الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر-2-أبو القاسم سعد الله
كلية العلوم الإنسانية
قسم الفلسفة

يوتوبيا التّحرر عند هربرت ماركيوز

The Utopia of liberation by Marcuse Herbert

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

تخصص فلسفة غربية حديثة ومعاصرة

إعداد الطالبة
جعروم ذهبية

إشراف الأستاذ
أ.د/ السعدي بن أزواو

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	المؤسسة	الصفة
أ.د عبد العزيز بن يوسف	جامعة الجزائر 2	رئيسا
أ.د السعدي بن أزواو	جامعة الجزائر 2	مقررا ومشرفا
أ.د عبد الوهاب مطاري	جامعة الجزائر 2	عضوا
د.أحمد ناشف	جامعة الجزائر 2	عضوا
د.عاشور بن قويدر	جامعة ورقلة	عضوا
د.مصطفى عبد الله	جامعة البليدة 2	عضوا

السنة الجامعية : 2021-2022م

People's democratic republic of algeria

Ministry of higher educationand scientific research

University of algiers2 abu al qasim saadallah

Faculty of humanities

Department of philosophy

The Utopia of liberation by Marcuse Herbert

Athesis submitted to obtain a Doctorat Science in philosophy

with a specialization in modern and contemporary western philosophy

Under the supervision.

Prof AL –Saadi bin Azwaw

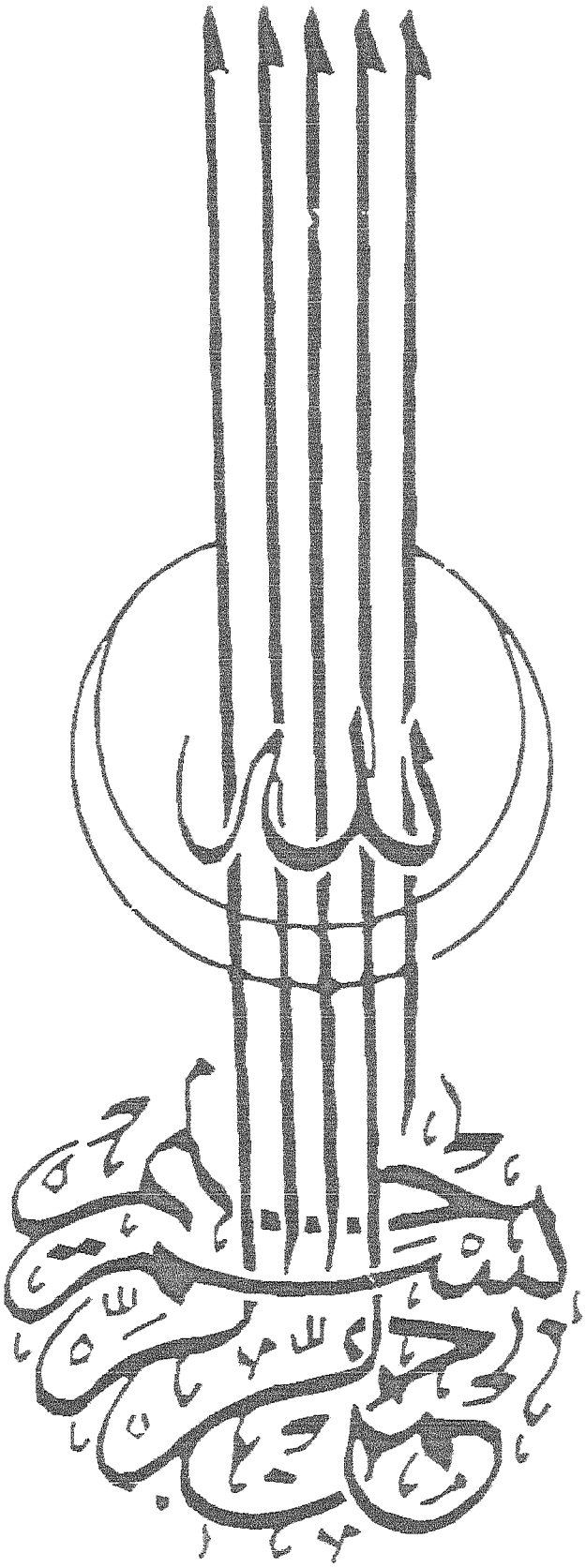
prepared by student.

Dahbia djaroum

Discussion Committee Members

Name And Surname	University Institution	The adjective
P.Dr Aded el aziz beb youcef	Algiers 2 University	President
P.Dr saadi ben Azwaw	Algiers 2 University	Rapporteur and Supervisor
P.Dr Abed el wahabe Matari	Algiers 2 University	Member
Dr . Ahmed Nachef	Algiers 2 University	Member
Dr .Achour ben qwaider	Ourgla University	Member
Dr.Mustapha Abed allah	Blida2 University	Member

UNIVERSITY YEAR 2021 -2022



إهداء

إلى روح أبي الطاهرة ، إلى والدتي أطال الله عمرها وإلى العائلة الكريمة

وصديقة العمر " سامية بوطة "

وكل الزملاء و الأصدقاء .

وإلى كل نفس تجرعت مرارة القمع والاستيلاب ....

تواقة نحو التحرر ولوكان الطريق مسدودا ،لكن ببصيص من الأمل ...

يبقى الأمل .

شكر وعرفان

أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأشتاذ المشرف البروفيسور " السعدي بن أزواو " الذي تكرم بإنسانيته الخالصة على قبوله الإشراف على هذا العمل المتواضع ، كما أنه بث في شخصي بذرة الأمل وقوة الإرادة التي خيمت عليها روح المثابرة من أجل أن يرى هذا البحث الوجود .

كما لا يفوتني أن أتقدم بخالص الشكر والاعتراف بالجميل إلى أستاذي الفاضل البروفيسور " عبد العزيز بن يوسف " الذي وجّهني نحو الوجهة الصحيحة في إنجاز هذا البحث العلمي الأكاديمي ، فلكم مني أسمى عبارات التقدير والاحترام .

كما أجدد تحياتي وشكري للسيد ستيفان إيجا الذي لم يبخل علينا بمكتبته الخاصة في انجاز هذا العمل و كذلك اللجنة الموقرة التي أسندت لها مهمة تقويم هذا البحث ، ولكل من ساعدني من قريب أو بعيد .

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات:

الإهداء

كلمة شكر

الفهرس .....الصفحة

مقدمة 07

الفصل الأوّل

الأسس الفلسفية والتاريخية للفكر الماركيوزي

المبحث الأوّل : مدرسة فرانكفورت ودورها في إثراء الفكر النّقدي الماركيوزي 22

المبحث الثاني : المشروع النّقدي لإرساء فلسفة إنسانية جديدة 31

المبحث الثالث :الجانب النّقدي للمذاهب الفلسفية المؤثرة في فكر ماركيوز 35

1-نقد الفلسفة المادية.....36

2-نقد الفلسفة الوضعية و التجريبية 43

3-نقد فلسفة التحليل اللّغوي 54

4- نقد الفلسفة الوجودية..... 61

المبحث الرابع : تشريح المجتمع الصناعي الأكثر تقدما والكشف عن ألغامه.....69

1-وضع الإنسان المعاصر في ظل شبح البعد الواحد 84

2-مبدأ الوفرة وانعكاساته على وضع إنسان الحضارة الغربية 90

3-تجليّات الطابع العقلاني لمظاهر الاغتراب الجديد في الحضارة التكنولوجية.....95

الفصل الثاني

آليات التحرر من التشيؤ الممنهج في فلسفة ماركيوز

المبحث الأوّل : الاضطهاد البيولوجي كثمن لبناء حضارة لا قمعية.....113

المبحث الثاني : من ضبابية الحرية نحو وهم التحرر 125

المبحث الثالث :الانحراف التاريخي للثورة التقليدية الماركسية.....130

المبحث الرّابع :دور وتأثير القوى النّافية داخل النّظام الرأسمالي في التّحرر.....135

1-حركة القوى الطلابية والشباب 136

2-القوى الهامشية 149

المبحث الخامس :دور القوى النّافية من خارج النّظام الرأسمالي في التحرر.....160

1-حركات تحرر المرأة في العالم الغربي 161

2-الحركات التحررية في العالم الثالث وتأثيرها على الأنظمة الشمولية 165

المبحث السادس :إخفاق النّضال الثوري والعزاء في الثورة المؤجلة 174

الفصل الثالث

فكرة يوتوبيا التّحرر بين أمل التجسيد والتّنظير الفلسفي

المبحث الأوّل : السّياق التاريخي والفلسفي لفكرة اليوتوبيا 180

المبحث الثاني :جدل اليوتوبيا بين الإمكان والاستحالة 199
المبحث الثالث : نماذج التّحرر في يوتوبيا الإمكان 208
1-التحرر بتحرير الوعي.....209
2-التّحرر بالفن والخيال 216
3- الفنون ذات الطابع التحرري.....228
أ-الفنّ التجريدي 229
ب-فنّ المسرح 232
ج-فنّ الشعر والموسيقى 242
4-التّحرر بانعتاق البنية البيولوجية والغريزية للإنسان 250

الفصل الرابع

يوتوبيات التّحرر من تطاول العقلانية الأداتية بأساليب لا ماركيوزية

المبحث الأوّل : ارنست بلوخ ومبدأ الأمل نافذة نحو مستقبل جديد للإنسان والعالم..... 263
المبحث الثاني : العقل الاستطيقي الأدورني كبعد فكري وحضاري للتحرر 284
المبحث الثالث : يورغن هابرماس وفكرة البراديغم التواصلي..... 297
المبحث الرابع : فلسفة تكريس الأخلاق الإيكولوجية والوعي بالمسؤولية البيئية عند هانس يوناس.....312
خاتمة.....328
قائمة المصادر والمراجع 339

فهرس المحتويات:

ثبت المصطلحات.....353

مقـــــدمة

مقـــــــــــــــدّمة

إنّ تاريخ الفكر البشري حافل بزخم من الأحداث السياسية والاجتماعية والأخلاقية ،والعقائدية و العلمية ،التي ساهمت في تشكيل طبيعة الفكر الإنساني ،وتأثيره على مستوى الحياة السائدة آنذاك، وتميّزها من مجتمع لآخر على مرّ العصور الفلسفية ،هذا التّميّز الذي صنعه العقل الإنساني بذكائه الخارق وفضوله الدائم لمعرفة وفهم أسرار الكون، وفك ألغازه بغية تجاوز الوضع الآني ، والتطلع نحو الأفضل من أجل تحقيق حياة مستقرة وهادئة ، يتمتع بين أحضانها بالسعادة والكرامة ،عوضا من حياة الاحتقار والازدراء والظلم التي أفرزتها ثقافة نبذ الآخر، المختلف فكريا وثقافيا وإيديولوجيا وحتى عقائديا ،أي عدم الاعتراف بالاختلاف. هذا الاختلاف بذاته هو ما يجعلنا نحاول أن نتوقف عند كل محطة من محطات تقدم ورقي الفكرالإنساني، لتستوقفنا هناك إشكالية مطرروحة في الوسط الفكري و الفلسفي تعالج ما يسمى بـــ" فلسفة الرفض" La philosophie de Rejet التي تتجسد بصور متعددة وبأشكال متباينة في طبيعة ونمط تلك المجتمعات القائمة ،بداية من أثينا القديمة التي طغى عليها الطابع السفسطائي الذي واجهه سقراط بالنّقد والرفض العظيم ، وامتدت جذور هذا الرّفض إلى الفلسفة الغربية نتيجة الوعي بالأوضاع التي لا ترتقي إلى مستوى الإنسان و الإنسانية ، ونتيجة عدم التيقن من نتائج العلوم وغياب الموضوعية ، والتعصب للأفكار والنظريات العلمية والفكرية ، وهذا الرفض اقترن بصورة عامة بالفيلسوف الفرنسي " غاستون باشلار" الذي رفض فكرة إحداث قطيعة ابستمولوجية مع المراحل الثلاث لتطور الفكر البشري، ضف إلى ذلك رونيه ديكارت الذي رفض الاستمرار في نيل المعرفة دون إخضاعها للشك ، كما رفض ما تلقاه من مدرسة لافليش La fléche اليسوعية من أنواع المعرفة خاصة الفلسفة الأرسطية التي كانت تشمل حيزا وافرا من برامج المدرسة ، خلال القرون الوسطى ، ليحاول وضعها جانبا ويفتح بذلك مجالا واسعا للرّفض في الفكر الفلسفي الحديث، وفي نفس السياق نذكر على سبيل المثال "كانط" الذي انتبه إلى ضرورة

إخضاع العقل البشري للنقد والتمحيص، وتبيان حدود استخداماته المشروعة من حدوده غير المشروعة، وضرورة امتحان قدراته المعرفية وفحصها قبل استخدامه كأداة للحصول على المعرفة ، وسار في نفس النّهج كل من ماركس وهيجل وآخرين الذين رفضوا بدورهم ما هو قائم واستبداله بقيم أنجع ، وبالفعل استمر الوضع قائما ، فكل مرحلة فكرية تولد إلا وعملت على استبعاد ما هو قائم ،أو إخضاعه للنّقد والتحليل بالضرورة. فالحداثة الغربية كرّست جهودها على فكرة التغيير ولا تقر بموضوعية ما بُنيت عليه العلوم من قبل إلى حد الجرأة، حيث أنها لم تستثن من هذا كله مثالية أفلاطون وواقعية أرسطو ،نظرا لذلك التحول المعيشي الذي أحرزته الحضارة الغربية على مستوى الجانب الاجتماعي والثقافي والفكري ، مما يستدعي ضرورة إعادة النظر في السلوكات التي تحكمها، فلم تعد القوة كما عبر عنها ميشال فوكو مصدر الموارد المادية ، بل القوة في الموارد الرمزية من الإعلام والتربية والقيم السامية .

فالتطور الجديد الذي أحرزته المجتمعات البشرية يتطلب المراجعة الشاملة لعلاقة المعرفة بالقوى الاجتماعية، وهذا ما شهده عصر الحداثة و ما بعد الحداثة من موجة عارمة من النقد ورفض ما يتنافى مع مقتضيات الحياة السعيدة للإنسان والإنسانية جمعاء ، هذه القضية احتضنها بصدر رحب رواد المدرسة النقدية لمدرسة فرانكفورت التي يمثلها جيلها الأول من الفكر النّقدي ، وعمل على تطويرها وإثرائها الممثل الأكبر للحداثة الغربية يورغن هابرماس وغيرهم ممّن أخذوا على عاتقهم مهمة صياغة نظرية المجتمع الجديد، قصد الدّفع به نحو التحرر من الأوضاع المأساوية التي آلت إليها بنية الإنسان المعاصر. وبعد ماركيوز من الذين توغّلوا إلى عمق الحضارة المادية الغربية ليكشف عن تلك التناقضات والصراعات القائمة في جوفها ،مما دفع بهم إلى توجيه اهتماماتهم إلى ممارسة النقد والرفض الأعظم لهذه الظروف التي خيّمت عليها العقلانية الأداتية والتي جعلت من الفرد كائنا مغتربا فاقدا لكل جوانب حياته ، بل اكتفى بالبعد الواحد ألا وهو بعد الاستهلاك المفرط

لآخر مستجدات التكنولوجيا المعاصرة . فعوضا أن تحقق له الحياة السعيدة والمسالمة كمكافأة له كونه قطع شوطا كبيرا منذ مسار تاريخه في غزو كل ما هو موجود بغية امتلاكه والسيطرة عليه بإرادته المقصودة ، حيث أصبح بفضل التكنولوجيا قادرا على تغيير كل شيء في حياته وعمل على تأنيس الطبيعة وتسخيرها لخدمته . ومن جرّاء انسياقه وراء الاستهلاك الأعمى للتكنولوجيا بدأ يفقد ذاته ، نتيجة توصله إلى تحقيق الحضارة المادية التي أراد أن يشيدها ، كما بدأ يخسر ذاته حينما توصل إلى قتل نفسه وكبت إرادته بحرية ما صنعه. لأنه لم يفصل بين قيم ومعايير الذّات الإنسانية وبين الأشياء المادية التي أنجزتها الحضارة المعاصرة ، إذ وضع كلاهما في محك واحد ،حتى أصبحت علاقته بحضارته يحكمها مبدأ واحد وهو مبدأ الاستهلاك الذي تعاظمت ذروته وفق قاعدة قانونية تفرضها المصلحة الفردية، وغياب بعدي النقد والرفض والدعوة إلى التغير ،وهذا ما أشار إليه هربرت ماركيوز في كتابه الشهير "الانسان ذو البعد الواحد" نتيجة الاغتراب الشامل الذي أفرزه عامل الوفرة مجتاحا بذلك جل جوانبه ، الذي اخترق فيه العلم والعقل مالم يكن في حسبان المشروع الحضاري الذي سنته فلسفة الأنوار ، لذا فإنّ الذاتية الفردية التي جاءت بها الحداثة قد أهملت الذات الجماعية و انحرفت عن مبادئها وأسُسِها ،فلم تعد في وقتنا الحاضر تصبو نحو تحرر الإنسانية في ظل التطور الهائل للتكنولوجيا التي كرّست صورا عديدة للسيطرة وما شابه ذلك ، هذه هي القضية المتعلقة بإنسان الحضارة الصّناعية الأكثر تقدما التي شغلت اهتمام فلاسفة مدرسة فرانكفورت.فانطلاقا من التحليل الماركيوزي لوضع الشقاء والقهر والسيطرة ، الذي أفرزته الحضارة المتقدمة باسم التّحرّر الزّائف نتيجة غياب الوعي بالأوضاع القائمة، تستوقفنا إشكالية هامة سنطرحها لمعالجة الموضوع وهي كالتالي :

إذا كان إنسان المجتمع الغربي المعاصر، قد تمكن بفضل قدرته العقلية وذكائه الخارق من تحويل ما هو مستحيل إلى الممكن ، ذلك تجلى في نجاحه على ترويض الطبيعة القاسية و فك ألغازها المعقدة لجعلها تركع لخدمته قصد التّحرر من سلطانها ،

وبذلك أعلن انتصاره عليها نتيجة ما حققه من مكاسب علمية وثورات تكنولوجية أسهمت بشكل كبير في ترقية الحياة الإنسانية ، واسترجاعه لكرامته بفضل العقل والعلم ،هذا الانتصارالذي لم تعرفه المجتمعات البشرية من قبل والذي لم يتحقق إلاّ في الفترة المعاصرة. وهي الفترة التي تشهد سيادة العقلانية الأداتية في مختلف مستويات حياة الأفراد والحياة العامة ، مما يوهم الكثير أنّ العلم والتقنية لم يقدّما إلا ما هو إيجابي للإنسان ، نظرا لما منحاه إياهما من مستوى عال من الرفاهية والسعادة .فإن هذه الحضارة المادية التي كان ينشدها منذ العصور الغابرة قد أفرزت تناقضات ، انعكست سلبا على جوانب حياته إلى أن جعلت منه كائنا مهددا في كيانه بما أنتجه من أسلحة الدمار والخراب الشامل ، مغتربا في عالم الرفاهية ،مفتقدا لصور النقد و الرفض والاحتجاج . فكيف نفسر تلك التجاوزات التي حدثت باسم العلم في حق الإنسان والطبيعة على حدّ السواء ؟ هل يمكن القول بالعودة إلى حياة ما قبل العلم كسبيل للتحرر من تطاول التقنية على الذات الإنسانية ؟ أوإلى أي حد يمكن اللّجوء إلى البعد الفني و الجمالي كوسائل بديلة للتحرر من طغيان التقنية بعد ما أخفقت تلك المحاولات بأساليب تقليدية ؟ وبتعبير آخر ما هي الصورة اليوتوبية التي رسمها ماركيوز كأسمى نموذج بديل بإمكانها أن تنقذ الإنسان من العقلانية التكنولوجية الملغمة وتحرره من ذلك الكسوف الكبير داخل المنظومة التي تسيّره؟

إذا كان طريق التحرر من التهديدات التي تتربص بالبشرية نتيجة الاستعمال غير السليم للعقل مسدودا في نظر ماركيوز ألا يمكن البحث عن سبل التحرر بصور يوتوبية لاماركيوزية ؟ ألا يمكن إعادة الاعتبار للقيم الأخلاقية في حلّة جديدة تجعل الإنسان يرتقي إلى مستوى يليق بإنسانيته ،أي أخلاق جدّيدة واقعية تتماشى مع معطيات الحياة الإنسانية المعاصرة ؟ .

ولتفكيك بنيات هذه الإشكالية في هذا البحث إرتأينا تبني منهج التحليل التاريخي والمنهج الوصفي ،الذي تمثل في تقديم صورة مفصّلة للوضع الذي آلت إليه منجزات التقنية من

تطورات علمية انعكست سلبا على وضعية الإنسان المعاصر في الحضارة الغربية ،من خلال تحليل طبيعة ونمط الحياة الإنسانية التي تئنّ تحت طغيان الأنظمة الشمولية القمعية التي كانت تحكمه باسم الحداثة و مابعدها ، إلى أن أصبح كائنا ضائعا في عالمه ومغتربا اغترابا شاملا ، فاقدا لأبعاده في مجتمع جعل منه كائنا ضحلا في عواطفه وفقير في علاقاته الإنسانية بفعل تلك الوفرة المادية التي حققته له ، ليدفع فاتورة ذلك بالخضوع والخنوع لكل أشكال السيطرة التي تمارس عليه لأنّه قد غيّب عنه مسبقا بعدي النّقد والرفض للأوضاع القائمة .بالإضافة إلى اعتمادنا المنهج النّقدي لتوجيه بعض الانتقادات لجملة من الأفكار والمواقف التي قد لوحظ فيها نوع من المبالغة من طرف ماركيوز كونها بعيدة عن الواقع العيني ، وإن كانت موجودة فهي تخص فئة قليلة جدا من المجتمع الإنساني ،ذلك أنّ الصّورة اليوتوبية التي قدّمها كبديل أفضل لإقامة العالم الجديد والتّحرر من هاجس الطغيان والاستغلال قد يستعصي تجسيدها في الواقع ،في حين هناك سبل للتّحرر أكثر واقعية وفي متناول جل المجتمعات التي تسعى نحو التحرّر بأساليب سلمية وأخلاقية .

واستوفاءً لغرض منهجي كان علينا تقديم مخطط البحث مقسما إلى أربعة فصول أساسية وكل واحد منها تندرج ضمنه مباحث ثانوية يمكن تقديمها على النّحو الآتي :

الفصل الأوّل الذي هو بمثابة الفصل التمهيدي الموسوم بالأسس الفلسفية والتاريخية التي شكلت الفكر الماركيوزي ، وأدرجنا تحته أربعة مباحث أوّلها تتلخص في مدرسة فرانكفورت ودورها الفعّال في تشكيل الفكري النقدي لدى فئة كبيرة من الفلاسفة الألمان الذين عانوا من اضطهاد اليهود وعلى رأسهم القامة الكبرى لمؤسسي هذه المدرسة هربرت ماركيوز، أما ثاني هذه المباحث تطرقنا فيه إلى المشروع النّقدي الذي كان الأساس الأولي لإرساء فلسفة إنسانية جديدة تختلف في أهدافها عن تلك التي ناشدتها فلسفة الأنوار في مشروعها الحضاري،كما قمنا في المبحث الثالث بالتنقيب عن أهم المذاهب الفلسفية الكبرى التي مارست تأثيرا على فكر ماركيوز والتي تصدى لها فيما بعد بالنّقد والتعقيب عليها لما لاحظه

من تقصير في حق معاينة وضع الإنسان المعاصر، إنطلاقا من واقعه الآني بدءا بنقد الفلسفة المادية التي يمثلها فيورباخ وماركس إلى نقد الفلسفة الوجودية التي استهدف منها كلاً من "كيركوجارد" و "جون بول سارتر" مرورا بنقد الفلسفة الوضعية والتجريبية والتي خص بها "سان سيمون" و"أوغست كونت "، وهذا كله لم يثنيه عن نقده لفلسفة التحليل اللّغوي التي يبدو أنّها لم تتمكن في زمن الحضارة الصناعية المتقدمة من محاربة بعض الأفكار والمفاهيم السائدة ، لذا فإنها لم تخضع لتحليل الألفاظ والأفكار التي تقوم عليها الحضارة الراهنة بما تحمله من مفاهيم جديدة ، فإنّها ستبقى في مجال ضيّق ، وفكر لم يبلغ النّضج.أما في المبحث الرابع والأخير الموسوم بـــ"تحليل ونقد المجتمع الصناعي الأكثر تقدما " حاولنا التطرق إلى الكشف عن ألغامه ،حيث أدرجنا ضمنه ثلاث عناصر ثانوية في غاية الأهمية، إذ ارتأينا إلى الوقوف عند وضع الانسان المعاصر في ظل شبح البعد الواحد مع التطرق إلى مدى التأثير السلبي لمبدأ الوفرة على حال الإنسان في أوج الحداثة الغربية ،كما سلّطنا الضوء على أهم مظاهر الاغتراب الجديد الذي يكتسي طابعا عقلانيا في فلسفة ماركيوز .

وفي الفصل الثاني قمنا بالبحث عن آليات التحرر من تطاول العقلانية الأداتية عند ماركيوز مركزين في ذلك على أهم السّبل التي يتم على أساسها الانعتاق من سيطرة العقل الأداتي، من أجل بناء حضارة لاقمعية ،وكان هذا العمل مقسم إلى ست مباحث ، الأوّل منهما موسوما بالاضطهاد البيولوجي كثمن لبناء الحضارة الجديدة التي يختفي فيها القمع أين بين ماركيوز أهمية العودة إلى المنابع الحيوية للإنسان والاستمتاع بالغريزة إلى جانب العقل لخلق التوازن بين الجانبين ، وتأكيد الحياة النفسية المتزنة والسوية بتحرير الجانب البيولوجي بالموازاة مع تحرره من الجانب الاجتماعي والسياسي ،وهذا بشن ثورة جديدة تتجاوز نطاق الثورة الاجتماعية المعروفة .أما ثاني هذه المباحث قدمناه بعنوان من ضبابية الحرية نحو وهم التحرر الذي سنوضّح من خلاله ذلك الوعي المزيف الذي غشي على فكر الإنسان الغربي المعاصر، بما تقدمه له حضارته من الوفرة والاستهلاك المفرط لأحدث

مستجدات التقنية والعلم ، فالواقع الذي تحكمه الأنظمة التوليتارية تنعدم فيه الحرية بالمعنى الحقيقي لها، وأنّ ما يقدمه هذا النّظام من حرية الاختيار تجعله يشعر بالتحرر من خلال قدرته على ممارسة فعل الاختيار الذي لايعبر بالفعل عن إرادته. وفي المبحث الثالث سنصبّ فيه الاهتمام على تبيان عدم جدوى فعالية الثورة الماركسية وخروجها عن أهدافها الرئيسية في المطالبة بتغيير أوضاع الطبقة العمالية التي ذابت في اللّعبة البرلمانية ،فلم يعد لها بعد الرفض بعد فقدانها لوعيها الثوري الذي يعد الشرط الأساسي لحدوث الثورة ، ولذلك ذهب إلى افتراض شروط جديدة لحدوثها ،فبعد أن أيقن عدم جدوى هذه الشريحة في إحداث التغيير لعدم توفر الشروط لتحقيقها ، لجأ إلى إيجاد قوى جديدة تتوفر فيها الروح الإنسانية المقاومة داخل النّظام الرّأسمالي مهمتها تتمثل في الدور التنويري والتمهيد بقوة للنّظال التحرري ، أسندها ماركيوز إلى فئة من الطلبة والشباب ودور القوى الهامشية المنبوذة في المجتمع ، التي بإمكانها أن تكون قادرة على المعارضة ، وتحررهم يكون منزها ومستقلا عن كل استراتيجية وكل تنظيم سياسي ،فالثورة هدفها التغيير في بنية المجتمع وقواعده. وهو المبحث الرابع من هذا الفصل المعنون بدور وتأثير القوى النافية داخل النّظام الرّأسمالي في التحرر لنعرّج بالمقابل في ذلك إلى تبيان دور القوى النافية من خارج النظام الرأسمالي المتمثلة في حركات تحرر المرأة ونظالها في العالم الغربي بالإضافة إلى الحركات التحررية في العالم الثالث وتأثيرها على الأنظمة الشمولية في السعي المستمر نحو التحرر، هذا ضمن المبحث الخامس. ونختتم هذا الفصل بمبحث أخير ارتأينا من خلاله عرض مدى إخفاق النّضال الثوري والإقرار بتأجيل الثورة إلى أجل غير مسمى بعدما فشلت كل القوى الثورية في مواجهة الأنظمة الشمولية والبحث عن البديل في الواقع أو في الخيال كأفكار بإمكانها أن تتجسد حين ستتوفر الشروط المواتية لذلك. لننتقل فيما بعد إلى فصل ماقبل الأخير الذي يمثل زبدة الموضوع من هذه الرسالة و الموسوم بيوتوبيا التحرر بين أمل التجسيد و التّنظير الفلسفي عند ماركيوز حيث وسمنا المبحث الأول منه بالسياق الفلسفي والتاريخي لظهور فكرة اليوتوبيا واستعمالها في ميادين متعددة من الفكر الإنساني ،وباعتبار

هذه الفكرة هي مايوحي بصفة عامة إلى ما يرتبط بالمثل العليا وبما هو أسمى ،أي بالعالم الممكن باعتباره وسيلة لتحقيق غايتها ، وهو المجتمع الخالي من الطبقات وغيرها من المثل السامية التي يستعصي بلوغ غاياتها، أدى إلى ظهور اختلاف وجدال حول إمكانية تحقيق هذه الغايات من عدم ذلك وهو المبحث الثاني المعنون بجدل اليوتوبيا بين الاستحالة والإمكان .لكن في تفحصنا لتاريخ الفكر اليوتوبي قد تسنى لنا تحقق بعض الأفكار العلمية التي كانت من قبل ضربا من ضروب الوهم والخيال لذا كان علينا التطرق إلى تقديم نماذج التّحرر في يوتوبيا الإمكان ، والتي تتلخص في ثلاث عناصر في غاية الأهمية ، أولها هي التحرر بتحرر الوعي الذي يمثل الشرط الأساسي لكل إرادة في إحداث التغيير والتحرر .كما دعمّناه بدور الفن والخيال خاصة مجال المسرح والشعر والموسيقى، لما لهما من مساهمة فعالة في التأثير على مجرى الأحداث ،لارتباطها بالواقع العيني الذي كانت تعيشه الذات الانسانية ،وهو العنصر الثاني من المبحث الثالث الذي نستتبعه بالعنصر الأخير الذي عبّرنا عنه بعنوان التحرر بتحرير البنية البيولوجية والغريزية للإنسان. وهو الجانب المقدس فيه الذي لم يحظ باهتمام في فلسفة ماركس وفرويد ،بحكم أنّ الذات هي مصدر تلك القوة الدافعة نحو التحرر، والأداة هي الفن وعناصر الطاقة الفنية هي الذات ليعود بذلك إلى الإنسان ذاته كعامل محوري للتحرر، ويتم ذلك عن طريق إعادة بناء النّموذج الحضاري ، فالفن سيساهم في تغيير وعي وغرائز الرجال والنّساء ، ومنه يتسنى تغيير العالم .

لننتقل فيما بعد إلى آخر فصل من هذه الرّسالة وهو الفصل الرابع المعنون ب" يوتوبيات التحرر من أزمة العقل الأداتي بأساليب لاماركيوزية " والذي استعرضنا فيه أهم الرّؤى الفلسفية التي تدعو إلى التحرر الإنساني من سيطرة العقلانية الأداتية ،في شكل تصور ميتاحضاري لأفكار تجاوزت الرؤية الماركيوزية إلى سبل أخرى بإمكانها أن تغير من وضع الإنسان المعاصر وما له من علاقات مرتبطة ببيئته وغيره في ظل أزمة العقل الأداتي ، والذي يحتوي بدوره على أربعة مباحث ثانوية مرتبة ترتيبا كرونولوجيا حسب اختلاف الحقب

الزمنية التي ينتمي إليها كل فيلسوف من رواد مدرسة فرانكفورت التي كانت المناخ الملائم لإطلاق العنان لأفكارهم التي يجمعها بينهم هدف واحد ، حيث جاء المبحث الأول بعنوان الأمل كنافذة نحو مستقبل جديد للإنسان والعالم عند إرنست بلوخ ، والذي عالجنا فيه التجلي اليوتوبي في تاريخ التقنية وعلاقتها بالحياة الاجتماعية للبشر منذ العصر اليوناني مع الميثولوجيا إلى مافعلته الماركسية التي عملت على تجاوز النظرة التأملية المجردة للواقع إلى الممارسة التجريبية مع مراعاة قوانين العالم الموضوعي بشكل مادي لتجسيد توقعات اليوتوبيا بوسائل اقتصادية ،وإلغاء الثنائية بين ماهو كائن وماينبغي أن يكون لهدف توجيهها للمستقبل المرتكز أساسا على مبدأ الأمل كخطة علمية بامكانها تحقيق توهج الحلم اليوتوبي.من خلال مساءلة مفاداها كيف لهذا الواقع الظالم أن لايثير خيال الحالمين بالتفكير في ضرورة تجاوز الوضع الواقعي نحو مستقبل تفترضه حتمية الرغبة والأمل المتجذر في طبيعة الإنسان ليجعل من حلمه صرحا فلسفيا مكتملا وعلما قائما بذاته وثورة في أن واحد تحرك مجرى هذه الأحلام .ويتناول المبحث الثاني " العقل الاستيطيقي الأدورني كبعد فكري وحضاري للتحرر"والغرض من إدراج هذا المبحث يتمثل في إبراز مدى أهمية الخطاب الجمالي الذي احتلت مكانة متميزة في فلسفة ثيودور أدورنو باعتباره أفقا جديدا لتحرر الإنسان المعاصر ولاسترجاع سعادته المسلوبة في مجال الفن الذي عرف تدهورا وانحطاطا بعدما حولت أعماله إلى بضائع وسلع تجارية واستهلاكية ،والأسوء من ذلك لما بلغ الأمر أكثر من ذلك حينما عاملته الماركسية الأرثوذكسية كإيديولوجيا ، ومن أجل ذلك حاول أدورنو أن يعيد الاعتبار للفن من هذا الجانب ،ذلك أن العمل الفني يحمل حقيقة ، هذه الأخيرة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالوضع الاجتماعي والتاريخي الذي يعيشه البشر، والذي يعبّر كذلك عن تناقضات وضعه ، ولهذا جعل من الفن البعد الوحيد الذي يسترجع فيه الإنسان انسانيته المسلوبة في العالم الذي تسوده الأنظمة الشمولية ،فالجمالية نافذة الخلاص من الوضع المأساوي الذي يعزز قوته النّقدية وتجاوزه ، لأنّه منفصل عنه ويتمتع بقدر واسع من الاستقلالية عن الوضع القائم. وفي المبحث الثالث ماقبل الأخير ارتأينا عرض البراديغم

التواصلي عند هابرماس أفق جديد للتحرر من الزّيف الإعلامي والفكري، من خلال طرح نموذج التواصل اللغوي المرتبط بالتنشئة الاجتماعية التي يخضع لها الأفراد ، والذي عرف انسدادا في أفق تغيير الوضع القائم على السيطرة ، والعاجز عن تقديم البديل للعقلانية الأداتية التي هيمنت على الفكر الانساني وعلى الطبيعة الفيزيائية بما تشهده من تحولات جديدة لم تطرأ عليها من قبل ، فعلى إثر هذا الوضع قدّم هابرماس من خلال نظرية الفعل التواصلي القائم على اللغة المبدأ المعياري الذي يعطي مكانة أساسية للجانب الاجتماعي في النظرية النّقدية.فاللغة عنده ليست مجرد أداة لنقل الأفكار والمعلومات ، وإنما هي رابط من الروابط الاجتماعية الذي يؤدي إلى التذاوت المشترك والتفاهم المتبادل بين الأفراد في إطار العقلنة اللغوية .وسنختم بحثنا هذا بالمبحث الرابع والأخيرالمعنون بـ" تكريس الأخلاق الايكولوجية والمسؤولية البيئية سبيلا لتحرير البشرية عند هانس يوناس Hans Jonas (1903م-1993م) الذي جاء بمفهوم جديد للمسؤولية ، بعدما أدرك عجز وقصور الأخلاق النظرية التقليدية من استيعاب تلك النتائج الجديدة المتمخضة عن التحولات الجذرية التي طرأت على النتائج التي يقدمها جوهرالفعل الانساني في مجال العلم والتقنية .للبحث عن طرح أنموذج أخلاقي بديل بإمكانه أن يحل الأزمات والقضايا الجديدة التي يعرفها العصر المعاصر خاصة منها أزمة " الفراغ الأخلاقي" الذي تحدث عنه " جيل ليبوفيتسكي" Gilles lipovetsky. والذي حاول على إثره يوناس أن يعطي لهذا المفهوم قسطا وافرا من الدراسة والتحليل والتشخيص في إطار ما أسماه بأخلاق المستقبل المرتبطة بمبدأ المسؤولية الحضارية للانسان تجاه مصير الحياة وكوكب الأرض والأجيال القادمة ،كمحاولة لإيجاد حلول للمشاكل الأخلاقية العويصة التي يطرحها التقدم التكنولوجي الذي يشكل تهديدا للبيئة التي نعيش فيها من جراء اختلال التوازن بين الإيكولوجيا والتكنولوجيا ، مما استدعى الأمر إلى تجاوز المركزية البشرية إلى ضرورة الإهتمام بمصير الكائنات الأخرى دون الإنسان لوحده كما هو معتاد عليه في الفلسفة الكلاسيكية .لذا كان المحتم الدعوة إلى تأسيس أخلاق جديدة تمركز مفعوليتها حول إعادة الإعتبار والسيادة للحياة ككل وللكرة الأرضية وليس

للإنسان وحده ،بل تدعو إلى ضرورة التضامن بين الإنسان والطبيعة بالشكل الذي يضمن استمرارية الحياة .فهي أخلاق موجهة نحو الاحتياط والحفاظ على حقوق الأجيال الصاعدة، بدل الاستهلاك المفرط والتبذير، ولتحقيق ذلك يفترض حضور مفهوم المسؤولية والالتزام بضرورة تحمل نتائج الأفعال المقترفة عن البشر ومراقبتها من الانحراف عن مسارها ،كما حدث للمشروع الحضاري الذي سطرته فلسفة الأنوار من قبل، لأنّها تسعى إلى حماية المستقبل والأجيال القادمة من كل التجاوزات التي قد تهدد الحياة واستمراريتها ، وكان الهدف من ذلك يتلخص في دحض فلسفة بلوخ التي اعتبرها مشروعا طوباويا ،مع تقديم مشروع المسؤولية كبديل عيني واقعي لمقولة اليوتوبيا .

لنخلص في الأخير إلى خاتمة حوصلنا فيها لب بحثنا هذا مدرجين فيها أهم النتائج المستخلصة منه كمحاولة للإجابة عن الإشكالية المطروحة مع التعقيب على بعض المواقف التي أدلى بها بعض الفلاسفة تجاه أزمة الإنسان المعاصر ودور التقنية بدورها في كيفية وضع حد لايجاد الحلول المستعصية لتحديات القرن الواحد والعشرين .كما اعتمدنا في بحثنا هذا على العديد من المصادر الفلسفية لماركيوز ، خاصة مؤلفه الشهيرالموسوم بـ" الإنسان ذو البعد الواحد " وكذلك " كتاب نحو التحرر في ماوراء الإنسان ذو البعد الواحد" الذيْن يمثلان المرجعية الفلسفية لموقف ماركيوز من النتائج الوخيمة التي أفرزتها التقنية المعاصرة كونها تمثل العامل الخارجي الذي يحد من حرية الانسان ،ومما يدفع به لأن يضحي ويكافح من أجل تحرره لتأكيد وجوده بأساليب حضارية ترتقي إلى مستوى الإنسانية .

ومن أهم ما ساهم في شحذ انتباهنا إلى اختيارالموضوع هو طبيعة الإشكالية التي تحملها التقنية في ذاتها لما ألت إليه من نتائج عكسية على مستوى حياة الإنسان في المرحلة المعاصرة بما حققه من التطور، وهو محاولة لإيجاد الحلول والسبل التي يتم بها الإنفراج من أزمة الاغتراب الذي سبق لي أن تناولته من قبل بالدراسة والتحليل بصورة معمقة ، والتحرر من سيطرة العقلانية الأداتية سواء بأساليب ماركيوزية أو بغيرها ، لأنّ الهدف من الموضوع

هوالإهتمام بأزمة الإنسان المعاصر وما جعلت منه التقنية موضوعا للجدل الفكري والفلسفي بين كبار العلماء والفلاسفة الذين تعاظمت بين أعينهم درجة الاهتمام بمصير هذا الكائن العاقل الذي أضحى مهددا ومكبلا في عالم الثورة التقنية التي شيّدها بنفسه ، فمن خلال هذا الوضع كان لي أن أساهم بدوري كباحثة مهتمة بالواقع الذي تفرضه علينا التكنولوجيا المعاصرة لاستكشاف أهم السلبيات التي أفرزها الاستهلاك المفرط لمستجدات المنتوجات التكنولوجية الذي لم يقتصر فقط على المجتمعات الغربية المتقدمة ،بل امتد صداها إلى عالمنا الثالث ، وهي القضية التي نعانيها نحن في يومنا الحالي نتيجة تلك التّحولات التي حدثت على مستوى البنية الاجتماعية الاقتصادية وحتى الثقافية التي ننتمي إليها .هذا من جهة ، ومن جهة أخرى كوني مولعة ولعا كبيرا ومنساقةً نحو الخوض في مواضيع الفكر الغربي المعاصر واهتمامي الكبير بالاطلاع على الموروث الفلسفي والفكري لروّاد معهد الدراسات الاجتماعية لمدرسة فرانكفورت ،مع إطلاعي الواسع على أهم مؤلفات هربرت ماركيوز .ضف إلى ذلك أنّ الدّراسات التي تناولت الموضوع بحد ذاته يمكن القول أنّها ضئيلة بالمقارنة مع أهمية الموضوع الذي يمثل الهاجس الأكبر في كل دول العالم التي خضعت لسيطرة التقنية وارتباطها الكبير بها في شتى ميادين الحياة ، فالأغنياء والأثرياء في الأنظمة الشمولية التوتاليتارية نجدهم يقفون موقفا سلبيا تجاه ما تقدمه لهم التقنية من أقصى درجات الرفاهية ، لكن ليست هناك جرأة وإرادة للاستغناء عن توظيفها توظيفا عقلانيا، فهي بذلك تبقى شر لابد منه مست الفرد في كل جوانبه وجعلت منه سجينا بين قضبانها. وبالتالي ارتأينا أن نذكر ونركزعلى ضرورة الاهتمام بمثل هذا الموضوع لفتح أبواب مستقبلية أمام الباحثين للخوض فيه حسب المعطيات التي يفرضها واقع كل فترة من فترات تطور الحياة البشرية في ظل غزارة الإنجازات العلمية التطبيقية .

ومما لاشك فيه أنّ الباحث في أي ميدان مهما كان مجاله ، إلا وواجهته منهجيا ومعرفيا صعوبات تطرحها طبيعة الموضوع الذي هو بصدد البحث فيه ، أو طبيعة العوامل الموضوعية المحيطة بظروف إنتاج البحث أو كلاهما على حدّ السواء.

ومن ضمن الصّعوبات التي واجهتنا ونحن ننجز هذا العمل يمكن إرجاعها إلى العوامل المحيطة بطبيعة ونوعية هذا العمل ، من حيث هو مرتبط بالجانب الذّاتي للباحث بحكم أنه يتوقف على تسخير الطاقات الذهنية والعقلية والنّفسية التي تتطلب التفرّغ له كلية وتركيز الاهتمام الكبير عليه ،فمن الصّعب التوفيق بين مشروع إنجاز بحث أكاديمي محض وبين تأدية الرّسالة التربوية ، فكلاهما نشاط فكري يستدعي منح كل جانب حصّته من الجهد والتضحية ،أما من الناحية الموضوعية يمكن ذكر بعض من الصعوبات التي تتجلى في موضوع البحث ذاته الذي يتطلب الوقوف عند عدة محطات تاريخية وفكرية من المسار الفلسفي لفكر ماركيوز ، مع ضرورة الفهم العام للمذاهب الفلسفية التي مارست تأثيرا في توجّهه الفلسفي الذّي منه تم بلورة فلسفته النقدية،كما كان إلزاما علينا الإطلاع على المصادر الرئيسية للفلاسفة الألمان الذين اعتمدناهم في بحثنا باللّغة الأجنبية نظرا لقلة الترجمة إلى اللغة العربية التي هي اللّغة المعتمدة عليها في بحثنا هذا.كما لاحظنا نوعا من نقص الدراسات والبحوث الأكاديمية حول موضوع " اليوتوبيا "بصفة عامة في الحقل الفلسفي ،وبصفة خاصة في فلسفة ماركيوز الذي تناولها بنوع من الغموض ، فالفكرة ليست قائمة بذاتها ، بل تم استنتاجها من خلال التوغل إلى عمق الفكر الماركيوزي أثناء محاولاته لاقتراح سُبل إحداث التغيير لنمط حياة الإنسان والاستمتاع بها.

غيرأنّ هذا لايعني أننا لم نجد ما نستمدّه من الكتابات ، لاسيما ما خلّفه لنا ماركيوز وبعض من المفكرين والفلاسفة الألمان الذين استعننا بهم أمثال بلوخ ، هانس يوناس وأدورنو وهابرماس وغيرهم ممن تركوا بمؤلفات كانت بمثابة مصادر أساسية للبحث ، والتي كانت لنا سندا رئيسيا لتحقيق الأهداف التي أردناها من خلال الخوض في هذا الموضوع المتمثل في

إبراز المفهوم الفلسفي لفكرة اليوتوبيا والتحرر في إطار سياقها التاريخي وتطورها عبر الحقب الزمنية للفكر الفلسفي مع اختلاف توظيفها من طرف فئة من الفلاسفة ، لكن الفكرة في جوهرها تبقى طوباوية ،كما حاولنا إبراز الوسائل والسبل الكفيلة بالتحرر دون اللجوء إلى العنف والثورة بأساليب ميتاحضارية مخترقة بذلك كل العقبات والحدود التي من شأنها أن تقف سدا منيعا في وجه تحرر الإنسان من طغيان التقنية التي نخرت كل شبر من العالم العربي والإسلامي ، بعدما حصرها ماركيوز وأتباعه فقط في عالم الحضارة الغربية التي تمثل دعامة أساسية لتحقيق رفاهية المجتمع بفضل ما أحرزته من تقدم تكنولوجي متدفق .

وفي الأخير عسى أن يكون هذا البحث قد وفق بعض التوفيق ،بعد ذلك الجهد المضني في محاولة منّا تقديم موضوع في غاية التعقيد لمفكر معاصر كان مهتما بطرح إشكالات معاصرة ، فرغم صعوبة الموضوع ،إلاّ ونحن على يقين أنّه سيفتح في بعض معالمه المجال للخوض في دراسات مستقبلية ، لما له من علاقة بقضية التحرر من استبداد الأنظمة الشمولية في الأوطان العربية والإسلامية ، والتحرر كذلك من طغيان العقلانية الأداتية التي نخرت القيم الإنسانية والأخلاقية في المجتمعات الإسلامية بما عرفته في الآونة الأخيرة من انحرافات كبيرة للمبادئ التي تحمي الإنسان والإنسانية من الضياع ،والتوجه نحو مستقبل مجهول لهذا المجتمع الذي يحيا ،فيه وعلى وجه الكوكب ككل لما يهدده من مخاطر .

الفصل الأول : الأسس الفلسفية والتاريخية للفكر الماركيوزي

- المبحث الأول : مدرسة فرانكفورت ودورها في إثراء الفكر النقدي الماركيوزي

إنّ ظهور ما يسمى بمدرسة فرانكفورت في تاريخ الفكر الفلسفي الغربي المعاصر خلال الثلاثينات من القرن العشرين من طرف جماعة النّخبة المثقفين ذوي الأصول الألمانية اليهودية ، كان نتيجة تأثرهم بالأوضاع السياسية و الاجتماعية السّائدة آنذاك خاصة الخطر النّازي الذي كان يهددهم ،هذه الظروف أسفرت على إنشاء المدرسة التي كان الهدف الأسمى منها هو النقد الراديكالي لمشروع فلسفة الأنوار التي تمثل الرمز الأسمى للحداثة الغربية ، حيث أطلقوا عليها عدة تسميات، أهمها معهد الأبحاث الاجتماعية ، والنظرية النقدية ،التي اتخذوا من الفلسفة النقدية رؤية لهم ، ويعد جورج لوكاش أول من أطلق عليها تسمية " مدرسة فرانكفورت " بعد عودتها من المهجر سنة 1933م، وقد تعددت الأطرُ النظرية والمنهجية لدى مفكريها باختلاف الأجيال التي تداولت على تسيير شؤون المدرسة ، إذ يعد كل من ماكس هوركايمر وثيودر أدورنو اللذان يجمع بينهما مؤلفهما الشهير " جدل التنوير" بمثابة مرآة تعكس صورة تلك الأوضاع التي عرفتها المجتمعات الغربية ، بالإضافة إلى زملائهم الآخرون أمثال فريدريك بلوك و هربرت ماركيوز[1] Herbert Marcuse* وإريك فروم ، وفلتر بنيامين من رواد الجيل الأول الذين لفتوا الإنتباه إلى معاينة الواقع المرّ الذي يعيشه الإنسان المعاصر، باختلاف تنوع أفكارهم من جيل لآخر ، ومن الجيل الثاني للمدرسة يمثلها كل من ألفريد شميت ، وكلاوس أوفي ، و يورجين هابرماس، وألبيرخت قيلمر، فهؤلاء كلهم اهتموا بعلاج بعض القضايا التي تقف إزاء تلك التيارات النظرية البرجوازية التي مارست كل أشكال وأصناف السّلطة القمعية والتي هدفت إلى تقويض الفصل بين النظرية والممارسة ، فالأعمال التي قدمها ممثلو المدرسة تطرح اهتماما مشتركا بينهم

هربرت ماركوز Herbert Marcuse فيلسوف ألماني معاصر ، ولد عام 1898 م ببرلين لأبوين يهوديين ثريين ، تأثر بهيجل وماركس وهيدغر وفريد ، انظم إلى معهد الدراسات الاجتماعية بفرنكفورت سنة 1934م غلى جانب كل من هوركهايمر وثيودر أدورنوا ، فساهم في إثراء النظرية النقدية من خلال مقالاته وبحوثه.

تتجسد في محاولة صياغة فلسفية نقدية بديلة في تحرير المشروع الغربي ، والرغبة في القيام بنقد جذري لعصرهم [1]

وقبل الخوض في أعمال كبار ممثلي المدرسة ، نسلط الضوء أولا على الظروف التاريخية والسياسية والاجتماعية التي تعد بمثابة المناخ الذي ساعد على بروز الفكر النّقدي بقوّة كرد فعل للأوضاع التي شهدتها أوربا عامة و ألمانيا خاصة ، حيث عاش هؤلاء صعود اليسار الألماني وانتكاسته في القرن التاسع عشر إذ عرف هذا الأخير سيادة النظام الإقطاعي، على حساب الرأسمالية التي لم تكن متطورة مقارنة بنظيرتها في الدول الأوروبية الأخرى ، فبصعود الحركة النازية في ألمانيا عرفت الاشتراكية تراجعا كبيرا بالرغم من تقهقر الرأسمالية فيها أيضا ،إلا أن الأوضاع لم تستمر على حالها ، بل عرفت الرأسمالية الألمانية في أواخر القرن التاسع عشر تطورا موازيا لتطور النظام الصناعي الذي أسفر على ظهور الطبقة العاملة الألمانية ، التي بدورها كانت تئن تحت ظروف قاسية من تدني مستوى المعيشة من ناحية ساعات العمل والاستغلال التعسفي لطاقاتها .مما أوحى للعمال أن يتحدوا في شكل جمعيات للصداقة سنة 1848م في الوقت الذي كانت فيه ألمانيا مقسمة إلى ستة وثلاثون دويلة مستقلة تترأسها النمسا ، ويحكم كل دولة مُلاك الأراضي الإقطاعيون ، مما زاد من أوضاع العمال سوءا . هذا دفع بالطبقة البرجوازية الألمانية الإعلان عن هول الثورة التي انظمت إلى جانبها طبقة العمال التي برزت بدورها الفعال كعنصر له تأثيرا كبيرا في مجريات الأحداث ، غير أن التّخوّف من المد الثوري للطبقة العاملة أدى بالبرجوازية إلى اللجوء لحل قضية الثورة بعقد مهادنة مع الإقطاعية.وبالفعل تمكنت من إجهاض الثورة وأسفر عن ذلك السّماح للعناصر الرأسمالية مزاولة نشاطها وتحقيق الانتعاش الاقتصادي

---

[1]– دحسن محمد حسن ، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز ، دار التنوير للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى 1993ص 84 .

دون عراقيل وشروط [1] .في ظل هذه الأوضاع الاجتماعية والسياسية المتدهورة لطبقة العمال تظهر عناصر جد فعالة تدعو العمال إلى الائتلاف والاتحاد في شكل نقابات عمالية للدفاع حقوق العمال و المضطهدين من الطبقة الكادحة ، منهما كارل ماركس وفريدريك انجلز ، لينظم إلى صفهما كذلك الألماني "فرديناد لاسال"* في الدعوة إلى إنشاء حزب عمالي اشتراكي ألماني يقود الثورة من أجل توحيد ألمانيا المشتّتة .غير أن فشل ثورة 1848م في تحقيق الهدف المزدوج المتمثل في القومية والديمقراطية كان لها تأثيرها السيء على الواقع الاجتماعي ،إذ توحدت ألمانيا بدون حركة الثوار عن طريق جهود "بسمارك " الذي نجح في تحقيق وحدة ألمانيا في مواجهة العدو الداخلي الذي اخترعه باسم " العدو الوهمي " الذي تتحول إليه مشاعر الجماهير ، وكذلك العدو الخارجي الذي سحق في حرب 1866 م – 1870 م.

فإذا كان بسمارك يقول " إن الوحدة ستتحقق بالحرب وبالحديد والدّم ، وليس بالخطب الرّنانة "[2] وعليه ينبغي قمع وضرب الحركة العمالية التي تقودها الحركة الاشتراكية كونها عدوا داخليا لسياسته ،إلا أنها بتياريها الماركسي والّاسالي واصلت نشاطها النضالي حيث رفعت شعار المطالب الديمقراطية التي أخفقت ثورة 1848م في تحقيقها .

وبوصول بسمارك إلى الحكم وعقب اغتيال القيصر" ويهلم الأول " سنة 1878م أصدر قوانين استثنائية شدد بها الخناق على الحركة العمالية حيث منعها من التعبير عن نفسها سياسيا ، كما قام برسم خطة للقضاء على هذه الحركة بمنح بعض الإصلاحات من جهة

1- د حسن محمد حسن ،المرجع السابق ،ص 58 .

*فرديناند لاسال (1825-1864) اشتراكي ألماني تتلمذ على يد هيجل واختلفت تعاليمه عن ماركس ومن أهم أفكاره أنه يؤمن بأهمية الدولة القصوى في تحقيق الاشتراكية ، ومن ثمة دعى إلى تدخل الدولة في تنظيم حياة المجتمع ، أسس نواة أول حزب اشتراكي ألماني كما أسس الرابطة العامة للألمان .

2- المرجع نفسه ص 86 .

وقمعها من جهة أخرى كونها أقرب إلى ما تقوم به النظرية الرأسمالية الحديثة لاحتواء الطبقة العاملة ، وعلى سبيل المثال عمل على توفير نظام من التأمينات الاجتماعية البسيطة للعمال مع تأسيس نقابات برجوازية ومسيحية وكاثوليكية مع الإبقاء على قانون نظام الانتخابات البروسي الذي يمنح الملاك مقاعد أكثر من فئة العمال ، كما أسر على الهدف الأساسي له وهو سحق كافة العناصر الاشتراكية الديمقراطية .[1]

وكان رد فعل هذه العناصر بالتأكيد هو الرفض لهذه الإصلاحات المزعومة والقوانين التعسفية ، التي لم تقتنع بها ، حيث واجهها الاشتراكيون والديمقراطيون بمقاومة عنيفة تتمثل في التوجه إلى مباشرة العمل السري في شكل وضع خطة محكمة لتنظيم نشاطهم النقابي في سرية تامة ، وفي صور مختلفة من العلن ، وهذا انتهازا للفرصة القاضية بالسماح للنقابات التي لا تمارس نشاطا سياسيا بإنشاء نقابات في السياق الذي منح لهم من طرف بسمارك . وبالفعل تمكن الاشتراكيون من تكوين نقابات جديدة سنة 1882م التي انخرط فيها ما يعادل خمسين ألف عامل في سنة 1884م بعد تلك الإضرابات المتكررة التي جرت إليها عدد كبير من العمال ، ومن ذلك عرفت النقابات الثورية ارتفاع عددها إلى ما يقارب ثمانية وخمسون نقابة محكمة التنظيم ساعدها ذلك العمل السري الذي دعمها من الخارج ، حيث عملوا على عقد مؤتمرات سرية خارج ألمانيا (في سويسرا) بداية من عام 1850م كما أقاموا صحافة عمالية سرية واسعة لتنظيم العمل .[2] فمن جراء هذه الجهود المكثفة للعمل السري تمكنت هذه النقابات من تشديد خناقها على نقابات بسمارك البرجوازية مما جعله مظطرا إلى التراجع أمام الحركة العمالية ، فعمل على إلغاء قانون 1878م القاضي بمنع الدعاية الاشتراكية ، وإلغاء حرية المجتمع وحرية تعبير الصحافة نتيجة التطور الكبير الذي أحرزه الاشتراكيون الديموقرطيون ما دفع به ضرورة إلى تقديم استقالته سنة 1890م.هذا الحدث

---

[1] – دحسن محمد حسن المرجع السابق ص 86 .

[2] –المرجع نفسه ،ص87 .

يعد بمثابة فجر بداية مرحلة جديدة في تاريخ الاشتراكية الألمانية التي أطلقت العنان على نشاطها السياسي بكل حرية ، و به نالت إعجابا كبيرا في الخارج بسبب نجاحها الباهر في مقاومة الاضطهاد السياسي وأصبحت نموذجا تقتدى به الاشتراكية الأوروبية في كل مكان والعالم بأسره .

في عام 1890م عقد الحزب الاشتراكي الديمقراطي مؤتمرا يعد نقطة تحول هامة في تاريخ الحركة العمالية الألمانية التي أنهت مرحلة صعبة من تاريخها النضالي وكذلك تم وضع نهاية لبرنامج الحزب اللّاسالي الذي يدعوا إلى الإصلاح في ظل النظام الرأسمالي ، والذي هاجمه كل من ماركس وانجلز بشدة كونه يقوم على مبادئ انتهازية في نظرهما .هذا الاختلاف بين الطرفين أحدث اضطرابا بين أعضاء الحزب الذي يمثله فريقين متعارضين من حيث الأهداف ، فهو يجمع بين التقاليد الماركسية التي قاومت طوال سنوات القمع طول فترة حكم بسمارك ، وبين التقاليد الأسالية التي تجذرت بعمق داخل الحزب من جراء امتزاج النزعة الإصلاحية المضادة للرأسمالية بالروح القومية .[1] ولهذا الاختلاف القائم أسفرعلى أن تكون الغلبة لصالح التقاليد الإصلاحية من الحزب نتيجة تمسكهم بالعمل الدستوري رغم تأكيداتهم المستمرة وإيمانهم القوي بالثورة ، ولما كانت سياسة الحزب الاشتراكي الديمقراطي تهدف بالدرجة الأولى إلى المحافظة على وحدة الحزب وتماسكه من أجل الحصول على أكبر نسبة من المؤيدين لضمان أغلبية المقاعد في " الرايخس تاغ" Reichstag* اشترط الأمر وجود جبهة موحدة ونظام حزبي مركزي لذلك عمل على ضم أعضاء بين صفوفه أعضاء من الجناح اليميني الذي يمثله كل من : " فريدريك أيبرت –فيليب شيدمان وجورج فون فوللمار–كارل ليجين . ومن الجناح اليساري الذي ترأسه الزعيمة روزا لكسمبورغ Rosa

[1]–المرجع نفسه ص 87 .

Luxemburg* وكارل ليبكنخت وجورج ليبيور وفرانز مبهرنج[1]، فعلى الرغم من كون الحزب جمع بين تيارين متعارضين (اليسار و اليمين) إلا أنه تمكن من تحقيق وحدته ومركزيته حتى عام 1914م أين بدأت مظاهر الشقاق بين الطرفين والخلاف القائم بينهما حول قضية التصويت على ميزانية الحرب العالمية الأولى ذلك حين رفض أعضاء جناح اليسار التصويت لصالح الامبريالية الألمانية ، في حين جناح اليمين وافق بالتصويت لصالح اعتمادات الحرب. ذلك نتج عنه ضعف موقف الجناح اليساري داخل الحزب وساعد ذلك انحراف الوسط إلى اليمين عوضا أن يدخل في صراع مع اليسار خاصة بعد هزيمة الثورة البلشفية في روسيا سنة 1905م مع العلم أن الحزب منذ 1906مكان له ميلا باستمرار نحو اليمين بدافع المصالح الانتخابية الشيء الذي أظهر جيدا انفصال النظرية عن الممارسة

---

* روزا لكسمبورغ :(**1871 -1919م**) منظّرة ماركسية وفيلسوفة وإقتصادية وإشتراكية ثورية ، من أصول بولندية يهودية برزت كناشطة في الحركة الثورية السرّية ، وقائدة سياسية شديدة الموهبة ، تم التحقت بقلب الحركة العمالية بألمانيا ، حيث تبوأت مكانتها كقوّة محرّكة للجناح الراديكالي في الحركة الاشتراكية الألمانية منذ نهاية تسعينات القرن التاسع عشر.نشر لها كتاب بعنوان " إصلاح اجتماعي أم ثورة " سنة 1899م بعد عقد من الزمن ومع نشوب الح ع 1 تبيّن صواب موقف لكسمبورغ أكثر ، عملت على رسم الطريق لكيفية دعم الإضرابات الواسعة والتطويرات السياسية والتنظيمية للطبقة العاملة .قضت معظم السنوات مابين اندلاع الحرب العلمية الأولى عام 1914 م حتى ثورة نوفمبر عام 1918 م مسجونة ،لكونها من الأشخاص القلائل في ألمانيا الذين إمتلكوا شجاعة مناهضة المذابح التي كانت تحدث في خنادق الحرب .أغتيلت في ليلة الخامس من يناير 1919 م بأوامر من قائد الحزب الاشتراكي الديمقراطي ، حيث تحطمت جمجمتها بمؤخرة رشاش ألي ، وألقيت جثتها بقناة لاندفير ببرلين .

[1]-المرجع السابق ص 88.

*-الرايخس تاغ : هو كلمة ألمانية Reichstag تعني في المصطلحات السياسية البرلمان . أو مبني البرلمان السابق في الرايخ الألماني ، افتتح في عام 1894م حتى عام 1933م عندما تم إحراقه. يعد بمثابة برلمان حقيقي للنظام النازي أو الرايخ الثالث من عام 1933م إلى 1945م.ثم تغير اسمه إلى البوندستاغ .كان شاهدا على أحداث سياسية مفصلية أثرت في التاريخ الأوربي والعالمي طيلة القرن العشرين .

وبعد أن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها ،عرفت ألمانيا نشوب اظطرابات عمالية ساخنة تجسدت في ثورات البحارة في موانئ كيل ويلهام التي أسفرت في نهاية المطاف بتنازل الامبراطور" غليوم الثاني "عن العرش وتولي اليمين الاشتراكي الديمقراطي قيادة السلطة . في حين قام أعضاء اليسار بزعامة روزا لكسمبورغ بالانفصال عن الحركة الاشتراكية الديمقراطية واتجهوا إلى تأسيس حزب شيوعي ألماني يسعى إلى إرساء نظام جمهوري على نمط النموذج السوفياتي [1]، مادام الاختلاف في الأهداف كان متأصلا منذ البداية بينهما ، فالتيار اليميني المناهض لليسار اتخذ موقفا متشددا إزاء الحركات الشيوعية في ألمانيا ، وبحكم وصوله إلى الحكم وقيادة النظام الجمهوري الجديد تمكن من ممارسة التضييق وخنق هذه الحركات بشدة إذ لجأ إلى عملية تصفية دموية لزعماء الحزب الشيوعي الألماني 1919حيث استهدفت اغتيال كل من كارل ليبكنخت وروزا لكسمبورغ . وقد خطط لهذه المذبحة زعماء ثلاث من الحزب الاشتراكي الديمقراطي هم : نوسك،شيدمان أيبرت ، ومنه يمكن القول أن النهاية المأساوية لهؤلاء الزعماء نهاية حتمية منذ الوهلة الأولى لكون مصالحهم وأهدافهم تتعارض مع موقف اليمين، وكانت ضد تلك الاعتمادات التي سطرها الحزب وضد الامبريالية الألمانية والأجواء المتعفنة التي كان اليمين يخشى من التيار الجارف للثورة البلشفية فكان عليه أن يضع حدا لذلك قبل الوقوع في الهزيمة، ولكن حدث ما لم يكن في الحسبان ، ورفضوا الاستسلام للهزيمة أو الاعتراف بنهاية الأمبراطورية واختاروا مواصلة القتال ورفعت شعار تصفية الحركات الشيوعية، والقضاء على العناصر اليهودية في ظل منظمات قومية مناهضة للسامية ،التي سبق وأن تشكلت قبل الحرب . وكانت هذه المنظمات بمثابة الإرهاصات الأولى لظهور الحركة الاشتراكية الوطنية ، التي سيقودها هتلر فيما بعد، الذي تورط في خضم اللّعبة السياسية اليمينية باستخدامه وسيلة لضرب قوى الشيوعية ، وعناصر اليسار الراديكالي الذي كان بمقدوره إحداث انقلاب داخل المجتمع

[1]– المرجع السابق ص 91.

الألماني ، لولا إخفاقه وعجزه عن أن يكون طليعة لطبقة البروليتاريا المتفتتة بين القوى المتصارعة ، نتيجة لوجود عدة عوامل وقفت ضدّ تنامي هذه الحركة وأسفرت في النهاية على إجهاضها . مما أدى إلى عزل الحزب كلية نتيجة إخفاقه في كسب واحتواء الطبقة العاملة ، ومنه أعلن الإخفاق التام للثورة الألمانية .

هذه الأحداث المستمرة والمتسلسلة كانت بمثابة مقدمات لبداية عصر جديد أصعب بكثير من مرحلة بسمارك ، عصر مشحون بألوان القمع والإرهاب والسيطرة .هو عصر صعود النازية إلى السلطة بقيادة " أدولف هتلر " في جو من التناقضات السياسية و الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المزرية التي بئن تحت وطأتها جل الشعب الألماني خاصة وأوروبا عامة ،من تفشي المجاعة والأوبئة والبطالة التي سجلت ما يعادل مليون ونصف المليون سنة 1925م ، وقد بلغت الأزمة ذروتها خاصة مع نهاية العشرينات من هذا القرن وكان السبب يرجع إلى ذلك التقسيم الذي فرضته معاهدة فرساي على ألمانيا التي شكلت كارثة اقتصادية مهدت الأرضية لمجيء سلطة قوية تعمل على حل الأزمة في البلاد ، وبالفعل في هذه الظروف المتأزمة يعتلي هتلر كرسي العرش وباشر بخلق جهاز بوليسي خطير أُسندت له مشروعية مطلقة لاستخدام العنف بدون حدود ضد كل من يبدي عداوة للوطن ، خاصة منهم الشيوعيين واليهود ، وقد منح كل الصلاحية المطلقة لجهاز الدولة (البوليس) لسحق كل العناصر الناقدة للحزب النازي ، كما أسرع بإجراء انتخابات سنة 1933م لأجل كسب الأغلبية "بالرّايخس تاغ " وإضفاء الشرعية والقانون على النظام الجديد . وكان الأمر على ذلك حيث حققت الأغلبية الساحقة النتيجة لصالح الحزب النازي ، وحصل الشيوعيون على واحد وثمانون مقعدا ، إلا أنّهم حرّموا من أي نصيب في البرلمان الجديد ، وشاركهم في نفس المصير الاشتراكيون الديمقراطيون الذين قُمِعوا بشدة من طرف الأغلبية النّازية التي حققت مكسبًا كبيرا في " الرايخستاج" وأصبحت لهم السيطرة المطلقة في الحكم .هذا وإن دل على شيء إنما يدل على أن النازية منذ البداية أعلنت عدائها للحركة الاشتراكية خاصة

الطبقة العاملة والاتحادات العمالية التي اضطهدتها بوحشية لعدة أسباب منها كون الاشتراكيون يؤمنون بالدعوة للسّلام الدّولي ونبذ العنصرية التي هي روح الحركة النازية مما يوحي إلى اعتبارها العدو اللّدود للشيوعية ، هذا من جهة ومن جهة أخرى اضطهادها للحركة اليهودية اعتقادا منها أنهم ذوي تأثير كبير في الحركة الاشتراكية ، في حين الواقع يعكس كل ذلك ، بل لم تكن لديهم مكانة كبيرة داخل الحركة الاشتراكية ، ضف إلى ذلك إعتقاد النازية أن الحركة الشيوعية الألمانية تتلقى أوامرها من " الكومنترن "* الذي كان يغذي الأفكار الثورية أكبر للطبقة العاملة في كل أنحاء العالم دون اعتبارات قومية ، وهذا يتعارض تماما مبادئ النازية[1]. التي تحمل كل أشكال الفكر القمعي اللاّعقلي الذي امتدت صداه إلى باقي الدول الأوروبية الأخرى ، أين عرف الحزب الاشتراكي الديمقراطي والنقابات العمالية الإبادة الكاملة ، وإلغاء الأحزاب الشيوعية ، وتم تصفية الأحزاب البرجوازية الأخرى بلا رحمة في ظل الحكم النّازي ، وكذلك الحال في إيطاليا بقيادة موسوليني واسبانيا على يد فرانكوا والمستفيدون من تلك التغيرات، هم الرأسماليون والإقطاعيون والبيروقراطيون والعسكريون الذين بسطو أنظمتهم التسلطية على أصحاب الاتجاهات الاشتراكية واللّيبيرالية في العصر القاسي الذي يحكمه هتلر وستالين . هذا بصورة عامة عن المناخ السائد في فترة معقدة ومتأزمة ، من تاريخ أوروبا الغربية وألمانيا خاصة، التي هيّأت الأرضية حتى ولو

---

*الكومنترن : Comintern هي اختصار لعبارة تعني الشيوعية الدولية ، وكثيرا ما يطلق عليها اسم الأممية الثالثة ، وقد أسسها الزعيم الشيوعي فلاديمير لينين عام 1919 م، وذلك لتنظيم ثورات عن طريق الأحزاب الشيوعية من مختلف الدول مندوبين عنها لحضور المؤتمرات التي عقدت في مدينة موسكو .وقام الاتحاد السوفييتي السابق بحل الكومنترن عام 1943م دليلا على الصداقة والنوايا الطيبة تجاه حلفائه في الحرب العالمية الثانية (1939 -1945م).

1-المرجع السابق ص 93 .

بطريقة غير مقصودة لإنجاب تلك الفئة المثقفة من العناصر اليهودية،المفعمة بالنشاط والحيوية ،التي وجهت اهتماماتها إلى ضرورة إيجاد العلاج الأنجع لأزمة الإنسان المعاصر، من خلال البحث عن إيجاد تفسير نظري مقنع لسبب نجاح الثورة البلشفية سنة 1917م التي تعد أول ثورة شيوعية في القرن العشرين ،أسفرت على قيام الاتحاد السوفييتي الذي أصبح لاحقا إحدى القوى العظمى في العالم بجانب الولايات المتحدة الأمريكية ، وإخفاقها في ألمانيا ،مع البحث في الوقت نفسه عن نظرية جديدة بعيدة عن العقائد الماركسية وتكون قريبة من مضمونها التحليلي النقدي وأن يستعيد الانسان المعاصر قوته النّضالية كما كان سابقا .

فالثورة الروسية أذهلت العالم وأصبحت محل نقاش وطرح الكثير من الجدل حول إمكانية حدوث تغيير للأوضاع السائدة من طرف حزب سياسي صغير مسلح بالنظرية الماركيسة لتغير مجريات الأمور ، على حين تعجز الطبقة العاملة في أوربا الغربية أن تقود نظرية حقيقية ، الأحداث الخطيرة التي عرفتها البشرية والتي ألمّت بالعالم بعد الحرب العالمية الأولى قد منحت شكلا من المشروعية لبروز بعض الأفكار التي تدعو إلى ضرورة جلب الوعي الثوري إلى الطّبقة العاملة من الخارج ، وأنه من الخطأ أن نقول بالتطور التلقائي لها -الطبقة العاملة-أو أن نؤمن بالّتحول إلى الاشتراكية .

المبحث الثاني : المشروع النّقدي لإرساء فلسفة إ نسانية جديدة .

تعتبر الظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية التي ظهرت فيها مدرسة فرانكفورت أو ما يسمى بمعهد البحوث الاجتماعية لعلم الاجتماع الماركسي .من أصعب الظروف التي تلقاها روادها مع وجود اختلافات بين بعض من ممثليها في طرحهم لعدد من المسائل ، أهمها حول قضية التّفسير الماركسي ،أو حول مايتعلق بالتصنيفات التي صاغوها لتّنوع طبيعة أفكارهم ،التي تأخذ اتجاهات متعددة حين رأوها تأخذ عند ماركيوز اتجاها

طوباويا ، وتشكل لدى أدورنو جدلية سلبية ، وتقدم كنظرية للمعرفة مع هابرماس[1]، غير أن بانضمام هربرت ماركيوز إليه والذي شغل وظيفة الخبير المقيم بالمعهد ، وعضوا في الجماعة الاشتراكية الثورية مع روزا لكسمبورغ وهوركهايمر وأدورنو ، بدأ اهتمامه بالسياسة يتخذ صورة تعاطف مع الحركة الديمقراطية الاشتراكية الألمانية التي انفصل عنها مباشرة سنة 1919م ولم يبد ارتباطه الفعلي بمبادئ هذه الحركة إطلاقا خاصة لما تولى مهمة رئاسة تحرير مجلة تدين مبادئ هذه الحركة ، كما كان ينفي عدم انتمائه لأي حزب من الأحزاب المعروفة في هذه الفترة .[2] وعندما تولى النازيون الحكم سنة 1933م أصبح المعهد مهددا لسببين رئيسيين أولهما يتمثل في كون أغلبية أعضاء المعهد من العنصر اليهودي الذي تعاديه النازية ، والسبب الثاني هو التّوجه الماركسي الذي يعتبر الطابع الرئيسي لانشغالات المعهد. وبالفعل انتهى الأمر بإغلاق المعهد وصودرت مكتبته ، وغادر معظم أعضاؤه إلى بعض العواصم الأوروبية وأنشأو فرعا له في جنيف، وعلى إثر هذه الأحداث بدأ ماركيوز مرحلة جديدة من حياته مهتما بالفلسفة الاجتماعية والسياسية في سويسرا وانظم إلى معهد البحث الاجتماعي . ونتيجة التوسع النازي اضطرّ هؤلاء المفكرون ثانية إلى مغادرة أوربا نحو الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1934م حيث عمل ماركيوز على إعادة تأسيس المعهد باسم "المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي" la nouvelle école de recherche sociale، بالاشتراك مع زميله هوركايمر في جامعة كولومبيا بنيويورك واستمر يعمل في هذا المعهد حيث بدأ يهتم بالتحليل النفسي الذي يعد مبدءا سائدا في أعمال أعضاء المدرسة خاصة ظهور المؤلف الشهير لماركيوز بعنوان " إيـروس والحضارة" 1955م الذي حاول أن يبرهن فيه عن وجود اتجاه نقدي خفي يكمن وراء كل من النزعة التشاؤمية ، والنزعة المحافظة الواضحتين في فكر فرويد ، وهذا ما أطلق عليه ب"الاتجاه

1- المرجع السابق ص92 .

2- توم بوتمور ، مدرسة فرانكفورت ، تر سعد هجرس ص 91 -92

الخفي في التحليل النفسي" [1]، ثم انتقلو عام 1941م إلى لوس أنجلس. واستمر يعمل في هذا المكتب لمدة عشر سنوات حتى سنة 1950م ،ليعود إلى جامعة كولومبيا حيث تابع البحث في المعهد الروسي، كما اشتغل بالتدريس في نفس مركز البحث التابع لجامعة هارفارد، وقد أمضى ماركيوز الفترة الواقعة بين عامي 1954م و1967 م في التدريس بجامعة براندييس Brandeis University *، كما أمضى فترة من الوقت يتصل بالطلبة في باريس و برلين ولندن.وفي عام 1951م عاد معهد البحوث الاجتماعية مرة أخرى إلى موقعه الأصلي في مدينة فرانكفورت ،حيث أثرت هجرة أعضائها في أعمالهم هناك. فإنهم مع انتهاء الحرب العالمية الثانية واضمحلال النظم الفاشية والنازية ، بدأت تتجلى الأفكار النقدية في إطار تحليلهم للمجتمع الرأسمالي الذي رأو من خلاله نمط صعوده الجديد في الولايات المتحدة الأمريكية ، خاصة مع تنامي المعجزة الاقتصادية التي كونت رأسمالية قوية حالت دون فعالية الطبقة العاملة في تحقيق أهدافها ، وهو ما يفسر توجه بحوث المعهد إلى قضايا عديدة في هذا المجتمع ،كقضية السيطرة الشاملة ، والقضاء على قيمة الفردية والقهر التقني،وصناعة الثقافة التي تعد بصورة خاصة من المعالم الرئيسية التي طبعت بوضوح فكر ماركيوز وتفسير اتجاهه السياسي، وساعده على ذلك جملة من الظروف تتلخص في ثلاث محطات رئيسية أهمها :

انحداره من أصول يهودية جعلته يعتز بهذا الانتماء ، ويتمسك أكثر به نتيجة تلك المدة الطويلة التي قضاها في جامعة " براندييس " بالولايات المتحدة الأمريكية كونها جامعة يهودية

---

[1] ـــ سيغموند فرويد ، أفكار لأزمنة الحرب و الموت ، مرجع سبق ذكره ص 15، ص18.

*جامعة براندييس : Brandeis University هي جامعة بحثية خاصة ،تأسست في عام 1948م تقع في الجزء الشرقي من دولة أمريكا ، ضاحية بوسطن تركزعلى الفنون الحرة ، وهي عضو في رابطة الجامعات الأمريكية باعتبارها غير طائفية ومختلطة برعاية الجالية اليهودية .

في نشأتها وتكوينها وهي معقل جميع هيئة التدريس والطلبة فيها من اليهود . على عكس أمثاله من اليهود الذين تحرّرُو من انتمائهم اليهودي مثل ماركس ، كذلك انفصاله عن الحركة الديمقراطية الاشتراكية، وخيبة أمله من إخفاق الثورة الألمانية سنة 1918 م وانصدامه العنيف بانهيار اليسار الألماني في بداية 1930 فهذه الأحداث المأساوية التي عايشها بعد نهاية الحرب العالمية الأولى أثّرت في توجّهه السياسي ، بتخليه عن الماركسية كرد فعل يائس عن تلك التجارب المرّة التي صادفها في بلده ، ضف إلى ذلك اتخاذه للولايات المتحدة وطنا ثانيا له منذ عام 1934م ،واشتغاله لمدة طويلة في أعمال الحكومة الأمريكية المعادي للدول الاشتراكية في أوربا الشرقية والاتحاد السّوفياتي بصفة خاصة .مما يجعلنا نستبعد أن يكون موقفه هو الحياد بين المعسكرين، ونظرا لاطلاعه الكامل على أحوال الحياة في البلدان الرأسمالية نتيجة رحيله إليها وإقامته الطويلة هناك وتشبعه بالمناخ الفكري السائد فيها، حاول ماركيوز التمويه بموقفه الحقيقي عن طريق توجيه النقد العنيف إلى الدول الرأسمالية الأكثر تقدما.

من خلال الكشف عن العيوب والسلبيات الكامنة في عمق هذا المجتمع الذي يساوي في الوقت نفسه بمثل العيوب والمساوئ التي تشهدها الأنظمة الاجتماعية في الدول الاشتراكية ،والمقصود منه عدم الانحياز لأي نظام من الأنظمة ،ولكي لايُغضب الرأسماليين كثيرا بموقفه النقدي لطبيعة مجتمعهم الصناعي المتقدم بفعل تواجده في المنفي ،وبحكم اشتغاله في مكتب أبحاث المخابرات التابع لوزارة الخارجية الأمريكية.فليس هناك أي فرق جوهري بين النظامين السائدين ، فكلاهما قمعيان ينبغي نفيهماً [1].

وقبل خوض غمار الحديث عن تحليل ونقد المجتمع الصناعي الأكثر تقدما كما يراه ماركيوز ، كان علينا لفت الانتباه أولا إلى نقده للفلسفات التي سبقت عصره والتي استقى

1-قيس هادي أحمد ، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ، مصدر سبق ذكره ص 67 .

منها فكره ، لأن الدارس المتمعن لمسار فكره الفلسفي يجده ما هو إلا انعكاسا لحياته وبيئته، ونوع الفلسفات والعلوم التي شكلت ثقافته والتي تكشف بلا شك عن حقيقة موقفه من الإنسان المعاصر .

إن المشروع النقدي الذي وجهه ماركيوز للأفكار الفلسفية في الفكر المعاصر ليس من أجل الوصول إلى الحقيقة التي تبناها المشروع الحداثي ، بل هو الكشف عن تلك الأفكار التي تترك انطباعا وأثرا عميقا في حياة الإنسان الاجتماعية والسياسية وحتى الخلقية .وكان نقده هذا على مستويين ، الأول تم على الجانب الفلسفي ، أما الثاني تم على مستوى الجانب الاجتماع

-المبحث الثالث : الجانب النقدي للمذاهب الفلسفية المؤثرة في فكرماركيوز :

1-نقد الفلسفة المادية :

أ- لودفيج فيورباخ (1804 -1872):

يعد من الفلاسفة اللذين أنزلو الفلسفة من السّماء إلى الأرض في العصر الحديث ، فهو من كبار الماديين الذين ينتمون إلى التراث الثري للفلاسفة الذين اتخذوا من حالة الإنسان وعلاقته بالطبيعة والمجتمع نقطة بداية لبلورة آرائهم الفلسفية ، انطلاقا من نقد وقلب الجدل الهيجلي ، ذلك الذي شيّد عالما للعقل متجاهلا بذلك تلك الإنسانية المستعبدة ، فالحرية والعقل بالنسبة للماديين تعد أسطورة ، كون الحلول المثالية باتت باطلة بعيدة عن الحقيقة الصلبة ، وعليه يرى فيورباخ أن ذلك التقدم الهائل الذي أحرزه الإنسان في مساره التاريخي ، يبقى دائما بحاجة مستمرة إلى من يخفف ويزيل العذاب الأرضي عنه .على عكس ما ذهبت إليه الوجودية الكيركوجوردية التي تؤمن بوجود السعادة الأخروية التي وصفها بفلسفة اليأس، فبالنسبة لـ" "فيورباخ "الفكر يسبقه العذاب ، وليس كما هو الشأن في فلسفة هيجل ، التي يرى أنها فلسفة توحد بين الفكر والوجود ، أي تعاملت مع الوجود المفكر وليس مع الوجود

الواقعي الحسي ، فالفلسفة ينبغي أن تبدأ من الوجود العيني لا الوجود المجرد في ذاته عند هيجل [1]. ويقصد بذلك الوجود الحسي الواقعي في علاقته المباشرة بالطبيعة ، لكن لا يعني بذلك تشييد نسق فلسفي للطبيعة بالمعنى التقليدي، فالطبيعة مرتبطة بالإنسان الذي يصنع ويؤلف محتواها ، فبالتالي تحرير الإنسان يحتاج بالضرورة إلى تحرير الطبيعة ،وهذه هي الصيغة الجديدة التي أضفاها فيورباخ للحرية في فلسفته الجديدة، وكل هذا أرجعه إلى اللّاهوت المسيحي ، فالتأكيد على ماهو عقلي واقعي هو تبرير للوضع الراهن ، على خلاف كل ما هو واقعي عقلي حسب العبارة الشهيرة لهيجل، الذي غالى في إرجاع الوقائع الاجتماعية إلى سلطة العقل متناسيا بذلك حق الفرد في الحرية ،وهذا ما رفضه فيورباخ حينما وجّه له انتقادا ينفي من خلاله الجدل الهيجلي، وعمل على قلبه رأسا على عقب في عبارة " كل ما هو عقلي واقعي " العبارة التي تحمل في صميمها الثورة ضد ما هو قائم أي الرفض الأكبر لما ذهب إليه هيجل ، لأن وجود العقل في الواقع يبقى وجودا فعّالا من خلال ممارسة النقد المستمر للوجود القائم.

فالنظرية الهيجلية التي تُشيد بـــ " كل ما هو واقعي عقلي " نظرية بالغة المحافظة في نفسها مقوضة بمنهج بالغ الثورة .[2] وهنا يمكن القول أن فيورباخ عمل على تصحيح الفلسفة الهيجلية التأملية وجعلها فلسفة واقعية واقفة على قدميها .

فهذا الأخير يؤمن بفكرة أساسية تتلخص في واقعة حسية ألا وهي أن "الفكر ينبثق من الوجود ولكن العكس ليس صحيحا ،أي الوجود لاينبثق من الفكر"[3] ،وأساس هذا الفكر يندرج في كل أشكال المعاناة والألم ، على خلاف هيجل الذي جعل من الأنا إيجابية كونها تفكر ولا تتلقى ،فالذات الحسية لدى فيورباخ ذات سلبية تتلقى الانطباعات الحسية وليست ذاتا

1-هربرت ماركيوز ، العقل والثورة ،مصدر سبق ذكره ص264

2-حنا ديب ، هيجل وفيورباخ ،(دار أمواج للنشر ، بيروت -لبنان ، 1994)ص31

3-هربرت ماركيوز ، العقل والثورة المصدر السابق ص 264 .

إيجابية تقوم بالتفكير، فهي ذات مضادة للفكرة التقليدية السائدة في الفلسفة الحديثة خاصة عند ديكارت وبهذا تكون التجربة الحسية هي الأداة الصحيحة للفلسفة إذ يقول في هذا الشأن " إن التفكير الموضوعي الحق ، والفلسفة الموضوعية الحقة ، لا ينشآن إلا من سلب الفكر ، ومن كونه متحددا بواسطة الموضوع ، ومن الانفعال الطاغي الذي هو مصدر كل لذة وحاجة ."[1] وهذه هي الفكرة الرئيسية التي يتخذها فيما بعد ماركس كنقطة بداية لنقد فيورباخ ويقف موقفا مساندا لهيجل ،في فكرة الصيرورة التاريخية التي تحقق الحقيقة بفضل العمل الجماعي لنظام المجتمع ، فالدين عنده هو تعبير عن الألم والعذاب الناتج من حيرة وضياع الإنسان في عالمه هذا لأنه يلعب دور الاستعباد ،فهو بمثابة عقبة في سبيل تقدمه في جميع نواحي حياته لما له من علاقة بالأخلاق والطبيعة التي يعجز أمامها تحقيق ما تصبو إليه إرادته من غرس لقيم الحب والخير والحق ومن هنا فإن الطبيعة هي الموضوع الأصلي للدين وهو فطري بالنسبة للإنسان وزائف إذا تطابق مع التيولوجي ، ويكون صحيحا تماما إذا كان هو الشعور بالتبعية.الذي يدرك فيه أنه لايستطيع الوجود دون كائن آخر أعلى منه ومختلف عنه يضفي عليه تلك العناصر الأساسية التي تشكل ماهيته وهي " العقل ، الإرادة ، الحب"، في كائن اسمه " الإله" الذي هو من اختلاق الإنسان حيث يؤكد على ذلك في قوله " بداية الفلسفة هي المتناهي المعرف الحقيقي إنه من المستحيل إطلاقا أن نفكر في اللّامتناهي دون وجود المتناهي "[2].هذا الكائن يكون ضروريا بالنسبة إلى الإنسان كضرورة النور بالنسبة إلى العين ، والهواء للرئتين ، والطعام للمعدة ، والدين في هذا المفهوم هو إظهار الإنسان لنفسه ، هذا الكائن الذي لا يمكن له أن يوجد بمعزل عن الضوء والهواء ودون الماء وأرض يستقر عليها.....إنه كائن يعتمد على الطبيعة .[3]. ومن هنا يتسنى

---

[1]– المصدر نفسه ، ص 265 .

[2] -ludwig feuerbach ,**manifestes philosophiques,par louis altusser**,(puf,paris,1973),p111.

[3]–عبد الحليم عطية ، فيورباخ ، أصل الدين ، ص 28 .

الاغتراب الديني الحقيقي لهذا الإنسان في نظر فيورباخ ، ولهذا ينبغي على الإنسان أن يسير في طريق التحرر من الدين نحو تحقيق ماهيته بالرجوع إلى المنطلق الأساسي الذي هو الأرض وليس السماء ، ويصبح الدين هو محبة الإنسان للإنسان ويتحول اللاهوت إلى الإنسان ، بمعنى الرجوع إلى علم النفس أو الأنثروبولوجيا ، وفيها يملك جوهره من جديد ، ويصبح بذلك يدرك العلاقة بينه وبين الله وهذه العلاقة ليست إلا إسقاطا للعلاقة الموجودة بين الكائن الإنساني ونوعه ، وتلك هي النزعة التي تجعل من الإنسان كائنا مطلقا ، والسعادة الأبدية يمكن أن يحصل عليها من وجود الإله على أنه المكمل والضامن للرغبات البشرية ، ففكرة الإله في فلسفة فيورباخ لا تكمن اعتماد الجانب السلبي على الطبيعة والبشر، بل تكمن في حافز إيجابي يقوم على افتراض أن الرغبات والأماني البشرية تتفق مع طبيعة العالم . فالطبيعة التي تثير فينا الخوف والفزع والخطر يجب استبدال هذه العاطفة بنقيضها ، وهو الشعور بالفرحة والسعادة والحب والامتنان وهي العناصر التي تعود على الإنسان بالخير ،" فالإله الذي يدمر الطبيعة بما فيها من كائنات حية بعاصفة رعدية هو نفسه الذي يبعث الحياة في الحقول ، فمصدر الخير هو نفسه مصدر الشر ، ومصدر الخوف هو مصدر السعادة ".[1]

يرى ماركيوز أن فلسفة فيورباخ جاءت كنقد ونفي صريح للفلسفة الهيجلية ودحضها كلية، فهو لا يختلف كثيرا عن المشروع الفلسفي الذي سطره الفلاسفة الوجوديون المتمثل في ضرورة الاهتمام بالإنسان فهو يتحدث عن المشاعر والحواس والجسد والعاطفة ، وليس عن العقل المجرد ، إذ يؤكد أنه قبل أن نعقل ونفكر نحس أولا . وهذا ما صرّح به بخشونة من خلال تعبيره أن : " في قصر يفكرون على نحو مغاير لما يفكرون في كوخ ، إذا لم يكن لديك قوت في الجسم ، فإنه لن يكون لديك في الرأس أوالفكر وفي القلب قوت للأخلاق ما

[1]-فيورباخ ، ماهية الدين ، تر أحمد عبد الحليم عطية ص 170 ،

يملأ معدتك "[1]، فمن هنا يبدو معارضته لكل ما هو مثالي مجرد ويعطي الأهمية القصوى لكل ما هو حسي واقعي في تفسيره لظاهرة الاغتراب بإنكار الخيال اللاهوتي للتأكيد على الجوهر،ويتلخص كل هذا في مقولته المشهورة "الفلسفة تنطلق أساسا من اللّافلسفة "[2]. ويقصد فيورباخ بالكلمة الأخيرة من مقولته هذه- اللافلسفة - أن التفكير ينطلق من العالم الحسي القائم بذاته وليس من التفكير المجرد المتعالي عن الوجود العيني للإنسان المرتبط بواقعه الحسي بما يحمله من الآلام والمعاناة والعذاب .وهنا يرى ماركيوز أن فيورباخ تجاهل فكرة هيجل التي تبدو من خلال تحليله لحركة الفكر في الطبيعة حيث رفض أن يكون الوجود منبثقا من الفكر،بل بالعكس هذ الأخير هو من ينبثق من الوجود . فالعمل يدخل اليقين الحسي والعملية التاريخية ، فهذه الوظيفة المادية للعمل لم يدركها على أنها نشاط عملي وحسي بالمعنى الإنساني [3].

ب-2 كارل ماركس : karl Marx (1818-1883)

إن الفلسفة الماركسية هي المحور الأساسي الذي انطلقت منه الأبحاث الاجتماعية لمدرسة فرانكفورت منذ الإعلان عن تواجدها ، فلقد انتقل ماركيوز من الجدل الذاتي الموضوعي إلى الجدل المادي ، الذي ما هوّ إلا قلب للجدل الهيجلي ، باعتبار الذات بالنسبة لكارل ماركس هي الإنسان الاجتماعي في علاقاته بفئات المجتمع وطبقاته .أما الموضوع فهو الأشياء المحسوسة بما فيها المنتجات والآثار الأدبية والفنية والإيديولوجية والظروف الاجتماعية والاقتصادية التي تحدد وعي البشر. فالمرجعية الفلسفية لفكر ماركس هو العودة إلى الواقع المتعيّن ،فهو يقيم علاقة وطيدة بين تقدم الإنسانية و بما تنتجه من

---

[1]-كارل ماركس ، فريدريك انجلز ص 182

[2] -Ludwig feurbach,**léssence de christanisme**,tr de lallemand par Pierre osier avec la collaboration de Jean pierre Grossein ,(ed Francois Maspero,paris, 1968)p 221.

[3]-هربرت ماركيوز ، العقل والثورة ، المرجع السابق ص 266 .

العمل، فحضارة الإنسان المعاصر هي حضارة ما تقدمه من عمل أوفر ، فماركيوز درس النظرية الماركسية وأخذ عناصر منها محاولا إعادة صياغتها بثوب جديد مغاير للتفسير الذي عُرِف لدى ماركس ،وأهم نقطة حركت اهتمام ماركيوز هو مسألة الثورة ونظرية الصراع الطبقي الذي يعتبر المحرك الأساسي له هو طبقة البروليتاريا ، التي خيبّت ظنّه في نهاية المطاف لما آلت إليه من تغير على مستوى الظروف التاريخية، والشروط الذاتية والموضوعية التي تحركها. ففي نظره هذه الطبقة قد انطفأت نارها وما بقي منها سوى الرماد .بعدما كانت الطبقة الوحيدة التي يعلق عليها ماركس آماله كقوة حاملة لراية الثورة والأمل في التحرر ،كونها تؤلف الأغلبية الساحقة من الطبقة المضطهدة في ظل الرأسمالية والتي بإمكانها في نفس الوقت أن توقف عملية الإنتاج ،المرتبطة به أي العامل يشتغل من أجل الرأسمالي وكلما ازداد ما ينتجه العامل ازدادت قوة رأس المال ، وتضاءلت قدرة العامل ذاته على تملك منتجاته ، وهكذا يصبح العامل ضحية قوة خلقها هو ذاته[1] وبحكم أن هذه الطبقة تمثلها الأغلبية الساحقة التي تعبر عن الإنسانية ونفيها في آن واحد وتمثل العامل الفعال في تفجير الثورة في وجه البرجوازية التي تمثل الأقلية الضئيلة العاجزة عن تلبية احتياجاتها بالاستغناء عن الطبقة العاملة ،هذا من جهة ، ضف على ذلك أن هذه الأخيرة تجد مصالحها لا تتحقق إلا بإلغاء نظام الإنتاج القائم ،الذي جعل من نتاج عمله عاملا مغتربا عنه وعن ذاته ، فماركس في تحليله المعمق للعمل في ظل الرأسمالية كان ينظر إلى العلاقات التي تقوم بين رأس المال والعمل والسلع على أنها علاقات إنسانية ، أي علاقات حياة الإنسان الاجتماعية ، وبالتالي " فاغتراب الإنسان عن ذاته هو في الوقت ذاته اغتراب عن أقرانه من الناس "[2] ، وماركيوز في نقده للمادية الماركسية لا يوجه اتهاما أو يبدي نفورا من النظرية الثورية الماركسية ،التي انصب اهتمامها الأكبر على الثورة البروليتارية التي

---

[1]–هربرت ماركيوز ، العقل والثورة ،مصدر سابق ص 270.

[2]–المصدر نفسه ص 276.

تحتم عليها الذوبان في معطيات هذا المجتمع الصناعي المتقدم، نظرا لتلك الظروف التاريخية التي شهدتها أوربا خاصة في القرن العشرين ، هذه الظروف ولّدت طبقات جديدة مهمشة ومضطهدة تختلف بكثير عن الطبقات السائدة من قبل خاصة القرن التاسع عشر منها طبقة العمال التي هي في خط مواز مع طبقة البرجوازيين وأرباب العمل .فبعد ما كان العمل في شكله الصحيح وسيط يستخدمه الإنسان في سبيل تحقيق ذاته وتنمية إمكاناته كاملة ، أصبح في الوقت الراهن يشل كل الملكات الإنسانية ويحول دون إشباعها، فالعامل لا يؤكد ماهيته بل يناقضها [1]، فالذات التاريخية الثورية السائدة من قبل قد ولّى عهدها وتخذّروعيها بفعل مبدأ الوفرة الذي حققه النظام القائم ،وبالتالي لم تعد تمثّل مبدأ النفي والرفض لانغماسها في الملذات المادية ، فالعامل في نظر ماركيوز عوضا أنّ " يُنمّي طاقاته الجسمية والذهنية الحرة ، يكبت جسمه ويدمر ذهنه ، ومن هنا فإنه لا يشعر أنّه مع ذاته وهو يعمل .إنّه يشعر بكيانه حين لا يعمل ، ولا يشعر به حين يعمل .ومن هنا فإنه لا يقوم بعمله طوعا ، بل قسرا، ومن ثمة فإنه ليس إشباعا لحاجة ، بل هو مجرد وسيلة لإشباع رغبات خارجة عنه[2].وهنا يكمن الاختلاف في النظرة إلى العمل عند ماركيوز ، إلا أن هناك فئات أو ذوات جديدة دخيلة على البروليتارية تئن تحت سلطة البؤس والمعاناة علّق عليها ماركيوز آماله في حمل مشعل الثورة الجديدة والمضادة للثورة المألوفة من قبل .فالتحليل الماركيوزي للوضع في الدول الرأسمالية المتقدمة على صدارتها الولايات المتحدة الأمريكية توفر لجهازها الإنتاجي العقلانية التقنية بالرغم من استخدامها استخداما غيرعقلانيا ، وهذا المظهر المادي للعقلانية التكنولوجية لن يستطيع أي جهاز أن يغيره ، بل التكنولوجية تعد شرطا أساسيا لتطور اشتراكي باعتبار العمل مستغل عمليا ، ففي نظر ماركيوز لا التأميم ولا التشريك بإمكانهما تغيير هذا الوضع الذي آل إليه العمل ، لأن وعي الطبقة العاملة في هذا

---

[1]–المصدر نفسة ص271 .

[2]–المصدر نفسه ص 271

العالم (البلاد) ليس وعيا ثوريا ، بل هو وعي محافظا ، فالطبقة الثورية التقليدية أصبحت مندمجة اندماجا كليا مع الواقع الموجود ، بل حتى الثقافة العمالية لا تخالف أهداف المشروع التقني السائد، فقد كان ماركس يؤكد أنه إذا عمل المنتجون على تنظيم الجهاز الإنتاجي وتسييره ، فسيحدث تغيير نوعي على الاستمرار التقني بمعنى أن الإنتاج سيلبي الحاجيات الفردية التي تتطور بحرية ، إلا أن الإشكال يبقى قائما على حاله ما إذا استمر ذلك الجهاز وسيلة رقابة وتلاحم في عالم سياسي دمج به الطبقات الكادحة ، وبالتالي التغيير النوعي يستوجب أن يحدث داخل البنية التكنولوجية بالذات ، هدا ما يوحي إلى غياب الدور الثوري للطبقة العاملة في ظل العقلانية التكنولوجية ، ولكي يتحقق هذا التغيير النوعي من طرف الطبقات الكادحة يشترط أن تكون هذه الطبقات أجنبية أو دخيلة على ذلك العالم ، بمعنى تحمل في ذاتها نية الرفض وعدم الاستمرار في نمط الحياة السائدة في ذلك العالم ، وتحقيق التغيير النوعي الذي هو بالنسبة لها مسألة حياة أو موت[1] ، بمعنى على هده الفئة تكريس مبدأ النفي والرفض كفكرة نظرية مبدئية قبل الانتقال إلى مسألة التغيير لأن ذلك يساعد للتخطيط الناجح لفعل التغيير .

فماركس قد كان يرى أن الآلة كأداة إنتاج لا تخلق قيمة ، لكن تنقل فقط قيمتها الخاصة إلى المنتوج ، فالآلة تدمج بها قوة العمل البشري وبفضلها يتم الحفاظ على العمل بالعمل الميت والذي يحدد العمل الحي ، ويقصد بالعمل الميت بالعمل الذي لم يخضع للآلة التقنية ، ولا يمكن فصله في حياتنا الحالية على ما يسميه العمل الحي ، فهناك علاقة وطيدة بين العملين ، غير أن الثاني مع انتشار التأليل بات العمل الماضي من المستحيل قياس المردود الإنتاجي الفردي ، وكان التغيير يبدو تغييرا نوعيا فقط . وأن هذه التغيرات التكنولوجية هي ما تحدث التغيير بالدرجة الأولى من طبيعة تنظيم العمل وأدوات الإنتاج ، والبرهان على ذلك اندماج الطبقة العاملة الاجتماعي والثقافي بالمجتمع الرأسمالي ، فهذه

[1]–هربرت ماركيوز ، الانسان ذو البعد الواحد ، المصدر السابق ص59

النظرية تجاوزها الزمن في العصر الحديث ، لكون الثورة ليست من صلاحية الطبقة العاملة البروليتارية لأنها ليست موجودة أصلا في المجتمع الذي تعد فيه الآلة هي نفسها نظام من الأدوات والعلاقات الميكانيكية ، وعلى هذا فإنها لا توقف صيرورة العمل عند حدود الفرد بل هي تؤكد سلطتها المتعاظمة.

لكن ماركيوز لا ينفي صلاحية نظرية ماركس مستقبلا، فهذا الشكل النوعي من الاستعباد كان في الوقت نفسه مصدر قدرته النوعية المبنية على النفي.[1] وإيقاف الصيرورة التي تهدده بالإبادة باعتباره كائنا إنسانيا.

2- نقد الفلسفة التجريبية و الوضعية :

أ- الفلسفة التجريبية

لقد ظهرت الفلسفة التجريبية في الفكر الأوربي الحديث ردا على الفلسفة العقلانية التي قصرت المعرفة البشرية على ما هو معطى في شكل أفكار فطرية ، وأن العقل هو المرشد في الحياة ،بل العادة ، كما أن التجريبيين الإنجليز أثبتوا أنه ليس هناك تصورا أو قانونا واحدا للعقل يمكنه أن يزعم لنفسه الشمول ، وأنّ وحدة العقل لا تعد وأن تكون وحدة العادة أو العرف ، فالوحدة والشمول في رأيهم لا يمكن الاهتداء إليها في الواقع التجريبي .

إن النزعة التجريبية تجعل من الحواس المبدأ الأول لمعرفة كل ما هو موجود .وجعلت منها النوافذ المطلة على العالم الخارجي ، في مقابل ذلك تلغي دورالعقل في إدراك وفهم الموضوعات الحسية وبهذا يرى ماركيوز أن :" التّجريبيّين الإنجليز قد اتفقو جميعا أنه ليس بمقدور العقل أن يتصور قانونا واحدا يمكن به أن يدعي لنفسه الشمولية ، وإن كان ذلك محققا ، فلا يعدوا أن تكون وحدة العقل مختزلة في وحدة العادات والأعراف .فالتيار

---

[1]–هربرت ماركيوز ، الإنسان ذو البعد الواحد ، المصدر السابق ص64 .

التجريبي كان أكثر رفضا للشكل والمضمون ، وأكثر رفضا للتراث الفكري القديم ، وعليه جعل التجريبيون أن خطأ الحواس أسلم وأهون من خطأ المسلمات النظرية القديمة ، لأن هذا الخطأ (الحواس) يمكن تداركه بالتكرار وبالقياس وبالأجهزة العلمية الدقيقة ، في حين خطأ الفكر أفدح وأعظم لأنه خطأ مستتر." [1]وبهذا يرى ماركيوز أن التجريبية حصرت العقل في إطار ما هو معطى، إذ لا يستطيع الانتقال بنا إلى ما وراء الواقع الموجود بالفعل ، وإلى تحقيق ما ينبغي أن يكون إلا بفضل شمول تصوراته ، في حين أن هذا الادعاء بعدم قدرة العقل على تنظيم الواقع يرتكز على تلك الملكة التي يتمكن بفضلها العقل من بلوغ حقائق لا تستمد صحتها من التجربة ، وعليه يرى ماركيوز أن ما وصلت إليه أبحاث التجريبيين لم تقتصر آثارها فقط على هدم الميتافزيقا ،بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك حينما اختزلوا المعرفة البشرية على ما هو معطى مما انجرّ عنه القضاء على الرغبة في تجاوز هذا المعطى ما ولّد الشعور باليأس تجاه هذا المعطى على حد تعبير ماركيوز " ....ذلك لأنه لاشيء أكثر يقينا من أن اليأس له فينا تأثير يكاد يعادل تأثير المتعة ، وأننا بمجرد أن نعرف استحالة إرضاء أية رغبة ، نجد أنّ الرغبة ذاتها قد اختفت ....وحين نرى أننا بلغنا أقصى مدى يمكن أن يبلغه العقل البشري نكتفي بذلك راضين ".[2]

يقصد ماركيوز من هذا القول أن التيار التجريبي يهتم بما هو موجود وهي فلسفة تعبر عن استسلام العقل ورضوخه لما هو موجود حين ننسب الأفكار العامة لقوة العادة والمبادئ التي يفهم بها الواقع بإرجاعه إلى الحالات النفسية ، وبالتالي ننكر الحقيقة والعقل مع العلم أنّ الوقائع النفسية البشرية خاضعة للتغير ،وعليه الفلسفة التجريبية في الواقع كما تبدو لماركيوز تتسم بالافتقار إلى اليقين . فإذا كانت المعرفة تحصل بالعقل ،أي بالتصورات التي هي نتاج الخيال فبالتالي هي ليست مستمدة من التجربة ، بل هي من إنتاج الميتافيزيقا، وهو الجانب

---

[1]–د. حسن حنفي ، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر ، مرجع سابق ص28 .

[2]–هربرت ماركيوز ، العقل والثورة ، المرجع السابق ،ص 44

الذي هدّمته التجريبية وهذا يدل في الوقت ذاته أنه هجوم على شروط الحرية الإنسانية . وعلى سبيل هذه الأخيرة إن لم يبذل الإنسان مجهودا في إعادة توحيد الأجزاء المنفصلة لعالمه ،أي التوفيق بين مجال الذات والموضوع وإدماج الطبيعة والمجتمع في مجال العقل،فإن هذا الإنسان يظل إلى الأبد مكتوبا عليه بالإخفاق واليأس . فالعقل هو الشكل الحقيقي للواقع الذي تندمج فيه كل الأضداد بين الذات والموضوع لكي تؤلف وحدة وشمولا وهي الفلسفة التي يدعو إلى تجسيدها هيجل .كما أنّ كانط سار في نفس السياق مع ماركيوز حين يرى أن التّجريبين قد أخفقوا في إثبات أنّ التجربة تقدم لنا الوسائل والطرق التي تنظم بها هذه المادة التجريبية . فعندئذ يمكن إنقاذ استقلال العقل وحريته ...وفي هذه الحالة تكون التجربة ذاتها نتاجا للعقل، فالجوهري ليس في الأفعال التي يراها الإنسان ، بل في مبادئ الأفعال الباطنية التي لا يراها [1].

ب- نقد الفلسفة الوضعية

1- سان سيمون:(1760-1825)

إن الفلسفة الوضعية في نظر ماركيوز وقفت موقفا نقديا وتهجميا على الفلسفات العقلية النقدية بدءا من ديكارت وفلاسفة عصر الأنوار حتى هيجل ، فإذا كان هذا الأخير درس المجتمع والدولة من حيث أنهما عملا تاريخيا للإنسان الحر ، فإن الوضعية درستها كظاهرة طبيعية موضوعية كما هو الحال في العلوم الطبيعية ، وبالتالي هي نهاية الفلسفة النافية التي تستلزم بالضرورة نهاية فلسفة هيجل ، لأنها فلسفة تلغي الواقع ولا تؤمن به كموضوع لكونها تنفي كل واقع لا عقلي أو مضاد للعقل .إذا كانت اهتماماتها منصبة في البحث عن الممكن في الأشياء دون الواقع حسب العبارة المشهورة عند هيجل " كل ما هو

---

[1]-إمانويل كانط ، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق ، تقديم عمر مهيبل ،سلسلة الأنيس المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية وحدة الرغاية ، الجزائر 1991 ص 246 .

عقلي واقعي "، لهذا نشأت الوضعية كرد فعل عن مغالاة الفلسفة العقلية حيث تبحث عن آليات العودة إلى الواقع والتمسك به ،ويعد الفيلسوف الفرنسي والعالم الإجتماعي سان سيمون Saint-Simon الذي تنبه إلى تأسيس علم جديد يدرس الإنسان في المجتمع ،ما سمي عنده بالفيزيولوجياالاجتماعية ،إذ يعد الأوّل من قدّم التصورات العلمية حول الظواهر المجتمعية في بداية القرن التاسع عشرة الميلادي ، وقد كانت تعني بدراسة الذوات المجتمعية في علاقة بتنظيماتها ،وبعد ذلك طوّر "أوغست كونت " Auguste Comte تصوراته وعمّقها في إطار تصور علمي و وضعي .

غير أن سان سيمون مثله مثل هيجل اعترف بأن الإنسانية بلغت كمالها في الثورة الفرنسية، ولكن ليس بنفس الكيفية التي تحدث عنها هيجل ، فهو يرى أنّ التصنيع هو الوسيلة الوحيدة لقيام النظام الجديد وما يكفل تحقيق كل الإمكانات البشرية .كما يتطلّب تقدم الظروف الاقتصادية أن تصبح الفلسفة نظرية اجتماعية . وما النظرية الاجتماعية إلا إقتصادا سياسيا أي " علم الإنتاج ". [1] وتقوم النظرية الإجتماعية في الفلسفة الوضعية الحديثة التي أسّسها سان سيمون على ضرورة استخدام نفس المنهج المستخدم في العلوم الطبيعية والملاحظة، بمعنى ضرورة بناء الاستدلالات على الوقائع التي تلاحظ وتناقش بدلا من اتباع المنهج التأملي القائم على الاستدلال العقلي . وهي " علم الإنسان " الذي يجب معالجته كما تعالج العلوم الطبيعية ، وعلى هذا يقول ماركيوز:" كل ما تحتاج إليه الفلسفة والنظرية الاجتماعية هو أن تفهم الوقائع وتنظمها ،ومن هذه الوقائع تستمد الحقيقة ".[2] إنّ المجتمع في نظر سان سيمون من خلال هذا القول يبدوا أنّ له قوانين موضوعية ولايخضع لآراء الأفراد ، والنّاس هم مجرد أدوات أمام قانون التقدم ، وتعتبر التجربة والملاحظة أدوات تؤسس عليها معارفنا ويقوم العقل بترتيب وتنظيم هذه الوقائع حتى نتمكن من توجيه أمورنا الروحية إلى قوة العلم

---

[1]– د/حسن حنفي ، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر ، مرجع سابق ص 434 .

[2]– هربرت ماركيوز ، العقل والثورة ، المصدر السابق ص318 .

الوضعي .[1] يرى ماركيوز كذلك أنّ "سان سيمون" يُكّنُّ عداوة للرأسمالية الصناعية لما تمارسه من التسلط على المجتمع ، ذلك أنّ تقدم المجتمع الصناعي قائم على الاستغلال ، وهذا الأخير ينتهي إلى الصراع الطبقي بين البروليتارية وأصحاب وسائل الإنتاج .

لقد كان سيمون في البداية قد دعا إلى الإعلان عن مبادئ اللّيبيرالية المتطرفة (الجذرية) بحجة أنّ الأفراد أحرار في العمل وأن المجتمع هو النقطة التي تجمع بين جهودهم المستقلة، غير أنّه عدّل من رأيه في تمجيد اللّيبيرالية إلى القول أنّ النظام الكامن وراء هذه اللّيبيرالية يحمل في طياته بذور فنائه ، حيث تراكم الثروة في أيدي فئة قليلة يؤدي إلى الفقر وما يصاحبها من أزمات واستغلال متزايد ، والازدهار ينتهي إلى الأزمة ، ثم يتحوّل النّظام إلى فوضى ، حيث يؤكد ذلك من خلال قوله : " إنّ كل فرد يترك لكي يتصرف كيفما استطاع ".[2] ومنه نفهم أنّ النظام الاجتماعي الذي لا توجد فيه مصلحة مشتركة أو جهد جماعي للتوفيق بين الأعمال المختلفة أو تنظيم إرادتها يؤول إلى فوضى عامة لا مفر منه نتيجة لمبدأ المنافسة اللّامحدودة .

2- أوغست كونت Auguste comte (1779-1857)

إنّ ما يميز فلسفة كونت عن الفلسفة الوضعية التي أرسى قواعدها سان سيمون في ظل أزمة المجتمع الليبيرالي الذي عرفته أوروبا هو الفصل بين النظرية الاجتماعية وبين فلسفة النفي ، حيث جعل من الأولى جزءا من الفلسفة الوضعية ، وهذا يتجلى بوضوح حين حاول تشخيص الأزمة السياسية الاجتماعية التي تتسم بطابع فكري ثقافي ، مما أدى بـ "كونت " إلى الجزم في آخر المطاف بضرورة حلها بطرق علمية من خلال إخضاع المجتمع لدراسة علمية وضع له أسسًا تقوم على مبادئ علمية محضة ،وأكد أن هذا المجتمع البشري في تركيبته وتحولاته يعبّر عن مظاهر يمكن أن تدرس كما تدرس الظواهر الطبيعية ، أي

---

[1]- المصدر نفسه ص 319 .

[2]- د حسن حنفي ، قضايا في الفكر الغربي المعاصر ،المرجع السابق ص 434 .

إخضاعها للموضوعية التي تعتبر الشرط الأولي والأساسي في العلم ،بمعنى يدعو إلى القيام بحركة انتقالية من نظرة فلسفة إلى نظرة علمية محضة .كما جعل من عامل التقدم الموضوع الرئيسي للنظرية الاجتماعية ورفض الاقتصاد السياسي أساسا لها .

الفلسفة الوضعية عند " كونت " تختلف عن الوضعية عند سيمون وأتباعه الذين يشيدون نظرية اجتماعية على أساس إقتصادي، فلم يعد هذا العلم علما خالصا متخصصا ، بل أصبح قوة عقلية تعمل على كشف متناقضات البناء الاجتماعي الحديث . [1]

أوغست كونت يعطي للفلسفة الوضعية طابعا ثوريا نقديا هدفها جعل المجتمع موضوعا لعلم مستقل هو " علم الاجتماع " لكون هذا الأخير تجاوز تلك التأملات النظرية الخالصة التي يتخذها النّقد الفلسفي . فهو يعالج المجتمع معالجة تجريبية باللّجوء إلى الحس كما هو الحال في فلسفة الأنوار ورفض النّظم التسلطية وينتهي إلى القول أنّ : " كل فرع من معارفنا يمر بالتالي على ثلاث حالات نظرية أو مجردة : الحالة اللاهوتية أو التعاقدية ، الحالة الميتافزيقية أو التجريدية ، والحالة العلمية والوضعية " . [2]

في كل هذه الحالات ينبغي على علم الاجتماع الجديد أن يرتبط بحقائق النظام الاجتماعي القائم الذي يستبعد حركة ترمي إلى قلب هذا النظام أو نفيه ، ونتيجة لذلك فإن الاتجاه الفكري لعلم الاجتماع الوضعي ينبغي أن يكون دفاعيا وتبريريا ، ويعبر عن ذلك كونت بقوله :"... أنّ هذا القانون ثابتا يخضع لإيقاع مفروض من طرف تنظيم جماعي للكائن الحي " . [3]

فلسفة كونت الوضعية كما تبدوا في نظر ماركيوز أنها أنكرت الميتافيزيقا وبالتالي أنكرت قدرة الإنسان على تغيير واقعه وفقا لإرادته الحرة ، ذلك عندما نادى بالخضوع والاستسلام لقوانين المجتمع التي لا تتغير ، الذي لا يختلف نظامه عن نظام الطبيعة ، فكلاهما ثابت

---

[1]-هربرت ماركيوز ، **العقل والثورة** ، مرجع سابق ص 323 .

[2] -Auguste comte,**cours de philosophie positive**,(in larouss,paris ,1936)p20

[3] -Pirre Arnaud,**politique d' Aucuste comte**, (Armand colin ,paris,1965) p19

لايتغيران ، وعليه مهمة الفلسفة الوضعية مناهضة لكل تغيير ثوري ، فالثورة مفهومها خال من أي معنى ، وبهذا نجد " كونت " يدحض كل نظرية مناهضة للنظام ونافية للملكية ، كما يؤيد حكم الطبقات ضد كل ثورة تقوم ضدها ، كما يدعوا إلى ضرورة تدعيم النّظام القائم الذي يتغير دون إحداث ثورات فجائية .[1]

غير أنّ ماركيوز يقف موقفا معارضا لفلسفة كونت الوضعية التي قيل عنها أنها فلسفة التقدم ، وفي الحقيقة هي فلسفة تبرير النظم القائمة ، فقد تجاهل حقيقة واقعية مفاداها أنّ هذا التطور والتقدم الذي تحركه عجلة المجتمع المدني الذي يحفل بالعديد من المتناقضات ، فالتقدم كما هو معروف في فلسفة الأنوار هو تقدم عقلي وليس تقدما تاريخيا.

ماركيوز من خلال تحليله لأفكار" كونت "نجده يقيم علاقة وطيدة بين الأفكار التي تحملها كل فلسفة بالمسار التاريخي السياسي الذي ظهرت فيه ، وعليه تبدوا الفلسفة الوضعية من إتخاذها لعبارة هيجل الشهيرة " كل ما هو عقلي واقعي "للتبرير بأن المعقول هو وحده الواقعي ، لكن الأمر يختلف عند هيجل الذي يرفض الواقع العيني ويدعو إلى ضرورة تغييره تغييرا جذريا عن طريق الثورة ، على خلاف "كونت" الذي يؤكد على أنّ علم الاجتماع الوضعي هو دراسة للثبات الاجتماعي ، أي الذي يخضع لقوانين النظام القائم الذي يقتضي وجود سلطة قوية تتطلب الطاعة والخضوع لقيادة واحدة ، فمهمة السياسة الوضعية هي العمل على التوفيق بين المصالح المختلفة وتوجيهها نحو الصالح العام ،عن طريق نشر روح التسامح الشامل والاستسلام الذي يقضي على الصراع الداخلي في المجتمع .[2]

وهذا التسامح يتم مع القوى الرّجعية من أجل الإبقاء على المصالح الطبقية، كما يؤكد ماركيوز أنّ "كونت" اهتم كثيرا بمبدأ التسامح والاستسلام ،وهي الفكرة التي أدانها ماركيوز

---

[1]-د/حسن حنفي ، قضايا في الفكر الغربي المعاصر ، المرجع السابق ص 435 .

[2]-هربرت ماركيوز ، العقل والثورة ، المصدر السابق ص 350 .

في آخر مؤلف له بعنوان : " نقد التسامح الخالص" une critique de la tolérance pure سنة 1969م .

ماركيوز يرى أنّ فكرة التسامح السائدة في فرنسا مع حركة التنوير الفرنسية الذين كانوا يعارضون دولة الحكم المطلق ،أكّدوا هذا المطلب بوصفه جزءا من أهدافهم العامة، التي تسعى إلى إرساء أفضل شكل من أشكال الحكم ، والوقوف في وجه الكنيسة ضد التعصّب الدّيني و التسلط السياسي الذي كان يستخدم عدم التسامح أداة للسيطرة [1] .

وهكذا يؤكد ماركيوز أنّ الفلسفة الوضعية في فرنسا عرفت هجوما للتراث الديكارتي ولفلسفة الأنوار ، وامتد ذلك إلى ألمانيا التي عرف فيها المذهب الهيجلي دعوة عارمة للتصدي لجدله وتحطيمه. وتمثل فلسفة" فريدريك بوليوس شتال "* أحد أعضائه ، كون فلسفة هيجل في رأي الزعماء السياسيين الألمان وقفت موقفا معارضا للدولة بدلا من تبريرها ، لذا جاءت الفلسفة الوضعية الكونتية لتبين إمكانية التفكير في إقامة نظرية اجتماعية لا تقوم على شيىء من الجدل ، وأنّ فلسفة النفي يمكنها أن تتطور تطورا طبيعيا وتنتهي إلى فلسفة لقبول المجتمع على ما هو عليه قائماكما يرى ماركيوز في تحليله للوضعية التي أتى بها كونت على أنّها فلسفة تفاؤلية لأنها استبعدت في مبادئها عنصر الثورة فهي فلسفة الإيجاب ولا فلسفة الثورة وقد سار" فريدريك بوليوس شتال" في نفس الاتجاه مع كونت في تأييد الفكر المؤيد للوضع القائم .

وقد جاءت فلسفة شتال كمحاولة للتوفيق بين أولئك الذين يدعون إلى الحكم المطلق الشخصي ، وبين المطالب الضعيفة للطبقة الوسطى الألمانية ، أي يقف موقفا وسطيّا بين النزعة التسلطية اللاّعقلية وبين التطور الاجتماعي للطبقة الوسطى ، بمعنى جمع بين نظرية الملكية القائمة على العمل وبين النظرية الإقطاعية التي تقيم الملكية على أساس إرضاء

[1]-المصدر السابق نفسه ص 340 .

السّلطة وقد عبّر عن ذلك في قوله: " إنّ كل ملكية هي في نهاية المطاف ، منحة من السّلطات ".[1] ويعني ذلك أنّه أخضع ضمان كل الحريات المدنية لسيادة الملك بوصفه السلطة النهائية ، وأدان العقل لأنه المحرك الأول للصراع القائم بين الطرفين (الحكم الإقطاعي والطبقة الوسطى) و جعل من العقلانية الحديثة المنبع الذي تتولد منه الثورة فقد عبّر عن ذلك شتال بقوله " إنّ الثورة هي السّمة المميزة لتاريخ العالم في عصرنا ."[2]

ويرى ماركيوز كذلك أنّ قوّة وصلابة العقلانية الغربية في ألمانيا التي يمثلها هيجل جعلت شتال يعتبر هذه الفلسفة (العقلانية الغربية) في العالم الديني الباطن بمثابة الثورة في العالم السياسي الخارجي ، ويعني ذلك أنّها تمثل اغتراب الإنسان عن الله .[3]

فنظرية هيجل في رأيه قوة معادية وهدّامة في أساسها وجدله يلغي الواقع المعطى ونظريته تحتل منذ البداية نفس الأرض التي تحتلها الثورة .[4] لذلك الفلسفة الوضعية تحث على احترام السلطة والنظام كما وضعه الله أو الحاكم فالدولة نظام إلهي تمثل إرادته على الأرض ، والملكية ماهية الدولة التي تحل فيها الطاعة محل الحرية ، والواجب محل القانون .

وهكذا تبدو فلسفة " شتال " لا تختلف كثيرا عما نادى إليه كونت حين جعلا من النظام والسلطة عنصران أساسيان في الوضعية وهكذا تهدف إلى تطور معطيات النظام الاجتماعي

---

*-فريدريك بوليوس شتال : هو محامي ومؤرخ قانوني وسياسي ألماني ولد 16جانفي 1802 في فورتسبورغ وتوفي 10أوت 1861 .وقد انتخب عضو مجلس النواب البروسي اللوردات .

[1]-المصدر السابق ص 348.

[2]-المصدر السابق ص 348

[3]-المصدر نفسه ص 349

[4]-المصدر نفسه ص 349

*- لورنتس فون شتاين (lorenz von stein) هو عالم اجتماع واقتصادي ، أستاذ جامعي ألماني ولد في إكرنفورده سنة 1815 م وتوفي سنة 1855م عن عمر يناهز 75 عاما ، كان عضوا في الأكاديمية الروسية للعلوم.

القائم ،على أنها معطيات واقع حقيقي ،والمنهج الذي تتخذه هو إرغام العقل البشري والإرادة الإنسانية على الخضوع لسلطة هذه المعطيات .

ويضيف كذلك ماركيوز أنّ في تحليله لمعطيات المجتمع الغربي أدرك تلك العلاقة الوطيدة بين التيارالوضعي والمذهب النقدي من خلال فلسفة "لورنتس فون شتي" "Lorenz Von Stein* الذي كثف جهوده على تحويل الجدل إلى علم الاجتماع، الذي هو علم محايد كعلوم الطبيعة لا شأن له بالنفي ، وعليه يجب قطع كل صلة بينه وبين الفلسفة ، والعلم لا يعرف التحيّز والمنهج الجدلي الذي يقوم على النفي منهج فلسفي لا اجتماعي يؤكد " شتين " على أنّ الصراع الطبقي هو المضمون الحقيقي الذي يدور حوله المجتمع ، فهو الجدل الذي يحكمه وهذا الأخير يتعرض إلى التغيير المستمر لما يحدث من التحولات السياسية والاقتصادية ، مما يوحي إلى أنّ هذه المتناقضات التي تشكل تركيبة هذا المجتمع لا يمكن التوفيق بينهما وبالتالي يجعل منها المحرك الأساسي لتطوره مما أدى "بفون شتاين "إلى الاعتراف بانضمامه إلى التحليل الجدلي الهيجلي للمجتمع .[1] ولما كان الأمر يتطلب التخلي عن التركيز على المتناقضات في حركية العملية الاقتصادية لما لها من دور فعال في تأكيد موضوعية علم الاجتماع والارتقاء به إلى مستوى العلم الطبيعي إذ نجده – فون شتاين– قد تخلى عن موقفه السابق ، فنجده يحذّر من ثورة البروليتاريا لأنها لا تمثل العنصر الأقوى في المجتمع ، ولأنها ليست بمقدورها قيادة الدولة كونها تفتقر لكلا القوانين المادية والمعنوية ، فهي طبقة لا سلطة لها أمام قوة الطبقة الحاكمة ، وبالتالي تبقى مجرد فكرة متناقضة لأن ثورتها تنتهي إلى الديكتاتورية .

---

*– لورنتس فون شتاين (lorenz von stein) هو عالم اجتماع واقتصادي ، أستاذ جامعي ألماني ولد في إكرنفورده سنة 1815 م وتوفي سنة 1855م عن عمر يناهز 75 عاما ، كان عضوا في الأكاديمية الروسية للعلوم.

[1]–هربرت ماركيوز ، المصدر السابق نفسه 362 .

يبدو أنّ " فون ستاين " قد قضى على فكرة الجدل حيث استنتج أنّ الصراع يؤدي إلى تحقيق النظام أو وضع أحسن في نظر ماركيوز وبهذا يصبح الصراع الطبقي مجرد صراع لتحقيق النظام والتوافق الاجتماعي النّهائي [1].وهكذا ينتقد ماركيوز الفلسفة الوضعية على أنها فلسفة رجعية Révisionniste تبريرية ، ويستدل على ذلك بحجتين أولهما أنّفي بداية ظهورها حينما كانت تسند للعقل مهمة النظر من أجل تغيير الوضع الاجتماعي السياسي القائم ، وقد تبين في آخر المطاف أنّ فلسفة هيجل لا تؤدي بالضرورة إلى فلسفة نفي بل قد تؤدي غلى قيام فلسفة الخضوع و الطاعة ، على خلاف ما هو الحال عند ماركس ، وثاني حجة أنها تفتقد لشروط قيام الثورة على الواقع كما هو الحال عند ماركس . بل تؤدي إلى تبرير السلطة وقيام التوازن الطبقي وامتصاص البروليتاريا مما يتمخض عنه قيام المجتمع الليبيرالي البرجوازي وتحقيق مجتمع الوفرة .فهي فلسفة استسلام لكن لا تعني أنها فلسفة تنفي التقدم ، بل هي فلسفة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالنظام القائم .

من خلال هذا التحليل الماركيوزي بصفة عامة للفلسفة الوضعية يبدو أنّ القول بإقامة علم الاجتماع بوصفة علما قائما بذاته يقتضي إلغاء أساسه الاقتصادي ،وهذا يتجلى بوضوح عند " فون شتاين " الذي أخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن الانسجام الاجتماعي في وجه المتناقضات الاقتصادية وعن الأخلاق في وجه الصراعات الاجتماعية .[2]

---

[1]–المصدر نفسه ص 363 .

*–**فرانسيس هربرت برادلي :(1846–1924)** فيلسوف مثالي بريطاني ، اعطى الخطوط الأولى لفكرة الواقع (الحقيقة)من خلال مؤلفه الرئيسي " المظهر والواقع " سنة 1893م على أنّه كائن فوقي أو مطلق ، وتعد ترجمته للمثالية المطلقة هي تبنية الجدل لفلسفة هيجل الألماني .

[2]–المصدر نفسه ص 363

3-نقد فلسفة التحليل اللّغوي

الفلسفة التحليلية هي التحليل اللّغوي المنطقي والتي سميت بـــ " فلسفة مدرسة كمبردج " وتدعى حاليا بفلسفة أكسفورد أو فلسفة اللّغة العادية . وعلى الرغم من أن جميع فلاسفة هذه الحركة متفقون على أن التحليل هو الهدف الرئيسي من الفلسفة بالمعنى الخاص الذي يقدمونه لهذا اللّفظ ، وقد مثّل هذا الاتجاه كل من "جورج إدوارمور" و "برتراند راسل" ، واتجه فيما بعد" لودفيغ فيتغنشتاين" وجهة جديدة مغايرة .والهدف من الاهتمام بهذا النوع من الفلسفة التحليلية لما لها من خصائص أهمها إبراز دور اللّغة الفعال في الفلسفة أو ما يمكن أن نسّميه باتجاهها الشعوري المتزايد نحو اللّغة .

يذهب بعض مؤرخي الفلسفة المعاصرة كـ "ماكسويل تشالزورف " إلى تحديد بدء فلسفة التحليل المعاصر بظهور مقال (مـــور) المسمى برفض المثالية على أساس رفض الفلسفة الهيجلية و المثالية الجديدة التي بدأت في إنجلترا والتي كانت تنعكس في فلسفة "فرانسيس هربرت برادلي و جرين*[1] . إنّ هدف التحليل الفلسفي هو إظهار الوحدة المتشابهة التي تأسست عليها توظيف الكلمات وعلى أنّه تحريك للقواعد الضمنية لهذه الاستعمالات، ويرى ماركيوز أنّ الموضوعات الأكثر حيوية التي يتمتع بها مذهب "فيتجنشتاين " الفلسفي هي التفرقة بين لغة تصف الحوادث ، وبين خطابات تهدف إلى توضيح القواعد الذرية المنطقية و المنهج التحليلي للغة العادية الموسعة في المباحث .

إنّ الوضعية المنطقية الجديدة احتفظت بالموضوعين الأوليين ، بينما الفلسفة التحليلية احتفظت بالموضوع الثالث أي احتفظت بالمنهج التحليلي للغة العادية ، ولكن تبقى فلسفة

---

*-فرانسيس هربرت برادلي :(**1846-1924**) فيلسوف مثالي بريطاني ، اعطى الخطوط الأولى لفكرة الواقع (الحقيقة)من خلال مؤلفه الرئيسي " المظهر والواقع " سنة 1893م على أنّه كائن فوقي أو مطلق ، وتعد ترجمته للمثالية المطلقة هي تبنية الجدل لفلسفة هيجل الألماني .

التحليل اللّغوي فلسفة مهتمة بتحليل وإيضاح الألفاظ لنزع الالتباس عن الأفكار ، وتأخذ المفاهيم اللّغوية قيمتها بالمعنى الذي تؤديه وتحمله في صميمها ، أي يسعى إلى كشف كل ما يختلف عن أجزائه . ففلسفة التحليل اللّغوي لعبت دورا هاما في محاربة بعض المفاهيم القديمة والألفاظ التي أدّت إلى توجيه فكر الناس إلى وجهة غير سليمة منذ زمن طويل ، غير أنّ ماركيوز يرى أنّها لم تتمكن مع زمن الحضارة الصناعية المتقدمة في محاربة بعض المفاهيم . فإذا كانت مهمة الكشف عن هذا الكل الذي يختلف عن أجزائه هذا أن تحليل السياق العملي الغير خاضع للتزييف ، فالاستغناء عن هذا العمل فإنّ هذه الفلسفة التحليلية –لن تجد نفعا ،وفي هذا السياق يدعم ماركيوز قوله الآتي :

" وإذا لم يأخذ التحليل اللّغوي هذا العالم بعين الاعتبار ، فإنه لن يبلغ من دقة اختيارية غير الدقة التي يعبر عنها الناس في موقف معطى ولن يدرك من صحة غير تلك التي يعبر عنها الناس في هذا الموقف"[1]. أي إن لم تخضع هذه الفلسفة لتحليل الألفاظ والأفكار التي تقوم عليها الحضارة الراهنة بما تحمله من مفاهيم جديدة ، فإنها ستبقى في مجال ضيق وملق وتبقى مجرد من أساطير الميثولوجيا أو فكر لم يبلغ النّضج بعد . وهذا ما عملته الفلسفة الوضعية المحدثة حينما استبدلت عالما من الأساطير والأوهام الميتافزيقية بعالم من أجزاء المفاهيم والكلمات والثرثرات ، وهذا يعد عمل مشروع كونه يبين إلى مدى أصبحت الأفكار والذكريات لاعقلانية ومبهمة فقدت معناها إلى حدّ تم تجاوزها ، وعليه الفلسفة التحليلية عملت على نبذ هذا كله ، وساهمت في إنتاج مفاهيم وأفكار منسجمة في الواقع التكنولوجي الراهن .وتبنت في الوقت نفسه أحكام هذا المجتمع، كما رفضت أيضا المفاهيم الأساسية التي صاغها أفلاطون ، وأرسطو وهيجل وماركس ورفضت أيضا مفردات اللغة الشعرية والنثر السريالي بحجة أنّها أسطورية لم تبلغ بعد مستوى النضج إلاّ أنها تبقى عاجزة عن وضع حد لبعض الألفاظ والمفاهيم التي تقوم عليها الحضارة الصناعية الراهنة التي منها

[1]–هربرت ماركيوز ، الإنسان ذو البعد الواحد ، المرجع السابق ص 213 .

على سبيل المثال مفهوم الدولة ومفهوم الأمة – الحزب –الجامعة فهذه المفاهيم لم تتمكن الفلسفة التحليلية أن تكشف النّقاب عنها ، فهذه المفاهيم تحمل من ناحية اللفظ ما توحي إليه ولكن في عمق هذا اللفظ تكمن خبايا من الصعب اكتشافها في رأي ماركيوز فحين نقول جامعة أكسفورد يتبادر إلى الذهن أنّ هذا الفضاء هو مركز العلم والاستشارة كمفهوم لا يختلف عليه السواد الأعظم من الناس ، لكن في الحقيقة أنّ المركز يخفي أسرار تخضع لتنظيم معروف على مستوى مؤسساتها الجامعية من المعاهد والمكتبات . [1]

يري ماركيوز أنّ التحليل اللّغوي يسعى دائما أن يكون صحيحا ودقيقا واضحا ، إلا أنّ ذلك يجعله يعجز أن يحقق ذلك ويظل ناقصا وغير كاف، لأنّ الفلسفة اللّغوية تمجد الكلمة الدارجة وترفض في الوقت نفسه أن تحلل ما تقوله هذه الكلمة عن المجتمع الذي ينطق بها.[2] وعليه هذه الفلسفة تغض البصر عن الحقيقة التي تزيح النّقاب عنها اللّغة الدارجة المنطوقة ، هذه الحقيقة التي تشوه الإنسان والطبيعة معا ، وبالتالي نجدها تلحق بالفكر الفلسفي والفكر النقدي ضررا فادحا . فبتعبير ماركيوز إذا أخذنا مفهوم الإرادة و الوعي و الذات والحرية كمصطلحات تدل على ملكة واقعية من ملكات النفس البشرية تصبح مجرد ألفاظ تشير إلى أنماط خاصة من السلوك والتصرف .[3] وهذا السياق الواقعي الذي تأخذ فيه الأبحاث دلالتها الحقيقية لا يمكن تحديدها إلا ضمن نطاق نظرية المجتمع .

يرى ماركيوز أنّ من واجب التحليل اللّغوي أن يتجاوز الاكتفاء بتقديم مرادفات المصطلحات في عالم الإنشاء التي لا تطلع إلى أكثر من توضيح الفكر واللّغة فهي تبقى وظيفتها مجرد لتعداد وتصنيف الدلالات الممكنة . وهذا يعني أنّ على التحليل اللّغوي أن يكون قادرا على رفع الستار عن إبهام الفكر وعن الكشف عن خطأ الكثير من الاستعمالات،

---

[1]– المصدرالسابق ص 223

[2]– المصدر نفسه ص199 .

[3]–المصدر نفسه ص 211

وهذا ما اعتبره ماركيوز الشرط الأساسي للارتقاء بالتحليل اللّغوي إلى المستوى الذي يمكن فيه معاينة وفهم الصيرورات الاجتماعية النوعية ،التي تنشئ عالم اللّغة السائدة وتحددها. وعلى هذا الأساس يدعوا ماركيوز إلى ضرورة إيجاد لغة أخرى بإمكانها أنّ تتوغل إلى جوف هذه الألفاظ الكلمات تكون أكثر من مجرد مترادفات ، وهذه اللّغة يسميها ماركيوز ب " اللّغة الماورائية" تعمل على إظهار المعنى الباطن الذي يكمن وراء ظاهر الكلمات لأنها تكشف أخطاء الاستعمالات الشائعة القائمة على الاستبداد والطغيان التي هدفها توجيه العقل النقدي توجيها مغايرا لكي لاينفضح ما تمارس من تأثير على العقول [1]. وعليه فاللّغة الماورائية في نظر ماركيوز يتوجب على الكلمات المستخدمة في تحليل معنى بعض الألفاظ أن تكون متمايزة ومختلفة عن هذه الألفاظ، أي عليها أن تكون أكثر من مجرد مترادفات في اللّغة القائمة ، فهي بوسعها أن تكشف تلك التلاعبات التي اتخذتها المنظومة القائمة من خلال تلك الأجهزة التي أوجدتها الإيديولوجية الموجهة لتخذير الوعي البشري وتوجيهه لخدمة مصالحها .

الفلسفة التحليلية المعاصرة حسب ماركيوز انصب جل اهتماماتها على إبطال مفعول الأساطير و الأوهام وذلك عن طريق حل جوهر هذه المفاهيم وصياغتها في قالب من الألفاظ الدقيقة الواضحة ، غير أنّ النتيجة التي آلت إليها تثبت عكس ما هو مخطط له ، أي استحالة تدمير هذه المفاهيم التي تظل متسلطة من حيث نجدها اكتفت في ترجمتها للمفاهيم بإيضاح الفكر واللّغة التي تعبر بها على نحو مطابق لعملية عقلية خاصة .فهي تغافلت عن منح هذه المفاهيم قيمتها كاملة ، ولكن لابد من ربط هذا التحليل بالسياق العملي للغة من خلال تأويل المفاهيم العامة وترجمتها وإرجاع جوهرها " الميتافيزيقي "إلى أشكال من السلوك العقلي و الجسماني .

---

[1]–المصدرالسابق ص 214 .

ماركيوز يدين طريقة تقليص المفاهيم اللغوية ودورها السلبي في تظليل الوعي البشري مسندا عبء المسؤولية للفيلسوف بالدرجة الأولى وكذلك لرجل الشارع ، لأن المفاهيم المقلصة تمارس تأثيرا كبيرا في حياتهم وذلك أنّ تلك السلوكات الصادرة عنهم في عملهم لا تعبر عن طريقتهم الخاصة في العمل ولا عن طريقتهم الخاصة في الكلام ، بل هي مفروضة عليهم من طرف المجتمع غايته تشويه فكرهم وجسدهم من خلال تلك الترجمة التي هي بمثابة تظليل أسطوري لأنها تكتفي بترجمة المفهوم إلى أنماط محددة من السلوك وبذلك يكتسي ظاهر اللّفظ المترجم شكلا مبتورا أو مشوها يعبر في الوقت نفسه عن حقيقة في الواقع .

إنّ المشكلات الباعثة للبلبلة والالتباس في الفلسفة التحليلية في نظر ماركيوز هي مشكلة المفاهيم العامة التي تجعل الفرد يستغني الحديث عن ذاتية وأصالته كما لايستطيع أن يعمل لصالحه أين يجد نفسه دائما متقوقع في دوامة من المدركات العامة التي منها على سبيل المثال : الأمة والدولة والدستور البريطاني وجامعة أكسفورد وانكلترا ...فهذه المفاهيم تحمل في ذاتها مؤسسات ليس لها هناك من كيانات خاصة تتجاوب مع هذه المفاهيم ويتطابق معها ، ومع ذلك نجدها تفرض سيطرتها على الفرد وبشكل أو بآخر وكل محاولة لتقليص هذه المفاهيم تؤدي لى انحراف عن مدلولها الحقيقي . غير أن بعض المفاهيم (الكيانات) نجدها تعمل لصالح تنظيم معين وبصورة مستقلة عن إرادة الأفراد وعن مجمع مركباتهم الفردية إلى حد أنّها هي التي تستطيع أن تقرر مسائل الحياة والموت لهؤلاء ،ومن بين هذه المؤسسات التي تتخذ القرارات في تحديد مستقبل ومصير هؤولاء الأفراد الذين هم فئة محددة ممثلين للدولة والأمة والجامعة والكونغرس واللّجنة المركزية والمديرين والكلية ، فعندما يجتمع هؤلاء ليقرّروا سياسة ما فإنهم ينطقون بلسان المؤسسات والمصالح التي يترأسونها .

يري ماركيوز أنّ هؤلاء هم المسؤولون عن هذه الأجهزة قراراتهم هي التي تبعث الحركية في الأمة والشعب والحزب ، وهم اللّذين يسهرون على تدعيمها بشتى الوسائل ويعبر هن ذلك بقوله الآتي :

" لقد اكتسب هذا الواقع وجودا مستقلا قائما بذاته ، مفروضا من الأعلى ، وغير قابلة لأنّ يعبر عنه بصورة مطابقة من قبل صيغ أو جمل ترتد أو تحيل إلى كيانات خاصة "[1].

وهذا يعني أنّ " الأمة " أو " الحزب " لا يمكن إرجاعهما إلى مركباتها الفردية ، أي لا يمكن التعبير عن هذه المفاهيم بعبارات أكثر وضوحا تحيلهما إلى كياناتها الخاصة وهذه حقيقة تاريخية واقعة تعاكس منهج التحليل اللّغوي والتحليل المنطقي .

ففي نظر ماركيوز الفرد يبقى مغتربا عن ذاتيته لعدم قدرته على تحقيق الانسجام بين حاجاته الفردية وبين الحاجات الاجتماعية ، أي ليس بمقدوره أن يعبّر بأصالة وحرية عن ذاتيته ولا بإمكانه أن يعمل لتحقيق أغراضه الشخصية ، فهو مقحم في دوامة المدركات العامة كون هذه الأخيرة لا يمكن توحيده مع كل كيان خاص تحيل هذا الفرد إلى درجات وأنماط مختلفة من التشيؤ لكونه لا يمثل عنصرا في صنع القرار، أما ما يقرّره واقع المدركات يقول ماركيوز في هذا السياق : " إن اللّغة كما هي اليوم تجعل المرء أنّه يموت من أجل الطبقة، وهو في الواقع يموت من أجل رجالات الحزب كما يعتقد أنّه يموت من أجل الوطن ، وهو يموت من أجل أرباب الصناعة ، وكذلك يعتقد أنّه يموت من أجل حرية النّاس وهو يموت من أجل أرباح الشركات ... يعتقد أنّه يموت في سبيل الأمة وهو يموت في سبيل اللّصوص الذين يحكمون فاها " [2]

---

[1]–هربرت ماركيوز ، الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق ص 223

[2]– المصدر نفسه ص 214 .

من خلال هذا القول ينتهي ماركيوز إلى أنّ فلسفة التحليل اللّغوي هي فلسفة تثبت الاستسلام والذوبان في ظل المدركات العامة ، وعليه يتساءل لماذا كل هذا الاعتقاد والإيمان في عالم مظلم ومزيف ميؤوس منه إلي هذا الحد ، فلماذا الإيمان بالموت ؟ ألم يحن الأوان لنتعلم كيف نحيا ونعيش في عالم تسوده السعادة والجمال والعدالة و تذوّق فن العيش .

يؤكد ماركيوز أن هذه المفاهيم العامة غير قابلة للترجمة (الجمال) لأنها تعكس في الحقيقة الضمير التعيس لعالم منقسم على نفس يتعالى فيه كل ما هو كائن على ما يمكن أن يكون، وهنا يعيد الاعتبار للعقل وتدخله في إدراك سر تمايز هذه المفاهيم العامة عن بعضها البعض وعن أجزائها الفردية بالعودة إلى التجربة ذلك العالم الذي يفصل نهائيا بين الممكن والواقع باعتباره فن حسب تعريف "هوايتهد" في قوله " وظيفة العقل هي تحديد فن الحياة "[1] وعليه الفن هو تعبير عن النفي الذي لايخضع لمقاييس العقل ، بل مجاله الخيال و الإبداع أي ليس مقيدا بقوانين وأطر التفكير . فحسب ماركيوز العقل منذ عصر الأنوار تمكن من تحرير الإنسان من أوهام الأسطورة وتجاوزه لكل العقبات والحدود التي تواجه الوعي الذاتي وإرادته ، إلاّ أنّ العقل الذي يبحث عنه في ظل ما توصلت إليه الحضارة الراهنة – المادية– يبقى مشروعا لم يكتمل بعد ولم يحدد .

وهكذا نكون قد تمكننا من تسليط الضوء على نقد الفلسفات التي مارست تأثيرا على فكر ماركيوز ، وهذا كان بالضرورة أن ينطلق من الإرث الفلسفي الذي سبق وجوده، حيث استهل ذلك بنقد الفلسفة الهيجلية ، كما تطرقنا إلى عرض لأفكار بعض من كبار أعمدة الفكر الفلسفي التي يمثلها كل من (سارتر ، كيركوجارد ، فيورباخ) لتبيان أهم المحطات التي يتفق فيها هؤلاء والمحطات التي يختلفون فيها، لينتقل فيما بعد إلى نقد الفلسفة المادية الماركسية الذي حوّل قضية النفي إلى نفي المجتمع ، واكتشف ما لعيوب هذه النظرية في

[1]–المصدر السابق ص 214.

إحداث التغيير في الوضع القائم كما لم يستثن من النقد كلا من الفلسفة التجريدية والوضعية اللّتان وصفهما بفلسفتي الاستسلام واليأس. هذه الفلسفات لم تكن بإمكانها التصدي للوضع القائم في المجتمعات الراهنة ، مجتمعات مابعد الحداثة . وهذا ما أدى به إلى الانتقال في مسيرته الفلسفية إلى تحليل ونقد المجتمع الصناعي الأكثر تقدما بشقيه الغربي والشرقي ليضفي عليه وصفا يختلف تماما على ما قد سبق ذكره .

4-نقد الفلسفة الوجودية :

1-سورين كيركوجورد : (1813 -1855)

إنّ الغاية الفلسفية والفكرية من ظهور النزعة الوجودية مباشرة عند نهاية الحرب العالمية الثانية في أوربا وتجسيدها على أوسع نطاق في فرنسا ، هو تكريس مبادئ وأسس تحرّر وتحرير هذا الفرد الذي قد عانى من ويلات التمزق واليأس والقلق والاغتراب الشامل الذي اجتاح كيانه في عالمه هذا نتيجة لفقدان ماهيته كإنسان ، فاهتمت هذه الفلسفة بالبحث عن ما الذي سيحقق هذه الماهية في الوقت الذي كان شعار الفلسفة الحديثة في أوربا عموما و فرنسا خصوصا هو" العقل " الذي شيّد عليه روني ديكارت فلسفته في مقولته الشهيرة " العقل أعدل الأشياء توزعا بين البشر "[1] حيث كان لهذه المقولة صدى كبيرا في الساحة السياسية إذ تعد بمثابة سلاح اتخذه العقلانيون وسيلة لمحاربة آراء الكنيسة والنزعة التجارية ، دون أن توجه اهتماماتها إلى هذا الفرد المنعزل والمنطوي على نفسه ، فقد ظل هذا العقل يخضع لتغيرات تاريخية ،وكان منفصلا كليا عن الصراع التاريخي لهذا الإنسان . وقد أثبت هيجل ذلك من قبل أنّ أكمل وجود للفرد يتحقق في حياته الاجتماعية مستبعدا في ذلك استقلالية الفرد عن غيره ، فهو مرتبط ارتباطا وثيقا بالمجتمع إذ عبّر عن ذلك في قوله : " إنّ التّحرر

[1]-روني ديكارت ، مقال في المنهج مرجع سابق ص 06 .

الحقيقي للفرد يقتضي بالتالي تحرّر المجتمع "[1].ويعني بذلك أنّ التركيز على الفرد وحده يدل على اتخاذ موقف حيادي عن أصول الفرد في عملية العمل الاجتماعي ، وهذا ما اهتمت به الفلسفات القديمة في بحثها عن الحقيقة بمعزل عن الصراع التاريخي ، وهكذا فإن الوضع لم يبق قائما على ما كان عليه في النظرة إلى الإنسان ، بل بمجيئ مادية فيورباخ و وجودية كيركوجارد وغيرهم تغيرت وجهة الفكر الفلسفي إلى هذا الإنسان الذي هو كائن ذو صلة اجتماعية عميقة الجذور بعالمه ، إلاّ أنّه يتجاوز به الأمر إلى مدى تحديد صلته وعلاقته بالدين والفلسفة و الاهتمام به في مسألة تحقيق ماهيته وكيفية تحريره من مختلف القيود ، وهي نفس الفكرة التي حاولت النظرية الماركسية الاهتمام بها والتي وقفت موقفا نقديا لفلسفة هيجل في نظرته لهذه المشكلة . التي قدمها ماركس في أساسها نظرية نقدية في المجتمع هدفه العمل على إيجاد آليات تحرير الفرد بالمعني الفعلي لمفهوم الحرية .

في تحليل ماركيوز لآراء الفلاسفة الذين أتوا بعد هيجل من خلال زاوية نظرتهم إلى الإنسان كفرد مستقل عن الجماعة بداية من المادية الفيورباخية إلى الماركسية و والوجودية على رأسها سورين كيركوجارد وموقفهم المعارض لفلسفة هيجل جعلت من ماركيوز يصرّح يصرّح بتسمية فلسفتهم بـــــ" نفي الفلسفة " التي تعني نفي فلسفة هيجل والتي تطورت إلى أبعد من ذلك من خلال شنّ معارضة عنيفة للعقلانية الغربية بصفة عامة التي كانت في أساسها كلية النزعة ، فيه يكمن العقل في الأنا المفكرة وفي الروح الموضوعية معا . وهذا ما جعل كيركوجارد يعد من الفلاسفة الذين وجهوا نقدا لهيجل والعقلانية بصفة عامة ، كون هذا المذهب لم يقدم السعادة المادية للإنسان ، فالحقيقة لا تكمن في العقل الخالص الكلي الذي لا تؤثر فيه ظروف الحياة الفردية ، ولا في الروح الكلية التي بإمكانها أن تجعل من حياة الأفراد مزدهرة حتى مع معاناتهم من الألم والموت ، [2] إذ يرى أنّ هذه الفلسفة لم تنقذ حياة

---

[1]–هربرت ماركيوز ، العقل والثورة ، المصدر السابق ص 258 .

[2]–المصدر نفسه ص 259 .

الإنسان من شرور العالم ، ولم تمنحه الخلاص ولم تقدم له أية إجابة عن بحثه البسيط عن السعادة .[1]

على الرغم من أنّها في مبدئها زعمت أنّها تستجيب لمصالحه الحقيقية ، إلاّ أن ذلك بقي مجرد أفكار نظرية تجريدية وشعارات فارغة المحتوى . فإذا لم يكن الوجود المتفرّد الحقيقي للفرد هو الموضوع الرئيسي للفلسفة ، أي الذي يمكن أن يردّ إلى الكلي كما ذهب إليه العقلانيون ، وإذا لم يكن من الممكن الاهتداء إلى الحقيقة في هذا الوجود المتفرد أو في ارتباطها به ، فإن كل الجهود الفلسفية تصبح عقيمة ذلك لأنها تؤدي إلى أبعاد الإنسان عن العالم الذي يصبو ليه علّه يعثر عن الحقيقة التي يبحث عنها والتي بمكانها أن تحقق له الخلاص . وفي هذا السياق نجد "كيركوجارد " قد هاجم كل تفكير مجرد خاصة تلك التصورات المتضمنة الدفاع عن المساواة والكرامة الأساسية للإنسان إذ نجد أنّه قد أيّد مقولة ديكارت التي بنيت عليها الفلسفة العقلانية منذ عصر الأنوار أنا أفكر إذن أنا موجود ذلك كون العقل له علاقة بالوجود الفردي ، إلاّ أنّه يختلف تماما عن المفهوم الديكارتي للوجود ، فهو لاينطلق من المفاهيم المجرّدة ولا يولي اهتماما لكل ما هو متعال ومطلق ، بل صرّح بقوله :" فلسفتي هي حياتي وكل تفكيري نابع عن ما أمارسه من نشاط " [2] والفرد عند كيركوجارد ليس هو الذات العارفة ، بل هو الذات التي لها وجود أخلاقي ، ويمكن أن تكسب الحقيقة إلا في الفعل ويؤكد ذلك بقوله : " إنّ وجود الفرد وجود فكري ، ولكن تفكيره يتحدد بحياته الفردية بحيث تنشأ كل مشكلاته وتحل في نشاطه الفردي " [3]

وهذا هو المفهوم الحقيقي للحياة في فلسفة كيركوجارد التي اختزلها كلية في الفردانية المنعزلة عن حياة الآخرين ، فلا يوجد ثمة هناك إتحاد أو اشتراك أو شمول وهذه الأخيرة لا

---

[1]–هربرت ماركيوز ، العقل والثورة ، المصدر السابق ص 259

[2]–المصدر نفسه ص 260

[3]–المصدر نفسه ص 259

يمكن أن تتحقق عنده إلا في الفعل الحر الناتج عن قرار يتخذه أثناء الاختيار بين الخلاص الأبدي واللّعنة الأبدية مستبعدا بذلك أن تكون فعل الحقيقة وفهمها يمارس في إطار الحشد (la foule) الذي تقوده عقلية القطيع ، فالحقيقة هي على الدوام تبقى حصيلة قرار فردي يكمن في الفعل والممارسة والفهم .

وهذه هي الفكرة التي ينطلق منها ماركيوز في توجيه النقد للفلسفة الوجودية التي ركزت اهتمامها على الفردانية رافضة بذلك الحشد والشمولية ، غير أن في نظر ماركيوز هذا الرفض للشمول والاتحاد والانسياق وراء القطيع هو تعبير في المجال السياسي هو نوع من الثورة العامة ضد الأفراد الممتازين بحد ذاته ،فهذه المقولة مرتبطة أساسا بالحشد الذي تشعر به الأغلبية نحو الأقلية التي تتوفر فيها القيم السامية ، ولهذا أصبحت الوجودية معادية لكل ما يخضع للعقل إلى حدّ أنّ حتى القوانين لا تصدر من العقل ، ولا تمتاز بالشمولية ،فما القانون إلا مجرد تعبير عن حاجات ورغبات الفرد وأنّ الأوضاع الوجودية الخاصة لكل منهم لا يمكن أن تخضع لحكم العقل العام .

هكذا يبدو أن فلسفة كيركوجارد تنطوي في كل جوانبها على نقد قوى لمجتمعه الذي يدينه بوصفه مجتمعا يعرقل ويكبل الملكات الإنسانية ويحطمها . لذا تحولت النزعة الفردية إلى أشد نزعة تؤمن بحقيقة واحدة تكمن في العودة إلى الدين باعتباره أساس الوجود أو الحياة والسعادة الأبدية تتحقق في الآخرة في العالم المفارق الممثلة في حياة المسيح ، و يجب على المرء أن يحيا حياة مسيحية ، بما تحمله من معاني العذاب و المعاناة ، والدور الحقيقي للمسيحية هو إدانة الظلم والعبودية وإيضاح الطريق الذي تكمن فيه المصلحة الحقيقية والخلاص النهائي للفرد بعد تحريرها من أية قوة تقيدها ، ويقصد بذلك ضرورة فصل الكنيسة عن الدولة لأنّ أي اعتماد على الدولة فيه خيانة المسيحية .[1]

---

[1]–هربرت ماركيوز، المصدر السابق ص 260 .

2- جون بول سارتر : Jean-paul sartre (1905-1980)

إنّ الفلسفة الوجودية التي يمثلها الفيلسوف الفرنسي " جون بول سارتر"* تعرف بالوجودية الملحدة التي انصب اهتمامها على إعادة تفسير الماركسية نظرا لتزامن ظهورها مع تواجد الماركسية التي ألغت الذات التاريخية وجعلت أساس الوجود هو المادة ، ولما كانت طبقة البروليتاريا هي الفكرة المحورية في كيفية تحرير الإنسان من القمع والعبودية ، وشكلت بذلك الطبقة الصاعدة في القرن العشرين جعلتها محطة انطلاق لبث وتمرير أفكارها فاتخذها سارتر مرجعية لإدخال الوجودية في نطاقها بالرغم من كونه ينظر إليها على أنّها نظرية مفرغة من محتواها والسبب يكمن في انفصال النظرية عن الممارسة [1] فهي متحجرة ومنغلقة عن نفسها فلم تعد أصيلة في جوهرها ما يوحي إلى أنّها تجاوزها الزمن ، فلم تعد نظرية فعالة في المجتمع الإنساني . وهذه هي النقطة الأساسية التي أثارت اهتمام ماركيوز في الفلسفة السارترية من خلال موقفه الرافض لهذا الحكم الذي وجهه للماركسية ليبدي العكس من ذلك ويثبت ما لأهمية هذه النظرية في حركة وتطور المجتمع .فهي ليست نظرية تجاوزها الزمن أو نظرية عقيمة تدور في حلقة منغلقة على ذاتها ، بل بالعكس المفكر الذي يحاول الوصول إلى الأغوار البعيدة لأصول الفرد في عملية تطور المجتمع سيكشف

---

*-**جان بول شارل إيمارد سارتر** : ولد في باريس يوم 21 جويلية 1905 م وتوفي 15أفريل 1980م .فيلسوف وكاتب سيناريو مسرحي وروائي وناقد ،وناشط سياسي فرنسي ، درس الفلسفة في ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية ، حين احتلت ألمانيا النازية فرنسا ، إنخرط سارتر في صفوف المقاومة الفرنسية السرية ، اشتهر لكونه كاتب غزير الإنتاج ، ولأعماله الأدبية وفلسفته المسماة بالوجودية . من أعماله البارزة "الوجود والعدم " كان عضو في الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم . تحصل على جائزة نوبل في الأدب سنة 1964 وقد رفضها .

[1]-حبيب الشاروني ، <u>الوجود و الجدل في فلسفة سارتر</u> ، دار المعارف بمصر دون سنة النشر ص 96 .

عناصر فعالة دينامية تبعث الماركسية من جديد ، فماركسية القرن التاسع عشر ليست نفسها ماركسية القرن العشرين كون التاريخ في حركة مستمرة وتصور ساري التغيرات . ولما كان أساس الوجود هو المادة عند ماركس ، لقد اتخذ سارتر فكرة العمل كنقطة محورية لفلسفته في تفسير الماركسية كونها تجعل من العمل العامل الرئيسي الذي يسمح بالتواصل بين الأفراد ، أو ما يسميه هو بـــــ" التواصل بين الأنا والآخر " ، ثم يتطرق إلى الحديث عن فكرة الندرة لما آل إليه العمل من عدم اشباع حاجيات الفرد مما ينتج عنه الصراع والعنف وقد عبّر عن ذلك في قوله : " حين تلتقي الحاجة والندرة ينشب الصراع ويتخذ كل صور العنف " [1]

يقف ماركيوز هنا موقفا نقديا لسارتر حول فكرة الصراع الطبقي ومسألة الندرة التي يراها أنّها لم تعد تتماشى مع معطيات الواقع المعاصر ذ لم تعد الطبقة العاملة هي الطبقة المضطهدة في القرن العشرين ، ولم يعد العنف والصراع قائما على أساس الملكية لوسائل الإنتاج في يد الطبقة البرجوازية التي تضطهد الطبقة العاملة كما هو معروف عند ماركس .فحركة التاريخ المستمرة قد ولّدت طبقات جديدة تفرز القمع بأشكاله المختلفة ليس بدافع الندرة كما كان سائدا من قبل عند ماركس ، بل الأوضاع التي أفرزتها التقنية في العصر الحديث من سد حاجيات الفرد حققت له الوفرة l abondance بدل الندرة la rarté .

فمن الملامح المميزة للفلسفة الوجودية إلحاحها المستمر على ضرورة وجود الآخرين ما يؤكد ذلك سارتر على أنّ الفرد هو مشروع حياة يتحقق في المستقبل ولا يمكن إصدار الحكم عليه إلا بعد موته .فماركيوز يرى أنّ حركية العقل في الوجودية السارترية مبنية على

[1]—جون بول سارتر ، المادية والثورة ، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت لبنان ،1980 ص 75

القضية الرئيسية في فلسفة سارتر وهي قضية الوجود الإنساني يسبق الماهية ويخلقها باستمرار .[1]

إذا كان سارتر قد حسم في أمر الوجود على أنه سابق للماهية ، فينبغي أن نفهم ذلك من حيث أنّها صفات وخصائص مدركة بالعقل لأنّ الإنسان لا يكون في الواقع إنسانا موجودا بالفعل إلا بتحقيق هذه الخصائص أي حين تتحقق هذه الماهية ،وبهذا تكون الحرية مسألة جوهرية بالنسبة للإنسان لأنّ الحرية بنية الوجود الإنساني ولا شيء يمكن أن يهدمها ، فيؤكد ذلك بقوله " إنّ الوعي مقضى عليه بهذه الحرية لأنّه ليس حاصلا على ماهية ثابتة يتحدد بمقتضاها سلوكه وترتسم في نطاقها أفعاله " [2] هذا على عكس النظرية الماركسية التي ينتقدها سارتر انطلاقا من مقولة ماركس التي تقول :" ليس وعي الأفراد هو الذي يحدد وجودهم ، بل الوجود هو الذي يحدد وعيهم "[3]

فحركة العقل بالنسبة لماركس مرتبطة بوجود المادة والتي بدورها نفت الذات التاريخية حينما أسندت الإنسان إلى نظام من الأشياء المرتبطة ببعضها البعض بروابط طبيعية ، في حين الفرد عند سارتر يقرّ بأنّ كل نظام اجتماعي سياسي يؤسسه يمكن أن يتجاوزه عن طريق تأسيس أنظمة أخرى لأنّه لايوجد هناك نظاما ثابتا ،بل هناك مشاريع في طريق الإنجاز وكل نظام إلا ويتجاوز نظام آخر وبهذا يكون وجود الإنسان المضطهد غير محتوم عليه لأنّه كائن حرّ في تغيير ظروف وجوده وكسر القيود التي تقف عقبة في إنجاز مشروعه الوجودي، وهي النقطة التي تختلف عنها الماركسية عن الوجودية في نظر ماركيوز ، حيث الماركسية تؤكد على الشروط الاقتصادية والاجتماعية للحرية ، وتعتبر أنها تتمثل في تحرر المجتمع في أشكال الاستغلال الطبقي ، إلا أنّ ماركس لم يهمل ناحية أساسية للحرية

---

[1]-حبيب الشاروني ، **الوجود والجدل في فلسفة سارتر**، المرجع السابق ص 17 .

[2]-المرجع نفسه ص 24

[3] -Marx,Engels ,lidélogie allemende,tr :rene cartelle et gilbert badier,(ed socialle ,paris,1970),p 23.

بالنسبة للفرد وهي تنمية طاقاته وقدراته الذاتية الخلاقة خارج العمل الاقتصادي وهذه الحرية الحقيقية في نظره لا تتحقق ولا تنمو إلاّ بالتغيير الثوري للمجتمع ككل .[1]

الإنسان ليس بحاجة أن يعرف أنّه حرّ إلاّ بعد أن يكون حراّ ، أي بعد تحقق حريته لأنّ ما يهمه التحرّر الذي يتحقق بالفعل الثوري ، أما الحديث عن الحرية فيبقى مجرد تصورات زائفة ، فالجزم بالحرية منذ الولادة في نظر سارتر يستنكره ماركس ويرى أنّه أمر غير معقول ، فإذا كان ذلك فعلا فلماذا يبحث عن التحرّر؟

غير أنّ سارتر في موقفه النافي لمبادئ الماركسية وتصنيفها في زاوية لاعتبارات لا تتوافق مع الوجودية على أنّها مذهب ميتافيزيقي ، ألغت الذات التاريخية حينما جعلت من الفرد عاملا مغتربا عن ذاته، التي لا يكتشفها إلاّ من خلال النشاط الذي يمارسه حين يتوصل إلى إدراك نفسه كشيء من الأشياء المادية ، في يد السيد الذي يستعبده .

هذا الأخير يجعل من العامل أداة سلبية غير فعالة في المجتمع ،وهذا ما دفعه إلى العمل على تعديل بعض الأفكار الماركسية ودمجها بالفلسفة الوجودية ،التي تهتم بالإنسان الأنطولوجي غير المادي . وهنا يتجلى لنا بوضوح النقد الموجه لسارتر من طرف ماركيوز واتهامه بالوقوع في التناقض مع أطروحته القائلة بأنّ" الوجود يخلق الماهية " حيث رأى أنّ الفلسفة الوجودية سوت بين كل شرائح المجتمع المتباينة بعضها البعض من حيث التركيبة الاجتماعية ،عندما أدخلت هذه الذوات في إطار الفكرة الأنطولوجية للوجود لأجل ذاته ، ما جعله يتساءل عن كيفية القيام بالعمل الثوري والنفي يحيط بكل كيانه الإنساني ويسكن في كل وجوده الكلي ، ولكي يقوم بالثورة يستدعي حضور ميزة العدم في ذوات هؤولاء الأفراد واعتبارها جزءا هاما في وجودهم ، وإن لم يتوفر هذا الشرط فكيف يمكن لهذه الفلسفة أن تنقذ الإنسان ؟

[1] -karl marx,le Capitale ,tome 3 p170.

في هذا السياق يعبر ماركيوز عن نقده الموجه للوجودية السارترية والوجودية بصفة عامة قولـــه"وراء خطاب الوجودية العدمي(le discours de l'éxistentialisme nihilisme) تتحل إيديولوجية المنافسة الحرة كحقيقة أولية "[1] بمعنى الفلسفة الوجودية رفعت الستار على جل الاختلافات الخصوصية التي يتضمنها الوجود الإنساني ، حين اختزلت جميع الذوات المتمايزة عن بعضها البعض في ذات واحدة تحت الفكرة الأنطولوجية للوجود الإنساني .وهي الفكرة التي وقع سارتر في تناقض مع ما صرّح به في فلسفته الوجودية المعروفة بشعار "الوجود يسبق الماهية ".

- **المبحث الرابع : تحليل ونقد المجتمع الصّناعي الأكثر تقدما .**

يعد ماركيوز من ضمن الفلاسفة الذين وجهوا تفكيرهم الاجتماعي النقدي إلى الواقع المرير اللّإنساني واللاّعقلاني، الذي آلت إليه المجتمعات الغربية المعاصرة ، في خضم الأحداث السياسية البارزة التي شهدها عصر ما قبل وبعد الحربين العالميتين ، والتيارات الفلسفية التي بدورها مارست تأثيرا ايجابيا في توجيه نزعته الفلسفية ،ذات طابع الماركسية الجديدة المتبلورة في نظريته النقدية التي ركزت اهتماماتها على الأنظمة الشمولية السائدة بما فيها على وجه الخصوص الرأسمالية و الفاشية والشيوعية .

فقد شهد فشل الأحزاب السياسية والقوى الاشتراكية في أوربا وألمانيا ، بعد وصولها إلى السلطة وازدياد قوّة النظم اليمينية الرجعية في كامل البلدان الأوروبية خاصة صعود الفاشية في إيطاليا والنازية في ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى ، ما دفع به –ماركيوز– وزملائه إلى مغادرة أرض وطنه نحو الولايات المتحدة الأمريكية ، أين وجد هناك مناخا ملائما لصياغة نظرياته النقدية وتحليله الماركسي مع غيره من الماركسيين الأوربيين، الذين ألفتوا الانتباه إلى ضرورة تحليل الرأسمالية الاستهلاكية في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا،

[1] -Herbert Marcuse, culture et société ,tr Gerard Billy ,Daniel Bressont ;et jean BeptisteGrasset,(ed Minut,paris ,1970) , p218

التي يطبعها طابع " الوفرة والرفاهية" ، فالمجتمع الذي يدّعي الحرية والعقلانية والديمقراطية و الكرامة الفردية إلاّ أنّ كل ذلك مجرد شعارات فارغة من محتواها، فهي أقنعة زائفة معادية للحرية الإنسانية والديمقراطية ،غير أنّ إيمان ماركيوز وزملائه برسالة الفلسفة ودورها الحقيقي في التحرر والخلاص من صور القمع والقهر ،عمل على إحياء الماركسية الأصلية والحفاظ على طاقتها النقدية الجدلية المرتكزة على تفكير ماركس الفلسفي والإنساني المبكر والتبشير بنظام مضاد بديلا لما هو قائم [1].

ما يعرف عن فلسفة ماركيوز في مشروعه التحليلي و النقدي أنّ تفكيره الفلسفي قد مرّ بثلاث مراحل وكل مرحلة لها طابعها الخاص ،الذي يطبع تلك الفترة الزمنية من مؤثرات مختلفة ميزت تفكيره عند المراحل الأخرى من خلال تلك التحولات التي طرأت عليه ، وحتى ذلك ساهم في تلك المؤلفات التي أصدرها. فإذا كانت المرحة الأولى تميزت بتأثيرالنزعة الهيجلية الجديدة على نمط تفكيره ، من خلال مراجعته لمفهوم الجدل الماركسي le dialectique ومحاولته وضع هذا الجدل المادي والتاريخي على الأسس الأنطولوجية، التي تقوم عليها فلسفة الوجود عند أستاذه " هيدغر" كما اهتم بمناقشة فكرة الوعي الطبقي، التي وجد منها فكرة مجردة تعجز عن فهم طبيعة الوجود الاجتماعي المركب للفرد .هذه الفكرة المجرّدة عن الفاعل التاريخي والثوري المتمثل في الطبقة العاملة قد جعل الماركسية تتجاهل قدرات الفرد على النهوض بأعباء العمل السياسي الثوري ومنعها من تطويرها ،[2] ذلك فالنظرية الماركسية هي المسؤولة عن الفجوة التي تفصل بين النظرية والممارسة (العمل) غير أنّ محاولة التوفيق بين ماركس وهيجل باءت بالفشل فلم تستطع أنّ تحل أزمة المادية الجدلية إلاّ بعودته إلى ماركس نفسه وذلك إثر اكتشافات المخطوطات الاقتصادية والفلسفية التي أخذ منها

[1]-د عبد الغفار المكاوي،**النظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت** ،حوليات كلية الآداب قسم الفلسفة جامعة الكويت العدد الثالث عشرماي 2013،ص80 .

[2]-المرجع نفسه ص 83

ماركيوز الحجج الفلسفية التي ساعدته على إتمام مراجعته للمادية الجدلية و التاريخية ، وتحرير مفهوم العمل أو الممارسة أو ما يسمى بـــ: البراكسيس le praxis .

إنّ المرحلة الثانية في تفكير ماركيوز الممتدة من سنة 1933- 1941 تتميز بابتعاده عن أستاذه هيدغر وفلسفته وانتقل إلى النظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت ، ونتيجة اعتلاء النازية لكرسي السلطة تخلى عن مشروعه السابق الذي حاول فيه تأسيس المادية الجدلية وإبراز قيمة الفرد وقدرته على تحرير وجوده الاجتماعي وتغييره ، فهو يحلل مفهوم العقل عند هيجل ويستمد منه معايير الحكم على المجتمع ومقاييس نقده.لذلك غدت فلسفة هيجل العقلية النقدية المتسلحة بالمنهج الجدلي فلسفة سلب أو نفي négation لأنها نقدت ما هو كائن في سبيل ما ينبغي أن يكون ، وبالتالي يعد هيجل النقطة المرجعية لكل من ماركس وماركيوز في تحليل الوضع القائم ونقده وإصدار الحكم عليه من الخارج .

فإذا كان ماركس قد تعلم من هيجل أنّ ما تقع عليه العين ليس بأمر ثابت ولا يخلد ، وإنما يمثل صنع الإنسان وعمله التاريخي [1]، فإنّ ماركيوز قد تمكن من أن يتعلم من الإثنين معا أنّ الإنسان العاقل هو الذي يختبر معقولية الواقع والفعل البشري بمعيار للحقيقة يتجاوز الوضع السائد ، إلى نظام اجتماعي لم يتحقق بعد وهذا مل يسمى في مشروعه باليوتوبيا Lutopie.

قبل الشروع في تحليل معطيات هذا المجتمع يسبق ماركيوز بتناول مفهوم الإنسان الحرالعاقل الذي لن يقبل النظام القائم لمجرّد أنّه معطى وواقعي، كما دعى إلى ضرورة إمعان الفكر في فهم عبارة هيجل الشهيرة والمعروفة على النحو الآتي :" إنّ الواقع هو العقلي و العقلي هو الواقعي " فما يجب فهمه من هذه العبارة أنّ الواقع هو الذي يتوافق مع معايير العقل فضلا عن هذا الواقع ،أي لا يكون معقولا بصورة مباشرة أو فعلية ، وإنما يجب

[1]–المرجع السابق نفسه ص 85 .

أن يحوّل إلى واقع معقول ، وقد كان أهم كتاب عبّر فيه ماركيوز عن تصور أفكاره النظرية هو كتاب " العقل والثورة ، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية "والذي يعد بمثابة خطوة في غاية الأهمية نحو طريق لنقد مجتمع السيطرة والقمع المستمر على الفرد في ظل النظم الصناعيةوالتقنية المتقدمة التي وصفها جميعا بأنها ذات بعد واحد . أما الحقبة الزمنية التي تبدأ مباشرة بعد الحرب العالمية الثانية وتنتهي بوفاته سنة 1979م تعد المرحلة التي يصور فيها نظريته التي خصها للحديث عن السيطرة التقنية أو العقلانية الصناعية والأداتية ، متأثرا في ذلك بفيلسوف الاجتماع "ماكس فيبر "ويتجلى ذلك من خلال كتابيه المعروفين بـ"الماركسية السوفياتية " و"الإنسان ذو البعد الواحد "الصادرسنة 1964م والذي عرف شهرة واسعة، واصفا خلاله نمط هذا الإنسان المقهور في مجتمع يجعل من شعاره التقدم العلمي والصناعي، كما سعى كذلك في هذه المرحلة إلى تكملة ماركسية بالفرويدية والتحليل النفسي محاولا صياغة رؤية جديدة للمجتمع الإنساني البريء في إطار ما يسميه باليوتوبيا ويتجلى ذلك في كتابه الشهير تحت عنوان" إيروس والحضارة " Eros et civilisation .

إنّ المجتمع المعاصر كما وصفه ماركيوز مجتمع قمعي لا يختلف في جوهره عن أي مجتمع مرّت به البشرية في تاريخها، مجتمع طبعه عامل السيطرة بمختلف أشكالها وأساليبها رافقته منذ نشأته ، ولا تزال حقيقة أساسية من حقائق المجتمع البشري حتى بلغت ذروتها في العصر الحالي، فإذا كان القمع والقهر يمارس في العصور الغابرة من طرف الحاكم الطاغي المستبد عن طريق وسائل تمكن الأفراد ،من الكشف عنها بكل بساطة على سبيل المثال اللّجوء إلى القوة كعامل ردعي لدحض حريات الأفراد ، إلاّ أن ما ينفرد به المجتمع المعاصر عن مجتمعات ما قبل التكنولوجيا هو تعويض العنف والقوة بالعقلانية التكنولوجية لتكريس السيطرة ، فأصبحت أكثر استبدادا واستعبادا وقساوة وقد عبّر عنها ماركيوز بقوله الآتي" تتم اليوم لا انطلاقا من مستوى محدد من اللّانضج الطبيعي والتقني، وإنما انطلاقا من موقف

قوة ، فطاقات المجتمع المعاصر –الفكرية والمادية –أعظم بما لايقاس اليوم منها بالأمس"[1]. يقصد ماركيوز من هذا القول أن الطغيان الممارس من قبل على حياة الأفراد كان يُكشف عليه بمجرّد إخضاعه لمعطيات العقل والمنطق ، غير أنّ هذا العقل بحدّ ذاته نجده قد انحرف عن وظيفته حيث أصبح مسخرا للسيطرة الكلية على الإنسان ذاته وعلى كل المجالات التي يمكن له النفاذ إليها ليثور ضده، فعمد إلى إجهاض كل وعي لمظاهر الاحتجاج والرفض ذلك لإبقاء نظامه قائما، وتخذيره وإسكاته بكل الطرق والوسائل لتقليم أظافره قبل أن تكبر .[2]

يرى ماركيوز أنّ الإيديولوجية الجديدة لمثل هذه السيطرة مبررة وهي عقلية ومنطقية ، أساسها عقلي وتكنولوجي وبالتالي لايمكن رفضها أو التمرد عليها ،لأنها استطاعت أن تحقق ما لم تحققه الأنظمة التوتاليتارية القديمة حيث بالفعل قلّمت أظافر أصحاب المعارضة ، إذ عملت على إيهامهم بتحقيق الرفاهية و الازدهار، والدفاع عنها والعمل بإخلاص على دعم الظروف السائدة بمختلف الوسائل المادية التي توفرها الإيديولوجية التكنولوجية للأفراد ،وعبّر ماركيوز عن ذلك بقوله الآتي " إنّ السيطرة الاجتماعية في عصر التقدم التكنولوجي تتلبس طابعا عقلانيا يجرد سلفا كل احتجاج وكل معارضة من سلاحها "[3].

يفهم من هذا القول أنّ العقل الذي كان شعارا لفلسفة الأنوار وأداة لتحرير الإنسان أضحى اليوم أداة أساسية لاستعباد البشرية ، فالعقل التكنولوجي خلق تبعية للنّظام القائم وأصبح كل شيء يمثل المادة دون الذات مما نتج عنه ذلك الكائن المغترب في عالمه الواقعي ، لأن العقل الأداتي تمكن من توفير الحاجيات المادية للفرد كما تجاوز هذا الحد إلى تلبية حاجيات أخرى جديدة جعلت منه كائنا استهلاكيا فاقدا لبعدي النقد والرفض ،أصبح مجرد

---

[1]–هربرت ماركيوز ،الإنسان ذو البعد الواحد ،ترجورج طرابيشي ، ط4 بيروت دارالآداب للنشر والتوزيع ، 1988 ص 26

[2]–قيس هادي أحمد ، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ، ص 109 .

[3]–هربرت ماركيوز ، الإنسان ذو البعد الواحد ص 11.

متلقي ومنفعل وليس فعالا ، فالجهاز الصناعي يتحكم فيه سياسيا واجتماعيا يعمل على توجيه سلوكه وتحديد رغباته إلى حد أنّها سلبت منه حتى حريته الفردية ، وقضت على ملكاته الإنسانية بواسطة وسائل الإعلام والاتصال ، التي هي من ضمن وسائل المخطط القمعي الهادف إلى السّيطرة على أذهان وأفكار الأفراد بما تقدمه لهم هذه الحضارة من خدمات جليلة ، التي تعتبر في الوقت ذاته خدمات تخفي وراءها مشروعا قمعيا وهذا ما أوضحه ماركيوز في قوله : " إنّ التكنولوجية المعاصرة تضفي صبغة عقلانية على مايعانيه الإنسان من نقص في الحرية وتقيم البرهان على أنّه يستحيل " تقنيا " أن يكون الإنسان سيّد نفسه ويختار أسلوب حياته "[1].

فالتمويه السياسي والإعلامي الذي تمارسه الأنظمة المعاصرة يعد كإستراتيجية مهمة لتخدير وعي الأفراد وحرمانهم من تحقيق ذاتهم والتعبير عنها ،فحسب ماركيوز نقص الحرية مرتبط بالخضوع للجهاز القمعي التقني الذي يوفر الرفاهية والوفرة المادية ، وكبح كل محاولة للتطلع نحو الأفق ، خاصة إذا أدرك هؤولاء ما لأهمية وسائل الإعلام في قلب النظام وفضح مظاهر استغلاله البشع ، لذا عملت هذه الأنظمة على ربط القهر بالوفرة الاقتصادية وتحقيق الحياة الرغيدة للأفراد مقابل احتكار وسائل الإعلام كعامل مساعد ومساند للحفاظ على بنية النظام القائم وضمان استقراره حيث سخرت الصحافة لبث السموم في عقول البشر وتخديرها بأفكار الدّعاية والإشهار التي تؤثر على فكره [2] .مما يوحي إلى مدى ربط حاجات هذا المجتمع بالسياسة المنتهجة من قبل الدول المتقدمة (الرأسمالية و الاشتراكية) التي تعمل جاهدة على تمويه القوى الاجتماعية الكفيلة بقلب النظام وإحداث التغيير ، فقد عملت على نشر الإدعاء بوجود الخطر الأجنبي المتمثل في خطر الشيوعية ،وتحويل المصالح الخاصة المحددة بالمصالح المفترضة لكل البشر ما أسفر عنه الاندماج الكلي لهذه القوى

[1]-هربرت ماركيوز المصدر السابق ص 190.
[2]-المصدر السابق ص 20 .

الاجتماعية ، وإطفاء مظاهر النقد المكبوت وتحريفها عن الكشف عن الخبايا المتسترة وراء هذا النظام ،فهو يقوم بتقديم الخدمات للفرد في إطار المصلحة العامة من أجل الحفاظ على بنيته الهرمية [1]، وليعبر في الوقت نفسه على أنّه عين العقل ، في حين أنّ ما يقدمه لهم من المنتوجات يعد لا عقلانيا .

بهذه الرؤية نجد التمويه السياسي والإعلامي تمكنا من تحقيق مسعاهما حينما جعلا من الفرد يقع في الشباك التي نصباها له ،إذ نجده بالفعل يؤمن ويصدق تلك الادّعاءات والمغالطات على أنّها حقائق فعلية ،فتصوير الحرية ببديلتها الفوضوية السائدة في المجتمع الأمريكي على وجه الخصوص تحظى بقسط وافر من مثل هذة الانتهاكات والمغالطات ،لأن المجتمع الصناعي المتقدم يحرّم النقد من أساسه الحقيقي، ويرسخ نظاما كاملا من السيطرة والتنسيق مع نظام القوى المعارضة وبالتالي تبطل كل احتجاج باسم تحرر الإنسان.هذا الكائن الذي يحكمه في الوقت ذاته منطق الاستبداد القائم في الاتحاد السّوفياتي وتبريره بوجود المؤسسات القائمة في النظام الشيوعي ، وعلى هذا فان المجتمع المعاصر يمارس الحيلولة دون أن يؤدي إلى إحداث أي تحول كيفي من شأنه أن يفضى إلى قيام مؤسسات جديدة تزعزع النمط السائد من الحياة ، فصورة التفكير للفرد قد رُسمت مسبقا وهذا ما جعل منه كائنا يمارس عليه القهر العقلي المنطقي المتوافق مع التنظيم الاجتماعي من خلال تلك العراقيل التي يضعها أمام التغيير الاجتماعي .[2]

يفهم من خلال ما يمارسه الإعلام من السيطرة والتمويه السياسي أنّه يخفي وراء ما يقدمه للأفراد من خلال ذلك الإنتاج المتطور مشروعا قمعيا يعمل على القضاء على أبعاده ، ويضيف إلى ذلك الهدوء والسّلم القائم التهديد بشبح الحرب ، كما أن نموه مرهون بقمع كل

---

[1]–هربرت ماركيوز ، المصدر السابق ص 181 .

[2]–المصدر نفسه ص 28 .

إمكاناته التي يمكن بها النّضال من أجل البقاء الفردي. [1] قام بتوسيع فجوة اندماج القوى المعارضة التي هي النتيجة الحتمية لما آلت إليه أوضاع الإنسان المعاصر أو العلة الأولى لذلك .

إنّ ما يميز الحضارة الصناعية المتقدمة عن حضارة الإنسان في العصور السابقة هو العقل التكنولوجي الذي غيّر من أشكال السيطرة السائدة من قبل ، ففي العصر الحالي أصبحت هذه العقلانية و الآليات الحديثة العلمية تسيطر على الإنسان بطريقة غير مباشرة، بمساعدة علوم مثل علم الرياضيات وعلم النفس الصناعي ودراسات في التجارة والتسويق ،التي تدخل في إطار العلاقات الاجتماعية والاقتصادية لتنظيم عملية الإنتاج والاستهلاك ،الذي تحقق بفضل التكنولوجيا والتقنية ،التي خلقت الانسجام بين الفرد ومتطلباته الضرورية في المجتمع بأسلوب غير مباشر، ما يظهر عليها افتقادها للحرية الإنسانية الداخلية ، التي تمثل الجوهر الأساسي لدى كل فرد و التي لا يمكن المساس بها في الأصل . والسّبب يعود في نظر ماركيوز إلى مدى التزييف الذي أصاب الروح الناقدة في أساسها ويعبر ماركيوز عن ذلك بقوله الآتي " ....ففي النصف الأول من القرن التاسع عشر كان النقد ينشىء مفاهيم الحلول التاريخية البديلة للمجتمع الصناعي ، ويمارس عمله بصورة عينية متوسطا بين النظرية والممارسة ، بين القيم والوقائع ، بين الحاجات والأهداف ."[2]

من خلال هذا القول نجد ماركيوز يقيم نوعا من المقارنة بين نمط التفكير السائد في عصر ماقبل التقنية الأداتية لدى الطبقتين الرئيسيتين في العالم الرأسمالي- البرجوازية و البروليتارية –اللّتان وعتا أهمية النظرية والممارسة في إحداث التحول التاريخي في المجتمع البشري ، غير أنّ التطور الذي شهدته القطاعات في العالم من المجتمع المعاصر قد شوّه بنية ووظيفة هاتين الطبقتين ، فلم تعد كلاهما على ما كانتا عليه من قبل لكون عوامل

[1]- هربرت ماركيوز المصدرالسابق ص 26 .
[2]-المصدرالسابق ص 29 .

التغيير الاجتماعي الأمثل غائبة عن الأنظار أو تكون منعدمة تماما ، والسّر في ذلك يكمن في سيطرة قوة المصالح الخاصة بهدف الحفاظ على المؤسسات وتدعيمها وبالتالي تبقى فكرة خلق أي تغيير نوعي في المجتمع الرأسمالي وأي محاولة نقد مجرد مسألة نظرية لا يوجد ما يقابلها في الواقع .بهذا أصبحت العقلانية أداة تحكم في الإنسان بحيث أخضعت كل شيئ للتنظيم والتقنين ، وأفرزت بذلك بنية اجتماعية جديدة استبدادية يتقبلها الأفراد دون أن يطالبوا بأي تغير نوعي ، بل الأكثر من ذلك تجد حماية ودفاعا عنها من قبلهم ، ويرى ماركيوز أنّ السبب في توجه العلم على هذه الوجهة هو ربطه بالجانب العملي التطبيقي ،أي مكننة العمل ساهمت بشكل واسع في إبطال عمل الرفض ويعبّر عن ذلك بقوله الآتي : " إنني أعتقد أنّ الاتجاه العام الذي جرى من خلاله تطبيق العلم كان كامنا من الأساس في العلم المحض وفي الوقت الذي لم يكن له فيه أي هدف عملي ، وأعتقد أنّه في وسعنا أن نحدّد اللّحظة التي يتحول فيها العقل النظري إلى ممارسة اجتماعية " .[1]

نفهم من هذا أنّ نقد ماركيوز لم يكن منصبا على الجانب التطبيقي للعلم ،بل على الأساس الذي يقوم عليه ، إذ أنّه يكمن في ذلك التمييز القائم بين الواقع الموضوعي والغايات بين الحقيقة والخير ، العلم والأخلاق ، بالتالي بين العلم وغاياته ،فمهما بلغ العلم في تفسير الطبيعة ، فإنه يبقى عاجزا أمام فهمها وتفسيرها استنادا إلى المصطلحات الغائية ، ذلك أنّ الموضوعية العلمية تقتضي التجرد من كل غاية أخلاقية سياسية .وطبقا لهذا على العالم أن يكتفي بالملاحظة والقياس والحساب .من هنا ظهرت العقلانية بوصفها عقلانية محايدة Neutre في جوهرها، التي تكتفي بتفسير الطبيعة والكشف عن قوانينها قصد السيطرة عليها، بعيدة كل البعد عن القيم الإنسانية (الخير ، الأخلاق .....إلخ) التي لا تتمتع بالموضوعية وليست بذات أهمية تذكر في شؤون الحياة الواقعية ، بالتالي لا تنتمي إلى هذه العقلانية ، وبإقصاء هذه القيم اتخذت العقلانية شكل بناء منهجي ، لتنتظم الأشياء ومعالجتها

[1]–هربرت ماركيوز ،المصدر السابق نفسه ص 184 .

كما لو أنّها مجرد مواضيع للرقابة ، أو مجرد منظومة من الأدوات تصلح لجميع الأهداف ولجميع الغايات ويصبح بذلك العلم نفسه تكنولوجيا [1].

ويقصد ماركيوز من التنظيم على أنّه لا يقتصر فقط على الطبيعة الفيزيائية ، بل يشمل ذلك حتى الإنسان نفسه اعتمادا على قوانين تفرض عليه من طرف أجهزة الدولة ،السياسية وأصحاب رؤوس الأموال .إنّ العقلانية العلمية عقلانية عملية في جوهرها ، فملاحظة الأشياء وتجريدها وتنظيمها ، وإقامة الروابط فيما بينها ، واقتراح صيغ جديدة وما إلى ذلك من عوامل تنظيم ، لايتم كل هذا في الميدان النظري ، وإنّما في عالم الواقع ، ويرى ماركيوز أنّه يربط العلم النّظري بالجانب العملي التطبيقي يضفي موضوعية محكمة على الطبيعة ويعبر بدقة عن ذلك قوله :" عن طريق التكنولوجيا على وجه التحديد يصبح الإنسان والطبيعة موضوعين للتنظيم وقابلين لأن يحل أحدهما محل الآخر ، والمصالح الخاصة التي تنظم الجهاز وتخضع له تتستر وراء إنتاجية وفاعلية شاملتين ، وبعبارة أخرى أصبحت التكنولوجية الناقل الأكبر للتشيؤ ذلك التشيؤ الذي بلغ أكمل أشكاله وأنجعها "[2].

من خلال هذا القول يتضح أنّ الطبيعة والإنسان في المجتمع المعاصر أصبحا موضوعين للتنظيم والتقنين والرقابة المحكمة، التي تمارسها وسائل الإعلام، وذلك لما تقدمه العقلانية الأدائية من وسائل إنتاج لإشباع حاجات الفرد حسب متطلبات المشروع الإنتاجي والتكيف الذهني الذي يتعرضون له ، وهذا ما ساهم في إبطال عامل الرفض الذي اتّسمت به الطبقة العاملة من قبل .غير أنّ هذه الأخيرة انحرفت عن مهمتها التاريخية وأصبحت بذلك مندمجة في معطيات النظام القائم ، فأفرادها خُدّر وعيهم ، ولم يعد لهم الحرية في التعبير والاختيار، وحتى الإرادة سلبت منهم ، فلم يعد هناك معنى لعرض الرأي العام والرأي المضاد ،فلهم آراء

[1]- هربرت ماركيوز المصدرالسابق ص ،ص 184 -185

[2]-المصدر نفسه ص 193 .

وأحكام مسبقة جاهزة وقد شبههم ماركيوز بالدمى المبرمجة لا تتجاوز ذلك البعد الاجتماعي الذي حدده لهم النظام الذي يمنعهم من التّطلع إلى ما وراء بعده المحصور فيه .[1]

إنّ التقدم التقني الذي حققه المجتمع المعاصر يتسم بتلك السعادة الزائفة، التي يطبعها طابع الخوف والتوتر والقلق من الغد المجهول، وبهذه الكيفية يتم إبعاد الأفراد عن كل احتجاج أو النقد و التمرّد ، ليدخلوا في دوامة الاغتراب راضين بوضعهم القائم السطحي والهدف من كل هذا تحقيق الاتساق والاستقرار داخل المجتمع الذي يستقطبه بذلك الاستهلاك المفرط لآخر مستجدات التكنولوجيا اللّاعقلانية ، لامتصاص اللّهيب الثوري الداخلي وجعله في صالح استمرارية النّظام ، والأخطر من ذلك هو إخفاء مفهوم الحرية في إطار ديمقراطي وإلغاء الفردية بالعقلانية ، ووضع قواعد تضييق الامتيازات والسّيادة القومية التي تخنق وتعرقل كل تنظيم فكري وسياسي ، وتكريس كل المبادئ المنافية للحرية والتطور [2]، مستبدلا ذلك بثقافة مادية وفكرية بالية مرتبطة ارتباطا وثيقا بمصيره .عن طريق العمل على ضرورة تصفية القوى المعارضة بالدرجة الأولى ،وتحويل الوعي الحقيقي إلى الوعي المزيف بغسل دماغها وإراحة ضميرها الثوري من كل احتجاج ، واختزال الأبعاد الإنسانية في بعد واحد هو البعد الاستهلاكي لأكثر من ذلك. فكلما أصبح التحرر من البؤس والرقابة السياسية ممكنا ،ذلك هو المضمون العيني لكل حريـــــة قابلا للتحقيق.

غير أنّ هذه الحرية المرتبطة بدرجة دنيا من الإنتاجية قد فقدت مضمونها الأصلي نتيجة لاستقلال الفكر وغياب الجانب الذاتي والحق في معارضة سياسية تتجرد من وظيفتها النقدية في مجتمع يبدو بفعل تنظيمه قادرا على تلبية الحاجات الفردية .فمثل هذا المجتمع قد يتطلب تقبل مبادئه ومؤسساته ،وما للمعارضة إلا العمل على البحث عن الحلول السياسية ومناقشة

[1]-المصدر السابق ص 109 .
[2]-المصدر السابق ص 45 .

الاختيارات داخل النظام القائم مهما كانت طبيعته سواء مستبدا أم غير مستبد ، لأنّ أهميته تكمن في أنه يعمل على التلبية المتدرجة للحاجات المتعلقة بضرورات حيوية .[1]

يرى ماركيوز أنه إذا كانت هذه هي الحرية التي يحظى بها الإنسان في زمن الانفجار التكنولوجي قائمة على مبدأ "إمّا العمل أو الموت جوعا" وبالتالي تكون مرتبطة بالكدح وعدم الأمان والقلق بالنسبة للسّواد الأعظم من السكان. فهذا النوع من الحرية الوهمية يجب أن يُقضى عليها ، ذلك أن التطورات العلمية في ميدان المكننة يمكن أن تفتح للطاقة الفردية مجالا من الحرية وذلك عندما يقدم نفسه في سوق العمل بوصفه ذاتـــًا اقتصادية حرّة لم تعرفه الإنسانية من قبل ، وبذلك سيساهم في تغيير بنية الوجود الإنساني بالذات ،فسيتحرر الفرد من عمل يفرض عليه حاجات ومشاريع استيلابية ،وسيستعيد معنى حياته عندما يكون قادرا على تنظيم الجهاز الإنتاجي وتوزيعه وفق متطلبات الحاجات الحيوية ومنه يتيسر على أجهزة الرّقابة مراقبة استقلاله الذاتي الفردي بدلا من أن تعرقله .

غير أن المشروع الحضاري الذي سطرته العقلانية التكنولوجية هو الهدف السامي الذي يسعى المجتمع الصناعي المتقدم أن يحققه، ويعبرعن ذلك ماركيوز بقوله الآتي :" إنّ المجتمع الصناعي المعاصر يميل بحكم طريقة تنظيمه لقاعدته التكنولوجية ، إلى النزعة الكلية الاستبدادية والتي هي ليست مجرد تنميط سياسي قمعي ، بل هي أيضا تنميط اقتصادي تقني غير قمعي ، يؤدي دوره عن طريق تحكمه بالحاجات باسم مصلحة عامة زائفة .فالنّزعة الكلية الاستبدادية ليست مجرد شكل حكومي أو حزبي نوعي ، وإنما تنبثق بالأحرى من نظام نوعي للإنتاج والتوزيع متوافق تمام التوافق مع تعدد الأحزاب والصّحف ومع انفصال السّلطات ، ولا يمكن في مثل هذه الشروط قيام معارضة فعالة ."[2]

---

[1]–هربرت ماركيوز ، الانسان ذو البعد الواحد المصدر السابق ص 38 .

[2]–المصدرنفسه ص 39 .

من خلال هذا القول يتضح جليا أن حكومات المجتمعات الصّناعية المتقدمة والمجتمعات، التي بدورها تسعى نحو التقدم تعمل جاهدة لتكريس نظامها ،والحفاظ على بقائها وتحمي وجودها بشرط اختزال كل هذا المجتمع في كتلة واحدة ، وتتصرف في تنظيم واستغلال هذه الإنتاجية التقنية والعلمية ،التي تمثل القوة الميكانيكية الضرورية لمجتمع صناعي ، يضع نفسه فوق كل مصلحة خاصة سواء أكانت مصلحة أفراد أو جماعات ،لكونه قائم على مبدأ التأليل ، أين أضحت القوة الفيزيائية للآلة أعظم وأكبر من القوة الفيزيائية للفرد التي غدت أنجع أداة سياسية لفرض القمع والسيطرة .غير أنّ المعنى السّياسي الحقيقي للقوة الفيزيائية للآلة في نظر ماركيوز هي في جوهرها هي قوة الإنسان المتراكمة الملقى بها نحو المستقبل في شكل مشروع ، في الوقت الذي أصبح فيه عالم العمل ممكنن إلى درجة أنه يشكل معها طاقة حرية جديدة للإنسان ، بمعنى ليست تلك الحرية المرتبطة بالمصطلحات التقليدية كالحرية الاقتصادية والسّياسية والفكرية ، لأنّ هذه الأخيرة فقدت دلالتها ومفعولها التاريخي ، وعلى هذا فإن امتلاك الحرية الفعلية في جميع أبعاده، التي تحدد وجوده الفعلي يستدعي الأمر حضور عامل التّحرر، أهم بكثير من الإشادة بالمصطلحات الفارغة المحتوى ، فعلى سبيل المثال امتلاك الحرية الاقتصادية يشترط التّحرر من الاقتصاد ومن الإكراه الذي تمارسه القوى والعلاقات الاقتصادية ، ويعني بذلك التحرر من النّضال اليومي في سبيل الحياة ، ونفس الشأن في مجال امتلاك الحرية السياسية أين ينبغي على الأفراد أن يتحرروا من السياسة التي لا تستمر في ممارسة الرقابة الفعلية عليهم عن طريق وسائل الاتصال الجماهيري التي بدورها تتوهم امتلاك الحرية الفكرية ، وعليه يجب العمل على التحرر من هذه الأوهام من خلال إحياء الفكر الفردي الغارق في سلطة وسائل الإعلام والاتصال وهنا يتجلى تأثير فكر ماركس بجلاء في فلسفته ، فماركس لم يكتف بالبحث فقط عن أشكال وأسباب فقدان الإنسان لحريته واغترابه الشامل كما عمل الفلاسفة الذين سبقوه إلى الحديث عن هذه القضية ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حين حاول تجاوز ما هو قائم إلى ما يجب أن

يكون ، بالدعوة إلى تغيير هذا الواقع تغييرا جذريا شاملا على مستوى الكثير من المبادئ التي قامت عليها الثورة الاشتراكية وقد عبّر عن ذلك من خلال مقولته الشهيرة الآتية : " إنّ الفلاسفة لم يفعلوا سوى على تفسير العالم ، ولكن الشيء المهم الآن هو تغييره .... "[1] .

يرى ماركيوز أن ماركس كان على حق حين أسند مهمة تحرّر الطبقة العاملة المضطهدة في المجتمعات الغربية إلى تحرّر البروليتارية بالدرجة الأولى ،وقيام الاشتراكية وتجسيدها الفعلي على الواقع يكون نتيجة حتمية لحدوث الثورة كعامل أساسي في إحداث التحوّل داخل المجتمع ،وهذا ما يشهد عليه تاريخ البشرية من خلال الثورة الشيوعية 1917م التي قادها حشد من الأفراد عملوا بحرية في إطار جماعة منظمة ضد كل ما يعيق حريتهم. لأنّ الهدف المنشود من وراء الثورة هو التطبيق العيني للاشتراكية .وبالفعل لقد تحقق ذلك التحوّل في المجتمع السوفياتي نظرا لمعطيات وطبيعة هذه المجتمعات التي تختلف عن المجتمعات الرأسمالية الغربية (الأمريكية).فإذا كانت هذه الأخيرة تمثل دولة الرفاهية التي تتميز بالتبذير لأنها تقوم بخلق حاجيات جديدة للأفراد باستمرار ، وهذه الحاجات ذات طبيعة زائفة في الأساس لم يولّدها مبدأ الندرة ، بل ناتجة عن مبدأ الوفرة ، كما تعمل كذلك على توجيه طاقاتها التقنية إلى الحرب واستنزاف طاقات الشعوب لأنها تتوّه دائما بوجود خطر أجنبي ، في حين المجتمع السّوفياتي يختلف تماما عن الأوّل كونه لايعتمد على تبذير الأموال والطاقات ولا يحد من الإنتاجية كما هو الحال في المجتمع الرأسمالي ، بل يعمل على تلبية الحاجات الحيوية للأفراد ثم يتجه إلى خدمة الأغراض العسكرية والسياسية.هذا الفارق القائم بين طبيعة المجتمع الأمريكي والمجتمع السوفياتي حسب التحليل الذي قدمه ماركيوز من خلال توغله في أعماق بنيتهما ،نجده يقف موقفا حائرا يتساءل عمّا إذا كان التأخر الذي يتسم به المجتمع السّوفياتي في مجال التكنولوجيا بالمقارنة مع نظيره الأمريكي،

[1]-كارل ماركس ، فريدريك انجلز ، العائلة المقدسة ، تر حنا عبود ، مراجعة فؤاد أيوب (بيروت : دار دمشق للطباعة والنشر ، 1978) ص60.

هو الذي جعل منه يحقق ذلك التوفيق بين تلبية الحاجات الحيوية والعسكرية الذي سيستمر على نفس الوتيرة ، أم سيزول حتما عندما تبلغ مرحلة معينة من التطور التكنولوجي ؟ بمعنى هل سيحدث هناك تحولا في طبيعة المجتمع السوفياتي ؟

يرى ماركيوز أنّ الظروف التاريخية والسياسية والاجتماعية التي حدثت فيها الثورة البلشفية في روسيا هي ظروفا مفعمة بالعداء بين المعسكر الشرقي والغربي ،فعوض أن يتجه المجتمع الشرقي إلى التحول من الرأسمالية إلى الاشتراكية بعد قيام الثورة مباشرة ، إلا أنّ ذلك لم يتحقق لغياب الوعي الفكري والمادي ، بل ما حدث هو إلا تحول " كمي " أي ما قد تغير كان على مستوى وسائل الإنتاج أما التغيير الكيفي لم يحدث بعد حيث أصبح الطابع القمعي والرقابة يلازم المجتمع السّوفياتي بعد أن حقق نوعا من التطور في مجال التّصنيع شأنه شأن المجتمع الأمريكي ، فالإنسان المعاصر في كلا المجتمعين يئنّ تحت العبودية المتفشية التي تمارسها الحكام داخل النظام القائم وبالتالي يتعذر عليه أن يتطلع إلى الحرية في مجتمع يخضع لشكل هرمي ،فلا وجود لفرق بين النظامين على الرغم مما بينهما من تناقض وقد عبر في وصفه للتجربة السوفياتية والتجربة الأمريكية بقوله الآتي : "إنّ الجنة السّوفياتية ليست أرحم من الجحيم الأمريكي الرأسمالي ، بل إنّها أفضع منه "[1]وهنا يعترف ماركيوز في تحليله أنّ إمكانية التغيير الاجتماعي النوعي ممكنة في المجتمع الغربي أكثر مما تتوافر في المجتمع السوفياتي لأن هذا الأخير لم ينجح بعد بقيام بناء الإنسان الجديد بالرغم من قيام الثورة ،فقد طمست معالمه الأصلية وجعلت منه إنسانا آليا يتحرك بالمعلومات والتعليمات المفروضة عليه من الخارج ، في حين الإنسان الغربي يتفوق عليه في مجال الأخلاق حيث لايزال محتفظا بوعيه ومازال يعيش التوتر والازدواج بين الداخل والخارج [2]،وهذا الحكم يوحي في النهاية إلى مدى تحيز ماركيوز لصالح المجتمع الغربي

---

[1]-د.قيس هادي أحمد ، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ، ص 255 .

[2]-المرجع نفسه ص 260 .

.ومدى تجاهله لمعاناة الفرد السوفياتي من أشكال القهر والسيطرة كونه مازال في مرحلة التحول من الاشتراكية نحو الشيوعية ، ولم يتحقق له بعد مشروع بناء الشيوعية التي يتم فيها توفير التحرر الكامل للفرد .

يمكن القول أنّ ماركيوز من خلال تسليطه للضوء على طبيعة وبنية المجتمع المعاصر، بشقيه الشرقي والغربي في جميع مجالات الحياة ،خاصة منها السياسية والاجتماعية لما يمارسه من السيطرة الشاملة ،بطابع جديد يختلف كثيرا عن النمط السائد في مجتمعات ما قبل التصنيع . ذلك جعله لم يتوقف عند هذا الحد ، بل تجاوز ذلك إلى التوغل إلى أعماق هذا الكائن البشري الذي تحولت علاقاته الإنسانية إلى علاقات موضوعية أداتية، كائنا مغتربا عن عالمه الحقيقي وفاقدا لحريته الشخصية في ظل مبدأ الوفرة الذي يلبي له تلك الحاجات المادية الزائفة ، وهذا هو الخطر والمرض الذي أصاب الإنسان المعاصر دون أن يعي نفسه أنّه يسطر عليه شبح البعد الواحد وهذاما كشف عنه من خلال ما تناوله بالتفصيل في كتابه الشهير الذي أصدره سنة 1964 تحت عنوان " الإنسان ذو البعد الواحد" l'Homme uni Dimentionelle

1- وضع الإنسان المعاصر في ظل شبح البعد الواحد

من خلال الدراسة التحليلية العامة لنمط الحياة السائدة في المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية ، نجد ماركيوز لم يغفل عن إدراج البنية الداخلية للإنسان ،كون هذا الأخير يمثل محورالمعاناة ،التي أفرزتها كل أشكال تلك السيطرة القائمة على الجانب الاجتماعي الخارجي، كما تصورها ماركس في كتاباته التي أسست عملية التحرّرعلى توفر الشروط المادية والاقتصادية ، متناسيا بذلك تلك الأبعاد الغريزية الداخلية التي لم تسلم من انتقال القمع الخارجي إلى جوف هذا الكائن ،أي الفلسفة الماركسية اكتفت بالتحرر الاجتماعي للتخلص من ضغط المجتمع ، وهذه الغفلة جعلت من ماركيوز يلفت الانتباه إلى أهمية

الفلسفة الفرويدية المرتكزة على نظرية التحليل النفسي ودورها الايجابي في الكشف عن القوى المكونة للحياة الداخلية التي مّستها السيطرة ، ذلك الجانب النفسي للإنسان الذي يلعب فيه اللّاشعور دورا أساسيا في فهم معاناة الفرد ، حيث يعرف هذا المستوى ب " الهو" الذي يشغل جملة من الرّغبات والأهواء والغرائز الطبيعية التي يحركها مبدأ اللذة le principe de plaisir والتي يمارس عليها الأنا نوع من السيطرة ليُكيّف سلوكه وفق مبدأ الواقع le principe de réalité الذي يمثل المستوى الثالث ، من المستويات الثلاثة للحياة الدفينة لدى الفرد المعروف بـ " الأنا الأعلى " كما هو معروف حسب التحليل النفسي الفرويدي وظيفته تتجلى في ممارسة الرقابة والسيطرة على الأنـا، الذي يمثل الضمير لدى الإنسان موضحا ذلك فرويد بقوله:" فالعدوان الذي يمارسه الأنا الأعلى على الفرد ما هو إلا استمرار للعدوان الخارجي" [1]. وهذا هو طبيعة القمع المتأصل في الحياة الداخلية للإنسان انطلاقا من تلك الظروف القاسية التي شهدتها المجتمعات القديمة التي لم تحظ بعد بعامل التكنولوجية ، فهذه المجتمعات يطبعها طابع الندرة الذي جعل منه كائنا عاجزا عن تلبية أدنى الحاجات الضرورية للحفاظ على بقائه ، فهذه القساوة تولدت عنها ضرورة القمع ، أي قمع الغرائز الجنسية للأفراد وتوجيه طاقاتهم نحو العمل المنتج مع التنازل الكلي عن مختلف رغباتهم وميولاتهم من أجل القضاء على هذه الندرة وهنا يتضح بجلاء مدى ارتباط القمع la repression بالندرة la rareté في التحليل الذي قدمه فرويد ،أي على الإنسان أن يكبح ويقمع دوافعه الغريزية بما فيها غريزة " الجنس" والسّعي نحو تحرير غريزة العمل لتحقيق الوفرة بدلا من الندرة [2].

هذا هو الجانب الذي أخذ قسطا وافرا بالدراسة والتحليل عند ماركيوز ليرفع الستار عن خبايا البريق الذي يلمّع نمط الحياة السائدة في العصر المعاصر ويكشف عن الوضع الذي

---

[1]-فرويد سيغموند ، **قلق في الحضارة** ، تر جورج طرابيشي ،ط1، بيروت لبنان دار الطليعة للنشر ، 1998 ، ص93

[2]-المرجع السابق ص 96.

آل إليه الإنسان في زمن الحداثة والعولمة ، هذا الكائن الذي يسيطر علية شبح البعد الواحد نتيجة غياب بعدي النقد والرفض والاستخدام المفرط لأحدث التكنولوجيا المعاصرة في ظل هذه الأنظمة الشمولية التي تفشت من ورائها مشاعر الاغتراب الشامل وانتشار الأعباء النفسية التي جعلت منه كائنا مريضا شخصه ماركيوز بمرض"البـــعد الـواحد " Unidimentionnel. فيا ترى ماذا يقصد ماركيوز من وراء هذا التشخيص ؟ وكيف نفسر اغتراب الانسان في ظل الوفرة التي حققتها الحضارة الغربية ؟ ألا يناقض هذا الوضع ما كان سائدا في العصور القديمة ؟ فإذا كان العلم والتقنية انحرفا عن أداء مهمتها التاريخية التي سطرتها فلسفة الأنوار لأجل تحرير الإنسان من السيطرة والعبودية القديمة ؟ فأين يكمن البديل لتجاوز مبدأ الواقع و التحرّر من أعباء الاستيلاب ؟

بعد الخوض في تحليل وتفسير لنوع النمط الذي تقوم عليه الحضارة المعاصرة خاصة منها المجتمات التي تحكمها الأنظمة الشمولية ،نجد ماركيوز قد توغل إلى عمق هذا الكائن الذي يمثل طرفا أساسيا في تطور حركية هذه المجتمعات ليكشف أن هذه الحضارة قد فشلت في إتاحة الفرصة للإنسان ليحقق ذاتيته الفردية وإطلاق العنان لإمكاناته الخلاقة المبدعة إذ حولته إلى كائن غريب عن نفسه وعن عالمه الخارجي ،فقد أصبح كائنا فاقدا لعنصر النقد والرفض ، عملت العقلانية الأداتية على تزييف وعيه إلى أن أضحى عاجزا أو إن صح القول أصبح مريضا نفسيا لا في نظرة المجتمع إليه بل في نظرته لنفسه بالذات ، حيث استغنى عن التحرر بوهم الحرية ، يتوهم هذه الحرية بمجرد أنه يستطيع أن يختار بين تشكيلة كبيرة من البضائع والخدمات التي يحققها له المجتمع لتلبية حاجاته بزعمها توفر له كل السلع والخدمات وتقوم بإشباع رغباته ومختلف التطلعات الأخرى ، حتى جعلت منه كائنا يتكيف مع التنظيم الاجتماعي القائم على التصنيع مما أدى به إلى الاندماج والذوبان في معطيات النظام القائم ومنه تم الغياب التام لمفعول الرفض الذي تمارسه الطبقة العاملة التي أصبحت أنظارها موجهة في مسار واحد هدفها الوحيد هو تسيير المشاريع الاقتصادية

التي تمثل المصدر الوحيد لتحقيق العيش في ظل الرفاهية والسعادة القصوى، عوضا من توجيه أفكاره نحو المطالبة بتغيير الأوضاع السائدة والقضاء على أشكال السيطرة ،لأنّ من طبيعة المجتمع الاستهلاكي أنّه أخضع الأفراد للاستبداد الاجتماعي كي يتمكن من تلبية حاجات الاستهلاك المتضخمة بفعل التكنولوجيا التي هي فن غزو الطبيعة والتغلب عليها عن طريق تحويل الأشياء إلى أدوات مروضة واستغلالها لأغراض اجتماعية وحضارية [1]، فهذه المجتمعات فرضت على الإنسان رقابة اجتماعية تسلب منه حريته وتختزل كل أبعاده في بعد واحد وهو البعد الاستهلاكي وتوفير الإنتاج المادي ، وصرفه عن كل أشكال الصراع الذي يمكن له أن يزعزع النظام القائم ويهدد كيانه باستئصال البعد النافي فيه وكل ما يحمل معه معاني السعي نحو التغيير والرفض والاحتجاج الذي يمهد بدوره إلى الثورة لكونها العامل المباشر الذي يستهدف البنية الداخلية لطبيعة الأنظمة القائمة ،فهو يكرّس كل قواه في تصفية العناصر المعارضة للنظام ، ويؤكد ماركيـــوز ذلك قوله الآتي : "إنّ مجتمع الحضارة الصناعية يسير قدما نحو تحقيق التلاحم الاجتماعي الداخلي واستبعاد كل شكل من أشكال التناقض والتجاوز والتعالي ، ومن هنا كان هذا المجتمع مجتمعا أحادي البعد ، مجتمعا يحيلك باستمرار إلى ذاته ويجرد من المعنى كل محاولة لمناوأته ومعارضته بل نفيه وهدمه ".[2]

من خلال هذا القول يتضح أنّ المجتمع الصناعي المتقدم يعمل جاهدا على تشكيل إنسان أحادي البعد في ثقافته وفكره ولغته وحتى ذلك الجانب الغريزي المقدس فيه لم يسلم من ذلك.بمعنى محاولة لتأسيس إنسان مطابق لأنماط الحياة المغتربة دون أن يكون واعيا باغترابه حيث وصفه ماركيوز على النحو الآتي : "...إنه كائن نصف أبله، حسن التغذية ، ضحل في عواطفه وفقير في علاقاته الإنسانية ، دمية سوقية يسيطر عليه الخداع من

---

[1]-هربرت ماركيوز ، <u>الإنسان ذو البعد الواحد</u> ، ص 18.

[2]- ،المرجع نفسه ص 12 .

ميلاده إلى وفاته ." [1] هذا الإنسان مسلوب الذات والإنسانية ،يسيطر عليه الزيف والخداع لأنه يحظى بذلك الضمير السعيد الذي منحه إياه النظام من أجل الاستمرارية في تكريس الأوهام في أذهانهم بما يوفره لهم من الأشياء المزيفة قصد تخدير وعيهم وضمان الأمن وإبعادهم عن الأفكار التي بموجبها إيقاظ الوعي وإحداث الثورة ضد ماهو قائم وعليه يقول ماركيوز :" إنها حاجات وهمية من صنع الدعاية و الإعلام ووسائل الاتصال الجماهيري ، وإذا كان المجتمع يحرص على تلبية هذه الحاجات المصطنعة ، ليس ذلك لأنها شرط استمراره ونمو إنتاجيته فحسب ،بل أيضا لأنّها خير وسيلة لخلق الإنسان ذي البعد الواحد

الواحدالقابل بالمجتمع ذي البعد الواحد والمتكيف معه .وما الإنسان ذو البعد الواحد إلا ذاك الذي استغنى عن الحرية بوهم الحرية ".[2]

من خلال هذا القول يتضح لنا أنّ التكنولوجيا هي تلك القوة التي تحدد نمط الحياة وثقافة عصر في ظل مجتمع قمعي اضطهادي وبالتالي فهي تقوم علية منطق سيطرة الانسان على الطبيعة وعلى منطق الذي يحدد العلاقات الاجتماعية أيضا ،التكنولوجيا المعاصرة أصبحت غير مقتصرة فقط على تحديد علاقة الإنسان بالطبيعة، بل تجاوز الأمر إلى أبعد من ذلك حيث تساهم في تحديد علاقات الأفراد بغيرهم ، وكذلك علاقة الدول ببعضها البعض.وعليه يبقى التقدم العلمي والتقني الذي أحرزته الحضارة المعاصرة أداة للسيطرة والقمع وإنهاك قوى الشعوب المستضعفة ، فعوضا من أن تكون قوة تحريرية وأداة تحويل الأشياء إلى أدوات ، أمست عقبة في وجه التحرر وذلك عن طريق تحويل البشر إلى أدوات. لكن هذا لايعني أنّ ماركيوز يرفض ماحققته التكنولوجيا في السيطرة على الطبيعة ،بل بالعكس نجده يؤمن إيمانا عميقا بأن هذه الأخيرة قد أوجدت الأدوات والإمكانيات الواقعية لتحرر الإنسان .ولكن انحرفت عن الغاية التي وجدت لأجلها فلم تجعل من تحرّر الإنسان

---

[1]–توم بوتمور ، مدرسة فرانكفورت، المرجع السابق ص 172 .

[2]–هربرت ماركيوز ، الإنسان ذو البعد البعد الواحد ، المصدر السابق ص 12

علتها الغائية ،بل حولت الواقع الراهن للعقلانية التكنولوجية إلى واقع استعباد الإنسان وتشيئه وتحوله إلى أداة لا واقع تحرره ، وهنا تكمن المفارقة في نظر ماركيوز حيث يرى أن تجاوز هذا الواقع التكنولوجي الراهن يشترط تحقق هذا الواقع واكتمال جبروته ، وبالتالي تبرز إلى الوجود عقلانية الإنسان المتحرر من شتى أشكال السيطرة من خلال تحقق المشروع التكنولوجي واكتمال صيرورته ويعبر ماركيوز عن ذلك بعبارة : " إنّ الإنسان لن يتحرر من التكنولوجيا إلا بواسطة التكنولوجيا وعن طريق تحرير التكنولوجيا "[1]

ما يمكن فهمه من هذا القول أن التكنولوجيا التي يتحدث عنها ماركيوز في هذا السياق هو الحديث عن النظام السياسي القائم لاعلى أي شيئ آخر، فكل ماهو قائم على منطق السيطرة هو سياسة يشترط فيها وجود أفراد سائسين وأفراد مسيوسين خاضعين لسياسة القوى الاجتماعية المسيطرة في الوضع الراهن ، وهذا ما جعل الطريق مسدودا أمام الإنسان المعاصر الذي أحيل إلى كائن ذي بعد واحد، وأن الإنسانية تتجرد من كل ماهو إنساني وأنّ الطبقة العاملة لم تعد عامل التغير الاجتماعي نظرا لغياب مفعولها في المجتمع المعاصر لأنّ السياسة وأجهزتها القمعية قد لعبت دورا فعالا في دمج القوى الاجتماعية القادرة على أن تكون النفي القائم بذاته للمجتمع القائم، ضف إلى ذلك حلول الآلة محل العامل في مؤسسات العمل استطاعت أن تبطل مفعول الرفض والنفي الذي تمثله الطبقة العاملة الكادحة نظرا لتخذر وعيها والدّفع بها إلى الاندماج بالنظام القائم الذي يوفر لها نسبيا العيش الرغيد والرفاهية داخل دولة الرفاه التي لايمكن لهذه الطبقة أن ترفضها بالطبع .فشبح البعد الواحد الذي اجتاح صميم الوجود الانساني المعاصر لم يكتف بتزييف الحاجات المادية والنوازع الذاتية ، بل امتد ذلك إلى الحاجات الفكرية التي هي قوة ذهنية عقلية وظيفته ممارسة النقد والتمييز بين الأشياء أضحت كذلك خاضعة لمبدأ القمع والسيطرة كونها الأداة التي يمكن أن تبعث التغير المفاجئ لذا سعت هذه السياسة جاهدة إلى إبطال مفعول هذا الجانب على حد

[1]- هربرت ماركيوز ، الانسان ذو البعد الواحد ، المصدر السابق ص 19 .

تعبير ماركيوز "..... والفكر أصلا عدو لدود لمجتمع السيطرة لأنه يمثل قوة العقل النقدية السالبة التي تتحرك دوما باتجاه ما يجب أن يكون لا بإتجاه ما هو كائن ، وهذه القوة في خاتمة المطاف قوة إيديولوجية ، والحال أن المجتمع ذا البعد الواحد قد أحاط الإيديولوجية بالازدراء والتحقير باسم عقلانية التكنولوجية ، بل إمتصها وأبطل مفعولها "[1] حيث أصبح الفكر لدى الأفراد ينقاد وراء ما تمليه عليه الأنظمة القائمة لخدمة مصالحها ودحضها للحقائق واستبدالها بأخرى مزيفة ، لأن الواقع الراهن قد امتص منه البعد الناقد والرافض ، وبقي حبيس للواقع مما جعل منه كائنا مستعبدا مسلوب الحرية ضحية الواقع الزائف عاجزا على تجاوز ماهو معطى له مغتربا اغترابا شاملا عن نفسه وعن عالمه الخارجي.فيا ترى ماهي صور الاغتراب الذي آلت إليه جميع أبعاد هذا الكائن في ظل شبح البعد الواحد الذي يهدد وجوده الإنساني كإنسان ؟

2- مبدأ الوفرة وانعكاساته على وضع إ نسان الحضارة الغربية .

إنّ المشروع الفلسفي الجديد الذي شيدته فلسفة الأنوار في القرن الثامن عشرمباشرة بعدما تحرر العقل من الاستعباد والأوهام التي تجذرت في عقول الأفراد بفعل السيطرة والقمع الذي مارسته الكنيسة منذ قرون، تمكن العقل البشري من تجاوز معطيات هذه الحقبة الزمنية ،وجعل من التقدم والحرية الهدف الأساسي للوجود الإنساني وتحريره والإيمان به في المقام الأول ، مع إعادة الاعتبار كذلك لمكانة العلم الذي لم يسلم بدوره من القمع والاضطهادة من أجل بناء الإنسان الجديد المتحرر من بقايا العقائد الموروثة من العصور الماضية ،وهذا ما قد تحقق بالفعل مع حلول القرن التاسع عشر الذي عرف فيه الإنسان الانفجار العلمي من خلال تلك الاكتشافات العلمية الغزيرة التي شهدها في جميع مجالات الحياة ،هذا إن دلّ على شيء ، إنما يدل على مدى انتصار العقل على المادة خاصة في مجال العلوم الطبيعية حيث تمكن من السيطرة على الطبيعة بكل ظواهرها سواء المعقدة أو المركبة عندما عبر عن

[1]- هربرت ماركيوز ،المصدر السابق ص 1.

قدرته على التنبؤ بمسارها ،وهذا تم بفعل حركة التصنيع المزدهرة القائمة على تكريس دور الآلة وأهمية العقل في التحرر من عامل الندرة وأشكال السيطرة والقمع .بالفعل هذا ما قد أحرزته الحضارة الصناعية المتقدمة فعلا لهذا الكائن الذي قطع شوطا طويلا من مراحل عمره بحثا عن الرفاهية والسعادة والعيش في ظل الوفرة المادية و الإنعتاق من سجون العبودية .

غير أنّ ماركيوز يقف موقفا نقديا لمنجزات الحضارة الصناعية المتقدمة التي توهم هذا الكائن بما حققته له من الحرية في تشكيلة نمط حياته وتحرره من طبيعة القهر السائد في العصور الماضية بفضل التقدم العلمي أو ما يعرف بالعقلانية التكنولوجية في القرن العشرين .فبالعكس هذه الأخيرة قد انعكست سلبا على الأهداف التي سطرها إذ بدّدت أحلامة المرجوة ليجد نفسه من جديد قد زجّ به في غياهب العبودية والسيطرة التي هي من نوع يمارس بنمط خاضع لمبدأ الواقع فهي لم يعرف لها مثيلا من قبل ،إذ تعد أشد خطورة عن الأولى لأنها أصبحت تهدد مصير الإنسانية جمعاء حينما أحيل الفرد إلى كائن ذي بعد واحد استغنى عن الحرية ، فاقد لإنسانيته لأنّه يعيش في كبت واغتراب ، مهضوم الحقوق ،حتى وإن كانت هذه الأخيرة في ظاهرها موجودة ، إلا أنّه يعيش في مجتمع القهر ، وهذا الأمر مرت به البشرية منذ أقدم العصور ،غير أن أغرب أنواع القهر والاغتراب هو الذي يلقاه الإنسان المعاصر في ظل الأنظمة القائمة (الرأسمالي –الاشتراكي) فكلاهما قد جعل منه مجرد إنسان آلي يخضع لقيم ومعايير الأنظمة الاجتماعية السائدة ،فالتحكم في الفرد أصبح ممكنا لأنّ السيطرة اجتاحت طبيعته الداخلية والخارجية بشكل ممنهج للتخفيف من حدّة العبودية الوحشية بتوفير الحاجيات الضرورية ،وتحقيق الانسجام بينه وبين رغبة المجتمع في إخضاعه بطريقة تلقائية ديمقراطية خالية من العنف والرفض والنقد [1].ومن ثمة كان هذا المجتمع تربة خصبة ومناخا ملائما لتفاقم العديد من القضايا والتناقضات التي تهدد كيان

---

[1]–هربرت ماركيوز ، المصدر السابق ص 75.

هذا الإنسان الذي انتابه الشعور الكلي بالاغتراب في جميع جوانب حياته مما جعله عاجزا عن تجاوز هذا الواقع المرير . فصورة العبودية في المجتمعات المعاصرة هي صورة معاكسة للحرية ، حيث الأفراد لا يشاركون في تحديد حاجاتهم الحقيقية ، وإنما تفرض عليم الحاجات بحسب النمط الإنتاجي والتوجه الفكري الذي يتعرضون إليه عن طريق وسائل الإعلام والرقابة ، فالفرد محصور في البعد الاستهلاكي لا أكثر من ذلك .هو البعد الذي يفرضه عليه النظام القائم في هذا المجتمع وبالتالي لا يسمح له التطلع إلى ما وراء حدوده ، فهو الذي يحدد له مفاهيم الحرية والسعادة والرفاهية، فلقد حقق له سعادة هشة فقد في ظلها روح الرفض والاحتجاج بوهم الحرية ،كما تقلص فيه البعد الخلاّق القادر على النقد والمعارضة والتمرد ،نتيجة سيطرة اللاّعقلانية التكنولوجية ، وهكذا " يتحول التحررمن الحاجة المادية التي اعتبرها كارل ماركس شرطا أوليا للحريات الأخرى ، إلى مجال لتوليد العبودية ، ويكون هذا عن طريق صناع السياسة مما جعل الفرد غارقا في ادعاءات تتكرر دون انقطاع فتجبره على التسليم بأنها حقائق فعلية ، فهذا نوع من القهر العقلي المنطقي .[1]

يرى ماركيوز أن وضع الإنسان المعاصر في المجتمع الأمريكي يعد نموذجا لوضعه في كل المجتمعات الصناعية المتقدمة الرأسمالية منها والاشتراكية ، فلا وجود لفرق جوهري بين حالة كلاهما ،بحيث وضعهما سيء للغاية، فهو ذو بعد واحد في جميع الأحوال ،حتى ولو كانت هناك اختلافات في بعض الأحيان يبقى مجرد اختلافات كمية لا كيفية ، فبالرغم من التّطور الذي حصل في بنية النّظام الرأسمالي من النّمط الليّبرالي في الإنتاج إلى نمط التوتاليتاري أي نمط سيطرة كلية ،إلا أنّ التقدم التكنولوجي عمل على تكريس عامل السيطرة حيث امتد ذلك إلى حد الاستئصال المتزايد لمصادرة الشخصية وإلغائها وهذا ما ساهمت به بكثير ظهور تلك الشركات العملاقة منها (الكارتلات والتروستات) التي سيطرت على وسائل الانتاج من خلال التحكم في آلية تنظيمه وتسييره مما انجرّ عنه إنهاء مهام الفرد

[1]-اهربرت ماركيوز ، الانسان ذو البعد الواحد ، المصدر السابق ص 14.

كوسيلة إنتاج رئيسية ،وهذا نوع آخر من القهر الذي يمارس على مظاهر حياته الخارجية وظروف عمله وإنتاجه وعلاقاته الاجتماعية ،والأغرب من ذلك أنه لم يقتصر على رغبات الأفراد وحسب ، بل شمل أيضا وسائل إشباعها .[1]لذا يرجع ماركيوز صور القمع المتفشية في المجتمع الرأسمالي المتقدم ، بعد ما عرف التحول الهائل في قوى الإنتاج إلى عامل الوفرة (l'abondance)لأن الإنتاج المادي متوفر والقمع مازال قائما، فقد تم القضاء على الندرة ولم يتم القضاء على القمع ،بل أخذ شكلا مغايرا فقط مما كان عليه في الماضي ، فامتد وشمل جميع جوانب حياة الإنسان المعاصر، وهذا ما أطلق عليه ماركيوز اسم القمع الزائد الذي نتج عن الوفرة (la sur-répression) فعوضا أن تكون هذه الأخيرة أداة لإسعاده واشباع حاجاته الحقيقية تحولت إلى أداة تلغي نفسها بنفسها ، لما تحمله من عيوب لأنها عملت على توفير ذلك الإنتاج الذي ترتب عنه فائض العمل المغترب غير الضروري، كما ترتب عنه أيضا كبت زائد للغرائز .[2]وبما أن هذا القمع مرتبط ارتباطا ضروريا بمبدأ الوفرة فهو بذلك من صنع هذا الإنسان بإرادته لأنه وضع له أسسا عقلية تتحكم في الإنتاج وتوزيعه من جهة ومن جهة أخرى ساهمت في تكريس حدة الصراع بين أشكال السيطرة وسبل التحرر منها . لأن معطيات الحضارة الراهنة في نظر ماركيوز بدورها تتوفر على جميع الإمكانات التي تتيح الفرصة لقيام مجتمع متحررمن القهر والكبت ، غير أن الواقع يحمل تناقضا فعليا يمزق هذه الحضارة لأنّ أصل القمع الحالي إنساني بحث تتحكم فيه العوامل الاجتماعية والسياسية الراهنة التي تدفع بالمجتمع إلى اتباع أساليب من صنعها في توزيع الثروة تتحتم ممارسة سيطرة البعض على الآخر، [3]لا العوامل الطبيعية التي كانت المسؤولة عنه في الأزمنة الغابرة لأنّ الضرورة الطبيعية التي تتمثل في قلة وندرة الموارد

---

[1]–د قيس هادي احمد ، **الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز** ، مرجع سبق ذكره ص 123

[2]–د فؤاد زكرياء ، **هربرت ماركيوز** ،ط1، (الاسكندرية ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، 2005) ص 45 .

[3]–المرجع نفسه ص 46 .

لتلبية الحاجات وعدم كفايتها يتحتّم على المؤسسات القائمة على ممارسة القمع و الكبت لتحقيق التنظيم المحكم للمجتمع .

وبهذا ينتهي ماركيوز إلى التّصريح بالقول أن هذا القمع والسيطرة والكبت والعنف كلها سلوكات أشد قسوة مما كانت عليها من قبل ، فهي مرتبطة بمبدأ العائد (le principe de rendment) وهو الشكل الخالص للعبودية الذي يتخذه مبدأ الواقع في هذه المجتمعات ، فلا وجود لفرق جوهري بين المجتمعات الرأسمالية المتقدمة أو المجتمعات الاشتراكية ، فكلها مجتمعات وفرة واستهلاك ورفاهية ما جعل من الطبقة العاملة فيها مندمجة ومدافعة عنها ،لأن هذا الإنسان قد أحيل إلى البعد الواحد سواء أكان يعيش في الاتحاد السوفياتي أو في الولايات المتحدة الأمريكية ، فالقمع صفة متأصلة فيه سواء في حالة الندرة أو في حالة الوفرة .[1]

غير أن ماركيوز لم يفقد الأمل حول وضع هذا الإنسان الذي بإمكانه أن يتحرر من هذه العقبات ، لأن ما يمارسه بإرادته يستطيع أن يتخلص منه بإرادته ولأنّ التقدم التقني والعلمي الذي حققته الحضارة المعاصرة داخل الأنظمة القائمة تخلق شروطا مسبقا للحرية وما يعانيه الإنسان من العراقيل وصور المعاناة كانت من صنعه ، فهو الوحيد الذي يستطيع تجاوزها ، فلم تعد هناك أية عقبات طبيعية تقف في وجه القضاء على الكبت .وعليه التحرر لا يعتمد على سيطرة الوفرة ، ولا على إيجاد صيغة مسبقة لتغطية الرغبات الحقيقية للإنسان التي تراعي فيها مصلحة النظام على حساب مصلحة الأفراد ، بل الأمر يتطلب التطلع إلى المستوى الأعلى للتطور الاجتماعي الذي يراعي الحاجات الحقيقية للطبيعة الإنسانية وإشباع حاجته إلى الحب والسلام ، وإحلال حضارة الإيروس محل حضارة العمل الشاق والصناعة الإنتاجية العمياء .وعليه يبقى العلم والتكنولوجيا عاملان رئيسيان للتّحـــــــرر وليس

[1]– د قيس هادي أحمد ، الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ص 184 .

مصدرا للسيطرة ،بل سوء استخدامهما وعدم التحكم فيهما هو الذي ولّد القمع وأكثر من ذلك تفاقم الشعور بالاغتراب في ثوب جديد على ما كان عليه من قبل ، هذا الشعور امتد إلى جميع نواحي حياته التي تتلخص بصفة مباشرة في صورة الإنسان ذو البعد الواحد . فياترى فيما تتجلى صور هذا الاغتراب الذي يعد بمثابة عقبة في وجه التطلع نحو عالم أفضل تسوده الحرية، ويستعيد الإنسان ذاته المسلوبة منذ العصور الغابرة حتى ولو كان ذلك بأساليب سواء أكانت مباشرة أو غير مباشرة إلا أنّ النتيجة هي واحدة .

3-الطابع العقلاني لمظاهر الاغتراب الجديد :

إنّ الحضارة الصناعية المتقدمة التي يتنعم بمزاياها الإنسان المعاصر، هي في صميمها تاريخ لذلك الصّراع الطويل بينه وبين الطبيعة القاسية ساعيا نحو التحرر من العقبات التي تواجهه في تشييد حضارة بشرية تسودها علاقات إنسانية طيبّة .وهذا الصراع يعود تاريخه إلى ذلك الانفصال الذي حصل بين بني آدم والله نتيجة الوقوع في الخطيئة ، ومن هنا بدأت المعاناة الأولى والشعور بالقمع والسيطرة على مستوى الحياة النفسية من جهة ، لتمتد بعد ذلك إلى الحياة الاجتماعية التي علاقة وطيدة بالحياة المادية مما أسفر عنها ظهور الأزمات والحروب الممتدّة على أوسع نطاق نتيجة ذلك الانشطار الذي حدث بين فئات المجتمع وتمركز القوة بيد الطبقة المسيطرة التي كرست مجهودها لإخضاع الفئات الضعيفة لخدمة الفئات القوية واستغلالها استغلالا بشعا مما تولّد عنه عدم الشعور بالأمان أو ما يسمى في الفكر الفلسفي بـــ" الاستيلاب " أو "الضياع " أو "الغربة "وهي كلها اشتقاقات لغوية لمصطلح واحد هو الاغتراب بالمعنى الشامل لفقدان الحرية والاستقلال الذاتي للأفراد تحت تأثير الأسباب الاقتصادية و النفسية والاجتماعية أو الدينية وهذا ما قد تحدث عنه كل من ماركس و فيورباخ و فرويد و هيجل في تحليليهم لوضعية الإنسان المغترب على مرّ العصور تحت تأثيرات مختلفة تفضي إلى نتيجة واحدة ألا وهي يصبح فيها الإنسان عبدا للأشياء وملكا لغيره تتصرف السلطات الحاكمة في توجيه سلوكه كما

تتصرف في توجيه السّلع التجارية .[1] هذه المرحلة الصعبة والمعقدة التي شهدها الإنسان من التمزق و الاستيلاب بدءا من المجتمعات القديمة التي عرف فيها كل أشكال الاستبداد السياسي والاجتماعي وتفشي ظاهرة الفقر والندرة ، جعل من هذا الإنسان يبحث عن المخرج وإيجاد الآليات التي يتحرر بها من سيطرة الطبيعة القاسية و الوضع القائم، إلى إيجاد الأدوات والوسائل التي بها يخضع الطبيعة لسيطرته هو ك "فاعل "وليس "مفعول به" .وهذا كان من ضمن المشروع الفلسفي الذي أسسه فلاسفة عصر الأنوار للفكر الأوربي الحديث ، وبالفعل استطاع الإنسان أن يثبت جدارته حينما توصل بفضل سلطان العقل إلى التّحرر من الخرافة والأوهام إلى تجاوز كل ما يقف عقبة أمام الوعي الذاتي للإنسان وإرادته وكان هذا بعدما استنار العقل ، وتمكن من تسخير التكنولوجيا لخدمته ولتغيير حياته نحو الأفضل .حيث ساهمت الثورات العلمية في تجسيد الحضارة المادية التي أرادها كانت ضمن أحلامه من العصر القديم .

غير أن ماحققته الحضارة المادية لهذا الإنسان قد انزلقت به إلى مالم يكن في حسبانه ،إذ وجد نفسه بدأ يخسر ذاته أمام ما توفره له هذه الحضارة حينما توصل إلى كبت إرادته بحرية ما صنعه و اظطراره إلى الذوبان في معطياتها ليصبح فيما بعد كما وصفه ماركيوز بالإنسان الوحيد الجانب ، هذا الكائن الذي يعيش من غير التجانس مع منتجات عالمه الجديد الذي أفرز له مخاوف تهدد مستقبله نتيجة ما توصل إليه من التطور العلمي في جميع مجالات حياته الذي حوله من جديد إلى كائن مغترب .ففي خضم هذه الظروف انتشر هذا الشعور بين أفراد هذا المجتمع الجديد ليأخذ طابعا جديدا مغايرا لمفهوم الاغتراب السائد في العصور السالفة نظرا لاختلاف معطيات كل عصر ، هذا ما جعل من فلاسفة النظرية النقدية يلفتون انتباههم إلى رفع الستار عن الأوضاع القائمة والكشف عن خبايا الوفرة المادية التي يتوهم الفرد أنه قد انتصر على الطبيعة القاسية ، في حين الواقع يبرر عكس

[1]–جميل صليبا ، المعجم الفلسفي (بيروت :دار الكتاب اللبناني ، بدون سنة نشر)ص765 .

ذلك من خلال التوغل إلى أعماق هذا المجتمع الذي استلب هذا الإنسان بأكمله من جميع نواحي حياته، وهذا ماجعل من ماركيوز ينفرد عن غيره في انطلاقته الفكرية نحو هذا الإنسان وكيفية تحريره من تناقضات الواقع الذي يعيشه داخل منجزات هذا العصر الذي اخترق فيه العلم والعقل أهداف المشروع الحضاري الذي أسسته فلسفة الأنوار، باللجوء إلى النقد والرفض كغاية واقعية ضد الأنظمة الشمولية التي حصرت هذا الكائن في قوقعة من القهر والاغتراب الشامل . فيا ترى ماهو التفسير الجديد الذي قدمه ماركيوز لمفهوم الاغتراب ؟ وكيف يمكن لهذا الكائن أن يتحرر من هذا الوضع في ظل استمرارية الأنظمة الشمولية و الاستهلاك اللاّعقلاني للتكنولوجيا؟

1-**الاغتراب المادي** : يرى ماركيوز أن المجتمع الصناعي المتقدم يستخدم عقلانيتة من أجل تزييف حاجات ومطالب الفرد المتمثلة في الخدمات التي يوفرها الجهاز الإنتاجي ، والتي هي في حقيقتها ما هي إلا حاجات مزيفة ،الغرض من ذلك هو العمل على استمرارية سيطرته والاستغلال الجشع الذي يفرضه عليه ، وتفادي الصراعات التي يمكن أن تحدث في داخل النّظام ، فيعمل هذا الأخير بتوفير الأشياء المزيفة ليوهم الأفراد بأنها حقيقية ، حيث يزعم أنه يسوي بين مختلف طبقات المجتمع بالرغم من الاختلاف القائم من حيث الدرجة والمكانة الاجتماعية لها إلاّ أنّ النظام يوهم هؤلاء بالمساواة بين بعضها البعض على المستوى الظاهري للحياة ، فحين نجده يمارس الخداع والتمويه بهذا الأسلوب لأنّ ما هو باطن يبين عكس ذلك ،لذا عبّر ماركيوز عن ذلك بقوله الآتي:" فالعامل ورب العمل يشاهدان نفس البرنامج التليفزيوني، والسكريتيرة ترتدي ملابس لا تقل أناقة عن ابنة مستخدمها، والزنجي الذي لا يتمتع بحقوقه المدنية يمتلك سيارة كاديلاك فارهة" [1]. وهنا تتجلى صورة المجتمع ذو البعد الواحد أو الطابع العقلاني للّاعقلانية من خلال تلك الممارسة التي يموّه انقسامه الطبقي الواقعي بظاهر التلاحم الطبقي كأن أفراد المجتمع

[1]-هربرت ماركيوز ، **الانسان ذو البعد الواحد** ص 12.

سواسية ، ولكن هذا لايعني أنّ الطبقات قد زالت ،بل في حقيقة الأمر تدل على مدى مساهمة الطبقات السائدة في تحديد الحاجات الوهمية التي هي من صنع الدعاية والإعلان ووسائل الاتصال الجماهيري التي تضمن استمرارية السيادة لها ، فهي تعمل على إرضاء الفرد وتزييف وعيه إلى حد تمكن هذا النظام من استبدال الرقابة الخارجية المفروضة من الفوق بنوع من الرقابة الداخلية التي أدت بالفرد أن ينسلخ من بعده الدّاخلي وفقدانه لذاته في اتخاذ قراراته إلى درجة أنّه مقود يمتثل امتثالا عمياء لهذا للمجتمع القائم باسم الحرية الوهمية التي يوفرها له لمجرد أنه يتمتع بحرية اختيار بين تشكيلة كبيرة من البضائع والخدمات التي يكفلها له النظام. وبما أنّ النّظام يوفر له الحياة السّعيدة فلابد عليه أن يعمل على استمراريته والحفاظ على بقائه دون وعي بما يمارسه من تضييق عليه كي لايثور عليه ويقلب قواعد اللّعبة .

2-**الاغتراب الفكري والثقافي** :لما كان الفكر البشري مهمته الفضول والسعي نحو اكتشاف ما هو باطن والعمل على تغيير ما هو مناقض لمبادىء العقل فإنه بذلك يمثّل العدو الّدود لمجتمع الاستبداد و السّيطرة، لذا نجد المجتمع الصّناعي المتقدم لم يكتف بتزييف حاجات الإنسان المادية فحسب ، بل امتدّ ذلك إلى تزييف الحاجات الفكرية بالذات،باعتباره من أهم الملكات التي يميز بها بين الصالح والطالح ويمثل كذلك قوة العقل النقدية السالبة التي غرضها تجاوز ماهو كائن إلى ما يجب أن يكون ، غير أن مجتمع البعد الواحد قد امتص وأبطل مفعول الفكر معتمدا في ذلك على العقلانية التكنولوجية والتقدم العلمي والتقني ، وأحيل بدوره لمنطق السيطرة فأصبح محدود التفكير ،لايملك بعد النظر نحو المستقبل يحيط به القمع والقهر والطغيان من كل الجوانب على حدّ قول ماركيوز : "والفكر أصلا عدو لدود لمجتمع السيطرة لأنّه يمثل قوة العقل النقدية السالبة التي تتحرك دوما باتجاه ما يجب أن يكون لا باتجاه ما هو كائن ، وهذه القوة هي في خاتمة المطاف قوة إيديولوجية "[1]، فمع غياب عامل النقد والرفض من قبل أفراد هذا المجتمع الذي عمل النظام على تخذير وعيهم و إسكارهم بتلك الحاجات المادية الموفرة

[1]-هربرت ماركيوز المصدر السابق ص 13 .

لهم، أصبح ذلك الفكر الثائي البعد ينقاد وراء ما يمليه له النظام بعدما كان سيّد القرار في الحكم على الأشياء وطبيعتها ووظيفتها.لكن في العصرالحالي نجده انحرف عن السّكة، فعوضا أن يحتفظ بميزته كقوة مضادة للواقع المريرالذي جعل منه كائنا مغتربا لأنّ من طبيعة النظام أنّه لا يفتح أمامه آفاقا لتطوير مواهبه الفكرية وإبداعاته ،نجده يؤكد هذا الوضع ويعبرعن ذلك ماركيوز بقوله الآتي:" من هنا يكون الفكر منقادا بالضرورة بدلالة وضع أشيائه ومواضيعه،إلى قياس حقيقتها بمفردات منطق آخر بمفردات عالم لغوي آخر[1].

نفهم من هذا أن الفكر أصبح مغتربا عمليا ، حبيس الواقع لأن العقلانية التكنولوجية في مسارها الحضاري عملت على تكريس مجهوداتها على تخدير الوعي وإحداث القطيعة بينه وبين ماهو قائم لضمان استعباده من خلال ما يوفرّه له هذا الواقع المزيف وفقدانه لأصالته ، فالتطور العلمي الهائل الذي حققه الإنسان المعاصر ساهم بشكل واسع في اختراق جوهر الفن والقيم الثقافية التي تعد بالملاذ الذي يلجأ إليه الفنان للتعبير عمّ يعانيه من المشاكل الاجتماعية والسياسية وحتى الأخلاقية ،إلاّ أنّه لم يسلم من تحويله إلى أشياء وسلعة تعرض في الأسواق التجارية بفعل عامل الاستهلاك اللاّعقلاني الذي ظهر بعد التحولات الكبيرة التّي شهدتها التقنية الحديثة في إنتاج العمل الفني والفكري قصد تحقيق أكبر قسط من الوفرة الإنتاجية ، خاصة بعد ظهور آلات الاستنساخ وانتشار التصوير الفوتوغرافي الذي ساهم في تجريد الفنون والأدب من وظيفتها وعبقها وجعلها في متناول الأوساط الجماهيرية بعد ما كانت الأعمال الفنية متوقفة عند تلك الفئة المثقفة من أفراد المجتمع .وخير مثال على ذلك نجد مؤلفات كل من بودلير Baudelaire و موزار Mozart و بيتهوفن Beethoven في الماضي تقتنيها فقط الطبقة المثقفة والبرجوازيين الذين لهم القدرة المادية على اقتنائها والإطلاع عليها ،غير أنّ التطور التقني لم يجعل من الفن والأدب حكرا على طبقة أو فئة معينة بل لعب دورا كبيرا في فتح المجال لكل الشرائح من المجتمع أن يكون مثقفا وذواقا للفن لكن ماركيوز يتساءل من وراء ذلك أية ثقافة ؟ بعدما بيعت مؤلفات أفلاطون وماركس

[1]- هربرت ماركيوز المصدرالسابق ص 173 .

وفرويد وهيجل في المخازن العامة ؟ هذا ما يدل على تقهقر قيمة الفكر والفن والأدب لما أصبح كل الجمهور مثقفا .وقد عبر عن ذلك بقوله الآتي :" إنّ الفكر لا يستطيع أن يحقق التغيير إلا إذا تجاوز نفسه في الممارسة "[1] وهكذا أصبح الفن والأدب وكل ماشابه ذلك من الأعمال الفكرية وسيلة للتعبير عن ثقافة بالية ، بعدما كانت في الماضي تمثل الرفض الأكبر أو هو إحدى الحصون المستعصبة اختراقها ، فقد اندمجت بدورها في النظام القائم بمختلف مؤسساته ويقول ماركيوز في هذا الشأن:" أما اليوم فإنّ تقدم المجتمع التقني في سبيله إلى إلغاء هذه المسافة الجوهرية القائمة بين الفنون وبين نظام ما هو يومي،إنّ الرفض الأكبر قد أمسى مرفوضا ، وعالم الأعمال الجامح قد ابتلع أو امتص البعد الآخر ."[2] لكن هذا لا يعني أنّ ماركيوز يرفض ما آلت إلية هذه المجتمعات من الجانب الثقافي والفكري ، بل ما كان ضدّه هو ذلك التجرّد الكلي من الروح النقدية والاحتجاجية لما تم إخضاع العمل الفني لسوق العرض والطلب ولم يسلم كذلك من التشويه والمسخ ويتجلى ذلك في نسخ المنتوجات الفنية الأصلية ، ونشر مؤلفات تتحدث في محتواها عن شخصيات غير سوية بعناوين توحي إلى صور الانحراف والتمزق ليس لها وزنا معتبرا تحظى بالحديث عنها مثل كتاب بعنوان " المجرم الكبير" و كتاب " الفئات العاهرة والزانية " فهذا النوع من الأدب المتداول في أوساط المجتمع الصناعي دليل على أنّ الأدب والفن فقد أصالته ووظيفته ،لما أصبح تتحكم فيه الأيدي القذرة التي تعمل على نسخه لتحقيق الوفرة نحو غايات مادية دون التفكير في الحفاظ على عبقها وتفردها عل حدّ تعبير فلتر بينيامين في قوله الآتي : "مهما اكتملت النتيجة المنقولة من العمل الفني ، فإنها تفقد عنصرا واحدا ، وجوده في الزمان والمكان ، وجوده المتفرد في المكان الذي حدث فيه ، هذا الوجود المتفرد للعمل الفني يحدده التاريخ الذي اعتبره طوال حياته ...والمكان والزمان اللّذان أبدع فيهما العمل الفني يشكلان

---

[1]–هربرت ماركيوز ،المصدر السابق ص174 .

[2]–المصدر السابق ص 99 .

ما يمكن أن نسميه أصالته " [1] . من خلال هذا القول يبدوا أنّ التطور التقني والتكنولوجي وتأثير وسائل الإعلام الجماهيري والدّعاية عمّق فجوة غياب النقد والمعارضة وحماية الفن الأصيل وتمييزه عن الفن الزائف الذي يستسلم لهذا الواقع ويدعم النّظام القائم بدلا من أن يعارضه ويتجاوزه ، فالإنسان المعاصر بهذا الوضع الاسهتلاكي المفرط لما يشاهدة من الأعمال الفنية والأدبية والحرية المتاحة له اختياره لنوعية الفنون المعروضة في الأسواق الاستهلاكية دليل على اغترابه وفقدانه لوعيه عن نوع الفن الذي ينساق نحوه بحجة أن الحضارة قد وفرت له كل أشكال السعادة والحرية المجحفة التي يتوهمها بمجرد شعوره بزوال الفوارق والامتيازات الارستقراطية والثقافية التي تعبر في الحقيقة عن ذلك التناقض بين الايديولوجية والواقع ومنه يتجلى تلك الهوة القائمة بين الإنتاج الفكري والإنتاج المادي.فالثقافة في مجتمع البعد الواحد أصبحت شمولية بفعل طابعها العقلاني .وهذه هي الكيفية التي يعامل بها الفن والأدب في المجتمع الصناعي بشقيه الأمريكي والسّوفياتي من أجل ابتذاله والقضاء على ثوريته ، وإفراغه من محتواه ومضامينه الحقيقية التي تتعارض مع معطيات النظام القائم .فقد أصبح شعبيا في متناول الجميع فاقدا لوظيفته ، عاجزا على تجاوز الواقع الاجتماعي الذي يطغى علية القهر والطغيان والسيطرة ،وظيفته مقتصرة على خدمة القيم الاستهلاكية على حساب القيم الأخلاقية وهذا ما حدث بالفعل للقيم الثقافية التي كانت ثنائية البعد تحولت إلى أحادية البعد. بحيث أصبح الطابع التجاري والربح المادي من مقومات هذا المجتمع الذي يتلقى هذه الأعمال الفنية دون إخضاعها لعامل النقد ، خاصة تلك الأعمال السينيمائية التي تنفرد قدرتها عن باقي الفنون في ممارسة تخذير وعي الأفراد أو الجماهير والتحكم في انفعالاتهم و العبث بمشاعرهم وتوجيهها ،من خلالها يعمل النظام القائم على

---

[1]-بينيامين فلتر ، العمل الفني في عصر الاستنساخ الآلي ،تر سيد القاسم ، مجلة شهادات وقضايا 1991 ص 239 ،نقلا عن كمال بومنير ، مسألة العقلانية التكنولوجية في فلسفة هربرت ماركيوز ، رسالة دكتوراه غير منشورة ص 90 س-ج 2006 / 2007 م

تمرير رسائله قصد تجنيدها وتعبئتهم لخدمة أغراض السّياسة القائمة ، وهذا كان بفضل تسخير أجهزة الاستنساخ الآلي للعمل الفني للإنسان المعاصر .

3-الاغتراب السّياسي:

إنّ المجتمع المعاصر الذي تحدث عنه ماركيوز من خلال الوصف الذي قدّمه في كتابه الصادر بعنوان " الانسان ذو البعد الواحد" والذي عرف شهرة واسعة حينما جعل شعاره التقدم العلمي و الصناعي وتقديم هذا الإنسان في صورته المقهورة ، وهو النمط السائد في المجتمع ذي البعد الواحد كونه يكرّس نشاطه وتنظيماته ومؤسساته وقيمه لاحتواء الوعي الفردي والجماعي في عقلانية إنتاجه الصناعي الذي بسط سيطرته في ظل الأنظمة الشمولية ، وتسخيرها لخدمة المبدأ الإيديولوجي الذي يتحكم فيه على مستوى قطاعات المجتمع بما فيها الجانب السياسي الذي بدوره لم يسلم من حركة التزييف والقمع والسيطرة ، وذلك بدمجه بكل القوى المعارضة والرافضة للوضع القائم موظفا في ذلك العقلانية التكنولوجية التي قد غدت عقلانية سياسية .[1]

من خلال التحليل الماركيوزي للمجتمع الأحادي البعد نجده قد كشف عن آلية تطور الأنظمة السياسية السائدة التي حدث في بنية النظام الرأسمالي لما لها من علاقة مباشرة بطبيعة وبنية الأنماط السائدة ،حيث يبرر موقفه ذلك بذلك التطور الذي حدث في بنية النظام الرأسمالي ، الذي عرف تحولا من النمط اللّيبرالي إلى النّمط الشمولي أو ما يدعى بـ"التوتاليتاري " Totalitaire. فإذا كانت الديمقراطية ، وحرية التعبير و الانتخاب وإبداء الرأي ،وتكوين الأحزاب والمعارضة ...ألخ في النمط الأول من أبرز المصطلحات التي تعبر عن مدى تمتع مجتمع ما بتحرر من القهر السياسي وأشكال الرقابة الممارس عليها ، إلا أنّ بعد هذا التحوّل أفرغت المفاهيم السياسية من محتواها ، حيث السيطرة الكلية على الفرد

[1]-ماركيوز هربرت ،الإنسان ذو البعد الواحد ص 33.

أفقدته عامل النقد والرفض وأدمجته كليا في طبيعة النظام القائم ،نتيجة تلك الضغوطات والخناق الذي فرض عليها أثناء ممارسة نشاطاته السّياسية والإعلامية فهو يعاني التّضيق على جميع المستويات ،ما عدا نشاط الإنتاج التي تقوم دائما بتحفيزه لتحقيق الوفرة المادية من جهة ومن جهة أخرى نجد النظام القائم يتحكم كذلك في حاجات الناس ويصبغها بصبغة نمطية بهدف خدمة المصالح القائمة .فالنّظام الرأسمالي يتجه إلى أن يكون شموليا لكن ليس بالصّغية التقليدية التي تتم على يد حزب سياسي معين كما هو معروف إبان الحرب العالمية الثانية بزعامة الحزب النازي ، غير أنّ الأمر يختلف في عصر التكنولوجيا الذي تتحقق فيه الشمولية عن طريق تحديد نمط معين في الإنتاج والتوزيع .[1] باسم الحرية المطلقة وهذا ما نجده سائدا في ظل النظام الأمريكي الذي يسمح نظريا بحرية الصحافة والتعددية الحزبية ، ونتيجة لهذه الشمولية يعمل النّظام الإنتاجي على ذوبان الفرد في كيانه واندماجه اندماجا كليا وتجريده من بعده الداخلي الفردي حتى يصبح ذا بعد واحد وهو البعد الذي يريد النظام القائم تكريسه في جميع المستويات ويعبر عن ذلك ماركيوز في قوله " أنّ فقدان البعد الذهني الباطن يعني ضياع القدرة على معارضة النّظام القائم ، واستخدام ملكة الرفض والنفي والنقد ، التي هي الملكة الأصلية للعقل البشري ، وبذلك يبتلع الإنسان بأكمله في عملية الإنتاج التي تستهدف أولا وأخيرا دعم المصالح القائمة وزيادة فعاليتها "[2]. ومن هنا أصبحت تلك الأنظمة الليبرالية في عصر الما بعد حداثي ، ما هي في جوهرها إلا أنظمة شمولية اتخذت صبغة جديدة على خلاف الصّبغة السائدة في الأنظمة الديكتاتورية القديمة كالفاشية والنّازية .فالجديد الذي تتميز به الأنظمة الشمولية الحالية أنها قائمة على التنظيم التكنولوجي الذي سخّر للمجتمع كل وسائل الإنتاج والتوزيع وأفرغ الحرية والديمقراطية الحقيقية من مضامينها ،وما هي إلا وسائل وأجهزة لتكريس السّيطرة والقمع والعنف وزرع الوهم في هذا المجتمع ويدعم ماركيوز موقفه بقوله الآتي:

---

[1]- زكرياء فؤاد، هربرت ماركيوز ص 31 .

[2]-المرجع نفسه ص 32 .

" لا وجود للديمقراطية في المجتمعات القائمة حتى تلك التي تزعم إنّها ديمقراطية ، إنّ ما نجده في الواقع لا يتجاوز شكلا من أشكالها المحدودة أو المقيدة ، تسودها اللاّ مساواة في حين الشروط الحقيقية للديمقراطية لم تحقق بعد" [1].هذه هي الدّيمقراطية النظرية التي يتوهمها الفرد في ظل المجتمع القائم مارست الانغلاق في المجال السياسي عوضا من أن تعمل على تعزيز حرية الأفراد . حيث ذابت النقابات والأحزاب والجمعيات وجميع العناصر التي تمثل المعارضة والنقد في اللعبة السياسية ، هذا الانحلال والذوبان لم يكن من باب الصدفة بل الأمر كان مقصودا نتيجة لتلك المصالح القائمة بين الطرفين في دائرة الكواليس أي التي يمنحها النظام في شكل خدمات تعمل على تحقيق الوفرة الانتاجية ، وهذا الطابع السائد بين العمل السياسي والسياسيين والفئات المعارضة هو ما أدى إلى إفراغ الديمقراطية من محتواها ومضمونها العميق وأصبحت موجهة نحو تصريف أنظار الناس نحو وجهة زائفة تتنافى في الواقع بين النظرية والممارسة ، فإذا كان مصطلح الديمقراطية في مفهومه اليوناني يعني حكم الشعب لنفسه وبنفسه في إطار حرية وممارسة ميدانيا ، لكن الأمر يختلف عن ذلك في نظر ماركيوز لأنّ الواقع لا يثبت ذلك عندما نجد المواطن يخضع للقمع و التّضييق ، فالولايات المتحدة الأمريكية التي تعتبر الدولة التي تناشد مبادئ الديمقراطية كونها بلغت ذروة من الرقي الحضاري في مجال العلم والتكنولوجيا والوعي السياسي والثقافي تمنح للأفراد الحق في التظاهر و حرية التعبير والحق في الانتخاب والإضراب ومعارضة السياسة القائمة .لكن الإشكال المطروح كيف تتم هذه الممارسات ؟

يري ماركيوز أن النظام الرأسمالي القائم في هذا البلد الذي يمنح هذه الحقوق للأفراد قد نجده يميز بين نوعين من المعارضة حيث وصف النوع الأول بالمعارضة الطقسية l'opposition rituelle وهي التي يسمح لها النظام القيام بالمظاهرات السّلمية كونها وسيلة

[1] –herbert Marcuse , **fin de lùtopie** , trad , liliane Roskopf et lucweibel (paris : Edition de seuil , 1968) p 25.

وعلاج نفسي للأفراد قصد التفريغ والتخلص من المكبوتات المشحونة في مشاعرهم ، تجوب شوارع أمريكا من حين لآخر ولا تشكل خطرا أو تهديدا بالنّسبة للنّظام ما يوحي إلى أنّها تؤكد الطابع الديمقراطي لهذا النّظام طالما هذه المعارضة لم تزعزع الاستقرار والأمن الداخلي ولا تستند إلى قوة أو قاعدة جماهيرية لأنها عفوية في طبيعتها.[1] أما المعارضة من النوع الثاني هي التي يسميها بالمعارضة كنوع من المقاومة l'opposition comme forme de résistanceالتي تتعرض للقمع بكل الوسائل من أجل احتوائها عن طريق اللّجوء إلى "لعبة التسامح Tolérance de jeu" التي تكمن خطورتها في إدراجها ضمن إطار مقنن يؤدي إلى تورّط قوى المعارضة في اللعبة البرلمانية فالشعب يتسامح مع الحكومة، والحكومة تتسامح مع المعارضة داخل إطار شمولي ، هذا التسامح يوهم الأفراد بإمكانية حصول الإصلاحات وتحسين أوضاعهم دون اللّجوء إلى العنف والثورة وبالتالي يجردها من سلاحها الوحيد المتمثل في القدرة على رفض هذا النّظام . وبالتالي تحقيق النجاح في إمكانية تحييد القوى الراديكالية المعارضة التي تحمل على عاتقها مهمة التغيير التصدي للنظام الذي يتخذ من الديمقراطية ستارا لممارساته القمعية المتخفية وراء مبدأ التسامح المبلط بنوايا العنف والقهر ، فهو تسامح قمعي Tolérance répressiveبتعبير ماركيوز لأن النظام الشمولي لا يتسامح مع المعارضة التي تسعى إلى التغيير الراديكالي لما هو قائم باعتبارها حركات متطرفة شيوعية تشكل خطرا على النظام الرأسمالي فيجب قمعها.[2]بل يتسامح فقط مع المعارضات القشرية كونها لا تمس بنية النّظام ولا تزعزعه كيانه. وهذه الممارسة القمعية لا تتوقف فقط على المجتمع الرأسمالي الذي ينظر إلى كل من يخالفها في أنماط الحرية أو أي شكل من أشكال الدعاية يتهم على أنه حركة شيوعية أو فوضوية . بل حتى المجتمع الاشتراكي يسعى نحو احتواء النقد والمعارضة وسحقها لأنها بدورها تعتبر كل معارضة هي دعوة للرأسمالية أو نوعا من اليسارية المتطرفة ، لذلك مفهوم الحرية له معنى واحدا فقط وهو

[1]-حسن محمد حسن ، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز ، مرجع سبق ذكره ص 196 .
[2]-المرجع نفسه ص 197 .

الحياة في ظل النّظام الشيوعي .فحركة الفكر لها حدود لا تتجاوز ما يسطره النظامين القائمين ولا تخرج من ضمن القوالب المجهزة له ،وهذا هو المنطق الاستبدادي الذي تقوم عليه الديمقراطية في كلا النظامين ، فإذا كان الفكر في ظل النظام الرأسمالي يتحرك ضمن حدود الحرية الفردية والملكية الخاصة واحترام مبدأ المنافسة الحرة والانتخابات الحرة ، فإن النظام الاشتراكي بدوره يضع حدودا لحركة الفكر وفق معطياته والمبادئ التي يقوم عليها حيث لا يتجاوز حدود الملكية الشيوعية، والإيمان بمفعول الطبقة العاملة و حركيتها داخل النظام لبناء الاشتراكية وقد عبّر عن ذلك ماركيوز بوضوح في كتابه " نهاية اليوتوبيا " قوله الآتي : " لا وجود للديمقراطية في المجتمعات القائمة ، حتى تلك التي تزعم أنّها ديمقراطية، إنّ ما تجده في الواقع لا يتجاوز شكلا من أشكالها المحدودة أو المقيدة ، تسودها اللاّمساواة في حين أنّ الشروط الحقيقية للديمقراطية لم تحقق بعد"[1] .

من خلال هذا القول يؤكد ماركيوز أنّ المفهوم الحقيقي للديمقراطية كما عبّرت عنها الفلسفة اليونانية لا نجد لها أثرا في هذا النوع من المجتمعات المعاصرة لأنها مجرد مفاهيم شكلية وألفاظ مفرغة من محتواها السياسي ولا وجود لها من ناحية الممارسة ، تبقى مجرد شعارات لامعة توظفها الأنظمة لتزييف وعي الأفراد من الخارج في حين باطنها يخفي حقيقة الطغيان الذي لا تدركه الأغلبية إلا بعد التوغل في أعماق هذه المجتمعات وهذا ما عبّر عنه كذلك في قوله : " الديمقراطية ما هي إلا نوع من الطغيان وما الالتزام بالقرار الديمقراطي سوى شكل من أشكال الالتزام الزائف ، ذلك الالتزام الحقيقي لا يمكن أن يصدر عن إرادة تم تخريبها والسيطرة عليها "[2]

---

[1] –Marcuse Herbert ,**fin de l'utopie** , p 25.

[2] -أنطوني دي كرسبني ميتوج (كينيث)، **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة** ، مرجع سبق ذكره ص 32.

وهكذا ينتهي بنا القول إلى الحكم على أنّ مصطلحي الديمقراطية ومبدأ التسامح ماهي إلاّ سلاح ذوحدين فهي في أصلها مفاهيم لتكريس الحرية والإرادة السياسية من خلال تجسيدها شكلا ومضمونا ، لكن في الواقع تتنافى مع مضامينها كونها مفتاح للطغيان وانتهاك لحقوق الإنسان وسفك دمائه كلما حاول التعبير عن وجوده باسم الديمقراطية وحرية التعبير إلاّ أنّ مبدأ القمع يزداد كلما اتسعت دائرة التسامح ، فالإنسان المعاصر في ظل هذه الأنظمة تم تزييفه وتخذير وعيه بمنحه الحرية المزيفة وتمتعه بالتعبير عن آرائه ، هذه الامتيازات التي أوهمته دفعت به نحو عالم أكثر اغترابا في عالم السّياسة الذي يتميز بالتعقيد والضبابية وحيل الألفاظ والمفاهيم التي توظف باسم العقلانية التكنولوجية المعاصرة.ولم يكتف بغزو هذه الجوانب حتى امتدت ذلك إلى الغزو التدريجي للجانب الإيروسي الذي يمثل دائما تعبيرا عن القمع والسيطرة من خلال فرض الرقابة على الغرائز وتقييد النشاط الجنسي عوضا من العمل على إتاحة مجالا رحبا لإرواء حاجاته الحيوية وإزالة الكبت الذي جعل منه كائنا ضحية الاغتراب الجنسي باسم عقلانيته التكنولوجية التي تمارس عليه انكماشا في الحاجات الغريزية ، بدلا من أن يكون عامل اتساعها وتحرّرها فيا ترى كيف يمكن لهذا الإنسان أن يتحرر من هذا القمع و الطغيان الذي آلت فيه الحرية الجنسية إلى قيمة بضاعية ؟

3 **الاغتراب الجنسي** : بعد معاينة وتحليل طبيعة الحياة السائدة في المجتمعات الصناعية المتقدمة التي تطبعها العقلانية التكنولوجية ، تمكن ماركيوز من التوغل إلى أعماق الذات الغريزية للأفراد كجزء أساسي ومقدّس بالنسبة للإنسان ،، ليكشف على تلك الرّفاهية والسعادة الممنوحة له بعد نضال شاق عرفه على مرّ العصور ،حيث حقق له هذا العالم الحرية الجنسية بعدما حررته من أغلال العبودية التقليدية ، إذ وفّر له جل الشروط المواتية لإطلاق العنان على رغباته المقموعة والمكبوتة من طرف المجتمعات ماقبل التكنولوجية لعامل ندرة الموارد الطبيعية التي عجز الفرد أمامها على تلبية أدنى ضرورياتها، مما جعل هذه

المجتمعات تعمل على قمع الغرائز الجنسية وتجبر الأفراد على التنازل عن رغباتهم وميولاتهم وتوجيه طاقاتهم نحو العمل والتركيز على الإنتاج للقضاء على الندرة بتحرير غريزة العمل وكبت الغرائز الأخرى وخاصة منها الجنس .وعليه كان القمع في نظر فرويد ضرورة حتمية فرضتها الظروف القائمة من أجل إيجاد بيئة ملائمة من ناحية الظروف الاقتصادية والاجتماعية لتحقيق أسمى حضارة وقد عبّر عن ذلك في قوله موضحا مايلي :

" إنّ الحضارة هي ثمرة استنكار الإشباع الغريزي ، وهي تنتزع من كل قادم جديد إليها هذا الاستنكار وطوال حياة الفرد ، فإنّ هنا استبدال مستمر للقهر الخارجي بالقهر الداخلي " [1] لكن هذا الكبت الذي يراه فرويد ضروريا لتشييد حضارة الوفرة المادية ، سرعان ما نجده قد قدّم سبلا للتخفيف منه ، وذلك بتوجيه هذه الرغبات إلى بدائل تتلخص في الفنون الثقافية والأدبية وأبعد من ذلك اللّجوء إلى الخيال الذي يتحقق فيه التسامي والشعور باللذة في مجال العمل الفكري والعقلي وفي هذا السياق يقول فرويد : " ...والتسامي بالغرائز من أكثرها ما يميز عملية الارتقاء الثقافي ،ولعلّه ما جعل العمليات العقلية العليا والأنشطة العملية والفنّية الإيديولوجية تلعب دورا مهما في الحياة الحضارية " .[2] والمغزى الذي يرمي إليه من هذا القول هو ضرورة البحث عن السعادة الأبدية في قلب الأشياء عقليا ، وليس عن السعادة التي تزول في أمد قصير بزوال منفعتها .وهي الفكرة التي أخذها ماركيوز عن فرويد حينما قال أنّه يجب إخضاع مبدأ اللّذة لمبدأ الواقع ، فالقمع ضروري لتحقيق الوجود الإنساني اجتماعيا وحضاريا وبالتالي فهو قمع أساسي لابد منه ، فقد كان يمارس باسم الصراع من أجل الوجود نتيجة النّدرة التي تعاني من المجتمعات التي لم تعرف التكنولوجيا بعد .وهذا النوع من الكبت والقمع ملازم لتاريخ الإنسان وهي الفكرة التي لم يشاطر فيها الرأي ماركيوز فرويد لأنّ في مجتمعات الرأسمالية تم القضاء على الندرة ولم ينقضي القمع ، فالقمع القائم

---

[1]- هربرت ماركيوز ، الحب والحضارة ، ص 23 .

[2]-سيغموند فرويد ، الحب والحرب والحضارة والموت ، تر،عبد المنعم الخفي ، ط1 (القاهرة دار الرشاد 1992) ،ص 62 .

هو ناتج الوفرة وهو ما يسميه بالقمع الزائد la surrépresion فهو من صنع إرادة الإنسان لا الطبيعة لأنّ عامل التلبية والوفرة المادية الكاملة لكل احتياجاته قد ساهمت في إضعاف روح وعقلانية الرّفض والاحتجاج بوهم الحرية التي منحت له حتى في ممارسة نشاطه الجنسي ، وهذه الحرية الجنسية لا تتحقق إلاّ عن طريق تحوّلها إلى بضاعة ، فهي حرّية مزيّفة وظاهرية بكونها مرتبطة بكل أشكال القمع سواء في حالة الندرة أو في حالة الوفرة فهي خاضعة لمبدأ العائد (le principe de rendement) أي هي حرية خاضعة للتوجيه والسيطرة وخدمة الجانب الاقتصادي عن طريق تحويلها إلى بضاعة للترويج لها في الأسواق التجارية ويتم ذلك بتعرية الجسد أثناء مزاولة الفرد لعمله ، ويوضّح ماركيوز القاعدة الأساسية التي بني عليها هذا السلوك على الجسد أن يمارس الجنس دون انقطاعه عن العمل ، فكل شيء يرتبط بالعمل في هذا المجتمع ويقول في هذا الشأن أنّ " ...تعرية الجسد مسموحة ومشجعة ، فالعلاقات الجنسية والمعاشرة غير الشرعية مسموحة أيضا في مجتمع التبذير "[1]. لكن إذا كان هذا السلوك هو الذي يعبر عن التحرر الجنسي الذي يكون فيه الجسم مرتبطا ارتباطا وثيقا بعالم العمل الذي يسمح له بأن يستعرض صفاته الجنسية من غير أن يكف في الوقت نفسه عن أن يكون أداة عمل ،فإن هذا النوع من التحرر يسبب انكماشا في الحاجات الغريزية ، بدلا من أن يكون عامل اتساعها وتطورها ، ويؤكد ذلك بقوله : " إنّ التلبية التي يأذن بها المجتمع ويرغب فيها ويشجع عليها تتمتع بلا أدنى ريب بمجال أوسع بكثير ، ولكن مبدأ اللّذة يواجه من خلال هذه التلبية انكماشا ويعاني من تقلص لحرمانه من المطالب غير القابلة للتوفيق مع المجتمع القائم ."[2] من خلال هذا القول يتبين أنّ التحرر المزعوم في الواقع يخدم القمع العام الراهن أكثر مما يناوئه .فالحرية الممنوحة لممارسة الجنس دون انقطاعه عن العمل هو صورة من صور القمع الجديد على الجانب الغريزي

---

[1]–هربرت ماركيوز ، الإنسان ذو البعد الواحد ، مصدر سابق ،ص 111 .

[2]–المصدر نفسه ص 111 .

للإنسان وغياب القيم الأخلاقية وممارسة الجنس في الأماكن العمومية ، قد يبرّرها الفرد في نظر ماركيوز بالتحرر الجنسي ، وخير مثال على ذلك تلك الصور الجنسية والأفلام الايروتيكية المنتشرة عبر وسائل الإشهار والدعاية والإعلام التي تفرضها على أذواق الناس. فهكذا قد أحيلت النشاطات الإنسانية إلى أشياء ،أين أصبح الجنس وسيطا لوكالات الدعاية والإشهار عوضا من أن يكون الجنس إشباعا للحاجات غريزية ذاتها .

وهنا تكمن المفارقة في نظر ماركيوز بين التحرر الجنسي والارتباط بالعمل ، فالجنس قد اندمج بالعلاقات العامة وبعلاقات العمل ،ولما كانت العلاقات غير الشرعية مباحة في مجتمع الوفرة لا لغرض تلبية الحاجات الغريزية للأفراد ذاتها ، بل لغرض تجاري الهدف منه ربط وصال الفرد بدولاب الإيديولوجية المسيطرة وقد وصف ذلك الوضع الذي يعرض فيه الجسد لأشكال التعرية وغياب الحياء من خلال القول الآتي :" إنّ مستخدمات المكاتب ((الفاتنات)) و ((البائعات)) و((المدراء)) الشبان والرّجوليين هم بضائع لها قيمة تجارية كبيرة ،اما صحبة عشيقة ظريفة محببة وهي الصحبة التي كانت وقفا على الملوك والأمراء واللوردات ، فإنها تسهل التقدم في عالم الأعمال ...فالمخازن والمكاتب تنفتح على واجهات بلورية كبيرة ، والمستخدمون فيها معرضون بصورة دائمة للأنظار ، وفي المجتمعات الكبيرة والضواحي البرجوازية تحطم الحاجز الذي كان يفصل بين الحياة الخاصة والحياة العامة ، وهكذا أمست الصفات الجذابة التي يتمتع بها زوج أو زوجة عرضة لجمهور واسع وزوجات آخرين ."[1] وعلى أساس هذه الحرية الممنوحة قد يبرر الأفراد سلوكاتهم بوجود التحرر الجنسي، ولكن وراء هذا الشعور بالتحرر لمجرد تجاوز العوائق التي تقف عقبة بينهم وبين اشباع رغباتهم الجنسية ،يكمن ذلك الشعور بالاغتراب الذي امتد إلى جانبه الغريزي ، إذ لم يعد الإنسان منساقا نحو إشباع حقيقي لما تقتضيه الغريزة الفطرية المغروسة فيه كإنسان يشعر بارتواء جنسي ، بل أصبح يلبي مقتضيات النّظام القائم على الاستهلاك.فما يقدمه

[1]-هربرت ماركيوز ، الإنسان ذو البعد الواحد ، ص 113 .

المجتمع المعاصر باسم التقنية والتكنولوجية في إطار ما يسمى بالتحرر الجنسي في حقيقة الأمر ليس الجنس ذاته ، بل هوّ مجرّد أوهام تعمل على تعميق طابع القمع المسيطر على نظرة المجتمع إلى الجنس، وفرض صور الرقابة التي امتدت إلى أوقات الفراغ الذي يمثل مدة راحة مؤقتة الغرض منها التنفيس عن النّفس لاسترجاع الطاقة المستهلكة أثناء العمل من أجل مباشرة النّشاط من جديد . كل هذا أصبح يتم باسم الحرية التي ستحقق لهم سعادتهم بما توفره لهم من الكماليات المادية وتغطية الحاجات والرغبات التي تراعي فيها مصلحة النّظام القائم ، إذ لم يعد ذلك الفرد الذي يتمرد عن الأوضاع كونه يشعر بالسعادة الكاملة دون أن يدرك أنّ هذه السعادة قد هيمنت عليها العقلانية التكنولوجية التي جعلته يعتقد أنّ هذا هو الواقع العقلاني ، وهذا التحرير للطاقة الجنسية والعدوانية يحرم إلى حد كبير الميول الغريزية من التعاسة والضيق اللّذين يمكن أن يكشفا للوعي عما في عالم التلبية من سلطة قمعية وقد عبّر عن ذلك ماركيوز في قوله مايلي : " إنّ الضمير السعيد يكاد يكون وحده المهيمن في هذا العالم الذي ليس من بعد غير العقلانية التكنولوجية ، إنّ هذا الضمير السعيد يأوي ويحمي الاعتقاد بأنّ الواقعي عقلاني."[1] يوضّح ماركيوز أنّ الضمير السعيد الذي يحضى به الإنسان المعاصر ، هوّ ضمير هش لم يزد منه إلاّ اغترابا إلى حدّ كبير ولا يعدوا أن يكون أكثر من قشرة رقيقة ملصوقة على الخوف والتعاسة والاشمئزاز كما وصفه، فهذا الشكل من التحرر الجنسي الذي أباحت به المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا عبّر عنه بمصطلح إزالة التصعيد القمعية ،فهذا النّمط من التحرر الجنسي ما هو إلاّ تحررا بيولوجيا خالصا ليس له أي بعد اجتماعي أو أخلاقي ، فإزالة التصعيد القمعية يعني بها التّحرر من الرغبات الغريزية المكبوتة، وتحويلها عن طريق التسامي (التصعيد) في أكمل أشكاله إلى نشاطات فنية وعقلية لإزالة التناقض بين الجنس والحضارة وبين السّعادة والحرية.

[1]-هربرت ماركيوز ، المصدر السابق ، ص 113 .

وهذا يتطلب وجود صحو الوعي الذي يخذره ويزيّفه المجتمع القمعي على الأفراد ويصون بالتالي الحاجة إلى التحرر .

الفصل الثاني : آليات التّحرر من التّشيؤ الممنهج في فلسفة ماركيوز

المبحث الأوّل :الاضطهاد البيولوجي ثمن لبناء حضارة لاقمعية

إنّ تفكير ماركيوز و تحليله لواقع إنسان الحضارة الغربية المعاصرة بغية تجسيد مشروعه الفلسفي النقدي، نجد أنّه قد سار في ميادين منفصلة ومتشعبة ، فلم يكتف بالوقوف عند تناول مشكلة منفردة بذاتها ،بل كان يعالج عدة قضايا مرتبة بكل جوانب حياة إنسان المجتمع الصناعي المتقدم ، فمن خلال مؤلفاته المتنوعة نجده قد خصص بعض منها لطرح مشكلات فلسفية خالصة ، وبعض منها يعالج فيها مشكلات اجتماعية ، أوفنّية أو نفسية بيولوجية .وهو الجانب المقدس في الإنسان ، الذي أولى له اهتماما بالغا في فلسفته ، بعدما حظي بإهمال وتجاهل من طرف النظرية الماركسية التي انصب اهتمامها بشكل واسع على المجال الاقتصادي .أي جعلت من حضارة الإنسان المعاصر مجرد عمل و بذل جهد عضلي وفكري الغاية منه الوصول إلى تحقيق الإنتاج المادي الوفير ، وعليه حياته تتلخص في معادلة مفاداها أنّه لا يستطيع أن يحيا حياة أفضل إلا بقدر ما يبذله من جهد مقرون بالمعاناة والشقاء والبؤس بالرّغم ما يسخّره من الوفرة ، وهو الطابع اللاعقلاني الذي يميز الحضارة الغربية المعاصرة ، هذا الطابع الذي يحرّكه منطق السيطرة والسلب وهي الفكرة الجوهرية التي تقوم عليها العملية الجدلية في منطق فلسفة هيجل والنظرية النقدية الاجتماعية الماركسية ، والفلسفة الفرويدية .وعليه نجد ماركيوز قد اتخذ من هذه الفلسفات نهجا خاصا لرسم معالم المجتمع الجديد من خلال تصوره الايجابي لحضارة أخرى من شأنها أن تعمل على تحقيق الأبعاد المتعددة للإنسان وتكتمل فيها مقومات الحياة السّوية .حيث كانت محاولته تتلخص في إعادة تفسير أفكار فرويد على نحو استدراك ما يفتقر إليه الفكر الماركسي ، ذلك أنّ ماركس في ظروف عصره الخاصة قد أغفل الجانب البيولوجي والنفسي في الإنسان ،هذا الأخير الذي اعتبره آلة موجهة نحو بعد واحد يتمثل في الميدان الاقتصادي الذي من مهامه العمل المستمر نحو خلق الثروة المادية متناسية بذلك كلية ما يرتبط بهذا الكائن الحي من قيم متعلقة بحياته الحسية والشعورية وحاجات حيوية أخرى مثل قيمة "

السعادة "و " الغريزة"التي لا يوجد لها أثرا في كتابات ماركس الشباب .وعليه لا يكفي اختزال سعادة الإنسان في إطار تحرره الاقتصادي أو الاجتماعي وفق شروط مادية وموضوعية فقط دون الاهتمام بالشروط الذاتية بما فيها ذلك الجانب الخفي المظلم فيه ،هذا ما قد عبّر عنه ماركيوز في قوله أنّ " الإنسان الحي بغرائزه وإرادته ونزوعه إلى الحب فلا مكان له في فكر ماركس ."[1] لهذا السبب لجأ ماركيوز إلى ضرورة التوفيق بين تعاليم فرويد وبين آراء ماركس مع إضافة عناصر من فلسفة نيتشة حتى يتسنى له تشكيلة لتكوين الإنسان الملائم مع روح العصر الراهن و المتأقلم مع معطياته . ويتجلى هذا المشروع الفلسفي من خلال كتابه الشهير المعنون بـــ " إيروس والحضارة Eros et civilisation contribution a freud الذي تمكن من خلاله تحديد معالم القمع الغريزي وعلاقته المباشرة بالقمع العقلي والاجتماعي، أي عمل على التوفيق بين النظرية النفسية الفرويدية والنظرية المادية التاريخية الماركسية .[2] بحجة أنّ الإنسان من خلال المستوى الذي حققه في المجال الإنتاجي على أوسع نطاق يسمح له بأن يعود إلى الاستمتاع بحيويته ليستعيد السعادة واللذة التي حرمه إياها مجتمع العمل والإنتاج ، وتتاح له الفرصة من أن ينهل من منابع غريزته المتدفقة ، والهدف من هذا العمل هو الكشف عن ما أغفلته الفلسفة الماركسية في مشروعها الفلسفي الذي تركز كلية على تحقيق الحرية على مستوى الحاجات العقلية والاقتصادية فقط .[43]ولم ينتبه أو يهتم بتحرره النفسي ،وهذا ما أكّد عليه ماركيوز حين عاد إلى مخطوطات ماركس في مرحلة الشباب من كتاباته، لما لم يلق أثرا أو ما يلمح إلى وجود ما يسمى بعلم نفس ماركسي .مما أتاح له فرصة العودة والاهتمام بتحرر الجانب البيولوجي والنفسي بالموازاة مع تحرره من الجانب الاجتماعي والسياسي وقد عبّر عن ذلك في هذا السياق بالعبارة الآتية " لقد أصبحت الحدود باطلة بين علم النّفس والفلسفة الاجتماعية والسياسية ، وأصبحت

---

[1]-د/فؤاد زكرياء ، **هربرت ماركيوز** ، ص 42 .

[2]-المرجع نفسه 42 .

[3]-قيس هادي أحمد ، **الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز** ، مرجع سبق ذكره ص 28 -29 .

المقولات النفسية مقولات سياسية ."[1] بناءا على هذا القول يبدوا أنّ ماركيوز يسعى جاهدا نحو تشييد فلسفة جديدة للحضارة تشكل همزة وصل تربط بين الحتمية التاريخية الماركسية وبين الحتمية البيولوجية الفرويدية ، ومزجهما معا بعناصر من فلسفة نيتشه ،والعمل على تجاوزهما في نفس الوقت بعدما تتولد من ذلك الالتقاء حرية الإنسان الحقيقية على غرار تلك الحرية المزيّفة التي يمنحها إياه نمط النظام القائم ، والتي تغدو منعدمة في نظرة ماركس للإنسان على أنّه ذلك العامل المنتج باستمرار دون انقطاع كونه لا يقدر على أن يحيا حياة أفضل إلا بقدر ما يبذله من جهد في عمله ، وليس ذلك الإنسان الحسي الذي يحيا بغرائزه وإرادته ونزوعه نحو الحياة الجنسية الطبيعية ، وعلى إثر هذا الصراع القائم بين الجانبين (المادي والغريزي) أي بين قيمة الحب الذي لم يسلم من ظاهرة التشيؤ بما يحمله من أبعاد إنسانية مقدسة ، حينما أخضعه أرباب العمل ورؤوس الأموال إلى مبدأ واقعي تجاري موجها نحو خدمة المنظومة الرأسمالية التجارية ، هذا ما جعل ماركيوز يدعو إلى ضرورة الاهتمام بإنسان الحضارة الغربية المعاصرة وخص منها إنسان المجتمع الأمريكي الذي يمثل أرقى حضارة عصرية بلغها وذلك بما انعكست عليه بالسلب بما تحمله من تناقضات ،وجعلت منه كائنا يحكمه مبدأ القمع الزائد عن ذلك الصراع القائم بين الجانب الغريزي والاقتصادي القائم على مبدأ المردودية .هذا القمع الذي يعد سمة خاصة للمجتمع الصناعي المعاصر في أساسه كونه يختلف في شكله الحديث عن الصورة التقليدية للمجتمعات القديمة التي عرفت بالندرة أو نقص الحاجات المادية أو عدم النضج الطبيعي والفني للامكانيات التي تعد اليوم تفوق بكثير ما كان سائدا بالأمس مما يبرر هيمنة وسيطرة المجتمع المعاصر على الفرد أصبح أكبر وأشدّ قساوة مما هو من قبل ،كون هذه الحاجات التي يوفرها أصبحت اليوم تضرب بجذورها في أعماق البنية الغريزية للإنسان ، وعلى إثر ذلك فقد لجأ إلى اعتماد الحياة البيولوجية كوسيلة ناجعة لإعادة إحياء حياته الإيروتيكية مؤكدا أنّ هذا الفرد

[1]-المرجع السابق ص 29 .

باستطاعته اليوم أن يستغني عن حضارة العمل الشاق والصناعة بحضارة الإيروس Eros الكامنة فيه والتي استلبت منه من طرف المجتمع الصناعي الذي يؤمن فقط بمبدأ الوفرة ومبدأ العائد .بمعنى يؤكد على أهمية العودة إلى المنابع الحيوية للإنسان ، والاستمتاع بالغريزة إلى جانب العقل لخلق التوازن بين الجانبين وتأكيد الحياة النفسية والعملية السوية المتّزنة الخالية من العقد والاضطرابات ، وهذا لا يتم إلا بشن ثورة جديدة تتجاوز نطاق الثورة الاجتماعية المعروفة على حد تعبير ماركيوز " إنّ الإنسان بحاجة إلى ثورة جديدة تعيد إليه قيمة السعادة الحيوية وترد إليه وعيه بالغريزة وإحساسه بالجمال "[1]. و المقصود بالمعنى الجديد للثورة هي تلك الثورة التي لم يخصص لها ماركس جزءا منها كما هو الشأن في حديثه عن ثورة البروليتارية ،بل هذه الثورة يتم استنتاجها من تعاليم فرويد لأنّها متضمّنة فيه، و واضحة بقوة في مؤلفاته التي تحمل الطابع الحضاري الفلسفي والتي كانت من اهتمام ماركيوز على وجه الخصوص ،فلم يكن في هذه الظروف مهتما بنظريات فرويد العلاجية بقدر ما كان مهتما بضرورة التركيز على تحليل ظاهرة القمع الزائد الذي يتجلى بوضوح في كتابه " ملل في الحضارة " le malaise dans la civilisation وعليه أكّد على أهمية العودة لقراءة هذا المؤلف الذي حاول فيه تفسير نشأة الحضارة بأسطورة القبيلة البدائية التي كان يحكمها أب واحد مستبد ، وتمثل القبيلة البدائية هنا المجتمع البشري ، ويمثل الأب المستبد مبدأ الواقع .[2] بمعنى لفت الانتباه لما يعاني منه إنسان الحضارة المعاصرة من القلق والملل والعسر نتيجة الصراع ومحاولة التمرد على سلطة مبدأ الواقع والتحرر من هذه السلطة التي يتخبط فيها إنسان الحضارة الغربية ،ولا سبيل إلى تغيير هذا الوضع ، الذي هو طبيعي عند فرويد مهما كانت طبيعة الأنظمة الاجتماعية ، لأنّ حياة الإنسان عنده ما هي إلاّ محاولة دائبة من أجل التخلص من الخطيئة الأولى التي تتكرر باستمرار .وعلى هذا الأساس يستبعد كلية تحقيق الحرية الاجتماعية والسعادة الذاتية في ظل سيادة الاشتراكية أو

[1]-د فؤاد زكريا ، هربرت ماركيوز ، ص 43.
[2]-د قيس هادي احمد ، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ،ص 31 .

الشيوعية ،لأنّ هياكل القهر والكبت والشعور بالذنب والخطيئة نفسها ستتكرر مهما حدثت تغيرات اجتماعية واقتصادية فبالتالي لاشيء سيتغير في بناء الإنسان .[1]وهذا ما يوحي إلى نوع من التشاؤمية والموقف السلبي الذي اتخذه إزاء ما انجر عن نهاية الحربين العالميتين من نتائج وخيمة عل الإنسان من جهة ومن جهة ثانية ما بلغه العالم الصناعي والتكنولوجي من تقدم هو المسؤول عن البؤس الذي نعيشه .وهذه هي الفكرة التي اهتم بها ماركيوز في دراسته كمشروع فرويدي جديد لمعالجة أزمة الإنسان المعاصر. ونجد فرويد خص لذلك مؤلفات أخرى من غير كتاب الملل في الحضارة كتاب " الطوطم و الطابو "الذي تناول فيه بدراسة معمقة لظاهرة القمع والكبت كحالات تكتسي طابعا غريزيا في الإنسان ،فهذه الحالة من المعاناة ليست وليدة العصر الحالي في نظر فرويد ، بل هي مرتبطة به منذ وجوده لأول وهلة ، وكونها تتكرر باستمرار لأنّ هناك عود أبدي ،وما هي إلا محاولة لتجاوز الجريمة الأولى في حياته على حد تعبير فريدريك نيتشه.فهذا الشبح الذي يراوده منذ الصغر سببه يعود إلى عامل السيطرة التي يمارسها الحاكم المستبد الذي يمثل الأب الأكبر في العائلة الطوطمية وحامي القبيلة والعنصرالنّسوي ،وسيادة بعض العادات والأعراف التي تحرم ممارسة العلاقة الجنسية، وتمنع التزاوج بين الرجل والمرأة ، ومنه ثار أبناء القبيلة على الأب الذي يرمز إلى هذه السلطة أو مبدأ الواقع فقتلوه كي يتحرروا من استئثاره بالمحرمات جميعا وخاصة منها النّساء .[2] ففي هذه الكتابات عرض فرويد فكرة "الإيروس " بوصفه الطاقة التي تكمن في أصل كل حضارة ،ذلك لأنّ نمو الإنسانية جمعاء بدءا بالفرد لكي يتم انتقاله من الأنانية إلى الغيرية يفترض أساسا حضور عامل الحب .سواء في صورته الجنسية المباشرة، أو صورته المتسامية ، ففي مثل هذه القبائل البدائية الطوطيمية نجدها تمارس التحريمات و التقييدات التي تحد وتمنع الربط والتقرّب بين الابن والأم والأمر نفسه بالنسبة لبنات القبيلة ، فالبحث عن الفتاة ، أوالتقرب عنها والحديث معها ولمس يدها سيعرض هذا الرجل أو الطفل

[1]-المرجع السابق ص 31 .
[2]-قيس هادي أحمد ، **الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز** ، ص 31 .

نفسه للخطر حسب فرويد ، أما إذا تجاوز الحد إلى ممارسة العلاقة الجنسية ، فذلك يعد من أكبر الاختراق للقوانين المسنة من طرف مبدأ الواقع –الأب الأكبر –وتعدّ كذلك من المحرمات والطابوهات التي تنص عليها عادات وتقاليد القبيلة البدائية –المجتمع البشري – وكل من يخالف هذه التعاليم والقيم سيكون قد أودى بحياته نحو العقاب بالشنق [1]. ولهذا فإنّ السعادة في نظر فرويد ليست ظاهرة حضارية ، بل ما هي إلا التعبير النّفسي الشبقي الذي يتحرر من كل قيد أو إلزام أو التزام خارجي وداخلي، وبهذا المعنى فإنّ هذه الحضارة تقف عقبة أمام نمو الفرد والمجتمع كونها تفرض قيودا دائما على هذه السعادة وتحد من تحققها وإشباعها [2].فنمو الفرد يتحقق حين يأخذ بعين الاعتبار معطيات مبدأ الواقع وينظم سلوكه وفقه ،وهذا تم بعدما أدرك تلك العقبات التي يضعها العالم أمامه أثناء عملية البحث عن إشباعه المباشر. ولهذا يجد الفرد نفسه يقف بين مبدأين متصارعين حول من يحقق المفهوم الحقيقي للتحضر، أي الصراع بين مبدأ اللذة النابع من مكنونات لاشعورية ومبدأ الواقع الذي يترصده من حوله ومن داخله أيضا.هذا التحضر الذي هو في أساسه إلا تغييرا لطبيعة الإنسان الأصلية ، ولهذا سيظل سلوك الإنسان المتحضر ما هو إلا تعبيرا عن الكبت واحتجازا للغريزة الجنسية التي تحكمها القوانين ونظم العشائر ، فكلما ازدادت الحضارة نموا انتصر مبدأ الواقع على مبدأ اللذة ، ومع ذلك يواصل مبدأ اللذة ممارسة نشاطه حينما يفصح عن نفسه في صورة غير مباشرة يحاول فيها التخلص من مبدأ الواقع من خلال الأعمال الفنية والإبداعية والخيال والأحلام التي هي تعبير عن الكبت كثمن يدفعه مقابل تقدمه الحضاري .بمعنى المجتمع ككل في نظر فرويد بحاجة إلى الكبت وقمع طاقاته الليبيدية لكي يبني حضارته فعلى حد تعبيره يرى أن الإيروس عاجزا عن إقامة الحضارة ،وإذا ترك الإيروس لوحده يمنع الإنسان من العمل ، ولذلك من الواجب إنكاره إذا أراد المجتمع أن يقيم

[1] -Sigmund Freud , **Totam et Tabou** , trduit par S .Jankélévitch,petite bibliothéque payot, paris,1965,p .20

[2] -Sigmund freud ,**Malaise dans la civilisation** ,traduit de l'alemend par ch .et odier,12em edition,avril 1992.p 98.

لنفسه حضارة مرتكزة على الجهد والعمل .[1]ولهذا لا يستطيع أن يحقق مبدأ اللذة إلا عندما يتمكن من تدمير هذه الحضارة التي يحيى فيها ، كونها فرضت عليه الإيمان بوجود بمعتقد الغريزة الاجتماعية التي تنشط بطريقة آلية لدى الجنس البشري ، في حين طبيعة وتشكيلة المجتمع لا يعكس نفس الصورة لأنّ الروابط الاجتماعية تتأتى على حسب الطاقة الجنسية للفرد ، وعندئذ يكون نمو الحضارة متناسبا عكسيا مع نمو الحياة الجنسية . ما يجعل في هذا السياق الفرد يدفع ثمنا باهضا من سعادته الذاتية مقابل حريته الاجتماعية ،وهنا يتجلى الموقف العدائي والمناهض لمبادئ وأسس قيام الحضارة الغربية المعاصرة بما حققته من تطور تقني على حساب طبيعة الكائن البشري ،حيثت ساهمت هذه الحضارة على تكريس مبدأ الوفرة الإنتاجية التي عملت على تعميق فجوة القمع عوضا من العمل على إزالته ،فقد ألغت القيم الإنسانية وغيّبت المعنى الحقيقي لماهية وجوهر الإنسان وكرامته وهذا يتجلى بوضوح عند اختزاله في بعد واحد عوضا من أن تشيّد له عالما ذو أبعد متعددة جعلته كائنا مغتربا نفسيا وجنسيا عن الطبيعة الأصلية التي خلق عليها . لكن فرويد يؤكد كذلك أنّ المجتمع بحاجة إلى الكبت ليبني حضارته وهنا الفكرة لا تختلف بكثير عن فكرة العقد الاجتماعي التي تحدث عنها الفلاسفة القدامى من قبل حول آليات تكوين المجتمع المنظم ،وذلك لا يتحقق إلا بتنازل الأفراد عن قدر من حاجاتهم ورغباتهم المباشرة في سبيل مبدأ أعم منهم .[2] فهذه الحضارة التي يتم قيامها تقتضي التغيير الجذري لطبيعة الإنسان الأصلية، وبالتالي يجب أن تفرض عليه كل أنواع القهر والقمع من أجل ضمان استمرارية حياته الاجتماعية كما تقتضي أيضا طرح مبدأ اللذة (le principe de plaisir) في سبيل الامتثال لمبدأ الواقع le principe de réalité لأنّ مثل هذا –مبدأ الواقع– أسهل إلى التطبيق والتوفيق بين المرء وبيئته التي التي تمثل الشكل السلبي للحضارة ، خاصة ومنها الانحرافات الأخلاقية .لكن فرويد نجده فيما بعد يعطي سبيلا للتخفيف من هذا الكبت حينما

[1]-د فؤاد زكرياء ، هربرت ماركيوز ، ص 44 .
[2]- المرجع السابق ، ص 44 .

يدعوا إلى تحويل الرغبات الغريزية والمكبوتات إلى بدائل ثقافية من خلال المفاهيم التي يوظفها في مجال علم النّفس منها ما يسميه بالتسامي (la sublimation) الذي يحقق التلذذ من العمل العقلي أو الفكري. ويعبّر فرويد في هذا الشأنّ كالآتي" والتسامي بالغرائز من أكثرها ما يميز عملية الارتقاء الثقافي، ولعله ما جعل العمليات العقلية العليا و الأنشطة العلمية والفنّية والإيديولوجية تلعب دورا مهما في الحياة الحضارية " [1].وهكذا تصبح الحضارة عند فرويد قمعا للطاقات الغريزية إبان الفترة التاريخية التي عاشها فرويد المفعمة بمختلف أشكال الفقر والبؤس والشقاء الذي كان نتيجة حتمية لمخلفات الحربين العالميتين التي جعلت منه فيلسوفا متشائما إزاء الوضع المأساوي للإنسان ، إذ كان يرى أنّ السبيل الوحيد الذي سينقذ الإنسان من وضع الحياة المتدنية إلى مستوى الحيوان والمتوحشة إلى مستوى الحياة المدنية الحضارية يكمن في ضرورة التضحية بالجانب الغريزي فيه وتوجيه تلك الطاقة إلى العمل الذي سيحقق له التخلص من البؤس وبما سيعود على الإنسانية بالنّفع العام .وهذا ما يوحي إلى التأثير الذي مارسه الفكر الفرويدي على شخصية وأفكار ماركيوز من خلال إطلاعه على مؤلفات فرويد المتعلقة بتشخيص أوضاع الإنسان والتي لها علاقة مياشرة بالقضايا الفلسفية الحضارية على غرار المتعلقة بمسائل العلاج النفسي و التي كما سبق لنا الذكر آنفا مؤلف " ملل في الحضارة " ،هذا الكتاب الذي رسم فيه فرويد المعالم أو الأفق التي من خلالها يتمكن الإنسان استرجاع ما سُلِبَ منه من حقوقه في الحياة الكريمة بقيم سامية مفعمة بالحب والإخلاص والعدالة الاجتماعية في توزيع الثروات ،مع التلذذ بقيم الفنون الأدبية والجمالية في ظل الحرية الحقة والشعور بالسعادة .وهذا هو مفهوم التسامي بالرغبة الجنسية ، ولما كان فرويد يؤمن بسلطة العقل في بناء الحضارة ، وهي من إرث فلسفة كبار مفكري عصر الأنوار الذي أعلى من شأن العقل والعلم ، حيث كان دور التنوير يتمثل في العمل على إقامة الحياة في كل أنشطتها على العقل لأنّه يمثل السلاح الوحيد

[1]-فرويد سيغموند ،**الحب والحرب والحضارة والموت** ، ترعبد المنعم الخفي ، ط 1(القاهرة دار الرشاد 1992) ، ص62.

الذي يحرر الفرد من سلطة القهر والسيطرة وبامكانه كذالك أن يساهم في التخفيف من المعاناة والآلام الحادة التي تلازم البشرية عبر العصور .لذا ترك مجال السيطرة لمبدأ العقل الذي من شأنه البحث عن ايجاد حلول لمشكلة الوجود التي كانت من اهتمامات كل من سبينوزا وكانط وروسوا وهيجل وغيرهم كان هدفهم المشترك والأساسي هو تحرير العقل الإنساني من أوهام الكنيسة والتطلع نحو عالم جديد تحكمه معطيات العصر الراهن .فبالرغم من تشاؤمية فرويد إزاء موقفه السلبي تجاه الحضارة الأوربية بما تحمله من تناقضات خاصة بعد الازدهار الذي بلغت أوجه في مجال العلم والتقنية والتي انعكست سلبا على وضعه من جميع جوانب حياته بعدما تمكن بهذا التطور العلمي أن يكسر القيود التي كبلته ويتجاوز المعوقات الاجتماعية التي نصبت من أجل عرقلته ، ليجد نفسه من جديد أنّه وقع تحت نوع من الاضطهاد الجديد والاستغلال باسم العمل من أجل حياة أفضل .وهنا يكمن إخفاق المشروع الحضاري الذي سنته فلسفة الأنوار ،بعد أن تم وضع العقل مقابل المادة ومنه بدأ يخسر نفسه حينما لما توصل إلى كبت إرادته بحرية ما صنعه ،وبتعبير أدق عمل على المزج بين شيئية الحضارة وبين قيم ومعايير الذات الإنسانية حتى أصبحت علاقته بحضارته يحكمها مبدأ واحد يتلخص في الاضطرار إلى التعامل معها والذوبان في معطياتها [1].لكن نجد ماركيوز يتفق مع فرويد في وصف الوضع الذي آل إليه الإنسان من قمع والسيطرة والبؤس والحرمان لكن يعترضه في فكرته القائمة على مبدأ استحالة قيام حضارة بلا كبت، كما يتجاوز كلية تشاؤميته ويحاول أن يثبت من القضية العكس مما يروّج لها وذلك انطلاقا من الصورة الواقعية التي يعكسها المجتمع الحالي وقد عبّر عن ذلك من خلال قوله الآتي :" مجتمعنا الحالي تظهر فيه لأوّل مرة بوادر تدل على إمكان الاستغناء عن القمع ، وإقامة حضارة لا ترتكز على الكبت ، تكون هي الحضارة المطلقة الوحيدة التي يمكن تصويرها " .[2]

---

[1]- جعروم ذهبية ،**الاغتراب عند هربرت ماركيوز** ،مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع (الجزائر العاصمة ، سنة النشر 2018 طبعة منقحة ص 5

[2]-د فؤاد زكرياء ، **هربرت ماركيوز** ،ص ص 44 ، 45 .

والمعنى العام من هذه النظرة التفاؤلية التي دحض بها موقف فرويد المتشائم أنه يسعى إلى زرع الأمل في الذات الإنسانية من خلال ما بلغه المجتمع الصناعي الحالي من القدرة على تحقيق الوفرة المادية ذلك لأنّ انتشار الآلية الذاتية (الأوتومية) سيتيح المجال أكثر لإرساء القاعدة المادية للمجتمع وتجعله ينتقل إلى شكل جديد لحضارة تجعله يتفرغ لتحقيق طبيعته الحيوية ، بعدما يتحرر من ذلك العمل الشاق الذي كان يعد من قبل ضروريا في حياته . وهنا تكمن المفارقة بين تشاؤمية فرويد وتفاؤلية ماركيوز لأن المعطيات التاريخية لظروف حياة الإنسان الذي عاصره فرويد تتسم بطابع الندرة ، أي ندرة الموارد البشرية والزراعية والصناعية من جراء طبيعة الأوضاع السياسية السائدة آنذاك خاصة الدمار الشامل الذي خلفته الحربين العالميتين ، واستمرارية الأنظمة الاستبدادية والديكتاتورية السائدة منها النازية والفاشية وغيرها من الأوضاع العفنة هي التي أنتجت القمع والكبت والحرمان من السعادة وحتى أدنى من شروط الحياة الكريمة .وهي الصورة البائسة التي يحاول ماركيوز طيها واستبدالها بصورة جمالية تبعث الأمل والسعادة في نفسية الإنسان المعاصر ليؤكّد أن المجتمعات الغربية المعاصرة بلغت أوج الوفرة والرخاء المادي والفائض في الإنتاج المادي والعلمي فهو ليس بحاجة إلى القمع والكبت لطاقاته الجنسية وتحويلها إلى طاقة إنتاجية والبرهان على ذلك أنّ " الآلات أصبحت قادرة على أن تُسيّر بذاتها ، مع حد أدنى من التدخل الإنساني ، وأن تنتج في الوقت ذاته بوفرة لم يكن يحلم بها الإنسان في أي عهد مضى "[1] لكن ماركيوز لا ينفي وجود سياسة القمع والسيطرة كنتيجة حتمية لتلك الطاقة الهائلة من الوفرة التي يتمتع بها المجتمع المعاصر ، فالمعظلة المطروحة تتوقف عند هذا الإنتاج الوفير الذي يستغل للقضاء على معاناة الإنسان ، بل وُظّف توظيفا لا يحقق سعادة الفرد ولا لإشباع حاجاته الحقيقية و أن يخفف من آلامه بل ،بل زادته قمعا من طرف أصحاب رؤوس الأموال وأرباب العمل الّذين يسعون نحو الربح والمزيد من خلق الثروة

[1]- فؤاد زكرياء ، المرجع السابق ص 45 .

الإنتاجية لإشباع أنانيتهم الجشعة لتحقيق أرباح مالية فيترتب عن ذلك خلق فائض من العمل المغترب الذي هو غير ضروري ، كما يترتب عليه كذلك كبت زائد sur-représsion للغرائز .لكن يبقى أنّ هذا النوع من القمع والهيمنة تختلف بكثير عن تلك الصورة السائدة في المجتمعات البشرية السائدة على مرّ العصور، وهذا الاختلاف يكمن في تلك السيطرة اللاّعقلانية التي يمارسها الحاكم المستبد على المحكومين بصفة تجعلهم خاضعين له خضوعا مطلقا ليس بإمكانهم التمرد والاحتجاج ضده ، في حين الوضع يختلف في عصر التقدم التكنولوجي الذي عمل على التستر على هذا النوع من السيطرة بطريقة ذكية تعبر عن مدى ارتقاء الإنسان حضاريا حين ألبسها الطابع العقلاني والهدف من ذلك تجريد كل احتجاج وكل معارضة من سلاحها .[1] وبهذا المعنى فإنّ المجتمع المعاصر في رأي ماركيوز هو مجتمع السيطرة الكلية القائمة في أساسها على التطور التكنولوجي ، فالحاجات التي يوفرها مجتمع التكنولوجيا المعاصرة هي حاجات وهمية مخطط لها مسبقا لضمان استمرارية هذا المجتمع عن طريق رفع مستوى انتاجيته .كما أنّها خير وسيلة لخلق الإنسان ذي البعد الواحد الذي يتكيف مع نمط النظام القائم والذوبان فيه بمجرد أنّه يشعر بتلك الحرية الوهمية التي منحت إياه .فهو يتوهم أنه حر لمجرّد أنّه يستطيع أن يختار بين تشكيلة كبيرة من البضائع وبين أنّه حر لمجرّد أنّه يستطيع أن يختار سيده .وهذا ما يترجم في نظر ماركيوز واقع استعباد للإنسان المعاصر في حلة جديدة تختلف عن تلك الصورة التي تحدث عنها فرويد من قبل فالقمع عند هذا الأخير كان يمارس باسم الصراع من أجل الوجود نتيجة ندرة الموارد الطبيعية وعدم كفايتها لتلبية الحاجات الضرورية ،فأضحى أمرا حتميا لا مفر منه لتنظيم المجتمع ، في حين الوفرة التي حققها المجتمع الحديث جعلت منه قمعا إراديا ،فالعوامل الاجتماعية والسياسية السائدة هي التي تؤدي إلى القمع السائد وتحتم سيطرة البعض على البعض الآخر، وليس الظروف الطبيعية .وهذا هو التناقض الصارخ الذي

[1]- قيس هادي أحمد ، **الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز** ، ص 8 .

يمزق حضارتنا الحديثة وفق معادلة تخفي السر الكامن إزاء ظاهرة القمع ،مفاداها أنّ هذه الحضارة توفر جميع الإمكانيات التي تتيح قيام مجتمع لا يلجأ إلى الكبت والقهر ، في حين الواقع الفعلي الذي نلمسه فيه هو فائض القمع الذي يأخذ طابعا عقلانيا يعزّز من فعاليته واستمراره .هذا التناقض بين الإمكانات والواقع هو مظهر ديناميكي للصراع بين السيطرة والتحرر من الاغتراب الذي يعانيه الإنسان في العمل المادي الشاق قصد تكريس إنتاجه الوفير لصالح قواه الإنسانية ويحقق ذاته لأوّل مرّة في تاريخه الطويل .[1]هذا وإن دلّ على شيء إنما يدل على أنّ الظروف أصبحت مهيأة لإدخال تغيير جذري على حضارة الإنسان المعاصر. وبهذا يمكن القول أنّ إرجاع أصل القمع إلى إرادة الإنسان في نظر ماركيوز وهو أشد قساوة من الذي تحتمه الضرورة الطبيعية، فهو بمثابة إستراتيجية جديدة يستعملها النظام القائم لضمان تسويق النزعة الاستهلاكية للإنتاج الوفير الذي يحققه لشعوبها مقابل تزييف وعيه وتجريده من كل احتجاج ورفض لواقع المعاناة ، ذلك لأنّ ما يمارسه الإنسان بإرادته يستطيع أن يتخلص كذلك منه بإرادته عندما يدرك أن التغيير ينبعث من ذاته وليس من الخارج ، لأنّ المنظومة الرأسمالية حولت الطاقات الهائلة إلى بضاعة تباع وتشترى لصالح الأنظمة القائمة لتوسيع دائرة القمع الممنهج وفق أغرض اقتصادية واستهلاكية ، ففي الوقت الذي يتمكن فيه الإنسان من فهم وإدراك خطورة هذه السياسة التي هي من وضع فئة من أصحاب الأموال لتفرض هنا سيطرتها فمن ثم يستطيع الإنسان تجاوزها ويتصالح مع ذاته عندما يتمكن من الانتقال إلى مستوى التطور الاجتماعي الذي يتم فيه تجاوز الكبت وإطلاق العنان لإشباع حاجاته الحقيقية والتطلع إلى تكريس الحب والسلام وإحلال مضامين القيم الإنسانية المتعالية عن العالم المزيف الذي تعبث به الأيدي القذرة ومنه يتم إحلال حضارة الإيروس محل حضارة العمل الشاق والاغتراب الذي تولّد من رحم الصناعة التي أمست عقبة في وجه التحرر من عبودية الخطط الإنتاجية .

[1]-د فؤاد زكرياء ، **هربرت ماركيوز** ، ص 45 .

2-المبحث الثاني : من ضبابية االحرية نحو وهم التّحرر

إنّ مايميز فلاسفة مدرسة فرانكفورت برمتهم هو نزوعهم نحو تكريس النقد والتحليل في مختلف المجالات الفكرية والثقافية والفنية خاصة منها جانب السياسة التي أفرزتها إيديولوجيات مختلفة التوجهات والأهداف ، حيث عملت على تزييف الواقع وتشويه الحقيقة التي هي كمطلب إنساني تمثل المحور الأساسي الذي شغل أذهان الفلاسفة منذ العصر اليوناني القديم وما قبل ذلك .إذ كان لابد أن تقدم الحقيقة على ما كانت عليه وتحريره من التزييف والتضليل بغية تحقيق العقلانية الحقة من أجل استعادة الإنسان المعاصر لذاتيته المسلوبة عنه في عصر التنوير الذي شيد فكرا فلسفيا مناهضا للفكر الكنسي التسلطي ، علّه يعيد بناء الإنسان في بيئة مفعمة بالحرية والعدالة متحررا من أشكال العبودية التقليدية .غير أنّ هذه الفلسفة قد انحرفت عن الأهداف التي رسمتها،إذ نجدها أخذت مسارا نحو تأسيس العبودية الجديدة بأشكال وصور التقنية التي تمخضت عنها طبقة بورجوازية تتمسك بزمام تفعيل السيطرة بطابع عقلاني جديد على غرار تلك السيطرة التقليدية المرتبط عنوانها بالطبيعة كمجال ينبغي التحكم فيه. فإذا كانت الحرية في مفهومها كمصطلح موجود منذ الوجود الإنساني ومرتبطة به ، فهي جزء من كيانه منذ القدم كونه سيد قراراته وإرادته ، وقدرته على اتخاذ القرارات دون تأثير جبري أو طوعي من جهات أخرى لما لها علاقة وطيدة بكرامته الفردية أو الجماعية على مرّ العصور التاريخية التي تشهد له ذلك من خلال تلك الثورات و النّضال الذي قادته البشرية دفاعا عن حريتها المكبّلة بأغلال العبودية من

أجل الخلاص من الاستعباد والحصول عليها كحق مشروع ،وقد عبرّ عن ذلك سارتر في قوله : " إنّه لا يوجد فرق بين وجود الإنسان منذ ولادته وحصوله على حريته " .[1] إنه يربط بين الوجود الإنساني من حيث الحصول على الحرية ، فهذه الأخيرة عنده كائن بشري يقرر عدمه الخاص غاضا البصر عن أحداث الماضي والمستقبل للإنسان .لأن المجتمعات البشرية قديما تمارس الرّق والعبودية بسبب الفقر والجهل ، وقد تعرضت الطبقة المقهورة والمستضعفة للكثير من الظلم في شتى بقاع الكون ، فالحرية والعبودية قضيتان تلازمان الوجود الإنساني منذ قدم الأجناس البشرية واختلافها ، وتبقى هذه الكائنات البشرية تناشد الحرية من جميع المنابر والاتجاهات وحتى الدّيانات الوضعية والسّماوية تنهى عن ممارسة الرق وتدعوا إلى الحصول على الحرية التي غالبا ما لا تتحقق إلا بعد حمامات من الدّماء والتّضحيات الجسيمة وخير دليل على ذلك المقولة المشهورة لـ "عمر بن الخطاب" القائل " متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارً" . غير أنّ ما يشهده الواقع المرير أنّه لا توجد هناك لحرية مطلقة ، بل هناك وهم الحرية لأنها محدودة ومقيدة بضوابط معقدة خاضعة لاعتبارات دينية وأخلاقية وسياسية تمليها طبيعة المجتمع والنظام القائم .فبالقدر الذي يحترم به الشخص حريات الآخرين سيمارس حريته بمسؤولية ، فكل شخص تربطه مصالح مع مجتمعه ، ولأجل المحافظة عليها يجب المحافظة على مصالح الآخرين كما قد عبر عنها أحد الفلاسفة القدماء في عبارة " تنتهي حريتك عندما تبدأ حرية الآخرين ". فإنسان العصر المعاصر يعيش في نطاق واسع من الحريات التي لم تكن موجودة من قبل وذلك بسبب سعة الإطلاع على حياة الشعوب بفضل منجزات التكنولوجيا المعاصرة ووسائل الاتصال التي اختزلت المسافات بين الشعوب وأزالت الحواجز ، حتى أنها استطاعت إلغاء الخصوصية للجماعة والفرد ، وهذا ما أدى إلى حدوث صراعات بين الكيانات الاجتماعية

[1]–جون بول سارتر ، **الوجود والعدم**، تر نيقولاي متيني ، مراجعة عبد العزيز العيادي ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 2009 ص 23.

بسبب الفوارق الطبقية والمعرفية في زمن تم فيه القضاء على العبودية التقليدية واستبدالها بالعبودية الجديدة . بهذه الرؤية قد انقلب العلم والتكنولوجيا إلى وسائل سيطرة بدلا من أن تكون مستعملة لأغراض أخرى والتي منها تحقيق حرية الإنسان وسعادته ، فنقص الحرية في ظل المجتمعات الصناعية الأكثر تقدما لا يعني أنّها ظاهرة لا عقلانية ، بل ذلك يعبر عن مدى خضوع الإنسان للنظام التقني الذي يوفر له الرفاهية والوفرة ،لكن هذا لم يغن ماركيوز عن البحث عن آليات تجاوز الأزمة ، والدفع نحو التّحرر ، وهذا ما استقاه من فلسفة ماركس الذي لم يكتف بالبحث فقط عن فهم واستعراض مشاكل البشرية وتشخيص أسبابها كما فعل الفلاسفة الذين سبقوه إلى الخوض في الحديث عن الأزمات المعقدة التي تتخبط فيها البشرية منذ القدم ،بل تجاوز ذلك إلى التّطلع إلى ما هو أهم من ذلك ، ألا وهو العمل على التغيير ، تغيير الواقع المعطى جذريا بعيدا عن التغني بالشّعارات المفرغة من محتواها والتي تجاوزها الواقع المعطى ويتجلى ذلك بوضوح من خلال مقولته الشهيرة " إنّ الفلاسفة لم يفعلوا سوى على تفسير العالم ، ولكن الشيء المهم الآن هو العمل على التّحرر"[1] وعلى هذا يبدوا أنّ ماركس لم يكن مجرد فيلسوفا ناقدا لواقع المجتمع الألماني ، وما تعانيه طبقة البروليتاريا من استيلاب في كل ربوع العالم ، بل كان هدفه مبنيّا على أساس مشروع إصلاحي يتمثل في تحرير الإنسان والإنسانية جمعاء من كل ما يستعبد إنسانيته من الجانب المادي الذي أضحى وسيلة للاضطهاد الشامل للإنسان. فهو يرفض اختزال هذا الكائن في البعد المادي ، كما يرفض أن تمتد يد السّيطرة لتنال من الطبيعة الغريزية للإنسان خاصة ما يتعلق بغرائز الحياة (الإيروس) التي تكمن في أعماقه قوة كامنة تمكنه من أن يتجاوز عالمه ذا البعد الواحد ويدرك مدى انعدام الحرية في المجتمع الصناعي المتقدم حيث الفكر التوتاليتاري قد هيمن وسيطر على كل مظاهر الحياة الفردية والجماعية وأن الوعي السّائد

---

[1]-كارل ماركس ، فريدريك أنجلز ، **العائلة المقدسة** ، تر : حنا عبود ، مراجعة فؤاد أيوب (بيروت ، دار دمشق للطباعة والنشر ، 1978) ص60 .

ساهم في ترسيخ وهم الحرية وإبعاد الفكر الفلسفي الناقد عن إدراك واكتشاف مفاهيم الحرية الحقيقية على تلك الحرية التعيسة المرتبطة بالإيديولوجية السائدة "فإنسان المجتمعات الصناعية المتقدمة يعرف حرية خادعة و تعيسة ، فلا توجد في النظام الاجتماعي والسّياسي القائم حرية حقيقية "[1] وهنا تكمن المفارقة بين ماركس وماركيوز في تحليلهما للواقع ، فإذا كان الأول جعل من الواقع هو الذي يحدد الوعي لإحداث التغيير ، غير أن ماركيوز يثبت أن هذا الواقع الذي تحكمه الأنظمة التوتالتارية تنعدم فيه الحرية بالمعنى الحقيقي لها لكون الوعي المتاح هو وعيا مزيفا .وأنّ ما يقدمه هذا النّظام من اختيارات في تشكيلة البضائع وتعيين سيده ما هي إلا ما أراده المجتمع تقديمه. والدفع بهذا الكائن إلى الخضوع لمبدأ الواقع الذي عمل على تحويله إلى كائن مغترب عن ذاته وعن أبعاده الأخرى ، فاقدا للفكر النقدي السلبي ، ما يبرر دخوله في نفق العبودية الجديدة لنظام الأشياء المادية القائمة واختزاله في النمط الاستهلاكي المستمر لمجرد أنه يتمتع بحرية الاختيار بين أنواع السّلع المعروضة للمستهلك التي شبهها ماركيوز بنفس التشكيلة التي تعرض على العبد حين تمنح له الحرية في اختيار سيده، فهذه الحرية في الحقيقة لا تعبر عن المفهوم الأصيل لها ، بل هي صورة زائفة لا تعبر بالفعل عن إرادة الإنسان في الاختيار،لكن تجعله يشعر بالتّحرر من خلال قدرته على ممارسة فعل الاختيار ،كما نجد ماركيوز لم يحصر ضرورة التحرر لإنسان البعد الواحد فقط من الجانب المادي الاستهلاكي، بل أولى اهتماما بالغا لقضية التّحرر الجنسي للّاشعور من طغيان العقل الواعي، حيث هذا الأخير وفّر الشروط المواتية لإطلاق العنان على الرغبات المكبوتة من طرف معطيات الواقع الاجتماعي الذي يقمعها بحجة عدم المساس بالجانب الأخلاقي لحياة الأفراد ، فهذه الحرّية الممنوحة للجسد قصد إشباع الغرائز الحيوانية في الإنسان دون أن يحدث هناك انقطاع عن العمل يمثل صورة قائمة لمظاهر القمع والسيطرة على الجانب الغريزي الذي أصبح بدوره سلعة أو بضاعة

[1] -Jean-Claude : **le concept de liberté chez herbert marcuse** , philosophique ,Vol,13,numéro2,Automne 1986.p209.

تعرض في السّاحات العمومية لممارسة الجنس، فتعرية الجسد والتجرّد من القيم الأخلاقية يبررها الفرد باسم التّحرر الجنسي، فهكذا أحيلت النشاطات الإنسانية إلى أشياء ، فحتى الجنس أصبح موضوعا لوكالات الدّعاية والإشهار مجردا من وظيفته الحيوية التّي هدفها الأسمى هو تلبية الحاجات الغريزية الفطرية ذاتها ويؤكد ماركيوز ذلك بقوله الآتي: " إنّ العاملات والبائعات من الفتيات اللاّتي يثرن الغرائز الجنسية والشباب من الموظفين ، ممن يفيضون حيوية ورجولة ، كلّهم أصبحوا سلعا رائجة مريحة "[1] فما يقدمه المجتمع المعاصر في إطار ما يوصف بالتحرر الجنسي باسم العقلانية الأداتية ، في حقيقة الأمر ليس هو الجنس ذاته ، بل هو مجرد أوهام تعمل على غرس و تجذير طابع القمع المسيطر على نظرة المجتمع للجنس،كل هذا أصبح يتم باسم الحرية التي تحقق له أشكال الرفاهية والسعادة من خلال الوفرة المادية الممنوحة له والتي بدورها تراعي فيها مصلحة النظام القائم . وهذا النّمط من التّحرر الجنسي في رأي ماركيوز ما هو إلا تحررا بيولوجيا خالصا ليس له أي بعد أخلاقي أو اجتماعي،كما لا تخدم منفعة الإنسان بل زادته ضررا و استيلابا كونه خاضعا لمبدأ الواقع الذي انعدمت فيه مظاهر الرّفض والاحتجاج ضد المجتمع الأحادي البعد .كما يلتزم كذلك بالتحرر الثوري للجماهير من السيطرة السياسية للطبقة الحاكمة التي تكرس العنف والسيطرة والرقابة باسم الديمقراطية وحرية التعبير والانتخاب التي أضحت مصطلحات مفرغة من محتواها ، وفي الحقيقة ما هي إلاّ وسائل لزرع الوهم في أذهان أفراد هذا المجتمع. لأنّه يوهم الأفراد بإمكانية حصول الإصلاحات وتحسين أوضاعهم دون اللّجوء إلى العنف والثورة ، حتى ولو هذه الأخيرة تعتبر فكرة أساسية في فلسفة ماركيوز السياسية التي تتجلى بوضوح من خلال أبرز مؤلفاته التي خصها للحديث عن الفكرة –الثورة – نذكر أهمها مؤلف الفلسفة والثورة ، الثورة والثورة المضادة ، نحو ثورة جديدة ، إلا أنّ كتاب "العقل والثورة "يعد المؤلف الذي خصه لتناول مفهوم الثورة كمفهوم فلسفي محض من خلال قراءة

[1]–قيس هادي أحمد ، **الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز** ، ص 121.

فلسفة هيجل وماركس لفهم نشأة النظرية الاجتماعية ، فيا ترى إذا كانت الثورة هي السبيل الوحيد الذي تستند إليها الشعوب المظطهدة لتحرّرها من الأنظمة الفاسدة على مرّ العصور التاريخية والتي نلمسها في الثورة الماركسية والثورة الفرنسية وثورات التحرر في العالم الثالث والدول النامية حتى عصرنا الحالي، فيا ترى ما مفهوم الثورة في نظر ماركيوز وما هو موقفه من الثورة الماركسية التقليدية في ظل التحولات السياسية التي عرفها العالم المعاصر،تحت رحمة التّدفّق التكنولوجي والاستهلاك المفرط لأحدث مستجدات العصر العلمي الذي تحكمه جملة من التناقضات والصراعات تجعل من هذا الإنسان ضحية ما أنتجه.

3-المبحث الثالث : المنعرج االتّاريخي للثورة التقليدية الماركسية .

إنّ إطلاع ماركيوز على مخطوطات ماركس الاقتصادية والفلسفية لسنة 1844م ، قد فتحت له مجالا واسعا للكشف عن البعد العلمي في حركية التحول التاريخي للمجتمع ، وإدراكه للعلاقة بين هيجل وماركس في تحليلهما لمواضيع متعلقة بالعمل وما ينجرّ عن هذا الأخير من مظاهر دخيلة على ماهية الإنسان مثل الاغتراب والملكية و التّموضع .ونظرا لما تحتويه هذه المخطوطات على نقد الاقتصاد السّياسي وعلى حركية التفكير الذي يؤول إلى نظرية في الثورة فلقد حُضيت باهتمام كبير باعتبارها الفكرة الأساسية والرئيسية في فكر ماركيوز التي تتجلى كما سبق القول آنفا من خلال عدة مؤلفاته أبرزها " العقل و الثورة ". هذه الأخيرة –الثورة– تعني سقوط نظام أو دستور معين لطبقة معينة، أواستبداله ببنية اجتماعية وسياسية جديدة دون اللّجوء إلى الانقلاب العسكري وما شابه ذلك من قوى مضادة [1] ويقصد ماركيوز من هذا المفهوم بعد قراءته لماركس أنّ ماهية الإنسان وتحقيقها في التاريخ يتم بعد ذلك الصّراع الطويل للبروليتاريا مع نظم الحكم الرأسمالي قصد قلب النّظام

[1]–هربرت ماركيوز ، الثورة والثورة المضادة ص 72 ،

الاقتصادي والسياسي كدافع للقيام بالعمل الثوري .أي قيام الثورة الشيّوعية التي تعني ثورة تاريخ ماهية الإنسان بغضّ النظر إلى ما تحدثه من تغيرات اقتصادية ، أي ثورة إلغاء الملكية الفردية التي جعلت منه كائنا مغتربا عن ذاته ، أو إنسان متشيّء. فمن خلال التقدم التقني الذي أحرزته المجتمعات الغربية في مجال تطور العلوم الفيزيائية والرياضيات اتضح ذلك التّحول الجذري في مجال استغلال الإنسان للإنسان بلمسة أكثر رقيا وتحضرا مما كان عليه من قبل مما جعل من تفشي صور وأشكال الاضطهاد يمارس بامتياز أمام سلطة التكنولوجية القائمة ، مما أفقد النظرية الماركسية لمفعولها ومفاهيمها الثورية داخل النّظام الاشتراكي، فقد تمكن النظام القائم من إصابتها بالشلل وتخدير وعيها بسبب قدرته على توفير الحاجات والرغبات الفردية بطريقة ذكية بدلا من تجاهلها أو كبتها كما كان سائدا من قبل ،لإبعاد عامل الثورة باسم إرساء مبدأ الوفرة المادية والاستهلاك المفرط لآخر مستجدات التكنولوجية ،مما جعل من نظرية الثورة الماركسية تحذوا حذوا منحرفا عن مبادئها التاريخية ، فلم تعد تجدي نفعا في هذا العصر الذي انعدمت فيها الشروط الضرورية لتحقيقها لأنها لم تترك للإنسان حرية الاختيار ، نتيجة تكريس سيطرة القمع والطغيان والاستعباد الذي استبعد التفكير في التغيير بالثورة ،نتيجة لاعتبارات إنسانية متفشية داخل النظرية الماركسية استخلصها ماركيوز من خلال قراءاته لمخطوطات ماركس الاقتصادية التي اكتشف فيها ظاهرة الاغتراب الشامل للإنسان حين ربطه بالتحليل الاقتصادي القائم على ظاهرة تقسيم العمل المجحف الذي لا يتم على حساب كفاءات الأفراد وتلبية المصلحة العامة لهم ، بل على حساب قوانين الإنتاج وناتج العمل في النّظام الرأسمالي الذي يتدخل نظام السلطة القائمة في تحديد طبيعة النشاط الإنساني وتوجيهه حسب غاياتها الذاتية على حساب المصلحة العامة للأفراد ،مما أسفر عنه تحول الإنسان بجميع أبعاده إلى ضحية علاقات الإنتاج المادي المفروضة عليه والتي يحكمها النظام المصر على بسط سياسته القائمة على معادلة مفاداها أن " العامل لما ينتج يزداد فقرا وبؤسا كلما زاد الإنتاج ،في حين تزداد الطبقة

البرجوازية غنى وثروة ." [1] أي الإنسان أصبح فاقدا لوعيه لما كان بؤسه مشروطا لارتباطه بزيادة الإنتاج ونمط العمل السائد الذي تحكمه القوانين وعلاقات النظام الاقتصادي الذي يتكفل بتحديد وجود وماهية الأفراد الكلية التي من شأنها تعمّق فجوة اغترابه وابتعاده الكلي عن الواقع ،وبالفعل أصبح العامل في كلا النظامين الشموليين كائنا مسلوب الحرية فاقدا لمبدأ الرفض للوضع القائم نتيجة ما يوفره من الرفاهية المادية وهذا أسفر عنه استحالة حدوث الثورة والتمرد ضد الأنظمة الحاكمة ، التي لم تترك لهذا الإنسان حرية الاختيار ، فلم تعد القوة الكلاسيكية للثورة (البروليتارية) عامل لإحداث التغيير ، أو قوّة قادرة عن التحول من النظرية إلى الممارسة في المجتمع الصناعي المتقدم بشقيه لما أفرزه من سلبيات، منها العنف والاستعباد اللّذان دفعا به إلى التّفكير في الثورة ،وتساءل في الوقت نفسه عن كيفية حدوثها في عالم لا يمتلك شروطها ؟ وأصبحت عاجزة في عصرنا هذا من خلال نقده للنظام الاشتراكي الذي انصب اهتمامه على نقد الثورة الماركسية ، ليؤسس على أنقاضها نظرية ماركسية بمفهوم جديد للثورة .أي لن تكون هناك ثورة إلا بوجود أزمات في النظام الرأسمالي وإمكانية تجاوز كل الخطوط الحمراء ، والبحث عن سبل جديدة وأطر من خلالها يتحقق إرساء مجتمع تتحقق فيه الحرية الإنسانية ، ويتم التحرر من أشكال القمع والقهر والاستغلال المتوغل إلى عمق الذات الفردية. [2]

يرى ماركوز أنّ لكل ثورة من ثورات البشرية خصائصها المنبثقة عن الظروف التاريخية والوطنية الخاصة بها ، وأنّ النظرية الماركسية لكي تكون قابلة للتطبيق ينبغي من التعمق الجديد في جوفها من أجل تفجير التناقض القائم في الأنظمة السائدة، فالوعي بإمكانية حدوث الأمر ضروري لأنه الأمل الوحيد لإحداث الثورة ، فلم تعد ماركسية القرن التاسع عشر مجدية ، ولا نظرية الثورة نافعة ، لذا اتخذ ماركوز مسارا منحرفا عنها كلية ،

[1]–هربرت ماركيوز ، العقل والثورة ، المصدر السابق ص 267 ،

[2]–قيس هادي أحمد ، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ، ص 120

وذهب إلى افتراض جملة من الشروط يتم من خلالها تجديد النظرية الماركسية التي لخصها في أربعة نقاط في غاية الأهمية بمثابة أرضية تهيء لمرحلة انتقالية جديدة تتجاوز معطيات الوضع القائم يشترط وجود تناقض أساسي في قلب النظام الرأسمالي يهيئ الظروف الموضوعية للانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية وهذا التناقض بين العمال الذين يزدادون فقرا و وعيا بوضعهم الطبقي ، وبأنهم قادرين على تحقيق الثورة وتجسيد آمال البشرية في مستقبل أفضل ، وطبقة أصحاب الأعمال تزداد قوتها وإنتاجها وتكدس أرباحها ، وبهذا تعمل الطبقة العاملة على تنظيم نفسها لتحقيق ثورة عالمية ، وفي هذه الحالة لابد أن تحرر أولا نفسها قبل أن تكون المغيّرة التاريخية ، وهذا ما يفترض وجود طبقة اجتماعية منزهة عن الحاجات المغايرة للنظام الرأسمالي، يتم الانفصال عن السيطرة الرأسمالية.أما الشرط الثاني يتمثل في إسناد مهمة الثورة إلى الأغلبية الذين يرغبون في تغيير الأوضاع من أشكال المعاناة التي لم تعد تحتمل من طرف هؤلاء من أجل التطلع نحو مستوى مرتفع من الإنتاجية الصناعية والتقنية لخلق حياة إنسانية جديدة . وهذا الشرط يتوقف على ضرورة نمو التنظيم السّياسي للطّبقات العمالية التي تعتبر كقوة مزودة بالوعي الطبقي التي من شأنها البحث عن مصلحتها من خلال نفي النّظام الرّأسمالي .ولكي يستمر هذا الوعي الثوري ويدوم طويلا بحدّة الصراع الطبقي يفترض وجود أزمة داخل هذا النظام القائم ، كما أنّ الثورة الماركسية تفترض شروطا أخرى لحدوثها تتمثل في عامل الوعي ، أي توعية الطبقة العمالية ، وتثقيفها في ظل مناخ من الديمقراطية والتأكيد على العامل الذاتي في الثورة بما فيه الإرادة و الرغبة في الكفاح والإصرار على تجسيد التغيير كهدف مسبق لتحقيق الثورة لأنّ الوعي بمظاهر الاستغلال هو السبيل للتغلب على الرأسماليين ، وفي حالة غياب هذه الشروط تصبح مسألة الثورة مهمة صعبة التحقيق ، وعليه يستوجب وجود حزب ثوري قوي يقود الجماهير نحو الثورة الاشتراكية [1] .غير أنّ هذه الطبقة قد تجاوزها الزمن ، إذ لم تعد

[1]-المرجع السابق ص ص 376 -377 .

ظروف القرن العشرين مطابقة لظروف القرن التاسع عشر الذي خدمته النظرية الثورية الماركسية كما جاء بها ماركس وصديقه أنجلز ، لذا فكّر ماركوز على ضرورة تجديد الماركسية عن طريق إدخال نوع من التعديلات عليها وجعلها في بيئة مناسبة لظروف القرن العشرين، لأنّ البروليتاريا التي قادت الطليعة الثورية في القرن التاسع عشر لم تعد يُعتَمد عليها في قيادة الحزب الثوري في البلدان الرأسمالية المتطورة كونها أصبحت جزءا منها ،كما لم يقتصر ماركوز في نقده للبروليتاريا فحسب ،بل أخضع حتى التجربة السوفياتية المعروفة بالثورة البلشفية لسنة 1917م للنّقد ،باعتبارها الرائدة للماركسية التي تُوّجت بالفشل الذّريع نظرا لحدوثها في ظروف لم تتوفر فيها الشروط الذاتية والموضوعية ،فلم تعد تمثل القاعدة الثورية وليس بمقدورها أن تمثل دور النّفي له لأن تروس الآلة التي احتوتها قد قلّمت أظافرها باكرا .واستأصلت منها بعد الرفض نهائيا للحفاظ على طبيعة المجتمع الرأسمالي الطبقي، عن طريق استخدام العقلنة اللاعقلانية التي هي بمثابة السلاح الذي يفتك به النظام الصناعي الحديث بجهازه الإنتاجي الذي انصب مهامه فقط على تحسين ظروف معيشة العمال مقابل تخدير وعيهم تجاه علاقاتهم بالإنتاج التي هي السبب في سيادة غير الإنسان عليه ،مع أنه كذلك حقق الوفرة المادية والرفاهية لباقي شرائح المجتمع فلم يكن بإمكانه من أن يتحرر من هذه العلاقات ويسلب نفسه من هذه السيادة .[1]ولذلك كان الاغتراب ذاتيا كونه ينتج من ماهية الإنسان لأنها حالة شعورية تنتابه أمام شيء خارجي لا ينتمي إلى ماهيته ، وعليه تحقيق الإنسان الشامل هو نفي للنفي ورجوع للذات لأنّ الاغتراب هو نفي الإنسان ، وتحقيق الإنسان الشامل هو نفي النفي ،ولقد شبّه ماركوز هذا التحوّل بمثل ذلك الرجل الثائر البرجوازي المتعوّد على مظاهر الحياة المترفة ،. ثم يصبح الدّفاع عن هذه الحياة جزءا من الدفاع عن الثورة التي هدفها الأول والأخير تتلخص في تحقيق ماهية الإنسان التاريخية والاجتماعية ، أي اكتمال مشروع وحدة الإنسان والطبيعة وهي الفكرة التي استقاها من

[1]–د/ حسن حنفي ، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر ، دار الفكر العربي ص 453 .

ماركس حينما انفصل عن فيورباخ من أجل مفهوم العمل ، ورجع إلى هيجل الذي أدرك أنّ ماهية الإنسان لا تتحقق إلا إذا اقترنت بالنظرية الثورية وكممارسة في الواقع في نظر ماركس تتحقق فيها الحاجة والضرورة والحرية ، فالإنسان هو ما يحققه بعمله عندما يصبح موضوعا بذاته وموجودا لذاته ، فالعمل هو تموضع الحياة الإنسانية لأنّ الإنسان لايزدوج في المعرفة بل في الفعل ،الذي يحافظ على وجوده ،لذا رأى ماركوز أنه لابد من وجود طبقات كادحة مهمشة تعيش على هامش الحياة والتاريخ والمجتمع أدرجها في قائمة المطاردين والمنبوذين والهيبز والعاجزين عن العمل ،كلها شرائح فاقدة لبصيص من الأمل في حياة أفضل ، غير أنّه سرعان ما تدرك خطورة الوضع وتعي ظروف عبوديتها تثور ضد المتحكمين في زمام الوضع المتردي ، خاصة أنّ هذه الشرائح لم يستبعد منها فئة المثقفين العاطلين عن العمل ومنهم الطلبة الذين لم يعد إيمانهم بالدور الفعال للطبقة العاملة في إحداث التغيير الجذري لمنظومة الأنظمة الشمولية التي تحركها ،وهذا الإخفاق التاريخي للبروليتاريا كان نتيجة لنوع من النّضج الموضوعي والذاتي للظروف التي من شأنها أن تؤدي حدوث الثورة ، فعدم نمو وعي الطبقة العاملة وعدم تحررّها ونضجها كلها عوامل ساهمت في إفشال الثورة الماركسية مما جعل ماركيوز يلفت انتباهه إلى أهمية ودور الحركات التحررية في العالم الثالث كقوة خارجية ،من مهمتها قيادة ومساندة الطليعة الثورية التحررية الداخلية للأنظمة الديمقراطية .فأمام هذا الطريق المسدود للثورة الماركسية ، نجده لم يفقد الأمل في التغيير نحو تحقيق حياة أفضل ، وهي السمة التي تميزت بها فلسفة بلوخ ، والتي نلمس مدى تأثيرها بصورة ايجابية على تفكيره وموقفه المتشدد على ضرورة التمسك بثورة أخرى مضادة لثورة العمال عساها أن تعيد له الأمل ويؤكد قوله على ذلك "... أنّه إذا كنا نريد أن نحيا باعتبارنا بشرا يجب أن نستمر في المقاومة ونرسّخ في الإنسان فكرة الحرية هي

الدافع الوحيد للتحرّر من القمع والسيطرة والاغتراب الشامل وتحقيق الذات الثورية بالعمل الثوري لا بالروح المجردة ، وتأكيد الصّلة بين الفلسفة والثورة"[1].

وهكذا يبدو أنّ الذات البشرية ظلت مغتربة عن الذات الطبيعية والذات التاريخية والذات الاجتماعية ،حتى تحولت إلى ذات متشيئة ،فاقدة لأبعادها ،غير أنّ توصل الماركسية لاكتشاف الذات التاريخية في الإنسان العامل قد عزّزت الإرادة القوية في ممارسة الفعل التحرري وتجاوز نظريات الحرية كمفهوم مجرّد.

4-المبحث الرابع : القوى النافية داخل النّظام الرأسمالي كمعارضة متمرّدة

1- حركة القوى الطلابية و الشباب .

من خلال التحليل والنقد الذي قدّمه ماركوز للنظرية الثورية الماركسية في التّطور الحالي أيقن عدم جدوى هذه النظرية في عصرنا هذا لعدم وجود الشروط التي تهيئ الظروف لتحقيقها ، حيث أسفر التقدم التكنولوجي الهائل الذي حققته الرأسمالية الأمريكية والغربية عن خلق طبقة غريبة من نوع خاص مفاجئة لطبيعة هذه المجتمعات تعرقل وتثبط نشاط هذه النظرية ،وهذا لاشيء إلا لكون الثورة البروليتارية ترمي إلى خلق وضع جديد بإمكانه إحداث نقلة نوعية على مستوى رفيع من الحضارة يكون فيه الناس أحرار يؤسسون لتغيير أفضل من خلال إلغاء الطبقة العاملة لجميع الطبقات ، والتي بدورها تتمكن من إلغاء نفسها .[2]لقد حدّد ماركوز في رفضه لمفعول نظرية الثورة الماركسية في ظل التحولات العقلانية التكنولوجية شروطا أساسية تجعلها قابلة للتطبيق يمكن تلخيصها بصورة مجملة في العبارات الآتية التي

---

[1]-حسن محمد حسن ، النظرية النّقدية عند هربرت ماركيوز ، ص 205 .

[2]-قيس هادي أحمد ، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ، ص 153

تعتبر الانطلاقة الأولى لإحداث التغيير أو بمثابة إستراتيجية جديدة المعالم اختزلها في جملة من الشروط الافتراضية لا يمكن لها التحقيق كممارسة ،إلاّ بضرورة قيام أزمة اقتصادية تضعف من جهاز الدولة يسمح لها بقيام الثورة التي ينبغي أن تكون ذات طابع اشتراكي بإمكانها إسقاط النّظام الرأسمالي ، ومنه قيام الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج وهذا لا يحدث ولا يتحقق إلا بحركة جماهير قوية تنظمها الطبقة العاملة التي ينتهي بها المطاف إلى قيام ديكتاتورية البروليتارية كمرحلة انتقالية ، كما يجب أن تكون هذه الثورة من مهمة الأغلبية التي تحظى بروح الوعي الطبقي ومؤمنة بثقافة التّحول نحو العيش تحت ظل الديمقراطية [1]. وبناء على هذه الشروط التي رسمها كخارطة طريق للخروج من الأزمة في ظل الانجازات العظيمة للمجتمع الأمريكي و الغربي ، أصبحت الثورة الماركسية عاجزة عن تقديم تبرير عقلاني لضرورة تجاوز هذا المجتمع ، لكون وجود تلاحم بين قوى الرّفض والنقض مع معطيات النّظام الاجتماعي السّائد الذي خلق وضعا جديدا يتسم بالبعد الواحد داخل العلاقة التي تجمع بين الرأسمالية والطبقة العاملة التي فقدت فعاليتها كعنصر ثوري ، إثر اندماجها بالنظام الاقتصادي . إنّ ماركوز فقد الأمل كلية في دور ثورة الطبقة العاملة التي لم تعد كانت سائدة في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لما فيها آنذاك من روح النفي العظيم الذي يقضي على النظام البرجوازي. غير أنّ هذا التصور لا جدوى منه اليوم نظرا لغياب الشروط الذاتية والموضوعية التي بإمكانها إحداث تغيير حيث يؤكد ماركيوز ذلك بقوله أنّ " الطبقة العاملة لا تختلف نوعيا عن أية طبقة أخرى، ولهذا فهي عاجزة تماما عن خلق المجتمع المختلف نوعيا "[2]

لقد وصف ماركيوز هذه الطبقة بالبرجوازية الجديدة ،لا لشيء إلاّ لأنها تمثل المجتمع الذي تجاوز التّصورات التقليدية ، التي يقوم عليها التغيير والاستيلاء على السّلطة عن

---

[1]-المرجع السابق ص 152 .

[2]-المرجع السابق ص 154 .

طريق الجماهير الغفيرة التي يقودها حزب ثوري يعد طليعة طبقة ثورية .فالمجتمع الحالي قد تجاوز مثل هذه المعتقدات والتصورات كونه يملك ذلك الزّخم الضّخم من الإمكانيات التي مكنته من النمو بسرعة عن طريق الاعتماد على آليات خاصة تستند في ذلك إلى أطر جديدة تختلف تماما على ما هو سائدا من قبل ، وهذه الأطر تقوم إما على ممارسة النّشاط التجاري بطريقة عادية مع المناطق الأخرى ، أو بطريقة فرض سيطرة استعمارية على مناطق من العالم الثالث وتحويلها إلى ملحقات له وذلك يتم بكيفيتين سواء كان ذلك بالتغلغل الاقتصادي والتكنولوجي أو بالتدخل العسكري . والنتيجة تكون واحدة على حد تعبير ماركيوز أنّ عمق وسعة التغيير في الوضع الراهن بعيدا كل البعد عن توقعات النظرية الاشتراكية التقليدية ، وفي كتابه الماركسية السّوفياتية le marxisme sovietique يقدم تحليلا نقديا يؤكد من خلاله مدى تجاوز الوضع لفعالية القوانين الموضوعية التي تحدد فترة الانتقال التاريخية للأنظمة السائدة التي حددت معالمها النظرية الماركسية .فإذا كانت هذه الأخيرة جعلت الانتقال إلى المجتمع الاشتراكي بالنسبة للدول الرأسمالية ، والانتقال إلى المجتمع الشيوعي بالنسبة للدول الاشتراكية من القوانين الموضوعية التي تضمن الانتقال التاريخي ، إلاّ أنّ ذلك لم يبق ساري المفعول في الفترة التاريخية التي أفرغت هذه القوانين من محتواها ، نظرا لذلك التحول الجديد الذي طرأ في طبيعة الصراع القائم ، فلم يعد ذلك الصراع بين الرأسمالية والاشتراكية ،بل تغير ذلك إلى صراع بين الإنسان وبين الأنظمة ذات السيطرة الكلية الاستبدادية ، أي صراع بين المنبوذين والمتمردين ، وبين الأنظمة السائدة في المجتمعات الصناعية المتقدمة [1] .فمن هذه التحولات ينطلق ماركيوز في رفض نظرية الثورة الماركسية ، ويذهب إلى البحث عن البديل ،أو اقتراح نظرية جديدة للثورة تأخذ على عاتقها مهمة إيجاد الحل لكل الأنظمة الاجتماعية القائمة حول أزمة الانتقال التاريخية في الأنظمة

[1]-المرجع السابق ص 155 .

الاشتراكية والرأسمالية .ولهذا لجأ إلى فئة الطلبة والشباب لما يجد فيهم الروح الإنسانية المقاتلة إذ يؤكد ذلك قوله الأتي :

" ولا يزال هذا يبدوا لنا اليوم أمرا يلفت النّظر، غير أنّ هذه ليست بالتأكيد المرة الأولى في التاريخ التي يبدأ فيها الطلاب تحولا تاريخيا جذريا ، وهذا الوضع ليس في أوربا فحسب ،بل في أجزاء العالم الأخرى كذلك ، وربما كان دور الطلاب اليوم باعتبارهم النخبة والقادة في المجتمع القائم أكثر أهمية مما كان في الماضي " [1]. ويقصد من وراء هذا السياق أنّ قوى الطلبة مهمّتها تتمثل في الدور التنويري والتمهيد بدقّة للّنظرية والممارسة وتطوير الكادرات والخلايا للنّضال ضدّ البناء الشامل للرأسمالية ، ومن هنا يبين الدور البارز للحركات الثورية خاصة السائدة منها في القرن العشرين من النخب الذين كانوا شبابا ضحّوا بحياتهم من أجلا التحرر من سلطة القمع و الاستيلاب وجميع صور إهانة كرامة الإنسان ، كما ظهر الشباب في حركات المقاومة في أوربا أثناء الحرب العالمية الثانية وكذلك في الصين سنة 1925م وانضمامهم إلى صفوف جيوش المقاومة سنة 1949م ونفس الأحداث شهدتها كل من دول شرق آسيا منها كوبا و الفييتنام من أجل إرساء مبادىء ثورة التغيير .وعليه كان التّمرد الذي شهده الشباب ليس بالأمر الجديد ، فماركيوز عندما يتحدث عن وعي الطلبة يقوم بمقارنة الكثير من عمال العالم حين يتأملون ظروف حياتهم الحالية على أنّهم قد حققوا مكاسب مادية كبيرة ، لكن في الواقع هي مجرد من ضمن ضروريات الحياة اليومية لها شأنها ،فما يراه العامل إنجاز كبير لمجرّد أنّه تمكن من اقتناء جهاز تليفون، وغسالة كهربائية يعتبره الشباب ما هوّ إلا نقطة البدء .فهم يتميزون بالنّضج والوعي لأنّهم يدركون الثروة الهائلة التي يستحوذ عليها حكامهم تقوم على أساس إرساء البؤس واستغلال الملايين في العالم الثالث ، وخلق محيطات جديدة من الفقر ، وهم يدركون أنّ الشعوب تناضل من أجل التّحرر من الحروب والصراعات التي شهدتها الأمم مباشرة بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، و كذلك

[1]-قيس هادي أحمد ، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ، ص 160 .

الكوارث الطبيعية المهدّدة من حين لآخر أهمها كارثة الفيضان في البنغال الشرقية ، ومذابح إبادة الإنسان في البنغلادش، فكل هذه الأحداث تجعله يحس بظروف الآخرين اجتماعيا وسياسيا ، حيث يعذبون بدون أن يعرفوا كيف يستولوا على السلطة ، وعليه يسلحون جوقتهم و يقيمون تجمعات من طرف تيارات تسعى لحماية كل مكان فهم يمثلون السلطة المضادة Contre pouvoirلأفراد من السلطة ، هم الأبطال الذين يفهرسون الأزمات المستترة في المدرسة ، والعائلة ، الشركة في الحقيقة يجهلون عمق هذا العمل الثوري "[1].

إنّ الأنظار الموجهة مرار إلى أهمية دور الطلبة والشباب من طرف كل من ماركس و إنجلز مؤكدين الأخطار التي يمكن أن تلحق بالحركة إذا تم إهمال عنصر الشباب ، ومن جهة أخرى الانتصارات التي يمكن أن تتحقق باندماجهم في النضال كما لاحظ أنجلز أنّ للطلاب دور فعال إلى جانب العمال الشباب ، فهو يقول في الرسالة التي بعث بها إلى المؤتمر الدولي للطلاب الاشتراكيين الذي عقد في جنيف سنة 1893م ما يلي :

" فلتؤد جهودكم .....الطلاب الواعون بأنّه من صفوفهم ستنبعث بروليتاريا العمل الذهني ، المدعوة إلى أن تلعب كتفا إلى كتف مع الأشقاء العمال الآخرين وفي نفس صفوفهم ، دورا كبيرا في الثورة القادمة "[2].ضف إلى ذلك مدى إدراك لينين أيضا لأهمية كسب الشباب إلى جانب الثورة ، واستعدادهم للاشتراك في النّضال والتضحية ، حيث قام طلاب جامعة سان بطرسبورغ الحكومية بروسيا عام 1908م بالانتفاضة ضدّ الوضع السّياسي القائم ، كما برز دور الطلاب في الحركة الثورية في آسيا ، اعتلى مقدمتها طلاب الجمهورية الإيرانية مطالبين بإقامة حكومة برلمانية ، وهذه الحركة بدأت بإضراب العمال في طهران وسرعان ما عرفت انضمام الطلاب إليها ، وتأييدهم لتركيا الفتاة الثورية بقيادة مصطفى كمال أتاتورك

---

[1] -Claude jactel .**Eléments pour une refléction philosophique**,collection Michel Jactel , Etapes BTA . (Agri-Wathan éducation ,1992).p121.

[2]-جاك وويديس ، **نظريات حديثة حول الثورة** ، ص 63 - 66 .

قائد الحركة التركية الوطنية التي حدثت في أعقاب الحرب العالمية الأولى ، الذي أوقع الهزيمة في جيش اليونانين في الحرب التركية اليونانية عام 1922م ، وبعد انسحاب قوات الحلفاء من الأراضي التركية ،أسس جمهورية تركيا الحديثة ومها أعلن علمانية الدولة ، وأصبحت سياساته ونظرياته معروفة باسم الكمالية ، ومع مرور التاريخ اكتسحت آسيا موجات عارمة من النّضال حيث شهدت الحركة الطلابية الصينية كفاحا مستمرا ضدّ الأمبريالية السائدة في الهند خلال القرن العشرين ، وبذلك اعتبرت كعامل لمساعدة الحركة الجماهيرية ، كما شارك إتحاد طلاب بومباي في الحركات السياسية الأوسع في المدينة ،ونشاطهم الموجه نحو تنظيم العمال ، وكان لطلاب الكوادر * نشاط كبير في الحركة النقابية ، وعنصرا فعالا في الحركة الطلابية التي طالبت علنا بالاستقلال قبل أن يتبنى حزب المؤتمر رسميا هذه السياسة سنة 1930.[1] وهذا إن دلّ على شيء وإنما يدل على حرص ووعي الطلاب في الأوساط الاجتماعية ومحاولة منهم تغيير النّظام الرأسمالي الاحتكاري"أوالتي تقترف هذه الجرائم ضد الإنسانية التي يقوم بها النّظام الديكتاتوري والشمولي أوالمجتمعات البرجوازية التي تختفي وراء حجة الحكومة "les raison d'etat [2]وهذاالتأثير سيكون على فئات المجتمع لأنها القاعدة أوالأرضية التي تطبق عليها التجارب. وعلية يشيد ماركيوز بدهاء الطلبة والمثقفين وبنتائج الثورة العلمية والتكنولوجية في زيادة السيطرة العسكرية وقوّة الصناعة في الدولة الرأسمالية .

إنّ التقدم والتطور العلمي ساهم في الرّفع من المستوى العلمي وأصبح العلم معيار الإزهار ، حيث تهتم الدّول الرأسمالية في تكوين الإطارات و المتخصصين من مهندسين وباحثين وعلماء لتحقيق الاكتفاء في جميع الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية

---

[1]-المرجع السابق ص 68 .

*الكوادر : les cadres وتعني الإطارات والهيئات العليا.

[2] -Claud jactel .**Eléments pour une refléction philosophique** ,p120

وبالتالي تحدث ثورة زراعية وصناعية وعسكرية ، وهذا ما جعلها دولا تحكم العالم .ونظرا لاحتكاك الطلاب وتنقلهم إلى دول أخرى ساهم في تكوين أفكار جديدة ونظرا لهذا الاتصال برزت الحركات الطلابية الكبيرة في سنتي 1967م و1969م بأوربا الغربية ، وبتغطية من وسائل الصحافة والإعلام ساهم هذا في انتشار أفكار تمرد الطلاب في جميع الأقطاب ، وقامو بثورة ضدّ تحوّل الجامعة إلى ملحق للمنشئات العسكرية ، وطالبوا بالديمقراطية ، وأضربوا من أجل رفع منح الطلاب ، ونظموا الإضرابات دفاعا عن حرية التعبير ، مطالبين بتغيير برامج الدراسة ، وثاروا على الإدارة البيروقراطية من مديرين ومستشارين ، كما أنّهم شاركوا في العديد من المظاهرات السياسية الكبرى .وعليه فالحديث عن ثورة الطلاب لا بدّ من أن نفهم حقيقة تحول الطلاب نحو الحركة الثورية التي لم تكن في صورة فردية ، وإنّما هي جزء من الجماهير ، وهذه الأخيرة هي انتصار له ،إنّهم يشقون طريق التحرر وتحرر الشعوب المقهورة ، إنّهم يعلنون عن بناء مجتمع محترم يتمتع بحقوقه ، وحقوق الإنسان والحرية الفردية .[1] فماركيوز يعتبر أنّ الطبقة الثورية الحاسمة الجديدة هم الشباب على الأقل بالنسبة للولايات المتحدة ويعبر عن ذلك في قوله الآتي : "...إنّنا نقول أنّ تحسّن نصيب العمّال في الولايات المتحدة الأمريكية في الأربعينات ،هوّ نتيجة لتحوّل طبقي داخل الولايات المتحدة وخارجها ،ولهذا التحوّل الطبقي لم تعد الطبقة المستغلة ذات الطاقة الثورية هي العمال ككل داخل الولايات المتحدة ، وبدلا من ذلك فإنّ االبروليتاريا الجديدة هي الجماهير في البلدان المختلفة ، والشباب في الولايات المتحدة "[2].نظرا لاهتمام ماركيوز بفئة الطلاب والشباب، تشكلت نظرية القواعد الحمراء * الذين زاد نشاطهم ودورهم في التعبير عن رفضهم

---

[1]- Ibid,p120 .

[2]-جاك وديس ، نظريات حديثة حول الثورة ، ص 89 .

*القواعد الحمراء :تحول الكلية إلى قاعدة ينطلق مها الطلاب ، لتوسيع المنطقة وهم يمثلون الفئة المناضلة والمستعدة للثورة.

المستمر خاصة في فرنسا واليابان في فترتي ما بين الستينات والسبعينات ، ويمكن تلخيص نشاط الحركة الطلابية في أمرين هما :

1-محاولة تغييرهم لنظام التعليم العالي حيث يحقق الديمقراطية للطلاب .

2-محاولاتهم النّضالية من أجل تغيير النّظام الرأسمالي ، وتتجلى خبرتهم في التفكير بجديّة من أجل جعل ثورتهم أكثر فعالية ، حيث عمدوا إلى استخدام تكتيك الجلوس ، أي الاحتلال لفرض تنازلات كبيرة على أصحاب العمل ، و العمّال الأمريكيون قاموا بإضراب الجلوس عام 1967م كسلاح ناجح عندما تفشل الطرق الأخرى ، فالطلاب قاموا باحتلال مبنى الكلية استنادا إلى رغبات الأغلبية ، للحصول على تنازلات ، أو للفت الأنظار إلى بعض المشكلات مثل ما حدث في مدرسة الاقتصاديات في لندن ، وفي كليتي هورنس وجيلد فورد للفنون ، وفي جامعة "منشستر" ، كسلاح ناجح وفعال عندما يتوج بالتأكيد من طرف الجمهور ، لكن بالمقابل لهذا هناك بعض الطلاب لا يعتبرون هذا التكتيك في احتلال مباني الكلية هو عمل مؤقت ، لكنّه وسيلة لإقامة ما يسمونه بالقسم اليساري المتطرف من طلاب فرنسا لعام 1968 م المدعو " سوفيتيات الطلبة " أو ما سماه إتحاد الطلاب الاشتراكيين الثوريين في بريطانيا بـ " القواعد الحمراء في كلّيتنا "[1] يرى أنصار هذه الفكرة أنّ العمل الطلابي من شأنه أن يحرّر الكليات من السيطرة الرأسمالية ، وينشأ واحات اشتراكية داخل النّظام الرأسمالي وتستخدم هذه الواحات " كقواعد حمراء " لتحث العمال على تحرير مصنع تلو مصنع حتى يتم الإطاحة بالنّظام كليا ، أما التحوّل على مستوى الكلية يكون على أساس تحويلها إلى قاعدة ينطلق منها الطلاب لتوسيع المنطقة المحررة وتحقيق الثورة على حدّ تعبيره الآتي : " ...القاعدة الحمراء هي أهم سلاح يمكن للحركة الطلابية أن

[1]- جاك وديس ، نظريات حديثة حول الثورة ،المرجع السابق ص 91 .

تنتجه للثورة الاشتراكية ، وتحقق الرابطة بالطبقة العاملة على المستوى السياسي الثوري "[1]. هنا يعتبر الجامعة أو الكلية كقاعدة إستراتيجية يمكن أن تعمل كوجود سياسي تعبر عن أفكار الثورة الاشتراكية . فمساعدة الطلاب على أن يتحرروا من سيطرة السلطات يكون بالقواعد الحمراء التي تهزل هيئة الطلاب من تحكم المؤسسة ، وتوفر الإمكانية الدائمة للعمل الثوري في الجامعة ، ويمكن لهذه القواعد أن تكون في المجتمع البرجوازي عبارة عن أحياء مفتوحة وأغلبيتهم لهم استعداد للنّضال والقيام بثورة ، فهي تعني في المقام الأوّل تحرّر جماهير الطلاب من قبضة السلطات ، ومن سيطرة الإدارة ، ومن هيمنة الإيديولوجية البرجوازيّة. وباختصار شديد يعني الإطاحة بالطبقة الحاكمة والتحرير العاجل للطلاب .

إنّ ماركيوز بالغ في تمجيد الحركة الطلابية لدرجة جعلها تواجه حتى الطبقة العاملة ذاتها، وهذا الأمر يعيق التحالف بين الطلاب والعمال للإطاحة بالنّظام الرّأسمالي ، ويؤدي إلى إبعادهم عن ميدان الثورة ، لكن أحداث ماي 1968 م بفرنسا جعلت الطبقة العاملة تكشف عن قوتها الحقيقية .لكن سرعان ما تشوهت بعض الحقائق وجرّدها الماركيوزيون وأقسام اليسار الجديد واليساريون المتطرفون من مضمونها وأهدافها حينما ذهبوا إلى اتخاذ أعذار وتبريرات لنظرياتهم .

إنّ ماركيوز كان يرى أنّ الحزب الشيوعي الإصلاحي يضيق من دور العمال ويبين أنّ مطالبهم التي كانت محصورة في مسألة الأجور ، وعليه قدّم خطابا موجه للطلبة والمنظومة التربوية من أساتذة ودكاترة في جامعة كاليفورنيا في 23 مارس 1968 م الذي تمخضت عنه أحداث طلبة فرنسا حيث يقول فيه " ... أنّه لم يعد هناك الآن سوى شيء واحد يمكن عمله إلاّ القيام بإضراب عام ، وفي يوم الاثنين التالي نفذ شعار الإضراب 100 % "[2]، حيث أشار لدور الطلبة في جذب الشباب العمال والتحالف معهم في احتلال المصانع ،

---

[1]– جاك وديس ، المرجع السابق ص 97 .

[2]–المرجع نفسه ص 111 .

وبهذا التحالف أصبحت الحركة الطلابية حركة اجتماعية واسعة .في حين الحزب الشيوعي استغل هذه الأحداث ودعا إلى إضراب رسمي ، ولم يكن هذا مساندة للطلاب وتأييد موقفهم ، وإنما هي سياسة مدبرة من طرفه لامتصاص الشهرة . فماركيوز يشير إلى أنّ الحزب الشيوعي تبنى مواقف الطلبة ضد الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وجعلها شعاره الذي يسعى ، وكأنّ الطلبة ليسوا بطبقة مؤهلة للقيام بالثورة والمطالبة بالتغيير حيث يقول : " وأعتقد أنّ ثمة أمرا واحدا نستطيع أن نقوله دون خوف ، هوّ أنّ الفكرة التقليدية عن الثورة و الاستراتيجية التقليدية للثورة قد انقضى عصرهما ، لقد مضى أوانهما وتجاوزهما تطور مجتمعنا ...." [1]. وهنا يشير إلى أنّه تجاوز الفكرة الكلاسيكية التي ترى الطبقة البروليتارية هي الطبقة الثورية لوحدها دون أن يكون للطلبة الشباب دورا باعتبارهم فئة مثقفة لها صوتها الخاص الذي يزعزع كيان المجتمع .

إنّ أحداث 1968 م بفرنسا جعلت الحركة الطلابية تنتقل من الهدوء والاستقرار إلى الفوضى والاضطراب ، حيث اندفع الطلاب بكفاحهم من أجل المطالبة بحقوقهم فكانوا يتميزون بروح ثورية عالية وعزيمة قوية يحملون رسالة نبيلة من أجل إصلاح الجامعة ، ورغبتهم في مشاركة أوسع لميلاد فرنسا جديدة ديمقراطية ذات توجه إشتراكي ، فقد تعرض الطلاب في هذا الإضراب إلى عقوبات وحشية قامت بها الشرطة ضدهم ، ففي اليوم العاشر من ماي 1968 م عرفت فرنسا موجة من الإضراب عن العمل بما يعادل حوالي تسعة ملايين عامل ، وهذه الموجة من الاحتجاج أغرقت كل مناطق البلد حيث قاموا باحتلال المصانع ،ما أدّى إلى إثارة هذا الحماس هوّ الدعم الذي قدّمه العمال التقنيين والمثقفين والدارسين والصحفيين وغيرهم من المهنيين ، فهذا التضامن بين العمّال والطلاب سماه ماركيوز بالعفوية حيث يقول : " ...أؤكد الطبيعة العفوية لهذه الحركة ، والطريقة العفوية

[1]- جاك وديس ،المرجع السابق ص 112 .

التي انتشرت بها "[1]. فمن خلال هذا الإضراب عبّر الشعب الفرنسي عن تذمره من الأوضاع المزرية التي شهدتها فترة حكم شارل ديغول طيلة عشرة سنوات ، حيث فرضت قيود على الحقوق الإدارية للعمال والنّقابات ، واستغلال الاحتكاريين الكبار للمؤسسات الصغيرة المبتدئة وتعريضها للإفلاس ، أما مطالب الطلبة فلقيت إهمال واستبداد الحكومة والسلطات الجامعية ورفض كل إصلاح في الأنظمة التعليمية كما قال والديك روشيه W.Rochet في الواحد والعشرون من شهر ماي 1968 ما يلي : " قد سئموا وضع الرّعايا ، إنّهم يريدون أن يكونوا مواطنين "[2].أي هؤلاء الناس الذين يئنّون تحت وطأة الأوضاع المزرية التي أفرزتها حكومة ديغول لم يعد لديهم مايكفيهم من قوّة الصبر وهم يشاهدون حقوقهم وهي تهضم ، فهذا الشعب المقهور من ويلات الظلم وأشكال المعاناة خلال العشرة سنوات لم يجد له سندا يكافح إلى جانبه إلا الحزب الشيوعي الذي كان يسعى لجمع شمل الشعب الفرنسي والنّضال من أجل التغيير للوضع القائم الذي فرضته حكومة ديغول وكذلك ضدّ الاستعمار الأمريكي الذي بسط سيطرته وسياسته القمعية للفييتنام ، حيث أثبت هذا الحزب الوحيد دوره الفعال في النّضال من خلال تلك الانجازات التي حققها قبل وبعد إضراب الطلاب لعام 1968م .إذ يعدّ السبّاق في المطالبة بتوحيد القوى اليسارية والديمقراطية في حركة مشتركة تعمل ضدّ حكومة ديغول الاحتكارية ، وإقامة حكومة ديمقراطية تخطوا نحو الاشتراكية ،حيث تمكن من توحيد الاتحادات النقابية منها على سبيل المثال نذكر نقابة الاتحاد العام للعمال (SGT) وإتحاد نّقابات القوى العاملة الديمقراطية (S.F.D.T).لكن رغم كل هذا النّضال الجاد الذي عرف به الحزب الشيوعي إلاّ أن ماركيوز يعيب الشيوعيين الذين يريدون أن يكوّنوا حزب حكومة ، ويقلل الصورة المضخمة لحزبهم ويمجد الأجنحة اليسارية من الطلاب التي تعبر عن رفضها للحزب الشيوعي الذي عجز على إحداث التغيير في النظام من خلال أحداث

[1]- جاك وديس المرجع السابق ص 114

[2]-المرجع نفسه ص 114.

ماي و جانفي 1968م بالرّغم من كونه يتمتع بعدد هائل من الأنصار والمؤيّدين من الطبقة العاملة الفرنسية أكثر من أي حزب آخر ، فهو يمثل رمز النّضال المستمر حيث دعا الاتحادات النقابية والاتحاد العام للعمال إلى القيام بمظاهرات واضراب عام يوم الاثنين 13ماي 1968م تضامنا مع الطلاب حيث كانت الاستجابة مشرفة يمكن إدراج بعض الأرقام كالآتي : 800000 ثمان مئة ألف متظاهر في باريس ، وستين ألف 60000 في ليون ، وخمسين ألفا 50000 في كل من تولون ومرسيليا وبوردو، إلى أن وصل الإضراب إلى تسعة ملايين مضرب في كل من فرنسا " [1]،ففي هذا السياق نجد ماركيوز يحرص على دور الطلبة ، ويقلل من حركة الاضراب التي استجاب لها تسعة ملايين فرنسي الذين استجابوا لدعوة طالب ينتمي للحركة الطلابية والإتحاد العام للعمال لكونهم كانوا معارضين لهذا الاضراب في البداية ، ضف إلى ذلك مطالب الحزب الشيوعي كانت تتمثل في مسألة الأجور ، وضدّ تغيير النّظام فلم يكونوا مندفعين لاحتلال المصانع ،بالرّغم من أنّ العمال كانوا يقومون باحتجاجات ومظاهرات جماهيرية من قبل 1968م فكانوا يقومون بإضرابات للتوقف عن العمل مطالبين بتحسين ظروف معيشتهم والرّفع من رواتبهم ،لكن منذ الفاتح من مايو 1968م تصاعدت العمليات الاحتجاجية للطلبة وازداد عنف الشرطة ضدّهم حيث تم الزج بهم في السجن ، وفي نفس اليوم أصدر الاتحاد العام للعمال إدانة عنيفة لاستفزاز الحكومة ووحشية الشرطة ضدّ الطلاب ، وأكّدوا تضامنهم مع الطلبة والمدرسين الذين يسعون لتحسين التعليم والديمقراطية، كما قدّم الاتحاد العام للعمال دعمه للموظفين المدنيين ولضحايا القمع ومطالبته بإطلاق صراح المساجين الطلاب ويعبر في هذا الصّدد الأمين العام لنقابة الاتحاد العام للعمال (SGT) في مؤتمر صحفي مايلي : " ....التطورات الحالية في الجامعة تثير مشاعر عميقة بين العمال الّذين أثار غضبهم قمع الشرطة

---

[1]- جاك وديس ،المرجع السابق ص 118.

* والديك روشيه (w.Rochet) أمين عام للحزب الشيوعي الفرنسي ،

الوحشي الموجه إلى الطلبة...والتضامن بين الطلاب والمدرسين و الطبقة العاملة في نضالهم المشترك من أجل التقدم والديمقراطية والسلام مفهوم سائد تماما بين كل الأعضاء العاملين في السي–جي – تي " [1]. فمن وراء هذ التأييد الذي حُضي به الطلبة من طرف الإتحاد العام للعمال ، والاتحاد الوطني للطلاب الفرنسيين بالمشاركة مع الاتحاد المدرسين أفرز هذا على توجيه الرأي العام نحو قضية الطلبة المسجونين وتوجيه البيان لسخط العمال على الحكومة ، كما تواصلت العمليات الاحتجاجية تتوالت الإضرابات وتعالت أصوات المظاهرات التي بلغ عدد الطلاب المتظاهرين وتلاميذ الثانويات خمسة آلاف متظاهر واجهتهم قوات الشرطة بكل وسائل القمع المختلفة بما فيها الغازات والقنابل اليدوية التي أدّت إلى إصابة العديد منهم .فعلى إثر هذه الاصطدامات الحادة مع الشرطة وتأزّم الوضع القائم أصدر الاتحاد العام للعمال بيانا أعرب فيه عن تضامنه الكامل مع الطلاب والمدرسين وهيئات التدريس بالجامعة رافعا شعار يحمل عبارة " عاشت وحدة العمال والطلاب " ،كما طالب بالإفراج الفوري للطلبة المسجونين وإيقاف القمع الوحشي ضمن صدور بيان في باريس تابع لـــ(SGT) واتحاد مدرسين المستقبل و الاتحاد الوطني للطلاب الفرنسيين لتحويل النظام الاقتصادي على يد الشعب ومن أجله ، وقد توسعت حركة الاحتجاج إلى احتلال المصانع وتواصلت إضرابات العمال لإجبار الحكومة على تلبية مطالبهم وتغيير النّظام وإزاحة ديغول عن الحكم ، ويبقى الشعب هو من يواصل احتجاجه ويقول كلمته في شأن مستقبله .

لكن بالرغم من هذا التحالف والاتحاد بين الطبقة الطلابية و الطبقة العاملة بكل أطيافها ، يبقى ماركيوز لايعترف بنضال العمال ولا بمساندة الـــــ SGT لفئة الطلاب ، بل يقف موقفا سلبيا متهما إياها بمن سبب في إحباط الثورة ، التي يعود الفضل إلى الطلبة الذين يمثلون الأبطال لأنهم اشعلوا لهيبها ويأتي الشيوعيون لإخمادها .فالطبقة العاملة في نظره لم

[1]– جاك وديس ، المرجع السابق ص 119 .

يعد لديها بعد الرفض والمعارضة بعد فقدانها لوعيها الثوري ، أدركت أنّها من المستحسن أن تنظوي مع فئة الطلاب الواعية لأنها الفرصة الوحيدة والمناسبة لهذا الكفاح والعمل الثوري .غير أنّ ضعفها وافتقارها للتّنظيم وهشاشة قواعدها سرعان ما باءت بالفشل أمام ضغط الأنظمة وسيطرة السياسة التي حاصرت وكبّلت نشاطهم .مما جعل من ماركيوز يفقد الأمل نهائيا في فئة الطلاب ،وخاب أمله بعد كل محاولاتهم الجدّية في التغيير مما دفعه إلى توجيه أنظاره نحو قوى أخرى تفتقر للتنظيم ولكل الوسائل التي يمكن أن تحقق به التغيير نظرا لطبيعة وخصوصيات هذه القوى التي لا تؤت بصلة للعمل السياسي ولا للعمل الثوري من الأساس، وهي قوى الهيبيز وغيرهم من الشباب الثائر ، والسؤال المطروح هنا هل سيوفق ماركيوز في ظنّه أم سيخلص إلى نفس الثمرة التي جناها بعد معاينته لكل ما يقوم به الطلبة من حركات متمردة في المجتمعات الغربية الأمريكية والأوربية ؟ أم معطيات هذه القوى المختلفة هي التي تصنع الفرق ؟

2-القـــوى الهامشية الهيـــبز hippies

بعدما قدم ماركيوز البراهين اليقينية والواقعية على مدى تراجع وضعف فاعلية نظرية ماركس الثورية في الوضع الراهن في المجتمعات الأمريكية والغربية لاستحالة تطبيقها على الواقع ، نجده يؤكد ذلك باستمرار في جميع مؤلفاته ، حتى ولو أنّه استثنى أحيانا الطبقة العاملة الأوربية على أساس أنّها ما تزال تحتفظ ببعض الإمكانيات الثورية ، إلا أنّ ذلك يؤكد أنّ هذه الطبقة قد تجاوزها الزمن وما عليه إلا البحث عن قوى جديدة تحل محل الطبقة العاملة التي خيّبت آماله حينما اندمجت في الأنظمة الشمولية القائمة ، لتحل محلها طبقة أخرى من فئات تعيش على هامش المجتمع ، هذه الفئات تبدوا في تصوّر ماركيوز الشريحة الوحيدة التي بإمكانها أن تكون قادرة على المعارضة الثورية للنظام الرأسمالي على الرغم من أنّها تفتقر للوعي الثوري كونها منتمية إلى فصيلة المنبوذين واللّامنتميين والعاطلين عن العمل وكذلك الأقليات من سكان الأحياء اليهودية الذين يعتبرهم دعامة أساسية للثورة ، ورمز

التمرد على المجتمعات القائمة .فهم لا تربطهم أية صلة بالمنظمات العالمية وأنّ فكرهم وعملهم يهدف إلى تجسيد المصلحة المشتركة لكل المقهورين في مواجهة قوانين المصلحة الطبقية والمصلحة القومية التي تحجب المصلحة المشتركة لهم. فهم يمثلون المثل الأعلى للمذهب الإنساني والإنسانية ، فغايتهم " أن يكون الإنسان سيدا وليس عبداً " [1] فإنهم لا ينضوون وراء كل الامتيازات التي تقدمها السّلطة لهم على حد تعبير ماركيوز : " يرفضون القناعة والصّبر والإيمان بحسن نوايا النّظام القائم ، إنّهم جميعا يرفضون المتع والمباهج اللّاأخلاقية الخداعة التي يقدمها رجال السّلطة كما يرفضون رفاهية النّظام القائم المزيّفة " [2]

إنّ القوى المعارضة الجديدة التي يمثلها كل من المشاغبين والفوضويين لا يجب أن ينضووا فقط تحت راية الرفض العظيم أو تحت أي تنظيم حزبي ، فمهمتهم هو الخروج إلى الشوارع بدون حماية وبدون أسلحة ليطالبوا بحقوقهم المدنية الأكثر أصالة .ولكونهم عُزل لا يملكون أي امتيازات أو حقوق أو ملكية ، فإنهم لا يهابون لا قوة الكلاب ولا معسكرات الاعتقال ولا السّجون والموت ، تحررهم يكون منزها ومستقلا عن كل إستراتيجية وكل تنظيم سياسي ، بل هم يمثلون فقط طليعة الرفض العظيم والسّقوط في مكيدة اللّعبة البرلمانية .فالقوة القائدة والحاسمة هي الطبقات والفئات الاجتماعية في بداية مراحل الثورة التي قادت التّمرد في أوربا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية رافضين الاستقلال آملين في التغيير . فعلى حدّ تعبير ماركيوز لماهية الثورة أنّها ليست قضية شعارات وعنف ومعارك مع الشرطة في الشوارع والحروب المسلّحة في الأدغال ، بل الثورة هدفها هو التغيير في بنية المجتمع وقواعده من إقطاع ورأسمالية واشتراكية وإحداث تغيير في السّلطة السّياسية عن طريق العمل الفوضوي وأحداث الشغب ، أي الثورة التي لا ينبغي أن تقوم على التنظيم كما عبّر عنه في قوله الآتي :" لا توجد في المجتمع تيارات فوضوية غير منظمة ، تلقائية التي تعلن القطيعة

---

[1]- جاك وديس ،المرجع السابق ص 157 .

[2]-المرجع نفسه ص 158 .

كلية مع حاجات المجتمع القمعي ، هذه الظاهرة لم تصبح بعد قوة ثورية فعلا ، ولكن يمكنها أن تلعب دورا في اليوم الذي ترتبط فيه بقوى موضوعية أكثر قوة منها " [1]

يبدو من خلال هذا القول أنّ ماركيوز أسند مهمة الثورة التي بإمكانها أن تحدث التغيير في السلطة السياسية والاقتصادية إلى فئة يطلق عليها تسمية الهيبز في أمريكا hippies لأنّ هؤلاء هم القادرين على دفع عجلة المجتمع نحو الأمام بدافع العفوية والتلقائية دون أي تنظيم مسبق ، فالتغيير ينبعث من قلب الفوضوية التي تمثل المحرك الهام للأحداث والعنصر المركزي الذي تنطوي عليه إستراتيجية ثورية وهذا ما تجسّد في الثورة الانجليزية سنة 1640م والثورة الفرنسية سنة 1798م اللّتان تمكنتا من تغيير النّظام القائم آنذاك مما أدى إلى تراجع الرأسمالية في بعض من مناطق العالم وكان هذا من أهداف الاشتراكية ويؤكد ماركيوز ذلك بقوله :

" إنّ العنصر الفوضوي عامل جوهري في الكفاح ضدّ السيطرة ، عامل يجب إدماجه بالعمل السياسي المباشر "[2].

كما ينبغي على هذه القوى الثورية أن تتوفر في الأفراد عنصر الاستقلالية ، أي أن يكون فيها الفرد مستقلا استقلالا ذاتيا .كل يسعى جاهدا نحو تقرير مصيره بنفسه عند كل "أنا" وعند كل "نحن" تختارها الـــــ " أنا " . وعلى هذا النحو رسم ماركوز معالم هذا الاستقلال الذاتي من خلال الاهتمام بالأولويات وأسبقية عمل عن الآخر ، حيث يجب أن تسبق فكرة التّحرر بهجة وسعادة على أن يكون المرء حرا وحاجته لأن يكون حرا، فالتحرر أسبق من أن يكون الفرد حرا فرديا ، ومنه يبدأ الانسلاخ والنّفور من القادة المعينين من طرف النّظام

[1] Herbert Marcuse ,**LA fin de l'utopie**, op ,cit p 17 .

[2]-المرجع السابق ص 170 .

والسياسة جميعا ، ومنه تتجلى المبادرات التي تقوم بها جماعات محدودة مستقلة ذاتيا تتمتع بقابلية كبيرة لإحداث حركية التغيير [1].

إنّ ثورة القوى الجديدة لا تعتمد على الطبقة العاملة كطبقة ثورية وليسوا خلفاؤها أو ورثتها في النّصف الثاني من القرن العشرين ، فإذا كان ماركس يرى في البروليتاريا الطبقة الثورية التي كانت مثالا للحاجات القمعية في المجتمع الرأسمالي قد طوّرت الحاجات الجديدة للحرية ولم تخنقها الاحتياجات القمعية القديمة ، لكن في يومنا الحالي ليس الأمر نفسه في بعض من الدول الرأسمالية الأكثر تقدما [2] فلم تعد الطبقة العاملة تتحمل نفي الاحتياجات السائدة ، إنها واحدة من أخطر الحقائق التي يتعين عليها مواجهتها.[3]

ففيما يتعلق الآن بقوى التّحول ذاتها يعترف ماركيوز بكل سهولة وإرادة قوية أنه لايوجد هناك أحد بمقدوره اليوم على إعطائنا وصفة ليقول هذه هي القوى الثورية الجديدة ، أو إليك ما يمكنهم فعله ، وإليك ما يجب القيام به. وكل ما يمكنني فعله هو الإشارة إلى أين يمكن أن يكون هناك تحول جذري في النّظام .[4] فالتناقضات القديمة للرأسمالية اليوم أضحت جدّ قوية على ما كانت عليه خاصة ذلك التناقض العام بين تطور مذهل لا يصدق وبين الثروة الاجتماعية من جهة أخرى ، والاستخدام المدمر لقوى الإنتاج من جهة أخرى الذي بلغ حدّته اليوم أكثر من أي وقت مضى .ضف إلى ذلك أنّ هناك وجود قوى سلبيّة منافية في الرأسمالية المتقدمة ذاتها في الولايات المتحدة الأمريكية والدول الأوروبية وفي عدة مناطق من العالم . كما لا يتجاهل كذلك معارضة المثقفين خاصة الطلاب الذين صنعوا التّحول الجذري التاريخي في أوروبا وامتدّ ذلك إلى قارات أخرى من العالم .

---

[1]–المرجع السابق ص 170 .

[2] -Herbart **Marcus , fin de l'utopie** ,p 18

[3] Ibid ,p18

[4] -ibid ,p18

فدور الطلبة كنخبة يمثلون المديريين التنفيذيين للمجتمع الرّاسخ ، فتاريخيا يمثل أكثر أهمية مما كان عليه في الماضي وعلى هذا ينبغي إضافة عنصر التّمرد الإثني الجنسي إلى هذه الثورة la revolte éthico-sexuelle الذي يقف ضد الأخلاق الرسمية ، ويمكن اعتباره عنصرًا خطيرا في التفكك ،وفقا لرد الفعل الذي أحدثته أو الذي تثيره بشكل خاص في الو.م .أ وأخيرا على الأقل هنا في أوربا .فإن قطاعات الطبقة العاملة التي لم تستسلم بعد لعملية التّكامل ، هذا هي في شكل ميول قوى التّحولات لتقيم فرص نجاحهم ، فإنّ قوتهم ستحتاج بالطبع إلى مناقشة أطول وأكثر تفصيلا [1] .

من هذا العرض لنظرية ماركيوز الجديدة في الثورة وقواها و إستراتيجيتها يتضح أنّه وقع في نوع من التناقض ، فقد ادعى أنّه ماركسيا لكن نجده قد أهمل الكثير من المحطات الرئيسية التي ارتكزت عليها الماركسية ، أي هذه النّظرية تخرج عن نظرية ماركس الثورية .لكن ماركيوز اعترف أنه اختلف عن ماركس فقط في ثلاث نقاط يمكن إدراجها كالآتي :

أولا : انطلاقة ماركيوز في تقديم البديل عن الثورة الماركسية القديمة هو الرّفض الشّامل للنّظام التكنولوجي والعقلانية الأداتية الراهنة شعار دعوته التحررية سواء كان في المجال الإنتاجي أم في المجال الثقافي أو سواء كانت في المجتمع الرأسمالي أم في المجتمع الاشتراكي .

ثانيا : ثورة ماركيوز ذات طابع فردي إنساني تهدف إلى إقامة حضارة إنسانية جديدة ، تعطي أهمية بالغة للجانب الغريزي والنفسي للإنسان على عكس ثورة ماركس الذي يؤكـــد دائما على المجتمع والعامل المادي .

ثالثا : ماركيوز جعل من روّاد الثورة الجديدة تلك الفئات الهامشية في المجتمع ، مقصيا بذلك الطبقة العاملة ، وعلى هذه الفئات أن لا تدعمها حركات التحرر في العالم الثالث ،

[1] -ibid ,p 19

فعملها عفوي وفوضوي غير نابع من التنظيم .[1] وهكذا يبدوا أنّ ماركيوز لا يختلف رأيه كثيرا عن آراء الفيلسوف والمفكر الفوضوي الرّوسي " باكونين " الذي يؤمن بتلقائية العمل الثوري ، والدّعوة إلى الهدم من غير أن يقدم البديل عنه حيث يقول : " إنّ رسالتنا في الهدم لا في البناء ، غيرنا يبني وهو أفضل منّا وأكثر ذكاء وضراوة ..."[2] يقصد باكونين من قضية الهدم على أنّه القوّة الخلاقة التي تقودها القلّة لإحداث الثورة التلقائية التي بمقدورها أن تجرّ معها الأغلبية كما أشار إليها ماركيوز في قوله الآتي : "القلّة المنظمة يمكن أن تجرّ وراءها الكثرة، كما تجر القاطرة الواحدة عدة عربات ،عشرة ، عشرون ، ثلاثون رجلا ، منسجمين ومنظمين فيما بينهم ، والذين يعرفون أين يتوجهون وما يريدون يمكنهم أن يجروا وراءهم بسهولة مائة مكثر من ذلك .....إذن علينا بتكوين القادة الثوريين أو الأداة ".[3]

ومصطلح الأداة هنا يختلف عن المفهوم الذي قدّمه ماركس حيث يعني به الحزب الشيوعي الذي تقوده الطليعة في حين المفهوم الباكونيني يوحي إلى السّلطة النّكرة التي تساعد فقط على تنوير الجماهير ولا تجبرها على اتخاذ أي رأي آخر .

يستخلص ماركيوز إستراتيجية الثورة الجديدة من طبيعة القوى الجديدة التي تحل محل طبقة البروليتاريا وقوى من الفئات الأخرى من المستغلين من سكان الجيتو كما سبق الذكر والأقليات من الفئة المحرومة اجتماعيا والمنبوذين الذين لم يتأثروا بالثمار المتعفنة les fruits pourris لدول الرّأسمالية ، وانتفاضة شريحة الطلبة والمثقفون الذين علّق عليها آمال التغير والانضواء تحت راية الرفض العظيم le grand refus كما حدث في فرنسا 1968م حينما قاموا بمظاهرات تحمل شعارات الحرف " M " الذي يرمز إلى الزعماء الثلاث

---

[1]-قيس هادي أحمد ، **الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز** ،ص171 .

[2]-أندري ريستلسر ، **الجمالية الفوضوية** ، تر .هنري زغيب ، ط1(بيروت : منشورات عويدات ، 1982) ص 32 .

[3]-رجب بودبوس ، **الفوضوية**، ط1 (طرابلس : الدار الجماهيرية للنشر ، 1986) ص 95 .

وهم (ماركس وماوتسيتونغ و ماركيوز) [1]. ومنها جعلوا منه كمنظر يساري إيديولوجي لهذه الحركة الطلابية ومن حينه أكد ماركيوز جدارتها في قيادة الثورة حيث أشار في كتابه : " مقال عن التحرر " أنّ الشرط الأساسي لقيام الثورة والدفع بها نحو التغيير هو تحرير الوعي وميلاد ذات تاريخية جديدة ، وأنّ تحرير الإنسان لا يقتضي العمل على تغيير الجانب السّياسي والاقتصادي اللّذان جعلا من تاريخه تاريخا للسيطرة والعبودية ، لأنّها قد غاصت في أعماقه ومسّت ذلك الجانب الغريزي منه وأخضعته لمعطيات الوضع القائم ، فتحرير الإنسان سياسيا واقتصاديا واجتماعيا غير كاف ، بل يقتضي ذلك إيجاد أفراد يملكون قدرة فزيولوجية وسيكولوجية لتجاوز نطاق القهر والظلم .[2] فقضية التحرر ليست مرتبطة فقط بتحرير الإنسان سياسيا واجتماعيا واقتصاديا فقط ، بل هي قضية مرتبطة بتحرير الأخلاق والذكاء من خدمة القمع والسّيطرة إلى جانب توفر شرط أساسي متمثل في تمتع المجتمع بعنصر الحساسية الجديدة la nouvelle sensiblité التي يتم من خلالها تفوّق غرائز الحياة على النّزعة العدوانية، وتجاوز كل صور العنف والقهر والسّيطرة ، والسّعي نحو تحقيق عالم آخر يتّسم بوضع الأشياء الجميلة التي هي أشكال الوجود ، مع امتزاج البعد الجمالي بالبعد السياسي ، وهذا الارتباط يمكن أن يحدث بصورة تلقائية من خلال عملية الممارسة ذاتها ، وهي المسألة التي يراها ماركيوز صعبة التنبؤ بنتائجها ، إلا أنه يبقى دور الأنتليجنسيا هوّ النّضال من أجل تمهيد الأرض وتهيئة المناخ لإمكانية القيام بعملية تحوّل راديكالي وذلك يتم عن طريق إيقاظ الوعي الثوري لدى العمال وتحريضهم وتأكيد قيم

---

[1]–جاك ووديس ، المرجع السابق ، ص94

*ميخائيل ألكسندروفيتش باكونين (1814–1876م) كاتب وفيلسوف فوضوي راديكالي روسي ، شهد ثورات العام 1848م التي كانت من أكثر الثورات العالمية عفوية وتلقائية والتي كان يراها مباركة .وقد انتقد كل من ماركس وانجلز ولينين .ومن كتبه " إنجيل الثورة " 1866 .

[2]–حسن محمد حسن ، المرجع السابق ص 214 .

الحساسية الجديدة .[1] فالمعارضة الطّلابية لا تبدوا في نظر ماركيوز قوّة ثورية بصفة مباشرة باعتبارها تمثل أقوى العوامل الحاسمة والمؤثرة في التحول الراديكالي داخل المجتمعات الرأسمالية ، لكنها تمثل العنصر الذي من الممكن أن يصبح قوّة ثورية في المستقبل ، فهي في الوقت الحالي ما هي " إلا قوّة ثورية في نظريتها وفي غرائزها ، وفي أهدافها النّهائية ، إلا أنّها لا تشكل قوة ثورية ، بل إنّها لا تمثل حتى طليعة طالما أنّها تفتقد للجماهير القادرة والراغبة في أن تتبعها ، لكنّها خميرة الأمل ....." [2] .

يتضح من نظرة ماركيوز للحركة الطلابية والفئات الأخرى من المنبوذين و الجيتو والسّود أو الهيبز وغيرهم من القوى الجديدة التي ستقود الثورة بالرّغم من النقائص التي تطبعها خاصة أنهم لا يمثلون أغلبية السّكان ، كما يفتقدون لعنصر التنظيم المحكم على المستوى القومي وعلى المستوى العالمي ، مما جعلهم يعجزون على أن يكونوا قوة تشكل الأساس الإنساني لعملية الإنتاج ،إلا أنّ ذلك لا يمنعها من أن تكون القوّة الفعالة في إحداث تحوّل ثوري في داخل المجتمع الرأسمالي ، حتى ولو لم تتمكن من تجاوز تلك الفجوة الواسعة التي تفصل بين البروليتاريا وبين اليسار الجديد حينما دعا إلى الاعتراف بضرورة العمل على تقارب الطرفين وفق ارتباط قوانينهما كشرط مسبق لإحداث التغيير انطلاقا من التغيير الاجتماعي الذي يحدد وعيه ومعاناته وأهدافه ، وهذا هو التصور الذي يصعب الجزم بتحقيقه في الواقع ، أي الانتقال من التصور النّظري إلى عملية الممارسة ذاتها ، ما جعله متفائلا ومعلقا كلّ آماله على دور اليسار الجديد لا لشيء إلا لأنّه يمثل دور تنويري وتعليمي وليس دورا طليعيا ،كما كان معروفا عند القاعدة الجماهيرية للطليعة اللّيّنينيّة التي كانت تشكل الأساس البشري لإعادة إنتاج المجتمع ماديا وهذا ما لا يمكن أن نجده عند الجماعات النّخبوية التي تختلف كل الاختلاف عن الطليعة اللّيّنينية التي تمثل القيادة في

---

[1]–د حسن محمد حسن ، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز ، ص 219 .

[2]– المرجع نفسه ص 219 .

النظرية والممارسة بالنسبة للبروليتاريا بالإضافة إلى أنّها تشاطرها معاناة الفقر والاضطهاد، وهذا مالا تتوفر عليه الرّديكالية الجديدة المناهضة لكل تنظيم مركزي على النّمط الشيوعي والرفض للتنّظيم الشبه ديمقراطي[1].

من خلال هذا السّياق يتجلى مدى شكوك ماركيوز في إمكانية حدوث التحوّل الجذري في ظل الظروف القائمة التي فقدت فيها العناصر الثورية ، لعنصر الوعي الذي تتدلع منه الثورة فالتّحول الراديكالي يستدعي حضور الجانب الموضوعي و الذاتي معا ، فطبقة العمال التي اندمجت وذابت في اللّعبة البرلمانية لم تعد أن تتولى بمفردها القيام بهذه المهمة التاريخية ، وأنّ اليسار الجديد الذي يمتلك الوعي ليس بإمكانه القيام بذلك في الوضع الراهن، بل يستبعد ذلك إلى المستقبل القريب أو البعيد في إطار ما يسميه ماركيوز ب " الثورة المؤجلة" la révolution Reportée ،أي غياب التقاء العنصرين معا (الذاتي والموضوعي) يستعصي حدوث الثورة وعليه تظل معلقة إلى أجل غير مسمى .فالمعارضة الطلابية التي تمثل فئة الأنتلجينسيا والأمل الوحيد في أن تحدث التغيير الراديكالي كونها تمثل القوة الثورية الجديدة لموقفها الرّافض لكل تنظيم مركزي في نظر ماركيوز ، إلا أنهالم تبلغ أهدافها النّهائية بكل المحاولات لأنها تفتقر لعنصر المساندة من طرف الجماهير كضرورة إستراتيجية تشترطها الظروف الراهنة ، كما لا يستثني منها فئة الهيبز أو غيرهم من العناصر الراديكالية التي بدورها تخلو وتفتقد لعنصر التنظيم ، وهذا مايشير إليه ماركيوز في قوله الآتي : " أنا لم أقل أبدا أنّ المعارضة الطلابية اليوم بذاتها يمكن أن تكون حركة ثورية ، ولم أر في الهيبز وريثا للطبقة العاملة ."[2]

من خلال هذا القول نفهم أنّ ماركيوز يعدّل من موقفه تجاه القوى الجديدة الّتى علّق عليها آمالها في القيام بالثورة ، ويتراجع عن ذلك ،لكن يؤكّد موقفه من جهة أخرى على

[1]– د حسن محمد حسن ، المرجع السابق ص 218 ، 219 .

[2]–المرجع نفسه ص 220 ،

جبهات التحرر الوطني الناشطة في الدول النامية التي تمارس نضالا ثوريا ، لكنّهم في الوقت ذاته لا يشكلون تهديدا ثوريا فعّالا لنظام الرأسمالية المتقدمة .وعليه يبقى عمل القوى المعارضة منصب على الإعداد الضروري لحدوث أزمة محتملة داخل النظام تساهم على ذلك جماعات الجيتو المتمردة بوصفهم خصوم سياسين وأخلاقيين ، ويمثلون بدورهم كذلك النّفي الإنساني الحي للنّظام. لكنّه يبقى دائما متشككا في الأمر من كون الأحداث يستعصي التنبؤ بها ، لأنها تأخذ مجرى مغايرا لما هو محتمل ،فهو يخشى تكرار الموقف الذي حدث في ألمانيا عندما انظم العديد من فصائل الطبقة العاملة إلى صفوف الجيش النّازي ، بعدما كان يفترض أن تتحول إلى طبقة راديكالية مع اقتراب حدوث أزمة في النظام الرأسمالي. وفي هذا الشأن يقول ماركيوز :

" ...ومع اقتراب حدوث مثل هذه الأزمة ، ربما يمكن للطبقة العاملة أن تصبح أيضا راديكالية سياسية . نفهم أنه في هذا الموقف يكون السؤال عماّ إذا كانت هذه الراديكالية ستكون في صف اليسار أم في صف اليمين سؤالا مفتوحا . فالخطر الشديد للفاشية أو الفاشية الجديدة لم يتم التغلب عليها مطلقا " [1]

ومن خلال هذا التفسير يبدو أنّ ماركيوز لا يستبعد حدوث مثل هذا التّحوّل في أمريكا والدّول الرأسمالية الأخرى التي لا ينفي عنها احتمالية التحوّل إلى شكل من أشكال الفاشية كما أنّ الدور التنويري الذي أوكلت له مهمة ترسيخ قيم الحساسية الجديدة و إيقاظ الوعي الثوري إن لم تجسد ممارستها الثورية في الواقع ستكون مجرد أحلام يوتوبية ، وتأملات عميقة لا جدوى من التغني بشعاراتها و السعي وراءها ، بل كما سبق لنا الذكر تبقى مجرد إستراتيجية إعداد للممارسة الثورية كفكرة نظرية ، وليس إستراتيجية متكاملة للفعل الثوري كممارسة حقيقية، هذا ما يوحي إلى بروز الروح التشاؤمية العميقة في فلسفة ماركيوز بعد أن

[1]– د حسم محمد حسن ،المرجع السابق ص 220 .

أسّسها على روح التفاؤل الزائف الذي وضعه في فئة المهمشين والمنبوذين والعاطلين ليواكبه اليأس العظيم من كل الشرائح ورفضه العظيم للمجتمع المعاصر، إلا أنه يبقى وفيا لهؤلاء الذين كرّسوا حياتهم بلا أمل لتجسيد رفضهم العظيم لمعطيات هذا المجتمع الذي يفتقد لمفاهيم يمكن لها أن تسدّ الفجوة بين الحاضر والمستقبل ، وهم القلب النّابض بالأمل نحو غد أفضل وهذا ما عبّر عنه كذلك و التر بينيامين walter benjmin* في بداية العصر الفاشستي قوله : " إنّ الأمل لم يوهب لنا إلا بفضل هؤلاء الذين بلا أمل "[1]. ويبدوا من هذا القول أن ماركيوز اليائس المتشائم سئم رفاهية الحضارة الصناعية في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة شأنه شأن الطبقة البرجوازية التي راحت تحلم بالعودة إلى الحياة الطبيعية التي تحدث عنها روسو من قبل ، فلم يجد في الواقع المتشيء أي مجال للتغيير من قبل الضحايا الحقيقين للنظام الرأسمالي الذين أعياهم ملل الرّفاهية من جراء ما وفرته لهم الحضارة الصّناعية الرأسمالية من حياة الترف التي منحتهم كل شيء ، ولم تبخل عليهم كذلك بمنحهم اليأس العظيم ، وعليه دعوة ماركيوز إلى التّحرر الاجتماعي كشرط ضروري للتحرر الجنسي و سيادة القيم الجمالية والحب والسعادة ،وقيم العدالة الاجتماعية وتقديس الكرامة الإنسانية .كل هذه القيم لم تصل لهؤلاء المشردين والمبعدين المقهورين ، بل توقفت عند هؤلاء المترفين الذين يمثلون ضحايا مبدأ الوفرة . متناسيا أنّ هذه القيم المذكورة لا تنمو إلاّ في مجتمع يخلو من الظلم والقهر والقمع والتعصب القومي والدين...ألخ .

---

[1]-المرجع السابق ص 221 .

***والتر بينيامين : (1892-1940)** فيلسوف وعالم اجتماع ،من أبرز الأدباء الألمان في القرن العشرين ، أحد أعضاء مدرسة فرانكفورت في النظرية النقدية ،اهتم كثيرا بالاختراعات الحديثة في الفنون والسينيما والإذاعة ، أنهى حياته القصيرة بالانتحار بسبب هلعه من الوقوع في يد الألمان بعد انغلاق جميع نوافذ الأمل في وجهه .

5-المبحث الخامس : دور القوى النّافية خارج النّظام الرأسمالي في التّحرر

1-حركات تحرر المرأة :

بعد معاينته وتوغله في عمق المجتمع الغربي الذي تحكمه الأنظمة الرأسمالية المتقدمة والذي نتج عنه الزيادة المفرطة في التقدم والتطور الاقتصادي ما أدى إلى ظهور مجتمع الرّفاه في المجتمعات الغربية الحديثة ،يكشف عن تلك الشريحة من الطبقات العاملة التي تئنّ تحت وطأة الاستغلال الذي يمارسه النظام القائم من خلال استمراره في تنمية الحاجات التي تلبيها وتوسع فجوة عبوديتهم ، خاصة بعد دخول المرأة مجالات الشغل المتنوعة ، وارتفاع عدد ساعات العمل التي تقضيها خارج المنزل في سبيل توفير مستوى عال من الدخل مع تزامن تطور وسائل التكنولوجيا المعاصرة التي فرضت على الإنسان الخضوع لجملة من التغيرات التي فرضها نمط المعيشة الذي عرف تحولا جذريا عما كان سائد في عصور ما قبل التطور العلمي التكنولوجي ، ففي خضم هذه المتغيرات عمل النّظام على إحداث شلل في وعي المستغَلّين كي لا يكون ثمة سبيل إلى حدوث انقطاع في استمرار القمع الممنهج ،كون هذا الانقطاع يمثل الشرط المسبق للتحرر .وعلى هذا الأساس كان الاظطهاد الممارس بصفة أشد قسوة على العنصر النّسوي أو المرأة ،على أنها تمثل الطبقة التي تكوّن القاعدة البشرية لسير عملية الإنتاج وقد عانت ويلات الاحتقار والسيطرة بحكم طبيعتها الجنسية المتميزة عن الرجل ،مع أنّ واقعها الجديد يخلق لها مجموعة من الصراعات والتناقضات الناتجة عن تعدد أدوارها ومسؤولياتها التي يحددها لها المجتمع بما يفرضه عليها من الخضوع لأعرافه وتقاليده وما يحدده لها صاحب الوظيفة التي تزاولها عنده ،فهذه الضغوطات التي تعيشها المرأة بين عالمين متناقضين ، أحدهما يفرض عليها الالتزام بدورها التقليدي داخل المسكن و الآخر في الخارج ، هذه الضغوطات والقمع بكل أشكاله خاصة الاجتماعي والنفسي دفع بها لتعبّر عن نفسها كحركة ثورية جديدة بعد تنامي وعيها السّياسي

وتقدم نفسها على إنّها طبقة ثورية بذاتها لا لذاتها .[1]خاصة في ظل سيادة قانون مبدأ العائد وانتشار الثقافة الاستهلاكية لوسائل الانفتاح الفضائي ، مع زيادة سيطرة وسائل الإعلام الجماهيري التي تساهم في نشر وترويج للثقافة الاستهلاكية وتقديم الواقع التعيس للمرأة من مظهره الخارجي ، حيث في هذه الظروف تحولت من كائن إنساني يحظى بقيمها الأخلاقية والاجتماعية إلى كائن استهلاكي وسلعة رائجة ومربحة في أسواق العرض والمنافسة المبتذلة ،بعدما توهمت أن التحاقها بالعمل ومنافسة الرجل في عالم الشغل والتحرر من تبعيته ماديا ستنعتق من المنظومة الاجتماعية التي من مهامها تكريس القمع والظلم والاستيلاب ، لتجد نفسها أنّ الحرية التي منُحت إياها لا تقوم على أسس منطقية وعقلانية ، بقدر ما هي إلا تزييفا للحقيقة التي أساسها شكلي ظاهري .ففي هذا السياق يرى ماركيوز "أنّ حركة مطالبة المرأة بالمساواة في الفرص والتحرر من المهام المنزلية ومن المحافظة على النّسل تعتبر قوة ثورية جذرية وهذا بمقدار ما تبدي المعارضة والمطالبة بحقوقها وتضرب في الأساس قمع المجتمع القائم لتغيير جذري وشلل الجماهير" [2] . فلما كانت بنية المجتمع الحديث مؤسسة على القمع ذو الطابع السلعي الذي استطاع بجهازه الإنتاجي الضخم أن يحقق مزيدا من السلع و الحاجات التي تربط الجماهير بالنظم السائدة وتقوم بعملية إحتواء عقلي وغريزي للطبقات الكادحة وأغلبهم من البروليتارية يتقاسمون الطبقة الوسطى حاجاته واهتماماتها ، فهذا الاضطهاد السلعي لم ينج من قساوته لا الرجل ولا المرأة . هذه الأخيرة التي عبّرت عن وعيها و رفضها للنظام القائم ،وتعود نشأة وظهور هذه الحركة النسوية إلى فترة الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين للتصدي لمشكلة التمييز ضد المرأة العاملة والمطالبة بالمساواة في الأجر عند تساوي قيمة العمل مع التركيز على تحسين ظروف العمل لها وهو الحدث الذي يعتبر منعرجا حاسما أمام حركة الرجال ذاتهم .وأمام النظام القائم في نظر

---

[1]–ماركيوز هربرت ، **نحو ثورة جديدة** ، تر عبد اللّطيف شرارة دار العودة بيروت –لبنان– بدون طبعة 1971، ص 92

[2]–ماركيوز (هربرت) ، **نحو ثورة جديدة** ، مصدر سبق ذكره ص 96 .

ماركيوز الذي يرى أنّ : "المرأة بحكم التكوين الجسدي الذي تتميز به عن الرجل ، تعرضت ولا تزال تتعرض للضغط والقمع والاضطهاد ، فهي الحامل للأولاد وهي المرضعة ،فالحمل والرضاعة يقتضيان عليها أن تبقى أسيرة المنزل وتربية أولادها والاعتناء بهم ".[1] وعليه ركزت هذه الحركة في العالم خلال الخمسينات والستينات على الدور التقليدي الذي تلعبه المرأة داخل الأسرة بصفتها الكائن المباشر في العملية التناسلية و المسؤول الأول على ضمان توفير الغذاء والرعاية والتربية في إطار تزايد النمو الاقتصادي وتعدد الحاجات المادية التي لا تتوافق قيمتها مع الدخل الذي يمنح إياها من المؤسسات الشغل التي توظفها وعلى أساس هذا الاختلاف القائم بين الجنسين ،من حيث الأدوار المسندة لكل فرد على حدى اتضحت حاجة المرأة إلى تأكيد ذاتها داخل الأسرة وخارجها للتنفيس عن طاقاتها، أما الحديث عن المرأة خارج عن نطاق الزواج حسب ماركيوز يقول:"لا تزال متُنفسًا مؤقتا للطاقة الجنسية غير المستنفذة في الزواج "[2].ويقصد من هذا الكلام أن النظام القائم استغل وضع المرأة العاملة العزباء لتحويلها إلى كائن متشيء يستقطب جسدها الأنثوي لأغراض تجارية تعرض في الأسواق الاستهلاكية لإشباع القوى العدوانية لدى العنصر الذكري ، ما يعبر عن انحطاط وتدني القيمة الإنسانية للمرأة التي غالبا ما ينظر إليها من زاوية تصلح كموضوع للجماع فقط أو كشيء مادي قابل للامتلاك لا أكثر ولا أقل من ذلك ، وعلى إثر هذه المعاناة والقمع والسيطرة برهنت على نفسها في الدول الرأسمالية المتقدمة على أنّها تلعب دورا ثوريا وقوة مناهضة لمعطيات هذا الواقع الذي سلب لها قيمتها كإنسان بعد ما شوّه وحط من قيمتها الأخلاقية في مجال الحياة العملية ، أو سجينة طيلة أيام حياتها في المنزل لتهتم بأمور استمرارية الحياة التناسلية ، لكن ماركيوز يستبعد هذه الصورة التي منحها إياها النظام ، فاستيائها وتذمرها تعبير قاطع على أنّ المرأة تملك البعد الثوري الرافض لأمرين ،إمّا عن

---

[1] –Marcuse Herbert,**vers la liberation ,au-delà de l'Homme unidimensionnel**, Tr par Jean-Baptiste Grasset,Editions de Minuit,1969 p 16.

[2] Ibid ,p19 .

كونها منعزلة عن العملية الإنتاجية واختزال وظيفتها في الاعتناء بالنشء أو عن توجيه جسده لأغراض مربحة ،أو لسياسة تمييزها عن الرجل في قيمة العمل . فهذا التذمر دفع بالمرأة إلى تجنيد نفسها في إطار ما يسمى بالحركة النسوية التي تسعى للدفاع عن حقوق المرأة في العالم ،لكن بالرغم من هذا التجنيد الذي حققته في ما يسمى بالنخبة النسوية إلاّ أنّ عامل الإقصاء لمجهودات المرأة لايزال يلاحقها والبرهنة على ذلك أن حتى مصطلح " النخبة" كان يُسند إلى عالم الرجال دون النّساء وبقيت مستبعدة من هذه التسمية ، إلى أن تمكنت من إحداث التغيير في وعي الطبقات الاجتماعية والسياسة من خلال نضالها المستمر حول انتزاع حقوقها ،وتكريس نموذج يتم من خلاله مراعاة الفوارق بين الجنسين من حيث المساواة والإنصاف في تدعيم عملية التنمية.بعدما عملت على توفير الشروط والعوامل المساعدة على ظهورها كنخبة في الدول المتقدمة صناعيا وتكنولوجيا إلى أن امتدّ هذا الوعي المتحرر في أواخر السبعينات والثمانينات إلى دول أخرى من العالم كنتيجة حتمية للمستوى العلمي الذي حظيت به المرأة ،لكن بنى المجتمع القائم على السيطرة الذكورية حال دون ذلك منح المرأة لحقوقها ، وعليه حاول العلم بدراساته وأبحاثه تأسيس "علم اجتماع المرأة" الذي يعيد لها حقوقها الأصلية والطبيعية باعتبارها شريكة أولى للرجل وأساس المجتمع ، وليست سلعة أو أداة تستخدم لاستمرار النشاط الاقتصادي ، وكذلك لإظهار مدى ادعاء هذا المجتمع الزائف منحه حقوقا وقيما مظللة للمرأة مستخدما إياها كأداة لإثبات ذلك باسم التّحرر الاجتماعي الشامل . ذلك ماجعل من المرأة بالرغم من معاناتها وفرط استغلالها تعتبر قوة ثورية نظالية تتصدى للصراعات والهيمنة و الاظطهاد الذي تخضع له ،لتتصدر طليعة المعركة الايديولوجية الثقافية في إعادة ترتيب العلاقات الاجتماعية وتصحيحها في مجتمعات الحضارة الصناعية المتقدمة كون نظالها مطلب موضوعي ، وقد سبق وأن أشار إلى ذلك فئة من الفلاسفة أمثال ماركس وأنجلس ولينين وغرامشي و روزا لكسمبورغ ،فهؤلاء جميعهم سلموا بأنّ فكرة تحرر المرأة سيأتي بصورة طبيعية من إلغاء الطبقات . وعليه فإن

تحرير المرأة ذاتها لا يتحقق بوسائل شكلية أو بشعارات مظللة تحوّلها إلى عدو لقضيتها خاصة بعد ظهور النزعة النسوية Feminisme .[1] التي تعتبر الرّجل عدوا للمرأة وتبني بذلك استراتيجيتها على أساس الصراع المفتوح معه وبالتالي إنكار خصوصيتها في الواقع الاجتماعي . لذا عليها اليوم أن توجه نضالاتها بالمعنى الجوهري والعميق نحو استرجاع الحقوق العامة للعنصر النسوي من دون تحيز طبقي أو عقائدي أو مظهر اجتماعي ، ويكون كذلك بعيدا عن الطرح الاستهلاكي المظلل.

ما يمكن قوله كإضافة للرؤية الماركيوزية عن وضع المرأة بالمفهوم الواسع والأكثر شمولا في المجتمعات المتقدمة حضاريا أو المجتمعات التقليدية أنها كائن ينظر إليها من زاوية جانبها الفيزيولجي ، محكومة في وجودها بأنوثتها التي تحدد مصيرها ، فلولا تلك النظالات التي قادتها في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، لما انقضت تلك الصورة الاجتماعية السائدة في نظام القيم التقليدية ، فتعليمها وخروجها للعمل قد ساهم في الوقت نفسه تعميق الهوة داخل الأسرة ما أسفر عنه حدوث تغيير في العلاقات والأدوار الاجتماعية التي تتعارض مع بنية النظام التقليدي السائد الذي حدد منذ البداية الوظائف المسندة لها ، في حين المتغيرات التي يفرضها المجتمع العصري جعل النظام القائم يعتقد أنّ الحركة الثورية للمرأة قد زجت المجتمع في الفوضى وتناقضات نتيجة لتوليها مهام متعددة على حساب نظيرها الرجل، الذي يكتفي بأداء وظيفته فقط خارج أسوار المنزل مما أثقل كاهلها ، غير أنّ هذا لا يجعلنا نتجاهل المكاسب التي حققتها لبلوغ حريتها وتحررها من القمع والهيمنة والاحتقار بانتفاظتها وتعبيرها عن الرفض العظيم لسياسة الاستغلال والمضايقات التي تتعرض لها في العمل ، فحركتها الثورية نحو التحرر تعتبر بداية لعصر جديد من التغيير الايجابي الذي أحدثته المرأة في حياتها بمعزل عن غيرها فقد رسمت منعرجا حاسما

[1]–د كلود عطية ، نحو تأسيس علم اجتماع المرأة العربية ، مجلة الدراسات الفلسفية ، دار كنوز الحكمة ، العدد32 ، السداسي الثاني 2014 ، ص 109 .

في وجه النظام القائم أكثر من حركة الرجال ذاتهم ، ولهذا أدرك ماركيوز أن الثورة التي تحدثها هذه الفئات من النساء ذات أثر محدود ، كما أنّ حركات التمرد داخله ليست فعالة ، وطرق الإصلاح مسدود أمامها ، مما جعله يؤكد على ضرورة ربط هذه الحركات الثورية بقوى أخرى من حركات التحرر في العالم الثالث ، كونها قادرة على إحداث التغيير في طبيعة الأنظمة التوتاليتارية الشمولية القائمة ، وذلك من خلال زعزعة استقرارها ، وضرب قواعدها العسكرية التي نصبتها في هذه الدول المستعمرة ، مما يؤثر سلبا على جهازها الاقتصادي وإضعافه لما ينقسم تمويلها الاقتصادي والعسكري في مواجهة قوى ثورية مزدوجة من داخل النظام ومن خارجه .

2- حركات التّحرر في العالم الثالث وتأثيرها على الأنظمة الشمولية

إنّ ما يميز فكر ماركيوز أنّه لم يكن من المفكرين الذين يسبقون الأحداث ،بل كان يسير بعد وقوعها ، وعليه كان اهتمامه بحركات التحرر في العالم الثالث متأخرا ،لأنّه لم يجعل أي تأثير للعالم الغربي بما نجم عن الحربين العالميتين والصّراع بين الكتلتين وما ألحقته حاليا الحضارة الصناعية بالعالم الثالث ، ولم يتنبأ بحدوث ثورات التحرير في بلدان مختلفة ،كون اهتماماته كانت موجهة نحو النّقد للمجتمع الرأسمالي الذي يتوقع أن تحدث بداخله الثورة ، لكن هذا التوقع والاحتمال لم يتوج بالنّتيجة ، بل حدثت هذه الثورات خارج قلعة الرأسمالية الكبرى التي كانت سببا في إحداث هزة عنيفة زعزعت أركان المجتمع الغربي، فالتغيير الذي أحدثته ثورة الجزائر ضدّ فرنسا وثورة الهند الصينية أو ما يسمى بالفيتنام في قلب الولايات المتحدة في العصر المعاصر ، كان تغييرا له وزنا ثقيلا في سجّل الأحداث التاريخية التي بصمتها تلك الشرائح البشرية المتعطشة للحرية والكرامة الإنسانية ، والتي لا تزال آثاره تتكشف يوما بعد يوم .فبالرغم من الطابع الذي يميز هذه البلدان من حيث الاختلاف في مستوى التطور الاقتصادي والاجتماعي وعلاقات القوى الثورية فيها المختلفة باختلاف طبيعة أنظمة الحكم السائدة فيها إلاّ أنّها بالنسبة لماركيوز تمثل كتلة متسقة دون

تمييز [1]. وعليه فالثورة الماركسية لا بد أن يطرأ عليها تغيرا خصوصا على مستوى الطبقة العاملة ، وأيضا بشأن الشعوب المستعمرة والمتخلفة التي كانت في نظر ماركس حليفا احتياطيا للقوة التاريخية الأساسية في البروليتارية ، إلاّ أنها اليوم أصبحت تمثل القوة الثورية الوحيدة ، فذلك التّحول الذي جعل من الطبقة العاملة الصناعية غير ثورية ، وتحوّل شعوب البلدان النامية إلى قوّة ثورية هو الفعل الذي يكرّس مدى تراجع مفعول النظرية الماركسية نظريا وتنظيما في نظر ماركيوز ،غير أنه يتراجع قليلا عن موقفه في هذه المسألة ليؤكّد أنّ هذه النظرية ما زالت تصدّق عموما في بعض بلدان المناطق الزراعية من العالم الثالث التي تساعدها البروليتاريا وتقدم لها مساندة شعبية كجبهات التحرير الوطنية ، وهذه هي الحقيقة التي ليس بوسع ماركيوز أن يتجاهلها أكثر مما تجاهلها من قبل . ولهذا اهتم ماركيوز بحركات التّحرر الوطني في العالم الثالث ، فلم يعد بذلك يقف عند الفئات الهامشية في المجتمعات الرأسمالية ،وعند فئة الشباب والطلبة ،وإنّما يضمّ إلى قواه فئة الثوار المضطهدين والهامشين الذين لم تلوثهم حياة المجتمعات الصّناعية المتقدمة على حدّ تعبير ماركيوز ولم يلتزموا بقيم وقواعد اللّعبة التّجارية الانتهازيّة .[2] فحركات التحرر الوطنية في العالم الثالث تمثل العامل الأساسي المساعد على التغير، كما تشكل في الوقت ذاته الخطر الذي يهدد الوجود الأمبريالي على المستوى الإيديولوجي أكثر مما هو على المستوى المادي . لأنّها وحدها التي تكافح كفاحا ثوريا بالرّغم من كون حركات الشباب والطلبة تمثل في رأي ماركيوز "خميرة الأمل في معالجة جبروت الرّأسمالية " كما سبق الذكر ، إلا أنّها لا تستطيع أن تفعل شيئا دون نجاح حركات التحرر في العالم الثالث ، فبالرّغم مما يقدمونه من حركات متمردة إلاّ أنّ ذلك يعتبر تعبيرا عن رفض المجتمع القائم ورفض التّمتع بمزايا الوفرة التي يقدمها هذا المجتمع وكذلك رفض لقيمه التجارية وإحلال قيم الحب والجمال محلها ولذلك فهم

---

[1]–قيس هادي أحمد ، الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ، ص 232 .

[2]–المرجع السابق ص 164 .

مظهر مبكر من مظاهر نفي هذا المجتمع وتجاوزه ، ولكنهم ليسوا هم الثوار[1] ، وقد قدم نماذج عن بعض هؤلاء الثوار الذين أصبحوا في العالم رموزا للمعبودين بالنسبة للشباب ومنهم زعيم الحزب الشيوعي الكوبي " إرنست شيغيفارا " الذي يمثل أيقونة للثورة والتمرّد الذي ظهر وسط الرأسمالية المفرطة ، "وهوشي منه " الزعيم الفييتنامي ورائد النّهضة القومية في الهند الصينية ومؤسس الحزب الشيوعي في الفييتنام ، وكانت له المساهمة الكبيرة في النّضال المشترك من أجل السلام والاستقلال الوطني والديمقراطي والتقدم الاجتماعي الهائل، ومن هنا كان على كل من يريد التقرب إلى الشباب أن يمجد هؤلاء الزعماء الثوريين ، وهكذا جعل ماركيوز من نجاح المعارضة الطلابية متوقفا على الاستفادة من نجاح الحركات الثورية في العالم ومن انتصاراتها ، ما يدل على مدى إعطائه القيمة الثورية لهذه لحركات وتبيان دورها الفعال في النضال ضد الرأسمالية خاصة حينما جعل من حركات الشباب والطلبة مرتبطة بها وذهب إلى أبعد من ذلك حينما ألقى مسؤولية النّضال على ثوار معسكرالدول النامية ، أي من خارج الإقليم الجغرافي الذي تسوده النظام الرأسمالي بالدرجة الأولى ،كما أنّه لم يستثن كذلك دو القوى الثورية الأخرى التي تعيش داخل المعسكر الرأسمالي نفسه .[2]

وهكذا يجعل ماركيوز من دور حركات التحرر الوطني القوّة الأساسية والقاعدة الثورية الوحيدة لحركة التعبير عن الرفض العظيم والتمرّد في المجتمعات الصناعية المتقدمة ، كما جعل من ارتباط الحركتين الثوريتين بعضهما البعض أمرا ضروريا لنجاح كليهما بالرغم من اهتمامه المتأخر بها .

إلاّ أنّ ما يلاحظ بعد الإشادة بدور حركات التحرر في إحداث التغيير في طبيعة الأنظمة السائدة ، ودورها في زعزعة أركان النظام الرأسمالي في الدول النامية ومدى تأثيرها الخطير بالنسبة لتطور المجتمع الصناعي المتقدم بفعل سياسة التعايش السلمي التي ينتهجها الاتحاد

[1]–د.قيس هادي أحمد المرجع السابق ص 163 .

[2]–المرجع نفسه ص 164.

السوفياتي والدول الرأسمالية والدول الاشتراكية ، نجد ماركيوز يقلل من أهمية هذه الحركات ويتراجع عن موقفه كون هذه الحركات تفتقد لبعض من الشروط التي ينبغي أن تطوّر بها نفسها كما أنه كان يعالج دول العالم الثالث كما لو أنّه كتلة متسقة شاملة متجاهلا الطبيعة المختلفة لها من حيث المستوى الاجتماعي والاقتصادي ،والأهم من ذلك إغفاله لطبيعة علاقات القوى الثورية السائدة فيها من بلد لآخر ،و ذلك في قوله الآتي :

" إنّ الثورة في بلدان العالم الثالث يجب عليها عند إلغائها الاستغلال المادي والعقلي أن تقيم الشروط لتطور جديد ، ولا يمكن تصور هذه الثورة إلا بصعوبة في شكل عفوي ، وأكثر من ذلك لا يمكن أن يوجد شكل من التقدم متلائم مع طبيعة البلاد ، إلا إ ذا حدث تغيير في سياسة الكتلتين الصناعيتين الكبيرتين اللتين تصنعان العالم اليوم بالصورة التي تشاءان ".[1]

ويقصد ماركيوز من مصطلح التغيير التخلى عن الاستعمار الجديد بمختلف أشكاله ، غير أنه في الوقت الراهن ليس هناك لبصيص من الأمل الذي يسمح بتوقع تغيير كهذا .لأنّ النظام الرأسمالي استحالت فيه الثورة ، فقوّة الثورة الخارجية ارتبطت بقوّة ثوار الجبهات التحريرية ودورها الفعال زاد المعارضة في الدول الرأسمالية ، إلاّ أنّ قوة المعارضة الداخلية والخارجية لن تنجح إلا إذا حدثت الأزمة في عمق النظام أي داخل بنيته الداخلية [2].

وهكذا نجد ماركيوز يعدّل رأيه تجاه فعالية حركات التحرر التي تستعصي قوّتيها الداخلية والخارجية أن تؤتيا ثمارها ،إلاّ إذا بدأ النّظام الرأسمالي يفقد تماسكه على مستوى البنية الداخلية له ، وهذا مايستبعده إلى حدّ بعيد نظرا لذلك التماسك والتلاحم الذي يطبعه ، فتلك القوى الهامشية التي بداخله ليس لها بورجوازية ليبيرالية تتحالف معها وتكافح إلى جانبها،لأن هؤلاء الأفراد يفتقرون للجانب المادي والمعنوي ما يجعلهم يشعرون بالإحباط والذل تجعلهم يئنّون تحت رحمة القادة السياسيين المتسلطين ، ضف إلى ذلك أنّ السّواد

[1]–د .قيس هادي أحمد ، المرجع السابق نفسه ص 165 .

[2]–المرجع نفسه ص 232 .

الأعظم من سكان الأرياف كذلك يتواجدون في ظروف لا تسمح لهم بتنظيم عمل منسق يمكن أن يهدد المجتمع القائم على المستوى السياسي . فمن هذا المنطلق يسحب ماركيوز آماله المعقودة على حركات التحرر في العالم الثالث لأنّ في مثل هذا الموقف يمكن أن يكون من الضروري إشعال حرب العصابات التي تعد بمثابة الفرصة الوحيدة المتاحة لقوى التحرر، كما أنها تمثل الخطر الذي يهدد كيان المجتمع حيث تضطر هذه القوى إلى استخدام أساليب القمع المختلفة والأسلحة وفي هذا المناخ المتعفن تستغل الدول الرأسمالية الكبرى الوضع لمساندتها للديكتاتوريات المحلية وتزويدها بالأمن والاطمئنان ، وهذا ما شهدته الثورة الكوبية .

ومن هنا نستخلص أنّ ماركيوز يبدو متذبذبا في مواقفه تجاه حركات التحرر الوطني التي حكم عليها في الأخير بعد تحليليه للوضع السياسي والاقتصادي والاجتماعي لشعوب المستعمرات ضد السيطرة الأجنبية المفروضة بطريقة مباشرة أو باسم العقلانية التكنولوجية، أنّها ليست القوّة الرئيسية في للثورة العالمية ، ولا تمثل كذلك القوة الثورية الوحيدة ، ولا تمثل التناقض في مواجهة الرأسمالية العالمية، بل ما هي إلاّ قوّة من قوى الثورة الاشتراكية العالمية التي أسندت إليها أدوارا ليست من مهمتها ،شأن ذلك شأن الحركة الطلابية وفئة الشباب إذ ركّز أنظاره على هذه الفئات والهدف الأسمى من ذلك هو تحويل الأنظار عن القوّة الرئيسية القادرة فعلا على قيادة الثورة لصالح الإيديولوجية البرجوازية والنظام الرأسمالي .فهو نجده لا يزال يدافع ويؤيّد النظام الرأسمالي ، وذهب به الأمر إلى أبعد من ذلك حينما اتّهم بمحاولة احتواء الحركات الطلابية والشبابية وتظليل الرأي العام من خلال تحريف الدور الذي تلعبه هذه الحركات التي تفتقر إلى سند مادي وإيديولوجي، لصالح الإيديولوجية البرجوازية والأنظمة الرأسمالية .فهوّ يتباهى بمعاداته للنّظام الرأسمالي من خلال تمجيده للشيوعية الثورية و مواقفه التي تدعو إلى ضرورة تجديد النظرية الماركسية وتفعيل دورالطبقة البروليتارية من جديد، حتى ولو أنّه كان يعلم مسبقا أنّ التغيير لا ينبثق من هذه القوى

التحررية مهما كانت محاولاتها ، فالطريق مسدود أمامها .كون أهدافه تبيّنت أنه لا ترمي إلى إعادة النظر في الثورة الماركسية ، بقدر ما هي محاولة لغلق المنافذ عن الثورة وإجهاضها ، وهذا يتوقف على أهم خصوصيات النّظام الرأسمالي المتميز بالتّماسك والاستقرار والسيطرة على الأغلبية السّاحقة من سكانه، بسلاح العقلانية التكنولوجية التي توفر لهم حاجياتهم المادية والمعنوية من خلال الترويج لها بوسائل الدّعاية والإعلام التي تفرضها عليهم ، في حين النّظام الاشتراكي يسعى جاهدا نحو اللّحاق بالدول الرأسمالية المتقدمة في ظل سياسة التعايش السّلمي التي انتهجها الاتحاد السّوفياتي بوجه خاص بعد الحرب الباردة على حساب سعادة وحرية الأفراد ،فهو لايختلف في سياسته القمعية السائدة باسم العقلانية التكنولوجية. فكلاهما نظامين يكرّسان السيطرة على الإنسان المعاصر وتخذير وعيه من ممارسة أي نشاط يسعى نحو التغير واعتناق مبدأ الرفض العظيم. وبالفعل مايشهده العالم المعاصر من تحوّلات راديكالية في طبيعة الأنظمة السائدة ، وزوال مفعول قوى التحرّر السائدة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين يثبت أنّ النظام الرأسمالي والاشتراكي ما هما إلاّ كتلتين تمارسان أشكالا مختلفة من الاستعمار الجديد لفرض إرادتهما على معطيات العالم الجديد. حيث لم تعد الطبقة العاملة في كلا البلدين طبقة ثورية ، بل أصبحت طبقة مضادة للثورة Anti-révolutionnaire ولا تلعب دورا ايجابيا في تغيير النظام الرأسمالي نحو الاتجاه الاشتراكي الصّحيح ،لأنّ هذا الأخير بدوره يفرض سيطرته البيروقراطية القمعية عن طريق القيم والأفكار التي تضمن له استمرارية تماسكه .كما نجد كذلك يتراجع عن موقفه من فئة المنبوذين والعاطلين والأقليات اليهودية ويرفع عنهم مهمة قيادة الثورة ، كما ينفي أن تكون قوى تمثل الرفض في المجتمعات الصناعية المتقدمة وجعل منها فقط شرائح بإمكانها أن تمهد للثورة .

وفي الأخير يمكن القول أن الخريطة الثورية التي رسمها ماركيوز كبديل للثورة الماركسية التقليدية التي اندمجت مع النظام القائم في الدول الاشتراكية عامة ودول الاتحاد السوفياتي ،

تبقى مجرد أحلامًا يوتوبية يسودها الخيال على نطاق واسع.فهو لم يقدم الشروط الموضوعية الدقيقة لممارستها كتمهديد ثوري لتحقّقها على المستوى المحلي أو العالمي ، واكتفى بتغليب العوامل الذاتية وحدها فقط ، ما يتبين من ذلك أنّها كانت في خدمة مصالح البرجوازية الرأسمالية ، وله ما يبرر ذلك في الواقع حيث أنه يتزعّم نفسه ماركسيا متطرفا وشيوعيا ثوريا من جهة ومن جهة أخرى نجد وسائل الدّعاية والإعلام في جميع الدول الرأسمالية تروّج بصورة مذهلة لأفكاره ولمؤلفاته المنتشرة فلو كان ذلك كما يدعي كيف نفسر تلك الحرّية التي يتحرك بها ويمرر آراءه في حضن الدول الرأسمالية.وهنا يزداد غموض رأي ماركيوز حول مدى ثورية القوى الجديدة التي تحدث عنها على أنّها ثورية بشكل نظري من حيث ما تحمله من أفكار و مبادىء وأهداف مضبوطة حدّدتها لنفسها ، وبالتالي يسقط منها فعالية الثورية لأنها لا تمثل دور الطليعة حالة ما إذا لم توجد هناك الجماهير التي تؤيدها والتي ليست لها الإرادة والوعي في أن تتبعها ، وعليه تبقى فئة يمكن أن يعلق علها الآمال في التصدي لمواجهة أشكال السيطرة والقمع والطغيان المكرّس من النظام الرأسمالي.

إنّ ما يمكن استخلاصه باختصار من نظرية ماركيوز حول التغيير للوضع القائم الذي يعاني فيه الإنسان المعاصر من ويلات القمع وأشكاله المختلفة ، وما يطبعه من شعور بالاغتراب الكامل من جميع جوانب حياته ،نجده قد أسند هذه المهمة التاريخية إلى فئات من أطياف هذه المجتمعات ،علّق عليها كل الأمل والثقة لأن تحرّره من هيمنة العقلانية التكنولوجية الحديثة ، بعدما فشلت الثورة الماركسية التقليدية في مهمتها ، فذهب بعيدا إلى تصوّر قوي جديدة وبديلة لها تختلف عنها في الجوهر والعرض عنها كلية ، ولا وجود لقاسم مشترك يجمع بينهما ، بل تختلف عنها بميزة العفوية والتلقائية وافتقارها للتنظيم ، لكن تحمل في طياتها مبدأ الرفض العظيم وتشبعها بالوعي الذي هوّ المحرك لكل الأحداث التي عرفتها الثورات التي تحدّث عنها خاصة التي قادها الطلبة في أوربا وثوّار دول المستعمرات في العالم الثالث ،غير أنّ ما انتهى إليه ماركيوز من وراء ذلك النضال الذي قادته كل من

الفئات الهامشية والطلبة والشباب وقوى حركات التحرر يبقى مجرد سعي وأمل في التغيير لأنّ هذا الأخير غير كاف مالم يشترط ضرورة فهم هذا التغير ، لذا تبقى هذه القوى الجديدة البديلة لنظرية الثورية الماركسية تعمل على تغذية الوعي بضرورة التغيير فقط ،أما التغيير بحدّ ذاته يبقى من المسائل اليوتوبية التي ترسمت معالمها نظريا ،أما عن تجسيدها في الواقع كممارسة فالطريق مسدود أمامها في ظل الأوضاع المعقدة والمشاكل الغامضة التي تطبع المجتمع المعاصر الذي منعها من الخروج إلى الواقع بفعل منطق السيطرة الذي فرضه النظام الرأسمالي الغربي والنظام السوفياتي على حدّ السواء. ضف ذلك أنّه قد ركّز اهتمامه على معاناة الإنسان من أساليب القمع والتهديد الذي تمارسه إدارة المؤسسات التكنولوجية الحديثة في تخدير وتزييف عقول الناس الذين يمثلون طبقة البرجوازية بما توفره لهم من أنماط العيش في ظل الوفرة ،وهذه المعاناة ليست نفسها التي يتعرض لها الإنسان في المجتمعات المتخلفة، وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه ماركيوز حينما كان يدعو إلى قيام ثورة شاملة تجتاح العالم بأسره ، وأنّها ثورة إنسانية لا محلية ولا طبقة ، بل هي ثورة ضد الروح الاستهلاكية المفرطة في المجتمع الصناعي المتقدم وعن الحاجات الزائفة التي يخلقها في نفوس أفراده لكي يستطيع تصريف منتوجاته ،وهذا ما يثير التساؤل والعجب في ذهن إنسان العالم الثالث الذي لا يعرف مجتمعه مشكلة تصريف الإنتاج الفائض ، ولا مشكلة تزييف رغبات الأفراد باستخدام وسائل الدعاية والإعلان المختلفة وفنون الإغراء .وعليه فالمجتمع الذي ينشد الحد الأدنى من حياة الوفرة الإنتاجية والتمتع بحياة الرفاهية والتقدم الزائد بالنسبة لهم يبقى حلما يستعصي تحقيقه وبالتالي من العبث أن نغريه بالدعوة إلى تجاوز حياة الوفرة وهو في حاجة ماسة إلى خوض معارك ضارية لكي يتخلص من الاستغلال وآثار الاستعمار والقوى الغاصبة هدفه يتلخص في الوصول إلى تحقيق عالم يسوده الأمان والحياة المسالة. فالثورة الإنسانية التي يأمل ماركيوز القيام بها من طرف قوى اليسار الجديد خاصة المجتمعات المتخلفة لا تعني لهم شيئا .وهذا هو التناقض الذي تشكو منه نظرية ماركيوز

فكيف لمجتمع يريد أن ينتشل نفسه من الفقر والجهل والمرض وطغيان المستعمر أن يساند فئات تثور ضد الوفرة الإنتاجية التي يحققها لها النظام باسم استعادة إنسانيتها التي فقدتها في غمرة الروح الاستهلاكية والاهتمام بالتوسع الاقتصادي .[1]ومنه تصبح هذه الثورة الإنسانية خارجة عن سياقها وأهدافها الإنسانية السامية إذا كانت فئة من هذه المجتمعات المحدودة قد تكون حققت أكبر قسط من غاياتها المنشودة في العيش والاستمتاع بجنّة الحب والجمال والسلام ، في حين السواد الأعظم من البشرية يزال يكافح ويصارع من أجل لقمة عيش وبالتالي تتحول هذه القيم التي يدعوا إليها ماركيوز تزيد من اتساع فجوة التناقض في آرائه وتصبح بذلك قيما للأنانية واللامبالاة . [2]

لما كان تفكير ماركيوز وآرائه متأرجحة بين التشاؤم والتفاؤل إلاّ أنّ هذا الأخير يغلب في الأخير ويتجلى ذلك حينما عقد العزم على ضرورة إيجاد حلول كافية ووافية لإخراج الإنسان من حالة النمطية التي زج فيها منذ العصور البدائية إلى عصر الأنوار الذي أخفق فيما بعد في مشروعه الحضاري الذي كان هدفه هو استرجاع الذات التاريخية المسلوبة ، إلى أن تم ذلك بالفعل مالم تنعكس عليه سلبا معطيات الحضارة الصّناعية التي شيّدها من خلال ذلك الجمود الذي فرضته العقلانية التكنولوجية ، ومنه جاء فكره حاملا لواء الوعد بالتحرر مركزا اهتمامه على سبل وغايات ووسائل جديدة بإمكانها أن تحقق وتضمن أسس ومبادئ قيام حضارة إنسانية أكثر تحررا .لذلك نجده يوجه آماله إلى وجهة أخرى علّها تكون البديل الحضاري لإحداث تغيير كيفي ، هذه الوجهة اليوتوبية التي بإمكانها إدانة منطق السيطرة ، وإحياء الفكر السّلبي الذي ألغته منظومة العقلانية التكنولوجية ، لكونه يمثل الدّافع الأقوى عل الفهم والتعبير عن الإمكانيات الجديدة لقيادة الفعل الثوري والعمل على إثبات القدرة على تجاوز القهر التكنولوجي والتحرر من الوفرة المزيّفة والرفاهية المغرية . فيا ترى إلى أي حد

---

[1]–فؤاد زكرياء ، هربرت ماركيوز ، ص 68 .

[2]–المرجع نفسه ص 69 .

يمكن العدول عن الإيمان بالعمل الثوري ومن ثمة فحدوثه يعد أمرا مستحيلا ؟ و ما هي الصورة الجديدة التي سيقدمها ماركيوز كبديل أسمى لتشييد حضارة إنسانية أكثرتحررا ومتسامية عن مبدأ الواقع ؟

6-المبحث السادس : إخفاق النّضال الثوري و العزاء في االثورة المؤجلة

بعد التوغل في عمق منظومة إيديولوجيا المجتمع الصناعي الأكثر تقدما ، والذي تحركه الأنظمة الشمولية التوتاليتارية، تمكن ماركيوز من إماطة اللثام على العقلانية المنهجية الأداتية التي تكرّس سيطرتها على إنسان هذه الحضارة ، وقمع تحركاته داخل النظام والسعي نحو غلق منافذ التحرر في وجهه ، إلى أن شكلت منه مجتمعا مغلقا وأفضى ذلك التسخير المفرط لاستخدام التقنية إلى ميلاد إنسان جديد الذي يعد ثمرة ذلك الصراع القائم حول تجاوز الطبيعة و القدرة على التحكم في أمورها ،وهو المسعى الذي سطرته فلسفة الأنوار في مشروعها الفلسفي ،غير أن ذلك انعكس سلبا على الإنسان حيث جعلت منه كائنا أحادي الفكر والسلوك ، مختزلا في بعده الاستهلاكي ، لاهثا وراء آخر مستجدات ما توفره الآلة من الحاجات الجديدة المزيفة ،حيث أصبحت العلاقة التي تربط بينه وبين النظام علاقة لا تتجاوز حدود الغريزة كما تحكمه بالمقابل علاقة تناقض مفاداها أنّه كلما ازدادت الوفرة الإنتاجية وارتفعت نسبة الأرباح المادية وتوسعت فجوة الصناعة ومنه ازداد وضع الإنسان سوءا،وهي القضية التي تجعل إنسان المجتمعات الفقيرة تستغرب الفكرة ،كيف لمبدأ الوفرة أن يكون عاملا في تعاسة الفرد في ظل الرفاهية ؟ لكن المفارقة تكمن هنا، لأنّ النظام القائم ينظر إلى الإنسان نظرة أنطولوجية يتحدد وجوده بمقتضى ما يستهلكه ، وهنا يتسنى لنا قلب الكوجيتو الديكارتي بصيغة " أنا استهلك إذن أنا موجود ".[1]وقد أسفر عن هذا الاستخدام للتقنية والتقدم الذي بلغته المجتمعات المعاصرة تعزيز السيطرة المفروضة على الإنسان

[1]- د مهيبل عمر ، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة ، منشورات الاختلاف الجزائر ط1 سنة النشر 2005 ص 326 .

بصفة عامة وعلى طبقة العمال على وجه الخصوص.حيث عملت على إخماد آماله وطموحاته التحررية بعدما بدأ موقفها يتراخى ويتراجع ، فلم تعد ذلك النقيض الحي للمجتمع الصناعي القائم .فبعد ما كان ماركس يعتقد أنّ الثورة ستقع بتوفر الشروط الذاتية و الموضوعية ، أي بسبب حلول الأزمات الاقتصادية التي تنخر الدول الرأسمالية وتضرب في الصميم إفقار الطبقة العاملة التي ستثور ضد الوضع الذي آلت إليه ،لأنّ هذه الثورة تهدف إلى محاولة إعادة بناء مجتمع تسوده العدالة والمساواة على عكس الحضارة الأمريكية التي تخضع لقانون البراغماتية التي مقياسها للإنسان يتحدد بما يحقق من الربح و المنفعة المادية. وهو الوضع الذي جعل من ماركيوز نفسه يشعر بانتمائه إلى مجتمع غير إنساني، يفتقد للقيم الروحية والأخلاقية التي نشأ عليها في حضن الحضارة الأوربية التي تؤمن بالإنسان كإنسان نتيجة تلك الرقابة الشديدة التي يسّلطها النظام القائم خاصة على فئات النخبة البارزة التي تسعى دوما إلى التمرد على الوضع كلما سمحت لهم الفرصة لتعبيرهم عن رفضم العظيم لذلك ، ويخص في ذلك فئة الطلبة والحركات النسوية و الأعراق المختلفة التي تحمل آمالا في التحرر .غير أنّ ما حدث نتيجة الضغط الممارس على هذه الطبقة حال دون حدوث ما كان يتوقعه ماركس حيث استطاعت العقلانية الأداتية التي يتبناها المجتمع الصناعي المتقدم أن يقف سدا مانعا أمام حدوث الثورة بالرغم من حضور الظروف المواتية ، والسّر يكمن في اجتهاد المنظومة القائمة في تحسين أوضاع العمال ،وإدماج الطبقات المعارضة بعد نضالات طويلة من خلال احتواء قوى الرفض والنقد ما أسفر عنه بروز نوعا من التغيير على مستوى الطبقات الاجتماعية حيث بدأت الفجوة تضيق تدريجيا بينهما ، من خلال توفير آليات الإغراء والرفاهية الوهمية وهذا ما حال دون حدوث وقوع الأزمات الاقتصادية الكبرى التي أصبحت إن صح القول نادرة الحدوث أو مختفية كلية ، ففي خضم هذي الظروف اضطر ماركيوز إلى تعليق إمكانية قيام العمل الثوري والقول باستحالته وفقا للمعادلة الماركسية ، حيث انتابته شكوك عميقة حول إمكانية التحول

الراديكالي ،بعدما انكشفت له تلك التناقضات التي طبعت الحياة العامة والخاصة في المجتمعات المعاصرة خاصة الأكثر منها تقدما.فباندماج الطبقة العاملة فقدت العنصر الذاتي أو الوعي الثوري الذي جعلها عاجزة على القيام بالثورة وبالتالي تمارس دور ترسيخ وتأكيد للوضع القائم حيث عبّر عن ذلك ماركيوز في قوله مايلي : " من البديهيات التي لا تحتاج إلى بيان أنّ الوعي المتوفر لغالبية الطبقة العاملة هو وعي غير ثوري ، صحيح أنّ الوعي الثوري لم يتجل قط إلاّ في موقف ثوري ، لكن الفارق الآن هو أنّ وضع الطبقة العاملة في مجمل المجتمع يتنافى مع الوصول إلى مثل هذا الوعي".[1] وعليه التغيير الجذري للوضع القائم يتطلب الوعي أساسا بتناقضاته ، والبحث في الوقت ذاته على آليات إيجاد المخرج لتجاوز الواقع المتناقض بتوفر الوعي الثوري الذي تتبناه الأغلبية حيث العنصر الذاتي أو اليسار الجديد الذي يمتلك الوعي أصبح بمفرده غير قادر على تولى تلك المهمة التاريخية مالم يلتحم العنصرين معا لحل الأزمة وهو ما يستبعده كذلك ماركيوز ويراه أمرا غير ممكنا في الوقت الراهن ، لكن يكون ممكنا في المستقبل القريب أو البعيد " والنتيجة الوحيدة لمثل هذه المقدمات أنّ الثورة مؤجلة ، ومؤجلة إلى أجل غير مسمى"[2]. لأنّ التغيير الجذري يقتضي أن يغذيه وعي ثوري تتبناه قوة عمالية وهي القوة التقليدية للعمل الثوري حسب توقعات ماركس. قبل أن تنحرف هذه الطبقة البروليتارية عن مهمتها التاريخية التي أوكلت لها ، وتندمج بفعل الطابع الإغرائي والاستهلاكي الذي يمنحها إياها النظام القائم ويجعل منها المعول الذي يسهر على الحفاظ على استمرارية سيطرة العقل الأداتي وتزييف وعيه الذي يزيد من تخذيره وإبعاده عن الحقيقة وهذا ما يؤثر بشكل فعال في تأكيد مواقفه السلبية تجاه هذا النمط من الحياة الذي بلغته الحضارة من التطور في المرحلة الرأسمالية ، ما يجعل من حدوث الثورة أمرا بعيدة الاحتمال بالرغم من أنّه يتمسك ببصيص من الأمل

---

[1]-ماركيوز هربرت ، الثورة والثورة الضادة ، ، ص 12 .

[2]-حسن محمد حسن ، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز ، ص 220 .

مستقبلا إذا تمكنت الطبقة العاملة من تجاوز النمط الاستهلاكي الذي يحدد وجودها.وقد عبّر عن ذلك ماركيوز في هذا السياق بقوله: " فالاستهلاك عنصر مركب من عناصر الوجود الاجتماعي للإنسان ، وبصفته هذه يحدد جزئيا وعي الإنسان الذي بدوره واحد من العوامل التي تعين سلوكه وموقفه سواء في العمل أم في وقت الفراغ"[1].وهذه هي السّمة والنتيجة المباشرة لتشيؤ الإنسان والحد من تطلعاته نحو العمل الثوري و الحلم بحياة حرة وسعيدة . فقد تحول إلى مجرد شيء مادي مغتربا عن ذاته وعن عالمه الخارجي لمجرد كونه مجرد سلعة في السوق الاستهلاكية التي تتدفق بعرض إنتاجي ضخم لمنتوجاتها منها العادية المألوفة ومنها ماهي موجهة لتخذير الوعي وتزييفه لذا نجد ماركيوز لم يكتف في بحثه عن فهم هذه الظاهرة ، بل كان يدعو في الوقت ذاته إلى ضرورة إيجاد الحل لهذا الواقع المتناقض ، هذا الحل الذي يراه يكمن في الثورة الشاملة على هذا النمط من الحياة الذي فرضته المجتمعات الشمولية باسم العقلانية تارة وباسم العلم تارة أخرى[2].

لكن ماركيوز يبقى محتفظا بنظرته التشاؤمية حول حدوث التغيير الراديكالي في ظل سيطرة العقل العلمي الأداتي على جل القوى التي تحضى بنوع من الوعي الثوري الأصيل وهذا ما يشير إليه في عبارة حيث يقول: " أنا لم أقل أبدا أنّ المعارضة الطلابية اليوم بذاتها يمكن أن تكون حركة ثورية ، ولم أر في الهيبز وريثا للطبقة العاملة .إنّ جبهات التحرر الوطني في الدول النامية هي فقط التي تمارس نضالا ثوريا .لكنّهم بأنفسهم فقط لا يشكلون تهديدا ثوريا فعالا لنظام الرأسمالية المتقدمة ".[3] وهذا ما يبرر أنّ هذه الفئات تبقى عاجزة عن القيام بالثورة في ظل الظروف القائمة نظرا لافتقادها للوعي الثوري وعدم تطلعها إلى مستوى الإدراك الفعلي لما يقدمه إياه نظام المجتمع الاستهلاكي مما هو حقيقي عن ما هو زائف

---

[1]–ماركيوز هربرت ، الثورة والثورة المضادة ، ص 13 .

[2]– مهيبل عمر ، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة ، مرجع سبق ذكره ص 305 .

[3]–حسن محمد حسن ، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز ، مرجع سبق ذكره ، ص 220 .

نتيجة لذلك الطابع التناقضي الّذي يخيّم على وعي الأفراد، لكن دون أن ينفي مطلقا حصول إمكانية التغيير في المستقبل، بتغير واختلاف الظروف واختلاف الأجيال التي ستحمل مشعل الفعل الثوري الفعلي نحو التحرر من تلك الحرية الوهمية التي ستفقد فاعليتها ومبررات الإيمان بوجودها ،غير أنّ الاندماج الذي طال إنسان البعد الواحد جعل من ماركيوز لا يكف عن الشك في قدرة هذه القوى من القيام بالتغيير الراديكالي حتى في المستقبل البعيد ، إذ يتساءل كيف لإفراد يعيشون بوهم الحرية أن يقوموا بعمل ثوري تحرري؟ فهم مقتنعون بأنّ إدارة النظام السائد قد وفّرت لهم الحياة السعيدة ، ومنح لهم حرية الاختيار لنمط حياتهم ، وعلى هذا الأساس يبقى تصور ماركيوز للتغيير من طرف الفئات المذكورة أنفا، حتى ولو مستقبلا مجرد أحلام يوتوبية لا أكثر من ذلك لأنه اكتفى بتقديم تصورات لسبل القيام بالثورة دون أن يدعمها بخطة استراتيجية محددة لتفعيلها وممارستها على أرض الواقع ممارسة حقيقية ، وليس مجرد تصور مفرغ من محتواه، ولهذا يرى ماركيوز أن الطريق نحو الثورة والتحرر في مجتمع الوفرة يظل مسدودا لأنّ القوى المهيمنة ماديا تسعى جاهدة نحو الحفاظ على استمرار نظامها ، واكتفى بالأمل كمبدأ يوتوبي كامن في الوعي من خلال مقولة والتر بنيامن* الّذي عبّر عن الوضع الميؤوس منه بالعبارة الآتية " إنّ الأمل لم يوهب لنا إلا بفضل أولئك الّذين هم بلا أمل " [1]. نفس الشعور الذي انتاب ماركيوز بعدما أيقن في النّهاية أنّ النظرية النقدية للمجتمع المعاصر لا تملك آليات ومفاهيم التي تمكنها من تخطي الفجوة القائمة بين الحاضر والمستقبل ، وليس لها أية وعود تمنحها بهدف إحداث التغيير لأنّ السبيل نحو الرفض العظيم كان يواكبه اليأس الكبير ، وبالتالي يبقى دورها سلبي كونها

*والتر بنيامين : فيلسوف وناقد أدبي ألماني ولد 1892 م في برلين وفي 1935 انظم إلى معهد الدراسات الاجتماعية الذي كان يترأسه ماكس هوركهايمر ، مات سنة 1940 منتحرا بعد عجزه عبور الحدود الفرنسية –الألمانية قصد الهجرة إلى أمريكا ،تاركا وراءه أعمالا فلسفية وأدبية منها " مفهوم النقد الجمالي في الرومانسية الألمانية " عام 1920م و " العمل الفني في عصر الاستنساخ الآلي "عام 1936 م ،" في بعض المباحث البودليرية " 1939 م

[1]–د.حسن محمد حسن : النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز ، ص 221 .

تئنّ الوفاء والإخلاص للذين أرهقهم الملل من كثرة الرفاهية والترف ، منحوا حياتهم بدون أمل للرفض العظيم . فهؤلاء قد منحتهم الحضارة الصناعية كل شيء، إلى حد الملل كما عبّر عن ذلك من قبل فرويد ، فلم يبق أمامهم سوى اليأس والإحباط. وهي القضية التي بثت روح التشاؤم العميقة في فلسفة ماركيوز النقدية ، والتي تتجلى بصفة جد واضحة في كتابه الموسوم ب" الانسان ذو البعد الواحد " بالرغم من أنّ بعض ملامح التفاؤل النّسبي وبصيص من الأمل قد خيّم على بعض من آرائه في بعض من كتاباته المتأخرة .وجعل من فعل التغير والعمل الثوري و التحرر في ظل استمرارية المجتمع الاضطهادي ضربا من ضروب اليوتوبيا. لكن السؤال الذي يطرح نفسه علينا من خلال هذه الرؤية الماركيوزية هل يعد أمر التحرر من أسر مجتمع الرفاه الرأسمالي مستحيلا ،وبالتالي استئصال جذور التبعية والاستسلام لمعطيات مبدأ الواقع غير ممكنا ؟ مادام صانع هذا المجتمع هو نفس الفرد الذي ينتمي إليه ؟ فماهو الطرح الحقيقي لمفهوم لليوتوبيا في فلسفة ماركيوز؟ وكيف فصّل في فعل التّحرر؟ أو ما هو الطريق الوجيه للوصول إلى سعادة الإنسان كفضيلة لجوهر الفعل الفلسفي والفكري ؟

الفصل الثالث: فكرة يوتوبيا

التّحرر بين أمل التجسيد والتنظير

الفلسفي

1-المبحث الأوّل : السّياق الفلسفي و التاريخي لفكرة اليوتوبيا .

تعد اليوتوبيا من المسائل الفلسفية والسياسية التي تم تناولها بشكل واسع من قبل المفكرين والفلاسفة والأدباء ، وقد أسهمت الأفكار اليوتوبية في تصوير الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والإنساني بالرغم من كونها مشبعة بالمثالية الحادة التي يستحيل تحقيقها على أرض الواقع ، ولا يمكن فهم التفكير اليوتوبي من حيث قدمه وحداثته إلا بعد وضعه في سياق التطور التاريخي والاجتماعي ، لأنّه كان تعبيرا عن الرّغبة في الإصلاح والتغيير ،أو بمثابة احتجاج على سوء الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي خيّم عليها كل أشكال وصور الظلم والفساد الذي تمارسه السلطات الطاغية السائدة خاصة في عصر ماقبل الإصلاح الديني .وعلية مصطلح "اليوتوبيا" يعود إلى الفيلسوف الإغريقي أفلاطون في المقام الأول كفكرة وليس كمصطلح . ثم تليه فيما بعد يوتوبيات أخرى والتي تعني في مجملها ما لا يوجد في أي مكان، بمعنى مثالي أو خيالي وتعني كذلك الطوبى هي من نوادر الجموع لكلمة "طيّب" التي تفيد معنى الغبطة والسعادة والخير ، ومنها تندرج كلمة الطوباوية . وهو نموذج فلسفي يرمي إلى خلق دولة ومجتمع مثالي ، حيث يتفانى الأفراد بغية تحقيق الأهداف المثالية التي تم التخطيط المسبق لها . ويعد الكاتب البريطاني توماس مور*[2] أول من استخدم المصطلح Utopie في كتابه "اليوتوبيا " الذي نشره عام 1516م ويدل هذا المفهوم على كل محاولة تصور ينشد لتأسيس مجتمعات أو لحضارة مثالية أو لمكان مخيالي ، وهو مشتق من اللّغة الإغريقية الذي يعني المكان الذي لا وجود

---

* توماس مور : (1477-1535) كاتب بريطاني ، تلقى تعليمه في مدرسة القديس أنطونيوس في لندن ، التحق بجامعة أكسفورد في الرابعة عشرة من عمره ليمضي فيها عامين ،ثم عاد إلى لندن .وبين عامي 1504م1505 تم دخوله إلى البرلمان وهو في سنّ السادسة والعشرون .تقلد عدة مناصب منها وزيرا للعدل عام 1529م ، اتهم بالخيانة العظمى سنة 1534 م وسجن حتى نفذ فيه الحكم بالإعدام بيقطع الرأس .مخلفا بعض من المؤلفات أهمها **المقطوعة اللاّذعة** 1505م، **تاريخ الملك ريتشالد الثالث** 1513-1518 م، **اليوتوبيا** 1516م و حوار متعلق بالبدع 1529م .

له مكان في الواقع،أو مدينة فاضلة تحكمها حكومة مثالية ويعيش فيها شعب سعيد [1]. فهذه الكلمة المذكورة آنفا Utopie مشتقة من اللغة اليونانية وهي على جزأين الأول ((Ou)) وتعني الـ " لا " والجزء الثاني ((Topos)) الذي يشير إلى المكان مسبوقا ببادئتين يمكن الجمع بين معانيهما للتعبير عن الجودة الجيدة وحيث يتم تحديد النفي ، وهكذا فإن اليوتوبيا تحدد كلا من المكان الجيد ومكان السعادة بطريقة ما ، والمكان الذي ليس له وجود جغرافي حقيقي ، في النّهاية مكان تكون فيه الحياة جيدة جدا بحيث يتعذر الوصول إليها، فهو المشروع الذي يعتبر غير قابل للتحقيق.[2] غير أنّ توماس مور في استخدامه للمصطلح نجد أنّه قد استغنى عن الحرف الأوّل من الأصل اليوناني للمفردة و اكتفى بكلمة Utopie التي تعني إجمالا" ما ليس له مكان " أي الأين الذي لا أين له" [3]. ويصف مور في كتابه الذي يحمل نفس العنوان اليوتوبيا بـــ "الدولة المثالية" حيث يكون كل شيء فيها متعاليا عن واقع البشر ، وتكون جميع شرورهم كالفقر والإجرام والظلم غير موجودين ،إذ تتميز الحياة بالتعاون والمشاركة بين أهل الجزيرة ، والأسرة تعد أساس الحياة المدنية ،التي تتأسس على نظام الحكم العادل ذو طابع نيابي يعتمد على الانتخابات الحرة ، والأمر الذي لا يتحقق إلا عن طريق اشتراكية الحياة وإلغاء الملكية الخاصة .[4] إضافة إلى أفكار يصعب تطبيقها نظرا لبعدها عن الواقع .كما نجد في معجم اللّغة الفرنسية "لاروس " Larousse يشير إلى مفهوم المصطلح على النّحو الآتي :" اليوتوبيا مصطلح ظهر على يد توماس مور في 1532م يوحي إلى المدن الخيالية وغير المعقولة والدول المثالية ، فهي مشاريع إنجازها

---

[1]-د/سهيل إدريس ، **المنهل** ، قاموس فرنسي ،عربي ، دار الآداب ص-ط 22 بيروت 1999م ص 1249 .

[2]-Thierry Paquot,**L'utopie** ou l'idéal piégé,Optiques philosophie Collection dirigé par Jean-Michel Besnier,Hatier ,paris 1996 ,p6.

[3]-أندري لالاند ، **موسوعة لالاند الفلسفية** ، تر خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت -باريس ، ط2 ، 2001 م، ص 1516 .

[4]-دعطيات أبو السعود ، **الأمل واليوتوبيا في فلسفة إرنست بلوخ** ،منشأة المعارف بالاسكندرية ، ط 1، 1997 م ص38 ص382.

مستحيل فهي فكرة خيالية ومخطط ضخم يتحقق كيوتوبيا ، وهي شبيهة بفكرة المدينة العالمية للجنس الإنساني ".[1]

وفي هذا السياق يتضح لنا أنّ يوتوبيا توماس مور قدمت تصورات لمجتمع مثالي من نسيج الكائن البشري وليس من صنع الله ، فهي يوتوبيا تقوم على أسس عقلانية وواقعية ملائمة لروح عصر النّهضة وإصلاح الكنيسة .وتعد بمثابة المصدر الملهم للعديد من اليوتوبيات التي جاءت بعده خاصة بعدما أقيمت عنها العديد من الدراسات وما حولها من المؤثرات التي شكلت مضمونها من الجانب السياسي أكثر من الاجتماعي بعد بروز حركة الإصلاح الديني على يد " لوثركينغ".

ولما كانت اليوتوبيا كفكرة أولية لتصور أو تخيل مكان في لا مكان فإنّ تداول هذه الفكرة تعود جذورها إلى العصر اليوناني القديم ، ويتجلى ذلك بوضوح لا شك فيه في "جمهورية أفلاطون" التي كانت تعد أوّل عمل يوتوبي يقدم نظاما اجتماعيا مثاليا بكل تفاصيل بنائه ومؤسساته ، في الوقت الذي شهدت فيه المدينة اليونانية نوعا من اضطراب الأوضاع نتيجة ذلك الاشتباك الذي بلغ ذروته بين مدن الإغريق (أثينا وأسبرطة) ودخولهما في صراعات دامية ، هذا ما جعل أفلاطون يحاول أن يقدّم صورة أو نموذجا معقولا لنظام اجتماعي صالح ، وقد أراد تأسيس مدينته الفاضلة على نمط مدينة أسبرطة التي كانت هي نموذجه التاريخي ببنائها وطبقاتها الاجتماعية المغلقة ، وهذا ما يوحي إلى أنّه ليس أوّل نظام تخيّلة الإغريق ، بل قد سبقته من قبل ارهاصات كثيرة لم تظهر إلا بتفكك المدينة اليونانية مما أتاح الوضع لأفلاطون أن يؤسس مدينته المثالية في أثينا التي تنشد السعادة القصوى للعصر الذهبي . وعليه قدّم جمهوريته بنظام اسبرطي الذي أعجب به من ناحية النظام التربوي والتدريب العسكري في ثوب يوتوبي لا تختلف عن هذا النّظام إلا في فكرة الحاكم الفيلسوف أو الفيلسوف الحاكم التي تتلخص في نظرية العدالة التي أقام عليها

[1] –Larousse ,**dictionnaire de la langue française lexis**, France,1990,p1969 .

جمهوريته وهو الحلم المفعم بالأماني في هذه اليوتوبيا لاستعادة العصور الخيالية للعصر الذهبي .[1]وتعد اليوتوبيا الأفلاطونية من أهم المؤثرات في يوتوبيات عصر النهضة على وجه العموم ويوتوبيا" توماس مور "بوجه خاص ،ففي هذا المؤلف –الجمهورية –تمّ ترجمة أوضاع المجتمع الإغريقي في أثينا وقدّم الصّورة المثالية للأنظمة السّياسية والاجتماعية السّائدة ، ولأنماط العدالة والحكم التي يسعى وراء تحقيقها ، فبالرغم من كونه لم يدعوا إلى القضاء على العبودية التي تطبع نمط التقاليد والعادات الاجتماعية القائمة ، نجد توماس مور قد استمد أفكاره من كتاب " الجمهورية " حيث استعار منه فن الحوار الأفلاطوني ، ومنهج التوليد السقراطي في صياغة يوتوبيا ،كما أخذ منه النّزعة المشاعية المقصورة على الأملاك دون الأسرة والزواج ،التي جعلها حقا لكل أهل الجزيرة نظرا لما فيها من حلول لبعض مشكلات عصره ،على خلاف أفلاطون الذي جعلها مقتصرة عي فئة قليلة متميزة من سكان الجمهورية ،بالإضافة إلى تغيير نظرته نحو طبقة العبيد التي فرضت عليها العبودية بالوراثة أو التبعية في الجمهورية ، في حين مور جعلها مقتصرة على فئة قليلة من أسرى الحرب لفترة مؤقتة من الزمن ، وليس طوال حياتها ، بل عبيد حتى يتم تحريرهم . ومن هنا اتضح التباين القائم بين مور وأفلاطون في عدة أمور بالرّغم من اللّمسة الأفلاطونية التي تميز يتوبياه . حيث نجده وجّه له عدّة انتقادات حول طرق ممارسة الحكم وطبيعة العلاقات الاجتماعية التي تميز هذا المجتمع عن غيره من المجتمع اليوناني ، فمن صور اليوتوبيا التي نادى بها في جمهوريته نجده يدعوا إلى المساواة بين المرأة والرجل في زمن كانت تعامل فيه المرأة كالعبيد، كما نادى بمفهوم الحاكم الفيلسوف ، فالمعرفة عنده من أهم شروط الحكم والتي هي فضيلة حسب رأيه ، إلاّ أنّ أفلاطون وضع في مدينته بعض الأفكار المتطرفة، منها الدّعوة إلى المشاعية الجنسية لطبقة الجند والحكام حصرا و المشاعية في الأولاد الذين ينزعون من أحضان أمهاتهم ، حيث يربون في مكان عام، أما الأطفال الذين

[1]–د عطيات أبو السعود،**الأمل واليوتوبيا في فلسفة إرنست بلوخ** ،منشأة المعارف بالاسكندرية ، ط 1 1997 م ص 366

ولدوا من علاقة يحرمها القانون كأن يولدوا من أبوين لم يبلغا سن الزواج أو جاوزاه ،أو الأطفال الذين ولدوا ومعهم عاهات ، فإنّهم بكل بساطة يُتركون في العراء حتى يموتوا.[1] فجمهورية أفلاطون بالرغم من سعيها وراء العدالة المثالية إلاّ أنّها تظل من امتياز مواطني مدينة محددة. فهنا يبدوا بجلاء دور الخيال في تشييد المدن الفاضلة في الذهن بعيدة عن الواقع وعن طبيعة الإنسان بما تقتضيها من شروط الحياة وظروفها السياسية والاجتماعية والاقتصادية خاصة ، فهي مدن مبنية على تصورات لمجتمعات تخلوا من الشرور ، يسودها السلام الدائم ،لا وجود هناك لصراعات إيديولوجية أو قومية أو عرقية ،أفراد يعم بينهم الخير المطلق والقيم السامية ، والمساواة الطبيعية ، وغالبا ما نجد هذا المصطلح يعبّر عن النّظام السّياسي وعلاقته بالحياة الاجتماعية ما يوحي إلى أنّ الأفكار التي يصدرها كمشروع لا يمكنه التحقيق ولا يحسب فيه أي حساب للوقائع الحقيقية التي تعكس ظروف حياة الإنسان. غير أن ذلك يبقى التأثير الواضح للفلسفة اليونانية في يتوبيا مور التي تحمل لمسة من فكر أفلاطون من خلال الجمهورية متجليا بكثير في بروز اليوتوبيات التي اجتاحت عصر النّهضة بعد مور ، كونها جاءت معبّرة عن تلك التناقضات التي تحملها هذه الفترة التي تشهد لحظة التّحوّل التاريخي،أو ما يمكن تسميته بالمرحلة الانتقالية من فترة الظلمات والركود الذي أحدثته السلطة الطاغية للكنيسة والملكية إلى مرحلة النّهضة التي بثت روح الأمل والإيمان بالحاجة إلى الإصلاحات الدّينية (الكنيسة) باحترام حرية العقيدة والتسامح الديني وإصلاح الأوضاع الاقتصادية بإلغاء الملكية الخاصة التي تخلق الفوارق الطبقية داخل المجتمع (الأسياد والعبيد) ودعوته إلى العدل والمساواة بين طبقات الشعب بدون سفك الدماء وإزهاق أرواح البشرية .فبذلك تعد يتوبيا مور بمثابة مشروع إنساني مفعم بالأحلام والأماني لتجسيد وجوده بجهوده الذاتية كما يتصورها ، وفي حدود ما تمنحه من الحرية الليبرالية والسعادة وتسامح الأديان. كما توجد هناك يتوبيات أخرى تحدّث عنها

[1]-أفلاطون ، الجمهورية ، تقديم جيلالي اليابس ، الأنيس سلسلة العلوم الإنسانية تحت إشراف علي الكنز ، موفم للنّشر 1990 ص 67.

فلاسفة آخرون أخذوا بدورهم الفكرة عن أفلاطون ،وكان الحديث فيها يختلف باختلاف العصور الفكرية واختلاف الميادين وتعددها ومدى ارتباطها بالحياة الإنسانية ، ولما كانت أغلب اليوتوبيات جاءت في شكل مشاريع أدبية وأفكار فلسفية يمكن تصنيفها إلى عدّة أصناف نذكر منها ما يخدم الموضوع بالدراسة على سبيل المثال اليوتوبيا العلمية التي يمثلها "فرنسيس بيكون " Francis bacon من خلال كتابه أطلنطس الجديدة حيث يعدّ من أبرز المنظّرين ليوتوبيا علمية حينما تقدّم بمشروع تأسيس أرضية علمية لمجتمع مدني تقني، والحلم بتأسيس هيئة علمية عالمية.[1] وهنا نلمس نقطة اتفاق نوعا ما فيما يريد أفلاطون تحقيقه في جمهوريته عندما جعل من الحاكم أن يكون فيلسوفا ،وكذلك بيكون نجده أعطى الأولوية للعلماء في الدفع بالعلم نحو التّطور معتمدا في ذلك على انتقاء المناهج التي ستكون في خدمة العلم والفلسفة مع مطلع العصر الحديث الذي عرف ثورات علمية جديدة انتقدت كل المعرفة السائدة في فترة القرون الوسطى والتي هيمن فيها الفكر الأرسطي القائم على المنطق الصوري المعروف عنه بالعقم. لكون نتائجه مجرّد تحصيل حاصل ،لا تقدم الجديد للعلم ولا تخطوا به نحو الأمام شأنه شأن التفكير الفلسفي السّائد في مدرسة لافليش ، المدرسية التي اقتصر فيها البحث عن حل مشكلات العالم على الجدل والمناقشة بالتأمل النّظري وحده واستخدام مجموعة من الاستدلالات اللّفظية التي يتلاعبون بها ظنّا منهم أنّ ما توصلهم إليها هو حقيقة واقعية .لذلك اهتدى بيكون إلى إحداث التغيير في نمط التفكير السائد وتجاوز تلك الأوهام المهيمنة على العقل البشري إلى اتخاذ المنهج الاستقرائي لبينة أولية لتأسيس اليوتوبيا التي تراوده كحلم في الظروف التي كانت فيها السيطرة الكنسية حادّة .ومن هذا المنطلق اهتدى إلى نقد العقل من الأوهام التي طبعته منذ زمن بعيد جعلته يعرقل التقدم والتطور المعرفي في كتابه المعروف بـــ " الأورغانون الجديد" مناديا بضرورة إزالة الحاجز اللّفظي الذي وضعه فلاسفة العصور القديمة والوسطى بيننا وبين حقائق العالم

[1]-عامر عبد زيد الوائلي ، اليوتوبيا والفلسفة : القول اليوتوبي ،علاقته بتاريخ ورهانات الحاضر ، منشورات الاختلاف ،الجزائر ،2014م ،ط1 ،ص 24 .

مؤكدا أنّ المعرفة العلمية الصحيحة إنما تكمن في طرح الأسئلة المباشرة على الطبيعة ، بدلا من التقوقع داخل عالم الألفاظ بمعنى الاعتماد على ملاحظة الظواهر ومشاهدتها تجريبيا بدلا من الاكتفاء بالكلام عنها ويؤكّد ذلك بيكون في قوله الآتي :" فليكف النّاس عن التّعجب من أنّ تيار العلوم لا يجري تقدما ، في طريقه الصحيح .فقد ظللهم منهج البحث الذي يهجر الخبرة التجريبية ، ويجعلهم يلفون ويدورون حول أنفسهم في دوائر مغلقة ، بينما المنهج القويم يقودهم من خلال إخراج التجربة إلى السهول تتسع لبداهات المعرفة "[1] ومن هنا تتجلى الغاية من المعرفة عند بيكون هوّ السيطرة والسيادة على الطبيعة انطلاقا من إخضاع العقل للنّقد والتنظيف من الأوهام والخرافات التي ذكرها في الأورغانون كما هي معروفة نذكرها على التوالي وهي أوهام القبيلة وأوهام الكهف ، وأوهام المسرح وأوهام السوق فهذا العمل الذي قام به بيكون يعد كخطوة لإرساء يوتوبياه منطلقا من إبراز مدى ضعف العقل البشري أمام خطر الأحكام المسبقة التي يتلقاها من الخارج ويثق فيها لذا وضع لنفسه المنهج الاستقرائي بديلا عن منهج المنطق الأرسطي النّظري لاستكمال لمشروعه العلمي الذي هو حلما أكثر مما هوّ تصور. ولقد كان من الصفات الهامة التي أضافها بيكون إلى مفهوم العلم قابلية كل فكرة أو تصور نظري للتطبيق إذ نجده يؤكد أنّ العلم الذي لا يقبل التطبيق العلمي بصورة من الصور لا يستحق أن يسمى علما ، وربما هذا الموقف كان يعد من الأمور المستحيلة ، أو موقفا متطرفا ومضادا في وجه العلم النظري البحث كما هو معروف عند الفلاسفة اليونانيون الذين كانوا ينظرون إلى أية معرفة تقترب من مجال الواقع المادي وتدخل نطاق التطبيق بنظرة ازدراء وسخرية ، لكن بيكون بمشروعه هذا تمكن من تهيئة أذهان الناس لقبول عدد كبير من العلوم وعلى سبيل المثال وصل به الأمر إلى الدعوة إلى

[1] -يمنى طريف الخولي ، فلسفة العلم في القرن العشرين ،عالم المعرفة ، الكويت ،العدد 264 ،سنة النشر 2000 م ، ص 60 .

بحث " التغذية " وكيفية صنع الطعام وحفظه من التعفن على أسس علمية [1]، وهو أمر كان من المستعصي أن يلق من اليونانيين قبولا ، بل أمر يحظى بسخرية مريرة .ذلك هدف العلم عند بيكون أن يجعل من الإنسان سيدا للطبيعة ومسيطرا عليها. وهكذا كان بيكون متحمسا لتجسيد ذلك التصوّر الذي كوّنه لنفسه عن تحويل ما كان في زمانه مجرد أفكار يوتوبية مستحيلة ، إلى وقائع علمية ترتكز على الملاحظة والتجربة المباشرة من خلال ما أضافه إلى مفهوم العلم من معان تجاوزت المعاني المدونة في الكتب خلال الفترة التاريخية التي عاشها ، وهي الخطوة التي أتاحت فيما بعد الفرصة لمفكرين وعلماء وفلاسفة آخرون في العصر الحديث إلى تطوير المعرفة العلمية أكثر وإدراكهم لحاجة العلم إلى الصياغة الرّياضية الدقيقة إلى جانب احتياجه إلى الملاحظة والتجربة ولقد كان الفيلسوف الفرنسي "ديكارت Descartes " الذي أكّد أهمية هذا الجانب الرياضي العقلي للعمل العلمي . وهكذا يمكن القول أنّه إذا كان "كارل ماركس karl marx "يُشهد عليه بتصريحه على ضرورة تغيير العالم في القرن التاسع عشر بالعبارة : " لقد اقتصر الفكر حتى الآن على تفسير العالم على أنحاء شتى ، ولكن المهم هو تغييره "[2] .فمن المؤكد أن يكون هذا الشعار قد سبق به بيكون في فلسفته تطبيقيا ، لكونه كان يدعو بكل حماسة إلى اتخاذ المعرفة سواء فلسفية أو علمية وسيلة لتغيير العلم وتجاوز الجانب النظري الخالص عند الفلاسفة السابقين ، وهي الأساس الذي ارتكزت عليه مبادىء الفلسفة اليوتوبية البيكوني التي لم تبق حبيسة الكتب ، بل كان حلمه بمدينة علمية دفع بالكائن البشري إلى تحويل بعض الأوضاع من حياته نحو الأفضل حيث يشهد الواقع المعاصر مثال المدن العلمية مثل وكالة الناسا في الولايات المتحدة الأمريكية . ضف إلى ذلك ما يدعى باليوتوبيا المدنية التي يناشد أصحابها ضرورة التغيير المدني الذي يتأسس على ضرورة التصحيح الفكري للمشاريع السياسية

---

[1]–د/فؤاد زكرياء ، **التفكير العلمي** ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنّشر الاسكندرية ، بدون طبعة وبدون سنة النّشر ، ص127 .

[2] -Karl marx **,l'idéologie Alleman**de , trad,henri Auger,Gilbert badia, jean boudrillard,rené Cartelle (paris : Editions sociales , 1968) p325

والاجتماعية والفلسفية ، إذ يرجع أصحاب هذا الاتجاه مصدر الفساد المتفشي على مستوى الحياة المدنية إلى وجود أخطاء في تسيير وتوجيه الأفكار ، فانعدام المعرفة اليقينية ينتج عنها الغلط الفكري وهي اليوتوبية التي تكلم عنها أفلاطون حينما دعا إلى ضرورة نقد واقع المجتمع السياسي الذي آلت إليه أثينا أثناء الحرب التي شبت بينها وبين أسبرطة مابين (431 ق.م و 404 ق.م) وبعدها نتيجة سوء توجيه الفكر نحو الصّواب ، وقد عبر أفلاطون عن تذمره من سوء الواقع السياسي والاجتماعي الذي أفرزته الحرب في بلدته أثينا على النّحو الآتي: " لقد سقطت الحكومة وقامت ثورة تسلم الحكم على إثرها إلى واحد وخمسين رئيسا ، أحد عشرة في المدينة وعشرة في ميناء " البرايوس " أماّ السلطة المطلقة العليا فقد كانت في يد ثلاثين ، وكان من بينهم كثيرون من أقاربي ومعارفي ، ولقد دعوني لاختيار ما يناسبني من مناصب ، وكنت أعول عليهم الكثير من الآمال ولكنهما للأسف خيّبوا آمالي (...) لذلك انصرفت عن حكمهم ، و انتظرت فرصة تسنح لي للتدخل في توجيه الأمور ولكنني انتهيت إلى أنّ جميع الدول الحالية ساء حكمها ، فلجأت إلى الفلسفة أستضيء بنورها حتى أتبين العدالة ما العدالة سواء في المجتمع أو حياة الفرد " .[1] وعلى إثرهذا النوع من الفساد الذي ينهش الواقع البشري من جميع جوانب حياته اليومية والمستقبلية نجد دعاة هذا النوع من اليوتوبية المدنية إلى البحث عن أطر جديدة بإمكانها أن تكون أداة لتصحيح وتغيير الواقع الاجتماعي والسّياسي المتعفن ، انطلاقا من العودة إلى تنقية الفكر من الأخطاء التي يقع فيها من يتمسك بزمام الحكم والسلطة . وهذا ما نجده يتجلى بصورة واضحة عند توماس مور الذي تحدّث عن نفس الفكرة في كتابه المذكور آنفا "اليوتوبيا "، وكما سبق لنا الذكر أنّه استمدّ أفكاره من أفلاطون ونلمس هذا الجانب من خلال ما ورد في كتابه على حدّ قوله الآتي :

---

[1]-أفلاطون ، الجمهورية ،تر: أميرة حلمي مطر ، مكتبة الأسرة ، مصر ، بدون طبعة ، سنة النشر 1994، ص ،ص 8.7

" بالجزيرة أربعة وخمسون مدينة كبيرة وجميلة ، تتكلم جميعها بنفس اللغة ، ولها نفس العادات والتقاليد وتسودها ذات القوانين والنّظم ، وهي جميعا متشابهة أيضا في نظامها ، ومتشابهة أيضا أينما وجدت ، وبقدر ما تسمح به طبيعة الأرض حتى في مظهرها ، ولا تبعد مدينة على أخرى أكثر من أربع وعشرين ميلا، ولا يفصل إحداهما عن الأخرى أيضا أكثر من مسيرة يوم واحد"[1]. من خلال هذه العبارة يمكن القول أنّ مور ينقل لنا الصورة اليوتوبية التي رسمها لمجتمع يعيش في جزيرة تسود بين أفراده أسمى نموذج السّعادة المثالية والحكمة والتي لم تكن عبثا أو صدفة ، بل هي ثمرة تلك القوانين والنّظم والأحكام التي سنّها "يوتوبوس"*[2] الذي عمل على تهذيب شعبه وتحويله من مجتمع بدائي إلى مجتمع إنساني متحضر ، ونفس الفكرة أو التصور نجده لدى الشيخ الفيلسوف المعروف بـ" أبي نصر الفارابي " الذي بدوره قد سبق توماس مور في التعرض لمعالجة هذا الموضوع من خلال كتابه الشهير" آراء أهل المدينة الفاضلة " في القرن الرّابع الهجري ، هذا الكتاب الذي يحمل في جانبه السياسي المدني همّا كبيرا يتلخص في البحث عن إيجاد محيط فاضل ليعيش فيه الإنسان ، ما يوحي إلى أنّه سار على النّهج الأفلاطوني ، وكان من أول من تبلور لديه مفهوم متكامل للمدينة الفاضلة من منظور عربي إسلامي ، حتى ولو أنّ توجّهه الفلسفي هو التوفيق بين الفلسفة الطبيعية لأرسطو و الفلسفة المثالية عند أفلاطون أي محاولته الجمع إسلاميا بين رأيي الفيلسوفين الحكيمين ،حيث تتجلى نقاط التشابه في بنائه للمدينة الفاضلة في بعض من آراء أفلاطون الواردة في بعص فصول " الجمهورية " وبعض آخر وردت عند أرسطو في كتاب " السياسة " ما يبرر مدى نجاحه في إمكانية التوفيق بين فلسفتين متضادتين هيمنت بقوة على الفكر الإغريقي، وامتدت آثارها إلى الفكر الفلسفي في العصور

---

[1]–توماس مور ،اليوتوبيا تر ، أنجيل بطرس سمعان ،الهيئة العامة المصرية للكتاب ، مصر ، ط2 ، 1987 م، ص 142

*–**يوتوبوس** هو الفاتح الذي تحمل جزيرة اليوتوبيا اسمه ، بعدما كانت تحمل اسم أبراكسا ،ويوضح مور أنها لم تكن في الأصل جزيرة ، وإنّما مؤسسها أمر بحفر مسافة خمسة عشر ميلا على الجانب الذي ترتبط عنده البلاد بالقارة وجعل البحر حول البلاد.

اللاّحقة .هذه المدينة التي رسمها في أحلامه أبو نصر الفارابي ليست خيالية لكون ما يدعوا إلى تجسيده هو حقيقة واقعية ، بل إنها مدينة ممكنة بالفعل ، فهي تختلف بكثير عن المدن التي تصورها كل من فرانسيس بيكون وتوماس مور ومدينة الشمس التي تحدث عنها " كامبانيلا " فهي مدينة تحمل سمة يونانية استلهمها من الفكر الأفلاطوني خاصة في مجال السياسة ، حيث كان اهتمامه مرتكزا على تنظيم المجتمع الذي يعد النواة الأولى التي تبلغ فيها المجتمعات البشرية كمالها ، وهي الفكرة التي أخذها عنه كذلك ابن خلدون في نظريته عن العمران البشري والتي طوّرها بقوة تتجلى في العبارة الآتية :

" إنما البشر على تنافرهم ، محتاجون إلى الاجتماع والتعاون ....وذلك لأنّ الأرض كقاعدة معاشية عديمة القيمة اطلاقا، إذا لم تتناولها أيدي البشر بالعمل المستمر والانتاج "[1].

أي الإنسان لا يستطيع أن يعيش في السعادة والأمان إلاّ إذا كانت علاقاته بغيره من الأفراد متكاملة ، لأنّ الكمال المطلق لا يبلغه إلا في إطار المجتمع . لما تتآلف القوى الغير كاملة بالقوى الكاملة تشكل وحدة عضوية متكاملة في مجتمعه ، وعلى هذا شبه الفارابي المدينة الفاضلة بجسم الإنسان الذي تتعاون جميع أعضاؤه لإعطاء الحياة للفرد والمحافظة على استمراريتها ، وكما نجد تفاوت وظيفة هذه الأعضاء في الجسم باختلاف رتبتها للعضو الرئيسي الذي يدير الجسم وهو " القلب " الذي اعتبره الفارابي كرئيس يدير وظائف الجسم . نفس المقاربة التي وضعها في المدينة على اعتبار رئيس المدينة إنسان اكتملت فيه كل صور الإنسانية ويقصد بالاكتمال أو الكمال في الرئيس هو بلوغ النضج في العقل والمعقولية بالفعل كما حدد الخصال التي يجب أن تتوفر في الرئيس على شرط أن يكون قد فطرعليها. وفي هذه الفكرة تعرض الفارابي لانتقادات وهجوم من المتكلمين الإسلاميين وعلى رأسهم أبو حامد الغزالي في " تهافت الفلاسفة " الذي اتهمه بالبدع والكفر في معظم المسائل التي

[1]– د عبد المجيد مزيان ، **النظريات الإقتصادية عند ابن خلدون** ،وأسسها من الفكر الاسلامي والواقع المجتمعي دراسة فلسفية واجتماعية ،وزارة الثقافة ، بدون طبعة ، الجزائر 2007 م.

تناولها في هذا الكتاب خاصة ما ورد في نظرية الفيض التي يكاد لا يميز بين الحكمة والشريعة ، كما انّه لا يقدم تصورا للمدينة الفاضلة بقدر ما يقدر لجملة من المؤهلات التي تجعل من الإنسان رئيسا في المدينة وهي الصور التي لا يختلف فيها كثيرا عن شروط الحاكم التي وضعها أفلاطون في الجمهورية . لكن يبقى نظريته اليوتوبية في تشييد المدينة الفاضلة ساهمت كثيرا اثراء الفكر العربي القديم إلى أن لقّبه العرب بـ " المعلم الثاني " بعد أرسطو باعتباره المعلم الأوّل بالرغم لتعرضه لأعنف الهجومات إلاّ أنّ آراءه تبقى حية في تاريخ الفكر باعتبارها تهتم بمستقبل أفضل لحياة الإنسان ممكنة التجسيد على الواقع ، لكونها ليست من نسج الخيال المحض نظرا لمنطلقاتها التي ربطها مباشرة بالإنسان ومحيطه الاجتماعي ، و ما يقابله من صور مضادة للمدينة الفاضلة ، كأنّه يريد أن يشيّد مدينة فاضلة على أنقاض مدينة رذيلة أو المدينة التعيسة التي لم يعرف أهلها معنى السعادة من قبل ،وعليه تكون أفعال أهل المدينة الفاضلة هي تصحيح لأهل المدينة الفاسقة إن صح القول وبالرغم من كل ذلك تبقى المدينة ضرب من ضروب الخيال حتى ولو أنها تقوم على نظام فلسفي وأخلاقي كمنطلق لها، مدركا أنّ قوانين هذه المجتمعات في ميادين المعاملات المختلفة هي التي تحقق هذا المشروع اليوتوبي. وتظهر اليوتوبية الدّينية التي تلتزم بالشريعة الدّينية والسّلطان الإلهي الذي يعد من خلاله الإنسان المتدين بالفوز ما بعد الموت بالجنان في الحياة التي ينتقل إليها في العالم الآخر ، ومن أبرز هذه اليوتوبيات ما تفشى بصورة جدّ مذهلة في العصور الوسطى على يد القديس " سانت أوغسطين Saint Augustinu " من خلال كتابه الشهير " مدينة الله " la cité de dieu التي ترتكز على فلسفة الحب التي يبشر بها المسيح ، من قيم و مبادىء أخلاقية تستمد من الإنجيل ومن الدّيانات السّماوية الأخرى ، وحتى الدّيانات الوضعية كالهندوسية و الزرادشتية ، لكن يتوبية أوغسطين تختلف عن المذكورة في كونها تعبر عن الرؤية المسيحية لحركة التاريخ ، وأنّ المعنى الحقيقي

للأخلاق المسيحية التي لا تتلخص فيما يقرره المجتمع أو الفرد أو الدولة ،بل فيما يمنحه الله من المشروعية الأخلاقية للفعل.[1]

أما في العصر الحديث كتب إيمانويل كانط Immanuel Kant الكتاب الذي يحمل الأفكار اليوتوبية بعنوان " مشروع السّلام الدائم" الذي نشر سنة 1795م وفيه يوضح الشرّوط القانونية التي ينبغي توافرها لبلوغ السّلام الدائم بين الأمم .ومن أفكاره الداعية إلى السّلم الأبدي انبثقت مبادئ إنشاء عصبة الأمم سنة 1920 وهيئة الأمم المتحدة سنة 1945م[2]، فهذه المؤسسات أو التنظيمات ذات الطابع السّياسي أكثر مما هو اجتماعي ،كان الهدف من تواجدها هو نشر السّلم بين البلدان والشعوب التي أثقلتها كاهل الحروب المعروفة خلال القرن العشرين ، فبمجرد تحقيقها على أرض الواقع ، قد تحقق حلم كانط بعد ثلاث قرون ، ما يجدر الإشارة إلى عدم وجود لمصطلح المستحيل أمام الإرادة وحركة الفكر والتحولات التي تطرأ على حياة المجتمعات ، بالرغم من أنّ الفكرة اليوتوبية قابلة للتحقيق نسبيا .كما يوجد هناك فلاسفة آخرون لجأوا إلى الحلم كملاذ لهم لتجاوز عقبات الواقع المعاش والطموح بحياة أفضل في المستقبل البعيد ، ما يجعل الكثير يحكم على هذه الأفكار بالفناء في مهدها دون أن تر الوجود . ونذكر على سبيل المثال "فريدريك نتشه" في نقده للأخلاق المسيحية التي حاربت أخلاق النبلاء وكرّست أخلاق الضعفاء والعبيد انطلاقا من تعاليمها ونصوصها الدينية، فالمسيحية أهملت الإنسان كجسد وغرائز ، واهتمت بالجانب الروحي له فقط وهذا دعوة للعدم لذا نجده يقول : " إنّه يتعين على المستهزئين بالجسد أن يغيّروا أنماط تفكيرهم ...، يقول طفل صغير : أنا جسد وروح ، فلماذا لايتكلم هؤلاء مثل الأطفال ؟ غير أنّ

---

[1]-عامر عبد زيد الوائلي ، اليوتوبيا والفلسفة ، مرجع سبق ذكره ص 24

[2]-عثمان أمين ،من مقدمة مشروع السلام الدائم لإيمانويل كانط ،المكتبة الأنجلو مصرية ، ط1،سنة النّشر 1952م ص9.

الإنسان الذي عرف ذاته يقول : إنّا كليا جسد ، وما كلمة الرّوح إلاّ لتعبّر عن هذا الجسد."[1] فلما كانت الفلسفة النقدية النيشاوية ارتكزت بشكل كبير على مسألة القيم وعلاقتها بالإنسان المعاصر ، فلم نجده قد اكتفى بالبحث في مسألة هذا الوجود كقضية أنطولوجية ،بل تجاوز ذلك إلى الاهتمام بالقضية من زاوية أكسيولوجية ، وقلب مضمون المفاهيم الفلسفية الكلاسيكية داخل هذه المنظومة منها قيم الخير والشر والجمال وهي مركز وثقل القيم التي يتجاوز بها الإنسان الميتافيزيقا ومبادئها .فالإنسان الذي يدعوا إلى تكوينه هو الإنسان الكامل الأبعاد الإنسانية .لأنّه يمتلك القدرة على التخيل وبناء التصورات الذهنية المستقلة من أي ضوابط تكون عقبة في خروجه من الواقع الوهمي نحو واقع يستجيب لطموحاته ومتكيف مع إرادة الحياة تقوم على الزواج الذي يعرّفه على أنّه : " اجتماع إرادتين لإيجاد فرد يفوق من كانا علّة وجوده ، فالزواج حرمة متبادلة ترسو على احترام هذه الإرادة "[2].والإرادتين التي يتكلم عنها يقصد من خلالها توفر الصفات القوية والمتفوقة التي تنتج الإنسان الأعلى و لتحقيق ذلك وضع نيتشه شروطا لهذا الزواج الذي لا يجب أن يتأسس على رابطة دينية ولا على عاطفة الحب أو ما يمسى عند البعض بالعشق لدخوله في نفق الحماقات وقد عبّر عن ذلك في هذا السياق بقوله الآتي : "إنّما تدعونه عشقا إنّما هو جنون يتتالى نوبة بعد نوبة حتى يجيء زواجكم خاتما هذه الحماقات بالحماقة المستقرة الكبرى "[3].فهو يرفض الزواج القائم على الحب وهو الخطأ الكبير الذي يقترفه الإنسان في حياته لأنّ سينتهي بالفشل ، بل الشرط الأساسي هوّ أن يبنى على الصداقة لأنّ هذه الأخيرة تجمع بين الطرفين من نفس المقام ، فالنبلاء يتزوجون بالراقيات والكادحون بالكادحات لإنشاء النسل المتفوّق ،في حين الزاوج القائم على عاطفة الحب يجمع بين الطبقات المتفاوتة كزواج الأمير بالخادمة باسم

---

[1] –Friedirich Nietzsche, **Ansi parlait Zarathoustra**,tra,Henri Albert , la gaya Scienza, paris , 2012p 50.

[2]–فريدريك نيتشه ، **هكذا تكلم زرادوشت** ، تر ، فليكس فارس ، الأهلية للنّشر والتوزيع ، الأردن ، ط 1 سنة النشر 2009 ص 54 .

[3]–المصدر نفسه ص 89 .

الحب .لأنّ الهدف من الزواج عند نيتشه ليس هو التناسل لاستمرارية الحياة ، بل هو التناسل نحو الوصول إلى تحقيق الإنسان الأعلى ، وهي الوصية التي وجهها للمرأة أن لا يكون هدفها في الحياة هو وضع الأطفال لتنتظر منهم المقابل أو الرّد بالمثل ، بل كان يدعوها إلى إنجاب الرّجل الأعلى القوي الذي يلقبه بـ" السوبرمان " Super man وقد خاطبها في كتابه " هكذا تكلم زرادشت " بالعبارة الآتية " ليتوهج الكوكب السّني في حبك أيتها المرأة ، وليهتف شوقك قائلا : لأصنعن للعالم الإنسان المتفوق " .[1]وهنا لا يخص فقط المرأة بالسعي نحو انجاب الرجل المتفوق ، بل حتى الذكر لايجب أن ينساق نحو غريزته الحيوانية لوضع الولد ، بل يجب أن يكون إرادته تنتصر وتتفوق على شهواته من رأسه إلى أخمص قدميه والتطلع بها إلى ما فوق مستواه ،أي عليه أن يتجاوز الإنسان من أجل الإنسان الأسمى وذلك على أساس الاختيار الأمثل بمن يرتبط بها لغاية أسمى تتمثل في إنجاب الرجل القوي أو الأعلى وليس التوقف عند النسل من أجل الحفاظ على البقاء ، وعلى ذلك يخاطب نيشة كل رجل لديه الإرادة في الزواج بالعبارة الآتية :" إذا كنت تشعر بشوقك يندفع كسهم نحو الإنسان المتفوق ، فإنّني أقدّس إرادتك وأقدّس زواجك " [2]،ومن هنا يتجلى الهدف من الزواج في نظر نيتشه ليس الاستجابة للحاجة البيولوجية أو النفسية ، أو الإكثار من النّسل أو تأسيس عائلة ، بل الهدف يتمثل في قيام جمهورية الإنسان الأعلى أو الطموح إلى بلوغ اليوتوبيا باستعمال القيم الإنسانية كالأخلاق المبنية على إرادة القوّة .وتعتبر القوة عندة أساس تحقيق هذا الطموح الطوباوي . وعليه يجب إقصاء الإنسان الضعيف ، لأنّ الضعف سمة الإنسان العادي بالتالي يجب أن نمارس الانتقاء والاختيار لإرساء "جمهورية السّوبرمان "، وكان تعبيره عن ذلك القول الآتي : " لا أنصحك بالعمل بل بالقتال .. لا أوصي بالسلام بل بالنّصر .أتمنى أن يكون عملك نظالا ، عسى أن يكون سلامك نصرا "[3].

---

[1]-المصدر السابق ص 85 .

[2]-المصدر السابق ص 89 .

[3] -Friedirich Nietzsche, **Ansi parlait Zarathoustra**,tra,Henri Albert , p51.

ولما تكتمل هذه الشروط يتم تجاوز الإنسان العادي،أو الإنسان الأخير الذي يصفه بالحقير، فاليوتوبيا النيشاوية تتلخص في تجيسد" السوبرمان "على أرض الواقع الإنساني ، الإنسان الرائع بوصفه ما فوق الإنسان نفسه الذي يتجاوز العدمية والأصنام القديمة .أي ذلك الكائن الذي تخطى الدروب العسيرة التي مرّ عليها زرادوشت.[1]لكن ما يمكن قوله عن أفكار نيتشه اليوتوبيوبية هي أفكار مثالية لا تختلف عن أفكار أفلاطون بكثير.

وهكذا يمكن القول أنّ اليوتوبيا هي تخمينات ذهنية وصور لواقع يُحلم أصحابها أن يتمّ تجسيدها على أرض الواقع ،انطلاقا من إعلان الاحتجاج ضد ما هو كائن ، وهذا ما قد عرفه الفكر الإنساني منذ العصور التاريخية إلى يومنا هذا ، بناءا على ما ذكرناه آنفا عن أنواع اليوتوبيات ، فبالرّغم من اختلاف ميادينها وطبيعة الاحتجاج الذي ترفعه من أجل التغيير لما هو قائم ، إلاّ أنّ هناك قاسما مشتركا يجمع بينها يتمثل في التطلع نحو تحقيق حياة أفضل للإنسانية تقترب إلى الكمال ، وتنشد السّعادة والأمن والسلام ، وهي الغاية القصوى التي يهدف إليها الإنسان ، حتى ولو أنّها بعيدة التحقيق أو من المستحيلات الكبرى ، إلاّ أنّها لم تبق حبيسة في الذهن بل عبّر عنها أصحابها بوسائل مختلفة ، باختلاف الظروف الزمانية و المكانية المرتبطة بها ، والتي تميّزها عن غيرها من اليوتوبيات الأخرى. كما تعكس بدورها مدى التطور الفكري لأي مجتمع بشري . وعليه ارتأينا إلى استخلاص أنّ لكل يوتوبيا ميزة خاصة بها تولّدت عن الظروف التي تمليها معطيات وأنماط أنظمة الحكم التي تُسيرّها ، هدفها الأساسي يتمثل في نقد الواقع والتعالي به نحو الحاضر و المستقبل في شكل طموح فاضل بعيد الأمد . ولما كانت اليوتوبيا بوصفها حلم ، والحلم هو" تخيل مجتمع خال من الإكراه ، بحيث يعيش النّاس السرور والفرحة والسّلم "[2] ذلك الطموح الذي ينتاب الإنسان نحو تحقيقه في المستقبل بتجاوز كل العقبات والمشكلات التي يطرحها الواقع

---

[1] -ibid, p51.

[2]–د كمال بومنير ، **الفلاسفة والأنغام مقاربات فلسفية في فن الموسيقى** ،عمان دار الأيام للنشر والتوزيع ، ط1 2019 ص 258 .

المعطى ، فقد فسح المجال الواسع لجمهرة واسعة من منظّري اليوتوبيا لأن يطلقوا العنان لأفكارهم وأحكامهم تجاه الواقع للتّنفيس عمّا يعانونه من ويلات الحاضر . فكثير من المفكرين يتنبؤون باليوتوبيا لمجتمعاتهم ، فذلك يجعلهم يعوضون بالخيال ما عجزوا عن تلبيته على أرض الواقع ، لكن روح التفاؤل والأمل بغد أفضل لن يفارقهم مهما بدا الأمر مستحيلا ، وخير مثال على ذلك تحقق ونجاح كثير من الأفكار التي كانت في زمن من العصور مجرد ضرب من الأسطورة أو الأوهام التي تجسدت في صور ومظاهر متعددة من حياة الإنسان ، منها تلك الاكتشافات الجغرافية التي لم تتولد من الفراغ ، بل كانت كامنة في أرض مليئة بالممكن الواقعي المتعلق بالقدرة على الاكتشاف والتطلع نحو المستقبل ، وعليه كانت تلك الرحلات التي قام بها التجار كمغامرة إلى نحو " الماوراء" كما عبّر عنها بلوخ ،بحثا عن طرق جديدة للتجارة والتي لها الفضل في اكتشاف البضائع والسلع الجديدة والوصول إلى اكتشاف أرض جديدة مخبأة تحمل في أعماقها الثروة الذهبية والفضة و المعادن والبضائع السحرية التي يفترض وجودها في مكان ما ،وهذا ما منح القدرة للإنسان على تحويل الممكن الواقعي إلى ممكن فعلي للوصول إلى الأرض المجهولة أو المخبأة، وعليه كان البحث عن الجديد ذلك المشروع الذي يتوقف على الوصول إلى تحقيق الهدف المقصود والمخطط له وخوض غمار الأخطار والمصاعب التي ستعترض طريقهم ، وتخطي العالم المألوف و الخروج من الظلام نحو النور وهو الحلم الذي يراود البشرية وحبّها للمغامرة إلى الماوراء في رحلات بحرية تجعله يتحرر من الأرض التي يتواجد على سطحها نحو اكتشاف أرض أخرى جديدة. وهو ما يعرف بعد ذلك باليوتوبيا الجغرافية التي تجسدت في رحلات كثيرة عبر التاريخ منها رحلات السندباد البحري على سبيل المثال ورحلات التجار الإسبان والبرتغال نحو المحيط الأطلنطي ،وغيرها من الرحلات التي اشتهر بها التراث العربي والأوروبي، لذلك كان الهدف من بعض الرحلات هو السعي وراء تحقيق الحلم المفعم بالأماني في الوصول إلى الموطن الأسطوري الذي يزخر بالفروة الذهبية التي يفترض

وجودها في مكان ما ، أو وراء الحلم بالكأس الذهبيّة المقدّسة في التراث المسيحي ، التي كان يعتقد أنّها مخبأة ومحاطة بتحريم سماوي.[1] وهكذا كانت الكشوفات الجغرافية في بدايتها موجهة نحو خدمة الأغراض التجارية ، بحثا عن بلوغ هذه الكنوز التي تعد الدافع الأوّلي للبشر عن القيام بالمغامرة المحفوفة بالمخاطر إلى الماوراء هناك ، والخوف المقرون بنوع من السعادة نحو الإبحار بعيدا كون هذه الكنوز في اعتقادهم لا توجد تحت أرجلهم ، بل موجودة في أرض نائية بعيدة ، وهي الأحلام التي تمثل الهدف اليوتوبي للرحلات البحرية المعروفة في الأساطير القديمة والحكايات الخرافية المتداولة في الفكر الإنساني للعصور القديمة و الوسيطية التي حفّزتهم على الاستكشاف بالرّغم من أنّ بعض الحكايات الأسطورية غرست نوعا من الفزع في ذوات بعض البحارة الغربيين الذي منعهم من الملاحة لمئات أو لآلاف السنين نحو المحيط الأطلنطي، كما مارس ذلك تأثيرا كبيرا في عرقلة تجارة الفينيقيين للإبحار والمغامرة نحو المحيط الأطلنطي على الرغم من امتلاكهم لسواحل اسبانيا والمغرب ودرايتهم بالمحيط الهندي ووصولهم إلى الفليبين ، كما ساهمت أيضا هذه الخرافات من عرقلة الجغرافيين العرب من المغامرة نحو المحيط الأطلنطي بالرغم من التقدم الهائل الذي أحرزوه في مجال رسم الخرائط من طرف الإدريسي الذي وضع أول خريطة للعالم سنة 1150م ،مع معرفتهم الكاملة لبعض المناطق والجزر ، غير أنّ تلك المعرفة لم تكتمل بالمعنى الحقيقي ،كونها لم تمتد للساحل الإفريقي الغربي نظرا لتلك الخرافات الأسطورية التي أنقصت من شجاعتهم لاعتقادهم بوجود كائنات عملاقة في مياه الأطلنطي تشد السفن إلى أعماق المحيط وتحذر من وجود أراضي جديدة يمكن اكتشافها ،كذلك الاعتقاد السائد بأنّ جنة عدن ترقد في منطقة "ما" من بحر الظلمات .وهذا ما قد أدّى فيما بعد إلى ظهور فئة من المفكرين المتشائمين من إمكانية تحقيق أحلامهم ،فنجدهم يدرجونها فيما يسمونه بـــ" الديسوتوبيا dystopia " التي تعني ضد كلمة اليوتوبيا وما تحمله من معاني، ترمز إلى

[1]–دعطيات أبو السعود ، الأمل واليوتوبيا ، المرجع السابق ص 313 .

مجتمع خيالي يكون الناس فيه غير سعداء ،وتعني المكان الخبيث ،أو الواقع المرير الذي ينذر بنهاية العالم. لكن مع مرور الزمن تغير الهدف من الرحلات البحرية من البحث عن البضائع والسلع الجديدة والمعادن الثمينة إلى البحث عن مواطن السعادة وتجاوز الآمال القديمة نحو آمال تتطلع إلى أماكن أكثر إغراءً خاصة بعد ذلك الزخم الهائل الذي عرفه العلم في تقدّمه ،مما ساعد الإنسان على الكشف عن أسرار الطبيعة وقدرته على فهمها والتحكم فيها ،إلى أن أعلن عن كسره لقيود الجاذبية الأرضية والتحرر من سيطرتها عندما تمكن من إطلاق رحلاته نحو الفضاء لاستكشاف كواكب أخرى في الأرض الجديدة .وهي كواكب زحل والقمر والمريخ التي وطأتها أقدام رواد الفضاء الذين توصلوا إلى معرفة خصوصيات هذه الكواكب و إمكانية الحياة على سطحها نظرا لتشابه الظروف القائمة فيها بظروف الحياة على كوكب الأرض .هذا ما شجع الإنسان على آمال يوتوبية متعلقة بمدى إمكانية التطلع إلى عالم النّجوم والسكن في هذه الكواكب التي تعد بالنسبة لهم مكانا يوتوبيا ،بعدما ضاق البشر من هذه الأرض .فلما أصبح الحلم الجغرافي واستكشاف الشواطىء قد رُفع الستار عنها وهي الآن تعد ضرب من ضروب الحقيقة والواقع، تولدت منه الإرادة القوية والدافع الرئيسي لعلماء الفضاء على تكريس مجهوداتهم لرسم صور خيالية لكواكب أخرى علّها تكون ممكنة للعيش فيها مستقبلا .وهي الفكرة التي لا تختلف عن تلك الأفكار والصور الخيالية التي رسمها أصحاب اليوتوبيات الاجتماعية و الدينية لعوالم ماورائية في شكل صور وأماني لمجتمعات مثالية تقبع فقط على مستوى المخيلة ، وهذا ما جعل ماركيوز يقف موقفا نقديا لمفهوم اليوتوبيا الحديثة ليميز بين ما هو ممكن للتحقيق وما هو مستحيل ، لأنّ ليس كل ما أزيح النقاب عنه تم اكتشاف خباياه بالفعل ،فالتحدي الحقيقي لتغيير الواقع وتحرير الإنسان من سيطرة التقنية والشعور بالسعادة في عالم أفضل يكون على هذه الأرض.

2-المبحث الثاني : جدل اليوتوبيا بين الاستحالة والإمكان عند ماركيوز .

إنّ ماركيوز من خلال تأسيسه للنظرية النقدية سلّط اهتماماته على نقد الحضارة الصناعية المتقدمة ، إذ لم يفرّق في نقده بين مجتمع رأسمالي وآخر اشتراكي ، فكلاهما بالنسبة إليه أنظمة شمولية استبدادية ،تمارس القمع بحلّة جديدة تختلف تماما عن الصورة التقليدية التي كان قائما عليها . ولم يكن ماركيوز تعنيه كثيرا مسألة أن أحد هذين المجتمعين يقوم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج والآخر يقوم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج ،فطبيعة تسيير هذا المجتمع لم تشغل الحيّز الأكبر من تحليله النّقدي بقدر ما نجده قد سلّط الضوء على التأثير السلبي لواقع الإنسان داخل هذا المجتمع ، حيث كلاهما يمارسان عملية تشويه ومسخ الذات الإنسانية التي لم تعرفها من قبل في عصور ما قبل التقدم العلمي و التكنولوجي ، فتلك هي الظروف التي حوّلته إلى كائن ذو بعد واحد ، أفقده العنصر الناقد بعدما عمل على تكريس جميع الوسائل لتوفير الحاجات الزائفة وتخذير وعيه .ولما كان هدف ماركيوز من إرساء فلسفته النقدية انطلاقا من تحليل معطيات المجتمعات المتقدمة صناعيا ورفع الستار عن خبايا الأنظمة الشمولية التي تحكمها ، هو السعي نحو تحرير هذا الكائن الفاقد لأبعاده في زمن العولمة وأوجّ قيم الحداثة،نجده قد أسند هذه المهمة إلى قوى مختلفة من شرائح المجتمع بعدما فقد الأمل الذي كان منصبا على الطبقة العاملة الثورية التي فقدت فاعليتها التاريخية نتيجة ذلك القمع والتّضييق الحاد الممارس عليها بصورة مغاير للقمع السائد في الديكتاتوريات التقليدية .فهو لم يعد قمعا خارجيا يمارس على حرية الإنسان السياسية والاقتصادية فحسب ،بل امتد هذا الأخير إلى مناطق كانت محرّمة ومقدسة في حياة الإنسان كإنسان وقد عبّر عنه في قوله الآتي : " لقد اغتصب القمع الحديث حرية الإنسان الداخلية ، تلك الحرية التي كانت فيما قبل الحرب العالمية الثانية هي المقابل لعالم الواقع المتناقض ...ولم يكن المجتمع البر جوازي يجرؤ إلا في حالات نادرة على اقتحام ذلك

الحصن المنيع"[1].وعلى إثر هذه المعاناة الدّاخلية حاول ماركيوز من خلال تصوراته إيجاد الحلول التي بإمكانها أن تكون قادرة على تجاوز القهر التكنولوجي ويتم تجسيد عناصر الشعور بالسعادة والهناء التي كبحها هذا القهر،والتحرر من الشعور بالاغتراب الشامل،فجعل من التفكير بالسّلب والتناقض من المبادئ الأولى التي يجب أن يكون فيها الفرد قادرا على النفي ضدّ الوضع القائم للأشياء ، فجعل من اليوتوبيا الأمل الوحيد الذي علّق عليه تفاؤله بعد ما انتابته تشاؤمية شبنجلر نتيجة فشل القوى الجديدة التي افترضها كأداة لتحرير الإنسان من وضعه المرير الذي وصفه بروح من اليأس في كتابه الشهير الإنسان ذو البعد الواحد بسب الطريق المسدود أمام كل صور التغيير لطبيعة الأنظمة السائدة وما يعانيه الأفراد من طغيان العقلانية التكنولوجية التي أعدمت فيه الروح الناقدة بوهم عامل الوفرة للحاجات الزائفة وتنامي الروح الاستهلاكية .فبعد تلك الرحلة الطويلة من التأمل التي قضاها في تفسيراته لنظريات الأعمدة الثلاثة التي أرسي على أساسها فلسفته وحواره مع عدد كبير من المفكرين الكبار ، فبعدما نهل من هيجل وماركس وفرويد ينتقل إلى شق مسار آخر من مراحل تطور فكره المرتبط أساسا بفلسفته الاجتماعية النقدية ، حيث عمل على تكريس جهده الجبار لتشييد يوتوبيا ينفرد بها عن غيره من المفكرين وفي نفس الوقت ينظم إلى سلسلتهم منذ أفلاطون . وعليه يختلف مفهوم اليوتوبيا في نظر ماركيوز على غرار يوتوبيا الفلاسفة الّذين سبقوه إلى استخدام هذا المصطلح باختلاف معطيات المجتمع الذي يحتوي هذا الكائن البشري . ذلك أنّ الموضوع الرئيسي لتجسيد هذا البناء الفلسفي ليس بالمستحيل ، بقدر ما يتركزعلى توظيف تلك الإمكانيات اليوتوبية الكامنة في القوى العلمية والتكنولوجية للرأسمالية والاشتراكية المتقدمة ، فهذه الإمكانيات يمكن أن تتحقق بصورة شاملة ومطلقة عن طريق

[1]–هربرت ماركيوز ، نحو التحرر في ما وراء الإنسان ذو البعد الواحد ، ص 17 ،

الاستخدام العقلاني السليم لها للوصول إلى تحقيق مجتمع يخلو من صور البؤس والمعاناة إلى الأبد .[1] إذ يتلخص مفهوم اليوتوبيا عند ماركيوز في أنّ :

" الحضارة القمعية القائمة على مبدأ العائد ، والقيمة الإضافية surplus valus والقمع الإضافي surplus repression المؤسس على العمل الإضافي surplus labor أنتج الشروط المادية والثقافية لنفيها من أجل بناء حضارة لاقمعية ، حضارة سعيدة ذات بعد جمالي جنسي."[2] يبدوا من خلال هذا القول أنّ ماركيوز ركّز اهتمامه على نقيضين أساسيين من حياة الإنسان حيث أعطى لها قسطا وافرا بالدراسة والتحليل من خلال اللّمسة الفكرية التي تطبع كتابيه بين التشاؤم والتفاؤل الذي يغلب على الأول في الأخير ، حيث نجده في كتابه الانسان ذو البعد الواحد يصف الفرد في حضن هذا المجتمع المليء بالتناقضات كائنا يتنعم بالوفرة المادية والسعادة المزيفة من جهة ويفتقر للحياة المسالة والضمير السعيد والشعور بوعيه تجاه واقعه الذي حوّله إلى كائن متشيء .وهنا تتجلى تشاؤمية ماركيوز ، ويأسه من استحالة تجاوز هذا الوضع ، غير أنّ ذلك جعل منه الدافع الأكبر لرسم معالم حضارة جديدة يسترجع فيها الإنسان إنسانية المسلوبة وذلك ما نجده في كتابه "إيروس والحضارة " أين حاول من خلاله إظهار فهمه لليوتوبيا على أساس أنّه فهم تاريخي يقترح مشاريع لتجسيدها على أرض الواقع في الوقت الذي تعتبر مستحيلة بالرغم من أنّها في حدود الإمكان ،فظاهرة الاغتراب الشامل الذي امتد إلى ذلك الجانب المقدس من حياة الإنسان جعلت ماركيوز يؤكد على ضرورة إنقاذ الغرائز الجنسية من التحرر الزّائف الذي تمارسه إيديولوجية المجتمع القمعي في شكله الرأسمالي المتقدم وعلى نحو خاص النّظام الرأسمالي الأمريكي ، وفي هذا الصدد يذهب ماركيوز إلى أنّه إذا كانت الحضارة الصناعية المتقدمة تزعم بأنّها حققت أكبر قدر من الحرية الجنسية للإنسان المعاصر ، فالواقع أنّ هذه الحرية

---

[1]– قيس هادي أحمد ، <u>الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز</u> ، ص 37 .

[2]–د– المرجع نفسه ص 172 .

لا تزيد عن كونها سلعة تستخدم قيم السوق ، وعنصرا لا ينفصل عن عناصر المجتمع القائم، فهي مثلا تسمح للجسد بأن يعرض مفاتنه الجنسية في عالم العمل اليومي ، وفي علاقات العمل دون الكف عن كونه أنّه أداة عمل .[1] وعليه تجاوز هذه الحرية الممنوحة من قبل مجتمع غير حر فيه مضرة أكثر مما تكون مفيدة كونها تعمل لصالح القمع الراهن ، أكثر من أن تكون مضادة له .فهذا النوع من التحرر الجنسي في شكله الزائف يعد نتيجة مترتبة على القهر الاجتماعي ومدعمه لاستمرار هذا القمع الجنسي ، فالفرد في المجتمع الرأسمالي مغترب لأنّه يعجز عن الاهتداء إلى ذاته في ظل قوى لا شخصية مجهولة هي قوة رأس المال وتقلبات السّوق ،في حين الفرد في المجتمع الاشتراكي مغترب لأنّه يخضع للخطة الشاملة التي يضعها النّظام والتي تشكل عاملا شخصيا ينبغي أن يخضع له الجميع.[2] وهنا تكمن المفارقة بين إمكانية تحقيق اليوتوبيا واستحالتها نظرا للفارق القائم بين طبيعة وجوهر هذين النّظامين ،بالرغم من كونها يفضيان إلى نفس النتيجة التي تشكل دائما الخطر الذي يهدّد الإنسان اليوم من جميع جوانبه عندما فقد حريته وذاته وأصبح آلة في أيدي القوى المسيطرة خارج ذاته جعلته يفقد حتى الإحساس بمعنى الذاتية ، والأخطر من ذلك لما يصبح خوفه تجاوز الخوف من العبودية إلى الخوف من أن يصبح آلات .[3] لذا عمل على ضرورة إيجاد الآليات التي يتم بها تفعيل اليوتوبيا وجعلها حقيقة واقعية مجسّدة لأنّها نابعة من إرادة الفعل الإنساني وليست حتمية مقدّرة يعجز عن تجاوزها أي هي جزء من النّسيج الوجودي للإنسان ويؤكد على ذلك في كتابه نهاية اليوتوبيا على " أنّ اليوتوبيا مفهوم تاريخي يقترح مشاريع التحول الاجتماعي التي تعتبر أنّها مستحيلة لكن لأي سبب هي مستحيلة ؟ على العموم عندما نتحدث عن اليوتوبيا ، نسمع باستحالة تحقيق مشروع

---

[1]–هربرت ماركيوز ، **الإنسان ذو البعد الواحد** ، ص110

[2]–د حسن محمد حسن حماد ، **الاغتراب عند اريك فروم** ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنّشر والتوزيع بيروت ، ط1 1995 ، ص 101 .

[3] –المرجع نفسه ص 104 .

مجتمع جديد لأنّ العوامل الذاتية والموضوعية للوضع الاجتماعي المعطى يتعارض مع تحويله ، فنقول إذن إنّ الوضع لم ينضج بعد "[1]. وقد كانت انطلاقته من تأويله الخاص لماركس وعلاقته بالأسس الغريزية والبيولوجية ، حيث توصل إلى إدراك أنّ مشكلة المجتمع الصناعي المتقدم يمكن حلها عن طريق إلغاء العمل المغترب ، أي إلغاء العمل الإضافي الذي يوجد القمع الإضافي ،والذي يجعل الفرد والمجتمع ينتجان وسائل عبوديتهما عبر الحاجات الزائفة للمجتمع الصناعي المتقدم .[2]وهذا ما جعل ماركيوز يتحدث عن كل حل كان يسند إلى اليوتوبيا يقابل بالاستحالة بالرغم من كونه أصبح ممكنا للتحقق ما دامت الظروف مواتية لذلك، ونجده يصرّ على تجاوز الماركسية والابتعاد عنها ،بالرّغم من أنّه ظلّ يصرّ في الوقت نفسه على انتمائه للماركسية. رغم أنّ عقلانية السيطرة تدخل تحريفا كبيرا عن مفهوم اليوتوبيا ،ولكي نفهم المعنى الدقيق لليوتوبيا يجدر علينا العودة إلى تحليل مفهوم الإنسان المعاصر الذي قدّمه في إطار نظريته عن الحضارة الإيروسية، أي الحضارة اللّاقمعية التي تحل محلها حضارة الارتواء ، وتتجلى هذه اليتوبية التي ينشدها في كونه عمل على اقتراح مشاريع يتم على أساسها إحداث التغير في المجتمعات القمعية ،محاولا ربطها بضرورة الفهم التاريخي لكونها تعتبر مستحيلة الحدوث في فترة من الفترات حتى ولو أنّها كانت قابلة للتّجسيد في حدود الإمكان ، مما جعله يميز بين نمطين من الأسباب التي تجعل من اليوتوبيا مستحيلة . ولهذا نجد ماركيوز يستخدم مفهوم اليوتوبيا بطريقة لا تخلوا من الغموض والالتباس ، فاليوتوبيا أحيانا ما تشير إلى معنى الرّفض أو السّلب لما هو قائم مع التطلع إلى خلق حضارة ذات معالم جديدة ، أي إمكانية واقعية قابلة للتحقيق. أي لا يقصد منها اللّامكان ، كما هو عند فلاسفة آخرون إذ يعبّر عن ذلك بقوله الآتي : " إنّ ما

[1] -Herbert Marcuse ,**la fin de l'utopie**, éd de seuil, paris p 8 .

[2]–د قيس هادي أحمد ، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ، ص 172 .

يوصف باعتباره يوتوبيا لم يعد ذلك الذي يشار إليه باللّامكان ، وما لا يمكن أن يكون له مكان في العالم التاريخي ، بل ذلك الذي تحول دون ظهوره المجتمعات القائمة " [1].

من خلال هذا المفهوم لليوتوبيا نجد ماركيوز يوضح أنّ هذا الوصف يرتبط ببعض الاتجاهات السياسية والتيارات الفكرية التي تحاول استخدام هذا الوصف عند أي محاولة لنقد أو تجاوز الوضع القائم باعتباره محاولة غير واقعية وتعارض مع قوانين الواقع والتاريخ ، والهدف من ذلك هو الإبقاء على الأوضاع القائمة لصالحها . في حين ماركيوز يرفض هذا المعنى الذي يستخدم لليوتوبيا لأنّه يهدف إلى إعاقة إمكانات تاريخية عن الظهور ، لذلك نجده يستخدم اليوتوبيا بمعنى الرفض أو السّلب وقد عبّر عن ذلك في قوله الآتي : " يجب أن يكون التفكير بالتناقض قادرا على الفهم والتعبير عن الإمكانات الجديدة لوجود مختلف كيفا .إنّه يجب أن يكون قادرا على تجاوز قوّة القمع التكنولوجي وأن يندرج في مفاهيمه عناصر الارتواء التي تكون مقهورة ومعاقة من خلال هذا القمع .وبعبارة أخرى فإنّ التفكير بالتناقض يجب أن يكون في تعارضه مع الواقع القائم أكثر قدرة على النّفي و اليوتوبيا ". [2]

بهذا المعنى الذي قدمه ماركيوز يؤكد أنّ اليوتوبيا ليست هي من النوع المستحيل لإمكانية وقوعها في خارج نطاق التاريخ كما يصورونها الآخرون في حقيقة الأمر .بل هي إمكانية تاريخية وإنسانية بالمعنى الدقيق للكلمة ، وفي هذا السياق يؤكد ذلك من خلال قوله الآتي : " أنّ أي شكل للعالم المتجسد من الحياة الإنسانية وأي تحوّل للبنية التقنية والطبيعية ، أصبح اليوم أمرا ممكنا ، وأساس هذه الإمكانية هو أساس تاريخي ، فاليوم لدينا القدرة على تحويل العالم إلى جحيم ، وقد تقدمنا على الطريق لفعل ذلك ، إلاّ أنّنا نمتلك القدرة على تحويله إلى ما هو عكس الجحيم"[3].

---

[1]–دحسن محمد حسن ، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز ص 143 ،

[2]–المرجع نفسه ص 143 .

[3]–المرجع نفسه ص 145 .

فمن خلال هذا القول يتجلى مدى تفاؤل ماركيوز واستعادة الأمل في إمكانية تجسيد التصورات التي اقترحها وإيمانه القوي بقدرة الإنسان المعاصر على تحويل الجحيم الأرضي إلى فردوس من صنعه ، أي لا وجود هناك لشيء مستحيل .فكلّ ما تعتبره قوى الثورة المضادة أمام القوى التي تحاول إحداث التغيير على أنّه ضرب من اليوتوبيا أو نوع من الوهم أو من أحلام اليقظة كما يعتبرها علماء النّفس ، بل في حقيقة الواقع هي إمكانية واقعية قابلة للتحقيق وليست أمرا مستحيلا طالما أنّه بإمكانية واقعية تخضع لحركة التاريخ .وبالتالي نهاية اليوتوبيا أصبحت أمرا ممكنا لما تتحقق الفكرة النظرية كمشروع وهمي مجرد متعال عن العالم الحسي الواقعي ليصبح فعلا واقعيا لاشك فيه، وقبل الخوض في فكرة نهاية اليوتوبيا يجب علينا أن نقف عند الحدود الفاصلة التي وضعها ماركيوز بين الممكن والمستحيل من خلال بحثه عن إيجاد أجوبة لتساؤلاته عن الأسباب التي تجعل اليوتوبيا إمكانية مستحيلة ،فيا ترى ما هي الظروف التي تجعل من اليوتوبيا إمكانية مستحيلة ؟ هل يمكن إرجاعها إلى الظروف الذاتية والموضوعية عائقا أمام إحداث التحوّل التاريخي ؟ أم الأمر مرتبط بتعارض المشروع مع القوانين العلمية ؟ أم الاستحالة أمر مؤقت يستدعي التريث في حالة حدوث التغيير على مستوى الأنظمة الحاكمة ،وطبيعة المجتمعات القائمة؟

إنّ فكرة اليوتوبيا عند ماركيوز كما سبق لنا الذكر أنها لا تعني اللاّمكان كما هو معروف عند فلاسفة آخرون ، بل تختلف عنهم في كونه قدم تصوره الجديد عن الإنسان والعقلانية الجديدة والقيم الأخلاقية الجديدة ومعنى التاريخ والتقدم في قالب له علاقة بالواقع العيني فلا مجال للانسلاخ منه ، فعلاقته مرتبطة بالعلم والفلسفة والتكنولوجيا والفن و باليوتوبيا ، فلا يمكن فهم هذه الأخيرة عنده إلا في إطار نظريته عن الحضارة الإيروسية التي تبدوا من ضمن المشاريع اليوتوبية التي تبدوا مستحيلة لأسباب يصنّفها ماركيوز إلى صنفين نذكرها كالآتي:

1-محاولة ماركيوز تقديم فهمه لليوتوبيا على أساس أنه فهم تاريخي نجده يولي الاهتمام للشروط الذاتية والموضوعية التي تلعب دورا في إحداث التحول التاريخي في المجتمع ،فعدم توفرها لتحقيق وضع ما يعد مشروعا مستحيل التحقق ، وخير مثال على ذلك المشروع الشيوعي الذي باءت بوادره بالفشل في فترة الثورة الفرنسية لعدم توفر الشرط الذاتي ، فالغياب الواقعي للعوامل المذكورة آنفا حالت دون التحقق للتّجربة الاشتراكية في البلدان الرأسمالية الأكثر تقدما .لكن الاستحالة على هذا المستوى ليست مطلقة ، بل هي مؤقتة وبالتالي ينفي عن هذا المستوى صفة اليوتوبيا بالمعنى التقليدي للكلمة الذي يعني الإمكانية المستحيلة ، بل يتدارك الأمر ويؤكد على أنّ الاشتراكية إذا كانت غير ممكنة الآن في البلدان الرأسمالية الأكثر تقدما نظرا لغياب الطبقة الثورية الفعالة ، فإنّ هذا لا يعني أنّ الاشتراكية مشروع يوتوبي مستحيل التحقيق .بل تجسدت الشيوعية بكل معالمها في دول خارج الرأسمالية .[1]

2 -المستوى الثاني من الاستحالة يتمثل في مخالفة مشروع يوتوبي ما للقوانين العلمية البيولوجية والسيكولوجية والفيزيائية ، مثل القول بفكرة إعادة مرحلة الشباب للمسنين ، أو فكرة الرّجوع إلى عصر ذهبي أو القول بشباب أبدي .وهذا النوع هو الذي يعني باستحالة اليوتوبيا بالمعنى الدقيق ، وهنا يؤكد أنّه لا يمكن التكلم عن اليوتوبيا إلا بالمعنى الذي تتعارض فيه قوانين العلم ، أي عند الذي يقف خارج نطاق التاريخ ويتجاوز حدود التجربة الإنسانية الواقعية .[2]

وهكذا يتجلى الأمر واضحا من فلسفة ماركيوز الاجتماعية النقدية المفعمة بالنّزعة التفاؤلية من خلال محاولاته لتحديد الخط الفاصل بين ما هو يوتوبي وبين ما هو غير ذلك ، أي بين الممكن والمستحيل ، ذلك لأنّ الموضوع الرئيسي لهذه الفلسفة كان التركيز في البحث على وجود إمكانيات يوتوبية في القوى العلمية والتكنولوجية للرأسمالية والاشتراكية

---

[1]-د-قيس هادي أحمد ، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ، ص 174 .

[2]-المرجع السابق ص 144 .

المتقدمة ، هذه الإمكانيات يمكن أن تتحقق عن طريق استخدام عقلاني سليم وعلى نطاق عالمي ، وبالتالي يتيسر بذلك الوصول إلى تحقيق مجتمع فريد من نوعه ، يتم بقوّة إيمانه إزالة الفقر والعمل المغترب ،والقضاء على القهر السّياسي والجنسي ،وإرساء حضارة الارتواء أمرا ممكنا ، وبالتالي ما ينجرّ عنها من الحرية والسّعادة للإنسان ليس أمرا مستحيلا ،كونه مجرد سلوكات بشرية واقعية تخضع لحركة العقل و التاريخ .

فبعد رحلته الفكرية الطويلة التي قضاها في الفهم والتفسير والنّقد لأفكار الفلاسفة الذين مارسوا تأثيرا على فكره خاصة هيجل وماركس وفرويد والبعض الآخر من زملائه في مدرسة فرنكفورت أمثال جورج لوكاش وإرنست بلوخ ، تمكن ماركيوز من الدخول في مرحلة هامة من مراحل تطور فكره يجعله يتميز نوعا ما عن ما قدمه من قبل، حيث نجده قد بذل جهدا كبيرا لإرساء يوتوبيا خاصة ينفرد بها عن غيره من الفلاسفة الذين سبق لنا ذكرهم،لينظم بها إلى قائمة مفكرين اليوتوبيا وعلى رأسهم " أفلاطون " لكنّ الدراسات الفلسفية والعلمية تشير إلى أنّ التّأثير اليوتوبي لماركيوز كان مصدره نابعا من ذلك الجدل الفكري الحاد الذي وقع بين لوكاتش و بلوخ حول أزمة النظرة العلمية المادية ، حيث نجد الأوّل يقف في هذه المعركة الفكرية إلى جانب النظرة العلمية المادية ، في حين الثاني يتخطى هذه النظرة العلمية المادية إلى مايسميه القيمة الوضعية لليوتوبيا.[1]ومنه يأخذ ماركيوز موقفه الخاص به في هذه المرحلة ليصرّح ويؤكّد على أنّ الحديث عن تشييد الحضارة الجديدة لم يعد من قبل التفكير اليوتوبي الذي يتعلق بمشاريع اجتماعية يستحيل تحقيقها موضوعيا ، بل الأمر يختلف في ظل الظروف الحالية الذي يشهد التطور العلمي ، إذ يجعل الانتقال أمرا ممكنا من الوجهة العملية ، حيث تجعل التفكير في عالم الغد خارجا عن نطاق الأحلام ، بل تجعله أكثر واقعية من أي تفكير يقتصر على حدود المجتمع القائم بالفعل ، وبالتالي تضع حدا لليوتوبيا وهو المقال الذي ألّفه في أواخر الستينات بعنوان " نهاية اليوتوبيا " la fin de

[1]–محمود أمين العالم ، ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود ، مرجع سابق ص 45 .

l'utopie لسنة 1970 م ضمن كتاب جمع فيه خمس محاضرات .لكن هذا لايعني أنّ تأثير فكر الفلاسفة في فكر ماركيوز سار في ميادين منفصلة ، بل تم ذلك بمراحل متناسقة تحكمها روح الوحدة العضوية وهذا إن دلّ على شيء إنّما يدل على أنّه كان يعالج مشكلات فلسفية خالصة ليست بمعزل عن المشكلات الاجتماعية والنفسية والفنّية ، فلقد كان تأثير هيجل و هيدغر هو الأسبق وهوّ الذي ظلّ ملازما له طيلة مشواره الفكري ، وتلاه ماركس ونيتشه ثم يليه في مرحلة أخرى تأثير فرويد وفي الأخير من مراحل تفكيره نجد ملامح التأثير الكانطي وشيلر والفكر اليوتوبي .

3- المبحث الثالث : نماذج التّحرر في يوتوبيا الإمكان .

أ- التّحـــــرر بتحريـــر الوعي :

لقد تمكن ماركيوز من خلال مشروعه النّقدي للأفكار الفلسفية التي يحملها الإنسان في المجتمعات الصناعية المتقدمة ، ومجتمعات العالم الثالث ، أن يتوصل إلى إدراك ذلك الأثر العميق الذي تطبعه هذه الأفكار في ممارسة حياته الاجتماعية والسّياسية وحتى الخلقية بصفة عامة ، حيث هذه الأفكار حدّدت طبيعة العلاقة التي تربط الفرد بمجتمعه .ومدى انسجامه معه من خلال اتخاذه كقاعدة تقنية إنتاجية ، تجعل من البحث عن تحقيق الوفرة المادية الهدف الأوّل والأخير لوجوده . وفي الوقت ذاته عمل هذا المجتمع بدوره على صياغة آليات تقنية يشتغل بها تتمثل في تكريس وسائل التّصدي لكل معارضة ومحاولة التغيير .مما أدّى بالإنسان المعاصر إلى تقوقع فكره وجعله مقتصرا في مجال محدد ، ذو طابع عقائدي من حيث الجوهر. إذ لا يساعد على أن يفكر بحرّية من أجل تغيير واقعه ، لأنّ هذا المجتمع انتهى به إلى ابتلاع إرادته وإدماجه الكلي في معطيات الواقع المفروض عليه غصبا من خلال زجّه في نموذج أو قالب يحدّد تفكيره بصيغة نمطية تهدف إلى خدمة المصالح القائمة . ففي المجتمع الرّأسمالي المتقدم يتحوّل المعارضون إلى مستهلكين لنفس

نواتج هذا المجتمع ، وبذالك تكون لهم مصلحة مباشرة في استمرار النّظام لأنّه يلبي حاجاتهم الأساسية ، ويخلق فيهم حاجات مصطنعة يقتضيها دوام النّظام [1].

وهذه هي الميزة الأساسية التي ينفرد بها المجتمع الصّناعي المتقدم عن المجتمعات البشرية السابقة التي شهدت الثورة الصّناعية الأوّلى في القرن التاسع عشر، حيث لديه القدرة الفائقة في فرض سيطرته وامتصاص قوى التّمرد والسخط من داخله ،وقدرته على جعل هذه القوى تعمل جاهدة للحفاظ على الصّورة الظاهرية اللاّمعة من خارجه . وهو ما أفرز تغيرا جذريا ارتسمت معالمه بجلاء في نمط الحياة السائدة في المجتمعات الغربية حيث أصبحت الطبقتان المتضادتان ، البورجوازية و البروليتارية لهما نفس المصلحة في الإبقاء على الأوضاع السائدة وتغيير في ماهية الإنسان المعاصر الذي حوّلته إلى كائن ذي بعد واحد ، وهو البعد الذي يريده النّظام الاجتماعي القائم على التوحّد التام بين الفرد والمجتمع من جرّاء الوفرة التي تحققها التكنولوجيا الحديثة التي جعلت من الفرد يستبعد التشكيك في الوضع القائم أو التّمرد عليه ، ما يبرّر التّخذير الكلي لوعيه. وتزييفه للحقائق التي تغطيها وسائل الإعلام من خلال ممارستها لسياسة التضليل ، لما تبعث وعيا زائفا لا يدرك أحد زيفه . يؤكد ماركيوز ذلك في قوله:" إنّ المنتجات ذاتها ، ووسائط الإعلام الجبارة ، والسّلع المخصصة للمسكن والملبس والمأكل وأدوات الترفيه البارعة ، تحمل معها اتجاهات وعادات مفروضة مقدما ، وتؤدي إلى استجابات ذهنية وانفعالية تربط المستهلك بالمنتج وبالمجتمع ككل ، فالمنتجات تسيطر وتبث عقيدة معينة ، وتبعث وعيا زائفا لا يدرك أحد زيفه وبانتشار نفع هذه المنتجات بين طبقات اجتماعية أوسع تصبح عقيدتها أسلوبا في الحياة ، لا مجرّد دعاية ويحارب أسلوب الحياة هذا كل دعوة إلى التغيير الاجتماعي ." [2] في هذا السّياق يبدوا أنّ الفكر والسّلوك الإنساني يصبح ذا بعد واحد ،كنتيجة حتمية لغياب وانعدام المطلق لأفكار ترفض تجاوز حدود ما هو موجود في الواقع .نظرا لما وفّره التّقدم من الحاجات

---

[1]-دفؤاد زكرياء ، **هربرت ماركيوز**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية ، ط 1 سنة النّشر 2005م ، ص31.

[2]- المرجع نفسه ص 32 .

المادية التي قلّصت من تفشي ظاهرة البؤس والنّدرة التي كانت في العصر السابق الدافع الأولي لإيجاد الوسائل التي من شأنها تعمل على قمع الطبيعة والسيطرة عليها .غير أنّ معطيات المجتمع الحاضر يلغي الواقع الحقيقي لكل صور التّعالي عنه عن طريق دمجها بمناخ الحياة اليومية من خلال ما تقدمه من أوهام على أنّها حقيقة .لكن جوهر المجتمع القائم لا يعكس حقيقته وظاهره في الوقت نفسه ، لأنّ المجتمع الصّناعي برمته مجتمع لاعقلاني، فما يقدمه من تطور إنتاجيته لا يعكس التّطور الحرّ للحاجات والمواهب الإنسانية بل على العكس من ذلك ، حيث إنتاجيته لا يمكن أن تستمر في التطور على الوتيرة القائمة إلا إذا قمعت تطور الحاجات والمواهب الإنسانية وتفتّحها الحر، فيري ماركيوز أنّ:" تحرير الوعي يظل المهمة الأولى ، وبدونه يبقى كل تحرير وكل فعالية جذرية أعميين مقضيا عليهما بالفشل والممارسة السّياسية ما تزال بالنّظرية والتربية والإقناع"[1] فقبل تحرير أبعاد الإنسان المسلوبة ، يقتضي الاهتمام بتحرير وعيه لما له علاقة مرتبطة بمجال الحياة وما له من انعكاسات على تطور حياته الفكرية خاصة في الميدان العلمي والسّياسي والاجتماعي ، وهي المسألة الفلسفية التي كانت محور اهتمام "كارل ماركس" في نظرية الاقتصاد السّياسي وعلاقته بوعي الأفراد في المجتمع . مما جعل ماركيوز بدوره يدرك مدى أهمية الوعي بذلك الارتباط الوثيق بأبعاد الإنسان في تطلعاته نحو مستقبل أفضل ، من خلال ذلك التأثير الذي مارسته الفلسفات السابقة عليه ، والتي ساهمت في نضج فكره عبر حقب زمنية متتالية و ميادين مختلفة ، وقد كان تأثير هيجل هو الأسبق ، وهو الذي كان ملازما له حتى النّهاية وتلاه تأثير ماركس ، ومعه نيتشه ، وفي مرحلة تالية كان تأثير فرويد ثم هيدغر [2]، غير أنّ مساهمة كل من ماركس ونيتشه وفرويد هم من صقلوا عزيمته وإرادته بتوجيه أنظاره نحو نقد المجتمع المعاصر نقدا حضاريا وإيديولوجيا ، وكان ذلك بما زوّدوه من أسلحة النّقد جعلته يتوغل بها إلى عمق المشكلات الاجتماعية والنفسية والفنّية التي استدرجته إلى اكتشاف هذا

---

[1]–هربرت ماركيوز ، الثورة والثورة المضادة ، ص 149

[2]–فؤاد زكرياء ، هربرت ماركيوز ، المرجع السابق ص 09 .

الكائن المغترب بجميع أبعاده عن عالمه الأرضي .في حين تأثير هيجل و هيدغر كان أقرب إلى الطّابع الفلسفي المحض . بينما نجد الكثير من المقولات الفرويدية يتبناها ماركيوز قصد توظيفها لنقد وتحليل جملة من الظواهر التي تطبع الحياة الاجتماعية والفردية في المجتمع الصناعي المتقدم ويفسر ماركيوز دور التحليل النفسي في تحرر المريض من الأوهام والأشباح والهلوسات انطلاقا من فهم ووعي العالم الذي يعيش فيه الأفراد ، حيث يؤكّد على ذلك من خلال قوله الآتي : " والحال أنّ مرض المريض هوّ في نظر فرويد ، وبمعنى من المعاني ، رد فعل احتجاجي ضد العالم المريض الذي يحيا فيه ...ولكن الفيلسوف ليس طبيبا ، وليست مهمته معالجة الأفراد ،بل فهم العالم الذي يعيشون فيه ، فهم ما فعله الإنسان وما في وسعه أن يفعله ".[1] ويفهم من هذا الكلام أنّ الطابع العلاجي الذي يعرف بالتحليل النفسي عند "سيغموند فرويد" في نظرياته عن علم النّفس لا يمكن تشخيصها وفهم ذلك بمعزل لها عن المحيط الاجتماعي الذي يوجد عليه هؤلاء الأفراد .فالوعي بالظروف الخارجية هي التي تحدّد أسباب المرض وعليه يجب تحرير هذا الوعي من الهلوسات والأساطير والأوهام الميتافزيقية ، التي مارست السيطرة منذ العصور ما قبل التكنولوجيا ولا تزال مستمرّة إلى يومنا هذا. فأزمة الوعي الإنساني كانت مطروحة منذ وعيه بضرورة الانتقال من المجتمع البدائي إلى المجتمع المتحضّر الذي يصطدم فيه بجملة من التناقضات والصّراعات التي غيّمت هذا الوعي بضبابية جعلت منه تائها بين ماهو حقيقي وما هوّ مزيّف ،وعليه يقف ماركيوز متسائلا عن أصل هذه الحاجات التي يلبيها هذا المجتمع إن هي حقيقية أم كاذبة ؟ هل هي حاجات إنسانية وتلقائية حقا أم حاجات مصطنعة ومفروضة فرضا ؟ .

ماركيوز ينفي أن تكون الإجابة لهذه التساؤلات فيها التباسا ، بل يؤكّد ويقرّ أنّ هذا النّعيم الذي يسعد به الأفراد في هذا المجتمع ،هو نتاج لحاجات وهمية صنعتها وسائل الدّعاية

[1]–هربرت ماركيوز ، الإنسان ذو البعد الواحد ، ص 209 .

والاتصال الجماهيري لضمان استمراره ونمو إنتاجه، إلى أن صنعت من وضعه هذا كائنا فاقدا لأبعاده . فإذا كان هناك وعيًا حقيقيا يقابله الوعي المزيف ، فهذا الأخير هوّ الذي يسيطر عليه نظرا لما يحمله من دلالات الخداع ،تجعله يتقبل ما يقدمه له المجتمع الصّناعي القائم ويوفره له من حاجات غير حقيقية تتسم بالزّيف والتنميط على أنّها هي الأصيلة . هذا الإنسان الذي استغنى عن الحرية بوهم الحرية كما تحدث عنه بالتفصيل في كتابه الشهير "الإنسان ذو البعد الواحد" من خلال قوله : " وإذا كان هذا الإنسان يتوهم بأنّه حر لمجرّد أنّه يستطيع أن يختار بين تشكيلة كبيرة من الضائع والخدمات التي يكفلها له المجتمع لتلبية حاجاته ، فما أشبه من هذه الزاوية بالعبد الذي يتوهم بأنّه حر لمجرّد أنّه منحت حرية اختيار سادته ! " [1] .وهنا تتجلى بوضوح قوّة المجتمع ذو العد الواحد والطابع العقلاني للاّعقلانية التي تحكمه من خلال تلك القفزة الهائلة التي تقدَّمَ بها نحو الأمام في طريق تزييف وعي الأفراد وفرض الرقابة على هذا الوعي وتخذيره باستمرار بغية القبول به والتكيّف معه ، حيث تمكن من استبدال الرقابة الخارجية المفروضة عليه من فوق سلطة النّظام القائم ، بنوع من الرّقابة الدّاخلية الخاضعة لإرادة وحرية الفرد الذي ينصاغ ويمتثل لمعطيات هذا الوضع إلى أن جعل منه فرد أحادي البعد ، وأكثر من ذلك حوّله إلى كائن مريض نفسيا وعاجزا عن أن يقف موقف الرّفض حتى تجاه ذاته ، ولما كان الفكر هوّ الدّعامة الأساسية لممارسة التحليل والنقد السّالب لما هو كائن نحو إرساء ما يجب أن يكون أفضل ، فلم يكتف هذا المجتمع بتزييف حاجاته المادية فقط ، بل زيّف أيضا حاجاته الفكرية، بما في ذلك فكره بالذّات . وهي الإيديولوجية التي أحاطت فكره وأبطل مفعول النّقد وامتصّ عالم الأعمال باسم العقلانيته التكنولوجية ونبذ المفاهيم الشمولية أو النّقدية التي تشكل خطرا يتمثل في الكشف عن بعد آخر سيرفض هذا الواقع .فقد جعلته يتسم بالانغلاق على جميع مستويات الحياة العامة ، مما لم يسمح له بالتّطلع إلى ما وراء حدوده نتيجة

[1]–هربرت ماركيوز ، المصدر السابق ، ص 12 .

فقدانه لوعيه وتمتعه بالسّعادة الهشة التي يشكلها له هذا المجتمع على النّمط التي يريدها هو وجعله يتكيف ذهنيا من خلال استيعابه للتناقضات التي تطبع طبيعة المجتمع المعاصر ،دون وعي بذلك .أي يفقد الوعي بالتناقض بين العقلانية السائدة والحرية المفقودة أو بتعبير آخر يفقد الوعي بالتّناقض بين عقلانية النّظام التكنولوجي ولا عقلانية الوضع الاجتماعي .أو بين ما هو كائن وبين ما يجب أن يكون .[1] فهنا يكمن العجز والوعي بما هو مزيف وما هو حقيقة ، وهي الفكرة الأصيلة التي عالجها أفلاطون في أسطورة الكهف . فإذا كان ماركس يدعوا إلى ضرورة فهم الواقع والعمل على تغييره ، فإنّ إيديولوجية السّيطرة تحاصر النّقد فيما هو قائم ومعطى ، فهي لا تقمع أو تمنع هذا النّقد ولكن تجعله سجينا لاحتواء قدرة العقل النقدية وامتداداته الواسعة التي تطال مختلف مظاهر الحياة الفكرية والاجتماعية والسّياسية للإنسان التي امتدت حتى إلى عمق الحياة النفسية له .وعليه يرى ماركيوز أنّ تحرير الوعي هو النّقطة الأساسية للتّخلص من كل أشكال السيّطرة ،لكن يبقى هذا أمرًا صعبا جدا لأنّ ذلك يستدعي استئصال الأسباب والشروط التي خصّبت الأرضية لتجذّر عامل السّيطرة وأشكال القمع المختلفة في ظل هذا المجتمع الذي نجد فيه الظروف الاقتصادية والسّياسية هما اللّذان حوّلا الإنسان إلى كائن وحيد البعد وجعلته يعيش الاغتراب الكامل في محيطه العام والخاص. وهذا كلّه بمثابة نتيجة حتمية لغياب الوعي الثقافي القائم ،الذي ساهم بصورة تبطّن آليات النقد والرّفض وراء إتاحة وسائل لاقتناء مواد الثقافة الرّفيعة في مجال الأدب والفن ،إلى أن أصبحت كل شرائح المجتمع باختلاف أطيافها ، وتفاوتها من حيث مستوى الوعي و ذهنياتها وملكاتها كلها مثقفة ، وهذا الوضع قد أثار أكثر تساؤلا عن حقيقة نوع هذه الثقافة ؟ هل الموروث الثقافي الأصيل سيحافظ على رمزيته وتساميه الرفيعة ليقف دائما موقف الرفض والنفي أمام مفاهيم الثقافة الجديدة التي هي في متناول الجميع ؟ .

[1]–د قيس هادي أحمد ، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ، ، ص 111 .

إنّ ماركيوز من خلال تحليلاته النّقدية للمجال الثقافي نجده يعطي إجابة واضحة لما يتميز به الجانب الثقافي لحياة الإنسان في المجتمع المعاصر من خلال تلك الإنجازات الفكرية والعقلية التي أضافها إلى مسار حياته اليومية، بما فيها من القيم والمبادئ الأخلاقية والجمالية التي تتماشى مع الحركية المتسارعة لطبيعة الإنتاجية المتزايدة من حيث الوفرة المادية التي عملت على خلق نموذج لنمط حياة الإنسان تختلف بكثير عن النّماذج السابقة .وعليه يتحتّم مسايرة حجم التطور التكنولوجي الذي أحرزه المجتمع الصّناعي المتقدم ، ما جعل منه يتوصل إلى كشف الخبايا الكامنة في جوهر هذه الثقافة من حيث ما هو أصيل وما هوّ مزيّف فيها لرفع الستار على التغيير القصدي الذي آل بالموروث الثقافي وجعله خاضعا لآليات الإدماج الحضاري الجديدة.غير أنّ الثقافة الرّفيعة ليست في سبيلها إلى الانحطاط إلى ثقافة جماهرية إلاّ أنّ الواقع الراهن لا يقدم الحقيقة على ما هي عليه بل يخفيها ولم يعمل على حماية تساميها بل يضعها في قفص الاتهام في حين أنّها كانت دوما متناقضة مع الواقع الاجتماعي ،قد عبّر عن ذلك بوضوح في قوله الآتي : " إنّ التناحر بين الواقع الثقافي والواقع الاجتماعي آخذ اليوم بالتراخي ، فالعناصر المعارضة ، المتغرّبة ، المتعالية ، التي كانت الثقافة الرّفيعة تشكل بفضلها بعدا آخر للواقع ، هي في سبيلها إلى الزّوال ".[1] والهدف من وراء هذا التراخي هو المضي بالثقافة الرّفيعة قدما نحو تصفية البعد الثنائي لها عن طريق دمجها بالنّظام القائم وليس باستئصالها بالنفي وإنّما يتم ذلك عن طريق إعادة انتاجها وتوزيعها على نطاق واسع من طرف ما تقوم به وسائل الاتصال الجماهيري التي تقوم على نحو منسق ومموه لأذهان الناس الذين يعلمون أنّ البرامج السّياسية التي تنشرها إعلانات الدّعاية ليست بالضرورة صحيحة أو صادقة وعلى ذلك تجدهم لا يكفون عن الإصغاء لها والانسياق نحوها ، والأخطر من ذلك نجد هؤلاء يرضون بالقيم التقليدية ويتقبّلونها باعتبارها جزءا لا يتجزّأ من موروثهم الفكري الجديد ، وخير مثال

[1]–هربرت ماركيوز ، الانسان ذو البعد الواحد ، ص 92.

على ذلك نجد في أغلب الأحيان وسائل الإعلان والدّعاية ترجع المجالات الثقافية الرفيعة إلى شكل بضائعي فتخلط بين الفن والسّياسة والدّين والفلسفة والتّجارة .فموسيقى الرّوح هي أيضا موسيقى تجارية.[1] وهكذا يبين ماركيوز أنّ العقلانية التكنولوجية تسعى إلى تصفية العناصر المعارضة في الثقافة الأصيلة لكن بطريقة ذكية مستبعدة بذلك الإقصاء إلى آلية إدماج هذه الثقافة في الحياة اليومية ووضعها محل الاتهام كون الواقع يتجاوز تساميها ،لكونها ضحيّة اتّضاع واتخاذها أداة لتثبيت ما هو قائم وعليه يشير في قوله : " أن تصفية الثقافة الثنائية البعد لا تتم عن طريق إنكار أو رفض القيم الثقافية ذاتها، وإنّما من خلال احتواء تلك الثقافة ودمجها بالنّظام القائم .وعندما تتوحد الثقافة الراقية مع الثقافة المادية للمجتمع فإنها تفقد من خلال هذا التّحوّل القدر الأكبر من حقيقتها وجوهرها "[2]. وهكذا تنقلب موازين المفاهيم إلى ضدّها فتصبح الحقيقة لا وزن لها ،لأنّ عقلانية النّظام القائم تولي الأهمية الكبيرة للقيم التبادلية على حساب أي نوع آخر من العقلانية . فالثقافة الرّفيعة تصبح جزء لا يتجزأ من الثقافة المادية ما جعلها بحكم هذا التّحوّل تفقد الكثير من حقيقتها الأصيلة التي عمل على تشويهها، أثناء التعبير عنها بمصطلحات ومعادلات فارغة المحتوى، لا معنى لها إلاّ في سياق الدّعاية أو في حالات الترويح عن النّفس ، بالرّغم من وعي الأفراد بمدى الزيّف الذي يخيّم على هذا النّوع من الثقافة الرّفيعة التي تشكّل بعدا آخر للواقع ، ما جعلها تؤول إلى الزّوال ، لا لشيء إلاّ لأنّها ثقافة ما قبل التكنولوجية .أي هي ثقافة إقطاعية ليست في متناول الجميع ، بل كانت وقفًا فقط على بعض الأقليات صاحبة الامتيازات بوجه خاص ،لأنّ الوعي بأهمية أثارها الأصيلة جعل منها ترفض وتنفر بكل وعي خالص من اندماجها في عالم الأعمال ونظامه القائم على معادلات الحساب والرّبح .

---

[1]– ماركيوز هربرت ،المصدر السابق ، ص 93 .

[2]––د.حسن محمد حسن ، النّظرية النّقدية عند هربرت ماركيوز ، مرجع سابق ، ص 192 .

ب- التـحرّر بالفـــن و الخيـال:

إذا عدنا إلى تاريخ الفن في الفكر الفلسفي نجده قد حظي باهتمام كبير لدى التّصور الإغريقي بكثير قبل القرون الوسطى ، وما تلاها من اهتمام بالغ في الفلسفة الغربية المعاصرة خاصة من منظور الأزمة التي واجهته بمختلف صوره وأشكاله وأبعاده في ظل التطور العلمي والتكنولوجي ،الذي أحرزه إنسان هذا العصر. فالإغريقيون كانوا يقيمون صلة قوية بين الفن والتقنية ،إذ جعلوا من الفنان الإنسان الوحيد الذي يملك الأفكار التي بوسعها أن تفسح المجال لبناء بعض الأشياء ،بوصف هذه الأفكار عللا غائية ستنتهي بإنتاج آلة معينة، فالمهندس على سبيل المثال الذي يملك الأفكار التي تمكنه من بناء آلة ، تعتبر هي الفكرة التي تحدد واقعة بناء المهندس المعماري للمساكن، وكذلك الفكرة التي تقول بضرورة حدوث انفجار نووي هي نفس الفكرة التي تحدد بناء جهاز قادر على تحقيق هذا المشروع ، ما يوحي بالضرورة إلى تلك العلاقة القائمة بين الفن والتقنية التي تؤكد عقلانية الفن النّوعية ، فالفن شأنه شأن التقنية ، فكلاهما يخلقان عالما جديدا من الفكر والممارسة داخل العالم القائم بالذّات ، غير أنّ هناك فرق بين العالم الفني والعالم التقني ، حيث أنّ الأوّل هو عالم من الوهم والترائي ، فبالتالي حقيقته ضعيفة وواهنة وهمية كما كان ينظر إليه في وقت مضى ، ومع ذلك يبقى الفن في صوره يعبّر عن قيمة صور لحياة سعيدة هادئة لا قلق فيها، وعليه كلّما كان المجتمع القائم لا عقلانيا ، كانت عقلانية العالم الفني أكبر .[1] لأنّ حقيقته في منظور ماركيوز هو احتجاج ورفض كبير للوضع القائم وخير تعبير له عن ذلك قوله :" الفن في مواقفه القصوى هو الرفض الأكبر ، الاحتجاج على ما هو كائن والأساليب التي تجعل بها الإنسان يظهر ويغني ويتكلم ، والتي يجعل بها الأشياء ترنّ ، هي أنماط من الرفض من المقاطعة في إعادة الخلق لوجودها الواقعي ...فالصالون والحفل الموسيقي والأوبرا والمسرح موجودة لتخلق ولتوحي ببعد آخر للواقع ،فهي تتعالى على التجربة اليومية

[1]-ماركيوز هربرت ، الإنسان ذو البعد الواحد ، ص 250.

وتقيّمها .[1] في هذا السياق تتجلى وظيفة الفن في العمل على التعالي عن هيمنة العقلانية الأداتية ،و الانسلاخ من هذا الواقع المنغلق الذي عرف انسداد كل مجالات النّقد ، ذلك أنّ الرّفض لم يعد له من سبيل غير الفن و الخيال ، ومن ثمّ يتحوّل النّقد عنده من إجراء لتأسيس نظرية نقدية للمجتمع إلى احتجاج من النوع الاستيطيقي Esthetique ، ويعني بذلك رفض الفن لمستوى ابتذال الثقافة وانحطاط الفرد ، أي الرفض الجذري ذو الأبعاد الجمالية لهذا الوضع القائم التي من شأنها أن تعيد هذا الإنسان إلى وجوده الواقعي ، هذا النقد الجذري الذي يحمل في طابعه العام الرفض الكبير الذي هو الحلم بعالم يصبح فيه الإنسان متصالحا مع ذاته ومع العالم الخارجي الذي يناشد فيه الحرية والتحرر، و الفن يمثل هذه القوة الرافضة التي يدعوا من خلالها إلى ضرورة تغيير الواقع تغييرا جذريا ، لذا يعتبر عند ماركيوز ذلك الرفـــض الكبير le grand refus ، فهو العالم الرمزي الذي يسعف التحرر من سلطة العقلانية لا لشيء إلا لأنه يمثل البعد الوحيد الذي بقي يتضمن عقلانية السّلب ، والمخيلة ترفض الالتزام بحدود ما يفرضه مبدأ الواقع ، وهذا ما يمنح للرفض الجمالي بعده النّقدي وقد عبّر عن ذلك في قوله الآتي " سوف يسهم الفن في صياغة الواقع وأسلوب حياة الإنسان ، وسوف يعني ذلك ارتقاء أو تساميا بالفن وتكون في ذلك نهاية للانفصام بين الاستطيقي والواقعي".[2] وعليه فالفن يمثل العالم الوحيد الذي يمكن أن يحقق فيه الإنسان فرديته وحريته ، ذلك من خلال عمله الفني الذي يمارسه بكل حرية ، إذ يجب أن يؤدي الانفصال عن استمرارية الهيمنة إلى إحداث القطيعة مع مفردات الهيمنة ،فعلى سبيل المثال لم يعد من الممكن الاعتراف بالشاعر على هذا النحو إذا لم يعارض عدم المطابقة التامة للعالم الذي يعيش فيه ، فالذي يرى في الشاعر على أنّه من غير المطلق أن يجد في اللّغة العناصر الدّلالية للثوّرة لأنّها تقف ضد الجميع بمن فيهم الثوريون الذين يضعون أنفسهم في ميدان السياسة معزولين تعسفا عن الحركة الثقافية برمتها ، ينادون

---

[1]– ماركيوز هربرت ، المصدر السابق ، ص 99 .

[2]– ماركيوز هربرت ، نحو التحرر ، المصدر السابق ص 42 .

بإخضاع الثقافة لاكتمال الثورة الاجتماعية .فأطروحة السريالية لا تغفل عن مبادئها المادية ، لكنها تحتج على تفكيك التّطور المادي والتنمية الثقافية ،وبالتالي سيؤدي الانفصال إلى تبعية الثاني للأول ، ومنه ينجرّ التقليل من إمكانيات تحرير الثورات ، أو حتى إنكارها قبل دمجها في تطوير الأجهزة المادية مما جعل من هذه الاحتمالات مفرطة نوعا ما في الواقع[1]. غير أنّ المجتمع المعاصر عوّض مكان القيمة الإبداعية بالقيمة التجارية أي كل شيء آل إلى سلع وبضائع بالإضافة إلى السيطرة الكلية على الإنسان حيث تحوّل الفنان إلى تاجر لتسويق البضائع الفنية ، مما يعبر بجلاء عن مدى تدهور القيمة الذاتية للفن ، وهذا ما لم يعرفه من قبل بحيث تم توزيع الفن على نطاق واسع ، فالموسيقى نشرت في الأماكن العمومية ، وبيعت في المخازن العامة أهم مؤلفات الأدباء والشعراء الكبار أمثال " فولتير ، فيكتور هيغو ، دانتي ...ألخ هذا ما يوحي إلى انتشار تسويق الفن في المحلات التجارية بشكل مبتذل .وقد عبّر عن ذلك ماركيوز بقوله : " أما اليوم فإنّ تقدم المجتمع التقني في سبيله إلى إلغاء هذه المسافة الجوهرية القائمة بين الفنون وبين نظام ما هو يومي ، إنّ الرفض الأكبر قد أمسى مرفوضا وعالم الأعمال قد ابتلع أو امتص البعد الآخر ،،،وبالتالي باتت أشبه بسلعة تجارية ." [2] هذا ما يبرر مدى دمج الفن بعالم السيطرة وتزييف حقيقة هذا الأخير . فمعطيات المجتمع المعاصر فصّلت بين عقل العلم وعقل الفن أو بالأحرى عُقّل الفن عن طريق إخضاعه لعالم السيطرة و تجاهل الاحتجاج على الوضع القائم .وهذا هو المعيار الذي يمكن أن نميّز من خلاله بين الفن الزائف والفن الأصيل Art authentique هذا الأخير كونه يقاوم الاضطهاد ويعارضه، وبالتالي لا يمكن له أن يكون سندا ودعما للقمع فالقوانين التي تحكم هذا النوع من الفن مغايرة ومختلفة عن القوانين القائمة عكس الفن الزائف faux art، لأن الفن الأصيل في صميمه يمثل على مر العصور البعد الوحيد الذي

---

[1] -Marcuse Herbert , **Vers la liberation** ,op,cit ,1969 p 67 .

[2]-ماركيوز هربرت ، **الإنسان ذو البعد الواحد** ، ص 99.

يقود الدّور النّقدي الذي يكشف ويعري خبايا الجوانب التطويعية للعقلية السائدة .[1]ويضيف كذلك ماركيوز أن الأغاني والقصائد التي تشيد بالاحتجاج والتحرير تبدوا أنها متأخرة على ذلك أو أنّها في إجازة ، وأنّها لا تتواجد إلا كحلم أو كذكرى ، بل إنّها تنتمي إلى زمن آخر غير الحاضر ، وصِدقُ حقيقتها بهذا الأمل رفض فوري ،لأنّ المسافة بين الكون السياسي كبيرة للغاية ، ومعقدة جدا ، الوساطة التي تبرر الحقيقة الشعرية وعقلانية الهجرة ، بحيث يبدوا أنّ أي ربط بين هاتين الواقعتين قد يكون قاتلا للشعر ، فمن المستحيل أن نتخيل ، في تقرير الحركة الثقافية للحركة الثورية ، تغييرا تاريخيا يتم من خلاله سدّ الفجوة بين اللّغة العادية واللّغة الشعرية ، وينهي سيادة الأولى .فاللّغة الشعرية تستمد كل أشكالها الأخرى من هيمنتها ومع ذلك فإن النّفي الجذري للنّظام المعمول به وتواصل الوعي الجديد ، يعتمد على وجود لغة مناسبة ، وأنّ طرق الاتصال هي التي يحتكرها ويعاقب عليها المجتمع ذو البعد الواحد.[2] بالرغم من أنّ هذه المجتمعات توجد فيها كل الشروط التي تسمح بتحقيق حرية وسعادة الإنسان ،وهنا تكمن أزمة الفن عند الفنان المعاصر من حيث هو لغة رمزية تختلف بكثير عن اللغات الرمزية السائدة من قبل ، التي هي محصورة في مجال المحاكاة أو متعلقة باستنساخ الواقع ،فهذا النوع من الفن هدفه رفع السّتار عن الواقع والكشف عن فضاعة العقلانية الأداتية بما تكرّسه من صور السّيطرة التي تعرّض له ودرجة زيفها التي تحرّكه، فالعمل الفني فهوّ السّبيل للوصول إلى إرساء رؤية نقدية وموضوعية لحياة الإنسان وتحريره من مبدأ الواقع وليس استنساخه ، فهو يثبت إمكانية إيجاد صور أخرى للعقل ليس بمقدورها أن تتعرض للقمع والسيطرة في ممارسة وظيفتها والمتمثلة في الخيال الفني وقد أكّد ماركيوز في ذلك قوله : " إنّ الملكة العقلية التي تمارس حريتها هي الخيال "[3].وعليه القدرة الإنتاجية

---

[1]–فيل سليبتر ، **مدرسة فرانكفورت** ، نشأتها ومغزاها وجهة نظر ماركسية ، تر ، خليل كلفت ، القاهرة : دار الكتب المصرية 2000 ، ص 196

[2]–Marcuse Herbert , **vers la liberation** , p68.

[3] –Marcuse Herbert ,**Erose et civilisation** ,p160.

للخيال ستكون قادرة بفضل إنجازات العلم على إجراء إعادة البناء الجذري للتجربة وعالم التجارب ، وستؤدي عملية البناء هذه إلى تحريك القمم التاريخية لعلم الجمال ، وهذا التعبير سيعبر عن نفسه في تحوّل المجتمع في نهاية المطاف كعمل فني [1]. لكن الإشكال القائم كيف يمكن للبعد الجمالي أن يكون سبيلا للخروج من الوضع القائم ؟ وإلى أي حد يمكن للخيال أن يساهم مساهمة فعلية في تحرير الملكة العقلية من مبدأ الواقع ؟ .

إنّ الفن في نظر ماركيوز يرتبط بالنّقد الجذري للواقع القائم ، وهذا الرّفض بمثابة الحلم بعالم أفضل يصبح فيه الإنسان متصالحا مع ذاته ومع العالم لكونه يمثل رمز الحرية والتحرر لأنّه القوّة الرافضة التي يدعوا من خلالها إلى ضرورة التغيير .فهو البعد الوحيد الذي يتضمن عقلانية السّلب والمخيلة ترفض الالتزام بحدود ما يفرضه مبدأ الواقع، وعليه تحتل مقولة الخيال أهمية كبيرة في النظرية النقدية عند ماركيوز ، فهي لا تشغل في نظريته الدور المعرفي فحسب ، بل تلعب دورا سياسيا وإيديولوجيا من حيث أنّها تمثل رمز الفضاء المحصّن الذي لم يتمكن مبدأ الواقع اختراق حرمته المحرّمة ، فالخيال هو القدرة الذهنية الوحيدة التي لاتزال تمارس نشاطها بحرية في الوقت الذي تكبّل العقلانية الأداتية حرّية هذه الملكة العقلية في المجتمعات الصّناعية المتقدمة ،حيث انحصرت قوّة الخيال بين مقتضيات العقل الأداتي من ناحية وبين التجربة الحسية التي شوهتها انجازات هذا العقل نفسه من ناحية أخرى ، مما جعل المخيلة بدورها تتعرض للقمع ، ومنعها من التّجلي في إطارها العملي إلاّ في داخل سياق عام من القمع وقد أكّد ماركيوز قوله ذلك بالعبارة الآتية : " إنّ المجتمع الصناعي المتقدم ضيّق النّطاق الرومانسي للخيال ، بل ألغاه ، وأرغمه على العمل على أسس جديدة ، بحيث تترجم الصور إلى إمكانيات ومشاريع تاريخية ، بيد أنّ الترجمة تأتي رديئة ومشوهة على شاكلة المجتمع الذي يباشرها ، وعندما كان الخيال يعمل خارج نطاق الإنتاج المادي كان مجرد لعبة وحقيقة وهمية ، ولكن عندما أمسك التقدم التقني

[1] Marcuse Herbert , **vers la leberation** ,p89.

بخاصية الخيال طبع الصورة بمنطقه الخاص مقلصا ملكة الفكر الحر .....وما عاد للخيال ينشط إلا تبعا للإحتمالات التقنية التي يمكن أن تتحقق بفضل قدرات الحضارة الصناعية المتقدمة "[1]. ما يمكن فهمه من خلال هذه المقولة أن قيمة الخيال منحط للغاية ، إذ لا يمارس نشاطه إلا في نطاق ضيّق ، مقارنة بنطاق العقل الذي لطالما بقي المهيمن ، فالخيال تبعا لهذا يمارس وفقا لما يخدم الإنتاج العلمي التكنولوجي ، ويبقى بذلك تحت سيطرة العقل الأداتي دون أن يتحرر منه ، لذلك فإن الوظيفة التي استندت إلى الخيال في ظل هذا المجتمع ، تقلل من الأهمية التي يشكلها الخيال قياسا معه بالعقل إلى درجة يبدو فيها التناقض القائم بينهما وعليه يقول ماركيوز : " الخيال من وجهة نظر الواقع ليس نافعا وغير حقيقي ، فهو عديم الجدوى ، إنّه مجرّد لعب بسيط أو حلم اليقظة ،ومن حيث هو كذلك على هذا النّحو فإنه يواصل الحديث بلغة مبدأ السعادة le principe de plaisir والحرّية مقابل القمع ، ولغة الرغبة والارتواء غير مكبوت ، في حين أن الواقع يتطور ويسير وفق قوانين العقل ، ولا صلة له بلغة الحلم .مع ذلك ، يحتفظ الخيال ببنية العقل وتوجهاته قبل تنظيمه بحكم الواقع، أن يصبح فردا يؤكد نفسه ضد الآخرين ".[2] ففي هذا السّياق يتجلى موقف ماركيوز من ناحية تأكيد تلك الصّلة الوثيقة والقائمة بين الفلسفة والخيال ،أي بين الإنسان كذات مفكرة ، وكذات في صراع مستمر بين الواقع القائم والواقع العقلاني باللجوء إلى الخيال كقوة خارقة تنفرد عن غيرها من القوى في تجاوز الهوة القائمة بين هذين الواقعين ، ولقد سبق أن تحدث فلاسفة سابقون عن أهمية الخيال الذي هو مجال الوجدان في تجاوز مجال العقل أو إيجاد نوع من الصّلة بين العقل والإرادة أو بين الطبيعة والحرية أو بين الخيال والتجربة الجمالية كما أشار إليها من قبل إيمانويل كانط في مؤلفه الشهير " نقد ملكة الحكم " Critique de la faculté du jugement من حيث الخيال كلية أساسية للعقل

---

[1]- ماركيوز هربرت ،الإنسان ذو البعد الواحد ، مرجع سابق ص 190 .

[2] -Marcuse Herbert ,**Eros et Civilisation** ,p 129-130.

والجمال شرط ضروري للإنسانية ، فهو القدرة على التعبير عن البعد الذاتي في التجربة الجمالية . وكذلك نفس الاهتمام حظي به هذا البعد من طرف أرسطو ، فبدون الخيال تظل المعرفة الفلسفية في قبضة الحاضر أو الماضي ، وتكون مبتورة الصلة بالمستقبل الذي هو الرابطة الوحيدة بين الفلسفة والتاريخ الحقيقي للنّوع البشري .[1] وعليه قيمة الخيال تتجلى في كونه يتطلّع نحو المستقبل وليس حبيس الحاضر والماضي ، لأنّ إنشاء صور الحرية والسعادة بإمكانها أن تكون حافزا لتحرير الإنسانية من عبودية العقلانية الأداتية .

وهكذا يعتبر ماركيوز الخيال قوّة نافية وخلاقة في نفس الوقت لأنه وسيلة التحرر من القوانين ومقتضيات اللّوغوس، وهوّ تمرّد على الواقع لأنّه يملك القدرة على إدراك موضوع ما ، بالرّغم من أنّ هذا الموضوع ليس قائما ، فهو يمثّل مجالا فسيحا لكل التصورات المقموعة والمكبوتة داخل الجانب اللاّواعي للإنسان ، والتي تسعى جاهدة باستمرار على تحقيقها وتجاوز سيطرة العقل الذي يفرضها، فالخيال هو المجال الوحيد الذي يتمتع بالحرية والاستقلال عما هو معطى في عالم تسوده جو اللاّحرية. فبالرغم من أنّ المجتمعات الصناعية المتقدمة تكنولوجيا والقائمة على مبدأ الوفرة المادية لإنسان هذه الحضارة نجدها تشجع كل ما هو خيالي وعلمي يفسح المجال للاختراعات والاكتشافات وتوسيع بؤرة الإبداعات العلمية والتقنية في جميع ميادين الحياة العامة ، غير أنها تقف عقبة أمام الخيال الفني فلا تشجعه لأنها ليس بمقدورها كبحه أو فرض السيطرة عليه ،لا لشيء إلا لأنّه يفوق ويتجاوز الحواجز والقوانين العقلية والمنطقية بتمرده على هذا الواقع ، وعلى النّظم التي تحكمه بصور مختلفة من الاستبداد والسّيطرة والقمع ،وعليه تبقى المكبوتات والرغبات المقموعة قابعة في الجانب اللاّشعوري واللاّواعي للإنسان محجوزة داخل المخيلة لم يتسنى لها التجسيد على أرض الواقع وهذه هي الفكرة التي استقاها من فلسفة سيغموند فرويد .ومن خلالها أكّد ماركيوز على أنّ ملكة الخيال هو القدرة العقلية الوحيدة التي تحتفظ ببراءتها

[1] -Marcuse Herbart ,**Negation : Essay in critical theory**، (benguin books 1967)p 155.

الأولى ، وتتمتع بحريتها واستقلالها تجاه مبدأ الواقع .باعتبار أنّ الخيال نشاط مبدع وخلاق لا يعمل على نقل ومحاكاة ماهو قائم ، بل يستهدف هذا الواقع بالاحتجاج عليه والعمل نحو إعادة التوازن المفقود بين منطق السيطرة ومنطق الارتواء .[1] وهذا ما سيشق له الطريق أمام هذا الوضع القائم لتحقيق الحرّيه والسّعادة المنشودة، غير أنّ هذا التغيير الذي سيحدثه الفن لايكون مباشرة لأنّ علاقته بالواقع ليست علاقة مباشرة ، بل نتائجه تستغرق نوعا من الزمن الذي يستغرقه في رسم الصورة التي ستتحرر بها الإنسانية جمعاء .فهو البعد الوحيد الذي يرفض الانصياغ لما يفرضه مبدأ الواقع، بل لديه القدرة على خلق أشكال جديدة من المادة المعطاة ، وقادر أن يتحرر من طغيان العقل إذ يؤكد ذلك ماركيوز من خلال قوله : " الخيال هو الشكل الذهني الوحيد الذي بقي خارجا عن التنظيم الجديد للجهاز الذهني ومحتفظا بحريته أمام مبدأ الواقع ."[2] إنّ الخيال في منظور ماركيوزهوعملية عقلية تتمتع بقدرة خارقة على خلق عالم مثالي حر بإمكانه أن يحقق الانسجام والاستقلالية التي من شأنها تجعله يتعالى عن الواقع ويتجاوزه ، لأنّ وظيفته تكمن في رفض مبدأ الواقع والسّعي نحو إعادة التوافق بين الفرد والجماعة ، وبين الرغبة وتحقيقها وبين السعادة والعقل ،بمعنى تصور عالم مثالي متكامل ، تمتزج فيه المقولات الفنية الجمالية بالمقولات السياسية ، فهو لا يستطيع أن يغير الواقع مباشرة ، لكنّه بمقدوره أن يساهم في تغيير وعي ودوافع الأفراد الذين يستطيعون تغيير الواقع في حالة ما إذا ترك في شأنه على حدّ تعبير أرنست فيشتر E. Fisher " لو ترك الخيال دون رقابة فإنّه ينتج صورا تذكرنا بالحرية والسعادة الحقيقيتين، في حين أنّ الوظيفة المنوطة به تكمن أساسا في إنتاج "الأحلام" التي تخدم دوما مصالح القوى الاجتماعية والسّياسية القائمة التي تخشى دوما نقد الخيال أكثر من خشيتها من نقد

[1] –Marcuse herbert ,**Eros et Civilisation** ، p163

[2] Ibid :p25 .

العقل ، لأنّه لا يؤكد ما هو موجود ، بل ما يمكن أن يكون عليه الإنسان مستقبلا " [1]. وبهذا المعنى يكون الخيال الفني الإطار الذي يعبّر فيه الفرد عن تطلعاته إلى حياة أفضل تغمرها الحرية والسعادة ، وهذه الخصوصية التي اهتم بها العمل الفني من حيث طبيعته ،نجد الجمالية الماركسية الأرثوذوكسية قد ركزت اهتماماتها على مضمونه دون أن تهتم بالجانب الشكلي، فلقد حصرته في الشروط المادية التي تحدّدها العلاقات الاجتماعية المقتصرة على الطبقة العاملة وما يخدم مصالحها ، بل اكتفت بتقبل الواقع الاجتماعي القائم لأنها جعلت من هذا الواقع الإطار العام للفن والسياق الوحيد الذي يتحدّد من خلاله المضمون الفني لذلك الأولوية للمضمون قبل الشكل .غير أنّ ماركيوز في مقابل هذه النظرة نجده يقف موقفا نقديا حيث يفنّد مثل هدا التصور الذي لم يعد ممكنا أمام التطورات الحاصلة في المجتمعات المتقدمة ، لأنّ هذا التطور بدوره أدى إلى إحداث تغير جذري على مستوى طبقة البروليتارية التي تم إدماجها ، ذلك أنّ العمل الفني لا يمكن تفسيره انطلاقا من محددات الصراع الطبقي والعلاقات الاجتماعية القائمة ، لأنّه أوسع وأشمل من ذلك ، فشموليته لا يمكن أن تتأسس على رؤية طبقية ، بل تتأسس على مفهوم أوسع وأشمل وهو مفهوم الإنسانية التي يحملها الفن في صميمه ، فمن الخطأ اختزاله في طبقة معينة ،فيقول ماركيوز ضمن هذا السياق مايلي : " إنّ صفات الفن الجذرية ، أي وضع الواقع القائم موضع اتهام واستحضار صورة جميلة للتحرر ، ترتكز تحديدا على الأبعاد التي يتجاوز الفن تعيينه الاجتماعي ،وينعتق من عالم القول والسلوك المتواضع عليهما ، مع صونه في الوقت نفسه الحضور الساحق لهذا العالم . وبذلك يخلق الفن المضمار الذي فيه يغدو ممكنا ، ذلك الهدم للتجربة الذي هو سمته الأولى ، وعندئذ يجري تعرّف العالم الذي يخلقه الفن على أنّه عالم مكبوح ومشوه من قبل الواقع المعطى." [2]ويقصد ماركيوز من خلال هذا الرأي أنّ الجمالية الماركسية قد أقصت

---

[1] –Fisher Ernest ,**Ala recherche de la realité** contriution à une esthetique moderne :trad – j– louis lebrove (paris –Edition Denael ,1970) p146 .

[2]– ماركيوز هربرت، **البـعد الجمالي** ، المصدر السابق ص 21 .

الجانب الذاتي من النشاط الفني حيث استبعدت البعد الداخلي للإنسان بما يحمله من الانفعالات والمخيلة وحتى اللاشعور بحجة أنّ الفنان لا يمكن له أن يتصور النشاط الفني بمعزل عن الشروط المادية ،وعليه الفن ليس مجردا انعكاسا للعلاقات الاجتماعية السائدة ، بل أكثر من ذلك هو ضرورة توفر دوافع الحاجة في أعماق هذا الإنسان لكي يسهم في تغيير وعي ودوافع الأفراد من أجل تغيير الوضع القائم والتحرر منه ،فالفن الأصيل يتجاوز الواقع وهو مستقل عنه ، وطبقا لهذا فإنّ أصالة العمل الفني تكمن في الشكل الجمالي، وبهذا يتصدى ماركيوز لما ذهبت إليه الماركسية الأرثوذوكسية التي عملت على التقليل من أهمية الذاتية واعتبارها ذلك الجانب اللامعقول في حياة الإنسان كما ساهمت في إنكار الاتجاهات الفنية الأخرى كالرومانسية Romantisme بوصفها رجعية خالصة.وبهذا المعنى تعتبر الذاتية الجانب الأساسي الذي بإمكانه أن يحدث التغيير من خلال دوره النقدي والثوري في مقاومة مظاهر الاستغلال ومعارضة الواقع بكونها تمثل جملة من القوى الذهنية والنفسية والغريزية التي تجد ملاذها في الجانب الفني والجمالي كما وضحه ماركيوز في مؤلفه " البعد الجمالي" بالعبارة الآتية : " إنّ الذاتية التحررية تتكون في الحياة الداخلية للأفراد في تاريخهم الخاص ، غير مماثل لوجودهم الاجتماعي .إنّه تاريخ خاص للقاءاتهم وأهواءهم وأفراحهم وآلامهم ".[1] وبهذا الشكل يتضح لنا مدى وقوع الجمالية الماركسية في مأزق التشيؤ حينما جعلت من الشروط الاقتصادية والاجتماعية بمثابة الواقع الحقيقي الأساسي للتغيير ، وكل ما ليس له علاقة بالجانب المادي الموضوعي يبقى مفهوما برجوازيا مما جعل ماركيوز يوجه لها نقدا لاذعا بقوله :"بخلاف الجمالية الماركسية الأرثوذوكسية ، أرى أنّ طاقة الفن السّياسية إنّما هي كامنة في الفن نفسه . إنّ الفن يتمتع بمقتضى شكله الجمالي بمقدور واسع من الاستقلال الذاتي عن العلاقات الاجتماعية القائمة ، وبحكم استقلاله الذاتي هذا

[1] –Marcuse,Herbert, **la dimension esthétique**,op, cit .p19.

يقف الفن موقف المعارضة من هذه العلاقات وفي الوقت نفسه يتجاوزها".[1]من خلال هذا القول نرى أن ماركيوز يرد على أولئك الذين أقاموا التمييز في العمل الفني بين ما هو قائم على مستوى الشكل و ماهو قائم على المضمون ، وهذا الأخير يمثل الاتجاه الذي كانت الجمالية الماركسية الأرثوذكسية تدافع عنه كما وأن سبقت الإشارة إلى ذلك ،فهي اكتفت بالنظرة إلى العمل الفني على أنّه مجرد انعكاس للشروط الاجتماعية والاقتصادية ، وهو الاتجاه الذي يقف منه موقفا نقديا رافضا أن يكون العمل الفني يحمل في مضمونه أية قيمة فنية خارج عن إطاره الشكلي ، بل القيمة الفنية تكمن في الشكل الجمالي التي تحملها الصورة الفنّية من خلال الصّيغة التي يعبّر بها الفنان في قالب فني أصيل ، هذا ما يوحي إلى بروز مدرستين منها ما يهتم بالشكل ومنها ما يهتم بالمضمون حول طبيعة العمل الفني ،وقد يبدوا لنا أن ماركيوز يتبنى في نظرته للفن اتجاه المدرسة الشكلية التي ترجع أصالة العمل الفني إلى الشكل الجمالي ،لكنه يؤكد على عدم تجريده من تلك العلاقة القائمة بينه وبين الواقع الذي تحكمه العلاقات الاجتماعية التي هي في علاقة ليست أحادية الجانب ، بل هي في علاقة ثنائية جدلية لا تفصل الشكل عن المضمون فكلاهما وجهان لشيء واحد .وهذا مالم تقر به الجمالية الماركسية الأرثوذكسية التي جعلت من المضمون الفني قالب يصب فيه العمل الفني دون الاهتمام بالشكل الجمالي لهذا القالب. لذا نجد ماركيوز يبدي بموقفه حول هذا المفهوم من خلال قوله :" إنّ الشكل الجمالي لايناقض المضمون ولو جدليا ، ففي العمل الفني يغدوا الشكل مضمونا والعكس بالعكس ."[2] لكن ماذا يقصد ماركيوز بالشكل الجمالي مقابل المضمون الفني ؟

إنّ مفهوم الشكل الجمالي في العمل الفني لدى ماركيوز هو تلك البنية الداخلية التي تحقق الشروط الفنية ، أو هو الفن الخالص الذي تتمثل فيه الشروط الفنّية الأدبية من موسيقى

[1]-ماركيوز هربرت ، البعد الجمالي ، ص ،ص 7-8 .

[2]- ماركيوز هربرت: البعد الجمالي ، ص 55 .

ومسرح وشعر غنائي ، أي كل ما يتصل ببناء هذه الأعمال وتماسكها وتلاحمها وانسجام أجزائها ودقة تصويرها دون النظر إلى ما تشير إليه مضامين لقضايا إنسانية أو اجتماعية أو نفسية وأخلاقية ، فالعمل الفني لا تتحدد أصالته في المضمون بل في كيفية صياغة هذا المضمون وقد عبّر عن ذلك ى في قوله الآتي : " الشكل الجمالي هو نتيجة تحويل مضمون معطى (واقعة حاضرة أو تاريخية شخصية أو اجتماعية) إلى كلية مكتفية بذاتها : قصيدة ، مسرحية ، رواية ....إلخ".[1] كما نجده أنّه قد تطرق إلى توضيح مفهوم الشكل الجمالي ، في كتابه "الثـــورة والثـــورة المضـــادة " بالعبارة الآتية: "إنّ الشكل الجمالي ما هو إلا جملة السّمات (الانسجام ، الإيقاع ،التضاد ،التناسق ...)التي تجعل عمل من الأعمال الفنية كلا كافيا نفسه بنفسه ،وبفضل هذه السمات يحول العمل الفني النّظام الموجه للواقع" .[2] وطبقا لهذا المفهوم فإن أصالة العمل الفني لا تختزل في إطار العلاقات الاجتماعية القائمة ، لأن الفن الأصيل له واقعه الخاص به ويسعى دائما إلى الحفاظ على قيمته فيه مما يدل على مدى استقلاليته التامة عن مبدأ الواقع ، وعلى هذا النّحو يكون للفن دور نقدي بحيث لا يندمج مع ما هو قائم على حد تعبيره ، فهو "يخلق عالما لا وجود له ، عالما ظاهريا ووهميا ، لكن حقيقة الفن الهدامة تتجلى في هذا التحويل للواقع إلى وهم ، إنّ كل كلمة أو لون أو صوت في هذا العالم جديدة مغايرة ، تخرج عن السياق المألوف للإدراك والفهم ليقين العقل والحواس التي تطوق الإنسانية والطبيعة وتحدق بهما .إنّ الكلمات والأصوات والأشكال والألوان تغدوا معزولة مخالفة لوظيفتها، واستخدامها المألوفين ، حين تتحول إلى مركبات في الشكل الجمالي ، وبذلك تتـــــحرر وتنعتق برسم بعد جديد للوجود".[3]

---

[1]- ماركيوز هربرت ،المرجع السابق ص 19 .

[2]- ماركيوزهربرت : الثورة والثورة المضادة ، ص 97 .

[3]-المرجع نفسه ص 116 .

وهكذا يعد العمل الفني البعد الذي يمارس وظيفته النقدية حينما يعارض الواقع وينسلخ عنه ،ويذهب ليخلق عالما افتراضيا لا واقعي أو بتعبير أدق " عالم وهمي " حيث يمتلك الفن حقيقته ويوصلها ويبلغها ، وفي الوقت نفسه يعيد هذا الانسلاخ ربط الفن بالمجتمع ، فهو لا يمثل الوعي الزائف وإنما يمثل الوعي الحقيقي المضاد لما هو قائم ، وهذا ما يعطي الشكل الجمالي بعده التجاوزي ، ويؤدي بذلك الفن وظيفته النقدية . فهو يسهم في تغيير هذا الواقع من خلال تجنيد إرادة الإنسان لمقاومة صور القمع وأشكال الانسلاب الذي تمارسه المؤسسات القمعية باستمرار كلما أدركت مستوى نضج الوعي بالحرية ، وذلك يتحقق عند الفنان برسم صورة التحرر التي تنبعث من الذات الحرة ، ذلك أنّ العمل الفني الأصيل لاينفصل عن منطقه الداخلي للشكل الأدبي الذي ينتجه من مسرح ورواية ولوحة فنية أوقصيدة شعرية ....ألخ ،فبهذه الأشكال الفنية ذاتها يعمل الفنان على ضرورة تجاوز الواقع والتعالي عنه ، بصفة مؤقتة ليتم العودة إليه قصد تغييره ، أي ينطلق من نفي شكله التقليدي، ليقدم الواقع الذي يشكله في صورة جديدة وكأنّه الواقع الحقيقي ، وهذا ما يدل على أنّ علاقة الفنان بالواقع ليست علاقة مباشرة ،كون وظيفته لا تكمن في تحويل العمل الفني إلى واقع سياسي مباشر ، بل من شأنه أن يحتفظ بالصورة الجوهرية التي يحملها في ذاته ، وهي الالتزام بتحويل هذا الواقع نفسه بصورة رمزية إلى صورة فنية تعبر عن مستوى ارتقاء العمل الفني من كونه مجرد أداة للسيطرة وتكريس القمع إلى مستوى تقديم الواقع في صورة مغايرة لما هو قائم في إطار ما يسمى بالشكل الجمالي الذي يحمل في مضمونه عبق الحرية والسعادة والتحرر من كل القهر والطغيان ، وهذا يتم كلّه بقدرة مخيلة الفنان على تصوير واقع آخر مغايرا تماما للواقع الذي يرفضه في صورة وهمية تقدم على أنها واقع حقيقي .ويؤكّد ماركيوز على ذلك قوله الآتي : "إنّ حقيقة الفن تكمن في قدرته على تقويض احتكار الواقع القائم ، أي احتكار الذين أقاموه ليعرف ما هو واقعي ، وبتكريسه هذه القطيعة التي

هي نتيجة الشكل الجمالي يظهر عالم الفن الوهمي وكأنّه هو الواقع الحقيقي ".[1] وهكذا يبدوا أنّ الفن هو البعد الوحيد الذي يعبر من خلاله الفنان عن الغد الحافل بالحب والجمال ، فالفن قادر على مساعدة الثورة من خلال رسم صورة مستقلة خيالية من قمع الإنسان بتبليغ الحقائق الجديدة والمناقضة للحقائق المزيفة ، فالفن الذي يدعو إليه ماركيوز في صميمه احتجاج على الواقع لذا يعلق عليه الأمل الكبير لأنّه يحمل أحلاما إنسانية ، هدفه الكشف عن تلك الجوانب السلبية و اللاّإنسانية للعقلانية الأداتية التي هيمنت على أبعاده الداخلية والخارجية التي عملت على تدمير وجوده الإنساني ،لذا جعل ماركيوز من الجمالية الملجأ الوحيد الذي يجد فيه الإنسان ضالته للتحرر من والانفلات من هذا الواقع المرير الذي صنع منه كائنا مغتربا اغترابا شاملا ، وعليه في نظر ماركيوز الجمالية بما تتضمنه من صور" خيالية" هي البعد الذي يحقق الخلاص و الانعتاق من العقلانية التكنولوجية لأنه يحمل كذلك في ذاته البعد السياسي كونه يمارس النقد والاحتجاج على الوضع والعمل على تجاوزه نحو الأفضل، وهذا التجاوز في نظر ماركيوز يتوقف على أنواع مختلفة من الفنون التحررية ومنها نذكر على سبيل المثال :

1- **الفن االتجريدي** : l'art abstrait الفن التجريدي هو نوع من الفنون التي ظهرت في القرن التاسع عشر، ويعتمد هذا الفن على رسم النماذج المجردة ، أو الرّسم بالأشكال ،حيث يبتعد عن التشابه بين المرئيات والشخصيات بأنواعها عن شكلها الطبيعي والواقعي ، حيث كان فنانوا الحركة الرومانسية يؤكدون على اللاّوعي والخيال في عملية الإبداع وينبذون التقاليد الكلاسيكية كالمحاكاة والمثالية في الفن ،غير أنّ بحلول العقدين الأوّليين للقرن العشرين كانت معظم المدارس الفنّية الجديدة كالتعبيرية والتكعيبية المطلقة تركزعلى الفجوة بين المنتج للفن والمظاهر الطبيعية . ويتميز الفن التجريدي بأنّه يختزل الأفكار بشكلها من جديد بألوان دون توضيح الخطوط بها ، كذلك الفنان له القدرة على رسم الأشكال التي

[1]-هربرت ماركيوز : البعد الجمالي ، ص 21 .

يتخيلها سواء من الخيال أم من الواقع في شكل جديد لا يتشابه مع الشكل الأصلي في الرسم النّهائي . فهذا النوع من الفن ينعزل عن الواقع ، إلا أنّه يمثل شكل من أشكال الرفض. ويعتبر الفنان فاسيلي كاندينسكي رائد الفن التجريدي في القرن العشرين ، وذلك بإنتاجه أوّل لوحة تجريدية في العالم سنة 1911م ،وهو ينتمي إلى المدرسة التجريدية التي تهتم بالطبيعة بشكل عال ، وتعبر عنها بزوايا هندسية ، حيث تحوّل المناظر الطبيعية إلى دوائر ومربعات ومثلثات ، تظهر كقصاصات ورقية متراكمة فوق بعضها البعض ، أو عبارة عن قطع إيقاعية مترابطة ليس لها دلائل بصرية بشكل مباشر ، أي الفن التجريدي يعتمد على خيال الفنان ويعبر عنها بأشكال هندسية ، والتجريد يعني التخلص من كل أثر للحقيقة أو الواقع ، فمثلا الجسم الكروي تجريد لعدد كبير من الأشكال التي تمثل هذا الطابع الكروي كالتفاحة ، أو الكرة الأرضية ، أو الكرة التي تخص الألعاب. وليس محاكاة للمرئيات ، وفي هذا السّياق يرى الفنان ف.كاندنسكي*بأنّ عدم التزام الفنان بالمحاكاة للمرئيات يوسّع التعبير النفسي ويفتح المجال لإبراز الانفعالات الغامضة التي يعيشها الإنسان في مناخاتها على كثير من عدم الوضوح المرئي لها ،وقد يحاول أن يبرز تلك المشاعر باستخدام التّصارع اللوني تارة والانسجام اللوّني تارة أخرى ، محاولا أن يحمل بالخط واللّون وتحركهما داخل لوحته ما تحمله الموسيقى إلى المستمع ،وقد كان يورد تشبيه أعماله بالموسيقى كثيرا، وحاول التعبير باستخدام الأشكال اللونية المجردة بعد أن تبين أنّ القوة التعبيرية في الفن التشكيلي لاتستند بالضرورة إلى دلائل بصرية ، وقد استرسل لسنوات عدة في هذاالاتجاه .[1]ومن هنا يتضح

---

*-**فاسيلي كاندنسكي : wassily kandinsky** فنان روسي من مواليد 1866 م بموسكو .حاصل على ديبلوم في العلوم القانونية والاقتصادية سنة 1896 م ثم بعدها اتجه اهتمامه نحو فن الرسم ، ليجد نفسه أستاذا في أحد المعاهد الفنّية بألمانيا ، وفي 1911 انظم إلى جماعة " الفارس الأزرق " التي كانت تضم كبار الفنانين .وصدر له مؤلف سنة 1912 م بعنوان " **حولية الفارس الأزرق** " ومجموعة من المقالات حول الأعمال الفنّية المستمدة من ثقافات وعصور مختلفة .وفي عام 1917 تزامنا مع قيام الثورة البلشفية عاد إلى روسيا وعيّن هناك كأستاذا في مدرسة الفنون الجميلة بموسكو .ومنها في أكاديمية الفنون سنة 1921م ، ثم يعود ليستقر في ألمانيا كمدرس في معهد الفنون لسنة 1921م .إلى أن توفي عام 1944م .ليترك وراءه عمالا تميزت بالمنحى التجريدي الذي اعتبره الشكل الفني الأقدر على التعبير عن القيم الجمالية .

1-د. كمال بومنير : **مقاربات في الجماليات المعاصرة** ، ط1(بيروت ، منشورات الاختلاف 2017) ص 43 .

مدى الدّعوة إلى استبعاد الموضوع الخارجي في فن الرسم حسب الرّسامين، ويعد كاندسكي من أبرز اللّذين عبّروا عن ذلك بصفة راديكالية من خلال رفضه القاطع للتشخيص الذي يرجع فن الرسم إلى عناصره الخاصة ، بالرّغم من ذلك فإنّ كل لوحة من لوحاته الفنّية بمثابة " عالم حقيقي" والصورة الجمالية التي تتضمنها لوحاته هذه هو جمال مستقل عن جمال الأشياء الموجودة في العالم العيني ، فهو نوع من الجمال الفني الشامل الذي ينفرد بذاته عن غيره من الفنون تجاه العالم الواقعي .وعليه الفنان هو الذي يصنع هذا الجمال الذي يستمدّه من مبدأ السّمو الباطني أو الدّاخلي لعمله الفني ، فأفكاره وأحاسيسه ومشاعره وانفعالاته هي المادة الأولية التي تؤثر في توجيه عمله الفني والتي هي بمثابة لغة تترجم مستوى هذا السّمو الباطني وإضفائه الروح للوحات الفنية بتلك الأشكال والألوان التي تعبر عن لوحاته على أنّها لوحات شاملة أو أحادية الشمول يتم فيها اختزال وجودها إلى ما تضمنه من جمال ،وهي بذلك تتعارض مع اللّوحات التمثلية Representative أي ما يسمى باللوحات الرمزية و "الواقعية " و " الانطباعية ".وفي هذا السياق يؤكد كاندنسكي في قوله : " إنّ الحياة المجردة ، تكشف بكل تأكيد الصدى الداخلي أو الباطني للعمل الفني – من خلال استبعاد المجرد –فإن عملية التجريد تدعم من دون شك هذا الصدى من خلال استبعاد الواقع .وفي الحالة الأولى يحول الجمال الخارجي دون رؤيته ، أما في الحالة الثانية يلعب الموضوع الخارجي الذي تعودت العين على رؤيته " [1].وهكذا يعتبر الفن البعد الوحيد الذي يمكن أن يحقق فيه الإنسان وجوده الفردي داخليا وخارجيا ، فالفنان بإبداعه الفني يتمكن من تحقيق فرديته وحريته ، ذلك من خلال عمله الفني ، ويتم ذلك بكل حرية وبالقدرة على إيصال إمكانيات التحويل التجريدي للمحيط الطبيعي والتقني . وهذا يتجسد من خلال بعض الفنون المعروفة منذ العصر اليوناني القديم كالمسرح والشعر والموسيقى ،بالرغم من أنّ أفلاطون لا يرى في الفن شيئا أولا له قيمة في ذاته ، ولكنه يضعه في المرتبة الثالثة بعد

[1]– د كمال بومنير ،المرجع السابق ص 44 .

المثال أو الوجود الحق ، وبعد صورته المحسوسة المتحققة في الطبيعة ، فإنّ الفن يحاكي الوجود الطبيعي ، وهذا الوجود يحاكي المثال . هذا من جهة ، لكن نجده يدعو من جهة أخرى إلى ضرورة توظيف هذه الفنون في الحياة السياسية والأخلاقية والدين مع فرض الرّقابة عليها لكي لا تنحرف عن مهامها في إحداث التغيير نحو الأفضل في المجتمع على حدّ تعبيره الآتي : " ...وإذن فعلى الشارع أن يراقب جميع مظاهر الفن وجميع الفنانين من شعراء ومغنيين وممثلين ومصورين وغيرهم ، فيخلق بيئة كلها جمال سليم رنين ، و ينشىء مواطنين كاملين يتوجهون إلى الفضائل عفوا ، ويصون نفوسهم من كل خدش، إذ ليست الغاية من الفن توفير اللذة بل التهذيب والتطهير ."[1] ومن هنا يتضح أنّ أفلاطون لم يرفض رفضا كليا للفنون ، بل كان يدعوا المجتمع إلى ضرورة تغذية نفوس الأفراد بالآداب والفنون وبذلك تكون التربية واحدة للجميع وتكون سهلة ولذيذة ، بعيدا عن الإكراه ، لأنّ هذا الأخير لا يكوّن الرجال الأحرار ، مستبعدا من ذلك فقط قصص هوميروس المرذولة من حيث المادة ومن حيث الصورة، ومن نحا نحوهم من الشعراء . وهذا ما يوحي إلى أنّ أفلاطون يميز بين الفن الزائف والفن الأصيل الذي يحمل في صميمه رسالة الرفض والاحتجاج على الواقع ، فقد بقي على مرّ العصور يأخذ على عاتقه الدور النقدي، ولا يمكن له أن يكون داعما للقمع.

2-فن المسرح : l'art de théàtre

المسرح في اللّغة هو مكان تمثيل المسرحية ، وجمعه مسارح ، وفي معناه الفني هو شكل من أشكال الفن يتم فيه تحويل نص المسرحية الأدبي المكتوب إلى مشاهد تمثيلية يؤديها الممثلون على خشبة المسرح أمام حشد من الجمهور ، ويختلف المسرح عن المسرحية على الرغم من استخدام الكلمتين لنفس الدلالة ، فالمسرحية هي النص الأدبي المكتوب ، وهي عنصر واحد من عناصر المسرح المتعددة كالإخراج والتمثيل ، والأزياء ، والإضاءة

[1]-يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ط1 (عصير الكتب للنشر والتوزيع ، سنة النشر 2019) ص 142 .

وفن الديكور ، والموسيقى والغناء والرقص في بعض الأحيان .وقد وصف بأبي الفنون لاستيعابه هذه العناصر الفنّية مجتمعة ، ويمكن تعريف المسرح بشكل بسيط على أنّه ظاهرة فنّية قائمة في أساسها على لقاء واع ومقصود بين الممثّل والمشاهد ، ويهدف هذا

اللقاء إلى تجسيد نص أدبي من قبل الممثّل للمتفرج ، مستخدما التعابير اللّغوية أو الجسدية أو الاثنين معا ، بهدف تحقيق متعة فكرية وجمالية .[1] ويعد بذلك شكلا من أشكال التعبيرعن المشاعر والأحاسيس البشرية والأفكار المختلفة باستخدام فني الكلام والحركة ، فهو من أقدم الفنون التي عرفها الإنسان عند المصريين واليونانيين ، وقد ارتبط في البداية بالشعائر الدينية ، وسرعان ما ارتقى إلى مرتبة الفنون ليصبح فنا قائما بذاته ، لا تقتصر غايته على الإمتاع ، بل تشمل أهدافا فكرية ، ولذلك يوصف بأنه " مدرسة الشعوب " .هذا ما جعل ماركيوز يولي اهتماما كبيرا لفن المسرح باعتباره الفن القادر على إيصال إمكانيات التحويل التجريدي للمحيط الطبيعي والتقني بشكل فني مؤثر. من خلال تلك الجهود التي قام بها رجال المسرح الألمان في تغذية وتطوير الفن المسرحي الذي وظف كأداة كفيلة لترجمة واقع ألمانيا إبان الحربين العالميتين ، حيث استطاعت أن تحقق بروزا قويا في هذا العمل الفني ، ويتجلى ذلك في مسرحيات " بروتولد بريخت "* [2] Bertolt bretch الذي وجّه أنظاره إلى

---

[1] -نبيل الحفار ، المسرح العربي ، www.arab-ency.com ، اطلع عليه بتاريخ 29 – 11- 2019 م.

* **برتولت بريخت** : هو كاتب مسرحي وقاص وشاعر ومنظر ومخرج مسرحي ألماني ولد في أوجسبورج في 10 فيبراير 1898م في برلين ، توفي في 14 أوت 1956 ،يعد من أهم كتاب المسرح في القرن العشرين .في عام 1922 محصل على جائزة " كلايست " عن أوّل أعماله المسرحية ، وفي عام 1924 م ذهب إلى برلين حيث عمل مخرجا مسرحيا ، وفي عام 1933 م هرب إلى الدانمارك بعد استيلاء هتلر على السلطة في ألمانيا ، ومنها انتقل إلى كاليفورنيا وهناك قابل العديد من المهاجرين الألمان الذين اضطهدتهم الحركة النازية خاصة منهم اليهود حيث احرقت كتبه ، كما لم يكن راضيا بالأوضاع في أمريكا ،وعاد إلى ألمانيا سنة 1948م واسس في ألمانيا الشرقية إدارة المسرح سنة 1949م ، حصل على جائزة ستالين للسلام عام 1954م ،وظل يعمل في هذا المسرح حتى توفي في عام 1956 م .

* **برتولت بريخت** : هو كاتب مسرحي وقاص وشاعر ومنظر ومخرج مسرحي ألماني ولد في أوجسبورج في 10 فيبراير 1898م في برلين ، توفي في 14 أوت 1956 ،يعد من أهم كتاب المسرح في القرن العشرين .في عام 1922 محصل على جائزة " كلايست " عن أوّل أعماله المسرحية ، وفي عام 1924 م ذهب إلى برلين حيث عمل مخرجا مسرحيا ، وفي عام 1933 م هرب إلى الدانمارك بعد استيلاء هتلر على السلطة في ألمانيا ، ومنها انتقل إلى كاليفورنيا وهناك قابل العديد

عمق حياة الجماهير بعد شعوره بانحطاط قيمة المسرح حينما تحوّل إلى سلعة ترفيهية موجهة فقط إلى الطبقة البرجوازية مما يوحي إلى مدى محدودية وظيفته ،ويفتقر للأهداف التي لأجلها يقام وهذا كله يتجلى من خلال ترجمتة الحرب إلى عمل فني ملحمي ، والتي كان لها أثرا كبيرا في المسرح الألماني والعالمي لاسيما في أوربا ، كونها تصويرا حيا للأحداث شكلا وصورة ، بعد أن حاول تصوير الإنسان السياسي الذي يحمل بذور الثورة على الواقع وتناقضاته ،على خلاف المسرح الكلاسيكي التقليدي الذي أصبح لايتماشى مع طبيعة روح العصر الحديث ، فإذا كان فن المسرح في ظل أرسطو يفرض تأثيره على الجمهور المشاهد من خلال أفكاره حول نظريته الدرامية المرتبطة بطبيعة النظام السياسي الذي يعد بمثابة العقل البشري المطلق غير القابل للنقد والتحليل والمناقشة ومنع الأفراد من[1] الخوض والجدل في القواعد القابلة للتغيير والتجديد والتحرر. وعلى إثر هذه الهيمنة الفكرية والقمع الممارس على الفن المسرحي منذ القرن الرابع الميلادي إلاّ أنّ الأوضاع لن تدوم على حالها ، بل ظهرت هناك حركات مسرحية درامية في العصر الحديث ساهمت بقوة على تحطيم القيود التي كانت تحملها نظريات أرسطو ، وكان الفضل يرجع في ذلك إلى جماعة من الفنانين الذين تمكنوا من تجديد مضامين المسرح والقدرة على تغيير المجتمع عن طريق إخضاعه للنقد والتمحيص وتوعية الأفراد بأسباب ظروفهم المأساوية وشق الطريق نحو إفتكاك الحرية والسعادة . فالإنسان الحقيقي هو الجدير بتجسيد الدّراما في صورة واقعية ، وتحدي الأنظمة القمعية ، فكثيرا من الفنانين فضلوا عالم المسرح لأنّه جدي يعبر عن الواقع ويبعث الحركة الثورية .ففي نظر بريخت يجب الاكتفاء بفهم الواقع فقط والتعبير عنه والعمل

من المهاجرين الألمان الذين اضطهدتهم الحركة النازية خاصة منهم اليهود حيث احرقت كتبه ، كما لم يكن راضيا بالأوضاع في أمريكا ،وعاد إلى ألمانيا سنة 1948م واسس في ألمانيا الشرقية إدارة المسرح سنة 1949م ، حصل على جائزة ستالين للسلام عام 1954م ،وظل يعمل في هذا المسرح حتى توفي في عام 1956 م .

1

على تغيير على نحو ما يحقق التحرر لأنّ الإنسان عنده ليس كائنا ساكنا لا يتغير، بل يمثل قوّة قابلة للتغيير وقادرة على التغيير معا ، فهو من خلال العروض المسرحية يدعوا الجمهور إلى أن يستعمل ملكته العقلية أثناء المشاهدة ، إذ نجده يطلب من الممثلين عدم تقمص الشخصيات في أدوارهم التمثيلية ، بل يصر على عرض الأحداث من أجل جعل المتفرج يقظا قرير العينين ، يراقب بدقة ما يحدث أمامه على خشبة المسرح .فهو لا يريد أن يكون الجمهور أداة منفعلة تتلاعب بها الإيحاءات والإيماءات ، بل يريد أن يكون قوة ناقدة ترتسم معالم التغير من ذاته وقد عبر بدقة عن ذلك بريخت في قوله الآتي : " إنّ الجمهور هو مصدر لمنتوج مخزون ، يلعب دورا أساسيا في بلورة وتطوير المسرح ، ولا يمكن للجمهور أن يستثمر القوى الكامنة فيه من خلال المشاهدة والتفكير ومن ثمة التغيير .فيكون بذلك تطوير الجمهور الذي يجعله عنصرا منتجا ، له بصيرة الناقد للأحداث لا المتفرج الغارق بالإيهام ."[1] فالإنسان كائن قابل للتغير مهما اختلفت العصور ، تواقا نحو الإنعتاق من أغلال العبودية والسيطرة التي كانت سائدة في المسرح الأرسطي ، فلا ينبغي للمتفرج أن يندمج في المسرحية ، ولا ينبغي أن يتعاطف مع الحالات الانفعالية للشخصيات ، ما يجعله ينسيه نفسه ويمنعه من التفكير في الفكرة التي تحملها أحداث المسرحية ، فينبغي على المشاهد أن ينفعل مع الأحداث بهدف أن يحلل ويناقش ويغير ، وتبني مواقف بدورها تؤدي إلى خلق أفراد منتجين للعمل الفني عوضا من الاستهلاك الأعمى له .

إنّ قيمة الفن وأهمية العمل المسرحي الذي عرف ازدهارا واهتماما كبيرا في أوربا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر خاصة في انجلترا وفرنسا مع بروز النجم وليام شكسبير ، ومسرحيات بريخت في ألمانيا التي تهدف من خلال عروضها إلى التحلي بالروح النقدية وتبني موقف الرفض العظيم للواقع وللمسرح البرجوازي الذي يؤثر سلبا على هذه المجتمعات

---

[1]- برتلد بريخت ، نظرية المسرح الملحمي ، تر جميل نصيف ،(منشورات وزارة الإعلام 1973) ص ص 95 - 96.

المليئة بالتناقضات ، كونه يغطي الحقيقة عن المتفرج ويستر العيوب ، ويوهمه بأنّ الحقيقة هي ما يشاهده ، هذا ما جعل ماركيوز يدعوا إلى ضرورة اللجوء إلى الفن المسرحي البريختي ، الذي كان الهدف منه خلق الوعي الثوري والحماس لدى الجماهير من أجل إحداث التغيير وفهم العلاقات والقوانين التي تحكم المجتمع قصد الدفع به نحو الأفضل ، لما له من أهداف تعليمية وتربوية تجعل من المتفرج كائنا حيا بحسّه النقدي ، وقدرته على إبراز دوره الفعال في إصدار الأحكام ، وتنمية الملكة النّقدية عنده على خلاف المسرح البرجوازي الذي يكتفي بخدمة مصالح المادية .فمذهبه يقوم على فكرة أنّ المشاهد هو العنصر الأهم في تكوين العمل المسرحي ، فمن أجله تكتب المسرحية حتى تثير لديه التأمل والتفكير في الواقع ، واتخاذ موقف ورأي من القضية التي يعالجها العمل المسرحي الذي من أهدافه محاولة منه أن يخلق انفصالا أو بعدا قادرا على أن يجعل الحقيقة الفنّية قابلة للإيصال من جديد . ولقد وضع برتولت بريخت المبادىء النظرية الأولية لهذه المحاولة ويتساءل إن كان من التعبير عن الواقع المعاصر بالمسرح أمرا ممكنا أي " تمثيل العالم المعاصر على المسرح " وهذا التساؤل كان نابعا من ذلك الشك الذي يراود المؤلف المسرحي إزاء الطابع الاستبدادي والقمعي للمجتمع القائم ، بمعنى هل من الممكن تمثيل العالم المعاصر بطريقة يستطيع المتفرج أن يتعرف عن الحقيقة التي تنقلها له المسرحية بطابع فني يفهم أهدافها والغرض الذي ترمي إليه خلفياتها ؟[1]

إن بريخت يجيب عن أسئلة المؤلف المسرحي ، ويحاول أن يزيل الارتياب عن مدى قدرة الفن المسرحي في إحداث التغير و معارضة الأوضاع القائمة خاصة التي شهدتها فترة صعود الحركة النازية وأوضاع العالم إبان الحربين العالميتين حيث يؤكّد بأنّ العالم المعاصر يمكن تمثيله على حقيقته الواقعية على خشبة المسرح ولكن بشرط أن يمثل على أنّه ذات التغيير أو كحالة من النفي يجب أن تنفى ، وهو المبدأ الذي يجب أن يفهمه ويتعلمه المؤلف

[1]– ماركيوز هربرت، الإنسان ذو البعد الواحد ، ص 102 .

المسرحي وتطبيقه دون أن يفقد وظيفته الفنّية لأنّ من طبيعة المسرح أن يكون بالدرجة الأولى تسلية و شعور باللّذة التي تبعث في ذات المتفرج روح التحليل والنقد وإبداء الرأي ، فهو أنجع وسيلة للتعلم ويعبر عن ذلك بريخت في قوله : " ... وحتى يستطيع المسرح أن يكتشف حقيقة العالم المعاصر خلف الحجاب الإيديولوجي و المادي وما إمكانية تغيره ، وكيفية هذا التغيير ، ينبغي عليه تحطيم وحدة هوية المشاهد مع الأحداث التي تمثل على خشبته . وهذا يتطلب عدم اللّجوء إلى المبالغة في التعبير وفي العاطفة ، وإنما يتطلب على العكس الوقوف عن مسافة والتفكير .ومفعول الانفصال المكاني ، هذا هو الذي سيحقق الانفصال بين المتفرج والأحداث الممثلة ، ويتيح للمتفرج أن يتعرف على العالم كما هو . إنّ هذا الفن يسلخ الأشياء اليومية من دائرة الأشياء البديهية ".[1] فمن خلال هذا القول نجد أنّ بريخت يضفي عل العمل الفني المسرحي طابع الغرابة ويرى أنّ في كل شيء طبيعي ينبغي أن يتلقى سمة ما هو خارق للعادة .فالتغريب Distanciation في نظر بريخت كان موجودا منذ العصور التي مرّ بها العمل المسرحي بدءا بما هو كان سائدا في المسرح اليوناني من خلال استعمال البوق الذي كان أقرب إلى الصراخ منه إلى الكلام لإيصاله للمتفرجين ، وكذلك القناع الذي يحجب تعابير الوجه والعينين .ويتبنى نفس الفكرة في " الأرغانون الصغير " من خلال قوله : " كان المسرح الكلاسيكي أو مسرح العصور الوسطى يضفي على شخصياته نوعان من الغرابة بأن يجعلها ترتدي أقنعة إنسانية أو حيوانية ، كما تستخدم المسارح الأسيوية حتى اليوم وسائل تغريب تعتمد على الموسيقى والتمثيل الصامت ، هذه التأثيرات تمنح بلا شك المشاركة العاطفية .[2] لكن بريخت يرى أنّه من الواجب ألا ينتسب موقف المشاهد إلى ميدان اللاشعور ، بمعنى يمنع المشاهد من الدخول في جلد الأشخاص الذي يجري تمثيلهم في المسرحية بل على المشاهد أن يتمتع بكامل شعوره الواعي ما يجعله

---

[1]– برتولد بريخت ، **نظرية المسرح الملحمي** ، تر جميل نصيف ، دار الحرية ، العراق ، 1773م ص 126 .

[2]–برتولد بريخت ، **الأورغانون الصغير في المسرح** ، تر ، د.أحمد الحمو ، مجلة الآداب الأجنبية ، تشرين الأول ، 1975 ، ص 126.

يدرك ويفهم الحقيقة التي تترجمها المشاهد ، فالممثل المسرحي يؤدي دورا معينا ولكنه غير مطالب باستثارة العواطف لدى جمهور المتفرجين وبعرقل ملكته العقلية والنقدية على العكس ما كان سائدا في الفن المسرحي عند أرسطو فالإيهام عنده هي تلك العملية التي يسيطر بها الممثل على المشاهد وإقناعه بحقيقة وواقعية ما يجري ، في حين الإيهام الملحمي في مسرح بريخت هو تلك العملية التي تستوجب اليقظة والفطنة العقلية في معرفة وفهم أنّ ما يشاهده من العرض مجرد تمثيل فقط ، والممثل له الحرية في احتكاره للأفكار والمشاعر الخاصة به ففي هذا السياق يقول بريخت :" ولا يجوز للممثل أن يندمج في الشخصية ولا يسمح له وهو على خشبة المسرح بأن يتقمص بصورة كاملة الشخصية التي يمثلها " [1]وعليه الممثل يتعين عليه أن لا يتقمص الشخصية التي يمثلها ، بل يجسدها فقط فهو مجرد قاص يسرد أفعالا قام بها شخص آخر في زمن مضى . فعنصر التغريب الذي يوظفه بريخت في عمله المسرحي هو جعل المألوف غريبا ، والتوصل إلى تغريب الحادثة والشخصية ، يعني فقدانها لكل ما هو بديهي و مألوف وواضح بالإضافة إلى إثارة الدهشة والفضول بسبب الحادثة نفسها .[2] فهذه التقنية المسرحية –التغريب – التي اعتمدها بريخت تعكس لنا طريقة الكشف عن تلك التناقضات التي يحملها الواقع من صراعات وأزمات ، وكيفية إيقاظ شعور المشاهد ،وهو ما ينفي عن الممثل صفة التمثيل ، ويجعله مجرد عارضا للأحداث .وبالتالي يدرك تحرره من الإلقاء الغامض الذي يعرقل تفكير المشاهد من استيعاب روح الأحداث . فالفن الملحمي البريختي جعل كثيرا من الفنانين فضلوا عالم المسرح لأنّه العالم الجدي الذي يعبّر عن الواقع ويبعث الحركة الثورية والأمل وذلك يتم من خلال تذكير المشاهدين في كل لحظة من لحظات العرض المسرحي على أنّهم لا يشاهدون أحداثا حقيقية آنية الحدوث ، بل هي تلك الأحداث التي وقعت في زمن مضى ، بمعنى المخرج الدرامي عليه أن يذكّر المشاهدين على أنّ ما يشاهدونه لا يزيد عن كونه مجرد تمثيلا مسرحيا بصدد طرح قضايا وتحليل

---

[1]–برتولد بريخت ، نظرية المسرح الملحمي ، مرجع سابق ، ص 124 .

[2]–المرجع نفسه ص 124 .

لمشكلات سياسية واجتماعية وثقافية مختلفة وليس الهدف منه هو التسلية والترفيه عن النفس، وكبح قدرة المستهلك على التفكير ،كما كان سائدا في المسرح الكلاسيكي. فمسرحيات بريخت تحمل في ذاتها أهدافا سامية تصون " وعد السعادة " كونها تنطوي عليها الأغنية العاطفية (ضوء القمر ، زرقة البحر ، حنان البيت ، الاستقامة ،الحب) وأبطال بريخت يؤدون أغاني تعبر عن الآمال اللاّمنسية التي تترجم المعاناة وصور القسوة والغدر والكذب ، هي الأغاني التي تحمل في مضامينها معاني الخيبة لخيبتهم ، وهم في سبيل البحث عن أسباب هذه الخيبة ،أو حتى وإن عرفوا ذلك فإنّ نضالهم الفني متواصل ومستمر نحو استعادة حقيقة أحلامهم ولا يتسنى لهم ذلك إلا عندما يعرفون تلك الأسباب وطريقة مكافحتهم. [1] وعليه كانت دعوته إلى إزاحة وتحطيم جدار الأوهام التي ينخدع بها المشاهد في العروض التقليدية نذكر على سبيل المثال تجاوز الإيهام بوجود للقلاع المصنوعة من ورق وعقود الألماس المصنوعة من زجاج رخيص ولا قارورة السّم التي ما فيها إلا الماء أو العصير ، فالغاية من فضح كواليس المسرح هوّ إبقاء المتفرج يقظا ،وأنّ ما يشاهدونه ليس له أية علاقة بعالم الخرافة والسّحر .[2]ولا وجود لحتمية القدر كما كان الفكر البشري متشبعا بهذه الفكرة في المسرح اليوناني القديم .غير أن التطورات التي عرفها ميدان الفن الدرامي في العصر الحديث ، غيّرت وجهة نظر الفنان حيث من واجبه أن يكتفي بفهم الواقع فقط ، والتعبير عنه والعمل على تغييره على نحو ما يحقق التحرر الإنساني و الانعتاق من صور القمع المختلفة ، وظاهرة التشيؤ التي امتدت إلى هذا الميدان ، ففي عالم الحرية تتوحد المشاهد مع العالم وتتغير حقائق الأشياء اليومية ، بروح السّلب التي يتعين تجاوزها والسّمو فوق الأشياء كمسرحيات رولف ورويات صامويل التي تمثل التاريخ الواقعي وليس الخيال هو الذي يتكلم على هذا الصعيد بل العقل .ونظرا لما يحمله مسرح بريخت من الطابع

---

[1]– ماركيوز هربرت: الإنسان ذو البعد الواحد ، ، ص 106 .

[2]–أ.فطيمة الزهرة مهدي ، الرؤية الإخراجية للمسرح البريختي بين النظرية والتطبيق ، مجلة الحكمة للدراسات الأدبية واللغوية ، العدد 11 ، السداسي الثاني ، دار كنوز الحكمة للنشر والتوزيع 2017 م ص 96 .

السياسي الثوري دفع بماركيوز إلى ضرورة الاهتمام بالفن المسرحي وجعله عنصرا هاما في يوتوبيا التحرر الذي يصبوا إلى تحقيقه في الزمن المقبل، لكون المجتمع القائم يئن تحت وطأة المشاكل و التناقضات السياسية والاقتصادية المتعددة بدافع الوفرة وليس بعامل الندرة كما كان سائدا في العصور ما قبل التكنولوجية ، فتصوير هذا الواقع في عمل مسرحي يهدف من خلاله إلى توعية الجماهير وزرع الوعي الثوري لدى الجماهير المتفرجة ،انطلاقا من تحليل وفهم حركية القوانين التي تحكمه وإدراك ما لأهمية العلاقات الاجتماعية المتحكمة في تنظيمه وسبل تطوير هذا المجتمع ،ومعالجة التناقضات القائمة مما يبعث فيهم الحماس من أجل التغيير ، ومناصرتهم للطبقات الكادحة المهمشة .

كما يمكن أن نضيف في هذا السياق أهمية الفن المسرحي في توعية الجماهير التي تعرضت للاستعمار في القرن العشرين ،منها على سبيل المثال نذكر الشعب الجزائري الذي عبّر عن هويته وتمسكه بأصالته في العديد من الفرق المسرحية والعروض التمثيلية مابين الفترة الزمنية وهي تصور استيلاء فرنسا على الجزائر واحتلالها لعرشه وهي تحمل تمثالين للإمبراطور والإمبراطورة " [1] كما قام بعد ذلك الأمير خالد الذي يعد من أبرز الشخصيات الوطنية الجزائرية الذي انتبه إلى أهمية ودور المسرح في توجيه وتحريك روح المقاومة والنضال السياسي والدفع به نحو التحرر ، وضرورة التأسيس للعمل المسرحي ،وقد وجد لنفسه سندا في ذلك من طرف الممثل المصري المدعو "جورج أبيض" الذي بعث له بمسرحية " ماكبث " لشكسبير ، ومسرحية " المروءة والوفاء " لخليل اليازجي ،ومسرحية " الشهيد " لحافظ إبراهيم . وعلى إثر أهمية هذه الأعمال الفنية اهتدى الأمير خالد إلى إنشاء جمعيات ثقافية ، وقدّم أوّل عرض مسرحي بعنوان " المروءة والوفاء " فقد كانت سنة 1921م الفترة التي تعد البداية الأولى والفعلية للمسرح العربي في الجزائر الذي عرف الكثير

[1]-أبو القاسم سعد الله : **تاريخ الجزائر الثقافي 1830 -1954م** ، ج5 ، ط1 ، دار الغرب الإسلامي، بيروت ، ص 418 .

من القمع والتضييق الذي مارسته السلطات الاستعمارية على العربية واللهجات المحلية كونها مدركة لخطورة هذا النّشاط المسرحي في تثقيف الجمهور ، وتنمية ذوقه الفكري ،ولكن بالرغم من كل ذلك هناك تحديات صعبة خطاها جمهرة من المثقفين الذين عملوا على تأسيس جمعيات ثقافية لتنمية النشاط المسرحي سنة 1911م والذي يتعرض للفشل لأسباب عدّة تفرضها الأوضاع التي كانت عليها الجزائر والعالم العربي آنذاك ، لكن مع منتصف القرن العشرين شهد قفزة نوعية تمثلت في بروز فنانين موهوبين نذكر منهم السيدان "علالو" و"دحمون" في إدخال الفكاهيات على خشبة المسرح وذلك تم في سنة 12 أفريل 1926م حيث، تمكنوا من التقرب إلى الشعب والتعبير عن آلامهم وهمومهم وطموحاتهم في التحرر من القمع والعبودية من خلال ما قدموه من عروض مسرحية تتميز بالسّخرية من المستعمر وانتقاده ، وبطابعه الفُكاهي الترفيهي والسّياسي التّوعوي ،وبعد مجيىء "محي الدين باشطارزي" بفكاهة موسيقية خلال هذه السنة وكانت بعنوان " فاقو " فأدخل فيها عدة قضايا سياسية واجتماعية آنذاك ، فأيقظت هذه الفكاهة الوعي الجزائري كما كانت مناسبة للوضع السياسي والاجتماعي الذي ساد ذلك العصر . فقد كان هدفه مزدوجا حيث كانت عروضه تقدم في شكل تصدي للظواهر الاجتماعية السلبية بأسلوب فكاهي هادف نحو تنمية الوعي بضرورة اجتثاث المحتل الفرنسي ، فخلال هذه المدة اقترح باشطارزي تنظيم مسرح بالأسلحة وتمثيل انتاجه للجنود ومرضى المستشفيات العسكرية ، فاقتبس من الكاتب"موليير" مسرحية الخيل سنة 1940 م وفي سنة 1941م عرض مسرحية بعنوان " مرض الوهم " تعبيرا عن المأساة والمعاناة من جهة ، ومن جهة أخرى بمثابة وسيلة تربوية لرفع المستوى الثقافي في الوسط الشعبي الذي يتعرض لجميع صور القمع والاظطهاد الذي يمارسه المستعمر على الشعوب الضعيفة التي تفتقر لأدنى وسائل الدفاع عن حقها في التحرر .[1]

[1]-مجلة التكوين والتربية ، همزة الوصل ، العدد 3 ص ، سنة النشر 1973 – 1974 ، ص 104 .

لكن ما يحدث بالفعل أنّ السيطرة الاجتماعية كما يرى ماركيوز في عصر التطور التقني والعلمي لاتزال تكرّس القمع وتتلبس طابعا عقلانيا يجرد كل احتجاج ومعارضه من سلاحها حتى امتد ذلك إلى عالم الأدب ، لكن بصيص الأمل يبقى دائما النافذة التي يتطلع بها الفنان نحو الأفضل ، بالرغم من كون الرفض بات مدحوضا نتيجة تراجع نسبة البؤس المادي في المجتمعات الصناعية المتقدمة. إلاّ أنّ الفن يبقى وسيلة من وسائل السعي نحو التغير والصّمود أمام العقبات وعلى سبيل المثال سنتحدث عن الشعر كأداة للتواصل والتعبير عن الواقع على خلاف اللغة العادية .

3- **فن الشّعـــر و الموسيقى** : يعتبر الشعر من الفنون الأدبية القديمة التي عرفت منذ العصر اليوناني القديم المتجسد بصورة مبهرة وبخيال بارع مع إلياذة هوميروس ، أين الشاعر آنذاك يمجد البطولات والحروب بلغة يكتنفها الجمال اللّفظي ، و رونقة المعنى الذي يصب كلّه في قالب إيقاع موسيقي ، يترجم الأحاسيس السابقة الصادقة والمعبرة عن الانفعال العميق للإنسان ، وليس مجرد كلاما عاديا وظيفته إبراز القيمة الجمالية للنّص مما يضاف إليه من الصور البيانية والبديعية التي تتعالى عن العالم الواقعي إلى عالم الخيال اللّامحدود، على عكس اللغة العادية التي هي أداة ووسيلة التواصل والتعبير عن الخطابات الدينية والسياسية التي يفرضها النّظام .وهذا ما أعطى للفن طبيعته الفريدة التي تمنحه القوّة النافية فالشعرلا يزال محل دراسة وعناية من قبل النقاد والباحثين والمشتغلين في مجال الدراسات النقدية المعاصرة التي اهتمت بهذا الجانب من الفن وذلك حينما حاولت التوغل داخل أعماق النّص الشعري لتحليل مضامينه وما يحمله من أبعاد وصور الإبداع التي تشكله في ذاته من الجانب الموسيقي والإيقاعي الذي يضفي عليه الطابع الجمالي والرقي من جهة ،فهو كما عبّر عنه ماركيوز " يدين ما هو كائن ، ويلغي الإدانة في الشكل الجمالي"[1].وعليه يلعب الفن أيضا دورا حاسما في إثراء الوعي الجديد ، وفي إكساب الحساسية الجديدة طابعها

[1]-د-حسن محمد حسن ، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز ، المرجع السابق 215 .

الجمالي .فالشاعر يورد الأشياء الغائبة ويجعلها حاضرة يمارس عليها النفي الأعظم ، فهو يعمل على تقويض العالم وخلق تجربة جديدة ومألوفة بين الإنسان والطبيعة باستخدام اللغة غير العادية للثورة على الوضع [1]. وهذه الرؤية تتجسد فعليا في النصوص الشعرية خاصة منها العربية ،فالأديب لا يستطيع استعمال اللغة التي يفرضها النظام ، لكنّه يخضع لقوانين المعطى من جهة ، وفي الوقت نفسه ينتهك هذا القانون بكونه يتجاوز ما هو معطى بفتح بابا جديدا للحرية ويبعث الذاتية الرافضة .التي تكمن في طبيعة الفن. فالشاعر يبتدع لنفسه لغة جديدة جمالية خالصة ، فيكون موقفه حيادي ومنافي لروح الثورة وبإمكانه السمو في الآفاق ، فيحقق للخيال التنازل بإحالته أمام الواقع الذي يدركه ويتجاوزه .[2] أي بإحالة الوهم واقعا والخيال حقيقة ، فالصّورة التي يرسمها العشاق للتّحرر تخترق كل أديم بلا سيطرة بوصفهم طيورا هاربة من بؤرة الخطر ، إلى حياة أخرى أفضل يسودها الأمن والإفلات من الدّمار ، وذلك يتم بالوهم أو الخيال الذي يلغي الواقع هربا إلى مملكة الحرية ، وهذا كلّه يثبت إلى أي حد أصبح التّخيل أداة للتقدم ويؤكد ماركيوز ذلك من خلال قوله : " والحق أنّ قدرة الخيال عبر الأسلوب السياسي على وجه التحديد تتجاوز من بعيد عجائب " آليس في بلاد العجائب "وذلك من خلال التلاعب بالكلمات وتحويل المعنى إلى لا معنى و اللاّمعنى إلى معنى ."[3] وهكذا يتكشف الجمال على أنّه ظاهرة مثيرة للفضول ،فلو أخذنا على سبيل المثال لوحة بيكاسو وفلوبير تحمل تعابير عن الجمال النافية لعالم البضائع ، محاولا التغيير وبناء عالم بين الفن والواقع يغلب فيه العنصر الفني المجاوز له، ولن يكون له نهاية إلاّ حينما يستطيع البشر التمييز بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون مستقبلا .[4] وبهذا يكون العمل الفني بكل أشكاله المتعددة من رواية ومسرحية وشعر ولوحات فنّية ...ألخ وهو عمل

---

[1]–د فؤاد زكرياء ، هربرت ماركيوز ، ، ص 55 .

[2]–هربرت ماركيوز ، الإنسان ذو البعد الواحد ، ، ص 258 .

[3]–المصدر نفسه ص 258 .

[4]–هربرت ماركيوز ، الثورة والثورة المضادة ، ، ص 137

على تجاوز الواقع القائم ، وفي هذا السّياق يضيف ماركيوز قائلا :" إنّ الأثر الفني يظل وفيا لبنية الفن للشكل الرّوائي أو الدّرامي ...ألخ وهو الشكل الذي يتيح له التباعد عن الواقع ، إنّ الشكل يخفف من وقع النفي ،فلا يعدو التناقض أن يكون تناقضا " مصعّدا " sublimé يغيّر ويحوّل جوهر الواقع المعطى ويتحرر من نير هذا الواقع ". [1] وهذا ما يسميه فرويد بالتسامي la sublimation الذي يحقق التلذذ من العمل العقلي أو الفكري ، أي يجب البحث عن الحرية والسعادة في قلب الأشياء عقليا ،لها من دور مهم في الحياة الحضارية. ووفقا للنظرية الفرويدية فإنّ

الخيال هو الملكة العقلية الوحيدة التي لا تزال إلى حد بعيد تحتفظ بحريتها واستقلالها تجاه مبدأ الواقع ، بمعنى

محتفظة ببراءتها الأولى.[2] فالخيال في فلسفة ماركيوز النقدية يحظى بأهمية بالغة من حيث أنّه يمثل الفضاء المحصّن والمحرّم الذي لم يتمكن مبدأ الواقع من انتهاك حرمته ، وعليه يجد الفنان حريته وسعادته في هذا الفضاء الذي يأخذه بعيدا خارج حدود الواقع القائم .ذلك أنّ الخيال يعمل على إعادة التوازن المفقود بين منطق السيطرة ومنطق ومنطق الارتواء ، أي بين اللّوغوس و الإيروس .أي يتجاوز ما هو معطى بفتح بابا جديدا للحرية ويبعث الذاتية الرافضة .هذا الرفض الذي يكمن في طبيعة الفن وقدرته على استحضار صور أخرى نافية لهذا الواقع الذي يجب على الفنان وضعه موضع الاتهام لما مارسه من تكريس لصور القمع وتزيف حقيقة ومحتوى الفن ، ويستشهد ماركيوز على هذا الفن الرافض بـ"الموسيقى السوداء "* التي نشأت في وسط عالم مفعم بصور الاستعباد والقمع والفقر، فهي ليست تلك التي تكتسي طابعا يوتوبيا باعتبارها شيئا خارجا عن العالم الحقيقي بل هي فنا تقع داخل

---

[1]-المصدر السابق ، ص 103 .

[2] -Marcuse : **Eros et Civilisation** ,p120 .

الوقائع الاجتماعية ومتجذرة فيه تستخدم كأداة للتحكم والسيطرة السّحرية على الطبيعة(يمكن الاشارة هنا إلى الموسيقى الموجهة إلى إسقاط الأمطار أو التعبير عن بعض المشاعر والأحاسيس أو الترفيه عن البدن كالموسيقى الراقصة ، الفالص valse أو موسيقى الباليه وموسيقى المشاهد المسرحية).[1] ما يوحي هنا إلى مدى تضمن الموسيقى لوظائف اجتماعية واقعية ،لذلك تمكن أصحابها من المناضلين السّود من أن يقتحموا بموسيقاهم الجديدة عرش الثقافة البيضاء ويهدموا بذلك السمّفونية التاسعة ، وأن يمنحوا الفن طابعا حسيا وغير متسام له مباشرته المرعبة التي تحرك الجسد وتكهربه وعليه يؤكّد ماركيوز في قوله : " إنّ الموسيقى السوداء هي في الأساس موسيقى المقهورين والمضطهدين التي تظهر إلى أي مدى تعتمد الثقافة العليا ، وتساميها المتميز، وجمالها على بنية طبقية "[2] وفي هذا السياق يبين ماركيوز أن حتى فن الموسيقى تذمر من الوضع العفن الذي طاله إلى حد بروز نوع من الطبقية في تذوق الموسيقى ، مما أسفر عنه ميلاد نوع خاص من الموسيقى الجديدة التي خرجت من رحم المعاناة لتعبر عن رفضها لما تروّج له الموسيقى البرجوازية التي تحجب خبايا تلك الشريحة المقهورة داخل المجتمع العقلاني التكنولوجي. وعليه تبدوا علاقة الموسيقى السوداء وتطورها الطبيعي بالثورة السياسية ضد مجتمع الوفرة تشهد على تزايد الإحباط في الثقافة .فهم يحافظون على حقيقتهم وصلاحيتهم ، ويتعايشون مع قوى التمرد داخل المجتع الحالي ، وبالتالي فإنّ الثورة الموسيقية والتصويرية يتم استيعابها ومشروطتها

---

*<u>الموسيقى السوداء</u> :**la musique noire** هي تعبير ثقافي مجتمعي ، اخترع هذا التعبير في الستينات من قبل مجموعة شيكاغو للفنون ،وهي مجموعة من موسيقى الجاز المجانية على المسرح ، خلط الموسيقيون بين العصور القديمة والحديثة ،وأصبحت تعبر عن الهوية المشتركة للشتات الأسود والمصير المشترك للمنحدرين من أصل إفريقي ، بدأ هذا المفهوم من الولايات المتحدة قبل العودة إلى إفريقيا ، فهي ليست تراثا لإفريقيا ، إنّها النّسخ الموسيقي لفكرة القومية الإفريقية.

[1]–د كمال بومنير ، **<u>الفلاسفة والأنغام مقاربات فلسفية في فن الموسيقى</u>** ، عمان دار الأيام للنشر والتوزيع ، ط1 2019 ص 257 .

[2] Marcuse :**<u>vers la liberation</u>** ,p90 ,91

من السوق الاستهلاكية و-جعلها غير فعالة- ولكي تتحقق يجب أن تتخلى عن تقديم نفسها بهذه الطريقة المباشرة ، والتي تستحضر عالم السياسة والأعمال اليومية ، والقطيعة مع هذا الكون اليومي ليس بالضبط هدف منهجي للفن الراديكالي ، فمن خلال فقدان تأثيره البعيد الذي استخدم أيضا من طرف العديد من الأعمال العظيمة للفن الوهمية .

إنّ الفن بكل صوره وأشكاله في نظر ماركيوز هو البعد الوحيد الذي يلجأ إلية الإنسان لتحقيق وجوده الفردي الداخلي والخارجي والتعبير عن شعوره نحو التحرر والسعادة تجاه عالمه الواقعي وذاته ، فالفنان مثلا عندما يبدع عملا فنيا يتمكن من تحقيق فرديته وحريته ،لهذا نجد دعوته إلى العودة إلى الفن ليس بمبادرة أولية منه بل سبقه إلى ذلك فريدريك نيتشه الذي تأثر بأعمال الموسيقي " فاغنر " الذي كان موقفه يتلخص في إعادة بعث لروح الإنسان الجديدة وتحقيق الخلاص من أسر الواقع الاجتماعي والسياسي وفق طريقته الخاصة ، غير أنّ المجتمع الصناعي الأكثر تقدما أفرغ جل هذه الأعمال الفنية الإبداعية من محتواها الفني الأصيل واستبدالها بقيم إبداعية مزيفة مدمجة بعالم السيطرة وتحويلها إلى مجرد سلع وبضاعة موجهة نحو السوق التجارية والاستهلاك المفرط لها ، هذا ما يعبر بجلاء عن مدى تدهور قيمة الإنتاج الفني بشكل مبتذل ومنحط لأنّه تمكن بهذه الصورة أن يقيم مساواة ثقافية بين طبقات وشرائح المجتمع ، بعدما كانت الثقافة من حظ فقط الطبقة الأرستقراطية لا غيرها ، فبعدما نشرت الموسيقى في الأماكن العمومية وبيعت أعمال كبار الأدباء والشعراء في المخازن العامة استطاع النظام القائم أن يلغي الامتيازات الثقافية التي تتمتع بها الطبقات البرجوازية و الأرسطقراطية ، مما أسفر عنه تجريده من مضمونه ، ولم يعد له ذلك العبق نتيجة انحطاط الذوق الفني والجمالي ،بفعل ما أفرزه عامل الوفرة ، لكن ماركيوز لم ينتقد في هذا السياق عامل انتشار الفن في حد ذاته ، بل ينتقد ظاهرة التمثل الثقافي التي تقيم المساواة الثقافية بين الأفراد ، وتخفي في الوقت نفسه السيطرة وقد أكّد ذلك في قوله الآتي :" صحيح أنّه من المستحسن أن يكون باستطاعة الناس الوصول إلى الفنون

بمجرد دخولهم إلى مخزن عام ، لكن الفنون تصبح مسننات في آلة ثقافية تعيد صب مضمونها في قوالب جديدة "[1] والمغزى العام من هذا الكلام أنّ الفن قد بلغ وضعية سيئة في كلا المجتمعين (الرأسمالي والاشتراكي) كونه ارتبط بعقيدة النظام القائم ،متجاهلا بذالك الوظيفة الأصلية له والمتمثلة في الاحتجاج والرفض لأشكال القمع والسيطرة وتزييف وعي الأفراد بغطاء الحرية وتوفير الحاجات الزائفة التي تولّد فيه الشعور بالرضا والسعادة المؤقتة متجاهلا بذلك حقيقة هذا العالم الذي اختزله في بعد الاستهلاك والذوبان في محيطه العفن حيث عبّر عن ذلك في قوله : "...إنّ ما يجري في المجتمع الاشتراكي ليس تطبيقا حقيقيا للماركسية ، بل هو وضع يشبه إلى حد كبير ما يجري في المجتمعات الرأسمالية من سيادة العقلانية التكنولوجية وتنظيم قمعي شامل وسيطرة كاملة وكلية على الفرد والتي بلغت قمّتها في الستالينية ."[2] ومن هنا يتجلى موقف ماركيوز الذي لا يضع فرقا بين النّظامين القائمين الرأسمالي والاشتراكي من حيث مسؤوليتهما عن الاضطهاد الممارس على الإنسان المعاصر الذي افتقد أدنى الوسائل التي من شأنها إحداث الثورة ضد مبدأ الواقع ،بعدما فقد الفن مفعوله ووظيفته التاريخية حيث أصبح مندمج في المجتمع ويدعم معطياته بدلا من محاربته وتجاوزه ، وهذا يتجلى بوضوح في المجتمعات الاشتراكية السوفياتية التي لا تكتفي بتطبيق معايير سياسية بواسطة الفن ، بل تتقبل بالواقع الاجتماعي كإطار نهائي لشكل ومضمون الفن دون تجاوزه ، لأنّه أصبح بكل بساطة خاضعا لإيديولوجية النظام القائم الذي اقتصرت وظيفته بالتغني والتعبير عن ما حققه من منجزات مادية يتخذها كمعول في يده ليفرض بها سيطرته على الفرد معبرا عن ذلك في قوله الآتي: " إنّ الفن الواقعي السّوفياتي بخضوعه للإيديولوجية القائمة تحول في ظل هذا المجتمع إلى أداة السّيطرة "[3]. ومجمل القول أن الفن

---

[1]-هربرت ماركيوز ، **الإنسان ذو البعد الواحد** ، ص 101 .

[2] -Marcuse herbert , **le Marxisme Soviétique**: trad .de Bernard cases (paris ;Edition Gallimard ,1963 ,p145 .

[3] -Ibid.p179.

السائد في المجمع المعاصر فن زائف يعبر وعي زائف، في حين الفن الأصيل غير مسموح له بالتواجد لأن منظومة الحضارة الآن تعتمد على قيم الخضوع وتدعيمها ، والفن الذي لم يتحول إلى أداة في خدمة القيم الاستهلاكية لا جدوى منه ، بل سيكون هامشيا وبالتالي تقضي على طبيعته في الإبداع ،كون معطيات الحياة المعاصرة تسعى دوما إلى وضع القوانين والقواعد لكل أسلوب من أساليب التعبير عن التحرر والحلم بحياة أفضل باسم مصلحة عامة زائفة ، إلى أن امتدّ ذلك إلى عالم الفن والثقافة الذي لا يمكن له في مثل هذه الشروط أن يؤدي دوره كمعارضة فعالة للنّظام .لكن يبقى الأمل والتفاؤل من أهم الأطر التي يستمد منها ماركيوز قوّته للتطلع نحو بناء حضارة غير قمعية ، بالرغم من أنّ الفن لا يغير الواقع ولا يخضع لمقتضيات الثورة ، لكن يبقى بدوره كذلك يستمد إلهامه من شكله وطبيعة ذاته .إنّه دافع بقوة عن الفن الذي يمثل ملاذا للثورة التي تمثل في نظره جزء من جوهر الفن، فمن خلال تحليله للواقع الاجتماعي تبين له وجود لأشكال فنّية تقابل وتناظر الطاقة الثورية للعالم المعاصر ، وخير مثال يذكر بالتحديد على ذلك أعمال فرانز كافكاFranz kafka التي اعتبرت نقدا جذريا للواقع في الشكل الجديد الذي اعتمده ويتجلى ذلك في الكيفية التي يتم بها تجميع الكلمات وترتيبها وتحريرها من الاستعمال السائد من أجل خلق واقع مغاير لما هو قائم في المجتمع القمعي ، فثورية الفن مبنية على المغايرة الجذرية ورفض قوانين الواقع فيقول في هذا السياق:" ليس الفن أن يصون حقيقته وليس يملك أن يجعل ضرورة التغيير تنجس في الوعي إلا إذا انصاغ لقوانينه الذاتية المتميزة عن قوانين

---

*-**فرانس كافكا** :كاتب تشيكي يهودي من الطبقة المتوسطة ، ولد 3 جويلية 1883م وتوفي 3جويلية 1924 م بمرض السل. كتب بالألمانية ، يعد أفضل أدباء الألمان في القرن العشرين في فن الرواية والقصة القصيرة ، تصنف أعماله بكونها واقعية عجائبية ، كان يفضل العزلة التي التي تمكنه من عيش معاناته وحيدا .التزم بكتابة الكثير من المؤلفات ،وشهرته ككاتب لم تتحقق سوى بعد وفاته ،وكانت قصته القصيرة الأكثر شعبية والأكثر مبيعا نشرت عام 1915م بعنوان the Metamorphosis ومن أشهر أقواله : سوف أكتب رغم كل شيء ، سوف أكتب على أي حال .إنه كفاحي من أجل المحافظة على الذات . لم تنشر أهم أعماله إلاّ بعد وفاته .

الواقع بل المعاكسة لها "[1].وهكذا تكون وظيفة الفن ليست تغير الواقع تغييرا مباشرا وليس تابعا للممارسة الثورية ، لأنّه بضرورته الداخلية المتمثلة في الشكل الجمالي يسعى إلى تحقيق الحرية والسعادة الإنسانية ، فعن طريقه يتأسس الاستقلال الذاتي للفن بعدما يتم الفصل بين العمل الفكري والعمل المادي الذي يعتبر كنتيجة لعلاقات السيطرة. فالفن يعمل على تشكيل الوعي الحقيقي الذي يسعى إلى التحرر من سلطة العقلانية الأداتية. وعليه يبقى عالم الفن هو مبدأ مختلف للواقع ، عالم الآخر ، وفقط عن طريق الآخر يحقق الفن وظيفة إدراكية "إنّه ينقل الحقائق التي لا يمكن توصيلها في أي لغة أخرى "[2] فهو ليس مجبر على تغيير العالم وليس باستطاعته فعل ذلك ، بل يعمل على تشكيل الوعي القائم على ضرورة تغير الواقع تغييرا جذريا ويؤكد ماركيوز على ذلك من خلال قوله الآتي:" إنّ الفن لايستطيع أن يغير العالم ، لكنه يستطيع أن يساهم في تغيير وعي ودوافع الرجال والنّساء الذين يمكن لهم أن يغيروا العالم ".[3] إذن الفن يلعب دور نقدي وثوري يحمل في ذاته وعد بالتحرر ، وهذا الوعد في نظر ماركيوز هو خاصية الشكل الجمالي ، هذا الوعد الذي يتم انتزاعه من الواقع الراسخ ويثير صورة عن نهاية السّلطة و منه يتجلي مظهر الحرية ولكن من الواضح بالفعل أنّ الوفاء بالوعد لا يخضع للفن .في الوقت نفسه يحارب الفن ضد فكرة التقدم الثابت وضد الثقة العمياء في الإنسانية التي ستنتهي في النّهاية لتأكيد نفسها ، وإلاّ فإنّ العمل الفني والمطالبة بالحقيقة ستكون مجرد أكاذيب فقط .بمعنى إذا كان الفن هو الوعد بأنّ الخير سوف ينتصر على الشر ، فإنّ الواقع التاريخي يدحض هذا الوعد .[4] لأن الفنانين يرفضون نهاية سعيدة دون عيب وعليهم أن يهتموا بأنّ مجال الحرية يتجاوز التمثيل .هذا التمثيل

1- هربرت ماركيوز : **البعد الجمالي** ، ص 45 .

2 – Marcuse Herbert , **la dimension esthétique** pour une critique de lésthétique marxicte ,trad,par Didier Coste ,éditions du seuil paris 1979 p 23 .

3 –Ibid, p 45 .

4 Ibid ,p58

المحاكي للواقع والعبودية القائمة فيه تظل تقاوم الفن باعتباره بمثابة يوتوبيا ما دام الألم وانعدام الحرية ينعكسان في أنقى صور السعادة والحرية ، هذه الصور تحتوي أيضا على احتجاج ضد الواقع الذي دمرت فيه .ولكي نعيد الاعتبار لمكانة الفن وقيمة في ظل التقدم الحضاري والتكنولوجي الذي بلغته المجتمعات الغربية المعاصرة بايجابياتها وسلبياتها ومختلف التناقضات التي تتحكم في تكوين شخصية الأفراد وتحديد وجودهم ومواقفهم تجاه الواقع من حيث إعادة صياغته وتغييره نحو الأفضل فإن الأمر يتعلق حسب ماركيوز بالوقوف عند ذاتية الفنان ذاته وما ينبعث من أعماقها من أفكار وأحاسيس ومشاعر تترجم الواقع الاجتماعي في شكل صور إبداعية تعبر عن واقع إنساني متحرر عنه ومتجاوز له ، منزّها عن أي مضمون إيديولوجي أو سياسي توقعه في فخ الاندماج بمنطق السيطرة ويفقد بذلك استقلاليته التي من وظيفتها الوقوف بالمرصاد في مواجهة العقلانية الأداتية .

ج-االتّحرر بتحرير االبنية االبيولوجية واالغريزية للإنسان .

بعدما حاول ماركيوز أن يجعل من الفن الأصيل أداة للتحرر من حيث أنّها تهيئ الإطار النظري الذي يسد الفعل التحرري على أساس الاهتمام بقوى الذات في العمل الفني ، بحكم أنّ الذات هي مصدر تلك القوة ، فالغاية هي التحرر ، والأداة هي الفن وعناصر الطاقة الفنّية هي الذات ليعود بذلك إلى الإنسان ذاته كعامل محوري للتحرر، ويتم ذلك عن طريق إعادة بناء النّموذج الحضاري انطلاقا من الأساس الطبيعي للإنسان ، ذلك أنّ تغيير المنظومة الاجتماعية أو ما يمكن تسميته بالعالم الخارجي ، يتوقف بدءا بإصلاح الفرد على حد قوله السابق أنّ الفن سيساهم في تغير وعي وغرائز الرجال والنّساء ومنه يتسنى تغيير العالم . ففعل التحرر مرتبط ببلوغ حد معين من الوعي الإنساني بظروفه الذاتية والموضوعية ، مع الاحتكام لعامل الإرادة التي تبعث الأمل ، وهنا يتضح لنا محاولة ماركيوز الخروج من تشاؤمية فرويد الذي ربط كل مقومات الحضارة بوجود مؤسسات قمعية ضرورية لتنظيم الحياة الاجتماعية ، حينما أقام علاقة وطيدة بين الفن و الإيروس باعتبار

هذا الأخير يمثل غرائز الحياة والطاقة الحيوية التي تدفع نحو حضارة أكثر إنسانية ، يلغي ذلك التناقض القائم بين الجنس والحضارة والمشروط في تصور فرويد . فالحضارة اللاّقمعية التي تعد من المشروع اليوتوبي في تصور ماركيوز لم تعد من القضايا المستحيلة بحكم أن كلا من الفن و الإيروس عاملان أساسيان لتجاوز معطيات الواقع القائم الذي فرضته معطيات الحضارة الصناعية المتقدمة .لذلك نجده في كتاباته أنه جمع بين عناصر مختلفة في نسق منسجم غايتها تجسيد التحرر الكامل للذات الإنسانية ، فإذا كان الفن مجال ووسيلة للتحرر ، فإنّ الإيروس طاقة حيوية تغذي العمل الفني وتوجهه نحو آفاق التحرر والاستمتاع بالسّعادة في حضارة الارتواء التي تستعيد للجنس أبعادة المفقودة، وهذا هو الهدف من الاهتمام بهذا الجانب المقدس في الإنسان كونّه قد عرف اتّضاعا وكبتا في ظل الحضارة القمعية. لماّ سُخّر ووُظف لخدمة السّوق الاستهلاكية . على حين أنّ النظرة تختلف عند فكرة فرويد التي جعلت من قيام الحضارة مرهونا بعامل الكبت الكلي للغرائز في سبيل تحقيق التقدم الحضاري ، ويفهم من هذا أنّه يقف إلى جانب القوى الدافعة إلى الحضارة التي تتضمن قوة مضادة للجنس ، وهنا يتجلى بوضوح ذلك التناقض الذي يقيمه فرويد بين السعادة والحرية ، وبين الجنسية والحضارة .وهو ما يحاول ماركيوز إلغائه وتقديم بديلا أرقى منه ،فإذا كانت الحرية عند فرويد يختزلها في التحرر من الرغبات الغريزية الطفيلية المكبوتة، وذلك بتحويلها عن طريق التسامي [1]، ولهذا فهي نقيض للسعادة ، لأنها تبقى عائقا لها إذا لم يتم تحويلها إلى نشاطات فنّية وعقلية. غير أنّ الأمر يختلف تماما عند ماركيوز الذي تعكس آراؤه النقدية اهتماما كبيرا بقضية التحرر الجنسي بوصفه عنصرا مكمّلا ومتمّما لتجسيد عملية التحرّر الاجتماعي، لهذا نجده قد أعطى مفهوما مغايرا للحرية على أنّها تكمن في إطلاق العنان لهذه الرغبات المكبوتة. وبما أنّ ماركيوز استمد أسس فلسفته النقدية من اطلاعه على كتابات الثلاثي هيجل و ماركس و فرويد ، فإننا قد نلمس ذلك التأثير والبصمة

[1]–د حسن محمد حسن ، النظرية النّقدية عند هربرت ماركيوز ، ، ص 133 .

الفكرية تتجلى في مواقف نستشفها من خلال كتاباته حيث أخذ من الأوّل مقولات وظفها في كتابه "العقل والثورة " لإبراز الطابع السالب للفكر ، في حين نجد أنّه استعان بمقولات فرويد في الكشف عن الطابع التحرري السالب للغريزة الجنسية في إطار ما أسماه فرويد بالتيار الخفي في التحليل النفسي. وهذه المهمة تناولها من خلال كتابه "إيروس والحضارة "أين حاول أن يكشف العنصر النقدي الكامن في الفرويدية عن الإنسان الذي قدّمته بمفهوم يعكس صورة الطابع اللاّعقلاني للواقع الحقيقي في ظل الحضارة الغربية القمعية من حيث أنّ تاريخ الإنسان عند فرويد هو في الوقت نفسه تاريخ قمعه ، فالحضارة لا تمارس قهرها على وجود الإنسان الاجتماعي فحسب ، بل الوضع أخطر من ذلك حينما مورس القهر على وجوده من الناحية البيولوجية. والأشد قساوة في نظر ماركيوز أن هذه الحضارة بالغت في تغييب وتقييد الوجود الخاص بالبنية الغريزية للوجود الإنساني بعدما قهرته في جلّ أبعاده[1] . فمن خلال هذه الرؤية المختلفة بين فرويد و ماركيوز من حيث التحديد الدقيق لمفهوم الوجود الإنساني ،نجد ماركيوز قد حاول إماطة اللثام عن الاختلاف الجوهري على النّقيض القائم حول ماهية الوجود بوصفه " إيروس" كمصطلح يقلب المعاني التقليدية الفرويدية رأسا على عقب له بوصفه" لوغوس ". ويعطي لها دلالات مختلفة ، بل ومتناقضة مع المصطلحات والمعاني الأصلية التي استعملها فرويد في كثير من الأحيان ، فعلى سبيل المثال نجده استبدل مصطلح اللاّشعور بمصطلح آخر هو الإيروس أو الحب لكن ليس بنفس الاستخدام الذي عرف من قبل عند فرويد ، بل الأمر يختلف اختلافا كليا فإذا كان الأول استخدم " اللاّشعور" كمصطلح يعني عنده نفس معنى "الإيروس " وهو مخزن من الرغبات اللاّعقلية التدميرية ، فإنّ عند ماركيوز يرمز إلى الطاقة الجنسية التي تعمل الحضارة على قمعها وكبتها ".[2] وهذا ما جعل ماركيوز يُدخل بعض العناصر والمصطلحات الجديدة على نظرية فرويد ،لكن هذا القمع الجنسي في نظر ماركيوز ليس هو نتيجة حتمية لما حققته

[1] -Herbert Marcuse , **Eros et Civilisation** , p 32

[2]–محمود أمين العالم ، ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود ،ص 137 .

الحضارة الصناعية من الوفرة المادية ، وليس قدرا محتوما في الطبيعة ، بل هي ظاهرة تاريخية تعود جذورها إلى العصور القديمة والوسطى حيث يؤكد ذلك من خلال قوله : " وأنّ خضوع الغرائز لسلطات قمعية ليس مفروضا بواسطة الطبيعة ولكن بواسطة الإنسان ."[1] وهذا ما يتطلب من هذا الإنسان ذاته في أن يعمل على تقديم تنازلات من أجل الخلاص من ذلك الصراع القائم بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع ، هذا الصراع الذي أسفر على " إقامة الطغيان القمعي للعقل فوق الحساسية " وعلى هذا الأساس يحرص ماركيوز على إلغاء هذا الطغيان القمعي بإعادة التصالح بين العقل والحساسية ومنح هذه الأخيرة حقوقها المسلوبة وبذلك يكون البديل هو قيام حضارة غير قمعية تخلو من تناقضات المجتمع الصناعي ،يسودها نوع من التناغم والتوازن بين العقل والسعادة والحرية وفي هذا السياق يقول : " إنّ الحرية ينبغي البحث عنها عبر انعتاق الحساسية وليس بالأحرى عبر انعتاق العقل ".[2] فهذه العلاقة التي تربط بين الإيروس و اللّوغوس بإمكانها أن تحقق التوافق بين اللذة والفكر ومنها ينبعث الشعور بالسعادة بكون هذه الأخيرة بمثابة الفضاء المشترك الذي يتعانق فيه ماهو حسي وماهو عقلي ، وتلتقي فيها حرية الارتواء الجنسي بحرية التأمل العقلي وهي : " الحضارة الإيروسية ،أو حضارة الارتواء التي لها نظرة مختلفة كل الاختلاف إلى الجنس عن نظرة الحضارة المعاصرة ، فنظرة حضارة الارتواء نابعة من تخلصها من القمع بصورة نهائية ، فهي تعطي الجنس أبعاده الكاملة ، في إطار ينعدم فيه الكبت ".[3] هذا وإن دل على شيء إنما يدل على الطابع التحرري التفاؤلي لفكر هربرت ماركيوز فيما يتعلق بالمستقبل الجنسي للإنسان ، باعتباره تحرّرا بيولوجيا خالصا منزّه عن أي بعد اجتماعي أو أخلاقي ومحاولة منه الخروج من تشاؤمية النظرية الفرويدية ويتجاوز كذلك التناقض الذي أقامه بين الجنسية والحضارة على أن العلاقة بينهما وبين السعادة كظاهرة سلبية لأنّها لا تنتمي إلى

---

[1]-/حسن محمد حسن، **النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز** ، ص 132 .

[2]-المرجع نفسه ص 135 .

[3]-قيس هادي أحمد ، **الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز** ، ص 186 .

هذه الحضارة التي تجعل من القمع ضرورة بيولوجية ولا سبيل أمامها إلى التغيير أو التحرر، وعليه يؤكد فرويد ذلك مرارا وتكرارا أنّ البشر عدائيون وحاقدون باستمرار ، بعضهم إزاء البعض ، وعدائيتهم هذه غريزية محددة بيولوجيا ، ولا يمكن لهذه الغرائز أن تتحول جوهريا بتحول بنية المجتمع ، كيف ما تم هذا التحول .[1] فهذه الرؤية الفرويدية تعبر عن دحضها للوجود الإنساني كإنسان ذو بنية نفسية حينما أرجعت سلوكه الفردي إلى قوة غامضة تدميرية في اللاّشعور ، أي اختزلته في حتمية بيولوجية جنسية ستاتيكية ،مما يجعل من هذا السّلوك سلوكا يحمل طابع الحتمية اللاّعقلية النفسية في جوهره ، ذلك أنّ فرويد لم يعر اهتماما للقوى المتصارعة في التاريخ الاجتماعي ، ولا القوى الخلاّقة في تفسير وتحديد سلوك الأفراد ،وخير ما نستدل به على ذلك ما ورد في كتابه المعنون " الحضارة ومنغصاتها " أنّه كان يعارض بشدة التصور الماركسي لما يمكن أن يحدثه الإنسان من تغيير في مجتمع تحكمه أنماط جديدة من صور التصنيع والاستهلاك ليصبح في مجتمع جديد بلا طبقات ولا دولة . غير أنّ ماركيوز يؤكد على أهمية إحداث تغيير كيفي ينطلق من الأساس البيولوجي الحيوي للإنسان وعلاقته بالجانب الاجتماعي والاقتصادي باعتبار أن عقلانية السيطرة تسعى وراء خلق الحاجات الاستهلاكية الزائفة التي لا تشبع حاجاته وتحوّله إلى كائن تابع لجهاز الاستغلال والاستعباد الذي تفرضه عليه دون أن يعي ذلك. فبالرغم من أنّه ربط القمع الجنسي بالقمع العام الذي تمارسه الأنظمة التسلطية ،إلاّ أنّه لم يجعل منه الكفيل بإحداث التحرّر الاجتماعي طالما أنّ القوى التاريخية التي بإمكانها أن تحوّل المجتمع القائم إلى مجتمع حقيقي خال من الاضطهاد النفسي و البيولجي لم يتشكل لديها بعد وعي التفكير في التغيير ، أو بتعبير أدق لم تنضج بعد. وقد نبّه ماركيوز في ذلك إلى :" أنّ الاحتجاج المادي الفردي لمذهب اللّذة في حدّ ذاته نوع من العبث غالبا ما يؤدي إلى عزلة أعمق ،

[1]-المرجع السابق ص 208 .

واغتراب أكبر بين الأفراد ."[1] فمن خلال هذا القول تتضح دعوته إلى تحرير الغرائز الجنسية سواء من ذلك الصراع من أجل الحصول على المتعة كما هو سائدا في مجتمع القمع بشكله التقليدي ، أومن استخدامه كأداة لخدمة المجتمع القمعي المعاصر الذي أفرزته عوامل الوفرة المادية ، و جعلت من هذا الإنسان يلهث وراءها حتى أفرغت هذا الجانب من محتواه الحيوي ،وجعلت منه مجرد كوسيلة لضمان استمرارية العملية التناسلية المبرمجة والمنظمة له من قبل هذا المجتمع الذي سلب منه الإحساس والشعور بالمتعة ، وحتى الحرية الفردية للاستجابة لدوافعه الغريزية التي تمليها عليه الحاجة لإشباعها خارج إطار نمطية نظام الحضارة الصناعية وفي هذا السياق نجده قد أشار في كتابه " إيروس والحضارة " يدعو إلى ضرورة إطلاق العنان على الطاقة الجنسية من ناحية الكم والكيف معا دون وضع الحدود عليها أو إخضاعها للأعراف والتقاليد والتحريم الذي يمليه المجتمع ويؤكّد ذلك من خلال قوله الآتي : " إنّ الغريزة الجنسية ليس لها أصلا تحديد زماني ومكاني خارجي من ناحية ذاتها وموضوعها ، فالجنسية تمرد متعدد الأبعاد ، التنظيم الاجتماعي للغريزة الجنسية يحيط بالتحريم جميع مظاهر الجنس التي لا تخدم أو تمهد لوظيفة التناسل بوصفها انحرافات فعلية ."[2] ويقصد ماركيوز من هذا القول أنّ إيديولوجية مبدأ العائد سمحت بمزاولة ممارسة الجنس في أماكن العمل مقابل ذلك قلصت البعد الزماني و البعد المكاني والبعد المحيطي له ،بمعنى عملت على ربط الفرد بنشاطه العملي المكثف لاستغلال طاقاته الجسدية في تحقيق الإنتاج المادي الموجه للاستهلاك وضمان الرفاهية مقابل منحه مدة زمنية قصيرة حددت بأربع ساعات للاستراحة كافية لتجديد طاقاته. وهذا التقليص للبعد الزمني امتدّ إلى حدّ ممارسة سياسة تحديد النّسل وتكريس الرقابة على هذا الجانب البيولوجي والحيوي في الإنسان ، وفي الوقت نفسه نجد مدى انعكاس هذا التقليص الزمني وتأثيره على التقليص المكاني الذي عمل على تجريد الجسد من مراكزه الجنسية بعدما سعت هذه الحضارة

[1]–د حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز ص 132.

[2]- Herbert Marcuse, **Eros et Civilisation** , p173.

الصناعية على إنهاكه بالعمل الشاق و اسغلاله الكامل طيلة أيام الأسبوع.كما كرّست عامل الرقابة في الأماكن العمومية التي تعيق عملية الإشباع الجنسي ، فهذا المحيط العام يخضع لمراقبة العالم الآخر الذي يعمل على مضايقة وجود العشاق عند ممارستهم للجنس في السيارة أو الحدائق العمومية ، فاللجوء إلى ممارسة الجنس في هذه الأماكن جعلت من الأفراد يتوهمون بأنّ حضارتهم منحت لهم الحرية الجنسية باسم التحرر من القيود والمعتقدات وتجاوز القيم الأخلاقية السامية وسقوط التابوهات ، les tabous . في حين الوضع القائم لا يعكس الحقيقة بل يكرس لاستمرارية العبودية و الاستيلاب المبلط بالنوايا الحسنة . وهنا نجد أنّ ماركيوز رفع السّتار عن عقلانية السيطرة وتزييفها لوعي وفكر الأفراد القائم على مبدأ التعرية وإحلال كل ما هو محرم باسم التحرر الجنسي ، وعليه انتبه ماركيوز إلى ضرورة إيجاد الحل لهذا الوضع وذلك بإعادة ربط عامل التحرر البيولوجي بشكل وثيق مع البنية الغريزية للإنسان التي بدورها ستمتد إلى البنية الاجتماعية له نظرا للتلاحم القائم بين هذه البُنى ."وعليه ينبغي أن يحدث التغيير الكيفي في الحاجات الحقيقية للإنسان في بنيته التحتية والتي هي نفسها جزء لا ينفصل عن البنية التّحتية الاجتماعية ، لتمتد هذه الكيفية لكل مؤسسات الإنتاج الجديدة ، وإعادة توجيهها من حيث العلاقات التي تربطها بالمؤسسات السّياسية والاقتصادية من جديد عن هذا التجدد في الحاجات وإشباعها بالنّسبة لمجتمعات الاستغلال".[1] وعلى هذا الأساس أراد ماركيوز أن يجعل من الجانب البيولوجي الحصن المحصن لمشروع السيطرة ، فمتى كان هذا الجانب محصّن ، فإنّه بالضرورة يرفض ما لا يتوافق مع معطيات هذا المشروع ، ومنه فتغيير الأسس يترتب عليه بالضرورة تغيير للنتائج حتما لسلسلة طويلة من مجتمعات الاستغلال [2]. بهذه الكيفية من التغيير الكيفي كبديل حضاري جديد يزول من خلاله القمع والاستغلال ،ونظرا لما لأهمية الفرد في إصلاح المجتمع كما سبق لنا الذكر آنفا نجد فرويد قد أعلى من شأنه حينما قال :" إنّ حضارة

[1]–هربرت ماركيوز ، نحو التحرر ، ص 10 ،

[2]–هربرت ماركيوز ، الثورة والثورة المضادة ، ص 41 .

الجنس البشري هي بالطبع تجريد من نوع أرقى من تصور الفرد ".[1] ويتابع ماركيوز فرويد في نفس السياق من خلال فكرة الدعوة إلى الاهتمام بالفرد بالعودة إلى الأساس البيولوجي كمنطلق أساسي لبناء الحضارة وتطورها وليس اعتمادا على مبدأ المردود le principe de rendement الذي حوّل الإنسان إلى كائن مغترب اغترابا شاملا من كل أبعاده تربطه مع غيره علاقات التشيؤ التي زادت من طمس شخصيته كفرد والحط من قيمته كإنسان بعدما أصبح كسلعة في السّوق الاستهلاكية يتفاوض على إشباع رغبة حتى ولو لم تكن مشروعة ، لذلك كانت دعوة ماركيوز إلى العودة إلى الطبيعة البيولوجية للإنسان من العوامل الأساسية لتحريره. ويبرر رؤيته هذه على أساس أنّ أقوى العوامل التي يمكن أن يشترك فيها النّاس والتي يمكن أن توحّدهم هو الجانب الطبيعي البيولوجي ، فليس هناك أشبه بالإنسان من الإنسان ذاته.وهذا هو الهدف الأسمى من اهتمام ماركيوز بضرورة الرفض العظيم لكل قيم الكبت ومصادرة حرية الإنسان الجنسية التي صاغتها الحضارة القائمة.فالتطور في مجال التقنية والتكنولوجيا دليل على المستوى الفكري والسيكولوجي والثقافي المتقدم الذي تمكن من السيطرة على الطبيعة والحضارة ، ومن هنا فالغرائز ستنشط لهدف تدمير الحياة عن طريق التدمير التكنولوجي ، واغتصاب الطبيعة ، ففرويد قد عبّر عن ذلك في كتابه " ملل في الحضارة " أنّ الإبادة العلمية للبشر استفحلت وتعاظمت مع تطور الحضارة ، حيث أضحى تدمير الحياة الإنسانية في تقدم الحضارة الصناعية ، وهي الصفة التي تميزها عن الحضارات السابقة ، فإنّ ضحية القمع والألم الناجم عنه ، تختلف عن درجة نضج الحضارة ومدى سيطرة الفكر على المجتمع وتتوقف حتمية الإحباط الغريزي ووجود القيود على حتمية العمل وانتقاء الارتواء ، فالحضارة تستطيع أن تمنح تحررا كافيا للغريزة التي كانت موجهة للكد والعمل دون انقطاع ، وهذا ما يتجلى في حركات التمرد والثورات ، فكل ثورة عبارة عن جهد واع يهدف إلى تغيير الأوضاع واستبدال الفئات المهيمنة بفئات أخرى ، حيث كل ثورة

[1]–سيغموند فرويد ، قلق في الحضارة ، تر، جورج طرابيشي ، دار الطليعة بيروت ط 4 ، 1996 ، ص 111 .

حررت قوى سابقة لنبذ التسلط والطغيان ، فكل هذه الثورات كانت ثورات مغدورة ، وعليه يرى ماركيوز أنّ الفرد لا يمكن أن يحقق التوازن داخل هذه المؤسسات الاجتماعية والثقافية ، إلاّ إذا تم تحرير غرائزه ورغباته ودوافعه من سيطرة هذه المؤسسات ، وخاصة منها غريزة الليبيدو. ولهذا فهو يدعو إلى تحرير هذه الغريزة الحيوية من قيود المؤسسات التي تحيل هذه القيمة الغريزية المقدسة في الإنسان إلى قيم ذات طابع تجاري وقيمة مادية مفرغة من مضمونها الحميمي ، والأغرب من ذلك نجد منظومة هذه المجتمعات تنادي بالحرية الجنسية التي هي في محتواها حرية وهمية زائفة كون مجالها يكون محددا وفق ما تحققه من المصالح والاقتصادية والتجارية حيث عبر عن ذلك ماركيوز قوله الآتي : " لقد قيل كلام كثير عما حققه المجتمع الصناعي المتقدم من درجة أكبر من الحرية ، ولكنّه لا يحقق ذلك إلاّ بقدر ما تصبح هذه الحرية قيمة بضاعية ".[1] فهذه الحرية المزعومة ليست لصالح الإنسان بقدر ما هي وسيلة تستخدم للإساءة إليه أكثر من خلال قمعه وإخضاعه أكثر فأكثر للقوى المسيطرة في ذاته ، وهذا في إطار ما يسميه ماركيوز إزالة التصعيد القمعي ، أي يسمح للفرد لتلبية رغباته تحت مراقبة سلطة المجتمع . ولا يمكن له أن يتحرر إلا بتحرير رغباته التي قمعت في ظل مبدأ الواقع حيث يقول : " عندما يتم تحرير الدوافع والغرائز من قبضة وطغيان العقل القمعي la raison répressive فإنّ هذه الدوافع والغرائز ستميل إلى إقامة علاقات وجودية حرة ودائمة فينشأ إثر ذلك مبدأ للواقع ".[2] والمقصود من هذا الكلام أنّ مبدأ اللذة هو المجال الذي يتم فيه إرضاء المتعة الجنسية ومجال للتعبير عن غرائز متحررة أكثر .لكن الحضارة القائمة وما تشهده من تحولات وتغيرات في مجال التقدم بما توفره من الحاجيات المادية باسم العقلانية التكنولوجية ، نجدها قد بسطت سيطرتها على جميع نواحي أبعاد الإنسان وقلّصت رغباته الحيوية والغريزية مما جعل من ماركيوز يوجّه أبحاثه نحو إيجاد وسيلة لتحقيق التوازن بين مجال العقل ومجال الغرائز ، أي بين الإيروس

---

[1]-هربرت ماركيوز ، **الإنسان ذو البعد الواحد** ، ص 110 .

[2] -Marcuse Herbert, **Eros et civilisation** ,p 173 .

و اللّوغوس ، وتجاوز الفكرة المتعارضة القائمة بينهما ، والتي مفاداها أنّ الفكر أسبق وأنّ ماله علاقة مع العقل هو فضيلة وهو في المقام الأعلى ، وما له علاقة بالغريزة هم منحط ودنيء .وهكذا يبدوا أنّ ماركيوز يقدم نقدا لفكرة السيطرة التي ارتبطت بالعقل البشري من قمع ورقابة وكبت وسيطرة ،بالرغم مما قدّمه لحياة الإنسان من سعادة ورفاهية من خلال الدّور الفعّال الذي قدّمه في مجال تطوير التكنولوجيا بحكم كونه الأداة الرئيسية لكسب المعرفة العلمية واستثمارها في مجالات تكون بخدمة البشرية ، وعليه كان اهتمام ماركيوز منصبا على وضع هذه الملكة –العقل– في موضعها المناسب حيث تسعى إلى تحقيق الحياة المسالمة للأفراد وإسعادهم من خلال خلق الانسجام بين اللّجوس والإيروس وتجاوز التعارض بينهما بدلا من قمعه.لأنّ الإنسان ليس عقلا محضا مجردا من الجانب الغريزي الذي يتطلب إشباعه ،وعليه لايمكن لهذا الإتساق أن يتحقق إلاّ من خلال تخليص العقلانية التكنولوجية من سيطرتها والقضاء على الصراع القائم بين الجانبين . وهنا يمكن تحقيق التحرر الشامل على مستويين الداخلي بما يحويه من الجانب الغريزي والنفسي والعقلي والتحرر على المستوى الخارجي أي التحرر الفكري والاجتماعي والاقتصادي ، وهذا ما سعت إليه تلك القوى الإنسانية التي ناضلت من أجل تحقيق ذلك خاصة تلك الطبقة العاملة وطبقة الطلاب في المجتمع الأمريكي والأوروبي كونها تجرّعت مرارة الاضطهاد الممارس على الجانب الداخلي ، وهذا ما جعل من ماركيوز يرفض التركيز الكبير على اللجوس ، وحاول إعادة الاعتبار للجانب الإيروسي الذي يحظى باهتمام كبير في الحياة الإنسانية عند فرويد والتي اختزلها بشكل واسع في الحياة الجنسية وهو الجانب الذي تجاهلته الحضارة الغربية التي غالت في تمجيد العقل على حساب الإيروس حيث يقول في هذا السياق : " لقد أسهمت النظرية الفرويدية في الديناميكية الفلسفية من حيث أنّها اعتبرت ماهية الوجود بوصفه الإيروس ، وهذا على النّقيض من التحديد التقليدي له بوصفه اللّوجوس ".[1]

[1] -Marcuse Herbert ,**Eros et civilisation** ,p 114.

وبهذا الشكل تحرر الإنسان يقتضي تحقيق التوازن والانسجام بين مطالب الغريزة الإيروس وبين العقل دون قمع، وهي من الشروط الضرورية لتطوير الحضارة التي يتصورها ماركيوز في حلة جديدة يسودها السّلم والاستقرار عوضا من الصراع والاضطراب ، بمعنى حلول حضارة جديدة تتجسد في روحها معاني الحرية الحقيقية الأصيلة والتحرر من أشكال السيطرة المكرّسة بصورة مباشرة أو غير مباشرة . وذلك بآليات جعلها ماركيوز تتجاوز القوانين العقلية والمنطقية وتكسّر الحواجز وتتمرد على الواقع ونظمه السائدة باللجوء للخيال والأعمال الفنية والأدبية التي لعبت دورا فعالا في الفلسفة اليونانية في تحرير العقل والإيروس من مبدأ الواقع ولهذا لابد من توجيه التكنولوجيا والحضارة الصناعية وفق أهداف تسعد الإنسان وتستعيد له إنسانيته وذاتيته المسلوبة. والتي لا يتم استرجاعها إلا في إطار العمل الفني الذي يهدف إلى تغيير الوعي الشعبي وتفطينه عن الواقع القائم .

الفصل الرابع: يوتوبيات التّحرر من تطاول العقلانية الأداتية بأساليب لا ماركيوزية

1-المبحث االأوّل: الأمل نافذة نحو مستقبل جديد للإنسان والعالم عند إرنست بلوخ .

بعد تلك الرحلة الفكرية الشاقة والطويلة التي نهلت من مسار الحياة الفكرية لماركيوز، والتي قضاها في التأمل والبحث والتفسير لنظريات كبار الفلاسفة الذين يمثلون المرجعية الفكرية والمنطلق لبروز نسقه الفلسفي الموجه نحو الاهتمام بمشكلات الإنسان المعاصر في ظل التطور العلمي والتقني، نجده بعد مدة يخطوا خطوة هامة يتجاوز فيها مرحلة الفكر الهيجلي والماركسي والفرويدي إلى مرحلة الاهتمام بالفكر اليوتوبي الذي عرف منذ أفلاطون ، وكان هذا الاهتمام منبثقا من تلك المعركة الفكرية المحتدمة بين لوكاتش وبلوخ حول النظرة العلمية المادية بين من يؤيد تحقيقها ويقف إلى جانبها ، وبين من يتجاوزها كونها ضرب من ضروب الخيال وهو الجانب الذي ارتأى بلوخ أن يسميه بـ " القيمة الوضعية لليوتوبيا"، وهي الفكرة التي رفضها ماركيوز في مرحلة من مراحل تطور فكره ، حيث تم تأكيده على أنّ الحديث عن تشييد حضارة جديدة لم يعد من قبيل التفكير اليوتوبي خاصة عندما يتعلق الموضوع بمشروعات اجتماعية كالحلم بمجتمع بلا طبقات بلا استغلال ولا اضطهاد ،يستحيل تحقيقها موضوعيا. مع العلم أنّ الظروف الحالية في عالم اليوم تجعل الانتقال من الوجهة العملية أمرا ممكنا . وهذا ما يجعل التفكير في عالم المستقبل خارجا عن نطاق الأحلام ، بل تحقيق ذلك يمكن أن يتم عن طريق استخدام عقلاني سليم لإمكانيات يوتوبية كامنة في القوى العلمية والتكنولوجية للرأسمالية الاشتراكية المتقدمة . وهنا يتجلى تأثير الفكر اليوتوبي واضحا في فلسفته الاجتماعية النّقدية لكن دون أن يبدي اهتمامه الواضح لأفكار بلوخ حول ظاهرة بناء الحضارة الجديدة على أساس الأحلام واليوتوبيا ،بالرغم من تأثير الفكر الفرويدي بشكل واسع في فلسفته خاصة من الجانب الغريزي الجنسي الذي يعتبر عند المحلل النفساني فرويد نتيجة حتمية لتلك الأحلام المكبوتة عند الإنسان ، والتي طوّرها إلى حالات مرضية نفسية .غير أنّ بلوخ قد قدّم مشروعا فلسفيا لبناء حضارة جديدة لربّما لم ينتبه

إليه ماركيوز في مشروعه النّقدي ،أو يمكن القول أنّ مبدأ الأحلام أو ما يسميه بالأمل لايختلف كثيرا عن التفسير الفرويدي في نظره من خلال نظريته الشهيرة في تفسير الأحلام التي ربط أبعادها وعلاقتها بالرغبة الجنسية الكامنة والمكبوتة. لكن الأمر يختلف بكثير عند بلوخ في تفسيره ونظرته لمفهوم الأحلام التي تختلف عن أحلام المنام التي خص لها فرويد جزءا كبيرا في أبحاثه لما لها علاقة بالجانب الايروسي والقمع الذي تطاله من طرف الأنا الأعلى الذي يتسبب في جملة من الاضطرابات والأمراض والعقد النّفسيّة .فبلوخ من خلال كتابه الشهير المعنون بـ" مبدأ الأمل " نجده قد التفت إلى "أحلام اليقظة " واهتم بما تحمله من رغبات وأمال ينسجها الخيال ، ويحاول الإنسان عن طريقها تجاوز الواقع الراهن .فالأمل واليوتوبيا مفهومان لهما علاقة مرتبطة بكل واحد منهما بالآخر ، فهما متلازمان وضروريان في تأكيد بناء حضارة إنسانية جديدة ، أي علاقة البشر وأمانيهم باليوتوبيا التي تعطي انطباعا أوليا بأنّها بناء عالم مثالي في الخيال .[21] لكن الأمل الذي يتحدث عنه بلوخ هو " تعبير عن تطلعات الجنس البشري إلى حياة أفضل في المستقبل ، يسودها الإخاء

---

*-**إرنست بلوخ : Ernest Bloch** فيلسوف ألماني يهودي وناقد أدبي وفني ، يعد من أهم الماركسيين الجدد في القرن العشرين ، ولد بمدينة لو دفيجزهافن عام 1885م في الجنوب الغربي لألمانيا ، كما بدأ دراسة الفلسفة والموسيقى والفيزياء عام 1905م في جامعتي ميونيخ وفيرتسبورج التي حصل منها على درجة الدكتوراه عام 1908 م.كما أصبح أحد رواد حلقة فيلسوف الاجتماع ماكس فيبر (1864-1920).وفي عام 1921م وتعرف على الشاعر والكاتب المسرحي " برخت " 1898-1956م وربطت بينهما صداقة قوية .وفي 1918 م صدر له كتاب " روح اليوتوبيا "وفي عام 1926 م ،وبعد أن استولت النازية على السلطة في ألمانيا عام 1933م ، انتهى به المطاف إلى الهجرة النهائية للولايات المتحدة الأمريكية عام 1938م ليعيش حياة العوز والحرمان ، والتجاهل الكبير الذي مني به من طرف أصدقائه هوركايمر وأدورنوا بسبب فتور العلاقة بينهم منذ الثلاثينات .وفي عام 1948م يعود إلى ألمانيا وهو متقدما في السن وصدر الجزء الأول والثاني من كتاب " مبدأ الأمل" في عامي 1954م و1955م ، ليعرف فيما بعد مشاكل مع الحزب الحاكم ويحال على التقاعد 1957م ، وفي عام 1959م يظهر له الجزء الثالث من " مبدأ الأمل " ليواصل عزلته في مدينة توبنجن حتى وفاته يوم 4أوت 1988م بعد إصابته بالعمى في سنوات عمره الأخيرة .بعد أن حظي بأسمى درجات التكريم في مدينته ، ولم يكن صوته مسموعا خارج ألمانيا ، وهذا ما أدى إلى إلى عدم ترجمة مؤلفاته إلى الانجليزية إلاّ متأخرا سنة 1986لـ"مبدأ الأمل "

[1]-د عطيات أبو السعود ، <u>الأمل واليوتوبيا في فلسفة إرنست بلوخ</u> ،(منشأ المعارف بالإسكندرية ، ط 1 1997 م) ص01 .

والمساواة وتقوم على أساس العدل في ظل مملكة الحرية ، في حين اليوتوبيا هي ذلك النّظام الذي يحقق هذه التطلعات في مكان ما على هذه الأرض " [1].وهنا يتجلى مدى تباين معنى اليوتوبيا الذي اقترن بالأمل عن المفهوم الأصلي للمصطلح و الذي يوحي في أغلب الفلسفات إلى معنى " لا مكان " في حين بلوخ يوظف نفس المصطلح لكن يضفي عليه مفهوما مختلفا عن ما هو متداول عليه من قبل ،ليجعل منها فكرة عينية قابلة للتحقيق وفق شروط ذاتية وموضوعية متلائمة توفر لها الشروط المؤهلة لتحقيقها .وقد كان اهتمامه بمبدأ الأمل ما يبرره في الواقع تلك الصراعات والأزمات التي يغلب عليها التوتر والاضطرابات نتيجة ما شهده القرن العشرين من أزمات إقتصادية وحربين عالميتين وحروب أهلية أهلكت الإنسانية وخيّبت آملها في الحياة السعيدة ،من خلال النتائج التي أسفرت عليها تلك الحروب والثورات الكبرى .ولتجاوز هذا الوضع المؤلم كان لابد من أن يتولّد هناك ما يبعث الأمل وروح لحياة أفضل والتنفيس عن ويلات القمع والاضطهاد والتطلع نحو العيش الكريم بأدنى وأضعف الوسائل التي يختزلها بلوخ كلها في الأمل واليوتوبيا كمطلب أساسي ومشروع لتخطي أزمة الإنسان المعاصر ونحن على مشارف الألف الثالث للميلاد .وبذلك يعتبر الفيلسوف الوحيد الذي تغنى بالأمل والتمسك به كإرادة قوية لتحقيق أحلامه في يوتوبيا واقعية إلى حدّ جعل منه مبدءا للمسؤولية التي يحملها الإنسان على عاتقه ، كما جعله أيضا عنوانا لأهم مؤلف من مؤلفاته الشهيرة والأساسية في القرن العشرين الذي صدر في ثلاث أجزاء ضخمة بعنوان " مبدأ الأمل" le principe Espérance الذي يعد صرحا فلسفيا كبيرا وموسوعة ثقافية كبرى في الأمل البشري ، وهي الموسوعة التي لايعادلها في الفكر الفلسفي الألماني سوى " ظاهريات الروح " لهيجل وفي الأدب الألماني " فاوست جوته" ، وهذا الصرح الكبير الذي شيّده ونظّمه حول فكرته الأساسية القائمة حول الأمل ، نجده يكشف للقارئ جانب عن شخصيته المولعة بالموسيقى وعشقه المفرط لها ، فكان مجيئ " مبدأ الأمل

[1]-المرجع السابق ص 01.

" أشبه بسيمفونية كبيرة تتصاعد نغماتها تدريجيا في لحن متدفق جياش ، كما يتضمن اكتشافات مشرفة لخيال البشر وآمالهم وفنونهم وثقافتهم [1].وهذا الميراث الثقافي يعد بمثابة الأدوات والآليات التي بإمكانها أن تكون مفاتيح تتخذها البشرية من أجل بناء عالم أفضل وهذا الأخير لايتم تجسيده إلا في مجتمع اشتراكي باعتباره الفضاء الذي يحقق للإنسان أحلامه وآماله وتحريرها من العبودية التي شهد شراسة وحشيتها في الولايات المتحدة الأمريكية ، بعدما وجد صعوبة في التأقلم والتعاطف مع ثقافتها ، وفقدانه لأدني صلة تربطه بنظامها الرأسمالي حينما أدرك أنّ طبيعة نظامها ما هو إلا استمرارا للنظام الفاشي الذي تركه وراءه في أوروبا. وهذا ما خيّب أمله أكثر وزاد من صدمته بالوضع عندما حاول نشر مؤلفه تحت عنوان " أحلام حياة أفضل " فلم يحظ الكتاب بأي اهتمام أو تعاطف من الثقافة الأمريكية ، ولكن يبقى دائما متفائلا ومتعلقا بالأمل وحالما بمجتمع جديد معاد للفاشية في جمهورية ألمانيا الديمقراطية .فقد كان لاتجاهه الماركسي اليوتوبي المتفرد أثر كبير في غضب الماركسية الرسمية ، بعدما واجهته صدمةكبيرة في تطبيق التجربة الشيوعية في ألمانيا الشرقية من جرّاء الوضع المؤلم الذي يتسم بالاستبداد والبيروقراطية مما أدى به إلى الإعلان عن عدم توافق موقفه الفلسفي والسياسي مع الحزب الحاكم .بسبب اعتراضه على إهدار الحقوق الإنسانية والديمقراطية وإدانته للأوضاع السيئة التي يعاني منها الإنسان في ألمانيا الشرقية ولم يستثن عن ذلك توجيهه للنقد اللاذع لدعاية الحزب الشيوعي الألماني في خطبته التي ألقاها في مؤتمر الأكاديمية الألمانية للعلوم سنة 1956م . فعلى الرغم من تعاطف اليسار الجديد في ألمانيا الغربية مع فلسفته . إلاّ أنّ الصراع كان محتدما بينه وبين الحزب الحاكم الذي اتهمه بتجاهل الفرد العيني الحي على حساب المجموع أو "الحشد "وهي الفكرة التي كان يرفضها كذلك ماركيوز ،أي كان في نظرهم يتبع سياسة موسكو بحذافيرها ، غير ملتزما بالمبادئ الماركسية في تدريسه ، وأنّ فلسفته اليوتوبية تتجاهل حقيقة الصراع

[1]-المرجع السابق ص 28 .

الطبقي وتتساق وراء مثالية " الهدف البعيد " ، وهو ما ترفضه الماركسية الرسمية التي تعتبر نفسها قد حققت العالم الأفضل ولذلك ترفض اليوتوبيا والتفكير اليوتوبي من أساسها [1] .ومنذ ذلك الحين اشتدّ الهجوم عليه من قبل الفلاسفة وممثلي الايديولوجيا السائدة ، لكن فيلسوف الأمل لن يخيب أمله بل يبقى متمسكا بنزعته الاشتراكية ، ومعاديا للرأسمالية بالرغم من تمتعه بالحرية الشخصية التي حرم منها في البلد الذي كان يزعم أنّه يبني الاشتراكية مع ذلك الجو المشحون بالعداء الذي يطارده من كل جهة ، كل هذا لم يمنعه من مواصلة كفاحه في ألمانيا ضد قوانين الطوارئ ، كما لم يمنعه كذلك من القيام بواجباته العلمية والأدبية ، حيث ناصر الحركة الطلابية وكرّس وقته لتلاميذه ،كما بقي متحفظا بموقفه تجاه النظام الشيوعي في الاتحاد السوفياتي ، إذ عارض النزعة الستالينية ،كما اعتبر النظام الشيوعي الروسي نظاما لم يبلغ بعد درجة النضج السياسي وبذلك روسيا مازالت في مرحلتها الانتقالية وبالتالي ليست نموذجا رائدا كونها بعيدة كل البعد عن " المملكة النّهائية " كما يسميها بلوخ والتي يقصد بها " مملكة الحرية " المتعلقة بفكرته اليوتوبية الأساسية .كما نجده ذهب إلى أبعد من ذلك عندما دعا النّظم الشيوعية الأخرى إلى الابتعاد عن النّموذج الشيوعي الروسي، وأنّه لم يتردد عن معارضة النّظام الاستعماري الأمريكي إثر تدخله بكل قوّة في الثورة الفييتنامية نظرا لمواقفه المعادية لكل صور وأشكال الحرب والتسلح ،فقد كانت أهدافه موجهة نحو تحقيق الحرية والسّلم العالمي والعمل على مساعدة وتحرير ضحايا القهر و الاضطهاد ،ويمكن الاستشهاد بذلك من خلال النّداء الذي وجّهه للبشرية عن كيفية مساعدة أنفسهم وتحذيرهم من أخطار القنبلة النيوترونية ، وكان هذا قبل وفاته بأسبوعين ، فقد سعى جاهدا نحو تكريس الأمل في النفوس المقموعة والمظطهدة بالدّفاع المستميت عنها ، من خلال دعوته إلى عقد ما سمي بجلسات "محكمة راسل وسارتر " التي افتتحت سنة 1966م بمدينة ستوكهولم بالسويد لإدانة فضائع الحرب الفييتنامية ، وما للولايات المتحدة الأمريكية

[1]-المرجع السابق ص 20 .

من مسؤولية كبيرة عن تلك الجرائم التي اقترفت فيها .وعلى إثر هذه الأوضاع المأساوية التي آلت إليها البشرية نجد بلوخ اتّخذ موقفا سلبيا من كلا النّظامين الشيوعي والرأسمالي الأمريكي ، ويبقى مناصرا للنّظام الاشتراكي القائم في "براغ " فقد كانت لحياته الشخصية المليئة بالأوجاع و الانتكاسات و اللاّاستقرار بين بلده ألمانيا وبين المهجر (و. م .أ) تأثيرا كبيرا في صياغة نسقه الفلسفي ، ومواقفه المتشددة والمعادية للقمع والحرمان أعطت له دفعا نحو شق الطريق من أجل حياة أفضل والحلم بطرق خيالية بناءة. حيث يعد كتابه الصادر سنة 1918م والذي يحمل عنوان " روح اليوتوبيا " بمثابة روح التبشير بالخلاص الأخير Evangélisation du dernier salut الذي يطبع تفكيره وتحدد شخصيته ورسالته في الحياة ، وهي رسالة الحلم بالتغيير شأنه في ذلك شأن جيل كامل من المفكرين والفلاسفة اللذين لم يسلموا من القمع والاضطهاد في ظل الحضارة الصناعية المتقدمة ، لكن مشاعرهم الجياشة تفيض بأحلام الغد السعيد والتغيير بالصيغة الآتية : " أن نعثر على ما هو حق وصواب يستحق أن نحيا من أجله ، أن ننظم أنفسنا ، أن نوفر الوقت الضروري لذلك ، من أجل هذا الهدف نسير في طريقنا ، ونشق الطرق الخيالية البناءة ، وننادي ما ليس موجودا ، ونبني بيوتنا كما نبني أنفسنا في الأفق الأزرق ، ونفتش هناك عما هو حق وحقيقي ، حيث يختفي كل ما هو واقعي فحسب ، لقد بدأت الحياة الجديدة ".[1] بهذه العبارات التي تنبثق من عمق الذاتية المؤمنة بالتغيير وإعادة النّظر في معطيات الوضع الراهن نلاحظ أنّ بلوخ يضع أفكاره هذه في سياق تاريخي وفلسفي حيث يربطها بالماضى والحاضر والمستقبل تطبعها تأملات ميتافيزيقية مليئة بالأمل وفق كلمات تشير إلى المستقبل الذي سيحرك التاريخ والعالم والإنسان في عملية صيرورة متصلة نحو مملكة الحرية والتحرر الذي يمثل غاية التاريخ العالمي الذي تتحقق فيه هوية الإنسان مع ذاته التي تعبر عن جل إمكاناته في العيش السعيد ، ومع العالم الذي يحتضنه .كما تتجلى من هذه الفكرة –الحياة الجديدة– الطابع

[1] -Ernst Bloch , **Le principe Esperance** ,V 1 ,trd de l'allemand par Francoise Wuilmart, Ed, Gallimard, tome2, 1976,P213 .

الديني الذي يعبرّ فيه الإنسان عن تخطيه لحركية التاريخ البشري من التفكير في "الآن" و "الهنا " إلى " الهناك " ويقصد بذلك فكرة الخلاص المرتبطة بالأمل الذي عرفه اللاّهوت القروسطي ، التي تعمل على تحريره من كل أنواع القهر والحتميات بما فيها الحتمية التاريخية و الحتمية المادية الطبيعية وغير الطبيعية ، كما يتحقق الخلاص الخالص في " الجماعة الشيوعية الحرة " التي ظلت هدفه منذ كان مناظلا ثوريا إلى أن أصبح اشتراكيا إنسانيا علميا حالما إلى حدّ كبير، حتى ولو لم تتحقق الاشتراكية بالفعل والمعنى العلمي الحقيقي.[1] لكن الأمل يصبح عنده مفهوما ماركسيا لأنّه يعني التطلع نحو المستقبل الجديد ، اليوتوبيا ، أي يقدّم للواقع بعده الحقيقي العيني في ما لم يوجد بعد ، وهي النّزعة التفاؤلية التي اتسم بها تفكيره على غرار الفلاسفة الآخرون من أعضاء النظرية النّقدية لمدرسة فرانكفورت الذين تغلبت عليهم النّزعة التشاؤمية مما دفعهم إلى اليأس وخيبة الظن من أية ثورة بإمكانها أن تحدث التغيير لأنّ الواقع القائم كان حافلا بالصراعات والتناقضات المتفشية في المجتمعات الرأسمالية والصناعية الشمولية التي أسفرت على ميلاد فئة كبير من البشر المغتربين عن أشكال حياتهم .غير أنّ بلوخ حمل هموم إنسان عصره وانطلق نحو الحلم بالتغير والتحرر بأساليب مسالمة .

لكن الإشكال الذي يطرح نفسه علينا ويتبادر إلى أذهان المفكر هو كيف يمكن للإنسان أن يتحرر من المآسي التي أفرزتها النظم الشمولية بمجرّد بناء صور وتخيلات لعالم أفضل في ملكة الأحلام مستندا في ذلك إلى مبدأ الأمل ، في حين أنّ التغيير لا يتحقق إلاّ بالممارسة والعمل الثوري والتنظيم ونضج الوعي البشري ،أي بتوفر الشروط الذاتية والموضوعية ؟ .

إنّ المتصفّح للحياة الشخصية لبلوخ منذ نعومة أظافره إلى آواخر أيام حياته سيكشف المؤثرات الفكرية التي انعكست على تكوين نسقه الفلسفي الذي يتفرّد به عن بعض فلاسفة المدرسة النّقدية، حيث نجد ذلك الواقع الذي فتح فيه عينيه على شتى صور وأشكال الحزن

[1]–دعطيات أبو السعود ،<u>الأمل واليوتوبيا في فلسفة إرنست بلوخ</u> ، المرجع السابق ص 24 .

والفقر والشقاء الذي عاشته المدينة الصناعية الكئيبة التي كانت معقلا لعمال المصانع الفقراء ،قد ساهم في إيقاد شعلة مخيلته الحية وما زاده توهجا وإثارة شرارة الحلم والثورة هوّ ذلك التناقض الحاد الذي أدركه منذ طفولته بين الاختلال القائم على مستويين متعارضين من المعيشة في مدينته الصناعية ، وضعٌ يعرض مدى قبح وبؤس وفظاعة العيش لما من حولها من الأكواخ الفقيرة التي تعج بطبقة العمّال الكادحين من جهة ، ومن جهة أخرى يشاهد فخامة مدينة " مانهايم " التي تستحوذ على أفخم المسارح الألمانية وثرائها ،هذه الظروف والأوضاع الاجتماعية والتاريخية ساهمت بشكل كبير في تكوين التوجه الاشتراكي لبلوخ ، وهي من بين أحد الأسباب التي فسحت له المجال لانشغاله بالأفكار التقدمية والثورية ، والأكثر من ذلك إعجابه الكبير بشهيدة الاشتراكية " روزا لوكسميورغ " وشخصيتها المتحررة .فمن خلال هذا الواقع المظلم والظالم تمكن بلوخ من نسج خياله ، وتفرّغه للحلم بضرورة رفع هذه المعاناة والعوز نحو مستقبل عيني أو واقعي تحتمه الرغبة أو الشوق والأمل المتجذر في الإنسان من جعل الحلم حقيقة وفلسفة وثورة في آن واحد .لكن ماذا يقصد بالحلم ؟

إنّ المقولة المحورية لفكر بلوخ في مجمله ينصب على الأمل وهو المبدأ الذي أرساه في نسقه الفلسفى النّقدي الذي قدّمه في شكل عمل ضخم فصّله في ثلاث مجلدات ،سعى من خلاله إلى ردّ الاعتبار إلى مفهوم اليوتوبيات الجديدة التي تشير إلى التطور الذي حدث على مر العصور بتعدد ثقافاته ، على غرار تلك اليوتوبيات الاجتماعية المقتصرة مفهومها على الـ" ليس " منذ الأزمنة الغابرة بدءا من أفلاطون إلى فورييه ووليام موريس . وعليه يرى في اليوتوبيات التقنية والجغرافية والمعمارية والطبية والفنّية تعبيرا لمظاهر ولصور الرّغبة ولأشكال الأمل ولتخيلات عالم أفضل ولأشكال ملموسة للوعي المتنبئ بما سوف يحدث مستقبلا .وقد يكشف عن علامات هذا الوعي في النّضال الذي قادته طبقة البروليتارية من أجل يوم عمل حجمه يقدر بثماني ساعات ، وكذلك في حركة تحرر المرأة في ثورة أكتوبر 1917م ، وعليه أصبح كل بحث عن الحقيقة وعلى كل قرار واقعي مستحيل الاستغناء عن

مضامين الأمل الذاتية والموضوعية في العالم لكي لا يكون عرضةَ لليأس والاستسلام أو سائرا في الطريق المسدود. لأنّ الفلسفة في منظوره تملك وعي بالغد والتطلع نحو المستقبل الجديد ، لذالك جعل من الأمل الحافز للوعي ومحرك للإرادة التي تنبعث من " أحلام اليقظة " بما تحمله من رغبات وأمال سعيدة ينسجها الخيال ما يدفع بذلك الإنسان نحو تجاوز الوقع الراهن والانفلات من عراقيله ومعوّقاته .فهذه الأحلام بالنسبة لبلوخ تختلف عن ظاهرة الأحلام في المنام التي استغلها فرويد في مجال التحليل النّفسي .فهي أحلام تتسم بصبغة من الواقعية رغم تعاليها عن الواقع الذي تنطلق منه وتطلعها إلى بديل أفضل وأحسن منه .وقد عبّر عن ذلك في قوله:" ليس من الضروري أن تغمض عينيك لتعيش أغنى وأحلام ملونة داخليا . إذا كانت الرغبة في تحسين الكثير لا تتلاشى أثناء النّوم .كيف يمكن أن نكون عندما نكون مستيقظين ؟هناك القليل جدا من الرغبات التي ليست محملة بالأحلام ، خاصة عندما يبدأون في إدراك أنفسهم.فالشخص الذي يحلم في النّهار يختلف بشكل واضح عن الشخص الذي يحلم في الليل . الشخص الذي يحلم بعيون مفتوحة غالبا ما يلاحق الوهم ويضل ، لكنّه لا ينام ولا يغرق في ضباب الليل "[1] وهكذا تكون أحلام اليقظة البسيطة التي تتشكل في نفس الإنسان تكتسي طابعا إيجابيا كونها تنمي حركية متواصلة لديه في قوى متباينة من النّفس البشرية بما تتوفر عليه من ملكات مترابطة بعضها البعض مثل المخيال والرغبة والوعي. وعليه كلّما بدأ الإنسان يحلم ، كلّما أدرك ما قد فقده .وإذا تمكن من استحضار ذلك الشيء الذي فقده ، فإنّ ذلك يبعث فيه الإرادة الجامحة والرّغبة المندفعة نحو تحقيقه ، وبالتالي هنا يتجلى مدى تحوّل الأمل إلى حافز للوعي ومحرّك للإرادة التي تمارس تأثيرا بصفة إيجابية في العديد من القوى الكامنة في الذات الفاعلة التي يدفعها إلى الممارسة الفعلية باعتبار أنّ الأمل يصبح مغذيا ومحركا لها .ويؤكد على ذلك بلوخ قائلا :" إنّ الإنسان يحيا أولا بقدر ما يسعى ويصبو إلى المستقبل،أما الماضي فيأتي فيما بعد ،

[1] -Ernste Bloch , **Le principe Espérance** ,tome 1 p100.

والحاضر الحقيقي قد يكون غير متواجد تماما ،إنّ الزمن القادم هو الذي يحمل في طياته ما يستدعي الخوف أو يدفع إلى الأمل ، ولكن حسب مقصد الإنسان فإنّه لا يتضمن سوى المأمول فيه ، بدون خيبة ."[1] فعلى حدّ تعبيره هذا يُفهم المعني العام للأمل على أنّه نمط من التفكير الموجّه نحو المستقبل مستقلا عن الماضي وعن الحاضر الآني ، لأنّ هذا الأخير يتسم بعدم الاكتمال والقلق الذي يميّزه والخوف من المجهول ، وبالتالي كلّ ما هو مدفوع نحو الأمام في كل لحظة يطلق عليه اسم الأمل ، لكن هذا الأخير ليس ذلك الذي يقتصر على مجرد التمني والرّجاء ،بل الأمر يتعلق بالأمل الذي يؤكّد الوجود الإنسان المنغلق في قوقعة الاغتراب الذي سلب منه ذاته وحرّيته و افتقاره المستمر لآليات التغلب على ذلك وهو الشيء الذي لم يتحقق في ظل هذه الحضارة المليئة بالتناقضات والأوهام ، وبذلك يقتضي على هذا النوع من الأمل الذي يعد أساس قيام فلسفة طموحة متفائلة إلى حضور عنصر الوعي بما هو متعين ولم يتحقق بعد ،بوصفه مادة خامة قائمة على وجود يوتوبي ممكن ، والعمل على الكشف عن حقيقة التاريخ الذي يتجه نحو المستقبل ، وإطلاق ما فيه من إمكانات كامنة لم تظهر بعد .هذه الإمكانات التي تم التعبير عنها في مجالات مختلفة كالفن والأديان والأساطير ، وتجاوزها في أن واحد ، وقد عبّر عن ذلك بلوخ في قوله : " إنّ الغد يحيا في اليوم ، والنّاس تتطلع إليه على الدوام .لقد اختلفت الوجوه التي اتجهت ناحية اليوتوبيا من عصر إلى عصر ، كما اختلفت آراء أصحابها في تفاصيل هذه اليوتوبيا. ولكن الاتجاه نفسه والغاية منه لم يتغير . إنّهما الثابت الوحيد الذي لم يتغير خلال التاريخ وان اختلفت الصور المعبّرة عنه ، فالسعادة والحرية وعدم الاغتراب ، والعصر الذهبي والأرض التي يسيل منها اللبن والعسل ، والأنثى الخالدة في فاوست ، وصوت البوق الذي يعلن عن بعث جديد في نهاية أوبرا " فيديليون " Fidelio لبتهوفن ...إلخ كل هذه شواهد وصور مختلفة تدور حول شيء واحد ينطق وان كان لا يزال صامتا ".[2]ومن هنا يمكن القول أنّ

---

[1] Ibid , p109.
[2]-Ibid :tome1 , p47 .

مبدأ الأمل أساسه يوتوبي كونه بهده الصورة يتحكم في كل التغيرات التي تطرأ في كل مرحلة من المراحل التاريخية باختلاف وتعدد صور التعبير عنه وبمصطلحات ومقولات كلّها تصب في وعاء واحد ،تصبوا نحو أهداف متعددة ترتبط ارتباطا وثيقا بمقولة الأمل ، ومن بين هذه الألفاظ نجد بلوخ يوظف كلمة " الجديد " و " الأقصى " و " الكل اليوتوبي " و " الماهية " و" الأمام " ، وفي النّهاية كلّها تندفع نحو مستقبل مفتوح على آفاق الممكن اللانهائي .ويقصد بالجديد ذلك المضمون المتجدد على الدوام للمستقبل من خلال الإمكان الواقعي ، وهو ما يوجد في الوعي ثم ينتزعه الإنسان من المستقبل بإرادته وبما يريد أن يكون .أي من خلال" اتحاد الشجاعة والمعرفة، فالمستقبل لا يأتي بنفسه للإنسان ولا يهبط عليه هبوط القدر"[1]. فهو المستقبل الذي يتمثل في الأعمال الإبداعية التي تتجاوز زمانه، وتبدوا في كل عصر لاحق في صورة جديدة تكملها وتلقي المزيد من الضوء على روعتها ، وهذا هو المعيار الحقيقي والعنصر الأساسي المكوّن لكل ما يستحق أن يسمي بالميراث الحضاري الذي يولد فيه القديم من روح الجديد الكامن فيه .وتكون العودة إليه دائما عودة منتجة وبشيء جديد في مستقبل جديد، وعليه نجده يعارض كل الفلسفات التي لا تأتي بجديد منها نذكر على سبيل المثال النزعة الحيويّة عند " برغسون " ونظرية المعرفة التي تقوم عل التذكر من أفلاطون إلى هيجل ، كون كل هذه الفلسفات تخلو في رأيه من الجديد .[2]بينما في فهمه للنّهضة الأوربية ومسار تاريخها النّاضج يوضّح أنّ التطور الكمي والنّوعي لهذا التراث الثقافي قد امتزج بالذات المكوّنة لهذه النّهضة ، فهي ليست ولادة جديدة لما هوّ قديم ، وإنّما هي ولادة لإنسان جديد ومجتمع يحمل قيما جديدة كل الجدّة بالمقارنة مع المجتمع البرجوازي الذي سبقه منذ القرون الماضية .وعليه يبقى الإنسان بإبداعاته الخلاقة والدوافع التي تحرّكه نحو الاستكشاف وتجاوز كل أشكال القمع و القهر هي الأساس في انبثاق النّهضة في ميادين عدّة تُشكل في مجموعها الكل الحضاري الجديد من أجل الإنسان كونه الهدف والغاية

[1]- دعطيات أبو السعود ، اليوتوبيا والأمل ، ص 82 ،

[2]-المرجع نفسه ص 83 .

المنشودة التي لا تتحقق سوى بالإنسان ذاته ، كما يهتم كذلك بإبراز الوعي الذي يظهر وراء هذه الدوافع ، وهي الفكرة المركزية التي يختلف فيها عن فرويد في نظريته المشهورة في مجال التحليل النفسي القائمة أساسا على الأحلام ، نظرا لاختلاف طبيعة الأحلام التي يهتم بها كلا الطرفين والتباين القائم في كيفية تأويلها ، وكذلك في آليات السعي نحو الكشف عن ذلك الجانب الخفي من الوعي .وهو اللاوعي أو ما يسمى بالغرفة المظلمة أو باللاشعور ،الذي تختبىء فيه أحلام النوّم les réves nocturnes التي تتحوّل إلى أعراض مرضية لدى بعض المصابين بالأمراض العصبية ،فبمجرّد التذكير بهذه الأحلام يتم استرجاع الجانب المكبوت منها إلى الوعي وإزالة هذه الأعراض المسببة في المرض .حسب التحليل الفرويدي ،وهي الموضوع الرئيسي الذي خصّه للبحث في مجال التحليل النفسي مركزا في هذه العملية على الجانب المختفي من النفس في الإنسان ، المعروفة عند علماء النّفس باللاّوعي حينما أضفى عليه دلائل عديدة ومختلفة بعد أن أصبح محورا للتأويل .دون أن يستحضر معها أهمية الوعي في استخرج مضمون الحالات المكبوتة و المقموعة واستدراجها إلى ساحة الشعور والوعي بها ، ولهذا يشمل التأويل فهم ناصر المقاومة التي يستعملها الحالم لتكريس اللاوعي وما يضمر من اعتراضات كابحة لشعوره .[1] في حين أحلام اليقظة Les réves éveilles مرتبطة بالوعي الذي لم "تحقق بعد" وهو النوع من الوعي هو الحامل لما هو ممكن كون مضمونها يتغير من شخص لآخر ومن جنس لآخر ،فإنّ مدلول الأمل المتعلق بها يختلف هو الآخر حسب السّن والوضع القائم الذي يغذي وعي الأفراد ويلهمه بكيفية مغايرة لغيره .فعلى سبيل المثال نجد الآمال المرتبطة بأحلام اليقظة لدى الأطفال ليست نفسها عند الشباب أو لدى المتقدمين في السّن .لكنّها تصب في فلك واحد وجلّها تحرّك أحاسيس الإنسان التي تعمل على تذكية الوعي والدّفع به نحو ما هو دفين وممكن ،بمعنى مالم يتجل بعد ولم يتبلور في الذّهن ، ولم ينفذ بعد إلى حيّز الوجود .ففي هذا المجال تتجلى

[1] -Ernst Bloch , **Principe Espérance** ,V 1, P69

قدرة الإنسان على تسبق الأحداث والتطلع نحو المستقبل بكل وعي ناضج .وحسب بلوخ يرى أن أحلام اليقظة تدعو الإنسان إلى ما يسميه " المغامرة إلى الماوراء "– Avanture au delàويقصد من ذلك السير خطوة بخطوة إلى الأمام لتجاوز الواقع المعطى.وهنا يتضح لنا أنّ بلوخ جمع بين الوعي المتحقق ومقولة الزمن القادم ليكوّن منهما وحدة تحرّك كل القوى الخفّية في النّفس وتدفعها نحو الممارسة الفعلية ، وبالتالي ليس هناك شيء مكبوت من النّاحية السيكولوجية ، وليس فيها ارتداد إلى ماضي الأسلاف والانطلاق من الإنسان البدائي[1].بهذا تكون المغامرة إلى الماوراء هي البحث عن الجديد دائما ومن ثمّة فليس لها مكانا في " اللاوعيّ الذي هوّ مجرّد تعرّف على ما كان موجودا من قبل وهو ما يسميه بلوخ بالـــ" ليس –بعد " Le non– pas encore، أي الوعي بما يفتقر إليه الإنسان ، ولم يوجد بعد في العالم الخارجي فهو استشراف الجديد الذي يلوح في الأفق ، وهذا الجديد ليس موجودا في الماضي ، بل هو الأمل الذي يحمله المستقبل ويحفّزه على التغيير الفعلي لما هو متخيل.إنّها الأحلام التي تعيد تركيب الواقع بخيال مبدع خلاق لتجعله مقبولا على خلاف ما تقوم به مدرسة التحليل النفسي بصورة عامة وعلم النفس الفرويدي بصورة خاصة الذي يحيل الأحلام كلّها إلى نوع من التنفيس عن ما هو مكبوح ومكبوت. وبذلك يمكن القول أنه لا جديد في الوعي الفرويدي ، أي ما كان مكبوتا في اللاوعي أثناء الطفولة المبكرة ، وما حدث للأفراد من صدمات خلال علاقاتهم مع الآخرين جاء الوعي ليطلق سراحها. وما قام به فرويد من إنجازات في مجال التحليل النّفسي هوّ مجرد رسكلة للماضي في نظر إريك فروم* الذي يقرّ بأنّ ما قدمه هو محاولة الكشف عن التعارض بين السلوك والشخصية ،أي بين القناع الذي ألبسه والحقيقة المتخفية وراءه ،من خلال اعتماده على أسلوب تحليل الأحلام ، والتداعي الحرّ والهدف منه الكشف عن الرغبات الجنسية المكبوتة ، وما تم قمعه من المخاوف والرغبات الدفينة، وبمجرّد الكشف عن هذه الأمراض والأعراض وما تمّ قمعه

1–دعطيات أبو السعود ، الأمل واليوتوبيا ، ص105

منذ الطفولة ،تتجلى في نظره بوادر الشفاء بعد أن تمّ استدراجها إلى مستوى الوعي بها .[1] وعلى هذا الأساس نجد بلوخ من خلال انتقاداته لعلم النفس الفرويدي ، أنّه يتساءل عن أي نوع من هذه الدوافع التي ينشأ عنها الوعي ،كما يصف هذا العلم بأنّه " علم نفس بورجوازي " بحكم أنّ هذه الطبقة التي تعاني من الشهوة الجنسية هي طبقة من مرضاه التي لم تعان الفقر والعوز ، ولم تعرف حقيقة وصرخة الجوع ، لذا اقتصرت مجهوداته على جعل الدافع الجنسي في صدارة الدوافع البشرية. متجاهلا كلية أنّ الدافع الأساسي والبسيط عند أولئك الأفراد المنتميين إلى الطبقة الكادحة وغير المترددين على حصص التحليل النفسي عند فرويد يحرّكهم آهات الجوع ،الذي يعد الصرخة الأكثر إلحاحا على إشباعها بصورة مباشرة لأنّ الإنسان ذلك الكائن الوحيد الذي يصارع من أجل البقاء على قيد الحياة ، وهذا الحافز على الصّراع الذي تخوضه الطبقة الدّنيا لم يأت من الشهوة الجنسية كما تصور ذلك فرويد وبعض من علماء النّفس الآخرون أمثال يونج وأدلر الذين استبعدوا من أبحاثهم ونظرياتهم دافع الحرص على حق الإنسان في البقاء ، وهو الدافع الذي يسميه بلوخ " المحافظة على النّفس " Auto Préservation.لأنّ الجوع دافع لا يمكن تجنّبه كما أنّه من المستحيل كبته في اللاوعي لأنّه يعتبر من القضايا التي تطرحه الظروف الاجتماعية والاقتصادية للمناقشة ، فهي من الدوافع التي لا تنفصل عن الوجود الاقتصادي للبشر في أية مرحلة تاريخية وقد عبّر عن ذلك بلوخ في قوله: " إنّ المعدة هي المصباح الأوّل الذي يجب أن يصب فيه الزيت إذا أُريد لرحلة الحياة أن تبدأ "[2] وهكذا يتضح أنه ليست هناك دوافع تعلو على دافع الجوع والبرهنة على ذلك أنّه ليس هناك تصور جنسي للتاريخ ولا تفسير للعالم من خلال الشهوة الجنسية وانحرافاتها ، بل التفسير الذي تداولته النّظريات الاجتماعية من خلال الكتب التاريخية كان قائما على أساس الاقتصاد و البُنى الفوقية التي هي العامل الوحيد الذي يحرّكه .أي الاقتصاد يمثل العامل الأساسي والوحيد الذي يعبّر عن المصالح الأوّلية التي

---

[1]–فروم إيريك ، **الإنسان بين الجوهر والمظهر** .الكويت ، عالم المعرفة ، عدد140 ، أوت 1989 .ص 103 .

[2] -Bloch Ernst :**Princie Esperance**, tome1 , p 65.

تحرّك التاريخ .فالإنسان الذي يسعى نحو إعادة بناء ذاته من خلال الغذاء وإنتاجه، هوّ نفسه كينونة متغيرة تاريخيا من خلال العمل ، وليس التاريخ إلاّ تحولات الإنسان ، وتحولات الذات المتطورة .[1]

وهكذا يبيّن بلوخ من خلال تحليله لدافع الجوع الذي هو غريزة بيولوجية في الإنسان منذ اللحظة الأولى لميلاده أنّ الدراسات النفسية والفلسفية لم تعر الموضوع إهتماما بقسط وافر من البحث والتفسير لما ينجرّ عنه من تحوّلات في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية للأفراد ،لذلك نجده يقف موقف تساءل حول إمكانية إشباع غريزة الجوع وكيفية حصول هذا الإشباع بناءً على معطيات نظريات علم النفس التي تلح على ضرورة إشباع الرغبات ليستعيد المريض حالته الطبيعية .فالسؤال الذي كان بمثابة هاجس يرواده خاصة بعد اطلاعه على نظريات علماء النّفس قد طرحه في كتابه " مبدأ الأمل " Le principe Espérance بالصّيغة الآتية : كيف يتم إشباع الجوع ؟ إذا كان الجوع مجرّد إحساس داخلي مؤلم ، فكيف يتحرك هذا الدافع ليمضي قدما فيبدأ أولى خطواته في العالم الخارجي نحو الإشباع ؟

للإجابة على هذه التساؤلات يرى بلوخ أن الجوع عامل أساسي نحو إحداث التغيير ويساهم بشكل مرحلي لتجاوز خطورة الوضع ، حيث كلما يزداد شدة الجوع يتغير شيء ما فجأة ، حيث يحدث تمرّد على مستوى جسد الذات الجائعة لتطلق صرخته المدوّية نحو الخارج .هذه الصرخة التي تقع بعد التّمرد نجدها قد تجاوزت مطلب البحث عن الطعام والاكتفاء بملء المعدة ،بل الأمر أكبر من ذلك حينما يتحول العوز إلى البحث عن تغيير الوضع السيء الذي سبب لمعدّته الخواء .ومنه تعلن الذات المتمردة رفضها لظروف البؤس والمعاناة التي تحيط بها جرّاء إدراكها لوجود حياة أفضل قابعة في أحلام يقظته ، ومن ذلك تتحوّل الذات التي تسعى إلى الدفاع عن حقها في البقاء والمحافظة عن نفسها حيّة تتحول إلى قوة مفعمة

[1] -Ibid ,p 69.

بالحاجة نحو تبني العامل الثوري كأداة للتغيير ، حيث تصبح فيه قوة مدمّرة لكل ما يعرقل بقائها، وهو الجوع الذي صقلته الخبرة المتزايدة وصفوة الوعي بضرورة تدمير سجن الحاجة إلى الإشباع .وهذا لا يتأتي إلا من تلك الفئات المحرومة من الطبقة الدنيا التي تطلق العنان لمعاناتها الداخلية والدّفع بها نحو العالم الخارجي الذي سيتكفل بمهمّة إزالة العوز عليها ، وتحريرها من سجن الدوافع الغريزية البيولوجية وفق خطة محكمة يتصورها الإنسان بنفسه ويأمل تحقيقها بالممارسة الفعلية ، وهي المرحلة التي تشع بالأماني في الأحاسيس المتوقعة التي تنشأ دائما من الجوع ، ومنها تأتي أحلام اليقظة التي تتشكل من الشعور بالافتقار لشيء ما ،من العالم الخارجي وهي بالطبع تكون أحلاما كلّها تصب في الرغبة بتحقيق حياة أفضل على الحياة القائمة وذلك يستدعي التحلي بروح الشجاعة والأمل المستمر وربطه بالواقع والولوج إلى أعماقه لاستكشاف سلبياته وتناقضاته ، لا بالنّظر بعيدا عن ما هو معطى وإلا يمكن اعتبار هذا التصرّف بمثابة الهروب من الواقع ، أو مجرد أحلام يقظة مليئة بالخرافات ما يجعل الفرد يكتفي فقط بالتمني .[1] وعليه يقتضي التحلي بالإرادة القوية التي ستنفجر من عمق الذات البشرية التي تريد التغير وتحقيق اليوتوبيا ،وقد سماها بلوخ – الإرادة – بـــ" إلكترون الذات البشرية " L'électron du soi humain فهذا الإلكترون يدور في فلك الذوات التي يتوقف عليها كل بناء فيزيائي تقني تتطلب ذاتا اجتماعية وراءها ، فبتضافر قوة هذه الذوات يتحقق خلاص الذات البشرية من الاغتراب بوصفها الذات الأولى التي توصف بقوّة إنسانية وكونها لا يمكنها أن تكون مؤثرة بشكل كاف ، فلا بدّ أن تشارك الذات الطبيعية بوصفها الطبيعة المطبوعة ،فتتوسط الكائنات البشرية مع هذه الذات وتتحالف معها من أجل إنتاج تقنية عينية وبهذه الأخيرة تتوسط هذه الذات مع نفسها كما تتوسط مع الكائنات البشرية ،وهذه الحركة التي يقوم بها إلكترون البشرية من أجل تجسيد عملها في التاريخ وتحقيق هدفها كما حدث ذلك مع الماركسية التي تمكنت من اكتشاف

[1] Ibid ,p 75.

الذات التاريخية في الإنسان العامل وأضفت الإرادة بمفهومها الماركسي " الذات " على الصيرورة الطبيعية ، لأنّ هناك أشكال من الإرادة التي لم تكن تعرف التوسط لأنّها لم تكن حرة تفعل ما تمليه عليها الحرية ، بل هي إرادة عمياء لم تر الحد الأوسط للأشياء ، وعليه كل من يخالفها الهدف أو الرأي فهو عدوا لها ، وهذا النوع المجرد من أشكال الإرادة قد تسبب في إنتاج كائنات بشرية لا تعبر عن إرادتها الخاصة لكونها تمثل مجرّد آلات الإرادة، فهي تصغي لإرادة الهدف الذي تؤمن به طبقا لشعار " إن لم تكن معنا فأنت ضدّنا " وهو الشعار الذي قسّم العالم إلى مملكتين هما مملكة المسيح ، ومملكة الشيطان [1].وهذا ما عمقّ فجوة الاغتراب بين الانسان والطبيعة نتيجة غياب التوسط بين الضرورة الخارجية (الطبيعة) وبين الذات الإنسانية وما تمخض عنها من أزمات اقتصادية ، وكوارث تكنولوجية في مقابل الكوارث الطبيعية التي تنبأ بها العلماء من قبل . ولما ينعدم الارتباط بهذا الهدف يسقط العالم في هاوية العدم أو اللاشيء عندما يتحوّل الـ" ليس بعد " إلى أداة تدمير.[2] نتيجة عدم التوسط و الارتباط بمسعى يجمع العالم المادي بالتاريخ البشري ليصل إلى نحو ما يسمى بالكل اليوتوبي. وعليه يرى بلوخ أنّ " علاقة التقنية بالطبيعة تعكس بشكل مختلف علاقة الطبقة الرأسمالية بطبقات المجتمع الأخرى .إذ تقوم العلاقة في كلا الحالتين على الاستغلال والافتقار إلى التوسط ،بمعنى الافتقار إلى العلاقة الجدلية التي يجب أن تكون قائمة بين المجتمع البشري والعالم المادي ، والتاريخ من صنع البشر ، لكن الطبيعة هي ما لم يصنعه الإنسان بعد ،لذلك تظل الطبيعة كعملاق مقيد على يسار الإنسان ويظل لغز الطبيعة المحجب على يمينه ،ويستمر الوضع على حاله حتى يتدخل الإنسان ويحرر الطبيعة من أغلالها ، ويكشف عن الإبداعات النّائمة في رحمها ، أي لابد للإنسان إذا أراد أن يخطوا خطوات واسعة لتحقيق يتوبيا تقنية عينية أن يتدخل عينيا ليتحد مع الممكن الكائن في العالم الطبيعي .فالتقنية وحدها هي التي تفك سلاسل هذا العملاق الجبار وترفع الستار عن لغز

[1]–د عطيات ابو السعود ،الأمل واليوتوبيا ، ص 307 .

[2]– المرجع نفسه ص 309 .

الطبيعة "[1]. وهكذا تتجلى العلاقة الجدلية بين ذات الطبيعة بوصفها يمكن أن تكون مادة عينية مع ذات التاريخ ، فكلا الطرفين محورهما هو الإنسان العامل أو الصانع لهذا التاريخ الذي يعتقده من قبل صفوة الوعي أنّه قدر محتوم .لكن بعد هذه الصفوة أخذ يلتمس مواطن الإنتاج في العالم الطبيعي بغية تحقيق مسعى رفع الاغتراب التقني عن الطبيعة .وهذا الانسجام القائم بين الذات الإنسانية وذات الطبيعة هو الهدف الكامن في الفكر الماركسي ،فالإنسان الذي يريده ماركس هو ذلك الذي يحقق ذاته وكماله عن طريق العمل المنتج الذي يحرره تحرّرا حقيقيا وليس تلك الشعارات الجوفاء من تمنح له استرجاع ذاته المسلوبة لأنّ في نظر ماركس " التحرر الحقيقي لم يكن تحررا دينيا وسياسيا فحسب ، بل كان أيضا اجتماعيا ".[2] فبالعمل تتحدد ماهية الإنسان من خلال توصله إلى تحويل الطبيعة بالعمل الخلاق مع حركة الأشياء التي تتغير بأفعال الإنسان الذي تتفجر من أعماقه تلك الإرادة الهائلة نحو التجديد والتغيير بالرغم من تلك المعوقات التي تقف له بالمرصاد من حين لآخر ، غير أنّ روح الأمل وأحلام اليوتوبيا المتفائلة بالمستقبل الأفضل جعلت منه يتغلب على كل تلك المشاكل بأساليب علمية حديثة ومتطورة وهذا ما قد تجسد بكثير في العقود الأخيرة من العصر الحديث أينما تمكن الإنسان من فرض سيطرته على الطبيعة من خلال تلك الانجازات العظيمة التي حققها في مجال التقنية التي لم يكن يحلم بها الخيال البشري خاصة بعدما انتصر على أشكال المرض والجهل والفقر حتى ولو بطريقة نسبية رفع الغبن عن حياته ،فبعد أن كان الجوع في العصور البدائية من الهواجس التي تهدد بقاء الإنسان نتيجة قلة الإنتاج ، فأصبح في العصور الحديثة يتمتع بوفرة الإنتاج وتكدس رأس المال في المجتمعات البرجوازية الرأسمالية .لكن يبقى أنّ التقدم العلمي الذي بلغ ذروته في القرن العشرين في مجال التقنية التي امتدت انجازاتها إلى حد اختراع وسائل الدمار والموت.بدلا من تسخير تلك الطاقة النّووية لتحويل الصحراء الجرداء القاحلة إلى جنة خضراء وبث

---

[1]– د .عطيات أبو السعود ،المرجع السابق ، ص 309.

[2]–جارودي روجيه ، كارل ماركس ، ترجمة جورج طرابيشي ، مرجع سبق ذكره ص 157 .

الحياة فيها . كون الفكرة تعد ضربا من ضروب اليوتوبيا العلمية ،وأن البشرية إن صحّ القول لا تتوقف عن الحلم بأشياء غير موجودة في واقعها المادي .

وهكذا يمكن القول أنّ مبدأ الأمل الذي أرسى عليه بلوخ مبادئ فلسفته كان نتيجة حتمية لتلك الأفكار اليوتوبية التي راودت الكثير من الفلاسفة والمفكرين منذ العصور التاريخية التي مرّت بها البشرية ، إلى العصر المعاصر، بحثا عن تجسيد مملكة الحرية الإنسانية التي هي الغاية المنشودة من جرّاء صراعه المستمر مع الطبيعة ومع ذاته وغيره من أفراد المجتمع الذي يفرض عليه نمط معين من الحياة والتفكير .هذا الصراع ومقاومته المستمرّة في كثير من الحالات قد أسفرت عنه هزيمة الإرادة الثورية في مختلف العصور التاريخية على المستوى الفردي والجماعي ، مما تولّد عنه الشعور باليأس والإحباط والاستسلام لبداية نهايته .وهي البداية التي تبدوا مع مرور الزمن في نظر بلوخ بالبداية العظيمة المحفوفة بالمخاطر والانتكاسات التي تقف في طريقهما وتقضي على الأمل وتعوق الطريق نحو الهدف المنشود. غير أنّ بصيص النّزعة التفاؤلية التي تطبع الإنسان وإصراره على الأمل والتمسك به حتى اللّحظات الأخيرة من خيبة الأمل جعل من بلوخ لم يتخل عن " الأمل " بل ظل متمسكا به ومستمرا في النضال من أجل تحقيق الهدف النّهائي للأمل بالرّغم من تواجد المصاعب الموضوعية التي تقف عقبة في وجهه ، لكن دون أن تؤدي به إلى اليأس أو القلق .وهذا استخلصه بلوخ من تجاربه المريرة ورؤيته للواقع الفعلي الذي استقصى منه أنواع لخيبة الأمل التي لا تؤثر سلبا على دور العامل الذاتي في تحقيق الهدف . مما أدى به إلى تأكيد موقفه تجاه الفلسفة الماركسية على أنّها الوحيدة القادرة على تحقيق الحلم اليوتوبي المتعلق بعدّة مواضيع مرتبطة بحياة الإنسان أبرزها تأكيد ضرورة إيجاد الحل الذي ينتهي إليه رفع الاغتراب بين الذات والموضوع في كلا المجتمعين (الرأسمالي والاشتراكي)، وهو الحلم الذي بدا له بعيدا وإن لم يكن مستبعدا أو مستحيلا .بالرغم من أنّ ماركس يرفض التفكير اليوتوبي من أساسه وكان تبريره على ذلك " أنّ اليوتوبيات الكلاسيكية كانت وحتى

نهاية القرن الثامن عشر على أقل تقدير يوتوبيا نظرية ، وكان المنهج الرياضي الاستنباطي هو المنهج المتبع فيها وليس المنهج التاريخي ، في حين اليوتوبيات الحديثة قد تخلصت في استنباطاتها من نطاق العقل المجرّد خاصة عند أصحاب نظريات علم الاجتماع الذين لم يكونوا من المفكرين الحالمين التأمليين ، بل هم يوتوبيون اقتصاديون سياسيون ، تكمن في ذاتهم إرادة التغيير التي لا شك فيها. حتى إن لم تخرج إلى حيّز التنفيذ والتطبيق الفعلي ، فإنما ذلك يرجع لضعف ارتباطها بالطبقة العاملة ، أو بسبب عدم نضج الظروف الاقتصادية نضجا كافيا بحيث تفجر إرادة الفعل في الذات ، فهذه الظروف الموضوعية هي من العوامل التي تهيء المناخ المساعد على الانتصار الثوري " [1]. وأنّه بتحقيق المجتمع الشيوعي ينتفي أي تفكير يوتوبي باعتباره فكرا متحققا بالفعل ،و بوسائل اقتصادية مادية تاريخية ، بلورها في جدل الإنتاج وفائض القيمة ،وبذلك وضع الأسس المادية لجدل التاريخ ، وألغى الثنائية بين ماهو كائن وما ينبغي أن يكون ، وبين الممارسة التجريبية و اليوتوبيا من أجل إعادة تنظيم المجتمع بشكل ثوري واقعي مفعم بالمستقبل الذي يعتبره تجسيدا بشكل مادي لتوقعات اليوتوبيا [2]. هذا ما جعل من بلوخ يأخذ من الفكر الماركسي فلسفته المادية ومنهجه وآمن به كعقيدة ثورية لأنّ في الماركسية يزداد الحلم العيني ويتطور مضمونه ليصبح حلما متحققا تحققا فعليا .دون إغفال دور الرّغبة وحدها لأنّها لا تكفي ما لم تضاف إليها عنصر الإرادة ، فلما تتحد هذه العناصر تتولد منهما التّبصر النافذ نحو المستقبل ، وعندئذ تتحوّل اليوتوبيا إلى علم ، ويصبح العلم دليلا يهدي إلى السلوك الصحيح . فهنا تبرز النزعة الفلسفية التفاؤلية البلوخية ومدى انفتاحه الهائل على المستقبل ، والإيمان بالجانب الإيجابي البنّاء من الأمل في تغيير الواقع العيني المتغير ،والطبيعة الإنسانية المتغيرة في التاريخ ، غير أنّ هذه النّزعة لم تؤمن بحتمية التقدم المتجه إلى الأمام إلى الحد الذي يجعلها تغفل الجانب السلبي من الأمل. أي أن يصاب الأمل بخيبة الأمل ، لكن لا يعني هذا موت الأمل الذي يسميه ب

---

[1]– د عطيات أبو السعود ، الأمل واليوتوبيا ، ص ص 416 ،417 .

[2]–المرجع نفسه ص 415 .

" اليوتوبيا المضادة " ، وإنّما خيبة الأمل الحقيقية تتعلق بالأمل ، بحكم أنّها ترفض الواقع المشوه إلى حد عدم القدرة على التعرف عليه ،مدام مضمون الهدف الذي يسعى إليه هو تجسيد " مملكة الحرية "، وإدانة الواقع المشوّه ، عن طريق قلب الظروف التي يكون فيها الإنسان كائنا مهانا ومحتقرا، ومغتربا ومتشيئا ، وهذا ما يجعله كائنا محصنا من خيبة الأمل، فالأمل لا يمكن أن يكون سببا لخيبة الأمل ذاته ولا يمكن أن تخرج يتوبياه المضادة منتصرة على اليوتوبيا الاشتراكية الانسانية.غير أنّ هذا التفسير بكل صوره وألوانه ظل بعيدا عن السياسة بقدر قربه من التصوف ، وعليه كان تحليله للواقع مختلف عن التحليل الماركسي لعلاقات الإنتاج الرأسمالية ، ولا يجمعه به إلا القليل الذي يقتصر على الروح النقدية العامة .مما جعل من الماركسيين التقليدين يتهمونه بالنّزعة الإنسانية المجرّدة التي تقف موقف الحياد من صراع الطبقات ، ومحاولة إقامة الاشتراكية على أسس مثالية وصوفية مضادة لأسسها الواقعية المرتكزة على الممارسة والعمل السياسي .في حين أنّ الاشتراكية العلمية عنده أصبحت عنده مجرّد فكرة إنسانية عامة ودعوة إلى الحرية والعدالة و الكرامة .فقد كانت مقولة " الأمل "بمثابة تعبير عن وجودية مقلوبة تحل محل القلق واليأس والسيطرة والمعاناة .هذا ما جعل من فلسفته ونزعته اليوتوبية التي نشأت في مناخ مشحون بالصراعات والتناقضات التي أفرزتها أوضاع الحرب العالمية الأولى تساهم في إبعاد الناس عن انشغالهم بقضية الصراع الحقيقي مع الرأسمالية والتفكير ببناء الاشتراكية الواقعية ، إلى الإيمان بالخلاص الذي اختزلته في الحلم اليوتوبي بعالم أفضل وأكمل .

إنّ هذه الصورة النّظرية اليوتوبية التي يقدمها بلوخ عن النموذج الحضاري الذي سيرتقي إليه الإنسان المعاصر في المستقبل البعيد بصيغة ال "ليس هنا " أي " هناك " هذه النّظرة التفاؤلية المستقبلية ، بإمكانها أن تساهم في إنهاء جل صور الاستغلال البشع ،الذي فرضته حتمية العيش في ظل تطور الوضع الراهن المقدّر على الإنسان ، هذا الوضع الذي تلوّن بجميع مظاهر الاغتراب و التشيؤ اللّذان أصبحا بمثابة أكبر عائق يتصدى من الداخل

والخارج لكل إرادة تصبوا نحو التحرر .فبهذه الصورة التي رسمها بلوخ سيصبح الإنسان متمكنا من تجاوز القصور الحضاري الذي جعله يتخبط في براثن الأزمات التقليدية التي أفرزتها مظاهر الصراع الطبقي نتيجة مشكل النّدرة ،وصراع العقل الأداتي الذي تحرّكه عامل الوفرة .وهو الوضع الإزدواجي لمفهوم التنوير الغربي الذي انتقل من تجاوز الفكر الأسطوري التقليدي إلى الوقوع في فخ أسطورة اللاعقلانية النازية والأنظمة الشمولية التوتاليتارية في ظل المجتمع الرأسمالي والصناعي وعلاقاته المكرّسة لاستعباد الإنسان ،لذلك جعل بلوخ من مبدأ الأمل العامل الفعّال الذي سيمكّن الإنسان من اللّحاق والركب بمستجدات العلم المعاصر ، الذي سيضمن له العيش في عالم أفضل .

-المبحث الثاني : االعقل الاستطيقي الأدورني كبعد فكري وحضاري للتّحرر .

لقد كان المشروع الحضاري الغربي الذي سنّته فلسفة الأنوار بوصفه تاريخ العقلنة من خلال تجريد الطبيعة من سحرها الأسطوري القديم والعمل على السيطرة عليها والتحكم فيها بغية تحرير البشر من عقدة الخوف وعدم القدرة على فرض سيادتهم على الأرض وتملكها لصالحهم،هو هدف التنويرالعقلي منذ القدم ،إن صح القول من أوديسة هوميروس إلى عصر التنوير في القرن الثامن عشر ، ذلك الحلم الذي تحقق عندما أصبح الإنسان يمتلك العالم ويسيطر عليه بفضل تلك التكنولوجيا التي مكّنته من تسخير الطبيعة لخدمته ، وله القدرة الخارقة على تغيير كل شيء في حياته لما توصل إلى استئناس الطبيعة المادية إلى صفه، هذا إن دلّ على شيئ إنما يدل على مدى انتصار العقل البشري وتحرّره من الفكر الأسطوري البدائي ،الذي كان في اعتقاده آنذاك بمثابة إنجاز عظيم يضاف إلى مصاف تلك الانجازات العلمية والاكتشافات الجغرافية التي تم بها تنوير بقاع الأرض .هذه الأخيرة – الأرض–التي تقبع في جوفها أسطورة بربرية متوحشة لم يدرك خطورتها على الإنسان المعاصر إلا فئة قليلة من المفكرين الذين امتدت إليهم سموم ما تنفثه أسطورة النازية اللاّعقلانية التي تصدى لها معظم رواد النظرية النقدية المهتمين بالتنوير والعقلانية ، وما

يرتبط بهما من تقدم وتصنيع في خدمة الإنسانية ، والتجرّد من النزعة الأسطورية والطبيعية وهذا ما دعا إليه بوضوح كل من هوركهيمر وأدورنو في كتابيهما المشترك " جدل التنوير " وعند ماركيوز يتجلى ذلك بشدة كذلك في كتبه المختلفة خصوصا في كتابه " الإنسان ذو البعد الواحد " و" محاولة عن التحرر" و" كتاب الحب والحضارة " . وهذا لا يعني أنّ هؤلاء

كانوا يكنّون عداوة للعقلانية والتنوير في ذاتهما ، بل كان هدفهم الكشف عن الازدواجية الكامنة في مفهوم التنوير الغربي ، وتمزقه منذ بداياته الأولى حينما تطاله لحظات الارتداد المستمر إلى الأسطورة واللاعقلانية التي حاول الإنسان أن ينسلخ منها باستمرار ، ولذلك حاولا هؤلاء معرفة الأسباب العقلية التي جعلت من إنسان الحضارة الغربية المعاصرة يسقط في أمثال هذه اللاعقلانية خلال مسارها التاريخي الطويل المحفّل بالانتكاسات وما شابه ذلك من صور الرعب والخوف والقهر والتقتيل والتعذيب ،التي تجلت في مأساة الحروب وما خلّفته من ضحايا ،لم تكن ناتجة عن الجهل بأسرار الطبيعة وآليات مقاومتها ، بل الوضع كان أبشع من ذلك ، لما أصبح الأمر يستند إلى معطيات أبعد من ذلك يمكن اختزالها بصورة غير مباشرة في ذلك التقدم الذي بلغته المعرفة العلمية وما أفرزته من التقدم التكنولوجي الذي حظيت به تلك الفترة التاريخية آنذاك ، في عوض ما تمنحها مقابل ذلك صورة تعبر عن أسمى شكل لوضع إنساني تسوده عبق السعادة والسلم والأمان ،وأكثر من ذلك تحقيق التصالح بين ذاته وبين غيره وبين الطبيعة .وعلى إثر هذه الظروف السياسية والتاريخية التي عرفتها المجتمعات الأوروبية ،أضحت الإنسانية مهددة في وجودها و مصيرها لما آلت إليها من المعاناة في ظل النظم الشمولية أو التوتاليتارية التي بلغت أوجها بعد اعتلاء النّازية مقاليد الحكم .ولما أدرك المفكرون الألمان مدى خطورة الوضع وإحساسهم العميق باليأس والقلق ،وجميع من الحالات النّفسية التي طبعت بالروح التشاؤمية ، لم يبق في وسعهم إلا البحث عن صورٍ يتوبية في إطار الدراسة النقدية كمحاولة لتجاوز الوضع المتأزم والمقهور والمهمش ، بعدما عجزت محاولات أسلافهم من الجيل الأوّل من إيجاد

حلول لوضع حد لأزمة الاغتراب الشامل والاستغلال اللاعقلاني الذي أفرزته الثقافة الغربية باسم تنوير العقل .لذا نجد ثيودر أدورنو بالرّغم من تعدد اهتماماته في مجال البحث والتحليل النقدي للوعي الاجتماعي والمعرفي ، والثقافة والفن ، وفلسفة الجمال في المجتمع الرأسمالي والاشتراكي والمجتمع الإنساني بوجه عام ، إلاّ أنّ ذلك لم يغنيه عن الالتفات إلى واقع إنسان عصره حيث أبدى مدى تأثره الكبير بفيلسوف الحياة جورج زيميل * (1858-1918) لاحظ أنّ تاريخ الفلسفة يكاد يخلو من الإشارة إلى عذاب الإنسان ومعاناته المأساوية[1].فمن خلال هذه الملاحظة المؤثرة في أعماق أدورنو تم توجيه تفكيره نحو ضرورة الاهتمام بالفرد والكشف عن انكساره وتحطيمه الداخلي والخارجي من قبل قوى غاشمة عبر التاريخ الاجتماعي للإنسان في العالم الغربي ، وهذا الشعور المقهور الذي يتحدث عنه أدورنو لاشك أنّه نابع من ذات تشبعت بمرارة الاضطهاد الذي تعرضت له اليهود في أوروبا وألمانية النازية ،بحكم أنّه ينحدر من أصول يهودية فإنّه يتقاسم هذا الإحساس المرّ المحفّل بالرعب والشقاء والتعاسة والعذاب مع غيره من ذوي الأصول اليهودية . مما أدى به الوضع إلى طرح التساؤل بصيغة " هل بقيت فرصة للحياة أمام من نجا من أوشفيتس*، أو هل يحق له أن يعيش وقد كان مقضيا عليه بالهلاك ؟ وهذا تعبير عن ذروة التعاسة وجحيم الشر البشري الذي سيظل يلتهم ضحايا كثيرة في المستقبل ، بالرّغم من ما بلغته العلوم والفنون والروح الثقافية من الاستنارة ،إلا أنها قد عجزت عن ممارسة تأثيرها على البشر وتغييرهم نحو وجهة أفضل ،وهي الصورة المعبّرة عن عمق الأزمة الكامنة داخل المجتمعات المتقدمة

---

* -**جورج زيميل** : **Georg Simmel**(1858 -1918) يعتبر من مؤسس ما يسمى علم الاجتماع الشكلي وأحد رواد علم النّفس الاجتماعي واتجاه التفاعلية الرمزية .ولد في برلين منتصف القرن التاسع عشر من أب يهودي كاثوليكي وأم يهودية بروتستانية لوثرية ، ما جعل من حياته العائلية لم تزوده بالطمأنينية اللازمة وفقدانه للإيمان الديني ، انصب اهتمامه من حياته الفكرية على الدراسات الفلسفية ، حصل على شهادة الدكتوراه عام 1881م اهتم اهتماما كبيرا بالتاريخ والفنون الجميلة ، والأدب ،وهو أحد تلاميذة " ماكس فيبر " يمثل فلسفة الثقافة المعاصرة مقالات انطباعية .

*-**أوشفيتس** هو المعتقل النّازي الرّهيب إبان الحربين العالميتين .

[1]-د/مكاوي عبد الغفار ،**النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت** ،حوليات كلية الآداب ، الكويت ، العدد 13 -مايو 2013 ، ص 68 .

علميا وتكنولوجيا التي تهددها أسلحة الدمار الشامل وشبح الحروب التي شنّتها بربرية الحكم النّازي في نظر أدورنو.هذه الظروف السياسية والاجتماعية والأزمات الاقتصادية التي انجرّت عنها مختلف أشكال السيطرة والهيمنة الجديدة التي لم تتعرض إليها الإنسانية بحجم هذه الوحشية في تاريخها جعلت من أدورنو يقف موقفا سلبيا تجاه أسطورة العقل الذي تم التبشير به منذ عصر التنوير و بمنتوج الثقافة الغربية المتعدد والمتنوع في أشكاله عبر مسار تاريخه الطويل الذي يدّعي التطور والتنوير قصد ممارسة التأثير على جميع مستويات حياة البشر منها الإيديولوجي ، حينما أخذ طابعا أداتيا منفلتا من كل مرجعيات القيم والغايات الإنسانية ومحشورا كلية في العمل على تحقيق أهداف سياسية وإيديولوجية تسعى إلى بسط الهيمنة الشاملة على كل شيء .وقد عبّر عن ذلك أدورنو قوله : " كلّما تمكن العقل الأداتي من السيطرة على موضوعه ازداد انغلاقا على نفسه ".[1] فهذا الانحراف التاريخي عن مسعى العقل التنويري وثقافته بما تحمله من سلبيات وأخطار على الإنسان المعاصر خاصة وعلى الحضارة الغربية المعاصرة على وجه العموم جعلت من أدورنوا يدعو إلى تبني الثقافة السلبية كبديل فكري وصورة حضارية لتحرير هذا الإنسان المقهور والمضطهد .لكن السؤال الذي يطرح نفسه علينا هو كيف يتم تحقيق التحرر في ظلل انسداد جميع الأفق لذلك ؟ وماهي الصورة اليوتوبية التي يرسمها أدورنو لإرساء مجتمع يتميّز بثقافة سلبية وبذوق جمالي سلبي كذلك ؟

إنّ نظرة أدورنو للثقافة الغربية بعد الدّمار الشامل الذي نتج عن نهاية الحربين العالميتين وما أزهقته من الأرواح البشرية وما قدّمه المشروع التنويري من وعد الحرية والتسامح والتحرر من السيطرة ،هي نظرة احتقار وسخرية عبّر عن ذلك بالعبارة : " إنّ

[1] -Theodor Adorno, **Dialectique négative** .Trd de l'allemand par :Gérard Coffin , Joelle Masson, Olivier Masson ,Alain Renault et Dagmar Trousson ,édition Petite Bibliothéque Payot,Paris, 2003 , p . 385.

الثقافة كلّها بعد أوشقيتس ، بالإضافة إلى النّقد الحاد لها ، لا تعدو أن تكون قمامة ".[1] هذا ما يبرهن على تحطم صورة العقل التنويري في فكره بعدما تمكن من الكشف عن تلك الأزياء التي تلوّن بها منتوج هذه الثقافة بأسماء متفاوتة المعنى عبر صيرورتها التاريخية ، حيث تمكن من تجريدها من ثيابها ، وسقوطها في سلبيتها خاصة بعد تلك الانتكاسات التي حدثت في عصر الفاشية بما بلغته من ذروة التعاسة والدّناءة .وعلى إثر الأحداث التي شهدها المعتقل النازي الرهيب اعتبر أدورنو ما تغنت به الفلسفة التنويرية من شعارات مضمونها الوعود بالتحرر الإنساني ، هي مجرّد ألفاظ نتئة مفرغة من محتواها ،فلم تعد صالحة لاستهلاكها مجددا ، وعليه يمكن استبدالها بما هو جميل عبر منهجه الجمالي السلبي الذي سنّه من هذه الثقافة الغربية المهيمنة والناجحة بامتياز في توظيف العقل توظيفا أداتيا بالشكل السلبي واللاإنساني ، وتسببت في استمرار ظاهرة اغتراب الذات الإنسانية و تشيئها،من قبل المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية وكذلك بأجهزتها الايديولوجية التي من مهامها تكريس الهيمنة وتأصيلها بصورها المختلفة .[2] لذلك تحول فكر أدورنو إلى الاهتمام بالبعد الاستطيقي والفني لعلّهما البديل الكافي والحقيقي للعقلانية الأداتية لأنّه يمثل الأفق الذي يتضمن أفكار التّحرر التي يمكن أن تتجاوز انغلاق الواقع القائم وعقلانيته.[3] وهذا هو المشروع الفلسفي الأدورني ذي الطابع اليوتوبي الذي سنّه بدءا من نقد العقل التنويري الغربي عبر مراحله التاريخية ، حيث قلل من شأن العقل الاستدلالي أو الفكر المنطقي بعد خيبته في تحقيق وعد التحرر الإنساني من خلال تلك الانتقادات اللاّذعة الموجهة له.هذا النّقد الذي استطاع أن يفضح صورة العقل الأوروبي المعاصر الذي عمل تصويب وجهته الشاملة نحو العقل العلمي التكنولوجي، مقصية بذلك الملكات العقلية الأخرى كالعقل الخيالي

[1]–د.مكاوي عبد الغفار، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت** ، حوليات كلية الآداب ،الكويت ،العدد 13 ، سنة 2013 ص69 .

[2]–د.بومنير كمال ، **مقاربات في الجماليات المعاصرة** ،منشورات ضفاف ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 2017 م ، ص 68 .

[3]–المرجع نفسه ص 68 .

والأسطوري اللّذان بإمكانهما أن يساهما وبقدر كبير في معالجة الوضع القائم ،الذي خيم عليه القهر والطغيان خاصة بعد استلام النّظم السياسية الشمولية التوتاليتارية زمام الحكم، وبذلك تعد هذه الوقائع بمثابة الظروف التاريخية التي هيّأت المناخ الفكري لميلاد جدل التنوير نتيجة تأثره البالغ بتصدع مكانة الفرد الغربي وما صاحبه من الظروف النفسية القاهرة كبروز النّزعة التشاؤمية وتفشي الشعور بالاغتراب .وقد عبّرا في هذا السياق كلاّ من أدورنو وهوركهايمر في مقدمة كتابهما المذكور آنفا مايلي: " لم يكن لدينا أدنى شك أنّ الحرية في المجتمع لا انفصال لها عن الفكر المتنور ،كانت هذه نقطة انطلاقنا الأولى بل كان علينا أن ندرك بوضوح أنّ مفهوم هذا الفكر ، إنّما تنطوي على بذرة هذا التراجع الذي نعانيه في أيامنا وفي كل مكان ، والتنوير إن لم يبادر بعمل تفكيري يطال هذه اللّحظة من التراجع فهو كمن يقوم بترسيخ قدره الخاص "[1] هذا النّقد الذي يستعرضه أدورنو قد يكاد يكون شبيه بنقد الجدلية التاريخية لكارل ماركس وهيجل التي تترجم صيرورة الإنسان الاجتماعية عبر التاريخ، إذ هو في نفس السياق يقدم نقدا بصورة جدلية سلبية متحررة من أية إيديولوجية أو صناعة ثقافية لمراحل تطور العقل الغربي التنويري المزعوم الذي تروّج له ما نسجته أساطير الثقافة الغربية عبر مساره التاريخي باسم التطور الذي تُوهِمُ به على أنّه مسار ضروري وحتمي لبلوغ مستوى الحضارة والرّقي والرّخاء الذي تنعم بها الشعوب المتقدمة بغية إدماجها ضمن حضارة السّيطرة التي تتجلى بأزياء متنوعة من ويلات القهر والطغيان والاغتراب ...ألخ ،الذي امتدّت أبعاده إلى الجانب الداخلي للإنسان وجعلت منه كائنا يتردد بين أحلام بلوغ الرقي والعيش في السعادة ونهاية حياة الظلم والاستغلال مرّة. ومرّة أخرى تنتابه الشكوك حول تحقق هذه الأحلام في حالة ما إذا تمكنت طبقة الطليعة المثقفة من تجسيد وعيها الثوري واستنارة العقول الواعية ، أو يبقى الوضع المهيمن على حاله لأنّ من أهدافه إدماج هذه الشعوب في اللعبة السياسية والإيديولوجية التي توهمها بهم قسرا. لذلك عمل

[1]–ماكس هوركهايمر –ثيودور أدورنو ، جدل التنوير ، ترجمة د جورج كتوره ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ،ط1 ،سنة 2006، ص 16 .

أدورنو مع زميله هوركهايمر من خلال كتابيهما " جدل التنوير " على إرساء مشروع نقد التنوير بطابعيه الإيجابي والسلبي ، وذلك من خلال البحث عن الأسباب والدّوافع التي جعلت من الإنسانية تقع من جديد في فخ الأسطورة بثوب جديد من دون الوعي بذلك ، عوضا أن يرتقي الإنسان إلى وضع إنساني أفضل خال من الشعور بالخوف والقلق من مخاطر التقدم الكفيل بأن يهدد مستقبل الجنس البشري .

يحاول كل من أدورنو وهوركهايمر في كتابهما دائما تقديم تفسير لسبب سقوط الإنسانية مرة ثانية في فخ البربرية الجديدة بعدما قطعت شوطا طويلا في مسارها التاريخي بهدف السيطرة النّهائية على المادة وتجريدها من وهم خصائصها السّحرية الخفية .غير أنّ التنوير الذي أخضع كل شيء لسلطته يصبح هوّ نفسه نوعا من السلطة للعقل الغربي ، حيث اعتمدا في ذلك على قراءة خاصة للدّراسة السوسيولوجية التي قدّمها ماكس فيبر* حول النقد الفلسفي للعقلانية الحديثة بالتركيز على أول علاقة جدلية في التاريخ الغربي المعروفة بجدلية السيد والعبد ، كما حاولا كذلك تتبع التاريخ الغربي منذ بداياته الأسطورية ، ومحاولة تفسيره انطلاقا من تجارب الحاضر واستنادا إلى ماركس في قولهما بأنّ التاريخ في حقيقته هو تاريخ القوّة أو السيطرة والسلطة .[1]غير أنّهما يخالفانه في تفسير تاريخ السلطة والتسلط على أساس ظروف الإنتاج وأدواته وعلاقاته السائدة ، حيث حاولا تجاوز نقد نظام الملكية والإنتاج إلى نظام المعرفة والتفكير والعقل الذي يتصورانه أداة التّسلط لأنّه يمتلك الأدوات المعرفية التي تتسلط بها الذات على الطبيعة ، فبهذا الأسلوب تتحقق ذاتية الإنسان التي تقوم في الواقع على الاعتراف بالسلطة والهيمنة بوصفها المبدأ الذي تقوم عليه جميع العلاقات حيث يعبّر عن ذلك كلاهما في كتابهما جدل التنوير مايلي : " لم يعرف البدائي الأمر الطبيعي إلاّ بشكل موضوع يختلس رغبته ، إلاّ أنّ السيّد الذي جعل العبد بينه ، وبين هذا الشيء بوصفه مستقلا ، فهو يتركه للعبد الذي يعمل عليه ...، مع أنّه لا يستغرق في تجربته التخلي عن

[1]–د.مكاوي عبد الغفار ،النظرية النّقدية لمدرسة فرانكفورت ، حوليات كلية الآداب ، العدد 13 ، السّنة 2013 ، ص 69.

نفسه ، فهو يرفض في نهاية الأمر وصفه مالكا المشاركة في العمل ، أو لتوجيهه في لحظة أخيرة ، أما رفاقه وبمعزل عما يقرهم من الأشياء ، فهم لايستطيعون الاستفادة من العمل لأنّهم يؤدونه إكراها دون أمل وباستبعاد كل معاني القوّة ،يظل العبد مستعبداجسدا وروحا".[1] وهنا نجد كلاهما يعتقدان أنّ الأصل في جدل التاريخ يكمن في مبدأ تكريس السيطرة والقوة والتسلّط مما حال ذلك دون تحقيق التحرر عبر التمرحل الجدلي في التاريخ ذلك لأنّ البشر يدفعون ثمن تزايد قوتهم وسلطتهم بالاغتراب عما يمارسون عليه القوة والسلطة [2].في حين نجد ماركيوز قد أوضح من قبل بأنّ حرّية الذات مرتبطة بإعمال العقل ، أي الذات المفكرة تستطيع أن تتجاوز قيود المجتمع ، وبالتالي فإنّ استعمال العقل بشكل إيجابي يؤدي إلى تحرير الإنسان وهذا ما يطلق عليه العقل التنويري بالمفهوم الحقيقي المحض .وهنا تكمن مفارقة العقل الأداتي حسب أدورنو ، هذا العقل الذي كانت غايته تحقيق السعادة تحول أداة للاستعباد وتدجين سلوكاته داخل المجتمع المعقلن الذي يكرس استمرارية جدلية السيد والعبد بزي جديد ،حيث نجده يقدم تفسيرا لهذه العلاقة التي يتم بها التّفاعل بين الطرفين –السيد والعبد –بصورة سلبية تتميز بالحياد والاستقلالية في الدّراسة والنّقد .فالأول يتميّز بالانفصال التام عن العالم الخارجي ولا تربطه أية علاقة بعالم الأشياء الماديّة ، في حين الثاني يعامل باعتباره وسيلة إنتاج لاتصاله المباشر بالعالم الخارجي واحتكاكه بالطبيعة المادية والمعنوية لخدمة سيده المهيمن عليه ، والذي يتحكم في توجيه المنتوج المادي الذي ينتجه لإرضاء حاجات غرائزه وحبّه للتملك وسائل الانتاج .مما يجعل هذا الإنتاج فيما بعد يكون غريبا عن من جدّ وكدّ في تقديمه لسيّده ،على طبق من الجهل بأسرار الطبيعة الفيزيائية وبقوانينها الرّتيبة المرنة و المعقدة ، التي تجعل الفرد في صراع مستمر قصد فهمها والتغلب عليها وتجاوزها . وهنا تكمن الصور الفنّية والجمالية التي تتسم بها جدلية السيّد والعبد عبر التاريخ

---

[1]– ماكس هوركهايمر –ثيودور أدورنو ، **جدل التنوير** ، ترجمة د جورج كتوره ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت لبنان ، ط1 ،سنة 2006، ص 57 –58 .

[2]–مكاوي عبد الغفار ، "**النظرية النّقدية لمدرسة فرانكفورت**، ص 69 .

أين يحظى ذلك العبد المقهور والمظلوم جسديا بتحرر عقلي بعدما تمكن من إحداث التغيير الخارجي على مستوى الطبيعة الحسية المادية ، ذلك تمّ بالتوغل إلى أعماقها وفك ألغازها المبهمة إلى أن نجح في جعلها موضوعا له ، وبالتالي يغمره ذلك الشعور بالسعادة في توصله إلى إدراك التغيير الذي طرأ على عالمه الداخلي،الذي يتذوّقه في أبهى صورة جمالية .لأنّ هذا الإنسان يصبح الكائن الوحيد الأكثر فهما لقوانين الطبيعة ما يجعله أكثر تحرر من أخطارها وقوانينها العمياء وعراقيلها وبذلك يتم إعادة قولبة الطبيعة وقلب المفاهيم ، أين يصبح السيد الحقيقي هو ذلك العبد الذي كان عرضة لأبشع صور الاستغلال ، في حين العبد الفعلي هو السيّد الذي يبقى منغلقا عن عالمه من الداخل وتابعا روحيا وعقليا وماديا وإنسانيا ...ألخ .هذا التغيير للمفاهيم سيتحقق في حالة ما إذا تمكن العبيد من بلوغ درجة وعيهم لأهمية وجودهم في حياة الأسياد بوجه خاص ، وفي الحياة العامة في نظام المجتمع القائم بوجه عام .في حين إذا استمر جهلهم وتخلفهم عن الرّكب التحرري ، فإنّ ذلك سيعزّز قوّة وسلطة الأسياد عليهم ويوهمونهم بالمفاهيم المزيّفة التي تحيدهم عن التقدم والتحضر ، وتستمر حياتهم تحت سلطتهم القهرية وتابعين لهم في ظل غياب وعيهم التحرري ، وكذلك افتقارهم للوسائل والإمكانيات التي تغذي وعيهم ،وهذا إن دل على شيء، إنما يدل على نجاح سلطة الأسياد المالكة لوسائل الإنتاج في بث عقيدة الأساطير التي غرسوها في أذهان المجتمع التقليدي لضمان استمرارية كل طرف في وضعه القائم ،بالرّغم من حدوث نوع من التحوّل الكيفي في طبقة العبيد مع التطور العلمي و التقني خاصة من ناحية تطور وسائل الإنتاج الصناعي والزراعي في العصر الحديث ، إلاّ أن هذا التّحوّل جعل فئة العبيد لم ترتقي بعد لاكتساب ثقافة سلبية يتجاوز بها تلك المفاهيم الأسطورية ذات الطابع الشمولي الكلي ، ولذلك يبقى على الإنسان أن يخلق هذا الحق في التغيير و يوجده بنفسه في وجوده بالمعنى الحرفي لكلمة الوجود ، فجل مضمونه مستمد من علاقته بالموضوع ، وهذا ماجعل من "أدورنو"يعكس مقولة هيجل الشهيرة " الكلي هو الحقيقة " Le tout est la vérité ،

لتصبح أنّ " الكل هو اللاّحقيقة".[1] Le tout est le non vrai ، فمن غير الممكن التّعرّف على الكل إلاّ في إطار السّياق الاجتماعي المسيطر والمتسلط بصورة كلّية .على حدّ قول أدورنو نتيجة لخيبة أمله تجاه هذا العقل الذي أخذ طابعا أداتيا ، ويبرر ذلك مع زميله هوركهايمر في قولهما الآتي : " ...هذه النّكوصات لا تتحد بتجربة العالم المحسوس المربوط بالمحيط الطبيعي ، لكنّها تطال العقل الطغياني ، الذي ينفصل عن تجربة الحواس ليتمكن من السيطرة عليها بشكل أفضل ، إنّ توحد الوظائف العقلية بما يتيح السيطرة على الحواس واستقلال الفكر الذي يسهل هذا التوحد ، إنما ينطوي على إضعاف الفكر والتجربة معا ، فانقسام هاتين الدائرتين يؤدي إلى الهزال ،وفي تحديد الفكر بالتنظيم والإدارة منذ قدم الزّمان، إنما يترافق مع ضمر العقل الذي نلمحه عند كبار هذا العالم ، ويصبح العقل أداة السيطرة والسيادة على الذات الذي اعتقدت الفلسفة البرجوازية مخطئة ، أنّها ترى من خلاله ".[2] هذا ما يبرر أنّ حدة الصراع لا يزال مستمرا وقائما بشدة في العصر الحديث بين الاتجاهات الفلسفية الحديثة الكبرى والتي انحرفت عن هدفها الحقيقي المنشود للإنسان خاصة بعد تلك التحولات التي عرفها الفكر الأوروبي عقب ظهور الثورة الصناعية ،وما أفرزته من اكتشافات علمية واختراعات جعلت من الاتجاه العقلي والتجريبي يفضح عن الوجهة التي ينساق نحوها العقل بعد سقوطه في يد الفلسفة البرجوازية التي تدعم ضرورة تغذية الشعور اللاواعي المتجذّر عند الطبقة العاملة والعمل على تزييفه وتلميعه إعلاميا لسد منافذ اللجوء نحو الاحتجاج أو التخطيط للقيام بالثورة لأجل التغير، وهي تمثل بذلك الصناعة الثقافية المبهرة والموهمة لغرض تزييف وعي الطبقة العاملة وتشجيعها على الإدماج الفكري والثقافي ،حيث أصبحت المفاهيم الجديدة والمتداولة في العالم الغربي مثل مصطلح الديمقراطية و الحرية ، والتسامي ...أخ ما هي إلا تعبيرا عن عقل أداتي ذو طابع جمالي غير مستقل يعبّر عن سيطرته إما باسم التقنية المهيمنة أو عن طريق بث الأساطير باسم التنوير والتقدم .وهذا ما

---

[1]–د كمال بومنير ، مقاربات في الجماليات المعاصرة ، ص 57 .

[2]– ماكس هوركهايمر –ثيودور أدورنو ، جدل التنوير ، ص 59 .

عمل أدورنو وهوركهايمر على فض مكنوناته ، وفضحه عبر التفكير الجدلي السالب Pensée dialectique négative، الذي يهدف من وراءه إلى الإبقاء على اختلاف " الآخر" والحفاظ عليه ،وهو الهدف الذي لا يحققه الوعي الفردي وحده وإنّما يتم ذلك من طرف وجود إنسانية تحررت من الاغتراب عن الأشياء والآخرين ،وتمكنت من تحقيق التصالح مع نفسها .[1] أي التخلص من أحادية المعنى وسيطرة النسق والكليانية .وبذلك يعتبر الجدل السلبي روح الجمالية في النظرية الأدورنيّة لأنّها تبث روح الاختلاف في مفاهيم النّسق وتعطيه معاني مختلفة لها ذات صلة عضوية بها .وعليه كان نقد التنوير هو نقد العقل ذاته أي نقد الأسس الفكرية والأنطولوجية والإيديولوجية التي يستند إليها الواقع المعاصر.ورفض التفكير النّسقي المسيطر والكلياني.وهذا يعني أنّ النّقد لا يمكن أن يؤسس على معرفة كلّية للتاريخ كما هو في فلسفة هيجل وماركس ،لذلك استوجب تجاوز النظرية الكليانية ودحضها والعودة إلى مراجعة صيرورة العقل وتغلغله في جوهر النسق ليتمكن من تدميره والقضاء عليه،لأنّ النّظرية الاستطيقية عند أدورنو هي نظرية ضدّ النّسق ، وضدّ المعنى ،تساعدنا على تجنّب الفكر الذي يمجد العقلانية والكليانية ،فهي بالعكس تدعوا إلى تمجيد الاختلاف السالب لكل حقيقة نهائية .أو نسق ثابت ، لذا لايجب على الفنان أو المهتم بالجمال في نظرته إلى الواقع أن يحمل أفكارا مسبقة ودلالات نهائية ومعاني مطلقة عن الموضوع ، كفكرة التفسير الحتمي للتاريخ الذي يجعل من حقيقة وماهية الإنسان والتاريخ معروفة مبدئيا،وبالتالي يبقى تاريخ الفرد والمجتمع مجالا مفتوحا للتسويق السياسي والاقتصادي ، ومبررا للتوجيه الأداتي ، مايبرر في الوقت نفسه عدم وجود الحقيقة واليقين، لكون الفكرة تصب في وعاء الكليانية المغلقة الملوّنة بطابع السيطرة المثالية الشمولية .ضمن هذا السياق نجد أدورنو جعل من الاستيطيقا السالبة بديلا للعقل الأداتي لأنّ الفنّ الذي ينقل الواقع هوّ فنّ منمذج ، اكتسى طابعا شموليا أو كليا ، في حين الفن المستقل لا

[1]– د.مكاوي عبد الغفار ، النظرية النّقدية لمدرسة فرانكفورت ، ص 72 .

يكون خاضعا لمعطيات العقل الأداتي المرتبط بالسيطرة ،بل يحمل في ذاته روح التحدي والاحتجاج الفيّاض من الدّاخل ضد الوضع القائم .وهذا هو الجمال الفني عند أدورنو الذي يمثل بعدا آخر للتحرر من غطرسة مبدأ الواقع .بمعنى يكون الجمال مستقلا في وظيفته ، فهو يرفض مبدئيا الوقوع في النّسقية ،وضد كل من الانسجام والتطابق الذي عملت على تكريسه وتمجيده النظريات الجمالية السابقة ،فهو يدعو إلى أن تتولد عن نظريتة الجمالية ، جمال مستقل وحداثة جذرية تسفر عن ميلاد حداثة فنّية .هذه الحداثة التي تجعل من العمل الفني والاستطيقي ينزل إلى مستوى الحياة الاجتماعية للكشف عن زيف وضعية هذا العالم، عوضا من أن يبقى محلقا في المنظورات الميتافزيقية والأنطولوجية التي سجنته في أطرها. ومن هنا لا يمكن للفن أن يكتسي أي معنى أو حقيقة إلا عندما يعود إلى الواقع الاجتماعي للإنسان وينطلق منه ليعبّر عن تناقضاته ، لأنّ مضمون الحقيقة هو مضمون تاريخي على حدّ قول أدورنو في كتابه نظرية الاستطيقية[1]. بمعنى هذه الاستقلالية لا تعبر عن انغلاق الفن عن ذاته ،أو تجاوزه للواقع الاجتماعي والسياسي والتاريخي ،بل يعني في منظور أدورنو عدم تبعيّته لآليات الصّناعة الثقافية التي حوّلت الفن إلى سلعة استهلاكية بصورة عمياء قابلة للتبادل في الأسواق التجارية على الرّغم من عدم قابليتها لذلك. كون شكله لايمكن اختزاله في الطابع الذاتي كما هو الشأن في الجمالية الكانطية باعتبارها جمالية ذاتية تقتصر على إبداع الآثار الفنّية .في حين الشكل الفنّي هو تحويل للمضمون نفسه حسب أدورنو.، ولهذا لا يجب الحكم على عمل فني معين من حيث أصالته أو حقيقته من خلال مضمونه ،وإنّما من خلال الشكل الذي يستطيع أن يعبّر عن واقع مليء بالتناقضات التي أفرزتها العقلانية الأداتية .ويعبر عن ذلك في قوله :" إنّ الطابع الاجتماعي للفن يتمثل في حركته الداخليّة ضدّ المجتمع .وليس أي بيان واضح بخصوص ذلك المجتمع والإماءة التاريخية

[1]–دكمال بومنير ، دراسات في الفكر النّقدي المعاصر ، منشورات الخلدونية ، ط 1 سنة 2017 ، ص 49 .

تقاوم الواقع القائم ،رغم أنّ الأعمال الفنّية هي في حقيقة الأمر جزء من ذلك الواقع ".[1] و بهذا المعنى نفهم أنّ الفن لا يتصل اتصالا مباشرا بالواقع المعطى في ممارسة وظيفته النّقدية، بل يتعالى ويسمو عن هذا الواقع ما يجعله يكتسب أكثر قوّة نقدية وقدرة على التجاوز ،وعليه جعل أدورنو من الشكل الجمالي المنطلق الأساسي الذي يضمن قيام نقد لوضع لوظيفة الفن من داخل المجتمع نفسه بدلا من أن ننطلق من الواقع ، لأن الفنّ حين يتجاوز الواقع المباشر فإنّه يحطم العلاقات المتشيئة للعلاقات الاجتماعية المتشيئة ، ويفتح بعدا جديدا للتجربة الإنسانية ،وهو بعد التّمرد الذاتي على ما هو متاح .[2]لكن يبقى العمل الفني الجمالي بالرّغم من تباعده عن الواقع الاجتماعي ، يعبّر عن كل ما هو ذاتي دون أن ينفصل عنه . وهكذا فإنّ العمل الفني بمنظور أدورنو استحضار البعد التحرري الذي يعيد صياغة الواقع الذي جعل منه كائنا مغتربا عنه ،مع إحداث قطيعة مع ما هو قائم وموجود من صنع الهيمنة العقلانية والأداتية لأنّ من الهدف من تكريس الحداثة الجذرية التي يدعو إليها أدورنو تتلخص في القضاء على روح التشيؤ الذي كان من نتاج العقل المؤدلج الذي يوهم الأفراد بالحرّية والسعادة المزيّفة ، في حين الحقيقة هي تلك التي يصطنعها الفن وهي الأكثر أهميّة بالنّسبة للإنسان المعاصر ، بحكم أنّه يمثل الفضاء العام الذي يفسح له المجال ،لمقاومة آليات السيطرة والظلم والاستعباد الذي فرضته الصناعة الثقافيّة ، على أفراد المجتمع المعاصر. واحداث القطيعة كما ذكرنا آنفا يفرضها الجدل السلبي الذي يربط العمل الفني بالقوى المنتجة ،وهذا العمل قد يكون حديثا إذا انتهل من كل ما هو جديد ، لذلك أدورنو أسند مهمّة تجسيده للنّخبة المثقفة والواعية الذين تتوفر فيهم إرادة القيام بعمل تنويري ثوري غايته احداث تغيير في المجتمع تغييرا جذريا .وقد ركّز أدورنو اهتمامه على النخبة أو الطليعة بناء على تللك الأعمال الفنّية والجمالية التي تفجرت من أعماق الفنانين الذين ذاقو

---

[1] -Théodor Adorno , **Théorie Esthétique** ,trad.Marc Jimenez, paris, Edition Klinchsieck, 1974, p 237.

[2]–د.كمال بومنير، قراءات في الفكر النّقدي لمدرسة فرانكفورت ، كنوز الحكمة الجزائر ، الطبعة الأولى ، سنة 2012 ، ص 46 .

مرارة الأوضاع اللاانسانية التي شهدها العالم إبان الأزمات الكبرى التي مرّ بها ، هذه الأوضاع تجسّدت ضمن أعمال فنّية في مجالات متعددة كالرسم والموسيقى والأدب ،التي أسهمت بكثير في بروز المدارس الفنّية التي عرفت نشاطا كبيرا في أوائل القرن العشرين كالمدرسة السريالية والتكعيبية و الدادئية التي عبّرت بأعمالها النّقدية الثائرة ضدّ الأضاع الاقتصادية والسياسية والفكريّة المزرية التي خلفتها الحربين العالميتين.هذا ما يؤكد أنّ الفنّ الأصيل يتمثل في ذلك البعد الذي لايخضع لقوانين الواقع القائم وأدلجته ،بل يبقى محتفظا باستقلاليته ، ومنطقه الداخلي وقدرته النّقدية الخاصة به .

-المبحث الثالث : البراديغم االتواصلي أفق جديد للتحررعند هابرماس .

تعتبر الأحداث التاريخية والسياسية التي أفرزتها نهاية الحربين العالميتين ، وبروز الأزمات العظمى خاصة نشوب الحرب الباردة والاحتجاجات الطلابية وسقوط جدار برلين وتصدع المعسكر الشرقي ، كل هذه الانتكاسات قد مسّت بكيان الكائن البشري ، وجعلت منه بؤرة لتفشي ظاهرة الصراعات الفكرية والتيارات الفلسفية المتناحرة والناقدة لمجمل الأوضاع السائدة خاصة منها تصدع العلاقات الانسانية نتيجة بروز ظاهرة التشيؤ والاغتراب التي حدّت من حرية الإنسان ، كما ساهمت بكثير بالمساس بكرامته وعدم الاعتراف بكيانه كإنسان يحظى بالاحترام خاصة ، مع تنامي روح البراغماتية والهيمنة عليه بكل الوسائل التكنولوجية التي حولته لى مجرّد آلة في خدمتها ،نتج عن ذلك صور من النّزاعات والخلافات بين الأفراد بسبب اختلاف الإيديولوجيات ما أسفر عنه سوء التفاهم حول إيجاد الحلول المناسبة لتحرير الانسان من ويلات العقلانية الأداتية التي تفاقمت في ظلها صور من المشاكل والأزمات بطابع جديد يختلف بكثير عن تلك السائدة في القرون الماضية ،بحكم التطور الذي يشهده القرن الحالي في جميع مجالات الحياة ، خاصة مجال المعلوماتية المعاصرة والإتصال والمعاملات مع الآخرين .هذا ما أدى إلى بروز مفكرين وفلاسفة جدد من رواد الفكر النقدي اللّذين إنتبهو إلى ضرورة الانتقال من نقد المؤسسات

السياسية الاجتماعية والاقتصادية والفكريّة إلى التوجه نحو نقد البنية الفكرية واللّغوية والأخلاقية والتوغل إلى أعماقها .حيث لفتوا الاهتمام الكبير لمبدأ التواصل ، الذي أصبح من المفاهيم المركزية التي ذاع صيتها في الفكر الفلسفي المعاصر خلال القرن العشرين ،حيث أصبح يشكل نظرية علمية وفلسفية قائمة بذاتها .كون الموضوع يتعلق بالإنسان وما يحيط به من الأوضاع التي زادت حدّة وتأزما .

هذه الأوضاع بدورها مارست تأثيرا كبيرا في ظهور شخصية الفيلسوف الألماني " يورغن هابرماس"[1]* Jurgen Habermas الذي يعد الممثل الرئيسي للجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النّقدية التي اتخذت على عاتقها مهمة نقد العقل التنويري . فالجو التشاؤمي الذي خيّم على أصحاب الجيل الأول للنظرية النقدية وعلى رأسهم هوركهايمر الذي أبدى يأسه من طغيان العقلانية الأداتية وسلبها لحرية الإنسان وعدم قدرته على التحرر من الاغتراب والتشيؤ ، ارتمى في أواخر حياته في حضن اللاّهوت " الدين اليهودي "مؤسسا فلسفته الأخيرة من أصل لاهوتي ، مبينا بذلك أنّ التفكير الفلسفي لا يمكنه الإنفصال عن البعد الديني.ما لحق بذلك نفس الشعور لدى كلا من أثيودورأدورنو وماركيوز، هذا اليأس جعل من هابرماس يبرز بقوة ليكمل المشروع النقدي لمدرسة فرانكفورت ،حيث سرعان ما تحوّل إلى ناقد للنّظرية النّقدية نفسها وجيلها الأول الذي جعل من العقلانية التكنولوجية أداة مرتبطة بمشروع السيطرة على الطبيعة والإنسان من قبل القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية ،

---

*- **يورغن هابرماس** :فيلسوف وعالم اجتماعي ألماني من مواليد(**1929**م .....م) ولد في مدينة دوسلدورف ، يعد أهم ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت ، والنّظرية النّقدية الاجتماعية التي يعمل من أكثر من ثلاثين عاما على تطويرها وتحويلها إلى فلسفة واعية وعملية للتحرر والتواصل. درس في جامعتي جوتنجن وبون التي حصل منها على الدكتوراه في عام 1954 م بأطروحة عن الفيلسوف الألماني المثالي " فريدريش شيلنج ،ثم تابع دراسته في جامعة ماربورج التي حصل منها منها في عام 1961م على دكتوراه عيّن في وظيفة محاضر للفلسفة بجامعة هيدلبرج ، ثم شغل منصب أستاذ الفلسفة والاجتماع فيها من عام 1964م إلى عام 1971م عندما تولى إدارة " معهد ماكس بلانك لبحث الشروط الحيوية لعالم العلم والتقنية "مابين عامي 1971 إلى عام 1982م .استأنف التدريس بجامعة فرانكفورت عام 1984م وحصل على جائزة هيجل من مدينة شتوتجارت سنة 1974م ، وجائزة فرويد سنة 1976م .ومن أهم مؤلفاته المترجمة : النظرية والممارسة 1963 م ، منطق العلوم الاجتماعية 1967م ، المعرفة والمصلحة 1968 م.

وفي الوقت نفسه تعد أداة للتحرر من جل العوائق التي تقف عقبة في وجهه نتيجة سوء استعماله لهذه التقنية الحديثة وعدم التحكم في توجيهها توجيها صائبا على حدّ تعبير ماركيوز يقول :" إنّ قوام التحرر استخدام متزايد على الدوام لنجاحات الحضارة التكنولوجية بتحرير الإنسان والطبيعة من سوء استعمال العلم والتكنولوجيا على نحو مدمر ، وفي هذا الحال سنستخدم التكنولوجيا والعلم وسنطبقه في إعادة بناء المحيط الحي ."[1] هذا ما يوحي إلى مدى انزلاق التقنية وانحرافها عن الوظيفة التي من أجلها وجدت ، فعوضا من أن تساهم في تحرير الانسان من أشكال القهر والسيطرة وانعتاقه من أغلال القيود التي كبلته ، أصبحت قوة غريبة عنه تتحكم في مصيره .ما دفع بماركيوز بالبحث عن سبل جديدة لإحداث التغيير في داخل المؤسسات التي توجّه التكنولوجية نحو أهداف إيديولوجية .ولكي يتحقق هذا التغيير في الوقت الذي يهيمن فيه بقوة النّظام الرأسمالي ، والطريق إلى ذلك مسدود ، اكتفى ماركيوز باقتراح فكرة مفاداها البحث

عن ظهور تكنولوجيا جديدة توجّه نحو غاية انسانية ، لا أداة لتكريس الهيمنة والسيطرة ،بل هدفها تحرير الإنسان من الطبيعة القاسية ومن شراسة الأنظمة الشمولية التي وسّعت مجالات السيطرة بما تضفيه هذه العقلانية الأداتية على الأشياء وعلى الإنسان نفسه الذي فقد ذاته داخل المأزق الذي نصبته له ، والغاية من ذلك هو إحداث التصالح بين الطبيعة وبين البشر أنفسهم وبالتالي زوال واضمحلال علاقات السيطرة التي تحكم الطرفين .لكن هابرماس من خلال إطلاعه على النظرية النّقدية لماركيوز خاصة ما أورده في كتابه "الانسان ذو البعد الواحد" لاحظ بعض الغموض في فكره خاصة ماتعلق بفكرة الدعوة نحو التكنولوجيا الجديدة التي من شأنها أن تضع حدا للسيطرة التي مارستها التكنولوجيا السائدة

1- ماركيوز هربرت ، **الثورة والثورة المضادة** ، المصدر السابق ص 34 .

من قبل .فهذا الغموض يعد في نظر هابرماس بمثابة نوع من التعثر أمام تجاوز مثل هذه الأزمة ، التي تشكل ثغرات حالت دون تجاوز الأزمة ، إذ عمل بالأول على سدها في النظرية النّقدية مدافعا بذلك على العقل والعقلانية التي رأى أنّها أساس النظرية الاجتماعية ، حيث أكّد أنّ هناك بعض القوى الكامنة في العقل لم تكتشف بعد ،فحين ينكشف أمرها ، سيكون الإنسان قادرا على تحرير نفسه من خندق العقلانية الأداتية .حيث تركزت معظم جهوده النّقدية والتحليلية على مفهوم العقلانية ومشكلة "العقلنة" للحياة الاجتماعية التي كانت المحور الرئيسي للمعالجة لدى بعض أعضاء مدرسة فرانكفورت خاصة عند ماركيوز الذي جعلها من أهم خصائص المجتمع والإنسان ذو البعد الواحد في ظل النظم الرأسمالية والشمولية .وعلى هذا نجد هابرماس تطرق لمعالجة المشكلتين من منظور أوسع ، متخذا من علم الاجتماع الرافد الأساسي لمشروعه الفلسفي في مبحث التواصل الذي يقوم أساسا على اللغة كأداة للمناقشة وإثراء الحوار البنّاء عوضا من الحوار المفرغ من محتواه و الهادف نحو فرض الهيمنة .حيث حاول في مشروعه النقدي إعادة صياغة إشكالية العقلانية الحديثة باسقاطاتها المتعددة في كتابه الموسوم " نظرية الفعل التواصلي ".وقبل الخوض في آليات تأسيس هذا المشروع كان لزاما علينا عرض المفهوم العالم للفعل أو العقل التواصلي الذي يقدمه لنا هابرماس على النّحو الآتي :" ...هو فاعلية تتجاوز العقل المتمركز حول الذات والعقل الشمولي المنغلق الذي يدعي أنّه يتضمن كل شيئ ، والعقل الأداتي الوضعي الذي يفتت ويجزىء الواقع ويحوّل كل شيىء إلى موضوع جزئي حتى العقل نفسه ".[1] من خلال هذه المقولة نلاحظ أن هابرماس يدعو إلى توظيف العقل الواعي المنفتح على الآخر والمتحرر من الفكر الأسطوري الخرافي المهيمن في مراحله الأولى ، والذي يقبل الحوار الجاد والمناقشة عن طريق الإقناع العقلي والحجة المقنعة للتفسيرات العقلانية والعلمية للعالم وظواهره ، عوض التفسيرات الخارقة التي تتجاوز الفهم الميتافزيقي .كما يؤكد هابرماس على

[1]–توم بوتمور ، مدرسة فرانكفورت ، تر : سعد هجرس ، (ط1 ، دار أويا للطباعة والنشر ، ليبيا 1998) ص 187 .

ضرورة الالتزام بمعايير منطق الخطاب التي يتم التوافق عليها مسبقا قبل الشروع في النّقاش والتحاور .ومن ضمن هذه المعايير نجد مقولة " الصدق ، الصّحة ، الصلاحيّة ، الدّقة ، والمسؤولية والمعقولية ".[1] وبهذا يتمكن العقل التواصلي من خلال الأنشطة التي يمارسها تحقيق التفاهم بين الذوات الأخرى ،وبالتالي يحرر الانسانية من أزمة العقل الأداتي الذي يرتبط نشاطه بتحقيق أكبر قسط معين من المنفعة التي تتجلى في فك ألغاز الطبيعة المحيطة به لكي يسيطر عليها، وهنا تكمن المفارقة بين العقلانية الأداتية والعقلانية التواصلية ، هذه الأخيرة التي غايتها استبعاد العنف والقهر والطغيان وتكريس مبدأ الحوار والكلام الجاد قصد تحقيق التفاهم بمشاركة جميع الأفراد وفق توفر جملة من الشروط أهمها "انتقال التجربة التواصلية من نموذج حوار الذات مع نفسها إلى حوار يتم بين الذوات المشاركة في التواصل ، أي ليس حوار فرديا للفاعل مع ذاته ، وإنّما هو مناقشة تدور بين ذوات فاعلة منفعلة ".[2] بمعنى أنّه عمل على وضع أسس وقواعد معيارية للخطاب العملي والعقلي الحر ، يقوم على أخلاقيات الإتصال أو التواصل العقلي عوضا من أخلاق القهر أو القمع الداخلي أو الخارجي .[3] هذا ما يوحي لنا بمدى اسفادته من الفلسفة الأخلاقية النابعة من العقل العملي عند كانط .فإذا كان هذا الأخير جعلها تنبعث من مجرد الشعور بالواجب وهي مطلقة فطر عليها الإنسان ، فإن التواصل عند هبرماس بدوره يفرض أخلاقيات عقلية يلتزم بها طرفي الحوار للخروج بنتيجة حديثهما ، وقد تجلت محاولاته هذه في أول كتبه الهامة بعنوان " المعرفة والمصلحة " 1968 م الذي انتقد فيه النموذج الوضعي الجديد السائد للمعرفة والمنبهر بالعلم لدرجة تأليهه على حدّ ما ذكره هابرماس على ما يدّعيه "

---

[1]– حسن مصدق ، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية** ، (ط1 ، المركز الثقافي العربي للنشر ، الدار البضاء ، المغرب ، 2005) ص 242 .

[2]–د. عطيات أبو السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين** ،منشأ المعارف جلال ، الاسكندرية ، مصر 2002 ص 106 .

[3]– د.مكاوي عبد الغفار، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت** ،كلية الآداب ،جامعة الكويت ،العدد 13 مايو 2013، ص 91 .

ماكس فيبر " عقلنة ، فهو في نظره " ليس عقلنة بالمعنى الصحيح ، بل إنّه شكلا من السيطرة السياسية غير المعترف بها يتحقق باسم هذه العقلنة " [1]. وهي الفكرة التي لم يختلف فيها عن ماركيوز الذي جعلها –العقلنة – ماهي إلا غطاء لسيطرة السياسة التي تؤدي بالضرورة لبروز أزمة العقلانية التي هي في صميمها تشكل أزمة قائمة داخل النّظام الرأسمالي .وعليه قدّم لنا مفهوم العقلانية ضمن العبارة الآتية : " إنّ ما نسميه العقلانية هوّ أولا الاستعداد الذي نبرهن عليه ذوات قادرة على الكلام والعمل وعلى اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ ".[2] ويقصد هابرماس من هذا الكلام هو تصور عقلانية جديدة تكون بداية لحداثة فعلية تتجاوز نمط التفكير السائد إلى تحديث نمط العيش وأسلوب الحياة من حيث التعامل مع القضايا والمشاكل قصد اكتساب المعرفة الحقيقية وتمييزها عن الخاطئة .كما بين من خلاله أحد نماذج المعرفة البشرية القائمة على تحقيق المصلحة التي بإمكانها أن تعيد بعث روح الصلة والعلاقات المتوترة والمتقطعة الأوصال بين أفراد المجتمع بعدما كانت تمثل نقطة إرتكاز العالم الذي فقد فيه الإنسان لقيمه ومبادئه الأخلاقية ، ولذلك يقوم هابرماس في هذا الكتاب بتمييز ثلاثة أنواع من المعرفة العلمية المرتبطة بثلاثة أنواع من المصالح البشرية يمكن إدراجها على النحو الآتي :

–المصلحة التقنية المتمحورة تطبيقات العالم التجريبي ،بمعنى تقوم على تشكيل موضوع البحث تحقيقا لأغراض الفعل العقلي الهادف ،إلى صياغة قوانين عامة يمكن أن تؤدي إلى تنبؤات صادقة يعتمد عليها كما هو في العلوم الطبيعية .

---

[1]–أبو النور حمدي أبو النورحسن ، **يورغن هابرماس ، الأخلاق والتواصل** ، دار التنوير للطباعة والنشر ،بيروت ،لبنان 2012 ، ص 44 .

[2]–د.عطيات أبو السعود ، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين** ، المرجع السابق، ص 99 .

-المصلحة العملية المتعلقة بالعلوم التاريخية و التفسيرية التي تهتم بتحليل النّصوص والأفعال البشرية وتأويلها (الهيرومينويطيقية)، أي تقوم على تفهم أفعال التواصل بين البشر وتحليل فهمهم لأنفسهم وللمعايير والقواعد التي يعتمد عليها التواصل .

-مصلحة المنظومات الفكرية التي تتمثل في العلوم والفلسفات التي تتسم بالتوجه النّقدي وتسترشد نحو تحقيق مصلحة التحرر والخلاص من كل مايعيق الذات ، ومن العلوم التي تسعى إلى هذا الهدف نقد الإيديولوجيات والتحليل النفسي والنظرية النّقدية ذاتها ، وكلها علوم تعمل على كشف القوى والمصالح الخاصة التي تعرقل وتشوّه الفعل التواصلي ، وتبحث الشروط اللازمة للتوصل إلى إجماع حقيقي لا يعوقه قهر أو قمع داخلي أو خارجي ، والتحرر من أشكال السيطرة وأبنيتها .[1] هذه المصالح التي وضعها هابرماس تعبر عن ذلك النسيج الذي يربط علاقة الإنسان ببيئته الطبيعية والاجتماعية وتطوره عبر التاريخ .كما أن ارتباط المعرفة بالمصلحة ما هو إلاّ محاولة لبيان الحدود التي يجب ألا يتعداها هذا النّوع من المعرفة ، ونقد لسوء استخدام العقلانية الآلية أو الأداتية في ميادين العلوم الاجتماعية والإنسانية والسياسية.وهذا ما تجلى لدى النزعة الوضعية التي اعتبرها هابرماس ما هي إلا وجه من أوجه السيطرة على الإنسان والطبيعة حيث أصبحت بذلك إيديولوجيا تمثل خطرا على العقل والعلم في حدّذاته ، متهما إياها بأنّها تعمل على إعطاء المشروعية للسيطرة التقنية ، سيطرة منهجية علمية محسوبة وحاسبة.[2] وعليه يرى هابرماس أنّ : " العقلانية سواء في مستوى الآراء أو في مستوى الأفعال تشكل مبحثا تقليديا للفلسفة ، بل يمكننا القول إنّ التفكير الفلسفي يستمد مرجعيته الوجودية من الصيرورة التأملية للعقل المندمج في عملية المعرفة ، في الكلمة وفي الفعل أيضا ، حتى لا يصير هذا العقل المبحث الرئيسي والمحوري

---

[1]-المرجع السابق ص 92 .

[2]-يورغن هابرماس ، العقلانية ، العلم والتقنية كإيديولوجيا ، تر، حسن الصقر ،منشورات الجمل ، ألمانيا ، 2003 ، ص 49 .

للفلسفة ."[1] ذلك أن طبيعة الوعي الفلسفي وماصاحبه من إشكالات نظرية قد تغير خاصة بعد انفتاحه على المنهج النقدي ما يعرّض إشكالية العقلانية إلى تغيرات وتعديلات من حيث شروطها الشكلية دون المساس بهويتها في جميع ميادين المعرفة.

هذا ما أدى بهابرماس إلى أن يحوّل مجال اهتمامه من الابستمولوجيا إلى مبحث اللّغة بعدما أدرك في أواسط التسعينات عدم رضاه واقتناعه بالاطار النّظري الذي يربط المعرفة والعقل بالمصالح البشرية التي انغرست في طبيعة الإنسان منذ وجوده .بل الأمر يتعلق بإعادة التفكير في إيجاد آليات الفهم الصحيح لمشكلة العقلانية وعقلنة مظاهر الحياة الاجتماعية ،خارج مجال التفكير في المصالح المكوّنة للمعرفة على اختلاف نماذجها وأنواعها .ولهذا وضع هابرماس النظرية النّقدية في بؤرة الحياة الاجتماعية والعملية ،حيث عمل على إعادة بناء النظرية النّقدية بطابع جديد يتمثل بوجه خاص في فعل التواصل أو ما يسمى بـــ"التفاعل اللّغوي "Interaction linguistique .هذا ما يبرر أن فلسفة اللغة كذلك كانت بدورها أحد الروافد الأساسية في تكوين نظرية الفعل التواصلي ، حيث اهتم هابرماس اهتماما كبيرا بأعمال اللّغويين وفلاسفة اللغة في نظرية أفعال الكلام ، إذ اتّخذ من اللغة الوسيط الأساسي في الفعل التواصلي بحكم هذا النّشاط له ارتباطا وثيقا بعملية التنشئة الاجتماعية التي يخضع لها الأفراد والتي تفرضها عليهم معطيات الاندماج الاجتماعي ،وعن طريقها يتم الوصول إلى نوع من التفاهم بين الذوات وبين الأطراف المتحاورة ، وبالتالي فاللغة هي التي تفتح لنا العالم لأنّها وحدها التي تعطينا إمكان الإقامة بالقرب من موجود منفتح من قبل فهي على حد ماذهب إليه " هيدغر " هي بيت الوجود الذي يسكنه الإنسان ، وفيه يتخذ كل شيئ مكانه ، في حين الحوار هو الكلام الذي يتم فيه التعبير باشتراك الغير ، وبالحوار نكون واحدا مترابطين في تركيباتنا الأساسية ، أنا ما أقول ، ونحن معا ما تعبّر

[1] -Jurgen Habermas **:Théorie de l'agir communicationnel** ,tome1,rationalitéet rationalisation de la société,tr,de l'allemand par Marc Ferry ,édition Fayrd, paris,1987 ,p17 .

عنه كلماتنا".[1] لكن السؤال الذي يستوقف هابرماس للرّد على الانتقادات المتعلقة بتطوير فكرة القدرة الاتصالية هوّ كيف يمكننا فهم الحوار الذي هوّ نحن إن لم يكن عبر يتوبيا اتصال دون حدود أو كوابح ؟

يحاول هابرماس في أعماله تقديم توضيح لمصطلح " القدرة الاتصالية" Capacité de communicationالتي هي تكوين يوتوبي ، أو هي حالة كلام مثالية ،تحمل في صميمها احتمالية اتصال غير مشوّه ، فاستخدام كلمة " القدرة " تطالها نوع من الغموض لأنّ القدرة شيىء في متناولنا تعبّر عن إمكانية قد نستخدمها أوعدم ذلك ، لكن القدرة الاتصالية ليست شيئا في متناولنا ،إنّها بالأحرى شيئ محكوم بالظهور حيث يقدم مثالا على ذلك قوله " لدي القدرة عل التكلّم باللّغة الفرنسية ، أستطيع أن أؤدي جملة بالفرنسية لكن القدرة الاتصالية ليست في متناولنا "[2] . الفعل التواصلي في نظره ليس بالأمر البسيط أو السهل بل هو جملة من القوى التي تعمل معا وفق شبكة معقدة من عناصر ذات أصول مختلفة ،فهو ضرب من ضروب اليوتوبيا بالمعنى الإيجابي، والهدف منه الوصول إلى الحد الفاصل بين الممكن والمستحيل عن طريق تحقيق التفاهم مع الذات بوصفها المكوّن الغائي لكل النّقد وكل استعداد للاتصال ،الغرض منه تجنب الوقوع في التواصل المشوه كون هذا النشاط يتم بواسطة الرموز اللغوية التي بإمكانها أن توقع الأطراف المناقشة في سوء الفهم أو الاصطدام بالحالات المرضية أو الكشف عن الضغوط وأشكال القمع أو القهر التي تفسد حديثهم وفي هذا السياق يوضح هابرماس المعنى الحقيقي للفعل التواصلي على أنه "... ذلك التفاعل المصاغ بواسطة الرّموز، إنّه يخضع ضرورة للمعايير المعمول بها ، والتي تحدد تطلعات السلوكات المتبادلة بحيث يتعين أن تكون مفهومة ومعترفا بها من طرف شخصين فاعلين

---

[1]-إبراهيم أحمد ، **إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر** ،الدار العربية للعلوم ، ط 1 (منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة 2006) ص87 .

[2]-يول ريكور ، **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا** ، تحرير وتقديم جورج هـ .تيلور ،تر، فلاح رحيم ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، ط1 (بيروت -لبنان 2002) ص 339 .

على الأقل "[1]. وعلى هذا الأساس جعل من المناقشة أو الحوار القائم على اللغة المبدأ المعياري الذي يلعب دورا محوريا في تجنب الصراعات الاجتماعية الناتجة عن التعبيرات الزائفة والأكاذيب والمغالطات التي هي جزء من حياتنا اليومية ،من شأنها أن تهدد استقرار المجتمع. ومن ثم الكلام أو الحديث المثالي المتحرر من أساليب الضغط والإكراه يمكن توقعه من التواصل الفعلي واحترام الفروق الفكرية الكامنة لدى الأطراف المشتركة في الحديث مع أخذها بعين الاعتبار، فلا يحق لأي جهة من الأطراف أن تتعصب لمواقفها أو فرض أفكارها على الآخرين بحجة أنها صحيحة ومعقولة وصادقة .ولما كانت المشروعية المعيارية هي أهم المطالب في النظرية النّقدية عند هابرماس ، فإن مشروعية أي معيار يخضع من حيث المبدأ للتقييم على أساس قواعد المناقشة ، فكل شك في صحة ودقة حقائق متفاهم عليها ، كان على فعل الاتصال أن يتحوّل إلى مستوى " الخطاب " وهو على شقين منه النظري المتعلق بالتحقق من صحة النّظريات والقيم المتضمنة .والخطاب العملي الذي يهتم بمناقشة مدى صواب المعايير وفق جملة من القواعد الشكلية التي هي أساس أخلاق التواصل ، وهذه القواعد تتلخص في الامتناع عن للجوء للقوة والعنف ، وكف كل الدوافع باستثناء دافع المصلحة أو الاهتمام بالتوصل إلى اتفاق مبني على أسس عقلية مقبولة ، مع التوزيع المتكافئ للفرص على جميع الذوات المتحاورة Ames conversationnelles داخل الفضاء العمومي لإتاحة اختيار أفعالهم الكلامية بحرية على حد القول الآتي :" يختار تعابير معقولا لكي يتمكن المتكلم والمستمع من تفهم الواحد للآخر ،والمتكلم يجب أن تكون له نية التواصل لكي يتمكن المستمع من مشاطرة معرفته ،وعلى المتكلم أن يعبّر عن مقاصده بصدق "[2] ، في سياق تباين الآراء واختلافها وتنوعها .فهذه القواعد من وظيفتها تحقيق التفاهم بين الأطراف المشاركة كما بدورها تحدد موقف الحديث المثالي الذي لا تحكم

---

[1]–د.بومنير كمال ، **النظرية النّقدية لمدرسة فرانكفورت** ، من ماكس هوركهايمر إلى أكسيل هونيث ،ط1 (منشورات الاختلاف ، الجزائر 2006) ص 118 .

[2]–محمد نور الدين أفاية ، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النّقدية المعاصرة** ، ص 198 .

فيه أية قوة إلا قوّة الحجة الأفضل لامتلاك الصحة والشرعية في تبرير صلاحية معيارها وقد جعل لفعل التواصل شروطا من أجل فهم التعبيرات اللغوية التي تصدر عن أفعال الكلام من خلال العبارة الآتية: " قابلية التعبيراللّغوي للفهم وحقيقة مضمونه أو صدق محتواه ، ومصداقية ومقاصدية المعبر عنه أو إخلاصها ، والمشروعية المعيارية للقول أو التعبير أي المطالبة بأن يكون صحيحا أو معياري يقرب المتكلم من المستمع" [1].هذه الشروط مهمة في بناء الحوار والمناقشة لكنّها غير كافية لضمان تحقيق نظرية الفعل التواصلي، لهذا يرى هابرماس أنهّ ينبغي بعث نظرية للمحاجة Théorie de L'argumentation ينضوي تحتها كل خطاب أو طرف فاعل يدعي إمتلاك الصلاحة و الشرعية محاولا في الوقت ذاته إثباتهما أو نقدهما عن طريق المحاجة الإتيقية ، وكل حجة تحتوي مجموعة من الأسباب المرتبطة بشكل مباشر بادعاء امتلاك الصلاحة بالنّسبة للتعابير الإشكالية.[2] بعيدا عن المضامين الدينية أو الميتافزيقية ولا هي مرتبطة بالأوامر والنواهي ، بل هي ذات طابع إجرائي عملي تعمل على تنظيم الفعل التواصلي في المجتمع وفق معايير منظمة أعدّت لتحقيق التفاهم بين الأطراف المتناقشة في إطار العقلنة اللغويّة وسيادة المعقولية النّقدية والتسامح والصدق والدّقة مع تحمّل المسؤولية لتكامل مشروع إيتيقا التواصل بعيدا عن السيطرة و القهر.

إنّ هدف هابرماس من إلتفاتته نحو الإهتمام بالتجربة التواصلية من خلال مشروعه النقدي للعقل الغربي يتجلى في إعادة طرح إشكالية العقلانية الحديثة بصورها المختلفة والمتعددة .نحو وضع نظرية نقدية للمجتمع تقوم على أسس عقلانية تتجاوز بذلك النقد الذي كان أسير فلسفة الذات ، هذا النّمط من النّقد الجديد بإمكانه أن يساهم في تطوير نظرية الحداثة باستخدام النظرية التواصلية التي تعد بمثابة المنطق الجديد للعلوم الاجتماعية لما

---

[1]–د.عطيات أبو السعود ، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين ، ص 105 .

[2]–د.مهيبل عمر ،إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية ، ص 355 .

تملكه من الدقة والتحليل الذي تفرضه الظاهرة الاجتماعية وتفسيرها وفق منجزات فلسفة اللّغة التي ربطها بعلوم الاتصال،ووسائل الإعلام التي مازال الإنسان يعاني من أزمة الإستعمال السلبي لهذه الوسائل التواصلية التي استغلت لصالح القوى المسيطرة والعاملة على طمس الحقائق ، وخلق رأي عام موحد ،من طرف الصحافة الموجهة لخدمة الإيديولوجيات القائمة داخل النّظام الشمولي .وقد وصفها من قبل ماركيوز على أنها لغة منسقة تجمع بين المتناقضات في وحدة واحدة بشكل يوحّد بين الإبادة الجماعية والرفاهية مما جعل من هابرماس يأخذ بهذا الوصف ليصرّح فيما بعد بقوله الآتي : " نحن نعاني ضعف التواصل في عصر الإتصال بامتياز ". [1] وعليه كانت صياغة نظرية التواصلية وبلورة القوانين التي تتحكم فيه تهدف نحو بناء وعي متحرر من سيطرة المؤسسات أو الإيديولوجيات المفروضة من قبل الأنظمة السياسية وذلك يتم من خلال اللّغة باعتبارها الوسيط الأساسي بين الأطراف المتحاورة وبين العالم الخارجي وبين الذوات الأخرى .كما أن وسائل الإعلام في حد ذاتها لها دور في التواصل كونها تحمل لغة الخطاب الذي يصاغ من متطلبات الإعلام والدعاية كالإشهار لمواضيع النّقاش، والحوار والنّزاعات داخل المجتمعات وعلاقاتها العامة .مركزا في ذلك على " التفاهم والاتفاق والتواصل والإجماع ، وتماشيا مع فهمه المعياري للحداثة ، باعتبار العالم الحديث بمختلف عوالمه المعيشة يحتاج إلى أخلاق تواصلية بهدف خلق شروط معيارية للإتفاق على الحقيقة المبرهن عليها والمتحولة على الدوام ".[2] هذه الأخلاق التي يناشدها تقوم على مبادئ عقلية ، ليكون النقاش متميّز بالدقة والمدعم بالبراهين التي تستمد عناصرها من الهرمونيتيقا النّقدية التي تسمح بالتفكير في ما يجعل من أفعال الكلام وملفوظاته حقيقية ودقيقة مع التحرر من القيود ومن بعض أمراض التواصل المحرّف ذلك بربط الفهم بالحوار العقلاني .والغرض منه الوصول إلى التفاهم من خلال تبادل الآراء وتدعيمها عن طريق الحجج والبراهين بالقول والفعل معا .لأن الأخلاق ذات طبيعة أدبية

---

[1]–أبو النور حمدي أبو النور حسن ، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل ، ص 41 .

[2]–المرجع نفسه ص 162 .

مرتبطة بمسائل عملية قابلة لأن تخضع للمناقشة العقلية قصد الوصول إلى الإجماع حول شرط تكوين البرهنة اللغوية [1]. ونظرا لأهمية إثراء المناقشة الحجاجية في الفعل التواصلي نجد " كارل أتو ابل " يستبعد أن تكون المناقشة لعبة قوامها اللّغة Jeu de langue يكون الانخراط فيها من عدمه ، بل أنّها تعد عماد النشاط التواصلي بما هو ماهية ذاتية وبينذواتية في الوقت ذاته .[2] فاللّغة التي يقوم عليها التواصل هي لغة براغماتية قوامها الإنتاج والإبداع وليس التصوير والبيان والتمثيل كما هو في الأدب.

إنّ محاولة هابرماس بناء مشروعه الفلسفي على أساس إعادة تأسيس النّظرية النّقدية على ما يسميه العقلانية التواصلية التي لها ارتباطا وثيقا بالحياة الاجتماعية والثقافية للأفراد لا تتحقق إلاّ بواسطة التفاهم والاتفاق أثناء عملية التواصل الذي ربطه بفكرة " العالم المعيش" أو العالم الحياتي الذي استقاه من جذور الفكر الأوروبي ، وهو مفهوم صيغ أصلا في آخر عمل لهوسيرل أزمة العلوم الأوروبية .يعني بذلك عالم الوجود الذي يحيا فيه الإنسان بكل ما يصدر عنه من أفعال وعلاقات اجتماعيّة .ولما كانت حياة الأفراد مشروطة بالسياقات الاجتماعية والثقافية فلا يمكن لهم التفكير في هذا العالم إلاّ من خلال اللّغة .كونه يشكل السياق الذي من خلاله تتم عمليات التفاهم بين الذوات .باعتباره مكمّل لمفهوم العقل التواصلي .وقد استخدم هابرماس هذا المصطلح للتعبير عن الفضاءات غير الرسمية وغير المسوّق لها من الحياة الاجتماعية كالعائلة والأسرة، الثقافة ، و وسائل الإعلام الجماهيرية ،ومنظمات العمل الطوعي ، لما يصدر عنها من المعاملات في إطار الفعل التواصلي بما يحمله من المعاني والألفاظ المشتركة داخل العالم المعيش . وهو مايسميه فتحي التريكي* بالتأنس أي العيش معا vivre enssemble ذلك أنّ الفلسفة عنده لم تبق حبيسة الأنساق النّظريةّ، ولم تقتصر على الخطابات الميتافزيقية ،بل تعدتها إلى الواقع المعيش la réalité

---

[1]- أبو النور حمدي ، أبو النور حسن ،المرجع السابق ص 144 .

[2]-كارل أتو آبل ، <u>التفكير مع هابرماس ضد هابرماس</u> ،تر عمر مهيبل ، المركز الثقافي العربي ، الدار العربية للعلوم ، منشورات الاختلاف ، 2005 ، ص 09 .

vivanteلأنّ من مهمّة الفلسفة البحث دوما عن مساءلة اليومي الذي يحمل كل تجارب حياتنا اليومية وحياة الأخرين ، لمعرفة خباياه واستنطاقه وفهمه وتحريره مستخدمة فعل التعقل الذي يدرس كل الخطابات الموجودة في الواقع المعيشي قصد معرفة طبيعتها وحركيتها وتحوّلها وإدراك الاختلاف الذي يطالها ومنحه بعدا جماليا خلاقا لفهم هذا الواقع والتّأكيد على ضرورة العيش المشترك وفق مبدأي الحرية والتّحرّر ،فقد عبّر عن ذلك في قوله الآتي: " ... اليومي يكون مبتورا إذا ما اقتصر على مجال حياتنا الضيقة ومجال اليومي القريب مالم يدخل تجارب الآخرين التي تحصل عليها بواسطة المعرفة والتكنولوجيا[1].لأنّ الإنسان غالبا ما يجد سعادته ضمن تواصله الحتمي وتفاهمه مع غيره. تلك هي الفلسفة المفتوحة التي وجهت اهتماماتها نحو فهم التغيرات والتحولات التي تصبغ اليومي بقضاياه المتنوعة أكثر من غيرها، وتحاول بذلك ربط الأقوال النّظرية بالممارسات الفعلية .ولعقلنة هذا العالم حاول هابرماس البحث عن الوظائف التي يقوم عليها العقل التواصلي وتوضيح الشروط الضرورية لذلك قصد إرساء عالم متنوع الأبنية ، وعلى إثر هذا التّنوع تتوحد الشعوب في وظيفة القيام بأنشطتها المشتركة التي على أساسها يتوصل الفاعلون إلى اجماع بامكانه أن أن يحد من حدوث سوء الفهم وخلافات نتيجة اختلال في فهم اللغة المعتمد عليها أثناء الحوار والمناقشة .لذا فالعالم المعيش في نظر هابرماس هو الفضاء العمومي الذي يلتقي فيه المشاركون في التواصل ، ومناقشة قضاياهم الاجتماعية والثقافية وإثرائها وتجديدها ونقلها للآخرين عبر الأجيال.فهذا العالم يمثل الوسيلة التي يتم من خلالها توريث التقاليد ، فهو العالم الذي يتم فيه الاستنساخ Reproduction الرّمزي والثقافي للمجتمع .لأنّه يعمل على

---

*-**فتحي التريكي** : مفكر وفيلسوف تونسي من مواليد 30 ماي 1947م بمدينة صفاقس ، حصل على دكتوراه في الفلسفة السياسة من جامعة السوربون بباريس وعلى دكتوراه دولة في الفلسفة من كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية بتونس ، ويشتغل أستاذ كرسي اليونيسكو للفلسفة بجامعة تونس ، ساهم صحبة " جاك دريدا " في اقتراح " فلسفة التعايش والتعقليّة " واقترح فكرة تقاسم الكونية .وله مجموعة من المؤلفات منها " فلسفة الحياة اليومية ، جمالية العيش المشترك ، كتاب فلسفة الحداثة مشترك مع زوجته رشيدة التريكي .

[1]-فتحي التريكي ، **فلسفة الحياة اليومية** ، الدار المتوسطية للنّشر ، سلسلة الكوثر تونس ط1 ، 2009 م ص 59 .

نقل كل أشكال المعرفة وتطويرها بمختلف مباحثها من العلمية والأخلاقية والفنّية وغيرها ، فالعالم المعيش حسب هابرماس يمثل المناخ الملائم لنمو الفعل التواصلي الذي يقوم على أساس الحوار والتفاهم والتكافل بين الأفراد بالمناقشة العقلانية المتميزة بالحجج والبراهين الصادقة التي يسعى بها نحو بناء العالم الاجتماعي المعيش. وعليه جعل فتحي التريكي فلسفة اليومي La philosophie du quotidien هي فلسفة الإنسان التي تعتمد احترام عيشه واحترام أنماطه وتعابير ثقافاته وتمظهرات عقله وتجليات عواطفه وفي الآن نفسه توجّه كل ذلك نحو تأصيل إنسانية الإنسان .[1] وهي المقاربة الفينومينولوجية التي تبدو في نظر التريكي على أنها قدّمت الحل الممكن في البحث عن الأفعال والممارسات داخل المجتمعات الانسانية التي تكشف حقيقة حياة البشر.وهذا ما أكّده إيدموند هوسيرل في قوله الآتي: " العالم الذي يوجد بالنّسبة لنا هوّ العالم الذي يتوفر على معنى في حياتنا البشرية ، والذي يكتسب دائما معنى الفينومينولوجيا ، ومعرفة اليومي".[2] وهكذا يكون الفعل التواصلي مكتملا إذا اتخذ من اللّغة شرط التفاهم الذي يكون ضمن التفاعل الاجتماعي على الصورة التي يتمظهر عليها ،والسعي نحو فهم واقعه اليومي في تجلياته المتنوعة من حيث الفكر والقيم التي تميز هذا الوجود الإنساني للأفراد دون تجاوزه أو محاولة إعدامه .

لكن ما يعاب على النظرية العقلانية التواصلية التي قدمها هابرماس كسبيل للتحرر من أزمة العقلانية الأداتية هو مغالاته في اختزال أزمة العقل في نطاق ضيّق أساسه اللغة والتفاهم

---

[1]– د.فتحي التريكي ،المصدر السابق ص 81 .

[2]–إدموند هوسيرل ، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندالتية ، تر ، إسماعيل مصدق ، المنظمة العالمية للترجمة ، بيروت –لبنان ط1 ، 2008 م ، ص 301 .

* **أكسيل هونيث** :فيلسوف ألماني من مواليد مدينة إيسن عام 1949م، واصل دراسته الأكاديمية في جامعة برلين ، ثم التحق بجامعة غوتة في فرانكفورت لتدريس الفلسفة الاجتماعية ،إلى أن اصبح مديرا لمعهد الدراسات الاجتماعية بفرانكفورت أسس فلسفة اجتماعية تقوم على براديم الاعتراف مما ساعد على شهرته بشكل واسع في البلدان الأوروبية والعالم الأنغلوساكسوني .نشر مؤلفات عديدة منها :"نقد السلطة " سنة 1985 م " الصراع من أجل الاعتراف " 1992م " مجتمع الاحتقار " 2002م ، والتشيؤ دراسة عن نظرية الاعتراف سنة 2005 م ومجموعة من مؤلفات خرى تصب في مواضيع اجتماعية وسياسية ونفسية .

كأفق للخروج من الأزمة متجاهلا بذلك أنّ جوهر الصراعات و المشاكل والنّزاعات القائمة داخل المجتمعات الإنسانية هو الاختلاف وسوء التفاهم .فهو لم يحدّد بوضوح ودقة المعايير التي يتم على أساسها التفاهم بين المشاركين في الفعل التواصلي بقدر ما هو مركزا جهوده على ضرورة إنجاح عملية التنسيق المتعلق بخطط العمل في إطارها المخيالي أكثر من تجسيده الفعلي الواقعي ، وعلى ذلك لم يسلم مشروعه الفلسفي من الانتقادات من طرف بعض الفلاسفة وعلماء الإجتماع الذين اعتبروا مفهوم الفعل التواصلي الهابرماسي يمثل حالة افتراضية Cas hypothétique أكثر مما يمثل واقعا بذاته .وعليه نجد أكسيل هونيث* يرفض اختزال جملة العلاقات الاجتماعية في اللّغة لأنّ هذه الأخيرة لا تعبّر الكل عن الكل ، وإنّما هي تمثل فقط جانب من جوانب التفاعل الإجتماعي .كما أن نظريته التواصلية قد تجاهلت التجارب الأخلاقية والإجتماعية بما تحمله من صور الظلم والاحتقار والإهانة والازدراء التي يتعرض لها الإنسان المعاصر ، فبقيت عاجزة أمام هذه الأوضاع عن تفسير التجربة المعاشة للأفراد التي تعاني من الشعور بفقدان الكرامة الإنسانية .في وسط اجتماعي مفعم بالصراعات التي تغذيها الآلام النّفسية ،والأخلاقية التي يستدعى الأمر تجاوزها ليس بإرجاعها إلى التواصل المؤسس على العامل اللّغوي ، بل القضية في رأي هونيث يتم الخلاص منها عن طريق أفق معياري للاعتراف المتبادل بحقوق الإنسان وكرامته قصد بناء الإنسان الناجح والمتحرر من الاضطهاد المكرّس داخل فضاء العلاقات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية .[1]من أجل حياة إنسانية خيرّة يسودها الحب والتضامن و التسامح والسعادة وفق مبدأ الاعتراف الذي هو أساس ضمان حقوق الانسان وحفظ كرامته في ظل التطور العلمي والتكنولجي الذي أصبحت فيه القيم الانسانية مهددة بالضياع والاستيلاب. لذا تجدربنا الإشارة إلى أن التواصل اللغوي الذي هدفه الأساسي يتلخص في إيجاد أطر التواصل قصد التّحرر الانساني والتخلص من السيطرة التي أضفت على المجتمعات

[1]–د بومنير كمال،الحق في الاعتراف مدخل إلى قراءة فلسفة أكسل هونيث ، ط1 دار الخلدونية –الجزائر ،2018 ص59.

المعاصرة طابعا كليا أو شموليا ،غير كاف مالم يتوج ببراديغم الاعتراف بمختلف أشكال النقص والنقائض التي أفرزتها الحياة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية في المجتمعات الغربية قصد التحررمن الرؤية السلبية المغلقة القائمة فقط على إدانة الواقع الجتماعي دون معاينته.

-المبحث الرابع : فلسفة تكريس الأخلاق الإيكولوجيةومبدأ المسؤولية البيئية عند هانس يوناس.

إنّ مايميّز الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر في الحضارة الغربية المعاصرة هو عنوان "الحداثة " التي تمثل طابع التفكير الإنساني ، أين أصبحت الشعار الذي يلازم كل مفكر وفيلسوف وعالم في كل مجالات المعرفة المرتبطة بالوجود الانساني ،نتيجة ذلك الإنبهار بما قدّمته من منجزات في مجال الحياة المادية وما انجرّ عنه من انسياق الإنسان المفرط إزاء هذه التقنية وافتتانه بها ،إلى أن أصبح كل فيلسوف أو مفكر لا يفكر في" لحداثة" سواء بالإيجاب أو السلب يعد متخلفا ومنغلقا عن عالمه ، وكل هروب منها أو ضدها هو هروب من الواقع ، بحكم أنّ الفكر الحداثي هو الواقع ، وهذا ما جعل هابرماس يدافع عنها بشدة ويبرر موقفه عن ذلك بمقولته المشهورة بأنّ " الحداثة مشروع لم يكتمل بعد " لأنّ التقدم العلمي والتكنولوجي في تطوّر مستمر ومتسارع ومتحوّل. وكلّ هذا جعل منها مركز اهتمام المفكرين وعلماء الطبيعة الذين رحّبوا بالمنجزات المادية التي سخّرتها التقنية في حقول المواضيع العلمية والمعرفية ودورها في تأكيد صحة النتائج العلمية من عدمها . مماّ ساهم بجدية في ترسيخ فكرة التقنية بشدّة في المخيال النظري للإنسان ، إلى حدّ انحرفها عن سكّتها نحو منعرج آخر ، إلى حد يوشك أن تصبح معتقدا جديدا يقف في وجه المعتقد المسيحي ومهددا لها وهذا ما يؤكّده بوضوح الفيلسوف الألماني أسفالد شبنجلر Oswald Spengler* في قوله " أصبح الاعتقاد في التقنية جد مرسخا ، بل أصبحت بمثابة ديانة مادية ، فالتقنية أبدية لاتزول ، وهي الإله ،تأتي بالخلاص للإنسانية كما يفعل الأب للإبن ،

وتغذيها بالنور كما يفعل الإله لروح القدس ".[1] هذا التصريح دليل كاف لإبراز مدى هيمنة التقنية الجديدة على العقل البشري ، وبذلك أضحى التفكير في الحداثة لا مفرّ منه ،وقدر محتوم لا هروب منه سواء بمحاسنه أو بمساوئه .لكن اهتدى البعض من المفكرين إلى ضرورة إخضاع المنجزات العلمية و التقنية والتصورات المعرفية لفعالية للنّقد والتمحيص العقلي ،ذلك كان نتيجة لما انجرّ عنه من عواقب سوء الاستخدام المفرط لأحدث هذه التقنيات، نظرا لشدة تعقيدها، بسب جهله أو عدم الوعي بتلك الأخطار التي ألحقها بنفسه وبالطبيعة التي تحمله بين أحضانها. هذا ما يبرر مدى انحرافها عن الهدف الذي سطرته الذاتية التي جاءت بها الحداثة ، بعدما بلغت قمّة الذروة في تحرير العقل البشري من الخرافة والسحر والشعوذة .وانقلاب تلك الذاتية على نفسها حين استخدمت تحت قناع السيطرة والطغيان وتزييف وعي الأفراد .هذا ما فسح المجال لوضع مسألة التقنية والحداثة تحت عدسات المجهر لترصد مواطن النقد والتمحيص ، لما لها من علاقة وطيدة بالوجود الإنساني ، و في هذا السياق عبّر مارتن هيدغر بقوله الآتي : " لقد كان العلم دائما يهدف إلى إعلاء لمنزلة الإنسان وترقية لنفسه ، في حين أنّ التقنية تختلف عن ذلك تماما ، لأنّ الإنسان يستطيع أن يوجهها إما إلى الخير ، أي لعملية البناء والتشييد ، أو إلى الخراب والتدمير الذي هو مبدأ الشر"[2].من هنا نفهم أن الإنسان منذ أن وجد ارتبطت حياته باستخدام التقنية على مرّ العصور التي مرّ بها ،لكن مع بزوغ العصر الحديث تبين التمايز في الاستخدام الأمثل للتقنية في صورتها الحديثة ،بالمقارنة على ما كانت عليه في القديم من حيث الأهداف والغايات التي وجدت لأجلها ، حيث تبين بوضوح مدى تغيبها الكامل والشامل لمبدأ القيم الأخلاقية حيث طغى جانب الشر كنتيجة حتمية لسوء توظيفها ، وعليه

*أوسفالد أرنولد غوتفريد شبنغلر(1880-1936) مؤرخ وفيلسوف ألماني ، درس في ميونيخ وبرلين ، اشتهر بكتابه " أفول الغرب " والمعروف أحيانا ب " تدهور الحضارة الغربية " .

[1] -Oswald spengler, **L'homme et la technique**, trad, Anatole Retrowesky (paris :Edition Gallimard, 1958)p,132 ,p133

[2]-إبراهيم أحمد ، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر ، ط1(الجزائر منشورات الاختلاف ، 2006) ص 96 .

فالأفراد اليوم بحاجة إلى الاستناد إلى هذه القيم ، ذلك لتجنّب شر الأخطار التي تسببها بفعل التوظيف السلبي وانعكاساته على حياة الأفراد والطبيعة بما تكتنزه من الكائنات الحية التي تضررت بفعل ما لحق بها من نتائج ضرورة وضع حد للحربين العالميتين ،حين تم إطلاق القنبلة النّووية التي كانت في إعتقاد الإنسان بمثابة الحل الوحيد الذي يمكنه من وضع حد نهائي للأزمات والمشاكل الإنسانية ، دون الانتباه إلى ما ينجرّ عنها من نتائج سلبية تهدّد وجوده الذاتي كإنسان وتهدد الطبيعة ككل .وخير مثال يمكن الإستئناس به ذلك التلوث الإيكولوجي الذي أسفر على ظهور أعراض وتشوهات على مستوى البنية الفيزيولوجية للإنسان ،كما امتّد حجم الخطر إلى انقراض بعض من أنواع الحيوانات البرية والبحريّة إثر السّموم التي نفثتها قنبلتي " هيروشيما ونغازاكي" على حدّ السواء . هذا ما صرّح به يوناس على اثر واقعة إطلاق السلاح النووي بقوله :" أصبحنا نعرف أنّ الطاقة الذرية هي بمثابة انتحار بالنّسبة للإنسانية "[1] هذا مايبرر معادلة مفاداها أنّه كلما ازداد التقدم التقني والعلمي محققا انجازات خارقة لحدود العقل ،كلّما استطاع بقدر كبير من الاتجاه نحو الموت والخراب وتشويه الطبيعة البشرية والطبيعة الفيزيائية ، هذا ما جعل من هيدغر يتساءل " ألم تخطوا التقنية الحديثة أولى خطواتها فقط عندما تمكنت من الاستناد إلى معرفة دقيقة بالطبيعة ؟ "[2]. مع العلم أنّ علم الطبيعة الرياضي قد سبق ظهور التقنية الحديثة بما يقارب القرنين ، وعليه كيف كان بإمكانه أن يكون في خدمة التقنية .وبهذا تحوّلت هذه التقنية إلى أكبر خطر يهدّد الوجود الإنساني والطبيعة معا .هذه هي الرؤية الفلسفية التي يرى بها فلاسفة ما بعد الحداثة للعقل والعقلانية معا ،بعدما حدث مالم يكن في الحسبان عندما جعلت من منجزات العلم تتحول إلى سلاح يقضي على وجوده، لأنّ العقلانية التقنية حوّلت الإنسان إلى كائن متشيء في الوجود والطبيعة لأنّه يمثل جزء منها ، وسلبت منه كرامته . هذا ما قد انتبه إليه من قبل

---

[1]-Hans Jonas, **principe responsabilité** ,op.cit , p357 .

[2]-مارتن هيدغر ، الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية ، تر ، فاطمة الجيوشي (دمشق : منشورات وزارة الثقافة 1998م)ص 77 .

بكثير هوركهايمر وأدورنو في كتابهما المشترك "جدل التنوير" حين اعترفا أنّ العالم الحديث الصناعي والبروقراطي تشكّل بفعل العقلنة ،لأنّ الوضع الذي آلت إليه الحياة الإنسانية في القرن العشرين هوّ نتاج أفعال البشر فمسألة الهيمنة العقلانية أضحت ضرورية وحتمية أفرزها التنوير فبذلك أفصح على ذلك الخلل الذي نخر البنية التكوينية للعقل الغربي المعاصر. فالتنوير في رؤيته الفلسفية تلتقي ضمنه المتناقضات حيث اعتبره ضروري ومستحيل في آن واحد .فهو ضروري لأنّ لولاه لما تمكنت البشرية من القضاء على الأسطورة والخرافة والسحر التي اعتبرها كأشكال أولية لهيمنة البشر على الطبيعة وعلى غيرهم من البشر لحيازتهم لقوى سحرية على أساسها تمكن من خلق طبقات اجتماعية ، وبالتالي ستستمرّ في سعيها وراء تدمير الذات ، ومستحيل لأنّه لايمكن تحقيقه إلاّ عبر النّشاط البشري العقلاني ،الذي دعا إليه المفكرين التنويريين في القرن الثامن عشر مثل : فولتير وروسو وكانط و ديدرو.فهو الكفيل بفك أسر الإنسان من الطبيعة وتفضي إلى حريته وازدهاره .غير أنّ أصل المشكلة ككل يتلخص في العقلانية .[1]وهنا تكمن المفارقة ، فعوضا من أن تفك عملية التنوير أسر الإنسان من الطبيعة ، نجدها قد انقلبت سلبا على إرادته في التحرر ، فقيّدته من جديد تجاه هذه الطبيعة التي هو جزء منها ،فانقلبت مفاهيم الأشياء إلى ضدّها .فبدلا من الرخاء الاقتصادي ،شاع الشقاء والفقر ، وبدلا من التقدم الأخلاقي حدثت انتكاسة إلى البربرية والعنف والتعصب .وهنا تكمن جدلية التنوير التي تم تشخيص عيوبها من طرف هوركايمر وأدورنو . [2]

---

[1]–جيمس جوردن فينيلسون ، **هابرماس مقدمة قصيرة جدا** ، تر محمد الروبي ط1 (مصر : مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة 2015) ص 25 .

2–المرجع نفسه ، ص 25

*– **هانس يوناس** (1903–1993م) تلميذ هوسيرل وهايدغر . فيلسوف ألماني ،وأستاذ جامعي اشتهر بكتابه " مبدأ المسؤولية " الذي صدر سنة 1979م .يدعو فيه إلى تأسيس أخلاق جديدة تختلف من حيث المنطلقات عن التمرد الأخلاقي الذي أعلنه نيتشه سنة 1844م ، وعن الأخلاق الكانطية الكلاسيكية ..ألّف رسالة دكتوراه على المعرفة باللاهوت، كان عضو في الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم ، توفي في نيويورك عن عمر يناهز 90 عاما .

[2]–المرجع نفسه ، ص 25 .

إنّ النقد الفلسفي للحداثة ومسألة التقنية التي إهتمت بتوجيه المعرفة نحو وجهة مخالفة للمشروع الحضاري الذي سنّته فلسفة الأنوار في الفكر الأوروبي ، قد ساهم في بروز مفكرين وفلاسفة حاولوا ابداء موقفهم إزاء التنامي المستمر للسيطرة على الطبيعة والإنسان ، والوقوف عند المعطيات التي ساهمت في تشكيل العقل التقني في حلّته المعاصرة ،قصد إصلاح المسار الذي اتخذته الحداثة وإعادة الاعتبار للقيم المهمّشة التي عمّقت فجوة الفتك بالوجود الإنساني ، وهذا ما جعل من هانس يوناس* Hans Jonas يهتدي إلى ضرورة الخوض في نقد الحداثة عن طريق النّقد الأخلاقي للحضارة التكنولوجيا المعاصرة .وتحديد الأطراف التي تتحمل مسؤولية تحوّل التقنية من أهدافها السامية إلى أكبر خطر يهدّد الإنسان والطبيعة معا.ففي كتابه الموسوم بـــــ " مبدأ المسؤولية " Le principe responsabilité صوّر الملامح الفلسفية التي يتم على إثرها طرح إشكالية جديدة متعلقة بالمسألة الخلقية التي يدور حولها هاجس المسؤولية إزاء مستقبل الإنسان والحياة ككل على وجه هذه الأض ، والهدف منه هو ضرورة الحفاظ على وجود الناس في المستقبل واستمراريتهم ، فهذا الطرح كان نتيجة حتمية من ذلك الفراغ الحاصل في ميدان القيم التي من المفروض وظيفتها توجيه أفعال الإنسان وسلوكاته بدلا من الإنزياح عنها دون وعي بذلك ،باعتبار أنّ التطبيقات العلمية والتكنولوجية في شتى المجالات قد أعلنت عن استقلالها التام عن القيم الأخلاقية والإنسانية ففي هذا السياق يقول هانس يوناس :" إنّ أرض الممارسة الجماعية الجديدة ، التي دخلناها مع التكنولوجيا المتقدمة ، لاتزال أرضا عذراء للنّظرية الأخلاقية ".[1]هذا ما يوحي إلى أنّ منجزات الحضارة التكنولوجية وتطبيقاتها قد أقصت من مجال الحياة الإنسانية جانب القيم الأخلاقية باسم التحرر الذي أحرزه العلم وغياب الرقابة على كيفية ممارسة هذه التطبيقات على الكون الذي نحيا فيه .ما يبرر عذرية هذه الأرض لمبادئ الأخلاق التي تحفظ كرامة الإنسان والإنسانية التي طالها هاجس الجفاف على مستوى علاقاته بغيره ،

[1] -Hans Jonas,**Le principe responsabilité** ,trd , Jean Greish (paris , Ed du cerf , 2008)p16 .

ولهفه نحو الاستهلاك المفرط لآخر مستجدات التكنولوجيا المعاصرة .وعليه أصبح وعد التكنولوجيا الحديثة قد تحوّل إلى تهديد.[1] عوضا من أن تحيلنا إلى حياة الطمأنينية والسعادة الأرضية لأنّ معطيات الحضارة الراهنة بما تطرح من قضايا ومشكلات تختلف بكثير عن التي كانت قائمة في الماضي ، وعلى هذا يدعو يوناس إلى ضرورة تأسيس أخلاق جديدة ذات طابع يوتوبي يقدم وفقه تصور آخر لمستقبل أفضل للإنسان والطبيعة معا ،هي الأخلاق الإيكولوجية Ethique écologique التي تناهض الأخلاق التقليدية التي تمركّزت نظرتها حول الحاضر العيني ،المرتبط بـــ" الآن و الـــ هنا " L'éthique avait affaire à l'ici et au maintenant ، متجاهلة بذلك بعد مستقبل البشرية حينما أسندت عواقبه لعامل الصدفة أو القدر أو للعناية الإلهية [2]خاصة منها التي وضعها كانط في قالب من الأوامر النظرية المطلقة القطعية ،التي ليست بمقدورها أن تحل قضايا الحياة الراهنة كالاستغلال والتشيؤ الذي نخر بنية الحياة الفردية والاجتماعية ككل .مايبرر اخفاق وفشل مساعي إنسان العلم من مواجهة مثل هذه الظواهر التي لحقت به نتيجة الاستقلالية التامة عن القيم الأخلاقية التي تحكم سلوكه وفق مبدأ المسؤولية كسلطة قانونية سواء داخلية أو خارجية تحدد تبعية نتائج أفعاله ، وتجعله بذلك يرتقى إلى المستوى الإنساني الذي يجب أن يكون عليه ، وهي الصورة الفلسفية التي حاول يوناس على أساسها إعادة صياغة الأخلاق حول فكرة المسؤولية في جوانب مختلفة من الحياة ، فهو بذلك لا يختلف عن النموذج الذي قدمه إرنست بلوخ بقرن من الزمن يناقش المثل العليا للتقدم واليتوبيا في إطار ما سماه ب" مبدأ الأمل" الذي رسم فيه صورة فيلسوف أمل مسؤول يتأسس على الاحترام للعلاقات القيمية التي تحتكم إليها الذوات الإنسانية .فإذا كانت الأخلاق التقليدية قد اهتمت بتنظيم وظبط العلاقة بين الأفراد ، فإنّ الحال قد حان الآن لضبط العلاقات بين الإنسان والطبيعة وتنظيمها فيقول هانس يوناس في هذا السياق : " لا توجد أي أخلاق سابقة أخذت بعين

---

[1] -ibid .p15.
[2]-ibid . p28

الاعتبار الوضع العالمي للحياة البشرية والمستقبل البعيد لوجود النّوع ذاته"[1].لأنّ الأخلاقيات الماضية ركزت على الجودة الأخلاقية للفعل اللّحظي نفسه ، حيث يجب علينا احترام حقوق غيرنا الذي يشاركنا حياتنا .وتحت علامة التكنولوجيا من ناحية أخرى ، فإنّ الأخلاق تدور حول الأفعال التي لها تأثير نسبي لا يضاهي في اتجاه المستقبل ، وبما أنّ وضع الكون الحالي يفرض قسرا الاهتمام بفكرة المستقبل. إلا أنّ ذلك لم يحظ بقدر وافي للارتقاء إلى مستوى يأخذ مقعدا له بين المباحث الفلسفية التي عنيت باهتمام كبير في مجال الأخلاق السائدة في الفلسفة اليونانية القديمة بمفاهيم متعددة كالسعادة والفضيلة والعفة، وكذلك اتجاه الفلسفة الحديثة إلتى انصبت اهتماماتها على الأخلاق النظرية المثالية والبراغماتية المحصورة في الزمن الحاضر لهذا الوجود تمارس في مجالات السياسة من طرف رجال الدولة التي تكسيها بحلة البعد المستقبلي للأخلاق، ولكن لم تؤخذ بعين الاعتبار على أساس قياهه كمذهب فلسفي قائم بذاته يهتم بإيجاد حلول لأزمات العصر الذي يشكو من ويلات وانتكاسات العلم والتقنية ، دون تحديد الأطراف المسؤولة عن النتائج الوخيمة التي تهدد البيئة والانسان على حد السواء. فهذه المسؤولية التي ينبغي تحملها في نظر هانس يوناس هي مسؤولية جماعية تتحملها الإنسانية عامة وقد بلورها في جملة من القواعد الأخلاقية التي لا تختلف كثيرا في شكلها عن الصيغة الكانطية ، غير أنّ موضوعاتها مهتمة بضرورة ربطها بالمستقبل الذي تكتمل فيه القيم بالمطلقية وتحققيه النفس الانسانية خلاصها وبذلك تتمكن الانسانية من ضمان استقرارها الأبدي .فهي أخلاق قريبة إلى الواقع المحسوس ، غايتها الحفاظ على تفاعل البشر مع العالم الطبيعي ،فمهمتها تتلخص في تسليط الضوء على المبادئ الأخلاقية التي تحكم هذه العلاقات والتي تحدد واجباتنا والتزاماتنا ومسؤولياتناتجاه البيئة وتجاه كل الكائنات الحية التي تتواجد ضمنها .لأنّ واقعة هيروشيما بمثابة مثال حي يعبر عن انزلاق المسار الحداثي عن أهدافه المشروعة الذي يقدم الصورة

[1] -ibid. p 33

الحقيقية لإنسان العلم الذي تجاوز ما لم يكن في حسبان المشروع الحضاري الذي سنّته فلسفة التنوير ، إلى إنسان أثبت جدارته في مناقضة ذاته واغترابه عن حقيقته .بفعل إبادته للطبيعة ولبني جنسه ، نتيجة فقدانه للتوازن بين معرفته العلمية وبين استخداماته للتقنية دون مراعاة جانب القيم الإنسانية التي من شأنها تهذيب سلوكه وأفعاله ، وعلى ذلك نجد يوناس صاغ جملة من الأسس الأخلاقية في قالب من الأوامر علّها تكون البوصلة التي توجّهه نحو انقاذ الكون ومحتوياته من الاندثار نتيجة تلك التطبيقات العلمية في مجالات متعددة وماينجرّ عنها من آثار وخيمة وعليه يمكن لنا الإشارة إلى هذه القواعد في السّياق الآتي :

1-تصرّف دوما بحيث تكون نتائج فعلك متوافقة مع استدامة حياة إنسانية أصلية . Agis

de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre .

2-تصرّف على نحو لا تكون نتائج فعلك هدّامة ،لإمكانية تحقيق حياة أمثل في المستقبل Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité futeure d'une telle vie.

3-لا تساوم على شروط البقاء اللامحدودللإنسانية إلى أجل غير مسمى على الأرض

Ne compromet pas les conditions pour la survie indefinie de l'humanité sur terre.

4- أدرج ضمن اختيارك الحالي سلامة الإنسان في المستقبل كهدف ثانوي لإرادتك

Inclus dans ton choix actuel l'intégrité future de l'homme comme objet secondaire de ton vouloir .[1]

[1] -ibid ,40.

هذه القواعد الأخلاقية الجديدة التي سنّها هانس يوناس تتجاوز الأخلاق الصورية التي وضعها كانط قبل أكثرمن قرن من الزمن .في شكل ثلاث قواعد مصاغة بأوامر قطعية ،كانت اهتماماتها منصبة على تنظيم وضبط العلاقة بين الأفراد في الفكر الأخلاقي التقليدي، ليأت يوناس ويقدم صيغة جديدة تناهض النمط التقليدي السائد يستوجب على أساسها ضبط وتنظيم تلك العلاقة القائمة بين الإنسان والطبيعة وبالتالي يضيف هنا أمرا رابعا قطعياللأوامر الكانطية ،تتمثل في القاعدة الأولى المذكورة أعلاه (تصرف دوما بحيث تكون نتائج فعلك متوافقة مع استدامة حياة بشرية حقيقية فوق الأرض)، والتي ركّز فيها على ضرورة استمرارية الحياة الإنسانية الحقيقية على وجه هذه الأرض من خلال قوله الآتي: " لا توجد أي أخلاق سابقة أخذت بعين الاعتبار الوضع العالمي للحياة البشرية والمستقبل البعيد لوجود النّوع ذاته "[1]. ولما كان يوناس تلميذا لهيدغر نلمس مدى تأثره بفكرة " الوجود الأصيل" léxistence inhérente عند أستاذه ، فالحياة الأصيلة لن تكون شيئا آخر سوى الحياة كما تصورها الحكماء ما قبل السقراطين التي ترى أنّ قدر الإنسان مرتبط بالكون.و هذا ما يؤكّده هيدغر في قوله " إنّ الوجود هو الحقيقة الواقعية الدائمة ، أو الحقيقة التي نعيش فيها وهو بهذا المعنى مقابل للحقيقة المجرّدة والحقيقة النّظرية ".[2] فهذه الأخلاق الجديدة جعلها تنبني على الوعي بضرورة التصالح مع البيئة والإنسان في ظل التقدم العلمي والاستخدام اللاعقلاني لأحدث الوسائل التكنولوجية التي ستدفع بنا نحو تكوين تصورات لأسوأ العواقب التي من شأنها أن تؤدي نحو تدمير العالم بدءا من المخاطر المترتبة عن التصنيع والتقنة المفرطة التي تهدد حياة الإنسان والكائنات الحية والتي سنذكر منها على سبيل المثال ثقب الأزون والاحتباس الحراري مع تفشي بعض الأمراض المستعصية الناجمة عن اختلال النّظام الغذائي والصناعي. وتكريس مبدأ التضامن بين الطرفين بالشكل الذي يساهم على الحفاظ على استمرارية الحياة لكل الكائنات والموجودات وكذلك الحفاظ على

---

[1] -ibid,33.

[2] -إبراهيم أحمد ، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر ، المرجع السابق ، ص 24 .

حقوق الأجيال القادمة من البشر.وفق مبادئ أخلاقية جديدة مستمدة من معطيات التطور الذي يشهده الوضع المعاصر وليس من العادات والتقاليد التي أصبحت عاجزة عن إيجاد حلول لمشكلات أفرزتها حركة العلم المعاصر والتي منها تلك القضايا التي امتدّت إلى الكيان الجوهري للانسان ونسجت منها مأساة عويصة تتلخص في ظاهرة " الدم الملوث " الذي يعد بمثابة الهاجس الذي يشكل خطرا كبيرا على حياة الأفراد نتيجة لعدم المعرفة العلمية الكافية لطرق انتقاله والعدوى به .مما أسفر عنه إصابة العديد من البشر في الثمانينات من القرن العشرين[1]دون علمهم بذلك ، فعلى إثر هذه الموجة من الأخطار والأضرار التي هي نتاج التطور العلمي ، استدعى الوضع إلى البحث عن سبل من أجل إيجاد حلول للاختلالات البيولوجية والإيكولوجية التي من شأنها حماية مستقبل الانسان ، وحماية كوكب الأرض من إمكانية حدوث الكارثة المأساوية.الأمر الذي دفع إلى ضرورة إقامة نموذج جديد لأخلاق تنسجم وتتوافق مع متغيرات العلم و التقنية التي تؤثر بشكل كبير على أجيال الحاضر والمستقبل وفق مبدأ المسؤولية التي أعطاها يوناس أبعادا جديدة تجاه الحياة والكون ككل، وبالتالي يتحقق تجاوز المركزية البشرية l'anthropocentrisme في إقامة أخلاق المستقبل .باعتبارها بمثابة البوصلة التي ستعمل على توجيه البشرية نحو المستقبل وتحمل المسؤولية من أجل الأجيال الصّاعدة لنضمن لها مستقبلا دون أزمات ومخاطر ،لكن هذه المسؤولية التي يتحدث عنها يوناس ليست ذلك المفهوم السّائد عبر التاريخ ، والمتعلق بدفع ثمن الخطأ أو الجريمة أمام سلطة قانونية أو دينية أو أخلاقية لتكون التبعات بأثر رجعي ، بل تحمل المسؤولية نحو المستقبل للتصدي لأي خطر محتمل والعمل على الاحتياط بدل التبذير والاستهلاك المفرط ، وهذا النّوع من الشعور لا يقوم على إلزامات العقل فقط على حد قول كانط ، بل أيضا يقوم على الإحساس العاطفي والتّأثر بالأحوال التي توجد عليها حياة بعض النّاس وبيئتنا اليوم.فكل إنسان مسؤول ، وهذه المسؤولية هي

[1]-محسن المحمدي ، يوناس هانس وإعادة تعريف مفهوم المسؤولية ، الدار البيضاء ، الخميس 27 ذو الحجة 1437هـ -29سبتمبر 2016م /.https://aawsat.com /home / article/748811/ vu le 27/11/2020

جزء منه وهي بدورها جزء من الإنسانية لأنّ منبعها الأول هو الشعور الطبيعي الذي نملكه جميعا ،وهنا تجدر الإشارة بوضوح إلى مدى عودة يوناس إلى الاستنجاد بالأخلاق التقليدية القائمة على فضيلة العفة والاعتدال في ترشيد السلوك الاستهلاكي لدى الأفراد .كما يسعى نحو ضرورة استحضار الجانب الروحي والقدسي الذي تمّ تغييبه وتجاهله من طرف العقلانية الأنوارية المتحالفة مع العلوم الطبيعية الوضعية.[1] وعليه فهذا النّوع من المسؤولية تركز إهتماماتها على الأفعال الإنسانية ومراقبتها كي لا تنحرف عن مسارها وعن الأهداف التي تسعى لتحقيقها ،وجعلها معايشة للحاضر والتكهن بالمستقبل ، وهي بذلك ليست مقتصرة على الجنس البشري فقط ، وإنّما تهتم بكثير بما يحيط بهذا الكائن من كائنات حية أخرى من نبات وحيوان وطبيعة . فأخلاقه هذه هي أخلاق الحماية والوقاية الموجهة نحو مراعاة مصير الإنسانية جمعاء وفق طابع التضحية من أجل الأجيال الصاعدة .لذلك فهي تشبه المسؤولية الأبوية التي تعتبر النّموذج الأصلي لكل مسؤولية لأنّ في هذه الحالة كما يؤكد يوناس أنّ الأب يجد نفسه مدفوعا بشكل فطري كي يكون مسؤولا عن أطفاله ، فالرضيع الذي لا يقدر على حماية وجوده من الخطر، يوقظ في أعماقنا عاطفة الحنو عليه حتى ولو كنا لا نكترث لذلك [2].فهي أخلاق ومسؤولية مطلقة ، تتميز بالشمولية ، فلم يحدث عليها اتفاق مسبق،نابعة من الشعور الداخلي بالخوف نحو المستقبل لضمان حقوقهم في الحياة الملائمة في حضن الطبيعة التي كانت هي الفكرة المحورية التي قامت عليها اليوتوبيا الماركسية التي كان شغلها الشاغل هو الحلم بتوفيرالاحتياجات المادية النادرة للانسان وبروز الصراع الطبقي الذي يقوم على دافع النّفعية هذا من جهة ، كما أشارت كذلك " عطيات أبو السعود " في كتابها " الأمل واليوتوبيا في فلسفة أرنست بلوخ " إلى تلك العلاقة الوطيدة بين الطبيعة والإنسان، بحكم أنّها بمثابة المستودع الذي يستمد منه البشر مواد لبناء بيته المستقبلي،وعليه يتحمل الجميع المسؤولية نحو الطبيعة ، التي هي ناتجة عن نداء خارجي من أجل مواجهة ذلك

[1] -Article, www .alttihad.ae.Abu Dhabi media News et magazines .vu le 26/11/2020 .
[2]- Article, www .alttihad.ae.Abu Dhabi media News et magazines .vu le 26/11/2020 .

الخطر الذي يحدق بها .وهذا النّداء ليس آت من سلطة اجتماعية بل آت من الكائنات الأخرى والتي من الصّعب أن لا نحس أو نشعر بها ، وهنا يكمن المفهوم الجديد للمسؤولية اليوناسية الموسومة بـــ " الجوهرية " ويعرّفها بأنّها " أخلاق معاصرة تهتم بالمستقبل الذي نبحث عن حمايته من أفعالنا وذلك من أجل مصلحة الأجيال المقبلة ".[1]

فهذه المسؤولية التي قدمها يوناس من أهم المشاريع الأخلاقية التي عرفتها الفلسفة المعاصرة ، بغية توجيه السلوك الإنساني الذي تتحكم فيه التكنولوجيا المعاصرة جرّاء الاستهلاك الكبير لمنجزات التقنية ، مع الاهتمام بالبحث في موضوع الطبيعة وماهيتها ، وإبراز مدى تأثير التقدم التكنولوجي عليها وانعكاساتها السلبية تجاه مصير الحياة والكرة الأرضية (الكون) ومستقبل الأجيال الصاعدة ، إذا استمرّ الجهل بخطورة ما سيصطدم به العالم من سوء توظيف التقنية لخدمة الإنسانية و الأرض ككل .بحكم تحولها إلى أداة تهديد بالفناء للوجود ،كما نلاحظ هناك غياب تام لتناول موضوع المسؤولية في مبحث الفلسفة الأخلاقية من طرف الفلاسفة الذين خاضوا عدة قضايا في موضوع الأخلاق بدءا من الفلاسفة القدماء إلى المعاصرين . أي قبل ظهور كلا من إيمانويل ليفيناس* و هانس يوناس.الذي وقف موقفا نقديا لبعض الفلسفات التي أهملت المستقبل لحساب الحاضر دون وضع حال الأجيال القادمة موضع التساؤل عن مصيرهم المهدد بالفناء، ومن سيتحمل عواقب استعمال أسلحة الدمارالشامل الذي ستنعكس نتائجه الأولى على الإنسان بسبب أفعاله وإرادته الممتدة نحو السيطرة على الطبيعة. وعلى إثر هذه الأوضاع التي أفرزتها سوء استخدام التقنية وقدرة الإنسان على تدمير الطبيعة في لمح البصر مع حدوث بعض من التحولات الفيزيائية على مستوى الكوكب الأرض كثقب الأزوون والاحتباس الحراري والثورة

---

[1] -Hans jonas,**le principe responsabilité**, p 103.

***إيمانويل ليفيناس** : فيلسوف فرنسي من أصل يهودي،صاحب " إيتيقا الغيرية "ساهم في التعريف بفينومينولوجيا هوسرل في فرنسا ، درس الفلسفة بجامعة بواتياي سنة 1964م، ثم انتقل بعد ذلك إلى جامعة نانتار 1967 م ومنها إلى السوربون عام 1973م .

الجينية أو ظهور فيروس شرس...ألخ ، يتساءل يوناس عن من هو المسؤول الوحيد عن التكهن بحدوث الكارثة ؟ هذا ما دفع به إلى تأسيس أخلاق المستقبل وضرورة تكريس مبدأ المسؤولية بصيغة جماعية بعدما أصبح العلم مخيفا ومرعبا نتيجة بلوغه أقصى درجات طموحاته اللامحدودة .وعليه وجب علينا التفكير بالطبيعة والاعتناء بها لأنّ وجودنا مرهون بها ودونها نصير إلى العدم .كما كان يدعو كذلك البشر إلى ضرورة زرع فكرة الخوف من المستقبل في الميادين التربوية كإنذار بالخطر الذي يحدق بالطبيعة والإنسان على حدّ السواء .وهي نوع من التدابير التي يتطلب اتخاذها لتفادي حدوث الخطر أو كما يسميه يوناس " استباق الكارثة " من أجل الحفاظ على استدامة الحياة. ومادامت هذه الأخير ثمينة في الكون فمن الواجب على بني البشر أن يضمن حفاضها للأجيال القادمة حتى ولو كان ذلك نسبيا. وهذا ما قد يدعو إليه الاتحاد الأوروبي في السنوات الأخيرة مع حرصه المستمر على المحافظة على سلامة البيئة من خلال العمل على ضرورة التخلص من جل المركبات التي تنفث دخانها القاتم في الجو مع أن مدة فعاليتها لم تجاوز بعد الحد المطلوب .

فبهذا السلوك الواعي المدرك لخطورة الجهل لعقلانية الاستخدام الأوسع لأحدث تكنولوجيات العلم المعاصر وتعقيداتها أين قد يصيب أو يخفق الانسان في استعمالها ، ذلك ما يشكل تهديدا للوجود الإنساني والإيكولوجي، قد دفع بيوناس إلى تبني القيم الجمالية وفق معايير أخلاقية جديدة تتماشى مع معطيات الواقع المعاصر علّها تكون السبيل للتحرر من المشكلات والأزمات الانسانية الجديدة التي أفرزتها الحضارة الغربية ،وتكون في خدمة الانسان والكون ككل . وهذا هو الغرض الأساسي لنظرية أخلاق الأرض التي تعود بوادرها إلى النظرية العلمية والفلسفية لشالز داروين الذي تجاوز في تفسيره للأخلاق القديمة القائمة على المصلحة الفردية دون المنفعة العامة ، في حين الغاية من الفعل الأخلاقي هو تحقيق الخير العام وقيمته تتحدد داخل إطار الجماعة ، أما السلوكات الفردية فلا قيمة لها إن لم تصب في إطار اجتماعي الذي يحدد غايتها من حيث ما تصبوا إليه ،أي جعل منها ذات

طابع اجتماعي النشأة تحمل في ذاتها الحس أخلاقي الذي يعتبر المنطلق الأساسي لقيام الأخلاق الإنسانية التي جعل محورها الأساسي هو الغريزة الاجتماعية التي تعتبر كمصدر لصياغة هذ الأخلاق بدلا من العقل ، والغاية من ذلك هو الامتثال لصوت الغريزة الحيوية التي ترشد سلوكاته دون العقل الذي يجعله يسقط في فخ الأنانية وتبعده من غاية الفعل الأخلاقي الذي هو الخير العام .وهذا ما يوحي أن يوناس قد طوّر نظرية الأخلاق الإيكولوجية انطلاقا من اطلاعه على ما تحمله النظرية الداروينية من أفكار حول ضرورة تطوير الأخلاق التي ستشمل كل أفراد الجنس البشري الذي يمتثل للقيم والمبادئ الأخلاقية التي تجعله يتمتع بالحس الأخلاقي في تعامله مع عالم الكائنات الحية غير العاقلة (النّبات والحيوان) الطبيعو الفيزيائية ككل من أجل ضمان مستقبل آمن لهذه البيئة الحية والحدّ من تلك الصراعات والأزمات التي تتغذى من سيادة وطغيان الأخلاق النّفعية ، وهذا هو ما نلاحظه في الوقت الراهن من الصراع القائم من أجل البقاء في المجتمعات الصناعية المتقدمة مما دفع بالمفكرين والفلاسفة إلى ضخ جهودهم في البحث عن السبل الكفيلة بتحرير الانسان والطبيعة من سيطرة إحداهما على الآخر ، حتى ولو كان ذلك يستغرق وقتا طويلا من الزمن ،أو يعتبره البعض ضربا من ضروب اليوتوبيا، ولكن إيمان الإنسان الراسخ بقدرته الوصول إلى تحويل أفكاره إلى حقّقة واقعية يبقى أمرا أكيدا للغاية .وهذا ماقد نشهده في عصرنا الحالي أين المجتمعات البشرية تعبر عن جماعة واحدة بامتلاكها للحس الأخلاقي تجاه حماية البيئة من المخاطر التي تهدد الوسط الإيكولوجي .

الخاتمـــــــــــة

الخـــاتمـة :

لقد تبين من خلال تحليلنا للفلسفة العقلانية الأداتية التي تمثل العنوان الرئيسي والجوهري في فكرهربرت ماركيوز ،أنّ هذا الأخير قد تشبع بثقافة واسعة متعددة الأبعاد والأهداف ،تجعل من الباحث يتيه أثناء التّوغل إلى داخل تفاصيل وجزئيات مواقفه التي يُلاحظُ عنها شيء من الغموض في طرحه لبعض من القضايا المتعلقة بالوجود الإنساني ، وبعض من التناقض في موقفه تجاه العقلانية التكنولوجية التي يعتبرها تارة سلبية وتارة إيجابية ، فهذا النوع من الضبابية التي خيمت على فلسفة ماركيوز ما هي إلا انعكاس لحياته وتعبيرا عن بيئته الحضارية ، ففلسفته بمثابة ترجمة دقيقة للظروف والملابسات التي اكتنفت حياته ، والمناخ المفعم بالعلوم و الفلسفات التي شكلت ثقافته وصقلت شخصيته ، هذا ما جعل منّا أن نكتفي في بحثنا هذا على الوقوف عند القضايا التي اتخذت مسارا جديدا ومغايرا لما كانت عليه في عصور ما قبل التّقنية المعاصرة كقضية الاغتراب و هاجس التّحرر في ظل التقدم العلمي الهائل الذي شهدته المجتمعات الأكثر تحضرا ،هذه القضايا التي حظيت بالدراسة والتحليل في موضوعنا هذا جعلت منّا نستخلص من هذا البحث المتواضع جملة من النتائج التي نختزلها في بعض من النّقاط التي تعد في غاية الأهمية من المواضيع الفلسفية والفكرية التي شكلت الطابع العام للمذهب الماركيوزي ،وهي مسألة العقلانية التكنولوجيية ،و قضية الاغتراب وقوام التّحرر من هاتين القضيتين ،وبعض من الجزئيات من فكره.

يمكننا القول بعد تناول فلسفة ماركيوز من خلال مؤلفاته الرئيسية التي خصّ فيها بالدّراسة للأوضاع التي آلت إليها حياة الإنسان المعاصر ، والتي اتخذت منعرجا خطيرا على مستقبله في ظل الاستخدام المفرط لمستجدات العلم والتقنية ، وعليه كان نقده للأنظمة الاقتصادية والتكنولوجية ليس تعبيرا عن رفضه للمنجزات التي حققها العلم الذي يعتبر إضافة إيجابية لتحسين معيشته منذ الأزمنة الغابرة، فنتائجه تعتبر دائما خطوة نحو الأفضل ،لكن السيطرة التي تعتبر عنوانا لها كانت مقصودة ،أوهي ثمرة التوجيه السياسي الذي

تفرضه تلك الأنظمة الشمولية ، بل كان من الدّعاة إلى توظيفها توظيفا عقلانيا باعتبار العلم والتقنية كلاهما يحققان الغايات التي يمكن أن تخدم الإنسان وتحرّره من الاغتراب الذي يعيشه في جل جوانب حياته ،فالتحرر الإنساني في تفكيره يقوم على الاستخدام المتزايد والمستمر للتكنولوجيا المعاصرة في جميع جوانب حياته الخاصة والعامة دون الانزلاق بها إلى ما لايحمد عقباه من مخاطر ، والسبيل إلى ذلك يكون بمحاولة الإنسان بناء فلسفة رافضة للمعرفة المؤسساتية ،بواسطة الابداع العقلي ، والثورة على واقع الاستغلال وقمع الحريات الفردية والجماعية من ممارسة النّقد والمعارضة.غير أنّ المصالح والقوى المحركة لهذه العقلانية حالت دون ذلك . وعليه نجد ماركيوز ركّز اهتماماته على بعض الظواهر التي ميزت المجتمعات الرأسمالية عن غيرها من المجتمعات خاصة في قضية تحول الانسان إلى كائن ذو بعد واحد ومسألة دور الوعي في قيادة العملية الثورية التي من شأنها أن تساهم في اجتثاث أركان الأنظمة الرأسمالية وزعزعتها بمساهمة دور حركات التحرر الوطني في العالم الثالث من خلال التعاون مع قوى الدول النامية لوضع حد نهائي لأشكال القمع والسيطرة التي هي من سمة هذه المجتمعات الغربية . وهذا لا يتم إلا بضرورة توظيف وتأكيد عنصر اللّغة بما تلعبه من دور هام في المجتمعات القمعية .وهي الفكرة الأساسية التي تبناها يورجن هابرماس ودعمها بقوة حينما جعل منها الأداة المثلى للتواصل الفكري بين المجتمعات البشرية وكذلك وسيلة للتحرر من المجتمعات القمعية .وفي تقديري بعد الاطلاع على سماته الشخصية يبدو لي أن إفتقاره لعامل التواصل اللّغوي المباشر جعله يعوض ذلك النقص حينما انصب اهتمامه الكبير على ضرورة توظيف اللغة كوسيلة لحل الأزمات واطلاق العنان عن الأفكار المكبوتة أو التي يكتنفها الغموض والالتباس .

وهكذا يتبين لنا أنّ اهتمام ماركيوز بعامل النّقد في إطار ما يسمى بالنظرية النّقدية والدّعوة إلى ممارسته من الوسائل الكفيلة بإحداث التغيير سواء كان على مستوى الفكر أو على مستوى الأنظمة السياسية والاجتماعية السائدة ،فالتأكيد على ممارسة النقد هو تعبير عن

الرغبة الملحة على ضرورة تجاوز الواقع القمعي ،والإيمان بوجوب الاحتجاج على الوضع السائد والكشف عن مظاهر الجمود والتخلف المكنون فيه قصد ترسيخ عقيدة الإيمان بأنّ التطور هو قانون الوجود الإنساني .فنحن نحتاج إلى ممارسة النّقد في حياتنا اليومية كونه يمثل العنصر التنويري ، كما نلاحظ أنّ ماركيوز يميز بين ممارسة النّقد وبين ممارسة الرفض العظيم ، حيث يستبعد كل ماهو سلبي ويبقي على ما هو ايجابي ، أي نعرف ماذا ننقد وماذا نرفض ،في حين الرفض يقصد به نفي لموضوع النّقد.مع طرح البديل المناسب لكل حالة .والتي تتعلق كثيرا في نظر ماركيوز بحرية الانسان وتقديس كرامته في ظل تكريس قيم العدالة الاجتماعية بحكم أنّ السيطرة الاجتماعية السائدة في وقتنا المعاصر هي سيطرة تكنولوجية ،هذه الأخيرة التي أضحت وسيلة القمع بدلا من أن تكون أداة تحررالانسان في نظر ماركيوز لأنّها خاضعة لمنطق السيطرة الذي تمارسه القوى المهيمنة ، لكنّه ركّز على القيم الحسّية والجمالية وعلى تحرير الغرائز الجنسية بصورة خاصة حيث يرى أنّه يجب أن يمتد التّغيير إلى بعد الوجود الانساني من جهة ومن جهة أخرى يبدو أنه متناسيا أنّ هذه القيم وحدها غير كافية لإحداث التغيير المنشود كونها قيم لا تنمو إلا في مجتمع يخلو من الظلم والقمع والسيطرة ، كما أن الاستخدام الأمثل والعقلاني للوسائل العلمية والتقنية وحدها غير كافية لتغيير الوضع الانساني على ماعليه .لذلك يؤكّد ماركيوز أنّ تحقيق المجتمع الانساني والتحرر الاجتماعي هوّ الشرط المسبق والضروري للتحرر الجنسي ولسيادة قيم الجمال والحب والسعادة .وهذا ما يجعلنا نقف موقفا نقديا عند هذه الفكرة التي هي في الحقيقة تخص فئة معينة من أفراد المجتمع الصناعي المتقدم ، وهم يمثّلون تلك الشريحة التي سئمت رفاهية الحضارة الرأسمالية المتقدمة ،فراحوا يحلمون بالعودة إلى الحياة الطبيعية الأولى كما تصورها روسو من قبل ، في حين تلك الشريحة من المنبوذين والمقهورين والمبعدين ونزلاء السجون غير معنيين بدعوة ماركيوز للتّحلي بهذه القيم .وهنا يمكن القول كيف لتلك الفئة الكبيرة من الأفراد الذين يعيشون على هامش الحياة ،بعدما نخر الاغتراب

الكلي أبعادهم ، حتى امتدّ به إلى أدنى تفاصيل حياته وهذا كان بدافع النّدرة وافتقاره إلى الانغماس في ملذات ما توفره التقنية لحياة انسان المجتمع الصناعي ، أن يشكو من هذا النوع من الملل والاحتقار للذات بدافع الوفرة ، هذا ما يدل بوضوح أن ماركيوز لم يكن متناقضا في موقفه ، بل كان ذلك تعبيرا عن وضعه المتشائم تجاه ما آلت إليه حياة الأفراد الذين هيمنت عليهم التقنية ،وعليه يبدي مشاعر اليأس المفرط حينما لم يستطيع أن يقدم بديلا للواقع المتشيء ، فكانت فلسفته عبارة عن تحليل لواقع الحياة المرتبطة بتلك الطبقة البرجوازية التي ينتابها الشعور بالملل في ظل الوفرة المادية ، في حين الإنسان بشكل عام يعاني أوضاعا متأزمة لسبب هيمنة التقنية على حياته الاجتماعية والتي لايملك فيها الوسائل المتاحة لاستهلاكها كغيره من الذين أعياهم الممل من كثرة الرفاهية ، وهؤلاء هم الضحايا الحقيقين للنظام الرأسمالي .أما الذين يشتكون مما منحتهم حضارتهم من الترف والوفرة المادية ،لم يجدوا أمامهم سوى اليأس العظيم ، الذي حاول ماركيوز أن يقدم له حلولا عن كيفية التحرر منه باللجوء إلى عامل الثورة وتصوره لمجتمع مابعد الثورة، معتقدا أن في المجتمع الجديد سيتمكن الانسان من استرجاع حريته المسلوبة ويؤول إلى كائن متعدد الجوانب عوضا من البعد الواحد .وإزالة كل أساليب السيطرة المادية والمعنوية على الانسان. وفي هذه الحالة نجد ماركيوز يحدد لنا الفئة التي أسندت لها مهام القيام بالثورة حيث اختزلها في فئة من غير المتحكمين في آليات التكنولوجيا واللذين بلا أمل من الحياة في المجتمع المعاصر مما جعلهلا يفرّق بين كلا النّظامين السائدين في الحضارة الغربية (الرأسمالي والاشتراكي) من حيث الصورة التي قدمها لنا عن وضع الانسان فيه ، حيث كلاهما يحملان طابع القمع والاستبداد ،لكن الواقع المعاصر لايبرر موقف ماركيوز من حيث نظرته لهؤلاء ، بل الثورات التي شهدتها معظم الدول العربية في القرن الواحد والعشرين قد انفجرت من قلب التكنولوجيا وليس من فئة المهمشين حسب تصوره.فهذه الفئة استطاعت أن تحدث تغييرا على مستوى الأنظمة القمعية السائدة في المجتمعات العربية ، كما لا يستثني كذلك وضعه

المأساوي المتشائم في الدول النامية وكذلك الدول المتقدمة صناعيا ، فهذه الصورة المتشائمة التي تترجم تصور ماركيوز لحياة الانسان المعاصر حاول أن يقدم لنا نموذجا مثاليا إن صحّ التعبير عن الإنسان الذي يريده أن يكون في المستقبل ،وذلك باطلاق العنان لملكة الخيال التي تصبح متحررة عن قوة العقل ، فلا يعود لهذا الأخير الدور المتسلط على جوانب حياة الانسان كما كان من قبل أداة أساسية في يد حضارة القهر والكبت .ففي هذه الحالة يتمكن من استعادة التوازن المفقود بين حياة الإيروس واللوغوس .من خلال الربط بين التحرر الغريزي والتحرر الاجتماعي باعتبار أنّ الإنسان جامع بين الغريزة والعمل ، وهنا يتضح لنا مدى رفضه للتراث الفلسفي الغربي القائم على تمجيد البطولات والانتصارات والغلبة على حساب الغريزة ، سواء كان ذلك بالقوة او باسم العقل ، أو باسم التقدم باعتبار أنّ حيوية الفرد تكمن في أعضائه الجسدية ، وهذا ما دفع به إلى إعادة الاعتبار لأهمية الغريزة الجنسية بما تقدمه من سعادة للفرد وحاجته إلى ثورة مضادة تعيد إليه وعيه وإحساسه بالجمال وبأهمية نشاط غريزته .لكن هذا يبقى مجرد حلا نسبيا أو يمكن القول أنّه ضربا من ضروب اليوتوبيا كون تحليلاته لمشاكل الانسان المعاصر منصبا فقط على وضع المجتمع الغربي وانحيازه له، كما يتهم جهة أخرى وتحميلها مسؤولية فشلها في بناء إنسان جديد خاصة بعد نهاية الثورة السوفياتية التي تجلت معالمها في طمس شخصية الإنسان ، وجعلت منه كائنا إلكترونيا يتحرك وفق التعليمات التي تحرّكه عن بعد .كما أنّه تجاهل في تحليله لوضع الإنسان كإنسان من خلال ما تشهده شعوب العالم الثالث التي لا تكف عن المطالبة بحقها في التحررمن ويلات الاستعمار الغربي ، فمشروعه النقدي ضيّق النطاق إذ لم يخرج من خطاباته عن بيئة محدودة تمثلها المجتمعات التي تعاني من التقدم الزائد الذي لا ضرر له في ذلك ،بالمقارنة مع تلك المجتمعات التي تعاني من مشكلات التخلف والعوز المادي ،وعليه كانت الثورة التي يدعوا إليها هي ثورة من نوع خاص أي مرتبطة فقط بالدول المتقدمة، وخارج هذه الدول لاتجدي نفعا ، فهنا يمكن القول أنّ الثورة التي يدعو إليها

ماركيوز مجردة من الإنسانية حينما حصر هدف التغيير الجذري للأوضاع فقط في بيئة جغرافية محدودة داخل المجتمع الغربي ،أي لا تخرج عن حدود الدول الصناعية المتقدمه، فلم يعد من اهتماماته إن حصل التغيير على مستوى أسلوب حياة الشعوب المستضعفة في الدول المتخلفة .لا من قريب ولا من بعيد. لكن مع مرور الوقت عدّل من موقفه بنوع من المغالطة والنّفاق ،حينما لفت أنظاره من جديد إلى أهمية الدور الذي تلعبه حركات التحرر في دول العالم المتخلف في إنقاذ العالم المترف من أزماته وعيوبه ،وذلك كان بندائه للشعوب المستضعفة المواصلة في التصدي للاستعمار الغربي باستنزاف طاقاتها ودمها، والهدف من ورائه ليس من أجل تحررها الخاص فحسب ،بل من أجل إصلاح الفساد السائد داخل المجتمعات المتقدمة ذاتها.وهذا ما تجلى تاريخيا في الثورة الفييتنامية .وهذا هو النّفاق الذي خيّم على أفكار ماركيوز واحتقاره للشعوب المتخلفة ، وممارسته لسياسة التمييز العنصري وتجرّده من الإنسانية ، فعوضا من أن يدعو شعوب المجتمعات المتقدمة إلى الكفاح داخل مجالها من أجل التغيير الجذري ومنه التحرر من مشاكلها وأزماتها في ظل الوفرة ، نجده قد رفع مسؤولية ذلك عن كاهل الدول المتقدمة وألقى بها على أكتاف أولئك المعدمين والمنبوذين من البلدان المتخلفة .لذا نجد أفكار ماركيوز عن التحرر هي أفكار يوتوبية أي مجرد نظرية غيرقابلة لتجسيدها بتلك الآليات التي قدمها لا لشيء إلاّ لأنها نابعة من ذات يائسة ، متذبذبة في مواقفها ، اختزل جل موقفه عن حركات التحرر في العالم الثالث مجرد وسيلة لاصلاح خطايا الآخرين بتقديم شعوب هذه البلدان كقربانا للتحرر،لكن لا لتحررهم الذاتي .

كما يمكننا القول أنّ الغموض والتناقض الذي يكتنف بعض الأحيان أفكار ماركيوز حولة مسألة التحرر من العقلانية الأداتية ، من خلال تقديمه لبعض من الأفكار البديلة منها إقتراح فكرة انبثاق تكنولوجيا جديدة محايدة أي مجرّدة من أشكال السيطرة ، لكن لم يحدد طبيعة هذه التكنولوجيا التي بإمكانها أن تحرر الانسان من الاستغلال والسيطرة داخل

المجتمع الصناعي ،هذا من جهة ومن جهة أخرى تجاهل أنّ هذه التكنولوجيا التي يتصور بروزها سنقع هي بدورها في قبضة تلك القوى والمؤسسات التي تتضارب فيها المصالح الاقتصادية والسياسية إلى حد الإنحراف عن الهدف المنشود الذي لأجله وجدت . وبالتالي يمكن القول أنّ الحلول والأفكار التنظيرية لبناء إنسان متعدد الأبعاد في الفلسفة النقدية لماركيوز ،تبقى ضربا من ضروب اليوتوبيا . لكن دون تجاهل دوره وفضله في فضح خبايا سوء استخدام العلم والتقنية وانعكاساته السلبية على مستقبل ومصير الانسان المعاصر إن استمرّ الوضع على نفس النمط المتمثل في الاستهلاك المفرط للتقنة دون إخضاعها للنقد والوعي بمخاطرها المستقبلية .وهذا ما جعل البعض من الفلاسفة والمفكرين الذين تبنو الأفكار اليوتوبية التي جعلها ماركيوز كأفق للتحرر بعد ما أدرك أنّ إصلاح أوضاع العالم المتقدم من داخله أمر ميؤوس ، ليقترحوا بدورهم يتوبيات جديدة علّها أن تكون فعالة و صالحة لأن تكون سبيلا للتحرر من الطغيان والاستغلال بكلّ صوره المتعددة في عصر التكنولوجيا . فقد جعل بلوخ من مقولة الأمل باعتبارها شعور عاطفي وجداني يقصد منه التمنى أو الرجاء هدفه الحرية ، وهذه الأخيرة ليست هدفا يتحقق في لا مكان ، ولا حلما بعيدا ، بل هي فعلا يتحقق خطوة بخطوة في الواقع ، بالتحرر من الحاجة والخوف ،بحرية التضامن مع جميع البشر ، وبحرية إطلاق العنان على الطاقات و القدرات لدى الفرد والجماعة ،هو السبيل للتطلع نحو مستقبل أفضل .من خلال إضافته لبعض القضايا المنهجية الأساسية للماركسية قضية أخى متعلقة بمسألة " المستقبل "أي الحاضر يحكم الماضي بانفتاحه على المستقبل الذي سيقضي على اغتراب الانسان وتلك المحاولات التي تتربص به بغية تجريده من انسانيته .لكن ما يعاب عن هذا النّسق الفلسفي الذي شيّدة بلوخ لفلسفة الأمل أنّه أثارت انتقادات عديدة ، حيث يعترض البعض على إمكان تأسيس نسق فلسفي على أساس مقولة إنسانية وأنطولوجية غير عقلية ودون أساس أو تبرير مقنع .وهي من أهم الإشكالات الفلسفية التي أثارتها فلسفة الأمل فيما بعد من رواد النّظرية النّقدية،

كونها فلسفة مفتوحة على مستقبل انساني وواقعي ممكن وهذا هو البعد الذي نجده غائبا إلى حد كبير في عالمنا الثالث وفي فلسفة الحياة لدى الشعوب العربية التي لاتزال مسلوبة الحرية ،لكن يبق الأمل أفق يجب التشبث به ليعيد إحياء الإرادة المبتورة للوصول إلى الغاية المنشودة التي هي الولوج إلى مملكة الحرية والشعور بالتحرر الكامل من تلك الأزمات والحروب والقضايا العالمية المعقدة التي استفحلت إلى حد كبير في الدول السائرة في طريق النمو.

ومع أدورنوا حاولنا كذلك إبراز دور الفن في تشكيل الوعي القائم على إدراك ضرورة تغير الواقع تغييرا جذريا والعمل على ضرورة ربط هذا العمل الفني الجمالي ،بالنّقد الجذري للمؤسسات السياسية القائمة ،فهذه الجمالية مغايرة لمقتضيات العقل الأداتي ، فالأعمال الفنية والجمالية في أغلبها ثائرة على الأوضاع القائمة ،ذلك أنّ هذه الأعمال الفنية في رأيه يجب أن تنطلق من الحياة الاجتماعية . أي مترجمة للواقع القائم ، عوضا من أن تبقى حبيسة المنظورات الميتافيزيقة .وهي النقطة التي يختلف فيها أدورنوا عن ماركيوز في نظرتهما للفن ودوره في التحرر ، حيث انصب اهتمام هذا الأخير فقط على الفن البرجوازي دون غيرها من الفنون الأخرى التي لم تتح إمكانية التحرر. كما لايفوتنا كذلك التطرق إلى موقف هابرماز من مسألة التحرر من العقلانية الأداتية بأسلوب ينفرد به عن غيره من المفكرين الذين سبقوه والذي يمكن أن نعتبره نوع من اليوتوبيات التي هي قابلة للتحقيق في زمان معين وأمكنة متعددة من العالم ، حيث اتخذ من فلسفة هيدغر نموذج اللغة كفعل للتواصل الحوار ،ووسيلة لوضع حد لتلك القضايا والمشكلات الإنسانية بعدما لم يتوصل زعماء النظرية النقدية من قبل إلى الإفراج عن الانسداد القائم في إيجاد أفق جديدة لتغيير الوضع القائم وهي المسألة التي تقوم على أساس علاقات التحاور بين أفراد المجتمع المختلفة من أجل الوصول إلى وعي نقدي بنّاء ،لهدف التغيير الجذري لما هو قائم ومكرّس من طرف العقلانية الأدانية.وهذا النموذج من التحاور قد تبنته فلسفات الفكر السياسي المعاصر الذي

يدعو الأمم المتنازعة إلى ضرورة العودة إلى المناقشة والمفاهمة ضمن أسلوب الحوار لوضع حدّ للأزمات القائمة في مجتمعاتنا التي تشهد النزاعات والصراعات الإقليمية والمذهبية والأيديولوجية المختلفة . هذا بالإضافة إلى النتائج الجزئية التي سبق لنا وأن ذكرناها في المباحث السابقة .

وفي الأخير يمكننا القول أن مسألة التّحرر في فلسفة هربرت ماركيوز التي أسندها في نهاية المطاف إلى فئة من الأقليات المظطهدة عساها أن تكون آمال الانسانية في تحرير البشرية من القمع والظلم . ربما هو يوحي بشكل ضمني من دون أن يصرّح به علنا ، على أنّ هذه الفئة التي أسماها ب"الجيتو " توحي في مضمونها إلى الشعب اليهودي الذين يمثلون الفئة المقهورة والمظطهدة من طرف الحكم النّازي .فبحكم كونه ينحدر من أصول يهودية ، وبحمل ثقافة وعقيدة هذا الشعب ،فلقد أبدى تضامنه الإنساني والعاطفي مع هذه الفئة التي تعيش على هامش الحياة ، وساهم إلى حد كبير في دعمها والدفع بها نحو التحرر ،حينما أعلن عن انحيازه لإسرائيل، وأكّد شعوره الأليم تجاه معاناتهم خلال قرون طويلة من الزمن فقد نالو من القهر والتشرد والحرمان ما لايمكن أن يُمح من الذاكرة الانسانية ، هذا من جهة ومن جهة أخرى يعانون التمزق الدّاخلي ما يبرر عجزهم عن التّحرر من تراثهم العنصري خاصة منهم تلك الشريحة من اليهود الزّنوج الذين لم تسمح لهم إسرائيل بوجودهم أصلا وبالتالي تبقى مرفوضة ومنبوذة إلى أجل غير محدد.فهؤلاء يفتقدون لمقومات التّحرر والدفاع عن كيانهم وفرض وجودهم. كما نلاحظ تناقض ماركيوز في موقفه تجاه القيم الإنسانية حينما أكّد على جعل العواطف والأفكارالأخلاقية والمشاعر جزءا لا يتجزء من السياسة والعلم ذاتهما.بعدما كان منذ سنين يندّد باحتقار النازية للعقل .غير أنه أصبح في السنوات الأخيرة يدافع عن مبدأ العاطفة المجردة في السياسة لتبرير العطف على اليهود المظطهدين الذين من أجلهم يتشرد شعب بأكمله ،فلا يعتبر هذا الفعل ظلما إنسانيا لشعب أقيمت على أرضه دولة غريبة غصبًا عنه. فالحضارة اليوم مازلت تقوم على الاستبداد ولا تزال التكنولوجيا

موجهة للسيطرة على الانسان ، وإن كانت في الظاهر موجهة للتحرر،إلاّ أنها تبقى مستمرة في تزييف الوعي وخداعه .فكل تصور لحضارة مجتمع إنساني متقدم تسوده معنى الحرية التي هي حلم كل الفئات المستعبدة و المقموعة ، هو أمر مستبعد التحقيق إذا اكتفينا برسم سورة خيالية ، ورفض الواقع دون تقديم البديل الفعلي الذي يمكن حصره في التوجه نحو التّسلح بالعلم والمعرفة التي بإمكانها يتم توجيه التكنولوجيا توجيها عقلانيا يتماشى مع متغيرات ومتطلبات حياة الإنسان المعاصر .

قائمة المصـــادر

والـمـراجـــع

قائمة المصادر والمراجع

I-قائمة المصادر:

أ – المترجمة إلى العربية:

1. ماركيوز (هربرت)، **نحو التحرر**، تر. إدوارد الخراط (بيروت: دار الآداب، 1972)

2. ..... **فلسفة الطريق المسدود**، تر. محمود أمين العالم (بيروت: دار الآداب، 1972)

3. ..... **نحو التحرر في ما وراء الإنسان ذو البعد الواحد**، تر. جورج طرابيشي، ط1 (بيروت: منشورات دار الآداب ، 1972)

4. ..... **الثورة و الثورة المضادة**، تر. جورج طرابيشي، ط1 (بيروت: منشورات دار الآداب، 1973)

5. ..... **العقل والثورة ، هيجل و نشأة النظرية الاجتماعية** ، تر. فؤاد زكريا ، ط 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 1979)

6. ..... **الإنسان ذو البعد الواحد**، تر. جورج طرابيشي ، ط 4 (بيروت : منشورات دار الآداب ،2004)

7. ..... **الحب والحضارة**، تر. مطاع الصفدي ، ط2 (بيروت: دار الآداب للنشر و التوزيع ،2007)

8. ..... **نظرية الوجود عند هيجل أساس الفلسفة التاريخية** ، تر.إبراهيم فتحي، ط 3(بيروت : دار التنوير للطباعة و النشر، 2007).

I. باللغة الأجنبية:

1-Marcuse (Herbert), **Le Marxisme Soviétique**, Trad. Bernard Cases (paris : édition Gallimard, 1963) .

2-.....Eros et Civilisation contribution a **Freud**, Trad.G .Neny, B.Frankel, 1Ed (Paris ;Edition de minuit,1963).

3-..... **La fin de l'utopie**, trad. Liliane Roskopf et Luc weibel (Paris Edition du seuil, 1968)

4-..... **Contre revolution et Revolte**,

Trad. de Didier Coste (paris : éducation et seuil ,1973)

5-..... La **dimension esthétique pour une critique de l'esthétique marxiste**, trad. Tére Didier Coste (paris : Edition de seuil, 1979).

II- قائمة المـــــــــــــــــــــــراجع :

أ/- باللغـــــــة العـــــــــــربية :

1- إبراهيم (عبد الفتاح)، **الاجتماعية الماركسية**، ط1(بيروت: دار الطليعة للطباعة و النشر، 1980)

2- أحمد (إبراهيم)، **إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر**، ط1(الجزائر: منشورات الاختلاف، 2006)

3-أفاية (محمد نور الدين) ، **الحداثة والتواصل في فلسفة النقدية المعاصرة** ، ط2(الدارالبيضاء : إفريقيا الشرق، 1998)

3- الجوة(محمد)،**مفهوم القمع عند فرويد و ماركيوز** ،تر.فتحيالرقيق ، ط1(بيروت: دار الفارابي 1994).

4- الصراف (نوال)، **المرجع في الفكر الفلسفي** (مصر: دار الفكر العربي، بدون سنة النشر)

5- الطرابلسي (عبد القادر) ،**المادية التاريخية في أزق الحتمية**، ط1(تونس :الطباعة الحديثة1960)

6- العربي(محمد) ، **فيورباخ بين الاغتراب والثورة** (تونس : دار التقدم والتوزيع ، 1981)

7- بركات (حليم) ، **الاغتراب في الثقافة العربية** ، متاهات الإنسان بين الحلم والواقع ، ط 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، 2006)

8- بوتمور (توم)، **مدرسة فرانكفورت** ، تر. سعد هجرس ، ط1 (طرابلس : دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع ، 1998)

9- بودبوس (رجب)، **الفوضوية**، ط1(طرابلس : الدار الجماهيرية للنشر، 1986)

10- حسن حنفي، **قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر**، ج2، ط3 (القاهرة: دار الفكر العربي، 1987)

11- حسن (محمد حسن)، **النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز** ، ط1 (بيروت :دار التنوير للطباعة و النشر ، 1993)

12- حسن حنيفة (فريال) ، **نقد فلسفة هيجل** (بيروت : دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، 2006)

13- حماد (حسن محمد حسن) ، **الاغتراب عند إريك فروم**ط1(بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1995)

14- جاسم (عزير السيد) ، **تأملات في الحضارة و الاغتراب**، ط 1(مصر: دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع ، 1987)

15- خليفة (عبد الطيف محمد) ،**دراسات في سيكولوجية الاغتراب** (القاهرة : دار غريب للطباعة و النشر، 2003)

16- دي كرسبني (أنطوان) و مينوج (كينيت) ، **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**، ترجمة و دراسة . نصار عبد الله (مصر : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1988)

17- ريستلسر(أندري) ، **الجمالية الفوضوية** ، تر .هنري زغيب ،**ط1** (بيروت : منشورات عويدات ، 1982)

18- زكريا (فؤاد) ، **هربرت ماركيوز** ،ط1 (الإسكندرية : دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ، 2005)

19- سليبتر (فيل) ، **مدرسة فرانكفورت ، نشأتها ومغزاها وجهة نظر ماركسية**، تر. خليل كلفت (القاهرة: دار الكتب المصرية ،2000)

20- شاخت (ريتشارد)، **الاغتراب**، تر. كامل يوسف حسن، ط1 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1980).

21- شتا (السيد علي) ، **نظرية الاغتراب في منظور علم الاجتماع**(الإسكندرية : المؤسسة شباب الجامعة ،1993)

22- عبد المعطى (عبد الباسط) ، الهوارى (عادل مختار) ، **في النظرية المعاصرة الاجتماع**، ط(الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية الفنية للطباعة و النشر ،1986)

23- عطية (أحمد عبد الحليم)، **الإنسان في فلسفة فيورباخ** ، ط1 (بيروت : دار النشر والتوزيع، 2005)

24- غارودي (روجيه) ، **فكر هيجل**، تر. الياس مرقص (بيروت: دار الحقيقة، بدون سنة النشر)

25- غارودي (روجيه) ، **ماركسية القرن العشرين** ، ط5 (بيروت : منشورات دار الآداب، 1983)

26- فرويد (سيغموند)، **أفكار لأزمنة الحرب والموت** ، تر .سمير كرم ، ط1 (بيروت:دارالطليعة،1977)

27- فيورباخ (لودفيغ) ، **مبادئ فلسفة المستقبل** ، تر: الياس مرقص ،ط 1 (بيروت: دارالحقيقة ، 1975)

28- قيس (هادي أحمد)، **الإنسان المعاصر هربرت ماركيوز**، ط1 (بيروت :المؤسسة العربية، 1980).

29- ماركس(كارل)، **بؤس الفلسفة**، تر. محمد مستجير مصطفى (بيروت: دار الفارابي، 1979)

30- ماركس (كارل)، إنجلز (فريدريك)، **حول الدين**، مختارات فلسفية، تر. ياسين الحافظ، ط1 (بيروت:دار الطليعة للطباعة والنشر، 1974).

31- ماركس (كارل)، رأسِ **المال**، تر. محمد البراوي (بيروت : دار الهدى للطباعة ، دون تاريخ)

32- ماركس (كارل)، إنجلز (فريدريك)، **العائلة المقدسة** ، تر : حنا عبود، مراجعة فؤاد أيوب (بيروت: دار دمشق للطباعة والنشر، 1978)

33- ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو ، **جدل التنوير** ، تر.د جورج كتوره (بيروت ، دار الكتاب الجديد المتحدة 2006).

34- مارتن هيدغر ، **الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية** ، ترجمة فاطمة الجيوشي(دمشق : منشورات وزارة الثقافة ، 1998)

35- .....، " **أصل العمل الفني** "تر .دأبو العيد دودو (منشورات الاختلاف ،ط1 2001)

36- هيجل (جورج فريدريك) ،**فينومينولوجيا الفكر** ، تر. مصطفى صفوان (الجزائر : الشركة الجزائرية للنشر والتوزيع ، 1981)

37- ووديس (جاك) ، **نظريات حديثة حول الثورة**،تر. محمد مستجير مصطفى، ج 4 (بيروت: دار الفارابي، 1978).

38- كمال بومنيـــر ،**دراسات في الفكرالنقدي المعاصر** ، من فلتر بينيامين إلى نانسي فراند ،ط1دار الخلدونية -القبة القديمة – الجزائر 2017) .

39- .....،**قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت** ، ط1 (مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع الجزائر 2012م)

40-.....،**مقاربات في الجماليات المعاصرة** ،ط1 (منشورات الاختلاف -الجزائر 2017)

41-.....،**الفلاسفة والأنغام** ، مقاربات فلسفية في فن الموسيقى ،ط1(دار الأيام للنّشر والتوزيع -عمان 2019).

42-.....،**النظريّة النّقدية لمدرسة فرانكفورت** ، من ماكس هوركهايمرإلى أكسيل هونيث، ط1 (منشورات الاختلاف -الجزائر 2010).

43 – د/ عمر مهيبل ،**إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة. ط1** (منشورات الاختلاف – الجزائر 2005).

44–عطيات أبو السعود "**نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس** "مجلة أوراق فلسفية(القاهرة) العدد10، 2004

45–سالم يفوت "**هابرماس ومسألة التقنية** " مجلة فكر ونقد (المغرب) العدد الأول ، 1997.

46– أبو النور حمدي أبو النور حسن "**يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل**" دار التنوير لطباعة والنشر والتوزيع 2009)

بـ – باللغة الأجنبية

1– Ambachrir (Michel), **Marcuse et civilisation Américaine** (Paris : Aubier montagne, 1969)

2– Engels (Frederick), **Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie Classique Allemande**, Trad. Gilbert bachia(paris: Editions sociales ,1969)

3- Feuerbach(Ludwig), **L'essence de christianisme**, Trad. Jean Pierre Osier et Jean Pierre Grossier (Paris : François Maspero, 1973)

4- Freud (Sigmund), **Malaise dans la Civilisation,** trad. J. Odier (Paris : Presse universitaire de France ,1971)

5- Garaudy (Roger), **Clefs pour Karl Marx,** (Paris: Edition Seghers,1964)

6- Habermas (Jürgen), **La Science et la technique comme idéologie**, Trad. J.R. Ladmiral (Paris : Edition Galimard, 1973)

7- Hegel (G.F) , **Leçon sur la philosophie de la Religion**, Trad. J. Giblin,1 ère partie (paris : J. verin, 1995)

8- Hyppolite (Jean), Genèses et structure de la phénoméno- logie de l'esprit de Hegel, Tome 1 (Paris : Aubier, Edition Montaigne)

9- Jactel (Claude), **Elément pour une réflexion philosophique** (Collection Michel Jactel étape BTA .(Agri – Wathan éducation , 1992)

10- Jonas (Hans), **Le principe responsabilité**, trad. Jean Greish (paris, Ed du cerf, 2008)

11- Marx Karl, **Economic and philosophic manuscript of 1844**(Moscow : Second impression , 1961)

12- Marx Karl, Engels Frederick, **Etudes philosophiques** (Paris : Editions sociales internationales, 1935)

13- ....., **L'idéologie Allemande**, Trad. Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Boudrillard, René Cartelle (Paris: Editions sociales,1968).

14-..... ,**LE KAPITAL** ,LIVRE 1 .Trad de J .Roy chronologie et avertissement par(Louis Althusser ,garnier-flammarion ,paris 1969) 15.....,**MISERE DE LA PHILOSOPHIE**,réponse à la Philosophie de la misére de M.proudhon (editions sociales ,paris 1972) .

16--Jacqueline Russ ,**Philosophie :les Auteurs,les ouvres ,la vie et la**

pensée des grand philosophes (larousse bordas 1996) .

III- المقالا ت

أ/ باللغة العربية:

هابرماس " كيف نفكر مع هيدغر ضد هيدغر " متاهات ،نصوص وحوارات في الفلسفة ترجمة :د.حسونة المصباحي (تونس) دار المعرفة للنشر ، 2005 .

ب /باللغة الأجنبية

1- Marcuse (Herbert), « La notion de progrès à la lumière de Psychanalyse », Trad.Gérard Billy et Jean Beptiste Grasset (Paris : les Editions de minuit,1970)

IV- الموسوعات و المعاجم

1- إدريس(سهيل) ، المنهل، قاموس فرنسي- عربي ، طبعة22 (بيروت: دار الآداب، 1999)

2- صليبا(جميل)، **المعجم الفلسفي** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، بدون سنة النشر)

3- لالاند (أندري) ، **الموسوعة الفلسفية**، تر. خليل أحمد خليل، المجلد1، ط2 (بيروت: منشورات عويدات).

جدول ثبت المصطلحات

ثبت المصطلحات (عربي – فرنسي – انجليزي)

utopia	utopie	اليوتوبيا
A natural Utopia	Une utopie naturelle	اليوتوبيا الطبيعية
Marxist Utopia	Une utopie marxiste	اليوتوبيا الماركسية
Alienation	Alénation	الاغتراب
Alienationof the spirit	Alénation d'esprit	اغتراب الروح
Work alienation	Alénation du travail	اغتراب العمل
Alienation of the ego	Alénation du soi	اغتراب الأنا
Instincts	Les instincts	الغرائز
Eros	érotique	الإيروس
Awareness	conscience	الوعي
Brat consciousness	conscience mlheureux	الوعي الشقي
Pure consciouseness	conscience pur	الوعي الخالص
Alienated consciousness	Conscience aliéné	الوعي المغترب
Abundance	L'abondance	الوفـــــــرة
Objectification	Objectivation	التموضع

Objection	Objection	التعارض
Rupture	Déchirement	التمزق
Reification	La réification	التشيؤ
Exits	Extériorisation	التخارج
The analogy	L'analogie	التماثل
Liberation	libération	التحرر
Tolerance	tolérance	التسامح
Sublimation	Sublimation	التصعيد
Repressive escalation	Escalade répressive	التصعيد القمعي
Scarcity	La rareté	الندرة
Despair	Désespoir	اليأس
Repression	La répression	القمع
Over-repression	La sur- répression	القمع الإضافي
Exchange value	Valeur d'échange	قيمة التبادل
Production added value	Plus valus de production	فائض قيمة الانتاج
Consumer society	Société de consomation	المجتمع الاستهلاكي

Conter power	Contre –pouvoir	السلطة المضادة
Conter-revolution	Contre- révolution	الثورة المضادة
Genetic revolution	La révolution génétique	الثورة الجينية
Bolshevik Revolution	La révolutionbolchevique	الثورة البلشفية
Original art	L'art authentique	الفن الأصيل
Pseudo art	Pseudo-art	الفن الزائف
Monopoly capitalism	Le capitalisme monopoliste	الرأسمالية الاحتكارية
The new delicacy	La nouvelle sensibilité	الحساسية الجديدة
A happy conscience	conscience heureux	الضمير السعيد
The great rejection	Le grand refus	الرفض العظيم
Instrumenttal mind	Esprit instrumental	العقل الأداتي
Historicale materialism	Matérialisme historique	المادية التاريخية
Dialectical structure	Matérialisme dialectique	المادية الجدلية
Infrastructure	Infrastructure	البنية التحتية
Superstructure	Superstructure	البنية الفوقية
Proletarian	Prolétariat	البروليتارية

Civil society	Société civile	المجتمع المدني
Political community	Société politique	المجتمع السياسي
Socialism	Le Socialisme	الاشتراكية
Feeling guilty	Sentiment de culpabilité	الشعور بالذنب

Political will	La volenté politique	الإرادة السياسية
Tolerance principle	Le principe de tolérance	مبدأ التسامح
Responsibility principle	Le principe responsabilité	مبدأ المسؤولية
Ethics of duty	Ethique du devoir	أخلاق الواجب
Ecological ethic	Ethique écologique	الأخلاق الإيكولوجية
Traditional morals	Morale traditionnelle	الأخلاق التقليدية
Morals of future	Morale du futur	أخلاق المستقبل
Imaginary enemy	Ennemi imaginaire	العدو الوهمي
Anxiety	L'angoisse	القلق
Class Struggle	Lutte des classes	الصراع الطبقي
Repression	Refoulement	الكبت

Contempt	Le mépris	الاحتقار
Rational control	Contrôle rationnel	الرقابة العقلانية
Instrumental rationality	Rationalité instrumentale	العقلانية الأداتية
One dimension	Une dimension	البعد الواحد
The world of closed speech	L'univers du discours close	عالم الخطاب المغلق
Cultural industry	Industrie culturelle	الصناعة الثقافية
The communicative act	L'acte communicatif	الفعل التواصلي
Red rules	Les bases rouges	القواعد الحمراء
Anthropocentrism	Anthropocentrisme	المركزية البشرية
Contaminated blood	Sang contaminé	الدّم الملوّث
Illumináional rationalism	La rationalité des lumiéres	العقلانية الأنوارية
The hypothetical case	Le cas hypothétique	الحالة الافتراضية
Peremptory orders	Ordonnance péremptoire	الأوامر القطعية
Authentic existence	Existence authentique	الوجود الأصيل
Modernisme	La modernité	الحداثة

Hope and utopia	Espoir et utopie	الأمل واليوتوبيا
Dysotopia	Dysotopie	الديسوتوبيا
The essence	L'essence	الماهية
The student movement	Le mouvement étudiant	الحركة الطلابية
Rejection philosophy	La philosophie de rejet	فلسفة الرفض
The radical left	La gauche radicale	اليسار الراديكالي
Right-wing	Aile droite	التيار اليميني
Polemic	Polémique	الجدل
Intrinsic	Intrinséque	الجوهرية
Chastity	Chasteté	العفة
possible	Possible	الإمكان
The impossible	L'impossible	المستحيل
Postmodernism	postmodernisme	ما بعد الحداثة
Fragrant	parfumé	العبق
Intersubjectivity	Intersubjectivité	التذاوت
Orthodox Marxism	Marxisme orhodoxe	الماركسية الأرثوذكسية

Labor Culture	Culture de Travail	الثقافة العمالية
Social physiology	Physiologie Sociale	الفيزيولوجيا الاجتماعية
Industrial Capitalism	Capitalisme industriel	الرأسمالية الصناعية
Extreme Liberalism	Libéralisme extréme	الليبيرالية المتطرفة
Black Music	Musique noir	الموسيقى السوداء
Melodies	Mélodies	الأنغام
Sleep Dreams	Réves de Sommeil	أحلام النوم
Daydreams	Réverie	أحلام اليقظة
Living world	Monde vivant	العالم المعيش
Daily	Du qutidien	اليومي