية التالية: تقسيم ـ منطقة ـ حدود ـ اتساع ـ نقطة استدلال، الخ . . .

والمسألة تخص امتداد مساحة العقل الخالص. فمعارفنا الماقبلية (أي تلك المعارف غير التجريبية والصادرة عن العقل وحده) ثابتة. يقول كانط فى هذا الباب ما معناه: «نملك معارف ماقبلية وحتى الفهم المشترك ليس خالياً منها . . .» لكن إنتاجات العقل الخالص هذه قد تأخذنا بعيداً جداً عن الواقع فتزج بنا في متاهات ميتافيزيقية عويصة. «بيد أن البعض من معارفنا الماقبلية تهجر مجال كل التجارب الممكنة وبواسطة مفاهيم لا تقابلها موضوعات تجريبية توسع ظاهرياً أحكامنا بمعزل عن التجربة». ويضيف كانط أن مثل هذه المعارف تؤدي إلى طرح قضايا عسيرة نستأنس على هذا المستوى إلى مسائل الرب والحرية والخلود.

ومن ناحية أخرى، فأحكامنا الماقبلية نوعان:

أ ـ هناك الأحكام التحليلية التي تكتفي بتفكيك موضوع الحكم دون إضافة.

ب ـ وثمة الأحكام التأليفية، وهي أحكام تفسيرية يعتبرها الكاتب خصبة معرفياً.

ومن الطبيعي أن يتشبث صاحبنا بالنوعية الثانية من الأحكام. وهو يؤكد في هذا الصدد على أن عملية التأليف هذه ترتكز بالضرورة على التجربة مبرزاً أن هذه الأخيرة قد تغيب أحياناً. وللدلالة على هذا الغياب يعطي مثال «لكل حادث سبب» متسائلاً عن الركيزة التي تسمح بهذا التأليف ولا يجدها في التجربة . . . وفي الحقيقة أن مثل هذه الأحكام التأليفية غير المستندة إلى الواقع تعطي إجازة للعقل ليحلق بعيداً عن مجال الحس، وتفتح الأبواب على مصراعيها على الفكر الميتافيزيقي.

يتوجب إذاً ضبط حدود العقل الخالص وتميز مختلف مناطقه حتى نتبين ما هو ممكن من معارفنا وما هو غير ممكن، وحتى نتعرف بالتالي عن إمكان الفكر الميتافيزيقي (وهو في الحقيقة هاجس يشترك فيه كانط مع معاصريه).

ويلح صاحبنا على ضرورة عملية التحديد والتميز هذه، ويسميها نقداً: «النقد هو علم يكتفي بتميز مصادر العقل الخالص وحدوده . . . وهو مقدمة لنظام العقل الخالص». ويختلف النقد عنده عن «الفلسفة الترانسندنتالية» (خلافاً لما يشاع عادة في الأوساط الأكاديمية). فهذه الأخيرة تمثل بحسب كانط نسقاً يحتوي على جميع مفاهيم العقل الخالص ومبادئه وعلى تحليل شامل لها، وهي إذاً نتيجة للفعل النقدي. والسؤال هو: هل للاستيطيقا موقع ما في الخريطة التي يقود إليها النقد؟

٢ ـ أولوية المنطقة الاستيطيقية

يعلن الكاتب في مقدمة مؤلفه المذكور عن إقليمين كبيرين للعقل الخالص يخصان على التوالي: أ ـ نظرية العناصر، وب ـ نظرية منهج العقل الخالص، إذ يقول ما مفهومه: «إن أردنا تبويب ميدان هذا العلم من وجهة نظر كونية لنظام بصفة عامة فإن ما سنعرضه يجب أن يتضمن أولاً مذهباً للعناصر وثانياً مذهباً لمنهج العقل الخالص».

لكن التقاليد أضحت تميز بين ثلاثة أبواب في **نقد العقل الخالص** هي:

ـ الاستيطيقا الترانسندنتالية.

ـ التحليل الترانسندنتالي.

ـ الجدلية الترانسندنتالية.

وهو تقسيم طبيعي جداً كما لاحظ فردينان ألكيه (F.Alquie).

وعند تصفحنا لمؤلف كانط الشهير ولنسخته المبسطة ونقصد **مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية تأخذ شكلاً علمياً** يمكن أن نتيقن بيسر من سلامة الخريطتين اللتين تمثلان في الحقيقة شيئاً واحداً يجوز النظر إليه من زاويتين مختلفتين. وفي الإمكان على كل حال الإقرار بالأولى دون المساس بصحة الثانية، والعكس صحيح أيضاً. ومهما يكن من أمر فالباحث يهتدي على هذا المستوى بكل سهولة إلى نتيجتين هما:

أ ـ إن منطقة الاستيطيقا حاضرة في الحالتين، وإن هذا الحضور ليس شكلياً ومجانياً، بل جوهرياً وهيكلياً، وبالتالي هو ضروري، ذلك أنها تمثل مصدراً معرفياً لا بد منه في نظر كانط هو الحس الذي يشرع وجودها في خريطة العقل الخالص. يقول المؤلف معقباً على الخريطة التي عرض أهم أقاليمها: «إنه لمن الضروري أن نلاحظ... وجود مصدرين للمعرفة الإنسانية آتيين ربما من أصل واحد نجهله وهما الحس والفهم»، ويقابل الاستيطيقا الحس. أما الفهم فيشير إلى «التحليل».

ويبقى أن «الجدلية» تتلاءم مع الفهم منزوعاً من ارتباطاته الحسية التي تم التأكيد عليها في الباب السابق. هذا على كل حال ما يثبته **نقد العقل الخالص** و«مقدمته».

ب ـ أن المنطقة الاستيطيقية ليست فقط متأكدة في الخريطة المذكورة، بل ينبغي أن تحظى بالأولوية المطلقة. فالحس يجب أن يتقدم على الفهم لأنه يعطينا الموضوع الذي يمكن فهمه في ما بعد. يقول الكاتب صراحة ما معناه: «لابد أن تحتل النظرية الترانسندنتالية للحس (ويقصد الاستيطيقا) الجزء الأول من علم العناصر، لأن شروط وجود موضوعات المعرفة يجب أن تسبق تلك التي ترتبط بفهمها».

وجلي أن هذه الأولوية تاريخية باعتبار أن الحس يأتي قبل الفهم من ناحية تلاحق الملكتين، لكنها تأسيسية وأصلية أيضاً نظراً إلى أن المعرفة الإنسانية الحقيقية لا تستقيم بدونها. وسيتضح هذا المعنى في ما سنقول.

وفي الحقيقة إننا على صعيد ثنائية كثيراً ما انطلق منها النقاد للتأمل في الفكر الكانطي ونقصد ازدواجية الإمكان (ويشير إلى مضمون الاستيطيقا) والوجود (المتلائم مع محتوى التحليل) والإمكان يسبق تاريخياً وتأسيساً الوجود.

ثانياً: النقد والمثالية الترانسندنتالية: مضمون الاستيطيقا هو الأساس

١ ـ النقد والمثالية الترانسندنتالية

ليس غريباً أن يكون معيار التقسيم الآنف الذكر معرفياً. فقد ارتبط النقد باعتباره وسيلة لتثبيت خريطة العقل عند كانط بضرب من المعرفة الممكنة إنسانياً.

والكاتب يشير فعلاً في مقدمة المؤلف الذي نحن بصدده إلى أن النقد يجب أن يقود إلى العلم اليقيني بالنسبة إلى الإنسان في تلميح إلى فشل الميتافيزيقا. فما هي هذه النوعية المعرفية ؟ وما علاقتها بمحتوى الاستيطيقا ؟.

لقد كشف صاحبنا مراراً في **نقد العقل الخالص** على هذه النوعية المعرفية وأسماها «المثالية الترانسندنتالية». وهذه الأخيرة تختلف كما هو واضح وخلافاً لما يعتقد عادة في الأوساط الأكاديمية المختصة عن النقد. فالصلة بين المفهومين هي في الحقيقة صلة العلة (النقد) بنتيجتها (المثالية).

والمثالية الكانطية مبعثرة في **نقد العقل الخالص**، إذ إن فيلسوفنا لم يخصص لها فصلاً مستقلاً كما يفعل عادة عند تحديده لمفاهيمه الأساسية (مثل مفهوم المقولات ومفهوم التشريع الترانسندنتالي، الخ . . .).

ونجد على كل حال في مؤلف كانط الشهير ثلاثة نصوص قصيرة حيث تم تحديد المثالية الترانسندنتالية، وهي:

ـ «نقض المثالية» ويوجد في الباب الخاص بالتحليل الترانسندنتالي.

ـ «التناقضات» التي تضمنتها الجدلية الترانسندنتالية.

ـ «الاشتطاط الرابع» الذي يمكن قراءته في النسخة الأولى من «الجدلية».

فقد حذف من الطبعة الثانية، لكننا نحتفظ به لأنه يتفق على هذا المستوى مع النصين الأولين.

هذا وقد سبق لنا أن حددنا مثالية كانط اعتماداً على هذه المصادر الثلاثة، لذلك سنكتفي بتلخيص ما قلناه في النقاط الأساسية التالية بصفة موجزة جدا.

إن موضوعات المثالية الكانطية هي «الفينومينات». يقول الكاتب في هذا الصدد: «لقد أثبتنا في «الاستيطيقا» أن الموضوعات التي نستبصرها في الزمان والفضاء، أي الموجودة في تجربتنا الممكنة، هي مجرد «فينومينات»، و«الفينومان» يختلف عند كانط عن الظاهرة المتغيرة وعن الشيء في ذاته (chose en soi).

ويغرقنا المفهوم الكانطي «للفينومان» في المثالية إلى العنق، لأنه يزج بنا في مجال التمثلات والتصورات. فلقد حدد الكاتب موضوع معرفتنا الحقيقية هذه في النصوص المذكورة وفي غيرها. ونقصد مثلاً «الاستيطيقا نفسها» بأنه مجرد تمثل وتصور. لكن لعل أوضح دليل على مثالية «الفينومان» موجود في (التشريع الترانسندنتالي) حيث يقول الكاتب عنه إنه فينا وبداخلنا.

بيد أن هذه المثالية المتأتية من الإقرار بأن موضوعات المعرفة الإنسانية لا تعدو أن تكون «فينومينات» مختلفة عن الأشياء الواقعية (التي تكون في هذه الحالة بحسب كانط موضوعات للمعرفة الإلهية) غير منفصلة تماماً عن الواقع وعن الشيء في ذاته. هذا ما يمكن أن نطلع عليه مثلاً في فصل من **التحليل الترانسندنتالي** بعنوان «فينومان ونومان» حيث يوضح الكاتب أن علاقة الفينومان بالشيء في ذاته هي صلة السبب بالنتيجة. (هذا مع العلم أن «النومان» هو باختصار الطريق المؤدية إلى الأشياء في ذاتها). وهكذا فقد وجد كانط حلاً لإخراج مثاليته من العزلة الانطولوجية والمعرفة، إذ بدون هذا الارتباط يصبح الإنسان الكانطي معزولاً تماماً عن عالم الوجود والمعرفة.

وقد وجد كانط أمامه نوعين من المثالية، وهما مثالية بيركلي الحسيوية ومثالية ديكارت العقلانية (حسب التصنيف والفهم الكانطيين طبعاً إذ إن ديكارت مثلاً لم يكن مثالياً إلا على مستوى الكوجيتو). ويرفض صاحبنا النظريتين لأنهما تشتركان رغم اختلافهما في اعتبار الأشياء الواقعية بدل الوقوف عند الموضوعات الحقيقية للمعرفة الإنسانية، ونعني «الفينومينات» وبالتالي في «الموضوعية الفينومينية» إن صح هذا التعبير تقتضي التأليف بين العقل والتجربة وعدم الاكتفاء بإحداهما كما فعل بيركلي وديكارت.

ويمثل التجربة في هذا التركيب ميدان الحس، في حين أن ملكة الفهم هي الطرف الثاني المقصود (وقد جعل كانط العقل الخالص مختصاً في المجال حيث يغيب الواقع الحسي بشكل مطلق).

إن المثالية الكانطية هي في النهاية هيكل معرفي يتمثل في تأليف ذي ثلاثة أبعاد

هي المثالية والعقلانية والتجريبية يكون نقطة الارتكاز فيه البعد المثالي.

٢ ـ مضمون «الاستيطيقا» في الأساس

ويصرح كانط في كل النصوص المذكورة وفي غيرها مثل «الاستيطيقا ذاتها» أن الزمان والفضاء بوصفهما حدسين قبليين يمثلان شرطي بروز «الفينومينات»، يعني الأساس الضروري للمثالية الترانسندنتالية، مما يدل على الوظيفة التأسيسية لمضمون «الاستيطيقا» التي تنفرد كما سبق بموضوع الحدس الخالص أو الماقبلي (ونقصد الزمان والفضاء مع أولوية الزمان المرتبط بجميع موضوعات المعرفة بدون استثناء في حين أن الفضاء يتعلق بالموضوعات الخارجية وحدها).

أ ـ والزمان والفضاء (وبخاصة الزمان) شرطا إمكان «الفينومينات» لأنهما مثالين. فقد أقر بيركلي وديكارت بواقعية هذين الكائنين فوقعا في الغلط المشهود المتمثل في اعتبار موضوعات المعرفة الإنسانية موجودة بذاتها (en soi)، هذا على كل حال ما يمكن أن نطلع عليه بوضوح في النصوص التي مثلت منطقنا.

ب ـ ومن جهة أخرى فالحدس الخالص (يعني الزمان والفضاء، وبخاصة الزمان يؤسس التأليف بين العقل والتجربة لأنه ماقبلي. وعبارة «الحدس الماقبلي» تدل حسب «العرض الميتافيزيقي» الموجود في **الاستيطيقا** التركيب ذاته بين العقلانيين أمثال لبينتز وفولف والتجريبيين مثل لوك وهيوم. . .

(ونحن نلتزم هنا «بالمعجم الكانطي» الخاص بالإحالات إلى تاريخ الفلسفة).

ج ـ ويتضح من كل ما سبق أن «الاستيطيقا» التي هي نظرية في الحدس الخالص أو الماقبلي (الزمان والفضاء) هي الأساس الذي بدونه تنهار المثالية الترانسندنتالية كلياً. وبالتالي فلا كلام عن «العلم اليقيني الإنساني» الذي قلنا إن العملية النقدية تؤدي إليه بدون كلام دقيق في حدسي الزمان والفضاء المؤسسين له.

ثالثاً: النقد والعلم: أسبقية «الاستيطيقا»

١ـ النقد والعلم

وقد أسس كانط مثاليته اعتماداً على نماذج علمية معينة تستخدم بشكل سليم الأحكام التأليفية الماقبلية وتنطلق منها العملية النقدية ذاتها. هذا على كل حال ما يمكن أن نطلع عليه عند قراءتنا لمقدمة **نقد العقل الخالص**.ويذكر الكاتب في هذا النص العلوم التالية:

أ ـ الرياضيات التي تتميز بأن كل أحكامها تأليفية ما قبلية. ويقلل فيلسوفنا كما سبق أن بينا من قيمة الأحكام التحليلية، وهو يناقض هكذا معلمه ليبنتز الذي قال بجدوى التحليل الرياضي وبأهميته.

ب ـ العلم الطبيعي (أو الفيزياء) المتضمن للأحكام التأليفية الماقبلية في شكل مبادئ ومنطلقات، ويعطي صاحبنا مثالين هما:

ـ تبقى كمية المادة ثابتة في كل تغيير يطرأ على عالم الأجسام.

ـ في كل انتقال للحركة ينبغي أن يكون الفعل ورد الفعل دائماً متساويين.

ويبدو إذاً أن الأحكام التأليفية الماقبلية في الفيزياء تهم فقط القوانين العامة دون الجزئيات، وهي حقيقة تدفع إلى القول بنوع من التفوق الرياضي في هذا المجال.

ج ـ ويشير الكاتب في هذا الأثر إلى الميتافيزيقا أيضاً. وهو يرى أن هذا «العلم» تحتمه طبيعة العقل الإنساني الميال بجبلته إلى طرح قضايا ميتافيزيقية عويصة. لكنه فاشل معرفياً ولا أدل على ذلك من أنه يتخبط دائماً في التناقضات والمضاربات رغم أنه يستخدم حسب المؤلف الأحكام التأليفية الماقبلية. وهذا يعني أن الاستعمال الميتافيزيقي لهذه الأخيرة غير سليم (وقد أشرنا إلى هذه الحقيقة سابقاً). لذلك يتوجب على الميتافيزيقا اتباع المسار العلمي.

وعند رجوعنا إلى متن **نقد العقل الخالص** لا نجد غير هذه النماذج. فعلوم الحياة غائبة تماماً في هذا المؤلف الهام، وسيهتم بها صاحبنا لاحقاً وتحديداً في مؤلفه النقدي الأخير ونقصد **ملكة الحكم**، وحتى المنطق ليس علماً حسب ما جاء في هذا الكتاب بقدر ما هو منهج للبحث (وللمنطق الترانسندنتالي مكانة مميزة على هذا المستوى). ومهما يكن من أمر فالنسخة المبسطة لهذا الأثر الذي نحن بصدده ونعني **مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية تأخذ شكلاً علمياً** تؤيد تماماً هذه القراءة، فقد وقع تبويب هذا المصدر حسب العلوم المذكورة كما سنرى. فما هي أهمية «الإستيطيقا» على هذا الصعيد بالذات؟

٢ ـ أسبقية «الإستيطيقا»

أ ـ إن المتأمل في متن **العقل الخالص** يلاحظ بيسر أولاً أن أهمية هذا الفصل محققة. فالجدلية تخص بدون شك الميتافيزيقا، وإن أشار الكاتب فيها إلى العلوم النموذجية مثل تعرضه إلى التأسيس الميتافيزيقي للرياضيات والفيزياء (راجع **الميثودولوجيا**) الخ . . . لكن الفكر الميتافيزيقي يبقى جوهر هذا الباب الأخير من المؤلف المذكور. وعلى كل حال فالجزء الأخير من **مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية تأخذ**

شكلاً علمياً والمقابل للجدلية الترانسندنتالية يحمل عنوان «كيف تكون الميتافيزيقا بصفة عامة ممكنة؟».

أما «التحليل الترانسندنتالي» فيهم الفيزياء، فنحن نتحرك هنا على مستوى الوجود كما أسلفنا وهو الصعيد الذي ارتبط دائماً عند كانط (وعند غيره) بالعلم الطبيعي. كما ألح على ذلك النقاد جميعاً. ثم إن التأكيد واضح في النص على الأمثلة الفيزيائية فحتى «مسلمات الحدس» (Axiomes de l' intuition) التي وضعت لضبط المبادئ الميتافيزيقية لرياضيات الاتصال تتعلق في الحقيقة بتطبيق هذا الفرع الرياضي على الوجود (على الطريقة النيوتونية). ومهما يكن من أمر فالجزء الثاني من المؤلف التبسيطي المذكور الملخص ل **التحليل الترانسندنتالي** يحمل العنوان التالي «كيف يكون العلم الطبيعي ممكناً؟».

ويبقى أن «الإستيطيقا» تخص الرياضيات. وهذه النتيجة لا يفرضها منطق الإقصاء فحسب، بل تنطبق فعلاً على مضمون هذا الفصل. وللدلالة على هذه الحقيقة تكفينا الإشارة في هذا المقام إلى أننا هنا على مستوى الإمكان المحدد للفكر الرياضي عند كانط وأن صاحبنا يعطي بالفعل في هذا الفصل خاصة أمثلة رياضية، وأن عنوان الجزء الأول من **مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية تأخذ شكلاً علمياً** حيث أوجز الكاتب مضمون «الإستيطيقا» هو «كيف تكون الرياضيات الخالصة ممكنة؟».

ب ـ وعند تمعننا في الأمر أكثر نتأكد من أسبقية مضمون «الإستيطيقا» في هذا الميدان: إذ يجوز القول إن «الجدلية» في حاجة إلى هذا المحتوى. فهي تحدد كما أسلفنا الميتافيزيقا غير الممكنة معرفياً والأحكام التأليفية الماقبلية غير السليمة. و«الإستيطيقا» تثبت الحدود التي ينبغي أن يقف عندها العقل إن أراد النجاعة واليقين كما تضبط مجال الاستخدام الصحيح للأحكام التأليفية الماقبلية. وتفتح بالتالي الباب نحو تأسيس **ميتافيزيقا مستقبلية تأخذ شكلاً علمياً**. يقال عادة إن دور الجدلية تنظيمي بالنسبة إلى مجال المعرفة الإنسانية (يعني المثالية الترانسندنتالية) وفي الحقيقة يمكن أن نطلق العبارة نفسها ونحن نتحدث عن وظيفة «الإستيطيقا» إزاء «الجدلية».

ولا يمكن من ناحية أخرى «التحليل الترانسندنتالي» أن يتخلى عن مضمون «الإستيطيقا». فالفيزياء في ذلك العصر بالضرورة رياضية، وكان بالتالي لزاماً على كانط أن يربط الإمكان بالوجود لتحديد العلم الطبيعي. وفعلاً ففيلسوفنا يستنجد باستمرار في هذا الباب بتعاليم «الإستيطيقا» وبالخصوص بنظرية الحدس الخالص التي هي جوهر الفصل الأول من مؤلف كانط الشهير. ولا أدل على ما نقول من محتوى «التشريع الترانسندنتالي» الرابط بصفة عضوية بين الحدس الماقبلي ومقولات

الفهم والمؤكد بالتالي حاجة الفيزياء إلى الرياضيات يعني ضرورة «الإستيطيقا» إلى «التحليل».

وأسبقية «الإستيطيقا» على هذا الصعيد ليست غريبة بالمرة، فقد قلنا بأولوية الرياضيات في مجال الأحكام التأليفية الماقبلية التي لا يستقيم العلم الحقيقي بدونها.

وعموماً فهذه النتيجة تتوافق تماماً مع منزلة «الإستيطيقا» الجغرافية والمعرفية في **نقد العقل الخالص**، وهو أمر طبيعي جداً، فالهدف واحد وهو تأسيس منهج دقيق يبعدنا على الشرود الميتافيزيقي ويدلنا على المعرفة الممكنة إنسانياً.

ومن جهة أخرى فهذه النتيجة تؤيد بصفة بعدية ما ذهبنا إليه مراراً من أن للمثالية الترانسندنتالية مدلولاً رياضياً متأكداً معارضين بهذه الصفة القول المتداول بالمعنى الفيزيائي النيوتوني لهذه النظرية المعرفية. وقد بدا لنا وقتها أن الزمان والفضاء كما حددهما كانط جعلا ليتضمنا اللامتناهي الكبر والصغر مما يدل على أن المعنى الدقيق للمثالية الكانطية يهم بالتحديد حساب التفاضل والتكامل. هذا مع العلم أن كانط قد اختار التصور النيوتوني لهذه النوعية الرياضية مبعداً هكذا الفهم الليبنتزي لها.

والخلاصة إذاً إن الاستناد إلى مفهوم النقد عند كانط يجر إلى القول بضرورة «الإستيطيقا» في نقد **العقل الخالص**، لكن منطلق الكانطيين المذكورين لم يكن الفعل النقدي، بل كما أشار إليه إميل برهيه (Emile Bréhier) البناء الماقبلي لموضوعات المعرفة.

والحقيقة أن هذا المشروع الذي يدخل بالفعل في صلب الفلسفة النقدية الكانطية غير منفصل عن العملية النقدية ذاتها. وفي بحثنا أكثر من دليل على ما نقول.

الهوامش

(١) في خصوص فخته وشلنغ وهيغل انظر: Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie* (Tunis: CERES, 1994), tome 5, pp. 128-256.

(٢) انظر مؤلف كاسيرار التالي: *La Theorie de la relativite d'Enstein*, traduction de l'allemand et presentation par J. Seidengart (Paris: Cerf, 2000).

(٣) نستعمل في هذا البحث المجلد الأول من طبعة La Plecade، نشر جاليمار (Gallimard) ١٩٨٠.

(٤) انظر المقدمة الموجودة في الطبعة المذكورة.

(٥) انظر المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) لقد اكتفينا بتعريب اللفظ اللاتيني لأن الترجمة العربية غير سليمة.

(٨) راجع مقدمة ألكيه لـ **نقد العقل الخالص** في الطبعة المذكورة.

(٩) بالنسبة إلى هذا المؤلف استعملنا ترجمة جبلان ((Gibelin) ونشرت عند فران (Vrin) سنة ١٩٧٤.

(١٠) انظر المقدمة نفسها في الطبعة نفسها.

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) في ما يتعلق بهذه المسألة، انظر المقدمة في: *La Chieze _ Ray _ L 'idealisme kantien* (Paris: Vrin, 1980).

(١٣) انظر: عبد القادر بشته، **الفلسفة والعلم من كانط ونيوتن إلى الوضعية وحدود المعرفة الإنسانية** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٢)، ص ١١-٥٧، و Abdel Kader Bochta, *L'Espace et le temps chez Newton et chez Kant* ([Paris]: L'Harmattan, 2002).

(١٤) اكتفينا بتعريب الكلمة اللاتينية لأن الترجمة العربية (الظاهرة) غير سليمة، بل تدخلنا في تناقض مع المعنى الكانطي.

(١٥) في خصوص وظيفة الحدس الخالص، انظر: بشته، **الفلسفة والعلم من كانط ونيوتن إلى الوضعية وحدود المعرفة الإنسانية**، ص ٢١-٢٢.

(١٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٧.

(١٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٨. والكاتب يقصد في الحقيقة الكانطيين اللاحقين Postkantiem لكن خطابه يتهم أيضاً الجدد.

الفصل الثاني

تطور العقل النقدي من كانط إلى هابرماس

عطيات أبو السعود(*)

نشأ التفكير الفلسفي من دهشة الإنسان وحيرته أمام الكون وظواهره المتغيرة من حوله. وقام هذا التفكير منذ بداياته على افتراض أصل ثابت وراء هذه الظواهر الكونية المتغيرة. واختلف هذا الأصل الثابت من فيلسوف إلى آخر ومن عصر إلى عصر. هكذا كان الحال منذ أفلاطون الذي تبلورت فلسفته في نظرية المثل القائمة على وجود عالم ثابت هو عالم المعقولات الذي يتصف بالثبات والضرورة والكلية. وانعكس هذا التصور ـ أي تصور الأصل الثابت وراء الظواهر المحسوسة المتغيرة ـ على الإنسان نفسه، مما أدى إلى القول بأن في الطبيعة البشرية أيضاً جانباً ثابتاً أبدياً لا يتغير وهو العقل، فكان تصور عقل إنسانى عام وكلي ليس للبيئة الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية أي أثر فيه، فالعقل هو الطبيعة الثابتة الوحيدة وسط الظواهر التي تموج بالمتغيرات.

هكذا نجد أنفسنا منذ بداية تاريخ الفلسفة أمام فكر يفترض جوهراً ثابتاً للأشياء، بحيث إن كل «ما يطرأ عليها من تغيرات ظاهرة فهي أعراض لذلك الجوهر. . . أي أن الخلفية الثقافية والفكرية كانت دائماً وعلى امتداد التاريخ تفترض للأشياء طبائع ثابتة، تغمرها موجات الظواهر المتغيرة ثم تنحسر لتجيء سواها، فإذا استطعنا أن نعرف هذه الحقائق الثابتة بما يحددها ويعين قوانينها كنا بذلك قد أمسكنا بناصية الطبية كلها»(١).

(*) قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة حلوان.

(١) زكي نجيب محمود، **نافذة على فلسفة العصر**، كتاب العربي؛ ٢٧ (الكويت: مطبعة الحكومة، ١٩٩٠)، ص ٣٢ - ٣٣.

واستمر الحال كذلك مع أعلام الفكر الفلسفي الحديث بدءاً من ديكارت (١٥٩٥ ـ ١٦٥٠) ـ الذي أطلق عبارته الشهيرة «إن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس»، وأقام مذهبه العقلي على أساس أن الحقيقة قائمة في العقل ولا وجود لها خارج الفكر، وأن الوضوح والتميز هما معيار هذا الفكر ـ إلى جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) ـ وهو الفيلسوف التجريبي الذي أقرَّ أيضاً بطبيعة ثابتة للعقل، وجعل منه صفحة بيضاء تنقش التجربة عليها حروفها الأولى، ثم جاء فيكو (١٦٦٨- ١٧٤٤) وعارض بفلسفته التاريخية النزعة العقلية الديكارتية، وتحولت الذات العاقلة إلى ذات تاريخية، أي إلى ذات عاقلة ومعقولة في آن واحد.

فالعقل الإنساني هو صانع التاريخ وهو موضوعه أيضاً. بذلك يكون فيكو هو أول من قدم نظرية تاريخية عن حقيقة التغير من خلال تفسيره للتاريخ بوصفه عملية عقلية منظمة خلاقة. فالتاريخ الذي يتألف من أحداث ووقائع ومؤسسات اجتماعية تعبر عن أحوال العقل قد جعل هذا العقل نفسه موضوعاً للمعرفة. وإذا كان بعض الباحثين ينسبون إلى هيغل أنه أول من أدخل العقل في التاريخ، فنحن نؤكد في هذا المجال أن فيكو سبق هيغل وكان بحق أول من أطلق العقل في التاريخ، لأن التطور التاريخي الاجتماعي للعقل عند فيكو مختلف كل الاختلاف عن تصور هيغل الذي لا شك في أنه تصور ميتافيزيقي متعال على التاريخ.

ويكفي أن نقول إن الدور الذي يقوم به العقل مختلف تمام الاختلاف عند فيكو عنه عند هيغل، فالعقل المطلق عند الأخير يتطور ـ كما هو معروف ـ تطوراً ذاتياً نحو الوعي بذاته، أما عند فيكو فهو لا يتطور إلا داخل ظروف تاريخية اجتماعية محددة يكون مشروطاً بها، لأنه لم يتصور العقل كماهية مستقلة ولم ينسب له أي قدرة ذاتية على التطور. وبذلك يكون قد قدم نقداً للعقل التاريخي يذكرنا من بعض الوجوه بـ **نقد العقل الخالص** الذي قدمه كانط في ما بعد[٢]، وإن كان من الضروري القول بأن هذا النقد الأخير معرفي محض وغير تاريخي على الإطلاق.

لقد قام كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) بتحليل العقل نفسه، ورسم صورة جديدة لطبيعة العقل الذي يقوم بنقد ذاته بذاته، ووضع «الشروط القبلية» التي تجعل التجربة ممكنة. فالعقل ـ كما يقول كانط نفسه في المدخل إلى **نقد العقل الخالص** ـ هو «الملكة التي تمدنا بمبادئ المعرفة. . . وهذا العقل لن تكون وظيفته هي التوسع في معرفتنا،

---

(٢) انظر تفاصيل نظرية المعرفة التاريخية في: عطيات أبو السعود، **فلسفة التاريخ عند فيكو** (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٩٧)، الفصل ٥.

بل سيقتصر على تطهير عقلنا وتخليصه من الأخطاء»[٣]. ولهذا كانت فلسفة كانط عقلية نقدية شارطة (ترانسندنتالية) لأنها لا تهدف إلى التوسع في المعرفة بقد ما تهدف إلى تصحيحها واختبار قيمة المعارف القبلية. إن العقل عنده لا يبحث في طبيعة الأشياء الخارجية، وإنما هو الذي يشرع لها. ولم يقدم كانط كما أعلن بنفسه «إلا نقد ملكة العقل الخالص نفسها، ومتى أصبح هذا النقد هو الأساسي، صار لدينا المحك أو المعيار الأكيد الذي نقدر به القيمة الفلسفية للمؤلفات القديمة والحديثة»[٤]. 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.

والحقيقة أن التفكير التراسندنتالي عند كانط في شروط وإمكان المعرفة لا يعطي للفلسفة دوراً واحداً بل «دورين متميزين كما قال ريتشارد رورتي: الأول باعتبارها محكمة العقل، أي الذات العارفة التي من خلالها نفهم العالم ونفهم أنفسنا بشكل عقلاني. وبناءً على هذا الدور الأول يتحدد دورها الثاني، وهو أنها لا تستطيع أن تحكم على نتائج العلوم الأخرى فقط، بل تقوم بتنظيمها أيضاً وتحديد المكان الصحيح لكل منها ومجال مصداقيتها ومنهجها السليم»[٥].

وترتب على هذا الدور الذي نسبه كانط للفلاسفة ثلاثة مفاهيم رئيسية، وهي مفهوم العقل العام، والذات المستقلة، ومفهوم المعرفة التصورية (أو المعرفة من خلال تصورات ومفاهيم عقلية) مما دفع الفلاسفة بعد كانط ـ وبخاصة هيغل وأصحاب النزعة البراغماتية وفلسفة التأويل ـ إلى انتقاد فكرته عن العقل «بتقويض زعمه باكتشاف بناءات عقلية عامة وضرورية للشروط التي تجعل التجربة ممكنة (أضف إلى هذا تطور العلوم الاجتماعية والتاريخية جعل هذه المزاعم نسبية وليست مطلقة، وأظهر الروابط التجريبية المعقدة التي تربط العقل باللغة والفعل كما تربطه بنسيج الاتصالات اليومية داخل أشكال الحياة المتنوعة ثقافياً وتاريخياً»[٦].

ارتبط هذا النقد للعقل بنقد الذات العاقلة من حيث سيادتها على نفسها وعلى العالم، وهو ما افترضه التراث الديكارتي والكانطي. «فالذات هنا هي التي تشكل

---

(٣) إيمانويل كانط، «مدخل إلى نقد العقل الخاص،» ترجمة عبد الغفار مكاوي (مخطوطة غير منشورة)، ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٥) James Bohman, «Critical Theory as Metaphilosophy,» *Metaphilosophy*, vol. 21, no. 3 (July 1990), p. 242.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

الطبيعة الخارجية، وهي المهيمنة على الطبيعة الداخلية ـ على الأقل بالنسبة إلى كانط ـ وهذه السيادة المنسوبة للذات قد انتقدها كل من فرويد وماركس وداروين، الذين بينوا بطرق مختلفة دور الرغبات والانفعالات والمصالح في تكوين وتوجيه العقل نفسه»[٧]، وأوضحوا أن الذات لا تشكل العالم، وإنما هي عنصر واحد من عناصر العالم المكتشف لغوياً ونفسياً وتاريخياً واجتماعياً.

امتدت هذه الخلفية الثقافية والفكرية التي افترضت أن العقل طبيعة ثابتة في الإنسان ـ وذلك باستثناء الآراء الجديدة التي أتى بها فيكو ـ كما أسلفنا القول ـ عبر قرون طويلة من تاريخ الفكر الفلسفي، إلى أن جاء هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) ليعبر عن تصور عصر جديد انطلق مع بدايات القرن التاسع عشر، عصر يحمل ثقافة وفكراً جديدين، ويستعيد صيرورة هيراقليطس لتصبح هي طبيعة الأشياء، ويحل «التطور» و«التغير» محل «الثبات» و«التحدد» 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 كمعيار للوضوح والتميز، 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 جوهراً لفلسفته ومنهجه الجدلي.

ها هو ذا يقول في مقدمة **ظاهريات الروح** مشيراً إلى المذاهب العقلية السابقة عليه: «إن العقل قد جاوز الحياة الجوهرية التي كان يحياها في عنصر الفكر: جاوز إيمانه الأول المباشر، جاوز الرضا والأمن اللذين كانا 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، وإنما أصبح أيضاً وعياً بهذا الفقدان[٨] كما يقول في موضع آخر من مقدمة **الظاهريات**: «أن العقل إنما يغدو موضوعاً لأنه تلك الحركة القائمة في مغايرته نفسه، أي في صيرورته موضوعاً لذاته»[٩].

وبفضل منطق هيغل الجدلي دخل العقل في الوعي وفي الطبيعة نفسها ثم تجلى في التاريخ، وأصبح هو جوهر التاريخ ومحركه، بل أصبحت العملية المعرفية نفسها

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٨) غورغ فيلهلم فريدريش هيغل، «ظاهريات الروح،» في: غورغ فيلهلم فريدريش هيغل، **علم ظهور العقل**، ترجمة مصطفى صفوان (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ١٤ مع تغييرات طفيفة.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٤.

تنمو في مراحل متعددة، والوصول للمطلق لا يكون إلا في ختام هذه المراحل: «الكل ليس إلا الماهية في تحقيقها واكتمالها عن طريق نموها. فالمطلق يجب القول عنه: أنه في جوهره نتيجة، أي هو لا يصير ما هو إياه حقيقة إلا في الختام. في هذه الصيرورة تقوم طبيعته من حيث هو دخول فعلي في الواقع»[١٠].

هكذا هاجم هيغل المعرفة العقلية الخالصة التي فصلت الفكر عن الوجود، كما هاجم الفلسفة التجريبية الخالصة التي أغفلت السمات العقلية للواقع وأقام منهجه الجدلي الذي وجد فيه بين الفكر والوجود حتى ليمكن القول «إن العقل يدرس 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 إنه يتحقق عن طريق الفكر والنشاط الإنساني وذلك في فلسفة الروح»[١١] ولكن يظل السؤال قائماً وهو: هل استمر تطور العقل النقدي في هذا المنهج الجدلي الهيغلي أم توقف عند مرحلة بعينها على وجه التحديد عصر هيغل نفسه؟ لقد بقي هذا التساؤل موضع إشكال وجدل واختلفت الآراء[١٢] ولم تزل مختلفة بين شراح هيغل وأصحاب المنهج الجدلي على اختلاف تصوراتهم له بما لا يسمح بمناقشته في هذا المجال المحدود.

وإذا كانت الثورية هي طابع المنطق الجدلي الهيغلي، فإنها لم تنطلق بشكل واقعي على يد هيغل نفسه، وإنما أطلقها ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) ـ الذي زعم أنه أوقف جدل هيغل على قدميه ـ من مكمنها ولم يقصر دور العقل على التفسير، بل تخطاه إلى التغيير. ولا شك في أن فلسفة كل من كانط وهيغل كانت أسبق من المحاولة الماركسية لتغيير دور الفلسفة (وبالتالي تغيير الدور الذي يلعبه العقل في العملية المعرفية)، إلا أنهما قدما حلاً للمشكلة أعطى للفلسفة دوراً يمكن وصفه بأنه غير تاريخي ولا واقعي ـ نقدي، فقد حولتها الكانطية إلى فلسفة ذاتية، وحاول هيغل أن يتحاشى هذا العجز ويتجاوزه فقدم حلاً محوطاً بافتراضات ميتافيزيقية يتعذر الدفاع عنها.

لكن مهمة العقل عند ماركس تحولت إلى نقد الواقع وتغيير العالم، وله يعود الفضل في هبوب عاصفة النقد والتغيير التي اجتاحت كل التيارات الفلسفية التي جاءت بعده، فمنذ أن أعلن في **بيانه الشيوعي** المبكر عام ١٨٤٤ عن الحاجة إلى «نقد

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١١) عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ٢ مج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤)، ص ٥٨٠.

(١٢) حول هذه الآراء، انظر: إمام عبد الفتاح إمام، **دراسات هيغلية** (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٥).

قاس لكل شيء موجود» كان هذا إيذاناً بميلاد نظرية نقدية للمجتمع تعد نموذجاً لخطاب علمي اجتماعي في منتصف القرن التاسع عشر «ووجد ماركس في فلسفة هيغل المفهوم الذي احتاجه ليحول دور الفلسفة إلى نظرية نقدية، ألا وهو مفهوم «الرفع»[١٣]، وظل هذا المفهوم قابلاً للتطور والتحديد الذاتي في النظرية النقدية المعاصرة من لوكاتش حتى هابرماس[١٤].

لقد ظل مفهوم المعرفة التصورية التي تفترض وجود الذات في مقابل عالم الموضوعات المستقل سائداً حتى الجيل الثاني من فلاسفة القرن التاسع عشر، على الرغم من نقد هيغل له في الفصل الخاص بالإدراك الحسي في كتابه **ظاهريات الروح**. ولذلك كانت تفرقة هوركهيمر الحاسمة بين النظرية النقدية والنظريات التقليدية هي إحدى الصياغات الهامة في القرن العشرين لنقد المعرفة التصويرية وذاتها التأملية وغير التاريخية عند كانط، إذ أكد هوركهيمر (الذي يعد رأيه تعبيراً عن رأي أصحاب النظرية النقدية جميعهم) أن كلاً من الذات والعالم قد تطورا معاً في صيرورة المجتمع كما سنرى بعد قليل بشيء من التفصيل.

ومع تطور الدراسات الاجتماعية التي شهدت طفرة هائلة في غضون القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ذهب عالم الاجتماع ماكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠) ـ وهو أحد منظري العقلانية الحديثة ـ إلى أن التقدم التقني قد أفرز نوعاً من العقلانية العلمية التي لها منهجها ووسائلها، أي أنها بمعنى آخر هي عقلانية المنهج والوسائل من أجل تحقيق غايات. ولكن التقدم العلمي غير مسؤول عن تطبيقاته، (وبالتالي فإن العقلانية غير مسؤولة عن تطبيقاته) وبالتالي فإن العقلانية غير مسؤولة عن الغايات التي أصبحت في ما بعد لا عقلانية. ولذلك طالب ماكس فيبر بالفصل بين مجالي العلم والسياسة التي تنبع من رومانسية الأمل الثوري»[١٥]. لذلك طالب بفصل مجالات البحث «فالبحث العلمي التجريبي يمكن أن يوضح الوسائل الضرورية للوصول إلى غايات معينة، كما يمكنه أن يكشف عن النتائج المترتبة على

---

(١٣) مصطلح يطلق في الجدل الهيغلي بمعان مختلفة منها: الارتفاع، الإبقاء، وكذلك بمعنى النفي أو السلب، فالذي نضعه في القضية أو في الموضوع يرفع في نقيض القضية أو ينفي أو يسلب وذلك لكي يوضع من جديد عن طريق سلب السلب أو نفي النفي. بيد أنه في هذه الحالة قد بلغ مستوى أرق أو أرفع مما كان عليه عند بداية الحركة الجدلية ومن ثم يكون لدينا ما يسمى بالمركب أو المؤلف الذي يبقى على الموضوع في شكل أعلى وأرق وأكثر خصوبة أي (يرفعه).

(١٤) Bohman, «Critical Theory as Metaphilosophy,» p. 240.

(١٥) Michael Landmann, «Critiques of Reason from Max Weber to Ernst Bloch,» in: Michael Landmann, *Entfremdende Vernunft*, Edition Alpha (Stuttgart: Klett, 1975), pp. 128 - 153.

السياسات المختلفة التي لا يمكن الكشف عنها بطريقة أخرى. كذلك يستطيع البحث الفلسفي أن يكشف عن البناء التصوري للنظم المعيارية المختلفة، وأن يحدد مكانها بالنسبة إلى القيم الأخرى الممكنة كما يحدد مجالات صلاحيتها، غير أن مثل هذه الدراسات لا يمكنها أن تبين صحة أي إجابات تقدم على المسائل المعيارية»(١٦).

هكذا استبعد فيبر أحكام القيمة كشروط مسبقة للعلم، لأن كل العلوم الطبيعية في رأيه «تحاول الإجابة عن هذا السؤال: ماذا ينبغي علينا أن نفعل إذا أردنا أن نسيطر على حياتنا بشكل تقني؟ وسواء أردنا بالفعل أن نسيطر عليها تقنياً، أو كان لهذا الكلام معنى فهو لم يوضع موضع الاختبار والفحص»(١٧). إن العالم الذي لا يقصر جهوده على تحديد الوقائع والحقائق وإنما يسأل نفسه عن قيمتها، يجب أن يعرف على حد قول ماكس فيبر «أن النبي والداعية لا يتسع لهما منبر واحد»(١٨).

وإذا كان فيبر قد رأى أن العقلانية هي قانون العلم، فإنه ظل واعياً بحدود هذه العقلانية وأخطارها. وإذا كانت مهمة العقل عنده هي «حساب العلاقة بين الوسائل والغايات، فلن يكون بوسع البشر أن يتنصلوا من مسؤولية اختيارهم.. وأن قدراً ضخماً من المسؤولية قد يتجاوز الطاقة الأخلاقية للأفراد.. وقد يجرفهم إلى خضم اللاعقلانية»(١٩). وإذا كانت هناك «فئتان من الأفعال تتميزان بالعقلانية إحداهما تستخدم الوسائل الملائمة لتحقيق الأهداف العقلية المختارة، والثانية تستعين بوسائل مشابهة لإشباع قيمة مطلقة وأهداف أخلاقية»(٢٠)، فإن العقل مسؤول عن هذا الاختيار، أي أن مهمته تكمن في اختيار وتدبير الوسائل للسلوك العقلاني الهادف المحسوب.

فالاختيار المعياري كما بين فيبر «لا يعتمد فحسب على الاعتبارات التقنية المستخدمة للوصول إلى أهداف معينة، بل إن الاختلاف حول المعايير أمر ممكن وضروري، وهو كامن في طبيعة هذه المعايير المستخدمة لمناقشة مثل هذه المسائل. والقول بأن مثل هذا الاختلاف في الآراء يمكن أن يسوى تسوية نهائية هو قول

---

(١٦) Peter Winch in: *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, Editor in chief, 8 vols. (London; New York: Macmilan, [1967]), vol. 8: Article: Max Weber.

(١٧) Landmann, Ibid., p. 187.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(١٩) أنطوني دي كرتسبني وكينيث مينوج، **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**، ترجمة ودراسة نصار عبد الله (القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦)، ص ٢٣.

(٢٠) نيوقولا تيماشف، **نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها**، ترجمة محمود عودة [وآخرون] (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٥)، ص ٢٦٨.

متناقض[٢١]: لذلك 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 تابع ماكس فيبر المعركة الدائرة بين الفريق الذي يوجه العلم لهدف محدد، والفريق الذي يحيط الفعل بهالة سحرية، بين الصرامة والأصالة في الحياة العقلية والسياسية. لقد كان عقلانياً تجريبياً ولكنه رفض تجريد العلم من سحره، وكثيراً ما كان يشكو من أن العقلانية نزعت كل أستار السحر التي تحيط بالمعرفة، أي أنها عقلانية جافة وليست عقلانية إنسانية بالقدر الكافي، ولم تضع في اعتبارها العلاقة الحميمة بين الإنسان والطبيعة. إن العقلانية التي كانت غايتها تحرير الإنسان قد وضعته في زنزانة خانقة واستعبدته بدلاً من أن تحرره. ولقد أدرك فيبر ـ على الرغم من إيمانه بتجريبية العلم ـ أخطار العقلانية العلمية، ولكنه أبرز الفارق الكبير بين تحديد الأهداف والوسائل عن طريق العلم وبين الأصالة السياسية التي تنطوي على سحرية.

ولذلك هاجم ماركيوز في مؤتمر هايدلبرغ عام ١٩٦٥ ـ ما اعتبره الجانب السلبي في فلسفة فيبر كعالم اجتماع تجريبي، واتهمه بأنه يدعم الوضع القائم وفى هذا تناقض مع كونه سياسياً إلى جانب كونه اجتماعياً. ولكن ماركيوز أغفل بلا شك أن فيبر برغم عقلانيته وإيمانه بتجريبية العلم كان يتخوف من التغير المفزع الذي تحولت به الوسائل الاقتصادية والتقنية إلى غايات في ذاتها بعد أن كانت في الأصل تستهدف تحرير الإنسان، «فالتغيير الذي يتم بوسائل اقتصادية وتقنية كان غايته تحرير البشر وقد كان يأمل كما يقول ـ لاندمان ـ أن يتحطم هذا السجن الاقتصادي التقني في الثورة الروسية عام ١٩٠٥. ولكن لم يحدث هذا مما جعله يتساءل: أيهما يلوح في أفق المستقبل: ميلاد جديد أم تحجر آلي؟»[٢٢].

وسادت في مطلع القرن العشرين بدايات اتجاه نقدي ارتبط إلى حد كبير بالفكر الماركسي، وأخذ منه فهمه النقدي التحليلي للواقع فكانت أفكار كل من جورج لوكاتش وأرنست بلوخ تمهيداً لميلاد تيار نقدي أكثر تنظيماً في ما بعد وهو ما أطلق عليه اسم «النظرية النقدية»، وقد استمر نقد العقلانية الغربية ـ كما تمثلت في العالم والحضارة الرأسمالية والصناعية الحديثة ـ من وجهة نظر ماركسية متزمتة عند جورج لوكاتش (١٤٤٥ ـ ١٩٧١) الذي أطلق في مقولته عن التشييء (وهو الأساس

---

(٢١) Winch in: *The Encyclopedia of Philosophy*, p. 282.

(٢٢) Landmann, «Critiques of Reason from Max Weber to Ernst Bloch,» p. 188.

الموضوعي للشعور الذاتي بالاغتراب) من المقولات الماركسية عن الاغتراب، وهي التي ترى أن العقلانية الاقتصادية للنظام الرأسمالي أدت إلى «تشييء» الإنسان وجعله جزءاً خاضعاً لقوانينه الآلية، أي جزءاً من عملية الإنتاج لا طرفاً فيها. هذه العقلانية لم تحرر الإنسان بل «شيَّأت» علاقاته بكل الأشياء من حوله، وكان ذلك نتيجة ضرورية للتشذر أو انفصال الأجزاء عن الكل المعاش(٢٣).

لقد جاءت العقلانية الاقتصادية لتفرغ الكل الموضوعي للحضارة من وحدته الداخلية مما أفقد الواقع كليته. ففي الواقع ظل التقدم الهائل للعلوم الجزئية وانحصار كل علم في مجال تخصصه الدقيق، بتقسيم صيرورة العمل الموحد إلى وظائف جزئية منعزلة بشكل مصطنع، وتطور كل علم بشكل مستقل ومنعزل عن بقية العلوم الأخرى في الهدف والمنهج، وتحرك كل علم في نظام عقلي جزئي يعمل بدون معوقات ولكنه يفتقد «المقولة الحقيقية للواقع» «أي الكلية»(٢٤) التي تقتضي أن يعلو المجتمع ككل على هذا الواقع المتكثر أو المبعثر أو المتشذر. إن الكلية هي المبدأ البديهي للمجتمع، ويجب أن تكون العقلانية العلمية تجاهلت السمات النوعية الفردية ولم ننتبه لها إلا كلما أزعجت الحسابات المسبقة لمسار تقدم العمل(٢٥).

لقد قام مشروع لوكاتش النقدي على رفض النظرة الأحادية للجدل، أي رفض جدل العقل عند هيغل، ورفض جدل المادة عند ماركس، والمزج بينهما في ثنائية تتفاعل مع حركة المجتمع. وربما يكون الجديد في فلسفة لوكاتش النقدية هو «التعامل مع معضلة الفكر والممارسة التي ستمتد داخل النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت. . . وتتسم هذه المحاولة الفلسفية النقدية لجورج لوكاتش باسترجاع الطاقة الكامنة في نقد الاقتصاد السياسي، ليس نقداً يتوقف عند حدود الاقتصاد السياسي فقط، بل بصفته نقداً يمتد داخل العلاقات الاجتماعية»(٢٦).

لذلك كان له تأثير كبير في أصحاب النظرية النقدية في ما بعد من خلال نظريته الفلسفية للثنائية الجدلية وارتباطها بالمجال الاجتماعي والسياسي، وكذلك من خلال انفتاحه على الحياة الثقافية والأدبية ومعطيات الواقع. فقد رأى «أن التشيؤ هو العملية التي بها تصبح منتجات العمل البشري أشياء مستقلة أو ظواهر معطاة تتحكم في

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٨٨.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٨٩.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٨٨.
(٢٦) علاء طاهر، **مدرسة فرانكفورت: من هوركهايمر إلى هابرماز: مدخل إلى نظرية النقد المعاصر** (بيروت: مركز الإنماء القومي، [١٩؟])، ص ٣٦.

الناس عن طريق قوانين تبدو وكأنها لا ترد، فيتحولون من الناحيتين الذاتية والموضوعية إلى مشاهدين سلبيين بدلاً من أن يكونوا ذوات فاعلة مبدعة، 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 بتخصصه في تقسيم العمل وبعقلانيته الصناعية والاستهلاكية حتى في صميم الحياة الحميمة للإنسان»[٢٧].

ويشغل أرنست بلوخ (١٨٨٥ ـ ١٩٧٧) مكانة خاصة بين نقاد العقل المعاصرين، كما يعد حلقة هامة في تطور الفكر النقدي، حيث كشف عن جذوره الأولى في التراث الفلسفي والبشري على السواء. لقد قدم يوتوبيا نقدية معارضة للنزعة الوضعية التي تتعلق بالوقائع القائمة والحقائق غير المتعالية، وقدم نقداً للواقع السائد بعقلانية جديدة يمكن أن نطلق عليها اسم العقلانية اليوتوبية. فالواقع الراهن في تصوره يموج بالإمكانات وبقلق الصيرورة ولم يكتمل بعد، مما يجعل اليوتوبيا عنده حقيقة مسلماً بها «تسير جنباً إلى جنب الواقع بل وتصاحبه، وهي ـ أي اليوتوبيا ـ تتحدث باسم الليس بعد أو المستقبل، وتحاول تشكيل نماذج لوجود حقيقي ممكن لم يتحقق بعد[٢٨].

وقد قامت نظرية بلوخ النقدية على تفتيت بنية الواقع واستخلاص شعاع أمل جديد كامن في أعماق واقع مظلم، بل أحياناً ميئوس منه، أي أن نقده مفعم بخلفية متفائلة على خلاف الخلفية المتشائمة التي اجتاحت التيار النقدي اللاحق. وقدم بلوخ يوتوبيا ترتبط بالتاريخ العقلي الذي ما زال يحقق نفسه بأن يظهر للنور الجوهر اليوتوبي والحقيقة أو الماهية الجوهرية للشيء. وتساعد اليوتوبيا هذه الحقيقة على أن تبرز إلى الواقع ومن خلاله أيضاً، فتكشف عن كيفيات جديدة في الطبيعة عن طريق العقل الخيالي أو اليوتوبي الذي يستخلص الممكن من الواقع اليومي العيني، ولا يتم هذا إلا بالاعتراف بالواقع ورفضه في آن واحد، كما أنه ليس هناك حد فاصل بين الممكن والواقع لأن الواقع كان ممكناً في الماضى، وما زال ممكناً في المستقبل[٢٩].

---

(٢٧) **موسوعة العلوم السياسية**، تحرير محمد محمود ربيع وإسماعيل صبري مقلد؛ تصدير شعيب عبد الله شعيب؛ مقدمة صادق محمد البسام، ٢ مج (الكويت: جامعة الكويت، ١٩٩٤)، مج ١، ص ٣٥٥.

(٢٨) Landmann, «Critiques of Reason from Max Weber to Ernst Bloch,» p. 198.

(٢٩) انظر التفاصيل في: عطيات أبو السعود، **الأمل واليوتوبيا في فلسفة إرنست بلوخ** (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٩٧).

وبتأثير من النزعة النقدية عند كل من لوكاتش وبلوخ ـ مع مؤثرات أخرى لا يتسع هذا المجال المحدود لذكرها ـ ظهرت مجموعة من المفكرين النقديين الشبان الذين ركزوا جهودهم على الاهتمام بالأبحاث الاجتماعية النقدية وبلورتها في نظرية مستقلة وتوجيهها من كونها مجرد جهود فردية متفرقة إلى تيار نقدي مستقل، هو الذي أشرنا إليه من قبل وعرف 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[٣٠] وكان أدورنو (١٩٠٣ ـ ١٩٦٩) ـ وهو من أهم أعضاء الجيل الأول لهذه المدرسة ـ قد انتقد العقل الذي أشادت به حركة التنوير وأعلت من شأنه، فعرض في كتابه **جدل التنوير** ـ الذي اشترك في تأليفه مع صديقه هوركهيمر ـ فكرة التدمير ـ الذاتي للتنوير، وأكد أن الفلسفة الوضعية قد أصابته بالانتكاس أو النكوص.

فالتنوير الذي مجد العقل وآمن به إيماناً لا حد له، وكان «هدفه هو تحرير الإنسان من التعصب والخوف ومن السلطة المطلقة وتجريد العالم من سحره القديم لصالح المعرفة العلمية التجريبية»[٣١]، هذا التنوير قد أصابته انتكاسة ترجع إلى مصدرين: الأول هو النزعة العلمية أو الوضعية التي حددت العلم بوقائع معينة واستبدلت الصيغ الرياضية بالمفاهيم وحولت الكيفيات إلى وظائف، ورفضت أي شئ يمكن اعتباره وهماً أو خيالاً أو بلا معنى. والثاني هو العقل الأداتي غير النقدي للعلم الذي اعتمد على الشكلانية (النزعة الشكلية). فالعلم كمنهج تحليلي لا يستطيع أن يضفي معنى أو قيمة على أي شئ غير قابل للقياس وغير خاضع للصيغة الرياضية»[٣٢].

والأداتية محددة أو مشروطة بالوقاع، لأن العلم يتعلق بالقوة (أو بالسلطة المهيمنة)، ولذلك ينتج فكراً «مشيئاً» خالياً من المضمون، بل هو المنهج والفاعلية

---

(٣٠) عبد الغفار مكاوي، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: تمهيد وتعقيب نقدي**، حوليات كليات الآداب (جامعة الكويت)؛ الحولية ١٣، الرسالة ٨٨ (الكويت: جامعة الكويت، كلية الآداب، ١٩٩٣)، ص ١٥ ـ ١٦.

(٣١) Max Horkheimer and Theodor Adorno, «Dialectic of Enlightenment,» in: Richard Kiearney and Mara Rainwater, eds., *The Continental Philosophy Reader* (London; New York: Routledge, 1996), p. 199.

(٣٢) Landmann, «Critiques of Reason from Max Weber to Ernst Bloch,» p. 189.

والتنظيم والتقنية، وبالتالي انحدر التنوير من الوعي بالثورة إلى مجرد وسائل لتحقيق تلك الغاية.

إن التنوير الذي كان هدفه الأصلي هو تحرير العقل البشري من الأسطورة تحول هو ذاته إلى أسطورة تخفي الهيمنة والسيطرة والتسلط، وسعى إلى تأييد الواقع السائد، ولم يعد يخدم قضية الحرية، بل حرص على إخضاع كل شيء متفرد تحت لوائه، وجعل حرية السيطرة الكامنة فيه تسود الأشياء ثم ترتد 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 سلطة الطبيعة، يبرر الآن سيطرته على الإنسان نفسه باعتباره جزءاً من الطبيعة التي يسيطر عليها . . . بل ويقوم بعملية «تكيف» مع حضارة لا إنسانية»[٣٣] اعتمدت على الجانب التقني فقط، وهيأت «العامة» لتحمل الاستبداد وأنواع القيود التي يفرضها على الأشياء والإنسان. ولم يتم هذا بفعل المناوئين للعقل بل بفعل التنوير نفسه . .

ولكن كيف صار التنوير ضد الحقيقة؟ «عن طريق التجريد الرياضي الشامل للواقع، وهو التجريد الذي صار مرادفاً للحقيقة»[٣٤]. لقد تحول الفكر إلى آلة رياضية تتحرك بذاتها بحيث يمكن أن تحل الآلة محله. وتم هذا كله على حساب الواقع المعطى وعلى حساب الفن، وبغرض السيطرة والهيمنة عليهما، والنتيجة هي «عدم فهم الواقع الحي ونفي أو استبعاد كل واقع فردي مباشر. هكذا تحول التنوير ـ كما سبق القول ـ إلى الأسطورة التي لم ينجح أبداً في تفاديها»[٣٥]. وأصبحت الوحدة العلمية أو التوحيد (أي توحيد الطبيعة وموضعتها بمعنى جعلها موضوعية تخدم أهداف الإنسان العملية فقط) والتجريد والتسوية هو هدف التنوير النهائى بصرف النظر عن تعقيد الواقع وخصوصيته وكيفياته المختلفة[٣٦].

إن إخضاع العقل للتجربة الحسية الحية بالانفصال عنها «وتكميمها» أدى إلى إفقار كل من التجربة والعقل معاً. وكان هذا مظهراً من مظاهر انتصار العقل الأدائي وسعيه للسيطرة على كل شيء بما في ذلك العقل والتفكير نفسه . . . وهكذا اغترب الناس في المجتمع الشمولي الحديث ـ سواء كان رأسمالياً أو شيوعياً، وبرزت

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٣٤) Horkheimer and Adorno, Ibid., p. 204.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

الوحشية واللاإنسانية التي أراد التنوير في الأصل أن يحاربهما، فتحول التقدم إلى تراجع[٣٧]، وأصبحت لعنة التقدم المتواصل هو النكوص المتواصل. وتعاظم اغتراب الجماهير التي تموضعت وتشيأت ووقعت، مثلها مثل حكامها ومديريها، في الشبكة نفسها المخيفة التي تثبت الوضع القائم.

وازداد رفض أدورنو للعقلانية العلمية في كتابة **الجدل السلبي** الذي تأثر فيه بالنزعة الاجتماعية لدوركايم وعارض تسلطية المؤسسات الاجتماعية التي تخنق الفرد، ورأى «أن العقلانية بين سيطرة الإنسان على الطبيعة وسيطرة الإنسان على الإنسان ترجع بشكل أساسي إلى علاقة المفهوم أو التصور العام بالموجودات الجزئية غير التصورية، فعندما يغلف تصور عقلي عام الموضوع ويهيمن عليه، يتلاشى ما يتسم به هذا الموضوع من تفرد عيني لكي ينضوي تحت ذلك التصور العام»[٣٨]. ولا تدرك الذات أنها تحولت إلى موضوع لأن عملية الهيمنة الأصلية بدأت منها، كما أنها غفلت عن هذا التحول تحت تأثير النشوة التي استشعرتها نتيجة انتصارها على الواقع الخارجي أو تحررها منه..

وليس العقل هو السلطة البشرية التي يمكن الاحتكام إليها عند مواجهة تسلط لاإنساني، لأنه (أي العقل) «هو المسؤول عن اللاإنسانية. ولأنه هو نفسه قد نبع من إرادة التسلط، فالصلة الحميمة التي تربط العقل بالتسلط ليست هي السمة المميزة للعقل الأدائي أو التقني أو العلمي فقط، وإنما هي سمة تميز كل عقل حتى لو حاول المقاومة كما في العقل الحدسي أو الجدلي. ومثلما انطبع العقل بالتسلط، فإن الوعي، بل وبنيئة أنفسنا أيضاً، قد انطبعت بالتسلط»[٣٩] وليس لهذا الفساد أو الإفساد الذي أصاب الذات بداية تاريخية، بل نما من داخلها بشكل متزايد. إنه نزوع أو ميل طبيعي في العقل، وبالتالي من الصعب الاعتقاد بأن الذات تستطيع بما لها من قدرة تنويرية أن تلغي الظروف المغتربة التي خضعت لها. لقد وعد العقل أن يحرر الإنسان (بوصفه ذاتاً) من سيطرة الطبيعة إلا أنه استعبده بوصفه موضوعاً لسيطرته وهذا الانقلاب من الذات إلى الموضوع يصعب إدراكه بالعقل.

ويواصل أدورنو هجومه على المعرفة التصورية فيؤكد أن التصوير يعزل الشيء عن ذاته أي يلغي فرديته، وأن ارتباط التصور بالشيء هو من قبيل ارتباط القوي بالضعيف. وواقع الأمر أن اعتراض أدورنو على العقل التصوري ليس بالفكرة

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٦-٢٠٧.

(٣٨) Landmann, Ibid., p. 191.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٩١.

الجديدة، وإنما يرجع له الفضل في أنه أوضح أن النزعة التعميمية هي نزعة تؤدي إلى الشمولية والهيمنة.

ولكن هل يصدق زعمه هذا في كل الأحوال؟ إننا إذا أمعنا النظر وجدنا أن المعرفة التصورية لم تنظر دائماً للموضوع العيني (المدرج تحت تصور ما) وكأنه قد عرف معرفة تامة، يدل على هذا أن الفكر في نهاية القرن الثامن عشر تمرد على استبداد المعرفة التصورية، أي على النزعة التصورية الكلية، لأنه وجد «أن الشيء المدرج تحت التصور الكلي ليس مجرد عينة مساوية لكل العينات الأخرى تحت سقف التصور، بل إن هذا الشيء العيني له خصوصيته الفردية التي تميزه عن غيره. ولم يكن هذا بديلاً عن الفكر التصوري»(٤٠)، لأن الرجوع للحسي أو العيني المباشر ليس عدولاً عن المعرفة العقلية المنهجية، كما أن المعرفة التصورية ليست كلها هيمنة وسيطرة على الأشياء، بل هي على العكس من ذلك تتيح لنا أن ننفذ إلى الخصائص النوعية للشيء، وتمهد الطريق المؤدي إلى إدراك فرديته وخصوصيته.

إن علاقة التصور بالشيء ـ كما يقول لاندمان ـ «ليست كما يراها أدورنو هي علاقة الأقوى بالأضعف بل هي علاقة العام بالخاص، فهو لا يفسده ولا يحتقره ولا يقلل من شأنه، ولا يخضعه إخضاع العبيد ولا يجرده من قيمته، وإنما يحاول أن يفهمه ويجد له مكاناً في النظام العقلي المتسق. ولو صح أن هذا الاحتواء التصوري للشيء هو في ذاته جريمة يرتكبها عدوانيون أو نخبة من العدوانيين المتوحشين (ويقصد بهم العلماء!) لو صح هذا لكان على البشرية أن تتوقف عن استخدام اللغة جنباً إلى جنب مع توقفها عن استخدام العقل.. لماذا؟ لأن الكلمات نفسها أنواع من الاحتواء»(٤١).

مهما يكن من أمر فلا بد من الإشادة بالدور الذي قام به أدورنو في نقد العقل، فقد وضعه داخل السياق الاجتماعي كله، وأثبت أن بعض المذاهب الفلسفية ـ مثل البراغماتية والوضعية ـ قد جعلته أداة في خدمة الإنتاج الصناعي، ووظفته لخدمة مصالح معينة، وعزلته تماماً عن مجال القيم كالعدالة والتسامح.. إلخ وقد ترتب على ذلك أن العقل عندما استخدم هذا الاستخدام الأحادي نظر أيضاً إلى موضعاته نظرة أحادية هي نظرة السيد للمسود، فكرس بذلك اغتراب الموضوع عن الذات واغتراب الذات عن الموضوع، وترجمت العقلانية المتسلطة إلى نظم شمولية متسلطة بدورها. والسؤال الحقيقي الآن هو كيف نعيد للعقل شموليته أو كليته الاجتماعية، أي كيف نعيد وضعه في السياق الاجتماعي الشامل ليكون عقلاً اجتماعياً تاريخياً وليس معرفياً

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

فحسب؟ الإجابة هي من خلال فلسفة أكثر إنسانية، فلم يعد العقل ملكة ذاتية مستقلة، بل أنه يتطور تاريخياً واجتماعياً، ويتغير هو نفسه وفق الأنظمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

ويمكن الرد على ملاحظة أدورنو عن توظيف العقل لمصالح معينة بأن ما حدث هو استغلال ثمار العقل من المعرفة لأجل أسباب وأهداف غير عقلانية وغير إنسانية، ولو أدركنا العقل في مختلف وظائفه ونظرنا له نظرة كلية حية، لوجدنا أنه لا يمكن توجيه الاتهام للعقل التصوري الذي يقوم بعملية معرفية بحتة، بل يوجه الاتهام إلى توظيف العقل من جهات مختلفة لتحقيق مصالح ربما تكون سياسية أو اقتصادية لا تتصل بالمعرفة الخالصة. والواقع أن أدورنو خلط بين المعرفة واستخداماتها، وخلط أيضاً بين السياسي والمعرفي، مما أدى إلى سوء فهم العملية المعرفية نفسها. ولا يمكن إنكار فوائد العلم العقلاني في الفهم الأفضل للواقع المادي وتشكيله، ولذلك انتصرت النزعة الآلية أضف إلى هذا أن القدرة على التصنيف والقياس الكمي لا غبار عليها، لأنها إنجازات عقلية أصلية وإن كانت تكشف عن جانب واحد فقط من الموجود الفردي، ولا يصح أن تحجب عنا الجانب العيني الحي منه ما دام كلاهما يساعدنا على إدراك الواقع.

والحقيقة أن ما يريده أدورنو هو أن الفكر التطبيعي لا ينبغي أن يكون شمولياً ولا أن يطبق بغير استثناء، وذلك إذا أردنا إنقاذ الموجود الفردي واحترام تفرده. ولا تقتصر هذه الفكرة على أدورنو فحسب، بل اتجهت الفلسفة المعاصرة في مجموعها ضد الهوية لكي تحرر التعدد أو الكثرة وترد إليها فرديتها الحميمة. ولكن الدفاع عن خصوصية الكائن واحترام فردانيته التاريخية، وحمايته من هيمنة وشمولية العقل لا يعني إبطال الفكر العقلاني التصوري، إذ لا يمكنه توقف الإبداع لمجرد أن ثماره توظف توظيفاً لا إنسانياً.

والمشكلة في حقيقة أمرها ليست في العقل نفسه الذي يقدم أساساً محايداً لتطبيقاته وإنما تكمن في استخدامه استخداماً سيئاً، وبخاصة من قبل أولئك الذين يبتغون المصلحة والهيمنة فقط. وأدورنو ليس ضد العقلانية التصورية أو التصنيفية في ذاتها، بل ضد استخدامها لتحقيق مصالح تفضي بها إلى اللاعقلانية. ويجب التأكيد من ناحية أخرى على أنه إذا كان العقل يمارس السيطرة فهو لا يمارسها على البشر والأشياء، وإنما يمارسها على القوى العاقلة داخل الوعي المعرفي.

لقد أوجد العقل الغربي حضارة متقدمة قوامها التقدم العلمي، ولكن توظيف هذا العقل توظيفاً خاطئاً وانفصاله عن الحياة نفسها، وتصوره أنه النموذج الأوحد

جعله يثمر حضارة عقلانية غير إنسانية، أوقعته في أزمات اللاعقلانية بصور وأشكال مختلفة (منها ما يطلق عليه اليوم اسم ما بعد الحداثة).

ولكن هل يريد أدورنو العودة إلى النزعة الحدسية المباشرة دون وسيط عقلي أو تصوري؟ الواقع أن كل كتاباته تنفي هذا، لأنه يؤسس عقلانية جديدة يصفها بأنها عقلانية نقدية، أي تنقد هيمنة العقلانية للفكر الغربي الذي يزعم بعض أعضاء النظرية النقدية ـ مثل ماركيوز ـ أنها بدأت من منطق أرسطو الذي اتجه لتثبيت هوية الأشياء وتعريفها وتحديدها تمهيداً للسيطرة عليها بمختلف أنواع السيطرة. وإذا رجعنا إلى السؤال السابق عن العودة للنزعة الحدسية، سنجد أن برغسون ذاته ـ وهو فيلسوف الحدس غير منازع! ـ لم يبلغ التفكير العقلاني، بل وجد أن العقل ينصب على مجال العمل: فهو يصنف، ويقيس قياساً كمياً.. إلخ ويوظف الموجودات في المصالح العملية، وإن كان الوصول لروح الأشياء وكنهها لا يتم إلا عن طريق الحدس. وإذاً فالعقل في حد ذاته محايد لا يخضع الأشياء، ولكنه ينحرف فقط عندما يوظف لتحقيق مصالح معينة.

ويؤكد ماكس هوركهيمر (١٨٩٥ ـ ١٩٧٣) في كتابه **نقد العقل الأداتي** ـ ما سبق أن أكده بالاشتراك مع صديقه أدورنو في جدل التنوير ـ 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. فمنذ العصور القديمة وحتى ليبنتز لم يكن العقل ملكة ذاتية فقط، بل كان أيضاً ملكة تتجه لمعرفة العالم الموضوعي، أي أن العقل الذاتي هو المسؤول عن معرفة طبيعة الأشياء في العالم الموضوعي»[٤٢]، لذلك كانت الأهداف إنسانية لأنها تنشد انسجام العقل مع العالم الخارجي.

وقد عرضنا في الصفحات السابقة كيف هاجم هوركهيمر الفلسفة الترانسندنتالية الكانطية في إطار نقده للمعرفة التصورية في محاولة منه لتنقية دور العقل، ولذلك رأى أن التنوير المضاد للدين والميتافيزيقا دمر انسجام العقل (أو الإنسان) مع العالم الخارجي، ما ترتب عليه ظهور نمطين للعقل: أحدهما عقل تنويري غايته التحرر والعدالة وإلغاء التشيؤ، والآخر عقل أداتي غايته التسلط والسيطرة ويؤدي إلى المادية والعدمية. وكلا النمطين متعارض، وغاية هوركهيمر هى توحيد التجريبية والعقلية في منهج ترانسندنتالي (أو شارطي لإمكان كل معرفة ضرورية وعامة الصدق).

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

وعلى الرغم من أن العقل الأداتي أو التقني له مزاياه، إلا أن النزهة الوضعية والبراغماتية ألحقت به الضرر، فقد أصبح التقدم الفكري يعني تقدماً صناعياً، وانفصلت المفاهيم والتصورات عن مصدرها العقلي، ولم يعد العقل هو قانونها ولا عادت قادرة على تحقيق أهداف الحياة. فالعدالة والحرية لا يمكن لهما أن يتحققا بالوضعية العلمية التي سلبت العقل كل علاقة بهما ولم تهتم إلا بالوقائع، وأصبحت خادمة لأدوات الإنتاج الموجودة وانفصلت عن السياق الاجتماعي فلم تثمر غير الاغتراب.

ويرى هوركهيمر أن مهمة العقل الآن هي نقد ما يسمى بالعقل، أي أن تواجه النظرية النقدية العقل بالعقل نفسه، وذلك بأن يضع نفسه في خدمة الكل أو المجموع الاجتماعي القائم. أنها ـ أي النظرية النقدية ـ 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 حتى تستعيد النظرية النقدية المفهوم أو التصور المثالي الذي يهتم بإلغاء الظلم الاجتماعي(٤٣).

ويأتي هربرت ماركيوز (١٨٩٨ ـ ١٩٧٩) ليقدم نظرية نقدية موجهة بشكل أساسي ضد المجتمع الصناعي ـ ذي البعد الواحد ـ في النظام الرأسمالي. وهو يحدد دور العقل فيها بتفتيت بنية هذا المجتمع ومؤسساته السياسية، ثم يوكل إليه أيضاً مهمة تغيير واقع المجتمع بالثورة عليه، والبحث عن قوى جديدة لم تنخرط بعد في تروس الآلة الصناعية. وعلى الرغم من وجود قدرات عقلية في المجتمع الرأسمالي، إلا أن النظام السياسي يتسم بأنه لاعقلاني، ولذلك يتم توظيف العقل في الحضارة الصناعية لإخفاء هذه اللاعقلانية. كما تؤدي لاعقلانية 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 الاحتياجات البشرية تنشأ من داخل الفرد، بل صارت تنشأ لأسباب تقنية واقتصادية. فالنظام الرأسمالي يقوم بتلبية الاحتياجات اللاعقلية للبشر من أجل زيادة العمل والإنتاج وليس من أجل تحقيق سعادتهم.

ولكن كيف تحولت العقلانية التقنية إلى لاعقلانية؟ لقد أمنت التقنية مستوى معيشة الفرد وراحته، ولكنها فرضت عليه من القيود ما سلبه حريته، ما جعل العقل لا يحقق غرضه الأصيل في توفير حياة إنسانية متطورة بشكل حر، بل فرضت

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

الحضارة اللاعقلانية حصاراً حول الوعي والوجود المغترب. «أن عقلانية المجتمع المعاصر وتقدمه وتطوره هي في مبدئها لاعقلانية»(٤٤)، وأصبحت الحضارة نظاماً ليس هدفه التغيير العقلي ـ الذي يعني تغيير النظام نفسه ـ بل هدفه تعقيل اللاحرية التي تجعل من استعباد الإنسان شيئاً لا مفر منه. هكذا سيطر العقل الأداتي على الحياة الإنسانية، فالمنهج العلمي الذي مدّ سيطرته على الطبيعة، نجح الآن في السيطرة على الإنسان نفسه وإذا كان عقل التنوير قد انتقد السيطرة وسعى لإلغائها، فقد سمح بالعقل التقني الذي أفرز «المجتمع الشمولي العقلاني». وقد نجح هذا العقل في ترسيخ الخضوع للتسلط بشكل لا يمكن ملاحظته بحيث تحولت التقنية إلى أيديولوجية، لأن القيود التي تفرضها تظهر على أنها خاضعة للعقل الذي رتب ونظم كل شيء على نحو أفضل عن طريق تلبية وإشباع الحاجات والرغبات المادية بشكل أفضل مما كان في السابق. ويتأسس هذا الرضى في وعيهم وتصورهم، إذ وجدوا سعادتهم في السلع التي يستهلكونها بينما هي تستهلكهم. «إن التكنولوجيا المعاصرة تضفي صيغة عقلانية على ما يعانيه الإنسان من نقص في الحرية، وتقيم البرهان على أنه يستحيل تقنياً أن يكون الإنسان سيد نفسه وأن يختار أسلوب حياته. . . أن الإنسان بات خاضعاً لجهاز تقني يزيد من رغد الحياة ورفاهيتها كما يزيد من إنتاجية العمل(٤٥).

وإذا كانت السيطرة في الماضي «يفرضها أفراد وضعوا أنفسهم فوق قمة تراتبية فإنها تفرض اليوم من النظام الكلي نفسه، ففي ظل هذا النظام توجد مجموعات لها سلطة إدارية تجد مصلحتها في حفظ النظام. ولكن هؤلاء ليس لديهم الشجاعة أن يعلنوا أن الاحتياجات التي يحققها زائفة، وأن النظام المسيطر يعمل على خلق احتياجات جديدة وخلق وسائل جديدة لتلبية هذه الاحتياجات»(٤٦).

إن العقل الكمي الخاضع للقياس الذي يفصل ما هو كائن عما ينبغي أن يكون، ويقدم نفسه باعتباره متحرراً من القيمة، هو نفسه العقل الذي لا يفهم الواقع المعاصر. فنزعة الفعالية في العلوم الطبيعية، والنزعة السلوكية في العلوم الاجتماعية، لم يرتفعا فوق الوضع القائم، ونجد على سبيل المثال أن علم الاجتماع التجريبي يبحث الظواهر الاجتماعية بمعزل تام عن سياقها الاجتماعي التاريخي الذي نشأت فيه، ولذلك تأتي قياساته غامضة وغير دقيقة، لأن السياق الاجتماعي هو

---

(٤٤) هربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، ط ٢ (بيروت: دار الأدب، ١٩٧١)، ص ٣٠.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٤٦) Landmann, «Critiques of Reason from Max Weber to Ernst Bloch,» pp. 194-195.

الذي يحدد الواقع وبدونه لن يكون الواقع مفهوماً. وقد أدى هذا ـ في رأي لاندمان ـ إلى أن المجتمع الحديث يمارس التسلط ويبرع في جعله غير مرئي وغير محسوس، فنشأ بطبيعة الحال علم اجتماع غير قادر على التعرف على التسلط، بل أصبح عاملاً مساعداً على حفظ النظام وباعثاً على الطمأنينة»[٤٧].

ويشارك ماركيوز كلاً من هوركهيمر وأدورنو الرأي في أن العقل لا هو مطلق ولا ثابت، بل هو نسبي متغير ينتمي إلى اللحظة التاريخية، وأن التطور التاريخي والواقع المتغير قدما عقلانية تحولت إلى لاعقلانية. والعقلانية المعاصرة تريد أن تؤيد الوضع القائم، وتزعم أنها تقدم نظريات تعارض اللاعقلانيات الموجودة. وإذا كانت وظيفة الفلسفة دائماً هي التعرف على لاعقلانية الواقع ورفضه رفضاً عينياً، فإنها قصرت وظيفتها اليوم في رأي ماركوز على ما يسمى بعقلانية ما بعد التقنية، على حين أنه يمكن للفلسفة أن تقدم وظيفة بديلة عندما لا تجد حرجاً من العودة إلى إحكام القيمة وتتجاوز النظام الموجود وتعلو عليه بشكل نقدي.

ولكن تزداد صعوبة هذه المهمة عندما تزداد فعالية هذا النظام بأن يرفع من مستوى معيشة أفراده، ويمارس مهارته في التعتيم على الاعتراضات الداخلية، بحيث يبدو البحث عن بديل لهذا النظام شيئاً غير عقلاني «أن البنية التقنية وفاعلية جهاز التدمير والإنتاج قد ساهمتا في إخضاع السكان لتقسيم العمل. . . والرقابات التقنية غدت اليوم تعبيراً عن ذات العقل الذي أصبح خادماً لكل الجماعات ولكل المصالح الاجتماعية، بحيث إن كل تناقض يبدو لاعقلانياً وكل معارضة مستحيلة»[٤٨]. إن تدعيم هذه العقلانية الزائفة لا يولد سوى الكبت والتدمير بحيث لا يجدي معها إصلاحات أو تحسينات، بل لا بد من تغيير جذري وثوري للنظام بأكمله. وهذا يعني تحطيم العقلانية ـ التقنية السائدة.

هل يفهم مما سبق أن ماركوز يعارض التقدم التقني؟ حقيقة الأمر أنه يطالب بتقنية تحت سيطرة البشر، تقنية غير موجهة وغير مستبدة ولا متحكمة 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 البرجوازية التي تخدم المصلحة إلى معرفة خالية من المنفعة.

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٤٨) ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ص ٤٥.

ونلاحظ عند ماركيوز نمطين من النقد: أحدهما «محافظ» والآخر «ماركسي». لقد أراد لنظريته النقدية أن تكون ثورية بالمعنى الماركسي. ولكن الثورة الحقيقية عنده غير ممكنة، لأن ثورته هي ثورة الهامشيين والمنبوذين. لذلك فهو لا يحسب في جانب الفوضوية الشاذة ولا في جانب التغيير الاجتماعي الجذري، ولذلك أيضاً ظل محافظاً رغم ادعائه للثورية. وعلى أية حال فمهما كان الرأي في أصالة فكر ماركوز فهو قد أثر تأثيراً عميقاً في الفكر السياسي في أواخر الستينيات من هذا القرن، وبخاصة في ثورة الطلاب التي اندلعت في أواخر الستينيات.

هنا يحسن بنا أن نقف وقفة نقدية من أصحاب النظرية النقدية، فمع أن الفكر الفلسفي المعاصر قد تجاوز التفكير الميتافيزيقي الكانطي والهيغلي، إلا أنه قد تجاوز التفكير الكانطي والهيغلي، إلا أنه ما زال هو التأمل العقلي الذي يؤصل الجوانب المعرفية والسلوكية والأخلاقية. وعلى الرغم من زعم أصحاب النظرية النقدية بأنهم قد تخلصوا من التأثير الكانطي والهيغلي معاً، إلا أن بدايات النظرية نفسها تؤكد عكس ذلك، فهي لم تستطع أن تتخلص تماماً من تناقضاتها.

ومن هنا تأتي أهمية الدور الذي يلعبه هابرماس (١٩٢٩) أبرز أعضاء الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت ـ لكي تتجنب النظرية النقدية أخطاء الفلسفة الترانسندنتالية الكانطية والجدل الشمولي الهيغلي على الرغم من اعترافه بأهميتهما وبأن هيغل «وضع أساس النزعة المطلقة الفلسفية التي تطمح أو تستهدف دوراً أكبر للفلسفة من ذلك الذي طمح إليه كانط . . . فقد التقط نظرية الحداثة الكامنة عند كانط وأبرزها وطورها من نوع من النقد المعرفي إلى نوع من النقد للأشكال المتناقضة للحداثة، وهذه الانعطافة الهامة هي التي أعطت للفلسفة قيمة تاريخية عالمية في علاقتها بالثقافة ككل»[٤٩].

وإذا كان هابرماس يعترف بأن الفلسفة تساهم بدور هام في تحليل الأسس العقلية للمعرفة والفعل والقول، فهو يقرأ أيضاً بأنها تكتسب علاقة قوية بالكل ويتساءل: «لكن هل هذا يكفي؟ وماذا عن النافذة التي فتحها كانط وهيغل على كلية الثقافة بتصوراتهما ومفاهيمهما التأسيسية والافتراضية للعقل؟»[٥٠] لم تعد الفلسفة في رأي هابرماس هي القاضي الذي تمثل أمامه مختلف العلوم والثقافات لكي يعين لكل منها مكانه، ولهذا نجده يتساءل: «ماذا يحدث لو تنازلت الفلسفة عن دور القاضي

---

(٤٩) Jurgen Habermas, «Moral Consciousness and Communicative Action,» In: *The Continental Philosophy Reader*, p. 241.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

في شؤون العلم تماماً كما في شؤون الثقافة؟ هل يعني هذا أن علاقة الفلسفة بالكلية قد انقطعت؟ وهل يعني أنها لم تعد حارسة للعقلانية؟»[٥١].

يحاول هابرماس الإجابة عن هذه الأسئلة ببيان أن موقف الثقافة ككل لا يختلف عن موقف العلم ككل، فهما ليسا بحاجة إلى تأسيس أو تبرير من جانب الفلسفة: «فمنذ فجر الحداثة في القرن الثامن عشر أوجدت الثقافة تلك البناءات العقلانية التي حددها كل من ماكس فيبر وأمبل لاسك بوصفها مجالات القيم الثقافية، ووجود هذه المجالات يستدعي الوصف والتحليل وليس التأسيس الفلسفي»[٥٢] فانقسام العقل عند ماكس فيبر إلى مجالات ثلاثة ـ على سبيل المثال ـ وهي العلم الوضعي، والمشروعية الأخلاقية والمعايير الجمالية، لم يكن للفلسفة فيه إلا دور قليل.

ويرى هابرماس أن الإنقاذ الوحيد للمضمون العقلي للتراث الفلسفي 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. لقد أراد أن يعيد تشكيل النظرية عن طريق إعادة بناء العقلانية الاجتماعية فقدم ما أطلق عليه «العقلانية التواصلية» في مقابل «العقلانية الأداتية» التي هاجمها الجيل الأول من أصحاب النظرية النقدية. وبذلك انطلق هابرماس إلى خطوات أوسع ووضع معايير نقدية جديدة من أجل تأسيس نظرية للمجتمع تستهدف عقلنة الحياة الاجتماعية، أو بمعنى آخر إقامة حياة اجتماعية حرة على أسس عقلانية، هكذا نجد 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 إيجاد تصور مختلف للعقلية إذا أردنا عدم السقوط في الأسطورة كما حدث لمعظم الفلاسفة الذين اعترضوا على عالم التقنية مثل هيدغر»[٥٣].

وقد تأثرت النزعة النقدية عند هابرماس إلى حد كبير بعقلانية ماكس فيبر، فهي عند هذا الأخير ـ كما سبق القول ـ في مجالات ثلاثة: مجال الواقعية الموضوعية العلمية، ومجال المعايير والمشروعية، وأخيراً مجال القيم والدلالات الرمزية. وقد حاول هابرماس إعادة صياغة هذا البناء العقلاني الاجتماعي، فأصبحت شروط السلوك العقلاني في رأيه «لا تقتصر على المستوى المعرفي الأداتي بل تمتد أيضاً إلى مجال

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

(٥٣) محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩١)، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

الأخلاق العلمية»[٥٤]. ومعنى هذا أنه لا يغفل أهمية العقلانية الأداتية الموجهة لهدف ولا دورها في تلبية المتطلبات المادية في المجتمع، ولكنه أيضاً يؤكد على جانب آخر على قدر كبير من الأهمية، وهو فهم التفاعل الداخلي بين الذوات، والتفاعل اللغوي في الحوار لتصبح العقلانية عنده في نهاية الأمر بمثابة استعداد خاص لذوات لديها القدرة على القول والفعل، ولكي نصل إلى «فهم العالم المعيش فإن الأمر لا يقتصر على ثمار العلم والتقنية، وإنما يتعلق بالفلسفة التي عليها أن تقوم بدور المؤول (أو المفسر)، وأن تجدد صلتها بالكلية، وأن تكون قادرة على المساهمة في حركة التفاعل بين الأبعاد المعرفية الأداتية، والممارسة الأخلاقية والتعبير الجمالي. . . وبذلك تتخلى الفلسفة عن دور القاضي الثقافي وتلعب دوراً آخر هو دور المؤول ـ الوسيط»[٥٥].

ولم ينكر هابرماس الدور الكانطي والهيغلي في مشروعه الفلسفي، بل رأى «أن أساليب التفكير الترانسندنتالي والجدلي ما زالت صالحة لأنها تستطيع أن تقدم الأسس والفروض النظرية التي تقوم عليها ميادين الفعل والتجزبة والتواصل اللغوي. وتقديم أمثلة عن التعاون والتكامل الناجحين بين الفلسفة والعلم يمكن أن يتم من خلال معرفة تطور النظرية العقلانية بدون أي مطامح ذات نزعات تأسيسية أو أخلاقية على طريقة كانط أو هيغل. . ومن خلال تجاربي واهتماماتي البحثية بدا أن هناك تعاوناً بين فلسفة العلم وتاريخ العلم، بين نظرية أفعال الكلام والدراسات التجريبية للتداول اللغوي[٥٦]. وبذلك دخلت الفلسفة في شكل من أشكال التعاون مع العلوم الإنسانية.

بهذه النظرة التي ترفع الفلسفة إلى علم إنساني فلسفي يتحول التفكير العقلي الفلسفي إلى نظرية نقدية لا يمكن لها أن تعمل مستقلة عن العلوم التجريبية أو ما يسميه هابرماس علوم إعادة البناء الاجتماعي، على أن لا تكون وظيفتها بحث نتائج العلوم خاصة بعد تزايد مجالات التخصص الدقيق في فروع العلوم المختلفة، بل تكون وظيفتها هي عمل نوع من الحوار ووضع بعض الفروض التجريبية التي تنصب على المشاكل العملية مثل ممارسات الحياة اليومية والكلام والسلوك والتعاون مع العلوم المختلفة، وذلك كله دون أن تفقد ما يميز الفلسفة دائماً وهو الطابع الكلي، بل تمارس هذه الوظيفة الواقعية الجديدة في إطار العقلانية والحرية.

هكذا قام هابرماس بإعادة بناء النظرية النقدية، وجعل لها دوراً أكثر تواضعاً،

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٥٥) Habermas, «Moral Consciousness and Communicative Action,» p. 251.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

وأدمجها داخل الحياة العلمية والعلوم الاجتماعية والتجريبية. وتحتفظ الفلسفة عنده بدورها التقليدي كحارسة للعقل واستقلاله، ولكنها تستطيع الآن ـ كما يرى بومان ـ أن توظف المعارف التي تتوصل إليها العلوم الاجتماعية والتجريبية في نقد الحياة بالطريقة التي قام بها الإغريق ولأداء الدور السقراطي العريق في نقد الحياة(٥٧).

أن للفلسفة دوراً تؤديه من خلال التأمل في المعرفة والكلام والفعل، ومن خلال هذا التأمل تستطيع الفلسفة أن تساعد في تحديد أو إبراز بعض الشروط اللازمة لإقامة شكل من أشكال الحياة العقلانية سواء استطاعت المجتمعات بعد ذلك أن تحققه أم خرجت عليه. ومعنى هذا أنها عندما تقوم بدورها في التفسير والتقييم أو النقد، فإن في مقدورها أن تساعدنا على فهم وتفسير ونقد التقاليد والمؤسسات التي نتوارثها باعتبارنا أعضاء في مجتمعات معينة ونعيش في ظروف تاريخية محددة. وبهذا يختلف هابرماس اختلافاً صريحاً عن النظرة السلبية للتاريخ التي ذهبت إليها مدرسة فرانكفورت في مرحلتها المتأخرة.

فنظريته النقدية تحاول أن تفتح نافذة الأمل ـ مهما يكن هذا الأمل متواضعاً ـ في تحقيق بعض الشروط اللازمة لإقامة حياة اجتماعية على أسس عقلانية. ولعل ماركس ـ في رأي بومان ـ قد شارك في هذا الأمل في أحلك أيام نشأة الرأسمالية. وتصبح النظرية النقدية نظرية عملية كلما استطاعت أن تزود المتطلعين للتغير الاجتماعي بنظرات تدلهم على إمكان العثور على حلول للمشاكل التي تواجههم بطريقة عقلانية ومستقلة كلما تهيأت الظروف والشروط التي تسمح بذلك. وقد سبق أن قامت النظرية النقدية دائماً بهذه الأدوار المعيارية والتفسيرية والعملية منذ أن حاول ماركس أن يحول الفلسفة إلى أداة للتغير والتحرر(٥٨).

وأخيراً نسأل: ماذا قدم لنا نقد العقل الذي امتد من كانط وهيغل وماركس إلى أصحاب النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت عبر أجيالها المختلفة؟ ماذا قدم لنا بعد أن نزل العقل أو بمعنى آخر أجبر على النزول عن عرشه المتوج ـ إلى قلب المجتمع والتاريخ؟ وإلام أدى تطور مفهوم العقل منذ الإغريق وعصر التنوير وتطور آلياته ومناهجه المعبرة عنه حتى الآن؟ هل استطاع أن يحقق وضعاً وحياة أفضل للإنسان الذي هو هدف التاريخ وغايته؟ وهل أمكنه أن يحرره من القوى التي استعبدته عبر عصور طويلة سواء أكانت قوى طبيعية أو سياسية، ومن الظروف أو القيود التي كبلته على مدى تاريخه الطويل؟

---

(٥٧) Bohman, «Critical Theory as Metaphilosophy,» p. 251.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٥١.

لقد رأينا أن العقل تطور إلى لاعقل كما أثبت ذلك أعضاء مدرسة فرانكفورت في نظرياتهم النقدية التي تعد آخر حلقة من حلقات تطور العقل النقدي، وقد بينوا بطرق مختلفة أن العقلانية المعاصرة ربطت بين العقلانية والتكنولوجيا الأداتية أي عقلانية السيطرة عن طريق التقنية كما ركزوا نقدهم على العقل الأداتي الذي اتخذ العقل أداة منهجية للسيطرة على الطبيعة والتاريخ معاً. ومما لا شك فيه أن نقد العقل في مدرسة فرانكفورت يختلف اختلافاً أساسياً عن النقد السابق له منذ نقد كانط للعقل وحتى نيتشه ومن جاء بعده، إذ يتميز بأنه نقد ذو بعد اجتماعي، وأنه يدور في المقام الأول حول نقد نظرية الحقيقة أو الهوية عند هيغل لإقامة بناء نقدي على أساس اجتماعي، فكان لابد من دحض نظرية الهوية لإظهار واقع البشر كما رأينا عند أدورنو في دعوته إلى «اللاهوية».

إن اتخاذ أصحاب النظرية النقدية من النقد أداة لتغيير المجتمع من جذوره، وللكشف عن اللاعقلانية التي تمخضت عن العقل نفسه، لم يكن رفضاً للعقلانية ـ كما قد يبدو ذلك من القراءة السطحية لأفكارهم ـ بل كان في الحقيقة دعوة إلى مزيد من العقلانية التي تدرك التغير والاختلاف بدلاً من الوحدة والتوحد. وإذا كان مفهوم العقل أو العقلانية في نقد مدرسة فرانكفورت قد عجز عن إقامة نسق عقلي متكامل، لم يركز على شكل واحد من أشكال العقل الذي أثبتوا له أشكالاً متعددة، فهو لا يصدر أيضاً عن مفهوم متعال على الواقع وخارج عن التاريخ، بل يسعى إلى تحليل نقدي للواقع، ومواجهة لاعقلانية للكشف عن كل ما يعوق العقلانية الإنسانية، أي أنهم يسعون باختصار إلى تغيير الواقع ليصبح أكثر إنسانية.

وإذا كانت النظرية النقدية تنتمى إلى التراث الماركسي (كأحد الروافد الأساسية في تكوينها) كمنهجية علمية ونقدية مع تأويل جديد للمادية التاريخية بطبيعة الحال قام به أعضاء المدرسة بأشكال مختلفة، إلا أنها ـ أي النظرية النقدية ـ قد ارتفعت ـ في تقديرنا ـ من منهجية نقدية إلى فلسفة تاريخ جديدة، أي أن البعد الحقيقي للنظرية النقدية هو فلسفة التاريخ.

فهي تعيد تقييم الذات التاريخية نفسها، وتحلل علاقة العقل بالتاريخ، الأمر الذي يفضي إلى إعادة تقييم التاريخ وغاية الحضارة، بحيث يمكن القول بأن النظرية النقدية في حقيقتها الأخيرة هي تعبير عن فلسفة مدرسة فرانكفورت في التاريخ فالعقل الذي قضى على الأسطورة، قد تحول هو ذاته إلى أسطورة ودخل في أزمة مع نفسه في قلب التاريخ حين جعل العقل الأداتي من الإنسان سيداً على الطبيعة، ثم أصبح الإنسان نفسه مجرد أداة إلى آخر ما عرضنا له سابقاً، بالإضافة إلى عدم فصل العقل والتنوير عن الجذور الاجتماعية والسياسية ولا عن تطور العقل التاريخي من

أجل تغيير الواقع، وهذا كله ليس سوى فلسفة تاريخ جديدة لإنسانية جديدة.

ونعيد طرح السؤال السابق: ماذا قدمت مدرسة فرانكفورت؟ لابد قبل محاولة الإجابة أن ننوه هنا بأن هذا البحث ليس بحثاً عن هذه المدرسة بوجه خاص ولا تعريفاً بأعضائها الذين يحتاجون بغير شك إلى دراسات مستفيضة، ولكننا نتعرض لها فقط حيث إنها تمثل آخر حلقة من حلقات تطور العقل النقدي الذي هو موضوع هذا البحث. وفي هذه الحدود نعيد طرح السؤال بصورة أخرى: ماذا قدمت النظرية النقدية للخروج من اللاعقلانية؟ هل بالتخلي عن العقلانية وإزالة العقل؟ لا... بل بمزيد من العقلانية، بإعادة إدخال العقل في التاريخ، وبتعقيل العقل لذاته. فلا يكفي نقد العقل للواقع فحسب، بل آن الأوان لينقد العقل ذاته لإنقاذه من نفسه، ويعيد التفكير في علاقة الإنسان بالطبيعة، وفي علاقة الناس في ما بينهم كما بيَّن هابرماس في نظرية «الفعل التواصلي»، أي الانتقال من العقل الأداتي إلى العقل التواصلي الذي يفترض أن يسترد دوره الخلاق في الحياة الإنسانية الحرة الواعية.

وأخيراً يلح السؤال: هل استطاعت النظرية النقدية بالفعل 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 ـ مثل أدورنو وماركيوز لم يجدوا هذا الإنقاذ إلا في الفن(٥٩). وفي ما عدا ذلك فقد غلب التشاؤم على معظم أعضاء المدرسة، ومع ذلك تظل أهمية النظرية النقدية كامنة في سلاحها النقدي، وفي تعبيرها عن صرخة العقل في مواجهة تناقضاته.

وإذا كانت هذه الصرخة قد بقيت حتى الآن ـ على الأقل ـ على مستوى الفكر الفلسفي والتأملي، ولم تستطع أن تشكل نظرية متكاملة وقادرة على توجيه الفعل الإنساني على أرض الواقع، فإنها تظل تعبيراً حياً وصادقاً عن أزمة العقل التاريخي والنقدي في الحياة الفلسفية المعاصرة في الغرب.

---

(٥٩) عن اهتمام بعض أعضاء مدرسة فرانكفورت بالفن والجمال والأدب، انظر التعريف بهوركهيمر وأدورنو وماركيوز في: مكاوي، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: تمهيد وتعقيب نقدي.**

الفصل الثالث

من نقد الخرافة إلى نقد الاغتراب:

فيورباخ وماركس أمام «ما هو التنوير؟» لكانط

سامية الهواشي(*)

تمهيـــــــــد

لقد أصبح مبحث التنوير محايثاً للفكر الفلسفي الحديث والمعاصر باعتباره يتناقض مع كل الإرهاصات والعوائق التي تحول دون سيادة الإنسان على الطبيعة، ولارتباطه بالأفكار العلمية الجديدة فإنه يمثل إشاعة لنور العلم ضد الأوهام والخرافات الدينية والقوى الرجعيّة وكل ما يمكن أن يشل أذهان الناس دون التطلع إلى حرية الفكر والبحث العلمي والفلسفي والسياسي أي الارتباط بالمعايير الحقوقية للدولة والمجتمع المدني. ولذلك فإن فوكو مثلاً إنما ينزّل السؤال عن الأنوار ضمن مساءلة عن ماهية الكائن الموجود: ما نحن؟ أي ما الإنسان؟. وعن المعرفة: في ما نفكر وأيّ وجهة يمكن أن تتخذها أفكارنا؟.

وأخيراً عن الفعل: ماذا نفعل نحن اليوم وما هي طبيعة أفعالنا؟ هل نختارها دون محدّدات خارجية أم أن هناك ما يجعلنا نفعل ما نفعل لزوماً؟. ويعتبر أن سؤال «ما التنوير؟» معضلة فعلية فهو يقول: لا يوجد من فلسفة لم تواجه بشكل مباشر أو غير مباشر هذا السؤال: ما هو هذا الحدث الذي نسميه الأنوار (L'Aufklärung) ومن الذي حدد، ولو من جهة على الأقل، ما نحن وفي ما نفكر، وماذا نفعل نحن

(*) باحثة في الفلسفة ـ كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس.

اليوم؟»[1]. وبذلك يشمل هذا التنزيل كل مجالات الفلسفة التي تحتاج باستمرار لفعل التنوير: الوجود والمعرفة والعمل والممارسة، إنها في حاجة للوضوح والدقة وإضفاء المعنى والدلالة.

لقد كان مصدر فوكو في الإجابة عن هذا السؤال مقالة كانط الشهيرة: «حول التنوير» في المجلة الشهرية البرلينية *(Berlinische Monatsschrift)* في كانون الأول/ ديسمبر ١٧٨٤، الذي يقول عنها: «ربما كان النص قصيراً، ولكن يبدو لي أنه بواسطته دخلت في تاريخ الفكر خفية مسألة كانت الفلسفة الحديثة عاجزة عن الإجابة عنها، ورغم ذلك فإنها لم تستطع أبداً التخلص منها». وإن استعادة فوكو لسؤال ما هي الأنوار يندرج ضمن تاريخ طويل، وليس وليد القرن العشرين، بل إن اهتمام مدرسة فرنكفورت في كتاب **جدل الأنوار** لهوركهيمر وأدورنو في أوج الحرب العالمية الثانية، ١٩٤٢ واهتمام هابرماس به في أركيولوجيا الرأي العام في أطروحته حول **الفضاء العمومي** (١٩٥٨)، يرتبطان بأول تفكير نقدي في نص «**ما هي الأنوار؟**» كان قد ظهر في كتابات فيورباخ حول الاغتراب الديني ١٨٣٦-١٨٤٣ التي اعتمدها ماركس لنقد الاغتراب الديني والاغتراب السياسي ولصياغة مفهوم مادي ونقدي عن التنوير. وهو ما نريد أن نتوقف عنده هنا.

إن إعادة البحث في السؤال ذاته من قبل فوكو ومن سبقه من أعضاء النظرية النقدية تُبَيِّنَ وجاهة هذا المشكل الفلسفي «العريق». ونحن سنشير أولاً إلى كانط مدشن الاستشكال، وبعد ذلك نستجلي نقد فيورباخ لكانط الذي استعان به ماركس، واللذين كانا يشاطران كانط قيم التنوير وإن طرحاه على أرضية مادية، لنعيد طرح السؤال في عصرنا الذي يحتاج إلى تنوير جديد في تقدير الذين واصلوا الإيمان بقدرة العقل على التحرير مثل هابرماس، أو الذي عليه أن يتوقف عن هذا المسعى، كما يوحي بذلك كل نقاد التنوير الجذريين ومنهم فوكو.

أولاً: غاية نقد كانط في «ما هي الانوار؟»

يجيب كانط في بداية نصّه: «خروج الإنسان من قصوره الذي هو نفسه مسؤول عنه. قصور يعني عجزه عن استعمال عقله دون إشراف الغير، قصور هو نفسه مسؤول عنه لأنّ سببه يكمن ليس في عيب في العقل، بل في الافتقار إلى القرار

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrits: 1954-1988*, édites par D. Defert et F. Ewald, bibliothèque des sciences humaines, 4 vols. (Paris: Editions Gallimard, 1994), vol. 4: *1980-1988*, «Qu'est-ce que les lumières?,» p. 339.

والشجاعة في استعماله دون إشراف الغير. تجرّأ على استعمال عقلك: ذاك هو شعار الأنوار»[٢].

لقد كان رهان كانط في تلك المقالة، كما في كل فلسفته، عقلانياً، لذلك فإنه اشترط لتحقيق التنوير القدرة الذاتية على استعمال العقل.

ولذلك تخضع مسألة التنوير عنده لاعتبارين اثنين: اعتبار أول بمقتضاه يرتبط فعل التنوير بمستوى الفرق الانطو ـ بيولوجي الذي يجعل الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً ينتج الفرق بينه وبين الحيوان، وينفتح بالتالي على فضاء تعقل العالم الخارجي بواسطة موضوعات المعرفة التي أنتجها العقل ذاته والتي تدين له بها الفيزياء ذاتها لعجزها عن البحث في الطبيعة دون قوانينه الثابتة[٣]. وثانياً عن الاستعمال العمومي للعقل وههنا تكمن الإجابة عن سؤال «ما التنوير؟» بالنسبة إلى كانط.

لقد اقتضت هذه الإجابة تدرجاً مرحلياً ارتبط فيه التنوير بمفهومين مركزيين هما «الخروج» و«القصور»، وكلاهما يمثل « شعار الأنوار» على حد قول كانط. إذ يمثل الخروج حالة القطع مع وضعية يتساوى فيها الوجودان الإنساني والحيواني، وان كانط يستدل على ذلك بقوله: «(. . .) وبعدما دفعوا **بقطيعهم** إلى هذا المبلغ من **الحمق**، واحتاطوا بعناية كي لا تجرؤ هذه **المخلوقات الوديعة** على أن تخطو خطوة واحدة **للخروج من الحظيرة التي حبسوها فيها**، فإنهم يطلعونها على **الخطر الذي يتهددها** فيما لو غامرت **بالخروج وحيدة**»[٤].

إن كل هذه المصطلحات إنما تؤكد فكرة مركزية واحدة: حالة الإنسان في غياب العقل ودون استخدامه للملكة التي بها يستنير ويواجه العالم في «مغامرة» إثبات الذات. إذاً لا بد من الخروج من حالة القصور هذه، وقد ترتبط هذه «المغامرة» بمقتضيين:

مقتضى أول ينتج عن قرار الخروج، وأنه يستوجب تحطيماً للقيود ومطالبة

---

(٢) Emmanuel Kant: Was ist Aufklärung, décembre 1784, vol. IV, pp. 481 und 491, und «*Qu' est ce que les lumières*,» trad. Wismann, dans: Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques*, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, bibliothèque de la pléiade; 268, 317, 332, 3 vols. (Paris: Gallimard, 1985), vol. 2, et

«جواب عن سؤال ما هي الأنوار،» ترجمة حسين حرب، مجلة **الفكر العربي**، العدد ٤٨ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٧)، ص ١٢٩-١٣٣.

(٣) Emmanuel Kant, «Critique de la raison pure,» préface de la 2ème ed., dans: *Kant, Œuvres philosophiques*, vol. 3, p. 17.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٨١.

بالحرية. ويتطلب الفعلان كذلك «الجهد الخاص» و«المشي بخطى ثابتة». وقد ينجم عن ذلك نزوع وجهد وألم، وما أقرب كانط في هذا المستوى من سجل الدلالات الرمزية والفلسفية التي ساقها أفلاطون مثلاً في **أمثولة الكهف** في **الجمهورية** والمتعلقة بتلك الالتفاتة الأليمة إلى العالم المعقول التي تتطلب ثورة فكرية، والتي نجد لها نظائر كثيرة عند ديكارت في **التأملات**، أو قبل ذلك لدى القديس أغسطينوس في **الاعترافات**.

أما **المقتضى الثاني** فيتمثل في الاضطلاع بمسؤولية المعرفة، وأنه يتعلق بالأداة الكامنة في الإنسان أي العقل للانتقال من وضعية الوصاية إلى الإسهام في بناء الواقع المادي العقلي. غير أن التشابه بين كانط وأغسطينوس وديكارت وأفلاطون ليس مطلقاً، لأن هؤلاء وظفوا كل على طريقته الخاصة الثورة الفكرية العقلية لأجل الارتقاء إلى عالم المثال، أو عالم الإله، أو عالم الفكرة الصادقة، أين تكمن الحقيقة، لغاية تحصيل الفضيلة أو المعرفة أو اليقين، في حين لم تكن غاية كانط نظرية فحسب، بل لأجل مقتضيات عملية تكمن في مجال ذلك الاستعمال العمومي والحر للعقل. فضمن أي فضاء يكمن الاستعمال الحر للعقل؟

يقول كانط بأن التنوير يرتبط ضرورة بحرية استعمال العقل دون وصاية[٥]، وهذه المسلمة ليست خاصة بهذه المقالة بقدر ما تمثل الخيط الناظم لمؤلفاته النقدية الثلاثة **نقد العقل الخالص** (١٧٨١) السابق للمقالة، و**نقد العقل العملي** (١٧٨٨) و**نقد ملكة الحكم** (١٧٩٠) اللاحقين لها.

غير أن هذه المقالة تصدر عام، ١٧٨٤ وتحديداً بعد أن ضمن كانط كتابه الأول مذهبه في المعرفة، والذي جنحت بعض موضوعاته للمادية، وإن أعطت الأولوية المعرفية للعقل. كما كان بصدد الإعداد للمؤلف الثاني الذي ضمنه نظريته الأخلاقية. فكانت المقالة ثرية بشكل مزدوج:

أولاً يرتبط فيها قصور الإنسانية بالعجز عن الاستعمال الذاتي والمسؤول للعقل، ومن ثمة فإنه يؤسس لإصلاح طريقة التفكير.

---

(٥) يتناول هابرماس مسألة علاقة الأنوار بالاستعمال العمومي للعقل عند كانط ويبين بأن طرح كانط مختلف جذرياً عن ذلك الفهم المنبثق عن المدرسة السكولائية والذي يجعل استخدام العقل حكراً على العلماء والفلاسفة القادرين على «إعداد مبادئ العقل المحض» وأنه يصبح مع كانط، تلك القدرة الإنسانية المشتركة والعامة على الاستعمال العمومي للعقل: أي أنه في النهاية ليس الفيلسوف الوحيد القادر على مهام التنوير. انظر: Jürgen Habermas, *L'Espace public: Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, traduit de l'allemand par Marc B. de Launay, critique de la politique (Paris: [Payot], 1992), pp. 112-125.

وثانياً يرتبط فيها التنوير الذاتي بالحرية في الاستعمال العمومي للعقل: «أفهم بالاستعمال العام لعقلنا ذلك الاستعمال الذي يقوم به المرء بوصفه عالماً أمام مجموع الجمهورالمتعلم»[٦]، فالحرية تقطع ضرورة مع كل خضوع لتعاليم يمليها الآخر، ومع مبدأ الطاعة الذي ينبغي أن ينحصر في الاستعمال الخاص للعقل (ما يلزم به رجل الشرطة أو رجل المال أو الكاهن) الذي يعده كانط من بين الحدود المضادة للأنوار: «أسمي استعمالاً خاصاً ذاك الاستعمال الذي يحق للمرء أن يقوم به في مركز مدني أو وظيفة معينة أسندت إليه»[٧].

ولذلك يرتبط استعمال العقل حسب كانط[٨] بمهمة مزدوجة، هي في الوقت ذاته فكرية ومؤسّساتية، وكلاهما شرط لتحقيق إنسانية الكائن الإنساني على حد تعبير فوكو.

١ ـ مهمة فكرية لأن في استخدام العقل خروجاً عن القصور وتحملاً لمسؤولية ذاتية تجاه النفس ومسؤولية جماعية ترتبط بالإسهام في بناء الفضاء العمومي الذي ينتمي له الفرد، لذلك فإن مدلول التنوير يرتبط بالنزوع الموضوعي للتطور لأجل بناء فضاء أفضل وأرقى. ولذلك يفترض الاستعمال العمومي للعقل «حرية لا حدود لها» في التفكير والتعبير. وفي الوقت نفسه تنطوي المهمة الفكرية على أبعاد ايتيقية أخلاقية تجعل الاستجابة لمقتضيات العقل لا تتناقض مع الخضوع لمبدأ طاعة جديد، لن يخلف ذلك القصور القديم ولن يثقل الضمير في شيء لأنه يرتبط بفعل الالتزام تجاه مرجعية خارجية.

هذا الالتزام الذي يستوجب الطاعة يتعلق بسجل ديني. فالكاهن وإن كان عالماً مطالب بطاعة تعاليم الكنيسة وبتعليم المنافع العلمية والأخلاقية، مؤمناً بوجود «حقيقة خفية» يعجز هو ذاته، وإن كان عالماً عن البحث فيها. وهو ما سيعود كانط للبحث فيه في **نقد العقل العملي** عندما افترض وجود **عالم العقل** أو **العالم المعقول** الذي يلزم العقل العملي الإيمان بوجوده، ومن هنا يكون مبدأ الطاعة واجباً لا لأن

---

(٦) Kant, Ibid., p. 482.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) للبحث في الأسباب التي جعلت كانط يصل إلى سؤال «ما الأنوار» يجيب مارسال نوش (Marcel Neusch) بأن وضع كانط لحدود «معرفة» العقل المحض جعلته يتوصل إلى إجابة عن السؤال «ما الأنوار؟» وأن إجابته لا تبتعد كثيراً عما استقاه من تجريبية هيوم التي أيقظته من سباته الدغمائي. غير أن تلك التجريبية وظفت في سياق حدود العقل أمام البرهنة على مسائل خالدة أهمها مسألة وجود الإله وكل ما يتعلق بالدين. في هذا الصدد انظر: *Dictionnaire des religions*, directeur de la publication, Paul Poupard; comité de rédaction, Jacques Vidal... [et al.], 2ème éd. corr. (Paris: Presses universitaires de France, 1985), p. 890.

العقل يقتضيه، بل لأنه يرتبط بالتزام تجاه مرجعية خارجية هي الدين. وكل ما يفعله كانط هنا هو الحد من المعرفة لصالح الإيمان، فالعقائد مثلاً (الإيمان بالثالوث والعناية الإلهية وقيام المسيح . . . الخ) لا يمكن إثباتها ولا نفيها بقوة العقل، بل لا يمكن الإيمان بها إلا على أساس الوحي الإلهي.

ورغم ذلك سيحاول كانط في كتاباته اللاحقة التخفيف من تبعية الأخلاق للدين مؤكداً بأن الأخلاق لا تقوم على الدين بمعنى أن الدين لا يسبقها، بل على العكس فإن الدين يقوم على الأخلاق بمعنى أن الأخلاق هي التي تقود إليه.أما في المقالة فتندرج مقولة الأخلاق ضمن إطار الواجب الأخلاقي الذي نستخلصه من الأمر القطعي الذي تحدث عنه كانط في **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، والذي يجعل من الفعل مطابقاً لقانون كلي مفاده: «اعمل كما لو كنت مشرع القانون»[٩] يشرّع له العقل الفاعل والحرّ[١٠]. ولأن الإنسان كائن عاقل فإن عمله يفترض شرطين هما: الإرادة والحرية بحيث يصبح القانون الأخلاقي ممارسة الإرادة الحرة للواجب. فكيف سيوظف كانط الاستجابة للواجب الأخلاقي عندما يتعلق الأمر بالمسألة السياسية؟

٢ ـ عندما يتعلق الأمر بتناول المسألة السياسية، يطرح كانط آراءه المتعلقة بالمهمة المؤسساتية (السياسية) بشكل لم يخل من التباس. إذ يبدو للوهلة الأولى وكأنه أقرب إلى المنحى الديمقراطي سواء في تحديده لواجبات المواطن أو لحقوقه. فمن واجبات الفرد المواطن المطالبة بإصلاح بعض القوانين (دفع الضرائب) «لن يكون تصرفه مضاداً لواجباته بصفته مواطناً فيما لو عبّر باعتباره عالماً وعلانية عن طريقته في النظر . . .»[١١] إن الأساس الواقعي لآراء كانط من هذه الزاوية يقوم على معارضته للتعسف الإقطاعي بالحق البرجوازي النابع من حق الملكية الخاصة، وفي التوجه

---

(٩) Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, trad. A. Renaut (Paris: GF-Flammarion, 1994), pp. 137-138.

(١٠) في كتاب **أسس ميتافيزيقا الأخلاق** يعتبر كانط أن القانون الأخلاقي كلي وضروري ولا تحكمه غاية ذاتية (مشروطة) فالغاية يضعها ويشرع لها العقل نفسه لأجل أن يصبح الإنسان ممثلاً للإنسانية كلها «إعمل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أي شخص آخر كغاية لا كوسيلة». إن مصدر الأخلاق في نظر كانط هو العقل ذاته وشرطها هو استقلالية الإرادة على أن القانون الذي يلزمها هو العقل باعتباره المشرع الوحيد. لكن ذلك لا ينفي أن الوجهة الأخلاقية ذاتها تستوجب تصور علة مفارقة خالقة للكون هي الإله (المسلمة الأولى) القادر على تحقيق السعادة على قدر الفضيلة (المسلمة الثانية: خلود الروح) دون أن يمس ذلك قدرة الفرد المتخلق على اختيار القانون والأمر الأخلاقي الذي يريده (المسلمة الثالثة: الحرية). انظر في هذا الصدد: Emmanuel Kant, «La Religion dans les limites de la simple raison,» dans: Kant, *Œuvres philosophiques*, vol. 3.

(١١) Kant, «*Qu' est ce que les lumières*,» p. 483.

نفسه يطرح مسألة سيادة الشعب التي استقاها من روسو محافظاً على مصطلحاته نفسها: حق الشعب في تحقيق مصيره، سهر السلطة التشريعية «على أن يكون كل تحسين واقعي أو يفترض انسجامه مع النظام المدني»[١٢]، إذ يفهم كانط الحرية المدنية على أنها حق الفرد في عدم الامتثال إلا للقوانين التي وافق عليها مسبقاً والتي هي حق لا ينازعه فيه منازع، وعندما يقول: «(. . .) إن هذا العصر هو عصر الأنوار، أو عصر فريديريك»، فذلك لكون فريديريك الثاني سمح للشعب بالحرية في استعمال عقولهم في كل ما يتعلق بضمائرهم ولكن عليهم بالطاعة، وهذه الحرية لن تمس الاستقرار العام في شيء، بمعنى أنه عليها ألا تضر الكيان السياسي (الدولة). إن حرية العقل التي تحدث عنها كانط خاضعة للرقابة الذاتية التي تستمد من الخضوع لمبدأ الطاعة ذاته سواء تعلق الأمر بسجل عقائدي أو سياسي (عدم تعارض الحرية مع سيادة الدولة وسلطانها)، ولذلك تختلف الحرية من هذا المنظور عن ذلك التصور الذي قد وجد عند بعض مفكري عصر الأنوار الجذريين، نقصد الذين دافعوا عن حرية مطلقة في التفكير والتعبير والحوار والمشاركة في تأسيس وبناء الفضاء العموميّ الذي ينتمي له الفرد، وهم في الحقيقة قلة من الماديين لم يكن كانط ليقبلهم.

و لعله لذلك يسأل كانط ويجيب في الآن نفسه: «هل نعيش حالياً في عصر التنوير؟، فإليكم الجواب: «كلا بل في عصر يسير نحو الأنوار»[١٣]. إن علة ذلك تعود إلى أن التنوير يشترط ضرورة مبدأين:

١ ـ الاستعمال الذاتي للعقل والمشاركة في بناء الفضاء العمومي، وبذلك يتحول كل فرد عقله مستنير إلى عَالِم تحكمه إرادته الحرة.

وإن هذه المبادئ: **الاستقلالية والإرادة والحرية** هي التي ستجعله من جهة يلتزم بالطاعة التي يقتضيها العقل تجاه النظام الذي انضوى تحته والذي هو نتاج لذلك العقل في بعديه النظري والعملي، ومن جهة أخرى للدين الذي تُردُّ له الحقائق التي يعجز العقل عن البحث فيها والتي قد تجعله، اذا بحث فيها، لا ينتج حولها سوى الأوهام.

٢ ـ ما من ضمان لتحقق التنوير إن لم يرتبط ضرورة بوفاق ضمني بين من بيده السلطة (الحاكم) وبين الشعب، فالاستعمال العمومي للعقل موجه سياسياً دائماً. ولكن، مع ذلك، يظل العائق الأساسي دون الاستعمال الحر للعقل كامناً في الفضاء

---

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) لودفيك فيورباخ، **أطروحات مؤقتة من أجل إصلاح الفلسفة**، ترجمة الياس مرقص (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٥)، الأطروحة ١، ص ١٨٩.

المدني، وذلك لأن حرية التفكير لا تنفصل عن حرية التعبير: ولأن عمل العقل يفترض حواراً عمومياً فإنه يستوجب إزاحة كل العوائق النظرية التي تقيد الفكر بالإلزام والطاعة سواء تعلق الأمر بالسجل الديني اللاهوتي أو بسجل الممارسة أي طاعة الحاكم المستنير. ولعل هذا ما يجعل فلسفة كانط تتعرض لمجموع من الانتقادات من قبل تيارات فلسفية أخرى، بدأت منذ حياته في العقد الأخير من القرن الثامن عشر مع فخته، وتواصلت لاحقاً مع المذاهب المادية، وبخاصة مع فيورباخ وماركس.

ثانياً: نقد فيورباخ لماهية الدين

لقد تابع فيورباخ تقاليد مادية القرن الثامن عشر فساهم في تطوير النظرية المادية الحسية في المعرفة. وإن ما قام به ليتعارض مع التصور العقلاني المثالي الكانطي (ثنائية العقل والتجربة الحسية) باعتبار أن كل ما يوجد في الطبيعة وما يتجلى للإنسان يمكن إدراكه في معزل عن الإيحاءات الغيبية للإيمان الديني. يقول فيورباخ: «فلسفة كانط هي تناقض الذات والموضوع، الجوهر والوجود، الفكر والكينونة... ولكن يا له من تناقض أن نفصل الحقيقة عن الواقعية والواقعية عن الحقيقة»(١٤). ولا يعني ذلك أن فيورباخ لا يعترف بالوظيفة المعرفية الخاصة بالتفكير النظري وبقدرته على فهم أعمق للواقع، بل إنه يعتبر أن وظيفة الفكر تقوم في جمع المعطيات الحسية ومقارنتها والتمييز بينها وتصنيفها والكشف عن محتواها الخفي. فالتأمل الحسي يظل أبداً معياراً ليقينية التفكير.

فبعد أن رأينا أن التوجه العقلاني الذي كان كانط أحد رواده يجعل العقل شرط تحقق إنسانية الإنسان والموجه لكل أفعاله، تقوم في المقابل مأثرة فيورباخ على التفنيد العميق لمثالية كانط تفنيداً مباشراً في عدة مستويات، نذكر من بينها على سبيل المثال لا الحصر:

١ ـ أن فيورباخ يقدم فهماً انتروبولوجياً لجوهر الدين يطور به المذهب الإلحادي لماديي القرنين السابع عشر والثامن عشر، عكس كانط الذي يقوّض المعرفة لصالح الدين. فقد أكد فيورباخ في أولى أطروحاته على أن تحقيق الدين يقتضي نفيه، لذلك يتحول مذهب اللاهوت إلى مذهب للإنسان: «إن سر اللاهوت هو الانتروبولوجيا، إن سر الفلسفة النظرية هي اللاهوت الذي ينقل دنيوياً أي يُرَهّنُ، يعينُ ويوقعنُ الجوهر الإلهي، الذي كان الآخر ينفيه من هذا العالم إلى ما وراءه، بدافع الجبن

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

والحماقة»[١٥]، فالدين يعكس الخوف والإله لا يولد إلا في الآلام البشرية ولا ينتج إلا الجبن، لذلك لا بد من أن يصبح للدين محتوى واقعي يرفض من خلاله الإنسان التصور العيني عن ماهيته ليحقق على الأرض ما كان الدين يعد بتحقيقه في العالم الآخر الذي لا يعدو أن يكون مجرد وهم. وأن نقد الدين يمتد من كانط ليشمل هيغل الذي ارتبط بفلسفة كانط الدينية، وبخاصة في مؤلفه **الدين ضمن مجرد حدود العقل** (١٧٩٣)، إنه نقد موجه للدين بما هو تجسيد حسي لمفاهيم عقلية.

٢ ـ يدحض فيورباخ المذهب الكانطي في الأمر القطعي (المطلق والقبلي)، فالإنسان يتصرف وفقاً للحساسية وتمظهراتها عديدة: حب الحياة والنزوع إلى السعادة ويحكمها المبدأ الذاتي أي الأنانية والمصلحة واللذة. فلئن كان الإنسان يسير وفقاً للضرورة فإنه يتصرف بحرية حقيقية تختلف عن تلك التي تصورها كانط، أي الممكنة خارج الزمان والمكان.

٣ ـ يدحض فيورباخ مذهب كانط في قبلية الزمان والمكان مستدلاً بالتصور العلمي عن أنّ تعين الأشياء في المكان لا ينفصل عن تواليها في الزمان بل يفترض الإدراك الحسي للحيّز: «نفي المكان والزمان في الميتافيزيا، في جوهر الأشياء ينتج في العمل أوخم العواقب. فقط من يتبنى على طول الخط وجهة نظر المكان والزمان يملك في الحياة أيضاً الحس والمعنى العملي»[١٦]. إذاً ليس ثمة واقع خارج الزمان والمكان كما أنه لا وجود لزمان أو مكان خارج الطبيعة، ولذا فإن المزاعم الدينية والمثالية باطلة.

لقد تجاوز فيورباخ الاعتقاد في أن الوجود مغاير للفكر، وأن الطبيعة تستمد من الفكر ومن المفهوم بناءها وحركتها، فالطبيعة هي الحقيقة الأولية، وان الفكر لمنبثق من الوجود لا العكس. وما الوجود الطبيعي للإنسان سوى وجود الإنسان المؤسس لواقعه. لقد اكتمل تشكل الرؤية المادية للطبيعة في فلسفة فيورباخ باعتبارها الواقع الوحيد، وانه من خلال الإنسان فقط تحس الطبيعة ذاتها وتعقلها، لذلك فإنه يربط ما بين تأمل الطبيعة والإنسان وما بين الكشف عن أسرار الفلسفة.

هذا ما يتعارض بالتالي تماماً مع هيغل الذي تمثل منظومة أفكاره امتداداً لكانط في تصوره للوجود على أنه فكر منذ البداية. فالوجود بالنسبة إلى هيغل ليس الواقع والمعطى، بل إنه مغاير للفكر، إنه «مفهوم». في المقابل يؤكد فيورباخ بأن على

---

(١٥) المصدر نفسه، الأطروحة ٤٠، ص ٢٠٤.

(١٦) لودفيك فيورباخ، «مبادئ فلسفة المستقبل،» في: المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

الفلسفة أن تبدأ بالوجود لا الوجود المجرد في ذاته كما عند هيغل: «إن كائناً لا يفعل سوى أن يفكر ولا يفكر إلا في التجريد لا يملك إطلاقاً أي تمثيل عن الكائن، عن الوجود، وعن الواقع»[١٧]. فأن تبدأ الفلسفة بالوجود يعني الوجود العيني أي الطبيعة، «فماهية الوجود بما هو وجود هي ماهية الطبيعة» [١٨]، والفلسفة الجديدة تستهدف الطبيعة التي تتحكم في الوجود الإنساني.

لقد استمد فيورباخ جذور نقده من انشغالاته الأولى بدراسة فلاسفة القرن السابع عشر «من بيكون إلى سبينوزا» وتخصيص كتاب لتلك الحقبة، وتوجيه مجهوده النظري للبحث في ما استمدته الفلسفة المعاصرة له من فلسفة القرن السابع عشر. ولذلك فانه تمكن من دحض الفهم المثالي الذي يعتبر أن الفكر جوهر قائم خارج الإنسان ومن تفنيد القول بأن الفكر أو العقل هو المحدد للوجود، فكانت ماديته نقدية بشكل مزدوج لعقلانية كانط ولمثالية هيغل في الآن نفسه[١٩].

ولقد أسهم هذا التوجه المادي في بناء فضاء جديد يتموضع فيه الإنسان بعد أن أفرغ الإلهي من كل معنى لأجل تحديد هوية الإنسان، واكتشاف اللامحدود في المحدود لأجل تعريف الإنسان الذي فقد عبر امتثاله التاريخي لتعاليم اللاهوت ماهيته وكونه الخصوصي. لا يعدو الإلحاد الفيورباخي في الحقيقة أن يكون ضرباً من «تأليه البشر» (anthropotheism)، بحيث يتوجه كل جهده النظري إلى السعي إلى استرجاع ماهية الإنسان الدنيوية والواقعية.

إن كل ما قام به فيورباخ إنما هو تحرير التفكير من النظرية أو بالأحرى من التجريد الهيغلي وكذلك الكانطي من قبله: «جرّد: وضع جوهر الطبيعة خارج

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(١٨) بعد عزلة دامت ٩ سنوات (١٨٣٠ ـ ١٨٣٩) ـ يتخلص فيورباخ تدريجياً من المثالية الهيغلية وفي مؤلفه **في نقد الفلسفة الهيغلية** (١٨٣٩) سيحل المسألة الفلسفية الأساسية حلاً مادياً فيعتبر الطبيعة (أو الوجود أو المادة) واقعاً ينشأ عنه بالضرورة العقل المفكر. وسيتأكد توجهه النقدي لهيغل في كل مؤلفاته اللاحقة: **جوهر المسيحية** (١٨٤١)، **الموضوعات الجارية لإصلاح الفلسفة** (١٨٤٢) **وأسس فلسفة المستقبل** (١٨٤٣).

(١٩) إن إعلاء منزلة الإنسان ضد اللاهوت كان لأجل تحقيق ألوهية الإنسان نظرياً، وذلك بأن توضع في الإنسان نفس الصفات والامتيازات التي كانت تنسب من قبل للإله، وعملياً بأن تمكن الإنسان من الانفتاح على فضاء جديد يتموضع فيه باعتباره موجوداً متعيناً ومحدداً. ذلك هو تفسير « الإلحاد النظري والتطبيقي الذي اقترحته جوزا والذي بمقتضاه نفى فيورباخ الإله ليؤكد على الإنسان. انظر: Solange Mercier-Josa, *Théorie allemande et pratique française de la liberté: De la philosophie à la politique ou au socialisme?*, la philosophie en commun (Paris: L'Harmattan, 1993), p. 97.

وحول علاقة النقد الماركسي بالنقد الكانطي والفيورباخي في الآن نفسه، انظر: Paul Laurent Assoun et Gérard Raulet, *Marxisme et théorie critique*, petite bibliothèque; 333 (Paris: Payot. 1978).

الطبيعة، جوهر الإنسان خارج الإنسان، جوهر الفكر خارج فعل الفكر»[٢٠]، وذلك للعودة إلى العياني والواقعي «فالإنسان الذي لا يهتم إلا بجوهر التخيل والفكر المجرد. . . ليس هو نفسه سوى كائن مجرد أو خيالي»[٢١]. لذلك كانت مهمة الفلسفة الجديدة إيجاد سبل تحرير الوجود النوعي للإنسان، وما نفي الإله إلا تأكيد على حرية الإنسان.

ترتبط راديكالية وجدية مشروع فيورباخ بنوعين من الإصلاح، إصلاح داخلي للفلسفة وبمقتضاه يكون نفي الدين وتجاوز المسيحية، وإصلاح خارج حقل للفلسفة يوجه نحو الطبيعة، وبالتالي إلى ما يمكن أن يشبع الحاجيات الإنسانية. ونحن يمكن أن نرصد ضمن هذا الإصلاح الثاني انبثاق ملامح حاجة جديدة: هي الحاجة للحرية السياسية، وكذلك الحاجة السياسية ذاتها، وهنا تحل السياسة محل الدين: بمعنى «ان تلمس السياسة لا فقط الرأس، ولكن بأن تدخل إلى حدود القلب»[٢٢]. وان في اقتضاء تحقق مبدأ الحرية استعادة للخط العام لتطور صياغة المطالبة بالحرية التي امتدت من كونها مطالبة بالانعتاق من سلطة اللاهوت على الإنسان إلى مطالبة بالانعتاق من سلطة اللاهوت على السياسة، وبذلك تتغير حدود وآفاق نقد اللاهوت لتمتد إلى السياسة. كما ان هذا النقد المتحول سينتهي إلى نتائج نظرية على غاية من الأهمية لأنها ستقود كارل ماركس لاحقاً إلى صياغة نظريته حول الدولة والمجتمع المدني. وبالتالي سيتمكن ماركس، بفضل النقد الفيورباخي المتحرر تحرراً داخلياً فقط، لأن حدوده إنما هي حدود التحرر الديني، من تقديم تصور جديد لمسألة التنوير والربط ما بين التحرر بمختلف أشكاله ومسألة التنوير بمجملها.

ثالثاً: ماركس ونقد الاغتراب الإنساني

لقد استمدّ التطور الثري لفكر ماركس على الصعيدين النظري والسياسي مبادئه الأولى من الحركات الثورية الفكرية الالمانية من كانط إلى هيغل. ولأن شاغله إنما هو «البحث عن الفكرة في الواقع ذاته»[٢٣] فإنه كان مطالباً بالاستدارة عن الفلسفة المثالية التي ابتدأت «بقراءة كانط وفخته»[٢٤] وبامتحان وعيه الفلسفي القديم وتحديداً

---

(٢٠) فيورباخ، **أطروحات مؤقتة من أجل إصلاح الفلسفة**، الأطروحة ٢٠، ص ١٠٩.

(٢١) فيورباخ، «مبادئ فلسفة المستقبل،» ص ٣٠٠.

(٢٢) Miguel Abensour, *La Démocratie contre l'Etat: Marx et le moment machiavélien*, collection les essais du collège international de philosophie (Paris: Presses universitaires de France, 1997).

(٢٣) «Lettre de Marx à son père, le 10 novembre 1937,» dans: Karl Marx, *Oeuvre III (philosophie)* (Paris: Gallimard; La Pléiade, 1982), p. 1371.

(٢٤) المصدر نفسه.

التخلص من التجريد الهيغلي. وهنا كان نقده **لمبادئ فلسفة الحق** الهيغلية، حيث يؤكد بأن كل نظرية هيغل السياسية قائمة على مبدأ التجريد، فلم يعد الإشكال الفلسفي يُعنى بالمؤسسة السياسية في ذاتها بقدر ما يعمل على منح الدستور طابعاً تجريدياً تماشياً مع مسار الفكرة الموضوعية. إضافة إلى نقده لتعامل هيغل مع مسألة الحق ومع الوجود الفعلي للحق كوجود حكومي سياسي غيّب الحريات الفردية للمواطنين وجعل المساواة تصبح وهماً صعب التحقق.

غير أن هذه الاستدارة لم تمنعه أبداً من الاستفادة من مجموع الأنساق الفلسفية الكبرى التي اطلع عليها زمن دراسته والتي وظفها في كل كتاباته تقريباً التي لم تخل من المضمون التنويري. فانشغال ماركس بمادية الذريين القدامى في **أطروحته ١٨٤٢**[٢٥] أسهم في تطوير اعتراضه على علم طبيعة الوعي بالذات في تعارضه مع العالم، بحيث يصبح المضمون التنويري لأطروحته مبرهناً على ما استمده من مادية الذريين القدامى من انتصار للعقل ومن دفاع عن الحياة والحرية. فما استجلاه ماركس في «تنوير القدامى» في كل ما يتعلق بالذرة وما يعتبر من قبيل التعديلات الجوهرية لعلم الفيزياء سيتحول إلى بحث في العالم الموضوعي الحسي والعياني المتعلق بالفرد باعتباره كائناً حركياً ومهيأ للمشاركة مع الآخرين لأجل بناء معالم وجوده الاجتماعي.

وبقدر ما يرتبط التنوير بالانتصار للعقل يقطع مع مقولة الضرورة والقوى المتحكمة في الوجود. وأنه في هذا المستوى بالذات يختلف جوهرياً مع كانط. فالحرية بالنسبة إلى ماركس هي قمة التطور في الطبيعة، وبالتالي فهي دفاع عما يشرع لمبدأ الفكر الحر والفلسفة وضد كل اعتبار مثالي للعالم. وسيعود ماركس مجدداً للبحث في البعد التنويري للمادية من القدامى إلى المحدثين في مؤلفه **العائلة المقدسة** (١٨٤٥) ليؤكد بأن هذا البعد ليس في نهاية الأمر سوى تأسيس لوجود يتجاوز مظاهر الاغتراب سواء من نظام الطبيعة أو من سيطرة اللاهوت، وبالتالي ما التنوير سوى كل أفق يؤسس لموقعة الإنسان المتحرر من قيود الدين في الطبيعة والمجتمع بحيث يكون الفرد من يصنع ظروفه ويحدد طبيعة وجوده في المجتمع كقوة مستقلة.

فلئن ربط كانط تحقق التنوير بضرورة الاستعمال الذاتي والمسؤول للعقل لبلوغ التحرر من الأوهام ومن المعارف الخاطئة. وتجلى التنوير بالنسبة إلى فيورباخ في التحرر من الدين وفي انفتاح الإنسان على الواقع وعلى الطبيعة، فإن ماركس سيستند إلى أهم

---

(٢٥) Karl Marx, *Difference de la philosophie de la nature chez Démocrite et Epicure*, trad. Jacque Ponnier (Paris: Ed. Ducos, 1970).

مبدأ في مادية فيورباخ، أي اكتشاف الاغتراب الديني «ليعثر على مفتاح كل التناقضات التي تعفن الفكر الإنساني»[٢٦]، بل إنه سيذهب إلى أبعد من هذا المستوى كاشفاً عن الأسباب الرئيسية للبؤس الاجتماعي الذي يَسمُ الحياة الإنسانية. فلئن اعتبر فيورباخ الدين انعكاساً للعلاقات المشوهة بين الناس بوصفه «إيماناً بالأشباح»[٢٧]، فإن ماركس قد بين علاقة الوعي الديني بالاضطهاد والاستغلال: «إن التعاسة الدينية هي في شطر منها تعبير عن التعاسة الواقعية، وهي من جهة أخرى احتجاج على التعاسة الواقعية. الدين زفرة المخلوق المضطهد، روح عالم لا قلب له، كما أنه روح الظروف الاجتماعية التي طرد منها الروح، إنه أفيون الشعوب»[٢٨]. تتحدد من هذا المنظور طبيعة الإنسان ذاته في كليتها وشمولها، والتي تتطلب لا تحرراً دينياً فحسب، بل تحرراً من الشروط المادية. ومن هنا سيكون نقده «في ما أبعد»[٢٩] من نقد فيورباخ وكانط معاً.

ولتحقيق ذلك سيتجاوز ماركس «الفهم المثالي» الذي حملته مادية فيورباخ التي خلت، حسب رأيه، من أهم شروط ومقومات الفلسفة المادية العملية، أي إدراك العنصر الاجتماعي والسياسي بصفتها العنصر الحاسم. فبالرغم من تأثر ماركس بمادية فيورباخ الانتروبولوجية وتقديره لنضاله ضدّ الفلسفة النظرية، إلا أنه عاب

---

(٢٦) Maximilien Rubel, *Karl Marx; essai de biographie intellectuelle* (Paris: Librairie M. Rivière et Cie, 1957), p. 63.

وحول تحولات تصورات ماركس للمسألة السياسية الكتاب الجماعي، انظر: Etienne Balibar, Cesare Luporini et André Tosel, *Marx et sa critique de la politique*, théorie: série analyses (Paris: F. Maspero, 1979).

(٢٧) فيورباخ، **أطروحات مؤقتة من أجل إصلاح الفلسفة**، الأطروحة ١٨.

(٢٨) كارل ماركس، «نحو نقد لفلسفة الحق الهيجلية،» ترجمة ياسين الحافظ، في: كارل ماركس وفريدريك أنجلس، **حول الدين** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٣٤.

(٢٩) نستلف هذه العبارة الرشيقة من عنوان مقالة: صالح مصباح، «تسامح أم حرية تفكير وتعبير؟ اسبينوزا فيما أبعد من التنوير،» **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، العددان ٢٢ ـ ٢٣ (١٩٨٩)، ص ٧ ـ ١٤. والذي يربط التنوير بمسألة عقدية سياسية هي التسامح، وأنه وإن جعل كانط ينتمي إلى النموذج التنويري السياسي بأن صنفه ليبرالياً كلاسيكياً، فإنه وفي قراءته لنص «ما الأنوار؟» لكانط الذي يهمنا يقول: «إن كانط يجعل حرية التفكير والتعبير رهينة إرادة مستبد مستنير هو فريدريخ الثاني الذي «ترك لرعاياه» حرية تامة لأنه «لم يسُنّ شيئًا لهم يتعلق بالشأن الديني» وهو ما يجعله موضوع مدح. فمقياس التنوير من منظوره مرتبط بتدبيره «الشأن العقدي». غير أن الكاتب يبين حدود التناول الكانطي لمسألة حرية التفكير، فعندما تحدث كانط عن الحرية فإن هذه لم تكن تعني لديه «الإباحية» بل هي تلتزم بالعقل أولاً وبالمجتمع المدني ثانياً: «(. . .) الحرية السياسية في المقام الأول تتحدد بالإضافة إلى الإرغام المدني أي إلى ضوابط السلطان». فشاغل الكاتب في هذا الصدد تمثل في رصد حدود حرية التفكير التي جعلها كانط خاضعة للاستبداد المستنير، وهو ما يحول دون بلوغها مستوى «حرية التوصيل العمومي للأفكار». وهو ينجز ذلك بالانطلاق من اسبينوزا في حين أننا ننظر هنا من منظور فيورباخ وماركس ورثة سبينوزا.

عليه عدم تمكنه من بلوغ فهم مادي للحياة والوعي والأخلاق الاجتماعية، وهو ما قصده بقوله: «ما إن توضع حقيقة الواقعة السياسية ـ الاجتماعية العصرية موضع النقد، وعموماً ما إن يرتفع النقد إلى معضلات إنسانية حقة، حتى يجد نفسه خارج الوضع الالماني القائم، وإلا سيكون عليه البحث عن موضوعه تحت أو دون موضوعه ذاته»[٣٠].

وسيؤكد ماركس موقفه هذا لاحقاً في أطروحاته حول فيورباخ[٣١] عندما يقول بأن كل ما فعله الفلاسفة هو تأويل العالم في حين كانوا مطالبين بتغييره، وبالتالي باستجلاء المعايير والشروط المنظمة لقوى الأفراد الاجتماعية الخاصة، مما يمكنهم من تجاوز مستوى التحرر من الدين كظاهرة من ظواهر الاغتراب الإنساني إلى المطالبة بتحرر إنساني مكتمل. ولكن قبل ذلك اعتبر ماركس مع فيورباخ أن «نقد» الاغتراب الديني إنما هو شرط كل نقد، على الأقل «بالنسبة إلى ألمانيا» كما جاء في نص١٨٤٣ الشهير، ولذلك افترضت مسألة التنوير بالنسبة إلى ماركس، في كل هذه المرحلة ـ ١٨٤٢ ـ ١٨٤٤، الفكر الحر بما هو معيار تحقق الحرية الواقعية المرادفة للقدرة والاستقلالية، وأنه لا يمكن الحديث عن حرية التفكير في سجل الخضوع للدين ولتعاليم اللاهوت.

لذلك فإن ماركس سيدرج مسألة نقد الدين ضمن مقالاته الصحفية، وتحديداً في مقالاته الخاصة بنقد الرقابة[٣٢] التي تفرض خضوع الفلسفة والعقل للاهوت والدين. فكان موضوع نقد ماركس مزدوجاً:

١ ـ نقد أساسه العجز عن الفصل بين المجالين الديني والسياسي والغاية منه الكشف عن دور وغاية الرقابة الفعلي أي منع تأسس الدولة على مبدأ العقل الحر.

٢ ـ لم يخرج حديث ماركس عن «العقل الحر» عن تيار العقلانية اللاهوتية الذي تطور في ألمانيا بفضل كانط، إلا أنه يحدث فصلاً ما بين قوانين الأخلاق العامة والعقلانية والتي تستمدها من ذاتها مما يجعلها غاية في ذاتها، وما بين أخلاق الدين الوضعية والخاصة. بالنسبة إلى ماركس عندما يخدم فعل ما غايات غريبة عنه فإنه ينحط بالأخلاق من استقلاليتها إلى جعلها في مصاف الوسائل، الأمر الذي يعد اعتداء وسرقة للكرامة الإنسانية.

---

(٣٠) ماركس، المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٣١) كارل ماركس، «أطروحات حول فيورباخ،» في: ماركس وأنجلس، المصدر نفسه.

(٣٢) Karl Marx: «Remarques à propos de la Récente Instruction Prussienne sur la Censure, par un rhénan, *Anekdota*, vol. 1 (1843), et *Oeuvre III (philosophie)*, 1982, pp. 111-537.

فإذا ما اعتبر الحاكم المسيحي بأن الأخلاق تستوجب اعتبار من لا يستجيب لأخلاق المسيحية فرد لا أخلاقي فإن في ذلك استعباد للفكر الإنساني يتناقض مع الأخلاق بما هي استقلالية وحرية. ويؤكد ماركس ذلك بقوله: «إذ لا يمكنكم القبول بهذا، لأنكم لا تريدون تأسيس دولة أساسها العقل الحرّ»[٣٣]. فكيف يمكن الانتصار إذن للدين المسيحي الذي يعد «المذهب المكتمل» والحال أنه لا ينجم عنه سوى الكراهية والعدائية المناقضة لماهية الدين ولما هو خصوصي فيه؟

من هنا سيوظف دفاع ماركس عن الفكر الحرّ والمستقل: **أولاً** للقضاء على الوحدة بين اللاهوت والسياسة، وستكون مبادؤه مستمدة مما وجده عند سبينوزا من فصل بين الحق واللاهوت، وبين الدين والفلسفة، وبخاصة أنه قد تأكد لماركس قارئ **رسالة اللاهوت والسياسة** لسبينوزا بأنه ما من تعارض بين حرية التفكير والتعبير وبين مبادئ الإيمان[٣٤] ثانياً للبرهنة على التناقض القائم بين طموح الفكر للتحرر وبين كل القوانين والتشريعات التي تريد السيطرة على الفضاء العمومي.

فدفاع ماركس عن الفكر الحر إنما يستمد موضوعيته وصرامته من العقلانية الكانطية، ولكنه يريد أن يكون وثيق الصلة بالفضاء الخاص لفكر الشعب ووعيه الذي يجب أن يتبلور في استقلالية عما تمليه الحكومة من معايير وضوابط. فإذا ما شرّع كانط للفكر الحر وللاستعمال العمومي للعقل شريطة أن لا يمس هذا الاستعمال الكيان السياسي واستقرار الدولة وسلطة الحاكم، فإن حرية الفكر بالنسبة إلى ماركس إنما هي بمثابة تأشيرة الدخول في صلب المعارضة والصراع المعلن ضد سيطرة الحكومة على «المجتمع المدني» وفق عبارة روسو، ولذلك تحديداً كان نقده لهيغل بمثابة صياغة جديدة لشروط تحقق التحرر الإنساني بعيداً عما «أتاه» الماهية

---

(٣٣) كارل ماركس، «ملاحظات حول التعاليم البروسية الجديدة حول الرقابة،» في: ماركس وأنجلس، المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٣٤) لقد انشغلنا في إطار شهادة الدراسات المعمقة في الفلسفة بـ «مسألة الديمقراطية في كتابات ماركس السياسية والنظرية الأولى ١٨٤١-١٨٤٤» (٢٠٠٢ ـ لم تنشر بعد) بالبحث في دور أنطولوجيا سبينوزا في توجيه فكر ماركس الشاب المادي قارئ **رسالة اللاهوت والسياسة** أو لمؤلف **الأخلاق**، الذي لم يكن قد اطلع بعد على مادية فيورباخ وتحديداً **جوهر المسيحية**. كما خصصنا الفصل الثاني لهذا الموضوع من خلال الوقوف عند قراءة ماركس الشاب لمقترحات سبينوزا في صدد المعيار الفعلي لحرية التفكير والتعبير والحرية الواقعية المرادفة للاستقلالية والتفسير النقدي للكتاب المقدس، وبالتالي لتعاليم اللاهوت المسيطر على الفكر الحر. وإن ما استمده ماركس من المرجعية السبينوزية ليندرج ضمنياً في مقارنته لنظامي الحكم الملكي والديمقراطي التي أنجزها في نقده **لفلسفة الحق الهيجلية** والتي وظفها في دفاعه عن مبدأ الوحدة بين الوجودين السياسي والاجتماعي لأجل استقصاء معالم الاغتراب التاريخية ولإيجاد أرضية فكرية ثورية ستمهد لدخوله في صراع مع القوانين البروسية لغاية الدفاع عن عالم عقلاني هو عالم المفكر (قارن ذلك مع ما قلناه حول سبينوزا في الهامش ٢٩ أعلاه).

الفعلية للإنسان في صلب التضاد الكامن بين ما تمليه الحكومة من معايير وضوابط وبين فكر الشعب ووعيه وتطلعه لبناء فضاء عمومي يستجيب لمطالبه في الحرية والعدالة والمساواة. وان الوصول إلى هذا الأفق التنويري سيجعل ماركس يبحث في الأسباب المباشرة للتأخر الالماني والتي يمثل مركزها تصور الدولة المستخلص من الفلسفة الهيغلية. لذلك فإنه قد وجه أوّل نقده لمفهوم الدولة بما هي الفكرة الإلهية متجلية على الأرض.

وسيتضمن هذا النقد نقداً مزدوجاً:

١ ـ نقد لمفهوم التنوير المستخلص من الفلسفات السياسية الليبرالية، ويتضمن قراءة نقدية للثورة الفرنسية (١٧٨٩) التي اعتبرها مجرد ثورة سياسية، وبالتالي ثورة غير مكتملة، ونقد لإعلان حقوق الإنسان الذي وإن تمثلت غايته في إيجاد ضمانات لحقوق الإنسان الفعلية في العدالة وفي الفعل والأخلاق وفي السياسة فإنه لم يستهدف في النهاية مصلحة الكل بقدر ما نهض بالمصالح الخاصة بالدولة ككيان سياسي، كما جذر الانفصال بين الحقوق المدنية والسياسية.

٢ ـ وسيتوقف ماركس عند نقد هيغل للتجريد الذي سقطت فيه الثورة الفرنسية التي زعزعت الأسس الفلسفية والسياسية والاقتصادية للدولة، وللإرادة العامة الروسوية[٣٥] التي مثلت نوعاً من الاغتراب لماهية الإنسان وجوهره العاقل والحر. ولكن ذلك لن يمنع ماركس، ناقد فلسفة الحق الهيغلية، من نقد السلطة التشريعية التي مثلت أعلى هرم الدولة السياسية والمتحكمة في الدستور وفي سن القوانين باعتبارها كذلك المسؤولة عن تجذير فكرة الوساطة الوهمية بين الدولة والمجتمع المدني قائلاً: «الدولة والحكومة يوجدان في نفس الصف متماثلين والشعب يذوب في هذه المجالات والأفراد يتموضعون من جهة أخرى»[٣٦]، ليقر بالتالي عجز هيغل عن إيجاد حل لواقع الانفصال بين الفضاءين السياسي والاجتماعي الذي كان قد وجهه هيغل

---

(٣٥) لقد فتح نقد هيغل للنزعة الفردية للإرادة العامة التي وجدها في فلسفة روسو نقاشاً بين العديد من شراح هيغل، من ذلك ما ذهب له شلومو أفينري (S. Avineri) في مؤلفه الكلاسيكي **نظرية هيقل في الدولة الحديثة** (١٩٦٨) من أن هيغل، أخطا في فهم معنى التفرقة التي أقامها روسو بين الإرادة العامة (La Volonté générale) وإرادة الكل أو الجميع (La Volonté de tous)، رغم أنه من الواضح أن هيغل يرى في الإرادة العامة عند روسو ما أساء وبشكل مباشر للمواطنين بعد أن أخضعت إرادتهم إلى إرادة واحدة تعسفية. انظر في هذا الصدد: ميشيل متياس، **هيغل والديمقراطية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ([القاهرة]: مكتبة مدبولي، [د. ت.])، ص ١٨٤.

(٣٦) Karl Marx, «Critique de la philosophie politique hégélienne (1843),» éd établie et annotée par Maximilien Rubel, dans: Marx, *Oeuvre IV (philosophy)*, p. 945.

ذاته للثورة الفرنسية. كما ينقد ماركس تصور هيغل عن ضرورة تحقق دولة عقلية كغاية مطلقة في ذاتها تكون فيها السيادة مطلقة للنظام الملكي المتحكم في سن القوانين، فيرتبط التنوير بتحرر المواطن من سلطة القانون لأنه تحديداً من أوجده.

فلئن تأكد لنا بأن هيغل لم يخرج عن عصر النقد الذي افتتحه كانط، وبالتالي حافظ على القول بأن الوجود الحقيقي هو العقل الذي يزيد وعي الناس بماهية ما يقومون به وما يشغلون به أنفسهم مما يجعل العقل التنويري يمتدّ ليشمل مختلف أشكال الوعي الاجتماعي (الدين والسياسة والحق والأخلاق والفن)، فإن ماركس قد حافظ على هذا الدور الوظيفي للعقل نفسه، بل لقد اعتبره ما به يبرهن الإنسان عن كونه الواعي والعاقل والفاعل، وأن ذلك تحديداً ما سيجعل تصوره يصبح توجهاً يشترط التحرر الإنساني المكتمل من سيطرة الخطاب السياسي ومن سيطرة تعاليم الدين واللاهوت ومن نظام المصالح الخاصة. وهنا تحديداً يكمن وجه الاختلاف بينه وبين كانط وهيغل.

فليس التنوير بالنسبة إلى ماركس سوى شرط تحقق التحرر من النظام الاجتماعي الذي تنتصب فيه الحرية الدينية ذاتها سلطة على مستويي العقائد والممارسة، بالإضافة إلى التحرر من كل القيود التي تمنع الأفراد من حق المشاركة في العملية السياسية. ولذلك فإن التحرر إنما يرتبط ضرورة بكل مبادئ التنوير مجتمعة: أي العدالة والمساواة وحرية التفكير والتعبير، فحرية الفكر تعدّ نموذجاً ومعياراً للحرية الإنسانية وإعلاناً عن تغيير ضمني للواقع من أجل التأسيس للحياة العادلة والحرة.

رابعاً: تعقيبـــات نقديّـــة

ومما لا شك فيه أن مقولة التنوير ذاتها تندرج ضمن هذا السياق تحديداً، فليس التنوير كاتجاه فلسفي قبل أن يتحدد إجرائياً في أبعاده الاجتماعية أو السياسية سوى اتجاه يتميز بفكرة التقدم والتفاؤل والحركية الواعية والاستعداد للتغيّر من أجل المشاركة في بناء الفضاء العمومي الذي إليه ينتمي الفرد والذي أسهم في إنشائه عبر عملية تفكيره وتعقله وإقامته للعلاقات مع الآخرين ومع النظام وتأسيسه للحوار. ليس التنوير سوى القطع مع الوجود السكوني غير القابل للتطوّر والتقدّم المؤسّس للإرادة الحرّة.

ونحن إذا نظرنا إلى الأمر تاريخياً فإننا يمكن أن نؤكد أن التنوير وليد القرن السابع عشر الذي نشد بنية متينة وتسلسلاً منطقياً في الأفكار بنقد السكولائية وبالبحث في شروط بلوغ حلم ديكارت في السيطرة على الطبيعة بإصلاح العلم وتنظيف العقل من رواسبه وأوهامه واعتماد المنهج التجريبي الذي يعمل، على حد

تعبير بيكون، على جمع أكبر عدد ممكن من الوقائع شأنه في ذلك شأن النملة التي تحمل إلى وكرها كل ما تستطيع حمله مما تصادفه في طريقها، وتوظيف كل الانتصارات العلمية التي قدمها كوبرنيك وكابلار وغاليلي في فهم بناء العالم، فنؤكد بذلك قول برنار غروتويزن: «دائرة المعارف هي صنيع عصر النور. ومن صنع الذهن الذي يخضع لقوانين عقل مبدع والذي يعترف بتفوق هذا العقل.

إن العلم في خدمة العقل»[٣٧]. فاذا ما ارتبط التنوير بمراهنة على قدرة العقل وعلى أولويته في عملية المعرفة كان نضالاً ضد الأوهام والخرافات. وان جذور هذه القدرة ابتدأت منذ أفلاطون وأرسطو اللذين نعتبرهما ولا شك من أنصار العمل بمقتضى العقل وصولاً إلى كانط الذي وإن أراد الحسم في السؤال الأكثر إلحاحاً، أي قدرة العقل على التفكير ونسبة الحقيقة في التفكير، إلا أنه لم يخرج أبداً عن إطار نقد يمارسه العقل على الممارسة العقلية ذاتها في استعمالها غير المشروع لمقولات الذهن، وصولاً إلى هيغل في مسلمته بأن «الواقع هو المعقول، والمعقول هو الواقع»، متجاوزاً الثنائية الكانطية بين العقل والعالم الحسي ومشرعاً لقيام اللاهوت النظري الذي كان مذهب التنوير منذ كانط يرفضه، بالرغم من أنه ينشأ عن العقل وعن الحرية كعاملين يُعَيّنَان مفهوم الطبيعة الإنسانية الذي أصبح موضوع البحث في الفلسفة الحديثة، وبخاصة بعيداً عما تفترضه العقيدة المسيحية من احتقار عميق للإنسان وخرافة ساطعة في فهمه[٣٨].

التنوير في القرن الثامن عشر الذي مثلما ارتبطت حركة التنوير فيه بنقد الايديولوجيا الإقطاعية وتفنيد الأوهام والمعتقدات الدينية نضالاً لفائدة الفكر العلمي، فإنه وبخاصة في فرنسا ارتبط بتوجه مادي يتخلص من ربط المعرفة بالعقل وجعله ديدنها الوحيد، للبحث في الأصل التجريبي للمعرفة (بول هولبـــاخ (١٧٢٣-١٧٨٩)، **نظام الطبيعة**) ولدور النزعة الحسية (كوندياك، **بحث في أصل المعارف الإنسانية** (١٧٤٦)، **رسالة في المذاهب** (١٧٤٩)) وللبحث في القوى

---

(٣٧) برنار غروتويزن، **فلسفة الثورة الفرنسية** (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٢)، ص ٣٧.

(٣٨) يقول ماركس: «إن الفرق بين المادية الفرنسية والمادية الإنكليزية هو الفرق بين القوميتين. الفرنسيون أعطوا المادية الإنكليزية الروح واللحم والدم والفصاحة. وهبوها المزاج الذي تفتقده والأناقة والرشاقة مدنوها». انظر: كارل ماركس وفريدريك أنجلز، **الأسرة المقدسة**، معركة نقدية ضد المادية الفرنسية، ترجمة رزق الله هيلان (دمشق: [د. ن.]، ١٩٨٥)، ص ٢٠٣. وقد شهدت فرنسا في القرن الثامن عشر حركة تنويرية فكرية واسعة وقوية، وبالرغم من أن التنوير الفرنسي استمد العديد من مبادئه من المادية الإنكليزية التي مثلت حركة الفكر المتقدم فإنها لم تمثل تياراً متجانساً فكرياً لجمعها بين المادية والمثالية. إضافة إلى أن نجاح فرنسا يعود إلى توجه الفلسفة والأفكار المادية مباشرة للمجتمع وللأوساط العريضة من الشعب عكس المادية الإنكليزية التي كانت حكراً على نخبة معينة فقط.

الحقيقية المحركة للإنسان ولأفكاره (لامتري، **المعجم التاريخي النقدي** (١٦٩٥-١٦٩٧)). وقد ارتبط إذاً بنظرية مادية ذاتية تستغني عن اختزال حقيقة العالم في المقولات والقوانين الصورية للواقع. وبعد أن تقوّضت مقولة مطابقة العقل لذاته وللواقع، فإن رواد المادية لن ينضووا تحت لواء الدين كما فعل كانط موفراً للاعتقاد مكاناً، بل سيكون شاغلهم الكشف عن عرج الفلسفة المثالية والكشف عن مهمة الفيلسوف الكامنة في مقولة التعالي نفسها. ولكن سيكون لهذا التعالي مدلول ومعنى مختلفان عن المعنى التقليدي، لأنه تحرر من الحتمية ومن القوى الغيبية واللاهوتية وترسيخ لنضال الإنسان ضدّ الدين وكل ميتافيزيقا ديكارت وسبينوزا وليبنيتز وكشف عن عجز العقل وحده على وضع قوانين الكون وهو ما انتهى اليه بيار بايل (١٦٧٤-١٧٠٧) عندما تحدث عن «العقل البشري المسكين» القاصر على فهم ما يسود الواقع من تناقضات (**القاموس التاريخي والنقدي** (١٦٩٥-١٦٩٧)).

وسيجد هذا البعد التنويري امتداده في القرن التاسع عشر حيث يرتبط بالنظم السياسية الجديدة الرافضة للمجتمعات الفردية النزعة والمناصرة للملكيات الخاصة ولنظام الامتيازات والبناء التراتبي، وبالتالي المدافعة على مبادئ الحرية والاستقلالية وحق الشعوب في تقرير مصائرها. وهو ما سنجده مع كارل ماركس في مناشدته لتصور إنساني مكتمل بعيداً عن التجريد الذي أتاه الماهية الفعلية للإنسان في صلب التضاد الكامن ما بين التاريخ الظاهر والتاريخ الفعلي وفي الانفصال المحدث ما بين الثورات السياسية التي حققت تحرراً سياسياً جزئياً دون أن تنفتح على الانشغالات الفعلية والكلية للأفراد التي كانت مطلب الثورات الاجتماعية. لذلك ارتبط المعنى التنويري في كتاباته بتغليب مرتبة الإنسان في الكون ضد كل مرجعية دينية وبأحداث تطابق ما بين مفهوم الفرد كمواطن في الدولة وما بين حقه في المشاركة في الحياة السياسية، مما جعل التنوير يرتبط أساساً بحرية الفكر العمومي باعتباره نموذجاً ومعياراً للحرية الإنسانية. وسيجد هذا التوجه التنويري امتداده إلى مشارف القرن العشرين في مجهود الحركات الثورية العالمية في الصراع من أجل الاشتراكية التي هي وريثة أفكارالحرية والعدالة والمساواة التنويرية.

خـاتمـــــة

لقد اتخذت أفكار التنوير كأساس لها مبدأ الإيمان المطلق بالعلم وبالعقل الذي أنتـجه، بحيث يمكن تنظيم حياة الإنسان وجعلها تصبح مدينة الله على الأرض بعد أن يئس الإنسان من بلوغ مدينة الله في السماء. وقد حاول ممثلو الاتجاه العقلاني بالأساس، والذين يمكن أن نضع ضمنهم كانط وفيورباخ وماركس رغم الفروق

بينهم، «أن يصحّحوا نقائض المجتمع القائم وأن يغيروا أخلاقياته وأساليبه وسياسته وأسلوبه في الحياة بنشر آراء في الخير والعدالة والمعرفة العلمية»[٣٩]. إذ إنه للتخلص من النظام القديم القائم كان لا بد من نشر المعارف العلمية، ولذلك ارتبط التنوير «بالتحولات العلمية والصناعية الكبرى التي عرفها تاريخ الإنسانية لأول مرة وصحبتها قاعدة تغيير في طبيعة الإنتاج والتسويق والعلاقات الاجتماعية الناجمة عن التغيرات الطبقية»[٤٠]. ولكن التنوير لم يشترط فقط هذه الواقعية العلمية المؤسسة على مبدأ العقل لأنه وليد كل الثورات التي صارعت لأجل الخروج من الظلمات ومن الأسر، أسر الخرافات والمعارف الخاطئة وتعاليم اللاهوت والاستبداد السياسي.

بل إنه يمكن أن نذهب مع نقاد التنوير التاريخيين إلى اعتبار أن تقدم الأنوار في القرن التاسع عشر والقرن العشرين لم يفترض فحسب صراع المعرفة ضدّ الجهل والعقل ضد أوهامه بل تنوع واختلاف المعارف، بل حتى تعارضها في ما بينها، وهو ما يترادف مع نسبة الغنى والثروة في الفئات الاجتماعية ومقدرتها على اقتناء المعارف التكنولوجية. وان مبرّرات طرح هذا المشكل الخارجة عن الفلسفة لارتباطها بتطوّر العلوم من ناحية، ومن ناحية ثانية بنزوع العقل البشري ذاته للتخلص من أوهامه المترسّبة من معارفه القديمة[٤١]، يجعل فهم التنويرالتاريخي لنص كانط حول التنوير، انما يرتبط بجينيالوجيا المعارف.

فالنظر النقدي لحركة التنوير يبين من جانبه أن هذه إنما تتضمن ظلمة، ليست هي الاغتراب والاستغلال فحسب، بل تحول العقل ذاته من وسيلة لتجذير مبدأ استقلالية الأفراد، إلى تناقض وتعارض ونفي للعقلانية والى استبداد[٤٢] وكذلك إلى جملة من البنى المعادية للإنسان[٤٣]، الأمر الذي يجعل نقد الاغتراب لا بد أن يتضمن نقداً للعقل كما تؤكده مدرسة فرانكفورت. وإنه ليبدو أن التفكير في التنوير اليوم مثلما ينطوي على مطالبة تقليدية بالعدالة والتسامح والحرية في التعبير والتفكير والمعتقد فإنه يجعل التنوير بمثابة الأحجية، او الوهم صعب التحقيق ولاسيما بارتباطه

---

(٣٩) توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة سعد هجرس (طرابلس، ليبيا: دار أويا، ١٩٩٨)، ص ١٧٨. وحول استعمالات النظرية النقدية للماركسية، انظر: Assoun et Raulet, *Marxisme et théorie critique*.

(٤٠) بوتومور، المصدر نفسه.

(٤١) ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع: دروس ألقيت في «الكوليج دي فرانس» لسنة ١٩٧٦**، ترجمة وتقديم وتعليق الزواوي بغوره (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣).

(٤٢) هربرت ماركوز، **العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية** (١٩٤١).

(٤٣) يورغن هابرماس: **المعرفة والمصلحة، والعلم والتقنية كـ «إيديولوجيا»** (١٩٦٨).

بمفهوم التحرر، لا التحرر الكانطي من الخرافة ومن المعتقدات الزائفة والمعارف الباطلة، أي تحرر الفكر من دوغمائياته وأوهامه فحسب، بل كذلك التحرر من القيم النفعية ومن مفهوم التشيؤ والاغتراب بكل تمظهراته، والذي يلاحق الإنسان. وهنا تكمن قيمة النقد الفيورباخي والماركسي للاغتراب، والذي عده ألتوسير في ستينيات القرن العشرين ـ ١٩٦٢ ـ ١٩٦٨ ـ من بقايا الايديولوجيا الإنسانوية (**الدفاع عن ماركس**، و**قراءة رأس المال** ـ ١٩٦٥ ضد فيورباخ بالذات)، بكل أنواعه رغم أننا لم نعد نشاطر ـ بعد النقدين المذكورين للتنوير ـ تفاؤلهما وإيمانهما بنقاوة العقل وبإطلاقية قيمة التقدم، نحن اللاحقين لمآسي القرن العشرين أيضاً، والباحثين عن «نزعة إنسانوية» متجددة، تواجه الألفية الثالثة.

الفصل الرابع

الحركة النقدية لدى الهيغليين الشبان:
دراسة في السياق الثقافي

أنور مغيث(*)

يتحدد النقد في معناه الجاري ببعده السلبي، فهو لا يولد معرفة جديدة ولكنه ينصب بالأساس على المعارف التي تم إنتاجها وبلورتها لإبراز نقائصها. وهذا التحديد، وإن كان لا يقلل من أهمية النقد، لا يحيط بالمفهوم الذي اتخذه هذا المصطلح في الفلسفة الحديثة. فمن قديم الزمان يمتلئ تاريخ الفكر بنصوص تنتقد نصوصاً أخرى ومفكرين يعكفون على تفنيد حجج الخصم وإبراز تهافت اعتقاد ما، ولكن مفهوم النقد في الفلسفة الحديثة يدل على شيء آخر، فهو نزوع عام ووظيفة للفكر ومنهج متبع، بحيث يمكن إطلاقه على إنتاج فكري لتيارات ومدارس فلسفية بأسرها. والنقد بهذا المعنى الشمولي ينتسب إلى الفلسفة الحديثة لأنه في الواقع هو الابن الأصيل لفلسفة التنوير. ولا توجد مدرسة نقدية معاصرة إلا وترى أن جذورها ممتدة إلى عصر التنوير.

النزعة النقدية في عصر التنوير

حدد فلاسفة التنوير رسالتهم في نشر المعرفة على الشعب، وقد ساد لديهم الاعتقاد بأن كل الناس يمكنهم أن يعرفوا كل شيء. وليس هناك نخبة تكون هي القادرة على إعمال العقل بينما سواد الناس يقنع الخرافات. وكان ديكارت قد افتتح

(*) كلية الآداب ـ جامعة حلوان.

كتابة **المقال عن المنهج** بعبارة: «الحس السليم أعدل الأشياء قسمة بين الناس»، وهو ما يعني أن لكل شخص نفس الإمكانية المتاحة لغيره في الوصول إلى الحقيقة. ولذا فهذه العبارة تمثل النقطة التي انطلق منها في ما بعد تيار التنوير في نشر المعرفة على الجميع. ويمكن لنا أن نجد هذا النزوع متجلياً في نموذجين: أولهما فولتير الذي لجأ إلى التعبير عن أفكاره مستخدماً الرواية والمسرحية، وتبعه في ذلك روسو وديدرو كوسيلة لمناقشة الأفكار الفلسفية السائدة وحيلة لتسهيل نشرها بين أكبر عدد من الناس. والنموذج الثاني هو نموذج الفلاسفة مؤسسي الموسوعة مثل ديدرو ودالمبير. وكان مشروع الموسوعة طموحاً وجاداً يستهدف عرض مختلف أنواع العلوم والفنون والصنائع على أفراد الشعب بسعر زهيد.

إن العمل على ترقية مستوى ثقافة الشعب ومعرفته كان هو الملمح الأول للنزعة النقدية لدى فلاسفة التنوير، أما الملمح الثاني فهو التنديد بالفئات الاجتماعية المسؤولة عن إبقاء الشعب في الظلام والجهالة، وهم النبلاء ورجال الدين، وتحديد الأفكار والسلوكيات التي ينبغي أن يتخلص منها الشعب. وقد كانت سخرية فولتير سلاحاً فعالاً في هذا الصدد، فقد كان حريصاً على توجيه سهام النقد إلى الاعتقاد الشائع، وكان **القاموس الفلسفي** لفولتير يتمحور حول محاربة الخرافة والتعصب.

ويعتبر كتاب روسو **مقال في أصل عدم المساواة بين البشر** بيان إدانة للامتيازات التي تضمن للنبلاء الثروة والسيطرة، وتبقي الشعب في حالة دائمة من الفقر والعبودية. أما كتابه **إميل** فكان يدعو إلى نوع جديد من تربية النشء متخلصاً قدر الإمكان من القهر والإجبار.

النقد عند كانط

«إن قرننا هو القرن الحقيقي للنقد ولا ينبغي أن يفلت من هذا النقد أي شيء»[1]، بهذه العبارة التي يذكرها كانط في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه **نقد العقل الخالص** يضع نفسه في تيار التنوير الذي ساد القرن الثامن عشر، بل يحاول أن يحدد برنامج هذا التيار في مقالته «ما هو التنوير؟» والتي كتبها عام ١٧٨٤. وفيها يرى أن النقد هو التحقيق الواقعي لواجب التحرر والذي يمثل الإسهام الأصيل للقرن الثامن عشر. ويلخص كانط روح التنوير في عبارته البليغة: «فلتكن لديك الشجاعة لأن تستخدم عقلك بنفسك»[2].

---

(١) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Paris: G.F.,1983), p. 25.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨.

ولقد أعطى كانط لمفهوم النقد الصرامة والدقة الفلسفية، وكان عنواناً لكتبه الثلاثة الرئيسية. وقد أراد كانط التخلص من احتكار اللاهوت لنشاط العقل. ولكن ذلك لا يتم عنده بنقد اللاهوت، ولكن بنقد العقل. ومن هنا جاء عنوان كتابه الأساسي **نقد العقل الخالص**. ولتوضيح المقصود بالنقد يستخدم كانط في مقدمة كتابه مجاز المحكمة والتي «بتأكيدها على اختصاصاتها الشرعية، تستبعد الاختصاصات التي لا تقوم على أساس، ولا يتم ذلك عبر قرار تعسفي ولكن باسم قوانينها الخالدة والثابتة.

هذه المحكمة هي نقد العقل الخالص نفسه ولا أعني إطلاقاً هنا نقد الكتب أو الأنظمة ولكن نقد قدرة العقل بوجه عام»[٣]. وتقضي المحكمة بعدم اختصاص العقل بالبت في قضايا الميتافيزيقا التقليدية مثل وجود الله وخلود النفس ونهائية العالم وغيرها وتحدد اختصاصه في صياغة الأحكام العلمية انطلاقاً من التجربة الخارجية التي تنتظم وفقاً لمقولاته الترانسندنتالية.

ونلاحظ هنا أن مفهوم النقد قد اتخذ معنى جديداً مختلفاً عن الذي كان له مع فلسفة التنوير: فلم يعد الأمر يتعلق بمناقشة المعطيات التراثية.. ولكنه يتعلق بوضع أسس لهذه المناقشة وتحديد ما تقبله بواسطة تبرير صارم وتفسير ما ترفضه، وهذا التأسيس لا يمكن له أن يوجد إلا في عقل الإنسان، وهو المسؤول في نظر كانط عن معارفه وعن أخطائه»[٤]. النقد إذاً هو الفعل الذي تقوم الفلسفة من خلاله برد التمثيلات التي تم تشكيلها إلى منابعها أي إلى ملكات التشكيل في العقل الإنساني.

لقد حاول كانط أن يتجنب السطحية والتبسيط اللذين شابا فلسفة التنوير فقدم للنقد مفهوماً أكثر عمقاً وصرامة كان عظيم التأثير في الفلسفات اللاحقة عليه، ولكنه في الوقت نفسه اختزل مجال النقد إلى درجة كبيرة فأصبحت النزعة النقدية الكانطية تقوم على سؤال مركزي: كيف نعرف ما يمكننا معرفته؟ وبهذا صار النقد محصوراً في إطار نظرية المعرفة.

هيغل والنقد الكانطي

ويرى هيغل أن النقد الكانطي يقوم على طرح مجموعة من التعارضات التي يستحيل في نسقه تجاوزها، كما يقوم على وضع حدود للمعرفة تفرضها الذات العارفة لتعفي نفسها من اقتضاء تجاوز الخبرة والوصول إلى معرفة المطلق. فلسفة كانط

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.
(٤) المصدر نفسه، ص ٩.

«هي إذن فلسفة تأملية وبوصفها كذلك، لا تصل إلى وحدة الفكر والوجود. فهي مثل كل تأمل لا يتجاوز ذاته بما فيه الكفاية بحيث يكشف عن نفسه. إنه يظل قابعاً في الانفصال والتعارض. إن كانط يميز الشيء في ذاته غير القابل للمعرفة عن المعرفة الإنسانية ويضع اللانهائي أو المطلق في مواجهة النهائي. فيصير بالتالي غير قادر على تأسيس العلاقة بين الوجود الإنساني والمطلق»(٥).

إن الافتراض الأساسي الذي يقوم عليه الجدل الهيغلي هو الوصول عبر مسيرة تاريخية إلى وحدة الفكر والوجود، لذا لا يمكنه التسليم بهذا الفصل الكانطي بين الشيء في ذاته الذي لا يمكن معرفته والشيء كما يبدو لنا. والذي تظل المعرفة أسيرة فيه. ومن المنظور نفسه لا يقبل هيغل التعارض بين المعرفة والإيمان. إن كانط رائد التنوير في ألمانيا قد طرد، باسم العقل، الإيمان من مجال المعرفة ولكنه أنشأ له مملكته خاصة محصنة بالمسلمات التي لا يملك العقل إثباتاً لها. من هنا جاء نقد هيغل لمشروع كانط التنويري « لقد انتصر التنوير (Aufklärung) وتغلب العقل على الإيمان، ولكن هذا الانتصار يشبه انتصار الأمم البربرية التي تركت نفسها تفتتن بالمهزومين. لقد دخل الإيمان إلى قلب العقل نفسه»(٦).

لقد استوعب الهيغليون الشبان نقد أستاذهم لكانط، وتمثلوه في سيرتهم الفكرية، ولكنهم مع ذلك احتفظوا بمهمة النقد التنويرية كما حددها كانط، أي نقد الأسس المعرفية وتحديد مجال الاختصاص والبحث عن شروط المعرفة العلمية. وتجلى جهدهم في أنهم خرجوا بها من مجال الميتافيزيقا إلى مجالات الفكر الأخرى: اللاهوت عند فيورباخ، والسياسة عند باور، والاقتصاد عند ماركس. ولكن هذا النزوع الكانطي ارتبط لديهم بتبنيهم للرؤية الهيغيلية عن العالم وبالمنهج الجدلي فأضيف إلى النقد أبعاد لم تكن له عند كانط. وأبرز هذه الأبعاد هو تجاوز الاغتراب أو إعادة الامتلاك وكذلك التحقيق أو تجاوز النظر إلى العمل، وأهمها هو إخراج النقد من جوهره المثالي والثابت وجعله مهمة تاريخية تتحقق من خلال حركة المجتمع.

ولم يكن هذا الإنجاز مجرد اختيار فكري، وإنما أمر فرضته الظروف التي تمر بها ألمانيا في الأربعينيات من القرن التاسع عشر. ولبيان هذه الصلة الجدلية اخترنا تناولاً نجمع فيه بين رصد تطور الفكر الفلسفي مع رصد الظروف التاريخية الموضوعية إلى جانب إبراز الملامح والسمات الشخصية.

---

(٥) Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique; écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*, epiméthée, 2 vols. (Paris: Presses universitaires de France, 1991), vol. 1, p. 179.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

في منتصف القرن الماضي كانت أوروبا هي مسرح الأحداث التي سوف تصوغ العالم كله في ما بعد، وكان ما سينجم عنه تطور ألمانيا بالأخص هو موضع التساؤل ومصدر القلق.

ويقول ماركس « إن كل حقبة تخلق نظرياتها ومنظريها». وقد عبرت هموم هذه الحقبة عن نفسها أصدق تعبير في فكر الهيغليين الشباب، أولئك الشبان الذين انحازوا بالكامل للعالم الجديد الذي لا يعرفونه ولا يطمئنون إليه.

لم يفرض الاضطراب الحادث وإيقاع التغيير نفسه على نوع المشاكل والأسئلة التي يطرحها فكرهم فحسب بل فرض نفسه أيضاً على طريقة معالجتها، فلم يعد من الممكن الاحتفاظ بصفاء كانط وهيغل وهدوئه أمام الصخب والعنف المخيم.

خصائص الفكر القومي في ألمانيا

لقد أتاح الإصلاح الديني الذي قام به مارتن لوثر في القرن السادس عشر لمجموعة المقاطعات الألمانية أفقاً جديداً مخالفاً لطابع الحياة في العصور الوسطى الإقطاعية، وجعل هناك أرضاً خصبة لتطور النظام الاقتصادي في تلك المقاطعات وصعود الطبقة الوسطى في معظم الأقطار الأوروبية. وقد تجلى ذلك في أشكال كثيرة من حيث تغير نمط الإنتاج الأحادي وكذلك أشكال التعبير الأدبية والفكرية وأهم مظاهرها كان هو بداية الشعور القومي. وقد تمحورت فكرة القومية في إنكلترا وفرنسا على نظرية العقد الاجتماعي باعتبار أن الأمة هي مجموعة من الأفراد قرروا العيش سوياً على أرض واحدة ونظام سياسي واحد طبقاً لعقد اجتماعي بين أفراد هذه الأمة.

وفي ألمانيا ظلت ملامح العصر الإقطاعي باقية في تفتت ألمانيا واختلاف نظمها السياسية، ولهذا لم تكن نظرية العقد الاجتماعي صالحة لتبرير ظاهرة نمو الشعور القومي. ولذا نشأ في ألمانيا ما يسمى بالمدرسة التاريخية في القومية وكان هردر من أهم المعبرين عنها. فالقومية الألمانية لديه وحدة اقتصادية أو سياسية ولكنها هوية صنعها التاريخ وتجلت في الأدب والفكر والفن. فوحدة الثقافة الجرمانية هي التي تؤكد أن هناك هوية واحدة تجمع سكان هذه المقاطعات صنعها تاريخها المشترك.

ونظراً إلى الطابع المجرد لهذه الهوية الألمانية فإنها قد تميزت عن الهويات الأوروبية الأخرى بسمتين أساسيتين، أولاهما: عدم ارتباطها بفكرة الوطن.. ففكرة الدفاع عن وطن محدد فكرة أساسية في مدرسة العقد الاجتماعي للقومية ولكن لأن الهوية الألمانية فوق مستوى المقاطعات والأوطان فإنها لا ترى ضرورة لوجود وطن

واحد يجمع أعضاء القومية الواحدة، بل أن هردر يعتبر أن التخلص من فكرة الارتباط بوطن والدفاع عنه من أهم العوامل التي تدفع بالهوية القومية إلى الكمال(٧).

والسمة الثانية: هي سمة العالمية أو الكونية. إذ إن طموح الهوية الألمانية هو أن تتحقق على مستوى الكون كله لأنها تعبير عن الإنسان في كماله أو على الأقل يجب أن تكون نموذجاً كونياً يحتذى للنظام السياسي، إذ يتحقق فيها الشرط الضروري لحياة الإنسان بما هو إنسان.

ثم ابتدع هيغل كلمة روح الشعب (volksgeist) وجاءت في سياق حديثه عن أن الشعر الشعبي والحكايات والأعراف ليست كيانات مجردة، ولكنها تنظيم حي للنفس الجمعية يرتبط بها الإنسان كما ترتبط الأوراق بالشجر(٨).

وقد طور هيغل مفهوم روح الشعب. فكان يرى أن الكونية تشكل جوهر الروح الألماني، ويطلب منها أن تجمع الصفات الإيجابية لكل القوميات، وتجعل من نفسها مركزاً كونياً للروح الإنساني. وكان يرى أن ذلك سوف يقود إلى نوع جديد من الترابط بالوفاء الذي كان موجوداً في أوروبا في العصر الوسيط(٩).

وفي سنة ١٨٠٨ نشر فخته كتابه **خطابات إلى الأمة الألمانية** وكانت قد تمت صياغتها في شتاء ما بين ١٨٠٣ ـ ١٨٠٤ وكانت رداً على دروس شليغل في تعريف الروح الألماني، ورداً على التحدي النابليوني الذي يواجه الأمة الألمانية.

فبعد أن قامت الثورة الفرنسية تحمس لها ولمبادئها كثير من المفكرين ومن بينهم فيخته. فإذا كان لألمانيا أن تبدع شعراء عظاماً مثل غوته وشيلر ومفكرين مثل لسنغ وكانط لكنهم «رأوا في الثورة الفرنسية حركة أمة بكاملها»(١٠)، وبدلاً من أن تتحول الثورة الفرنسية إلى مجرد مثل خارج الحدود تحتذيه الطبقة الوسطى الألمانية فوجئوا بجيوش نابليون تحتل المقاطعات الألمانية كحلقة في دعوة نابليون نشر مبادئ الثورة على مستوى أوروبا ثم العالم كله..

وهكذا واجهت القومية الألمانية التي تتبنى على مستوى الوعي فكرة الكونية بكونية أخرى هي كونية نابليون الاقتصادية والسياسية. وكرد فعل على كونية نابليون

---

(٧) في ما يخص رأي هردر والمدرسة التاريخية في موضوع القومية.. انظر: محمد فؤاد شكري، **الصراع بين البرجوازية والإقطاع في أوروبا** (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٥٨)، مج ١، ص ٧٢ وما بعدها.

(٨) Jean de Pange, *L'Allemagne depuis la Révolution française, 1789-1945* (Paris: Presses universitaires de France, 1964), p. 51.

(٩) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(١٠) Jaquis Direnne, *Histoire de l'Europe, la rainnessance des livers* (Brusseles: [s. n.], 1943), p. 33.

دعا فخته إلى فكرة (stumm) أي القبيلة التي يجب أن تبقى نقية من أي عناصر أجنبية(١١).

ويحاول فخته أن يؤسس المقاومة الألمانية ضد نابليون المحتل على مستوى الفكر والواقع فهو يقول: «نحن مهزمون.. لقد فقدنا ـ وتقع مسؤولية ذلك علينا ـ كل شيء حتى الشرف، لقد انتهى قتال السلاح وبدأ قتال المبادئ والسمات الشخصية»(١٢).

وعلى مستوى الواقع يتبنى فيخته نظام «الدولة التجارية المغلقة» ويشكك في إمكانية أن يتيح الرأسمال الليبرالي دولة قوية في ألمانيا. فنظرية آدم سميث في نظره تصلح للتربة الإنكليزية ولهذا يرى أنه لا بد من تدخل الدولة في إدارة العملية الاقتصادية، كما كان فيخته واعياً بما يسببه بقاء أشكال الإنتاج الإقطاعية والاعتماد الأساسي على الزراعة من ضعف وعرقلة لتطور ألمانيا الاقتصادية. وقد قدم فيخته نموذجاً للشكل السياسي للدولة طرح فيه العديد من أفكار الراديكالية ضد النبلاء والملوك، فهو لا يرى الملكية حقاً طبيعياً للفرد مثل روسو وكانط، ولكنه كان يراها حقاً مترتباً على العمل، فليس من حق أحد أن يعيش بدون عمل أو معتمداً على عمل الغير(١٣).

وكانت هذه أكثر الصيغ جذرية لاعتراض الطبقة المتوسطة على بقايا النظام الإقطاعي في ألمانيا، كما كان يرى أن هدف كل حكومة هو أن تجعل من الحكومة شيئاً كمالياً. ولهذا يعتبر امتداداً لأفكار بابوف واليعاقبة الفرنسيين. فقد كان كتابه **الدولة التجارية المغلقة** دفاعاً عن الإجراءات الاقتصادية للثورة الفرنسية ضد الاقتصاد الحر لبروسيا، استمراراً في الدفاع عن الثورة الفرنسية، وفي الوقت نفسه إعطاء النموذج لبروسيا لمقاومة احتلال نابليون بسيطرة الدولة على النشاط الاقتصادي(١٤). مع فيخته إذاً فتحت صفحة جديدة للعلاقات بين الفلسفة والسياسة.

فرغم إسهامات كانط في مجال الفكر السياسي إلا أنها جاءت أساساً مرتبطة بنظامه الميتافيزيقي ومترتبة عليه، في حين لدى فيخته كانت السياسة قضية جوهرية في كتاباته.

---

(١١) Pange, Ibid., p. 52.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٥١.

(١٣) Reinhold Aris, *History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815*, with a foreword by G.P. Gooch (London: [Cass]; New York: Russell and Russell, 1965), p. 242.

(١٤) حسن حنفي، **فيشته فيلسوف المقاومة** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢)، ص ٤١٧.

الخوف من الثورة

ولقد كان افتتاح جامعة برلين سنة ١٨١٠ عملاً له أصداء قومية كبرى، وكان همبولدت مؤسسها واعياً بالدور القومي الذي سوف تلعبه جامعة برلين.وفي عام ١٨١٢ عندما هزم نابليون في روسيا شعر الألمان أن السيادة النابليونية قد أوشكت على نهايتها، واتجه الشباب إلى تكوين الجماعات السرية مثل جماعة الفضيلة وجماعة الحديد، وبدأ النشاط السياسي يجتاح الجامعات. ورغم أنه كان بالأساس ضد المحتل إلا أن الملوك والنبلاء والأمراء قد توجسوا من استفحال الأمر. وقد تلقى ملك بروسيا نصيحة من أحد مستشاريه: «إذا كانت الشعوب المتخلى عنها والمهملة من قبل ملوكها تأخذ أمرها بيدها فسوف ينسون الملوك بسرعة ويتبعون القادة الشعبيين»(١٥).

وفي عام ١٨١٤ بعد خروج نابليون بدأ هناك شعور عام بأن فجراً جديداً يشرق على الشعب الألماني. وبدأ عصر جديد في إقامة الوحدة الألمانية.

وكانت الجامعات الألمانية تضج بالثورة وتعبر حركتها عن تزايد المشاعر الوطنية وتحقيق التقدم السياسي والاقتصادي ومجد ألمانيا، ولهذا اضطرت السلطة البروسية إلى فرض الرقابة على الجامعات سنة ١٨٢٠. وأصبح الحلف المقدس الذي كان يفترض أن يعمل على إرساء السلام في أوروبا يرتعد من فكرة الثورة، ويعلن أنه ضد الحرب والثورة وضد أي زعزعة لنظام الحكم في الدول الأعضاء ويهدد بالتدخل في حالة حدوث ثورة. وبدأ باتخاذ كثير من إجراءات الوقاية من الثورة في ألمانيا. ولقد كان قبول هيغل لكرسي الدراسة في جامعة بوليفغانر يثير كثيراً من التساؤلات في أذهان تلاميذه المعجبين به، والذين يرون في موقفه هذا نوعاً من التواطؤ مع الدولة التي تختلف عن الصورة النظرية التي وضعها في **مبادئ فلسفة الحق**. وفي سنة ١٨٣٠ اشتعلت الثورة في باريس ووجد الألمان فيها نموذجاً جديداً للثورة الفرنسية القديمة، ونشطت من جديد الجماعات السرية في ألمانيا.

وتكتسب الليبرالية ورجال الصناعة قوة جديدة في مواجهة الوضع الإقطاعي الواقع في ألمانيا، فينجحون في إقامة إتحاد جمركي بهدف توحيد التعريفة الجمركية في جميع مقاطعات ألمانيا. ولكن الاتحاد لم ينجح نجاحاً تماماً إذ رفض رجال الصناعة في النمسا الدخول في الاتحاد كما رفضت المقاطعات الألمانية الواقعة على بحر الشمال. ولكن بلا شك أعطى مثل هذا الاتحاد دفعة للصناعة والاقتصاد الألماني. وهكذا تنوعت مشاعر الطبقة الوسطى فلم تصل إلى اليأس الكامل ولا إلى الثقة المطلقة في المستقبل.

---

(١٥) Pange, *L'Allemagne depuis la Révolution française, 1789-1945*, p. 61.

ورغم الجهود التي كان يبذلها المفكرون والسياسيون لتطوير الواقع الألماني، إلا أنها كانت دائماً تبوء بالفشل نتيجة لتصدي الملوك والنبلاء إلى الحد الذي جعل ماركس يصف الأمر قائلاً: «كل البلاد تعرف الثورة ثم تأتي بعدها الردة (restauration) إلا نحن في ألمانيا فلا نعرف سوى الردة. مرة يقومون بها لأنهم خائفون عندما تكون هناك ثورة في بلد مجاور ومرة يقومون بها لأنهم غير خائفين لأن هناك ردة في بلد مجاور»[١٦]. ولقد كان توحيد الجهود بين القوى الراغبة في التقدم والإصلاح في ألمانيا أمراً صعباً نتيجة لانقسام ألمانيا وخضوع المقاطعات الألمانية لدساتير وظروف اقتصادية مختلفة، وملوك ذوي نزوات متباينة.

وإزاء هذا كان من الطبيعي أن ينظر الألمان نظرة إعجاب إلى تلك البلاد المجاورة التي تتجاوز فوضى النظام الاقتصادي والسياسي الواضحة في ألمانيا. ولكن كان هناك إحساس عام بأنها مجرد فترة انتقالية فلا يمكن أن يستمر الوضع على ما هو عليه، ولكن المستقبل لم تتضح ملامحه بعد. فعندما أرسل روتشيلد تفاصيل ثورة باريس سنة ١٨٣٠ إلى ميترنيخ، صاح: «لقد تحطم عمل حياتي كله» فها هي باريس تظهر للألمان مرة ثانية بعد أن فتر حماسهم وإعجابهم بالثورة الفرنسية الأولى، وأهمية العمل الجماعي ودور الثورات في حسم قضية المستقبل. وإزاء هذا الحدث يعبر ميترنيخ عن حالة الاضطراب التي تعتري أوروبا: «لقد كانت فكرتي الخفية هي أن أوروبا القديمة قد بدأت نهايتها، وأكون قد قمت بواجبي عندما انتهي معها وكذلك الإمبراطور... أوروبا الجديدة لم تبدأ بعد وبين البداية والنهاية توجد الفوضى»[١٧].

الفلسفة تحني الرأس للعاصفة

لقد كان ميترنيخ يخشى أن تنتهي الثورة بنابليون جديد يغزو أوروبا. أما هيغل وغوته فقد كانا يخشيان شيئاً آخر. كانت الثورة بالنسبة إليهما علامة عالم مضطرب يستعصي على الفهم والتحكم، فقد كتب هيغل إلى جوشل: «إن الهم السياسي الرهيب قد أخذ برقاب الجميع، نحن نعيش في أزمة، فكل شيء كان يبدو له قيمة في الماضي أصبح اليوم موضع إشكال. وكما أن الفلسفة لا تستطيع بسهولة أن تواجه الجهل والعنف والانفعالات السيئة المترتبة على هذه الاضطرابات الصاخبة، فأنا لا أعتقد أنها يمكنها أن تقتحم هذه المجالات. لذا يحق لها ـ وإن يكن لتهدئة نفسها ـ أن تعي أنها لم تجعل إلا لعدد محدود»[١٨].

---

(١٦) Karl Marx, *Oeuvers III*, Letters à Ruge (Paris: La Péliade, 1983), p. 513.

(١٧) Pange, Ibid., p. 78.

(١٨) Karl Lwith, *De Hegel à Nietzsche* (Paris: Gallimard, 1987), p. 46.

وهكذا يحاول هيغل أن يبتعد بالفلسفة عن عواصف السياسة التي أصبحت الشغل الشاغل للجميع، وفي نهاية مدخل الطبعة الثانية للمنطق ينهي كلامه متسائلاً: «هل نحن حقاً في مرحلة مضطربة من البلبة السياسية، وهل هناك مكان من أجل صمت بلا انفعال لمعرفة تأملية خالصة»(١٩). ويبدو أنه لم يكن في ألمانيا كلها مكان لصمت بلا انفعال سوى القبر. فقد مات هيغل بعدها بأيام مصاباً بالكوليرا.

لم يكن هذا الصخب السياسي مزعجاً ومؤثراً للفيلسوف فقط، بل للأديب كذلك. فقد عبر غوته أيضاً عن تلك الرؤية الكابوسية للتغيرات السياسة غير المنطقية التي تحدث في ألمانيا وخارجها. ففي خطاب إلى همبولدت يقول: «إن الساعة حقاً مضطربة وعبثية، حتى أن لدي اعتقاداً أن جهودي المخلصة من أجل هذا البناء الغريب (**فاوست** ـ الجزء الثاني) سوف لن تلقى الجزاء المناسب، وسوف يسقط عملي كضائع على الساحل تدفنه رمال الساعات التي تمر. مذهب مضطرب ناتج عن هياج مرتبك يحكم العالم. ليس لدي مهمة ملحة سوى أن أنمي، على قدر ما أستطيع، ما هو بداخلي، وأن أتمسك بفرديتي مثلك يا صديقي. إن الأعمال حقاً تكمن في سريرتنا»(٢٠).

وبعد ذلك بخمسة أيام يموت غوته. مات هيغل في سنة ١٨٣٠، ومات غوته سنة ١٨٣١، ومات شلايرماخر سنة ١٨٣٢، وكلن هذا التحول المأساوي في تاريخ ألمانيا يلقي بظله الرهيب على كاهل الأجيال الجديدة. ويصور هنريش هاينه هذا الموقف في قصيدة له: «الآلهة رحلت. وكأن الموت فجأة قد أصبح أرستقراطياً.. يسعى لأن يصطفي المرموقين في الأرض دافعاً إياهم إلى مقبرته في الحال» (٢١).

لقد كان الشعور المسيطر على الجيل الجديد أن ألمانيا قد وصلت إلى ذروة الإبداع والعبقرية الفكرية مع غوته وهيغل. وغوته نفسه يؤكد هذا الانطباع. فقد كان يعتقد أن جميع الأسئلة قد تمت الإجابة عنها، وتم تبسيط كل التعقيدات، وأصبحت المعرفة مكتملة. وقد أخذ جيله هذه المهمة على عاتقه. الجيل الأصغر للأسف لن يكون أمامه ما يفعله سوى أن يقبل الحقيقة التي يقدمها له الجيل القديم: «أنا أشكر السماء حيث إنني في هذا الوقت الذي تم فيه إنجاز كل شيء لست شاباً»(٢٢). إذاً ليس هناك مهمة

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٢١) William J. Brazill, *The Young Hegelians*, Yale Historical Publications. Miscellany; 91 (London; New Haven, CT: Yale University Press, 1970), p. 8.

(٢٢) Lwith, Ibid., p. 46.

أمام الجيل الجديد سوى أن يشرح ويفسر الأنساق الفكرية التي تم إبداعها. وهكذا وجد الجيل الجديد نفسه محكوماً عليه بأن يقوم بالدور الذي تنبأ به فورستر في رثائه لهيغل أثناء دفنه لا أحد من أتباع الأسكندر يستطيع أن يعتلي العرش إن مصير مملكة الاسكندر الأكبر أن تقتسم بين الأتباع (Satrapes)[٢٣]. وهكذا بعد موت هيغل أصبحت الحياة الفكرية في ألمانيا تدور حول فلسفته، فما إن قبل المفكرون مفهومه عن العالم (Weltanschauug) حتى تطورت أفكارهم الخاصة من خلاله. وهكذا اتسمت الحياة الفكرية في ألمانيا من سنة ١٨٣٥ إلى سنة ١٩٤٨ بأنها عصر التلمذة (Age of Discipleship). وفي عام ١٨٣٥ يصدر إمرمان رواية بعنوان *die epigonen* **الأتباع** «إننا ـ حتى يمكن أن نعبر عن حزبنا في كلمة واحدة ـ أتباع، ونتحمل هذا العبء الثقيل الذي هو ميراث كل من ولد مؤخراً»[٢٤].

ورغم هذه النظرة المتشائمة للمهمة الملقاة على عاتق الجيل الجديد إلا أننا نجد صوت فريدريك تيودور فيشر أكثر حماسة وتفاؤلاً: «أننا مدفوعون بثقة فخورة وحماسة. إن الفلسفة الهيغلية ـ التي سعينا لمد نفوذها لدى الشباب المتعلم ـ تعطينا امتلاكاً للحقيقة الواقعية»[٢٥]. إنه قبول حماسي للتلمذة. ورؤية تخرج بفكرة التلمذة من الإطار السلبي إلى الإطار الإيجابي الفعال. ومن هنا فالجيل الجديد أمامه دوران هما: أولاً أن يستوحي القيم والأنساق والإجابات من أفكار الجيل القديم، وثانياً أن يسعى لكي يوائم بينها وبين التطورات والمواقف والمشاكل التي تطرأ، وهذا هو الحل الوحيد حتى يمكن أن تجد عبقريته الخلاقة مجالاً للإبداع والتحقق. وهكذا كانت المفارقة ماثلة أمام الجيل الجديد. فقد كان واعياً بشبابه وبالحياة الممتدة أمامه بكونه جيلاً جديداً، وفي الوقت نفسه واعياً بأنه يستند إلى إبداعات الجيل السابق في فهم التغيرات الخاصة بزمنه. إنه يستخدم أفكار الجيل السابق ليحرر نفسه من تحكم الجيل السابق.

نقد اللاهوت

لقد كانت المهمة الأولى الملقاة على عاتق الأتباع هي المحافظة على مذهب المعلم من التبدد والضياع. ولذا فإثر موته قامت مجموعة من تلاميذه بنشر أعماله الكاملة وتجميع محاضراته، ثم انكب التلاميذ على الشرح والتفسير. وقد أثارت فلسفة هيغل

---

(٢٣) David McLellan, *Les Jeunes hégéliens et Karl Marx, Bauer, Feuerbach, Stirner, Hess* (Paris: Payot, 1972), p. 10.

(٢٤) Brazill, *The Young Hegelians*.

(٢٥) McLellan, Ibid., p. 12.

في أذهانهم عدة تساؤلات، واختلف التلاميذ في تحديد موقف هيغل منها. فقد بدأ الجميع يتساءلون ما إذا كان هيغل من القائلين بوحدة الوجود أم لا، ما يترتب على ذلك من إثارة لموضوعات مثل خلود النفس وتشخص الله.

وقد أثار فيورباخ هذه التساؤلات حتى قبل موت هيغل في كتيب له بدون أن ينشر اسمه وهو بعنوان: «أفكار حول الموت وخلود النفس». وساهم في تعقيد الأمر أن آراء هيغل حول هذه المسائل تحتمل أكثر من تفسير، وبدأ الخلاف في داخل المدرسة الهيغلية يأخذ شكلاً واضحاً وحاسماً في سنة ١٨٣٥ بسبب كتاب د.ف شتراوس **حياة يسوع**. وفي هذا الكتاب يهتم شتراوس بزاوية لم يعطها هيغل انتباها كبيراً وهي تاريخية الأناجيل. فقد صرف انتباهه إلى مضمونها الرمزي.

ولكن اعتبر شتراوس تاريخية الأناجيل جوهر المسيحية وتعامل معها على أنها ليست رموزاً ولكنها أساطير تعبر عن الرغبات العميقة للبشر. إنها تعبير خيالي أنتجه الوعي الجمعي لشعب كان وصل إلى درجة معينة من التطور. ولقد أثار كتاب شتراوس ضجة كبرى في الأوساط الهيغلية. ورغم الرقابة المشددة في ذلك الوقت على الكتابات الدينية واعتبار الهجوم على المسيحية هجوماً على الدولة، إلا أن كتاب شتراوس قد أجيز من الرقابة باعتباره بحثاً في اللاهوت. ويوضح هايم (haym) تأثير كتاب شتراوس فيه وفي جيله من الهيغليين الشبان قائلاً: «لقد كان **حياة يسوع** لشتراوس هو الذي شحنني أنا وعديداً من الأصدقاء باتجاهات هيغلية وجعلنا ـ أكثر فأكثر ـ أقل تأثراً باللاهوت. إن أثر هذا الكتاب فينا لا يمكن وصفه، فلم أقرأ في حياتي كلها كتاباً بمثل هذه المتعة والجدية.

لقد كان الحال وكأن غمامات سميكة تسقط من عيوني وضوءاً باهراً يسطع في طريقي[٢٦] ولهذا لم يكن غريباً أن تؤدي المشاكل التي أثارها كتاب شتراوس إلى الانقسام الواضح في صفوف الهيغليين. ولقد بدأ شتراوس نفسه في تصنيف المدرسة الهيغلية مستعيراً المثال الشائع من الجمعية الوطنية في الثورة الفرنسية التي انقسمت إلى يمين ويسار ووسط. فيقول شتراوس «أما في ما يتعلق بمعرفة ما إذا كان تاريخ الإنجيل كامناً في الفكرة التي توحد بين الطبيعة الإلهية والإنسانية، وبأي مقياس، يمكننا أن نجيب عن هذا بثلاث طرق: أن نعرف أنه من هذه الفكرة يمكن أن نستنتج تاريخ الإنجيل كله، أو جزءاً منه فقط أو أخيراً لا كل التاريخ ولا جزءاً منه. هذه الإجابات الثلاث أو بالأحرى الاتجاهات الثلاثة كان كل منها يمثل فرعاً من

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٢.

المدرسة الهيغلية. ويمكننا بحسب الصورة التقليدية أن نسمي الأول اليمين لأنه الأقرب للنظام القديم والثالث هو اليسار أم الثاني فهو الوسط»[٢٧].

إن الأمر هنا يتعلق بالموقف من علاقة الفلسفة بالدين. وقد أفاض شتراوس في توضيح غموض موقف هيغل من هذه المسألة. وقد كان الرأي الشائع يرى أن هيغل قد وفق بينهما وأعاد الوئام بين الفلسفة والمسيحية. وانطلاقاً من فكرته عن الوحدة بين الطبيعة البشرية والإلهية والإنسانية يفسر تاريخ الإنجيل أو **حياة يسوع** باعتباره تجسيداً للطبيعة الإلهية، فحياة يسوع هي الظاهرة التاريخية الوحيدة الدالة على وحدة الطبيعة البشرية والإلهية. أما اليسار حسب شتراوس فقط أراد أن ينتزع تاريخ الإنجيل من اللاهوت، واعتبر أن فكرة اتحاد الطبيعة الإلهية والبشرية لا تمكننا من استنتاج أي شيء يتعلق بتاريخ الأناجيل ولا بحياة المسيح.

ونلاحظ أن تسمية المجموعات المختلفة باسم الهيغليين الشبان في مقابل الهيغليين الكبار، أو اليسار الهيغلي في مقابل اليمين الهيغلي، لم تكن مجرد تحليل لأحد المؤرخين المتأخرين لنشاط الهيغليين، ولكنه كان تقسيماً واضحاً في أذهان الهيغليين أنفسهم ومعترفاً به ومستخدماً من الطرفين. فقد بدأه شتراوس في سنة ١٨٣٥ وأعاد استخدامه ميشليه سنة ١٨٣٨ وهو من اليمين الهيغلي، ثم صار بعد ذلك أمراً شائعاً. وإذا كان الانقسام قد بدأ حسب شتراوس بمشكلة حياة يسوع وتاريخ الإنجيل باعتباره تجسيداً لفكرة وحدة الطبيعة الإلهية والبشرية إلا أنه لم ينته إلى هذا الحد، فلم يلبث أن امتد إلى مجالات أخرى في الفكر والسياسة.

ويلاحظ كارل لوفيت « إن انقسام المدرسة الهيغلية إلى يمين للهيغليين الكبار ويسار للشباب الهيغلي لا يتعلق بأي خلاف فلسفي ولكن فقط بخلافات سياسية ودينية. ففي الشكل يرتبط بالخلاف السياسي الذي حدث في البرلمان الفرنسي وفي المضمون بتنوع الآراء في مادة اللاهوت المسيحي»[٢٨]. فحسب التمييز الهيغلي بين الشكل والمضمون وافق اليمين الهيغلي في ما يخص الدين المسيحي على الشكل والمضمون، وانطلاقاً من فكرة وحدة الطبيعة البشرية والإلهية عند هيغل أراد أن يحتفظ بكل التاريخ الإنجيلي (غابلر ـ برونو باور)، الوسط (روزنكرانتز وشالر وإردمان) أراد أن يحتفظ فقط بجزء من التاريخ الإنجيلي يمكنه أن يتوافق مع وجهة نظر هيغل، أما اليسار فقد رفض شكل التمثيل الديني ومضمونه معاً، ورأى أنه من وجهة نظر الفكرة لا يمكن الاعتقاد في القصة التاريخية للأناجيل لا كلياً ولا جزئياً:

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٢٨) Lwith, *De Hegel à Nietzsche*, p. 73.

«بالطبع من الصعب علينا أن ندرك إلى أي درجة كان الصراع محموماً وعاصفاً حول مشكلة إنسانية الله وشخصية الله وخلود النفس لأنه صار مألوفاً لدينا هذه النتيجة المدمرة التي أنجزها النقد الديني لتلاميذ هيغل»[٢٩]. من الواضح أن التقسيم بين يمين ويسار ووسط لم يمكن ثابتاً ولا دائماً، فقد كان وضع الشخص نفسه يختلف حسب المشكلة المطروحة. فقد يكون في اليمين في مشكلة دينية ولكن في الوسط في مشكلة سياسية والعكس. كما حدثت تنقلات كثيرة بين تلامذة هيغل، فمثلاً برونو باور الذي بدأ مع اليمين الهيغلي وكلف بعمل الرد الرسمي للاهوتيين على كتاب شتراوس فقد انتهي في معسكر اليسار. أما شتراوس فقد انتهي في معسكر اليمين الهيغلي أثناء الأحداث السياسية المعاصرة لثورة ١٨٤٨ وروزنكرانتز الذي كان في الوسط والذي اعتبره روج أكثر الهيغليين الكبار ليبرالية قد أصبح في تأريخه للفلسفة أكبر ناقد لحركة الشبان وإدغار باور انتهى هيغليا متدنيا.

أما عن نشاط الهيغليين الكبار فقد تركز أساساً في نشر أعمال هيغل الكاملة ولقد كان من قام بهذه المهمة من اليمين (فورستر وهوتو ومارهاينكه وشالر) لقد احتفظوا حرفياً بفلسفة هيغل وحفظوها، ثم اتجهت أعمالهم بعد ذلك إلى الدراسات الفلسفية التاريخية كل من وجهة نظره الخاصة، مطبقين منهج هيغل على مراحل سابقة على المرحلة المعاصرة المضطربة التي كانوا يعيشون فيها.

أما الهيغليون الشبان أو اليسار الهيغلي فقد كانوا الظاهرة الأكثر أهمية في ألمانيا بعد هيغل. وأولاً نتساءل من هم؟ ويتفق الجميع على أنهم دافيد شتراوس وبرونو باور وآنسلم وفيورباخ وتيودور فيشر وأرنولد روج وماكس شترنر وكارل ماركس. أما بالنسبة إلى وضع ماركس بينهم فيرى برازيل أن ماركس ينتمي إلى الجيل الثاني من الهيغليين الشبان وهو الجيل الذي يضم موسى هيس وفريدريك إنغلز وإدغار باور وميشيل باكونين وريتشارد فاغنر، وهم أغلبهم من المتأثرين بالحركة الهيغلية الجديدة والمتحلقون حولها، ولكن لا يمكن اعتبارهم من الأصلاء فيها[٣٠].

وبالطبع كانت حركة الهيغليين الشبان تنقسم إلى قادة ورواد ثم جمع من المعجبين والمتعاطفين. وإذا وافقنا برازيل على وضع المجموعة الثانية في هذا الإطار إلا أننا لا نوافق على ضم ماركس إليهم أو على اعتباره من الجيل الثاني، فتقسيم الحركة إلى أجيال أمر غير ممكن لأن حركة الهيغليين الشبان نفسها لم تستمر في نشاطها الجماعي الفعلي إلا خمس سنوات تقريباً من سنة ١٨٤٠ إلى ١٨٤٥. خلال هذه السنوات

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٣٠) Brazill, *The Young Hegelians*, p. 15.

الخمس كان ماركس من الشخصيات الهامة والفعالة في أوساط الهيغليين سواء بنشاطه العملي أو بتفرده الفكري في تفسير هيغل. ويرى لوفيت أن ماركس وكيركغارد هما أكثر الهيغليين الشبان راديكالية وتأثيراً[٣١]. أما روبل فيرى أن ماركس كان هو الشخصية الأكثر أهمية والتي تلتف حولها حركة الهيغليين الشبان، لكننا نرى في هذا التقدير مبالغة لأن برونو باور كان بالفعل هو المحرك الحقيقي للحركة. وقد انتهى ناديهم (doctorsclub) في برلين عندما انتقل برونو باور للتدريس في جامعة بون سنة ١٨٤٢. ثم بعد فصله من الجامعة وعودته لبرلين عادت الحركة للنشاط بعد تأسيسه لنادي الأحرار (dilfrein) وتوقفت الحركة بعدما توقف هو تماماً عن العمل الفكري الجماعي عام ١٨٤٥.

الصحافة الفلسفية

أما عن السمات العامة لهذه الجماعة فهم يميزون أنفسهم عن الهيغليين الكبار مستندين إلى تفرقة لهيغل بين الشيخ والشاب في كتابه **مبادئ فلسفة الحق**.وقد بسط هذه النظرية ماكس شترنر على أساس أن الشيخ يهتم بالعام ويتميز باللامبالاة الشخصية تجاه الحوادث المتقلبة. ويستدير الشيوخ دائماً إلى الماضي لأنه هو الذي يمكنهم من معرفة العام. أما الشاب فمرتبط بالفردي متعطش للمستقبل يشعر أنه مدعو لتغيير العالم ويفرض اقتضاءات عادلة ويرفض العالم على ما هو عليه[٣٢].

وقد تميز نشاطهم الفكري بظواهر جديدة على ألمانيا. فقد بدأت معهم ظاهرة الندوات في المقاهي حتى قبيل الفجر والحديث بصوت عال والشجار والاتهامات المتبادلة. وكانت كتاباتهم سريعة حماسية، فكانوا يكتبون بيانات وبرامج، والفروض العلمية تصبح لديهم مطالب يتوجهون بها إلى الجمهور والأفراد، ويشبههم لوفيت بأنهم كانوا مثل السفسطائيين في أثينا. ويرى روزنكرانتز، معبراً عن وجه نظر الهيغليين الكبار، أن «كتاباتهم هي اللامعنى عندما يرتدي أساليب باهرة. ويرى أنهم أناس متعجلون للشهرة يريدونها بأي ثمن وأن اهتمامهم بالسياسة جعلهم يضحون بالحقيقة من أجل المصالح المؤجلة للمرحلة التي يعيشونها»[٣٣].

لقد كانوا ينشرون معرفتهم في مقالات صحفية حتى يتمتعوا بحرية الرأي فصاروا معتمدين تماماً على أصحاب العقود والناشرين والجمهور والرقابة. وكان ذلك

---

(٣١) Lwith, Ibid., p. 95.

(٣٢) Papaioano, *Hegel* (Paris: Agora, 1977), p. 18.

(٣٣) Lwith, Ibid., p. 90.

مناخاً جديداً توضع فيه الفلسفة. وقد اتسمت مقالاتهم بالجمال الشديد والنبرة النقدية العالية، فنشاطهم النقدي لا يعرف حدوداً لأنهم يريدون تغيير كل شيء. ولكن من يدرس أعمالهم يجد أن ميزتها الملتهبة تترك في آخر الأمر طعماً فاتراً لأنها تحول جدل هيغل من مفهوم إلى أسلوب بلاغي خالص يغلب عليه الشغف بالمقابلة (contraste).

أما في ما يتعلق بعلاقتهم في ما بينهم فقد كانت دائماً علاقة غريبة تجمع بين الإعجاب والاحتقار والتقدير والإهانة والصداقة والعداء. فكل منهم كان يريد أن يعلي نفسه على حساب الآخرين في جو من المزايدة، ويعطون لمشكلات زمانهم صيغة نهائية.. يلتقون دائماً على أرض خلافاتهم المشتركة ويعملون سوياً بروح المقاتلين ثم يفترقون كل في طريق، ويتخلصون من روابطهم القديمة، ويسبون بعضهم البعض. وتتردد في كتاباتهم اتهامات زملائهم بصفات مثل «برجوازي»، «رجعي». هكذا كانوا: فيورباخ وروج، روج وماركس، ماركس وباور، باور وشترنر..أنهم أزواج من الأخوة الأعداء. أما عن مصيرهم فهو الذي يوضح في النهاية أنهم كانوا شباباً شرفاء». فبرغم اليأس المخيم كرسوا وجودهم المادي والعقلي إلى ما يريدون تحقيقه: فيورباخ كان أستاذاً محاضراً في جامعة ايرلانجن ثم فصل من الجامعة بعد نشر أفكار جريئة حول الموت وخلود النفس ويعيش بعد ذلك من الدروس الخصوصية في قريته المجهولة التي بلا كنيسة لقلة عدد سكانها.

روج في صراع دائم مع الحكومة والبوليس فبعد أربع سنوات قضاها في السجن وهو طالب يفقد وظيفته كمحاضر في جامعة هال، ويفشل في إقامة جامعة حرة في درسدن ثم تتوقف مجلته. وليتجنب العودة إلى السجن مرة ثانية يهرب إلى باريس ثم سويسرا ثم لندن.

برونو باور يفقد مقعده في جامعة بون بسبب آرائه اللاهوتية، ويسعى في خلق رد فعل جماعي للمثقفين في ألمانيا احتجاجاً على فصله من الجامعة فيفشل، فيؤسس نادي الأحرار في برلين ليمارس منه نشاطه الفكري.

ماكس شترنر يفصل من عمله كمدرس في مدرسة للبنات، ويعيش منعزلاً منسياً يقتات من الترجمة وتجارة الألبان.

كارل ماركس رفض ترشيحه للعمل في جامعة بون فاتجه إلى الصحافة وتفشل مجلة **الحوليات الألمانية** التي أسسها مع روج وهاينه وهيس، ويرفض العمل أستاذاً في جامعة أمريكية ويعيش مهاجراً فقيراً في باريس ثم بروكسل ولندن.

هكذا عاش كل منهم مصيراً مأساوياً خاصاً عاناه وحده في انقطاع تام عن الزملاء الذي كانوا يملأون شبابه ضجيجاً وحيوية.

رغم هذا الوصف للهيغليين الشبان والجدير بجماعة من الحائرين والديماغوجيين والمضللين والضالين إلا أننا لو نظرنا إلى مضمون إنتاجهم الفكري لوجدنا إضافات حقيقية للفكر والفلسفة بخاصة ظهرت آثارها جلية في مجمل الإبداع الفكري في القرن العشرين. وسنحاول الآن أن نتعرف على الخصائص العامة لفكر الهيغليين الشبان. وجدير بالذكر، في البداية، أن ننوه بأن الدراسات الفلسفية التي أشارت إلى الإنتاج الفكري للهيغليين الشبان كانت في معظمها دراسات عن كارل ماركس أو الفلسفة الماركسية، وهذا ما يجعل النظر إليهم يتم من خلال منظور ماركس نفسه وتقييمه لهم، ومن جهة أخرى لا يعطي لهم قيمة في حد ذاتهم لأنهم ليسوا موضع درس إلا لاعتبارهم «أحجار علامات على الطريق بين هيغل وماركس»[٣٤].

والواقع أن كتابات ماركس وإنغلز مصدر هام للمعلومات عن الهيغليين الشبان، ولكن ينبغي من البداية التعامل معها بحذر لأنها مصاغة من قبل أحد طرفي الصراع، بالإضافة إلى أنها تختلف في معاييرها النقدية بحسب تطور فكر ماركس وإنغلز، ونقصد بذلك كتابيهما **العائلة المقدسة** و**الايديولوجية الألمانية**. أما كتاب إنغلز **لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية** فله أهمية خاصة لأنه بعد مرور حوالى ٤٠ عاماً على حركة الهيغليين الشبان يحاول إنغلز أن يقدم لها تقييماً تاريخياً كلياً للحركة ولإنجازها في مجال الفلسفة. ورغم اشتراك إنغلز الفعلي في حركة الشبان إلا أنه استطاع بعد مرور كل هذا الوقت أن يقدم تحليلاً موضوعياً يخلو من الحنين إلى الماضي الجميل كما يخلو من النقمة على ماض ثقيل على القلب.

ورغم هذا فإن تحليل إنغلز يشمل بعض الأحكام التي قادت إلى سوء الفهم بعد ذلك. فهو مثلاً يرى أن أساس الانقسام في المدرسة الهيغلية ينبع من عبارة هيغل : «كل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي عقلي». فقد خضعت هذه العبارة لنوعين من التفسير : الأول لليمين، وهو أن الواقع عقلي أي ضرورة. وقد رحبت الحكومة البروسية بهذا التفسير. والثاني، وهو التفسير الثوري، يرى أن الجملة تعني أن نجعل العقل معياراً لما هو واقع وبالتالي فعندما يكون الواقعي غير عقلي فيجب أن يلغي ويخلي مكاناً لواقع عقلي[٣٥]. ومن الصعب أن نقبل إن الخلاف كان قائماً على تفسير هذه العبارة.

---

(٣٤) Brazill, *The Young Hegelians*, p. 18.

(٣٥) Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (Paris: Ed. Sociale, 1980).

ومن أحكام إنغلز التي قادت للخطأ أنه قام بالتمييز بين المذهب والمنهج. المذهب لديه محتوى عقائدي وهو القبول بالغائية والحقيقة المطلقة لأوضاع ألمانيا في زمن هيغل الخاص، أما المنهج فهو ديالكتيكي، ويعني عملية التغير المستمر للواقع في مجرى التاريخ. ويرى إنغلز أن هيغليي اليمين قد تمسكوا بالمذهب، وبالتالي كانوا محافظين وقابلين لأوضاع المؤسسات البروسية، أما الهيغليون الشبان فقد التزموا بالمنهج أي بالجدل وأرادوا تغيير الواقع الساكن. والواقع أن مثل هذا التفسير يعتمد على الفصل بين مذهب هيغل ومنهجه، ولكن في حقيقة الأمر نرى أن اليمين الهيغلي قد استخدم منهج هيغل الجدلي وكذلك استخدم الهيغليون الشبان مذهبه ولم يكن الأمر المطروح أمام تلميذ هيغل هو أن يختار بين منهجه ومذهبه.

لقد كان الخلاف أساساً بين الهيغليين الشبان والهيغليين الكبار يقوم على إعادة تفسير فلسفة هيغل إجمالاً. وقد فسر برونو باور فلسفة هيغل تفسيراً مناسباً لموقف مجمل الهيغليين الشبان من أستاذهم، وذلك في كتابه **نفير يوم الحساب** يصيح من أجل هيغل الملحد والمعادي للمسيح سنة ١٨٤١، وكتاب **مفهوم هيغل عن الفن والدين** سنة ١٨٤٢ ليثبت أن هيغل كان ملحداً.

وكذلك في نقد فيورباخ لهيغل من خلال أدوات نقدية استمدها من مذهب هيغل نفسه. لقد كان الأمر يتعلق إذاً بتطبيق فلسفة هيغل في مناطق لم تتعرض لها، ولقد كانت نقطة الانطلاق الأساسية في تفسير هيغل هي كما يوضح إنغلز أن مذهب هيغل يمكن أن يستخدم ليبرر الثورة أو ليبرر الرجعية في سجال السياسة.

الأقانيم الثلاثة: التاريخ، النقد، الإنسان

ولقد كانت نقطة الانطلاق الأساسية للهيغليين الشبان من فلسفة هيغل هي التاريخ، فالتاريخ لدى هيغل له غاية معينة وله اتجاه. للتاريخ معنى، وهذه الفكرة تنبع لدى هيغل من اعتبار أن الواقع الأخير هو الروح المطلقة. فالروح ليست هي التي تخلق العالم، بل هي نفسها العالم الذي خلقته. إنها كلية الوجود، إنها الزمن والأحداث التي تقع في خلال الزمن، وبالتالي فمسار التاريخ هو تحقق مستمر للروح المطلق، والحدث التاريخي هو تمازج الروح.

إن الأشكال التي تعبر بها الروح عن نفسها أثناء رحلتها في التاريخ لتحقيق الذات هي المجتمع، والدولة، والفن، والدين، والأدب، والأفكار والمؤسسات. التاريخ إذاً عند هيغل هو تاريخ غائي، ويصبح تحقق الروح كاملاً عندما تتحد بها كل أشكال الواقع عندما ينتهي كل نفي، وعندما تتحول أشكال الحقيقة المؤقتة والعابرة إلى حقيقة مطلقة. إن نهاية التاريخ هي الواحدية (monisme).

«الحقيقة هي الكل ولكن الكل هو الجوهر فقط عندما يصل إلى كماله عبر عملية التطور. يجب أن نقول عن المطلق إنه أساس نتيجة، وهذا يحدث للحقيقة فقط في النهاية»[٣٦].

ويرتبط مفهوم التاريخ عند هيغل بمفهوم النقد، فالجدل لدى هيغل يصف المسار الذي يأخذه الروح في تطورها حتى تصل إلى فهم الحقيقة. وكل لحظة في تطور الروح يجب أن تنتقد بمنطق الفلسفة، ولكن النقد يتم بواسطة الروح نفسها، فالروح تنتقد كل لحظة من لحظاتها كل أشكالها التاريخية باستيعاب الموجب والسالب لهذا الشكل، وتكتسب شكلاً أعلى يحتوي الوضع الأصلي ونفيه.

فالروح بتأملها لتطورها الخاص تنتقد كل مرحلة بتصور نفي المرحلة وتجيب عن نقدها الخاص بخلق مرحلة جديدة تحتوي الموجب ونفيه. فالواقع عند هيغل هو الكل أي يحتوي النفي. . النقد هو القوة المحركة والضرورة الداخلية التي تنقل الروح عبر الزمن تجاه الوحدة الكلية، إن تعاليم هيغل حول الدور الجوهري للنقد في التطور التاريخي كانت ذات دلالة عظمى لدى الهيغليين الشبان.

هذا بخصوص النقد. أما بخصوص الدين فقد كان اليمين الهيغلي يعتقد أن فلسفة هيغل تبرر المسيحية. فالمسيحية هي جوهرياً لاهوت (theism) وغاية الفلسفة الهيغلية هي «أن تجعل اللاهوت المنحرف تمثيلاً للحقيقة. . الله المفارق للإنسان، والذي قد حفظ الإنسان بالمعروف هو تمثيل منحرف للروح الكامنة في الإنسان فإذا كان الله قوة وليس شخصاً، وإذا أصبح الإنسان واحداً مع الله ليس كفرد بل كجزء من الإنسانية، كجزء من التاريخ، ماذا يحدث إذاً للمذهب المسيحي عن الخلاص وخلود النفس؟ ليس هناك في نهاية الأمر تمييز بين الله والإنسان، والروح تستغرق الإنسان في التطور الضروري لهدفها الأسمى. ولهذا لم يكن عجيباً أن يتهم كيركغارد لاهوت هيغل بأنه يدر المكنسة إلى الله»[٣٧].

لقد سببت آراء هيغل في الدين كثيراً من الاضطرابات لتلاميذه، ولقد تنبأ هيغل في **فينومينولوجيا الروح** أن «عصرنا هو زمن من ميلاد وانتقال إلى مرحلة جديدة، لقد قطعت الروح علاقتها بالعالم الذي كان موجوداً من قبل ومع الطرق القديمة في التفكير»[٣٨]. ولكن ما هي خصائص المرحلة الجديدة وملامحها فهذه أسئلة لا يمكن الإجابة عنها. «لا يمكن أن نقول كلمة واحدة لنعلم إلى أي هدف يتجه

---

(٣٦) G. W. F. Hegel, *La Phenoménologie l'esprit*, trad. Hypolite (Paris: Aubier, 1983), p. 19.

(٣٧) Brazill, *The Young Hegelians*, p. 47.

(٣٨) Hegel, Ibid., p. 21.

العالم. الفلسفة دائماً تأتي متأخرة في مثل هذه المسائل»[٣٩]. أنها بالطبع طائر الحكمة الذي يحلق عند الغسق. ولكن كان هيغل يعتقد أنه يعيش في زمن تغير تاريخي.

وقد كان الهيغليون الشبان يعتقدون أن فلسفة هيغل لا تتفق مع اللاهوت المسيحي فإذا كان الله الباطن في العالم، وكل التاريخ هو قصة تطوره فكيف يمكن أن نعتبر يسوع ابن الله وأنه التجسد الإلهي الوحيد؟ كيف يمكن للحظة واحدة في التاريخ ـ المتجسد ـ أن تُختار كلحظة ارتباط الإلهي بالإنساني؟

لقد أكد الشبان على مفهوم الله المباطن وأنكروا الله المفارق، ولهذا قد كانوا ضد خلود النفس فالعملية التاريخية كلها هي التجسد، والفلسفة منوط بها أن تتقدم إلى مرحلة لا تستمد الحقيقة من الدين. ولقد أصبح عداء الهيغليين الشبان للدين معروفاً حتى في البلاط البروسية، كما اتهموا بالإلحاد. فقد كانوا يرون قصص الكتاب المقدس على أنها أساطير وينكرون ألوهية المسيح ويرفضون خلود النفس الفردية، وكل هذه المواد أساسية في المسيحية. لقد كان الغموض في آراء هيغل يتم في مسألتين: التاريخ وهل هو دنيوي أم مقدس؟ ومسألة هل الواقع موضوعي أم ذاتي؟ هاتان المشكلتان تفسران الخلاف بين الهيغليين الكبار الذين يرون أن التاريخ باعتباره تحققاً للروح، وأن للتاريخ غاية معينة هي اتحاد الإلهي بالإنساني، وبالتالي فالتاريخ لا يمكن فهمه خارج إطار المسيحية.

ومن هنا فمسار التاريخ مقدس. أما بالنسبة إلى الآخرين فإنهم يرون أن هيغل عندما تحدث عن تطور التاريخ تحدث عن ثلاث مراحل هي الفن والدين والفلسفة. وبالتالي فالتاريخ لا يفهم في التحليل الأخير بواسطة الدين ولكن بواسطة الفلسفة. ليس للروح أي واقع آخر سوى أشكال التاريخ العينية، فالمسار التاريخي هو هذه الأشكال للروح وليس الروح نفسها. وهذه هي وجهة نظر الهيغليين الشبان. ولم يكن هناك سبيل للتوافق بين وجهتي النظر، وبخاصة أن الهيغليين الشبان قد بدأوا في الدخول في معركة ضد الدين باسم الثقافة العلمانية والفلسفة، أو في آخر الأمر باسم مسار التطور التاريخي نفسه.

إن الصراع بين المسيحية والثقافة الجديدة العلمانية هو صراع لا مفر منه وسوف تكون نتيجته مرحلة أعلى من الحرية. هكذا كانت رؤية الهيغليين الشبان لـ «سفر الرؤيا»، فالنسبة إليهم كان طائر مينرفا الذي تحدث عنه هيغل قد بدأ في التحليق.

---

(٣٩) G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit: ou, Droit naturel et science de l'état en abrégé* (Paris: Gallimard, 1979), p. 45.

«يكتب باور خطاباً إلى ماركس سنة ١٨٢٠ يقول: «الكارثة ستكون حتماً «Dreadful» وسوف تكون عظيمة وكنت أقول عالياً، إنها سوف تكون أعظم وأضخم من تلك الفترة التي دخلت من خلالها المسيحية»[٤٠]. لقد كان يغلب على آراء الهيغليين الشبان عموماً هذه النبرة التهديدية والإحساس بالقوة التاريخية إن أولئك الذين يتعلقون بالتمثيل القديم للروح يسعون إلى إيقاف حركة التاريخ، أي أن يمنعوا التطور الضروري، ولكنهم مؤهلون للسقوط.

إن تطور الروح موضوعي لا يمكن أن يعرقل بواسطة أفعال البشر. ولكن ذلك لا يعني أن الهيغليين الشبان يدعون إلى السلبية أو اللامبالاة التي تبدو كأنها نتيجة موضوعية لأفكارهم. لا، بل إنهم ينزعون إلى اعتبار أن الفعل الإنساني يمكن أن يساهم في الانتقال من مرحلة إلى مرحلة أعلى أو أنه ربما يعرقلها. كل إنسان عليه أن يختار بين أن يحاول أن يسهل عملية تحقق الروح في شكل أرضي جديد أو يحاول أن يعوقها، وفي كل حال يكون تطور الروح أمراً لا مفر منه، الفعل الإنساني يؤثر فقط في سرعة التقدم، ولكن ليس في التقدم نفسه.

من وجهة النظر هذه أصبح الهيغليون الشبان يرون بشكل أوضح مسؤوليتهم في هذا الهول القادم، إن من واجبهم أن يكونوا مع تطور الروح كتاريخ علماني مجسد في شكل مؤسسات ودول وتنظيمات. وكما أظهرت الفلسفة، وبخاصة فلسفة هيغل أن اتحاد الله والإنسان قد تحقق في كل الإنسانية، وليس فقط في شخص المسيح، أو كما يتساءل شتراوس: «هل فكرة اتحاد الطبيعتين الإلهية والإنسانية تبدو أكثر إقناعاً عندما أتصور أن النوع الإنساني كله هو تحققها أو عندما أنتقي شخصاً واحداً للتعبير عنها؟»[٤١].

هذه النظرة تقود بالضرورة إلى النزعة الإنسانية والتي تجد أصولها لدى هيغل، فهي تنطبق من نقد فكرة الله الشخصي المفارق ونقد محورية الدين في حياة البشر. ففي أثناء تعرض هيغل للحياة اليومية للهنود صور دينهم على أنه «نوع من الهرب من الحياة البائسة، أنه لجوء إلى عالم الحلم وسعادة مصدرها الأفيون»[٤٢]. إنها البدايات الأولى لفكرة الدين كأفيون للشعب، والتي ترددت بعد ذلك عند باور وشترنر وماركس. كما صور هيغل الدين الروماني كوسيلة تستخدمها الطبقة الحاكمة لإخضاع السكان، فالدين «أداة في يد السادة تستخدم بوعي من أجل غاياتهم الخاصة ولقمع

---

(٤٠) McLellan, *Les Jeunes hégéliens et Karl Marx, Bauer, Feuerbach, Stirner, Hess*, p. 48.

(٤١) Brazill, *The Young Hegelians*, p. 60.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٦٠.

الشعب»[٤٣]. إن الأبعاد الثلاثة التي تميز أيديولوجيا الهيغليين الشبان هي النقد والتاريخ والنزعة الإنسانية، ولا يقصد بالنزعة الإنسانية نوع الشعور العاطفي تجاه البشر الآخرين تولد بسبب الإحساس ومشاعر الحب، ولكنها بالأحرى نوع من الضرورة الفلسفية، إنها الوجه الآخر للعبادة الدينية والأساس الذي يقوم عليه النقد والتاريخ.

فقد رغب الهيغليون الشبان في تحرير الألمان من الدين لأن «الشخص المتدين شخص لديه دائماً شعور بالاكتفاء والرضى. يحيل طموحاته وآماله إلى عالم آخر وليس لديه أي دافع لتغير هذا العالم»[٤٤]. وهو إذا تحرك فليس لتحرير نفسه وتحسين ظروفه، ولكن فقط لطاعة معبوده. إن النزعة الإنسانية هي عبادة الإنسان: فنه، دولته، مؤسساته. ولهذا كان العهد القائم والذي في طريقه للفناء بحكم التاريخ هو عهد المسيحية وليس عهد الإقطاع مثلاً، وذلك لأن عبادة الإنسان لديهم حلت محل عبادة الله وقد أعطوا كثيراً من الانتباه إلى الفجوة التي تفصل بين إنسانية الروح والأشكال القديمة للمؤسسات الإنسانية الباقية من عهد المسيحية، وعدم الانسجام هذا بين مؤسسات قديمة ونظم بالية وروح جديدة وعالم جديد يؤدي إلى إعاقة الحرية لأن الحرية في نظرهم لا يمكن أن تتحقق إلا بقبول الشكل الأسمى وتطور الروح: الإنسانية وتأسيس المؤسسات الإنسانية عليها.

إن الدولة طبقاً لهيغل يجب أن تؤكد الحرية وتحرسها في حين أن دولة ألمانيا المؤسسة على المبادئ المسيحية تعوق الحرية وتمنعها. إن تموضع الميتافيزيقا المسيحية يهدف إلى رفع لحظة من لحظات التطور التاريخي ليضعها فوق مستوى التاريخ كله، أن يرفع حقيقة لحظية فوق مستوى الحقيقة المطلقة. ولقد كان توتر المجتمع بين الشكل الجديد للروح والإنسانية والشكل القديم للمؤسسات (المسيحية) هو الذي يدفع الهيغليين الشبان إلى توقع الكارثة أو يوم الهول العظيم الذي كان يعني لديهم القتال من أجل الحرية من أجل تغيير المؤسسات والأفكار لتتوافق مع الإنسانية.

بين المادية والمثالية

رغم أن هذه الميول كانت حداً مشتركاً بين أعضاء مدرسة الهيغليين الشبان إلا أنه من الصعب أن نتصور أنهم كانوا مجموعة منسجمة بلا خلافات، فالعكس هو الصحيح. فالخلاف بينهم كان حاداً وعنيفاً. فإلى جانب الخلاف الطبيعي في مجال

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٤٤) Charles Rihs, *L'Ecole des jeunes hégéliens et les penseurs socialistes français* (Paris: Anthropos, [1978]), p. 32.

التخصص المعرفي حيث اهتم شتراوس بالتاريخ، وفيورباخ بالدين، وشترنر بالنقد الخالص، وفيشر بعلم الجمال، وروجيه وماركس بالسياسة، كان هناك الخلاف في التصور الميتافيزقي العام. وكان الخلاف يرتكز حول نقطتين أساسيتين: أولاً ـ حول مسألة ما إذا كان الواقع ذاتياً أم موضوعياً، والمشكلة الثانية حول الموقف النهائي من المثالية والمادية. والمشكلة أيضاً نابعة من أن الفلسفة الهيغلية كانت تغذي الخلاف بينهم بقدر ما كانت تغذي الاتفاق.

فمن بين الهيغليين الشبان الذين رأوا أن تصور الفلسفة الهيغلية للواقع كحقيقة ذاتية كان شترنر وباور. فالواقع في النهاية لديهم هو إنتاج الفكر، فكر الروح. ولأن الروح كامنة في الإنسانية فهو فكر الإنسان. الأشكال والمؤسسات ليست إلا تأملات موضوعية، ولهذا فإن هذه الأشكال والمؤسسات الموجودة في النهاية هي عقبة في وجه الحرية، إن العلاقة بين المادة والتاريخ لدى باور وشتيرنر توجد فقط في الوعي والعالم الموضوعي هو من خلق العقل.

ومن الهيغليين الشبان الذين كانوا يرون أن الواقع موضوعي كان شتراوس وفيورباخ وروج، كانوا يرون الواقع هو الأشكال العينية والموضوعية التي تحقق من خلالها الروح نفسها في التاريخ. إن الطبيعة والتاريخ هما وقائع عينية والوعي لا وجود له إلا إذا تحقق، وبدون موضوع لا يكون الوعي واقعياً.

أما عن المشكلة الثانية بخصوص المثالية والمادية والتي يصعب القول بأن هيغل كان يفصل بين المادة والمثال، إنه بالطبع يميز بينهما ولكنه لا يفصل بينهما، ويمكن بالنسبة إلى الهيغليين الشبان أن نستنتج أن شتراوس وفيورباخ يميلان إلى تأكيد الطبيعة المادية للواقع، بينما شتيرنر وباور يؤكدان على المثال. ولكن شتراوس وفيورباخ يعرفان أن المادة لا توجد بدون المثال وشتيرنر وباور يعرفان أن المثال لا يوجد بدون مادة، وبالتالي التصريح بالمادية أو المثالية كان يعني الاعتراف بنوع من الثنائية التي يصعب على أحد الهيغليين أن يقربها أو يتبناها. ولهذا فقد اعترفوا بأن المثالية والمادية هما نفس الشيء انطلاقاً من واحدية هيغل (monism) يقول شتراوس: «إنني أعتبر أن الصراع بين المادية والمثالية هو مجرد صراع حول الألفاظ. . إن للأثنين عدداً واحداً هو مجرد الثنائية. لقد أتت هذه الفكرة إلى العالم عبر المسيحية التي فصلت في الإنسان بين روح وجسد والوجود إلى زمن وأبد ووضعت خالقاً خالداً في مواجهة كون مخلوق فان»[٤٥]. كلا المثالية والمادية يمكن أن نعتبرها أحادية « ولهذا فإنهم جميعاً

---

(٤٥) Brazill, Ibid., p. 67.

حاولوا تجاوز الصراع القائم بين المثالية والمادية على أساس أن الصراع في نظرهم قائم بين الثنائية المسيحية الواحدية الهيغلية. وكان السؤال الأساسي في أبسط أشكاله هو: ما هي العواقب التي تنتج من عدم اتفاق المسيحية مع الهيغليين «؟ فبالنسبة إلى من هم ليسوا بهيغليين ليس لهذا السؤال معنى، أما بالنسبة إلى الهيغليين الكبار فالسؤال غير مقبول لأن المقدمة خاطئة، وبالنسبة إلى الشبان فإنه السؤال الجوهري للحقبة التي يعيشونها. ولقد اتفق الهيغليون جميعاً على السؤال، وإن كانوا قد اختلفوا على الإجابة عنه. لقد سعوا لأن يستبدلوا بالمسيحية شكلاً جديداً للمعرفة ليس نسبياً، ولكنه مطلق.

بالنسبة إلى شتراوس الثقافة والى فيورباخ الإنسانية وفيشر علم الجمال وروج السياسة وباور وشترنر اختيال غريب يصبح الأنا فيه هو مطلق نفسه. لقد سعى كل منهم لأن يبحث عن مطلق جديد ورغم اختلاف وضعهم الضروري إلا أنهم يبحثون عن إجابة للسؤال نفسه. ويصف روج ميتافيزيقا الهيغليين الشبان على أنها «نزعة نقدية لا تهدأ ضد وجهات النظر المسيحية واللاهوتية الهيغلية القديمة للعالم، رغم أنها ليست إلا نتيجة بسيطة لوجهة نظر هيغل عن ظهور وكمون المطلق»(٤٦).

كتابة في اتجاه التاريخ

لقد كان الإحساس الدائم لدى الهيغليين الشبان بأنهم على أبواب تغير خطر، وأن مرحلة جديدة من التاريخ قد بدأت، وأن ميلادها سوف يتم عبر اضطرابات تهز العالم كيوم الآخرة. كل هذا الإحساس قد أثر في نمط كتاباتهم ورعايتهم لأفكارهم فيكفي فقط أن تعلن عن الفكرة، أن تقولها حتى يقتنع بها الآخرون لأن كل دلائل التاريخ تؤيدك. والمهمة الأساسية للكتابة هي إعداد العقول لتقبل المرحلة الجديدة لنموذج الروح، ولهذا فقد اتجهوا بالأساس إلى كتابة المقالات وعقد الندوات واستخدام البلاغة والخطب الحماسية. ولهذا لم يكن غريباً أن يشبههم معاصروهم المحافظون بالسفسطائيين. ومن الممكن العثور على كتاباتهم وتطورها في عدد من المجلات التي كانت تعبر عن وجهة نظرهم، وأهمها:

حوليات هال *(hallische jahrbucher)* وقد أسسها روج عام ١٨٣٨ بهدف جعلها مجالاً لنقد حقيقي من وجهة نظر علمية، وتقرير دقيق عن المشاكل التي تشغل العقول في الوقت الحاضر. ولكي يجعلها تصل إلى الجمهور العريض جعلها تهتم بالأدب وقضايا الفن، وخصوصاً في شهورها الأولى، ولكن لأعداد قليلة تبدو طبيعتها

---

(٤٦) McLellan, *Les Jeunes hégéliens et Karl Marx, Bauer, Feuerbach, Stirner, Hess*, p. 70.

المعادية لرجال الدين، وبخاصة في موضوع الزواج المختلط، ما دفع الكثيرين إلى مهاجمتها وأبرزهم هنريش ليو الذي وصف الهيغليين الشبان بأنهم حزب ينكر وجود أي شخص إلهي، ويدعو للإلحاد، ويعتبر الإنجيل أسطورة، ويدعو إلى دين أرضي. رغم مذاهبه العاطلة وعباداته المضطربة الحماسية فإن هذا الحزب يحاول أن يأخذ مسوحاً مسيحية[٤٧]. وقد دفع هذا الهجوم عدداً كبيراً من الهيغليين الكبار إلى الانسحاب من الكتابة فيها.

وفي كانون الأول/ ديسمبر ١٨٤١ يستفيد الهيغليون الشبان في برلين بقوانين حرية النشر التي أعلنها الملك الجديد في بروسيا فريدريك غليوم الرابع، فيؤسسون **الجريدة الرينانية** *(Reinishezeitung)* بإشراف أوبناين ويونغ أصدقاء موسى هيس. وقد اكتسبت الجريدة طابعاً راديكالياً، فأصبحت بعد ذلك تعبر فقط عن وجهة نظر الهيغليين الشبان، ولكن في نهاية ١٨٤٢ يعيد فريدريك الرابع الرقابة على النشر ويحاول روج مرة ثانية تأسيس صحيفة جديدة في برلين **الحوليات الألمانية** *(deutsche jahrbucher)* والتي عبر فيها الأخوان باور عن مواجهتهما للسياسيين المحافظين أصحاب نظرية الوسط العدل، والتي نشر فيها باكونين أولى مقالاته منادياً بأن غريزة التخريب هي في نهاية الأمر غريزة أخلاقية.

و**الجريدة الرينانية** التي تولى ماركس رئاسة تحريرها كانت تتلقى إسهامات هيغليي برلين المملوئين بالحماسة والذين ضج ماركس نفسه من ثورتهم الزائدة، وأرسل إلى روج يشكو له من المقالات التي ترد من برلين: «لقد سمحت لنفسي أن أتعامل مع المقالات كما يتعامل الرقيب لأن ماين ورفاقه يرسلون لنا أكواماً من الخربشة مكتوبة كيفما اتفق مثقلة بالثورة العالمية فارغة من الأفكار مشبعة بالإلحاد والشيوعية»[٤٨]. ولقد حاول ماركس أن يضرب مثالاً للمقالة التي ينشدها عندما أعد دراستين عن الفقر في مزارع العنب في إقليم موزيل. وقد انتهت **الرينانية** بعد اعتراض قيصر روسيا على المقالات التي نشرت بها لتشهر بنزعته التسلطية في كانون الثاني/ يناير سنة ١٨٤٣.

إلى جانب الصحف أسس الهيغليون الشبان نادياً ثقافياً (doctorsclub) وكان برونو باور هو الشخصية المحورية في النادي حيث توقف عندما سافر للتدريس في جامعة بون سنة ١٨٤١ ثم فصل منها، وأسس نادي الأحرار سنة ١٨٤٢ الذي استمر حتى سنة ١٨٤٥ وهي السنة التي تمثل نهاية النشاط الجماعي للهيغليين الشبان، فقد

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٤٨) Marx, *Oeuvers III*, p. 813.

استمر جميع أعضائها في الكتابة والإبداع بشكل فردي، وتوقفوا عن نشدان التغيير السياسي، وهاجر بعضهم إلى باريس مثل روج وماركس وهيس بحثاً عن دم جديد يبعثه في الحركة اشتراكيو فرنسا الثوريون. وقرروا تأسيس مجلة **الحوليات الألمانية** الفرنسية التي لم تصدر إلا عدداً واحداً، فقد كان اللقاء بالاشتراكيين الفرنسيين مخيباً للآمال، فرغم إعجاب برودون وكونسيدران والشاعر لامارتين بهؤلاء الهيغليين الألمان إلا أنهم انزعجوا من إلحادهم المفرط وحربهم الضروس ضد المسيحية(٤٩).

ماركس ومواصلة المسيرة

وكان عام ١٨٤٨ حاسماً في إنهاء حركة الهيغليين، فقد كان هو عام الثورة في أوروبا، وعام الردة أيضاً، حيث انتهى بسيطرة الرجعية على كل أوروبا. إنه العام الذي تخلصت فيه الروح من أطفالها المشاغبين. مضى كل منهم إلى مصيره الفردي يكتب كتابات بلا معنى وبلا حماس، وطواهم جميعاً عالم النسيان. واحد منهم فقط كان لاستمراره شأن عظيم هو كارل ماركس الذي لم يكتف بأن يلقن الآخرين درس الإنسان بوصفه محوراً للتاريخ، بل استوعبه كذلك فتجلى تميزه واستقلاله عن الحركة الهيغلية في سمات ثلاث:

أولاً: الخروج بالصراع الفكري من كونه صراعاً بين الهيغلية والمسيحية إلى دائرة أوسع.

ثانياً: الكف عن اعتبار الشخص الألماني بتراثه الفكري نموذجاً للإنسان الكامل واستبداله بالإنسان المنتج.

ثالثاً: التوقف عن المراهنة على الطبقة الوسطى الألمانية والتعويل على الطبقة العاملة على مستوى أوروبا كلها.

ولكن كانت هناك أيضاً بعض السمات الشخصية التي أتاحت لإنتاج ماركس الفكري أن يملأ الدنيا ويشغل الناس، فقد كان من بين رفاقه الهيغليين الشبان «الوحيد الذي يتحلى بصبر الأستاذ هيغل ودقته»(٥٠).

---

(٤٩) Rihs, *L'Ecole des jeunes hégéliens et les penseurs socialistes français*, p. 223.

(٥٠) Lwith, *De Hegel à Nietzsche*, p. 93.

القسم الثاني

النقـــد في الفكـــر الغربـــي المعاصـــر

الفصل الخامس

النقد والارتقاء في فلسفة نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠)

حسن الكحلاني(*)

«ما أتى زرادشت إلا ليشعركم بأنكم تعبتم من تكرار الأقوال القديمة»

مقدمـــة

بما أن الهدف الأسمى الذي يسعى إليه نيتشه في كل تفصيلات فلسفته هو التمهيد لظهور الإنسان الأعلى: البحث عن عوامل ارتقاء الإنسان الفرد والحضارة الإنسانية بشكل عام، كان عليه معرفة ما يعوق ارتقاء الإنسان وتقدمه وتوجيه معالم الهدم والنقد والسلب لكل تلك المعوقات، ولكل عوامل الوهن في الفكر السائد، ليؤسس على أنقاض ذلك الفكر ـ المطلوب تجاوزه ـ فكراً جديداً يؤسس لارتقاء الإنسان. فلقد بدأ نيتشه يوجه نقداً فكرياً صارماً للمبادئ الأساسية التي تقوم عليها القيم السائدة. وسوف نستعرض في هذا البحث نقد نيتشه للقيم السائدة في عصره ولفكرة المساواة التي شكلت أهم مبدأ من مبادئ الثورة الفرنسية والأساس الذي انطلقت منه الأحزاب الاشتراكية منذ الثورة الفرنسية حتى **البيان الشيوعي** لكارل ماركس وفريدريك إنغلز، ثم نقدم البديل الفكري الذي يقدمه نيتشه ليؤسس عليه فلسفة جديدة تمجد سمة القوة والتميز التي تعد سمة أساسية للإنسان الأعلى.

فالقوة هي غاية الموجود البشري، وتعد هدفاً وقيمة إنسانية، وغاية للأفراد والجماعات والدول، حيث كانت الحضارات البشرية نتاجاً لهذه القوة وتجسيداً لها،

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة صنعاء والأمين العام للجمعية الفلسفية اليمنية.

أو محاولة دائمة للوصول إليها. وللقوة مصادر متعددة فهي: نفسية وإرادية وعقلية ومادية وعلمية وتقنية وايديولوجية.. الخ.

وتعد القوة جوهر فلسفة الحياة التي ظهرت مع بداية القرن العشرين، وكان نيتشه هو المعبر الرئيسي لها، وهي فكرة فلسفية وجدت مع هيراقليطس ومع السفسطائيين الذين أكدوا أن القانون يخلقه الأقوياء، فالقوة هي الطاقة المحركة والكامنة في صميم الوجود البشري، وما الفعل إلا محاولة لتحقيق تلك الإمكانية، والنقد الذي يمارسه نيتشه يعد أداة فاعلة لتحطيم قيم الضعف والانتقال بالإنسان إلى مرحلة أعلى.

أولاً: نقــد القيـــم

يرى أنصار النزعة الجماعية والموضوعية أن المجتمع هو خالق القيم ومبدعها، وليس على الفرد إلا الالتزام بها، أما الأخلاق الفردانية فتؤكد أن الفرد هو خالق القيم والأفكار، وأنه المبدع وصانع التاريخ والحضارة.

لقد كان نيتشه أشد المفكرين دفاعاً عن الأخلاق الفردية، وقبل أن يؤسس هذه الأخلاق التي تجسد القوة، عمل أولاً على تحطيم الأخلاق السائدة التي تمثل أخلاق الضعف والعجز «لقد منح نيتشه القيمة الفردية معنى جديداً، إذ أدت فلسفته إلى تطور نظرية القيم وازدهارها»[1].

لقد ظهر نيتشه في عصر تسود فيه المذاهب الكلية التي تتجاهل الفردية والذاتية تؤله المطلق الذي تخلقه هذه المذاهب، وتجعل منه قيمة أساسية للحياة. فالأخلاق الشمولية تجسد الشفقة والأثرة، فهي أخلاق غير فردية وغير إنسانية، تتجاهل الحياة وتكرس مبادئ الضعف في الإنسان، أما الأخلاق التي يدعو إليها نيتشه فهي نابعة من إرادة قوية تتميز بالمخاطرة والإبداع المتجدد، ولذا فإن نيتشه ضد التعاليم القبلية التي أكدها كانط، كونها تؤكد وجود قيم مطلقة خارجة عن الإنسان.

لاحظ نيتشه أن شوبنهور قد جسد أخلاق الضعف ورفعها فوق الذاتية والفردية باحثاً عن ماهية مطلقة لا تتغير تتجاوز الأفراد كما هو الحال لدى الفلاسفة الألمان. فالبحث عن ماهية ثابتة يعد مقدمة لتأكيد ما هو مطلق وثابت لا يتغير مثل فكرة العقل الكلي لدى هيغل «ويهمنا من هذه الروح أنها كانت معادية تماماً للفردية والشخصية. وقد لاحظنا أن شوبنهور لم يسلم من تأثير هذه الروح، فكان مذهبه

---

(١) صلاح قنصوه، **نظرية القيم في الفكر المعاصر**، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤)، ص ١٥٣.

محاولة قوية للقضاء على الفردية والشخصية، وهذا ما حاوله هيغل أيضاً تحت ستار الروح المطلقة»[٢]. وجه نيتشه نقده ضد كل أشكال المطلق بما في ذلك القيم السائدة، حيث رأى فيها علامة انحطاط الحضارة الغربية. يقول مؤكداً أهمية النقد إننا بحاجة إلى نقد القيم الأخلاقية، وأن قيمة هذه القيم ينبغي أن تطرح قبل كل شيء على بساط البحث»[٣]. ويرى نيتشه أن الأصل الأخلاقي لقيم الخير والشر التي يعتمد عليها الفلاسفة الأخلاقيون هو أصل واحد، انطلقوا منه لتقييم أفعال الإنسان، فهذا المبدأ أو الأصل بإيجاز شديد هو: أن كل ما هو غير ذاتي وغير أناني، أي كل فعل لا يخدم صاحبه «فهو فعل الخير»، وكل ما يخص الذات أو يأتي عليها بالفائدة فهو فعل أناني وشرير[٤].

١ ـ نوعا الأخلاق

لاحظ نيتشه أن هناك نوعين من الأخلاق، أخلاق القوة وتصدر عن الأفراد الأقوياء، والذين تفيض قيمهم على المجتمع بأسره، وأخلاق العبيد التي تتميز بالضعف وكراهية كل ما هو قوي وشرير. ثمة أخلاق للسادة وأخلاق للعبيد، وإني لأذهب إلى أنه في كل الحضارات العليا والمختلطة تظهر محاولات للتوفيق بين هذين النوعين من الأخلاق. فالتمييز بين القيم الأخلاقية إما أن ينشأ عن نوع من السادة الذين يجدون لذة في التميز عن المسودين، أو تنشأ عن المسودين، عن العبيد والتابعين. ففي الحالة الأولى: عندما يكون السادة هم الذين يحددون معنى تصور الخير، تكون الأحوال السامية المرتفعة للنفس هي التي تعد فضلاً، وهي التي تحدد التفاوت في المراتب. ونلاحظ هنا أن التقابل بين الحسن والرديء يعادل بهذا النوع الأول من الأخلاق، أما التقابل الآخر بين الخير والشر فله أصل آخر، فهنا يحتقر الجبان والمتصاغر، وذلك الذي يحقر من شأن ذاته، وذلك النوع من الناس الذي يقبل إهانة الغير له والمنافق المستجدي، وقبل هؤلاء الكاذب[٥].

---

(٢) فؤاد كامل، **الفرد في فلسفة شوبنهور** ([القاهرة]: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١)، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٣) فريدريك نيتشه، **أصل الأخلاق وفصلها**، ترجمة حسن قبيسي، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٣)، ص ١٤. وقد عدنا إلى الأصل أيضاً وهو:

«The Genealogy of Morals,» translated by Horace B. Samuel In: Friedrich Wilhelm Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche...*, Modern Library of the World's Best Books (New York: Modern Library, [1937]), p. VIII.

(٤) المصدران نفسهما ص ٢٢ و٣ على التوالي.

(٥) فؤاد زكريا، **نيتشه**، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.])، ص١٦٦ ـ ١٦٨.

ويرى نيتشه أن عصرنا هذا تسوده أخلاق الضعف، ويؤذن بنهاية الحضارة الإنسانية، لأن الحضارة لم تقم إلا على القوة وعلى فعل الإرادة الفردية المتميزة، «فمثل هذه الأخلاق» إنما هي تمجيد للذات، وفي أساس هذه الأخلاق يقوم شعور فياض بالامتلاء، وبالقوة والسعادة في التوسع الرفيع، إن إيمان المرء بذاته والسخرية المريرة من كل إنكار للذات، كل هذا ينتمي إلى الأخلاق الرفيعة(٦).

وقد وجه نيتشه نقده للمسيحية، واعتبرها تجسد أخلاق الضعف والشفقة والتسامح بدلاً من التأمل في الذات وتأكيدها من خلال الصراع(٧). الأخلاق الرفيعة من صنع الأقوياء، أما الأخلاق الدنيئة فمن صنع الضعفاء. الأقوياء يخلقون كل شيء، القيم والنظم واللغة لا تصدر إلا من فيض الأقوى، أما الضعفاء فليس لهم إلا التكرار والمحاكاة. ويرى نيتشه أن الفعل الأخلاقي للعبيد لا يتم إلا بفعل حافز خارجي، أما أخلاق الأقوياء وأفعالهم فهي نابعة من ذاتهم، إنها قوى وطاقة كامنة فيهم لا تحتاج إلى من يثيرها، «فأخلاق العبيد تحتاج دائماً وقبل كل شيء إلى عالم مواجهة لها وخارج عنها لكي تولد، إنها بحاجة إلى حافز خارجي لكي تفعل فعلها. ويحصل العكس عندما يتعلق الأمر بتقدير القيم عند الأسياد، فالتقدير هنا يفعل فعله وينمو بعفوية، إنه لا يبحث عن نقيضه إلا لكي يؤكد ذاته نفسها، مع ما يخالط هذا التأكيد من بهجة وتعرف على الذات»(٨).

وهنا يؤكد نيتشه أهمية الصراع لتأكيد الذات وهذا ينطبق على الأفراد والشعوب. فالأقوى يجسد قوته من خلال الآخر، أما الضعفاء فلا يؤكدون الذات بل يؤثرون الغيرية والتضحية بالذات «حياة الضعفاء واهنة جوفاء، وحياة الأقوياء زاخرة جياشة. الضعيف يتمنى السلام والحرية والمساواة، فيود الحياة بدون نضال، أما القوي فيمقت الاستقرار ويؤثر الاضطراب وركوب الأخطار وينشدها ليتمرس بها، والضعيف مملوء الصدر بالكره وحب الانتقام، والقوي جياش الصدر يود الغلبة والمهاجمة»(٩).

ولكن كيف تنشأ القيم؟ يرى نيتشه أن القيم « تنشأ في صورتها الأخلاقية من تنازع السلطان والقوة بين السادة والعبيد، فهناك يبرز نمطان من الأخلاقية، أخلاقية الدهماء (Masses) وهي أخلاقية العبيد، والأخلاقية الأرستقراطية التي طبعت الحياة

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٧) Friedrich Wilhelm Nietzsche, *The Will to Power*, a new translation by Walter Kaufman and R. J. Hollingdale, edited with commentary by Walter Kaufmann, Vintage Books (New York: Random House,1968), p. 385.

(٨) نيتشه، **أصل الأخلاق وفصلها**، ص ٣٣.

(٩) بولس سلامة، **الصراع في الوجود** (القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٢])، ص٢٠٤.

الإنسانية بطابعها الخاص أثناء القرارات العظمى في الماضي[١٠]. «فالأقوياء هم صانعو التاريخ وخالقو الفنون والقيم، وكل ما هو جديد، يقرر نيتشه أن كل المعاني الإنسانية تنقسم إلى قسمين: الأولى: معاني الخير والفضيلة والطيب والحسن الخ، وتعد هذه سمات لأناس تميزوا بالقوة والجمال والسيادة على الآخرين، فما يقومون به يوصف بأنه عمل طيب حتى لو كان قتلاً للآخرين!! أما الثانية: فهي معاني الشر والرديء والقبيح والسيئ الخ، وهي معان يوصف بها الضعفاء من عامة الناس، ليتميزوا بها عن الأقوياء، وما يقومون به من أعمال تثير التحقير»[١١].

٢ ـ نسـبية القـيم

يؤكد نيتشه نسبية القيم، فهي تتنوع بتنوع الشعوب والأمم، وتتغير بتغير الأفراد والمراحل التاريخية. لقد تحقق لزرادشت أن ليس من شعب تحلو له الحياة دون أن يخضع النظم لتقديره، وأن كل شعب يرى من واجبه إذا أراد الحياة أن يأتي بتقدير يختلف عن تقدير من يجاوره من الشعوب، وهكذا ما كان يراه أحدهم خيراً يراه الآخر دناءة وعاراً[١٢] «فالحقيقة ذاتية وليست موضوعية نسبية وليست مطلقة، وهي متعددة. فالتعدد والنسبية مدخلان أساسيان لفهم الفردية.

إن للآداب التي سادت حتى اليوم حدودها في مجال الزمان والمكان. وقد كان لها نفعها، لأنها قادت الجنس البشري إلى حالة الاستقرار المطلق، ولهذا وجب أن يقتلع الهدف بتركيزه على موقع آخر[١٣]. يؤكد نيتشه أهمية الخلق المتجدد للأهداف والغايات باعتبارها متجددة متغيرة، فالقيم اختراع إنساني، وليست قيماً قبلية ولا مفارقة «ما التقدير إلا الإيجاد بعينه، فأصغوا إلي أيها الموجدون، ما الكنوز والجواهر إلا أشياء أرادها تقديركم جواهر، وكنوزاً، فما القيمة إلا اعتبار، ولولا التقدير لما كان الوجود إلا قشوراً لا نواة فيها، إسمعوا أيها الموجودون، إن قيمة الأشياء تتغير تبعاً لتحول اعتبار الموجد، ولابد لهذا الموجد من أن يهدم في كل حين»[١٤].

وهكذا على الإنسان المبدع أن يستعمل معول الهدم دائماً، ولكنه يضع البديل.

---

(١٠) قنصوه، **نظرية القيم في الفكر المعاصر**، ص ١٥٥.

(١١) نجيب بلدي، **مراحل الفكر الأخلاقي** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص٥٩ ـ ٦٠.

(١٢) فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة المكتب العالمي للطباعة والنشر (بيروت: [المكتب العالمي للطباعة والنشر، د.ت.])، ص ٧٧. وقد عدنا إلى الأصل وهو: «Thus Spake Zarathustra,» translated by Thomas Common In: Nietzsche, *The Philosophy of Nitezsche...*, p. 73.

(١٣) نيتشه، المصدر نفسه، ص ٣٣٨ ـ ٣٣٩.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٧٨، و «Thus Spake Zarathustra,» p. 74.

فالهدم الأبدي يعد ضرورة وشروطاً للارتقاء ؛ لأن كل توكيد يستدعي معه تحللاً هائلاً وفناءً، والألم وأعراض الانحطاط من مستلزمات عصور التقدم الهائل، وكل حركة خصبة وقوية من حركات الإنسانية تصاحبها حركة إنكارية(١٥). يشكل النقد عند نيتشه ميزة أساسية للعقل المتحرر الذي يسعى للابتكار، «إذا نمت في جيلنا الروح الراضية القانعة، كان هذا منه علامة الوهن والضعف والانحطاط، وتنشأ هذه الروح من جيل تعب من الحياة، وتصدع من الألم، يخلد إلى الراحة المتمثلة في العدم»(١٦).

ففي مراحل الانحطاط والتقهقر ليس هناك من بديل سوى ظهور الفرد المتمرد المخاطر، والهدام لكل ما هو سائد من وعي زائف، وليس للشعوب الضعيفة ـ كحال أمتنا العربية ـ غير فلسفة فردية تمجد القوة الذاتية، وتبرز إمكاناتها وعوامل انحطاطها. تقدم لها الفؤوس للهدم، وتمدها بأدوات البناء الجديد، هذا ما تحققه فلسفة نيتشه، فقد كان خير مثال للهدم، لكنه كان يقدم البدائل باستمرار.

لقد كان نيتشه سريع التحول في أفكاره ومعتقداته، وهذا ما ينبغي كشرط للتقدم والتجاوز ؛ لأن الحياة لا تحتمل الثبات بل التمرد المستمر، إذ ما إن نمسك لدى نيتشه بفكرة بعد تأكيدها، حتى نجده قد انقلب عليها وهدمها، حيث يقول في هذا «مهما يكن الشيء الذي أخلقه عظيماً، مهما بلغ حبي له فلا ألبث أن انقلب عليه، وأن أصير خصماً لحبي». وكان أصدق وأروع ما وصف به نفسه قول: «بلى إني أعلم من أين جئت، إني كاللهب ؛ لا يشبعه شيء، وإني أتضرم لأحرق نفسي، وكل شيء أمسه يصبح نوراً، وكل ما أهمله يصير فحماً، يقيناً إني أنا النار»(١٧).

يعد الموروث القديم عقبة تجاه انبثاق الجديد، ولابد من تجاوزه لكونه يشكل خطراً على الفرد المبدع، ويحمد روح الحضارة المتوثبة، وهل من تنين أشد خطراً على أبناء الحياة من تنين الوصايا والكلمات الوهمية، وقد كمن فيها المقدور طويلاً حتى حان وقت انتباه التنين، وها هو يهب مفترساً جميع من بنوا مساكنهم على ظهره(١٨). فالماضي يثقل كاهلنا ـ لأننا بنينا عليه كل أحكامنا على إشكالياتنا المعاصرة، يعرقل

---

(١٥) عبد الرحمن بدوي، **نيتشه**، سلسلة الفلاسفة (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٩)، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

(١٦) هنري ليشتانبرجر، **نيتشه**، ترجمة خليل الهنداوي (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٤)، ص ٤٩.

(١٧) سلامة، **الصراع في الوجود**، ص ٢١١.

(١٨) نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ١١٠.

سيرنا التقدمي ويجمد حركة الفكر ـ ولذا لا بد من تجاوزه: «ما أتى زرادشت إلا ليشعركم تعبكم من تكرار الأقوال القديمة، لتكن ذاتكم متجلية في عملكم كما تتجلى الأم في طفلها»[١٩].

تتميز الأخلاق الفردية لدى نيتشه بالتالي:

أ ـ الدعوة إلى القوة والإرادة الحرة، وتمجيد الإنسان.

ب ـ هدم القيم القديمة لتأسيس قيم جديدة على أنقاضها.

ج ـ يؤكد أن الإنسان هو خالق القيم وموجدها، فهي قيم فردية ونسبية وذاتية.

ونلاحظ أن النقد عند نيتشه ينقسم إلى قسمين: الجانب السلبي، وينطوي على نقد الإنسان الحالي بعاداته وتقاليده، وكل موروثه الفكري، ونقد إيمانه وغريزته، وكل ما يعوق ارتقاء الإنسان وتقدمه.

أما الجانب الإيجابي فيبحث فيه عن مميزات الإنسان الأعلى، ويحدد الوسائل المؤدية إلى تقدم الإنسان وارتقائه.

ثانياً: الارتقاء بين المساواة واللامساواة

هل يرتقي الجنس البشري ويتقدم بالمساواة بين البشر وتكريسها، أم بتعميق اللامساواة وتنميتها؟

ومن أهم الأفكار والمبادئ التي سعى نيتشه إلى تحطيمها هي «فكرة المساواة» حيث أدرك أنها تشكل خطراً على الهدف الأساسي للإنسان وهو الارتقاء، كما أثبت تعارضها وتناقضها الحاد مع الحرية الإنسانية، ولذا نجده يقوم بدحض الأسس الفكرية التي تقوم عليها هذه الفكرة، والتي يعتمد عليها أنصار المساواة.

إن الخطأ في فهم المساواة يكمن في الفرضية التي ينطلق منها الفيلسوف لتأسيس أفكاره عليها.

فقد تبين لنا أن أنصار المساواة يعتقدون أن الهدف الأسمى للإنسان هو السعادة، وهذا الفهم القاصر جعلهم غير قادرين على التمييز بين العدل والمساواة، وبين الحرية والمساواة أيضاً، فالسعادة مفهوم نسبي وجزئي يرتبط بتلبية الجوانب البيولوجية في أكثر الأحوال.

---

(١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٥، و «Thus Spake Zarathustra,» p. 103.

أما نيتشه فيعتقد بحق أن الهدف الأساسي للإنسان هو الارتقاء الشامل للحضارة الإنسانية، وهذا هو الفرق بين أنصار المساواة واللامساواة.

تظهر النزعة الفردانية لدى نيتشه في تصوره «فكرة المساواة» إذ تعد هذه الفكرة من أهم الإشكاليات التى شغلت أذهان الفلاسفة والسياسيين، إذ كانت من أهم مبادئ وشعارات معظم الثورات الاجتماعية في التاريخ، بل إنها تعد أهم مبدأ من مبادئ الثورة الفرنسية والثورات اللاحقة وصولاً إلى الثورات الاشتراكية في القرن العشرين. فقد نادت تلك الثورات بالمساواة بين الناس، حيث يسود التميز العنصري والعرقي مع وجود طبقات تملك الثروة والحكم، وأخرى لا تملك إلا سواعدها، ومع هذا فإنها موجودة من الحكم والملكية وكانت معظم الجماعات البشرية تعيش حالة من العبودية لدرجة إهانة الجنس البشري والكرامة الإنسانية. ولذا فقد كانت فكرة المساواة، فكرة ثورية، تؤكد حق جميع الأفراد في ممارسة حرياتهم، ومساواتهم أمام القانون وإتاحة الفرصة لجميع الأفراد في العمل والانتخاب والمشاركة السياسية الخ...

«فالمساواة في الأخلاق؛ مبدأ يقرر للناس الحقوق والواجبات نفسها، بصرف النظر عن الجنس أو العنصر أو اللون أو المركز الاجتماعي، كما يقرر لهم الفرص نفسها أمام القانون، مما يندرج تحت اسم المساواة المدنية، وهي ضروب: فمن المساواة ما يقال لها صورية، وتقابلها بالمساواة الواقعية أو المادية، كأن يتساوى شخصان في المؤهل العلمي أو غير ذلك».[٢٠] هذا الفهم العام للمساواة يتضمن الاعتراف بالحقوق القانونية للناس، دون تمييز بينهم، على أسس عرقية أو دينية أو سياسية... الخ، فالحقوق الطبيعية لهذا المعنى لاخلاف عليها.

أما الماركسية فإنها تعرف بالشكل الآتي: «إذ ترى أن مفهوم المساواة يشير إلى الحالة المتماثلة للناس في المجتمع، إلا أن له مضامين متعددة في العهود التاريخية المختلفة، إذ تعني المساواة في المفهوم البرجوازي المساواة بين المواطنين أمام القانون، بينما يبقى الاستغلال والتفاوت السياسي بين الشعب العامل دون مساس، وتبدأ النظريات البرجوازية في المساواة من فكرة أن من حق كل إنسان أن تكون له ملكية خاصة.

أما الماركسية فتبدأ من حقيقة أن المساواة الاقتصادية والثقافية في مجال الإنتاج

---

(٢٠) عبد المنعم الحفني، **المعجم الفلسفي: عربي ـ إنجليزي ـ فرنسي ـ ألماني ـ لاتيني** (القاهرة: الشركة الشرقية للمطبوعات، ١٩٩٠)، ص ٣١٨ ـ ٣١٩.

وتوزيع القيم الروحية مستحيلة دون إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، ودون تصفية الطبقات المستغلة. ومن هنا فإن المساواة الحقيقة لا تظهر إلا نتيجة لانتصار الاشتراكية، أما المساواة الكاملة، أي التجانس الكامل فلا يتم إلا في المجتمع الشيوعي»[٢١].

هناك إذاً مفهومان لفكرة المساواة، الأول: برجوازي وليبرالي، ويعني حق الفرد في الملكية الخاصة، وإتاحة الفرصة أمامه للمنافسة، وحرية العمل والتفكير والإبداع والمساواة أمام القانون في الحقوق والواجبات دون تمييز.

أما الثاني: فهو المفهوم الماركسي، ويعني العكس تماماً، إذ يتضمن إلغاء الملكية الخاصة للأفراد؛ أي جعل الناس متساوين في اللاتملك، فالملكية عامة ومشتركة، وهنا تذوب الفروق والحقوق الفردية، لأن هناك حقاً عاماً واحداً.

وقد ظهرت فكرة المساواة في العقد الاجتماعي لدى هوبز وروسو، فالأفراد متساوون في التنازل عن حرياتهم، إما لحاكم مستبد أو لسلطة عامة تسمى بالإرادة العامة التي تلغي إرادات الأفراد. (حرية التنازل إذاً هي الوجه الآخر لضرورة الخضوع[٢٢]، إلا أن فكرة المساواة تظهر بشكل واضح مع الثورة الفرنسية وفي الثورات الاشتراكية في القرن العشرين، حيث فرضت المساواة بالعنف في كلتا الحالتين)[٢٣].

ولكن ما هي الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي جعلت معظم المفكرين يجعلون فكرة المساواة تتصدر أهم شعارات الثورة الفرنسية والثورات الاشتراكية الأخرى؟

١ ـ كان النظام الاجتماعي في فرنسا خلال القرن الثامن عشر يتمثل بخليط من العناصر الإقطاعية البالية، والمتشبثة بقوة مع ذلك بتسلطها وسيطرتها من العناصر ذات البنية البرجوازية التي استطاعت أن تؤكد نفسها بقوة منذ ذلك الوقت[٢٤].

---

(٢١) م. روزنتال وب. يودين، **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة سمير كرم؛ مراجعة جورج طرابيشي وصادق جلال العظم، ط ٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ص٤٧٧.

(٢٢) علي حرب، **لعبة المعنى: فصول في نقد الإنسان** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١)، ص ٤٢.

(٢٣) انظر: جيلين تندر، **الفكر السياسي، الأسئلة الأبدية**، ترجمة محمد مصطفى غنيم (القاهرة: الجمعية المصرية للنشر والمعرفة والثقافة، ١٩٩٣)، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٢٤) ف. فولغين، **تطور الفكر الاجتماعي في فرنسا خلال القرن الثامن عشر**، نقله إلى العربية سعيد كامل (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨)، ص ١٣.

وفي النظام الإقطاعي كان استغلال الفلاحين المصدر الرئيسي الذي يغذي الطبقة المسيطرة للسادة الإقطاعيين، وللدولة الاستبدادية « وعلى الرغم من بعض الانتقال الذي لوحظ خلال القرن الثامن عشر للملكية العقارية من أيدي النبلاء إلى أيدي العامة، فإن البرجوازية المدنية والبرجوازية الريفية التي كانت في طريق التكوين تفضل توظيف أموالها ليس في الزراعة بل في الصناعة. . . وفيما كان الفلاحون الموسرون يشكلون حفنة صغيرة من الجماهير الريفية، فإن عدد الفلاحين الفقراء أخذ يتزايد وحالتهم تتفاقم. .

وعشية الثورة، شهدت القرى فيضاً من المعدمين الذين لا عمل لهم على هامش النظام الاقتصادي «رجالاً فائضين» عن استيعاب الزراعة، ولا تحتاجهم الصناعة بعد، وكان الغضب والحقد والسخط يغلي في نفوسهم»(٢٥).

«وكان الوضع متشابهاً لدى الجماهير البروليتارية في المدن، وقد تحدر معظمهم من فلاحي الريف، ومن الشرائح المدينية المتوسطة المنهارة، لم يكن بمستطاع عمال ذلك الوقت المستغلين أبشع استغلال. . إلا أن يكرهوا النظام الذي يضحي بهم، وينذرهم لحياة من الحرمان والكد الذي لا يطاق»(٢٦).

«وفي القرن الثامن عشر أيضاً، كان المذهب السياسي الرسمي للاستبدادية الفرنسية المطلقة لا يزال هو النظرية المسيطرة للسلطة الملكية غير المحددة، المعتبرة منحة مباشرة إلى الملك من الله نفسه. ووفقاً لهذا المذهب، كانت سلطة الملك على الأرض تعادل سلطة الله في السماء. والملك هو الصورة الحية لله وسفيره في هذه الدنيا. وليس لإرادة من حدود سوى الوعي الملازم لهذا الملك في أداء واجبه، وعلى الفرد الطاعة المطلقة دون أي تذمر، ومصالحه الفردية كلها مرهونة كلياً لمصلحة الدولة.

وهذا مبدأ سام. وفي حالة النزاع مع الدولة ليس بمقدور الفرد أن يواجهها إلا بالصبر والصلاة(٢٧). السلطة الملكية إلهية المصدر، ومجسدة قوة الدولة التي لا حدود لها، فهي إذاً استبدادية بجوهرها.

لقد أعلن لويس الخامس عشر أمام برلمان باريس سنة ١٧٦٦ م هذه الكلمة:

«فيَّ شخصياً فقط تكمن القوة العظمى، ومني فقط تستمد مجالسي وجودها

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧.

وسلطتها، ولي وحدي تعود سلطة التشريع، دون تبعية ولا مشاركة، وعني فقط ينبثق النظام العام بأكمله»[٢٨].

فتلك الأوضاع الاجتماعية المنهارة والعبودية السياسية، كانت هي المقدمات الأساسية لولادة الثورة التي تحمل فكراً جديداً يركز الحقوق الطبيعية للإنسان.

ولذا فقد قامت الثورة الفرنسية لتحقيق مبادئها الثلاثة (الحرية ــ المساواة ــ الإخاء) غير أن هناك بعداً فكرياً آخر تعتمد عليه هذه المبادئ ومعياراً تنطلق منه: فما هو؟

جعلت الثورة الفرنسية بكل مفكريها تقريباً من الإنسان الطبيعي المصدر الأساس الذي ينبغي القياس عليه، فحالة الإنسان الأولى، حالته البدائية قبل ظهور الأسرة، والمجتمع، والدولة والمؤسسات الحديثة هي الأساس الفكري الذي كان يعود إليه معظم المفكرين الذين حاولوا تقديم نموذج للمجتمع الجديد، مع أنه في الواقع نموذج قديم، تم تصوره على نحو افتراضي.

فقد اعتقدوا أن الحالة الطبيعية للإنسان تتميز بالمساواة والاستقرار والسعادة، مع شيوع الملكية العامة. وقد رأى روسو أن الملكية الخاصة تعد مصدر الشر « وعن ملكية الأرض ينتج عدم المساواة وصراع المصالح والعبودية والبؤس، فما إن انتظمت الملكية حتى أصبح تقدم البشرية تقدماً للتفاوت في الوقت نفسه»[٢٩].

فالتفاوت يترافق مع تقدم الإنسان وهذا ما يرفضه روسو، ولذا قلنا إنه معاد للتقدم مفضلاً سعادة الفرد في حالته البدائية.

وقد حدد روسو كيفية الحد من التفاوت الطبقي عبر إجراءات متدرجة تصل في نهاية الأمر إلى المساواة المطلقة.

يقول في هذا «إن على الدولة أن تمنع اللامساواة القصوى، ليس من خلل الاستيلاء عنوة على خزائن الملاك وإنما بالعمل بكل الوسائل على الحيلولة دون تضخمها» إن الاستقامة الصارمة هي قانونها، فلتعمل على بسط العدل بين الجميع، وخاصة على حماية «الفقير من طغيان الغني»[٣٠].

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٣٠) جان جاك شوفالييه، **تاريخ الفكر السياسي: من الدولة القومية إلى الدولة الأممية**، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩١)، ص ٢٢٤.

غير أن تأكيده على أن يعطي الفرد بما يتناسب مع خدماته، وقوله إن الدولة تملك كل شيء يعني فرضاً للمساواة، فالملكية تمنح من الدولة، ولا تتراكم الثروة لدى الأفراد بفعل جهدهم وعملهم. وهي نزعة واضحة للتسوية سيتم تطويرها في ما بعد، حيث يقوم المبدأ الأساسي للجمهورية التي يتصورها على «أن يعيش كل الناس من دون أن يغتني أي شخص.. جمهورية لا يمكن لأي فرد فيها أن يمتلك أكثر من كمية محدودة من الأراضي، وتكون فيها المبادلات والهبات والوصايا، مراقبة.. بغية الحيلولة دون القضاء على قاعدة مهيأة لأن تقيم، خلال مدة من الزمن، نوعاً من المساواة في الأموال، مثل هذه التدابير يمكن أن توصف بالاشتراكية»[٣١].

يصبو روسو إلى مجتمع ريفي، مكون من صغار ملاك الأراضي الزراعية، يعيشون في شبه اكتفاء ذاتي، في مجال مغلق وفي زمن لا يتحرك، ولما كان واعيا بصعوبة إلغاء كافة صور الملكية الفردية اليوم، فقد أصر مع ذلك في الحديث الثاني، أو حديث عن أصل أسس عدم المساواة بين البشر عام ١٧٥٥م على أن الملكية تظل مصدر كافة الشرور في المجتمع الحالي»[٣٢].

كان روسو يؤكد على إشكالية الملكية ومصدرها، وإن لم يعلن عن إلغائها، إلا أن أفكاره عن الإنسان الطبيعي والحقوق الطبيعية والمساواة شكلت المصدر الأساس للأشكال المتطرفة للمساواة عشية الثورة الفرنسية، وعلينا أن نذكر بأن المساواة كانت مطلباً على درجة من الجوهرية بالنسبة إلى ثوار عام ١٧٨٩م[٣٣].

وقد جاء من يخطو بفكر روسو عن المساواة خطوة أكثر تطرفاً، ويصل بها إلى نتيجتها المنطقية، عشية الثورة الفرنسية، حيث يعلن هؤلاء عن إلغاء الملكية الخاصة بشكل مطلق، وخلق مجتمع يعيش حياة جماعية، من حياة المجتمعات البدائية أو القطيع حسب تعبير نيتشه.

ومن أنصار المساواة المتطرفة نجد موريللي الذي عرف بكتابه الهام **قانون الطبيعة** الصادر عام ١٧٥٥.

وبالمقارنة مع روسو فإن السطور الآتية مما قاله موريللي ستكفي لذلك: «لا شيء في المجتمع ستعود ملكيته بشكل خاص لأي شخص، إلا الأشياء التي سيتعلمها،

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٣٢) كريستيان دولاكامباني، **الفلسفة السياسية اليوم (أفكار.. مجادلات.. رهانات)**، ترجمة نبيل سعد، ط ٣ (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠٣)، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

سواء لحاجاته وملذاته أم لعمله اليومي ـ أي كل مواطن سيكون إنساناً عاماً يقتات ويعال على حساب الجمهور ـ إن كل مواطن سيساهم من جانبه في المنفعة العامة حسب قواه ومواهبه وعمره»[٣٤]. ومن بين الكتاب الذين وسعوا اطروحات روسو عن المساواة هو غوسلين مؤلف **تأملات** عام ١٧٨٧ م ظهر كتابه بعد مرور ثلاثين سنة على ظهور **حديث حول التفاوت** لروسو، عشية الثورة تقريباً.

ومع تصاعد الحالة النفسية الثورية عند الجماهير، كان يطرح على جدول الأعمال اليومي قضية الاستنتاجات الواضحة التي يتوجب استخلاصها «عملياً» من مذهب المساواة. ومع اقتراب الثورة بدأت الفئة الأكثر فقراً وبؤساً من الجماهير تتطلع إلى المساواة بمعنى أكثر مباشرة وراديكالية[٣٥].

فقد أعلن غوسلين أن الملكية الفردية ليست حقاً أصلياً وما تتركز إليه الملكية هو الحاجة، وجميع الناس لهم حق متساو في الأشياء التي من شأنها المساهمة في تحقيق السعادة لهم.

«وأما الملكية الكبرى فهي ثمرة الاغتصاب، وحق التملك المعمول به حالياً هو ظالم، وهدام بالنسبة إلى المجتمع. إن أبسط الطرق وأقصرها للقضاء على التباين، كما يقول غوسلين سيكون إعادة دمج كل الممتلكات، بهدف إعادة توزيعها توزيعاً عادلاً بالتساوي على غرار ما شرعت إليه إسبارطة»[٣٦].

تتضمن هذه الإجراءات استخدام العنف لفرض حالة التشابه والتسوية بين الناس، يتناقض مع الحرية التي أكدت عليها الثورة الفرنسية. ومن الإجراءات الانتقالية المؤدية إلى الجماعية التي جرى طرحها عشية الثورة قد جاءت على يد بواسيل ١٧٢٨- ١٨٠٧ م في كتابه **إنجيل الجنس البشري** عام١٧٨٥ م.

كان بواسيل يرى: أن المجتمع المثالي هو مجتمع لا وجود للملكية الخاصة فيه، يساهم جميع أبنائه في العمل الاجتماعي، ويتقاضون من المجتمع كل ما هو ضروري على ضوء حاجاتهم، ويرفض فكرة التوزيع المتساوي للأراضي، لأنه لا يجتث جذور الشر. إن ما يجب أن يحصل هو القضاء الكامل على الأنظمة ذات الصفة الفردية»[٣٧].

وهنا نلاحظ عدم إدراكهم العلاقة بين الحرية والمساواة، إذ نجدهم قد تجاهلوا

---

(٣٤) شوفالييه، المصدر نفسه، ص ٢٢٥.
(٣٥) فولغين، **تطور الفكر الاجتماعي في فرنسا خلال القرن الثامن عشر**، ص ٤١٥.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٤١٥ ـ ٤١٦.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤١٧.

الحرية تماماً متمسكين بالمساواة التي يتضمن فرضها قضاء على الحرية الفردية.

في عام ١٧٩٦م تم تأسيس ما سمي «بالمجلس السري للسلامة العامة» تكون من بابوف وانتوفيل وآخرين، يدعو إلى تحقيق المساواة المطلقة بين الناس.

ومن أهم الشعارات التي رفعها أنصار المساواة المتطرفة حينها قولهم «لتتلاشى» إن كان يجب ذلك، كل الفنون، شريطة أن تبقى لنا المساواة الحقيقة وهذه دعوة ساذجة تود تحطيم ما أنجزته الحضارة الإنسانية، وتود العودة بالإنسان إلى حالته البدائية الأولى.

وفي نص آخر يقول «إن الثورة الفرنسية ليست إلا المقدمة لثورة أخرى أكبر بكثير وستكون الأخيرة. فلتلغى كل التميزات بين البشر، غير تميزات السن والجنس، ولأن لكل البشر نفس الحاجات، ونفس الملكات، فلنعط لهم إذاً تربية واحدة، وتغذية واحدة. إن الفوضى السياسية تهيمن منذ قرون كثيرة، فليعد كل شيء للنظام، وليأخذ مكانه ثانية، ولتنتظم عناصر العدالة والسعادة، استجابة لصوت المساواة!! لقد حانت لحظة تأسيس جمهورية المتساوين»[٣٨]. والواقع يكذب هذه الشعارات فالحاجات البشرية ليست واحدة، بل متعددة ومتغيرة وليست الملكات واحدة. شكلت تلك التوجهات المطالبة بالتسوية المطلقة ذروة العداء للحرية الفردية، وللتميز والاختلاف الذي يعد أساس ومصدر كل تقدم وارتقاء.

٢ ـ حققت الثورة الفرنسية بعض المكاسب السياسية حين قوضت المجتمعات الإقطاعية والأنظمة الاستبدادية بتأكيدها للحقوق الطبيعية للإنسان مجسدة في شعارها الثلاثي الحرية والمساواة والإخاء.

أكدت على المساواة بين الناس في كونهم أحراراً بالطبيعة، وأكدت ضرورة المساواة بينهم في الحقوق المدنية السياسية. وعشية الثورة ظهرت بعض الكتابات الأكثر تطرفاً حيث تناولت المساواة الاجتماعية والاقتصادية، إذ نادت بعضها بإلغاء الملكية الخاصة.

ومنذ بداية القرن التاسع عشر والعشرين تعاظم التقدم الصناعي والتقنية التي أحدثت مجموعة من التغيرات السريعة في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي توصف بالثورة الصناعية، خلقت الطبقة العاملة، ومهدت لظهور الاشتراكية التي سيتعاظم دورها في القرنين التاسع عشر والعشرين ؛ لأن نمو

---

(٣٨) شوفالييه، المصدر نفسه، ص ٢٣١.

الصناعة الذي بدأ يتسارع بشكل ملحوظ أدى إلى نمو متناقض للبؤس، ولما يسمى بالإفقار الصناعي، إن ما كان بالإمكان ربحه، على الصعيد السياسي، منذ الثورة الفرنسية سيجد ما يقابله بعض الكوارث ذات الطابع الاقتصادي التي ستزيد من خطورة الحياة اليومية لملايين الكائنات البشرية، ولهذا فإن الاحتجاج الفعال الموجه ضد الشر الذي كان في جوهره اقتصادياً كان يتجه حصراً للتنديد ببنية النظام الرأسمالي المتمثل في الملكية الخاصة وتعاظم رأس المال. كان الهدف التنديد بتجاوزات النزعة الصناعية الوليدة التي تركت تتعاظم إلى أبعد حد، باسم مبدأ المنافسة الحرة المقدس المرتبط بشكل وثيق مع مبدأ المنافسة الفردية الحرة[٣٩].

وعلى أنقاض المجتمع الرأسمالي كان الاشتراكيون يتصورون إمكانية ظهور نظام اقتصادي واجتماعي وسياسي جديد «كان مؤهلاً بشكل كامل ـ لأن يحل ـ محل المبادرة الحرة للأفراد، إنه عمل ذو طابع اجتماعي يقوم به المجتمع في مجموعة أو على يد فئات مشاركة، ويحل محل الكثرة الفوضوية للأعمال الفردية. بهذا المعنى ستحل الاشتراكية الجماعية ـ محل الفردية»[٤٠]. وقد تصور أنصار الاشتراكية أن الأفراد سيحققون حرياتهم في ظل المجتمع الجديد، ولكن النتيجة كانت عكسية، حيث يخضع الفرد لسلطة الجماعة.

ويكفي أن نسرد بعض فقرات **البيان الشيوعي** الذي أعلنه كارل ماركس وفريدريك إنغلز، فهي كافية لإثبات التوجه الاستبدادي في الاشتراكية.

حيث يؤكد **البيان الشيوعي** على ضرورة إلغاء الملكية الخاصة المتوارثة بالقول في البند (٦٧) «فالثورة الشيوعية هي القطيعة الأكثر جذرية مع الأفكار المتوارثة»[٤١].

البيان يؤكد إحداث القطيعة المطلقة مع كل علاقات الملكية القديمة، أي إحداث تحول جذري، ينزع الملكية من الأفراد، وتمليكها لغيرهم من طبقة لطبقة أخرى. يتضمن هذا الإجراء تدميراً لحرية طبقة وحرمانها تماماً من حقها في التملك، في مقابل إرضاء طبقة أخرى، مساواة قصرية، عنيفة، تجعل الكل بلا ملكية، تعميم الفقر، تعميم البؤس، بدلاً من التخفيف منه، فالمساواة هنا واضحة؛ تتضمن قهرية فئة أخرى بأعنف، هذا الإجراء يتناقض مع مبدأ الحرية المتساوية للأفراد.

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(٤١) هرمان دونكر، **دراسة البيان الشيوعي**، ترجمة عصام أمين (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٧)، ص ١٤٤.

فالحرية تعني في معناها الحقيقي أن جميع التصرفات الصادرة عن إرادة الإنسان الحرة لها صفة الحق، وبالمقابل فإن كل فعل صادر عن إكراه لا يجد له أساساً في الحقوق وليست له قيمة حقوقية(٤٢).

تقول الفقرة (٧٠) في **البيان الشيوعي** «فالبروليتاريا تستخدم سلطتها السياسية لتنتزع من البرجوازية تدريجياً رأس المال كله، ولتمركز أدوات الإنتاج كلها في أيدي الدولة».

وفي البند (٧١) في البداية لا يمكن حدوث ذلك طبعاً إلا بالإنهاك الاستبدادي لحق الملكية ولعلاقات الإنتاج البرجوازية.

وفي الفقرة (٧٥) «وما إن تختفي، في سياق التطور، الفوارق الطبقية، وما إن يتجمع الإنتاج كله في أيدي الأفراد المتشاركين حتى تفقد السلطة العامة طابعها السياسي، فالسلطة السياسية، بمعناها الحقيقي هي العنف المنظم لطبقة في سبيل قمع طبقة»(٤٣).

هذا هو الهدف المعلن لتحرير الإنسان بقمع إنسان آخر، إلغاء حق الآخر في الوجود والحرية، فهي دعوة خاطئة، تحرير فئة أخرى. هذا يتناقض مع مفهوم العدالة، والحق الطبيعي للإنسان، ويتناقض تماماً مع الحرية الإنسانية. إنها دعوة صريحة لعبودية جديدة، عبودية تسيطر فيها الدولة على غالبية الشعب، هي عودة للاستبداد.

غير أن هذا لا يعني أن الرأسمالية على حق أيضاً فنحن نعارضهما معاً، فالرأسمالية تقوم فعلياً على قهر فئات أخرى، وظلم شعوب واستعمارها باسم منحها الحرية، كما يحدث الآن من غزو لبلد عربي هو العراق وقتل أبنائه واحتلال أرضهم بدعوى تحريرهم من أنفسهم. نرفض المساواة لأنها تتضمن تدميراً للحرية، وفرضاً وتكريساً للأنواع الضعيفة الكسولة وغير المنتجة لأنها تعود بالبشرية إلى حالتها البدائية، وتلغي كل المراحل التي قطعها الإنسان في مسيرته التقدمية، ونرفض الديمقراطية حين يقصد بها تفتيت وحدة الشعوب، والقضاء على طموحاتها ومشروعاتها الوطنية والقومية التي تؤكد وحدة الأمة وتحترم التنوع في إطار الوحدة، ونرفض الديمقراطية التي تقوم على أسس عرقية ومذهبية لتمزيق وحدة المجتمعات الساعية إلى النهوض.

---

(٤٢) برنار غروتويزن، **فلسفة الثورة الفرنسية**، ترجمة عيسى عصفور (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٢)، ص ١٤٠.

(٤٣) دونكر، المصدر نفسه، ص ١٤٦.

هدف أنصار المساواة إلغاء التميز والتنوع والمنافسة الحرة وجعل الناس أوساطاً متشابهة، حين تفرض على الشعب نمطاً واحداً من التفكير، ونمطاً واحداً من المأكل والملبس والمسكن. إنها حياة راكدة تؤدي إلى جمود الحضارة وتوقف تقدمها.

إلا أننا نجد إنغلز يحذر من إساءة فهم المساواة قبل تطبيقها. فقد أكد خطأ فكرة التسوية أو المماثلة، إذ يرى أن لكل بلد خصائصه وأسلوب معيشته، ولا يمكن فرض هذه التسوية في المعيشة، ويقول فى ذلك: «إن التفكير بأن المجتمع الاشتراكي يعني سيادة المساواة إنما هو تفكير فرنسي وحيد الجانب، يرتكز على شعار «الحرية والمساواة والإخاء» القديم، وكان له ما يبرره في زمانه ومكانه، لأنه كان يستجيب لدرجة معينة من التطور، ولكنه ينبغي الآن تجاوزه، شأنه شأن كل المفاهيم الوحيدة الجانب التي قالت بها المدارس الاشتراكية السابقة، لأنه لا يؤدي إلا إلى التشوش، ولأنه توجد الآن أساليب أدق لبسط هذه المسألة»(٤٤).

وهنا نجد أحد مؤسسي الاشتراكية العلمية يؤكد خطأ التسوية. ومن هنا تأتي أهمية فهم رفض نيتشه لفكرة المساواة، فالمفاهيم الفلسفية والسياسية تتغير باستمرار، إذ كانت فكرة المساواة في الماضي فكرة ثورية، لأنها نادت بتحرر الأفراد من العبودية للإقطاعيين والحكام، ولكنها لم تكن تعني إجراء تساو في الملكية والقدرات، لأن ذلك يتضمن إلغاء للحرية الإنسانية وللتنوع الذي يعد مصدر كل تقدم وارتقاء. إن فرض المساواة بالقوة يتضمن تدميراً للحرية، كما أن فكرة المساواة توجه ضربة عنيفة للروح الفردية المتمردة والثائرة، لأن دمج الأفراد في إطار نمط واحد من التفكير والسلوك وأسلوب المعيشة يتضمن إلغاء للحرية وللفردية، والفردية في نظرنا هي روح الحضارة وصانعة التاريخ. فالقضاء على مقومات الروح الفردية قضاء علي الحضارة نفسها. (فالفردية تعد مثلاً أعلى يتضمن إتاحة الفرصة لكل مواطن للنهوض بنفسه نهوضاً كاملاً، وهي في المقام الأول دعوة إلى توجيه رعاية خاصة لأفذاذ الناس، من أجل مصلحة المجتمع بأسره، وهي اعتراض على النزعة الحديثة إلى أن يصبح الناس أوساطاً متشابهين، لأننا في واقع الأمر نسير نحو التشابه في العمل والتفكير)(٤٥).

---

(٤٤) انظر فريدريك أنجلز في: كارل ماركس وفريدريك أنجلز وفلاديمير إيليتش لينين، **بصدد الديمقراطية البرجوازية والديمقراطية الاشتراكية**، ترجمة الياس شاهين (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٦)، ص ٢٠٢.

(٤٥) دليل بيرنز، **المثل السياسية**، ترجمة لويس اسكندر، الألف كتاب (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٤)، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

٣ ـ في مقابل النزعة المساواتية والتماثلية يدعو نيتشه إلى اللامساواة التي تتضمن تنمية التنوع والتميز وصولاً إلى ارتقاء الإنسان. يقول محدداً نوعي المساواة «يمكن أن تتمظهر الحاجة إلى المساواة في محاولة المرء خفض كل الآخرين إلى مستواه، بالحط من قيمتهم، بتجاهلهم، بنصب الشراك لهم، أو في محاولة الارتفاع إليهم (بإنصافهم، بمساعدتهم، بالاستمتاع بنجاحاتهم).[٤٦] يمثل الفهم الأول تصور أنصار المساواة، أما الفهم الثاني فهو ما يفضله نيتشه. وحين يدعو أنصار المساواة إلى إلغاء الملكية الخاصة وفرض المساواة بين الناس يقول نيتشه في هذا «حين يبرهن الاشتراكيون على أن تقسيم الملكية في المجتمع الإنساني الحالي هو نتيجة أعمال جائرة وأعمال عنف لا حصر لها، ويرفضون جملة كل التزام بخصوص هذا التقسيم ذي المرتكز الجائر، فإنهم لا يدركون سوى جزئية واحدة.

فماضي الحضارة القديمة كله مبني على العنف والاستعباد والخديعة والخطأ، لكننا نحن ورثة كل حالات وترسبات هذا الماضي كله، لا يمكننا السماح لأنفسنا بأن نقتطع جزءاً واحداً. إن مبدأ الجور من نفوس غير المالكين كذلك، إنهم ليسوا أفضل من المالكين، وليس لهم أي امتياز أخلاقي، فقد كان أسلافهم مالكين بدورهم في زمن ما. إن ما ينقصها ليس تقسيمات جديدة وعنيفة، بل تغيرات تدريجية في العقل، ينبغي أن تنمو العدالة، ويضعف مبدأ العنف لدى كل الناس»[٤٧].

فنيتشه لا يوجد الظلم ولا يبرره، بل يدينه كجزء من تاريخ الإنسان. ويرى أن إزالة الظلم لا تعني ظلم فئة أخرى، لأن هذا الأسلوب يتضمن تكرار المأساة. فهو هنا يتفق مع مبادئ الثورة الفرنسية في الفهم الواقعي لمأساة الإنسان، لكنه يفرق بين المساواة والعدالة، ويقدم بديلاً أكثر واقعية مما يقدمه أنصار المساواة الذين يعلنون نزع الملكية بالعنف، ويتمسكون صراحة بضرورة قهر طبقة لصالح أخرى، كما يتضح ذلك في بنود **البيان الشيوعي**.

فالنزعة الاشتراكية التي تجعل من المساواة هدفاً رئيساً لها، وتجعل من العنف وسيلة فعالة لتحقيقه، هي نزعة معادية للحرية وعودة إلى الاستبداد الأشد خطورة، لأنه في هذه المرة يستهدف الفرد باسم سلطة الأغلبية.

«فالاشتراكية هي الأخ الأصغر والغريب الأطوار للاستبداد المحتضر، حيث تريد أن ترثه، طموحاتها إذاً رجعية بأدق ما في الكلمة من معنى، ذلك أنها ترغب أن

---

(٤٦) فريدريك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته: كتاب العقول الحرة**، ترجمة محمد الناجي (بيروت؛ الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٨)، ص ٦٢.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

تبلغ قوة الدولة تلك الدرجة من الكمال التي لم يبلغها قط غير الاستبداد، بل إنها تزايد على الماضي رامية إلى تدمير الفرد بلا قيد أو شرط.

هذا الفرد الذي لها ترف أوجدته الطبيعة دون أن تبرره، بحيث تعتقد أنها مدعوة إلى إصلاحه كي تجعل منه أداة نافعة ضمن الجماعة.

إنها تتمنى أن تؤول الدولة للاستبداد القيصري، لأنها تريد أن تكون وارثته، إلا أن هذا الإرث لا يفي بغايتها، لأن ما يلزمها هو خضوع كل المواطنين خضوع العبيد للدولة المطلقة، خضوعهم بشكل لم يسبق له نظير»(٤٨).

يدعو نيتشه إلى إيجاد نظام قائم علي القدرات الفردية والتميز والتنوع، وليس على التماثل. «إن زرادشت مرتاح إلى انتهاء العراك بين الطبقات، واستتباب النظام على أساس الميزة الفردية، وقد كانت الخطوات الأولى نحو التمهيد ـ للروح ـ الشعبية مليئة بالأحقاد»(٤٩).

يدعو أنصار التسوية إلى الروح الشعبية التي تتميز بالتقليد والتوسط، وتبحث عن السعادة. أما نيتشه فيمجد الروح الفردية التي تكافح من أجل ارتقاء الإنسان «إن الأهداف الاجتماعية ترجع بالإنسان القهقرى»(٥٠).

ولهذا شكلت أفكار نيتشه ثورة عنيفة ضد النزعة إلى المساواة والتماثل؛ لكونه يرى أن سبيلنا إلى التقدم يكمن في تعميق التميز والتفرد. وهدف الإنسان هو الارتقاء بغض النظر عن التضحيات التي لا بد من أن يقدمها. لكنه يرى أن ما يجري الآن هو التضحية بالعناصر الفاعلة وتنمية العناصر العادية في الحياة. ويقرر نيتشه أن للفردية قيمة أساسية في ثراء هذا العالم؛ لأنها تتضمن التعدد، فكل ذات لها خصائصها المستقلة بذاتها، ومحاولة دمج الذرات في ذات واحدة كلية يعني ضرباً من المستحيل، فالتنوع هو الذي يثري هذا الوجود، والتشابه يطمس الحقيقة والإبداع، إذ أن «لكل نفس عالمها، فهي تجد في كل نفس أخرى عالماً آخر. وكلما ازداد التشابه ازداد خداع السراب بينها»(٥١).

لذا فإن نيتشه يرفض المساواة تماماً، لأنها تتضمن اعتماد الفرد على الدولة وعلى المجتمع، وهذا يكرس العبودية ولا يتيح الحرية كما يتصور أنصار المساواة.

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(٤٩) نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ٣٣٥.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٢٧، و «Thus Spake Zarathustra,» p. 223.

غير أن الدعوة إلى اللامساواة والمنافسة لا تتضمن دعوة عرقية أو نخبوية، إذ يرى نيتشه ضرورة ترك الباب مفتوحاً لكل الأفراد للتنافس لظهور الأفضل، كل في مجاله. وهذا إلى ظهور لإمبراطورية الأذكياء، وليس العامة، فالداعون إلى المساواة إنما يعبرون عن حقدهم نتيجة لعجزهم عن تحقيق ذواتهم، ولذا يخاطبهم نيتشه بقوله: «أيها المضللون المبشرون بالمساواة، فما أنتم في نظري إلا مستودع لعواطف الانتقام». إن دعوتهم إلى المساواة تعد للانتقام من المتميزين «فهم يقولون ــ أيضاً ـ ما من فضيلة إلا في طلب المساواة»(٥٢).

ويرد عليهم نيتشه قائلاً: «أي كهان المساواة لقد تسلط عليكم جنون عجزكم فهتفتم بهذه المساواة»(٥٣).

إن كل دعوة إلى المساواة تؤدي إلى نقيضها؛ إلى ظلم فئة أخرى، ولا تؤدي إلى السلام بين البشر، بل إلى مزيد من العنف والانتقام. وفكرة المساواة هي في الأساس فكرة ضد طبيعة الإنسان تماماً، فالحياة تميز، ولكننا لا نقصد هنا المساواة في الحقوق والواجبات، وفي الحريات، فهذه مطالب أساسية، فالإنسان الحر يمكن أن يبدع، أما العبودية فإنها تلغي كل تميز وكل إبداع. والدعوة إلى اللامساواة لا تعني الدعوة إلى العبودية إطلاقاً، بل تتضمن إتاحة الفرصة لكل الأفراد، ومساواتهم في تحقيق أهدافهم لكي يصلوا إلى اللامساواة والى التنوع الخلاق في ما ينتجون من قيم مادية وفكرية. وهنا فقط يحدث التقدم.

إن ما يدعو إليه نيتشه من اللامساواة لا يتضمن ترك المراتب الاجتماعية على أسس عرقية أو أسرية . . . الخ، بل على أسس علمية وإبداعية وعقلية بالدرجة الأولى، فإذا أردنا التقدم فعلينا أن نحرر الناس ونجعلهم سواسية بالحرية لأنها صميم وجودهم، وبعدها ننمي التفوق والتمايز والفروق الفردية. وهذا يعني ترك الفرصة للمنافسة للوصول إلى اللامساواة التي تعني التفرد.

ويرى نيتشه أن الدعوة إلى المساواة تعني جعل الناس على شاكلة واحدة كالقطيع، إنها دعوة إلى التخلف لا للتقدم، ذلك أن اللامساواة تتضمن التعدد والتنوع.

وهذا هو الأساس الفلسفي للفردانية، كما أن المماثلة والوحدة والمساواة تعد الأساس الفلسفي للجماعية والاستبداد.

---

(٥٢) المصدران نفسهما ص ١١٨ و١١١ على التوالي.
(٥٣) المصدران نفسهما ص ١١٩ و١١٢ على التوالي.

فلقد «واجه الإنسان منذ أقدم العصور مفاضلة اضطرارية بين نقيضين أو بديلين، هما المساواة والارتقاء، بحيث كان المزيد من المساواة الفعلية يعني المزيد من التخلف والتدهور، والمزيد من عدم التحرر، والعكس بالعكس، ذلك أن أحد معاني المساواة تعبر انعدام الحرية، وهذا واضح في المجتمعات الكهنوتية القديمة التي كانت تحارب حرية التفكير»(٥٤)، أي أنها كانت تفترض نمطاً موحداً من التفكير والاعتقاد، بحيث يعد أي خروج عليه خروجاً على الجماعة، لأن الفرد لا بد أن يعتقد بما يعتقده عامة الناس. «وهذا النوع من المساواة التطابقية التي تفترض الجماعية الحيوانية والتسطيح التدهوري، يحطم بذلك المساواة العقلانية الحقيقية، كما يحطم الارتقاء»(٥٥).

إن الارتقاء بالجنس البشري لا يتم إلا بتنافس وصراع كل القدرات المختلفة والمتناقضة، أي أن اللامساواة هي الوسيلة الممكنة للارتقاء. ولكي يتقدم المجتمع لا بد من تنمية عناصره الفاعلة، «ولذلك فإن الفردانية علي صواب تام في إصرارها على إعطاء الكفاءات الفذة فرصتها، وإفساح المجال أمامها؛ لأن عرقلة القلة بدعوى أن الأكثرية من الناس لا يستطيعون اللحاق بهم هي سياسة هدامة، حتى بالنسبة للأكثرية»(٥٦). إن التقدم لا يأتي بالتحكم بالطبيعة البشرية، بل بإتاحة المزيد من الفرص أمامها للتنافس، «فالباعث على التطور الإنساني هو حرية الشخص في الانفراد من الصفات، وحريته في الاختلاف عن جاره، وحريته في عدم موافقة الأغلبية والسير في طريقه الخاص، أما التحكم الكلي الذي يؤدي إلى المساواة بين العقول بدلاً من أن يؤدي إلى المساواة في الحقوق، فمعناه القضاء على التقدم»(٥٧). فمن «الواضح على أي حال أن مجتمعاً من المجتمعات لا يستطيع أن يتقدم إذا أجبر أصحاب المواهب الفذة فيه على السير في موكب الناس العاديين، لا يتقدمون عليه خطوة واحدة»(٥٨).

ولهذا لا بد من تحرير الفرد من سيطرة المجتمع، لأن تحرير الفرد يتضمن تحرراً شاملاً لكل أفراد المجتمع، يعني ارتقاء وتقدماً للحضارة القائمة على التنوع والتفرد.

---

(٥٤) إسماعيل المهدوي، **معنى الديمقراطية في الإيدلوجية الجديدة** (القاهرة: المؤلف، ١٩٨٩)، ص ٧٧.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٥٦) بيرنز، **المثل السياسية**، ٢٦٢.

(٥٧) كارل بوبر، **بؤس الأيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي**، ترجمة عبد الحميد صبره، الفكر العربي الحديث (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص ١٦٢.

(٥٨) بيرنز، المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

وهكذا لم يكن نيتشه هو المدافع الوحيد عن اللامساواة، بل نلاحظ أنها مبدأ أساسي يميز كل من نادوا بالفردانية والتقدم. لذا حرصنا هنا على المداخلة بين أفكار نيتشه وغيره من المفكرين والفلاسفة، لكنه أشدهم دفاعاً عن الفردانية وأساسها الفلسفي اللامساواة والموسيقى، والحياة الفكرية. وسيكون حكامها خالين من الكفاءة، حيث إن القليلين من ذوي المواهب سيختارون حياة الخدمة العامة، وستكون الحرف والصناعات بها غير متطورة، وتكنولوجيتها متوسطة الدرجة كما ستكون ـ وهو الأهم ـ عاجزة عن الدفاع عن نفسها ضد الحضارات التي تعرف أكبر قدر من اللامساواة(٥٩).

كان نيتشه يرى أن الإنسان المتفرد لا يمكن أن يظهر في مجتمع تسوده المساواة والمماثلة، ولن تسود إلا أخلاق العبودية ـ والضعف « فقد هاجم نيتشه مراراً، بأقصى قدر من المرارة فكرة المساواة التي كان يرى فيها إحدى الحيل التي تسحق بها الجماهير بحقدها العظمة البشرية. إن الشخص العادي ضعيف، وهكذا فإن عظمة البشرية تعتمد على أولئك الذين لديهم الجرأة والقوة لرفع أنفسهم»(٦٠) وتنمية قدراتهم وإبراز طاقاتهم الكامنة.

يقول نيتشه مؤكداً أهمية اللامساواة والتفرد في الارتقاء: « لا أجد فائدة من العمل على إيجاد المساواة بين الناس، بل أدعو بعكس ذلك إلى تنمية الفروق وتعميق المهاوي، لإلغاء المساواة وخلق الرجال الأشداء، وبهذا يولد الإنسان المتفوق»، غير أن اللامساواة التي يدعو إليها نيتشه لا تعني تسلط الأقوى على الأضعف، ولا تتضمن دعوة إلى الاستبداد الفردي، بل تعني ترك الساحة مفتوحة لكل من يرغب في التفوق، ومن لديه استعداد للارتقاء بذاته. «في وسط الشوط يولد الإنسان المتفوق»(٦١). ويضيف نيتشه قائلاً: «وما نقصد أن تسير الإنسانية إلى حالة يتسلط المتفوقون فيها على المتقهقرين، بل يجب أن تبقى الفئتان مفترقتين قدر المستطاع»(٦٢).

وهنا نلاحظ أن المساواة لا تتضمن الهيمنة والتراتب الاجتماعي والطبقي، بل تتضمن إخراج الطاقات الكامنة فينا لخير البشرية جمعاء.

---

(٥٩) فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، ترجمة حسين أحمد أمين (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣)، ص ٢٧٤.

(٦٠) تندر، **الفكر السياسي، الأسئلة الأبدية**، ص ٨٩.

(٦١) نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ٣٣٩.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٩.

إن عمق الدعوة إلى اللامساواة يوضح لنا تماماً طبيعة الحياة التي تنمو وترتقي، أما المساواة فتتضمن إيقاف هذا النمو. وإن التقدم لا يتم إلا بصراع المتناقضات، وهذا ما أكدته الفلسفة الماركسية بحق، فهل يعقل أن نطلب من الأقوى أن يتنازل عن قوته العلمية ــ مثلاً ــ ليكون مساوياً للضعفاء في التخلف العلمي؟ ولهذا لا بد من دفع عملية الصراع لظهور أفضل، ورعايته والتدخل لحمايته، ذلك « أن النهوض بأفذاذ الناس نهوض بالجنس البشري بأكمله».

١ ــ البقاء للأفضل

يؤكد فكرة الصراع من أجل ظهور الإنسان الأفضل والحفاظ عليه، غير أن نيتشه يقدم تصوراً جديداً يختلف عن تصور داروين لفكرة الصراع، إذ يوجه نيتشه نقداً شديداً لنظرية داروين في التطور، لأن فكرة البقاء للأقوى تضمن هلاك الأفضل، لأن الأقوياء يمكن أن يكونوا هم الأغلبية، فحينما يتحد الضعفاء أو الجهلة فإنهم يشكلون قوة لا تقاوم. « فالصراع من أجل البقاء ينتهي لسوء الحظ نهاية مغايرة لتلك التي كانت ترغب فيها مدرسة داروين، أعني على حساب الاستثناءات الموفقة، فالأنواع لا تنمو في الكمال، فالضعفاء يغلبون دوماً في نهاية المطاف الأقوياء؛ لأن عددهم أكبر، ولأنهم أكثر حيلة»[٦٣]. إن أفضل الأنواع هي التي ستهلك في هذا الصراع غير الهادف، في الوقت الذي تعيش فيه وتبقى الأنواع المتواضعة»[٦٤].

وقد لاحظ نيتشه أن نظرية داروين في الصراع تتضمن إلغاء أي فرق بين الإنسان والحيوان، إذ تكون نتيجة هذا الصراع البقاء للأقوى. وهذا ما يرفضه نيتشه انطلاقاً من نزعته الإنسانية، حيث يمكن أن يكون هذا الأقوى هو الأكثر تخلفاً، أما الأنواع الأرقى فإنها ستفنى لأنها نادرة، ولذا فقد رأى ضرورة التدخل لحماية الأفضل»[٦٥].

الصراع لدى نيتشه هادف يحمل قيمة إنسانية، ليس صراعاً وحشياً، أو عشوائياً، بل إنه يهدف للارتقاء وليس للتطور، لأن التطور قد تكون نتائجه سلبية، والتطور يحدث في الطبيعة أما التقدم فيحدث في المجتمع. ثم إن الصراع الذي يدعو إليه نيتشه ليس صراعاً من أجل تقسيم الثروة، بل صراع من أجل الارتقاء، وليس

---

(٦٣) إميل بورهيه، **تاريخ الفلسفة الحديثة، (١٨٥٠ ـ ١٩٤٥)**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ١٣١.

(٦٤) Fredrick Copleston, *A History of Philosophy* (New York: Image Books, 1956), vol. 2: *Modern Philosophy*, part II, p. 186.

(٦٥) Frank Thilly, *A History of Philosophy* (Allahabad: Central Book Depot, 1965), p. 503.

صراعاً بين الطبقات، لأن ذلك يزرع الأحقاد ولا يساعد على التقدم»[٦٦].

ويدعو نيتشه ـ انطلاقاً من مفهومه للامساواة ـ إلى أن نسلك طرقاً متعددة لكي نتقدم، بينما يدعو أنصار المساواة إلى عبور جسر واحد، أي أنهم يؤكدون التماثل ويرفضون التعدد. ويرى نيتشه أن في هذا المسار الوحيد هلاكنا، وليس تقدمنا «على الناس أن يسيروا على آلاف الطرق وآلاف المعابر مسارعين نحو آتي الزمان، فتنشأ بينهم الحروب وتتسع شقة التفاوت بينهم على مر السنين»[٦٧].

ولن كيف يمكن للإنسان الأعلى أن يظهر وكيف يمكن للجنس البشري أن يتقدم؟ يجيب نيتشه بأن ذلك ممكن إذا تصارعت كل القوى لتخرج من أعماقها هذا الإنسان. فما يدعو إليه نيتشه هو صراع هادف وغائي، صراع من أجل التميز والإبداع. هدفه رقي الإنسانية جمعاء. « يجب أن يفهم الناس في أعماق سرائرهم مثلاً علياء يجاهدون في سبيلها، فيسير الصالح والطالح، والغني والفقير، والرفيع والوضيع إلى التصادم؛ لأن على الحياة أن تتفوق على ذاتها»[٦٨].

إن هدف الصراع لدي نيتشه هو ارتقاء الجنس البشري، وارتقاء أفضل ما فيه «إن الحياة بحاجة إلى ارتقاء المرتفعات، فلا غنى عن الدرجات، ليعارض المنخفضون المرتفعين إنها لفي حاجة إلى التفوق على ذاتها، وهي متجهة إلى الارتقاء»[٦٩]. وهنا نلاحظ أن نيتشه يدعو كل البشر فقيرهم وغنيهم، ضعيفهم وقويهم إلى التسابق عبر طرق متعددة للتقدم ولتجاوز الذات الكائنة، إلى ما لم تكنه بعد، ذلك أن اللامساواة دعوة تتضمن المساواة، فالشيء يتضمن نقيضه حسب المنطق الجدلي، فمن يرى في نفسه ضعفاً، عليه أن يخرج القوى الكامنة فيه، لا أن يطلب المساواة وهو نائم لا يبذل جهداً. وما ينطبق على الفرد من دعوة للصراع والتنافس ينطبق على الدول والشعوب ـ أيضاً ـ فالدولة الضعيفة لا يمكن أن يعيش مواطنوها بسلام، إذ لا بد أن تنتهك كرامتهم وأوطانهم من قبل الدولة الأقوى والدول الضعيفة التي تطالب الأقوى بالمساواة وبالعدل لن تجد آذاناً صاغية، لذا عليها السير في طلب القوة والتفوق.

«فالحرب ضرورية للدولة كضرورة الرق للمجتمع، هذه الأفكار ستظل أساس مذهب نيتشه»[٧٠].

---

(٦٦) نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ٣٣٥.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٢٠، و «Thus Spake Zarathustra,» p. 113.

(٦٨) المصدران نفسهما.

(٦٩) المصدران نفسهما.

(٧٠) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ط ٥ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ص ٤٠٩.

يقول نيتشه ممجداً الحرب «أحبوا السلام كوسيلة لتجديد الحروب، وخير السلام ما قصرت مدته». غير أنه لا يمجد الحرب باعتبارها هدفاً قائماً بذاته، بل باعتبارها وسيلة لصنع الرجال الأشداء، ولخلق مجتمع قوي الإرادة، فالصراع قانون أساسي من قوانين الحياة ولا يمكن تجاهله. وقد أكد على هذه الفكرة أرنولد توينبي في فكرته عن «التحدي والاستجابة»، وأكدها كل فلاسفة الحياة مثل أشبنغلر في كتابه **سقوط الحضارة الغربية**، وقد أكدها قبل ذلك ابن خلدون فى حديثه عن أهمية الصراع في بناء الدول(٧١).

إن سبب ضعفنا في الوطن العربي هو حلمنا بالسلام، ودعوتنا للمساواة مع أعدائنا، إذ نستجدي منهم السلام ونطلب منهم التنازل عن قوتهم، وهذا التفكير غير منطقي، وغير واقعي، إذ يفترض أن نسعى لامتلاك القوة، ونجمد الصراع ونسعى للتفوق، ونأخذ حقوقنا كما أخذت منا وبالوسيلة نفسها ـ بالصراع والتنافس ـ فالصراع أبو الأشياء جميعاً ـ كما قال هيراقليطس.

وهكذا نخلص إلى أن نيتشه يدعو الأفراد والشعوب للصراع والتنافس كوسيلتين للارتقاء، ويرفض المساواة لكونها تتضمن التماثل والتشابه، وتؤدي إلى انحلال الحضارة الإنسانية. فالمساواة مطلوبة في الحقوق والواجبات وفي إتاحة الفرص، ولكنها ليست وسيلة للوصول إلى الارتقاء والتميز. إن المساواة تتضمن الثبات أما اللامساواة فتتضمن التغير والتقدم.

٢ ـ الديمقراطية والمساواة

هل تعد الديمقراطية الوسيلة الفضلى لتحقيق الفرد لذاته وحريته وتفوقه؟

انطلاقاً من رفضه للمساواة ودعوته إلى اللامساواة، يهاجم نيتشه فكرة الديمقراطية لأنها في نظره تساوي بين الناس، بين المتفرد والمبدع والعادي من الناس، وتجعل الناس أوساطاً متشابهين، وتخضع الأقلية المثقفة للأغلبية الجاهلة، «لأن المعيار في النظام الديمقراطي علامة من علامات الانحطاط»(٧٢).

ففي الديمقراطية تتحكم أغلبية في الأقلية وتلغى الفوارق عند اجتماع الأصوات، وهكذا يعارض نيتشه الديمقراطية الليبرالية، لأنها في نظره تجعل الناس يميلون إلى حياة الدعة والكسل، إذ تمنحهم حلم الحرية والمساواة، وهو لا يرفض

---

(٧١) انظر في ذلك: حسن محمد الكحلاني، **فلسفة التقدم: دراسة في اتجاهات التقدم والقوى الفاعلة في التاريخ**(القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٣)، ص ٥٧ ـ ٧٣.

(٧٢) ليشتانبرجر، **نيتشه**، ص ٨٢ ـ ٨٣.

الحرية، بل يفضل ألا تمنح للإنسان، إذ ينبغي أن يسعى إليها ويحصل عليها بكفاحه، لأنها جزء أساسي من وجوده. ويرى نيتشه «أن نموذج المواطن في الديمقراطية الليبرالية هو ذلك الفرد الذي تخلى ـ وفق تعاليم هوبز ولوك ـ عن إيمانه الفخور بتفوقه في مقابل حفظ الذات والراحة. ويرى نيتشه أن الإنسان الديمقراطي يتكون من مجموعة من الرغبة والعقل فحسب، وهو ماهر في اكتشاف وسائل جديدة لإشباع حشد الرغبات التافهة عن طريق حساب صالحه الشخصي الطويل الأمد، غير أنه يفتقد إلى قيم السمو وإلى التميز»[٧٣].

ويدعو نيتشه الفرد إلى السمو برغباته، وتشكيل ذاته على أسس إنسانية رفيعة، والبحث المستمر عن التميز والتفوق. ويرى «أن الحرية أو القدرة على الخلق لا يمكن أن تنبثق إلا عن الرغبة في نيل الاعتراف والتفوق على الآخرين. أما لو ولد الناس متساوين لما بذلوا قصارى جهدهم، وأن رغبتهم في التشبه بالآخرين في التفوق تعد شرطاً مسبقاً لخلق أي شيء آخر ذي قيمة في الحياة»[٧٤]. ولهذا فإن نيتشه يدعو إلي تنمية القدرات الفردية والمبدعة، حتى يكتمل لها سبيل النجاح. أما بمساواتها بغيرها من الأفراد العاديين، فإنها ستفنى وتنمو الحالة العادية، وهذا يؤدي إلى استمرار نمو الوضع السائد، وهو وضع يتسم بالتخلف.

كما يرى نيتشه أن سيادة الأغلبية تمثل علامات الانحدار، أما الأقلية المبدعة فتمثل علامة الصعود. ومن هذا المنطلق يحارب نيتشه الأنظمة الديمقراطية والاشتراكية على حد سواء ؛ لأنهما يساعدان على خلق المطلب الأساسي للتوسط. فالدولة القومية أو الوطنية تجاهد لجعل الناس متشابهين، وهي هنا تحول دون تطور الأفراد البارزين[٧٥]. وهكذا يرى نيتشه أن الديمقراطية تعني سيادة الأغلبية وفي ذلك مخاطر كثيرة ؛ إذ تكون الأغلبية أمية في معظمها، أما الاشتراكية فإنها تعمل على تماثل الأفراد، وفي هذا إهدار لقدرات الأفراد الاستثنائيين الذين هم روح الحضارة. غير أن نيتشه لا يحارب التوسط تماماً، إذ يرى أن العامة، أو الناس العاديين ضروريون لاستمرار الحضارة، فهم وسيلة لغاية أكبر، هي ظهور الإنسان الأعلى»[٧٦] الذي يقودهم إلى التقدم والارتقاء.

ويؤكد الباحث أهمية الفرد ودوره في التاريخ ؛ إلا إنه يرى أن الديمقراطية تعد

---

(٧٣) فوكوياما، **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، ص ٢٦٣.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(٧٥) Copleston, *A History of Philosophy*, p. 187.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

الوسيلة المتاحة حالياً لرقي الأفراد جميعاً، ولكن لا بد من تدخل الدولة لحماية الأفراد المبدعين من سيطرة المجتمع والرأي العام، كما ينبغي على الدولة أن ترعى هؤلاء وتنتمي مواهبهم لا أن تضعهم تحت وصاية العامة وسيطرتها، وذلك باسم المصلحة العامة. فالشعوب التي تقهر الأفراد المبدعين إنما تحكم على نفسها بالفشل، فتكون ضعيفة في الداخل ومهددة من الخارج. لذا لابد من تنمية اللامساواة وتعميقها وصولاً إلى الارتقاء. « فالواقع أن الاختلاف ضمان للتمايز وباعث على المبادأة، فليس من الضروري لتحقيق عملية التآزر مع «الكل» أن تزول «الفوارق» أو تمحي الخلافات، إذ بوسعنا أن نقول «إن التباين هو المظهر الأكثر وضوحاً لكل ما في العالم من ثراء»[٧٧].

وهكذا «يشهد العصر الحديث أعنف نضال بين أنصار الديمقراطية الشعبية التي تدعو إلى المساواة بين الجميع، والعمل على محو مظاهر الخلاف بين الأفراد، وبين أنصار الأرستقراطية الفردية التي تضع في مقابل «الرجل العادي»، المساوي لغيره من الناس «الرجل الكامل» أو الإنسان الأعلى (على حد تعبير نيتشه)[٧٨]. ويرفض نيتشه حياة الدعة والسلام، ويمجد القوة، ويطلب التفوق والإبداع، وهذا لا يأتي إلا في نفس متوترة ثائرة لا تعرف الهدوء والسكينة، إذ « ينبغى أن تعرف النفس الرضى داخلها حتى تلد نجماً راقصاً[٧٩]. أما النفس الهادئة المطمئنة فإنها لا تبدع شيئاً، إنها تعيش على العطايا من الآخرين، وتعيش على حلم المساواة والحرية الممنوحة من السلطات.

وهكذا تجد أن المبدعين والأقوياء لا يظهرون إلا في مجتمع يمجد التمايز والتنافس ويتسع السباق ليظهر الأفضل. وهذا ما يحدث في أشد مراحل الحسم في التاريخ، فالثورات لم يفجرها إلا رجال «أشداء» ذوو قلوب صلبة وعقول تتفجر بالذكاء. ولم يظهر هؤلاء الرجال إلا في مجتمع اللامساواة والتمايز، فهذا الوضع يدفعهم للبحث عن التميز ويدفعهم إلي الارتقاء.

إن المبدع والثائر لا يبحثان إلا عن التميز، وإلا لظل كل منهما كبقية الناس: «ويتضح هذا السعي من أجل اللامساواة في كافة نواحي الحياة، حتى في أحداث مثل: الثورة البلشفية التي جاهدت لخلق مجتمع أساسه المساواة التامة بين الناس،

---

(٧٧) زكريا إبراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، ج١ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٨)، ص ١١٥.

(٧٨) زكريا إبراهيم، **مشكلة الإنسان**، مشكلات فلسفية؛ ٢ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٩)، ص ١٦٤.

(٧٩) فوكوياما، **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، ص ٢٦٥.

فأناس مثل لينين وتروتسكي وستالين لم يناضلوا من أجل أن يكونوا مجرد مساوين لغيرهم من الناس. ولو كان الأمر كذلك لظلوا على حياتهم التي وجدوا أنفسهم فيها، ولاستقر ستالين طالباً يدرس اللاهوت، أما إشعال الثورة وخلق مجتمع جديد تماماً فيتطلبان أفراداً متميزين بقدر غير عادي من الصلابة وبعد النظر والقوة والذكاء، وهي سمات كانت متوافرة لدى هؤلاء البلاشفة الأوائل»[٨٠]. فعظماء الرجال لا يظهرون في المجتمعات الديمقراطية، وإن ظهروا فلا يمكن أن يحققوا شيئاً لمجتمعاتهم، لأن الجماهير سرعان ما تغيرهم وتنصب المحتالين بدلاً منهم، والمداهنين لنفسية الجماهير. وهكذا يرفض نيتشه قيم العبودية، ويرفض الخضوع لقانون الأغلبية، لأنها قوانين مختلفة، ويرفض فكرة المساواة ؛ لأنها تلغي التميز وتؤكد التشابه، كما يرفض الديمقراطية لأنها تخضع الفرد لعبودية الأغلبية. وعبثاً ينادي الضعفاء بقانون الأغلبية، فالرجل الممتاز لن يخضع لحكم الجماهير لأنه قانون لنفسه ويشرع لنفسه.

الخير والشر[٨١] هما من الأفكار الأساسية في فلسفة نيتشه التي يدافع فيها عن الفردية دفاعاً شديداً.

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(٨١) إبراهيم، **مشكلة الإنسان**، ص ١٦٥.

الفصل السادس

نظرية هابرماس النقدية:
«الفلسفة باعتبارها تفكيراً نقدياً»

هشام عمر النور(*)

لقد اقتلعت العاصفة التي هبت جراء انهيار الاتحاد السوفياتي ودول شرق أوروبا الماركسية بكل تلاوينها من جذورها، وحصرت فكر التغيير الاجتماعي في حيز موحش من الخيبة والفشل، وبخاصة في الثقافة العربية التي لم تكن تمتلك فيها القوى الديمقراطية وقوى التغيير الاجتماعي أي بدائل نظرية حقيقية ذات طابع كلي تربطها بمثيلاتها في الأجزاء الأخرى من العالم المعاصر. هذا الانهيار، الذي يجب أن نقرأه في سياقه من التحولات الهائلة والضخمة التي بدأت مترافقة في الخمسينيات من القرن الماضي لتصير اجتياحاً في نهاياته، وزلزالاً لمنطقتنا ما زال يهزها وهي في بدايات القرن الجديد، دفع بالقوى الديمقراطية وقوى التغيير الاجتماعي للبحث لا في أسبابه فقط، وإنما في التجاوز النظري للماركسية بمختلف تياراتها، ولفكر التغيير الاجتماعي الذي قام حولها، تجاوزاً نقدياً يتخطاها ويحتفظ بمنجزاتها. والنظرية النقدية في تطوراتها الأخيرة مع هابرماس هي أحد هذه الخيارات. وسأحاول في هذه الورقة أن أقدم الأساس الابيستيمولوجي لهذه النظرية، أي ما يعرف بنظرية المصالح الإنسانية للمعرفة. ولذلك سيكون مرجعنا الأساسي كتاب هابرماس **المعرفة والمصالح الإنسانية**(١). وأعتقد أن الجهاز النظري للنظرية النقدية عند هابرماس قد أكد ملاءمته

(*) قسم الفلسفة ـ جامعة النيلين، السودان.

(١) Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, translated by Jeremy J. Shapiro (Cambridge, MA: Polity Press, 1998).

للتطورات الجارية في العالم الآن من صعود لقضايا الحرية وحقوق الإنسان والديمقراطية والعدالة والمساواة والتضامن وسيادتها على مشاريع الحركات الجديدة الديمقراطية والاجتماعية. ولذلك فإن هذا الجهاز يصلح كأساس نظري للتحرر في عالمنا المعاصر، مع حاجته للنقد والاستدراك والتجاوز في جوانب منه وبعض تفاصيله، وهو أمر لن تنشغل به هذه الورقة، إذ هي تطمح فقط لعرض الأساس الابيستيمولوجي للنظرية وتجاوزه للماركسية.

وهو الأساس ذاته الذي سمح للفلسفة باستعادة دورها الهام ضمن المعارف الإنسانية الأخرى إن لم يكن أهمها، بعد أن أعلن موتها أكثر من تيار فلسفي، من بينها الماركسية، أو قصر دورها على هامش يضيق كلما تطورت العلوم. وهابرماس حينما يعيد للفلسفة اعتبارها، يعيده لها متجاوزاً أدوارها التقليدية فتصير تفكيراً نقدياً، تكتسب به الفلسفة أهميتها حتى في ماضيها وتفقد تلك الأهمية كلما ابتعدت عنه. وأول دروس النظرية النقدية أن ننظر لها في مجرى الفلسفة العام وبالتخطي النقدي نعزز النجاحات ونتجنب الإخفاقات ونعالجها ونفتح الآفاق الجديدة باستعادة المقموع والممكنات التي لم تدرك في حينها.

ارتبطت الفلسفة منذ نشأتها، ليس فقط بمحاولة معرفة الكون وأصله، وإنما أيضاً بمحاولة أن تجعل السلوك الإنساني ملائماً ومتوافقاً مع تلك المعرفة والأصول. وهكذا يمكننا النظر إلى مجهودات فلاسفة اليونان الأوائل واستحقاقهم للقب «الحكماء»، فهم ـ بمعنى من المعاني ـ كانوا مرشدين لحياة الناس. وهذا يعني أن الفلسفة اتسمت منذ بدايتها بطابع نقدي جعلها تنكر ما هو قائم، وتحاول سبلاً جديدة للمعرفة والحياة تقوم على أولوية الانطولوجيا واعتبارها الفلسفة الأولى. لقد كان للفلسفة في بدايتها هذه السمة النقدية لأنها ربطت بين الانطولوجيا والحياة العملية. ومع ذلك فقد كانت الفلسفة في بدايتها تلك تنطوي على ما سيتسبب في فقدانها طابعها النقدي، وأعني بذلك أولوية الانطولوجيا. فالأنطولوجيا أكثر المباحث قابلية للابتعاد عن الإنسان، وأكثرها قدرة على تمثيله وتحويله لموجود ضمن موجودات أخرى يمتثل لما تمتثل له من قوانين ومبادئ، هذا إن لم تصبح هذه الموجودات نماذج له في الوجود، فتصبح قدرة الإنسان رهينة بتصوراته عن الكون والوجود بدلاً من أن تكون رهينة بآماله وطموحاته وتصوراته عن نفسه وعن مجتمعه، والتي يستقيها من تاريخه الطبيعي والاجتماعي. وإذا كانت الفلسفة في بدايتها قد اكتسبت طابعاً نقدياً على الرغم من أولوية الانطولوجيا فيها فذلك يعود إلى أن تلك الانطولوجيا قد حلت محل تصورات كونية سابقة عليها. ولذلك فحينما يقيسون حياتهم عليها فإنهم في الواقع يغيرون طرائق حياتهم وفقاً لها.

وفي العصر الوسيط فقدت الفلسفة طابعها النقدي، وغلبت عليها نزعة التوفيق لثبات أونطولوجياها ضمن إطار عام قليلاً ما تم الخروج عليه مع الحفاظ في الوقت ذاته على هذه الانطولوجيا كفلسفة أولى. ولكن، وحتى ضمن هذا الثبات الانطولوجي تمت محاولات عديدة للاختراق النقدي أهمها: إبراز أولوية العقل على النص والتأويل. واستردت الفلسفة لفترة وجيزة طابعها النقدي مع عصر النهضة وبدايات الفلسفة الحديثة في محاولتها لتجاوز الفلسفة الاسكولائية، وأتى ديكارت واستبدل الانطولوجيا بالابيستيمولوجيا من حيث الأهمية فقط، بمعنى أن المبحث الأهم في الفلسفة أصبح هو المبحث الابيستيمولوجي. ولم يكن هذا تغييراً جذرياً، إذ ظلت الانطولوجيا هي الفلسفة الأولى، وإن أصبح المدخل إليها مدخلاً أبيستيمولوجيا كما نرى في كتاب **تأملات** ديكارت في الفلسفة الأولى. وهذا ليس تقليلاً مما أحدثه ديكارت من تحول هائل في الفلسفة، وإنما هو إقرار بحدود هذا التحول.

أما الفيلسوف الذي أكمل هذا التحول إلى تغيير جذري فهو كانط، حينما أصر على أن يجعل الابيستيمولوجيا هي الفلسفة الأولى. وانتهى مشروع كانط إلى نقيض ما كان سائداً قبله. فبدلاً من أن يحدد الوجود الإنساني وسلوكه فإن كانط في مثاليته الترانسندنتالية يرى أن هناك إطاراً قبلياً ينظم الظواهر الزمانية ـ المكانية. وعرف كانط فلسفته بأنها الفلسفة النقدية، وبالنسبة إلي فإنها قد استحقت هذه التسمية لأنها حصرت ما اصطلح كانط على تسميته بالمعرفة النظرية في حدود تسمح لنوع آخر من المعرفة وهو المعرفة العملية بالكشف عن سيطرة معتقداتنا العقلانية علينا سيطرة مطلقة. وامتد كانط بهذا الكشف إلى نوع ثالث من المعارف يجمع بين علم الجمال والمنهجية العلمية.

وبذلك فإن كانط قد وضع «مكان المفهوم الجوهري للعقل الموروث عن التقليد الميتافيزيقي مفهوم عقل مجزأ إلى عناصره حيث لم تعد وحدته سوى وحدة شكلية»[٢]. وهذا هو الإنجاز الحقيقي لفلسفة كانط الذي استلهمه هابرماس في ما بعد في نظريته المعرفية مؤسساً للعقل والتعددية في الوقت ذاته، ومحافظاً على الوحدة الشكلية للعقل، لأنها تقيم إطاراً يسمح ببروز عقل نقدي وتحرري يتطور ضمن نشاطه العقل الأداتي والعقل العملي.

واستحق كانط لقب فيلسوف التنوير بدفاعه عن سلطة العقل التي تمكننا من

---

(٢) يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥)، ص ٣٣.

التمييز بين المزاعم الميتافيزيقية والمبادئ التي نحتاجها حقاً، نظرياً، لتحديد أنفسنا ضمن الزمانية ـ المكانية، وعملياً، لوضع القوانين الأخلاقية باتساق مع إرادة الآخرين العقلانية[٣]، وهو دفاع عن العقل والحرية والعدالة والتفكير النقدي. وهكذا مع كانط ترتبط الفلسفة صراحة مع النقد، ويصبح ما كان مضمراً في بعض فتراتها واضحاً وجزءاً من اسمها. ولأنها عبرت عن التنوير في ذروته المعرفية فيمكننا القول إن الفلسفة النقدية قد ابتدرت الحداثة معرفياً. وعبر كانط عن العالم الحديث ببناء عقلي. ولا يعني هذا سوى أن الملامح الأساسية للعصر تنعكس في الفلسفة الكانطية كما في المرآة دون أن يفهم كانط الحداثة بوصفها كذلك[٤].

استبدل هيغل المشروع الابيستيمولوجي لكانط بالتفكير الفينومينولوجي للروح في ذاتها، بحجة أن أي نقد للمعرفة لا يمكن أن يتخذ موضع الفلسفة الأولى، لأنه لا بد أن يكون لاحقاً على الوقائع. إن الابيستيمولوجيا لا يمكن أن تكون البداية، هذا التناقض الذي اتهم به هيغل الابيستيمولوجيا تجنبه في التجربة الفينومينولوجية باعتبار أنها شكل من أشكال التفكر بالذات. وأعاد هيغل بذلك الانطولوجيا إلى موضعها الأول وإن تماهت مع الابيستيمولوجيا فأصبح الوجود حركة حية، هويتها الوجود والمنطق والمعرفة، أي هويتها الوجود والفكر. مما حول الفلسفة الهيغلية إلى فلسفة هوية.

لقد قبل كانط في نقده للمعرفة بالفيزياء المعاصرة له باعتبارها نموذجاً يمكن أن يستخلص منه خواص العلم بشكل عام. وهذا يعني أن هذا النقد قد قبل مفهوماً تجريبياً عن العلم كمعيار للمعرفة في العلوم الطبيعية. وكشف لنا هيغل أنه كان على كانط أن يتخلى عن افتراض الفيزياء كنموذج إن كان مخلصاً لنقده، وكان عليه بدلاً من ذلك أن يستبدل هذا الافتراض بأن يترك معيار النقد ينشأ من تجربة التفكر ذاتها. ونستطيع القول من موقعنا المعاصر أن نقد هيغل لكانط كان فيه كثير من المصداقية. فنظرية المعرفة عند كانط ولأنها تحدد الشروط القبلية للموضوعات الزمانية ـ المكانية فإنها تقع خارج التاريخ بينما العقل الذي يحاول أن يصل إلى هذا الإطار الترانسندنتالي هو عقل تاريخي، ولذلك كان العلم (الفيزياء) الذي اتخذه نموذجاً للعلم الطبيعي علماً تاريخياً (بمعنى انتمائه للسياق الذي أفرزه) وليس علماً ترانسندنتالياً. ولكن هذا النقد الهيغلي صادر منجزات الفلسفة الكانطية لأنه لم يعدل طابعها الترانسندنتالي، بل

---

(٣) Karl Ameriks, «Kant,» in: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, general editor Robert Audi (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1995), p. 398.

(٤) هابرماس، المصدر نفسه، ص ٣٤.

سلبها هذا الطابع وسلب معه تعدديتها، وانتهى ذلك بهيغل لأن يضع حجر الأساس للوضعية.

ولان نقد هيغل لكانط تم وفقاً لافتراضات فلسفة الهوية فقد توصل إلى مفهوم المعرفة العلمية التأملية. وطبقاً لهذه المعرفة فإن العلوم التي تتطور وفقاً لمناهجها تجعل من نفسها مجرد تحديدات للمعرفة المطلقة وتنتهي إلى تقويض نفسها. ومن ثم فإن نتيجة نقد هيغل لكانط لم تكن احتلال الفلسفة لموقع تنويري بالنسبة إلى العلوم الأخرى. فعندما تؤكد فلسفة هيغل نفسها كعلم حقيقي أو أصيل فإن علاقتها بالعلوم الأخرى تختفي تماماً. لقد نشأ مع هيغل سوء الفهم الذي أصاب الفكر الإنساني في مقتل: فكرة أن التضاد بين العقل الفلسفي ومطالبه، من جهة، والفكر المجرد للفهم الخالص الذي تتوصل إليه العلوم الأخرى، من جهة أخرى يعني أن الفلسفة بمطالبتها بالاحتفاظ بموقعها كمعرفة علمية كلية إنما تستولي على شرعية العلوم المستقلة الأخرى. ولكن حقيقة أن التقدم العلمي يتم باستقلال عن الفلسفة يكشف أن هذا الزعم مجرد وهم(٥).

وكان هذا حجر الأساس للوضعية التي كان يمكن لماركس وحده أن يجابهها، فقد تابع نقد هيغل لكانط دون أن يشاركه فلسفة الهوية، تلك التي أعاقت هيغل من أن يجني ثمار نقده لنظرية المعرفة عند كانط. وأخفق ماركس أيضاً لأنه لم يتابع الافتراضات المنهجية لنظريته الاجتماعية التي وضعها في خطوطها العامة، وضيق عليها بفهم فلسفي جعلها محدودة في الإطار المفاهيمي للإنتاج ما جعله يمحو الفارق بين العلم التجريبي والنقد.

إن ماركس بتصنيفه للعمل والتفاعل الاجتماعي تحت مسمى الممارسة الاجتماعية وقصره، في الوقت ذاته، لفكرة المفهوم المادي للتركيب على منجزات الفعل الأداتي فقط دون أن يربطه كذلك بمنجزات شبكات الفعل التواصلي، حجب النقد بأن طابقه مع العلوم الطبيعية. ولو تابع ماركس افتراضاته المنهجية لقام بنقيض ذلك، أي لرد العمل إلى مجال مختلف عن المجال الذي ينتسب إليه التفاعل الاجتماعي بحيث يكون لكل مجال علمه ومنهجه وعقلانيته ومصالحه التي يسعى إليها، ولجعل، في الوقت ذاته، التركيب يتم عن طريق عمليتين: الفعل الأداتي والفعل التواصلي، لا أن يقصره، كما فعل، على الفعل الأداتي فقط. مما أوقعه في فخ العلموية. لقد أعادت العلموية المادية فقط تأكيد ما أنجزته من قبل المثالية المطلقة: إبعاد الابيستيمولوجيا

---

(٥) Habermas, *Knowledge and Human Interests*, p. 24.

لصالح معرفة علمية كلية مطلقة، فقط مع اختلاف واحد وهو أن المعرفة المعنية في هذه المرة هي المادية العلمية بدلاً من المعرفة المطلقة[٦].

النظرية النقدية عند نشأتها

صاغ هوركهيمر مصطلح النظرية «النقدية» في مقالة شهيرة له عام ١٩٣٧م بعنوان «النظرية التقليدية والنظرية النقدية». وهي مقالة تحاول أن تبرز السمات الأساسية للنظرية النقدية في وقت مبكر جداً من نشأتها، ولذلك فإن تعريفها للنظرية وتحديدها لخصائصها قد تعرض لتغييرات جذرية جاءا أثناء مسيرة تطورها، مع أدورنو مثلاً، وبالذات في المآل الذي انتهت إليه الآن مع هابرماس. ولذلك سأُعنى فقط من هذه الرؤية المبكرة بالجوانب المتعلقة بهذه الورقة، أي بالأساس الابيستيمولوجي للنظرية النقدية عند هابرماس.

يميز هوركهيمر بين النظرية النقدية والنظرية التقليدية بالنظر إلى ما إذا كانت تساعد في عملية إعادة الإنتاج الاجتماعي، أو إذا ما كانت على العكس من ذلك، هادمة لهذه العملية. فالنظرية التقليدية تكون متضمنة في عمليات العمل المتخصصة التي يستطيع بها المجتمع القائم أن يعيد إنتاج نفسه. وهي تنظم التجربة على أساس المشكلات التي تواجه إعادة إنتاج الحياة ضمن المجتمع القائم. وتبدو عمليات العمل وكأنها مستقلة تستمد حركتها من الجوهر الداخلي لموضوعاتها، وكذلك يبدو النشاط الاقتصادي للأفراد، بينما هما في حقيقة الأمر مجرد ظواهر لميكانزمية اجتماعية غامضة. وفي المقابل فإن النظرية النقدية عند هوركهيمر نقد محايث للمجتمع القائم نفسه يبرز التناقضات الأساسية للمجتمع الرأسمالي بوضع نفسها خارج ميكانزمات إعادة إنتاج المجتمع لنفسه وكذلك خارج حدود تقسيم العمل السائد، ويذهب إلى ما وراء الممارسة الاجتماعية السائدة.

إن النظرية النقدية ـ عند هوركهيمر ـ تقويم للموقف أكثر من كونها نظرية بعينها. إنها تقول: إن الأمر لا ينبغي أن يكون كذلك، إننا نستطيع أن نغيره، وأن كل الشروط متوفرة للقيام بذلك. ولكن هذه الراديكالية الاجتماعية تنتج عنها بنية منطقية محددة للنظرية النقدية، فهي تشتمل على نمط من المعرفة يختلف عن ذلك الذي تتضمنه النظرية التقليدية. فنمط المعرفة في الأخيرة يتم استخلاصه وتطبيقه على العلوم المتخصصة، والعلوم الطبيعية على وجه الخصوص.

النظرية التقليدية تحدد المفاهيم العامة في المجال المعين بحيث يجب أن ندرك في

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٦٢-٦٣.

هـذه المفاهيم كل الوقائع التي تنتمي إلى هذا المجال. وبين المفاهيم العامة والوقائع يوجد ترتيب هرمي من الأجناس والأنواع تقوم بينها علاقات تبعية من المرتبة الأدنى إلى المرتبة الأعلى.

وتكون الوقائع مجرد حالات فردية للنوع ولا تكون هنالك فروق زمنية بين وحدات هذا الترتيب الهرمي. كما أنه يمكن إضافة أنواع جديدة لهذا الترتيب أو يمكن إحداث أي تغييرات أخرى. ولكن هذه التغييرات لا تفهمها النظرية التقليدية باعتبارها إشارة إلى أن محددات هذا الترتيب جامدة وغيـر كافية حينما تتغير العلاقة بالموضوع أو يتغير الموضوع نفسه دون أن يفقد هويته، بل تفهم هذه التغييرات كأمور تم إغفالها في معارفنا السابقة أو كاستبدال لأجزاء من الموضوع. إن منطق الفهم في النظرية التقليدية غير قادر على استيعاب حقيقة أن الإنسان يتغير ومع ذلك يظل متطابقاً مع نفسه(٧).

بينما النظرية النقدية، من جهة أخرى، تبدأ من وجهة نظر ترى الإنسان كذات أو كصانع للتاريخ، وتقارن بين نتائج النشاط الإنساني القائم وإمكانات الإنسان. وفي تكوينها لمقولاتها ومفاهيمها، تتبع النظرية النقدية بكل وعي الاهتمام هي نفسها لأجل توضيحه. فهي لا تهتم بتنظيم ما عقلاني للنشاط الإنساني، تقوم فقط بالأهداف التي تحددها أشكال الحياة القائمة، ولكنها تهتم بالإنسان وبكل إمكانياته(٨).

وبهذه النظرة للإنسان والمجتمع نجد أن النظرية تعلن اتفاقها في بعض الجوانب مع المثالية الألمانية منذ كانط، كما لا يخفى اتفاقها أيضاً مع المادية. إنها تتجه بنظرها النقدي لكليهما فتحفظ منجزاتهما النقدية وتستدرك أخطاءهما وما فات عليهما، وسيتضح ذلك جلياً مع هابرماس، بل إن النظرية النقدية تتجاوز ذلك كله لتعلن تمثيلها ومحافظتها على التراث النقدي للفلسفة كلها الذي يمتد بجذوره إلى أرسطو وأفلاطون.

هنالك بعض المفاهيم والقضايا التي أعتقد أنها تلعب دوراً رئيسياً في التأسيس الابيستيمولوجي لنظرية هابرماس النقدية، وأعتقد أنه من المهم أن نستعرضها قبل أن نشرع في تناول نظرية المعرفة عند هابرماس وهي: نظرية المعرفة والوضعية، ومفهوم التركيب، ونظرية المعرفة كنظرية اجتماعية.

---

(٧) Gran Therborn, «The Frankfurt School,» in: Stedman Jones [et al.], *Western Marxism: A Critical Reader*, edited by New Left Review (London: Atlantic Highlands; Humanities Press, 1977), pp. 85-88.

(٨) Habermas, Ibid., p. 88.

نظرية المعرفة والوضعية

إن مصطلح «نظرية المعرفة» أو «الابيستيمولوجيا» قد تمت صياغته في القرن التاسع عشر ولكن الموضوع الذي يشير إليه هذا المصطلح هو موضوع الفلسفة الحديثة بشكل عام، على الأقل حتى بدايات القرن التاسع عشر. لقد سعى كل من الفكر التجريبي والعقلاني إلى التمييز الميتافيزيقي ,مجال الموضوعات والى التفسير المنطقي والسيكولوجي لصحة العلم الطبيعي وما يختص به من تجربة ولغة صورية. ومع ذلك فإن الفلسفة لم تسع مطلقاً إلى المطابقة بين العلم والمعرفة بما هي كذلك في تلك الفترة. وحتى عندما صارت الفيزياء نموذجاً للمعرفة الواضحة والدقيقة بتجاربها المنضبطة ودقة شكلها الرياضي، فإن الفلسفة كانت هي التي تحدد للعلم مكانه. واستمر هذا الوضع حتى كانط. فنظرية المعرفة لا يمكن أن تحصر نفسها في دراسة وفحص المنهج العلمي. وهي لا يمكن أن تصير فلسفة للعلم. ويزعم هابرماس أن الفلسفة لم تدرس العلم بجدية منذ كانط(٩).

ومع هيغل تغير وضع الفلسفة بالنسبة إلى العلوم الطبيعية. وتم استبدال نظرية المعرفة بمنهجية خالية من التفكير الفلسفي. وتحولت عقلانيتها الشاملة إلى مجموعة من المبادئ المنهجية يتبعها فهم ذاتي علموي للعلوم. والعلموية scientism هي اعتقاد العلوم في نفسها تعد أحد أشكال المعرفة الممكنة وإنما هي تتطابق مع المعرفة بما هي كذلك. ودخلت الوضعية المشهد مستخدمة عناصر من التقاليد التجريبية والعقلانية لتعزز اعتقاد العلم في صحته الكلية التالية على الوقائع، ومن ثم تصوغ شروحاً عن بنية العلم التي تقوم على أساس هذا الاعتقاد بدلاً من أن تعيد النظر والتفكير في الأمر(١٠).

تكتسب نظرية المعرفة عند هابرماس أهمية كبيرة، فهي كما قلنا تشكل الأساس الابيستيمولوجي لنظريته النقدية. وهي كما استعادها من كانط وربطها بالمصالح الإنسانية وبالتالي بما هو تاريخي أصبحت ابيستيمولوجيا تؤسس لتعدد العلوم ومناهجها وعقلانياتها.وأفسحت المجال للفلسفة لتحتل موقعها كتفكير نقدي، يمكن أن تتطور كل العلوم الأخرى في إطار فاعليته باتجاه التحرر والعدالة. ومن ثم فإن استبعاد الابيستيمولوجيا أو نظرية المعرفة واستبدالها بفلسفة العلوم يعني بالنسبة إلى هابرماس استبعاد وإلغاء العلوم التي تقوم على دراسة علوم التواصل في مجتمعاتنا الإنسانية والعلوم ذات التوجه النقدي بما في ذلك الفلسفة والتي تتعلق بتحرير

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٣ ـ ٤.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤.

الإنسان من القهر، إذ إن كل العلوم ستقوم على نموذج العلم الطبيعي فيفقد كل منها بذلك نظامه وعقله ومنهجه ويفقد أيضاً الصلة بالمصلحة المكونة له. إن استعادة الابيستيمولوجيا لا يمكن إلا بتحليل السياق الذي تكونت فيه الوضعية واستبدلت فيه الابيستيمولوجيا بفلسفة العلم. إننا لا يمكن أن نعود مباشرة ونستعيد ابيستيمولوجيا كانط لأننا سنصطدم ببساطة بأفق هيغل المسدود. ولذلك كان لابد من المواجهة مع الوضعية. ورغم أن هذه المواجهة هي أحد تقاليد مدرسة فرانكفورت إلا أن هابرماس أعطاها بعداً جديداً، إذ إن هذا النقد أصبح أحد روافد التأسيس الابيستيمولوجي لنظريته النقدية.

والمواجهة مع الوضعية هي مواجهة مع وهم الموضوعية الأنطولوجي، مواجهة مع الاعتقاد الواهم بأن الأشياء موجودة هنالك في الواقع باستقلال تام عن الذات، وأن أي موضوع معطى للوعي عن طريق حواسنا وأن على معارفنا لكي تكون صحيحة أن تتطابق مع ما هو موجود هنالك في الواقع. وهابرماس في مواجهته للموضوعية لا ينتقل إلى الطرف النقيض الذي يرى أن هنالك شروطاً قبلية تتشكل الموضوعات في إطارها وكذلك المعرفة. أي أن هابرماس في نقده للوضعية لا ينتقل إلى الترانسندنتالية، إنما ينتقل إلى موقف بينهما، إلى ترانسندنتالية ترتبط بتحليل الذات الإنسانية تحليلاً يقوم على التاريخ والتطور[١١] مما يفقدها طابعها القبلي ويصير لها طابعاً بعدياً يتناقض مع كونها ترانسندنتالية. وإذا جاز لي فيمكنني أن أسميها ترانسندنتالية تاريخية، هذا الطابع المتناقض يعود إلى أن الشروط التي أصبحت تكوّن المعرفة هي المصالح الإنسانية وهي مصالح رغم أنها تحدد قبلياً المعرفة إلا أنه لا مفر من أن تكون تاريخية.

إن المعرفة العلمية القائمة على أساس من المصالح الإنسانية لا يمكن أن تستعيد الابيستيمولوجيا بدون تحليل الوضعية وبدون العودة إلى كانط على نحو ما، إذ إنها لو فعلت ذلك فستعود فقط إلى ذلك البعد الذي افتتحه هيغل بالنقد الذاتي الجذري للابيستيمولوجيا الذي سرعان ما أغلقته افتراضات فلسفة الهوية. أما المادية التاريخية عند ماركس فقد أخطأت فهم مشروعها التخطيطي بتوحيدها بين العلوم الطبيعية والنقد ومن ثم أكملت إبعاد نظرية المعرفة وإلغاءها، وبذلك ثلمت طابعها النقدي، ما جعل هابرماس يصف الماركسية بأنها ذات طابع وضعي. لقد نسيت الوضعية أن

---

(١١) Robert Peter Badillo, *The Emancipative Theory of Jurgen Habermas and Metaphysics*, Cultural Heritage and Contemporary Change. Series I, Culture and values; vol. 13 (Washington, DC: Council for Research in Values and Philosophy, 1991), p. 29.

منهجية العلم متشابكة مع التكوين ـ الذاتي الموضوعي للنوع الإنساني، أي أنها نسيت أن جذر نشأة العلم وتكوين موضوعاته ومناهجه تم في سياق مصالح الإنسان واهتماماته وضمن أغراضه وأهدافه. وأقامت الوضعية منهجية خالصة إطلاقية على أساس المقموع والمنسي[١٢].

التركيب Synthesis

أول من صاغ هذا المصطلح هو كانط. واكتسب حيويته في تمييزه لقضايا المنطق. وقام على أساس هذا التمييز المشروع الكانط الفلسفي، إذ يمكننا أن نلخص الفلسفة النقدية باعتبارها محاولة للإجابة عن السؤال: هل القضايا التركيبية القبلية ممكنة؟ ونجح هذا المفهوم ضمن المشروع الكانطي في تكوين العلاقة بين الإنسان والطبيعة قبلياً. ولذلك فإن دلالة هذا المفهوم لم تعد منطقية فقط، وإنما صارت لها دلالة فلسفية عامة تشير إلى تركيب الطبيعة والإنسان أو الذات والموضوع، بمعنى آخر أصبح يشير إلى إنشاء علاقة بين الذات والموضوع أو الإنسان والطبيعة تجمع بينهما في مركب واحد.

وعلى هذا النحو كان يمكن للمشروع الكانطي أن يقدم، وفي وقت مبكر، إجابة عن سؤال العلاقة بين الذات والموضوع، لولا أنه افتقد الارتباط بالسياق التاريخي فوقع في شراك الترانسندنتالية. وكان يمكن أن يتم استدراك هذا بالنقد لولا أن هيغل أغلق أفق هذا الإمكان بفلسفة الهوية. وتحول أمر العلاقة بين الذات والموضوع إلى أولوية الذات، ومع ماركس إلى أولوية الموضوع. وصار الأمر يطرح كعلاقة لا كتركيب، علاقة بين الذات والموضوع يختلف فيها موقع الواحد منهما بالنسبة إلى الآخر بحسب كل مذهب فلسفي، وقد يصل الأمر إلى حد إلغاء أحد الطرفين لصالح الآخر. وحتى المحاولات الفلسفية لتجاوز هذه العلاقة باعتبارها أحد المشكلات الأساسية التي تنتج أيديولوجيا زائفة، على حد زعم تيارات ما بعد الحداثة، فهي تنتهي إما بإقامة علاقة مستترة بينهما أو تعيد إنتاجها في مستوى جديد من المعارف الإنسانية.

واستعاد هابرماس مفهوم التركيب من كانط في سياق تجاوزه النقدي للوضعية وفتح بذلك الأفق مجدداً واستعاد الابيستيمولوجيا كأساس نظري جديد تستند إليه نظرية نقدية تفهم الإنسان والمجتمع الإنساني من جوانب مختلفة وترى فيه أنواع متعددة من الفعل ويتواضع فيها العقل الأداتي ـ عقل العلوم الطبيعية ـ وتتزايد فيه

---

(١٢) Habermas, Ibid., p. 5.

أهمية العقل التواصلي ـ عقل العلوم التأويلية والتاريخية ـ وأهمية العقل الفلسفي أو النقدي، لارتباطها بتحرر الإنسان من سلطة القهر.

ويرى هابرماس أن التركيب بالمعنى المادي يختلف عن التركيب في الفلسفة المثالية. فالتركيب في الفلسفة المثالية ينتج بنية منطقية وهو في ذات الوقت نتاج لوعي ترانسندنتالي أو لأنا مطلقة أو لحركة العقل المطلق. إن وحدة الموضوع والمحمول في القضايا المنطقية نتيجة نموذجية للتركيب على أساسها يتم فهم فاعلية الوعي أو الأنا أو العقل. وهذا يعني أن المنطق وفر المادة التي تظهر فيها نتائج التركيب. فقد استعان كانط بالمنطق الصوري ليستخلص مقولات الفهم من جدول الأحكام المنطقية. بينما استعان فخته بالمنطق الترانسندنتالي لإعادة بناء فعل الأنا المطلق من الإدراك الخالص. وكذلك فعل هيغل إذ استعان بالمنطق الترانسندنتالي ولكن ليعيد بناء الحركة الديالكتيكية للفكرة المطلقة من تناقضات ومغالطات العقل الخالص.

وفي المقابل فإن التركيب بالمعني المادي إنجاز تجريبي وترانسندنتالي للنوع ـ الذات التي تنتج نفسها في التاريخ. وبالنسبة إلى ماركس فإن التركيب يتم في العمل وليس في الفكر، ولذلك فإن المادة التي يترك فيها آثاره هي نظام العمل الاجتماعي وليس العلاقات بين الرموز. ونقطة الانطلاق لإعادة بناء منجزات التركيب ليست المنطق وإنما الاقتصاد. ولم يعد التركيب يظهر كنشاط للتفكير وإنما كنشاط للإنتاج المادي. ونموذج عمليات الإنتاج في المجتمع منتجات الطبيعة أكثر من منتجات العقل. ولكل ذلك فقد احتل نقد الاقتصاد السياسي عند ماركس الموقع الذي كان يحتله نقد المنطق الصوري في الفلسفة المثالية. وصارت وحدة الإنسان والطبيعة متحققة في الصناعة وبدرجات متفاوتة وفقاً لدرجة تطورها.

إن التركيب من خلال العمل الاجتماعي ليس تركيباً مطلقاً، فالتركيب المطلق لا يتحقق إلا وفقاً لافتراضات فلسفة الهوية، التي يتعرف فيها العقل على نفسه في الطبيعة كآخر له. ومهما تمايز العقل والهوية في فلسفة الهوية باعتبار أن كل منهما هو آخر الآخر فإن نموذج التركيب يظل هو التفكير ـ بالذات، ويكون بذلك أساساً للتركيب المطلق. بينما ماركس لا يرى الطبيعة باعتبارها ذاتاً أخرى وإنما يرى الذات باعتبارها طبيعة أخرى. ولذلك فهو لا يفهم وحدتهما باعتبارها وحدة مطلقة، على الرغم من أن هذه الوحدة تتحقق بفعل ذات، لأن الذات هي في الأصل وجود طبيعي بدلاً من أن تكون الطبيعة في الأصل جزءاً من الذات، كما تقول الفلسفة المثالية.

ولذلك فإن الوحدة بينهما تظل بدرجة ما مفروضة على الطبيعة. فهي لا تتحقق

إلا بفاعلية ذات ما. وأي فكرة عن أن هذه الوحدة تتم في المادية فهي فكرة غير منطقية كما هو واضح. وقد لحق ماركس بهيغل ولكن مقلوباً فإذا كان هيغل قد طمس الفارق بين الطبيعة والذات باعتباره الطبيعة ذاتاً أخرى، ومن ثم استوعب صراع الأنا مع الطبيعة في صراع الأنا مع الآخر، فإن ماركس قد توصل إلى مقلوب ذلك، واستوعب صراع الأنا مع الآخر في صراع الأنا مع الطبيعة؛ حينما جعل علاقات الإنتاج جزءاً من نمط الإنتاج أكثر من كونها جزءاً من الكل الاجتماعي(١٣).

إن الوحدة بين الذات الاجتماعية والطبيعة التي أتت إلى الوجود في الصناعة لا تلغي استقلال الطبيعة والباقي من آخريتها الذي هو سمة من وقائعيتها. إن الطبيعة التي تمت موضعتها باعتبارها الآخر الملازم للعمل الاجتماعي تحافظ على استقلالها وخارجيتها في علاقتها مع الذات التي تسيطر عليها. ويتضح ذلك جلياً في خبرتنا الأولية التي نعبر عنها في لغتنا العادية حين نتحدث عن القوانين الطبيعية التي يجب أن نطيعها. التركيب من خلال العمل الاجتماعي يحافظ على الفارق بين الشكل والمحتوى. فالإنسان يمضي في إنتاجه، كما يقول ماركس(١٤)، مثل الطبيعة ذاتها، بتغيير الأشكال مع بقاء المادة، وأن العمل، كما يقول ماركس(١٥) أيضاً، هو عملية تكوين الموضوعات، وعملية إخضاعها لهدف ذاتي؛ وهي أيضاً عملية تحويلها إلى نتائج وأوعية للنشاط الذاتي.

هذه الأشكال التي تتغير هي مقولات ولكنها ليست مقولات الفهم التي تضعها الذات الترانسندنتالية وإنما مقولات النشاط الموضوعي؛ وتتكون الوحدة الموضوعية للموضوعات الممكنة بالنسبة للتجربة لا في الوعي الترانسدنتالي وإنما في النظام السلوكي للفعل الأداتي.

وهذا يعني أن للتركيب بالمعنى المادي إطاراً ثابتاً تكوّن الذات ضمنه المادة التي تواجهها. وقد تأسس هذا الإطار مرة واحدة وإلى الأبد من خلال أدوات الوعي الترانسندنتالي أو النوع الإنساني كنوع من الحيوانات الصانعة للأدوات. إن هنالك علاقة ثابتة للنوع الإنساني مع بيئته الطبيعية يؤسسها النظام السلوكي للفعل الأداتي، لأن العمل ضرورة طبيعية للحياة الإنسانية. لقد نشأت شروط الفعل الأداتي عرضاً

---

(١٣) Therborn, «The Frankfurt School,» p. 133.

(١٤) Karl Marx, *Das Kapital* (Berlin: Dietz Verlag, [n.d.]), vol. 1, p. 47,
نقلاً عن: Habermas, Ibid., p. 35.

(١٥) Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Okonomie (Rohentwurf) 1857-1858, Anhang 1850-1859* (Berlin: Dietz Verlag, 1953), p. 389,
نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٣٥.

في التطور التاريخي للنوع الإنساني، إلا أنها وفي ذات الوقت، ومن خلال ضرورة ترانسندنتالية، ربطت معرفتنا بالطبيعة بمصلحة إمكانية السيطرة التقنية على عمليات الطبيعة. إن تكوين موضوعية الموضوعات الممكنة بالنسبة إلى التجربة يتم ضمن تخطيط حسي ـ مفاهيمي يتجذر عميقاً في بنيات الفعل الإنساني. هذا التخطيط يرتبط بالتساوي بكل الذوات التي بقيت حية من خلال العمل. وهذا يعني أن موضوعية الموضوعات الممكنة بالنسبة إلى التجربة تتأسس في هوية الأساس الطبيعي، تحديداً تلك الهوية الطبيعية التي تخص التنظيم الجسدي للإنسان، والتي تنتظم باتجاه الفعل.

وفي المقابل فإن هوية الذوات الاجتماعية تتغير وفقاً لمدى قوة السيطرة التقنية. فالمعرفة التي تتكون في إطار الفعل الأداتي تتجسد في الوجود الخارجي كقوة منتجة. وبالتالي فإن الاثنين معاً يتغيران نتيجة لتطور والطور الحقيقي لتطور القوى المنتجة يحدد المستوى الذي يجب فيه على كل جيل أن ينجز وحدة جديدة بين الذات والموضوع. إن النظرية الأداتية للمعرفة تجعلنا ندرك البنية شبه الترانسندنتالية لعمليات العمل، والتي في إطارها فقط يصبح تنظيم التجربة وموضوعية المعرفة ممكنين من جهة إمكانية السيطرة التقنية على الطبيعة(١٦).

نظرية المعرفة كنظرية اجتماعية

لقد غلب على النظرية النقدية في ما قبل هابرماس طابعها النقدي فصارت مع أدورنو، وبدرجة أقل مع ماركيوز، ديالكتيكاً سالباً يؤسس لعقل كلي لا يأبه إلا للمختلف والعيني، ولا يكون إيجابياً إلا في أشد لحظاته نفياً، ما أدى إلى نموذج لا يعمل لأن أي مشروع للفعل يحتاج إلى نظرية لها معايير ومقاييس(١٧). وهذا ما كانت تفتقده النظرية النقدية، فالإنسان لا يستطيع أن يعيش في تناقضات الجدل السلبي، ولا بد له من قاعدة ما ليؤسس عليها نشاطه وحياته ومشاريعه. وسعى هابرماس ليوفر هذا الأساس. فأقام نظريته على أساس ابيستيمولوجي، وفي ما بعد قدّم أساساً آخر عند «المنعطف اللغوي» لتطوره الفكري. وعلى الأساس الابيستيمولوجي أقام هابرماس نظريته في المصالح المعرفية، وعلى الأساس اللغوي أقام نظريته في الفعل التواصلي(١٨). والأساسان لا يتناقضان. وليس أحدهما بديلاً للآخر. وإنما الثاني منهما

---

(١٦) Habermas, Ibid., pp. 30-37.

(١٧) Michael Pusey, *Jurgen Habermas*, Key Sociologists (London; New York: Routledge, 1995), p. 34.

(١٨) Badillo, *The Emancipative Theory of Jurgen Habermas and Metaphysics*, p. 28.

متضمن في الأول. ولذلك نستطيع أن نستنتج أن الابيستيمولوجيا ونظرية المعرفة التي صاغها هابرماس على أساس المصالح الإنسانية هي التي تشكل قاعدة المشروع النقدي عنده. لقد أصبحت نظرية المعرفة، أي الابيستيمولوجيا، نظرية اجتماعية مع هابرماس لأن تصنيفه للعلوم طبقاً لموضوعاتها ومناهجها والمصالح المكونة لها، والتي على أساسها نستطيع تمييز العلوم الطبيعية من العلوم الإنسانية والعلوم النقدية، وفر الإطار الذي يبدو فيه أن العلوم الطبيعية والإنسانية تتطور لصالح تحرر الإنسان ضمن الشروط التي يوفرها أداء العلوم النقدية لوظيفتها.

وبما أن العلوم الطبيعية والإنسانية والنقدية تعبر عن المصالح التقنية والعملية والتحررية على الترتيب، فهذا يعني أن المصلحتين التقنية والعملية تعملان ضمن إطار المصلحة التحررية، أي ضمن التفكر النقدي من أجل حياة عادلة وإنسانية. وبذلك صارت الأسئلة المتعلقة بالمعرفة وشروطها أسئلة مرتبطة بشروط إمكان التحرر من معيقات التواصل داخلياً وخارجياً[١٩]. وهكذا تصير الابيستيمولوجيا نظرية اجتماعية. ويصير، مع هابرماس، كل النشاط المعرفي مرتبطاً بالحرية والعدالة ضمن الشروط النقدية.

إن الفكرة التي تؤسس لنظرية المعرفة عند هابرماس كنظرية اجتماعية هي غياب هذا الأفق الابيستيمولوجي عن ماركس. فماركس بعد أن ترجم فينومينولوجيا الروح لهيغل ترجمة أداتية وفك طلاسمه مستخدماً فكرة التكوين ـ الذاتي للنوع الإنساني من خلال العمل الاجتماعي، حافظ على العرض الفينومينولوجي للوعي في تجلياته كإطار مرجعي ظل تحليل تاريخ النوع الإنساني محصوراً فيه. وحتى فكرة التكوين ـ الذاتي للنوع الإنساني هي أيضاً فكرة هيغلية، فتاريخ النوع الإنساني عند هيغل هو عملية من التشكل والتعلم يكوّن فيها النوع الإنساني نفسه[٢٠].

ولذلك نستطيع القول إن هيغل لم يحافظ فقط على الإطار المرجعي وإنما على أدواته ومفاهيمه، الفارق الوحيد أنه قام بقراءته قراءة أداتية. ولم يتبن ماركس أي أفق ابيستيمولوجي لتطوير فهمه عن تاريخ النوع الإنساني كشيء يجب فهمه فهماً مادياً. ورغم أن هذه الترجمة الأداتية لفينومينولوجيا هيغل نجحت في نقد هيغل إلا أنها حرمت ماركس من أن يفهم وعلى نحو مكتمل ما أنجزه في دراساته. لقد أوضح ماركس أن ميكانزمية التقدم في تجربة التفكر في فلسفة هيغل يفسرها تطور القوى

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٢٠) Therborn, «The Frankfurt School,» p. 122.

المنتجة الذي يوفر قوة الدفع لإزالة وتجاوز أشكال الحياة التي تجمدت في حضورها الإيجابي وأصبحت مجردة. ولكن، وفي الوقت ذاته، خدع ماركس نفسه بخصوص طبيعة هذا التفكر حين رده إلى العمل، أي حين رده إلى مستوى الفعل الأداتي[٢١].

وبـرده للتجلي ـ الذاتي للأنا المطلقة إلى النشاط المنتج المحسوس للنوع الإنساني، يكـون ماركس قد تخلص من التفكر كقوة دافعة لحركة التاريخ، على الرغم من أنه قد حافظ على الإطار العام لفلسفة التفكر. لقد فهم ماركس التفكر وفقاً لنموذج الإنتاج ولذلك لم يستطع التمييز بين الحالة المنطقية للعلوم الطبيعية وتلك التي للنقد. وفي الحقيقة أن ماركس لم يغلق تماماً باب التمييز بين العلوم الطبيعية وعلوم الإنسان. فالخطوط العامة للابيستيمولوجيا الأداتية مكّنته من أن يكون فهماً براغماتياً ـ ترانسندنتالياً للعلوم الطبيعية[٢٢].

إن اعتبار ماركس للنقد علماً بين العلوم الطبيعية يبدو واضح التناقض. فالعلوم الطبيعية تخضع للشروط الترانسندنتالية لنظام العمل الاجتماعي، بينما يتفكر نقد الاقتصاد السياسي في التغييرات البنيوية في هذا النظام. ويفتقد العلم الطبيعي عنصر التفكر وهو ما يميز النقد الذي يبحث في العملية الطبيعية التاريخية للتكوين ـ الذاتي للذات الاجتماعية، وفي الوقت ذاته تجعل هذه الذات واعية بهذه العملية. ولذلك لا بد من أن تتم عملية التكوين الذاتي للنوع الإنساني من خلال عمليتين: العمل والتفاعل، حتى يتسنى رد التفكر إلى تطور الوعي والوعي بهذا التطور. إن هابرماس يجعل من العمل والتفاعل الاجتماعي أمرين متمايزين ينتمي كل منهما إلى مجال من المعرفة والوجود يختلف عن الآخر، وإن كان هذا لا يمنع ارتباطهما واعتمادهما بعضهما على بعض.

وهذه هي أحد الأفكار الأساسية التي تجاوز بها هابرماس الماركسية. فماركس ـ كما نعرف ـ يجمع بين العمل والتفاعل الاجتماعي، وبكلمات ماركس، بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج كمفاهيم اقتصادية مما يترتب عليه حصر كل الفاعلية الإنسانية ضمن العمل، أي الفعل الأداتي. وهو يجعل علاقات الإنتاج جزءاً من نمط الإنتاج على الرغم من ملاحظته للإطار المؤسسي للعمل، ولحكم طبقة على أخرى، ولنوع ما من الفاعلية التواصلية في الصراع الطبقي، وهذه مفاهيم تتناقض مع استنتاجاته النظرية. ويرد هابرماس هذا التناقض إلى سوء الفهم الابيستيمولوجي للمادية التاريخية واعتبارها علماً طبيعياً بدلاً من أن تكون كما هي

---

(٢١) Habermas, *Knowledge and Human Interests*, p. 44.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٤.

نقداً[٢٣]. وهذا يعني إدخال بعد ثان للتركيب. فالتركيب من خلال العمل يحقق الذات الاجتماعية مع الطبيعة الخارجية كموضوع لها. ولكن هذه العملية تنغلق مع التركيب الآخر الذي يتم من خلال الصراع، الذي يتعلق بالتفاعل بين الناس وهو تنظمه علاقات السلطة، هذا الصراع يحقق ذاتين جزئيتين من المجتمع تجعل كل واحدة منهما من الأخرى موضوعاً، أي طبقة اجتماعية.

والمعرفة، التركيب لما هو مادي في التجربة مع أشكال العقل المختلفة، هي جانب من جوانب عمليتي التحقق. فالواقع يتم فهمه في العملية الأولى من جهة التقنية وفي العملية الثانية من الجهة العملية. التركيب من خلال العمل يقيم علاقة نظرية ـ تقنية بين الذات والموضوع؛ والتركيب من خلال الصراع يقيم علاقة نظرية ـ عملية بين الذات والموضوع. في الأولى تنشأ المعرفة المنتجة، والماركسية تنحصر في هذا النوع من المعارف. وفي الثانية تنشأ المعرفة التأملية أو التفكرية، وهنالك نموذج واحد لها قدّمه هيغل في كتاباته اللاهوتية الأولى وهو معالجته لجدل الحياة الأخلاقية، وفي ما بعد لم يدمجه في نظامه الفلسفي.

وإذا كانت المعرفة التقنية تهدف إلى تحويل كل العمل إلى عمل آلي أوتوماتيكي، فإن المعرفة التأملية تهدف في نهاية الأمر إلى أن يتحصل الوعي الذاتي للنوع الإنساني مستوى النقد الذي يحرره من كل الأوهام الأيديولوجية. هاتان العمليتان اللتان تشملهما عملية التكوين الذاتي للنوع الإنساني لا تلتقيان، ولكنهما تعتمدان على بعضهما البعض. وهذا ما حاول ماركس الإمساك به على نحو زائف في ديالكتيك القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج. وهو زائف لأن «الديالكتيك» يبقى فيه غامضاً طالما أن المفهوم المادي لتركيب الإنسان والطبيعة قد ظل محصوراً في الإطار المفاهيمي للإنتاج.

إن تجاوز هابرماس النقدي لماركس هو محاولة لإبراز الأهمية الحاسمة للمعرفة في التاريخ. فقد أكد هابرماس منذ وقت مبكر على أن «العمل» ليس مقولة اقتصادية فقط وإنما هو مقولة ابيستيمولوجية أيضاً. ومن وجهة النظر الابيستيمولوجية هذه فإن العمل يصير معرفة أداتية وتقنية يتم تنسيقها اجتماعياً وتتجذر في الثقافة وتحيط بها الأشكال المختلفة للتفاعل الرمزي التي تخص كل مرحلة من التطور الاجتماعي. وطبقاً لذلك فإنه يجب إعادة بناء التطور الاجتماعي كتقدم يعتمد على الإمكانات المتسعة للتعلم ومن ثم لخلق ثقافة تحررية: كتأسيس تقدمي لمطالب العقل ضد القوة العمياء[٢٤].

---

(٢٣) Therborn, Ibid., p. 130.

(٢٤) Pusey, *Jurgen Habermas*, pp. 28-29.

النظرية النقدية وأساسها الابيستيمولوجي عند هابرماس

يتفق هابرماس مع الروح العامة للنظرية النقدية التي أبرزناها عند هوركهيمر. ولذلك نستطيع القول إنه حافظ على هذه الروح العامة، ولكنه دفع بها إلى التطور بحيث تجاوزت بعض المقولات وغيرت بعضها وعمّقت أخرى وأضافت أخرى جديدة، وهي تبدو الآن وكأنها أمر لا علاقة له بالنظرية النقدية في بدايات نشوئها. ويكفي القول بأن هابرماس وضع نظرية للفعل التواصلي ونظرية للخطاب وأخلاقه وجعل من مشروع الحداثة المفتوح والدفاع عنه عماد النظرية النقدية. كل هذا يقوم على ما نناقشه في هذه الورقة: الأساس الابيستيمولوجي للنظرية النقدية عند هابرماس.

وطبقاً لهذا الأساس فإن الحقيقة لم تعد واحدة تمتاز بالموضوعية بالمعنى الميتافيزيقي ـ كما كان يظن هوركهيمر ـ إنما أصبحت الحقيقة مع هابرماس تمتاز بالتعددية دون أن تقع في النسبية المطلقة وإلا لاستحال النقد. واستطاع هابرماس بذلك أن يحطم وهم الموضوعية. ولم تعد النظرية النقدية كما كان يراها الرواد الأوائل مشروعاً نقدياً بالدرجة الأولى ومن ثم فهو يمكن أن يكون نظرية ما، بل صار نظرية بالدرجة الأولى، ولكنها نظرية تشمل الفلسفة ليس كعلم ولا كفلسفة بالمعنى التقليدي وإنما كتفكير نقدي غاياته الأساسية تحرير الإنسان من القهر والقمع. نستطيع أن نقول إن لمصطلح النظرية النقدية عند هابرماس مدلولاً مختلفاً عما كان عليه عند هوركهيمر وإن التزم بالروح العامة لمعنى المصطلح. فبينما يرتبط مدلول المصطلح عند هوركهيمر بالماركسية وبالذات بمعنى نقد الاقتصاد السياسي عند ماركس، ويرتبط أيضاً بالخصائص الجوهرية التي تميز المادية ـ كما يراها هوركهيمر ـ فإن مدلول المصطلح عند هابرماس يضيف إلى كل ذلك تاريخ لفظ « theoria» ودلالته في الفلسفة اليونانية القديمة.

ومحاولة هوسرل أن يعيد للعلم دلالة كلمة «theoria» في الفلسفة اليونانية القديمة بينما يرى هابرماس أن الفلسفة ستبقى وفية لتقاليدها الكلاسيكية إن هي أنكرت ذاتها. ففي عالم اليوم لا يمكن الحفاظ على الرؤية التي تقول بارتباط الحقيقة في التحليل الأخير بالرغبة في الحياة السعيدة والحقيقية إلا على أنقاض الأنطولوجيا، ولكن حتى هذه الدعوة ستكون خارج الوعي العام طالما أن هذا التراث الذي تتجاوزه نقدياً ما زال يعيش في الفهم ـ الذاتي الوضعي للعلوم الطبيعية[٢٥]. أما بالنسبة إلى الجزء الآخر من المصطلح، أي لفظ «النقدية» فإن هابرماس يصطحب معه

---

(٢٥) Habermas, *Knowledge and Human Interests*, p. 317.

كل تراث الفلسفة النقدي، وبالذات إنجازات كانط وماركس في هذا المجال.

كلمة «theory» لها جذور دينية. فـ «theoros» هو رسول المدن الإغريقية للاحتفالات العامة. ومن خلال الـ «theoria»، أي من خلال النظر إلى، يسلم الرسول نفسه إلى الأحداث المقدسة. وتحولت الـ «theoria» إلى التأمل في الكون في لغة الفلسفة اليونانية القديمة. وفي سياق هذا المعنى الأخير فإن النظرية تفترض مسبقاً التمييز بين الوجود والزمان كأساس للانطولوجيا. وهي تحفظ للعقل (logos) مجالاً من الوجود يتسم بالثبات واليقين وتترك للرأي (doxa) مجالاً متغيراً وزائلاً. ولا يستطيع الفيلسوف الذي ينظر إلى النظام الأبدي للكون إلا أن يقرب نفسه من نسب هذا النظام ويعيد إنتاجها داخلياً. بحيث يشكل نفسه بمحاكاة النسب التي يراها في حركة الطبيعة وفي السلسلة الهارمونية للموسيقى.

وبذلك، أي بتشبيه الروح لنفسها بالحركة المنظمة للكون، تدخل النظرية سلوك الحياة. فالنظرية تشكل الحياة وتنعكس في سلوك أولئك الذين يخضعون أنفسهم للنظام(٢٦). ويرفض هابرماس هذه الانطولوجيا التقليدية، فجذور الوضعية تمتد إلى تصور هذه الأنطولوجيا عن النظام الكوني وانفصاله عن الإنسان. كما أن فصلها بين الوجود والزمان، الذي ترتب عليه أن يكون هنالك مجالان للوجود أحدهما ثابت ويتعلق به العقل والآخر متغير ويتعلق به الرأي، يشكل أيضاً جذراً للترانسندنتالية. ولذلك فإن هابرماس يفضل ابيستيمولوجيا تفهم موضوعاتها في تجليها وتمظهرها في الزمن(٢٧). إن الانطولوجيا التقليدية ترى أن هنالك كوناً ونظاماً كونياً منفصلاً عن الذات العارفة، إلا أن لهذه الانطولوجيا جوانب عملية إذ تنعكس في سلوك أولئك الذين يخضعون لها.

ونستطيع أن نلاحظ أن هنالك علاقة حقيقية بين العلوم التجريبية ـ التحليلية والانطولوجيا التقليدية. فالاثنان يلتزمان بسلوك نظري، يحرر الذين يتخذونه من الارتباط الدوغمائي بالمصالح الطبيعية للحياة وتأثيرها المحفز، والاثنان يتشاركان الرغبة الكوسمولوجية في وصف الكون كما هو في نظامه الذي يخضع للقوانين. ونجد أيضاً العلوم التاريخية ـ التأويلية تكون كذلك وعياً علموياً (Scientistic Consciousness) قائماً على نموذج العلم الطبيعي. فتشترك مع العلوم التجريبية ـ التحليلية في الوعي المنهجي لوصف الواقع المبني داخل أفق السلوك النظري، رغم أن هذه العلوم تدرس مجال الأشياء العابرة والرأي المحض وما كان يجب أن ترتبط

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٠١-٣٠٢.

(٢٧) Badillo, *The Emancipative Theory of Jurgen Habermas and Metaphysics*, p. 30.

بسهولة بتقاليد العلم الطبيعي. وبذلك أصبحت التاريخانية هي العلم الوضعي في مجال العلوم الاجتماعية والثقافية[٢٨]. ويتضح جلياً أن النوعين من العلوم يتشاركان فهماً ذاتياً وضعياً لنفسيهما، وبالتالي يتشاركان وهم الموضوعية الخالصة المتحررة من المصالح الإنسانية ومن كل ما هو ذاتي.

هذه الوضعية تخترق أيضاً العلوم الاجتماعية (إذا كانت تلبي الشروط المنهجية للعلم السلوكي التجريبي ـ التحليلي أو إذا كانت تتجه إلى نموذج العلوم المعيارية ـ التحليلية) فهي بتأكيدها لمفهوم العلوم الخالية من القيم تؤكد الروح العامة للعلم الحديث التي ستمدها من بدايات التفكير النظري في الفلسفة اليونانية القديمة. فهي، سيكولوجياً، تلتزم التزاماً غير مشروط بالنظرية، ومعرفياً، تلتزم بالفصل بين المعرفة والمصلحة[٢٩].

إن فهمنا للعلم على هذا النحو يغطي ويقمع العلاقة بين المعرفة والمصلحة، وما يؤكد لهابرماس وجود هذه العلاقة هو وهم النظرية الخالصة الانطولوجي الذي يتشاركه العلم مع الفلسفة التقليدية. فقد كان هذا الوهم في الفلسفة التقليدية يخدم ـ على نقيض ادعائه ـ مصلحة تتمثل في ضرورة وجود نظرية خالصة حتى تتمثلها الأنا فتصبح نقية طاهرة. وإذا كان العلم الحديث يشارك الفلسفة التقليدية هذا الوهم فإن لنا كل الحق في الشك في وجود مصلحة مكونة لهذه المعرفة.

والموضوعية الخالصة في إحدى نتائجها تؤدي إلى التجريبية، وهي سلوك معرفي خاطئ يحجب منطق العلم بحيث لا يستطيع المجتمع العلمي أن يدرك ذاته باعتبارها ذاتاً للتفكر. ولا يجد أعضاؤه مناصاً من موضعة أنفسهم. ولأنهم لا يستطيعون تلبية مطلب الحاجة إلى التفكر ـ بالذات دون أن يعني ذلك تخليهم عن نظريتهم، فقد لجأوا إلى تبني برنامج نظرية علمية يحول الحاجة إلى التفكر ـ بالذات إلى حاجة غير مادية. وبكلمات أخرى، إن المفاهيم التي نأتي بها من ذواتنا لعملية البحث ـ في كل مجال بما في ذلك العلم ـ هي المسؤولة عن التفكر العقلاني، الذي هو كذلك بسبب أنه يحمل إمكان فهم أكثر عمقاً ومن ثم أفضل اتساقاً مع المصلحة العامة للشرط الإنساني[٣٠]. وبذلك تعيق التجريبية أهم شرط من شروط التفكير النقدي وبالتالي التحرر.

وعلى الرغم من أن العلم يشارك التقليد الأساسي في الفلسفة في مفهومه عن

---

(٢٨) Habermas, Ibid., p. 303.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

(٣٠) Pusey, *Jurgen Habermas*, pp. 23-24.

النظرية إلا أنه يهدم المطلب التقليدي لهذه الفلسفة. فالعلم يستلف عنصرين من التراث الفلسفي: المعنى المنهجي للسلوك النظري، والافتراض الانطولوجي الأساسي بأن بنية العالم مستقلة عن العارف. إلا أنه من ناحية أخرى يتخلى عن الملائمة بالمحاكاة بين الروح والكون، أي عن مفهوم النظرية كعملية تربية للشخص(٣١). وبكلمات أخرى إن العلم رغم أنه يشارك الانطولوجيا التقليدية فهمها الموضوعي للنظرية إلا أنه يتخلى عن الجانب العملي لهذه الانطولوجيا. وهو ما وجه إليه هوسرل سهام نقده.

انتقد هوسرل موضوعية العلم التي يبدو فيها العالم وكأنه عالم من الوقائع يمكن الإمساك وصفياً بالعلاقة القائمة بينها وصياغتها في شكل قانون، مؤكداً أن موضوعات التحليل العلمي الممكنة تتكون قبلياً في عالم الحياة ما قبل العلمي. وتكشف الفينومينولوجيا في هذا المستوى عن نواتج الذاتية المنتجة للمعنى، التي تختفي تحت غطاء من الفهم الموضوعي لنفسها. لأن العلوم لم تحرر نفسها من المصالح المتجذرة في عالم الحياة الأولي. ويدعي هوسرل أن الفينومينولوجيا وحدها التي استطاعت اختراق هذا السلوك البدائي وحررت المعرفة من المصلحة. لقد ارتكب هوسرل خطأً فادحاً بالتطابق الذي أجراه بين التفكر ـ بالذات الترانسندنتالي، الذي يسميه بالوصف الفينومينولوجي، وبين النظرية بالمعنى التقليدي. وينسب هوسرل السلوك النظري إلى تحول يحرر الفيلسوف من نسيج الاهتمامات التجريبية. وبهذا تكون النظرية غير عملية.

ولكن هذا لا يجعلها تنقطع عن الحياة العملية. فطبقاً للمفهوم التقليدي فإن هذا بالضبط هو الذي ينتج الثقافة المرشدة للفعل. ولقد وقع هوسرل في هذا الخطأ لأنه لم يميز علاقة الوضعية، التي ينتقدها، بالانطولوجيا التي يأخذ منها بدون وعي المفهوم التقليدي للنظرية(٣٢). لقد أراد هوسرل أن يعيد للعلم صلته بالحياة الإنسانية فهو يعتقد أن أزمة العلوم هي في انفصالها عن هذه الحياة. وهذا ما يريده هابرماس أيضاً الذي تقوم كل فلسفته على فكرة أنه ليس هنالك عارف بدون ثقافة وأن كل المعرفة تتحقق في الخبرة الاجتماعية(٣٣). ولكن مشكلة هوسرل أنه أراد في ذات الوقت الحفاظ على أساس هذه العلوم الترانسندنتالي والذي يتطابق مع موضوعية العلم، التي يهاجمها هوسرل، ويتطابق كذلك مع موضوعية النظرية بالمعنى التقليدي. مما أوقع هوسرل في مصيدة الوضعية وانتهت به إلى نقيض ما أراد.

---

(٣١) Habermas, Ibid., p. 304.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

(٣٣) Pusey, Ibid., p. 23.

ويرى هابرماس أنه لا يمكن تحقيق المعرفة الخالية من المصالح الإنسانية، والتي تهدف إليها النظرية بالمعنى التقليدي والعلوم الطبيعية وهوسرل، بالعودة إلى الأنطولوجيا التقليدية. بل يجب هدم هذه الانطولوجيا، لكي نحقق معرفة تدرك أنها تتأسس ترانسندنتالياً على مصالح إنسانية. ومن ثم وبالتفكر الذاتي تدرك هذه المصالح، وبدوره يدرك العقل النقدي أنه لكي يحقق المعرفة الخالية من المصالح الإنسانية عليه أن يقر بأن المعرفة التي يكونها إنما تعتمد على المصلحة الإنسانية في الاستقلال والمسؤولية. وعليه كذلك أن يوجه ذات النقد الذي يمارسه على العلوم الأخرى، أن يوجهه إلى نفسه. وحينها فقط يستطيع هذا العقل تكوين المعرفة التي تستطيع حقيقةً توجيه الفعل، المعرفة المتحررة من المصالح الإنسانية والتي تقوم على الأفكار، أي التي تتخذ سلوكاً نظرياً. وإذا وضعنا في الاعتبار الدوافع والمؤثرات التي تغرق الإنسان في الاهتمامات التجريبية لنشاطه العارض وغير الثابت، فإن سلوك النظرية الخالصة، التي تعد بالنقاء من هذه المؤثرات، سيأخذ معنى جديداً: التفكير الخالي من المصالح مما يعني بوضوح التحرر.

إن الموضوعية في العلم الحديث تفترض أن العلاقات بين المتغيرات التجريبية المعبر عنها في الافتراضات النظرية هي علاقات موجودة بذاتها. وفي الوقت ذاته فإن هذه الموضوعية تقمع الإطار الترانسندنتالي وهو الشرط القبلي لما تعنيه صحة هذا الافتراض. وبمجرد أن نفهم هذه المقولات في علاقتها بالإطار المرجعي القبلي الذي ترتبط به، فإن الوهم الموضوعي يتبدد وتصير المصلحة المكونة للمعرفة المعينة جليةً[٣٤].

وهذا يعني أن العمليات المعرفية متضمنة في أبنية الحياة وتقوم بالتعبير عن هذه الأبنية بحيث تصبح هذه العمليات ناتجاً ثانوياً للمصالح المتجذرة في التاريخ الطبيعي للذات الإنسانية، وفي التطور الاجتماعي ـ الثقافي للنوع الإنساني. ومن ثم فإن هذه العمليات المعرفية تعبر عن مصلحة حفظ الحياة عن طريق المعرفة والفعل. بمعنى آخر، إن المصالح المكوّنة للمعرفة تحقق التاريخ الطبيعي للنوع الإنساني بمنطق عملية تكوينه لذاته[٣٥].

وتبعاً لذلك فإن هنالك ثلاثة أنواع من عمليات البحث، لكل منها علاقة خاصة بين قواعد منهجية ـ منطقية ومصالح مكوّنة للمعرفة. والكشف عن هذه العلاقات هي مهمة فلسفة العلم النقدية التي لا تقع في أسر الوضعية. النوع الأول:

---

(٣٤) Habermas, Ibid., pp. 307-308.

(٣٥) Badillo, *The Emancipative Theory of Jurgen Habermas and Metaphysics*, pp. 30-31.

العلوم التجريبية ـ التحليلية التي تتضمن المصلحة المعرفية التقنية. النوع الثاني: العلوم التاريخية ـ التأويلية التي تتضمن المصلحة العملية. والنوع الثالث: العلوم ذات التوجه النقدي التي تتضمن المصلحة التحررية، وهي المصلحة الموجودة في جذر النظريات التقليدية(٣٦).

ويحدد الإطار المرجعي للعلوم التجريبية ـ التحليلية مسبقاً معنى القضايا الممكنة، كما يوفر القواعد التي تقوم عليها البنية المنطقية للنظرية، وتقوم عليها أيضاً شروط إثبات هذه النظرية. أما البنية المنطقية للنظرية فهي العلاقات الافتراضية ـ الاستنباطية بين القضايا التي تسمح باستنباط افتراضات تصاغ في شكل قوانين تجعل التنبؤ ممكناً. أما شروط إثبات النظرية فهي ترتبط بالتجربة، التي هي عبارة عن ملاحظة منضبطة. وفي التجربة نقوم بتوفير الشروط الابتدائية التي تسمح، بعد تطبيق الافتراضات التي تشبه القوانين، بالتنبؤ بنتائجها فتبدو كملاحظات مباشرة، ونتيجة لذلك تكتسب طابعاً موضوعياً، بينما في حقيقة الأمر يرتبط هذا الطابع الموضوعي بنجاح أو فشل التجربة.

ولذلك يمكننا القول ـ تجاوزاً ـ إننا نمارس وصفاً في هذه التجارب لما هو موضوعي. ولكن يجب ألا يغيب علينا مطلقاً أن وقائع هذا الوصف تم بناؤها قبلياً في النظام السلوكي للفعل الأداتي. وتثبت البنية المنطقية للنظرية وشروط إثباتها أن العلوم التجريبية ـ التحليلية تخضع لمصلحة معرفية مكونة لها وهي تأمين وتوسيع فعل المردود المنظم (Feedback-monitored Action). هذه المصلحة المعرفية هي السيطرة التقنية على العمليات الموضوعية(٣٧).

وبما أن العلم يقصر نفسه على الإجراءات المنهجية الخالصة لوصف وربط الوقائع، فإنه وبدون وسائل دراسة طبيعة اللغة العادية، لا يمكننا أن نفهم الممارسات والتقاليد والإجماع المابين ـ ذاتي، والتي هي شرط للموضوعية العلمية، ضمن ضيق الإطار الأحادي المكوّن للخطاب العلمي. بمعنى آخر، إن النظرية العلمية لا تتكون في الفراغ باستقلال تام عن الباحثين، وإنما يوجد دائماً مكون تواصلي للتفاعل بين الباحثين لا يمكن رده إلى المكون العلمي للعقلانية. ولذلك يجب رده إلى مجال العقلانية ما قبل العلمي (Meta-scientific) للخطاب المابين ـ ذاتي. إن الإجراءات المناسبة لفهم العمليات الموضعة للطبيعة تبدو غير كافية عندما نحاول فهم التفاعل التواصلي مما وفر لهابرماس الحجة في المطالبة بتوسيع المعرفة لتشمل منطق العلم نفسه

---

(٣٦) Habermas, Ibid., p. 308.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٨-٣٠٩.

وعلاقته بالفعل التواصلي[٣٨]. وهكذا نجد في نهاية الأمر أن العلوم التجريبية ـ التحليلية تنتمي إلى مجال العلوم التاريخية، مجال الفعل التواصلي الذي يحدد شروط وجودها الماقبل العلمي، أي أن العقل التواصلي يحدد العقل العلمي. وهذا يجعلنا ننتقل إلى العلوم التاريخية ـ التأويلية.

العلوم التاريخية ـ التأويلية تكتسب المعرفة في إطار منهجي مختلف. فالمدخل إلى الوقائع يكون بفهم المعنى، لا بالملاحظة. وفي مقابل التحقق في العلوم التجريبية ـ التحليلية، نجد هنا تأويل النصوص. فقواعد التأويل هي التي تحقق مسبقاً معنى صحة القضايا في العلوم الثقافية. أما التاريخانية، التي تعتبر كما قلنا من قبل بمثابة الوضعية في هذه العلوم، فقد أخذت فهم المعنى، الذي يفترض أن يمنحنا الوقائع الذهنية بدليل مباشر، ودمجت فيه الوهم الموضوعي للنظرية الخالصة. فبدا وكأن المؤول قد انتقل بنفسه إلى أفق العالم أو اللغة التي يستمد منها النص معناه، رغم أن الوقائع، هنا أيضاً، تتكون قبلياً بالمقاييس التي تتأسس عليها هذه الوقائع. ولكن التاريخانية تلغي الفهم القبلي للمؤول، تماماً مثلما يتم إلغاء العلاقة بين عمليات القياس والسيطرة القائمة على مبدأ المردود في الموقف الوضعي في العلوم التجريبية ـ التحليلية.

إن المعرفة التأويلية تتحقق دائماً عبر القهم القبلي المستمد من الموقف الابتدائي للمؤول، الذي يعتمد على عالم المعنى التقليدي. فيكشف بذلك عالم المعنى التقليدي عن نفسه للمؤول إلى الحد الذي يتضح فيه عالمه في ذات الوقت. إن الذات التي تأوّل تؤسس للاتصال بين العالمين. ويفهم المؤول المحتوى الجوهري للتقليد بتطبيقه على نفسه وتطبيقه على وضعه[٣٩]. وإذا كانت القواعد المنهجية توحّد التأويل والتطبيق فإن هذا يعني أن البحث التأويلي يكشف الذات في الواقع على مصلحة معرفية مكوّنة لها، هي الحفاظ على المابين ـ ذاتية لجعل الفهم ممكناً ومتبادلاً وموجهاً للفعل والحفاظ أيضاً على توسيع المابين ـ ذاتية هذه. وتتوجه بنية فهم المعنى للحصول على الإجماع الممكن بين الفاعلين (الذوات) في إطار من الفهم الذاتي المستمد من التقليد. وهذا ما نسميه بالمصلحة المعرفية العملية في مقابل التقنية[٤٠].

هذه التأويلية تلعب، كما هو واضح، دوراً حيوياً في ترقية المابين ـ ذاتية الاجتماعية. ومع ذلك فهي محددة بالأسئلة المتعلقة بالاتساق المنطقي وتوضيح المعنى

---

(٣٨) Badillo, Ibid., pp. 35-36.

(٣٩) Habermas, Ibid., pp. 309-310.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣١٠.

الغامض للبنية الرمزية للواقع. ومثل هذا الإطار لا يستطيع أن يتعرف على محتوى الحقيقة في نص ما ولا الخلط الايديولوجي فيه. وبهذا المعنى فهو لا يكفي لفهم معنى وبنية التبادل والممارسات والمؤسسات التواصلية فهماً دقيقاً. ولذلك فإن المطلوب هو تخطي مستوى الفهم إلى الاقتراب النقدي من مثل هذه النصوص. وعلى هذا الأساس فإن هابرماس يرى أنه وراء المصلحة العملية في التأويل لفهم النصوص يجب أن تكون هنالك تأويلية نقدية تسعى لفهم التاريخ بينما تكشف عن تشوشه الايديولوجي المحتمل. وهذا هو بالضبط الدور الذي تلعبه العلوم النقدية لخدمة مصلحة التحرر(٤١).

العلوم النقدية تهدف إلى إخضاع المصالح التقنية والعملية لما يرغب فيه المجتمع باعتباره حياته السعيدة. ولذلك فإن مجال موضوعاتها هو الأفعال والمقالات المشوهة والمشوشة. إن العلوم المنظمة للفعل الاجتماعي: الاقتصاد وعلم الاجتماع والعلوم السياسية كلها تسعى إلى ما تسعى إليه العلوم التجريبية ـ التحليلية وهي أن تتوصل إلى معرفة تقوم على القوانين. ولكن علوم الفعل الاجتماعي تتجاوز هذا الهدف إلى محاولة التمييز بين اللحظة التي تمسك فيها هذه العلوم بالانتظامات الثابتة للفعل الاجتماعي واللحظة التي تعبر فيها عن علاقات ارتباط جامدة أيديولوجياً ولكنها قابلة للتحويل. والدليل على صحة الأمر الأخير أن نقد الأيديولوجيا والتحليل النفسي يأخذان في الاعتبار دائماً أن المعلومات التي تتوفر عن العلاقات التي تشبه القوانين تستثير عمليات التفكر ـ بالذات في وعي أولئك الذين يخضعون للقانون المعين .وبذلك يصبح المستوى اللاواعي، الذي هو أحد الشروط الأولية للقانون، قابلاً للتحول. ولا يمكن أن تصبح هذه القوانين غير نافذة من خلال التفكر بالذات وحده ولكنها يمكن أن تصبح غير قابلة للتطبيق.

إن الإطار المنهجي الذي يحدد معنى صحة القضايا النقدية يقوم على مفهوم التفكر ـ بالذات(٤٢). إن القدرة على التفكر بالذات هي التي تكشف عن العلاقة بين المصالح المعرفية والنظم المعرفية، أي تكشف عن الجانب النقدي من العقل الإنساني الذي يرتبط بمصلحة التحرر. ومن خلال هذه القدرة تنكشف الذات الإنسانية أو المجتمع على نفسه في شفافية يختفي معها كل شكل محجوب أو لم يكن معروفاً من أشكال الزيف الداخلي أو الخارجي(٤٣). هذا المفهوم يحرر الذات من اعتمادها على

---

(٤١) Badillo, Ibid., p. 42.

(٤٢) Habermas, Ibid., pp. 310-311.

(٤٣) Badillo, Ibid., p. 32.

القوى المادية. إن التفكر ـ بالذات يتحدد بالمصلحة المعرفية التحررية. وتتشارك العلوم ذات التوجه النقدي هذه المصلحة مع الفلسفة.

وهكذا صارت الفلسفة مع هابرماس هي التفكير النقدي. فالفلسفة، ضمن العلوم النقدية الأخرى، هي التي تكشف عن الشروط العامة لإمكانية المعرفة والفهم والفعل. وتعمل للتحرر الاجتماعي والفردي من القيود اللاواعية التي تعيق عملية التشكل الذاتي. وأولويتها، مع العلوم النقدية الأخرى، على العلوم الأخرى المعبرة عن المصالح التقنية والعملية تأتي من قدرتها علي تصحيح هذه العلوم. وبالنسبة إلى المجتمع فإن الفلسفة لم تعد تفكر فقط في إشباع الحاجات المادية والثقافية، بل إن السؤال أصبح: هل أبعاد الحياة الإنسانية هذه يتم إشباعها بعدالة؟ وبهذا ارتبطت الفلسفة بما هو سياسي إلى الحد الذي صارت فيه نظرية المعرفة نظرية اجتماعية، ترتبط كلها بقضية التحرر.

الفصل السابع

إيطيقـا التواصـــل ونقـــد العقـــل الأداتـــي

بومدين بوزيد(*)

يزداد الاهتمام الفلسفي اليوم في الغرب بقضايا «الإيطيقا والتواصل»(١) مع انتشار واسع للرؤى التأويلية، سواء القائمة على التقاليد الهيرمينوطيقا الألمانية (شلايرماخر، ديلتاي وغيرهما) أو على الدراسات اللغوية التحليلية التي تتجذر من خلال بيرس وصولاً إلى أعمال فيتغنشتاين وفلسفة مابعد فيتغنشتاين، ومع إزالة المسافات الإيديولوجية عالمياً والتباعد الأرضي تجعل وسائل الاتصال المتطورة من التقارب والتشاكل والمجادلة والهيمنة والصراع تتم على أرضية العلامات والأشكال المتعددة للتعبير. من هنا يكون الاهتمام بالسعي نحو خلق براغماتية جديدة متعالية كما يدعو إلى ذلك الجيل الجديد لمدرسة فرانكفورت، أو تحويل اللغة إلى عُملة بسيطة للتداول، كما يرى ذلك بعض الفلاسفة التحليليين، فلنحاول تتبع لفظ التواصل تاريخياً ثم نقدم الرؤية الفرانكفورتية(٢).

(*) قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران ـ الجزائر.

(١) الفعل «تواصل» **أصله اللاتيني** (Communiquer) وتعني تواصل أي كائن في علاقة، ظهر في اللغة الفرنسية في نصف القرن الرابع عشر، ودل في تلك المرحلة على «شارك مع» (Participer à) واستمر استخدامه إلى القرن الخامس عشر ليدل على فعل المشاركة، تقاسم إثنين أو أكثر ليتطور تدريجياً مع القرون التالية ليعني وسائل الاتصال سواء النقلية أو الإعلامية، وتحديداً أصبح يعني نقل المعلومة مع اكتشاف الهاتف خصوصاً، وهي هنا نقل رسالة أو حديث يستدعي إجابة، وتكون العملية كالتالي: «طالب ـ قناة ـ مستقبل»، والقنوات اليوم تطورت وهي أكثر تكنولوجية وصولاً إلى الإنترنت وشبكات الاتصال.

(٢) هناك سعي اليوم، بقسم الفلسفة في جامعة وهران، لتدريس «فلسفة التواصل»، وقد اقترحها الزميل الدكتور الحسين الزاوي كمقياس في البدء لطلبة الماجستير الذين هم تحت إشرافه، وسجل طلبة مذكراتهم وأطروحاتهم في هذا التخصص، كما أنّ الزميل الدكتور بن شرقي بن مزيان له مخبر بحث حول هذا =

في الخمسينيات والستينيات كانت هناك موجة من التفكير في مجال **التواصلية** تنتقد الاختزال التقني للاتصال، كانوا ضد **النموذج التيلغرافي للاتصال** كما عبر بذلك **إيف فينكان**[٣] وآخرون في مجال الأنثروبولوجيا كـ إدوارد هال (Edward Hall) وراي بيردويستل (Ray Birdwhistell) وغريغوري بايتسون (Grégory Bateson)، وعلماء اجتماع مثل إيرفنغ غوفمان (Erving Goffman)، وبسيكولوجيون مثل بول واتزلويك (Paul Watzlawick)، ودون جاكسون (Don Jackson) يشاركونهم آخرون في الدعوة إلى «تواصل جديد «انطلاقاً من المعنى الأصلي للفظ التواصل «شارك مع» (participer à).

هكذا حاولوا خلق أرض جديدة للاتصال تتجاوز ما هو تلغرافي ليكون المعنى الحقيقي الأصلي، وهو المشاركة التي تأخذ معنى الجماعة، وحسب مدرسة **بالو ألتو** *(Palo alto)* «فالتواصل هو نشاط جماعي يسير عبر قواعد متطورة لاوعية، إن التواصل «نحو» grammaire من أجل اكتمال أفعاله وليس فقط الوسائل الجميلة»[٤]. وفي الستينيات فلاسفة **اللغة العادية** كانوا ضد التجريبية المنطقية التي قامت على الفلسفة التحليلية، وكانوا حساسين تجاه اللغات الطبيعية. وهنا نذكر المؤسس لهذا الاتجاه الجديد الذي يرى أن التواصل يهتم باللغة الطبيعية الاستعمالية وهو جون ل. أوستين (John L. Austin) وقد نشط ما يسمى **التواصل الجديد** وأعقبه سيرل (J. Searle) وكتب العديد حول نظرية أفعال الخطاب[٥] بالتعاون مع دانيال فاندرفكان (Daniel Vanderveken). في الثمانينيات تطورت نظرية أفعال الخطاب (speech acts) داخل تراث أوستين، والسيميائية الشكلية، وتطورت داخل تراث فريغ وتارسكي (Frege et Tarski) وهي كلها تدور حول فكرة **نحو أفعال التواصل**. وهنا نستحضر من أجل تقديم مفهومي تقريبي استعارة «الجوق» التي استعملت بداية مع مفكري التواصل، وهي تتعلق **بسيميائية أفعال الخطاب** في شكل منطقي.

إن نظرية أفعال التواصل أو الخطاب تعرف اليوم كغصن لـ **نظرية الفعل**، لقد

= الموضوع، ويشرف سنوياً على دفعات من الباحثين يتوجهون نحو هذا التخصص، ونتمنى تدريسها في الوطن العربي لما لها من علاقة مباشرة بأزماتنا التواصلية والأخلاقية في مجتمعاتنا التي تعرف الاستبداد والضيق في أفق التحاور والجدل، ولما لها من علاقة أيضاً بالتطورات الهائلة اليوم في مجال وسائط التواصل ومايطرح من إشكاليات الفهم والشرح والتأويل والتفسير.

(٣) G. Bateson [et al.], *La Nouvelle communication*, textes recueillis et présentés par Yves Winkin; traduction [de l'anglais] de D. Bausard, Points; 136. Anthropologie-Sciences humaines, èd. mise à jour (Paris: Editions du Seuil, 1984), p. 181.

(٤) Guy-Félix Duportail, *Phénoménologie de la communication*, Philo (Paris: Ellipses, 1999), p. 9.

(٥) John R. Searle, *Les Actes de langage: Essai de philosophie du langage*, traduit par Hélène Pauchard, collection savoir (Paris: Hermann, 1972), p. 53.

قال سيرل (Searl) سنة ١٩٦٩ في كتابه **أفعال الخطاب**: «أريد الاقتراب من هذه المقاربة لأوجه نحو نقطة نظرية الكلام ونظرية الفعل، أجيب أن مفهومي للغة هو صحيح، نظرية اللغة تكون كنظرية الفعل، لأنه بكل بساطة التكلم هو شكل من مظهر يُسير من خلال قواعد»(٦). إن الكلام، أو التواصل، أو المخاطبة هي فعل = براكسيس، مشحون بالحركة، ومن هنا يكون الخلاف مع الإمبريقية المنطقية.

أوستين والتداولية

توافقت نشأة التداولية مع نشأة العلوم المعرفية، وظهرت هذه العلوم (علم النفس واللسانيات وفلسفة العقل والذكاء الاصطناعي وعلوم الأعصاب ردّاً على التّيار السلوكي الّذي نشأ منذ بداية القرن العشرين، والعلوم المعرفية توضّح اشتغال العقل/ الدماغ وبيان كيف أن العقل البشري يكتسب معارف ويطوّرها اعتماداً على الحالة الذهنية. ويرجع البرنامج المعرفي إلى الخمسينيات من القرن العشرين تحديداً سنة ١٩٥٦ أولى مقالات تشومسكي (Chomsky) وميلر (Miller) ونيوال (Newell) وسيمون (Simon) ومينسكي (Minsky)، وماك كولوك (Mc Culloch)، أو سنة ١٩٥٥ عندما ألقى جون أوستين (John Austin) محاضرته في جامعة هارفرد ضمن برنامج «محاضرات وليام جيمس» (William James Lectures).

في محاضراته عام ١٩٥٥ كان أوستين يسعى لتأسيس اختصاص جديد لفلسفة اللّغة، ولكنه كانت بوتقة التداولية اللسانية، فاللّغة تهدف إلى وصف الواقع. فكل الجمل ما عدا الإنشائية يمكن الحكم عليها بأنها صادقة أو كاذبة. وأطلق على الفرضية المتعلّقة بالطابع الوصفي للجمل تسمية موحية هي: الإبهام الوصفي(٧).

- يميّز أوستين بين ثلاثة أنواع من الأعمال اللّغوية: العمل القولي، وهو العمل الّذي يتحقق ما إن نتلفظ بشيء ما، أمّا الثاني، فهو العمل المتضمن في القول، وهو العمل الّذي يتحقق بقولنا شيئاً، وأماّ الثالث فهو عمل التأثير بالقول، وهو العمل الّذي يتحقق نتيجة قولنا شيئاً ما. مثال: الأب يقول لابنه «نظّف أسنانك» ينجز عملين: بصفة متزامنة. فهو ينجز عملاً قولياً يتمثل في نطقه بالجملة، وينجز عملاً

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٧) انظر: آن روبول وجاك موشلار، **التداولية اليوم: علم جديد في التواصل**، ترجمة سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني؛ مراجعة لطيف زيتوني، لسانات ومعاجم (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٣)؛ John R. Searle, *La Redécouverte de l 'esprit*, trad. de l'anglais par Claudine Tiercelin, NRF essais (Paris: Gallimard, 1995), et Jacques Moeschler et Anne Reboul, *Dictionnaire encyclopédique de pragmatique* (Paris: Editions du Seuil, 1994).

متضمناً في القول يتمثل في أمره ابنه بتنظيف أسنانه. والابن يجيب «لا أشعر بالنّعاس « ينجز ثلاثة أعمال هي العمل القولي عندما ينطق بالجملة والعمل المتضمن في القول المتمثل في إخباره أو إثباته عدم الرغبة في النوم (وهنا ليس عمل قبول أو رفض)، وعمل التأثير بالقول المتمثل في الإقناع، إقناع أبيه بإمهاله لتنظيف أسنانه بما أنّ النعاس لم يداعب أجفانه بعد. اذاً أوستين تخلّى عن تمييز الجمل الإنشائية من الجمل الوصفية فكل جملة عنده بمجرد التلفظ بها.

سيرل ونظرية الأعمال اللّغوية

أعاد سيرل (John Searle) نظرية أوستين وطوّرها ضمن بعدين: المقاصد والمواضعات، فهو لا يهتم إلاّ بالأعمال المتضمنة في القول. وميّز داخل الجملة بين ما يتّصل بالعمل المتضمن في القول في حدّ ذاته، وهو ما يسمّيه «اسم القوّة المتضمنة في القول»، وما يتّصل بمضمون العمل وهو ما يسميه «اسم المحتوى القضوي» مثال: [أعدك بأن أحضر غداً]، أعدك هو اسم القوّة المتضمنة في القول، وأن «أحضر غداً «هو اسم المحتوى القضوي، فالجملة فيها الوعد بالحضور غداً، فللقائل نيّة الوعد بالحضور غداً، ويحققها بإنتاج جملة، للقائل مقصدان، ١- الوعد بالحضور غداً، ٢- إبلاغ هذا المقصد من خلال إنتاج جملة، بموجب القواعد التّواضعية المتحكمة في تأويل هذه الجملة في اللّغة المشتركة[٨].

وهناك شروط تتعلّق بالقواعد التحضيرية ذات الصّلة بالتّواصل (يتحدّث المتخاطبون اللّغة نفسها، ويتحدثون بنزاهة. . . الخ)، وقاعدة المحتوى القضوي (يتقضى الوعد من القائل أن يسند إلى نفسه إنجاز عمل في المستقبل) والقواعد الأولية المتعلّقة باعتقادات تمثل خلفية (يتمنّى من تلفظ بأمر أن ينجز العمل الّذي أمر به وليس بديهياً أن ينجز دون هذا الأمر)، وقاعدة النزاهة ذات الصّلة بالحالة الذهنية للقائل [ينبغي عليه أن يكون عند الإثبات أو الوعد نزيهاً]، والقاعدة الجوهرية الّتي تحدد نوع التعهّد الّذي قدّمه أحد المتخاطبين (يقتضي الوعد أو التقرير التزام القائل بخصوص مقاصده أو اعتقاداته) وقواعد المقصد والمواضعة الّتي تحدد مقاصد المتكلّم والكيفية الّتي ينفذ بها هذه المقاصد بفضل المواضعات اللّغوية كما ذكر آنفاً.

نظرية الأعمال اللّغوية ألهمت اللّسانيين ومثّلت أساس تطوّر البحوث الأولى في «التّداولية اللسانية». ومن أكثر مقالات علماء اللسان عالم الدلالة التوليدية جون روس (John Ross) منشور عام ١٩٧٠ فهو يميّز البنية السطحية (الجملة المنطوقة فعلاً)

---

(٨) روبول وموشلار، المصدر نفسه، ص ٣٣.

والبنية العميقة (دلالة الجملة المتضمنة ـ مثلاً ـ مفسّراً الضمير والعبارات المحذوفة في البنية السطحية . . . الخ)، وعنده كل جملة لا تتضمن في بنيتها السطحية فعلاً إنشائياً صريحاً لها بنيتها العميقة سابقة إنشائية.

إنّ كل جملة يتّم التلفظ بها بنزاهة تقابل بالضرورة إنجاز عمل متضمن في القول، دون أن نكون في حاجة إلى التمييز بين جمل تتضمن فعلاً إنشائياً وبين جمل لا تتضمنه.

ـ الجمل الّتي تقابل عند أوستين وسيرل أو من جاء بعدهما أعمالاً متضمنة في القول هي جمل «جادّة» أو «تمّ التلفظ بها بحدّ»، وهكذا يلغيا الجمل غير النزيهة كالخطاب التخييلي، وينعته أوستين بالأعمال الطفيلية، فهو «التخييل» و«الكذب» نشاطان لغويان يتم فيهما انتهاك شرط النزاهة، والمقاصد وراءهما متباينة، ولا ينبغي الخلط بين الكذب والتخييل، فالتخييل يقصد الإخبار ولكنّه لا يقصد مغالطة مخاطبه (كالكذب).

الكذب ليس عملاً متضمناً في القول، فهو عمل تأثير بالقول، ويبدو أن نظرية الأعمال تعاني مصاعب جمّة عند التّعرض إلى الكذب والتخييل. ويفضي كلّ وصف لهذه الأعمال إلى مفارقات أو تناقضات، وهناك صلة وثيقة قائمة في نظرية الأعمال اللّغوية بين الحالات الذهنية للقائل، والجمل الّتي ينجز فيها أعمالاً متضمنة في القول ليست مقبولة في أقوى صيغتها، ويتأثر مجمل النظرية بهذا الرفض. وهي أحياناً تخفق في وصف هذه الظواهر بالشكل المناسب، بسبب الشمولية الّتي تطمح إليها والمقاربة الإصطلاحية الّتي اختارها.

زامنت نظرية الأعمال اللّغوية نشأة العلوم المعرفية، وهي لا تبدو نظرية معرفية بقدر ما هي أقرب إلى السلوكية. وما يفصلها عن السلوكية الحالات الذهنية (المقاصد). والعلاقة بين الحالات الذهنية واللّغة قاد سيرل إلى اقتراح مبدأ قابلية الإبانة، فكل حالة ذهنية (فكرة/ اعتقاد/ رغبة/ مقعد. . . الخ) تقبل الإبانة عنها بصراحة وحرفية بواسطة جملة، وهنا شفافية الحالات الذهنية إلى اختزال ملاحظة هذه الحالات بملاحظة الجمل الّتي تعبّر عنها، أيّ ملاحظة السلوك اللغوي للأفراد، وهذا ما يجعلنا أقرب إلى منظور السلوكية منا إلى منظور العلوم المعرفية.

التداولية والعلوم المعرفية

عام ١٩٥٧ نشر الفيلسوف بول غرايس (Paul Grice) مقالة في الدلالة (Meaning) كانت لها أهميتها التّاريخية. وفي عام ١٩٦٧ ألقى غرايس «محاضرات وليام جيمس» نشر جزء منها عام ١٩٨٩ وركزّ على إمكانيتين لم ينصفها المنظرون: القدرة

على اكتساب حالات ذهنية، والقدرة ونسبتها إلى الآخرين. وتبيّن أن القدرة على تأويل الأقوال بكيفية تامّة ومرضية رهن بهاتين القدرتين، وخصوصاً القدرة الثانية.

غرايس ينطلق من ميزة في اللّغة الانكليزية، فالفعل «to mean» يترجم بـ أشار «Indiquer» ودل «Signer»، وقصد « vouloir dire»، وفيها الدلالة الطبيعية كظواهر وضعت في علاقة مع أعراضها أو نتائجها [يشير منبه الحافلة إلى الانطلاق] والدلالة غير الطبيعية وهي صلة قائمة بين محتويات يريد القائلون إبلاغها والجمل الّتي استعملوها لإبلاغها «كقول زيد لعمرو غرفتك زريبة خنازير»، والقصد اتساخ غرفة عمرو.

يشدّد غرايس في التّواصل اللغوي على نيات القائل وعلى فهم المخاطب لهذه النيات.

وإذا كان سيرل يؤسس صيغته لنظرية الأعمال اللغوية على مقولة تعتبر أن لقائل جملة ما مقصداً مزدوجاً يتمثل في إبلاغ محتوى جملته والإعلام بهذا المقصد الأوّل بموجب قواعد تواضعية تتحكّم في تأويل هذه الجملة في اللّغة المشتركة، وتنتبه هذه الرؤية للأشياء جزئياً مفهوم الدلالة غير الطبيعية الّتي اقترحها غرايس[٩].

ميّز غرايس ضمنياً مظاهر ثلاثة (الدلالة التواضعية، والإشارة (Indication)، والقصد (vouloir dire)، في حين سيرل لم يميّز إلاّ اثنين [الإشارة «الدلالة الطبيعية»، والدلالة التواضعية].

غرايس في مقالته: «منطق المحادثة» يميّز مفهومين (الاستلزام الخطابي ومبدأ التّعاون) والمتخاطبون يفترض فيهم احترام مبدأ التّعاون. ويشرح غرايس هذا المبدأ مقترحاً أربع قواعد متفرعة منها «قاعدة الكم»: تتضمن مساهمة المتكلّم حدّاً من المعلومات يعادل ما هو ضروري في المقام ولا يزيد عليه. و«قاعدة النوع»: تفترض نزاهة القائل الّذي ينبغي ألا يكذب، وأن يملك الحجج الكافية لإثبات ما يشتبه، و«قاعدة العلاقة»: (المناسبة) الّتي تفرض أن يكون حديثنا داخل الموضوع [ذا علاقة بأقوال القائل السابقة وأقوال الآخرين]، و«قاعدة الكيف»: الّتي تعني أنّ نعبّر بوضوح وبلا لبس قدر الإمكان، ونقدم المعلومات بترتيب مفهوم [الترتيب الزمني لرواية سلسلة الأحداث].

غرايس يقرّ بوجود طريقتين لتبليغ أكثر مما قيل: طريقة تواضعية تستدعي

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٦٩.

استلزاماً تواضعياً وطريقة محادثية (غير تواضعية) تستدعي استلزاماً محادثياً.

الاستلزامات الخطابية والحوارية تتولّد عن طريق الاستدلال، باعتباره عملية منطقية تنطق من عدد معيّن من المعلومات المعروفة (المقدّمات المنطقية) لتتولّد منها نتائج ومن سمات الاستلزامات الحوارية قابليتها للبطلان، ويرجع عادةً سبب سوء الفهم أو إخفاق التّواصل إلى كذب مقدمة واحدة على الأقل من المقدمات المستخدمة، مّا يؤدي إلى كذب النتيجة.

إنّ أية نظرية التأويل الأقوال، أيّ أية نظرية تداولية حتّى يكون لها دور ما في العلوم المعرفية (من خلال تعاونها مع اللّسانيات وعلم النفس المعرفي على سبيل المثال للتوصل إلى نتائج في مجال الذكاء الاصطناعي) ينبغي استيفاء الشروط التالية:

١ ـ يتعينّ عليها أن تكون وظيفية وتمثيلية.

٢ ـ يتعينّ عليها أن توضّح عمليات التأويل الّتي تنص عليها، وذلك من خلال ثلاث مسائل مختلفة:

أ ـ ما هي قواعد الاستدلال المستعملة؟

ب ـ ما هي المقاييس الّتي استندت إليها في اختيار المقدمات (معلومات معروفة)؟

ج ـ ما هو المقياس الّذي نستند إليه لنقرر أن تأويلاً ما مقبول، وأنّه ينبغي إيقاف عملية الاستدلال؟

٣ ـ ينبغي عليها أن تذكر لنا كيف نحصل على المعلومة الجديدة (معالجة العلاقات بين الإدراك والتمثلات الرمزية).

٤ ـ يتعينّ عليها أن تذكر كيف تم تمثيل المعلومة، وما هي العمليات الّتي يمكن أن نجريها عليها.

هناك استمرار لنظرية غرايس من خلال دان سيربر (Dan Syerber) وديردر ولسن (Deirdre Wilson) بداية الثمانينيات. فقد حاولا التأليف بين العمليات الترميزية والعمليات الاستدلالية، فتأويل الأقوال يوافق نوعين مختلفين من العمليات [١ ـ ترميزي ولغوي، ٢ ـ استدلالي وتداولي] وأعطيا تصوراً يفصلها (التداولية) عن اللّسانيات ليجعلها شعبة مستقلّة.

وهناك أطروحتان:

١ ـ تكون العمليات الاستدلالية الّتي تستخدمها التداولية من خصائص اللّغة.

٢ ـ تكون مستقلّة عن اللّغة، في الاستدلالات غير اللغوية، وفي الإختيار الثاني نرى كذلك نظرية جيري فودور (Jerry Foder) يمثل تيار المنظومية وترتبط بعلم النفس، فحسبه اشتعال الذهن البشري تراتبياً، وتعالج فيه المعلومة عبر مراحل متلاحقة، وكل مرحلة تقابل مكوّناً من مكونات الذهن [المحوّلة والنظام الطرفي والنظام المركزي] فاللسانيات (علم الأصوات الوظيفي وعلم التركيب وعلم الدلالة) توافق منظومة طرفيّة هي تلك المنظومة المختصّة بمعالجة المعطيات اللغوية، والتداولية تندرج ضمن النظام المركزي.

التواصل في النظرية الاجتماعية النقدية

مفهوم **التواصل** لعب دوراً في القطيعة بين جيلين من مدرسة فرانكفورت بعد الحرب، فبالنسبة إلى هوركهيمر وأدورنو في كتابهما المشترك **ديالكتيك العقل**[١٠] فهما يختزلان التواصل في شكل أداتي للغة، فوجوده يعادل سوق في مساحة اللغة، وهو إعادة تشكيل العلاقات بين الناس والمنتوج المعزول، وبالنسبة إلى هابرماس ـ كما سنشرح لاحقاً ـ هو تواصل ناجح ويحدد معايير العلاقات الاجتماعية من خلال الخطاب، إنه أداة بسيطة، ويمكن أن تفهم على أنها فعلاً تعارضية مع المنطق الأداتي للعقل الحديث.

في محاولات هوركهيمر وأدورنو، نقد التواصل يسجل بشكل عام في إطار نقد **إعادة «تشيئة»** (réification) التواصل، فهو محدد مساره من خلال تحول اللغة إلى تشييء سوقي، وكأن الكلمات أو الألفاظ هي عُملة بسيطة للتداول، إنه إفراغ من قوتها في تعريف الأشياء وتعيينها، في حين أن الينابيع التعبيرية للغة في قوتها الميميتيكية (التمثيلية بالإشارة وغيرها)، وبالخصوص في الفن[١١].

أما هابرماس فهو يلجأ إلى العلوم الاجتماعية النقدية ضدّ التشييء المؤسساتي، ومن خلالها يطور نظرية للايديولوجيات على أساس أنها التواء منهجي للتواصل بواسطة تأثيرات عنف مستترة، ويستدعي هنا المثل الأعلى الضابط للتواصل بدون حدود ولا إرغامات ـ يوجهنا بدون أن يسبقنا ـ انطلاقاً من المستقبل، في حين كان غادامير يطرح المهمة الهيرمينوطيقية على أنطولوجية «الحوار الذي هو نحن». وحاول هابرماس ربط ذلك بمفهوم «المصلحة»، وقدم قراءات للتراث الفلسفي من أجل نزع

---

(١٠) Yves Cusset et Stéphane Haber, *Le Vocabulaire de l'école de Francfort*, vocabulaire de... (Paris: Ellipses, 2002), p. 12.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٢.

القناع عن المصلحة المنحدرة من مشروع المعرفة. ويحدد ثلاث مصالح، المصلحة التقنية «الأدوية» التي تضبط العلوم التجريبية، أي أن دلالات الألفاظ ذات الطابع التجريبي تكمن في قابليتها للاستغلال التقني، فالوقائع المنتسبة إلى العلوم التجريبية قد تكونت بتنظيم هو قبلياً من تجربتنا داخل النسق السلوكي للفعل الأدوي، وبهذا المعنى هي قريبة من براغماتية بيرس وديوي. ويمكن إجراء المعادلة الثلاثية بالشكل التالي:

المصلحة: المصلحة التكنولوجية/ المصلحة العملية

الفعل: فعل أدوي/ فعل تواصلي

العلم: علم تجريبي تحليلي/ علم تاريخي ـ هيرمينوطيقي

إذا ما تم التمايز بين منطقة الفعل الأدوي والفعل التواصلي، -هذا التمييز يرفضه بول ريكور ـ تم إدراك ظاهرات المنافسة والسيطرة، الإخفاء، التحرير. وهنا يتحدث هابرماس عن النوع الثالث من المصلحة، هي «مصلحة من أجل التحرر»، فماركس ركز على «قوى الإنتاج»، في حين هابرماس يرى أن التحرير داخل منطقة «علائق الإنتاج». مصلحة التحرر يقابلها نوع ثالث من العلم وهو «العلوم الاجتماعية النقدية»، ويسميها أيضاً «التفكير الذاتي»، إنها نقدية من حيث تكونها يقول: «إن التفكير الذاتي يحرر الذات من تبعيتها لقوى مؤقنمة»(١٢).

التفكير هو التحرر من المؤسسة، من الإرغام والفعل القمعي، فعلائق السيطرة تتم داخل منطقة «الفعل التواصلي»، هناك تلتوي اللغة داخل شروط للممارسة على مستوى الكفاءة التواصلية، [العمل، السلطة، اللغة]، والتواءات اللغة لا تأتي من استعمال اللغة في حد ذاته، وإنما في علاقته بالعمل والسلطة، وهذه الالتواءات لا يتعرف عليها أعضاء المجموعة، فسوء التعرف خاص بالإيديولوجيات. يجب هنا الذهاب إلى التحليل النفساني، وعبارة «التواصل المزعوم»، أي الفهم الملتوي منهجياً، تقابلها عبارة «سوء الفهم المجرد»، فالتأويل عند هابرماس هو «فهم» المعنى بواسطة «إعادة البناء»، بناء مشهد بدائي، يوضع على علاقة بمشهدين آخرين، «مشهد» النظام العرضي، و«المشهد» المصطنع لموقف التحويل.

التحليل النفسي يبقى داخل منطقة ـ الفهم الذي ينتهي عند وعي المريض بحالته «هيرمينوطيقا الأعماق»، أي الوصل إلى ما يسميه «الكفاية التواصلية»، وفن الفهم،

---

(١٢) يورغن هابرماس، **المعرفة والمصلحة**، ترجمة حسن صقر (كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠١)، ص ٣٧٢. وانظر مناقشة بول ريكور في كتابه: *Du texte à l'action.*

وتقنيات التغلب على سوء الفهم، والعلم التفسيري للالتواءات، ويمكن ذكر باختصار الملاحظات التالية التي يسجلها هابرماس في كتابه **المعرفة والمصلحة**:

ـ هناك تمييز بين التجربة الحسية (ملاحظة) والتجربة التواصلية (الفهم) وموضوعات التواصل هي أشخاص، ومؤسسات، وموروثات، وهذا ما يسميه بـ «البينذاتية»، وهي المشاركة بين الذوات.

ـ تمييز بين موضوعات التجربة التواصلية الممكنة والتجربة الحسية الممكنة، فالتوصيفات [التي تعيد التجارب الحسية] نجعلها في لغة أخرى على أنها قصص تعيد «تجارب تواصلية».

أما كارل ـ أوتو آبل فالكتاب المفتاحي لفلسفته إلى اليوم يبقى **تحويل الفلسفة** *(Transformation de la philosophie)* الذي صدر عام ١٩٧٣[١٣]. في جزئه الثاني يناقش فيه التأويل الهيدغري، في هذا الكتاب يقدم مشروع «البراغماتية المتعالية» والتي هي موضوعياً مرشحة لاستمرار «البراغماتية العالمية» والكتابان الآخران **شرح ـ فهم وإيطيقا التواصل**[١٤] يطرح فيهما الإشكاليات للأساس النهائي للأخلاق والتطبيق في تاريخ المبادىء الديونتولوجية المسنودة من خلال البراغماتية المتعالية.

إيطيقا المحاورة (Diskursethik) تعدّ اليوم مرجعية للفلسفة الأخلاقية وتشكل ظاهرة العودة للمتعالي «التأملي» للأبحاث التواصلية إلى جانب أعمال آبل، أعمال زميله هابرماس وإن اختلفا أحياناً، وهو ما نلمسه في المؤلف **مع وضد هابرماس**[١٥]، وكذا أعمال جاك فرنسيس[١٦] ففرنسيس قريبة أعماله من هابرماس،

---

(١٣) كارل ـ أوتو آبل ولد عام ١٩٢٤، أستاذ فلسفة بجامعة فرانكفورت، تأثر بالبراغماتية الأمريكية، خصوصاً براغماتية تشارلز بيرس، في الأصل إلى جانب هابرماس يعتبر من الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت من مؤلفاته المترجمة إلى الفرنسية، وكتابه الأساسي ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان:
Transformation de la philosophie,
انظر: Karl-Otto Apel, *Transformation de la philosophie*, 2 vols. (Paris: Cerf, 1996).

(١٤) الجزء الأول من خلال مقدمته التي يوضح فيها نظريته في هذا المجال، انظر: Karl-Otto Apel: *Discours et responsabilité* (Paris: Cerf, [s.d.]), et *Ethique de la discussion*, trad. de l'allemand par Mark Hunyadi (Paris:Cerf, 1994), p. 70.

أما الكتاب الثاني فركزنا على بعض الفصول التي لها علاقة بالموضوع، انظر: *Expliquer: Comprendre* (Paris: Cerf, 2000).

(١٥) Apel, *Ethique de la discussion*, p. 20.

(١٦) له ثلاثة مؤلفات أساسية بالفرنسية، وهي:
الأبحاث المنطقية (١٩٧٩)، *Dialogiques: Recherches logiques sur le dialogue,*
والاختلاف والذاتية (١٩٨٢)، *Différence et subjectivité: Anthropologie d'un point de vue relationnel*
والفضاء المنطقي لما بين القراءة (١٩٨٥)، *L'Espace logique de l'interlocution: Dialogiques II.*

وضع مخططاً سوسيولوجياً للمخطط الوضعي لشانون (Shannon) الهدف تقني وفلسفي، تقني يتكلم، فهم داخلي، وهو بالنسبة إلى جاك فرنسيس مضاد ضغط بنائي قوي يرفع مباشرة حول خلق العلامة، أما بالنسبة لجاك: التواصلية هي سلطة سيميائية للكلمة الحوارية المؤسّسة. إن التقابل بين التواصلي والمتواصل (communicative et communicable)، المتواصل والتواصلي وهوتقابل بين تواصل ـ مشاركة[١٧].

التأسيس الآبلياني للأخلاق التواصلية يقوم على التأمل المتعالي، وهدفه في ذلك الوصول إلى تواصل عالمي يقوم على براغماتية استعمال اللغة، ولفظ «التأمل» مفهوم منهجي تقليدي لنظرية المعرفة «تأمل ذاتي متعال»، وهذا أيضاً له علاقة بظواهر مرجعيات استعمال اللغة «مرجع ـ ذات»، ميتا ـ تواصل . . . إلخ.

مشروعه إعادة مراجعة لمسيرة الفلسفة من ديكارت إلى هوسرل، هو إعادة بناء لنظرية المعرفة على أساس مزدوج: من جهة نقد المعنى عند فيتشغنشتاين، ومن جهة أخرى سيميائية بيرس، فاللغة بالنسبة إليه كوجود، وفي بعض المرات هي موضوع وذات التأمل، كما ندرسه في الفلسفة التحليلية كموضوع علم: « الكلام يمكن أن يكون اليوم كأساس المعرفة، عنوان وواسطة للتأمل الترانسندانتالي»[١٨]، إنه يتأمل اللغة في اللغة، وهكذا يسعى إلى خلق أداة للتحول اللغوي للفلسفة المتعالية.

أطروحة آبل للتأمل الذاتي التواصلي واضحة وهي تقطع مع وحدة التأمل وهوية التفكير، فالموضوع والذات هنا يتعلقان باللغة، كما يتجاوزان معادلة اللغة والتفكير، على اعتبار أن العملية التواصلية فيها تأمل ذاتي في الوقت نفسه، وتحدث أيضاً عن التناقض بين «البينذاتية» (intersubjectivité) بدون موضوع.

«البينذاتية» أعطيت كأعلى للإنقاص من المتعالي الذي يتبدل عن الذات المتعالية ولتكن (س) لكانط، وبفضل الماقبل لهذه المجموعة المؤلفة لعلامات الخطابات العلمية، يعتقد آبل أن الامتياز حول «الذاتية « سيحول إلى مجموعة تأويلية محدودة، الذات الكانطية الخالصة هي فقط «هو» غير معروفة، الشكل الفارغ للمفهوم بصفة عامة، إن حدّ العلاقة المفتوح بين (س) المعوض بـ (س) الوحيدة، ولكن الاثنين (س) لا يعطيان فقط إلا واحدة «س» هي مضمون للتفكير حول الذات ولإتمام إيطيقا التواصل، إن التواصل يتوجه نحو الذاتية، لخلق أخلاق التواصل. وتصنّع التعالي عند

---

(١٧) Duportail, *Phénoménologie de la communication*, p. 17.

(١٨) Apel, *Ethique de la discussion*, p. 44.

آبل مقسوم إلى اثنين منذ كتابه **التحاور والمسؤولية** عام ١٩٨٨ هما: أ ـ ماقبلية الحجج، ب ـ ماقبلية تصنع المسؤولية في ربطها مع التاريخ، الأول له علاقة بالبرنامج المتعالي الكلاسيكي للتأسيس النهائي للأخلاق، أما الثاني له علاقة أساسية للتبرير الإيطيقي للتحكم في عنف دولة القانون.

منذ صدور كتابه **الإيطيقا في عصر العلم** يعمل حول المشكلات التي ترتبط بالأخلاق والنظرية الأخلاقية والتواصل، أو ما يسميه أحياناً التحاور أو المناقشة (Discussion). وبحوثه هي في اتجاهين: الأول: تتابع في العمق التفكير والبراغماتية المتعالية (Pragmatique transcendantale) أي المشكل التأسيسي لسبب الإيطيقا، تأسيس عقلاني للإيطيقا. والثاني: خلق منطق شكلي ضروري (Apodictique) ونحن هنا حسب قوله «نؤسس لأجل الآخر».

المحور الأساسي الذي ينطلق منه للبحث ـ وهي مهمة غير نهائية ـ، الإجابة عن السؤال: «لماذا الكائن متعقل؟» (Pourquoi être raisonnable) والمحور الثاني «لماذا الكائن أخلاقي؟» (pourquoi être moral?)، وهذا يتعلق بالمصلحة الفردية، ومن هنا سعيه للبحث أداتياً واستراتيجياً، وهي مصلحة كانت عند أفلاطون أو أرسطو متعلقة بالسّعادة، أما في العصر الحديث فهناك عقل أداتي من لوثر إلى هوبز إلى النظرية الاستراتيجية للألعاب.

فرؤيته تسعى إلى الربط مع الجذور المشتركة للأحكام المسبقة (préjugés) التي هي من جهة فكرة ضرورية للتأسيس، ومن جهة أخرى تنظر إلى الخطة نفسها لعقلانية الفعل وعقلانية المتوسط ـ النهائي (moyen-fin) التي تتعلق بالمثلين الفرديين.

آبل اعتمد على البراغماتية المتعالية في محاولة الإجابة عن هذين السؤالين كـ «لماذا الكائن عاقل؟»، ولماذا الكائن أخلاقي؟، وهي تسعى إلى خلق نظرية فلسفية للعقلانية، وهي عقلانية متميزة، لأن فيها التفريق الذاتي مع العقلانيات الأخرى، العقلانية المنطقية، العقلانية الاستراتيجية، العقلانية النسقية ـ الوظيفية، وهو ما وعد به في كتاب أسماه **عقلانية، إطيقا وأتوبيا.**

وفي كتابه **المناقشة أو المحاورة والمسؤولية** يحاول الإجابة عن المحور الثاني من الإشكالية، وهي نتائج بحوثه منذ عام ١٩٧٣، هذه الإشكالية قادمة من من إيطيقا التواصل والتي تشكلت في الأصل من مقاربة في الماقبل الديالكتيكي (à priori dialectique) أي أن المبدأ الأساسي المثالي هو أن إيطيقا التواصل تستدعي تأسيس ما تطرحه البراغماتية المتعالية.

في عمله **شرح ـ فهم** يتابع جدلهما بإبيستيمولوجية نيووضعية، بمنطق الشرح.

وهو المنطق الذي يحاول أن يجعل منه علماً قائماً على «البراغماتية المتعالية»، والتناقض الذي يتابعه بين المنهجين، سيميائي ـ منطقي، ومنهج براغماتي ـ لساني يتجاوزه بما وصل من اجتهادات «مابعد فيتغنشتاينية» ليقترح « منطقاً إبيستيمولوجياً وجيهاً للشرح»، وهو يسعى دائماً إلى «إبيستيمولوجية كلية لعلوم الروح، أو ما يسمى العلوم الاجتماعية». وذلك بالقيام بمهمتين، أولاً، باختزال راديكالي مطلبي من خلال الأطروحة المضادة للوضعية الجديدة في معارضتها للفلسفة التأويلية للعلوم الروحية، وثانياً هذه المناقشات تتابع تفاصيل تحليل «مابعد الفيتغنشتاينية» للغة.

الفصل الثامن

منهج البحث النقدي عند كارل بوبر

زكريا منشاوي الجالي(*)

تمهيـــد

يتناول هذا الموضوع بالدراسة مسألة المنهج كما جاء به كارل بوبر، وهل هذا المنهج يعد ثورة في علم المناهج؟ أم أن هذا يعد مجرد منهج من المناهج؟

وما موقف بوبر من المنهج الاستقرائي؟ وما الجديد الذى جاء به. إذا كان هناك جديد؟

وسوف نتناول ذلك من خلال عدة جوانب، الأول كارل بوبر والنقد وأهميته حتى نتبين منهجيته وتوضيحاً لمعنى النقد وأهميته، والثاني موقف بوبر النقدي من المنهج الاستقرائي، والثالث منهج البحث النقدي كما جاء به بوبر. وتفصيل ذلك كما يلى:

أولاً: كارل بوبر والنقد وأهميته

ـ كارل بوبر (Karl R. Popper) (١٩٠٢ ـ ١٩٩٤) أستاذ المنطق ومناهج العلوم بجامعة لندن في حوالى الأرباع الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، ويعد واحداً من أعظم فلاسفة العلم المعاصرين على الإطلاق. وقد تميز بمنهجيته الدقيقة، وقدرته على تمحيص الأفكار والآراء الفلسفية والمنهجية المختلفة، وذلك بعد أن يكون قد تناولها

(*) باحث عربي من مصر.

بعقل متفتح وذهن متقد، عمل على نقد الاستقراء والمجيء بالبديل له حوالى عام ١٩٢٧[١].

ـ وقد عرف معاصروه واللاحقون له مكانته العلمية الكبيرة، فنرى لاكاتس (Lakatos) يقول في عام ١٩٧٤ «تمثل أفكار بوبر أهم تطور حدث في فلسفة القرن العشرين»[٢].

ويؤكد معظم مفكري العصر على أن بوبر من أعظم الفلاسفة الأحياء «في القرن العشرين»، ويرى علماء التاريخ الطبيعي أن أهمية بوبر تعود إلى فكرته عن «القابلية للتكذيب» (Falsiabilty) وذلك كتصور له أهمية مباشرة بالعلم، كما أن علماء الاجتماع يرون أن «مفهوم اختبار الفروض» (Testing of Hypotheses) جاء علامة للانتصار العلمي إذا ما اتبعنا فكرة بوبر.

ـ ترجع أهمية بوبر في تمييزه الرائع بين العلم (Science) واللاعلم (Non - Science) أو ما أسماه بالعلم الكاذب (Pseudos Science) وكذلك تمييزه بين منطق المعرفة (Logic of Knowledge) وسيكولوجية المعرفة (Psychology of Knowledge) فضلاً عن منهج البحث النقدي الذي جاء به، ونقده للاستقراء. كل هذا يجعل منه علماً بارزاً في مجال مناهج العلم وفلسفته.

ـ لبوبر العديد من المؤلفات في المنطق ومناهج العلوم ونقد المناهج ومن أهمها:

١ ـ منطق الكشف العلمي	*Logic of Scientific Discovery*
٢ ـ عقم المنهج التاريخي	*The Poverty of Historicism - 1957*
٣ ـ حدود وتفنيدات	*Conjectures and Refutations*
٤ ـ المجتمع المفتوح	*The Open Society and it's Enemies*
٥ ـ المعرفة الموضوعية	*Objective Knowledge - 1972*
٦ ـ الحياة بأسرها حلول لمشاكل	
٧ ـ خلاصة القرن	

---

(١) Karl R. Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (London; Oxford: Clarendon Press, 1972), p. 1.

(٢) Imre Lakatos, «Popper on Demarcation and Induction,» in: Paul Arthur Schilpp, ed., *The Philosophy of Karl Popper*, Library of Living Philosophers; v. 14, 2 vols. (La Salle: Open Court, 1974), p. 241.

كما كتب أيضاً العديد من المقالات مثل : Indeterminism in Classical Physics and in Quantum Physics 1950[٣] (اللاحتمية الكلاسيكية وفيزياء الكوانتم).

١ ـ النقد وأهميته

النقد يعني النظر إلى الأمور بهدف التمييز والمناقشة من أجل التقويم، وعلى ذلك فهو أداة لإظهار الحقائق واضحة جلية. وفي النقد الصحيح تهذيب للأفكار وتنوير للعقول[٤] والنقد الحق يرتكز على سرد المحاسن والعيوب بلا جور ولا محاباة، وقد يذهب بصاحبه إلى التوفيق بين الآراء المختلفة. والنقد (Criticism) هو أساس التقدم العلمي والتقني والاجتماعي والاقتصادي والسياسي، إذ إنه يُعد الخطوة الأولى للعقل إزاء رفض شيء ما بهدف تعديله أو إلغائه.

والنقد تقليد فلسفي ومنطقي قديم، فمعظم النظريات الفلسفية والمنطقية جاءت مستندة إلى نظريات نقدية، فالناقد (Critic) هو الشخص الماهر في تكوين الأحكام عن شيء ما، وخصوصاً في الأعمال الفكرية[٥] وكذلك يمكن أن ينسحب على كافة الأعمال والنشاط الإنساني، بل هو عامل التقدم الأساسي. وهو أساس محاولات أرسطو، ومن قبله أفلاطون، وكذلك كان للنقد أهمية خاصة لدى الفارابي (ت ٩٥٠م) وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) وابن رشد (ت ١١٩٨م).

أما في العصور الحديثة فإن المحاولات النقدية لدى كل من فرنسيس بيكون (١٦٢٠م) وديكارت (١٦٧٩) وليبنتز (١٧١٦) وهيوم (١٧٧٦) وكانط (١٨٠٤م) وفيتغنشتاين (١٩٥١م) وراسل (١٩٧١م) أسهمت بلا شك في ظهور نظريات جديدة وابتعاد نظريات أخرى، وبخاصة في مجال المنطق، والمنطق الرياضي (Mathmatical logic) خير شاهد على ذلك. وكذلك في مجال المناهج (Methodology) وفي فلسفة

---

(٣) كارل بوبر، **عقم المذهب التاريخي : دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية**، ترجمة عبد الحميد صبره (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٥٩)، ص ٣ و٥ -٦.

(٤) انظر: زكريا الجالي، «الاتجاهات النقدية للمنطق الأرسطي،» (أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة أسيوط، كلية الآداب، ٢٠٠١)، ص ٥، و Louis Alexander [et al.], *Language Active Sudy Dictionary in English, Mof. Education*, 8th ed. ([n.p.: n. pb.],1987), p. 145.

(٥) عن بعض هذه المحاولات النقدية وأهميتها انظر : Aristotle, *De sophistic Elenhisi, and Francis Bacon, The Advancement of Learning*,

وكذلك: رينيه ديكارت، **مقال عن المنهج**، ترجمة محمود الخضيري؛ مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥)، وعلى ذلك أدرك كارل بوبر أهمية النقد، وما يمكن أن يحرز من تقدم، وقد قدم بوبر نفسه الكثير من النظريات النقدية في كافة المجالات نذكر منه نقده للماركسية. انظر: كارل بوبر، **خلاصة القرن**، ترجمة الزواوي بغوره ولخضر مذبوح (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢)، ص ٢٩ وما بعدها، و Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, vols. 1, and 11.

العلوم نلاحظ أن كل تقدم معرفي ومنهجي قد يأتي بصفة أساسية عن طريق النقد. كما أصبح النقد الآن سائداً، إذ إن كل تعديل وكل تطوير وتقدم وازدهار يتطلب النقد الموضوعي الذي يتغلب على صعوبات كانت موجودة وتحقيق المزيد من الأهداف المرجوة، وعن أثر النقد في بناء المعرفة العلمية، ذلك أن الكثير من العلماء والهواة يعتقدون أن العلوم الطبيعية ليست سوى تجميع للوقائع ربما لكي تستخدم في الصناعة. وحول ذلك يقول بوبر: «وأنا أرى العلم بشكل مختلف، البداية في الأساطير الشعرية والدينية، وفي الخيال الجامع للإنسان الذي يحاول أن يجد تفسيراً لأنفسنا والعالم، يتطور العلم من الأسطورة تحت تحدي النقد العقلي، صورة من النقد تدفعها فكرة الحقيقة إلى البحث عن الحقيقة والأمل في بلوغها.. وعلى ذلك فالعلم والشعر لهما الأصل نفسه، وأصلهما في الأساطير[٦] ونلاحظ هنا تأثر بوبر بالمنهج الأفلاطوني.

٢ ـ أنواع النقد عند بوبر وأثر ذلك في المعرفة

يقول بوبر إنه يمكن أن تميز نوعين من النقد: واحد ذو اهتمامات جمالية وأدبية، وآخر ذو اهتمامات عقلية. فأما الأول فيقود من الأسطورة إلى الشعر، وأما الثاني فيقود من الأسطورة إلى العلم أو إلى العالم الطبيعي إذا أردنا الدقة. الأمل يقيم جمال اللغة، وطاقة الإبداع، وتألق الصور وحيويتها، والتوتر الدرامي والقدرة على الإقناع يؤديان إلى الشعر، ولا سيما الملحمة والشعر الدرامي، وإلى الأغنية الشعرية ومعها الموسيقى الكلاسيكية. ومن ناحية أخرى فإن النقد العقلي يسأل ما إذا كان الخطاب الأسطوري صحيحاً، وما إذا كان العالم حقاً قد تطور بالطريقة المدعاة، أو إذا كان قد خلق بالطريقة التى يخبرنا بها هزيود، أو الطريقة التي يقول بها سفر التكوين. تحت ضغط مثل هذه الأسئلة تصبح الأسطورة كوزمولوجيا، علم عالمنا بيئياً[٧]، وتتحول إلى عمل طبيعي.

ثانياً: موقف بوبر النقدي من المنهج الاستقرائي

الاستقراء نوع من الاستدلال ننتقل فيه من مجموعة مقدمات جزئية، تمثل حالات، إلى قانون عام، بحيث يصبح هذا القانون قاعدة تنطبق في المستقبل على تلك الحالات التي اختبرت في الماضي، كما تنطبق على الحالات المماثلة لها، والتي لم تختبر بعد.

---

(٦) كارل بوبر، **بحثاً عن عالم أفضل**، ترجمة أحمد مستجير، سلسلة الأعمال الفكرية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ مكتبة الأسرة، ١٩٩٩)، ص ٢٧٣.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٣ وما بعدها.

ولقد مر الاستقراء بمراحل عديدة، ووجدت له تصورات كثيرة بدءاً من أرسطو (٣٢٢ ق. م) ومروراً بفرنسيس بيكون (١٦٢٦م) وجون ستيورات ميل (١٨٨٣م). كما ينبغي أن نأخذ في الاعتبار أن نظريات هؤلاء في الاستقراء قد اتفقت في عناصر واختلفت في عناصر أخرى، فضلاً عن أن الاستقراء قد نقده ديفيد هيوم (David Hume) (١٧٧٦م) وانصب نقده على أسس الاستقراء التي تمثلت في مبدأي العلية (Principle of Causality) واطراد الحوادث في الطبيعة.

وتمثل نقد هيوم لمبدأ العلية في أنه ليس فطرياً، ولا يتسم بكونه ضرورياً من الناحية[٨] المنطقية، ولا يملك صفتي الكلية واليقين، وقد أيده فلاسفة العلم المعاصرون له والعلماء، إذ يرون أن فكرة العلية لا تتفق وما يحدث في العالم الطبيعي، ويجب ملاحظة أن هيوم لم ينكر العلية كمبدأ في الطبيعة، لكنه أنكر تفسير الفلاسفة العقليين للعلية، وقولهم إن هذا التفسير هو التفسير الصحيح اعتماداً على ما يذهب إليه بشأن العلية من أنها تتطلب السبق والجوار المكاني والضروري[٩]. كما رفض هيوم مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة لأن هذا المبدأ لا أساس له، على اعتبار أن القضية التي تتضمنه ليست قضية كلية الصدق. وقد تأثر بوبر بهيوم، لكنه لم يوافقه على كل أفكاره، وتمثل تأثره في تأييد هيوم في ما ذهب إليه من أن الاستقراء يثير إشكالات منطقية وسيكولوجية.

١ ـ موقف بوبر النقدي للاستقراء

تمثل موقف بوبر النقدي للاستقراء في جانبين هامين هما:

١ ـ المشكلة المنطقية للاستقراء

أ ـ الدور الحقيقي للملاحظة

إذا كان المذهب الحسي العام يؤكد أهمية دور الملاحظة في تثبيت الاعتقاد، اعتماداً على مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة، وذلك خلال الملاحظات التي تمت في الماضي وثبت تكرارها، الأمر الذي جعل فكرة الاطراد نفسها قابلة للتبرير، فإن كارل بوبر يرفض الفكرتين معاً، لكنه يجعل دور الملاحظة والتجربة مقتصراً على الاختبار الذي يؤدي إلى التكذيب[١٠].

---

(٨) محمد ثابت الفندي، **مع الفيلسوف** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠)، ص ١٦٥ وما بعدها.

(٩) محمود فهمي زيدان، **الاستقراء والمنهج العلمي**، تصدير محمد فتحي عبد الله (الإسكندرية: دار الوفاء، ٢٠٠٢).

(١٠) Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson, [n.d.]), p. 27.

ب ـ التشكيك بشأن تبرير الاعتقاد

يتفق بوبر مع هيوم في هذه المسألة، إذ يتساءل: هل يمكن استنتاج حالات أو نتائج متكررة قامت على تلك الخبرة؟ وتأتي إجابة هيوم عن هذا السؤال بالنفي، ويؤيده بوبر في هذا.

ج ـ التفريق بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي

يرى بوبر بشأن المشكلة المنطقية للاستقراء أيضاً أن لدينا ألفاظاً مثل: «اعتقاد» (Believe) أو «تبرير اعتقاد» (Believe - Justify) لا مجال لهما عند النظر في المشكلات المنطقية، إذ إنهما حدود ذاتية[١١] (Subjective Terms)، وينبغي أن تستبدل بحدود موضوعية (Objective Terms).

الاعتقاد = Belief = نظرية تفسيرية = Explantory Theory

انطباع = Impression = قضية ملاحظة = Observation Statement

انطباع = Impression = أو قضية اختبار = Or Test Statement

وتبرير اعتقاد = Justify- Believe = تبرير هو القول بأن نظرية ما سبقته = The Justifying of Saying Pre - one Theory

د ـ هل هناك مشكلة للاستقراء

يرى بوبر أن من يتحدثون عن مشكلة الاستقراء يخطئون، إذ إن هذا الكلام غير صحيح وغير موضوعي، إذ إنه لا مشكلة للاستقراء. كما أن التبرير لا يعتمد على الخبرة، لكن بوبر يقسم مشكلة الاستقراء إلى شقين منطقي وسيكولوجي ـ وهذا تناقض ـ وهنا يتساءل بوبر: هل يمكن تبرير القول بأن صدق نظرية كلية تفسيرية يقوم على الخبرة؟ وهل يعتمد افتراض قضية ما على الملاحظة؟

ويلاحظ هنا بشأن هذين السؤالين أن بوبر ـ متبعاً هيوم ـ يرفض اعتماد التبرير على الخبرة، إذ إنه يمكن لأي عدد ممكن من قضايا الاختبار الصادقة أن يبرر القول بصدق نظرية ما.

ذلك لأن الخبرة سواء أكانت متعلقة بالملاحظة أم نتيجة تجربة يمكن اعتبارها قضية منفردة وليست قضية كلية، أي تشير إلى حالة جزئية لا يمكن تعميمها دون

---

(١١) محمد قاسم، **دراسات في مناهج العلوم** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، [د. ت.])، ص ٣٩.

سند منطقي. لكن بوبر يعود ليجيب عن السؤالين بالإيجاب اعتماداً على أن افتراض صدق قضايا الاختبار يسمح لنا في بعض الأحيان بتبرير القول بأن إحدى النظريات الكلية التفسيرية نظرية كاذبة، وهو يختلف عن هيوم في هذا الجانب، لكنه يتماشى مع فكرته في التكذيب للقضايا الباطلة بهدف التوصل إلى الصدق. وهذه الفكرة تعد بمثابة المفتاح لفلسفة وأفكار كارل بوبر بشأن العلم ومنهجه. وهذه الفكرة من بوبر تفترض بصفة أساسية وجود مجموعة من النظريات المتكافئة، علينا أن نختار منها، والاختيار له أسس معينة. ومن ثم اقترح بوبر سؤالاً ثالثاً إذ يقول: «هل يمكن تبرير عملية المفاضلة بين النظريات الكلية المتناقضة اعتماداً على أساس احتمال رفض قضايا الاختبار التي تعتمد عليها بعض النظريات. ولأننا نبحث عن نظرية صادقة فإننا سوف نفضل النظرية التي لم تكذب بعد، أي التي لم يثبت كذبها إلى الآن.

هـ ـ مسألة الحصول على معرفة علمية دون استخدام الاستقراء

يرى بوبر إمكانية الحصول على معرفة علمية تجريبية دون استخدام خطوات استقرائية، حيث يمكننا الاختيار بين النظريات العلمية المتناقضة دون الاستعانة بالاستقراء. لكن أليس هذا استعانة بالاستقراء من خلال إحدى خطواته، وهي منهج الرفض والاستبعاد لدى بيكون، وطريقة التحقق من الفروض لدى جون ستيورات ميل؟[١٢].

لكن الاستغناء عن الاستقراء بهذه الطريقة ـ الاختبار ـ أو التكذيب لتبقى القضية الصادقة هو منهج مزدوج، تصديق وتكذيب باستخدام الواقع أو الاتساق الداخلي ـ وهذا ما يسمى بالمشكلة المنطقية للاستقراء. ويلاحظ أيضاً أن بوبر يتردد بين وجود مشكلة للاستقراء، وعدم وجودها.

٢ ـ المشكلة السيكولوجية للاستقراء

أ ـ يبدأ بوبر بعرض المشكلة السيكولوجية للاستقراء بطرح سؤال هيوم:

لماذا يتوقع المرء أو يعتقد أن الحالات التي لم تحدث بعد سوف تتطابق مع الحالات السابقة؟

---

(١٢) قارن: محمود فهمي زيدان، **الإستقراء والمنهج العلمي** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨)، ص٦٥، و Aristotle, «De Interpretation,» English translation by E. M. (Ed, hill), in: Aristotle, *The Works of Aristotle,* translated into English under the editorship of W. D. Ross (London: Oxford University Press, 1950), chap. 9.

أو لماذا تتمتع التوقعات بقناعة كبيرة؟ وهذا التساؤل يذكرنا بقضايا المستقبلات الممكنة في منطق القضايا عند أرسطو، والذي أحال الصدق والكذب فيها على «التحصيل» أي على الوجود لها مستقبلاً أو عدم الوجود[١٣]. ومنذ وقت مبكر نسبياً وفكرة العادة أو التعود على رؤية الأحداث تجعل الناس يتوقعون حدوثها في المستقبل، وهذا ما حاول هيوم أن يثبته، لكن بوبر رفض هذه الفكرة، وأيد هيوم في ما ذهب إليه من أن الاستقراء بالتكرار لا وجود له في المنطق. ويرى بوبر أنه كان ينبغي على هيوم تطبيق ذلك في مجال علم النفس، وذلك طبقاً لمبدأ التحويل (Principle of Transformation) وهو أحد مبادئ بوبر، وينص على أن ما يصدق في المنطق يصدق في علم النفس (What is True in Logic is True in Psychology) ويرى بوبر أنه بالنسبة إلى هيوم لو قام بتطبيق هذا المبدأ لأمكنه تخليص فلسفته من العناصر اللاعقلانية[١٤]- أي النفسية كما فعل بوبر نفسه ـ عندما ركز على تحليل فكرة الاعتقاد وإظهار تهافتها.

ب ـ الاستقراء خرافة

يرى بوبر أن الاستقراء بمعنى صياغة اعتقاد ما عن طريق التكرار أو العادة عبارة عن محض خرافة[١٥]. فبتحليل مصدر الاعتقاد يرى بوبر أنه تبين له أن الحيوانات والأطفال والشباب لديهم حاجة ماسة للاطراد، ويبحثون بجد عن الاطرادات، ويشعرون بحالات عقلية من اليأس والحزن، وربما الجنون بتحطيم هذه الاطرادات المفترضة من جانبهم. ويرى بوبر أن هذه الاطرادات التي نحاول أن نفرضها على العالم هي اطرادات قبلية (Priora)، كما أن محاولة فرضها على الواقع يعد أمراً فطرياً (Inborn) يقوم على الدوافع والغرائز. فالناس من الناحية النفسية في حاجة إلى عالم يطابق توقعاتهم، وعلى ذلك انتهى بوبر إلى أنه لا مجال لنشأة اعتقاد، ولا مجال لدور يلعبه التكرار[١٦]. فقد تنشأ التوقعات دون تكرارات، وقد تكون قبل التكرار إن وجد، كما هو واضح في تاريخ العلم.

---

(١٣) يرى هيوم أن ذلك يتم وفق العادة في حين يرى بوبر أن ذلك يتشابه مع الفروض في النظرية العلمية وعند بوبر يعني تعلم الكائن الحي التوقع، انظر: كارل بوبر، **الحياة بأسرها حلول لمشاكل**، ترجمه عن الألمانية بهاء درويش (الإسكندرية: الحرمين للكمبيوتر؛ منشأة المعارف، ١٩٩٨)، ص ٢٩ و٤١.

(١٤) قاسم، **دراسات في مناهج العلوم**، ص ٤٢.

(١٥) بوبر، المصدر نفسه، ص ١٤٩. على الرغم من أن هذا المنهج له أهميته إلا أن التغير لا يقيل في لحظته.. ولكن الصحيح منه يقبل بعد فترة قد تصل إلى عشرين عاماً، قارن: روبرت أورنشتاين وبول إيرليش، **عقل جديد لعالم جديد**، ترجمة أحمد مستجير (القاهرة: [د.ن.]، ٢٠٠٠)، ص ٢٥٧.

(١٦) انظر: بوبر، المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٤، وقاسم، **دراسات في مناهج العلوم**، ص ٣٩.

ج ـ رفض نظرية هيوم في الاستقراء

لقد انتهى كارل بوبر إلى أن نظرية هيوم الاستقرائية في صياغة الاعتقادات بناءً على التكرار لا يمكن أن تكون صادقة. أما عن سبب اهتمام الفلاسفة بالاعتقاد، فإنما ينتج عن الفلسفة الخاطئة التي يسميها بوبر بالمذهب الاستقرائي (Inductivism) ومصدر هذا كما يسميه بوبر أن الفلاسفة يقصدون بهذا الاعتقاد الراسخ، وبوبر يهاجم كل ما هو راسخ وليس له أساس. وهو هنا يتشابه مع الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (Descartes) (١٦٧٩) الذي أخذ بمنهج الشك المنهجي[١٧]، كما أن الاعتقاد القوي أو الشعور باليقين الذي حاول هيوم إقامته إنما هو حل براغماتي (Pragmatism) يرتبط في نظر بوبر بمسألة الاختيار بين البدائل، وذلك مثل المسألة: «ستشرق الشمس غداً» أو «لن تشرق الشمس غداً» إذ يرتبطان بالميل الغريزي وتوقعات الاطراد. فبوبر يعتني بصفة أساسية بالأفكار والنظريات دون البحث في ضرورة الاعتقاد بها، لأنه يأخذ بمنهج البحث النقدي (The Method of Critical Discussion).

د ـ رفض مبدأ الاستقراء

إذا كان الاستقراء في مرحلته التقليدية يقوم على مبدأ الاطراد فإن بوبر ينفيه مهاجماً إياه من ناحيتين، هما ناحية أصل هذا المبدأ، وناحية فائدته. وتفصيل ذلك كما يلي:

ـ ناحية أصل مبدأ الاطراد

يرى أن هذا المبدأ ليس حقيقة منطقية إذ يقول: «لو أن مبدأ الاستقراء» الاطراد «مبدأ منطقي خالص» (Pure Logical Principle) فلن يكون هناك مشكلة للاستقراء، لأن الاستدلال الاستقرائي يؤخذ عندئذ على أنه مبدأ منطقي تماماً مثل المنطق الاستنباطي. أما والأمر غير ذلك فإن هذا المبدأ يصبح قضية تركيبية لا يوقعنا نفيها في التناقض.

أما إذا نظرنا إلى الخبرة كمصدر لصدقه فسوف نواجه مشكلات أكثر حدة أهمها وأبسطها: أن محاولة البرهنة عليها سوف تقوم على استدلالات استقرائية، وإذا حاولنا تبريرها سنفترض أن لها مبدأ استقرائياً آخر، وهكذا يكون لدينا حالة من التراجع اللانهائي، فالاستقراء كمبدأ منطقي مستقل يعد عاجزاً إما لكونه مستدلاً من الخبرة أو من مبادئ منطقية أخرى. ويرى بوبر أن هذه المشكلة تنشأ في ذهن القائلين بها نتيجة اعتقادهم أنه بدون مبدأ الاستقراء يستحيل العلم، في حين يؤكد

---

(١٧) ديكارت، **مقال عن المنهج**، ص ١٩٠ وما بعدها. وقارن: زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقيا** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧)، ص ١ وما بعدها.

بوبر أنه ليس هناك مشكلة لأن الاستقراء مجرد خرافة من صنعنا[١٨].

ـ رفض الاستقراء من ناحية فائدته

وبخصوص من يزعم فائدة الاستقراء من حيث أهميته للمنهج العلمي، ومن حيث إن تجريد العلم منه يجعل العلم يفتقر إلى أهم أدواته التي توفر لنا صدق أو احتمال صدق النظريات العلمية، يرى بوبر أن هذا الزعم يأتي من الآمال المطلوبة والأمنيات المرجوة، والتي انعكست صياغتها على طبيعة الاستقراء ذاته، فجاءت طبيعته بحسب ما نتمناه، وليس بحسب ما هو واقع بالفعل.

وتكمن المشكلة الاستقرائية عند الاستقرائيين التقليديين ومن تابعهم ـ هيوم وراسل[١٩] ـ لدى بوبر في سوء الصياغة، والتي لا تفترض أن البحث عن المعرفة مكلل بالنجاح فقط، بل تفترض أيضاً أنه يجب أن نكون قادرين على تفسير سبب النجاح. وبحسب بوبر أن النجاح في العلم يعني التقدم العلمي، أما أن يقترن النجاح بالتفسير له فهذا أمر بعيد المنال، لأن الاستشهاد بسلسلة لا تنتهي من الحوادث غير المحتملة لا يعد تفسيراً. وعلى ذلك يتضح لنا موقف كارل بوبر من الاستقراء في جانبيه: المنهج والمبدأ، وهو الرفض التام لهما معاً، وذلك لأنهما لا يتفقان والطريقة التي يتقدم بها العالم (The Advancement of the World) الآن كما يعلن بوبر أنه لا يهدف إلى تقديم حل لمشكلة الاستقراء، وإنما يهدف إلى بيان تهافت الاستقراء كمعيار للتمييز بين النظريات العلمية، ليعلن عن الحاجة الملحة لمنهج يختلف عن الاستقراء ليعبر بصدق عن ما يحدث في النظريات العلمية المعاصرة، كما يتصور هو على الأقل، وهذا ما حاول بوبر المجيء به.

ثالثاً: الجانب البنائي لمنهج العلم
عند كارل بوبر أو «منهج البحث النقدي»

بعدما قدم كارل بوبر النقد للمنهج الاستقرائي سواء كمنهج أو من ناحية المبادئ التي يقوم عليها، شرع في تقديم الجانب البنائي، ذلك الذي يشتمل على تصوره للمنهج العلمي كما هو في الواقع العلمي المعاصر، والذي يمكن أن يسمى: بـ «المنهج النقدي في البحث العلمي» أو منهج البحث النقدي.

---

(١٨) بوبر، المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(١٩) قارن: راوية عباس، **ديكارت أو الفلسفة العقلية** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٩)، ص ١١٠ و٢١٢، ومحمد ثابت الفندي، **مع الفيلسوف** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٧)، ص ١٦٤.

١ ـ خطوات المنهج لدى بوبر

إذا كانت خطوات المنهج الاستقرائي عند فرنسيس بيكون (Bacon) تمثلت في الملاحظة ثم مرحلة تصنيف الوقائع من خلال قوائم ثلاث، يليها مرحلة الرفض والاستبعاد، ثم مرحلة أخيرة يتأمل فيها الذهن الصور الخفية[٢٠]، فإن هذه الخطوات عند جون ستيورات ميل تمثلت في ثلاث هي:

ـ الملاحظة والتجربة.

ـ تكوين الفروض.

ـ التحقق من صحة الفروض[٢١].

وعلى الرغم من التشابه في بعض النقاط بين بيكون وميل إلا أن خطوات المنهج لدى بوبر جاءت على نحو ترتبط فيه بنمو المعرفة العلمية[٢٢]، وقد صاغه بوبر في الصورة الرمزية الآتية: P1-> TT -> EE -> P2

Problem number one -> tentative theory -> Error elimination -> problem n. 2

and so on

وهذا يعني أن المشكلة رقم ١ تؤدي إلى نظرية مؤقتة، والتي تؤدي إلى محاولة استبعاد الخطأ، ثم للمشكلة رقم ٢ والتي تتطلب الحل، وهكذا. وقد صاغها في الخطوات الآتية:

ـ توقعات وتخمينات غير قابلة للتبرير أي فرض استنباطي.

ـ حلول اجتهادية مؤقتة (Tentative Solutions) أي غير نهائية للمشكلات.

ـ الاختبار العلمي بتوجيه النقد عن طريق التفنيد (Refuations) أو التكذيب (Falsability).

---

(٢٠) قـــارن: B. Russel, *The Problem of Philosophy* ([n.p.]: Oxford University Press, 1952), p. 4; Francis Bacon, *Novum organum*, vol.1, p. 59, et

زيدان، **الاستقراء والمنهج العلمي**، ص ٨٩.

(٢١) أخذ كارل بوبر هذا المنهج من خلال ملاحظته للكائنات الحية، فالمعرفة عندها تبدأ بمشكلة ما ومن ثم يأتي ليضع لها الكائن الحي فرضاً أو حدساً أو تخميناً يعتقد أنه الحل، وهذا الفرض عبارة عن معرفة قبلية ثم يأتي دور المعرفة البعدية التي هي تصحيح أو تعديل لهذا الفرض. فالتعلم هنا عن طرق المحاولة والخطأ، انظر: بوبر، **الحياة بأسرها حلول لمشاكل**، ص ١٢ (مقدمة المترجم)، ٢٧ و٣٢.

(٢٢) يرى بوبر أن عملية تنامي المعرفة العلمية قابلة للانطباق على سائر الكائنات بدءاً من الأميبا إلى أنشتاين.

ـ النتيجة تصبح مشكلة جديدة يلزم لها البدء من جديد . . وهكذا.

ذلك لأن التخمينات يمكن رفضها، أو لأنها لن تحل المشكلة حلاً نهائياً، وحتى الحلول الجيدة القادرة على مواجهة معظم الانتقادات سرعان ما تنشأ أمامها صعوبات جديدة تؤدي إلى مشكلات (أو مشكلة) جديدة، وعلى ذلك فالمعرفة تنمو دائماً أو تتنامى باستمرار(٢٣) .

٢ ـ ارتباط المنهج لدى بوبر بنمو المعرفة العلمية

يرتبط المنهج البوبري النقدي ارتباطاً وثيقاً بنمو المعرفة العلمية، إذ إنه يحدد ذلك كهدف في حد ذاته للمنهج والتقدم وكشف المزيد من القوانين العلمية والنظريات . ويؤكد بوبر أن المعرفة تتنامى مثل الكائنات الحية، فكما أن هذه الكائنات تنمو دائماً فكذلك يكون نمو المعرفة العلمية (The Growth of Science) . أما الأداة أو الوسيلة لهذا التنامي العلمي والمعرفة فعبارة عن معياري (Normative) . هذا المعيار هو القابلية للتكذيب (Falsability) لقضية ما، وهذه الخاصية من أوائل الخصائص التى تتصف بها القضايا العلمية. وهذه الخاصية هي البديلة(٢٤) للاستقراء في منهج بوبر، وهي كذلك التي تميز القضية العلمية عن غيرها. وقد اعتقد بوبر(٢٥) أن منهج التحقق (Verification) هو منهج إيجابي ـ غير ناقد، ومن ثم فإن التناول ينبغي أن يكون تناولاً سلبياً، أي عن طريق التكذيب (Falsification) في مقابل منهج التحقق، أي بديلاً له(٢٦)، ففي القضية : «كل البجع أبيض» فإن حالة مفردة واحدة سالبة تقرر وجود بجعة سوداء، سوف تجعلنا نستنتج منطقياً القضية التي تقول «ليس كل البجع أبيض».

٣ ـ مفهوم جديد للبينة

كانت البينة (Evidence) تقوم بدور إيجابي في تأييد قضية ما نود التحقق منها . والبينة ربما تكون التطوير لفكرة قائمة الحضور (Tabula presentia) إحدى القوائم الثلاث التي جاء بها فرنسيس بيكون، وعلى الرغم من ذلك إلا أن بوبر اقترح لها دوراً آخر هو الدور السالب(٢٧) وهذا يؤكد أن البينة لا توجد لكي تدعم فرضاً. كما

---

(٢٣) Karl Popper, *Conjectures and Refutations:The Growth of Scientific Knowledge*, p. 215.

(٢٤) بوبر، المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٢٦) Bacon, *Novum organum*, vol. 1, p. 10.

(٢٧) أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، ترجمة فؤاد زكريا ([د.م.] : دار الكتاب العربي، ١٩٦٨)، الكتاب السادس، ص ٥٠٢ ب وما بعدها، وقد تحدث أفلاطون عن المثل في بعض المحاورات الأخرى.

كان في المراحل السابقة، ولكنها تستخدم لرفضه أو تكذيبه.

لكن لماذا تحول بوبر بالبينة لتؤدي هذا الدور؟

ينشأ هذا الدور من تصور بوبر الذي يذهب إلى أن الوصول إلى القضايا الكلية يكون بالاستنباط وليس بالاستقراء، ونلاحظ أنه بذلك يخالف التصور المعروف بشأن الوصول إلى القضايا الكلية منذ أرسطو مروراً ببيكون وجون ستيوارت ميل.

لكن يلاحظ أن هناك تشابهاً بين هذا المنهج وطريقة الجداول، وبخاصة الحضور والغياب عند بيكون، وكذلك طريقة الرفض والاستبعاد عند ميل. وعلى أي حال فإنه بعد أن كانت القضايا الجزئية تجتمع لتؤيد وتبرر قضية كلية عن طريق الاستقراء، تحولت وظيفتها من دور التبرير الذي ليس له مكان عند بوبر إلى الدور الهام والرئيسي في تكذيب القضايا الكلية. كما أن سبب ذلك كما يتضح من دراسة بوبر أن النظريات العلمية إذا كانت تتصف بالعمومية التي لا تقف عند حد معين، فإنه لا يمكن التحقق منه اعتماداً على أي تراكم ممكن من المعطيات المشاهدة. لكن يمكن تكذيبها تجريبياً بواسطة الحالات الجزئية، وتكمن فائدة التكذيب كما يرى بوبر في أن الهدف من العلم هو محاولة الاقتراب من القضايا الصادقة، وذلك يتأتى عن طريق استبعاد وحذف القضايا الكاذبة، بعد تكذيبها بالتأكيد.

ويلاحظ أن هذه الطريقة تؤكد أن القضايا العلمية ليست يقينية، كما أنها ليست كاذبة، فهي في البداية احتمالية وفي النهاية إما قريبة من الصدق أو من الكذب.

وهذه الطريقة قد تشابه طريقة الرد إلى المستحيل قديماً، لكن ينبغي أن نكون على وعي بأنه ليس هناك معيار للصدق أو مثال له، كما كان عند أفلاطون ومن تابعه، لكن ما لا يمكن تكذيبه فهو الصادق، وبوبر هنا متأثر بالنزعة البراغماتية[٢٨] التي ترى أن الأشياء وسائل.

٤ ـ المنهج وأفضل النظريات العلمية عند بوبر

يتضح المقصود بمنهج البحث النقدي لدى بوبر من خلال نقطتين هامتين هما التكذيب (Falsiability) ونمو المعرفة العلمية[٢٩] (The Growth of Science)، فالإنسان في محاولته للحصول على المعرفة يرفض التوقعات الكاذبة، ويتمسك بالصادقة،

---

(٢٨) جون ديوي، **المنطق: نظرية البحث**، ترجمة وتصدير وتعليق زكي نجيب محمود، مكتبة الدراسات الفلسفية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠)، ص ١٨٩.

(٢٩) بوبر، **الحياة بأسرها حلول لمشاكل**، ص ٣٥.

وذلك لتشكل جانباً من معرفته وعلمه. ومع إجراءاته هذه تبدأ المعرفة العلمية في النمو والتزايد الذي يتناسب طردياً مع هذه الإجراءات. وقد ساعد على هذا بدء تخلص العقل البشري من النظريات الميتافيزيقية واللاموضوعية، والاتجاه نحو استبدالها بالنظريات البديلة باستخدام منهج المحاولة والخطأ (Method of Trial and Error) ذلك المنهج الذي يستبعد الخطأ بواحدة من طريقتين هما:

الطريقة الأولى: طريقة الاستبعاد التام للفرض.

الطريقة الثانية: طريقة تعديل الفرض موضع الظاهرة حيث يأخذ صيغة جديدة.

وهذا هو الحل المؤقت (Tentative Solution) والذي يعد بمثابة استبعاد للحل الأول، وهو أيضاً نفسه قابل للرفض أو للتعديل وهكذا. وهذه هي أبرز صفات النظرية العلمية عند بوبر، فالنظريات في تغيير مستمر نحو الأفضل والأكمل والأصوب، وهو تغير موضوعي (Objective) وليس تغيراً ذاتياً (Subjective) كما كان عند السوفسطائية قديماً. وهذا كما هو واضح هو سر التقدم والتطور العلمي والتكنولوجي. فالتعديل الموضوعي دائم، والتطوير مستمر في هذا المنهج الذي وضعه بوبر رمزياً كما يلي: P1-> TT -> EE -> P2

وهذه الرموز تعني ما يلي:

P.I = Problem Number One =	م ١ = مشكلة رقم ١
TT = Tentative Theory =	ن م = نظرية مؤقتة
TS = Tentative Solution =	ن ٢ = حل مؤقت
EE = Error Elimination =	ن ! = استبعاد الخطأ
P.2 = Problem Number Two =	م٢ = مشكلة رقم ٢

وعلى ذلك فهذه هي إجراءات وخطوات المنهج:

١ ـ المشكلة رقم ١

٢ ـ استبعاد الخطأ.

٣ ـ حل مؤقت.

٤ ـ المشكلة رقم ٢ وهكذا[٣٠].

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٠.

الجدول رقم (٨-١)
الفرق بين المنهج الاستقرائي ومنهج البحث النقدي عند بوبر

عناصر المقارنة	المنهج الاستقرائي	المنهج البحثي النقدي عند بوبر
١ ـ الطبيعة والهدف	مجموعة من القواعد المحكمة يؤدي اتباعها إلى اكتشافات قائمة على التنبؤ، ويعتمد على الوقائع والبيانات الجزئية	منهج استنباطي يعتمد على التوصل إلى نتائج بطريقة منطقية استنباطية بحتة
٢ ـ البداية	الملاحظة	المشكلات سواء أكانت مشكلات علمية أم نظرية تواجه صعوبات
٣ ـ الإجراءات	تكوين الفروض	وضع لفروض وقد تكون بدون مبرر وتشير إلى توقعات ما يحدث في ظروف معينة استبعاد الفروض عن طريق التكذيب، ذلك كلما وجدنا سبباً لذلك بطريقة استنباطية منطقية توافقه الظواهر مع الاستنتاجات يعد تعزيزاً Corrobboration
النهاية	الأحكام والنتائج احتمالية الصدق وتعد نهائية	الملاحظة لمواجهة الفروض الجسورة (Bold) لاكتشاف مدى قابليتها للاختبار هذا مع مراعاة الفروق بين طبيعة الاستقراء لدى أرسطو وبيكون وميل والأحكام والنتائج غير مؤكدة فقد تقترب من الصدق وقد تؤدي إلى مشكلة ثانية وهكذا

وينبغي أن نلاحظ أن الملاحظة تختلف في الترتيب ومن ثم في الأداء في المنهجين معاً إذ إنها في نظرية العلم القديمة تعتمد على الانطباعات الحسية، فمنشأ العلم هو الملاحظة هنا، أما منشأ العلم في النظرية الجديدة فهو مشكلة معينة[٣١]، كما أنه لا مجال لحكم قاطع أو نظرية شاملة، وهذا هو طريق العلم. ويؤكد بوبر أن التعارض بين المنهج الاستقرائي والمنهج الذي جاء به، وهو أساساً تعارض قائم بين الاستنباط ـ وإن اختلف منهجه عن أنواع الاستنباط الأخرى ـ وبين الاستقراء، وهذا التعارض قد يتشابه بين التعارض التقليدي بين المذهب العقلي (Rationalism) والمذهب التجريبي (Empricism).

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣١.

٥ ـ قواعد المنهج عند بوبر

إذا كان وضع مجموعة من القواعد الحاكمة للبحث العلمي يعد جانباً أساسياً في عملية المناهج، فعلى سبيل المثال نجد الفلاسفة قد أولوا هذا الجانب أهمية كبرى، وذلك كما فعل رينيه ديكارت (١٦٧٩) الذي وضع أربع قواعد في كتابه الشهير **مقال عن المنهج**، وهذه القواعد هي :

ـ قاعدة الوضوح واليقين.

ـ قاعدة التحليل.

ـ قاعدة التركيب[٣٢] .

ـ قاعدة الإحصاء الشامل والمراجعة التامة.

فإن كارل بوبر قد اعتنى بوضع مجموعة من القواعد نجملها في ما يلي :

أ ـ لا نهائية البحث العلمي.

ب ـ الثقة غير مؤكدة في الفروض التي ثبت صحتها.

ج ـ النظريات العلمية قابلة للاختبار لا للتحقيق ولا للتبرير لكن للتكذيب.

د ـ وجود فروض أكثر قابلية للاختبار من أسباب التخلي عن الفروض السابقة.

هـ ـ للملاحظة دور هام لاكتشاف مدى قابلية الفروض للاختبار.

و ـ عدم قبول مبدأ العلية لكونه ميتافيزيقياً.

ز ـ يجب ألا نتخلى عن البحث عن القوانين الكلية أو عن ترابط النسق النظري ولا نتوقف عن محاولات التفسير لأي نوع من الحوادث التي تخضع للوصف تفسيراً علمياً.

ح ـ لا ثبات للعلم نظراً لكونه قائماً على الحدس والتخمين والقابلية للتكذيب.

ويمكن اختصارها في القواعد الآتية :

١ ـ لا نهائية البحث العلمي فالمعرفة في حالة تنام.

٢ ـ النظريات العلمية ذات قابلية للتكذيب.

٣ ـ الثقة غير مؤكدة في النتائج.

---

(٣٢) قارن : ديكارت، **مقال عن المنهج** .

خاتمـــة

إن منهج بوبر يعد بمثابة رؤية جديدة لعلم المناهج، ويعد كذلك بمثابة تصوير للمنهج العلمي المعاصر كما يجري الآن بين العلماء، ويصور عملية التطور التكنولوجي المتلاحق الذي يبدي لنا كل يوم الجديد في مختلف أفرع الحياة.

ويعد كذلك ذا طابع براغماتي وتجريبي ونفعي، ما يعكس البيئة الفكرية للإنكليز والأمريكان في الفترة الحديثة والمعاصرة.

وهو منهج مفيد في كافة مناحي الحياة العلمية سواء في العلوم الطبيعية أو الإنسانية، فما أحوجنا إلى أن نأخذ به لننهض إذا كنا نريد ذلك.