

هشام خصيب



الأعمال الفكرية

5



هشام غصيب
الأعمال الفكرية 5

هشام غصيب

الأعمال الفكرية 5



• الأعمال الفكرية

• هشام غصيب

• الطبعة الأولى 2007

الأهلي | ahli

نشر بدعم من
البنك الأهلي الأردني
Jordan Ahli Bank

حقوق النشر والتوزيع محفوظة:

دار وورد للأدب والنشر والتوزيع

P.O. Box 927651 Amman 11190 Jordan
Tel. +962 6 5806 263 - Fax + 962 6 5806 362
E-mail : wardbooksjo@yahoo.com



• الفلاف: غسان أبو لبن

• الإخراج الفني: تغريد التويحي

• رقم الايداع لدى دائرة المكتبات الوطنية 2059 / 7 / 2007

(ردمك) ISBN 978-9957-455-45-3

جميع الحقوق محفوظة للنشر. لا يُسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without prior written permission of the publisher.

المحتويات

٧	نقد العقل الجدلي
٩	مقدمة
١٢	الجزء الأول - علم الجدل
١٥	الفصل الأول - أصول الجدل المادي وبناء
٤٣	الفصل الثاني - راهنية التوسير وأزمة الحركة الشيوعية
٦١	الفصل الثالث - مقومات التصور الجدلي للتاريخ
٨٣	الفصل الرابع - المنطويات المادية والجدلية لعلم الطبيعة
٩٩	الفصل الخامس - التفكير العلمي والتغيير الاجتماعي
١٠٩	الجزء الثاني - جدل العلم
١١١	الفصل الأول - لينين ضد ماخ (في نقد فلسفة العلم الحديثة)
١٢٣	الفصل الثاني - فلسفة التوسير وتاريخ العلم
١٤٣	الفصل الثالث - نحو نظرية اجتماعية جدلية في الثورات العلمية
١٦٥	الفصل الرابع - نحو أنموذج اجتماعي إبستمولوجي للإنتاج العلمي
١٨٣	الفصل الخامس - أنطولوجيا الوجود الاجتماعي
١٩٣	الجزء الثالث - نقد العقل الغربي
١٩٥	الفصل الأول - هل انحط الفكر الغربي في القرن العشرين؟
	الفصل الثاني - مقومات العقل النظري الغربي:
٢٠٥	الثورة العلمية الكبرى وإرهاصات
	الفصل الثالث - مقومات العقل النظري الغربي:
٢١٩	بعض النتائج الفلسفية للثورة العلمية الكبرى
	الفصل الرابع - مقومات العقل النظري الغربي:
٢٣٣	العقل النظري في الرأسمالية المركزية
	الفصل الخامس - من ديكارت إلى ماركس:
٢٤٩	مسيرة الفلسفة الحديثة من منظور العلمانية

نقد العقل الجدلي

(نشر عام ٢٠٠٤)

مقدمة

هذا كتاب فلسفي، بالمعنى الفني المهني للكلمة. لكنه مضمخ بالهموم السياسية العملية في كل ركن من أركانه، وكل جملة من جملة. إنه ينبع من قلب الهم السياسي العملي ويعود إليه مهما حلق في سماء التجريد العقلي. فهو ينبري لحل إشكالات فلسفية تنبع من قلب حركة التحرر العالمي المناهضة للرأسمالية العالمية المعولة، وتعوق تقدمها باستمرار. فالهدف المعلن لهذا الكتاب هو نقد العقل الثوري (هذا هو العنوان الأصلي للكتاب) المناهض للرأسمالية من أجل المساهمة في إزالة معوقات حركة التحرر العالمي، تلك المعوقات التي تراكمت في أثناء مسيرة هذه الحركة في القرن العشرين حتى أوقفت تقدمها وأجبرتها على التقهقر والانحسار. إن الهدف المعلن لهذا الكتاب هو المساهمة في إزالة المعوقات النظرية وحل المشكلات النظرية المتراكمة، من أجل إعادة بناء العقل الثوري ورد الاعتبار إليه في مجابهة طغيان السوق والدولة الرأسمالية والمؤسسات الرأسمالية المعولة.

ومحور الكتاب هو مفهوم الجدل كما تبلور في الفلسفة الأوروبية الحديثة، مع التركيز على الجدل المادي (الماركسي). إذ يهدف الكتاب إلى التأسيس الفلسفي للجدل المادي وحل إشكالاته الفلسفية وتحديد أسسه ومنطوباته بثلاث خطوات تتمثل في الأجزاء الثلاثة التي يتشكل منها الكتاب.

أما الجزء الأول، وهو بعنوان "علم الجدل"، فهو يؤسس فلسفياً لمفهوم الجدل المادي عبر الفوص نقدياً في التراث الفلسفي الماركسي (ماركس، إنغلز، لينين، لوكاتش، كورش، غرامشي، مدرسة فرانكفورت، سارتر، لوتشيو كوليتي، ألتوسيري)، وفي فلسفة التاريخ لدى كل من هيغل وماركس، وفي أنطولوجيا علم الطبيعة ومنطوياته الفلسفية ومنطق النظرية العلمية.

ويتناول الجزء الثاني، وهو بعنوان "جدل العلم"، الجدل كما يتمظهر في علمي الطبيعة والاجتماع. ويبدأ بنقد الوضعية من منظور تاريخاني مادي جدلي (منظور لينين تحديداً)، ويبين تهافت الخطاب الوضعي عبر بيان قصور بصيرته عن رؤية الحقيقة الموضوعية والتاريخ والنقد. ثم يمرّج على مفهوم الإشكالية الألتوسيري، فيفصل معناه ومغزاه النظري، ويسخره أداة في فهم علم الفلك القديم. ويقوده ذلك إلى وضع نظرية اجتماعية جدلية في الثورات العلمية عمادها مفهوم السوبوثرورة والثورة الهيفية. ثم، وعلى هذا الأساس، يضع أنموذجاً اجتماعياً إبستمولوجيا مفصلاً للإنتاج العلمي. وينتهي هذا الجزء بتناول أنطولوجيا الوجود الاجتماعي والشروط الأنطولوجية لعلم الاجتماع.

وأخيراً وليس آخراً، يتناول الجزء الثالث، الذي يحمل عنوان "نقد العقل الغربي"، الفلسفة الأوروبية الحديثة من منظورات قوى الإنتاج المادي، وعلم الطبيعة، والعلمنة. إذ يبدأ ببيان ملامح الانحطاط والحيوية في الفلسفة الأوروبية في القرن العشرين، من منظور أزمة الرأسمالية والحضارة البرجوازية. ثم يتناول المغزى الفلسفي للثورة العلمية الكبرى، وأثرها على العقل النظري الغربي، ومن ثم المعالم الجوهرية لهذا العقل. وينتهي هذا الجزء بتناول تطور الفلسفة الأوروبية الحديثة بوصفه مسيرة علمنة للفكر، أي انتقاله من محورية الذات الإلهية إلى محورية الذات الإنسانية. ونبين أن هذه المسيرة تصل أوجها وصورتها المثلى المنسجمة مع ذاتها في ماركس والمشروع الماركسي. ثم نبين أسس هذا المشروع ومعالمه وبناءه ومسوغاته وآفاقه ومنطوياته. ويقودنا ذلك إلى وضع مشروع فلسفي للمستقبل يتمثل في دراسة تطور

عقيدة التنوير بعد ماركس، وردود الفعل عليها الغربية والأخرى العربية، من أجل استيعاب الفكرين الغربي والعربي الحديثين استيعاباً نقدياً يؤسس لفلسفة جديدة تحملها حركة التحرر العالمية، ومنها حركة التحرر القومي العربية.

عمّان، ٢٠٠٤

الجزء الأول

علم الجدل

الفصل الأول

أصول الجدل المادي وبناءه

ملاحظات حول مثالية هيغل الجدلية

سأطرح فيما يأتي مجموعة من الملاحظات هدفها إبراز جوانب متنوعة من المنهج الجدلي ومن ضرورته للمعرفة والفعل التقدمي، علماً تشكل أرضية ملائمة لتفصيل معالم هذا المنهج وإعادة الاعتبار إليه:

- إن المرء ليقف مشدوهاً أمام عمق المثالية الألمانية (لايبنتس، كانط، فخته، شيلنغ، هيغل، شوينهاور) وجراءتها، تلك الجراءة التي تعكس على صعيد الفكر جراءة الثورة الفرنسية وربيبها نابليون.

- إن فكرة أن الجدل الهيجلي جاء في جوهره محاولة لحل إشكالات اللاهوت المسيحي لا تقوم لها قائمة إلا على أساس إغفال العلاقة الحميمة التي تربط المثالية الألمانية، وبخاصة هيغل، بالثورة الفرنسية (فكراً وعملاً). لكن مثل هذا الإغفال هو ضربٌ من التزوير المتشجّع الحاقداً (إلى أقصى حد) للتاريخ. إنه إغفال لوقائع ساطعة تصفع الباحث صفعاً وتُلزِمُه إلزاماً باستيعابها. لكن يبدو أن هذا التزوير الحاقداً هو سمة جوهرية ملازمة للسلفية في جميع صورها (الغربية والشرقية سواء بسواء).

- لقد أدرك هيغل جيداً أن الجدل في جوهره ما بعد نقدي، ما بعد كانطي.

أشار إلى ذلك جلياً في كتابه "المنطق" بنقد معاصريه وبيان أن هناك طريقين تنطلقان من كانط: طريق إلى الخلف وأخرى إلى الأمام. أما الأولى فتعبد المرء إلى الميتافيزيقا ما قبل النقدية، كما حصل مع العديد من الستالينيين في القرن العشرين. وأما الثانية فتقود إلى الجدل، كما حصل مع هيغل وماركس وإنغلز في القرن التاسع عشر ومع كورش ولوكاتش في القرن العشرين. ومن ذلك يتضح أن أي عودة، من هيغل إلى كانط، تمثل نكوصاً وتراجعاً. وهذا بالضبط ما حصل للفكر الأوروبي البرجوازي بعد ثورات عام ١٨٤٨ وحتى اليوم. ذلك أن صدمة هذه الثورات، التي برزت فيها الطبقة العاملة بوصفها قوة سياسية منظمة ومستقلة لأول مرة في التاريخ، جعلت البرجوازية الأوروبية تتنكر لتراثها الثوري، ومن ثم للهيجلية، وترفع على لسان أوتوليمان شعاراً مدوياً (في الربع الأخير من القرن التاسع عشر) يدعو الوعي البرجوازي الغربي إلى العودة إلى كانط وصوريته (مجرداً بالطبع من نزعاته المادية والتحررية الروسية). وقد بين صادق جلال العظم - (في المحاوراة الثانية من رأئعته الفلسفية "دفاعاً عن المادية والتاريخ") - شمولية هذا التراجع وأثره العميق على الفكر البرجوازي الغربي في جميع صوره وتياراته في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين. فهو لا يكتفي بإبراز هذا النكوص والتراجع في النيوكانطية (مدرستي ماربورغ وهيدلبرغ)، وإنما يبرزها أيضاً بالتفصيل في الظواهرية (في هوسرل بالتحديد) وفي الوجودية (هيدغر بالتحديد). لذلك، فهو يرى أن صعود المادية الجدلية على أرضية نشوء علم التشكيلات الاجتماعية (المادية التاريخية) لم يؤدّ إلى إخصاب المثالية الأوروبية على غرار ما سبق أن فعله صعود المادية الميكانيكية، الذي تمّ على أرضية نشوء علم الطبيعة (الفيزياء). ففي حين أخذت المثالية الألمانية الكلاسيكية (كانط، فخته، شيلنغ، هيغل) على عاتقها مهمة تحقيق، على صعيد العقل النظري، ما حققته الثورة الفرنسية على صعيد العقل العملي، الأمر الذي قادها إلى فتح قارة الجدل واكتشاف المنهج الجدلي وضرورته للمعرفة وللعمل التاريخي التقدمي، فإن مثالية ما بعد ثورات ١٨٤٨ عادت إلى شكل مروض، مفرغ من التوتر الجدلي، من الكانطية، بل حاولت، في وجودية

هيدغر بالذات، أن تعود إلى ما قبل نشوء العقل النظري الإغريقي وأن تتنكر للتراث الفلسفي العقلاني برمته.

- إن الجدل ما بعد نقدي، بمعنى أنه نقد للفلسفة النقدية وحلّ لتناقضات الكانطية. وينطلق هيغل في نقده كانط من فكرة كانط بأن العقل في حاجة إلى فحص إمكاناته ومعرفة حدوده قبل الفوص في محيط المعرفة، وبخاصة المعرفة الميتافيزيقية. ويرى هيغل في هذه الفكرة تناقضاً صارخاً على غرار الذي يريد تعلّم السباحة من دون ممارستها ومن دون أن يبيل جسده. فعملية فحص العقل هذه هي عملية معرفية. إنها عملية غوص في محيط المعرفة، عملية ممارسة للمعرفة. فلا سبيل إلى فحص إمكانات العقل قبل ممارسة المعرفة، لأن هذا الفحص هو شكل من أشكال المعرفة. من ثم، فإن نقد العقل البحث ليس أكثر من حركته الذاتية صوب العالم والتاريخ. ومن هذا المنظور، فإن صور العقل البحث وبناء الأساسية هي فعل العقل وموضوعه في آن واحد. وهنا نجد البذور الأولى لفكرة تماثل الذات مع الموضوع، وهي فكرة أساسية في الهيجلية في جميع أشكالها. ومؤدى نقد هيغل لكانط أن صور العقل تحدد حدودها عبر فعلها وحركتها، وأن نقد العقل البحث هو الحركة الذاتية لصور العقل الكامنة في داخلها. وهذه الحركة الذاتية هي الجدل. في مقولات كانط يكمن المنطق الجدلي، وفي "منطق" هيغل يتفكك الكامن والمكبوت جلياً. لقد اكتشف كانط رأس جبل ثلجي ولم يكن يدرك أن تسعة أعشار هذا الجبل العملاق تغمرها المياه الداكنة وتحجبها عن الأنظار. وفي هذا التحليل الهيجلي تبرز فكرة أن المعرفة حركة ذاتية جدلية، تلك الفكرة التي سبق وأن عبر عنها فخته باعتبار الفاعلية أو الحركة المطلق أو الجوهر الذي ينبثق عنه الوجود برمته. إن المعرفة هي الحركة الذاتية للعقل في أبعادها الثلاثة الرئيسية: المنطق والطبيعة والتاريخ. وبصورة خاصة فإنها حركة العقل في التاريخ وبالتاريخ. وهنا نجد بذور فكرة الممارسة أو البراكسيس Praxis التي ارتكز إليها ماركس في فكره.

- إن الثغرتين الرئيسيتين في الكانطية، في نظر هيغل، هما: أولاً، معالجة كانط غير الجدلية للعلاقة بين الذات والموضوع. وتتمثل هذه المعالجة في عزل كانط أداة

المعرفة عن موضوعها، ذلك العزل الذي يقود كانط إلى مفهوم الشيء في ذاته، المتناقض في ذاته، والذي يجرد مفهوم الموضوعية لدى كانط من مغزاه وقيّمته؛ وثانياً، المنهج التجريبي (الإمبريقي) الذي اتبعه كانط في استقراء مقولاته. فالمنهج يتعارض مع موضوعه في هذه الحال، حيث إن المقولات تتسم بالضرورة والشمول، في حين أن المنهج التجريبي ينبع من عالم الإمكان والعرض ولا يقود إلا إليه.

- ترتكز مثالية هيغل إلى حيلة قيمية. فهو يجرد مسألة الوجود المستقل عن العقل من أهميتها. إنه لا ينفي مثل هذا الوجود بقدر ما يجرده من قيمته الفلسفية. فهو يرى أن معرفة ما إذا كان الشيء موجوداً في ذاته (أي بمعزل عن العقل) هي معرفة بئسة فقيرة عديمة الجدوى. فالمهم حقاً أن نعرف ماهية الشيء وحقيقته، وهذه بالضرورة عقلية في نظر هيغل. فوجود الشيء المحدود في حد ذاته لا أهمية له لأنه لا يختلف من حيث الجوهر عن لا وجوده. فهو خاضع للزمن، مذهب الوجود إن اللاوجود هو حقيقة وجود الشيء المحدود. إنه جوهره. لذلك يسعى كل موجود محدود إلى فنائه عبر الزمن. إن القيمة الحقيقية للموجود المحدود لا تكمن في ذاته، وإنما في نقيضه وفي كونه نقيضه، أي في كونه شكلاً مستتراً من أشكال اللانهائي، في كونه لحظة من لحظات اللانهائي في صيرورته. فاللانهائي هو حقيقة الوجود. ولذلك، فإن المحدود يعبر بالضرورة إلى اللانهائي ويقود إليه. إنه ليس نقيضه بمعنى مطلق، وإلا كان اللانهائي محدوداً، وإنما هو نقيضه بالمعنى الجدلي، حيث إن المحدود يعبر بالضرورة إلى اللانهائي وحيث إن الأخير ينطوي بالضرورة على المحدود. لذلك كله، فإن التمييز بين الموضوعي والذاتي في اعتقاد هيغل لا قيمة له. فالمهم، كما قلنا، ليس معرفة الوجود الموضوعي للشيء، وإنما معرفة ماهيته، مضمونه. وهذا ليس بالموضوعي ولا بالذاتي. إن وجود الشيء في حد ذاته هو صفر في جوهره. من ثم، فإن الموضوعية لا شأن لها بالوجود الزمني البحث.

هذا هو جوهر مثالية هيغل. إنها مثالية خالصة تعيد إلى الأذهان صورة اللاهوت والكلام في أحلك صورهما. ومع ذلك، فإن هيغل هو مكتشف المنهج الجدلي، الثورة الكبرى في الفكر الحديث.

حول جذور الجدل المادي

في بحث سابق، استنبطنا مفهوم الجدل المادي من بنية النظرية العلمية في صيرورتها، وبخاصة النظرية الفيزيائية التي تُعدّ بحق أكثر النظم النظرية تطوراً ونضجاً. ولقد فعلنا ذلك، ولم نكتف بترديد الصيغ القديمة للجدل المادي، أولاً بالنظر إلى ما أصاب هذه الصيغ من تشويه وتحنيط، وثانياً لأن طبيعة الجدل المادي تقضي التجديد المتواصل لصيغه واستنباطه مجدداً من سيرورة الحياة وسيرورة الوجود النامي. فبغير ذلك يفقد الجدل المادي معناه الحقيقي (المتجدد دوماً) وإمكاناته الفاعلة والإجرائية. فمفهوم الجدل المادي يفقد ذاته، أي علاقته مع موضوعه الذي يكسبه معنى، ما لم يتجدد في كل لحظة من لحظات الحياة الإنسانية. إنه كالضوء، يفقد وجوده ما لم يتحرك من موقع إلى آخر.

وخلاصة ما استنبطناه من بنية النظرية العلمية، هي:

- أن الجدل المادي هو تعبير عن وحدة المادة في تنوعها.
- أنه بنية الحقيقة في نموها وتناميها، أي في صيرورتها.
- أنه منطق الاكتشاف العلمي.
- أن هناك أحكاماً جدلية، ضرورية وتركيبية في آن، تعكس علاقات ضرورية واقعية تتسم في أن أطرافها ترتبط ضرورياً ببعضها من حيث الوجود، بحيث ينتفي الواحد بانتفاء الأخرى، وبحيث يفترض كل طرف نقيضه.
- أن التوتر القائم بين النقااض يتنامى إذ تتجلى أبعاده حتى يتفجر في سلسلة من التحولات الثورية، فتتوحد النقااض على مستوى أعمق وأكثر جذرية. هكذا تتطور النظم، وفي مقدمتها النظم النظرية العلمية.
- وبهذا التوصيف، فإننا نحسم أمرنا من مسألة الجدل المادي، حيث إننا نعتبره المنهج الملائم لاستنطاق الوجود لكونه انعكاساً لمبدأ مادية الوجود، ومن ثم نعتبره التربة الفلسفية الأساسية لعلوم الطبيعة وعلوم الاجتماع (العلوم الإنسانية) كافة. بذلك، فنحن ننفي عنه صفة اللاهوت المادي، بل ونعتبره النقيض لأي لاهوت، مثالياً كان أو مادياً. إنه ليس امتداداً بأي شكل كان للاهوت الغربي، وليس مجرد حلّ

لمشكلات اللاهوت الغربي. ويقودها هذا الحسم إلى مسألة جذور الجدل المادي. فهي مسألة جدالية تتعدّد حولها الرؤى والآراء. وبعد حسمنا لموقفنا، فإنه من الواجب علينا ألا نكتفي بعرض رأينا، وإنما أن نناقش أيضاً الآراء المخالفة المتعددة حول هذه المسألة الحيوية. وعلى أي حال، فإننا نعتقد بأن مسألة الجدل المادي وجذوره هي مسألة المسائل في الفكر الحديث. إنها المسألة المحورية في فكر القرون الأربعة الأخيرة، لذلك، فإن فهم هذه المسألة هو مفتاح النفاذ إلى العقل النظري الغربي الحديث في بُعديه العلمي والفلسفي. ولنناقش الرؤى الأساسية المتعلقة بجذور الجدل المادي وأصوله.

يمكن تقسيم المواقف في مسألة أصول الجدل المادي كالآتي:

- هناك أولاً المدرسة التي ترى أن الجدل المادي هو لاهوت مادي لكونه امتداداً لجدل هيغل الذي تراه هذه المدرسة لاهوتياً في بنيته الداخلية. وترتكز هذه المدرسة بصورة أساسية إلى التأويل الذي وضعه الفيلسوف الألماني دلتاي عام ١٩٠٦ لكتابات هيغل المبكرة والمسماة الكتابات اللاهوتية المبكرة لهيغل. إذ ترى هذه المدرسة أن المشكلات التي شغلت بال هيغل الشاب كانت مشكلات لاهوتية مسيحية، وأن الجدل الهيجلي جاء حلاً لتناقضات اللاهوت المسيحي الغربي واستجابة للصوفية الرومانطيقية التي سادت بعض الأوساط الأوروبية آنذاك، وإن كان قد عبّر عنها هيغل في كتاباته الناضجة المشهورة بصورة تجريدية بحتة أخفت جذورها اللاهوتية. وترى هذه المدرسة أن الجدل المادي هو الجدل الهيجلي مقلوباً على رأسه (أو قدميه، لا فرق). من ثم، فإن الجدل المادي يحافظ في قلبه على البنية اللاهوتية للجدل الهيجلي، وإن كان يقلبها قلباً. من ثم، فهو مجرد لاهوت مادي.

- وهناك المدرسة التي ترى أن الجدل المادي هو بالفعل امتداد وتشذيب للجدل الهيجلي. لكنها ترى أن جدل هيغل كان قمة التعبير عن البرجوازية الأوروبية الثورية، أي عن قوى التغيير الأوروبية حتى عام ١٨٤٨. وبصورة خاصة، فإنها ترى أن الهيجلية كانت التعبير الفكري الأبلغ والأعمق عن الثورة الفرنسية الكبرى، الحدث

الأكبر في المسيرة الثورية للبرجوازية الأوروبية الصاعدة. وهي تقابل وتناظر الاقتصاد السياسي الكلاسيكي (آدم سميث وديفيد ريكاردو)، الذي كان هو الآخر تعبيراً عميقاً عن وعي البرجوازية الأوروبية الثورية الصاعدة. وترتكز هذه المدرسة بصورة أساسية إلى التأويلات التي وضعها الفيلسوف المجري المعروف جورج لوكاتش لكتابات هيغل المبكرة التي ذكرناها أعلاه. إذ يحاول لوكاتش أن يبين في كتابه "هيغل الشاب" أن هذه الكتابات كانت لاهوتية في الشكل فقط، لكنها كانت في جوهرها استجابة لأحداث عصر الثورة الفرنسية الجسام وتعبيراً عن الهواجس والمشكلات التي أثارها هذه الأحداث على صعيد الفكر، بل يوحى لوكاتش أن هيغل حاول أن يحلّ على صعيد الفكر المشكلات التي جابهها قادة الثورة الفرنسية (دانتون، روبسبير، نابليون) في مقارعتهم قوى الإقطاع. كذلك، حاول لوكاتش أن يبين العلاقة الوطيدة بين هذه الكتابات المبكرة وبين الاقتصاد السياسي الكلاسيكي الإنجليزي. إذ تبين لـ لوكاتش أن هيغل كان مطلعاً آنذاك على الكتابات الرئيسية في هذا المجال وأنه تأثر بها إلى حد كبير، الأمر الذي يؤكد، في نظر لوكاتش، أن الجدل المثالي جاء محاولة من هيغل لحل مشكلات البرجوازية الأوروبية الثورية على صعيد الفكر. يوحى لوكاتش بأن الجدل المادي لا يختلف جوهرياً عن الجدل الهيجلي، وكأن كل ما فعله ماركس هو أنه طهر هيغل من الشوائب الكانطية والفختية التي علقته في جدله، وكأن الهيجلية في نقائنها اكتملت وانسجمت مع ذاتها في ماركس. لكن ذلك، في نظر لوكاتش، لا يضير ماركس، لأن الجدل الهيجلي هو التعبير الأعظم عن التراث الثوري البرجوازي الغربي. فالعلاقة بين ماركس وهيغل أوثق حتى من علاقة ماركس مع كل من فويرباخ ومادبي القرن الثامن عشر (هولباخ وديدرو) وآدم سميث وديفيد ريكاردو. وينزع هذا التيار، الذي مثله لوكاتش، وينتمي إليه بصورة أو بأخرى كل من كورس وغرامشي وهيربرت ماركوزه وهوركهايمر وأدورنو وفروم وميرلو بونتي وسارتر ولوسيان غولدمان وهنري لفبير - أقول ينزع هذا التيار إلى نفي جدل الطبيعة وتأكيد العلاقة المميّزة بين الجدل المادي والوعي، أي تأكيد محورية جدل الذات والموضوع لمسألة الجدل المادي.

- وهناك المدرسة التي ترى أن الجدل الهيجلي يمثل قمة المثالية، أي المثالية النقية المنسجمة مع ذاتها، ومن ثم يمثل قمة اللاهوت الغربي أيضاً، لكنها تنفي وجود جدل مادي، حيث ترى أن المادية والجدل يتمازجان جوهرياً معاً وينفيان بعضهما. من ثم، ترى هذه المدرسة أن ما يُسمى المادية الجدلية هي نوع من المثالية المستترة، أو نوع من اللاهوت المادي، لكنها ترى أنها ليست جوهرية في الماركسية، وإنما تمثل مخلفات المثالية الهيجلية في الماركسية، وإن بقاءها في الماركسية يعود إلى سوء فهم وقع فيه إنغلز ورسخه بليخانوف ولينين، وهي ترى أن ماركس بريء تمام البراءة من المادية الجدلية، وتستعين بكانط والعلاقة بينه وبين ماركس لتطهير الماركسية مما تعتبره شائبة هيجلية مثالية. وأبرز أعلام هذه المدرسة الفيلسوفان الإيطاليان، غلفانو ديلا فولبي ولوتشيو كوليتي.

- أما المدرسة الرابعة فهي ما يُسمى الماركسية البنوية، وأبرز أعلامها: لوي ألتوسير، إيتيان باليبار، موريس غودلييه. وتعترف هذه المدرسة بوجود جدلين: الجدل الهيجلي والجدل المادي. لكنها تميّز كلياً بينهما، وترى أن الجدل المادي يمثل قطعاً معرفياً كاملاً وكلياً مع الجدل الهيجلي، ومن ثم لا يربطه أي رابط فكري مع الأخير. ولعله من حسناتها الرئيسية أنها تميّز بوضوح بين الجدلين. لكن من نقاط ضعفها أنها تقطع بصورة تعسّفية وكليّة بين الجدلين، ولا تفهم العلاقة بين هيجل وماركس فهماً جدلياً. كما إنها تنزع إلى توكيد البنية على حساب الذات، ولذلك فهي تنفي وجود الذات في المجتمع، وتفصم بصورة قاطعة وتعسّفية بين السيرورة وناتجها (بين الدياكروني Diachronic والسينكروني Synchronic)، فتتظر إلى البنى نظرة سكونية تعارض أهم تبصّرات ماركس في هذا الصدد والمتمثلة في إدراك تاريخية الوجود.

- أما المدرسة الخامسة، والتي يمكن تسميتها الواقعية التاريخية، فهي تميّز بين الجدلين وتعتبر الجدل المادي مسألة أنطولوجية في جوهرها، لا مجرد مسألة منطقية. لكنها تدرك جيداً العلاقة الجدلية بين الجدلين، وأن الجدل المادي جاء نتيجة نقد علمي للجدل الهيجلي، على غرار نقد ماركس للاقتصاد السياسي

الكلاسيكي. ومع أنها لا تربط الجدل المادي انطولوجياً مع الوعي الإنساني وتعترف بجدل الطبيعة، إلا أنها لا تنفي خصوصية تجليات الجدل المادي على صعيد المجتمع البشري، وتعترف بمحورية الذات الاجتماعية في التاريخ البشري. ونرى أن ما توصلنا إليه في تحليلنا للنظرية العلمية يدعم هذه المدرسة ويتفق معها. ولعل أبرز أعلام هذه المدرسة: لينين نفسه وربما ماو.

التجريبية في مجابهة الجدل

في ضوء ما تقدّم، يمكن القول إن هناك رؤيتين جذريتين بصدد العلاقة بين الجدل المثالي والجدل المادي تتفرّع كل منهما إلى تيارين رئيسيين.

- هناك من يرى أن الجدل واحد، سواء تمظهر بصورة مثالية أو مادية. فليس هناك جدل مثالي وآخر مادي، وإنما هناك جدل واحد يتمظهر بصورة مثالية وأخرى مادية. وتتفرع هذه الرؤية إلى تيارين رئيسيين: تيار يرى أن الجدل مادي في جوهره، ومن ثم إن هناك تناقضاً في هيغل بين نظامه المثالي ومنهجه المادي، وإنّ هذا التناقض مسؤول عن تشويه الجدل في هيغل. ويرى أن فضل ماركس يعود إلى أنه أفلح في إزالة هذا التشويه من الجدل بتحرير الأخير من النظام المثالي، أي استخراج اللب العقلاني من القشرة الصوفية، ودمجه في نظام فكري مادي ينسجم معه. ومن بين من يوحى بهذا التصور بقوة: إنغلز وكورش ولوكاتش وأقطاب مدرسة فرانكفورت وسارتر ولفيبر. أما التيار الآخر الذي ينتمي إلى هذه الرؤية، فيرى أن الجدل هو مثالي في جوهره وينسجم تماماً مع النظام المثالي الهيجلي، ومن ثم فهو يرى أن إقحامه في المادية (على يدي إنغلز وبلخانوف ولينين) هو إقحام تعسّفي شوه المادية ولوّثها بالمثالية. فالمادية لاجدلية في جوهرها، حيث إن الجدل ينتمي برمته إلى المنطق، إلى مثاليات العقل. ويتفق هذا التيار مع هيغل في أن الجدل هو مبدأ المثالية ومنهجها. ذلك أن هيغل اعتقد أن الثغرة الكبرى في المثاليات ما قبل الهيجلية أنها اعتمدت منهجاً لاجدلياً مادياً في أساسه، حيث إن الجدل هو المنهج الملائم فعلاً والمنتج للنظم المثالية. وعلى رأس هذا التيار الفيلسوف الإيطالي المعاصر لوتشيو كوليتي.

- وهناك من يرى أن هناك جدلين مختلفين عن بعضهما، جدل مثالي وآخر مادي. وتتفرّع هذه الرؤية أيضاً إلى تيارين رئيسيين. ويرى التيار الأول أنه برغم تمايز الجدلين عن بعضهما، إلا أن هناك علاقة عضوية بينهما. بل إن العلاقة بينهما هي في حدّ ذاتها علاقة جدلية لا تُفهم إلا في ضوءهما. لذلك احتاج ماركس إلى نقد هيغل وهضمه نقدياً حتى يتوصّل إلى الجدل المادي. فالعلاقة بين هيغل وماركس ليست قطعاً أو قطعية، وإنما هي علاقة تجاوز جدلي. ففضل هيغل أنه كان أول من صاغ صورة شاملة جلية للجدل، وإن فعل ذلك على صعيد المثالية. أما فضل ماركس فيمكن في أنه لم يُلَقِ بنظام هيغل الفلسفي جانباً من دون أن يستفيد منه، كما فعل فويرباخ، وإنما عمل على نقد هيغل مادياً ونقد فويرباخ جدلياً في ضوء تنامي الحركة الثورية الألمانية والأوروبية، محوّلًا بذلك الجدل الهيجلي إلى جدل مادي قادر على استنطاق ظاهرة الإنسان علمياً. وأبرز رموز هذا التيار الواقعي التاريخي: لينين.

أما التيار الثاني ضمن هذه الرؤية فهو تيار الماركسية البنيوية، وأشهر رموزها: لوي ألتوسير، وبيرر ماشري، ونيكوس بولانتساس، وإتيان باليبار، وموريس غودلييه، وهابندس وهيرست. ويرى هذا التيار أن هناك جدلين بالفعل، جدل مثالي وآخر مادي، لكنهما ليسا متميزين فقط، وإنما هما منفصلان كلياً عن بعضهما أيضاً. إن هناك قطعاً معرفياً كاملاً بين الجدلين. لقد نشأ ماركس هيجلياً فويرباخياً. لكنه أنجز عام ١٨٤٥ قطعاً معرفياً كاملاً مع الهيجلية في جميع صورها، وبنى بذلك منهجاً جدلياً لا يرتبط مع النهج القديم إلا من حيث اللفظ. فالفكر المادي الجديد لا يتضمن من القديم سوى مخلفاته اللفظية مجردة من المضمون. إنه قطع كامل، أي قفزة من إشكالية هيغل وفويرباخ الأيديولوجية إلى إشكالية علمية تختلف كلياً في المضمون، وإن تشابهت مع القديم في بعض الألفاظ (لفظة التناقض مثلاً). لذلك، نرى نزوعاً واضحاً لدى رموز هذا التيار إلى التأكيد على صلة ماركس مع روسو ومنسكيو والماديين الفرنسيين على حساب صلته مع هيغل.

أيّ هذه التيارات أقرب إلى الحقيقة؟ أيّها أكثر قدرة على تفسير الوقائع وأكثر

فاعلية في استنطاق الواقع وتحويله؟ هل يمكن الحسم في مثل هذه الأمور؟ وكيف يكون ذلك؟ ولماذا يخلق مفهوم الجدل كل هذه الصعوبات في ذهن المعاصر؟

فلنبدأ بالسؤال الأخير بذكر واحد من المعوقات الفكرية التي تخلق هوة بين الجدل وبين الوعي المعاصر. هذا العامل المعوق هو: هيمنة الإمبريقية والوضعية على الفكر الحديث. فهذه الهيمنة تخلق من الجدل معضلة في علاقته بالعلم، معضلة لا يبدأ المرء بحلها إلا بملاحظة قصور الوضعية والبدء بتجاوزها. فمن منظور الوضعية يغدو الجدل مجرد شكل قبلي (أبريوري) يفرضه الأيديولوجيون على الوجود، على غرار ما كان يفعله اللاهوتيون والكلاميون في العصور الوسطى. إنه يغدو لاهوتاً مادياً. إذ ترى الإمبريقية والوضعية أن الواقع قد يكون جدلياً في بعض نواحيه وقد لا يكون. فالبحث الإمبريقي في الواقع هو المؤهل للكشف عن ذلك. ويعود هذا الطرح إلى تصورهما الذري الجزئي للواقع. فهي لا تعترف إلا في جزء مذكرى من الواقع، الجزء المتعلق بالقياسات والبيانات الحسية. وهي تتجاهل أن القياسات والبيانات الحسية ليست المكوّن الوحيد للتجربة الموضوعية (الواقع). وهي الحقيقة التي سبق وأن أكدها كانط في مجابهة الإمبريقية. فالبنى والنظم والميكانيزمات والسيرورات هي جزء أعمق ينتمي إلى الخبرة الموضوعية (الواقع). ونحن نرى أن مسألة الجدل ترتبط ارتباطاً أساسياً بهذا الجانب المهمل من الواقع. فإذا تم اغفاله، فقد الجدل أرضيته، ومن ثم أضحي مجرد فرضية جزئية وغدا استعماله إشكالياً. أما إذا تدبرنا الواقع في شموله ومن جميع جوانبه، تبين لدينا أن الجدل هو شرط جذري من شروط المعرفة والخبرة الموضوعية. فموضوع المعرفة، بوصفه موضوعاً قابلاً لأن يُعرف، ينتفي بانتفاء الجدل.

لقد نشأت الإمبريقية فلسفة تقدمية؛ نشأت شكلاً من أشكال المادية وأداة في هدم الميتافيزيقا القروسطية. لكنها بدأت تنحط بعد هيوم حتى غدت الشكل الرئيسي للفكر الرجعي في العالم الأنجلوسكسوني. فبعد أن كانت، في مرحلة صعود البرجوازية الأوروبية، رديفاً للمادية ومعمل هدم للفكر الغيبي، أضحت، بعد ثورات ١٨٤٨، ظهيراً مستتراً للفكر الغيبي ومعمل هدم للمادية والجدل، ومن ثم للعقلانية

العلمية في جميع صورها.

إن هذا التحليل يقودنا إلى ربط الجدل بالأنطولوجيا (نظرية الوجود) بالتحديد. فهو يفترض عائلة معينة من الأنطولوجيات، وهذه الأخيرة تفترضه بدورها. والذي يجمع عناصر هذه العائلة، في المقام الأول، إدراكها بأن الظاهر يفترض وجود باطن ينتجه، وبأن الظاهر ليس ذرّي التركيب، كما يبدو، أي ليس مركباً من بيانات حسية منفصلة عن بعضها، وإنما هو جزء من كل يجد وحدته الداخلية في هذا الكل الباطن. والأهم من ذلك أن هذا الباطن قابل في بنيته الداخلية لأن يُعرف، لأنه يتحول إلى ظاهر عبر التاريخ. إن التاريخ هو سيروية ظهور الباطن، وهذا هو تعبيرنا عن تصوّر هيغل للتاريخ (في كتابه "ظاهراتية العقل") بأنه سيروية تحوّل الجوهر إلى ذات.

إن مفهوم الجدل إذاً يفترض: أولاً، الأسبقية أو الأعماق الأنطولوجية؛ وثانياً، تاريخية الجوهر، أي تحوّل تاريخياً إلى ظاهر؛ وثالثاً، كون الجوهر قابلاً في بنيته الداخلية لأن يُعرف عبر التاريخ، تاريخ ظهوره.

إن الجدل يتعلق بشروط موضوعية الواقع، بالشروط التي تضمن هذه الموضوعية، ومن ثمّ وجود المعرفة. فحتى يكون الجوهر (بوصفه وحدة) موجوداً، ينبغي أن يتحلّى ببنى (مقولات) عامة، شاملة وضرورية. والجدل متجذّر في هذه الوحدة، في هذه الضرورة وهذا الشمول.

لكن ما قلناه أعلاه ينطبق على الجدلين المادي والمثالي. إنه القاسم المشترك الأعظم بين الجدلين، هذا القاسم المشترك الذي يشكل اللب العقلاني لفلسفة هيغل والذي أبقى عليه ماركس في فكره المادي واستعمله عنصراً أساسياً في بناء جدل مادي متطور. أين يبدأ الاختلاف بين الجدلين إذاً؟

جدل المادة أم جدل الروح؟

توصّلنا إلى أن مفهوم الجدل يفترض مفهوم الأسبقية الأنطولوجية (الوجودية) ويفترض أيضاً تاريخية الجوهر (أي تحوّل تاريخياً إلى ظاهر) وكون الجوهر قابلاً

في بنيته الداخلية لأن يُعرف عبر تاريخ ظهوره. إنه شرط الموضوعية في صيروتها. لقد سخر كانط فلسفته النقدية من أجل اكتشاف شروط موضوعية الخبرة وعالم الخبرة، فوجد جذور هذه الشروط في البنية الداخلية للعقل. لكنه مع ذلك أخفق في الوصول إلى الجدل لأنه أخفق في النظر إلى هذه الشروط العقلية بوصفها صيرورة. إن شرط موضوعية الخبرة بوصفها صيرورة لا بد أن يكون في حد ذاته صيرورة. وهذا بالضبط ما أدركه هيجل، الأمر الذي أوصله إلى الجدل بوصفه نسق صيرورة الوجود والفكر في آن. لكن الشروط المذكورة أعلاه، تنطبق على الجدل في جميع صورته سواء أكان مادياً أم مثالياً. فما الذي يفرق الجدلين إذاً على أرضية هذا العامل المشترك؟

إن الجدل المثالي هو الحركة الذاتية الداخلية للفكر. وهذه الحركة الذاتية هي التي تُنتج الفكر ذاته في صورته المتعددة، بما في ذلك الطبيعة والتاريخ، وهما التجسيدان الرئيسيان للفكر. إن سر الطبيعة والتاريخ يكمن في الطبيعة الجدلية للفكر، أي في العقل الجدلي (الله بالنسبة إلى هيجل).

أما الجدل المادي فهو الحركة الذاتية الداخلية للمادة (بوصفها كلاً مستقلاً) في أشكالها كافة، بما في ذلك الفكر. إنه بنية تغير المادة بوصفها وحدة متنوعة. ونحن لا نكتشف هذه البنية بالدراسة المنطقية، وإنما بتراكم الخبرة والمعرفة بصدد المادة، أي بدراسة العلوم بوصفها نتاجاً اجتماعياً ودراسة علاقة العلوم بموضوعاتها، وبصورة خاصة بالممارسة الثورية في المجتمع. إن جدل الفكر يكمن في جدل الإنتاج المادي، وليس العكس.

إن الجدل في حد ذاته يكمن في صيرورة الإنتاج (الطبيعي والاجتماعي). والفرق بين الجدلين (المادي والمثالي) يكمن في التصور الأنطولوجي لسيروية الإنتاج هذه، وبصورة خاصة في التصور الأنطولوجي للعلاقة بين المادة الخام والمنتج والنتائج والغاية. إن الكل المادي الذي هو مصدر الجدل المادي يختلف أنطولوجياً عن الكل المثالي (الهيجلي). فالكل المثالي منطقي في جوهره، بعكس الكل المادي. فصورة الكل المثالي هو القياس في صورته المنطقية المتنوعة. أما الكل المادي فصورته هي النظرية

العلمية. وعليه، فإنه يمكن القول إن المنطق الجدلي هو العلاقة الشكلية (الصورية) بين المفاهيم. بذلك فإنه شرط ضروري، لكن ليس كافياً، للمفاهيم العلمية أو الفلسفية. وهو مجرد واحد من انعكاسات الجدل المادي على الصعيد الفكري. فالجدل المادي أغنى بكثير من الجدل المثالي. فالأخير لا يصور سوى جانب منه. وعلى أي حال، فحتى تستطيع المفاهيم أن تصف الواقع في صيرورته وتحولاته وبناءه المتنامية، فعليها أن تطيع المنطق الجدلي، بوصفه مجرد شرط واحد من عائلة من الشروط للموضوعية والعلمية.

الدولة - في نظر هيغل وماركس

ويتضح الفرق بين الجدل المادي والجدل المثالي بصورة جلية في نقد ماركس لفلسفة هيغل في الدولة، وبخاصة في العلاقة التي يتصورها ماركس بين الدولة من جهة وبين العائلة والمجتمع المدني (البرجوازي) من جهة أخرى، مقارنة بالعلاقة التي يتصورها هيغل بين الطرفين. فالذي يفعله هيغل في هذا الصدد هو أنه يستقي صوراً ذهنية تجريدية تصور جانباً فقط من العائلة والمجتمع المدني والدولة. ويمكنه هذا التجريد من إقامة علاقة منطقية ضرورية بين هذه الأفكار المجردة. وعلى هذا الأساس، فهو يعتبر الدولة حقيقة العائلة والمجتمع المدني، أي الصورة الحقيقية التي تكون كامنّة فيهما. من ثم، فإن تطورها يتمثل في بروز الدولة (فكرة الدولة بالأحرى) التي اعتبرها هيغل الفكرة الأخلاقية في ذاتها ولذاتها. إن كل هيغل هو كلٌ منطقي، ومن ثم كلٌ وهمي. فلدينا هنا وحدة تماثلية بسيطة تأخذ شكل الوحدة المعقدة المتنوعة ظاهرياً. إن هيغل بالفعل يوحد الظواهر الاجتماعية المختلفة، لكنه يفعل ذلك بتبسيطها إلى فكرة واحدة لها مظاهر متنوعة.

أما الكل المادي فهو الوحدة في التنوع. لذلك، فإن المفاهيم الأولية التي يستخدمها ماركس في هذا المقام مختلفة كلياً عن نظيرتها المثالية. فبدلاً من مفهوم حقيقة الشيء (أو نهايته أو غايته الكامنة) الهيجلي، يستخدم ماركس مفاهيم مادية مثل مفهوم الوظيفة الاجتماعية التاريخية، وذلك لأنه يتدبر علاقات حقيقية، لا فكرية

منطقية. فهو غير معني بإقامة علاقات منطقية بين أفكار تجريدية، وإنما معني باكتشاف العلاقات الحقيقية بين النُظُم المادية الاجتماعية. وهو يذكّرنا في ذلك بنقد فرانسيس بيكون للأرسطية القروسطية في مطلع الحقبة الحديثة.

إن هيجل وماركس كليهما مدرك للشرح القائم في الحقبة الحديثة بين الدولة (المجتمع السياسي) وبين المجتمع المدني. كما إنهما مدركان أن الوضع لم يكن كذلك في المجتمعات ما قبل الرأسمالية (الإقطاع والعبودية وغيرهما). وكلاهما أيضاً يدرك أن وجود الدولة الحديثة مرتبط ارتباطاً ضرورياً بهذا الشرح. ولكن، فيما يعتبر هيجل الدولة هي الحل الجدلي لهذا الشرح، فإن ماركس يعتبرها تعبيراً مادياً رئيسياً عنه، ومن ثم شرطاً من شروط إعادة إنتاجه (هذه وظيفتها الاجتماعية). ولذلك، فإن ماركس يطرح مسألة تغيير الواقع المادي نفسه في اتجاه حل هذا الشرح وإلغاء الدولة معه، في حين أن منهج هيجل يمنعه من ذلك. إن هيجل لا ينقد الواقع الراهن، وإنما يسعى إلى تبريره بتجديد معناه المثالي وتأييده. أما ماركس فإنه يسعى إلى تغييره وحل تناقضاته فعلياً وبالفعل الثوري. إن التناقضات الفعلية المادية تنخر جسد العضوية الاجتماعية برمتها، بما في ذلك الدولة التي تشكل جزءاً لا يتجزأ من هذه العضوية. وبمعنى آخر، فإن جميع عناصر العضوية الاجتماعية تدخل في تحديد التناقض الرئيسي فيها، مثلما أن هذا التناقض يدخل في تحديد هذه العناصر (هذا هو معنى تحديد التحديد لدى ألتوسير). لذلك، فكلُّ ماركس هو كلُّ فعلي حقيقي، تماماً مثل كلِّ داروين البيولوجي. أما هيجل، فهو يكرّس فوقية الدولة ويرفعها فوق تناقضات المجتمع باعتبارها الحل الجدلي لهذه التناقضات. لذلك، فإن كلّ وهمي. إن سر الجدول المثالي يكمن في تطبيقه السياسي الاجتماعي. إن هذا التطبيق هو الذي يكشف عن عورته الرئيسية وأساسه الاجتماعي الأيديولوجي. وهذا ما أدركته الدولة البروسية الاستبدادية في السنوات العشر الأخيرة من عمر هيجل، الأمر الذي حداها إلى تبني الهيغلية واعتبارها نوعاً من الأيديولوجية الرسمية للدولة. وهذا ما أدركه ماركس أيضاً ودفعه إلى البدء بنقد فلسفة الحق الهيغلية (عام ١٨٤٣). فهو لم يبدأ بنقد نظرية المعرفة الهيغلية إلا بعد أن استكمل نقد فلسفة الحق الهيغلية.

لذلك لم يكن من قبيل المصادفة أن جاءت مخطوطات باريس (١٨٤٤)، التي ينقد فيها ماركس "ظاهراتية العقل" لـ هيغل، بعد نقده فلسفة الحق وفلسفة الدولة الهيجلية.

إن النقطة الجوهرية في نقد ماركس لفلسفة الحق الهيجلية هي أن هيغل يقلب رأساً على عقب العلاقة بين الموضوع والمحمول، فيحيل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً. بذلك يغدو الموضوع الفعلي (الإنسان بصفته مجمل العلاقات الاجتماعية عبر التاريخ) محمولاً للفكر الذي يغدو بدوره هو الموضوع. كذلك، فإن الموضوع الاجتماعي الفعلي (العائلة والمجتمع المدني) يغدو هو المحمول، ويغدو المحمول (الدولة أو الوجود السياسي) هو الموضوع. بذلك، فبدلاً من تفسير الدولة بدلالة تناقضات المجتمع المدني، تفسر الدولة بذاتها ويفسر الموضوع الحقيقي بدلالاتها. والنقطة الأساسية هنا، هي أن العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني لدى هيغل هي علاقة تماثل منطقي، وليست علاقة وظيفة تاريخية إنتاجية. فالمجتمع المدني يجد ذاته الحق في الدولة، ومن ثم فإن الدولة هي سر وجوده. إنه يوجد في الواقع من أجل الدولة، تماماً مثلما أن الطبيعة توجد من أجل الروح. وفي ذلك بالطبع تأكيد للمجتمع المدني وتناقضاته. فوجوده وتناقضاته مبررة ما دامت تؤدي إلى الدولة. ولعل مكن هذا النهج المثالي كله هو اعتبار هيغل الوجود مجرد جزء منطقي لا يتجزأ من الماهية، وهو الاعتبار الذي سبق وأن جعل كانط من هدمه هدفاً رئيسياً لفلسفته النقدية.

دفاعاً عن فكرة جدل الطبيعة

لقد أسسنا إمكانية الجدل المادي على قاعدة وجود أحكام تركيبية ضرورية تعكس علاقات واقعية موضوعية، ومن ثم تستمد وجودها من الواقع المادي، لا من جوهر عقلي مزعوم (كما هو الحال لدى كانط). ولعلنا في ذلك نقرب من فريدريش إنغلز الذي نادى بفكرة جدل الطبيعة ونبتعد عن جورجي لوكاتش، الذي انتقد فكرة إنغلز هذه، في كتابه الذائع الصيت "التاريخ والوعي الطبقي" وحاول تأسيس الجدل

المادي على قاعدة التماثل الجوهرية (الأنطولوجية) بين الذات والموضوع. فهو يعيب على إنغلز كون الأخير لا يؤسس تصوّره للجدل المادي على قاعدة العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع في السيرة التاريخية. وفي هذا السياق، نذكر أن لوكاتش في كتابه المذكور اعتبر مسألة ثنائية الذات والموضوع (الصورة والمادة، العقلاني واللاعقلاني، القيمة والواقعة) المعضلة الأساسية والمحور الرئيسي للفكر الغربي البرجوازي الحديث، ورأى أن الجدل (وهو لم يفرق بوضوح بين الجدل الهيجلي والجدل المادي) جاء حلاً لهذه المعضلة، أخصاً على يدي فخته وفعلاً على يد هيجل وماركس. ونذكر أيضاً أن لوكاتش اعتبر ماركس هيجلياً أكثر من هيجل نفسه، بل وأوحى أحياناً بأن فضل ماركس الرئيسي يكمن في أنه طهر هيجل نفسه مما علق في فكره من شوائب كانطية وفختية، بأن الهيجلية لم تصل أوجها في هيجل، وإنما في ماركس، بأن ماركس ليس سوى هيجل مطهراً من كانط وفخته ومنسجماً مع ذاته. أما نحن، فنرى بأن العلاقات الواقعية الضرورية أو الأنطولوجية هي أساس الجدل المادي، وبأن هذه العلاقات موجودة في الطبيعة والمجتمع، بل هي أساس الوجود المادي في شكله الطبيعي والاجتماعي. وهذه العلاقات هي أساس الجدل المادي بوصفه منطقاً أو فضاءً منطقياً لانتهائي الامتداد وعائلة لانتهائية من المنهجيات، منهجيات المعرفة والاستقصاء.

ويبدو لنا أن هذه العلاقات هي تعبير عن وحدة المادة وتنوعها في وحدتها. من ثم فالإقرار المنهجي بوجود المادة بوصفها نظاماً من التفاعلات وبوجود بنى وخصائص وقوانين مشتركة بين مكونات الوجود المادي وأجزائه المتنوعة (وهو حقيقة نتوصل إليها تاريخياً عبر تراكم الخبرة والممارسة البشرية) هو الذي يقودنا إلى هذا المفهوم، مفهوم العلاقات الواقعية الضرورية، ومن ثم الجدل المادي. وهذا يعني أن المادية المنسجمة مع ذاتها تستلزم الجدل مثلما أن الجدل المنسجم مع ذاته يستلزم المادة. وهذا بالطبع يناقض ما ذهب إليه هيجل من أن المنهج الجدلي هو مبدأ المثالية، وما ذهب إليه لوكاتش وكورش وسارتر من أن الجدل مرتبط جوهرياً بالوعي. كما إنه يعاكس كلياً ما ذهب إليه الفيلسوف الإيطالي المعاصر لوتشيو كوليتي من أن الجدل

مثالي في جوهره، ومن ثم يعاكس تأكيده على استحالة وجود مادية جدلية. وبالطبع، فإننا لا ننكر أن الجدل المادي يتخذ طابعاً خاصاً وحاداً في عالم الإنسان والوعي الإنساني، أي المجتمع البشري، وذلك لكون الذات العارفة في هذا الحال جزءاً لا يتجزأ من موضوع المعرفة، ولكون الأخير يرتبط جدلياً، ومن ثم ضرورياً، مع ممارسة الذات العارفة. لكن ذلك لا يعني مطلقاً أن الجدل المادي هو ظاهرة إدراكية بحتة أو أنه خاصية جوهرية من خصائص الوعي البشري تنتفي بانتفائه. فالعالم الطبيعي يُظهر بجلاء أن العلاقات الجدلية لا تقتصر على المجتمع ولا على الوعي البشري، وإنما توجد أيضاً في قلب الطبيعة، في قلب المادة. بل إننا نذهب إلى أبعد من ذلك بالقول إن جدل الطبيعة هو مصدر جدل المجتمع وجدل الوعي. ونحن نؤكد ذلك برغم إدراكنا العميق لما قد يسوقه مثل هذا القول من اتهامات بالاستالينية والدغمائية والتجبر الآيديولوجي، وبرغم إدراكنا لما تكنه كثير من الأوساط اليسارية الغربية من عدااء لمفهوم جدل الطبيعة. فالصرعة السائدة في تلك الأوساط منذ منتصف خمسينيات القرن العشرين، والتي غدت دغمائية جديدة، هي أن مفهوم جدل الطبيعة مفهوم ميكانيكي متناقض مع ذاته أدخله إنغلز عنوة إلى الفكر الماركسي بتأثير هيغل في أضعف حلقات فكره وتأثير الوضعية الفجة التي سادت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ولعل ردة فعل اليسار الغربي العنيفة على الستالينية، والتي تنامت بوتيرة متسارعة وبزخم كبير منذ منتصف خمسينيات القرن العشرين، هي التي نقلته من دغمائية إلى دغمائية أخرى لا تقل تعارضاً مع المادية الجدلية عن سابقتها. والمشكلة أن هذه الصرعة غدت في الفكر اليساري الغربي الحديث مسلّمة غير قابلة للنقاش يردّها عمالقة الفكر الماركسي المحدثين (لوكاتش، كورش، غرامشي، سارتر، ميرلوبونتي، كوليتي، هوركهايمر، أدورنو، ماركوزه، بل حتى سمير أمين)، كل بطريقته الخاصة، ومن دون تمحيص نظر، وبحدّة نجد من الصعب تبريرها أو تسويقها.

ولكن، إذا أقررنا بأن الجدل المادي يدخل في قلب النظرية العلمية، من حيث بنيتها الداخلية ومنطقها ومنهجيتها ونسق تطورها، وأقررنا بأن النظرية العلمية

المختبرة تشكل معرفة بجوانب من الطبيعة، أي تشكّل نوعاً من الانعكاس لبنى الطبيعة وسيروراتها وآلياتها، كان لا مفر أيضاً من الإقرار بأن منبع الجدل المادي هو الطبيعة نفسها، وبأن الجدل الفكري ليس سوى انعكاس على صعيد الوعي لجدل الطبيعة. وتتعرّز هذه الفكرة إذا اعتبرنا المجتمع البشري شكلاً معقداً ومتطوراً من أشكال المادة، أي نظاماً مادياً معقداً نابعاً من قلب المادة. فرفض فكرة جدل الطبيعة إنما ينطوي على رفض فكرة وحدة الوجود والعودة إلى فكرة ثنائيتها، أي إلى نوع من الديكارتية. لذلك نجد أن هيغل وإنغلز، على تعارض موقفيهما ورؤيتيهما معاً، تمسّكا بفكرة جدل الطبيعة لأن كليهما أكد على وحدة الوجود ورفض أي نوع من الثنائية، وإن كانا متعارضين تماماً في رؤيتيهما لطبيعة الجوهر الواحد الموحد للوجود (الروح في حال هيغل، المادة في حال إنغلز).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن وحدة المادة وتنوّع المادة في وحدتها لا تنعكس على صعيد الفكر (النظرية) على صورة واقعة Fact، وإنما على صورة شرط للمعرفة، شرط لإمكانية المعرفة. وقد لاحظ كانط ذلك جيداً وإن كان قد أكسب هذه الملاحظة العميقة طابعاً مثالياً وعبر عنها بطريقته المثالية المعهودة. ونعني بذلك أن وحدة المادة تتبدّى على صعيد النظرية على صورة سيرورة توحيد جدلي بين بنى وعناصر متناقضة معاً. إنها تتبدّى على صورة تؤثر دائم في داخل النظرية، وبين النظرية والتجربة، يدفع في اتجاه التوحيد الجدلي. وهذا هو بالضبط ما يدفعنا إلى القول بأن وحدة المادة هي أساس الجدل المادي. فالظواهر المادية تبدو للوهلة الأولى وكأنها كومة من الانطباعات الحسية التي لا يربطها معاً رابط، وكأن العالم مكون من ذرات حسية (بيانات حسية، كما يسمّيها برتراند راسل). وهذا الانطباع الأول هو الذي يشكل أساس التجريبية (الإمبريقية) في جميع صورها. لكنه انطباع سطحي خداع. إذ سرعان ما تقودنا الممارسة (المعرفية وغيرها) إلى إدراك وجود علاقات متشعبة بين هذه الظواهر. وهنا تدخل المادية الميكانيكية (الميتافيزيقية) على الخط، فتفسر بعض هذه العلاقات على أنها علاقات مطلقة ثابتة تمثل الجوهر الثابت للمادة وتعبّر عن وحدة المادة، وتفسر بعضها الآخر على أنها علاقات عرضية

لا تكمن في جوهر المادة بقدر ما تكمن في طبيعة العلاقة بين المادة والعقل (بما في ذلك الحس). فتبدو وحدة المادة لدى هذا الفكر واقعة Fact ثابتة مطلقة أحادية الجانب. فهو يجمد هذه الوحدة في جانب معين ثابت من المادة ويقيم جداراً مطلقاً بين الضروري والممكن، بين الجوهرى والعرضى. لكن تطور الممارسة البشرية يظهر زيف هذا التصور السكوني التحليلي. إذ سرعان ما يتبين أن وحدة المادة لانهائية الطابع، بحيث إنها لا تنحصر في جانب واحد من المادة، وإنما في عدد لانهائي من الجوانب التي تتبدى عبر تطور المعرفة البشرية. ومع تطور الممارسة البشرية، يتبين أن العلاقات القائمة بين الظاهرات المادية جدلية يتزامن فيها بصورة أساسية عنصرا التماثل والتناقض. ويقود هذا الوضع المتناقض إلى إنتاج مفهومات جديدة تعبر عن موجودات مادية جديدة تشكل أساس الظاهرات المعنية. عند ذلك يتبين أن هذه الظاهرات تعبر عن حالات مختلفة للموجود الجديد ذاته، أي أنها تعبر عن هذا الموجود الجديد تحت ظروف متنوعة. ومن ثم، فإن العلاقات الجدلية القائمة بينها تعبر من جهة عن وجود الموجود الجديد، أي وحدته الداخلية بوصفه موجوداً مميزاً، وتعبّر عن اختلاف حالاته باختلاف ظروفه من جهة أخرى. ومن ذلك بالضبط ينبع الطابع الجدلي لهذه العلاقات، من كون الظاهرات المادية تعبيرات عن الواحد المادي المتنوع. وعلى سبيل المثال، فإن الضوء والذبذبات الراديوية والأشعة الحرارية وقوى الجذب والتنافر الكهربائية والمغناطيسية وقوى تماسك أجزاء المواد الصلبة معاً تبدو ظاهرات مختلفة كثيراً (إن لم يكن كلياً) عن بعضها. لكنه تبين منذ منتصف القرن التاسع عشر أنها مظاهر متعددة لموجود واحد هو المجال الكهرومغناطيسي الذي يتسم جوهرياً بوحدة مادية معينة، أي ببنية وخصائص وقوانين محددة، تجعله يتبدى بهذه الصور المتعددة تحت تنوع الظروف الطبيعية.

عشر أطروحات حول الجدل المادي

نودّ هنا أن نعرض في عشر نقاط خلاصة ما توصلنا إليه في هذا الصدد، توكيداً لجوهر المسألة وإرساءً لقاعدة صلبة ننطلق منها صوب آفاق رحبة جديدة.

- إن الجدل، سواء أكان مثالياً أم مادياً، لا يمكن استيعابه فلسفياً بأدوات الفلسفة ما قبل النقدية (أي، ما قبل كانط). ومن ثم، فإن نقطة الانطلاق في فهم الجدل فلسفياً هي فلسفة كانط (الفلسفة النقدية)، مع التركيز عليها بوصفها نظاماً فكرياً تنخره تناقضات أساسية. فالجدل ما بعد نقدي في جوهره، ليس زمنياً وتاريخياً فقط (هيجل، ماركس)، وإنما مفاهيمياً وفكرياً أيضاً. ولعل المسخ الذي أصاب الجدل المادي في الأيديولوجيا السوفييتية يكمن في هذه النقطة بالذات، في أنه فهمٌ وعُبر عنه بدلالات ما قبل نقدية، ما قبل كانطية.

- هناك إجماع بين الجدلين قاطبة وعلى اختلاف مشاربهم على أن مفهوم الجدل يرتبط جوهرياً بمفهوم الكل المتنامي، أو ما أسميته الكل المفتوح Open Totality. لكن الاختلاف بين المدارس والتيارات المختلفة يكمن تحديداً في تصوّر هذا الكل، أي في الجانب الأنطولوجي. إن الكل المثالي يختلف عن الكل المادي أنطولوجياً، أي من حيث الماهية والطينة الأنطولوجية.

- لقد تنبه الماركسيون الهيجليون (كورش، لوكاتش، مدرسة فرانكفورت، لوسيان غولدمان، سارتر) إلى ضرورة مفهوم الذات الواعية المنتجة لفهم جدل الإنسان والمجتمعات البشرية. إذ أدركوا أن الذات المنتجة تدخل جوهرياً في التركيب الأنطولوجي للمجتمعات البشرية، ومن ثم فإن العلاقات الجدلية (الأنطولوجية) في المجتمع البشري تفقد ضرورتها وجدليتها في غياب مفهوم الذات المنتجة. لكن تركيزهم على الذات في غمار مجابتهن الستالينية دفعهم إلى تغييب الفرق الجوهرية بين الكل الهيجلي المثالي والكل المادي، الأمر الذي قادهم إلى مواقف مثالية وإلى رفض طروحات مادية أساسية، مثل مفهوم جدل الطبيعة.

- ومن جهة أخرى، فقد تنبه الماركسيون البنيويون (ألتوسير، باليار، غودلييه) إلى الفرق الجوهرية بين الكل المثالي والكل المادي وحاولوا تحديده بدقة. وعلى سبيل المثال، فقد ابتكر ألتوسير مفهوماً جديداً لهذا الغرض، هو مفهوم فائق التحديد Overdetermination، وبين أن العلاقات السائدة في الكل المادي ليست من النوع الاختزالي الاشتقاقي الذي يسود الكل الهيجلي المثالي. لكن الماركسيين

البنويين أغفلوا الفرق الكيفي بين المادة الفيزيائية والمجتمع، ومن ثم الخصوصية الأنطولوجية للمجتمعات البشرية. وتمثل ذلك بصورة خاصة في إغفالهم محورية الذات المنتجة في المجتمع البشري. ولم يكن هذا التغيب لادعياً أو مستتراً، وإنما تم عن قصد وسبق إصرار. وعلى سبيل المثال، فقد أولّ ألتوسير (في مقالة له بعنوان "لينين قبل هيفل") امتداحاً لـ هيفل في دفاثره الفلسفية على أنه يتمحور حول فكرة السيورة من دون الذات، أي حول كون هذه الفكرة هي المطلق الوحيد في الفكر الجدلي. لكننا نرى أن إصرار البنويين الماركسيين على تغيب الذات المنتجة في التاريخ البشري يقودهم إلى تشييء العلاقات الإنسانية على غرار ما يفعله الفكر البرجوازي النمطي، ومن ثم يقودهم إلى تأبيد علاقات الإنتاج الرأسمالية وتجريد الجدال المادي من معناه الثوري الحقيقي. فليس هناك مجتمع من دون فاعليات بشرية، أو، بالتحديد، ذوات بشرية فاعلة ومنتجة (فردية وجمعية). إن موضوعية العلاقات الاجتماعية لا تكمن فيها في حد ذاتها، وإنما تكمن في الفعل الإنساني الهادف الذي يجد وحدته الداخلية في الذات الاجتماعية. ومعنى ذلك أن أي تغيير في المجتمع وفي العلاقات الاجتماعية هو نتاج الفعل الإنساني، إما الفعل المباشر وإما الفعل غير المباشر المكوّن من تراكمات من الأفعال البشرية ذات الأهداف المتنوعة. وتتميز الأفعال البشرية الهادفة في أنها تنبع من ذات معيّنة ترتبط بالأفراد والجماعات. هذا ما يغفله الماركسيون البنويون، وهذا ما أدركه غرامشي ولوكاتش (في أعماله الأخيرة، وبخاصة في عمله الأخير "أنطولوجيا الوجود الاجتماعي").

- إن أعمق من عالج مسألة الجدال المادي في القرن العشرين هو لينين، وبخاصة في دفاثره الفلسفية. لكن وقته لم يسمح له بتطوير تبصّراته وتفصيلها في نظام فكري متكامل. ولم يتم حتى الآن تنفيذ هذه المهمة الشاقة بالصورة المطلوبة الوافية للأصل.

- إن إخفاق المدرسة الماركسية الإيطالية (وبالذات لوتشيو كوليتي) في التفريق بين الكل المثالي وبين الكل المادي جعله ينعت الجدال برمته وبأشكاله كافة بالمثالية، وينفي إمكانية الجدال المادي. لقد ركّز لوتشيو كوليتي على فكرة أن الجدال الهيفلي

هو في جوهره مبدأ المثالية الذي يضمن الانسجام الداخلي للنظم المثالية. وهي فكرة هيغل نفسه عن الجدول. ولكن، لو فرّق جيداً بين الكل المثالي والكل المادي، ولو سار على هذا الخط حتى نهايته المنطقية، لرأى بأن الجدول المادي هو مبدأ المادية الذي يضمن الانسجام الذاتي الداخلي للنظم المادية. فلو فعل ذلك، لرأى بأنه ليس هناك مادية منسجمة مع ذاتها من دون الجدول، كما إنه ليس هناك جدول منسجم مع ذاته من دون المادية، ولما عالج فكر إنغلز ولينين بهذه القسوة الفجة والرعونة (كما فعل في كتابه "الماركسية وهيغل").

- لما كانت النظرية العلمية عضوية متنامية أو كلاً مفتوحاً، ولما كانت عملية الاكتشاف هي مبدأ تنامي المعرفة (النظرية) العلمية، أي مبدأ صيرورتها، فإن منطق الاكتشاف العلمي هو الجدول المادي. وهو انعكاس على صعيد المنهج لجدول الطبيعة ذاته. ولو لم تكن النظرية العلمية جدلية في بنيتها الداخلية، لما اتخذت عملية إنتاج المعرفة طابعاً اكتشافياً، وإنما اتخذت طابعاً قياسياً على غرار الفقه والنحو.

- إن الجدول يرتبط جوهرياً بفكرة التوحد في التنوع. إن الجدول المادي هو تعبير عن العلاقات الموضوعية اللانهائية في الطبيعة والتي تؤكد وحدتها برغم التنوع اللانهائي في حالاتها وأشكال ظهورها. وقد عبر كانط عن هذه المسألة في فلسفته النقدية على النحو الآتي: لقد ضمت قائمة المقولات الكانطية أربع مجموعات تضم كل منها ثلاث مقولات يتم التوصل إلى ثالثها بتوحيد الأولى والثانية معاً بتوحيداً تركيبياً. وبصورة خاصة، فإن المجموعة الثالثة تضم مقولة الوحدة ومقولة التعدد، بالإضافة إلى مقولة الكل Totality، التي نتوصل إليها بتوحيد المقولتين الأوليين تركيبياً. فالكل إذاً هو التنوع في الوحدة أو التنوع الموحد. وهكذا، فقد اعتبر كانط مقولة الكل واحداً من القوالب التي يشكّل بها العقل العالم، بمعنى أنها تدخل في تركيب العالم كما يظهر للعقل، ومن ثم فإنه يمكن القول إن كانط اعتبر الجدول، بالمعنى الذي طرحناه، قالباً من القوالب الأساسية التي تدخل في تشكيل العالم كما يظهر للعقل.

- إن العلاقات الجدلية المادية تفيد تاريخاً مشتركاً وزمناً مشتركاً، ومن ثم مولدات مشتركة. بذلك، فإن العلاقة بين المنتج والنتاج هي أساس الجدول المادي، سواء أكنّا نتكلم عن الطبيعة أم المجتمع. فالعلاقات الجدلية بين النواتج تعود إلى اشتراكها في مولد واحد، في تاريخ مشترك. كما إن العلاقة بين المنتج والنواتج هي علاقة ضرورية تفيد التماثل والتناقض. وبالطبع، فإن المنتج ليس بالضرورة ذاتاً. إنه ليس ذاتاً في حال السيرورات الطبيعية. لكنه يتضمن الذات بالضرورة في حال السيرورات الاجتماعية. ولعل هيغل كان أول من أدرك العلاقة الجوهرية بين الجدول وبين عملية الإنتاج أو الخلق، وإن كان قد تصوّر عملية الإنتاج بصورته المثالية المعروفة. فقد اعتبر هيغل الجدول مبدأ سيرورة المطلق (روح العالم)، أي مبدأ السيرورة التاريخية للروح في تجلياتها، أي مبدأ عملية إنتاج الروح للعالم عبر إنتاجها لذاتها وعودها إلى ذاتها. وهو قد أصاب في ذلك كبد الحقيقة، وإن كان قد نفّذ ذلك بصورته المثالية المعروفة.

- إن غياب المفهومات الجدلية في خطاب ما يجعله عاجزاً عن فهم موضوعه فهماً علمياً. ومن هذا المنظور، فإن الإدراك المنهجي لجدول الواقع هو شرط جوهري من شروط علمية الخطاب.

وبالطبع، فإن هذه الأطروحات هي أطروحات مؤقتة وأولية تحتاج إلى تفصيل وتوضيح واختبار، وهو ما نأمل في أدائه في بحوث لاحقة.

جورجي لوكاتش: فيلسوف الجدول

نختتم بحثنا بإلقاء الضوء على جذور تيار جدلي مهم من التيارات التي سبق ذكرها، وهو تيار الماركسية الهيجلية الذي يعود الفضل الأول في أرساء قواعده إلى جورج لوكاتش، فيلسوف الجدول المعروف.

ولعل خير من أدرك أهمية لوكاتش وأبرز مدلول فكره في سياق تطور الفكر الأوروبي الحديث هو تلميذه الفرنسي (الروماني الأصل) اللامع، لوسيان غولدمان. وقد كتب غولدمان في أستاذه كتباً غنيّة بالمضامين الفلسفية العميقة وضع مادته

عام وفاته (١٩٧٠)، ونشره تحت عنوان "لوكاتش وهيدغر"، وفيه بحث غولدمان العلاقة الجدلية المتشعبة بين هذين المفكرين العملاقين اللذين يعتبرهما الكثيرون أعظم فيلسوفين في القرن العشرين، وبرغم تحفظنا على بعض النزعات المثالية لدى لوكاتش وعلى جميع طروحات هيدغر، إلا أنه لا يسعنا إلا أن نقرّ بالأهمية الاستثنائية لهذين المفكرين في فكر القرن العشرين.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الطريقة التي ينتهجها غولدمان في تحليله العلاقة بين لوكاتش (أبي الماركسية الهغلية في القرن العشرين) وبين هيدغر (أبي وجودية القرن العشرين) هي في حد ذاتها مثال رائع على المنهج الجدلي. ذلك أن غولدمان كان من أوائل من اكتشفوا العلاقة العضوية بين لوكاتش وهيدغر اللذين يبدو أن متنافرين تماماً وكأنه لا يربطهما أي رابط جوهري، باتباعه المنهج الجدلي في التعامل مع الظواهر الفكرية. بل استطاع بهذا المنهج أن يبين أن كتاب هيدغر المشهور "الوجود والزمن" جاء ردّاً واعياً على كتاب لوكاتش المذكور "التاريخ والوعي الطبقي". ويشير غولدمان في هذا الصدد إلى أن لوكاتش وهيدغر يبدو أن للعقل التحليلي غير الجدلي (مثلاً التاريخ البرجوازي) منتمين إلى تراثين مختلفين تمام الاختلاف عن بعضهما، هما: التيار الماركسي والتيار الأكاديمي الألماني (الوجودي). ويرى غولدمان أن لاتاريخية المنهج التحليلي هي التي تقوده إلى هذه النظرة السطحية. إذ يعمد أصحاب هذا المنهج إلى إسقاط الحاضر على الماضي، فيتعدّر عليهم فهم الماضي والحاضر كليهما. وبالمقابل، فإن غولدمان يعود إلى الفلسفة الألمانية في مطلع القرن العشرين ليبين كيف أن تربة فكرية واحدة وإشكالية فكرية واحدة جمعت لوكاتش وهيدغر، وأن المفكرين الكبيرين قدّما إجابتين مختلفتين عن الإشكالية ذاتها، وأن الوضع اللاحق (أو الحالي) هو نتاج هذه الإشكالية المشتركة. فإذا غُيّبت هذه التربة المشتركة، تعدّر علينا رؤية كثير من الجوانب الأساسية الخفية (التماثلية والتناقضية) للعلاقة المتشعبة بين المفكرين.

وقد دلّت بحوث غولدمان على أن المصدر المشترك لهذين المفكرين، الذي نبعت منه الإشكالية المشتركة بينهما، هو التغيّرات العميقة التي وقعت في الفكر الألماني في

مركزين أكاديميين ألمانيين، هما جامعة فرايبورغ وجامعة هيدلبرغ. وقد تشعّب هذا التغير في اتجاهين: اتجاه خلق الظاهراتية على يدي إدموند هوسيرل في فرايبورغ، والذي أسفر لاحقاً عن خلق وجودية هيدغر، واتجاه قاد إلى خلق الماركسية الهيغلية عبر الاتجاه الأول على يدي لوكاتش.

أما إغفال هذا المصدر المشترك، فيعود إلى أن لوكاتش انضمّ عام ١٩١٧ (عام ثورة أكتوبر) إلى الحركة الشيوعية وترك البيئة الأكاديمية الألمانية التي تربّى فيها تربيته الروحية والفكرية. وفي هذه المسألة أيضاً ينخدع العقل التحليلي بالظاهر. فهو يعتقد أن لا علاقة ضرورية تربط الحركة الشيوعية بالتراث الأكاديمي الألماني. لكنهما في الواقع ينتميان إلى عالم واحد، إلى كل اجتماعي واحد، برغم تعارضهما، بل ربما بفعل تعارضهما. فعلى أن لا ننسى أن ماركس وإنغلز بدأ حياتهما الفكرية في أوساط اليسار الهيغلي الأكاديمي الطابع. كما أن الجو النيوكانطي والوضعي الذي هيمن على الجامعات الألمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر سرى في جسد الفكر الماركسي وأتلفه من الداخل قبل أن تلهبه روح التجديد في الربع الأول من القرن العشرين على يد لينين وروزا لوكسمبورغ وليون تروتسكي وكارل كورش وجورجي لوكاتش وأنطونيو غرامشي. لذلك نرى أن ردّتي الفعل على الوضعية والنيوكانطية تزامنتا وتلازمتا في تعارضهما. ولم يكن هذا التزامن من قبيل المصادفة. ولذلك أيضاً لم يكن غريباً أن تلتقي ردّتا الفعل هاتان في مفكر واحد، هو جورج لوكاتش. وعليه، فإن فكر لوكاتش وأهميته لا يفهمان إلا في ضوء هذه التربة التي تشكلت في فرايبورغ وهيدلبرغ.

إننا هنا نجد غولدمان يستعمل ببراعة المنهج الجدلي الذي تعلّمه من أستاذه لوكاتش في فهم فكر لوكاتش نفسه، تماماً مثلما فعل الفيلسوف الألماني كارل كورش حين استعمل المنهج الماركسي في فهم تطور الماركسية نفسها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

إن غولدمان يتصوّر الوضع كآلآتي: بعد الطفرة الجدلية المتمثلة في هيغل وماركس والطفرة الوجودية المتمثلة في كيركفور في النصف الأول من القرن التاسع عشر، ران

جوّ من الوضعية والنيوكانطية طوال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. لكن تفاعلات معينة حصلت في جامعتي فرايبورغ وهيدلبرغ في مطلع القرن العشرين أدّت إلى ثورة فكرية ما بين ١٩١٠، ١٩٢٥ كانت نتيجتها مولد الوجودية والماركسية الهيجلية من جديد بزخم جعلهما تسيطران على المشهد الفكري الأوروبي لعقود. فمنذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى عام ١٩١٠ كانت النيوكانطية بالتحديد مسيطرة على الجامعات الألمانية. وكانت هناك مدرستان رئيسيتان في هذا التيار: مدرسة ماربورغ التي كانت تُعنى بالمنطق وفلسفة العلم (وأشهر رموزها: ه. كوهين، ف. ناتورب، وإرنست كاسيرر)؛ ومدرسة هيدلبرغ التي كانت تُعنى بالتاريخ (وأشهر رموزها فندلبانت، وريكرت، ولاسك). وفي مطلع القرن العشرين اندفعت هذه المدرسة بتأثير اهتمامها بالتاريخ صوب علماء اجتماع هيدلبرغ (ماكس فيبر وزومبارت). كذلك، شهدت جامعة قريبة من هذين المركزين، هي جامعة فرايبورغ، ولادة تيار فلسفي جديد أحدث نوعاً من القطع مع النيوكانطية، وإن كان قد بدا في بادئ الأمر شكلاً من أشكال النيوكانطية، وهو تيار الظاهراتية الذي بلوره إدموند هوسرل.

من هذه التفاعلات برزت ثلاثة خيوط رئيسية اجتمعت لاحقاً في الوجودية والماركسية الهيجلية. كان هناك أولاً الخيط اللوكاتشي الوجودي (يرى غولدمان أن لوكاتش هو المؤسس الحقيقي لوجودية القرن العشرين) الذي تمثّل في دمج لوكاتش لأفكار مستمدة من دلتاي وزيميل ولاسك وكيركفور لتشكيل نوع جديد من الوجودية. لكن لوكاتش سرعان ما تخطى هذه الوجودية إلى الهيجلية (كما تبلورت في عمله "نظرية الرواية"). ثم، وبتأثير ثورة أكتوبر وبعض عناصر ظاهراتية هوسرل، بدأ لوكاتش خطأً جديداً هو خط الماركسية الهيجلية، ممثلاً برأئته الفلسفية "التاريخ والوعي الطبقي". وأخيراً وليس آخراً، فهناك الخط الذي يقود من عملي لوكاتش، "الروح والصورة" و"التاريخ والوعي الطبقي"، إلى كتاب هيدغر الرئيسي "الوجود والزمن"، الذي يعدّه غولدمان انعكاساً للطروحات الرئيسية في "تاريخ الوعي الطبقي" على أرضية كيركفور.

وقد تشابكت هذه الخيوط معاً حتى شكلت تيارين دافقين (الوجودية، والماركسية الهيغلية) هيمننا على الفكر الأوروبي حتى مطلع ستينيات القرن العشرين، حين بدأت البنيوية تجتاح الساحة الفكرية الأوروبية. ويربط غولدمان بين هيمنة هذين التيارين وبين طبيعة الحقبة الممتدة من بداية عشرينيات القرن العشرين وحتى مطلع ستينياته، وهي حقبة اتسمت بعدم الاستقرار السياسي والاقتصادي النابع من كونها حقبة انتقالية بين مرحلتين من مراحل الرأسمالية. إذ شهدت هذه الحقبة نشوء الستالينية وازدهارها وما أنجزته من ثورات وتحولات. كما شهدت بروز الفاشية وسيطرتها شبه الكاملة على القارة الأوروبية، ثم الحرب العالمية الثانية والهيمنة الأميركية على أوروبا. هذا ناهيك بالانهيارات والأزمات المالية والاقتصادية التي شكلت أرضية هذه الثورات والحروب. في ظل هذا الوضع الفوضوي المتفجر، كان من الطبيعي أن يهيمن تيارا الوجودية والماركسية الهيغلية. فالأول كان هروباً من فوضى الواقع واستبداده إلى عالم الذات الجواني، آخر معقل للإرادة والحركة في نظر ضحايا هذا الواقع. أما الماركسية الهيغلية، فكانت من جهة تعبيراً عن الإمكانات الثورية الكامنة في الحقبة الانتقالية، وكانت من جهة أخرى ردّة فعل حادة على التحجّر الذي أصاب الأمميتين الثانية (بليخانوف، كاوتسكي) والثالثة (ستالين). وعلى أي حال، فإن فهم لوكاتش يظل ناقصاً ما لم تؤخذ هذه الخلفية الفكرية التاريخية بعين الاعتبار.

الفصل الثاني

راهنية التوسير

وأزمة الحركة الشيوعية

العظم، ونقد التوسير لهيغل

في سياق معالجتنا العلاقة بين الجدل المادي وبين الجدل المثالي، والتي نعتبرها مفتاحاً أساسياً لاستيعاب ظاهرتي العلم الحديث والفلسفة الحديثة، فإنه لا بد من التطرق إلى الفيلسوف الفرنسي المعاصر، لوي التوسير، وإلى فلسفته (الألتوسيرية)، حيث إنه أعمق من تناول هذه العلاقة وحيث إنه محور فلسفته برمتها حول هذه العلاقة وحول نقد هيغل من منظورها. وبرغم فيض النقد والهجاء الذي انصب على محاولة التوسير تحديد شروط إقامة فلسفة ماركسية نقية، إلا أنني أميل إلى الاعتقاد بأن جل هذا النقد، إن لم يكن كله، أخطأ الهدف أو اكتفى بإصابة قشرة الألتوسيرية، لا لبها، ومن ثم عجز عن إيفاء التوسير حقّه وعجز أيضاً عن الاستفادة منه من أجل تخطّيه بالفعل، لا العودة إلى ما قبله، عن طريق حل تناقضات فكره بدلاً من إغفاله أو رفضه كلياً. وما قلته أعلاه ينطبق أيضاً على المفكرين العرب المحدثين الذين تناولوه. فبرغم روح الاتزان والإنصاف التي تتسم بها معالجة فؤاد زكريا

لألتوسيرية في كتابه "أفاق الفلسفة"، إلا أنها لا تغوص إلى أعماق الألتوسيرية، وإنما تكتفي بالعرض الحيادي الأكاديمي (التعليمي)، فلا تستنطق موضوعها من أجل الكشف عن التناقضات في أعماقه، ومن ثم نقده من جذوره بهدف تخطيّه.

وينسحب ما قلناه أيضاً على الهجوم الشرس، الذي يشنه المفكر السوري المعروف صادق جلال العظم، على ألتوسير في المحاورة الثالثة من كتابه "دفاعاً عن المادية والتاريخ"، وهو هجوم يفتقر كلياً إلى روح الإنصاف الموضوعي. فمع أنه من الصعب حقاً أن نتهم أياً من معالجات صادق جلال العظم الفلسفية بالضحالة أو الحيادية الأكاديمية، إلا أننا نتهم هجومه الصاعق على ألتوسير بخلوه كلياً من روح الإنصاف، بعكس تقويمه الرائع للوكاتش وسارتر وهوسرل وهيدغر وهيوم وغيرهم من عمالقة الفلسفة الحديثة. ولا ندري لماذا خرج العظم عن طوره في معالجة ألتوسير بالذات. لا ندري لماذا ألتوسير من استفزّ العظم إلى هذا الحد. هل إنها ردة فعل على مغالاة الألتوسيريين الأجانب والعرب؟ ذلك أن الكثيرين من أتباع ألتوسير غالوا في التركيز على بعض جوانب ألتوسير من دون غيرها وعلى تضخيمها إلى حد الغثيان أو المهزلة، بل عمدوا إلى تحويل الألتوسيرية إلى نوع فج من المثالية البنيوية (هايندس وهيرست بصورة خاصة). لكن ذلك لا يبرّر البتة هذه الثورة الحانقة على ألتوسير نفسه من جانب صادق جلال العظم.

وعلى سبيل المثال، يقول العظم في نقده ألتوسير في كتابه المذكور (بيروت ١٩٩٠، ص ١٧٣): "في مؤلفاته كلها، حين يهاجم ألتوسير الماركسية الهيجلية وينتقدها فإنه لا يؤكّد أبداً مادية الماركسية في مواجهتها، بل يؤكد دوماً علميتها فقط بعد أن يكون قد فسرّ ضمناً معنى العلمية تفسيراً شكلياً مثالياً معادياً للمادية. إن الهدف الحقيقي من هجوم ألتوسير المستمر والمتكرر على مثالية هيغل الموضوعية هو النيل من مادية ماركس الموضوعية، لأن الهدم المباشر للأخيرة صعب دون الظهور بمظهر الخارج كلياً عن إطار الماركسية عموماً والمادية التاريخية تحديداً. لهذا يركّز ألتوسير نقده الهدام على: (أ): الإرث الذي تركته المثالية الموضوعية للماركسية؛ (ب): استعارة ماركس الشهيرة والقائلة بأنه وجد مثالية هيغل الموضوعية وافقة

على رأسها فأوقفها على قدميها؛ (ج): دعوى ماركس بأنه استخلص من القشرة الصوفية للمثالية الهيجلية قلبها الديالكتيكي".

وبرغم ما يشوب الألتوسيرية من ثغرات في هذه المسألة، وفي مقدمتها مفهوم القطع الإيستملوجي، إلا أنني أرى في هجوم العظم في الفقرة المقتبسة أعلاه تجنياً واضحاً على ألتوسير، لا بل تزويراً جلياً لموقف ألتوسير يثير حيرتنا بالنظر إلى ما نعرفه عن صادق جلال العظم من صدق وعمق ودقة في قراءة غيره. ولنعلل ذلك. أولاً: ينبغي الإشارة إلى أن الإشكالية (الجهاز المفاهيمي) الألتوسيرية يشوبها قدرٌ ملموس من اللاتجانس والتناقض، شأنها في ذلك شأن جل الإشكاليات الواقعية الفعلية. إذ نجد فيها نزعات مادية جنباً إلى جنب نزعات مثالية. كما إننا نجد فيها نزعات جدلية جنباً إلى جنب نزعات تحليلية وسكونية. وعلى سبيل المثال، فإن مفهوم القطع الإيستملوجي الألتوسيري مفهوم مثالي لاعقلاني. ونحن في ذلك نتفق تماماً مع صادق جلال العظم. لكن مفهوم التحديد الفائق (المبادل) Overdetermination، الذي يشكل محوراً أساسياً من محاور الألتوسيرية، مفهوم مادي في جوهره، وهدفه تعزيز المنظور المادي في مجابهة المثالية. لذلك نجد مستغرباً زعم العظم بأن ألتوسير، حين يهاجم الماركسية الهيجلية وينتقدها، لا يؤكد أبداً مادية الماركسية في مواجهتها. إننا نجد ذلك مستغرباً بالفعل، لأن مفهوم التحديد الفائق ابتكره ألتوسير خصيصاً لكي يؤكد مادية الماركسية في مواجهة الهيجلية في صورها كافة. بل، إن مأخذنا على ألتوسير أنه يغالي في توكيده هذا، بحيث إنه يريد تطهير الماركسية من كل أثر للمثالية الهيجلية. إنه يغالي في تأكيد اختلاف الجدل المادي عن الجدل الهيجلي بحيث إنه يريد تأكيد انعدام الصلة كلياً بين الجدلين. فهو إذاً لا يجابه الجدل الهيجلي بعلمية الماركسية، كما يزعم العظم، وإنما يجابهه بمادية الماركسية إلى حد المغالاة. هذا على الأقل ما يظهر بجلاء في مقالاته المشهورة "التناقض والتحديد الفائق" الواردة في كتابه "من أجل ماركس". ونحن نظن أن ألتوسير بابتكاره هذا المفهوم توصل إلى معرفة فلسفية جديدة ومهمة ينبني استيعابها جيداً إذا أردنا أن نتخطى الإشكالات التي يعاني منها الفكر المادي

اليوم. إن هذا المفهوم هو بالفعل أداة أساسية لبناء فلسفة مادية معاصرة وعصرية قادرة على معالجة مشكلات الحاضر والمستقبل المنظور. فهو مفهوم أساسي في تحديد خصوصية الجدل المادي واستيعابه بوصفه مفهوماً ومنهجاً ليكون أداة فعالة في استنطاق الواقع الاجتماعي في أبعاده الاقتصادية والسياسية والثقافية جميعاً، على الصعيدين النظري والعملي. إن الجدل المادي كامن في صورته العملية (على حد تعبير التوسير) في المادية التاريخية وفي الممارسات الثورية للحركة العمالية وحركات التحرر القومي العالمية، لكنه ليس منظراً بصورة كافية. إننا نستعمله في ممارساتنا النظرية والعملية من دون التفكير فيه، من دون جعله موضوعاً لدراستنا وممارساتنا. لكن أزمة الفكر والممارسة الماديين تدفعنا دفْعاً إلى إعادة النظر في الأسس، وإلى جعلها موضوعاً لعيننا النظرية. وهذا بالضبط ما أدركه التوسير وما سعى إلى تحقيقه. لقد أدرك جيداً أن المفاهيم القائمة في المادية التاريخية والمادية الجدلية في صورتها التقليدية لا تكفي لتحقيق ذلك، لاختلاف موضوعها. ومن ثم، أدرك الحاجة إلى ابتكار مفاهيم جديدة لإنتاج معرفة فلسفية بصدد الجدل المادي بوصفه موضوعاً. لقد أدرك أن كون الجدل المادي موضوعاً جديداً يقضي بابتكار مفاهيم جديدة لاستيعابه، وأن استعماله بوصفه أداة معرفية لاستنطاق غيره لا يكفي. هذا هو أحد الدروس المهمة التي نستخلصها من التوسير، إذا نظرنا إلى فكره نظرة نقدية لكن موضوعية، وإذا لم نجعل من بعض هفواته حاجزاً يمنعنا من التواصل مع دوره.

لقد أدرك التوسير أن ماركس قد أحدث نوعاً من القطع مع هيغل وفويرباخ على صعيد علم التاريخ، (مع أننا نقرّ بأن نوعاً من القطع قد حصل، إلا أننا لا نتفق مع تصوّر التوسير لهذا القطع، وهوتصوّر مستمد من غاستون باشلار). وأدرك أيضاً أنه أحدث ضمناً قطعاً فلسفياً معهما في الآن ذاته، بالنظر إلى الترابط الجدلي الوثيق بين الفلسفة والعلم. لكن القطع الضمني لا يكفي. إذ تظلّ الممارسة النظرية والعملية معرّضة للتراجع والانحراف ما ظلّ القطع ضمناً. ومن ذلك برز تأكيد التوسير للحاجة الماسة إلى إحراز قطع معرفي على صعيد الفلسفة بصورة جلية، أي

إلى جعل الجدل المادي موضوعاً لنفسه، أي إلى بناء فلسفة مادية جدلية. أما الجزء الثاني من الفقرة المقتبسة من صادق جلال العظم، فهي أكثر مثاراً للاستغراب والحيرة. إننا نجد اتهام التوسير بأنه كان يسعى إلى هدم مادية ماركس الموضوعية عبر هدم مثالية هيغل الموضوعية، وهدم الإرث الهيجلي في الماركسية، والتشكيك في استعارة ماركس القائلة بأنه أوقف مثالية هيغل على قدميها بعد أن كانت واقفة على رأسها، وفي استعارته الأخرى حول استخراج اللب الجدلي من القشرة الصوفية - إننا نجد هذا الاتهام صعب التصديق، بل نجزم بأنه يحمل تجنياً واضحاً على التوسير. فكيف يكون نقد هيغل هدماً لماركس؟ وكيف يكون لفت نظرنا إلى الغموض الكامن في استعارتي ماركس المذكورتين هدماً لماركس؟ إن السعي إلى التوضيح والإيضاح لا يكون هدماً إلا إذا كان الفكر المعني قائماً على الغموض والخلط. لكن فكر ماركس هو أبعد ما يكون عن ذلك. لذلك، فإن توضيحه يزيده قوة وصلابة.

لذلك كله، سنسعى في البنود اللاحقة إلى توضيح معنى مفهوم التحديد الفائق الألتوسيري، وإلى محاولة التعرف على الهدف الحقيقي للنقد الذي وجهه التوسير صوب هيغل، وبذلك نتصدى لمزاعم العظم في هذا الصدد.

السر السياسي لألتوسير

في سياق رد الاعتبار لألتوسير، نوجه السؤالين الآتين:

(١) لماذا شعر ألتوسير بالحاجة الماسة إلى نقد هيغل في مطلع ستينيات القرن العشرين بالتحديد، أي حوالي مئة وخمسة عشر عاماً بعد نقد ماركس لهيغل؟ لماذا شعر بالحاجة إلى العودة إلى هذه المسألة بعد انقضاء هذه الفترة الطويلة وبهذا التركيز؟

(٢) كيف استخلص ألتوسير صورة الجدل المادي وكيف قارنها بصورة الجدل المثالي الكامنة في نصوص هيغل؟ أي ما هو المنهج الذي اتبعه ألتوسير في تنظير الجدل المادي واستعمال صورته المنظرة في هدم هيغل؟

ففي الإجابة عن هذين السؤالين يكمن الرد على الهجوم الظالم الذي وجهه صادق جلال العظم صوب التوسير في كتابه "دفاعاً عن المادية والتاريخ". ولنبدأ بالسؤال الأول.

- نلاحظ، أولاً: أن التوسير، في نقده هيفل، لا يتناول نصوص هيفل نفسها إلا سطحياً. فهو، على غير عادته، لا يفوص في النصوص موضع النقد نفسها، وإنما يكتفي بالتركيز على فكرة واحدة لدى هيفل وعلى صورة واحدة من صور التعبير عنها. ونحن نقول "على غير عادته" لأن التوسير عودنا في قراءته كتاب "رأس المال" لكارل ماركس مثلاً على الفوص في النص المقروء وتمثله بكل جوارحه وملكاته النقدية. بل إنه يصّر على قراءة هذا الكتاب بأجزائه الأربعة وباللغة الأصلية (الألمانية) عدة مرات حتى يتسنى للقارئ أن يستخرج الفلسفة الكامنة فيه. لماذا إذاً عالج هيفل بهذه الرعونة الظاهرية التي لم تكن تنسجم مع منهجه المعهود في النقد والمعالجة؛ تلك الرعونة التي لاحظها معظم ناقد التوسير (لوتشيكوليتي مثلاً)؟ لقد حاول أولئك الناقدون أن يبسطوا المسألة باعتبارها مجرد تعبير عن الإهمال وعدم الجدية من طرف التوسير. ولا ندري كيف يمكن اتهام التوسير بذلك في ضوء قراءته الدقيقة لنص "رأس المال". لذلك، فإنني أميل إلى التفسير الآتي الذي يضيء بالفعل أهمية التوسير ومغزاه الفكري.

والنقطة الأساسية هنا هي أن التوسير كان ظاهرياً ينقد هيفل، لكنه في الواقع كان ينقد شيئاً آخر أو نزعة أخرى كان من الممكن اعتبار هيفل عنواناً لها. أجل! لم يكن هيفل بنصوصه الحقيقية موضوعاً لنقد التوسير، وإنما كان التوسير يتظاهر بالتكلم عن هيفل، لكنه في الواقع كان يقصد شيئاً آخر. ما هو هذا الشيء الآخر؟ إن التوسير كان ينقد الشكل الهابط الذي تمظهرت به مخلفات الهيغلية في الأيديولوجيا الشيوعية، أيديولوجيا الأحزاب الشيوعية المرتبطة بموسكو. وبتعبير أدق، فقد كان ينقد النزعتين الرئيسيتين اللتين سادتا الفكر الشيوعي، أي فكر الحركة الشيوعية (والحزب الشيوعي الفرنسي بصورة خاصة)، في نهاية الخمسينيات: النزعة الستالينية التقليدية الدغمائية والنزعة الإنسانية المائلة إلى الليبرالية. وكانت

الأولى آخذة في الأفول والانحسار، لكنها كانت ما زالت تنتشبت بمواقعها بعناد وتصر على المجابهة والمنازلة. أما النزعة الثانية، فقد كانت آخذة بالصعود في الأوساط الشيوعية. وبرغم الضربة التي وُجِّهَتْ إليها بسقوط خروتشوف وسيطرة الستاليني المحدث بريجنيف، إلا أنها استمرت في الصعود في بطن الحركة الشيوعية حتى تفجَّرت في السبعينيات فيما أخذ يُعرف بالشيوعية الأوروبية Eurocommunism، وتفجَّرت في الثمانينيات في بريستريكا غورباتشوف التي نجحت في تقويض أركان الحركة الشيوعية من الداخل. لقد تعمَّقت النزعة الإنسانية في الحركة الشيوعية باطراد حتى كشفت عن سرها ووجهها القبيح بما لا يدع مجالاً للشك في غورباتشوف ويلتسن اللذين حملا هذه النزعة إلى نهايتها المنطقية، إلى الليبرالية البرجوازية في أحط صورها وأكثرها فجاجة. أما الستالينية التقليدية، فقد بدأ الكشف عن سرها ووجهها المرعب منذ أواسط الخمسينيات (على يدي مؤسس النزعة الأخرى خروتشوف)، فسدت آفاقها وظلَّت تضمّر بعد موت ستالين حتى ماتت أو هُمِّشت في وقتنا الحاضر.

ولقد انصبَّ نقد التوسير ظاهرياً على هيفل، ولكن فعلياً على هاتين النزعتين، وبخاصة النزعة الثانية التي أدرك التوسير جيداً مخاطرها على الحركة الشيوعية وجوهرها البرجوازي. إذ أدرك التوسير أن النزعتين تنبعان من إشكالية واحدة، وإن كانتا متنازعتين، وأن هذه الإشكالية لا هي بالمادية ولا بالجدلية، وإنما هي شكل فقير وهابط من أشكال الهيفلية. بذلك، يكون التوسير قد أدرك بعمق حجم الأزمة التي وجدت الحركة الشيوعية نفسها فيها منذ الخمسينيات بتأثير انحرافها الجوهري عن اللينينية الثورية، وأدرك أن النزعة الجديدة لا تمثل تقدماً حقيقياً على الستالينية التقليدية ولا تقدم حلولاً فعلية لمشكلات الحركة الشيوعية أو المجتمع البشري. وبتعبير آخر، فقد أدرك التوسير أن النزعة الإنسانية الليبرالية لا تمثل بديلاً حقيقياً للستالينية، حيث إنها تفترض الأرضية المفاهيمية ذاتها وتمثل وجهاً آخر للعملة ذاتها. من ثم، فقد أدرك الحاجة إلى قطع إستمولوجي مع هذه الإشكالية الأيديولوجية، أي إلى قفزة جذرية من هذه الإشكالية إلى الإشكالية اللينينية الثورية،

المادية فعلاً والجدلية فعلاً، تماماً كما فعل ماركس عام ١٨٤٥ حين قفز من الإشكالية الهيجلية الفويرباخية إلى الإشكالية الماركسية.

لقد سعى التوسير منذ الخمسينيات إلى إحياء الماركسية اللينينية في حقيقتها المادية الجدلية في الأوساط اليسارية لإنقاذ الأخيرة من جهة، ولشحن الحركة العمالية والحركة التحررية العالمية بروح تغييرية جديدة تواصل المسيرة الكبرى التي بدأها ماركس ولينين، من جهة أخرى. إذ شعر أن لا خلاص للحركة الشيوعية العالمية إلا بمثل هذا التجديد. فهذه الحركة إما أن تكون ثورية، إما أن تكون مادية جدلية، وأما ألا تكون. لذا، سعى جاهداً إلى بلورة المشكل والتأثير في اتجاه إحداث التغيير المطلوب، لكنه أخفق في ذلك بشكل جلي. وهو قد أخفق في ذلك لسببين، أولهما موضوعي يتعلّق بظروف الصراع السوفياتي الغربي وظروف تطور الرأسمالية الغربية، وثانيهما ذاتي يتعلّق بحقيقة أن التوسير سرعان ما انزلق إلى مواقع بنيوية مثالية عرّضته لاحقاً لكثير من النقد اللاذع من جانب زملائه الماركسيين. وبصورة خاصة، فقد انزلق التوسير إلى مواقع نزعة "موت الإنسان" التي سادت الفلسفة الأوروبية منذ الستينيات وتجلّت في أوضح صورها في هيدغر المتأخر وفي البنيوية الفرنسية (كلود ليفي ستراوس وميشيل فوكو). إذ التوسير أكد فاعلية البنية على حساب فاعلية الذات، بل بلغ به الأمر أن أنكر كلياً فاعلية الذات، منكرًا بذلك فاعلية قوة اجتماعية حقيقية، ومشياً العلاقات والنواتج الاجتماعية.

ومع ذلك كله، يظلّ فضل التوسير كبيراً في أنه أدرك مبكراً حجم المشكلة وبذل جهداً كبيراً في تأسيس تيار جديد في الأوساط الشيوعية يحاول أن يقي الحركة الشيوعية شر السقوط في الهاوية. أما انزلاقه إلى المواقع البنيوية المثالية، فلم يكن غريباً ولا مستغرباً في ضوء دينامية الصراع بين المادية والمثالية في الفلسفة. فمن الملاحظ أن الثغرات والنواقص ولحظات الصمت التي تعاني منها النظم المادية لا تتم معالجتها في العادة ضمن إطار المادية وإنما تتم ضمن إطار المثالية، أي أن المادية لا تتطور بذاتها وفي ذاتها وإنما في علاقتها الجدلية مع المثالية. وبعد أن تعالج المثالية هذه الثغرات بطريقتها الخاصة، تستعيد المادية بنقد النظم المثالية التي

تحتويها. فالمثالية تقتات على المادية، فتطور نفسها والمادية بهذه الطريقة. وبيدوان ما حدث مع التوسير يقع ضمن السياق ذاته. فقد أدرك التوسير أزمة مادية عصره بعمق وأدرك منطوياتها السياسية الخطيرة. لذلك سعى إلى نقدها من منظور المادية نفسها. لكنه، في الواقع، انجرف مع مثالية عصره الصاعدة (البنوية) التي نشأت على أساس ثغرات مادية عصره، فوجد نفسه ينقد الأخيرة من موقع الأولى. لكن كونه انزلق إلى مواقع المثالية لا يقلل من شأن مشروعه ولا من ضرورته القصوى لتجديد حركة التحرر العالمية. ولعل المطلوب اليوم هو نقد (لا رفض) التوسير من مواقع المادية لاستيعاب إنجازاته الحقيقية مادياً، أي لاستخراج اللب العقلاني من القشرة الصوفية، ضمن إطار المادية، تماماً كما سبق أن فعل ماركس مع هيغل، حتى يتسنى لنا أن نطور مادية قادرة على تنفيذ المهمات التاريخية لحركة التحرر العالمية.

التوسير: ثورة في الأسس والمنهج

طرحنا سؤالين أساسيين بصدد فكر التوسير، تعلق الأول بالدافع الرئيسي لشعور التوسير بالحاجة إلى نقد هيغل، وتعلق الثاني بالكيفية التي استخلص بها التوسير صورة الجدول المادي. وقد أجبنا عن السؤال الأول بالكشف عن السر السياسي لالتوسير في إطار الحركة الشيوعية الفرنسية. أما السؤال الثاني، فسنبدأ بالإجابة عنه في هذا البند، وسنجد أنه يقودنا إلى فهم أفضل لفكر التوسير، وإلى تملك أوثق للمنهج الجدلي المادي.

لم ينطلق التوسير من الافتراض الساذج بأن الجدول المادي هو جوهر الجدول الهيجلي المطهر من الشوائب والقشور المثالية التي علقته فيه من جراء انغماسه في البناء الفكري الهيجلي المثالي، وهو الافتراض الذي التزم فيه عمالقة الفكر الماركسي جميعاً قبل التوسير، ربما باستثناء لينين. فنحن نجد هذا الافتراض جلياً إلى هذا الحد أوداك في جل النصوص الفكرية الماركسية ما قبل التوسير؛ نجده في كتاب إنغلز "لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية"، وفي كتابه الآخر

"جدل الطبيعة". كما نجده جلياً في كتاب كارل كورش "الماركسية والفلسفة" وفي كتاب لوكاتش "التاريخ والوعي الطبقي" وفي كتاب هيربرت ماركوزه "العقل والثورة" وغيره من كتابات مدرسة فرانكفورت، ونجده جلياً في كتاب سارتر "نقد العقل الجدلي" وفي كتاب هنري لوفيفر "سوسيولوجيا ماركس" وفي ميرلوبونتي وغيره من الوجوديين والظواهريين. ونجده ضمناً في كاوتسكي وبلخانوف وبوخارين ولابريولا وكروتشي وغرامشي.

أما ألتوسير، فقد رفض الالتزام بهذا الافتراض الذي كان راسخاً في الأوساط اليسارية آنذاك، وسلط عليه نصل نقده الحاد لكي يرى إلى أي مدى يصح وينطبق. وفي ذلك، في هذا التمرد الجريء، تكمن ثورة ألتوسير الكوبرنيكية، سواء أصاب أم لم يصب. لقد تحدى ألتوسير افتراضاً دام قرابة القرن من الزمان، بل وجد فيه مكنم أزمة فكر حركة عالمية بكاملها.

ولكن، لئن رفض ألتوسير هذا الافتراض، فما عاد بالإمكان استنباط صورة الجدل المادي من هيغل، كما سبق أن فعل إنغلز في "لودفيغ فويرباخ" و"جدل الطبيعة". كيف استنبط ألتوسير هذه الصورة إذاً وممّ استنبطها؟ وما هي المنهجية التي اتبعها في الاستنباط؟

لئن رفض ألتوسير الافتراض المذكور، فقد كان من الطبيعي أن يرفض أيضاً فكرة أن ماركس استخلص الجدل المادي من هيغل باستخراج اللب العقلاني في هيغل من القشرة الصوفية. وفي هذا السياق يعلق ألتوسير على قول ماركس بأنه أوقف هيغل على قدميه بعد أن كان واقفاً على رأسه، فيتساءل: كيف يكون الاستخراج إيقافاً على القدمين؟ كيف نوفق بين الاستعارتين: استخراج اللب العقلاني من القشرة الصوفية من جهة وقلب الجدل الهيجلي على قدميه من جهة أخرى؟ كيف تكون عملية الاستخراج عملية قلب؟ هناك غموضٌ جليّ يشير إلى إشكال نظري، بل إلى نقص نظري. وبالنظر إلى هذا الغموض، فإن ألتوسير يثير الشكوك حول استعارة الاستخراج برمتها، ويشير إلى أن الجدل، إذا قلب على قدميه على غرار ما فعله ماركس، لا يظل كما هو، وإنما يتغير جوهرياً، أي في بنيته الداخلية. ومعنى ذلك أن

الجدل ليس لامتغيراً Invariant بالنسبة إلى عملية القلب على القدمين. إنه يتغير في علاقاته وبناءه الداخلية تغيراً جوهرياً. بذلك، فإن ما فعله ماركس لا يمكن أن يكون استخراجاً. فالاستخراج يفترض وجود الشيء المستخرج قبل استخراجه. لكن الجدل المادي لم يكن موجوداً في هيغل قبل ماركس، بدليل أن ماركس احتاج إلى قلب الجدل الهيجلي على قدميه، أي تغييره في بناءه الداخلية الجوهرية. وعلى أي حال، وفي نظرية التوسير في الإشكاليات Problematics، فإنه يستحيل فصل المنهجية عن البناء المفاهيمي. فالبناء المفاهيمي المثالي في هيغل ينطوي على منهجية مثالية، والعكس بالعكس. وبالمثل، فإن البناء المفاهيمي المادي في ماركس لا بد أن ينطوي على منهجية مادية، والعكس بالعكس.

إذاً، فإن التوسير يرى أن هناك استحالة لاستخراج الجدل المادي من هيغل. فهما من طينتين مختلفتين كلياً. ففي سياق نقد هيغل ونقضه وهدمه يمكن الاستدلال على الجدل المادي، كما حدث مع ماركس لأسباب تاريخية. لكن إجراء عملية استخراج على هيغل لا يفيدنا بشيء في هذا السبيل. فالجدل المادي لا يمكن أن يُستخرج من الحركة الذاتية للفكر، أي لا يمكن أن يستنبط من التحليل المنطقي للمقولات الفكرية في حد ذاتها، كما فعل هيغل في استنباطه جدله المثالي. إنه جدل المادة، ومن ثم فهو لا يُستنبط إلا من الحركة الذاتية للنظم المادية، أو بالأحرى، لا يُستنبط إلا من الممارسة النظرية والعملية بصدد النظم المادية. إن تاريخ هذه الممارسة، أي تاريخ العلوم من جهة وتاريخ الممارسة الثورية من جهة أخرى، هو مصدر أي تصور واقعي للجدل المادي. فالجدل المادي كامن في هذا التاريخ، أي موجود فيه، في "حالته العملية"، على حد تعبير التوسير. لذلك أمكن استخراجه منه. ولذلك، نجد التوسير يلجأ إلى تحليل الممارسات الثورية والنصوص العلمية لاستخراج الجدل المادي. وبالذات، فإنه يستنبطه بتحليل الممارسة السياسية للحزب البلشفي في أعظم لحظاته وتجلياته، ثورة أكتوبر، وبالتفكير في التعليل اللينيني لهذه الثورة. فبتحليل المادة نمتلك منطقها (الجدل المادي) وليس بتحليل الفكر المجرد أو النص الهيجلي، ولا بإجراء مجموعة من التحويلات الانعكاسية أو الدائرية عليه.

إنه نوع جديد من التفلسف واستنباط المفهومات والأحكام الفلسفية. فهو لا يكتفي بالتحليل المنطقي للأفكار والمبادئ العامة، وإنما يلجأ إلى نوع من الاستقراء، استقراء الخبرة التاريخية الاجتماعية، أي إلى نوع من الأسلوب العلمي. إن هذه الخبرة هي مادة خام العلم والفلسفة في آن واحد. لكن كلاً منهما يستفيد منها ويحللها بطريقته الخاصة لاستنباط المعرفة التي يرمي إليها. ومعنى ذلك، أن الفلسفة لا تنتمي إلى مستوى متعال بعيد عن صراعات البشر وخبرتهم ومعاناتهم وهمومهم، كما تتوهم التيارات الرئيسية في الفلسفة البرجوازية الحديثة. إذ بلغ فصل الفلسفة عن العالم لدى بعض الفلاسفة المحدثين، مثل هيدغر مثلاً، أن ابتكروا مستويين للوجود مختلفين جوهرياً عن بعضهما: المستوى الأنطقي Ontic الذي تُعنى به العلوم والفكر العملي اليومي، والمستوى الأنطولوجي Ontological الذي تُعنى به الفلسفة الحقيقية، والذي يذكّرنا كثيراً بعالم الغيب اللاهوتي. فهناك نزعة واضحة في الفكر الحديث، إما إلى تنفيه وظيفه الفلسفة (الفلسفة اللغوية)، وإما إلى نفي مبرر وجودها (فتغنشتاين)، وإما إلى عزلها عن العلوم والحياة الاجتماعية (هيدغر). أما التوسير فهو يعيد تأكيد الصلة الوثيقة التي تربط الفلسفة بالعلوم وبالممارسة الاجتماعية، على صعيدي الموضوع والمنهج. إذ تغدو الفلسفة لدى التوسير تنظير الكليات الكامنة في الخبرة الاجتماعية، أي استنباط الكلّي الموجود في الخبرة الاجتماعية في حالته العملية ورفعها إلى المستوى النظري. لذلك، فإن منهج التوسير الفلسفي هو من طينة المنهج العلمي الاستقرائي ذاته. وهو في ذلك يخالف هيغل كلياً، الذي عزا إخفاق فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر إلى اتباعها نهجاً علمياً أورياضياً، والذي أكد ضرورة اتباع الفلسفة نهجاً خاصاً بها يختلف جوهرياً عن النهج العلمي. كما يخالف هيدغر أيضاً الذي اعتبر التراث العقلاني برمته انحرافاً عن الفلسفة الحقّة.

إذاً، فقد اشتقّ التوسير صورة الجدل المثالي جزئياً من هيغل وجزئياً من الأيديولوجيا التي كانت سائدة في أوساط الحركة الشيوعية. كما إنه اشتقّ صورة الجدل المادي من الممارسة الثورية في بعدها النظري والعملي. ثم قارن الصورتين

معاً وحدد الفرق بينهما، مبتكراً بذلك مفهومات جديدة، وفي مقدمتها مفهوم التحديد الفائق. وإذا أردنا التعبير عن هذا المفهوم بلُغتنا، قلنا إنه يعبر عن العلاقات الأنطولوجية الضرورية القائمة بين موجودات وبنى قائمة على قدم وساق مع بعضها. إن الجدل المادي هو منطق التفاعل بن القوى والبنى الاجتماعية والثقافية المختلفة، وليس منطق التناقض في مبدأ روحي يتمظهر بصور مختلفة. لكنه أيضاً ليس تفاعلاً صديقاً بين عناصر مادية التقت معاً على سبيل المصادفة. فالتقاؤهما وتفاعلها معاً بالطريقة التي تلتقي معاً هما في حد ذاتهما محكومان بالتناقض الذي يدخلان في تحديده. هذا هو المعنى الأساسي لمفهوم التحديد الفائق الذي سنتناوله ببعض التفاصيل في البند اللاحق.

نظرية التوسير في التناقضات التاريخية

قلنا إن التوسير يلجأ إلى نوع من الممارسة العلمية الاستقرائية لاستخلاص الأحكام الفلسفية العامة بصدد الجدل المادي. إنه لا يلجأ إلى التحليل المنطقي، كما يفعل هيجل، ولا يلجأ إلى الفكرة العامة للممارسة أو البراكسيس يحللها ويناقشها ويشرحها، كما يفعل ماركس أحياناً في مخطوطات باريس لعام ١٨٤٤، وإنما يسعى إلى تحليل الممارسة الاجتماعية التاريخية في عيانياتها وتعقدها، في بعديها الموضوعي والذاتي. فهو يركز إلى الوقائع التاريخية في تناميها وصيرورتها، مثلما يركز إلى التحليلات والتأويلات الثورية لهذه الوقائع، أي إلى الصور التي تنعكس بها هذه الوقائع في الوعي الثوري المزامن لها.

فالجدل المادي، وفق التوسير، يكمن، في حالته العملية، في الممارسة التاريخية، وبصورة خاصة، في الممارستين العلمية والثورية. وليست الممارسة الفلسفية سوى عملية استخراج لهذه البنى الكامنة، عملية تحويل ونقل لهذه البنى من الحالة العملية إلى الحالة النظرية المنظرة. إن الفلسفة هي القاعدة النظرية التي تبرز ببروز العلوم.

وفي استنباطه بنية الجدل المادي يركز التوسير على مفهوم التناقض الاجتماعي

لاعتباره إياه محور الجدل المادي. فيستنبط التصوّر المادي للتناقض الاجتماعي من تحليل وقائع ثورة أكتوبر الاشتراكية، وبالتحديد كما شخّصها لينين، مركزاً بصورة خاصة على مفهوم الحلقة الأضعف في السلسلة، الذي ابتدعه لينين، ليفسر أحداث عصره المصيرية. ويلفت ألتوسير النظر إلى تعقّد التناقض الذي فجّر ثورة أكتوبر عام ١٩١٧. إذ جاءت الأخيرة نتيجة تراكم من المحددات المتنوعة والمتباينة المصادر والأصول الاقتصادية والدولية والسياسية والثقافية والجغرافية والتنظيمية. ومع ذلك، وبرغم تنوّعها، فقد وجدت وحدتها وتربطها في التناقض الرئيسي بين رأس المال والعمل. على أنها ليست مجرد مظاهر لهذا المبدأ، لهذا التناقض، وكأنه مستقل في جوهره عنها، وإنما تدخل فعلياً في تشكيله وتكوينه مثلما يدخل هو في تشكيلها وتكوينها. إنه يوجد عبر تفاعلها معاً وتراكمها على بعضها، مثلما تكتسب وحدتها عبره وبه.

وبالمقابل، فإن المثالية الجدلية تقيم فصلاً بين التناقض الرئيسي وبين ظروفه وشروطه، فتحيل هذا التناقض تناقضاً بسيطاً تجريدياً فاقداً للحياة ونبضها. وعلى سبيل المثال، فقد توفّع الديمقراطيون الاجتماعيون الألمان، في مطلع القرن العشرين، قيام الثورة الاشتراكية في ألمانيا لكونها آنذاك المجتمع الرأسمالي الأكثر تطوراً من حيث القدرات الإنتاجية، وقوة رأس المال، وعدد أفراد الطبقة العاملة وقوة تنظيمها، وعدد أفراد الحزب الديمقراطي الاجتماعي. لقد ركّزوا على هذا "التناقض الرئيسي" وأغفلوا ظروفه السياسية والثقافية (مثلاً طبيعة الدولة المختلفة، الأدوات والأسلحة التاريخية المتاحة لدى البرجوازية الألمانية، وما إلى ذلك). فجردوا بذلك التناقض الفعلي من روحه بعزله عن شروطه وظروفه. لكنه في الواقع واحد مع شروطه وظروفه؛ ينعكس فيها وتنعكس فيه، يحدّدها وتحدده. إن التناقض الرئيسي يكتسب وجوده من ظروفه وشروطه، وليس بمعزل عنها. فهو، وإن كان يحدّد السمة الرئيسية للحدث التاريخي، إلا أنه لا يخلق الحدث في حد ذاته. إن الحدث التاريخي هو نتاج تراكم من الظروف والعناصر المتنوعة التي تجد وحدتها في التناقض الرئيسي، أي شكله ويشكل هو وحدتها.

والنقطة الجوهرية: أن التناقض الرئيسي يكون نشطاً في جميع العناصر التي تدخل في خلق الحدث التاريخي وفي ترابطها واندماجها، لكنه لا يكون كذلك بوصفه جوهرًا مستقلاً عن هذه العناصر، ولا بوصف الأخيرة مظاهر لهذا الجوهر. إن أطراف التناقض هي أيضاً شروط وجوده. فوحدة الحدث تتشكل بفعل جوهر هذه العناصر ودينامياتها الداخلية.

إن هذه العناصر والمحددات ترتبط ضرورياً في بعضها، بمعنى أنها تستمد أرضيات وجودها من بعضها. فلا هي مجرد مظاهر مثالية عديمة الفاعلية لجوهر تجريدي، كما هو الحال مع هيغل، ولا هي مجرد أكوان (ذرات) مغلقة تتفاعل عرضياً معاً. إنها مستقلة ومرتبطة معاً في آن. فوجودها ينعدم بانعدام غيرها في النظام المعني نفسه، لكنها ليست مجرد حالة عديمة الفاعلية الذاتية تحيط بجوهر تجريدي معين. فهي حقيقية وفعالة مثلها مثل التناقض الذي تشكله ويشكلها. وعلى سبيل المثال، فإن الدولة ترتبط جوهرياً بوجود الصراع الطبقي (وبخاصة في الرأسمالية). فهي تنتفي بانتفائها، حيث إنها موجودة لأن هذا التناقض يستلزم وجودها. إنها نتاج ضروري للتناقض. لكن الأخير ينتجها لأن بقاءه يستلزمها، لأنه في حاجة وجودية إليها. فهو يظل ناقصاً، بل ينتفي بانتفائها. بذلك فهي نتاج ضروري للتناقض وشروط ضروري لوجوده في آن. إنها ترتبط به ارتباطاً ضرورياً من حيث الوجود ولا تفهم إلا بدلالته. لكنها كذلك لأنها تدخل في تركيبه مثلما يدخل هو في تركيبها. إن بعض أطراف التناقض تنتج باستمرار ما يعيد إنتاجه ويجدده. وهكذا، فإن عناصر التناقض وبناء الفوقية ليست مجرد مظاهر لجوهر تجريدي، وإنما هي أدوات ذات فاعلية لإعادة إنتاجه وتجديده. إنها جزء لا يتجزأ من التناقض وتحدهه مثلما يدخل هو في تحديدها. هناك بالتأكيد أسبقية منطقية للتناقض على بناء الفوقية، من حيث إن الأخيرة لا تفهم إلا بدلالة التناقض ذاته. لكن ذلك لا يعني أن هناك استقلالية أنطولوجية للتناقض عن بناء الفوقية. فليس هناك أسبقية مادية لطرف على آخر.

إن الطبقات الاجتماعية المتصارعة معاً في تشكيلة اجتماعية معينة ليست معزولة

أنطولوجياً عن بعضها، أي إنه لا يشكل كل منها جوهرًا قائمًا في ذاته، وإنما تتربط جواهرها معاً ضرورياً، الأمر الذي يؤول إلى مصدر واحد لها جميعاً. فكل منها تفترض الأخرى من حيث الوجود، فتنتفي بانتفائها وتفترض صراعاً واحداً. فهي تدخل في تحديد الصراع مثلما أن الأخير يدخل في تحديدها. وفي سياق هذا الصراع تنتج الطبقات أدوات إعادة إنتاج الصراع جنباً إلى جنب مع أدوات تغيير علاقات الهيمنة في اتجاه إنهائه. بذلك تكون هذه الأدوات نتاجاً للصراع وشرطاً لوجوده وبقائه. وتكون مرتبطة به ارتباطاً ضرورياً بحيث ينتفي الواحد بانتفاء الآخر. لكن العلاقة بينهما لا تكون علاقة جوهر تجريدي بظاهر عديم الفاعلية، ولا علاقة جسم بشبح. إن البنية الفوقية ليست مجرد هالة، مخلفات ضوئية، للقاعدة، وإنما هي كينونة مادية ذات فاعلية مؤثرة في الكل الاجتماعي. يبدو إذاً أن الفرق بين الجدلين المادي والمثالي يكمن في أنطولوجيا الموضوع. ففي الجدل المثالي ينعدم الفرق بين المنطق والأنطولوجيا، بين منطق الذات (منطق المفهومات) ومنطق الموضوع (منطق البنى والأشياء المادية).

وخلاصة ما ذهبنا إليه أعلاه أن التوسير يرى أن التناقض المادي لا يجوز فصله أو عزله عن البنية الكلية للجسم الاجتماعي الذي ينتمي إليه، أي لا يجوز فصله عن شروط وجوده ولا عن اللحظات التي يحكمها. إنه يتأثر جذرياً بها جميعاً. فهو يحددها، لكنه يتحدد بها في السيرة ذاتها. إنه يتحدد بالمستويات واللحظات الاجتماعية التي يفعلها. لذلك يقول التوسير إن التناقض المادي هو تناقض فائق التحديد Overdetermined في مبدئه. وهذا بالضبط ما يميز التناقض المادي عن نظيره المثالي. فالتناقض الهيفلي المثالي ليس فائق التحديد بالمعنى الذي فصلناه أعلاه. إنه يعطي أحياناً هذا الانطباع، لكنه في جوهره تناقض بسيط قائم في ذاته بمعزل عن شروطه ومظاهره. فوفق هيفل في كتابه "ظواهرية العقل"، فإن الوعي، في كل لحظة من لحظات تطوره، يحيا ويعاني جوهره عبر جميع الأصداء الماضية لهذا الجوهر، وعبر الحضور الإلماعي للصور التاريخية المناظرة. ويرى هيفل أن كل وعي يخزن ماضيه مكثفاً في حاضره، ومن ثم فإن الماضي ليس أكثر من الحاضر

في كمنونه. وعليه، فإن الصور الماضية للوعي والعوالم المناظرة لها لا تؤثر على الوعي الحاضر بوصفها محدّدات فعّالة مختلفة عن المؤثّر عليه. إنها مجرد أصداء وذكريات وأطيايف لتاريخيته، لما صاره الوعي، أي مجرد توقّعات أو إماعات لذاته الحاضرة. ويخلص التوسير إلى النتيجة الآتية:

- "لأن الماضي لا يكون أبداً أكثر من الجوهر الداخلي في ذاته للمستقبل الذي يحتويه، فإن هذا الحضور للماضي هو حضور الوعي ذاته، وهو ليس تحديداً خارجياً حقيقياً. ولكون الوعي دائرة من الدوائر، فإن له مركزاً واحداً فقط يحدده تماماً. إنه في حاجة إلى دوائر بمراكز أخرى حتى يتأثر في مركزه بفاعليتها، أي حتى يكون جوهره فائق التحديد".

هذا مجرد مثال واحد على خصوصية مفهومات التوسير. فهناك مفهومات التوسيرية أخرى تستحق أن يُعاد النظر نقدياً فيها وأن يُردّ الاعتبار إلى بعضها. وفي يقيني أن عملية إعادة النظر النقدية هذه في المفهومات الألتوسيرية يمكن أن تشكل واحداً من مداخل تجديد الماركسية، بتطهيرها من مخلفات الدوغما الليبرالية الزائفة، ومن ثم تفعيلها في استنطاق الواقع الاجتماعي علمياً وثنوياً.

الفصل الثالث

مقومات التصور الجدلي للتاريخ

إطالة عامة

هناك العديد من النظريات الجدلية للتاريخ البشري التي تتباين، بل وتتناقض أحياناً، مع بعضها. لكنها جميعاً تشترك، في تباينها وتناقضها، في مقومات وأسس معيّنة هي التي تميزها في النهاية عن غيرها من الفصائل والعائلات النظرية. ومن ضمن هذه المقومات الأساسية نذكر الآتية، ولا ندعي أن قائمتنا تستنفد الإمكانيات جميعاً.

(١) التاريخ صيرورة؛ ونعني بذلك أنه ليس هناك أطر أو بنى إنسانية (اجتماعية) أو طبيعية ثابتة أو دائمة. فكل إطار أو بنية يحمل بذور فنائه أو تغيره النوعي في أحشائه بحكم كونه إطاراً محدوداً. ليس هناك ثابت ومتحول في البنية الواحدة، كما ادعى البنيويون. فكل عنصر وبنية يخضع إلى قوانين التحول بوتائر متباينة. وتعود هذه الفكرة في شكلها الحديث إلى هيغل الذي عبر عنها أبلغ تعبير في "ظاهراتية العقل" و"علم المنطق" بطريقته المثالية المعهودة.

وكما ورد في "منطق" هيغل، فإن فكرة أن التاريخ صيرورة في جوهره تتجسد في الجوهر المثالي للفلسفة، ذلك الجوهر الذي يتكثف في إدراك أن المحدود ليس له

وجود حقيقي. فالمثالية المنسجمة مع ذاتها تعزو الوجود الحقيقي إلى اللانهائي، الروح، الله فقط. إن المحدود لحظي، زائل في طبيعته. فهو يبدو موجوداً، لكنه في الحقيقة ليس موجوداً، حيث إن زواله محتوم بفعل كونه محدوداً، ومن ثم فهو عديم القيمة وأقرب إلى الطيف منه إلى الحقيقة. وعندما نسّم شيئاً بأنه محدود، نفهم من ذلك أن اللاوجود يشكل طبيعته "ووجوده". إن حقيقة وجود الموجود هي نهايته المحتومة. فهو لا يتغير أو يتحول حسب، وإنما يتوقف عن الوجود؛ وهذا التوقف عن الوجود ليس مجرد إمكانية، وإنما هو ضرورة كامنة في قلبه. إنه جوهره، قلبه، حقيقته، ذاته الكامنة. وكما يعبر عنها هيغل في "علم المنطق": إن لحظة ولادة (المحدود) هي لحظة موته.

إنه لمن الصعب حقاً أن نجد في تاريخ الفكر الحديث تأكيداً لفكرة صيرورة الوجود أبلغ وأقوى من هذا التأكيد الهيجلي.

وبالطبع، فإن هيغل لم يكتف بتأكيد الفكرة، وإنما حوّلها إلى منهج فكري، إلى إدراك منهجي، إلى طريقة لدراسة الوجود، وبخاصة تاريخ البشر. لقد حوّل هيغل الفكرة إلى ما يُسمّى المنهج الجدلي. إذ بين هيغل أن كل إطار يقود ويتحول إلى نقيضه، ثم يتوحد النقيضان في إطار أعلى لا يلبث أن يتحرك صوب نقيضه في سياق حركة جدلية تقود إلى الكل، المطلق، في التاريخ.

هذه الفكرة العظيمة، التي سبق أن عبر عنها في الفكر الإغريقي القديم الفيلسوف هيراقليطس، جسدها هيغل في نظام فلسفي مثالي شامل ما زال يلهب خيال البشرية وآمالها. لكنها، بعد موت هيغل، لم تبق رهينة برجها العاجي وعالم المثالات، وإنما هبطت إلى قلب الواقع المادي المضمخ بالصراعات والنزاعات الدموية لتذكي ناره وتؤججها. هبطت؟ بل لربما ارتقت إلى مستوى السلاح الطبقي. ولقد هبطت أو ارتقت هكذا بتحوّلها إلى منهجية مادية علمية في منتصف القرن التاسع عشر: على يدي تشارلز داروين في البيولوجيا، وكارل ماركس في علم التاريخ. لكن داروين وماركس أدركا أن الصيرورة لا تنبع من المنطق الداخلي للفكر (المنطق الجدلي) بقدر ما تنبع من التناقضات والتناحرات الداخلية في النظم المادية الفعلية. فالقوى

الفاعلة في النظم تولد نقائضها لأنها تستلزمها، الأمر الذي يقود إما إلى زوال هذه النظم وتفتتها وإما إلى تخطيها إلى نُظُم أكثر تطوراً وأكثر قدرة على استيعاب القوى الجديدة الصاعدة. إن زوال الأطر التاريخية وتحولها لم يعد مسألة حتمية منطقية، كما في هيغل، وإنما أضحت مسألة صراعات دموية حادة وعملية مادية معقدة تحمل في أحشائها الكثير من الإمكانيات. لكن الفكرة في أساسها هيغلية، وإن قام ماركس وداروين بترجمتها إلى لغة العلم ومنهجه.

(٢) المجتمع بنية متحركة (متحوّلة) والتاريخ البشري هو هذه الحركة: إن الإنسان هو مجمل علاقاته الاجتماعية. فالمجتمع ليس كومة من الأفراد، وإنما هو بناء موضوعي من العلاقات بين الأفراد والجماعات. والفرد ليس مجرد كائن بيولوجي سيكولوجي، وإنما هو عضوية اجتماعية فعالة ترتبط عضوياً بالبناء الاجتماعي. وعليه فليس هناك ظاهرة بشرية تقع خارج البناء الاجتماعي. ويعود الفضل الأول في اكتشاف هذه المقولة الأساسية إلى كارل ماركس. فلتن كان الأساس الأول للتصور الجدلي للتاريخ هيغلياً في جوهره، فإن الأساس الثاني ماركسي في قلبه. ويمكن تحديد اللحظة التي تبلور فيها هذا التبصّر في نقائه. إنها لحظة "أطروحات حول فويرباخ" التي وضعها ماركس عام ١٨٤٥. إذ جاء اكتشاف ماركس لهذه المقولة في سياق نقده المادي الجدلي المكثف لفكر فويرباخ وهيغل. فالجوهر الإنساني ليس مجرد صورة تجريدية ثابتة يُسقطها الفرد اعتبارياً على تجسيدات، كما لدى فويرباخ، وإنما هو بناء متحرك من العلاقات الاجتماعية الموضوعية تنتج فيه وبه مستلزمات الحياة البشرية المادية والروحية، بما في ذلك الحقائق والأوهام. وعليه، فإن الفكر المشوّه هو انعكاس لواقع مشوّه. كما أن نقد الفكر المشوّه عديم الجدوى إذا لم يأت في سياق نقد الواقع المشوّه الذي أفرزه. فالوهم السائد هو مؤشر على نقص في الواقع نفسه، وإلا لما احتاج الواقع إلى إفراز الوهم. لذلك فإن إزالة الوهم لا تتم فقط عبر معرفة أنه وهم وإدراك تناقضاته الداخلية، وإنما تتم عبر تغيير الواقع نفسه بالفعل الثوري المنظّم. وعليه فإن التاريخ لا يسير تلقائياً بفعل منطوق معين أو خطة معينة، وإنما يصنعه البشر، ولكن ضمن ظروف موضوعية موروثة. هذا هو

جوهر تبصّر ماركس بصدد معنى التاريخ ومغزاه وأساسه.

(٣) تقوم التشكيلات الاجتماعية، ومن ثم التاريخ، على قاعدة علاقات الإنتاج وقواه. ومعنى هذه المقولة أن المحرك الأساسي للتاريخ هو قوى الإنتاج التي تؤثر وتمارس فاعليتها ضمن شبكة من علاقات الإنتاج. وتعود جذور هذا التبصر إلى هيغل الذي نظر إلى التاريخ على أنه عملية إنتاج روح العالم Weltgeist لذاته. فالعقل يُنتج عناصره، ثم يُنتج الطبيعة، في سياق تحقيق ذاته. إذ إنه يحتاج إلى تجسيد ذاته، أي إلى خلق ذاته، حتى يعرف ذاته، أي حتى يتمكن من ممارسة جوهره. لذلك يُنتج الطبيعة، التي هي تجسيد العقل. لكنه بذلك يغترب عن ذاته. وليس التاريخ سوى عودة الروح إلى ذاته في التاريخ البشري. هكذا يُكسب هيغل وجود الإنسان مغزى كونياً ويجعل من التاريخ البشري تجسيدا حياً للذات الإلهية (المطلق). وهكذا فإن جذور فكرة محورية عملية الإنتاج في حياة الشعوب موجودة عند هيغل، لكنها محاطة هناك بقشرة مثالية (صوفية) سميقة. والذي أفلح في كسر هذه القشرة وإتاحة الفرصة لهذه الجذور في النمو والاكتمال ليس هو سوى كارل ماركس. إذ بلور ماركس هذه الفكرة في شبكة من المفاهيم العلمية الدقيقة شكلت أداة رئيسية في دراسة التشكيلات الاجتماعية وتطورها. وبصورة خاصة بين ماركس أن نمط إنتاج الحياة المادية يحدّد سيرورة الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية بعامه، وأن هذا النمط يتيح المجال أمام قوى الإنتاج للتطور حتى تصل حداً تدخل عنده في تناقض مع علاقات الإنتاج، فتتقلب الأخيرة من صور لتطور قوى الإنتاج إلى قيود عليه. ويقود هذا التناقض إما إلى انهيار التشكيلة الاجتماعية وتفتتها وتدميرها وإما إلى تحوّل ثوري في نمط الإنتاج صوب نمط أكثر رقياً وانسجاماً مع قوى الإنسان الكامنة. فالإنسان هو كائن بيولوجي متميّز من حيث القدرات الكامنة، يؤمن مستهلكاته واحتياجاته المادية عبر الإنتاج الاجتماعي، أي عبر تحويل الموارد الطبيعية وفق خطط مرسومة في أذهان الأفراد والجماعات إلى منتجات تسد الحاجات البشرية. لكن إعادة إنتاج علاقات الإنتاج وتطور التقسيم الاجتماعي للعمل يؤلّد مستلزماته الروحية والفكرية والسياسية والثقافية. هكذا تنشأ البنى الثقافية: على أرضية

سيرورة الإنتاج المادي وبناءه.

(٤) في غياب كارثة طبيعية أو اجتماعية شاملة للكرة الأرضية برمتها، فإن هناك خطأ صاعداً في قلب التاريخ يتمثل في النمو المطرد الصاعد لقوى الإنتاج. وهذا لا يعني بالطبع أن كل بقعة على ظهر الكرة الأرضية أو كل حضارة تظل صاعدة في كل أوجهها بوتيرة ثابتة أو متسارعة. كلا! إن هذا التبسيط، الذي شاع في كثير من الأوساط اليسارية أبان الحقبة السوفييتية، يشوه فكرة التنامي المطرد لقوى الإنتاج المادي ويبثذله ويجردهما من مضمونها العلمي الأصيل. فإذا أخذنا حضارة بعينها، رأينا أنها تبدأ بفترة نشوء وتطور، ثم تمر بفترة ازدهار، وتنتهي في الأغلب بفترة جمود وانحيار وتفتت. لكننا نلاحظ أيضاً أن الحضارات التي تقوم على انقاضها لا تبدأ من الصفر ولا تكرر الحضارة المنهارة، وإنما تقوم على أسس جديدة تتضمن كثيراً من منجزات الحضارة المنهارة، وتشهد من ثم تقدماً في قوى الإنتاج يتخطى ما شهدته الحضارة المنهارة في أوجها. كذلك فإن منجزات الحضارة المنهارة تنتقل وتسرّب إلى مجتمعات أخرى وتتوطّن وتثمر هناك، مشكلة أساساً لتقدم "جديد" في قوى الإنتاج. بهذا المعنى بالتحديد، نادى ماركس بهذه المقولة (الرابعة). وعلى هذا الأساس أيضاً قسّم ماركس تاريخ العالم إلى حقبة عالمية متتابعة ومتصاعدة من حيث نمو قوى الإنتاج، تركز كل منها إلى عائلة من أنماط الإنتاج المتشابكة تحت هيمنة واحد منها. صحيح أن فكرة التحقيب هذا تحولت إلى دوغما وعقيدة في الفترة الستالينية. لكن ذلك لم يكن ذنب كلاسيكي الماركسية ولا ذنب الفكرة ذاتها. ففي مؤلفات ماركس نجد أكثر من نظرية حول هذا التحقيب. وفي فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، برزت نظريات ماركسية مهمة في هذا المضمار إلى جانب النظرية الستالينية المألوفة (مثلاً: غودلييه - أحمد صادق سعد - سمير أمين - أندريه غندر فرانك - إيمانويل فلرستائين).

إن ما قدمته أعلاه هو مجرد ملخص مكثف جداً للتصور الجدلي للتاريخ وضعته على أساس مراجعة شاملة للمادية الجدلية في ضوء التطورات الأخيرة على الصعيد العالمي. وسأعالج في البنود اللاحقة تفصيلاً بعض الجوانب الأساسية لهذا التصور.

العالم صيرورة

إن العالم صيرورة بحكم طبيعته الداخلية، أي بالضرورة. هذه مقولة أساسية عند هيغل أحيًا بها حكمة الإغريق في قلب الفلسفة البرجوازية الأوروبية المائلة إلى التجريبية والقوالب الثابتة؛ مقولة أضاءت سماء أوروبا والعالم بومضة سحرية وبأمل جديد في عالم جديد برهنة من الزمان، لتعود وتنحسر أمام فيض اللاعقل الذي أخذ ينضح الغرب وتوابعه بوفرة منذ ١٨٤٨ حتى طفى واستبد وسيطر في عالم العُشر الأخير من القرن العشرين.

إن العالم صيرورة بالضرورة. كيف تسنَّى لهيغل أن يصوغ هذه المقولة الفلسفية المطلقة؟ أليس العالم شأنًا تجريبيًا؟ كيف تسنَّى له أن يحكم على العالم من خبرة تجريبية محدودة؟ لنعترف أن هذه الأسئلة في حد ذاتها تنبع من الوعي التجريبي ومن هيمنة التجريبية Empiricism على الوعي السائد في العصر الحديث. فهو لم يستمدَّ مقولته هذه من عدد من الظواهر والبيانات الحسية، وإنما استمدّها من النظر في طبائع الأمور، الطبائع الجوهرية للمحدود وحركته صوب اللامحدود وعلاقاته بالعقل وشروط وجوده. إن هذه المقولة الهيجلية ليست مقولة علمية، وإنما هي مقولة فلسفية مستمدة من النظر في شروط الوجود والموجودات وطبائعها الأساسية. ولنتذكَّر أن هيغل نبع من قلب التراث الفلسفي العالمي، وظل وفيًا لذلك القلب، واشترك مع أقطاب هذا التراث في النظر إلى الفلسفة على أنها علم الله، أي العلم الذي يأخذ من الله موضوعاً له. ونعني بذلك أن الفلسفة هي العلم الذي يبحث في شروط الوجود والموجودات. لذلك نراه يعارض بإصرار فكرة كانط بأن الموضوعات المطلقة (الله، الروح، الحرية) تقع خارج دائرة النظر الفلسفي، ونراه يصرُّ على أن الفلسفة تفقد روحها وتميُّزها وجدواها إذا تخلَّت عن النظر في هذه الموضوعات. فهي علم هذه الموضوعات بالذات. لكنه عارض أيضاً الميتافيزيقا ما قبل النقدية (ما قبل كانط) لأنها عاجت الموضوعات المطلقة بأدوات الموضوعات النسبية المحدودة وبمنطق المحدودات، أي ما أسماه هيغل مبدأ الهوية أو التماثل. فلئن أصاب الميتافيزيقيون ما قبل النقيدين في اعتبار الموضوعات المطلقة موضوعات

للعقل الفلسفي وأخطأوا في معالجتها بمبدأ التماثل وأدوات الموضوعات المحدودة، فقد أصاب كانط في اعتبار هذه الأدوات قاصرة عن معالجة الموضوعات المطلقة، لكنه أخطأ في اعتبار الموضوعات المطلقة خارج إطار العقل الفلسفي وغير قابلة للنظر العقلي. فقد كان الأجدر بكانط أن يبحث عن الأدوات الفكرية المناسبة لمعالجة الموضوعات المطلقة اللانهائية في أساسها وجوهرها. فلئن كانت الفلسفة علم الله، فإن عليها أن تُطور منهجاً خاصاً قادراً على استنطاق موضوعها المتميز. فلا يُعقل أن يعالج موضوعها المطلق اللامتناهي بأدوات معالجة الأشياء التي خلقها الله. ينبغي ألا نقصر العقل الفلسفي على الأدوات الملائمة لاستنطاق المحدود، كما فعل كانط. فهذه الأدوات هي مجرد لحظة من لحظات العقل أو الحقيقة العقلية. إنها تمثل لحظة ما أسماه كانط وهيغل الفهم Understanding، مجرد لحظة من لحظات الحقيقة لا تستقر عند لحظة الفهم أو اللحظة التجريدية، وإنما تتخطاها إلى اللحظة الجدلية أو العقل السالب، فاللحظة التفكيرية أو العقل الموجب. وبيت القصيد هنا هو الجدل (الديالكتيك). فالجدل، وفق هيغل، هو منطق اللانهائي، مدمر المحدود صوب اللانهائي. إنه الأداة المنهجية الوحيدة القادرة على معالجة المطلقات (الله، الحرية، الروح). لكنه أيضاً، وبفضل ذلك، قانون الأشياء المحدودة، أي جوهرها وطبيعتها الداخلية ومصدر حركتها. إن المبدأ الجدلي هو حياة التقدم المعرفي وروحه. إنه مبدأ ترابط المعرفة الذي يضي عليها طابع الضرورة. لذلك، فإنه يسمو فوق المحدود والنسبي. فحيثما وجدت الحركة والحياة والأحداث كان الجدل فاعلاً. إنه روح كل معرفة علمية حقيقية. فهو يهدف إلى دراسة الأشياء في حركتها وصيرورتها وجوهرها، كاشفاً بذلك محدودية المفاهيم الجزئية التي تسخرها ملكة الفهم. فلئن مثلت ملكة الفهم طيبة الله، فإن الجدل يمثل قدرته الخلاقة، قدرته على النفي ونفي النفي. لكن هيغل لا يفصل بصورة مطلقة ما بين الفهم (العقل التحليلي) والعقل (العقل الجدلي)، أي لا يفصل بصورة مطلقة بين الإنسان والله، على غرار ما فعله لاحقاً مارتن هيدغر حين فصل مطلقاً بين موضوع العقل العلمي (الأنطلي Ontic) وموضوع العقل الفلسفي (الأنطولوجي)

(Ontological)، وإنما يعتبرهما مرحلتين في صيرورة عقلية واحدة، ومن ثم يعتبر العقل التحليلي بُعْداً من أبعاد العقل الجدلي لا يجوز عزله عن باقي الأبعاد التي يرتبط بها ضرورياً وعضوياً. فالعقل التحليلي محدود ومتناقض في ذاته. لذلك فهو يمثل حالة غير مستقرة تندفع بفعل تناقضاتها الداخلية صوب العقل الجدلي في عملية تحوّل مستمرة. ومن ذلك بالتحديد تبرز تاريخية هيغل ولاتاريخية هيدغر.

إن هيغل يشتق مقولة "العالم صيرورة" من تحليله الجدلي للمحدود، لا بوصفه مفهوماً تجريبياً، وإنما بوصفه صورة أساسية (بنية جوهرية) من صور الوجود. ولأنه يعتبره صورة ضرورية من صور الوجود فإنه يعطيه أساساً عقلياً. فهو يشترك مع كانط في اعتبار الضروري عقلياً من حيث الجوهر. وبصورة خاصة، فإنه يشترك مع كانط في اعتبار الفهم أساس عالم المحدودات، أي في اعتبار الأخير نتاج فعل الفهم الخلاق. فالفهم له وظيفة تثبيت الخبرة وتمييز أركانها وعزل عناصرها عن بعضها. فهو يعامل كل محدود وكأن له وجوده الخاص وماديته المستقلة. وعلى هذا الصعيد فإن الفصل بين المجرد والمياني، العام والخاص، يكون مطلقاً إلى حدّ أن العام يُختزل إلى مرتبة الخاص. وبهذه الصفة، فإن الفهم هو عملية ضرورية للنظرية والممارسة في العالم، لكنه ليس كافياً، الأمر الذي يقوده بالضرورة إلى العقل الجدلي، حيث يعبرُ كل محدود إلى نقيضه.

إن الفهم يناظر (وينشئ) عالم الأشياء المحدودة التي تطيع قوانين معينة، لكن المحدود يكبت ويهمش ذاته بحكم كونه محدوداً. فهو ليس محدوداً بالآخر حسب، وإنما بنفسه أيضاً، أي في عمقه الداخلي. لذلك فهو يعبرُ إلى نقيضه بفعله الذاتي. إنه يكبت ذاته ويعبرُ إلى نقيضه في آن. فهو متناقض مع نفسه في أساسه وبوصفه محدوداً. إنه ضمناً غير ما هو، ومن ثم فهو مدفوع في حالته الطبيعية أو المباشرة إلى نقيضه. وعليه، فهو محكوم عليه بالفناء بحكم طبيعته الداخلية. والقوة التي تدمره (قدرة الله، حسب تعبير هيغل) هي الجدل (الديالكتيك)، تلك القوة الكونية التي لا تقاوم ولا يبقى أمام سيلها الدافق شيء، مهما ظن ذاته مستقرة وآمنة. وكما أسلفنا، فإن مكن هذه الضرورة هو الفهم غير المستقر بطبيعته أيضاً. فهو يبدي

نزوعاً دائماً صوب التحلل الذاتي والعبور إلى نقيضه. وعلى هذا الأساس، فقد رأى هيغل أن الطبيعة وما أسماه الروح المحدودة (الفرد الإنساني) لا تقومان بذاتهما ولا تجدان حقيقتهما إلا بالله، وبالله وحده. فهما مجرد لحظتين من لحظات الله في صيروته. ولعل ذلك يذكرنا باسبينوزا وما ذهب إليه من أن المادة والفكر هما مجرد بُعدين من أبعاد الجوهر الواحد (الطبيعة، الله). لكن الفرق الأساسي بين هيغل واسبينوزا أن الأول اعتبر الله صيرورة تشكل الطبيعة والروح المحدودة لحظتين فيها، فيما اعتبره اسبينوزا جوهرًا ساكنًا لا نهائي الأبعاد.

هذا، إذاً، هو أساس مقولة هيغل "العالم صيرورة". إن المحدود كائن متناقض في ذاته بالضرورة، ولذلك فهو يسعى باستمرار إلى نفي ذاته صوب اللانهائي، ولا يجد ذاته أو حقيقته إلا في نقيضه، وفي العبور إلى نقيضه. ويمكن ذلك هو الفهم (العقل التحليلي) الذي يعبر بالضرورة إلى العقل الجدلي (المطلق، الله). ليس هناك ثبات في العالم. فالنفي والتحول هما سنة الوجود وتعبير عن قدرة الله الخلاقة. لقد رأى هيغل أن الجدل (الصيرورة) هو البنية الداخلية المنطقية للفكر في جوهره، بعكس أفلاطون الذي اعتبر عالم الفكر (المثالات) عالم الثبات والديمومة. ورأى أيضاً أن الفكر هو أساس الوجود العياني. لذلك اعتبر العالم صيرورة. إن هيغل هو فيلسوف الصيرورة، فيلسوف التاريخ، بامتياز. فهو أول من أدخل الصيرورة في صلب الفلسفة الحديثة، ولا يضاهيه أحد في ذلك في تاريخ الفلسفة. وهو لم يكتف بوضع الصيرورة في مركز الصدارة في الفلسفة، وإنما احتفل وتغنى بها ومجدها أيضاً (كما فعل بيتهوفن، معاصر هيغل، على صعيد الموسيقى). بل إنه حاول تبرير آلام البشرية وعنف التاريخ باعتبار هذه الآلام قرباناً لا مفر منه على مذبح الصيرورة التاريخية. هذه المقولة العظيمة، التي بوأها هيغل مركز الصدارة، أنزلها كارل ماركس من عليائها الفلسفي، ونفخ فيها روحاً مادية واقعية جديدة، وألهب بها حركة ثورية عالمية سيطرت على مسرح الأحداث قرناً كاملاً من الزمان.

الإنسان حرية

العالم صيرورة. هذه مقولة أساسية عند هيغل تدخل في جميع مسامات نظامه المتشعب. لكنها تتجلى أكثر ما تتجلى في عالم الروح الواعية ذاتياً، أي في التاريخ البشري الذي يلتحم فيه الإنساني والإلهي التحام الذات الواحدة. وهي تتجلى في التاريخ وبه على صورة المقولات الآتية:

(١) إن العقل هو سيد العالم والتاريخ، أي إن التاريخ ينتمي إلى عالم الروح (العقل الواعي).

(٢) إن فكرة (جوهر) الروح هي الحرية. وهي مقولة تنبع من كون الروح الوجود المتمتع بالاكتماء الذاتي، من كونه كلاً قائماً في ذاته ومن أجل ذاته، ومن كونه لا يعتمد على شيء سواه.

(٣) إن التاريخ هو سيرورة تحوّل الموضوع إلى ذات، أي تحول العقل الموضوعي غير الواعي إلى العقل الواعي ذاتياً، أي ارتقاء الطبيعة إلى الروح (وهي فكرة أرسطية في الأساس). ولما كانت الحرية فكرة الروح، أي جوهرها الكامن، وكان التاريخ سيرورة تفتق الروح، فإنه أيضاً سيرورة تفتق الحرية ونظم الحرية. إن الحرية هي المحرك الغائي للتاريخ. صحيح أن التاريخ يزخر بالمآسي والبربرية والظلم والاستعباد والاستغلال، لكنه يزخر أيضاً بالصراعات الدامية من أجل الحرية والاستقلال والعدالة.

إن نُظم الاستعباد والظلم لا تدوم، فهي زائلة ومحدودة بحكم تناقضاتها الداخلية. ومصدر زوالها كون الحرية فكرة الروح. فالاستعباد يزول، فلا يستقر ولا يدوم. أما الحرية فباقية على صورة سعي إنساني مستمر. إنه محكوم على الإنسان أن يكون حراً، كما يقول جان بول سارتر (هذا السارتر الذي اعتنق مقولة هيغل حول الحرية بعد أن جرد مفهوم الحرية الهيفلي من عقلانيته وأكسبه جوهرًا لاعقلانياً وجودياً).

ما هي هذه الحرية التي يتغنّى بها هيغل ويجعلها محوراً لفكره؟ يقول هيغل في كتابه "فلسفة التاريخ": "التاريخ الكلي الكوني هو التقدم في وعي الحرية - التقدم

الذي علينا الاعتراف بضرورته. غاية العالم هي وعي الروح لحرية، وبالتالي واقع هذه الحرية". ويقول في كتابه "علم الجمال" بصدد تصويره للحرية: "الذات لا ترى فيما يحيط بها أي شيء غريب عنها، أي حدّ أو حاجز، بل تجد نفسها فيه. الحرية تعني زوال كل بؤس وشقاء، اتفاق وتصالح الذات مع العالم، الذي صار مصدر إشباع ورضى، وزوال كل تعارض، كل تناقض".

وشتان بين هذا التصور وبين التصور الليبرالي البرجوازي التقليدي للحرية. إن تصور هيجل للحرية أقرب إلى التصور الشيوعي منه إلى التصور الليبرالي. لقد كان وعي هيجل في بعض جوانبه الرئيسية وعياً شيوعياً، لا وعياً برجوازياً، برغم الإطار الطبقي البرجوازي وما قبل البرجوازي الذي أنتج هيجل فكره ضمنه. وهو أمر محير يحتاج إلى تفسير عياني. ويقول روجيه غارودي في هذا الصدد في كتابه "فكر هيجل" (ترجمة: إلياس مرقص): "هذا التصور للحرية هو مفتاح قبة فلسفة الروح لهيجل وكل فلسفته... الحرية، بالنسبة لهيجل، هي، من الوجهة النظرية، التغلب على خارجية الأشياء: الذات تتعرف في الموضوع على صنيعها ذاته، على مخلوقها. من الوجهة العملية، الحرية هي التغلب على خارجية المؤسسات والقوانين، ألا يرى فيها بعد الآن سوى مصنوع ومخلوق إرادة الذات؛ الذات التي تتجاوز كل أشكال الانخلاع، استلابات الطبيعة واستلابات المجتمع على حد سواء. ليست ذات المثالية الذاتية، بل هي الذات الجمالية، الجامعة، التي تميل أوتتجه نحو التماثل مع الله، متغلبة بذلك على آخر شكل للخارجية والانخلاع: "التعالی الديني". أو وكما يقول هيجل في كتابه "فلسفة الدين"، فإن الحرية هي السلوك أو التصرف إزاء كائن موضوعي على أنه ليس غريباً".

وينبغي الاعتراف بأنه من العبث اختزال هذا الفكر الفني المتشعب إلى مجرد تعبير عن فكرة طبقة تاريخية، كأن نقول مثلاً إن فكر هيجل مثل وعي البرجوازية الثورية في أعلى مراحلها. إن هذا القول فيه قدر من الصحة، لكنه لا يستوعب فكر هيجل برمته، وإنما يفسر جانباً منه فقط. فإذا أردنا استيعاب هذا الفكر العظيم، كان علينا النظر إليه من عدة زوايا، وتقادي اختزاله إلى منظور واحد. إذ يبدو

فكر هيغل من زاوية معينة وكأنه محاولة تجديد الفكر الإقطاعي الديني بما يمكنه من الصمود في وجه التحديات التي جابهته بها الثورات البرجوازية والثورة العلمية الكبرى. إنه يُرسي علم اللاهوت (الكلام) على أرضية جديدة تمكنه من الصمود في وجه النقد الساحق الذي وجهه إليه كانط في كتابه العظيم "نقد العقل البحت". بل ويذهب إلى إعادة إنتاج المذهب السياسي الإقطاعي المتمثل في اعتبار الحاكم ظل الله على الأرض. إذ يقول هيغل في كتابه "فلسفة التاريخ": "الدولة هي الفكرة الإلهية كما توجد على الأرض... إن كل القيمة التي للإنسان، كل واقع روحي، ليست له إلا بفضل الدولة". هكذا يعيد هيغل إنتاج المقولة الإقطاعية بإعطائها مضموناً جديداً يتناسب إلى حد ما مع الواقع الأوروبي البرجوازي الجديد. ولعل هذا الجانب من هيغل هو الذي دفع دلتاي وتياره الفلسفي إلى اعتبار فلسفة هيغل امتداداً للاهوت المسيحي ومحاولة لحل إشكالاته.

لكن هناك جوانب أخرى في هيغل تمثل أعلى ما وصل إليه عصره، بل وتتخطاه. هنا، في هذه الجوانب تحديداً، نرى روح الثورة الفرنسية تطل في نقائها وأحلامها، بما في ذلك حلم بابيف الشيوعي. لكن هيغل لا يكتفي بالتعبير عن قيم الثورة الفرنسية وأحلامها ولا بتسويقها وتأسيسها فلسفياً، وإنما يبتكر أيضاً جبر الثورة، أي المنهج الجدلي، الذي يمكنه من استيعاب الوجود التاريخي في صيرورته ومن تخطي اللحظة التاريخية الراهنة واستشراف آفاق المستقبل. إنه لا يكتفي بالتعبير عن منطق الثورة الفرنسية وأحلامها العظيمة، لكنه يعمد أيضاً إلى معالجة مشكلاتها وبيان إمكاناتها وحدودها، وذلك كله باستعمال أداة متطورة هي المنهج الجدلي، أعظم ابتكار في الفلسفة الحديثة. لقد استوعب هيغل جيداً التراث العقلاني الحديث، ابتداء بفرانسيس بيكون وانتهاء بروسو وديدرو وكانط وفخته، ذلك التراث الذي عبر عن عقل البرجوازية الثورية الصاعدة (البريطانية والهولندية والفرنسية بصورة خاصة)؛ استوعب ما أبدعته البرجوازيات الأوروبية الفتية الظافرة من فكر متقدم، برغم أنه كان إفراساً لبيئة ألمانيا المتخلفة نسبياً. لكنه استوعب هذه العقلانية الجديدة نقدياً، فحل إشكالاتها وتخطاها جدلياً إلى عقلانية جدلية أكثر

تقدماً منها. إذ تغلب على سكونية العقلانية البرجوازية التقليدية، ونفخ فيها روح الثورة الفرنسية، وأعاد إنتاجها على أساس جبر الثورة، المنهج الجدلي، وأوصلها إلى حدودها حتى كاد إن يتخطى فضاء البرجوازية بكامله صوب عقلانية جديدة وحضارة أخرى أكثر تقدماً. لقد رفعت البرجوازيات المتقدمة (البريطانية والهولندية والفرنسية) راية الحرية طويلاً وجعلها مثقفوها محور فكرهم. لكنها وصلت أوجها واكتملت في فكرة هيغل أن الإنسان (التاريخ) حرية في جوهره، أي إن جوهر الوجود الإنساني ومبتغاه هو الحرية.

لقد كان هيغل تعبيراً عن روحين متناقضين: روح محافظة أرادت إدامة الإقطاع الألماني بتحديثه وتجديده، وروح ثورية أرادت إكمال الثورة البرجوازية بنقدها وتخطيها صوب الشيوعية. ولعنا نرى الشيء ذاته في معاصريه العظمين: غيته، وبيتهوفن. كيف نفسر هذه الظاهرة التاريخية مادياً واجتماعياً؟

لقد كانت البرجوازية الألمانية في عصر هيغل برجوازية بائسة متخلفة مفتتة غير قادرة على توحيد سوقها القومي ولا على خلق خطابها الثقافي المستقل، وكانت إلى حد كبير ملحقة بالإقطاع الألماني والبيروقراط الاستبدادي الألماني، أي كانت خادمة للسادة الإقطاعيين. لذلك كان الإقطاع قادراً على قنص المثقفين العضويين الذين كانت تفرزهم البرجوازية الألمانية وتسخرهم في خدمة الدولة الإقطاعية الاستبدادية. فكان أولئك المفكرون يعبرون بصورة دقيقة عن تبعية طبقتهم البرجوازية وبؤسها وتخلّفها. لكن هذه الطبقة أخذت تفك ارتباطها بدولتها الإقطاعية مع تنامي نفوذ البرجوازية الفرنسية المتقدمة في ألمانيا ومع تنامي قوى الثورة الفرنسية وتوالي انتصاراتها على قوى الإقطاع الألماني. فأخذت البرجوازية الفرنسية الظاهرة تنافس الإقطاع الألماني في قنص المثقفين العضويين للبرجوازية الألمانية البائسة. فوجد أولئك المثقفون أنفسهم يتأرجحون بين روحين: روح الإقطاع الألماني الساعي إلى تجديد نفسه وهيمنته، وروح البرجوازية الفرنسية الثورية الوثابة. وهذا يفسر الحماس الذي أبداه المثقفون الألمان لنابليون، ذلك الإمبراطور البرجوازي الذي ناسب الإقطاع النمساوي واستعار كثيراً من أساليبه، حتى إن هيغل

ذهب إلى اعتباره روح العالم على صهوة حصان حين شاهده يدخل مدينته "ينا" عقب دحر نابليون بروسيا في معركة يينا الشهيرة. ونرى الحماس ذاته لدى غيته وبيتروف وفخته. لقد وجد هيغل نفسه، كما "فاوست" غيته، يتأرجح بين روحين، الأمر الذي مكّنه من نقد كليهما وتخطي كثير من جوانبهما.

ألهمت الهيغلية خيال ألمانيا وأحلامها لمدة عقدين من الزمان بعد موت هيغل. وظلّت متربّعة على عرش الفكر الألماني حتى عصفت بها رياح الثورات المضادة عامي ١٨٤٨، ١٨٤٩، فانهارت على حين غرة ليحل محلها لاعقلانيات شوبنهاور وماخ وليبمان وبيشنر وغيرهم. فانقلب شعار "التاريخ نظام الحرية" إلى شعار "التاريخ نظام الكبت والقسر"، كما عند فرويد.

حرية أم حتمية؟

هاجسان ننتلق منهما فيما نكتبه، يتمثلان في سؤالين: هل انتهى عصر الثورات إلى غير رجعة، على الأقل في المستقبل المنظور؟ أي، هل نستطيع أن نستنتج من تاريخ القرنين الأخيرين أن الثورات عديمة الجدوى ومدمّرة في جوهرها، الأمر الذي يجعل منها عبثاً تاريخياً ينبغي أن تسعى البشرية المستنيرة إلى إزالته عن كاهل التاريخ إلى غير رجعة؟. ولئن كانت الثورات ضرورات تاريخية لا مفرّ منها، فهل نعتبرها آلية أساسية من آليات تقدم البشرية ورقبها فنسعى إلى صنعها وتسريعها وتوجيهها (وهو الموقف الماركسي التقليدي)؟ هل إن الثورات أحداث ينبغي السعي إليها، أم إنها أحداث ينبغي محاربتها؟ هل يُعقل أن نجعل من خلقها وتوجيهها هدفاً نعيش ونموت من أجله ونبذل الغالي والنفيس من أجل تحقيقه (ماركس، إنغلز، باكونين، لينين، لوكسمبورغ، تروتسكي، ماو، تشي، فيدل)؟ أم إنه سيرورة تاريخية عديمة القيمة والجدوى؟ فإذا اعتبرناها عديمة القيمة، اعتبرنا (وبالضرورة) أن الماركسية وجميع التصورات الجدلية مجرد أوهام ضارة، مجرد أساطير حديثة عبرت عن شوق بشري إلى إقامة جنة على الأرض، لكنها قادت الإنسان إلى مأس وكرارث قلّ نظيرها في التاريخ. أما إذا اعتبرناها آليات أساسية للتقدم والرفق البشري، أي

طفرات تقدمية برغم ما قد تحمله من آلام، باتت صناعتها والسعي إليها واجباً على كل عقلاني مستنير وهدفاً نبيلاً يستحق أن يضحي المرء من أجله. لكن هذه الإمكانية تقود إلى سؤال آخر يلح على عقولنا في ضوء الهزائم والانهيارات والثورات المضادة التي شهدناها في الآونة الأخيرة: إذا كانت الثورات طريقنا إلى التقدم والحرية، فما هي الأدوات الفكرية والتنظيمية والاجتماعية لتحقيقها وصنعها؟ هل هناك بدائل للماركسية والحزب الماركسي الثوري والطبقة العاملة الصناعية في السنوات الخمس الأخيرة من القرن العشرين؟ بل، هل هناك معنى لمفهوم التقدم والحرية ولمفهوم الثورة بوصفها آلية تحقيقهما بمعزل عن الماركسية فكراً وحركة وأساساً اجتماعياً؟ ألا يفترض طرح السؤال ذاته هذا الفكر وتلك الحركة؟ قد يكون الأمر كذلك. وقد يكون السؤالان سؤالاً واحداً في واقع الحال. لكننا نفضل في هذه المرحلة أن نميز بينهما، وأن نوجّل البت في هذا الأمر إلى حين الإجابة عنهما. وتأتي دراستنا حول مقومات التصور الجدلي للتاريخ في سياق تقديم إجابة عنهما. فالتزامنا بهذا التصور ليس مصلحياً ولا وجدانياً، وإنما هو التزام عقلي في المقام الأول. فهو يرسخ أو يسقط برسوخ مسوغاته العقلية أو سقوطها.

ولقد ناقشنا مبدئين من مبادئ التصور الجدلي للتاريخ مستمدين أساساً من هيغل ومثاليته الجدلية، وهما: العالم صيرورة والإنسان حرية. ولنتابع مناقشة هذين المبدئين المهمين.

ينبغي أولاً الانتباه إلى أن التاريخ في نظر هيغل ليس صيرورة عشوائية، وإنما صيرورة منظّمة حرة. ونعني بذلك أنه لا يتحرك بفعل عوامل وأسباب خارجية، فخارجه يقع جوهرياً فيه (وهذه فكرة أساسية عند هيغل). إنه إذاً يتحرك بفعل ذاتيته، أي تناقضاته الضرورية الداخلية. فهو يشكّل في جوهره نظاماً عقلياً روحياً شاملاً ومكتفياً في ذاته وبذاته (ألا يذكرنا ذلك بكون أفلاطون الحي؟). إنه كلٌّ مغلق Closed Totality. ومن ذلك تنبع حتمية حركته. وهنا قد يكون من المفيد أن نؤكد أن فكرة الحتمية في التاريخ هي فكرة هيغلية في أساسها وليست ماركسية. إنها تدخل في صلب الفلسفة الهيغلية، لكنها لا تدخل في صلب الفلسفة الماركسية. صحيح

أن هناك أقوالاً حتموية لكلاسيكي الماركسية، بما في ذلك كارل ماركس نفسه، إلا أن هذه الأقوال لا تتبع من قلب النظرية الماركسية، وإنما تقع على هامشها. ولعلها كانت أقرب إلى التعبير عن روح التفاؤل النضالي وعن الرؤية اللابلاسية (نسبة إلى العالم الفرنسي لابلاس) المدعمة من الفيزياء الكلاسيكية والتي كانت سائدة في القرن التاسع عشر.

إذاً، فقد رأى هيغل أن التاريخ هو الحركة الداخلية للروح، ذلك الكل الفكري الحر المغلق. من ثم فإن العالم هو صيرورة منظمة مقوننة، أي صيرورة تتم وفق قوانين عامة محدّدة. هذه الفكرة الهيجلية العظيمة، أن التاريخ يتحرك وفق قوانين محددة، شكلت أساساً رئيسياً للماركسية، بعد أن طهرها ماركس من مضمونها المثالي الحتموي الحالم وحققها بمضمون مادي علمي واقعي. إذ استبدل ماركس بكل هيغل الروحي المغلق كلا ماديا اجتماعيا مفتوحا Open Totality يتميز عن الطبيعة غير الإنسانية لكنه يشكل جزءاً لا يتجزأ منها. وقوانين صيرورة العالم التاريخي هي قوانين حركة هذا الكل الاجتماعي المفتوح. وفي هذا الفرق بالتحديد يكمن الفرق بين جدل هيغل وجدل ماركس، بين الجدل المثالي والجدل المادي. فالجدل المثالي هوبنية حركة كل مفاهيمي مغلق يتكون من مفهومات تربطها ببعضها علاقات منطقية ضرورية. أما الجدل المادي فهو بنية حركة كل واقعي (مادي) مفتوح يتكوّن من قوى وفاعليات مادية تربطها ببعضها علاقات واقعية ضرورية. وبتعبير آخر، فقد استبدل ماركس بروح هيغل المطلق التشكيلات الاجتماعية، وانبرى لاكتشاف قوانين حركة هذه التشكيلات. وبصورة خاصة، وبالنظر إلى انخراط ماركس في الصراعات الاجتماعية الرئيسية في عصره، فقد ركز على التشكيلات الاجتماعية الرأسمالية المتطورة واستنبط قوانين حركة نمط الإنتاج الرأسمالي من نقد الاقتصاد السياسي البرجوازي ونقد واقع الرأسمالية الفعلية (ما يسمى الغروندريس Grundrisse، "الرأسمال" بمجلداته الثلاثة، نظريات فائض القيمة). بذلك حوّل ماركس مقولة "العالم صيرورة" من مقولة فلسفية منطقية بحثة إلى مقولة علمية تشكل أساساً من أسس علم التشكيلات الاجتماعية (المادية التاريخية) وتختبر علمياً بنجاح هذا العلم.

وللوهلة الأولى يبدو وكأن هناك تناقضاً مطلقاً بين قول هيغل بأن الإنسان حرية وبين قوله بأن تطور التاريخ حتمي. بيد أن الحرية، وفق هيغل، ليست نقيض الحتمية أو الضرورة، وإنما هي نقيض التبعية للآخر، نقيض الإلحاق بالآخر. فإذا كان نظام ما مستقلاً وقائماً في ذاته وغير متكل على غيره، يتطور بحرية وفق طبيعته وتناقضاته الداخلية، كان حراً. فالحرية إذاً هي تفتق الطبيعة الداخلية للكائن الحر من دون قسر خارجي. وعليه، فإن الحتمية في هذه الحال هي الوجه الآخر للحرية. فإذا حدثت عوامل خارجية من نمو الكائن وتطوره وفق طبيعته الداخلية، كان هذا الكائن فاقداً لحرية. أي، إذا لم يحقق الكائن ذاته الداخلية بصورة حتمية بفعل ظروف خارجية، كان فاقداً لحرية. وقد تسرّب هذا المفهوم الهيجلي إلى الماركسية. إذا رأى ماركس أن نظام الحرية (المجتمع الحر) هو النظام الذي يتيح المجال لكل فرد في المجتمع لكي تتفتح قدراته الكامنة بحرية وبصورة كاملة. أما المجتمعات التي تحدّ من ذلك، فتكبت بحكم تركيبها هذا التفتق وتحرفه عن مساره الطبيعي، فهي نُظُم قسر واستعباد وطغيان. ورأى ماركس أن الشرط الأساسي للمجتمع الحر هو أن يكون مجتمعاً متطوراً ولاطبقياً في آن (هذا هو جوهر تعريف المجتمع الشيوعي). أما النُظُم الطبقية، فهي نظم استعبادية قسرية في جوهرها لأنها تكبت القدرات الكامنة في الأفراد. ومن جانب آخر، فإن المجتمع الحر وفق الماركسية هو المجتمع الذي يكون خاضعاً هو وبيئته الطبيعية في حركتهما وتطورهما للإرادة البشرية الجمعية الواعية، فلا يكون تحت رحمة الطبيعة، كما لا يكون منفلت الآليات وخاضعاً لقوى لاواعية طبيعية كانت أو اجتماعية. ولئن رأى هيغل أن الحرية جوهر كامن في الروح وتجلياتها (التاريخ) وأنها تتحقق في المرحلة العليا من الروح (الروح المطلق)، فقد رأى ماركس أن الحرية تتحقق في المجتمع الشيوعي المتطور الذي يتحكم في ذاته وبيئته ويحقق الفرد فيه قدراته الكامنة.

وفي مقابل هذا التصور الهيجلي الماركسي للحرية، نجد التصورات الليبرالية التي تختزل الحرية إلى شكلية سياسية مقرونة بالخضوع لآليات السوق وقوانينه، ونجد التصورات الوجودية التي تقصر الحرية على الفرد بمعزل عن إطاره الاجتماعي،

وتقيم جداراً مطلقاً بين الحرية والضرورة، وتخلط خلطاً كاملاً بين الحرية والعشوائية، وتقرن الحرية بالقفزات الفردية العشوائية العمياء التي لا يحكمها نظام ولا عقل (قفزات كيركفور الإيمانية، قرارات سارتر العشوائية).

هل الماركسية علم؟

إذا أردنا تعريفاً للجدل المادي، قلنا إنه التأسيس الفلسفي لمقولة إن العالم صيرورة مادية، مثلما أن الجدل المثالي هو التأسيس الفلسفي لمقولة إن العالم صيرورة عقلية (أوروحية) تذيب المحسوس والمادي في حقيقة المطلق الروحي. ولكن، لئن أفلح هيغل إلى حد بعيد في إنجاز مهمة التأسيس هذه على صعيد المثالية، فإنها ما زالت على الصعيد المادية مهمة معلقة تنتظر من ينجزها أو يحسم أمرها، أو على الأقل من يقوم ما تم إنجازه حتى الآن ويحدد المستوى الذي وصل إليه هذا الإنجاز. إذ جرت حتى الآن الكثير من المحاولات المهمة التي لا يجوز إغفالها والتي ينبغي دراستها بالعمق الذي تستحقه. ونذكر من هذه المحاولات: فويرباخ، ماركس الشاب، إنغلز، بليخانوف، لابريولا، لينين، لوكاتش، كورش، غرامشي، بلوخ، بخارين، مدرسة فرانكفورت، ألتوسير، غلفانو ديلا فولبي، لوتشيو كوليتي، سبستيانو تمبارو.

وقد عالجت هذه المسائل ببعض التفصيل في الفصول الثلاثة الأولى من هذا الجزء. ونهني هذا الفصل بمعالجة المبدأ الثاني للتصور الجدلي للتاريخ (والمذكور في البند الأول من هذا الفصل)، وهو أن الإنسان هو مجمل علائقه الاجتماعية، أي إن المجتمع هو بناء موضوعي من العلاقات بين الأفراد، وأن الأفراد هم فاعليات اجتماعية تربطها ببعضها علائق موضوعية معينة.

أما طريقنا إلى تحديد الطبيعة الأساسية (الأنطولوجية) للمجتمع البشري فهو النظر في الشروط الفلسفية لعلم الاجتماع. ونعني بذلك النظر في الصفات والملامح والبنى الأساسية التي ينبغي أن يتسم بها المجتمع البشري حتى يكون قابلاً لأن يعرف معرفة علمية من حيث المبدأ. بذلك تكون إمكانية علم الاجتماع طريقنا إلى التمييز بين الرؤى المختلفة للإنسان وطبيعته وإلى تسويق التصور الجدلي للتاريخ وتأسيسه.

ونجد جذور هذا الطريق في الفيلسوف الألماني المعروف، كانط، الذي تمحورت فلسفته حول أسئلة كالأتية: كيف تكون الرياضيات ممكنة؟ كيف تكون الفيزياء ممكنة؟ هل إن الميتافيزيقا ممكنة بوصفها علماً وكيف تكون ممكنة؟ كيف تكون الخبرة الواعية ممكنة؟ فإذا صغنا سؤالنا باللغة الكانطية قلنا: كيف يكون علم الاجتماع ممكناً؟ أي، ما هي الشروط التي تجعله ممكناً؟ وما هي طبيعة الإدراكات الأولية (الأنطولوجية) التي ينبغي أن تتحلى بها منهجية الدراسات الاجتماعية حتى تكون علمية؟ وإلى أي مدى يمكن دراسة المجتمع بالطريقة ذاتها التي ندرس بها الطبيعة؟

وترتبط هذه الأسئلة بالسؤال حول مدى علمية الماركسية، بل إنها تسبقه منطقياً. فالسؤال حول علمية الماركسية يفترض أن علم الاجتماع ممكن. لكن ذلك ليس أمراً بديهياً، وإنما هو في حاجة إلى تأسيس وتسويغ. ويأتي تحديد مقومات علمية منهج الدراسة الاجتماعية في سياق التأسيس لإمكانية علم الاجتماع وشرائطه العامة. فإذا جاءت هذه المقومات مطابقة لمقومات التصور الجدلي للتاريخ، كان ذلك بمثابة تأكيد لعلمية الماركسية وتأسيس لها. وبتعبيرات أخرى، فإن هناك العديد من الرؤى لطبيعة الإنسان والمجتمع البشري في العصر الحديث. لكنه لا يكفي أن نقرّ بهذه التعددية وأن نضع هذه الرؤى المتعددة جنباً إلى جنب على قدم وساق. إذ علينا أن نقارن ونفاضل بينها ونبحث في مدى ملاءمة كل منها أساساً للمعرفة الاجتماعية. وبالطبع، فإن عملية المقارنة والمفاضلة هذه ليست عملية فلسفية محضاً تهتم النخبة الفلسفية فقط، وإنما هي محور أساسي من محاور الصراع الأيديولوجي في الحقبة الحديثة. فجّل الرؤى السائدة يحمل في طياته تكريس القائم وتأييده. لذلك تنبري القوى المتنفذة، التي يهملها إدامة القائم والسائد، إلى الدفاع عن هذه الرؤى وترسيخها في الأذهان في مجابهة الرؤى الثورية التي تؤكد آنية السائد وضرورة تخطيه. ويأخذ هذا الدفاع في كثير من الأحيان شكل الهجوم على علم الاجتماع وإمكانيته. ويقترن هذا الهجوم في العادة بتحقيق الجماعي وتمجيد الفردي. ويصل الأمر أحياناً إلى حد اعتبار الفرد قيمة مطلقة لا تمس، كما هو الحال لدى الوجوديين

تحديداً (ذاتية كيركفور، دازاين هيدغر، الشيء لذاته لدى سارتر). لكن هذه القوى ذاتها تجد من مصلحتها أحياناً طمس الفرد كلياً وإنكار الذات الاجتماعية وتأكيد البناء الاجتماعي على حساب الفرد وكأن هذا البناء نظام طبيعي تحكمه قوانين طبيعية حديدية (ديركهايم، البنيويون الفرنسيون).

وبالمقابل، فإن الماركسية تؤكد على أن الإنسان في جوهره ذات واعية فاعلة قادرة على تغيير واقعها وذاتها. لكن هذه الذات تصنع التاريخ تحت ظروف لا تختارها ولا تتحكم فيها ابتداءً. من ثم فإن التحدي الأكبر الذي يجابه البشرية هو أن ترتقي إلى مستوى تصنع عنده تاريخها تحت ظروف تتحكم فيها، أي يصبح عنده التاريخ رهناً للإرادة البشرية الجماعية الواعية. وعند هذا المستوى يتفق الكامن الفردي بحرية ومن دون قسر خارجي، فتنتطلق القدرات الكامنة، الجسدية والروحية، للفرد في تناغم تام مع الأفراد الآخرين، حيث إن حرية الفرد تصبح في التنظيم الاجتماعي الجديد شرط حرية المجتمع، والعكس بالعكس، أي إن شرط حرية الواحد هو حرية الكل، والعكس بالعكس.

وتفترض الرؤية الماركسية:

(١) أن البناء الاجتماعي لا يتغير تلقائياً وفق قوانين طبيعية، وإنما يتغير بالفعل المنظم للأفراد ضمن أطر من العلاقات الموضوعية.

(٢) أن وعي الأفراد والجماعات له دور أساسي في عملية التغيير وفي توجيه الفعل المنظم.

(٣) أن هذا الوعي يقاس بمدى امتلاكه المعرفة بصدد المجتمع، ومن ثم فإن الرؤية الماركسية تفترض إمكانية علم الاجتماع وضرورة المعرفة العلمية في عملية التغيير الاجتماعي صوب نظام الحرية والسعادة.

(٤) أن التاريخ قادر على إفراز قوى اجتماعية يمكنها وعيها المتطور من إنتاج معرفة علمية بصدد واقعها الاجتماعي ومن استعمال هذه المعرفة في إحداث التغيير صوب نظام الحرية والسعادة.

وهكذا فإن السؤال عن إمكانية علم الاجتماع وعن الطبيعة الأساسية للمجتمع البشري التي تجعل منه موضوعاً للمعرفة يسبق السؤال عن إمكانية الماركسية بوصفها علماً، أي عن علمية الماركسية. وينبغي الاعتراف بأن الماركسية تركز إلى الإجابة عن هذا السؤال، ومن ثم ترتفع أو تهبط بهذه الإجابة. فالماركسية لا تستمد شرعيتها من بقاء (أو إلغاء) نظام سياسي ادعى الارتكاز إلى المرجعية الماركسية كالنظام السوفييتي، وإنما تستمدّها من إجابات مقنعة حول إمكانية المعرفة الاجتماعية ومنطويات ذلك بالنسبة إلى الطبيعة الأولية للمجتمع البشري، وحول إمكانية التحام هذه المعرفة بالجماهير المنظمة القادرة على إحداث التغييرات المنظمة الموجهة، وحول شروط هذا الالتحام وديمومته، وذلك ارتكازاً إلى الخبرة البشرية منذ فجر التاريخ.

إن ظاهرة الاتحاد السوفييتي، نشوءاً وتطوراً وإلغاءً، لا تقع خارج الفضاء التفسيري للماركسية. كما أننا لسنا في حاجة إلى مط هذا الفضاء قسرياً حتى يتسنى لنا تفسير هذه الظاهرة. إنها تدخل بصورة طبيعية في هذا الفضاء، من حيث إن إمكانياتها متضمنة من دون قسر فيه. لذلك فإن هذه الظاهرة لا تشكل اختباراً لشرعية الماركسية، إيجاباً أو سلباً. وهذا لا يعني بالطبع أن الماركسية ليست معنية بدراسة هذه الظاهرة. إنها معنية بهذه الظاهرة أكثر من أي ظاهرة حديثة أخرى، حيث إن دراستها لا تعمل على تعميق معرفتنا بالرأسمالية الفعلية السائدة حسب، وإنما تعمل أيضاً على زيادة عيانية تحديدنا لشروط نجاح الثورات الاشتراكية والبناء الاشتراكي وتوجيه مرحلة الانتقال توجيهاً مجدياً وسليماً. لكن هذه الظاهرة ليست في حد ذاتها اختباراً لشرعية الماركسية بصفتها مرجعية علمية ثورية للتغيير والفعل الثوريين. فإذا ما أفلحنا في بيان إمكانية علم الاجتماع، واشتققنا من ذلك شروط علمية الدراسات الاجتماعية، ثم بينا مطابقة هذه الشروط للماركسية، وبيننا أيضاً إمكانية بروز قوى اجتماعية قادرة على حمل المشروع الماركسي، كان ذلك بمثابة ضمان لشرعية الماركسية وضرورتها مرجعية للفعل الاجتماعي العام. لكن ذلك لا يعني البتة أنه ضمان لنجاح فئة أو حزب أو حركة أو طبقة تعتمد الماركسية

مرجعية لها في تحقيق المشروع الماركسي. إن التزام حركة ثورية بالماركسية مرجعية يعود إلى اقتناع هذه الحركة بضرورة هذه المرجعية مرشداً للممارسة والفعل، ومن ثم إلى اقتناعها بعلمية الماركسية وضرورتها للتغيير الهادف. لكنه لا يترتب على هذا الالتزام حتمية نجاح هذه الحركة في تحقيق أهدافها المعلنة. فإذا أخفقت هذه الحركة في ذلك، ولو بعد سبعين سنة من الحكم والمحاولة، فلا يعني ذلك أن المرجعية فقدت شرعيتها؛ هذا بالإضافة إلى أنه ليس هناك ما يضمن أن تحافظ الحركة على طبيعتها وبنيتها وارتباطاتها وتعبيراتها وأهدافها الفعلية في أثناء مسيرتها ومحاولتها تحقيق أهدافها. إذ إن التحولات التي قد تصيبها في أثناء أداء مهماتها قد تصبح عائقاً متنامياً أمام تحقيق أهدافها المعلنة، وقد تخلق فجوة متنامية بين المعلن والمستتر. هذا على أي حال ما حدث في حال الاتحاد السوفييتي. وعليه، فإن مسألة شرعية الماركسية لا تتعلق مطلقاً بمسألة إلغاء الاتحاد السوفييتي، وإنما هي مسألة فكرية تاريخية تتعلق بمجمل الصراعات الاجتماعية والفكرية في الحقبة الحديثة.

الفصل الرابع

المنطويات المادية والجدلية

لعلم الطبيعة

مقدمة

ننطلق في هذا البحث من أن فلسفة العلوم الطبيعية تتمحور حول الأسئلة الأساسية الآتية:

(١) ما هي المنطويات أو الافتراضات الأنطولوجية للعلم الطبيعي؟ أي كيف ينبغي أن يكون الوجود حتى تكون المعرفة العلمية ممكنة؟

(٢) ما هي المنطويات الإبستمولوجية للمنهجية العلمية؟ أي، كيف ينبغي أن تكون العلاقة بين النظرية والتجربة حتى تكون المنهجية التي تركز إليها علمية؟ وكيف تنعكس هذه العلاقة في بنية كل من النظرية العلمية والتجربة العلمية؟ وكيف تدخل التجربة في بناء النظرية؟

(٣) ما هي المنطويات أو الشروط المنطقية للنظرية العلمية؟ أي، كيف ينبغي أن تكون البنية المنطقية للنظرية العلمية حتى تكون علمية بالفعل، أي حتى تشكل معرفة حقيقية بصدد موضوعها؟

(٤) كيف يتم إنتاج المعرفة العلمية، وما هي علاقة هذه العملية بالتشكيلة

الاجتماعية التي تتم فيها؟ أي، ما هي المنطويات التاريخية الاجتماعية للعملية الانتاجية العلمية؟

(٥) كيف تتطور المعرفة العلمية؟ وبصورة خاصة، ما هي طبيعة الثورات العلمية، وآليات حدوثها؟ كيف تنتقل المعرفة العلمية من إطار نظري إلى آخر، ولماذا؟ ما هو نسق هذا الانتقال؟

(٦) ما هي علاقة المعرفة العلمية بموضوعها؟ ويرتبط بهذا السؤال سؤال آخر يبدو بديهياً، لكنه مثير للإشكالات العلمية والفلسفية: ما هو الموضوع الحقيقي للعلم الطبيعي؟

وسيركز هذا البحث على السؤال الأول بالتحديد، أي على السؤال المعني بالمنطويات الأنطولوجية للمنهجية العلمية والنظرية العلمية في الفيزياء، ليس فقط بالنظر إلى أهميته الراهنة القصوى في الفيزياء الحديثة، وإنما أيضاً بالنظر إلى الإهمال النسبي الذي عانى منه في ظل همينة الامبريقية والوضعية على فلسفة العلم في القرن العشرين. وبالطبع، فإن التركيز على السؤال الأول لا يعني إغفال الأسئلة الأخرى. فالأسئلة المطروحة جميعاً مترابطة معاً ترابطاً يكاد يكون عضوياً. لكن التطرق إلى الأسئلة الأخرى سيتم في سياق معالجة السؤال الأول.

ولعل الفضل في إبراز أهمية هذا السؤال مؤخراً، وفي جعله محوراً أساسياً لفلسفة العلم المعاصرة، وفي تفصيل الإجابة عنه، يعود إلى الفيلسوف البريطاني المعاصر "روي باسكار" Roy Bhaskar، صاحب مدرسة الواقعية المتعالية Transcendental Realism^(١). بيد أن بحثنا هذا ليس مشتقاً من عمل روي باسكار المذكور، وإن كان يرفده ويعزز. فهو في الواقع مشتق من دراسة واقع العلم المتمثل في تاريخ ممارسته وفي النظرية العلمية القائمة^(٢).

ولن تكون إجابتنا عن السؤال المطروح شاملة. إذ إن الشمول هو مشروع عمر

(١) انظر:

Roy Bhaskar, A Realist Theory of Science, Harvester, England (1978).

(٢) انظر في هذا الصدد: هشام غصيب، المفزى الحضاري التاريخي للعلم، الجمعية العلمية الملكية، عمان (١٩٨٦)؛ الطريق إلى النسبية، الجمعية العلمية الملكية والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، عمان (١٩٨٨)؛ جدل الوعي العلمي، الجمعية العلمية الملكية والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان (١٩٩٢).

بطوله من البحوث والمنشورات الأخرى. لذا فسنعنى هنا بإبراز أهم جوانب الأنطولوجيا المادية التي تفترضها ممارسة المنهجية العلمية، مرتكزين بصورة خاصة إلى محاورات غاليليو^(٢) والصورة التي رسمها نيوتن للوجود المادي في كتابه "المبادئ" Principia^(٤). كذلك، فسنعنى بإبراز الطابع الجدلي للنظرية العلمية في ضوء تحليلنا النظرية الكلاسيكية في صيرورتها وتطورها. وسننهي البحث بالإشارة إلى الكيفية التي يمكن بها تأسيس النظرية الجدلية في فلسفة العلم تأسيساً فلسفياً مقنعاً.

مادية العلم

تتسم المنهجية العلمية بذلك الرباط الجدلي الضروري بين التنظير وبين التجريب. فالتجربة لا تكون علمية إذا لم يكن هدفها نظرياً معرفياً، أي إذا لم تكن تؤدي دوراً أساسياً في عملية إنتاج المعرفة، ومن ثم إذا كانت معزولة عن الأطر النظرية التي تشكل قوام الموروث المعرفي. فهي بمثابة تجسيد مادي للتساؤلات والأسئلة والتصورات النابعة من هذه الأطر هدفه تحديد جانب منها وحل مشكلاتها وتناقضاتها. كذلك فإن النظرية لا تكون علمية إذا لم تكن قابلة للاختبار التجريبي الدقيق، أي إذا لم تكن قابلة للتحويل إلى ممارسات وإجراءات عملية. لكن النظرية ليست مطابقة للظاهر. إنها ينبغي أن تكون قادرة على إنتاج صورة مطابقة للظاهر الذي تنتجه التجربة المستوحاة منها، لكنها ليست صورة مطابقة للظاهر. وهذه الصفة الجوهرية للمنهجية العلمية إنما هي تعبير عن إدراك دفين في بنية هذه المنهجية لمادية الطبيعة، أي لاستقلالها وموضوعيتها ووحدتها الجدلية؛ إدراك أنها

(٢) انظر:

Galileo Galilei, Dialogues Concerning Two New Sciences, trans. by H. Grew and A. de Salvio, Dover, New York (1954); Dialogue Concerning the Two Chief World Systems: Ptolemaic and Copernican, trans. by S. Drake, California Univ. Press, Berkeley (1967).

(٤) انظر:

Isaac Newton, Mathematical Principles of Natural Philosophy, trans. by A. Motte, in: Newton and Huygens, Great Books of the Western World, Chicago (1978).

نظام من الآليات المادية المتفاعلة معاً والمنتجة للظواهر. وينبغي مقارنة هذه الصورة العامة المادية مع التصورات السابقة القديمة للطبيعة، التصورات الأنثروبولوجية والحيوانية والجمالية والموسيقية والصوفية والميتافيزيقية. فلم تكن الطبيعة وفق التصورات القديمة كياناً مستقلاً قائماً في ذاته، وإنما كانت امتداداً أو ظلاً لعالم روحي أو عقلي بحث، وكانت صورتها مستمدة من عالم الإنسان والحيوان. وعلى سبيل المثال، فقد تصوروا الفيثاغوريون على صورة آلة موسيقية تطيع نسباً رياضية دقيقة^(٥). وتصورها إخوان الصفا على صورة إنسان عملاق تحرك نفسه الأجرام السماوية كما تحرك نفس الإنسان العادي أعضاءه^(٦). وتصورها أفلوطين^(٧) وغيره من الأفلاطونيين المحدثين (مثل الفارابي)^(٨) على صورة فيض من واجب الوجود (الواحد الأحد). وهلم جرا. ومن الواضح أن إنتاج المعرفة وفق هذه التصورات ليس في حاجة إلى المنهجية العلمية بالمعنى الذي وضحنه أعلاه. إذ إن الأساليب الميتافيزيقية والجمالية والصوفية والسحرية المحض كفيلاً بذلك. لكن المنهجية العلمية تغدو ضرورية ولا غنى عنها لإنتاج المعرفة في حال التصور المادي للطبيعة كما وضحنه أعلاه. لذلك قلنا إن هذه المنهجية تفترض في بنيتها الداخلية مادية الوجود، وأنه ما كان من الممكن أن تنشأ لولا نشوء التصور المادي للوجود.

ويمكن التعبير عن هذه العلاقة بين العلم والمادية بالقول إن المنهجية العلمية تنطوي على الإدراك المنهجي لمفهومي النظام المادي المغلق والنظام المادي المفتوح. ومعنى ذلك أن المنهجية العلمية تدرك العلاقة المادية التفاعلية بين النظم المادية ومنظومة الظواهرات المراد دراستها وبين شروطها وبيئتها. فالأساس هنا ليس

(٥) انظر مثلاً:

Arthur Koestler, *The Sleepwalkers*, Penguin, London (1959).

(٦) انظر مثلاً:

S. Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines*, Thames and Hudson, London (1978).

(٧) انظر:

Plotinus, *The Six Enneads*, Trans. by S. Mackenna and B. Page, *Great Books of the Western World*, Chicago (1978).

(٨) انظر: أبو النصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت (١٩٩١).

الطبائع الجوهرية للأشياء، كما هو الحال عند أرسطو^(٩)، وإنما هو التفاعلات المادية العرضية بينها. ويتمثل هذا الإدراك في جانب أساسي من جوانب المنهجية العلمية، وهو ما يمكن تسميته المخيال العلمي، الذي تجلّى أكثر ما تجلّى في التجارب الفكرية لغاليليو وأينشتاين وبور. ويتسم هذا المخيال بقدرته على التجريد انطلاقاً من الواقع، وفصل العوامل والظروف والميول المادية عن بعضها، وتصور الحدود والحالات الحدودية (المثالية لكن الواقعية في آن)، ومن ثم التوصل إلى أبسط الأشكال وأكثرها عمومية للقوانين التي تحكم التفاعلات المادية.

وتتمثل مادية العلم أيضاً في التمييز الكيفي بين الخصائص الأولية وبين الخصائص الثانوية واعتبار الأخيرة مشتقة من الأولى وتعبيراً ذاتياً عنها، ومن ثم التركيز على بناء مفهومات وتعريفات ملائمة لوصف الخصائص الأولية باستعمال الرياضيات والقياس والتجربة. وينبع من ذلك دور جديد للرياضيات في عملية البناء المفاهيمي. فالرياضيات ليست مجرد أداة لتنظيم القياسات وحساب المشاهدات وليست صورة للغز الوجود، كما هو الحال عند الفيثاغوريين، وإنما هي صورة متنامية لمنطق الطبيعة المتشعب، ومن ثم لغة لصوغ العلاقات والقوانين وأداة لبناء المفهومات والفرضيات العلمية المطابقة لمنطق الواقع المادي. وقد شكل هذا التمييز أساساً لفلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر^(١٠).

وقد يكون من المفيد هنا التحدث بمزيد من التفصيل عن طبيعة المفهوم العلمي وطرائق اشتقاقه وبناءه.

إن الأساس الذي يركز إليه اشتقاق المفهومات العلمية في حقل الطبيعة هو الإدراك المنهجي لجدل المقداري -النوعي في الطبيعة، وبصورة خاصة إدراك أن المظاهر المقدارية هي تعبيرات عن فروق نوعية عميقة. ويرتبط بذلك الإدراك المنهجي لمفهوم التفاعل المادي بين الموجودات المادية، وهو المفهوم الذي يعبر بدقة

(٩) انظر مثلاً:

I. Bernard Cohen, The Birth of a New Physics, Heinemann, London (1968).

(١٠) انظر مثلاً ما يقوله صادق جلال العظم في هذا الصدد في المحاور الأولى من كتابه، دفاعاً عن المادية والتاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت (١٩٩٠).

عن كون الطبيعة وحدة متنوعة، تتنوع على مستويات ويجد هذا التنوع وحدته على صعد ومستويات أخرى. ومن ذلك ينبع الدور الاستثنائي للقياس والرياضيات في بناء المفاهيم والتعريفات العلمية، تلك المفاهيم والتعريفات المطابقة للواقع والقادرة على وصفه والتعبير عن علاقاته وقوانينه. فباستعمال الخيال العلمي يتم تحديد الكميات الأولية ذات المدلولات الفيزيائية الأساسية وتمثيلها برموز رياضية محددة. فالمفاهيم العلمية إذا تشتت من الصور التي ينتجها الخيال العلمي المنظر، لا من مادة الحس المباشر، ولا من المبادئ الميتافيزيقية والجمالية العامة، كما كان عليه الحال ما قبل الثورة العلمية الكبرى.

ويمكن القول إن جوهر الفرق ما بين مرحلة ما قبل تاريخ العلم وبين مرحلة تاريخه^(١١) يكمن في كيفية اشتقاق المفاهيم وبناءها في المرحلتين. ففي المرحلة الثانية، يتم اشتقاق المفاهيم الأساسية من تدبر الموضوع فكرياً وعملياً، أي من التفكير في الظواهر والسيروترات واستعمال الخيال العلمي (التحليل التجريدي) في ذلك وفي إجراء القياسات والاختبارات والتجارب (الفكرية والحقيقية). هكذا يتحدد معنى المفهوم العلمي المطابق للواقع بدقة. أما في مرحلة ما قبل تاريخ العلم، فإن المفاهيم المطبقة على الظواهر والسيروترات ليست مشتقة من التفكير والممارسة بصدد الموضوع، وإنما مشتقة من موضوع آخر، هو الذات والمجتمع، ومسقطه إسقاطاً على الموضوع. والنتيجة أن النماذج الكونية والطبيعية في تلك المرحلة لا تكون قابلة لأن تختبر وتترجم إلى مشاهدات واختبارات وتجارب محددة، ولا تشكل أدوات للاستكشاف، وإنما لتعزيز معتقدات وممارسات وشعائر وعواطف معينة، الأمر الذي يدخلها كلياً في إطار الآيديولوجيا، لا العلم.

ولعل أهم جانب من جوانب مادية العلم هو الإدراك المنهجي لمادية الحواس، ومن ثم حدود فعلها بوصفها أدوات قياس وتمييز، ولقصور الخبرة اليومية التي تنتجها الحواس عن كونها أساساً صالحاً للمعرفة، واعتبارها مجرد مادة خام لها لا أكثر.

(١١) انظر مثلاً: هشام غصيب، المغزى الحضاري التاريخي للعلم، مرجع سابق.

وينظر هذا الإدراك حدود الظاهر بوصفه أساساً للمعرفة، ومن ثم التمييز بين الظاهر وبين أساسه المادي، بين الظاهر وبين الباطن المادي. فالخلط بينهما يحول دون إنتاج المعرفة العلمية. ومن ذلك تنبع الأهمية القصوى لاستعمال أدوات القياس والتحليلات المقدارية الدقيقة. إن العالم الذي تظهره الحواس يومئ إلى الطبيعة ويشير إليها، لكنه ليس مطابقاً لها. هذا هو أساس الالتحام الجدلي بين التنظير الرياضي والتجريب في المنهجية العلمية.

وأخيراً وليس آخراً، فهناك الإدراك المنهجي اللانهائي في الطبيعة، وهو ما انطوت عليه النظرية العلمية منذ كوبرنيكوس وغاليليو ونيوتن^(١٢). وقد تجلى هذا الجانب فلسفياً في إحدى صوره في باسكال، في لانهايتي باسكال تحديداً^(١٣). لكن إدراك اللامحدود في العلم لا يتم بمعزل عن إدراك المحدود. فهو يدركهما في وحدتهما الجدلية. وينبع من هذه الوحدة سمتان بارزتان لإنتاج المعرفة العلمية: أولاً، كون حل المشكلات والتناقضات الظاهرية آلية أساسية من آليات إنتاج المعرفة؛ وثانياً، اعتماد العلم مبدأ نسبوية التفسير ونبذه التفسيرات النهائية، بمعنى قبوله المتنامي بوجود مستويات هرمية للطبيعة مستقلة نسبياً عن بعضها والتزامه بمبدأ تتابع المراحل ونبذه القفز عن المراحل أو حرقها. فليس هناك نظرية علمية نهائية. فكل نظرية علمية تخلق فضاء من الإمكانيات والمشكلات التي بحلها يتطور العلم ويستوعب مزيداً من جوانب العالم المادي اللانهائي في جوهره. كما أن العالم المادي لا يشكل كلا مثالياً هيجلياً يرتبط فيه الجزء عضوياً مع الكل، وإنما يشكل بنية معقدة من المستويات التي لا يجد الواحد منها وحدته في ذاته وإنما في غيره^(١٤). هكذا تتجلى المادية في العلم وهكذا يفترضها العلم أرضية أساسية له ولمنهجيته.

(١٢) انظر في هذا الصدد:

Thomas Kuhn, The Copernican Revolution, Harvard (1959), Ch. 7.

(١٣) انظر:

Blaise Pascal, The Pensees, trans. by J. Cohen, Penguin (1961).

(١٤) انظر في هذا الصدد:

Louis Althusser, For Marx, trans. by Ben Brewster, New Left Review Editions, London (1977), Ch. 3.

من النظرية العلمية إلى الجدل المادي

لتسليط مزيد من الضوء على المنطويات الأنطولوجية للعلم الطبيعي، فإننا نناقش هنا القضيتين الآتيتين:

(١) إن النظرية العلمية عضوية شرسة تسعى بوتيرة متسارعة إلى التهام محيطها.

(٢) إن النظرية العلمية جدلية (ديالكتيكية) في بنيتها الداخلية. ونحن ندرك جيداً أنهما قضيتان جدليتان جداً وتحملان قدراً كبيراً من الادعاء، ومن ثم تستلزمان قدراً كبيراً من التوضيح والتسويق. كما إننا ندرك جيداً أن القضية الثانية تحولت إلى نص مقدس في الأيديولوجيا السوفييتية، ولذلك جردت من معناها الحقيقي لدى الكثيرين. لكن كون فكرة ما قدست وحنطت، ومن ثم شوهت وعطل مفعولها الداخلي، لا يعني مطلقاً أنها عديمة الفائدة أو باطلة في جوهرها. فالحكمة تقضي ألا ننبد الفكرة أونفيتها أونرفضها، وإنما أن نعيد إنشاء مضمونها الجوهرية ونبت فيها الحياة من جديد ونشق حجب القدسية والقدسية المضادة التي أحاطت بها لكي ننفذ إلى الجوهر الحي النابض.

أولاً، ينبغي التأكيد مرة أخرى أن النظرية العلمية لا تشكل فضاء أو عالماً مغلقاً ومكتملاً منطقياً. ولعل الافتراض الباطل بأنها تشكل عالماً مغلقاً هو أساس المشكلات المستعصية التي تعاني منها فلسفة العلم الحديثة، سواء أكنّا نتكلم عن ثورات توماس كوهن الاعتبارية^(١٥) أم عن قطوع باشلار^(١٦) والتوسير^(١٧) المعرفية. فهو يقود هذه الفلسفة إلى نفي موضوعية المعرفة العلمية بنفي العلاقة الجدلية القائمة بين النظريات العلمية، ومن ثم العلاقة القائمة بين النظرية والبنى الداخلية لموضوع

(١٥) انظر:

Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, Chicago (1970).

(١٦) انظر:

Gaston Bachelard, The New scientific Spirit, trans. by A. Goldhammer, Beacon Press, Boston (1984).

(١٧) انظر:

Louis Althusser and Etienne Balibar, Reading Capital, trans. by Ben Brewster, New Left Review editions, London (1977).

المعرفة. إذ تعتمد هذه الفلسفة إلى اعتبار النظرية مونادا Monad من طينة مونادات لايبنتز^(١٨)، أعني جواهر روحية معزولة كلياً عن بعضها. فلتن كانت معزولة عن بعضها، فهي بالضرورة معزولة أيضاً عن موضوع المعرفة (العالم). كذلك، فلا بد أن يكون الانتقال من نظرية إلى أخرى نوعاً من القفزة الاعتبارية العمياء، نوعاً من القطع المعرفي التام. إن النظرية العلمية في نظر فلسفة العلم الحديثة ليست أكثر من لعبة اجتماعية مفيدة (كوهن) أو غير مفيدة (فايرآبند)^(١٩). وفي أحسن الأحوال فهي فريدة كالعمل الفني (باشلار) أو نظام فكري تكمن حقيقته في بنائه المنطقي الداخلي (ألتوسير)، تماماً كما يكمن الوجود في ماهية واجب الوجود (الواحد الأحد).

إننا نرفض هذه التأويلات، ارتكازاً إلى موضوعية العلم وتاريخيته. إذ نرى أن النظرية العلمية تتميز عن غيرها من الأطر النظرية في أنها لا تكتمل ولا تتحدد في ذاتها، وإنما في غيرها، في موضوعها. لذلك فهي تسعى باستمرار إلى اختبار عناصرها وأحكامها وإلى استنطاق موضوعها والتفاعل معه من جميع الزوايا المتاحة. إن النظرية مشروع فعل وإجراء، لا مجرد صورة فنية متناسقة. إنها بناء ناقص في جوهره ومفتوح كلياً على موضوعه، لكن هذه الخاصية ليست شفافة، وإنما تتبدى عبر تطور النظرية في محاولتها غزو قارات جديدة واستيعابها. وهي تتبدى أيضاً في البنية الرياضية للنظرية الفيزيائية. فجل قوانين الفيزياء هي قضايا إجرائية عامة تجد تعبيرها الدقيق في معادلات تفاضلية وتكاملية^(٢٠). وهذه المعادلات، التي تقبل عدداً لانهائياً من الحلول المحدودة وتستثنى في الآن ذاته عدداً لانهائياً من الحلول الأخرى، هي بمثابة مشروعات بحث (نظري وعملي) منفتحة على اللانهاية. وليس

(١٨) انظر:

Leibniz, Philosophical Writings, trans. by M. Morris, Dent, London (1984).

(١٩) انظر مثلاً:

Paul Feyerabend, Science in a Free Society, New Left Review Editions, London (1978).

(٢٠) هناك من يرى أن النظم الجديدة في الفيزياء تستلزم أنماطاً رياضية ولغوية جديدة للتعبير عنها. انظر مثلاً:

David Bohm, Quantum Theory as an Indication of a New Order in Physics. B. Implicate and Explicate Order in Physical Law, Foundations of Physics, vol. 3, No. 2, 1973, pp. 139- 168.

حلها مجرد عملية رياضية منطقية، وإنما يتضمن في جوهره التأويل شبه الفلسفي والتجربة العلمية. إن التجربة العلمية هي جزء لا يتجزأ من الحل النظري. وهذا يؤكد قولنا بأن النظرية العلمية لا تكتمل ولا تتحدد في ذاتها وبذاتها، وإنما في غيرها وبغيرها (موضوعها).

هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن عناصر النظرية العلمية ليست كلها مشتقة من مصدر واحد. فهي لا تتكون من عدد محدود من المسلمات البديهية أو البسيطة وعدد محدود من القواعد المنطقية الصورية التي تظهر منطويات هذه المسلمات وتشتد على أساسها بناء متماسكاً متكاملاً منطقياً. كلاً فالملاحظ أن النظرية العلمية هي جسم فكري يحوي قدراً من اللاتجانس المنطقي، حيث إنه يتكون من مناطق غير متجانسة منطقياً بعض الشيء. لكن النقطة الجوهرية هنا هي أن هذه المناطق، وإن لم تكن متجانسة تماماً منطقياً، إلا أنها ترتبط مع بعضها بروابط ضرورية. ونعني بذلك أن عناصر النظرية ومناطقها لا تشتق كلها من بعضها، لكن كلا منها يفترض وجود العناصر والمناطق الأخرى وينتفي بانتقائها. إن كل عنصر يتميز تماماً عن العناصر الأخرى لكنه يفترض بالضرورة وجود ما يتميز عنه. فهي لا تشتق من بعضها ولا تختزل إلى بعضها، ومع ذلك فهي تفترض وجود بعضها وترتبط معها بروابط ضرورية. بل حتى العناصر التي تشتق تاريخياً من عناصر أخرى، مثل مفهومي الطاقة والزخم اللذين اشتقا أصلاً من قوانين نيوتن في الحركة، يتضح لاحقاً أنها قائمة في ذاتها ومتميزة عن غيرها وتقع على قدم وساق مع العناصر التي بدت وكأنها مشتقة منها. يبدو إذاً أن منطق النظرية العلمية هو انعكاس لمنطق الواقع نفسه المتعدد القيم والأبعاد. إنه المنطق الجدلي (الديالكتيكي)، منطق الجدل المادي نفسه.

لكن هذا التوصيف لجدل الوعي العلمي (جدل النظرية العلمية) يظل ناقصاً ما لم نجب عن السؤال: إذا لم تكن عناصر النظرية العلمية مشتقة من بعضها أو من مسلمات معينة، فمن أين تستمد وحدتها التي تجعل منها نظاماً فكرياً؟ كذلك، فهناك حاجة إلى تحديد مصادر التناقضات التي تنخر جسد النظرية العلمية.

ونجيب عن السؤال الأول بالقول إن مصدر عناصر النظرية العلمية لا يقع على المستوى ذاته الذي توجد فيه هذه العناصر. فهذه الأخيرة لا تجد وحدتها في ذاتها ولا في مستواها، وإنما تجده في ما يشكل أساسها الذي يقع على مستوى آخر أعمق من مستواها. إن هذه العناصر تتبع بالفعل من مصدر واحد، لكن هذا المصدر لا يشكل واحداً منها، وإنما يقع خارج فضاءها ومستواها. إنه يقع في مستوى يختلف كيفياً عن مستوى النظرية المعنية ويشكل أساساً جدلياً لمستوى النظرية. كذلك فإن عناصر النظرية لا تتبع صورياً من المستوى الأساس، وإنما تتبع جدلياً منه. ويشكل ذلك أحد أوجه الاختلاف الرئيسية بين الجدل المادي والجدل المثالي (الهيغلي). فعناصر الجدل المثالي لا تفترض وجود بعضها فقط، وإنما تشتق أيضاً منطقياً من بعضها^(٢١). فالعلاقات بينها علاقات اشتقاقية فكرية بسيطة. ولذلك، وبرغم هرمية منظومتها، فإنها في النهاية تقع كلها على المستوى ذاته وتجد وحدتها الداخلية في هذا المستوى وهذه المنظومة. أما عناصر الجدل المادي، فلا تربطها مع بعضها علاقات جوهرية نهائية، وإنما علاقات ظاهرية تعبر عن جانب من باطن يقع خارج مستوى الظاهر. وعليه، فإن هذه العناصر لا تجد وحدتها الداخلية في منظومتها ولا في مستواها، وإنما في مستوى آخر أعمق وأشمل. إن علاقاتها لا تمثل جوهر المستوى الباطن أو الأساس، وإنما تؤول إلى. وهكذا، فإن الجدل المادي لا يكتمل أبداً ولا يقف عند حد، بعكس الجدل الهيغلي الذي يكتمل وينتهي (عند نابوليون؟ عند الدولة البروسية؟ عند هيغل بالطبع). لذلك، فإن الجدل المادي ثوري في صميمه وحتى النخاع. إنه ثورة دائمة لانتهائية لا تعرف الكل. إنه لا يقف عند حد. فإذا بدا أنه توقف عند حد، فمعنى ذلك أنه فقد روحه وتحنط، أي تحول إلى نقيضه، إلى الدغمائية. هذا ما حصل مثلاً في الاتحاد السوفييتي، حيث تحول الجدل المادي بعد موت لينين إلى لاهوت مادي دغمائي وتوقف عند حد تسويق الدولة السوفييتية وتبرير ممارستها وكأنها مطلق هيغل الذي لا يطاله التغيير لأنه يمثل نهاية التاريخ،

(٢١) انظر مثلاً:

Hegel, Logic, trans. by W. Wallace, Clarendon, Oxford (1975).

الذي لا نهاية له بالطبع.

بقي أن نقول إن العلاقات الضرورية التي تربط عناصر النظرية مع بعضها هي علاقات متوترة تنخرها التناقضات، حيث إن عناصر النظرية تفترض بعضها وتمتاز عن بعضها في آن. لكن هذه التناقضات تكون باطنية، وهي تتفاقم مع اتساع فضاء النظرية وازدياد تحدها. فهي لا توجد على صعيد الظاهر. إذ تبدو هذه العناصر منسجمة مع بعضها على صعيد المظهر، ولذلك يبرز الوهم بإمكانية التعبير عنها بنظام منطقي ينبع من مسلمات معينة. لكن بواطن هذه العناصر الظاهرة تكون متناقضة مع بعضها. وتزداد هذه التناقضات بروزاً مع تطور النظرية. وحل هذه التناقضات بين البواطن هو الذي يقودنا إلى مستوى الأساس وإلى توحيد المستوى القديم في المستوى الجديد.

من العقلانية النقدية إلى العقلانية الجدلية

إن مؤدى ما ذهبنا إليه هو أن النظرية العلمية لا يحكمها المنطق الصوري، ولا أي منطق أحادي اشتقاقي. معنى ذلك أن النظرية العلمية ليست مجرد مجموعة من المسلمات البديهية في ذاتها والقواعد المنطقية الاشتقاقية التي تعمل على إبراز شبكة منطويات هذه المسلمات ونتائجها الضرورية. ومن ثم فهي ليست من طينة النظم الهندسية الكلاسيكية (مثلاً: نظام إقليدس كما تبلور في كتابه "الأصول")^(٢٢)، مع أن العلماء النظريين لا يكلون من البحث عن مثل هذه النظم. لكنها أيضاً ليست مجرد كومة من الأفكار والعلاقات المتراكمة على بعضها من دون نظام ولا انتظام. كما إنها ليست كومة من القضايا التي تلخص عدداً لانهائياً من البيانات والقياسات والانطباعات (كما يعتقد الوضعيون). ولكن، لئن لم تكن نظاماً منطقياً اشتقاقياً، ولم تكن كومة من الوقائع الذرية، فما هي إذناً ما نوع العلاقات التي تسودها؟ كيف ترتبط عناصرها مع بعضها، ومن ثم مع موضوع المعرفة؟

(٢٢) انظر:

Euclid, The Thirteen Books of Euclid's Elements, trans. by T. Heath, Great Books of the Western World, Chicago (1978).

على أساس التحليل الذي قدمناه، خلصنا إلى نتيجة مفادها أن العلاقات التي تربط عناصر النظرية العلمية ببعضها، وتحكم من ثم نسق تطورها، هي علاقات جدلية (ديالكتيكية) بالمعنى المادي، أي علاقات ضرورية تتضمن في داخلها التماثل والتناقض في آن. والنقطة الجوهرية هنا هي أن سمة الضرورة في هذه العلاقات ليست من النوع التحليلي (بالمعنى الكانطي) الاشتقاقي.

لقد قسم كانط الأحكام إلى صنفين أساسيين^(٢٣): الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية. أما الأولى، فهي تتسم في أن المحمول لا يضيف شيئاً جديداً إلى الموضوع، حيث إن الأخير يتضمن المحمول في تعريفه الداخلي. بذلك، فإن الأحكام التحليلية هي مجرد تحليلات للمفاهيم القائمة تظهر بناها الجوهرية الداخلية ولا تضيف شيئاً إليها. وعليه، فإن العلاقة القائمة بين الموضوع والمحمول في هذه الأحكام هي علاقة منطقية صورية اشتقاقية تنبع من مبدأ التناقض في المنطق. أما الصنف الآخر التركيبية، فهو يتسم في أن المحمول يضيف بالفعل شيئاً جديداً إلى الموضوع، حيث إن الأخير لا يتضمن المحمول جوهرياً في داخله، ومن ثم فإن المحمول لا يشتق بالتحليل من الموضوع، كما أن العلاقة القائمة في هذه الأحكام التركيبية لا تنبع من مبدأ التناقض في المنطق. وبالطبع، فإن الأحكام التحليلية ضرورية في بنيتها الداخلية، وبغض النظر عن محتواها. فهي إما أن تكون ضرورية وإما أن تنهار وتندثر. فالمحمول فيها ينبع بالضرورة من الموضوع وينتفي بانتقائه. ومعنى ذلك إن نقيض المحمول ينقض الموضوع من أساسه. هذا فيما يتعلق بالأحكام التحليلية. ولكن، ماذا بشأن الأحكام التركيبية؟ هل يمكن أن تكون هناك أحكام تركيبية ضرورية؟ هذا هو السؤال الكانطي الشهير الذي نسعى إلى إعطائه مضموناً جديداً. ولنستعرض أولاً الإجابات التقليدية عنه.

هناك أولاً الإجابة التي قدمها ديفد هيوم^(٢٤)، وهي الإجابة التي عاد وأحيائها في

(٢٣) انظر:

I. Kant, Prolegomena To Any Future Metaphysics That Will Be Able To Present Itself As A Science, trans. by P. Lucas, Manchester (1971).

(٢٤) انظر:

David Hume, A Treatise of Human Nature, Oxford Univ. Press, London (1968).

القرن العشرين كل من برتراند راسل^(٢٥) والوضعيين المناطقية (حلقة فيينا)^(٢٦). وتتمثل إجابة هيوم في اعتبار جميع الأحكام التحليلية ضرورية واعتبار جميع الأحكام التركيبية غير ضرورية، أي عرضية. ذلك أن هيوم اعتبر جميع الأحكام التركيبية ذات المعنى نابعة في أساسها من الخبرة البشرية، ومن البيانات الحسية تحديداً، واعتبر عالم الخبرة عالم الإمكان والعلاقات العرضية لا أكثر. وعلى هذا الأساس، فقد عد هيوم كل الأحكام التي تقع خارج إطار المنطق الصوري والرياضيات والعلوم التجريبية أحكاماً عديمة المعنى لا طائل من ورائها. وبصفة خاصة، فقد اعتبر الميتافيزيقا واللاهوت مجرد جسم من الألفاظ التي توحى بالمعنى، لكنها تفتقر في مضمونها الداخلي إلى أبسط مقومات المعنى. وتجدر الإشارة إلى أن هيوم اعتبر الأحكام الرياضية أحكاماً تحليلية في أساسها، ولذلك فقد اعتبرها ضرورية وذات معنى في الآن ذاته. وهي الفكرة التي عاد وأحيها الفيلسوف الألماني غوتليب فريغه Frege في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ووصلت أوجها على يد برتراند راسل وألفرد نورث وايتهيد في كتابيهما المعروف "المبادئ الرياضية" في مطلع القرن العشرين^(٢٧).

أما كانط، فقد قدم إجابة أخرى عن طبيعة الأحكام التحليلية والتركيبية شكلت في الواقع ثورة كبرى في تاريخ الفلسفة، "ثورة كوبرنيكية" في الفلسفة، كما نعتها كانط نفسه. فقد اتفق كانط مع هيوم، الذي كان كانط يجله كثيراً، في أن الأحكام التحليلية ضرورية. واتفق معه أيضاً في أن جل الأحكام التركيبية عرضية وليست ضرورية، لكنه اختلف معه في اعتبار جميع الأحكام التركيبية عرضية. إذ رأى ضرورة اعتبار بعض الأحكام التركيبية ضرورية. وكان أحد الأسباب التي دفعت كانط إلى ذلك نظرته إلى الأحكام الرياضية. إذ إنه اعتبرها أحكاماً تركيبية وضرورية في آن واحد، وهو

(٢٥) انظر مثلاً:

D. Pears, Bertrand Russell and The British Tradition in Philosophy, Fontana, London (1967).

(٢٦) انظر مثلاً:

A.J. Ayer, Language Truth and Logic, Penguin (1972).

(٢٧) انظر:

Bertrand Russell, My Philosophical Development, Unwin, London (1975).

ما عاد ونفاه لاحقاً كل من فريغه وراسل ووايتهيد. وكان كانط وفياً في نظريته تلك إلى التراث الأوروبي العقلاني في مقابل التجريبية البريطانية. لكن كانط لم يكتف باعتبار بعض الأحكام التركيبية أحكاماً ضرورية، وإنما اعتبرها أيضاً أحكاماً قبلية Apriori سابقة للخبرة وغير نابعة منها. ذلك أنه اشترك مع هيوم في النظر إلى عالم الخبرة على أنه عالم الإمكان والعلاقات المرضية، واشترك مع العقلانيين الأوروبيين في النظر إلى عالم العقل على أنه عالم الضرورة والعلاقات الضرورية. لذلك رأى من الضروري اعتبار الأحكام التركيبية الضرورية أحكاماً قبلية وعقلية في جوهرها. ومعنى ذلك أنه رأى أن هذه الأحكام لا تنبع من الخبرة الإنسانية وإنما تنبع من العقل وتركيبية العقل أوبنيته الداخلية (من الحدس Intuition والفهم Understanding والعقل Reason^(٢٨)). فكونها ضرورية يحتم عليها أن تنتمي إلى العقل. أما علاقتها مع الخبرة فلا تتعدى كون المبادئ التي تتشكل بموجبها شروطاً ضرورية لوجود الخبرة ووجود الطبيعة بوصفها نظاماً متناسقاً. وبتعبير آخر، فإن هذه المبادئ هي الصورة Form الأساسية للعالم التي تجعل منه عالماً قابلاً لأن يحدس ويفهم ويفكر فيه. إن هذه الأحكام التركيبية الضرورية هي مدخلنا إلى بنية العقل بوصفه خالق العالم أو واهب صورته (ألا يذكرنا ذلك بالعقل الفعال الذي تكلم عنه أفلاطون والفارابي؟) إنها مجرد مظهر يومي إلى صرح العقل وهيكله الأساسي. وكانت نتيجة ذلك كله أن أعاد كانط بناء الميتافيزيقا، التي سعى في الأساس إلى هدمها، على أسس تنسجم مع علم عصره وتدعمه وتخلق منه مطلقاً يحل محل اللاهوت، وفتح بذلك الباب على مصراعيه أمام إحياء المثالية على أسس جديدة وبزخم جديد رأيناه يتجسد لاحقاً في فخته وشلنغ وهيجل وشوبنهاور.

أما الإجابة التي نقدمها نحن، فهي أن هناك بالفعل أحكاماً تركيبية ضرورية، لكنها ليست عقلية، أي ليست نابعة من بنية العقل، وإنما من بنية الواقع، بنية موضوع الفعل والمعرفة. فنحن لا نتفق مع هيوم وكانط في أن عالم الخبرة، أي العالم المادي الواقعي، هو عالم الإمكان والعرض، في حين أن عالم العقل هو عالم الضروري

والعلاقات الضرورية. إننا نرى أن هناك علاقات مادية ضرورية في عالم الخبرة الإنسانية وأن ذلك ينعكس في بنية النظرية العلمية على صورة علاقات ضرورية، لكن ليست تحليلية، بين عناصر النظرية العلمية. وهذا النمط من العلاقات الضرورية نسميه جدلياً (ديالكتيكياً). فعناصر النظرية ترتبط ضرورياً مع بعضها بحيث يفترض كل منها الآخر وينتفي بانتهاء الآخر، ولكن من دون أن تذوب في بعضها في بحر من التماثل المنطقي. إنها لا ترتبط اشتقاقياً مع بعضها، وإن كان ارتباطها معاً ضرورياً. فهي تفترض بعضها من دون أن تختزل إلى بعضها، وهي تتناقض مع بعضها وإن كانت ملازمة لبعضها. بذلك فإن كل عنصر يفترض نقيضه، لكن من دون أن يشق منه أو يكون مماثلاً له (كما هو الحال في الجدل المثالي الهيجلي). ويقودنا ذلك إلى القضايا الرئيسية الآتية:

- (١) أن منطق الاكتشاف العلمي هو الجدل المادي.
 - (٢) ليس هناك منطق جدلي واحد، وإنما هناك فضاء منطقي جدلي، بمعنى أن هناك عدداً لانهائياً من المناطق (جمع منطق) الجدلية.
 - (٣) أن المنطق الجدلي لا يكتمل أبداً ولا ينضوي تحت معادلة واحدة.
- هذه بالطبع مجرد إيماءة إلى ما يمكن أن يشكل أساساً فلسفياً مكيناً للتصور الجدلي للنظرية العلمية. وهي لا تتعدى الفرضية المفيدة في هذه المرحلة. لكننا سنسعى إلى تحويلها إلى نظرية مبررة في بحوث لاحقة.

الفصل الخامس

التفكير العلمي والتغيير الاجتماعي

أبدأ بتدبر العنوان، فهو في حاجة ماسة إلى التفسير والتسوية، وهو مؤشر جليّ على طارحه وطبيعة سائله. فلا أستطيع تخيل شخص يطرح مثل هذا العنوان إلا إذا كان ذا هاجس تنويري، أي إذا كان معتقاً لما أسميه عقيدة التنوير، قلب الحداثة الفكرية، ومدرراً لإشكالاتها وتناقضاتها. فهذا الربط المحكم بين التفكير العلمي والتغيير الاجتماعي هو سمة مميزة لعقيدة التنوير، سواء في شكلها البرجوازي الثوري القديم، الشكل التي تبلور على أيدي برونو ومكيافيلي وبيكون وغالييليو وديكارت وهوبز ولوك وسبينوزا والماديين الفرنسيين وفولتير وروسو والمثاليين الألمان، أو في شكلها العمالي الثوري الحديث الممثل بماركس وإنفلز. بل يمكن القول إن جوهر مشروع التنوير يكمن في هذا الربط المحكم بين التفكير العلمي والتحول الاجتماعي. هذا هو جوهر ما يسمى الحداثة. وقد أعلن هذا الجوهر بجلاء منذ لحظة تفجر الحداثة في القرن السادس عشر: أعلنه بصراحة برونو ومكيافيلي وبيكون، وتلاههم ديكارت وهوبز، ثم لوك وسبينوزا، ثم الماديون الفرنسيون وفولتير، ثم كانط وفخته وهيجل، حتى وصل أوجه المتكامل في ماركس وإنفلز والتراث الماركسي عموماً... مسيرة متواصلة بزخم متزايد زلزلت العالم منذ القرن السادس عشر، وأحدثت

فيه من التغيرات ما فاق ما أحدثته الحقب السابقة مجتمعة. فلا عجب إذاً أن كانت ردة الفعل عنيفة بالشكل الذي نراه اليوم، ولا عجب أن تنامت حدتها، خصوصاً بعد أن تضعضت الحركة التي حملت راية عقيدة التنوير وتهاوت وانهارت في مركزها وانحسرت بتسارع مريع على الصعيد العالمي، تاركة وراءها فراغاً مرعباً أخذت تلمؤه قوى الظلام واللاعقل شرقاً وغرباً. لكن الحرب مستمرة وأحسب أنها ستزداد حدة في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين. وبالنظر إلى ذلك كله، فإن بحثنا في العلاقة بين التفكير العلمي والتغيير الاجتماعي هو في جوهره بحث في جانب أساسي من جوانب عقيدة التنوير، تلك العقيدة الكونية الجديدة التي لا سبيل إلى إغفالها، وبخاصة من جانب عرب اليوم، الذين هم أحوج ما يكونون إلى استيعابها نقدياً في سياق عودتهم إلى التاريخ ودخولهم الحاضر والمستقبل. والسؤال الجوهرى هنا: بأي معنى يرتبط التفكير العلمي بالتغيير الاجتماعي في عقيدة التنوير؟

(١) والملاحظة الأولى في هذا الصدد هي أن عقيدة التنوير تؤكد أن العلاقة بين الطرفين علاقة جدلية، أي ضرورية وتبادلية. فالواحد ينتفي من دون الآخر. فلا معنى للتغيير الاجتماعي من دون التفكير العلمي. كما إن التفكير العلمي لا يكون علمياً إذا لم يكن يهدف إلى التغيير الاجتماعي، بل إذا لم يكن انعكاساً معرفياً للتغيير الاجتماعي. فالآخر يكون أقرب إلى الفوضى والعشوائية منه إلى التغيير في غياب التفكير العلمي. وقد أدرك بناء عقيدة التنوير هذه العلاقة الجدلية منذ مطلع الحقبة الحديثة. فها هو ذا فرانسيس بيكون يطرح شعاره المشهور في القرن السادس عشر: المعرفة قوة؛ قوة من أجل سيطرة الإنسان على الطبيعة وعلى طبيعته وتاريخه. لقد طرحت عقيدة التنوير ممثلة ببيكون منذ البداية المعرفة بصفاتها فعلاً اجتماعياً تغييراً، بصفاتها قوة اجتماعية ثورية تهدف إلى تغيير وضع الإنسان. واستنتج ببيكون طبيعة المعرفة ومنهجها التجريبي من هذا الهدف وتلك الصفة تحديداً. فالعلاقة جدلية حقاً بين البناء الداخلي للمعرفة العلمية وبين الهدف الثوري الاجتماعي.

ونرى الشيء ذاته عند رينيه ديكارت، أبي الفلسفة الحديثة. فقد أعلن مشروعه لبناء علم كوني جديد و يقيني تعبيراً عن إرادة تاريخية جديدة هدفها تشكيل العالم

وصوغه على شاكلتها. وانعكس ذلك في منهجه التحليلي التركيبي، الذي يسعى إلى تفكيك الموضوع من أجل إعادة تركيبه وفق إرادة التغيير. بل، وانعكس ذلك أيضاً على تصويره للذات والعقل. فالذات إرادة في جوهرها، وكذا العقل. وكون العقل إرادة هو الذي يجعله أساساً للوجود. إذاً، مرة أخرى نجد هذا الربط الجدلي بين التفكير العلمي والتغيير الاجتماعي. ولكن، لئن اقتصرت هذه العلاقة لدى بيبكون ومكيا فيلي وديكارت على النخبة، فقد أخذت فلسفة القرن الثامن عشر تنحو منحى ديموقراطياً شعبياً وتوسع الدائرة لتشمل قطاعات واسعة من الشعب. هذا ما ظهر بجلاء لدى فولتير وروسو وديدرو وغيره من الماديين الفرنسيين. وتنامى هذا الميل وتصاعد وترسخ في التربة الأوروبية في القرن التاسع عشر حتى وصل أوجهه في ماركس وإنفلز ولاسال، الذين اعتبروا التحام النظرية العلمية بالجماهير الكادحة وحركتهم أساساً للتقدم والتغيير الاجتماعي الهادف. وسنعلق لاحقاً بمزيد من التفصيل على طبيعة هذا الالتحام.

(٢) أما الملاحظة الثانية فهي أن هناك ارتباطاً جدلياً ضرورياً بين التفكير العلمي والإنتاج الاجتماعي. إن كل إنتاج اجتماعي يستلزم معرفة وينطوي على معرفة. ولكن، لئن كان الإنتاج ما قبل الرأسمالي يعتمد الخبرة الحرفية (خبرة الصياد والراعي والفلاح والصانع) أساساً له، أي المعرفة المنبثقة من الصدفة والخبرة، فإن الإنتاج الرأسمالي يعتمد بحكم ديناميته الداخلية المعرفة العلمية أساساً له. لذلك، يغدو التفكير العلمي في الرأسمالية قوة إنتاج رئيسية ومرجعية أساسية لاتخاذ القرارات والممارسة الإنتاجية وغيرها من الممارسات المجتمعية. فالرأسمالية لا تدوم من دون تشوير متواصل ومتنامٍ لوسائل الإنتاج والتوزيع، كما بين ماركس وإنفلز في رائعتهما، "البيان الشيوعي"، الذي صدر عام ١٨٤٨، أي قبل ١٥٦ عاماً من الآن. لذا، فإنها لا تدوم من دون تقانة متسارعة النمو. ولما كانت التقانة تجسداً للمعرفة المطابقة للواقع، فإن تناميها المتسارع يستلزم معرفة علمية متسارعة النمو. لذلك كان لا بد من بناء المنهج العلمي على أنقاض المناهج الأخرى وتحويله إلى حركة اجتماعية جارفة وإلى قوة إنتاج رئيسية ومرجعية اجتماعية أساسية، وذلك منذ

بدء الحقبة الحديثة، الحقبة الرأسمالية. لإعادة إنتاج الرأسمالية استلزمت وما زالت تستلزم ذلك.

(٢) إن التفكير العلمي بصفته تفكيراً مؤسسياً سائداً تاريخي في جوهره، بمعنى أنه ولد وازدهر ونما تحت ظروف تاريخية معينة، وقد ينحسر ويتراجع، بل قد يندثر ويتلاشى، تحت ظروف تاريخية أخرى. فهو ليس أزلياً، كما أنه قد لا يدوم طويلاً، وإنما يلد ويزدهر وينحسر وقد يموت، شأنه شأن غيره من العضويات والبنى الاجتماعية التاريخية. لقد شكلت ولادة التفكير العلمي زلزلاً عاصفاً في الوعي الاجتماعي ما زلنا نعيشه ونلاحظ تعاظمه. إن التفكير العلمي إذاً ثورة دائمة في حياة البشر في الحقبة الحديثة يقلبها باستمرار رأساً على عقب. وهو ليس ممارسة ذهنية محضة يمارسها نفر من الموهوبين والعباقرة في كل زمان ومكان في أبراجهم العاجية خارج إطار المؤسسات والتيارات الاجتماعية المتلاطمة. كما أنه ليس حكراً على عرق معين، حيث إن إمكانيته مكتوبة في بنية الدماغ البشري. وهو عملية اجتماعية تاريخية معقدة تستلزم جملة من التراكمات التاريخية والظروف الاجتماعية والمادية المتطورة.

(٤) إن التفكير العلمي يربط بين الخاص والخاص وبين العام وبين العام والعام عبر منهج دينامي من التحليل والتفكيك والشك وإعادة التركيب والتجريد والنمذجة والاختبار والتخيل التجريبي والتجريب المتواصل والتنبؤ وتوسيع فضاء الإمكانات. فهو قوة ثورية عاصفة. لذلك، فليس كل حضارة بقادرة على تحمله. ويمكن القول إن أول حضارة استطاعت تحمله، بل وعملت على خلقه وتنميته ورعايته، هي الحضارة الرأسمالية الحديثة، وذلك بفضل حاجتها الإنتاجية الضرورية إليه. أما الحضارات ما قبل الرأسمالية، فلم تستطع تحمله لفترات ملموسة، فلم تتحمل إلا بعض عناصره وجوانبه. وقد وضعت هذه العناصر ضمن أطر وقيود دينية وفلسفية شكلت بمثابة قفص لها ولعملها. بذلك فقد كان العلم في تلك الحضارات علماً مقيداً ومفككاً وتابعاً للدين والفلسفة الدينية. ولم تنبثق المنهجية العلمية في نقائها وبوصفها قوة اجتماعية إنتاجية أساسية إلا بعد أن تمكنت

من كسر هذه الأطر وخلق أطرها الخاصة. هذا ما حصل بصورة خاصة في القرنين السادس عشر والسابع عشر في أوروبا، فيما يسمى الثورة العلمية الكبرى. وبعدها أخذ يحتل العلم في المراكز الرأسمالية مركز الصدارة، وأخذت الحضارة الحديثة تتعلم كيف تؤقلم نفسها وتكيف مع تطوره. لقد احتاجت الرأسمالية إلى التفكير العلمي في إنتاج المعرفة بصدد الطبيعة وتسخيرها تقنياً، لأن قاعدتها الإنتاجية استلزمته بالضرورة. لكنها خافت من العقلانية العلمية الثورية في جوهرها، خافت أن تنتقل إلى الطبقة العاملة والجماهير الشعبية، خافت أن تمتلك الجماهير وتصبح أداة تحرر في يدها. لذلك سعت منذ البداية إلى حصر التفكير العلمي واحتوائه والحد من تفشيه في مسامات المجتمع الرأسمالي. وكان سبيلها إلى ذلك الفلسفة البرجوازية، وبخاصة التيارات اللاعقلانية منها. إذ أخذت البرجوازية تنتكر لثراث عقيدة التنوير، متنكرة بذلك لجانب مهم من تراثها، حيث ساهم مفكرو البرجوازية الثورية مساهمة رئيسية حتى عام ١٨٤٨ في بناء هذه العقيدة. وطورت البرجوازية الغربية في مجابهة عقيدة التنوير، وبخاصة بعد ١٨٤٨، وهو عام أول تحرك ثوري سياسي مستقل للطبقة العاملة، أقول: طورت فلسفات لاعقلانية حديثة قوية، تصاعدت نفوذها وتصاعدت حدتها في القرن العشرين، حتى وصلت الأوج في العقد الأخير منه، وذلك لمجابهة تراث التنوير والحد من تفشيه في صفوف الجماهير. بذلك استطاعت الرأسمالية أن تتحمل التفكير العلمي وعقائده الفلسفية، فاستفادت من هذا التفكير إنتاجاً من دون أن يتحول إلى قوة ثورية عاتية تعصف بحكم البرجوازية وسيطرتها.

(٥) إن التفكير العلمي بحكم تكوينه الداخلي يدخل في تصادم مع جميع العقائد الدينية والفلسفية، بما في ذلك عقيدة التنوير التي يشكل أساسها. لكن صدامه مع عقيدة التنوير ليس تناحرياً. إنه أقرب إلى التوتر الخلاق منه إلى التناحر. إن العلاقة بين الطرفين هي علاقة نقدية أكثر منها نقضية تناحرية. وعلينا ألا ننسى هنا أن إحدى الوظائف الرئيسية لعقيدة التنوير هي حماية العلم من الأيديولوجيا اللاعقلانية والدفاع عنه. وتدخل العلاقة النقدية بين الطرفين في نطاق هذه

الوظيفة. فالعلم وعقيدته يحميان بعضهما بالنقد. إنها علاقة صحية تدفع الاثنين على درب التقدم. هذا فيما يتعلق بعقيدة التنوير. أما فيما يتعلق بالعقائد الأخرى، وبخاصة العقائد الدينية الشمولية قروسطية الطابع، فإن علاقة التفكير العلمي بها هي علاقة صدامية تناحرية بالمطلق. لذلك كان محتملاً على العلم أن يصطدم بالعقائد السائدة والمسيطر في العصور الوسطى. كان ذلك محتملاً:

(أ) لأن هذه العقائد كانت شمولية ترفض وجود أي سلطة خلاف سلطتها، في حين أن العلم يرفض أن ينصاع لأي سلطة في مجاله المعرفي غير سلطته الداخلية، سلطة العقل العلمي في بعده النظري والتجريبي. فهو يرفض السلطة المعرفية للغيب والسلف والبدهي، ولا يعترف إلا بسلطة منهجيته.

(ب) لأنه لا يسلم بفكرة، مهما اعتبرت مقدسة، من دون إخضاعها للتحليل النظري المنطقي والاختبار العلمي الدقيقين والمتواصلين. فإما أن تكون الفكرة مدروسة بعمق ومؤسسة على أرضية منطقية تجريبية صلبة، وإما أن تُلَفظ خارج موروثة الحي.

(ج) لأنه يرفض اعتبار الطبيعة مجرد مخلوق، أي مجرد تعبير عن ذات أو منطلق أحادي، وإنما يعتبرها كياناً مادياً مستقلاً تحكمه قوانين ومبادئ موضوعية ولا ينطبق ظاهره مع باطنه. كما إنه يرفض اعتبار الإنسان خارج الطبيعة.

(د) لأنه ينطلق من أن المعرفة لا تهبط من عل، وإنما تصنع صناعة بأدوات التنظير والتجريب العلميين من جانب جماعات بشرية مدربة على استعمال هذه الأدوات ومشربة حتى النخاع بالموروث المعرفي العلمي.

(٦) إن الدور الضروري للتفكير العلمي في التغيير الاجتماعي يتجلى أكثر ما يتجلى في علاقته بالتنمية والتحديث. ونعني بعملية التحديث التجديد المتواصل للقاعدة الإنتاجية وبنائها وعلائقها بما يرفع كفاءتها وأدائها وفعاليتها. والسعي إلى التحديث بهذا المعنى هو سمة جوهرية من سمات الحقبة الرأسمالية الحديثة. فالمراكز الرأسمالية الكبرى تسعى إلى التحديث لتعزيز مواقعها في السوق العالمية

والمحافظة عليها وتوسيعها. أما الأطراف فهي تسعى إلى ذلك، ولو شكلياً، من أجل احتلال مواقع، مهما كانت متواضعة، في السوق العالمية والحد مما تعانیه من تهمة مريع. لذلك كان السعي إلى التحديث عاماً وشاملاً ومعوّلاً. ولذلك أيضاً راجت على الصعيد العالمي كثير من نظريات التحديث وخطط التحديث، وطبق عدد منها في البلدان الطرفية. وجاء جلّ هذه النظريات والخطط صنمياً متمحوراً حول الرأسمال وسبل تعزيز مكانته وهيبته وتوسيع قاعدة استثماره ونفوذه وإزالة العوائق أمام هيمنته المطلقة وتدفعه، أي جاءت على صورة وصفات رأسمالية هدفها "تزيت" مفصل هذه الآلة الطبيعية المعقدة التي نسميها المجتمع البشري. وتجاهلت حقيقة أن المجتمع البشري ليس سوى شبكة من العلاقات الموروثة بين الفاعليات الإنتاجية البشرية، أي الأفراد، مهما كانت هذه العلاقات مفترية. وجاءت نتيجة تطبيق بعض هذه النظريات والخطط كارثية ومدمرة في كثير من الأحيان. ولعل السبب الرئيسي في ذلك هو إغفالها الوعي الاجتماعي والفاعلية البشرية الواعية والهادفة. فالتحديث يظل شكلياً وسطحياً ما لم يتضمن تحديث الوعي الاجتماعي. وأعني بتحديث الوعي الاجتماعي إعادة تركيبه على أساس القيم العلمية والعقلانية العلمية وإكسابه عادات التفكير العلمي. فالوعي الاجتماعي المحدث هو الوعي الذي عانى الثورة الثقافية العلمية في بنيته الداخلية وزلزلت أركانه العقلانية العلمية وتخللت مساماته الداخلية. وإذا استعرضنا التجارب التنموية التحديثية الكبرى في الحقبة الحديثة، نرى أن تحديث الوعي الاجتماعي كان في مقدمة مهمات التنمية. ولدينا مثال ساطع على ذلك في مفكري البرجوازية الثورية في أوروبا الغربية في مطلع الحقبة الحديثة. إذ أخذ أولئك العلماء والفلاسفة على عاتقهم تحديث الوعي الاجتماعي الأوروبي منذ القرن السادس عشر وحتى مطلع القرن التاسع عشر. لقد وضعوا نصب أعينهم زرع التفكير العلمي في عقول النخب أولاً، ثم في عقول الجماهير الشعبية نفسها. فها هو ذا جيوردانو برونو يجوب أقطار أوروبا في النصف الثاني من القرن السادس عشر مبشراً بالمادية الذرية ولانهاية الكون المادي وقدرات الإنسان المتصاعدة، رافضاً التكرار لهذه الأفكار الثورية تحت تهديد السجن والتعذيب والحرق. وها هو ذا

غاليليو، أبو الفيزياء الحديثة، يأبى أن تظل أفكاره العلمية الثورية حبيسة الصومعة والمختبر، فيعمل على التعبير عنها بلغة الشارع الإيطالي بلغة مفهومه كي يغزو هذا الشارع من أجل تحريره من تزوير المؤسسات اللاهوتية. وها هو ذا فولتير ينقل منجزات نيوتن العلمية الثورية إلى الشارع الفرنسي من أجل تهيئته للثورة الفرنسية القادمة. ولا ننسى في هذا المضمار ديدرو المادي الذي وضع موسوعته الشهيرة المكونة من سبعة عشر مجلداً ضخماً على مدار عشرين عاماً تجسيدا لعقيدة التنوير المادية الجديدة وتعبيراً شاملاً عنها من أجل رفع الوعي الاجتماعي الفرنسي إلى مستوى التحدي القادم. وما كان في مقدور أوروبا الغربية أن تفلح في تخطي بدائية إقطاع العصور الوسطى وتحقيق قفزتها التنموية الهائلة لولا تحديث الوعي الاجتماعي، تلك المهمة التي لم تجد حتى الآن من يسعى إلى تحقيقها في الوطن العربي الحديث سوى حفنة ضئيلة من رواد النهضة.

(٧) إن التفكير العلمي نقدي في جوهره. لكن دور النقد في العلم الطبيعي ليس مماثلاً تماماً لدوره في العلم الاجتماعي. فالعلم الطبيعي ينتج معرفة بصدد موضوعه بالنقد الذاتي المتواصل. بل إنه يستنطق موضوعه بالنقد الذاتي، باستنطاق ذاته. فهو يخضع باستمرار الأفكار التي ينتجها وأي أفكار أخرى بصدد موضوعه لحمض النقد والاختبار. فهو يحلل هذه الأفكار ويميد تركيبها ويختبرها نظرياً وعملياً، ومن ثم يبين مدى انسجامها معاً ومدى مطابقتها لواقع الطبيعة. لكنه يقبل الطبيعة على علاتها ويجابها بصفاتها معطى حسيّاً معيناً. أما علم الاجتماع فيذهب أبعد من ذلك. ذلك أنه يشكل جزءاً من موضوعه. كما إن موضوعه ليس معطى، وإنما هو خلق بشري تاريخي مضمخ بالقيم والمعايير البشرية. فدراسته إذاً هي دراسة الإنسان لذاته. وعليه، فإن الحقيقة في مجاله ليست مجرد موضوع معطى للمعرفة، وإنما هي هدف يسعى المرء إلى تحقيقه وتجسيده واقعاً. من ثم، فإن علم الاجتماع لا ينتج معرفة بصدد موضوعه إلا في سياق تغيير هذا الموضوع. أو قل إنه لا ينتج معرفة بصدد موضوعه بالنقد الذاتي، أي نقد ما ينتجه من أفكار بصدد موضوعه فقط، وإنما أيضاً بنقد موضوعه في سياق تغييره، أي ببيان عنصر الزيف والاستتار

والاغتراب والكبت في موضوعه. وعليه، فإن علم الاجتماع الجدير بهذا الاسم ليس مجرد أداة موضوعية حيادية تسخرها الطبقات التاريخية في صراعاتها، وإنما هو تجسيد مباشر لوعي الطبقة المطلقة الثورية في المجتمع البشري، الطبقة العاملة. إنه تجسيد مباشر للصراع الطبقي، للوعي الثوري في المجتمع، لإرادة التغيير الثوري الاجتماعي. فليست الفلسفة وحدها تجسيدا للصراع الطبقي على الصعيد النظري، كما ذهب الفيلسوف الفرنسي الراحل لوي ألتوسير، وإنما يشاركها في ذلك أيضاً علم الاجتماع، المادية التاريخية نفسها. وهو المؤهل لإنتاج المعرفة بصدد موضوعه بالضبط لأنه ينقد موضوعه في سياق تغييره ثورياً، لأنه يرفض تكريس الكائن وتأييده وتجميده، لأنه يرفض الاعتراف بديمومة الاغتراب والزيف والاستبداد والاستغلال، ويسعى إلى تحقيق الحق والخير والجمال في حياة الإنسان. في هذه الفكرة بالذات يصل التحام التفكير العلمي بالتغيير الاجتماعي أوجه؛ تصل عقيدة التنوير أوجها الفعلي. وبهذه الفكرة الماركسية العظيمة أصل إلى ختام هذا الفصل.

الجزء الثاني

جدل العلم

الفصل الأول

لينين ضد ماخ

(في نقد فلسفة العلم الحديثة)

طلب مني الصديق الأستاذ محمد دكروب المشاركة في الملف الذي خصصته "الطريق" القراء لفكر محمود أمين العالم بمقالة حول كتاب "فلسفة المصادفة" للعالم. وسبق أن قرأت الكتاب المذكور قراءة خاطفة لم تتح لي فرصة الخوض في تفصيلاته وثناياه وشعابه الكثيرة. لذلك كان لا بد من إعادة قراءة الكتاب بتأن حتى يتسنى لي أن أقدم رأياً مدروساً ذا قيمة في الكتاب. لكن كثرة مشاغلي الأكاديمية والثقافية حالت دون إعطاء الكتاب ما يستحقه من وقت وجهد. أضف إلى ذلك أن الطابع الفني التجريدي للكتاب يستلزم الخوض في شؤون فلسفية وفيزيائية مفرقة في التخصص والتجريد قد لا تكون "الطريق" الوعاء المناسب لها.

لذلك كله أثرت ألا أخوض في التفصيلات وألا أقدم نقاشاً مستفيضاً لأطروحة الكتاب، وإنما أن أسترشد بروحية الكتاب، الذي يؤكد موضوعية العلم وجدليته وتاريخيته، من أجل تقديم بعض الإيضاحات والتبصرات بصدد طبيعة العلم الطبيعي والعلم الاجتماعي في سياق نقد التصور الوضعي للعلم السائد عالمياً. وبتعبير آخر، فإنني سأأخذ من هذا الكتاب الشامل مناسبة لإبراز بعض جوانب النقد

الماركسي لفلسفة العلم الأكاديمية في القرن العشرين، معتبراً الكتاب محاولة رائدة في الماركسية العربية لاستيعاب المغزى الثقافي للعلم الطبيعي وتقديم قراءة نقدية لفلسفة العلم الحديثة. وآمل في أن أتمكن في المستقبل القريب من تقديم معالجة مستفيضة لهذا الكتاب الرائد بعد استكمال دراستي له.

إذاً، سأنتقل في هذا الفصل من الرؤية الواقعية الجدلية، التي أشرت فيها مع كتاب "فلسفة المصادفة"، لنقد التصور الوضعي للعلم ببيان ثفراته ولحظات صمته الأساسية التي تجعله يخفق في استيعاب ظاهرة العلم وعمق تشكل وعي جمعي علمي عالمي.

وينبغي التأكيد هنا أن التصور الوضعي للعلم ليس مجرد مدرسة أو تيار في فلسفة العلم الحديثة يقف على قدم وساق مع مدارس وتيارات أخرى. إذ يبدو لي أنه التصور المهيمن في الفكر الغربي، والأنجلوسكسوني تحديداً، في القرن العشرين. وأعني بذلك أنه المكبوت الرئيسي ليس فقط في أوساط فلسفة العلم الحديثة، وإنما أيضاً في الأوساط العلمية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. لذلك نراه يتمظهر في عدة أشكال، حتى في تلك التصورات التي تدعي أنها تعارضه تحت مسميات مختلفة. وعلى سبيل المثال، فمثلاً أنه يمكن النظر إلى فلسفة كانط النقدية على أنها محاولة لحل إشكالات أمبريقية هيوم من أجل تثبيت بعض جوانبها الأساسية، فإنه يمكن النظر إلى فلسفات باشلار وبوبر وكوهن وفايرأبند وغيرها من فلسفات القرن العشرين على أنها محاولات متنوعة لحل إشكالات الوضعية والكانطية من أجل تثبيت بعض أسسهما الجوهرية. وبالطبع، فإن هذه المقولة تحتاج إلى إثبات، لكن المجال هنا لا يسمح ببحثها تفصيلاً. وقد يتاح المجال لذلك في أعمال قادمة.

وعلى هذا الأساس، فإنه يمكن اعتبار الوضعية الدين الرئيسي أو الفلسفة الرئيسية للرأسمالية المركزية، وللرأسمالية الأنجلوسكسونية بالتحديد. وهذا يفسر لماذا تنتهي المحاولات البرجوازية الغربية المتنوعة لتخطي أشكال الوضعية القائمة إلى إعادة إنتاج ما تريد تخطيه في أشكال وبمسميات جديدة، حتى عندما تتبنى عناوين الواقعية ومسمياتها (مثلاً مدرسة نانسي كارترايت التي تسمى نفسها

الواقعية الظاهرية). وبالنظر إلى ذلك، بات من الضروري مجابهة عملية إعادة إنتاج الوضعية بصور مختلفة بعملية نقيض تعيد إنتاج النقد اللينيني للوضعية، والمتضمن بصفة خاصة في "المادية والنقدية التجريبية" و"الدفاتر الفلسفية". أي، بات من الضروري تجديد النقد الماركسي للوضعية في تجدها المتواصل في سياق تجديد الوعي الثوري النقيض.

ويبدولي أن الثغرات الجوهرية في التصور الوضعي للعلم في جميع أشكاله وصيغه، التي تجعله قاصراً عن استيعاب العلم فلسفياً في تجلياته التاريخية الفعلية، تتلخص في النقاط الآتية:

(١) موضوع العلم: إذا حللنا التصورات الوضعية على اختلاف مسمياتها وادعاءاتها، وجدنا أنها جميعاً تشترك معاً في اعتبار الظاهرة الموضوع الأساسي للنشاط العلمي. وفي المقابل، فإن التصورات الواقعية Realist تعتبر الحقائق Realities، أي البنى والسيرورات الحقيقية، الموضوع الأساسي للعلم. فالوضعية لا تعترف إلا بوجود الظاهرات (القراءات، البيانات)، ومن ثم فهي تعتبر العلم وسيلة لتنظيم البيانات في جمل منطقية مكثفة. أما الواقعية، فهي تنطلق من وجود البنى والسيرورات الموضوعية التي تنتج الظاهرات، ومن ثم فهي تعتبر البيانات والقراءات التي تصف الظاهرات واحداً من مدخلات عملية إنتاج المعرفة بصدد هذه البنى والسيرورات. إن العلم، وفق الواقعية، يعنى بالحقائق الموضوعية، لا بالظاهرات. فهو ينتج الظاهرات ويصنفها وينظمها في سياق إنتاج المعرفة بصدد الحقائق الموضوعية (الآليات المادية). بل إن العلم يعنى بالحقائق حتى على المستوى الوصفي. وعلى سبيل المثال، فإن مسارات الكواكب حول الشمس مثلاً ليست ظاهرات، إذا توخينا الدقة، وإنما هي حقائق موضوعية تفسر الظاهرات المقاسة (مواضع الكواكب وسرعتها). وبالطبع، فإن الوصول إلى هذه الحقائق يستلزم جهداً نظرياً وعملياً كبيراً ومضنياً (انظر مثلاً الجهد الفائق الذي بذله كبلر للوصول إلى تحديد طبيعة مسارات الكواكب حول الشمس). وبالمثل، فإن الجاذبية هي حقيقة موضوعية، وليست مجرد ظاهرة أو مجموعة ظاهرات. إنها في الواقع حقيقة معقدة

ومتشعبة البناء تستلزم لاستيعابها شبكة متنامية من المفاهيم التجريدية. أما الوضعية، فهي تحيل هذا البناء المفاهيمي المتشعب، والذي يعكس بصورة أو بأخرى جانباً من الواقع، إلى كومة من القضايا التجريبية التي تصف عائلة من الظواهر، مغيبة بذلك البنى والمعاني الداخلية والهرمية الوجودية في الصروح المعرفية. والأنكى من ذلك أن خطابها يخلو كلياً، وبحكم تركيبته الداخلية، من السؤال حول أصول الظواهر ومكانها وكيفيات نشوئها وأرضيات وجودها. فالظواهر لا تنتجها الظواهر الأخرى، كما أنها لا تظهر اعتباطياً، وإنما تنتجها بنى وسيرورات مادية واقعية تتمتع بوجود موضوعي مستقل عن الوعي والذات. وهذا بالضبط ما يغفله ويغيبه المنهج الوضعي، الأمر الذي يجعلنا نصنف الوضعية في أشكالها المختلفة ضمن الفلسفات اللاعقلانية، برغم مظهرها العقلاني العلمي.

(٢) تاريخية العلم: أما الثغرة الجوهرية الثانية التي تنخر جسد الوضعية، فهي غياب مفهوم التاريخ أو الجدل فيه. فالوضعية تميل إلى النظر سكونياً إلى النظرية العلمية، بمعنى أنها لا تراها بوصفها عضوية تاريخية متنامية مقدارياً وكيفياً. فهي لا تسأل نفسها، بحكم بنائها الداخلي، كيف تنشأ النظرية العلمية وتزدهر، وربما تضمر وتموت. بيد أن نظرة دقيقة في تاريخ البنى النظرية كفيلة بالكشف عن تاريخية النظرية العلمية والروابط التاريخية الجدلية بين النظريات الجديدة والأخرى القديمة. ويتبدى ذلك بجلاء في مبدأ التناظر Correspondence Principle الذي وضعه الفيزيائي الدنماركي المعروف نيلز بوهر Bohr في الخمس الأول من القرن العشرين، والذي شكل وما زال يشكل مرشداً أساسياً في بناء ميكانيك الكنتم Quantum Mechanics وتطويرها. وقد اعتبر بعض الوضعيين تشعب هذا المبدأ وتنوع مظاهره وتعدد بنائه دليلاً على انعدام الصلة الضرورية بين النظريات القديمة والأخرى الحديثة، بدلاً من اعتبار هذه السمات إشارة إلى صلة تاريخية جدلية حية بين هذه النظريات. فلو كان مبدأ التناظر مبدأ منطقياً بسيطاً، لكانت الصلة بين النظريات مصطنعة ولاتاريخية وذاتية الطابع (غير موضوعية). والحق أن السؤال الأساسي المغيب في الخطاب الوضعي هو: كيف تنبثق النظريات الحديثة

من قلب النظريات القديمة؟ فالنظريات الحديثة لا تنبع من العدم. كما أنها لا تنبع من المخيال الاعتيادي للعالم الفرد. إنها تنبثق بصورة أو بأخرى من قلب النظريات القديمة عبر نوع من التركيب الجدلي. فهي تخلق في سياق حل تناقضات أساسية في قلب النظريات القديمة. ذلك أن هذه التناقضات تتنامى وتزداد حدة إذ يتسع حقل المعرفة والممارسة العلمية. وتتفاقم هذه التناقضات حتى تصل النظرية نقطة الانفجار (أزمة ثورية). عند ذاك، تعاني النظرية سلسلة من التحولات الكيفية، التي تنطوي على التفكير والتركيب وإعادة البناء، حتى تصل إلى حالة من الاستقرار النسبي، هي في الواقع النظرية الجديدة. فالنظرية الجديدة تنبع جدياً من قلب النظرية القديمة، أي بنوع من التفكير والتركيب الجدليين. وعملية الولادة هذه هي التي تحدد نمط الصلة الضرورية المعقدة القائمة بين النظريات القديمة والأخرى الجديدة، بما في ذلك مبدأ التناظر السالف ذكره. وتحدد النظريات الجديدة الحدود المتنوعة والمتعددة الأشكال للنظريات القديمة. وهذا لا يعني البتة أن النظريات القديمة خاطئة، كما يدعي كثير من الوضعيين. إنها صحيحة، ولكن ضمن حدود أقل اتساعاً من حدود النظريات الجديدة. والدليل على ذلك أننا ما زلنا ندرس فيزياء نيوتن في المدارس والجامعات، وما زلنا نستعملها في العديد من التطبيقات والممارسات. ونحن نفعل ذلك لأنها أساساً نظرية صحيحة، بعكس، مثلاً، نظرية أرسطو في الحركة، التي هي نظرية خاطئة وغير علمية. إن نظرية نيوتن في الحركة نظرية صحيحة ضمن حدود تعيينها نظريتنا النسبية والكنتم، وإلا لما استعملت في التطبيق وبناء النماذج الناجمة. فمن من العلميين يفكر اليوم في استعمال أرسطو لهذا الغرض؟

(٢) المنهج العلمي: شكلت مشكلة الاستقراء Induction المشكلة الرئيسية في فلسفة العلم التقليدي. وحاول كل من بوبر وكوهن حلها بنفي ضرورة الاستقراء في المنهج العلمي وعلى حساب موضوعية العلم. ويعتمد بعض الوضعيين إلى الأحبالات اللفظية من أجل تفادي المشكلة وتغيبها. فهم يتفادون استعمال مصطلح "الاستقراء"، وإن كان خطابهم ينطوي على مفهوم الاستقراء. وهي بالطبع

محاولة للتمويض عن عجز الوضعية عن حل مشكلة الاستقراء بالتجاهل اللفظي وتغيب لفظة "الاستقراء"، ومن ثم الصمت عن المشكلة برمتها.

ومن جهة أخرى، فإن فلسفة العلم التقليدية تعتمد إلى اختزال المنهجية العلمية إلى عمليتي الاستقراء والاستنتاج. لذلك، فإنها تعجز عن فهم طبيعة النظرية العلمية، وضرورتها في إنتاج المعرفة، وعلائقها الضرورية المتشعبة بالتجربة. ذلك أن فلسفة العلم التقليدية تغفل، باختزالها ذاك، بعداً جوهرياً ثالثاً من أبعاد المنهج العلمي، وهو التركيب النظري Theoretical Synthesis، الذي يحكمه المنطق الجدلي، والذي يبدأ بالنظرية وينتهي بها. فلا سبيل إلى فهم الثورات العلمية وعملية البناء النظري والإبداعات العلمية الكبرى (نيوتن، فريزل، بولتسمان، ماكسويل، أينشتاين، شرودنغر، هايزنبرغ، ديراك، هوكينغ) من دون هذا المفهوم؛ أي لا سبيل إلى فهم تطور المعرفة العلمية من دونه. وبالطبع، فإن غيابها في الخطاب الوضعي ليس عرضياً، وإنما يرتبط أساساً بغياب مفهومي التاريخ والجدل في هذا الخطاب.

إن النظريات العلمية تشكل صروحاً معقدة متعددة المستويات والطوابق. لذلك، فإن العلاقة التي تربط النظرية بالتجربة علاقة معقدة متشعبة. لكن ذلك لا يعني أن للتجربة حياتها الخاصة المستقلة جوهرياً عن النظرية. فتشعب العلاقة بين النظرية والتجربة لا يعني أن هذه العلاقة غير ضرورية، أي عرضية، كما يعتقد الوضعيون المعاصرون. إنها علاقة ضرورية، وإن لم تكن علاقة منطقية بسيطة. ولولا ذلك لفقدت التجربة العلمية معناها ومبتغاها، ولفقدت النظرية العلمية علميتها وعلاقتها مع الواقع الذي تمكسه.

(٤) العلم بوصفه نقداً: هناك بعد جوهرى رابع من أبعاد المنهج العلمي يغفل كلياً في الخطاب الوضعي وفلسفة العلم التقليدية، وهو النقد؛ نقد الفكر ونقد الواقع. ولئن كان النقد أساسياً في علوم الطبيعة، فإنه يتبوأ مركز الصدارة في علوم الاجتماع. فالممارسة النقدية شرط أساسي من شروط إنتاج المعرفة بصدد موضوعها في صيرورته وخصوصاً في حال الاجتماع وتطوره. ولعله من المفيد هنا أن نبحث هذه العلاقة بين النقد والعلم الاجتماعي ببعض التفصيل، حيث إن ذلك قد

يفيدنا في إلقاء الضوء على طبيعة العلم الاجتماعي من جهة، وعلى العلاقة بينه وبين القوى الاجتماعية الرئيسية في المجتمعات المعاصرة من جهة أخرى، وعلى العقلانية العلمية الحديثة من جهة ثالثة.

ولعل خير مدخل إلى دور النقد في العلم الاجتماعي، أي إلى العلم بوصفه نقداً، هو تصور الفيلسوف الفرنسي الراحل، لوي ألتوسير، للعلم وعلاقته بالفلسفة والأيديولوجيا.

نظر ألتوسير إلى العلم في كتاباته الأولى (من أجل ماركس، قراءة الرأسمال) بوصفه إنتاجاً اجتماعياً من صنف خاص يتميز عن الإنتاج الأيديولوجي والفلسفي والفني والاقتصادي والسياسي، وإن كان ينبثق أصلاً من تربة الأيديولوجيا. إذ رأى ألتوسير أن حياة المجتمعات تسير عبر أربعة مستويات أساسية: المستوى الاقتصادي، والمستوى السياسي، والمستوى الأيديولوجي، والمستوى النظري (الذي يضم العلم والفلسفة). فالعلم هو الممارسة النظرية التي تؤسس المستوى النظري. أما الفلسفة فهي الممارسة النظرية التي تقوم على أساس هذا المستوى مكملته للعلم. لذلك رأى ألتوسير أن العلم يسبق الفلسفة منطقياً وتاريخياً ويوفر لها التربة التي تنبت فيها، كما رأى أن العلم ينبثق من تربة الأيديولوجيا في قفزة مفاهيمية تنقل الوعي العلمي من إطار مفاهيمي أيديولوجي إلى إطار مفاهيمي علمي، وإن كان ألتوسير لم يوضح تماماً كيف تتم هذه القفزة (القطع الإيستولوجي). وينمو العلم على أساس الإطار المفاهيمي الجديد على النحو الآتي: إن الجماعة العلمية لا تجابه موضوع المعرفة بصورة مباشرة، وإنما تجابه مادة خاماً من الانطباعات والمفاهيم الأيديولوجية، فتقوم بتسخير الإطار المفاهيمي العلمي أداة لتحويل المادة الخام الأيديولوجية إلى معرفة علمية. هكذا يتم إنتاج المعرفة العلمية. أما الفرق الجوهرى بين العلم والأيديولوجيا فيكمن في كون هدف الأيديولوجيا عملياً (إعادة إنتاج البعد الذاتي لنمط الإنتاج السائد) وكون هدف العلم نظرياً (إنتاج المعرفة).

لكن ألتوسير عاد ونقد نفسه في نهاية ستينيات القرن العشرين (مقالات في النقد الذاتي، لينين والفلسفة) وعدل رؤيته إلى العلم على أساس هذا النقد الذاتي. إذ

لاحظ التوسير أن نظريته الأصلية في العلم لم تأخذ بعين الاعتبار خصوصية العلم الماركسي ولا علاقته الخاصة (ربما العضوية) بالممارسات السياسية والاجتماعية للطبقة العاملة. وبتعبير أدق، فإن نظريته الأولى لم تأخذ بعين الاعتبار البعد السياسي الطبقي للقطع الإيستملوجي الذي أحرزه العلم الماركسي. فلم يكن هذا القطع إيستملوجيا محضاً، وإنما كان أيضاً قطعاً سياسياً طبقياً، حيث إنه انطوى على قفز من الموقع الطبقي البرجوازي إلى الموقع الطبقي العمالي ولم يكن بالإمكان خلق علم حقيقي بصدد المجتمع (البرجوازي بخاصة) من منظور البرجوازية، ذلك المنظور الذي تغيب عنه بحكم طبيعته آليات اجتماعية جوهرية كالاستغلال والقمع والهيمنة الطبقية والجوهر التاريخي للصراع الطبقي، ومن ثم تغيب عنه طبيعة المجتمع الطبقي بوصفه كلا متناقضاً متغيراً، فيعجز المنطلقون منه عن بناء نظام مفاهيمي قادر على تمثله في صيرورته. لذلك كان لا بد لماركس من القفز من المنظور البرجوازي إلى المنظور العمالي حتى يتسنى له بناء جهاز مفاهيمي علمي أرضية لعلوم التاريخ، علم التشكيلات الاجتماعية (المادية التاريخية). إن بروز المنظور العمالي، منظور طبقة البروليتاريا، كان شرطاً جوهرياً من شروط نشوء علم التاريخ والاجتماع. فالوعي الاجتماعي العمالي هو الوحيد القادر، بحكم تركيبه الداخلي وموقعه في المجتمع، على خلق علم التاريخ والاجتماع.

ولكن، كيف يتبلور المنظور العمالي الطبقي على المستوى النظري؟ يرى التوسير أن الفلسفة هي الصورة النظرية للمنظور الطبقي. ومعنى ذلك أن الفلسفة سياسية في جوهرها. وحسب تعبير التوسير، فإن الفلسفة هي السياسة في حقل النظرية. إنها الصراع الطبقي على الصعيد النظري. وعليه، فإن القطع الإيستملوجي الذي أحرزه ماركس لم يكن قفزة من المنظور البرجوازي المتشكل مسبقاً إلى المنظور العمالي المتشكل مسبقاً، وإنما تمثل في خلق فلسفة البروليتاريا (المادية الجدلية)، ومن ثم تشكيل المنظور العمالي على الصعيد النظري، بنقد فلسفة البرجوازية من المنظور الطبقي العمالي، ثم بناء علم التاريخ والاجتماع انطلاقاً من هذه التربة الفلسفية الجديدة. فالسياسة إذاً لا تدخل بصورة مباشرة في العلم الماركسي نفسه

(المادية التاريخية)، وفق التوسير، وإنما تدخل فيه بصورة غير مباشرة عبر دخولها في تشكيل الفلسفة العمالية (المادية الجدلية). إن العلم الماركسي يحتاج إلى تربة فلسفية معينة ينطلق منها ويطل منها على قلب المجتمع في صيرورته. لكنه مستقل وحيادي في جوهره. فلئن اعتبر التوسير الفلسفة الصراع الطبقي على الصعيد النظري، فإنه ضمنا اعتبر العلم غير ذلك. بذلك ربط التوسير العلم الماركسي بالسياسة وأبقى على نقائه المعرفي في آن. إذ اعتبر الفلسفة الجسر الذي يصل النظرية العلمية بالممارسة السياسية. بذلك ظن أنه أفلح في وقاية العلم من التلوث بالصراع الطبقي والسياسي، أي في وقاية النظرية من التلوث بالممارسة العملية.

لماذا شعر التوسير بالحاجة إلى ابتكار هذه الأحيولة للإبقاء على النقاء المعرفي للعلم برغم شعوره بضرورة ربط العلم الماركسي بالممارسة السياسية للطبقة العاملة؟ لماذا لجأ إلى مخرج تحميل الفلسفة وزر السياسة؟ هل يعود ذلك إلى مخلفات فلسفة العلم البرجوازية في فكره؟ هل يعود إلى اقتناعه بضرورة أن يكون العلم، كائناً ما كان نوعه، حيادياً وغير ملتزم بأي موقع طبقي؟ هل يعود إلى خلطه بين الحيادية والموضوعية، بين التحيز والالتزام؟ ولئن انبثقت النظرية العلمية من تربة الفلسفة العمالية، من منظور الطبقة العاملة، ألا تنبثق الممارسة السياسية العمالية من قلب النظرية العلمية؟ ألا ينم ذلك عن وجود علاقة جدلية ضرورية بين النظرية العلمية والممارسة الثورية، وعن الوحدة الجدلية بين الطرفين؟ أم هو مجرد تراكم بين الطرفين؟ ولكن، إذا كان العلم الماركسي مجرد مرشد لأي فعل اجتماعي، كائناً ما كانت طبيعته الطبقية، كانت حاجة البرجوازية إليه لا تقل عن حاجة البروليتاريا إليه، ومن ثم تشبثت به وحاولت تنميته، بدلاً من محاربتها إياه بهذه الضراوة. إذا كان العلم الماركسي حيادياً على هذا الفرار، فلماذا يحتاج بالضرورة إلى المنظور العمالي كي ينطلق منه؟ إن هذه التساؤلات تقود بالضرورة إلى فكرة العلاقة الجدلية بين النظرية العلمية والممارسة الثورية وإلى التفريق بين الحيادية والموضوعية، بين التحيز والالتزام. فالالتزام التاريخي بالطبقة العاملة هو ضمانة الموضوعية، أي معرفة الموضوع في صيرورته. ولنفصل ما نعنيه بذلك.

لقد بينت في دراسات ومقالات سابقة أن العلم الطبيعي ثوري في جوهره. إنه في ثورة دائمة على الكائن المعرفي. فهو لا يرضى أبداً بذاته ومكوناته، وإنما يعرضها دوماً لحمض الاختبار والتجربة. إنه يسعى باستمرار إلى نقض ذاته وابتكار الأساليب الذكية لدحض أفكاره. إنه دائم الشك في ذاته؛ يؤكد ذاته بنفيها. وبالطبع فإن علم الاجتماع والتاريخ يشترك في ذلك مع العلم الطبيعي. فهو يسعى باستمرار إلى التشكيك بنظرياته وفرضياته وأفكاره وفحصها واختبارها بطريقته الخاصة. إنه أيضاً في ثورة دائمة على الكائن المعرفي. إن علاقته مع ذاته ومكوناته هي علاقة نقدية. ونعني بالنقد هنا التقويم وإبراز السلبي وبيان التناقضات والحدود والنقض والرفض والحث على التغيير. لكن علم الاجتماع والتاريخ يذهب إلى أبعد من ذلك، فهو ليس نقدياً في علاقته مع ذاته ومكوناته حسب، وإنما هو نقدي أيضاً في علاقته مع موضوعه (المجتمع والتاريخ). وهوبذلك يتخطى في ثورته وروحه النقدية العلم الطبيعي، فهو يرفض الكائن الواقع، ولذلك ينقده، أي يصدر أحكامه التقييمية بصدده، ويبرز السلبي وعناصر الاستتار والتشويه والتزوير فيه، ويظهر تناقضاته، ويكشف عن حدوده ونقائصه، ويومئ إلى إمكاناته، ويحث على تغييره صوب حل تناقضاته. إنه ليس حيادياً بصدده موضوعه، وإنما ملتزم بكشف عوراته، بتحويله الثوري. وبهذا المعنى، فإن العلم الماركسي يعكس الالتزام الطبقي والصراع الطبقي في بنائه الداخلي. إنه علم ثوري حتى النخاع، ليس فقط لأنه علم، ولكن أيضاً لأنه علم الثورة وعلم الطبقة الثورية الذي لا يصلح في بنائه الكلي لغيرها. إن البرجوازية قد تستفيد بطريقتها الخاصة من بعض جوانبه، لكنها لا تستطيع بحكم جوهرها تمثله أو تبنيه في مجمله. إنه الوجه الآخر للممارسة الثورية للطبقة العاملة. فهو يركز إلى هذه الممارسة والعكس بالعكس لأنه نقدي بصدده موضوعه، لأنه مكمل عضوي لهذه الممارسة، لأنه جزء لا يتجزأ من هذه الممارسة، لأنه لا يكون من دونها ولا تكون هي من دونه. إنه علم يسعى إلى فهم الموضوع كما ينبغي أن يفهم: في صيرورته، عبر المساهمة في تغييره بحل تناقضاته. فإما أن يسعى الفكر إلى نقد موضوعه والكشف عن عوراته، وعند ذلك يكون علماً وموضوعياً، وإما أن يسعى

إلى وصفه وتثبيته وتكريسه، وعند ذلك يكون أيديولوجيا مزيفة وتبريرية تحجب الواقع في صيرورته عن أعين الناس. وبهذا المعنى فإن النقد هو شرط من شروط إنتاج المعرفة في علوم الاجتماع والتاريخ. أي إن النقد هو بعد جوهري من أبعاد هذا العلم. فلا علم اجتماعياً من دون منهج نقدي كلي يدخل في صميمه. إن العلم الاجتماعي نقدي في جوهره صوب ذاته وصوب موضوعه. فإما أن يكون نقدياً بهذا المعنى وإما ألا يكون. لهذا فإن الالتزام بالمنهج النقدي هو التزام بالعلم والمعرفة والعكس بالعكس. وهذا هو فحوى "أطروحات حول فويرباخ" لماركس التي شكلت نقطة البداية الحقيقية للمادية الجدلية.

الفصل الثاني

فلسفة التوسير وتاريخ العلم

مقدمة

على الرغم من الانحسار المريع للألتوسيرية في الأعوام العشرين الأخيرة، وعلى الرغم مما تعرضت له من هجوم في الفترة المذكورة وفي مختلف الأوساط الفلسفية والفكرية، وعلى الرغم من اقتناعنا بوجود ثغرات خطيرة في البناء الفكري الألتوسيري، إلا أننا نعتقد بأن الألتوسيرية تتضمن بعض المفهومات والعناصر التي تمثل إنجازات حقيقية ودائمة في حقل الفلسفة والدراسات التاريخية الاجتماعية، والتي يمكن أن تشكل أدوات خصبة وفعالة في استنطاق بعض الظواهر الفكرية التاريخية. وفي مقدمة هذه المفهومات مفهوم الإشكالية Problematic ومفهوم التحديد الفائت Overdetermination ومفهوم الحقل (أو العقل) النظري الاجتماعي.

وفي هذا الفصل سنركز على مفهوم الإشكالية الألتوسيري ونوضح معالمه وأهميته وثغراته وحدوده، وذلك عبر تطبيقه على علم الفلك النظري القديم، الذي ابتدأ مع الأيونيين وانتهى مع كوبرنيكوس، مفجر الثورة العلمية الكبرى، بصورة عامة، وعلى علم الهيئة (الفلك) العربي، بصورة خاصة.

وسنجد أن علم الفلك القديم ارتكز بالفعل إلى إشكالية محددة نشأت معالمها الأولى مع أفلاطون ووصلت مرحلة اكتمالها ونضجها في علم الهيئة العربي. لكننا

سنجد أيضاً أن هذه الإشكالية لم تكن متجانسة تماماً، ولم تشكل نظاماً محكماً تتربط عناصره جميعاً بصورة محكمة، وهي الصورة التي يوحى بها التوسير بصدد الإشكاليات، وإنما كانت نظاماً فكرياً يحتوي قدراً ملموساً من اللاتجانس وتنخره تناقضات جلية، وأن وحدته لم تكن تنبع من ذاته، وإنما من وحدة الوعي الذي كان يحمله. وسنشير إلى أن هذه التناقضات الداخلية في الإشكالية الفلكية القديمة كان لها دور أساسي في تفجير هذه الإشكالية، وأن محاولات حلها هي التي قادت في النهاية إلى الثورة العلمية الكبرى (١٥٠٠-١٧٠٠م). وهذا التصور للثورات العلمية يناقض تصور التوسير المرتكز إلى مفهوم القطع الاستمولوجي، الذي نعتقد أنه واحد من الثغرات القاتلة في النظام الألتوسيري.

مفهوم الإشكالية الألتوسيري^(١)

في وقت من أوقات الماضي القريب، وبالتحديد في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، كان الفيلسوف الفرنسي الراحل، لوي ألتوسير، صرعة فكرية في أوساط اليسار والمثقفين الراديكاليين في أوروبا الغربية، لما قدمه من أدوات فكرية حادة كنصل السيف لتشريح الفكر والثقافة والكشف عن أسسهما وافتراضاتهما الأيديولوجية. لكن هذه الصرعة بدأت تنحسر في نهاية السبعينيات وذهبت أدراج الرياح في الثمانينيات. إذ انقلبت في بادئ الأمر إلى ردة فعل عنيفة ضد ألتوسير باسم ماركس وغرامشي^(٢)، ثم تحولت إلى إهمال قاس عانى منه الفيلسوف الراحل الأمرين حتى وافته المنية منذ بضعة أعوام إثر نوبة قلبية حادة ألمت به وهو في ذروة عزله ومرارته. أما الآن وقد هدأت المعارك يصدده وبدأ غبارها ينقشع، فإنه ليس من الصعب تبين الدرر الفكرية التي خلفها ألتوسير للثقافة العالمية الحديثة.

(١) انظر بصورة خاصة:

L. Althusser, For Marx, trans. Ben Brewster, New Left Review Editions, London (1977); Reading Capital, trans. Ben Brewster, New Left Review Editions, London (1977).

(٢) انظر مثلاً:

S. Clarle et. al., One-Dimensional Marxism, Allison and Busby, London (1980); P. Anderson, Arguments within English Marxism, Verso, London (1980); New Left Review, Western Marxism: a Critical Reader, New Left Review Editions, London (1977).

ولعل في مقدمة هذه الدرر مفهوم الإشكالية Problematic، الذي استعاره ألتوسير في الأصل من جاك مارتان وطور معناه وحقل تطبيقه وأورثه إلى تلميذه المعروف ميشيل فوكو^(٢). ويأتي تركيزي على هذا المفهوم من اعتباري إياه أداة لا غنى عنها في أي نقد تحليلي مادي مفصل للنصوص الفكرية يهدف إلى الكشف عن سرها الاجتماعي وأسسها ومرتكزاتها وأحبولاتها الأيديولوجية المستترة. ولنر كيف بلور ألتوسير هذا المفهوم المهم وكيف استعمله في تحليل النصوص الفكرية.

في أواخر خمسينيات القرن العشرين برزت في أوساط اليسار الأوروبي مسألة الأساس الأيديولوجي لكتابات ماركس المبكرة ما قبل ١٨٤٥ (أي ما قبل كتابه الأيديولوجيا الألمانية)، التي غلب عليها الطابع الفلسفي. وبصورة خاصة، فقد أثارت مسألة العلاقة بين الكتابات المبكرة وبين كتاب رأس المال، وعلى أساسها أثارت مسألة العلاقة بين ماركس من جهة وفويرباخ وهيجل من جهة أخرى. وكان ألتوسير في مقدمة المفكرين الذين تصدوا لهذه المسألة النظرية (السياسية في جوهرها). وقد صنف ألتوسير الرؤى السائدة حول هذه المسائل إلى صنفين رئيسيين:

(١) رؤية أصحاب ما أسماه ألتوسير نظريات المصدر التي تتمثل في اعتبار رأس المال والكتابات الناضجة الأخرى مجرد توسيع وتفصيل وتطبيق اقتصادي سياسي للنصوص الفلسفية المبكرة، وكأن جوهر رأس المال لا يكمن في نصه بقدر ما يكمن في الكتابات المبكرة.

(٢) رؤية أصحاب ما أسماه ألتوسير نظريات التوقع التي تتمثل في اعتبار الكتابات المبكرة صورة غير ناضجة أوجينية لرأس المال والكتابات الناضجة الأخرى تحتوي على بذور الكتابات الناضجة، وكأن رأس المال كان مجرد عملية تفصيل هيغلية للبذور الكامنة في الكتابات المبكرة، وكأن السر الغائي للكتابات المبكرة أو حقيقتها الهيغلية هو رأس المال نفسه. فالعلاقة بين الكتابات المبكرة وبين الكتابات الناضجة هي علاقة تماثل هيغلي في كلتا الحالتين.

(٢) هذا ما يذكره ألتوسير في:

Althusser, For Marx, op. cit., p. 32.

وقد رفض التوسير الطائفتين من الرؤى كليهما لأنه رأى أنهما تفترضان الافتراضات المثالية الثلاثة الآتية:

(١) الافتراض التحليلي: وهو يتمثل في اعتبار أي نظام نظري وأي فكر متشكل قابلاً للاختزال إلى العناصر التي يتكون منها. ومن ثم فهو ينطوي على الاعتقاد بإمكانية التفكير في كل عنصر من عناصر النظام النظري على حدة وبمعزل عن العناصر الأخرى، وبإمكانية مقارنة كل عنصر من عناصر شبيهة به في نظم فكرية أخرى.

(٢) الافتراض الغائي: ويتمثل هذا الافتراض في تأسيس محكمة سرية للتاريخ تمارس حكمها على الأفكار المقدمة إليها من موقع نص معين ووفق قواعد مستمدة من هذا النص. وهي تلجأ إلى حل النظم الفكرية المختلفة إلى عناصرها وتقيس كل عنصر على حدة من منظور حقيقته الكامنة في هذه القواعد.

(٣) الافتراض المثالي: ويتمثل هذا الافتراض في اعتبار تاريخ الفكر قائماً في ذاته ومولداً لذاته، وفي الاعتقاد بأن مبدأ إدراك عالم الأيديولوجيا يكمن فيه، بمعنى أن الأيديولوجيا تدرك بذاتها وفي ذاتها.

لذلك، فإن التوسير يرفض هاتين الرؤيتين للعلاقة بين النصوص، ويقترح عوضاً عنهما رؤية مادية للموضوع ترى أن جوهر النص لا يكمن في نص غيره أعلى منه مرتبة أو أدنى منه، وإنما يكمن في النص ذاته وبالعلاقة مع أرضيته المادية الاجتماعية. فالنص، وفق هذه الرؤية، لا يتغير أو يتطور بذاته ومن ذاته، وإنما يعاد إنتاجه، إما بصورة تضمن وحدته الداخلية، وعند ذاك يكون هناك تجانس أيديولوجي بين النص الأولي والنص الناتج، وإما بصورة نقدية تحول النص الأولي، وتنتج من ثم نصاً آخر ذا وحدة داخلية أخرى. والنقطة الجوهرية هنا أن النص ينتج بوصفه كلاً لا بوصفه كومة من العناصر الفكرية القائمة في ذاتها والمكتملة التكون. فالعنصر الفكري لا يكون مكتملاً في ذاته، وإنما في علاقته مع العناصر الأخرى المكونة لجوهر النص وعلى أساس موقعه في "إشكالية" الفكر أو النص، أي منظومة العلاقات الداخلية التي تكون الوحدة الداخلية للفكر أو النص، والتي تحدد

طريقة معالجته الأمور. فليس الفكر أو النص مجرد ترتيب معين لعدد من العناصر المسبقة والمنتجة بمعزل عن بعضها. فالعنصر ينتج في علاقته مع العناصر الأخرى المكونة للنص ضمن الإشكالية المحددة للطبيعة الأيديولوجية للنص.

ومن ذلك يستنتج التوسير النقاط الآتية:

(١) أن طبيعة النص لا تتحدد بدلالة موضوعه، وإنما تحدد بدلالة طريقته في معالجة موضوعه، أي بنية الأساليب والآليات المستعملة فيه لمعالجة الموضوع، أي إشكاليته. وعلى سبيل المثال، فقد تراءى لبعض الباحثين أن كتابات ماركس المبكرة تختلف كيفياً عن كتابات فويرباخ لكون الأولى تعالج بصورة عامة موضوعات تختلف عمّا تعالجه الأخرى. وتراءى لهم أن الشيء الوحيد المشترك بين الطائفتين هو بعض المفهومات والعناصر النظرية المشتركة. لكن تحليل التوسير لهذه الكتابات يؤكد له أن الطائفتين تشتركان في الجوهر النظري، أي في الإشكالية. فإشكالية نصوص ماركس المبكرة ليست إشكالية ماركسية، وإنما هي إشكالية فويرباخية، ومن ثم فإن النقد الذي وجهه ماركس إلى هيغل في كتاباته المبكرة هو نقد فويرباخي لهيغل، وليس نقداً ماركسياً. وعليه، فإن النقد الماركسي لهيغل ما زال ينتظر من يحققه. ويرى التوسير أن الفويرباخية لا تخرج في النهاية عن إطار الإشكالية الهيغلية. إنها مجرد إشكالية هامشية تحتل ركناً في إشكالية أوسع. لذلك، فيمكن القول إن نقد ماركس لهيغل في كتاباته المبكرة كان في جوهره نقداً هيغلياً، أو نقداً للهيغلية من داخلها.

(٢) إن كل أيديولوجياً تشكل كلاً فعلياً موحداً داخلياً بإشكاليته بحيث لا يمكن استخراج عنصر من إشكاليته من دون تغيير معناه. وهكذا، فالقول بأن نصاً ما هو خليط من القديم والجديد أو خليط من العناصر المادية والعناصر المثالية، كما يقال بصدد كتابات ماركس المبكرة، هو قول مثالي مرفوض، لأن النص وفق هذا القول لا يُقرأ بدلالة وحدته الداخلية، وإنما بدلالة نصوص أخرى متقدمة عليه. فالماركسية الناضجة في هذه الحال هي المحكمة التي تعلن الحكم وتنفذه، محطمة بذلك وحدة النص المعني ومختزلة إياه إلى عناصره المجردة. إنه قول مرفوض لأنه في الواقع يغيب عملية إنتاج الفكر ويغيب طبيعة الوعي الذي ينتجه. فالوعي الذي

أنتج النص المبكر لم يكن قادراً على إنتاج النص المتقدم بعناصره المتقدمة، وإنما احتاج أن ينمو إلى حد معين حتى يتسنى له أن ينتج النص المتقدم. بذلك، فإن مثالية النص أو مادّيته لا تتحدّد بشكل ظهور عناصره، وإنما تتحدّد بإشكاليته. فهناك إشكالية مادية وأخرى مثالية. وهناك إشكالية علمية، وأخرى غير علمية، وأخرى ما قبل علمية. وهناك إشكالية رأسمالية وأخرى ما قبل رأسمالية، وهلمّ جراً. وقد تسطو إشكالية متخلفة ما قبل علمية على القديم المتكون والجديد المتكون وعلى المفاهيم العلمية، فتدمجها في ذاتها، مشوهة ومسطحة إياها ومحولة القديم والجديد والعلمي إلى شيء آخر ملائم لماهيتها الأيديولوجية. وهذا بالضبط ما حصل مع الفكر العربي الحديث السائد، وهو فكر الطبقات العربية السائدة.

(٢) إن معنى الكل الفكري (الإشكالية) لا يتحدّد بعلاقته مع حقيقة تقع خارج ذاته، وإنما يتحدّد بعلاقته مع الحقل الأيديولوجي القائم ومع المشكلات والبنى الاجتماعية التي يتركز إليها هذا الحقل وتنعكس فيه. فليس هناك مصدر أو غاية يشكل حقيقة النص بالمعنى الهيجلي.

(٤) وهكذا، فإن دينامية تطوّر نص ما، أو فكر ما، أو أيديولوجيا ما، لا تكمن في هذا النص أو الفكر أو الأيديولوجيا، وإنما تكمن خارجه في ما يشكل أساسه المادي. هذه هي أساسات نظرية التوسير في الفكر والنص، التي يمكن تسخيرها بفاعلية في نقد الفكر بعمامة، والفكر العربي الحديث بخاصة^(٤).

سكونية التصور الألتوسيري لمفهوم الإشكالية

يوحي التوسير في أكثر من موقع من كتاباته^(٥) بأنّ الإشكالية هي بناء فكري من عناصر مستترة وأخرى ظاهرة يتسم بتجانسه وتماسكه التامين وبوحدته الكاملة. إن إشكالية ما في نظر ألتوسير هي كون مغلق من العلاقات والعناصر الفكرية. لذلك، ولتفسير ظاهرة الثورات الفكرية، فإنه يلجأ إلى مفهوم لاجدلي لاعتقالي

(٤) انظر مثلاً: مهدي عامل، أزمة الحضارة أم أزمة البرجوازيات العربية، دار الفارابي، بيروت (١٩٨١).

(٥) بصفة خاصة في:

Althusser, Reading Capital, op. cit., part 1.

في جوهره هو مفهوم القطع الإستمولوجي، ارتكازاً إلى غاستون باشلار تحديداً. ويذكرنا هذا المفهوم إلى حد كبير بتصور توماس كوهن Thomas Kuhn للثورات العلمية^(٦)، مثلما أن مفهوم الإشكالية يذكرنا بمفهوم البردايم Paradigm لكوهن. لكن واقع الإشكاليات وواقع الثورات الفكرية يشير إلى صورة أخرى مغايرة لصورتَي التوسير وكوهن في هذا الصدد. إنه يشير إلى أن الإشكاليات نظم فكرية يشوبها قدر كبير من اللاتجانس والتناقض الداخلي، ولا تنبع وحدتها من ذاتها بقدر ما تنبع من الوعي الاجتماعي الذي يحضنها^(٧). كما أنها ترتبط مع الخبرة الاجتماعية بصورة بنيوية تعزز هذا اللاتجانس والتناقض، وهو الترابط الذي تنبّه إليه إيمانويل كانط جيداً^(٨) في حين أغفله كثير من الفلاسفة المحدثين كلياً. وبالطبع، فإن هذا التصور الواقعي للإشكاليات يلغي الحاجة إلى مفهوم القطع الإستمولوجي أو أي نوع من القفزات العشوائية بين النظم الفكرية.

وفي البنود اللاحقة، سنوضح هذه الأفكار وندعمها بتطبيق مفهوم الإشكالية على علم الفلك القديم بعامة، وعلم الهيئة العربي بخاصة. وسنبين أن علم الفلك القديم ارتكز إلى إشكالية فكرية معينة ابتدأت تتبلور بجلاء على يدي أفلاطون، ووصلت شكلها المستقر في نظام أرسطو، الذي انبثق عنه نظام مستقر آخر هو نظام بطليموس. وقد ورث العرب إشكالية أفلاطون - أرسطو - بطليموس وانطلقوا منها في ممارساتهم الفلكية كافة. وانصب جزء كبير من هذه الدراسات على محاولة إيجاد حلول للتناقضات الكبيرة بين هذه الأبعاد الثلاثة للإشكالية المذكورة (البعد الأفلاطوني، والأرسطي، والبطلمي). وهذه التناقضات هي المسؤولة في النهاية عن تقويض أركان الإشكالية برمتها وبناء إشكالية جديدة على أنقاضها ومن عناصر الإشكالية القديمة.

(٦) انظر:

T. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, Chicago (1970).

(٧) انظر: هشام غصيب، الطريق إلى النسبية، الجمعية العلمية الملكية والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، عمان (١٩٨٨).

(٨) إن العلاقة المتشعبة بين الخبرة وشبكة المفاهيم في الفهم هي الموضوع المحوري في نقد العقل البحت. انظر:

E. Kant, Critique of Pure Reason, trans. by F. Muller, Anchor, New York (1966).

جذور الفلسفة الطبيعية والمشروع الأفلاطوني

في مطلع الحقبة الإغريقية نشأ مشروعان فلسفيان لدراسة الطبيعة، وهما: المشروع المادي والمشروع الفيثاغوري الأفلاطوني.

أما المشروع المادي فقد وُلد وازدهر في أيونيا ووصل أوجهه في ثريس Thrace على ساحل بحر إيجه. لكنه هُشم بعد حين حتى اندثر في حضارات العصور الوسطى. ولم يتم إحياءه ويثمر إلا في أوروبا الغربية في مطلع الحقبة الحديثة على يدي بيكون وبرونو وغاليليو وغاسندي وهويغز^(٩). وأشهر رموز هذا التيار: طاليس الأيوني (٦٢٤-٥٤٨ ق.م)، وأناكسمندر الأيوني (٦١٠-٥٤٥ ق.م)، وأناكسمينيس الأيوني (٥٨٤-٥٢٨ ق.م)، وإمبدوقليس الصقلي (٤٩٢-٤٥٠ ق.م)، وديموقريطس الأبديري (~٤٢٠ ق.م).

وأهم انجازات هذا التيار هي:

(١) كان أول تيار عالج القضايا الهندسية نظرياً، أي بوصفها نتائج ضرورية لعدد قليل من المسلمات التجريدية^(١٠).

(٢) كان أول تيار اعتبر الكون نظاماً متسقاً من العلاقات والبنى Cosmos، لا مجرد طائفة من الأحداث العشوائية التي تحركها قوى أسطورية مزاجية^(١١).

(٣) كان أول تيار حاول تقديم تفسيرات مادية للظواهر والأحداث. وبصورة خاصة، فقد حاول تفسير جميع الأحداث والظواهر الطبيعية بدلالة جوهر مادي أو أكثر (الماء في حال طاليس، اللامحدد Apeiron في حال أناكسمندر، الهواء في حال

(٩) انظر مثلاً: صادق جلال العظم، دفاعاً عن المادية والتاريخ، المحاضرة الأولى، دار الفكر الجديد، بيروت (١٩٩٠). وانظر أيضاً:

L. Panheri, Pierre Gassendi, a Forgotten but Important Man in the History of Physics, American Journal of Physics, 46 (5), May 1978; T. Kuhn, The Copernican Revolution, Harvard (1959), Ch. 6 and 7.

(١٠) انظر مثلاً:

J. Scott, A History of Mathematics, Taylor and Francis, London (1969); A Rupert Hall and M. Boas Hall, A Brief History of Science, Signet, New York (1964).

(١١) انظر مثلاً:

M. Munitz, Cosmic Understanding, Princeton (1986), Ch. 2.

أناكسمينيس، العناصر الأربعة، أي التراب والماء والهواء والنار، في حال إمبدوقليس، وعدد لانهاثي من الجواهر المادية، أي الذرات، في حال ديمقريطس^(١٢).

أما التيار الفيثاغوري الأفلاطوني المثالي فقد نشأ وازدهر في أقصى الغرب الإغريقي، في مستعمرات صقلية وجنوبي إيطاليا، وبرز منافساً للتيار الأيوني المادي ونقيضاً له. إذ فيما ركز التيار الأيوني على المادة ومكوناتها، فقد ركز التيار الفيثاغوري على العقل ومكوناته ورموزه، واعتبر سر الوجود كامناً في الأفكار المجردة، وفي مقدمتها الأرقام والرموز الرياضية^(١٣). وعلى سبيل المثال، فقد تصور فيثاغورس (~ ٥٢٠ ق.م)، مؤسس هذا التيار، الكون على صورة آلة موسيقية ضخمة واعتبر النسب بين الكواكب مماثلة للنسب في السلم الموسيقي. كما اعتبر المادة مكونة في جوهرها من أرقام وأشكال هندسية^(١٤).

أما الرمز الأكبر في هذا التيار فهو أفلاطون الأثيني (٤٢٨-٢٤٧ ق.م). وقد تبلور على يديه الأسلوب الفلسفي الميتافيزيقي في التفكير في الطبيعة، ذلك الأسلوب الذي شذبه فيما بعد تلميذ أفلاطون، أرسطوطاليس، وطهره من العناصر المغرقة في المثالية، وبنى به أسس الفلسفة الطبيعية التي ظلت مسيطرة حتى القرن السادس عشر الميلادي. وحتى تتبين لنا معالم هذا الأسلوب وطبيعته، فلنر كيف استعمله أفلاطون لبناء تصوره الكوني في محاورته المعروفة الطيماوس Timaeus^(١٥).

لقد ارتكز أفلاطون إلى مبادئ فلسفية عامة ومنها اشتق تصوره الكوني من دون الاعتماد على أي مبدأ أو قانون تجريبي. إذ إنه استنتج من كون العالم متغيراً أنه

(١٢) انظر مثلاً:

G. Sarton, A History of Science (Ancient Science through the Golden Age of Greece), Harvard (1966), Ch. VII, X; A. Bogomolov, History of Ancient Philosophy, Progress, Moscow (1985), Ch. 2 and 4; D. Roller, Greek Atomic Theory, Am. J. Phys., 49 (3), March 1981.

(١٣) انظر مثلاً:

A. Koestler, The Sleepwalkers, Penguin, London (1959), part 1.

(١٤) انظر مثلاً:

Sarton, op. cit., Ch VII; Bogomolov, op. cit. Ch. 3.

(١٥) انظر:

Plato, The Timaeus, trans. by B. Jowett, in: The Dialogues of Plato, Great Books of the Western World, Encyclopedia Britannica, Chicago (1978), pp. 442 - 477.

مخلوق. لكن المخلوق يفترض بالضرورة خالقاً هو علة المخلوق. وافترض أفلاطون أن الخالق مطلق الطيبة والخير والكمال. ومن هذه الصفات العامة للخالق استنتج: (١) أن الكون منظم كامل التنظيم؛ (٢) أنه مشكّل وفق أنموذج إلهي خالد؛ (٣) أن للكون روحاً وعقلاً، بمعنى أن الكون كائن حي ضخم وكامل، حيث إن الشيء العاقل أفضل من الشيء غير العاقل وأن العقل لا يمكن أن يوجد من دون روح أو نفس تحمله؛ (٤) أنه لا يوجد أكثر من كون واحد؛ (٥) لما كان الكون ممتداً ومرتباً ومحسوساً، فهو يتكون بالضرورة من التراب والنار، وهما يلتحمان معاً عبر الهواء والماء، والذي يجمع هذه العناصر معاً هو روح الود والتآلف؛ (٦) أن الحيوان الكوني أيدي حيث لا يخاله المرض ولا الفساد ولا الانحلال ولا الهرم؛ (٧) أن الكون كروي لأن الكرة هي الشكل الأمثل القادر على احتواء جميع الأشكال الأخرى. وعلى أي حال، فإن الحيوان الكوني ليس في حاجة إلى أعين لأنه ليس هناك شيء يقع خارجه حتى يراه. وللسبب ذاته فهو ليس في حاجة إلى أنف أو أذن ولا إلى جهاز هضمي أو تناسلي ولا إلى أطراف، فهو مكتف ذاتياً؛ (٨) وعليه، فإن الحركة الوحيدة الممكنة للكون والتي تليق به هي الحركة الدائرية بسرعة منتظمة، فهي الأنسب للعقل؛ (٩) أن الكون وحيد، لكنه ليس في حاجة إلى أحد غيره، لذلك فهو يكتفي بأن يحاور ذاته؛ (١٠) لقد خلق الله الكواكب والنجوم وفق معادلة فيثاغورية على أسس تناسبية موسيقية معينة^(١١).

ويمضي أفلاطون على هذا المنوال لمناقشة الزمن والأجرام السماوية وغيرها من الظواهر الطبيعية.

هذا هو أساس المشروع الأفلاطوني المتمثل في اعتبار الحركة السماوية دائرية بالضرورة، ومن ثم في اعتبار حركات الأجرام السماوية خليطاً من الحركات الدائرية المنتظمة.

وقد طور أرسطو طاليس الأسلوب الفلسفي الأفلاطوني وطوعه لبناء تصور كوني محكم ومنسجم مع ذاته، وذلك بعد أن شذب الأسلوب الأفلاطوني وسد ثغراته

(١٦) انظر مثلاً:

A. Taylor, Plato: The Man and his Work, Methuen, London (1960), Ch. XVII.

بجانب من منجزات التيار المادي.

ويمكن القول إن أفلاطون هو الذي وضع القاعدة التي على أساسها قام صرح علم الفلك الإغريقي برمته. وقد تمثل المشروع الأفلاطوني في وصف حركات الكواكب حول الأرض بدلالة الحركات الدائرية المنتظمة. وكان الأقدمون يدركون مدى تعقد هذه الحركات، وبخاصة الحركات الرجوعية Retrograde Motion التي كانت تبديها الكواكب في حركتها حول الأرض^(١٧). وفيما يتعلق بطبيعة مركز دوران الكواكب، فقد كان هناك تياران في علم الفلك الإغريقي: (أ) التيار الفيثاغوري الذي كان يرى أن الأرض تتحرك وأن الشمس أو جسماً نارياً آخر هو الذي يشكل مركز دوران الكواكب^(١٨)؛ (ب) التيار الأرسطي الذي كان يرى أن الأرض ثابتة بالمطلق وأنها تحتل مركز الكون. وقد وصل التيار الفيثاغوري أوجه في مطلع الحقبة الهلنستية، وبالتحديد في أرسطاركوس (القرن الثالث قبل الميلاد) الذي اقترح النظام الشمسي للكواكب المعروفة في عصره^(١٩). وأما التيار الأرسطي فقد وصل أوجه في كلوديوس بطلميوس (القلوذي) الذي عاش في القرن الثاني الميلادي في الإسكندرية، ثم في الفلكيين العرب والمسلمين، أمثال: الصوفي والبطروجي والطوسي والعرضي والبتاني والشيرازي وابن الشاطر. وعلى الرغم من تسرب الفيثاغورية إلى الفكر العربي الإسلامي وتفشيها فيه، إلا أنها عجزت عن النفاذ إلى علم الهيئة العربي الذي ظل يتأرجح بين أرسطو وبتلميوس حتى لحظة جموده فاندثاره. ولم يتم إحياء الفيثاغورية في مجال الفلك إلا في القرن الخامس عشر في أوروبا الوسطى، على يدي نكولاس كوبرنيكوس^(٢٠).

وكان أول من انبرى لتنفيذ المشروع الأفلاطوني في علم الفلك الإغريقي على أساس

(١٧) انظر مثلاً:

T. Kuhn, The Copernican Revolution, op. cit., Ch. 2.

(١٨) انظر مثلاً:

D. Layzer, Constructing the Universe, Scientific American Library, New York (1984).

(١٩) انظر مثلاً:

G. Sarton, a History of Science (Hellenistic Science and Culture in the Last Three Centuries B. C.), Harvard (1959), Ch. IV. T. Kuhn, The Copernican Revolution, op. cit.

Sarton, A History of Science (Ancient), op. cit.

(٢٠)

كروية الأرض ومركزيتها تلميذ أفلاطون، الرياضي يودكسوس (النصف الأول من القرن الرابع قبل الميلاد). وكان أنموذج يودكسوس أول أنموذج رياضي مفصل لنظام طبيعي في التاريخ. وقد وصف يودكسوس حركة كل كوكب على أنها محصلة مجموعة من الحركات الدائرية المنتظمة. إذ تصور أن كل كوكب يقع على خط استواء كرة ضخمة تحيط بالأرض ويطابق مركزها مركز الأرض، وتدور بصورة منتظمة حول محور ثابت. وهناك كرة أخرى تدور بصورة أخرى حول محور ثابت تحمل محور الكرة الأولى معها. وهلم جراً. وبلغ عدد الكرات التي استعملها يودكسوس ٢٧ كرة. وقد رفعه الرياضي كاليبوس لاحقاً إلى ٢٤ كرة^(٢١).

نظام أرسطو^(٢٢)

أمّا تلميذ أفلاطون الآخر، أرسطوطاليس، فقد استعمل أنموذج يودكسوس وغيره من الأفكار الإغريقية لبناء نظام كامل متكامل للطبيعة والكون. إذ وضع أنموذجاً ميكانيكياً للكون مستوحى من أنموذج يودكسوس. ولعله كان أول أنموذج ميكانيكي لنظام طبيعي في التاريخ. فلم يكتفِ أرسطو باعتبار كرات يودكسوس أو أفلاكه المتداخلة وسائل رياضية بحتة لوصف الحركات السماوية، وإنما أكسبها وجوداً موضوعياً ونوعاً من المادية وسمات ميكانيكية، مثل القدرة على التأثير على بعضها حركياً بالتلامس، وإن كان قد اعتبر مادتها أثيراً إلهياً خالداً لا يخاله التغيير ولا الفناء. وقد أضاف أرسطو مزيداً من الأفلاك حتى وصل عددها إلى (٥٥) فلماً متداخلاً، أولاً؛ لنقل حركة فلك النجوم إلى الأفلاك الأخرى، وثانياً؛ لترشيح الحركة المنقولة من كوكب إلى آخر وتصفيته. بذلك تصور أرسطو الكون على شكل طبقات وشرائح كروية متراسة ومتداخلة.

ويمكن القول إن كون أرسطو اعتمد المبادئ والأسس والعناصر الآتية:

(١) كروية الأرض: وقد ساق أرسطو الكثير من الأدلة على ذلك، وبخاصة في

Sarton, A History of Science (Ancient), op.cit.

(٢١)

(٢٢) انظر:

The Works of Aristotle, Vols. I and II, Great Books of the Western World, Encyclopedia Britannica, Chicago (1978).

Aristotle, op. cit., vol. I, pp. 359- 405.

(٢٣)

كتابه بصدد السماوات^(٢٣). وكان القياس الذي اعتمده لمحيط الأرض (٤٠٠,٠٠٠) ستاد Stades. والستاد وحدة قياس إغريقية للطول لا ندرى بالضبط ما يقابلها بوحداتنا الحديثة. أما القياسات الأخرى لمحيط الأرض التي حصل عليها الإغريق فقد كانت كالآتي^(٢٤):

أرخميدس	(٢٠٠,٠٠٠) ستاد
إراتستينس	(٢٥٢,٠٠٠) ستاد
يوسايدونيوس	(٢٤٠,٠٠٠) ستاد
أو	(١٨٠,٠٠٠) ستاد
بطليموس	(١٨٠,٠٠٠) ستاد

ويظن بأن أدقها وأقربها إلى القياس الحديث هو قياس إراتستينس. وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض هذه القياسات الإغريقية أعيد إجراؤها على يدي فريق من العلماء العرب أمر بتشكيله الخليفة العباسي المأمون. كذلك ينبغي الإشارة هنا إلى القياس الذي أجراه البيروني (ت ٤٤٢هـ / ١٠٥١م)، والذي تمثل في الصعود إلى أعلى جبل مقياس ارتفاعه العمودي في محاذاة البحر، وقياس الزاوية التي يصنعها رأس الجبل مع الأفق عند مغيب الشمس، ثم حساب محيط الأرض من هذه البيانات. وهناك اعتقاد قوي بأن المقدار الذي حصل عليه البيروني هو ٧/٢ ٢٥٠٠٠ ميل، وهو قريب من القياس الحالي (٢٤٠٠٠ ميل)^(٢٥).

(٢) مركزية الأرض: تصوّر أرسطو أن هناك مركزاً مطلقاً للكون وألصق فيه مغزى فيزيائياً أساسياً يتمثل في أن المادة الثقيلة (التراب) تتجه صوبه وتستقر عنده بصورة تلقائية. لذلك تقع الأرض في مركز الكون ولذلك تأخذ الشكل الكروي، حيث إن جلّها مكون من التراب.

(٣) لاتجانس الكون: كون أرسطو لامتجانس من حيث التركيب المادي والحركة كلاهما. فهو يقسم إلى قسمين يختلفان كيفياً عن بعضهما: منطقة الأرض ومحيطها

Sarton, A History of Science (Hellenistic), op.cit., pp. 103 - 109.

(٢٤)

(٢٥) انظر:

S. Nasr, Islamic Cosmological Doctrines, Thames and Hudson, London (1978), pp.128 -131.

المكونة من أشياء تتسم بقابليتها للانحلال والموت والنشوء والتغير. وهي مكونة من أربعة عناصر وطبقات: التراب فالماء فالهواء فالنار. وتنتهي هذه المنطقة عند فلك القمر. أما شكل الحركة الرئيسي السائد في هذه المنطقة فهو الحركة في خط مستقيم إماً إلى أسفل (التراب) وإما إلى أعلى (النار). كذلك فإن العلم المعني بهذه المنطقة هو الفيزياء أو الطبيعيات. أما القسم الكوني الآخر فهو السماوات، التي تبدأ بفلك القمر وتنتهي بفلك النجوم. وهي مكونة من عنصر خامس (الأثير) لا هو بالثقل ولا بالخفيف، كما إنه لا يطاله التغير ولا النشوء ولا الفناء. أما الشكل الطبيعي لحركة الأجرام السماوية والأفلاك فهو الحركة الدائرية المنتظمة. كذلك فإن العلم المعني بهذا القسم هو علم الفلك (أو علم الهيئة). فلكل قسم كوني، إذن، علمه الخاص به^(٢٦).

(٤) استحالة الخلاء: لما كان المكان في نظر أرسطو هو منظومة حدود الأجسام لا أكثر ولا أقل، بات الخلاء مستحيلًا وخاليًا من المعنى في نظره. بذلك فإن كون أرسطو يمثل في النهاية جسمًا واحدًا لا تتخلله أي مسامات. وعلى أساس فكرة استحالة الخلاء وضع أرسطو قانونه في السقوط الحر. ولعله أقدم قانون طبيعي رياضي في التاريخ. وينص هذا القانون على أن سرعة الجسم الساقط على سطح الأرض تتناسب طرديًا مع كل من الوزن والمسافة التي قطعها الجسم منذ لحظة سقوطه وعكسيًا مع كثافة الوسط. وتجدر الإشارة إلى أن أرسطو وأتباعه لم يعرفوا هذه المفهومات بدقة رياضية، وإنما اعتمدوا تعريفات تقريبية بدائية مستمدة من الانطباعات الحسية. وكان أول من أثبت بطلان هذا القانون بصورة قاطعة العالم الفيزيائي المعروف غاليليو غاليلي، الذي قوَّض بذلك أركان الفيزياء الأرسطية برمَّتها^(٢٧).

(٥) كروية الكون: اعتبر أرسطو أن الكون لا بد أن يكون كروي الشكل، وذلك

Aristotle, vol. I, op. cit.

(٢٦)

انظر: (٢٧)

I. Bernard Cohen, *The Birth of a New Physics*, Heinemann, London (1968); E. Grant, *Physical Science in the Middle Ages*, John Wiley, New York (1971); A. Franklin, *Principle of Inertia in the Middle Ages*, Am. J. Phys., 44 (6), June 1976.

لاعتبارات ميتافيزيقية وجمالية.

(٦) محدودية الكون: كون أرسطو محدود في بنيته الداخلية. فوجود مركز فيزيائي للكون وحركة محددة لفلك النجوم استلزما كوناً محدوداً في صميمه^(٢٨).

(٧) وحدة المادة والمكان: اعتقد أرسطو أن الكون الذي يحده فلک النجوم هو كل ما في الوجود من مادة وأثير ومكان. فلا شيء خارج فلک النجوم، لا مادة ولا حتى مكان وزمان. وقد عارض ذلك بعض الفلاسفة العرب والمسلمين. إذ رأوا أن المكان لانهائي وإن كان الكون محدوداً، وذلك لاعتبارات لاهوتية. وعسدوا إلى إسكان الفضاء خارج فلک النجوم بالكائنات الروحية. وعلى سبيل المثال، فقد اعتقد إخوان الصفا أن هناك نفساً كلية تقع خارج فلک النجوم وتتحكم في الكون تحكم الإنسان في أعضائه^(٢٩). ومعنى ذلك أن لانهائية المكان لدى أولئك الفلاسفة كانت لها وظيفة لاهوتية، لا وظيفة فلكية^(٣٠).

(٨) المحرك غير المتحرك: اعتقد أرسطو أن هناك محيطاً غير متحرك للكون مسؤولاً عن تحريك فلک النجوم الذي تنتقل حركته بالتلامس إلى جميع الأفلاك الأخرى وإلى محيط الأرض. هذا هو المحرك غير المتحرك الذي أسماه العرب المحيط.

نظام بطليموس

لاحظ الفلكيون الإغريق اللاحقون أن نظام يودكسوس - أرسطو محدود الدقة والفاعلية والإمكانات في الوصف والتنبؤ بالرصداً. لذلك أخذوا يبحثون عن أساليب ونماذج رياضية أكثر فاعلية ودقة. وقد توجت جهودهم في هذا المضمار بعد أربعة قرون من الرصد والابتكار، في نظام مفصل غني بالإمكانات الحسابية، هو نظام بطليموس الذي فصله الرياضي المصري الإسكندراني كلوديوس بطليموس

(٢٨) انظر ما يقوله توماس كوهن في هذا الصدد في:

Kuhn, The Copernican Revolution, op. cit., Ch. 6.

(٢٩) انظر مثلاً:

S, Nasr, op. cit., Part 1, Ch. 2.

Kuhn, The Copernican Revolution, op. cit., Ch. 6.

(٣٠)

(القلوذي) في كتابه المجسطي^(٢١)، وذلك في القرن الثاني الميلادي. ومع أن هذا النظام عجز عن تفسير بعض الانتظامات والعلاقات الفلكية المحيرة، وعن الالتزام بجميع مبادئ الفيزياء الأرسطية، وعن التنبؤ بدقة بحركات الأجرام السماوية، إلا أنه كان نظاماً مرناً أمكن تطويعه لاستيعاب أي رصد جديد وأمكن تسخيريه بفاعلية واقتدار في وضع الأزياج والتقاويم. لذلك ظل مهيمناً في مجال الفلك في الحضارة البيزنطية والعربية الإسلامية والأوروبية المسيحية قرابة أربعة عشر قرناً، أي حتى قوَّض أركانه كوبرنيكوس وغاليليو وكبلر في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين.

إن عماد النظام البطلمي هو الأدوات الهندسية الثلاث الآتية التي استغلها بطليموس استغلالاً بارعاً في وصف مسارات الأجرام السماوية:

(١) أفلاك العوج Eccentrics، وهي دوائر يقع مركز الواحدة منها لا في مركز الأرض، وإنما في نقطة قريبة منه.

(٢) أفلاك التدوير Epicycles والأفلاك الحاملة Deferents. ومؤداها أن الكوكب المعني لا يقع بصورة مباشرة على محيط الفلك الحامل الرئيسي الذي يحيط بالأرض، وإنما يقع على محيط دائرة أخرى يقع مركزها على الفلك الحامل ويدور معه. وكان من الممكن أن يحمل فلك التدوير الأول فلك تدوير ثانياً يحمل بدوره الكوكب. وبهذه الطريقة، وبإجراء التعديلات المناسبة على سرع هذه الدوائر وأقطارها، تمكن بطليموس من وصف الرصدات والتنبؤ بها بدقة كبيرة نسبياً. وكان هناك نوعان من أفلاك التدوير: أفلاك التدوير الرئيسية المسؤولة عن الحركات الرجوعية، وأفلاك التدوير الثانوية، التي استعملت لزيادة الدقة المقدارية للأنموذج. وقد افترض بطليموس وجود فلك تدوير رئيسي لكل كوكب. وقد استعاض كوبرنيكوس لاحقاً عن أفلاك التدوير الرئيسية هذه بحركة الأرض حول الشمس، إلا أنه لم يفلح في التخلص من أفلاك التدوير الثانوية. ويعود الفضل في التخلص من الأخيرة إلى الفلكي الألماني يوهانس كبلر.

C. Ptolemy, The Almagest, trans. by R. Taliaferro, in: Ptolemy, Copernicus and Kepler,^(٢١) vol. 16, Great Books of the Western World, Chicago (1978), pp. 5- 470.

(٢) نقط المحاذاة Equants: كانت الدوائر التي درج على استعمالها الفلكيون الإغريق تعبر عن حركات دائرية بسرعات منتظمة بالنسبة إلى مراكزها. أما بطليموس فقد ابتكر نوعاً جديداً من الدوائر تعبر عن حركات بسرعات غير منتظمة بالنسبة إلى مراكزها، لكنها تكون منتظمة بالنسبة إلى نقط تقع في محاذاة المراكز Equants.

علم الهيئة العربي

أدرك بطليموس جيداً أن أنموذجه الرياضي يتعارض في بعض جوانبه مع الفيزياء الأرسطية والمشروع الأفلاطوني، أو أنه على الأقل لا ينبع بصورة واضحة من أنموذج أرسطو الميكانيكي. وترك أمر حل هذه المعضلة إلى الأجيال القادمة. وشكّلت هذه المعضلة محور علم الفلك العربي الإسلامي (أو علم الهيئة كما كان يسميه العرب). والنقطة الأساسية هنا أن علم الهيئة العربي ارتكز في ممارساته العلمية إلى الإشكالية الإغريقية الثلاثية الأبعاد التي فصلنا معالمها، وأن جل ممارساته النظرية انصبّت على محاولة حل تناقضات هذه الإشكالية من دون تقويض أركانها. وقد سارت الممارسات العربية الفلكية والكوزمولوجية في ثلاثة اتجاهات متوازية:

(١) الاتجاه الرصدي: تم إجراء المزيد من الرصدات الأكثر دقة للظواهر الفلكية ووضع الأزياج (جمع زيغ) المفصلة، والزيغ جدول يبين مواقع الأجرام السماوية وسرعتها الزاوية على مدار الأيام والشهور والسنين^(٢٢).

(٢) الاتجاه النظري: وتركزت المحاولات في هذا الاتجاه حول ما يسمى معضلة نقطة المحاذاة Equant. إذ وجد الفلكيون العرب في هذه الفكرة البطلمية خروجاً صارخاً على المشروع الأفلاطوني والفيزياء الأرسطية، بل وتعارضاً كاملاً معهما. إذ انطوت هذه الفكرة على أن الأفلاك الأرسطية تدور بانتظام حول محاور لا تمر في مراكزها، وهو أمر مستحيل ميكانيكياً. كما إنها كانت تعارض روحية المشروع

(٢٢) انظر: د. عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين، بيروت (١٩٨٠)؛ وانظر أيضاً:

O. Gingerich, Islamic Astronomy, Scientific American, April (1986).

الأفلاطوني، ومن ثم قلب الإشكالية الأفلاطونية -الأرسطية. وقد حاول الفلكيون العرب إيجاد بديل لهذه الفكرة ينسجم مع فيزياء أرسطو من جهة ويعطي وصفاً دقيقاً للرصدات في آن. وبصورة عامة، فقد حاولوا تعديل أنموذج بطليموس بما ينسجم مع أنموذج أرسطو الميكانيكي، أو اشتقاق صورة معدلة للأول من الثاني ومبادئه. أي حاولوا اشتقاق أنموذج رياضي متطور، يتضمن كثيراً من الأساليب البطلمية، من المبادئ الفيزيائية الأرسطية. وقد جرت الكثير من المحاولات في هذا المضمار، يمكن تبويبها في مدرستين رئيسيتين: المدرسة الشرقية، وأشهر أعلامها الحسن بن الهيثم (ت ١٠٣٨م)^(٢٣) وابن سينا^(٢٤) وأبو عبيد الجزياني ومؤيد الدين العرضي^(٢٥) وناصر الدين الطوسي (ت ١٢٧٤م) وقطب الدين الشيرازي (ت ١٢١١م) وابن الشاطر (ت ١٢٧٥م)؛ والمدرسة المغربية، وأشهر أعلامها ابن باجه (ت ١١٢٩م) وابن طفيل (ت ١١٨٥م) وابن رشد (١١٢٦-١١٩٨م)^(٢٦) والزرقلاني والبطروجي (١٢٠٠م)^(٢٧) وجابر بن الأفلح (١٢٠٠م). وقد وصلت هذه المحاولات أوجها في ابن الشاطر الدمشقي الذي طور نماذج بديلة أصابت قدراً كبيراً من النجاح في وصف الرصدات من دون أن تعارض الفيزياء الأرسطية.

(٣) الاتجاه الميتافيزيقي: وهو الاتجاه الذي حاول أن يبني كوزمولوجيا على أساس النظريات الفلكية السائدة آنذاك واعتماداً على الفلسفة واللاهوت. لقد حاول أصحاب هذا الاتجاه أن يربطوا بإحكام ما بين جملة من المبادئ الميتافيزيقية واللاهوتية المستمدة من فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين^(٢٨) والأديان

(٢٣) الحسن بن الهيثم، الشكوك على بطليموس، تحقيق د. عبد الحميد صبرة ود. نبيل الشهابي، مطبعة دار الكتب، القاهرة (١٩٧١).

(٢٤) انظر:

S, Nasr, op. cit., Part III, Ch. 14.

(٢٥) انظر: مؤيد الدين الفرضي، علم الهيئة، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب (٢)، تحقيق د. جورج صليبا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (١٩٩٠).

(٢٦) انظر: د. عمر فروخ، بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام، دار الطليعة، بيروت (١٩٨٦)، ص ١٨٥-٢٢٢.

(٢٧) انظر:

Al -Bitruji, On the Principles of Astronomy, trans. by B. Goldstein, Yale (1971).

(٢٨) انظر:

Plotinus, The Six Enneads, trans. by S. Mackenna and B. Page, Great Books of the Western World, Chicago (1978).

السائدة وما بين النماذج الفلكية السائدة، وأن يبينوا كيف تنشأ الأخيرة من الأولى. وبصورة خاصة، فقد ارتكزوا إلى مفهوم روح العالم الأفلاطوني ونظرية الفيض الأفلوطينية.

ونذكر في هذا المقام: أخوان الصفا، البيروني، الفارابي، ابن سينا. ويلاحظ أن الجوهر الميتافيزيقي لعلم الهيئة أتاح للفارابي وابن سينا إمكانية تأسيسه وتعليقه وتفسيره ميتافيزيقياً. وبالمقارنة، فإن الجوهر الفيزيائي لعلم الفلك الحديث أتاح المجال أمام علماء اليوم لتأسيسه وتعليقه وتفسيره فيزيائياً. إذ فيما ارتكز الفارابي مثلاً إلى نظرية الفيض الميتافيزيقية في "تفسيره"^(٣٩)، فإن علماء اليوم يركزون إلى النظرية الفيزيائية السائدة (النسبية العامة، ميكانيكا الكنتم، نظرية المجالات) في ذلك.

الطريق إلى كوبرنيكوس

ويبدو أن المحاولات الفلكية العربية لإزالة نقطة المحاذاة من النظام البطلمي من دون أن يخل ذلك بدقة الوصف، وللتوفيق بين أرسطو وبطلميوس، هي التي أقنعت كوبرنيكوس (١٤٧٣م-١٥٤٢م) فيما بعد باستحالة التوفيق بين المشروع الأفلاطوني والرصدات ضمن إطار نظم مركزية الأرض، الأمر الذي دفعه صوب نظام مركزية الشمس^(٤٠). لكنه أحيا النظام الأخير في ظروف أكثر مواءمة وتطوراً. إذ استعمل لهذه الغاية أدوات أكثر تطوراً من الأدوات التي كانت في حوزة أرسطاركوس، وفي مقدمتها الأساليب الهندسية البطلمية وحساب المثلثات العربي^(٤١). لقد كان كوبرنيكوس مستعداً أن يضحي بمركزية الأرض وميكانيكا أرسطو في سبيل الحفاظ على التبسيط والتناسق الهندسي بالمعنى الأفلاطوني. فمن الواضح أن كوبرنيكوس

(٣٩) انظر:

S. Nasr, op. cit.; E. Grant, A Source Book in Medieval Science, Harvard (1974).

أبو النصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت (١٩٩١).

(٤٠) انظر: مؤيد الدين العرضي، مرجع سابق، المقدمة الانجليزية.

(٤١):

N. Copernicus, On the Revolutions of the Heavenly Spheres, trans. C Wallis, in: Ptolemy, Copernicus, and Kepler, op. cit.

كان فيثاغورياً أفلاطونياً، وأنه كان يحاول إحياء التراث الفيثاغوري في علم الفلك، وهو التراث الذي تم تهميشه في الحضارة الهلنستية والعربية الإسلامية والأوروبية المسيحية. هذا كان هدفه المعلن. أما نتيجة عمله فلم تكن تحقيق هذا الهدف، وإنما كانت إشعال شرارة الثورة العلمية الكبرى التي أتت على الفلسفة الطبيعية القديمة برمتها^(٤٢).

وخلاصة القول إن علم الهيئة العربي ارتكز إلى إشكالية محددة (أفلاطونية -أرسطية -بطلمية) متعددة التشابكات وتنخرها التناقضات، وإن تناقضات إشكالية علم الفلك القديم تفجرت في علم الهيئة العربي بصورة جلية، وإن علماء الفلك العرب صبّوا جلّ نشاطهم النظري على حل التناقضات المزمّنة بين المشروع الأفلاطوني الفلكي والنظام الأرسطي الطبيعي والنظام البطلمي الفلكي، تلك النظم التي كانت تجمعها في تماثلها وتناقضها معاً إشكالية فكرية واحدة. وكان إخفاقهم في حل هذه التناقضات ضمن الإطار (الإشكالية) القديم حافزاً لدى علماء النهضة الأوروبية لتقويض أركان الإشكالية القديمة برمتها. فلم تكن الثورة العلمية الكبرى قطعاً ولا قفزةً بقدر ما كانت حلاً جديلاً لتناقضات علم الفلك القديم.

الفصل الثالث

نحو نظرية اجتماعية جدلية في الثورات العلمية

مقدمة

شهد مطلع القرن العشرين ثلاث ثورات كبرى في النظرية الفيزيائية: ثورة النسبية الخاصة، وثورة النسبية العامة، والثورة الكنتمية Quantum Revolution. ولم تكتف هذه الثورات بقلب النظرية الفيزيائية رأساً على عقب، وإنما أدت أيضاً إلى نهوض مميز في فلسفة العلم أخذ يعرف بالثورة الكوبرنيكية في فلسفة العلم^(١). وقد مس هذا النهوض تيارين بالتحديد هما: التيار الوضعي Positivist والتيار التواضعي Conventionalist، فنهضا على حساب التيار الواقعي Realist الذي ظل مسيطراً في فلسفة العلم طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر^(٢). إذ نرى أن عدداً كبيراً من رموز فلسفة العلم في القرن العشرين، من مثل كارناب Carnap

(١) انظر في هذا الصدد:

R. Harre, Principles of Scientific Thinking, Macmillan, London (1970), p. 15.

(٢) فما يتعلق بهذا التصنيف للتيارات الرئيسية في فلسفة العلم، انظر:

T. Lovell, Pictures of Reality (Aesthetics, Politics and Pleasure), The British Film Institute, London (1980), ch. 1.

وراينخباخ Reichenbach ونيفل Nagel وهمبل Hempel وبوبر Popper وكوهن Kuhn وفيرآبند Feyerabend، ينتمون إلى أحد هذين التيارين أو إلى مزيج منهما. ويرى كاتب هذه السطور أن السبب الرئيسي في هذا النهوض يعود إلى إخفاق التيار الواقعي نسبياً في إدراك العلاقة الجدلية (الديالكتيكية) Dialectical بين النظريات العلمية المتعاقبة من جهة وبينها وبين موضوعها من جهة أخرى إدراكاً منهجياً وفي تنظيرها جلياً^(٢). إذ ساعد هذا الإخفاق التيارين الصاعدين في إغفال هذه العلاقة وتغييبها وترسيخ الاقتناع بغيابها، وأتاح لهما فرصة إقامة نظم وضعية أو تواضعية أو نيوكانطية Neo-Kantian أو أدوات Instrumentalist مقنعة على أساس هذا التغييب. فإغفال هذه العلاقة يسحب البساط من تحت أقدام الواقعية ويجردها من أساسها، ويقطع العلاقة الضرورية بين المعرفة وموضوعها. فهو يقود إما إلى نفي وجود الموضوع وإما إلى نفي صفة المعرفة عن الناتج العلمي، وهو ما ينزع إليه كلا التيارين الوضعي والتواضعي. وعليه، فإنه يمكن القول إن حدوث الثورات العلمية المذكورة وتغييب العلاقة الجدلية المتشعبة المذكورة في آن ساهما مساهمة أساسية في تسلم التيارين الوضعي والتواضعي السلطة في فلسفة العلم والإطاحة بالتيار الواقعي. إذ شكلت الثورات العلمية الحديثة مجردة من طابعها وعلاقاتها الجدلية ركيزة أساسية من ركائز الثورة الكوبرنيكية في فلسفة العلم.

في ضوء ذلك كله، بات من الملح وضع نظريات واقعية في العلم، تأخذ بعين الاعتبار منهجياً العلاقات الجدلية المتشعبة في البنية الداخلية للعلم وتلك القائمة بينه وبين موضوعه، حتى يتسنى للواقعية أن تستعيد الموقع الذي فقدته في خضم الصراعات الفكرية في القرن العشرين. أي ينبغي أن تغدو واقعية القرن الحادي والعشرين واقعية جدلية Dialectical Realism حتى يتسنى لها أن تستعيد مكانتها المسلوبة. وعليه، فإن المطلوب من مؤيدي الواقعية السمي إلى وضع نظرية جدلية شاملة في الثورات العلمية بالتحديد تكون بديلاً ونقيضاً للنظريات الوضعية والتواضعية في

(٢) هناك إدراك منهجي لهذه العلاقة في المدرسة السوفييتية. لكن دغماتية هذه المدرسة والظروف السياسية السائدة أصابها بقدر من الضبابية وحالت دون ولوجها الجسم الرئيسي لفلسفة العلم الغربية. انظر مثلاً: M. E. Omelyanovsky, *Dialectics in Modern Physics*, Progress, Moscow (1979).

الثورات العلمية، وفي مقدمتها نظرية توماس كوهن^(٤). ولعل هذا البحث يشكل مدخلاً إلى مثل هذه النظرية الشاملة أو محاولة لتأسيس نواة أو قاعدة لها.

ويتناول البند الأول الملامح الثورية الدائمة للمنهجية العلمية، ويربط هذه الملامح بالبنى الفكرية السائدة في المجتمعات البشرية، ومن ذلك يستنتج أنه ليس في مقدور كل تشكيلة اجتماعية تحمل وجود المنهجية العلمية بوصفها بناء مادياً فعلاً، الأمر الذي يعني أن ولادة المنهجية العلمية وتطورها يحتاجان إلى شروط تاريخية اجتماعية معينة.

ويبين البند الثاني أن التشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية لم تكن تحتل وجود المنهجية العلمية بحكم بنيتها الداخلية، وأن أقصى ما كانت تستطيع تحمله هو نوع من الفلسفة الطبيعية (المتافيزيقا الطبيعية المنسجمة مع البناء الاجتماعي الاقطاعي). لذلك فإن نشوء المنهجية العلمية استلزم تحطيم الفلسفة الطبيعية التي كانت سائدة في العصور الوسطى، وذلك في سياق تنامي قوة الرأسمالية وتصاعدها.

وعلى هذا الأساس يبين البند الثالث البنية العامة لتاريخ العلم الطبيعي، حيث إن ولادة المنهجية العلمية بوصفها تياراً اجتماعياً مؤثراً تقسم تاريخ العلم الطبيعي إلى مرحلتين أساسيتين: مرحلة ما قبل تاريخ العلم ومرحلة تاريخه.

ويشكل هذا التقسيم أساساً لتصنيف الثورات العلمية في الفيزياء (البند الرابع)، حيث يستدل على صنفين رئيسيين: السوبرثورات Super-revolutions والثورات الهيجلية، Hegelian Revolution.

ويتناول البند الخامس المغزى الفلسفي للثورات الهيجلية. ويقودنا هذا التحليل إلى مناقشة الطابع الجدلي للنظرية العلمية في البند السادس.

وفي بحوث لاحقة، سيمالج كاتب هذه السطور الآليات الجدلية للثورات الهيجلية في الفيزياء، وفي مقدمتها نظرية الكنتم ونظرية النسبية.

(٤) انظر:

T. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, Chicago (1970).

الملاحم الثورية للمنهجية العلمية

إذا نظرنا إلى المنهجية العلمية بوصفها كياناً اجتماعياً تاريخياً محدداً، أي نظرة مادية تاريخية، فلا مفر من طرح السؤالين الآتيين: ما هي المقومات الجوهرية لهذا الكيان؟ وكيف ولد هذا الكيان ونشأ؟ فكون المنهجية العلمية كياناً اجتماعياً تاريخياً يعني أنها ليست أزلية وأن نشوءها استلزم توافر شروط اجتماعية تاريخية معينة أدت إلى نشوئها وبقائها.

أما الجواب عن السؤال الأول فهو أن الممارسة العلمية (أي ممارسة الباحثين العلميين) في القرون الأربعة الأخيرة تدل على أن العلاقة الجوهرية في المنهجية العلمية هي العلاقة الجدلية بين النظرية والتجربة. ونعني بالجدلية هنا أن طرفي العلاقة يفترضان بعضهما بالضرورة بحيث ينتفي الواحد من دون الآخر برغم تمايزهما عن بعضهما، بل وتضادهما معاً. فليس هناك نظرية علمية بلا تجربة علمية، والعكس بالعكس. فالتجربة العلمية هي التي تضيي التحديد على النظرية العلمية، كما إن الأخيرة هي منبع التجربة العلمية وممرها. بل يمكن القول إن التجربة العلمية تجسيد إجرائي واقعي للنظرية العلمية. فلا تكون التجربة علمية إذا لم يكن بناؤها وأهدافها نظرية. كما إن النظرية لا تكون علمية إذا لم تكن ذات بنية استنتاجية متجانسة مع موضوعها، ومن ثم قابلة للاختبار العلمي، أي إذا لم تكن قابلة لأن تترجم إلى منظومة من الإجراءات العملية^(٥). والكلمة السحرية هنا هي كلمة الاختبار. والاختبار هو فعل نظري عملي يجسد وحدة البعدين النظري والعملي. إنه الآلية الأساسية للاكتشاف وإنتاج المعرفة بصدد موضوع العلم. فهو يسعى إلى التحديد النظري عبر النفي^(٦). والتحديد ليس مجرد عملية انتقاء في بحر من الإمكانيات، وإنما هو في جوهره عملية تركيب منطقي جدلي. فالعلم إذاً يتحدد بهذا المعنى عبر الاختبار. إنه يكتسب عيانيته ومطابقته للواقع المدرس عبر الاختبار. لذلك يسعى العلم عبر الاختبار إلى نقض ذاته، أو بالأحرى إلى نقد ذاته،

(٥) حول العلاقة الجدلية بين النظرية والتجربة، انظر: هشام غصيب، دراسات في تاريخية العلم، دار التنوير العلمي والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان (١٩٩٢).
(٦) تذكر هنا عبارة سبينوزا المشهورة: (كل تحديد هو نفي).

أي يسعى إلى إبراز افتراضاته وتناقضاته من أجل بيان شروط صحتها وحدودها. هذا ما يسعى إليه العلم باستمرار بحكم طبيعته، بمكس الأيديولوجيا التي تسعى باستمرار إلى تأكيد ذاتها بإخفاء افتراضاتها وسترها وإضفاء القدسية والبدئية عليها وإقصائها من دائرة الشك والتساؤل والاختبار^(٧). إن النقد المتواصل في بعده النظري والعملي (نقد السلاح وسلاح النقد) هو السمة الجوهرية الملازمة للعلم. لذلك نقول إن العلم ثوري في جوهره، أي بحكم منهجيته. إنه يسعى باستمرار إلى الهدم لأن الهدم هو الآلية الأساسية لبناء المعرفة. هذا هو جدل المنهجية العلمية. إنه عملية ثورية متواصلة لا تعرف الكل. فهو إما أن يتغير ويتقدم وإما أن يندثر. إنه ثورة مستمرة يندثر باندثار هذه الصفة الجوهرية. فهو يسعى باستمرار إلى هدم الثبات والثابت، إلى هدم حالات القدسية والبدئية. إنه يضع كل مقدس وكل بدئي في دائرة الاستجواب والاستنطاق والاتهام، بما في ذلك الأسس التي يرتكز إليها^(٨).

لكن هناك جانباً آخر لثورية الاختبار العلمي ينبغي الإشارة إليه. وهو أن الاختبار العلمي لا يختبر القائم فقط ولا ينتقي من ضمن إمكانات القائم فقط، وإنما قد ينتقي إمكانات مستترة مستثناة من القائم، بمعنى تقع خارج دائرة الحكمة النظرية السائدة. وهذه الإمكانات تهبط على الإطار السائد هبوط الصاعقة، فتعمل إما على تعديله أو على تحطيمه وتخطيه جدلياً. وعلى سبيل المثال، فقد صمم العالم الفيزيائي النيوزلندي المشهور، إرنست رذرفورد، في مطلع القرن العشرين تجربة لاختبار النظريات الذرية السائدة في عصره. وكل تجربة، فقد كانت بمثابة سؤال مطروح على الطبيعة بقصد استجوابها واستنطاقها. وكل سؤال، فقد كانت تجربة رذرفورد تفترض أرضية نظرية معينة، تستمد بناءها ومعناها منها. لكن الجواب الذي أعطته التجربة لم يكن منسجماً مع أي من الفرضيات الذرية القائمة

(٧) حول الفرق بين العلم والأيديولوجيا والعلاقة بينهما، انظر: هشام غصيب، دراسات في تاريخية العلم، مرجع سابق.

(٨) تؤدي هذه السمة دور المحور الرئيسي في فلسفة كارل بوبر. لكن المشكلة أن بوبر يتناول هذه السمة ويضعها بمعزل عن علاقتها العضوية مع موضوعية العلم، انظر:

K. Popper, The Logic of Scientific Discovery, Hutchinson, London (1986).

والمطروحة، أي لم يكن منسجماً مع الحكمة النظرية السائدة. لذلك وقع على هذه الأرضية النظرية وقع الصاعقة وحققها بإمكانية تتناقض وبعض مبادئها الأساسية، الأمر الذي قاد لاحقاً إلى تفجير هذه الأرضية وتخطيها إلى أرضية أخرى أكثر قدرة على استيعاب ظواهر الواقع وبناءه^(٩). ومن هذا المنظور، فإن العلم هو رفض مستمر للقائم وثورة مستمرة عليه. إنه محاولة العقل استيعاب الواقع في صيرورته، محاولة تحقيق حلم هيراقليطس ودحض ثنائية بارمنيدس وأفلاطون. إنه الصورة المثالية النقية للجدل^(١٠). فهو محاولة مستمرة لنسف الصور الذهنية القائمة، لنفي الثبات الذهني البارمنيدي، لنفي عالم المثل الأفلاطوني. إنه بحكم منهجيته تحد دائم للثوابت والتحييزات والرغبات الذاتية. ومن ذلك تنبع ثورته، أي كونه ثورة دائمة متصلة. ومن ثورته تنبع ثورية الحقبة الحديثة التي جعلت وجوده ممكناً. فهو مصدر دائم لتثوير وسائل الإنتاج المادي والمعنوي، أي لتثوير التكنولوجيا والفكر، ذلك التثوير الذي يشكل سمة ملازمة للرأسمالية المركزية بحيث تنهار الأخيرة بجموده^(١١). فلما كانت التكنولوجيا تجسداً للمعرفة السائدة في المجتمع على أساس الحاجات البنيوية في المجتمع، وكانت المعرفة السائدة في سيرورة ثورية دائمة في المجتمع الحديث لكونها علمية، باتت التكنولوجيا الحديثة في سيرورة ثورية دائمة، ومن ثم بات الإنتاج المادي الرأسمالي في سيرورة متواصلة من التغير والتبدل، وهو ما تستلزمه الرأسمالية المركزية لبقائها^(١٢). كذلك، وبالنظر إلى التلازم الوثيق بين الفلسفة والعلم، حيث إنهما ينتميان إلى المستوى ذاته وإلى السيرورة الإنتاجية ذاتها^(١٣)، فإن ثورية العلم تمارس ضغطاً مستمراً على الفلسفة للتغير والتبدل.

(٩) انظر مثلاً:

W. Cropper, *The Quantum Physicists (and an Introduction to Their Physics)*, Oxford Univ. Press, London (1970).

(١٠) انظر في هذا المضمار: هشام غصيب، *جدل الوعي العلمي، الجمعية العلمية الملكية والمؤسسة العربية للدراسات والنشر*، عمان (١٩٩٢).

(١١) خير من أبر هذه السمة وضرورتها هو كارل ماركس. انظر:

K. Marx, *Capital*, trans E. and C. Paul, Dent London (1957, 1972).

(١٢) هناك توضيح مختصر لهذه العملية في: هشام غصيب، *دراسات في تاريخية العلم*، مرجع سابق.

(١٣) حول هذا التلازم، انظر:

Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster, New Left Review Books, London (1977).

إنها تضع تحديات جديدة مستمرة أمام الفلسفة. وفي ذلك بالذات يكمن سر هذه التعددية المذهلة وهذا التوالد والزوال المستمرين في النظم الفلسفية في الحقبة الحديثة^(١٤).

ويقودنا هذا التحليل إلى السؤال الثاني الذي طرحناه بصدد المنهجية العلمية، وهو السؤال المتعلق بنشوء المنهجية العلمية وبقائها. فهو يحمل في طياته فكرة تاريخية مفادها أن مثل هذا الكيان المتفجر الثوري في جوهره (المنهجية العلمية) لا يستطيع أن يتحملة كل مجتمع وكل حقبة. إن ثورته المتفجرة تكسب المجتمع الذي يحتويه سمات دينامية معينة لا تنسجم وجوهر كثير من المجتمعات. إنها بلا شك تنسجم والمجتمعات الرأسمالية المركزية، بل إن هذه الأخيرة تستلزم وجود علم طبيعي متطور وتنهار بغيابه^(١٥). لكنها بالتأكيد لا تنسجم مع المجتمعات ما قبل الرأسمالية التي كانت تتسم بسكونية وجمود وتكرار يذكرنا بدورات الطبيعة^(١٦). إن هذه المجتمعات الزراعية في جوهرها لا تستطيع بحكم بنائها الداخلي أن تتحمل كياناً ثورياً يولد البنى المتنوعة باستمرار وبوتيرة متسارعة. فهي من الاستقرار والثبات في بنائها الداخلي ما يجعلها في تعارض مع المنهجية العلمية بوصفها تياراً اجتماعياً كاسحاً مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً مع القاعدة الإنتاجية. لذلك، فإن المنهجية العلمية لا تتجلى فيها إلا على صورة ارهاصات مهمشة هنا وهناك (أرخميدس، الحسن بن الهيثم، ابن خلدون)^(١٧). فالقوى الرئيسية في تلك المجتمعات ما قبل الرأسمالية لا تكون في حاجة إلى المنهجية العلمية ولا تستطيع أن تتحملها، لا معنوياً فكرياً ولا مادياً إنتاجياً. لذلك تكون الهيمنة في تلك المجتمعات من نصيب الميتافيزيقا الدينية، لا من نصيب المنهجية العلمية.

ما هو الطابع الرئيسي لهذه الميتافيزيقا، وكيف تنبثق المنهجية العلمية من رحمها؟

(١٤) حول محوروية العلم في هذه العملية، انظر: صادق جلال العظم، دفاعاً عن المادية والتاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت (١٩٩٠).

(١٥) النقطة الجوهرية هنا هي أن التقانة المتنامية بوتيرة متسارعة تستلزم وجود علم يجتلي مركزاً محورياً في المجتمع. ولما كانت الرأسمالية المركزية تستلزم وجود مثل هذه التقانة، باتت تستلزم أيضاً كياناً علمياً يتخلل مساماتها ونسيج حياتها.

(١٦) انظر في هذا المضمار: هشام غصيب، جدل الوعي العلمي، مصدر سابق، الفصل الثالث.

(١٧) انظر في هذا الصدد: مهدي عامل، في علمية الفكر الخلدوني، دار الفارابي، بيروت (١٩٨٥).

الجدور الاجتماعية للفلسفة الطبيعية

إن مفتاح الإجابة عن السؤال السابق يكمن في الفكرة التي طرحناها سابقاً والمتثلة في أن المنهجية العلمية كيان ثقافي اجتماعي ثوري متفجر لا يستطيع أن يتحملة كل مجتمع وكل حقبة. فثمة شروط تاريخية وثقافية ينبغي أن تتوافر حتى تكون المنهجية العلمية بهذه الصفة الكيانية ممكنة. فلم يكن من قبيل المصادفة نشوء المنهجية العلمية في مطلع الحقبة الرأسمالية على صورة تيار اجتماعي كاسح مرتبط بمقتضيات القاعدة الاقتصادية ومتختر في جماعات علمية ومؤسسات بحث علمي مدعومة من طبقات رئيسية في المجتمع^(١٨). فالمجتمعات الرأسمالية المركزية ليست قادرة على حمل العلم الطبيعي وتحمله فقط، وإنما هي أيضاً تستلزم وجوده المحوري فيها بحكم الدينامية الداخلية لنمط الإنتاج الرأسمالي. فالطبقات الصاعدة في الرأسمالية المركزية تعمل على دعم الجماعة العلمية مادياً ومعنوياً بحكم حاجة الرأسمالية المركزية إلى علم طبيعي متنام. ولكن، وقبل ذلك، فهي تعمل على إفراز هذه الجماعة الفكرية من باطنها وعلى إفراز الوعي المادي، الذي ينظر إلى الطبيعة على أنها نظام مادي مستقل تحكمه قوانين ميلية، والذي يشكل أرضية فكرية ضرورية لنشوء العلم الطبيعي^(١٩). ومعنى ذلك أن الطبقات الصاعدة في مطلع الحقبة الرأسمالية تعمل على إفراز نمط جديد من المثقفين القادرين على التعامل علمياً مع الطبيعة بحكم طبيعة وعيهم ومهاراتهم الفكرية وتدعيمهم وتوفير لهم الموارد لبناء المؤسسات العلمية وتعزيز مواقعهم في المؤسسات العلمية والتعليمية القائمة. وهي تفعل ذلك في معرض كسر هيمنة الإقطاع على المجتمع وبناء شروط استمرار نمط الإنتاج الرأسمالي.

أما المجتمعات ما قبل الرأسمالية فهي تقوم على أسس تتعارض مع محورية

(١٨) انظر في هذا المضمار:

N. I. Bukharin et. al., Science at the Cross Roads, Frank Cass, London (1971); C. Hill, Newton and His Society, in: R. Palter (ed), The Annus Mirabilis of Sir Isaac Newton 1666-1966, M.I.T. Press (1967).

(١٩) حول المنظويات الأنطولوجية للمنهجية العلمية، انظر:

R. Bhaskar, A Realist Theory of Science, Harvester, England (1978).

المنهجية العلمية وسيادتها في المجتمع. فلو أن كانت حاجة الرأسمالية الماسة إلى العلم الطبيعي تدفعها إلى خلقه وتحمله، وكانت قواها المنتجة تمكنها من ابتكار الوسائل والأساليب التي تعينها على تحمل ثورية المنهجية العلمية واحتوائها، فإن ضعف هذه الحاجة وتلك القوى في المجتمعات ما قبل الرأسمالية يسحب البساط من تحت أي محاولة لخلق علم طبيعي متطور في تلك المجتمعات وينفي إمكانية قيام مثل هذا العلم. فالتركيبة الاجتماعية السائدة، بما في ذلك التكوين الأيديولوجي السائد، تتنافى في قواعدها العامة وشروطها مع المنهجية العلمية وعملية الإنتاج العلمي. وبصورة خاصة، فإن النسق البسيط لعملية إعادة الإنتاج في تلك المجتمعات، والمتمثل في التكرار الممل الرتيب للحياة الاجتماعية والبطء الشديد في تطورها، يتطلب تكويناً أيديولوجياً محافظاً ومستقراً يتنافى مع أي عنصر اضطراب وتفجير كالمناهج العلمية. وبالنظر إلى أنماط الإنتاج التي كانت سائدة في تلك المجتمعات، فقد اتسم التكوين الأيديولوجي فيها، وبصورة خاصة في المجتمعات الإقطاعية في شكلها الشرقي والغربي، بالسمات العامة الآتية^(٢٠):

(١) اتسمت الأيديولوجيات السائدة بالشمولية بحيث شكلت الواحدة منها نظاماً هرمياً مترابطاً يمتد من عالم الغيب إلى عالم الإنسان مروراً بالطبيعة والعالم المادي^(٢١).

(٢) تميزت أيضاً باحتوائها تصورات مطلقة لنظام الطبيعة، ومعتقدات حوله مطلقة ثابتة لا يطاقها التغيير.

(٣) كان لكل تشكيلة اجتماعية إقطاعية أيديولوجيتها الرسمية الشمولية التي لم تكن تسمح بالتعددية ولم تكن تتحمل وجود غيرها من الأيديولوجيات في المجتمع، الأمر الذي كان يدفع حماتها إلى التنكيل الدموي بأصحاب أي أيديولوجيا منافسة تنشأ في المجتمع. وهذا ينطبق بالقدر ذاته على الإقطاع

(٢٠) انظر في هذا الصدد:

S. Amin, Eurocentrism, Monthly Review Press, New York (1989).

(٢١) انظر مثلاً:

S. Nasr, Islamic Cosmological Doctrines, Thames and Hudson, London (1978).

الأوروبي والإقطاع العربي كليهما^(٢٢).

(٤) كانت الأيديولوجيات السائدة تتضمن في داخلها آليات قمعية وارهابية تحول دون اختبار أفكارها أو التساؤل بصددها أو التشكيك فيها.

(٥) كانت للأيديولوجيا السائدة وظيفتان رئيسيتان مترابطتان معاً. فمن جهة كانت عاملاً رئيسياً في ترابط الطبقة الإقطاعية الحاكمة وتجانس أركانها وكانت أداة مناسبة في يدي هذه الطبقة لتنظيم المجتمع الإقطاعي (وبالأحرى تنظيم الاستغلال فيه) وإدارة الحياة فيه. ومن جهة أخرى، فقد كانت معدة من أجل مخاطبة المنتج الرئيسي في المجتمع الإقطاعي، وهو الفلاح، بقصد التحكم في وعيه وسلوكه. لذلك، فقد كانت تتضمن معتقدات تتناسب مع نمط حياة الفلاح وقواه وإمكاناته الإنتاجية. وبالتحديد، فقد كانت تتضمن معتقدات ثابتة مطلقة حول الطبيعة تتناسب من جهة مع خبرة الفلاح في تعامله مع الطبيعة، وتتناسب من جهة أخرى مع سمي الطبقة الإقطاعية الحاكمة والمنتجة لها إلى الهيمنة على الفلاح^(٢٣).

وخلاصة القول: إن الأيديولوجيا الإقطاعية ما قبل الرأسمالية كانت تتسم بالشمول والثبات والإطلاق والأحادية وياحتوائها معتقدات محددة حول الطبيعة. وبالطبع فإن هذه السمات والصفات تتعارض مع الفعل الثوري الاختباري للمنهجية العلمية. كما إن النتائج المتطورة لممارسة المنهجية العلمية تتعارض مع المعتقدات الثابتة المطلقة التي تتمحور حولها هذه الأيديولوجيا ما قبل الرأسمالية. فلدينا إذاً تعارض صارخ على صعيدي المنهجية والنظرية. لذلك كان لا بد من هدم هذا التكوين الأيديولوجي القروسطي لكي تلد المنهجية العلمية على صورة تيار اجتماعي كاسح. ومع ذلك فقد شكلت الأيديولوجيا الإقطاعية، وبخاصة في شكلها العربي الإسلامي، حاضنة

(٢٢) يرى سمير أمين في كتابه (المركزية الأوروبية) المذكور أعلاه أن الثقافة الإقطاعية، أو ما أسماه الثقافة الخراجية، وصلت أوجها واكتملت في الحضارة العربية الإسلامية، وأنها ظلت محيطية وناقصة في الإقطاع الأوروبي.

(٢٣) حول دور الأيديولوجيا في نمط الإنتاج الإقطاعي، انظر مثلاً:

S, Amin, Eurocentrism, op. cit.; M. Rodinson, Islam and Capitalism, Penguin, London (1974, 1980).

جيدة لنمو بعض عناصر المنهجية العلمية، مثل: النماذج الرياضية الهندسية لوصف حركات الأجرام السماوية، النماذج شبه الميكانيكية لتصوير الكون، أساليب الرصد والقياس الدقيقة، أفانين المنطق الصوري والبرهان الهندسي، النماذج الجمالية الموسيقية في وصف الكون، بعض الأساليب التجريبية في التعامل مع المواد، بالإضافة إلى فيض المعلومات عن الطبيعة والنبات والحيوان والإنسان النابع من خبرة الإنسان (التجارية والملاحية والزراعية والحرفية) المتراكمة^(٢٤). كل هذه العناصر المهمة نشأت في رحم الآيديولوجيا الإقطاعية الدينية، لكنها نشأت ونمت بعيدة ومنفصلة عن بعضها لا يربطها مع بعضها سوى الروابط الآيديولوجية العرضية. لذلك اتخذت هذه العناصر (النماذج النظرية والأساليب التجريبية) طابعاً ميتافيزيقياً مقيداً وقف حجر عثرة أمام تطورها وفعاليتها.

بنية تاريخ العلم الطبيعي

مع بداية الحقبة الرأسمالية من تاريخ البشرية، بدأت تبرز قوى اجتماعية وثقافية في المدن الأوروبية اتسمت بالجرأة في التحدي والشك والتساؤل وبحس مادي طبيعي متميز وبرغبة جامحة في التجريب والتغيير^(٢٥). فأحيت أفكاراً قديمة كانت مهمشة على تخوم الآيديولوجيا الرسمية، وابتكرت أفكاراً جديدة، واستعملتها أدوات لنقد الآيديولوجيا الرسمية وهدمها^(٢٦). وقد بلورت هذه القوى المنهجية العلمية والنظرية العلمية الجديدة في معرض نقد الميتافيزيقا القروسطية واختبارها وهدمها^(٢٧). إذ إنها قامت بتوحيد عناصر المنهجية العلمية توحيداً جديلاً في سياق هدم الميتافيزيقا القروسطية التي كانت تفرق هذه العناصر عن بعضها وتحول دون توحيدها معاً. لقد كان هدم هذه الميتافيزيقا ضرورياً لكي يتحقق لم شمل أعضاء الجسم الواحد

(٢٤) انظر مثلاً: عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين، بيروت (١٩٨٠).

(٢٥) انظر في هذا المضمار:

Barrington Moore Jr., Social Origins of Dictatorship and Democracy, Penguin, London (1984); J. Dewey, Reconstruction in Philosophy, London (1921).

(٢٦) انظر مثلاً:

T. Kuhn, The Copernican Revolution, Harvard (1959).

(٢٧) انظر:

Galileo Galilei, Dialogue Concerning the Two Chief World Systems: Ptolemaic and Copernican, trans. S. Drake, California Univ. Press, Berkeley (1967).

والعائلة الواحدة. وبالطبع، فإن عملية الهدم والبناء هذه، لم تتم بصورة تدريجية سلمية، وإنما انطوت على صراعات حادة بين فئات وطبقات اجتماعية وجاءت ثورة حتى النخاع. وهي تسمى في الأدبيات التاريخية الثورة العلمية الكبرى^(٢٨)، لأنها بالفعل كانت ثورة عارمة قلبت الأمور رأساً على عقب على صعيدي المنهج والنظرية. ولأنها مست المنهج في الصميم، فقد كانت ذات طابع اجتماعي، ولم تكن معرفية بحتة. لقد كانت ثورة في علاقات الإنتاج الفكري والثقافي، حيث إنها نقلت هذه العلاقات من نمط إنتاج إلى نمط إنتاج آخر^(٢٩). فهي إذا ثورة بالمعنى الكلاسيكي للكلمة. والخلاصة أن منهجية العلم الطبيعي ولدت بثورة وكنيجة لثورة ثقافية عارمة لا تزال تهز أركان الوعي البشري^(٣٠).

وعلى هذا الأساس، فإنه يمكن تقسيم تاريخ العلم الطبيعي (الطبيعيات) إلى مرحلتين رئيسيتين: (١) مرحلة ما قبل تاريخ العلم، وهي المرحلة التي ينشأ فيها "الجنين العلمي" في رحم الميتافيزيقا القروسطية على صورة عناصر متفرقة منفصلة عن بعضها؛ (٢) مرحلة تاريخ العلم، وهي تجسيد للمنهجية العلمية، حيث إنها مرحلة بناء صرح المعرفة الطبيعية على أساس المنهجية العلمية، مرحلة نمو "الطفل العلمي" بعد ولادته. أما الحدث الذي يفصل بينهما، فهو الثورة العلمية الكبرى، لحظة ولادة "الجنين العلمي" وخروجه من رحم الميتافيزيقا القروسطية. ويمكن تقسيم مرحلة ما قبل تاريخ العلم الطبيعي إلى فترتين: (١) الحقبة الأسطورية التي ازدهرت بصورة خاصة لدى المصريين والبابليين^(٣١)؛ (٢) الحقبة الميتافيزيقية التي دشنها الإغريق (الأيونيون تحديداً) في مطلع القرن السادس قبل الميلاد ووصلت أوجها

(٢٨) انظر مثلاً:

T. Kuhn, The Copernican Revolution, op. cit.; A. Koestler, The Sleepwalkers, Penguin, London (1959); I. Bernard Cohen, The Birth of a New Physics, Heinemann, London (1968).

(٢٩) انظر في هذا الصدد: هشام غصيب، المغزى الحضاري التاريخي للعلم، الجمعية العلمية الملكية، عمان (١٩٨٦).

(٣٠) حول البعد الثقافي للعلم الحديث، انظر: سالم يفوت، الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، المركز الثقافي العربي، بيروت (١٩٩٠)؛ وانظر أيضاً:

A. Whitehead, Science and the Modern world, Mentor, New York (1925); I. Prigogine and I. Stengers, Order Out of Chaos, Fontana, London (1985).

(٣١) انظر مثلاً:

G. Sarton, a History of Science (Ancient Science through the Golden Age of Greece), Harvard (1966).

لدى العرب والمسلمين^(٢٢). أما مرحلة تاريخ العلم الطبيعي، فيمكن تقسيمها إلى حقبتين: (١) الحقبة الميكانيكية التي ابتدأت مع غاليليو وديكارت ووصلت أوجها في القرن التاسع عشر^(٢٣)؛ (٢) الحقبة الجدلية التي ابتدأت في مطلع القرن العشرين مع آينشتاين وبلانك وبور^(٢٤).

أنماط الثورات العلمية

إذا أنعمنا النظر في العلوم التي ابتكرها الإنسان على مر تاريخه، ولم نكتف بالطبيعات وحدها، تبين لدينا بأن الثورة العلمية الكبرى ليست فريدة من نوعها، وإنما تنتمي إلى صنف من الظواهر التاريخية يضم عدداً من الأحداث. وقد ارتأيت أن اسمي هذا الصنف السوبرثورة Super-revolution. فلئن كانت الثورة العلمية الكبرى هي السوبرثورة في حقل دراسة الطبيعة غير العضوية، فإن نظرية داروين هي السوبرثورة في حقل دراسة الكائنات الحية. كما إن نشوء الهندسة النظرية على يدي طاليس وتبلورها على يدي إقليدس هي السوبرثورة في هذا المجال من الرياضيات. ويمكن القول إن كتاب المناظر للحسن بن الهيثم احتوى سوبرثورة في حقل دراسة الضوء والبصريات^(٢٥)، وإن كتاب رأس المال لكارل ماركس احتوى سوبرثورة في حقل دراسة التاريخ والاجتماع^(٢٦)، وهلم جرا. فالسوبرثورة هي ثورة في جوهر المنهجية، وليس في النظرية فقط. إنها لحظة ولادة المنهجية العلمية بوصفها كياناً مادياً اجتماعياً في الحقل المعني. وهي تنطوي في العادة على صراعات

(٢٢) انظر مثلاً:

G. Sarton, A History of Science (Hellenistic Science and Culture in the Last Three Centuries B. C.), Harvard (1959); S. Nasr, Islamic Cosmological Doctrines, op. cit.

(٢٣) انظر مثلاً:

A. D'Abro, The Rise of the New Physics, Vol. 1, Dover, New York (1951); Bronowski, The Common Sense of Science, Penguin, London (1960).

(٢٤) انظر مثلاً:

A. D'Abro, The Rise of the New Physics, Vol. 2, Dover, New York (1951).

(٢٥) حول ثورية الحسن بن الهيثم في البصريات، انظر:

H. Said (ed.), Ibn Al-Haitham, Proceedings of the Celebrations of 1000th. Anniversary Held Under the Auspices of Hamdard National Foundation, Pakistan, Nov. 1969.

(٢٦) حول ثورية كارل ماركس في حقل دراسة التاريخ، انظر:

L. Althusser and E. Balibar, Reading Capital, trans Ben Brewster, New Left Review Editions, London (1977).

اجتماعية بالإضافة إلى الصراعات المعرفية والفكرية. إنها ثورة اجتماعية ثقافية. وهي التي تفصل ما بين مرحلة ما قبل تاريخ العلم المعني ومرحلة تاريخه. لكن هناك نمطاً آخر من الثورات يقع في مرحلة تاريخ العلم بعد أن يبلغ العلم المعني قدراً معيناً من النضج بعد ولادته. وتتسم هذه الثورات بأنها ثورات معرفية محض، بمعنى أنها لا تنطوي على صراعات حضارية اجتماعية. كما تتسم في أنها لا تطال جوهر المنهجية العلمية. فهي ثورات تقع في النظرية، لا في جوهر المنهجية. ولما كانت تقلب الأساس المفاهيمي النظري رأساً على عقب، فإن لها منطويات ونتائج عميقة على صعيد الفلسفة (الأنطولوجيا، والإبستمولوجيا، والمنطق). إنها إذا ثورات معرفية، علمية وفلسفية في آن. وكما سنبين لاحقاً، فإنها تبدي نسقاً جدلياً واضحاً يذكرنا بانساق هيغل الجدلية. لذلك ارتأيت أن أسميها الثورات الهيغلية في العلم. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن هناك نمطين من الثورات في تاريخ العلم: السوبرثورات التي تشكل لحظات ولادة العلوم من رحم الميتافيزيقا والتي تطال جوهر المنهجية المعرفية وجوهر النظرية في آن، والثورات الهيغلية التي تقع في النظرية العلمية في مرحلة تاريخ العلم المعني وتشكل صورة نقية للجدل (الديالكتيك). ولنلق مزيداً من الضوء على الثورات الهيغلية وآليات حدوثها.

الثورات الهيغلية ومغزاها الفلسفي

تتبدى الثورات الهيغلية بجلاء في أقدم علمين وأنضجهما وأرسخهما: الهندسة Geometry والفيزياء (الطبيعيات). أما المثال الصارخ على الثورات الهيغلية في الهندسة فهو الهندسة اللاإقليدية في القرن التاسع عشر والتي كان لها آثار فلسفية عميقة^(٢٧). وأما في الفيزياء، فهناك ثلاثة أمثلة معروفة وقعت جميعاً في الربع الأول من القرن العشرين، وهي: نظرية النسبية الخاصة (١٩٠٥)، نظرية النسبية العامة (١٩١٥)، ميكانيكا الكم (١٩٠٠-١٩٢٧). وما نحن على أبواب ثورة هيغلية جديدة

(٢٧) انظر:

H. Reichenbach, The Philosophy of Space and Time, Dover, New York (1958).

في الفيزياء والكوزمولوجيا يترقب الكثيرون حدوثها بفارغ الصبر، هذا إذا لم تكن قد بدأت بالفعل^(٢٨).

ويتمثل جوهر مفهوم الثورات الهيفية في النقاط العامة الآتية. ونود أن ننبه هنا إلى أن هذا المفهوم وهذه النقاط ليست مشتقة من تحليلات منطقية أو لغوية صرفة، وإنما تنبع من دراسة استقرائية عيانية لتاريخ المعرفة والعلاقات القائمة بين النظريات وفي داخلها.

في ضوء التطورات الثورية التي وقعت في النظرية الفيزيائية في مطلع القرن العشرين، برزت الحاجة الملحة لدى العلماء والفلاسفة لإعادة النظر في مفهوم الحقيقة Truth. فقد تبين أنه ليس هناك أسس ميتافيزيقية قبلية Apriori للوجود المادي، ومن ثم أن مفهوم الحقيقة المطلقة، الذي كان سائداً في العلم الكلاسيكي (النيوتني)، هو مجرد وهم ميتافيزيقي من مخلفات الميتافيزيقا القروسطية. فالعلم ليس عملية بناء صرح على أسس مطلقة ثابتة يتم اكتشافها بصورة نهائية في لحظة معينة من لحظات التاريخ، وإنما هو سيرورة حفر وتنقيب مستمرة تغوص إلى الأعماق بقدر ما تنطلق إلى الأعالي. فالعلم كالشجرة تنمو فروعها بقدر ما تضرب جذورها في الأعماق. وتقودنا هذه الصورة التشبيهية البيولوجية (العضوية) للعلم إلى صورة شبيهة للحقيقة العلمية. فالحقيقة العلمية ليست صرحاً يبنى على أساس ثابت مطلق، وإنما هي عضوية حية تنمو وتتنامى في اتجاهين: اتجاه الشعب واتجاه الأعماق. ومعنى ذلك أن مفهوم الحقيقة المطلقة مفهوم ميتافيزيقي غير علمي وغير مطابق للواقع المادي. أما المفهوم العلمي المطابق للواقع المادي فهو مفهوم الحقيقة النسبية. فالحقيقة العلمية حقيقة نسبية في جوهرها، لا لأنها قاصرة، ولكن لأن طبيعة الحقيقة تقضي بأن تكون نسبية، أي مشروطة ومحدودة ومحددة. إنها تفقد معناها إذا لم تحدد شروطها وحدودها. فالحقيقة تتحدد بهذه الشروط والحدود.

(٢٨) هناك شعور عارم بأن هذه الثورة المرتقبة سترتكز إلى حل التناقض الرئيسي بين النسبية العامة وبين ميكانيك الكم من جهة وحل التناقض الرئيسي بين الميكانيكا وبين الثيرموديناميكا من جهة أخرى. انظر في هذا الصدد: هشام غصيب، الكم النسبي أم النسبية الكمية، مجلة الرابطة، رابطة الفيزيائيين الأردنية، العدد ٦، عمان (١٩٨١). وانظر أيضاً: I. Prigogine and I. Stengers, op. cit.

والملاحظ في هذا المقام أن النزعة الميتافيزيقية في العلم الكلاسيكي (النيوتني) لا تعود إلى بنيته الرياضية التجريبية، وإنما تعود إلى قاعدته المفاهيمية التأويلية وأسسها الفلسفية، المادية منها والمثالية. فقد أولت القوانين والمبادئ الأساسية في فيزياء نيوتن على أنها حقائق مطلقة أولية تقترب مكانتها من مكانة قوانين المنطق، وذلك بفعل المناخ الميتافيزيقي العام الذي كان سائداً في أوروبا آنذاك. ولم يكن هناك في داخل البنية الرياضية التجريبية لنظرية نيوتن ما يدعو إلى هذا الافتراض.

ومع أن رموز الثورة العلمية الكبرى من فلاسفة وعلماء ورياضيين سعوا إلى هدم الميتافيزيقا القروسطية، وبناء العلم الحديث على أنقاضها، إلا أنهم في الواقع أعادوا إنتاج بعض الجوانب الجوهرية من الميتافيزيقا القروسطية فيما كانوا يهدمونها، وفي مقدمة هذه الجوانب مفهوم الحقائق الميتافيزيقية المطلقة^(٣٩). ونجد هذه النزعة الميتافيزيقية جلية في جل فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر وعلمائهما، مع بعض الاستثناءات المهمة مثل ديفيد هيوم، الفيلسوف الإسكتلندي الريبي الشهير. بل حتى نيوتن نفسه، الذي كان يفاخر بأنه لا يضع الفرضيات ولا يتعامل معها في نظرياته الرئيسية، كان يميل إلى اعتبار الأسس التي بنى عليها الميكانيكا ونظرية الجاذبية أسساً مطلقة غير مشروطة^(٤٠). صحيح أن الاعتبارات التجريبية الرياضية أدت الدور الرئيسي في اعتماد هذه الأسس، بعكس لايبنتز مثلاً^(٤١)، إلا أنه كان يميل إلى اعتبار هذه الأسس مطلقة برغم طبيعتها الإمبريقية التجريبية. ومع أنه وضع مشروعاً لانهائي الإمكانات لدراسة الواقع المادي وفهمه وتفسيره، إلا أنه اعتبر قاعدة هذا المشروع مطلقة الصحة واليقين. بيد أن هذه النزعات الميتافيزيقية ظهرت بوضوح أكبر بكثير في معاصري نيوتن من علماء وفلاسفة. وعلى سبيل المثال، فقد حاول ديكارت، ولايبنتز بعده، اشتقاق المبادئ الأساسية في الفيزياء قبلياً Apriori

(٣٩) لاحظ مثلاً أن أبا الفلسفة الحديثة، رينيه ديكارت، لم يسخر منهج الشك من أجل تحطيم فكرة الحقائق الميتافيزيقية المطلقة، وإنما سخره من أجل إعادة بناء الميتافيزيقا على أسس تتسجم والتطورات العلمية الحديثة. (٤٠) انظر في هذا المضمار:

H. Thayer (ed.), Newton's Philosophy of Nature, Hafner, New York (1965).

(٤١) انظر:

Leibniz, Philosophical Writings, trans. M. Morris, Dent, London (1984).

من مبادئ عقلية عامة اعتقدوا أنها مطلقة اليقين، مثل مبدأ السبب الكافي الذي سخره لايبنتز مقروناً مع بعض المبادئ الميتافيزيقية المثالية، من أجل بناء تصور نسبي للمكان مناقض لتصور نيوتن المطلق^(٤٢). ولم ينج ماديو ذلك العصر من هذه النزعات الميتافيزيقية، حيث إنهم اعتبروا شكلاً معيناً من المادة (الذرات التي لا تقسم في الخلاء اللامتناهي) الجوهر المطلق للوجود في بناء ومظاهره كافة. وهوما حداً إنغلز فيما بعد إلى وسم ماديتهم بالمادية الميتافيزيقية^(٤٣).

أما كانط، صاحب الفلسفة النقدية الشهيرة، فبرغم إعجابه الشديد بهيوم، الذي أفاقه من سباته العميق على حد تعبيره^(٤٤)، إلا أنه رفض ريبية هيوم، على اعتبار أن سعيها إلى هدم كل الأسس الميتافيزيقية وكل الحقائق المطلقة، واقتلاعها من جذورها، هو، في نظر كانط، بمثابة تهديد لإمكانية العلم ذاته. فالعلم، في نظر كانط، يفقد قيمته المعرفية إذا فقدت أسسه وحقائقه الأساسية صفة الإطلاق والضرورة، لذلك ففي الوقت الذي دأب فيه كانط على هدمه عقلانية لايبنتز وفولف الميتافيزيقية، فقد سعى إلى بناء ميتافيزيقا جديدة "علمية" على أنقاضها، أي أساس ميتافيزيقي جديد لما ظنه كانط المبادئ المطلقة التي ارتكز إليها العلم النيوتني. فحين طرح كانط سؤاله الشهير: "هل إن الميتافيزيقا ممكنة على الإطلاق؟"، فإنه لم يكن ينوي هدم الميتافيزيقا في جميع صورها، كما حاول هيوم أن يفعل، وإنما كان ينوي تحويل العلم ذاته إلى ميتافيزيقا تحل محل اللاهوت، إلى دين جديد يحل محل الدين القديم، تماماً كما حاول معاصره، الثوري الفرنسي روبسبير، تنصيب العقل Reason إلهاً كونياً للعالم الجديد الذي دشنته الثورة الفرنسية العظمى.

ومع أن التيار الإمبريقي (التجريبي) الوضعي في الفلسفة انبرى لمجابهة هذه النزعة الميتافيزيقية منذ نشوء العلم الطبيعي (بيكون، هوبز، لوك، هيوم، ثم مل،

(٤٢) انظر:

Leibniz, Correspondence with Clarke (Selections), in: Philosophical Writings, op. cit.

(٤٣) انظر:

F. Engels, Dialectics of Nature, Progress, Moscow (1974).

(٤٤) انظر:

I. Kant, Prolegomena To Any Future Metaphysics That will Be Able to Present Itself As a Science, trans. P. Lucas, Manchester (1971).

ماخ، بوانكاريه، راسل، مدرسة فيينا)، إلا أنه لم يفلح تماماً في الهيمنة على الفكر الفلسفي والعلمي ولا في مقارعة التيارات الميتافيزيقية بصورة جدية. ويعود السبب في ذلك إلى أن التيار الإمبريقي لم يعط العلم حقه ولم يقدم بديلاً قوياً ومقنعاً للتيارات الميتافيزيقية بصدد مفهوم الحقيقة. ومن جهة أخرى، فإنه عجز عن تقديم بديل أنطولوجي مقنع للتصورات الأنطولوجية الميتافيزيقية، فعجز من ثم عن طرح نفسه بديلاً للميتافيزيقا العلمية على صعيدي الإستمولوجيا (المعرفة) والأنطولوجيا (الوجود). ففيما يتعلق بالصعيد الأول، فإنه كان يميل إلى تجريد العلم من صفته المعرفية، وإلى نفي أن العلم يقدم حقائق عن العالم، ومن ثم إلى اعتبار العلم مجرد وسيلة مفيدة لتنظيم فيض الانطباعات والمعلومات والبيانات التي تصلنا (التصور الأداتي للعلم). أما فيما يتعلق بالصعيد الثاني، فمع أن التيار الإمبريقي بدأ مادياً (بيكون، هوبز، لوك)، إلا أنه سرعان ما أخذ ينحو منحى آخر معادياً للمادية ما لبث أن وصل أوجه في وضعي النصف الثاني من القرن التاسع عشر (ماخ، أفيناريوس، بوانكاريه) والوضعيين المناطقية في النصف الأول من القرن العشرين (شليك، كارناب، آير). وعليه، فقد انحرفت وظيفته من هدم الميتافيزيقا في صورها كافة إلى هدم المادية في صورها كافة. وما علينا في هذا الصدد سوى مقارنة هيوم، الذي وجه سهامه صوب مدرسة لايبنتز وفولف ومخلفات السكولائية (المدرسية)، مع ماخ، الذي وضع نصب عينيه دحض بولتسمان المادي وهدم التأويل المادي لميكانيكا نيوتن. لهذا كله اخفقت المدرسة الإمبريقية في مجابهة التيارات الميتافيزيقية والتأويلات الميتافيزيقية للعلم وحقائقه. والطريف في الأمر أن كانط سخر إمبريقية هيوم ذاتها لإعادة إنتاج التأويل الميتافيزيقي للعلم، الذي سعى هيوم إلى هدمه، على أسس جديدة أدت إلى اكتساحه الساحة الفلسفية من جديد.

أما التحدي الحقيقي للتيارات الميتافيزيقية، وفي مقدمتها الميتافيزيقا النقدية الكانطية، فلم يأت من عالم الفلسفة ذاته، وإنما جاء من الرياضيات والفيزياء بالتحديد. إنه لم يأت من مل وماخ وأفيناريوس، وإنما جاء من غاوس وريمان وبلانك وآينشتاين وبور وهايزنبرغ. إن التحدي الحقيقي للنزعات الميتافيزيقية والتأويلات

المتافيزيقية للعلم نبع بصورة أساسية من الثورات الهيفية في الرياضيات والفيزياء؛ من الهندسة اللا إقليدية، ومن نظريتي النسبية والكتنم. فهذه الثورات هي التي قصمت ظهر التأويل الميتافيزيقي للحقائق العلمية، وقدمت بديلاً قوياً لهذا التأويل، وهدمت هدماً كاملاً النموذج الأرسطي القروسطي للنظم العلمية والمتمثل في اعتبار النظام العلمي المثالي صرحاً منطقياً نابعاً بالضرورة وبقياس محكم من مجموعة من المسلمات اليقينية في ذاتها.

أما البديل الذي طرحته هذه الثورات الهيفية لمفهوم الحقيقة المطلقة الميتافيزيقي فهو مفهوم الحقيقة النسبية؛ أي الحقيقة المشروطة، الحقيقة بوصفها صيرورة متنامية. وهو مفهوم جدلي في صميمه. بل يمكن القول إن الجدول (الديالكتيك) هوبنية الحقيقة في تاريخيتها، أو بنية نمو الحقيقة وتناميها، أي مبدأ نموها وتناميها. فلئن جابه التيار الإمبريقي الوضعي الميتافيزيقي بنفي مفهوم الحقيقة في صورته كافة، فقد جابهتها الثورات الهيفية في الرياضيات والفيزياء بمفهوم الحقيقة النسبية الجدلي هذا^(٤٥). ويجدر بنا أن نتناول هنا التصور الجديد للنظرية العلمية الذي أبرزته هذه الثورات، وآليات تطور الأطر النظرية العلمية. وهنا يجدر إبراز النقاط الآتية.

الطبيعة الجدلية للنظرية العلمية

إن النظرية العلمية ليست بناء منطقياً مكتملاً في أساسه، كما كان يظن في العلم الكلاسيكي. فإذا أردنا تحديد صنفها قلنا إنها كل مفاهيمي مفتوح. وهذا يعني أن عناصرها لا تكون على مستوى النضج ودرجة التكون ذاتهما، وإنما تكون متفاوتة النضج والتكون. ففي الوقت الذي يكون فيه بعضها مكتمل النمو، واضح المعالم، مطابقاً لجانب من الواقع، يكون بعضها الآخر صورة جنينية لعنصر لما يلد، ومن ثم يكون عاجزاً عن استيعاب الواقع ومتناقضاً في داخله. والأنكى من ذلك أن العلاقات المتشعبة التي تربط العناصر الجنينية مع العناصر المكتملة تعمل على إعاقة ولادة العناصر الجديدة، حيث إن الأخيرة تكون في العادة متناقضة مع العناصر المكتملة

(٤٥) انظر: هشام غصيب، الطريق إلى النسبية، الجمعية العلمية الملكية، عمان (١٩٨٨).

وكانها تنتمي إلى إطار نظري آخر. فهناك إذا قدر كبير من اللاتجانس في النظرية العلمية من الخطأ تجاهله أو اعتباره مجرد مسألة عرضية يمكن أن تزيلها جهود المناطق والرياضيين^(٤٦).

ومن نتائج هذا التوصيف للنظرية العلمية أن المنطق الذي يحكم النظرية العلمية ليس المنطق الصوري أو القياس، وإنما هو المنطق الجدلي (الديالكتيكي) الذي يحكم الكلات المفتوحة Open Totalities^(٤٧). ومن نتائجه أيضاً أن النظرية العلمية هي عضوية حية لا تكتمل بذاتها وإنما بغيرها، بمحيطها (موضوعها). فهي فضاء لانهائي من الإشكالات التي لا تجد حلها في ذاتها وإنما في الممارسة الموجهة صوب موضوع المعرفة. لذلك فالنظرية العلمية "تشعر" دوماً بالنقص البنيوي في داخلها، أي بمحدوديتها، فتسعى إلى موضوعها عبر الممارسة التجريبية والنظرية. إنها في جوهرها شبكة من مشروعات البحث الدائمة والمستمرة. وليست الممارسة العلمية في النهاية سوى محاولة مستمرة لحل التناقضات جدلياً بين عناصر النظرية العلمية وتركيب عناصر جديدة بهذه الطريقة، وذلك في سياق التفاعل المنظم مع موضوع المعرفة وهضم البيانات الرصدية والتجريبية. أما آلية حل هذه التناقضات فهي آلية التوحيد. وتتمثل هذه الآلية في تركيب أطر نظرية جديدة من الأطر القديمة تجد العناصر المتناقضة حلها الجدلي على صعيدها. ويتضمن ذلك إعادة صوغ العناصر المتناقضة وتحويلها بما يظهر علاقات التماثل وعلاقات التناقض بينها ويؤمّن إلى التركيب الجديد. وبتعبير آخر، فمع الاطراد في تحديد عناصر النظرية العلمية الناتج عن تصاعد الممارسة العلمية، تزداد العلاقات الجدلية (الضرورية والمتماثلة والتناقضية) بين هذه العناصر وضوحاً، ومن ثم توتراً، فتزداد محاولات توحيد هذه العناصر ضراوة، فتتراكم المحاولات الفاشلة لتشكل أرضية ملائمة للحل الجدلي المنشود.

(٤٦) انظر في هذا الصدد ما يقوله العالم النظري الكبير بريغوجين في نقد الميكانيكا الكلاسيكية ومبدأ التحديدية

Determinism في: I. Prigogine and I. Stengers, Op. cit.

(٤٧) انظر في هذا الصدد: هشام غصيب، جدل الوعي العلمي، مرجع سابق.

إن التناقض بين الأسئلة التي تشكل مجسات النظرية العلمية وبين الإجابات (نتائج التجارب) التي يعطيها موضوع المعرفة هو العامل الأساسي وراء تفاقم التناقضات القائمة بين عناصر النظرية العلمية، وهو الدافع الأساسي وراء محاولات تركيب عناصر جديدة عن طريق توحيد المتناقضات توحيداً جدلياً. وهذا ما تظهره بجلاء وقائع الثورات الهيجلية الأنفة الذكر.

بقي أن نقول إن العلاقة بين النظرية القديمة والنظريات الجديدة في مرحلة تاريخ العلم هي أيضاً علاقة جدلية ضرورية. ونعني بذلك أن النظريات العلمية لا تنشأ ولا تبني بمعزل عن بعضها. ونحن نعارض في ذلك فيلسوف العلم الأميركي توماس كوهن Kuhn^(٤٨) الذي يرى أن هذه العلاقة اعتبارية عرضية في أساسها. ونعارض ما ذهب إليه غاستون بشلار في هذا الصدد من أن قطعاً معرفياً يفصل النظرية القديمة عن النظرية الجديدة، إذ إن الثانية لا تشترك مع الأولى إلا سطحياً ولفظياً^(٤٩). فعلى العكس من ذلك، فإننا نرى أن النظرية الجديدة تتخطى القديمة إلى مستويات أعمق وأرحب دون أن تلغيها. إن الجديد لا يلغي القديم ولا يضعه طي النسيان. إذ يظل القديم قائماً، حياً نابضاً، جنباً إلى جنب مع الجديد، ولكن على صعيد أضيق في النهاية من صعيد الجديد. إن القديم يظل قائماً بحيث يشكل لحظة أساسية من لحظات الحقيقة في نموها وتطورها. فالجديد يبقى القديم ولكن ضمن إطار يفسره ويحدد حدود فعله وفاعليته. فالنظرية الصحيحة المطابقة لجانب من الواقع تظل حية وقائمة ما ظل العلم قائماً، مهما تخطتها النظرية الجديدة. وهذه السيرة هي في حقيقتها انعكاس دقيق لسيرة الواقع نفسه وجدل الطبيعة ذاتها^(٥٠).

(٤٨) انظر في هذا الصدد:

T. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, op. cit.; The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change, Chicago Univ. Press (1977).

(٤٩) انظر:

G. Bachelard, The New Scientific Spirit, trans. A. Goldhammer, Beacon Press, Boston (1984).

(٥٠) انظر: هشام غصيب، الطريق إلى النسبية، مصدر سابق، المقدمة والفصل الأول.

الفصل الرابع

نحو أنموذج اجتماعي إبستمولوجي للإنتاج العلمي

مقدمة

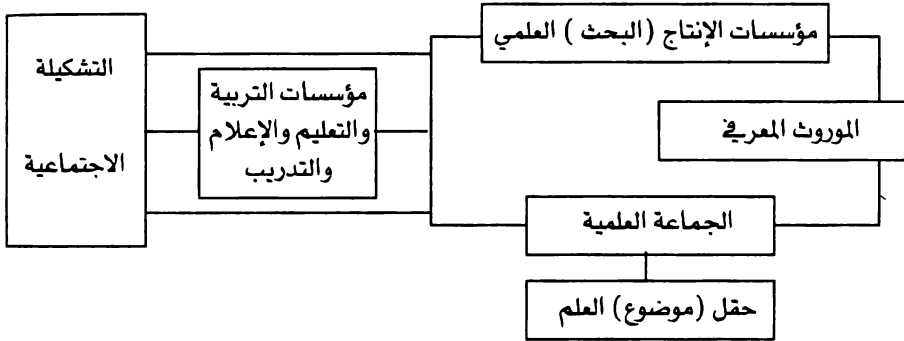
تنطلق هذه الدراسة من مسلمة مختبرة تركز إلى حشد كبير من الحقائق التاريخية وإلى تاريخ تطور المعرفة البشرية. ومفاد هذه المسلمة هو أن المعرفة بعامة، والعلم الطبيعي بخاصة، هو إنتاج فكري اجتماعي له خصوصيته من حيث علاقته بكل من موضوعه والذات المنتجة له. ويتعبير آخر، فإن العلم هو سيرورة اجتماعية معقدة تستلزم توافر جملة من الظروف المادية والاجتماعية المتطورة، أي إنه ممارسة اجتماعية مؤسسية متطورة تمارسها فئات اجتماعية متخصصة ومدرّبة، وذلك ضمن أطر مؤسسية تضمن وجودها وتمولها قوى اجتماعية معينة، تلبي احتياجات اجتماعية معينة. وعليه، فإن الذات المحركة للإنتاج العلمي ليست الفرد العبقرى الملهم في حد ذاته وبمعزل عن حركة المجتمع، وإنما هي الجماعات العلمية المتشكلة تاريخياً والفاعلة ضمن أطر مؤسسية لتقسيم العمل مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بعملية الإنتاج المادي (القاعدة الاقتصادية).

وحتى يتسنى لنا تحديد المنطويات الحضارية والإبستمولوجية الخطيرة لهذه

المسلمة، فسنبور الأخيرة في أنموذج اجتماعي إبستمولوجي معين، ونحدد طبيعة العلم بدلالة عناصره وعلاقاته الداخلية والخارجية. إذ سنحدد الآليات الأساسية لإنتاج المعرفة العلمية عبر تحديد طبيعة المادة الخام التي "يصنع" منها العلم، وطبيعة "الذات" المنتجة للعلم، وطبيعة منهجية إنتاجه (المنهجية العلمية)، وعلاقة المؤسسة العلمية بالتشكيلة الاجتماعية التي تنبثق منها، ومن ثم علاقة العلم بالتاريخ، وعلاقة منتج (بفتح التاء) العلم بموضوع العلم، ونسق تطور العلم، أي تاريخيته. ونأمل في أن تسهم هذه الدراسة في بلورة فهم عربي معمق لظاهرة العلم بوصفها قوة تاريخية مصيرية في حياة الشعوب، وفي توضيح معالم العقلانية العلمية على درب ترسيخها في المجتمع العربي المعاصر^(١).

أنموذج لسيرورة إنتاج المعرفة العلمية

نبور المسلمة التي انطلقنا منها في المخطط الآتي الذي يبين عناصر سيرورة الإنتاج العلمي وجانباً من علاقاتها:



ونبدأ بذكر تعريفات أولية لعناصر المخطط، ثم ننتقل إلى وصف عام لدينامية هذا الأنموذج، أي آلية عمله.

(١) انظر في هذا المضمار:

Hisham Ghassib, Scientific Enlightenment and the Modernization of Cultural Discourse, Dirasat, The University of Jordan, (1994).

إن التشكيلة الاجتماعية هي مجمل العلاقات الاجتماعية الموضوعية القائمة بين مجموعة من الأفراد (البشر) والمرتكزة إلى شبكة محددة من علاقات الإنتاج (بناء معين من أنماط الإنتاج). إنها كل اجتماعي مفتوح (على الطبيعة وعلى غيره من الكلات الاجتماعية المفتوحة)، أي عضوية اجتماعية، يدخل جوهرياً في تشكيل الأفراد الذين ينتمون إليه، ويتحقق وجوده الفعلي الزمني - التاريخي، ومن ثم تطوره التاريخي، عبر الفعل الواعي للأفراد والفئات الذين ينتمون إليه، أو إلى غيره من الكلات الاجتماعية المفتوحة الداخلة في تفاعل اجتماعي معه^(٢).

وينبغي التأكيد على أن جميع العناصر المبينة في المخطط، باستثناء موضوع البحث، تنتمي إلى عنصر التشكيلة الاجتماعية، أي تشكل جزءاً لا يتجزأ منه. فهي تنبثق في التشكيلة الاجتماعية كنتيجة لتطورات تاريخية معينة وتلبية لحاجات اجتماعية معينة. وعلى سبيل المثال، فإن مؤسسات التربية والتعليم والإعلام والتدريب تنشأ في التشكيلة الاجتماعية لأداء وظائف متعلقة بإعادة إنتاج هذه التشكيلة على شتى مستوياتها^(٣). وتظهر هذه المؤسسات في المخطط بوصفها معبراً في اتجاهين. إذ يعبر المنتج (بفتح التاء) العلمي عبرها إلى التشكيلة العلمية بوصفه مؤثراً اجتماعياً تغييرياً، كما يعبر عبرها الأفراد وكثير من العناصر الأخرى التي تشكل مؤسسات الإنتاج العلمي والجماعة العلمية والموروث المعرفي.

ونعني بالجماعة العلمية شبكة الأذهان المدربة تدريباً خاصاً يمكنها من التعامل مع مؤسسات البحث العلمي وأدواته، ومع الموروث العلمي وموضوع البحث، بصورة منظمة تمكنها من إنتاج المعرفة العلمية بصدد موضوع البحث^(٤).

أما الموروث المعرفي فهو شبكة مشروطة تاريخياً من البنى المفاهيمية النظرية المختبرة (المدعمة تجريبياً ورصدياً) أو القابلة للاختبار العلمي، ومن الأساليب والطرائق النظرية والتجريبية، والمعتمدة من جانب الجسم الرئيسي في الجماعة

(٢) حول مفهوم التشكيلة الاجتماعية انظر مثلاً:

Nicos Poulantzas, Political Power and Social Classes, Verso, London (1978).

(٣) انظر مثلاً: هشام غصيب، ثقافتنا في ضوء تبعيتنا، دار التنوير العلمي، عمان (١٩٩١)، الفصل الثاني.

(٤) يعود الفضل في إبراز أهمية مفهوم الجماعة العلمية إلى الفيلسوف الأميركي توماس كوهن: انظر:

Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, Chicago (1970).

العلمية. وهو ليس مجرد صرح منطقي متجانس. كما أنه ليس مجرد كومة من الأفكار والأساليب والانطباعات. إنه نظام مفتوح من الأفكار تنخره التوترات والتناقضات وتحيط فيه هالة من المشروعات والمعضلات والإمكانات تمتد إلى اللانهاية. وهو في جوهره عضوية متنامية^(٥).

أما حقل (موضوع) العلم، فهو الطبيعة في حال الطبيعيات، والمجتمع (أو التشكيلة الاجتماعية) في حال الاجتماعيات، والكائنات الحية في حال البيولوجيا، وما إلى ذلك. ونلاحظ من المخطط أنه يتصل بصورة مباشرة مع عنصرين فقط من عناصر المخطط: الجماعة العلمية والتشكيلة الاجتماعية. فالذي يتفاعل معه معرفياً بصورة مباشرة هو الجماعة العلمية، وليس الموروث المعرفي أو مؤسسات البحث. لكنه ليس مجرد موضوع للمعرفة. فهو يشكل (على الأقل في حال الطبيعة) أساس التشكيلة الاجتماعية برمتها، أي إن التشكيلة الاجتماعية لا تتفاعل مع موضوع المعرفة معرفياً فقط (أي عبر الجماعة العلمية)، وإنما بطرق أخرى متعددة أيضاً، حيث إن الطبيعة هي مصدر وجود التشكيلة الاجتماعية وفاعليتها وبقائها.

وتتم عملية الإنتاج العلمي كالاتي: تقوم قوى اجتماعية أساسية في التشكيلة الاجتماعية، بفضل تطور تاريخي معين، وتحت ظروف تاريخية معينة، بإنتاج مؤسسات الإنتاج العلمي والجماعة العلمية وبتجديدها تلبية لحاجات أساسية متعلقة ببنية نمط الإنتاج السائد. وتؤدي الجماعة العلمية وظيفتين مترابطتين جدلياً ضمن إطار مؤسسات البحث العلمي أو بالارتباط معها وباستعمال الموروث العلمي: (١) وظيفة عملية تتمثل في استعمال جانب من الموروث المعرفي ومؤسسات البحث لاستخراج المعلومات بالتفاعل المنظم مع موضوع البحث، وذلك تحت ظروف معينة منتقاة أو منتجة في حقل البحث، وتتمثل أيضاً في اختبار مدى مطابقة جوانب من الموروث المعرفي للواقع، أي مدى صدقه؛ (٢) وظيفة نظرية تتمثل في تركيب النماذج والفرضيات والمفاهيم الجديدة من عناصر الموروث المعرفي في سبيل حل تناقضاته

(٥) انظر في هذا المضمار: هشام غصيب، مفهوم الإشكالية مطبقاً على علم الهيئة (الفلك) العربي، المجلة الفلسفية العربية، ١٩٩٤.

ومشكلاته، ودغم المعلومات المستخرجة عملياً وتجريبياً في جسم هذا الموروث. بعد ذلك يترجم الموروث المعرفي المتنامي باستمرار إلى بنى وممارسات تساهم في سد حاجات التشكيلة الاجتماعية، ومن ثم تغييرها. وتتسم هذه الدورة الإنتاجية في أنها مستمرة ومتصلة ومتسعة.

ويتضح من هذا التوصيف أن الأنموذج المطروح هو أنموذج إنتاجي للعلم يتضمن في جوهره العناصر الآتية: (١) ذات منتجة، (٢) أدوات إنتاج، (٣) مادة خام، (٤) طريقة إنتاج، (٥) منتج (بفتح التاء)، (٦) موضوع ينعكس في المنتج (بفتح التاء)، (٧) تراكم تاريخي للمنتجات المعرفية^(٦).

ويتحدد هذا التوصيف تفصيلياً بتحديد العناصر الآتية: (١) مادة خام المعرفة العلمية، (٢) المنهجية العلمية، (٣) علاقة المنتج بموضوعه، (٤) علاقة الممارسة العلمية وعناصرها بالتشكيلة الاجتماعية التي تنبت فيها، (٥) نسق تطور الموروث المعرفي، (٦) علاقة المعرفة بالذات المنتجة، أو، بتعبير آخر، علاقة العلم بالأيديولوجيا. وهناك أيضاً المسائل المتعلقة بأنطولوجيا الموضوع والبنية المنطقية للموروث المعرفي^(٧). لكننا سنغفلها هنا، حيث إننا تناولناها في دراسات سابقة^(٨).

مادة خام العلم

تتكون مادة خام العلم من: (١) المعلومات ذات الدلالة التي تنتج عن التفاعل المنظم للجماعة العلمية مع موضوع البحث (الطبيعة في حال الطبيعيات)؛ (٢) الانطباعات والملاحظات المتراكمة والناعبة من الخبرة العامة للإنسان (من نشاطاته الحرفية والزراعية والملاحية والتعدينية والرعية والقنصية وما إلى ذلك). ومع تقدم العلم، يطفئ المكون الأول على المكون الثاني، الأمر الذي يعني أن العلم ينتج خبرته الخاصة

(٦) يعود الفضل في إبراز المعرفة بوصفها إنتاجاً اجتماعياً إلى الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير؛ انظر مثلاً: Louis Althusser, For Marx, trans. Ben Brewster, New Left Review Editions, London (1977).

(٧) أفضل من عالج هذه المسألة هو الفيلسوف البريطاني المعاصر روي باسكار؛ انظر: Roy Bhaskar, A Realist Theory of Science, Harvester, England (1978).

(٨) انظر مثلاً: هشام غصيب، المنطويات المادية والجدلية للنظرية والتجربة في الفيزياء، مجلة المعرفة، ١٩٩٤.

به ويزداد اعتماده عليها كلما تطور ونما.

وينبغي الإشارة هنا إلى أن المعلومات التي تستقيها الجماعة العلمية عن موضوعها ليست مجرد انطباعات حسية أو قياسية تفرضها الطبيعة على أفراد هذه الجماعة، كما يتوهم الإمبريقيون^(٩)، وإنما هي انطباعات وأرقام منظمة ناتجة عن ممارسة (براكسيس Praxis)^(١٠) منظمة وهادفة مصدرها الأسئلة التي تثيرها تناقضات الموروث العلمي ومشكلاته ونواقصه في ذهن أفراد الجماعة العلمية، وقوامها الأدوات والوسائل المتاحة في الموروث العلمي نفسه وفي مؤسسات البحث العلمي. لكن هذا لا يعني أن هذه المعلومات هي مجرد تعبير عن الذات المنتجة، أي عن عقل الجماعة العلمية ووعياها، كما يوحي الكوهنيون Kuhnians^(١١). فنتيجة هذه الممارسة الهادفة لا تمليها هذه الممارسة في حد ذاتها ومسبقاً، ولا يملها مصدرها المتمثل في الموروث المعرفي، وإنما تمليها الطبيعة في موضوعيتها. فكل ما تفعله هذه الممارسة هو أنها تنظم جزءاً من موضوعها بطريقة معينة، تتيح إنتاج معلومات ذات دلالة للموروث المعرفي. إن مادة خام العلم إذاً هي معلومات ذات دلالة، تنتجها الجماعة العلمية بأدوات الموروث العلمي ومؤسسات البحث العلمي.

المنهجية العلمية

تشكل المنهجية العلمية من جوهرين، هما النظرية والتجربة. لكن جوهر المنهجية العلمية لا يكمن فيهما في حد ذاتهما، وإنما يكمن في العلاقة الجدلية الضرورية والتبادلية بينهما. ونعني بالعلاقة الجدلية هنا أن الجوهر منهما ينتقي بانتقاء الآخر، وأن الفصل بينهما ليس مطلقاً، بحيث إن العلاقة بينهما هي علاقة تحويلية يتحول الواحد منهما إلى الآخر بموجبها بصورة متواصلة، بمعنى أنها علاقة تماثل

(٩) انظر مثلاً:

David Hume, A Treatise of Human Nature, Oxford Univ. Press, London (1968).

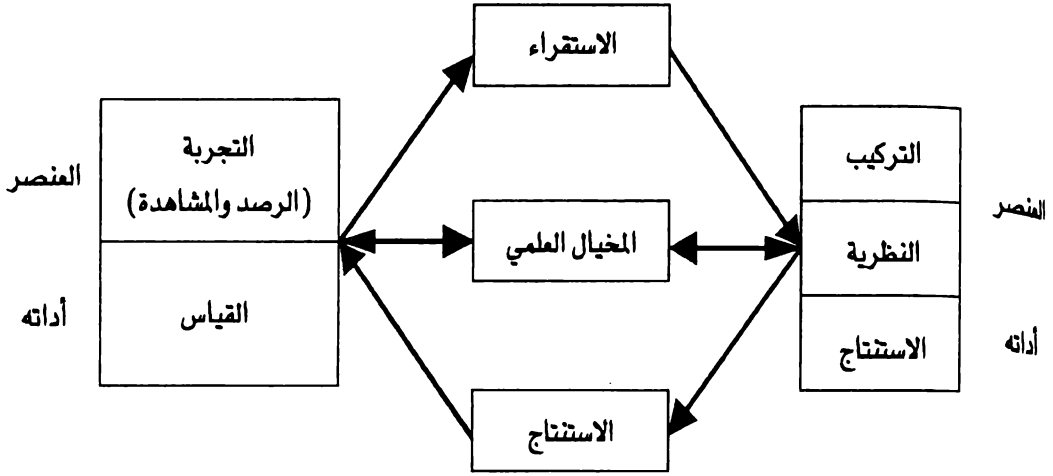
(١٠) حول مفهوم البراكسيس Praxis، انظر:

Henri Lefebvre, The Sociology of Marx, trans. N. Guterman, Penguin (1968).

(١١) انظر في هذا المضمار:

Terry Lovell, Picturess of Reality (Aesthetics, Politics and Pleasure), BFI, London (1980).

وتناقض في آن. فالنظرية العلمية لا تكون علمية إذا لم تكن بنيتها الاستنتاجية تسمح لها بأن تترجم إلى شبكة من الإجراءات التجريبية الهادفة. كما إن التجربة العلمية لا تكون علمية إذا لم تكن موجهة صوب النظرية من حيث البنية والغرض. وعلى هذا الأساس، فإنه يمكن تمثيل بنية المنهجية العلمية في المخطط الآتي:



ويلاحظ أن هناك أربعة أبعاد للعلاقة الجدلية بين النظرية والتجربة، والتي تشكل جوهر المنهجية العلمية:

(١) الاستقراء Induction^(١٢): وهو فعل نظري موجه صوب مادة خام العلم (مخرجات التجربة والملاحظة)، يسخر أدوات نظرية معينة لاستخراج مفهومات وتعميمات وأحكام من هذه المخرجات تشكل في مجملها معرفة غير مكتملة. إذ لا تكتمل هذه المعرفة إلا بعد دغمها استنتاجياً في صلب النظرية العلمية.

(٢) الاستنتاج Deduction: وهو العملية التي يتم بها إنتاج مدخلات الاختبار العملي (التجربة والرصد) والاختبار المنطقي للأحكام العلمية. إنه عملية تحويل النظرية إلى تجربة مثلما أن الاستقراء هو عملية تحويل التجربة إلى نظرية. وعملية

(١٢) الاستقراء عملية معقدة ومضنية عادة. انظر مثلاً الشرح المفصل لمعاناة كبلر في استقراؤه قوانينه المشهورة في حركة الكواكب الواردة في:

A. Koestler, The Sleepwalkers, Penguin, London (1959).

الاستنتاج هذه هي عملية ضرورية لإكمال المعرفة الاستقرائية باشتقاق حدودها وأسسها (أرضيتها) ^(١٣).

(٢) المخيال العلمي Scientific Imagination: وهو شبيه في وظيفته بملكة المخيال لدى كانط التي تؤدي دور الوسيط بين الفهم البحت Pure Understanding وبين الحدس Intuition. فالمخيال العلمي هو الملكة التخيلية المنضبطة التي يمارسها منتج العلم في جميع ممارساتهم العلمية من استقراء واستنتاج وتركيب، والتي يتم بموجبها تحويل المفهومات والمبادئ المجردة من جهة وتجريد الأحوال الواقعية من جهة أخرى إلى نماذج وأوضاع مثالية. إنها ملكة خلق النماذج والتجارب المثالية، تماماً مثلما أن المخيال الكانطي هو ملكة خلق المخططات Schemata ^(١٤).

(٤) التركيب Synthesis: لئن كان المنطق الذي يحكم الاستنتاج هو المنطق الصوري Formal Logic والمنطق الرياضي المباشر، فإن المنطق الذي يحكم عملية التركيب هو المنطق الجدلي Dialectical Logic ^(١٥). إن التركيب هو العملية الرئيسية في الممارسة النظرية، والتي يتم بها، وبلاستعانة بالمخيال العلمي، دمج العناصر المتناقضة التي تشكل الموروث المعرفي دمجاً جدلياً يؤدي إلى خلق بنى نظرية جديدة قادرة على استيعاب مستويات أعمق وأوسع من الواقع المدروس ^(١٦). وعلى سبيل المثال، فإن عالم الفيزياء النمساوي إرفن شرودنغر لم يشق (يستنتج) ولم يستقرئ معادلته الموجية الشهيرة، وإنما توصل إليها بالتركيب الجدلي Dialectical Synthesis من عناصر الموروث المعرفي الكلاسيكي المتأزم في ضوء نظرية الكنتم القديمة The Old Quantum Theory، وذلك باستعمال مخياله العلمي بطريقة مبدعة فذة ^(١٧). وكذا الحال بالنسبة إلى غيره من عمالقة

(١٣) انظر مثلاً:

Carl Hempel, Philosophy of Natural Science, Prentice-Hall (1966).

(١٤) حول المخيال الكانطي، انظر مثلاً:

W.H. Walsh, Schematism, in: R.P. Wolff (ed.), Kant: A Collection of Critical Essays, Macmillan, London (1968), pp. 71-87.

G. Hegel, Logic, trans. W. Wallace, Clarendon, Oxford, 1975.

(١٥) انظر:

(١٦) انظر تفصيل ذلك في: هشام غصيب، الطريق إلى النسبية، الجمعية العلمية الملكية والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، عمان (١٩٨٨).

(١٧) انظر مثلاً: هشام غصيب، أصول الميكانيكا الموجية، دار الفرقان، عمان (١٩٨٢).

النظرية الفيزيائية (نيوتن، بولتسمان، ماكسويل، أينشتاين، دي برولي، هيزنبرغ، ديراك، هوكينغ، إلخ...) (١٨).

وبالطبع، فإن المنهجية العلمية كما وصفناها ونظرناها أعلاه تنطوي على تصور أنطولوجي معين للطبيعة وعلاقتها بالذات العارفة. لكن المجال لا يسمح لنا هنا بالدخول في هذه المسألة المهمة.

العلم والواقع

إن العلم هو إنتاج اجتماعي، أي إن المعرفة العلمية تنتج اجتماعياً. لكن هذا لا يعني بالضرورة أنها ذاتية، أي مجرد تعبير عن الذات المنتجة. إنها مشروطة بالذات المنتجة من حيث الوجود والصورة. لكنها مشروطة بموضوع يقع خارج هذه الذات من حيث الماهية والمضمون. فعملية الإنتاج الاجتماعي، كائناً ما كان نوعه، ليست مجرد تجسيد للذات المنتجة، كما في هيغل، وإنما تتضمن أيضاً عنصرين موضوعيين يقعان في جانب أساسي منهما خارج الذات المنتجة: المادة الخام والغاية (غاية الإنتاج). فالإنتاج لا يكون إنتاجاً إذا خلا من هذين العنصرين المرتبطين معاً. وتكمن غاية الإنتاج المعرفي في خلق صور متنامية الوضوح والتفصيل لبنى الموضوع وآلياته وسيرواته الأساسية، وكأنه عملية تحميص لانهائية لفلم فوتوغرافي. وبتعبير آخر، فإن غايته هي تنقية مادته الخام من العامل الذاتي وتصوير الجوهر الطبيعي لذلك الجزء منها الذي تسهم فيه الطبيعة (الموضوع)، أي الوصول إلى قلب الموضوع بإجراء سلسلة من عمليات التنقية (من العامل الذاتي) على المادة الخام للمعرفة. إن حقيقة المنتج المعرفي لا تكمن في ذاته وبنيته الداخلية ولا في الإطار النظري الذي يقع ضمنه (كما يعتقد توماس كوهن Kuhn والبنويون Structuralists) (١٩)، وإنما تكمن في العلاقة بين المنتج المعرفي وموضوع المعرفة.

(١٨) انظر مثلاً:

W. Cropper, The Quantum Physicists, Oxford (1970).

(١٩) انظر في هذا المضمار النقد النافذ الذي يوجهه الفيلسوف السوري المعروف صادق جلال العظم إلى هذه المدارس في: صادق جلال العظم، دفاعاً عن المادية والتاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت (١٩٩٠).

إن التصور المطروح أعلاه للعلاقة بين المعرفة وموضوعها هو تصور واقعي يركز إلى أن هناك موضوعاً مستقلاً عن الذات العارفة، وإلى أن ظاهر الموضوع هو غير باطنه، وأن الظاهر المرصود هو نتاج آليات الباطن وسيرواته التي تطيع قوانين ميلية موضوعية معينة. لكن هذا التصور ليس التصور الوحيد السائد لهذه العلاقة. بل إنه ليس التصور المهيمن في الأوساط الأكاديمية الغربية. فهناك من يرى أو يوحي بأن موضوع المعرفة لا يعرف من حيث المبدأ، وأن الموضوع المعروف هو في أساسه إنشاء اجتماعي (كوهن Kuhn، فاير أبند Feyerabend) ^(٢٠). وهناك من يرى أن الموضوع هو في جوهره بيانات وانطباعات ترتبط في النهاية بالذات العارفة، وأن وظيفة العلم هي تنظيم هذه البيانات واختصارها في جمل مفيدة باستعمال أدوات المنطق، بما في ذلك الرياضيات (الوضعيون Positivists على اختلاف أصنافهم) ^(٢١). وهناك من يرى أن هوة لانهائية تفصلنا عن الواقع، بحيث إن وظيفة العلم تقتصر على التأكيد، وهي ليست معنية مطلقاً بالتصديق (كارل بوبر Popper) ^(٢٢). بل هناك من يوحي بأن النظرية العلمية هي نوع من الإنشاء الفني الجميل يندمج فيه الذاتي والموضوعي في وحدة عضوية واحدة (غاستون باشلار) ^(٢٣). أما الأنموذج الذي طرحناه فهو يركز إلى التصور الواقعي الذي يناقض بصورة صريحة الحكمة السائدة في الأوساط الأكاديمية الغربية في فلسفة العلوم.

المحددات الاجتماعية للإنتاج العلمي

كيف يرتبط الإنتاج العلمي بالتشكيلة الاجتماعية التي يتم فيها؟ ما هي شروط نشوئه وازدهاره؟ ما السر في ولادة علم الطبيعة الحديث في مطلع الحقبة الحديثة؟

(٢٠) انظر مثلاً:

Kuhn, op. cit.; Paul Feyerabend, Science in a Free Society, New Left Review Editions, London (1978).

(٢١) انظر مثلاً:

A.J. Ayer, Language Truth and Logic, Penguin (1972).

(٢٢) انظر:

Karl Popper, The Logic of Scientific Discovery, Hutchinson, London (1986).

(٢٣) انظر مثلاً:

Gaston Bachelard, The New Scientific Spirit, trans. A. Goldhammer, Beacon, Boston (1984).

لماذا اتخذت النشاطات المعرفية بصدد الطبيعة شكل فلسفة الطبيعة في الحقب ما قبل الرأسمالية؟ لماذا كانت النزعة العلمية في الحضارات السابقة تشدد في آونة وتضعف في آونة أخرى؟ والسؤال الأساسي هنا: ما هي المحددات الاجتماعية التاريخية للإنتاج العلمي؟ أي ما هي المحددات التاريخية التي بتحديدتها نحدد شكل الممارسة المعرفية وإمكانياتها ووتيرة تطورها؟

نقترح هنا الفرضية الآتية بصدد هذه المحددات التي ترتبط معاً ارتباطاً جدلياً ضرورياً:

(١) نمط الإنتاج السائد، أي كيفية تنظيم العمل الموجه صوب إنتاج مستهلكات الحياة الاجتماعية وتبادلها وتصريف فوائدها. أما البنى والفاعليات الأساسية التي يتشكل منها نمط الإنتاج فهي علاقات الإنتاج (بين المنتجين ومنظمي الإنتاج والمعتاشين على إنتاج غيرهم)، أي علاقات الملكية من جهة، وقوى الإنتاج، أي الفاعليات المنتجة من حيث بناها ومهاراتها وأدواتها، من جهة أخرى^(٢٤).

(٢) التكوين التاريخي الثقافي للقوى الاجتماعية الرئيسية السائدة من حيث أنساق وعيها، ومبدأ وجودها، وآفاقها وطموحاتها وقدراتها وقيمها وحاجاتها التاريخية.

(٣) علاقات القوة السائدة في المجتمع ودرجة نضج التشكيلة الاجتماعية.

(٤) التكوين التاريخي للمستوى السياسي وبنية اتخاذ القرار فيه.

(٥) التكوين التاريخي الأيديولوجي للثقافة السائدة، أي الطرائق التي يتم بها توجيه الإعلام والتربية والتعليم والثقافة في المجتمع^(٢٥).

(٦) وضع التشكيلة الاجتماعية المعنية في النظام العالمي لتقسيم العمل، أي علاقة هذه التشكيلة بمحيطها الاجتماعي وتداخلاتها معه.

وعلى سبيل المثال، فإن هيمنة نمط الإنتاج العبودي في الحضارتين الإغريقية

(٢٤) حول مفهوم نمط الإنتاج، انظر مثلاً:

G.A. Cohen, Karl Marx's Theory of History (A Defence), Clarendon Press, Oxford (1978); Louis Althusser and Etienne Balibar, Reading Capital, trans. Ben Brewster, New Left Review Editions, London (1977).

(٢٥) انظر مثلاً: هشام غصيب، ثقافتنا في ضوء تبعية، مرجع سابق.

والرومانية هو الذي حدّ من تطور التقانة فيهما، وحدّ، من ثم، من آفاق تطور المعرفة العلمية وحال دون نشوء المنهجية العلمية وهيمنتها، أي دون تحرر المنهجية العلمية من إسار الأيديولوجيا السائدة. بيد أنه لا يفسر وحده الازدهار الذي شهده الفكر النظري في أثينا بالتحديد لمدة قرنين تقريباً. ولعل هذا الازدهار، الذي أخفق في التحول إلى ثورة علمية راسخة، يعود إلى تميز أثينا من حيث فائضها التجاري وقوة الطبقات التجارية فيها ومن حيث نظامها السياسي الديمقراطي الذي عكس توازناً اجتماعياً معيناً بين الطبقات الحرة فيها^(٢٦). كما إن غياب مثل هذا التطور في روما القائمة على أساس نمط الإنتاج العبودي يفسر الغياب النسبي للفكر النظري فيها. كذلك، فإن سعي نمط الإنتاج الرأسمالي إلى زيادة إنتاجية ساعة العمل بحكم طبيعته الداخلية يفسر حاجته المستمرة إلى تثوير التقانة، ومن ثم حاجته إلى علم متطور بوتيرة متسارعة^(٢٧). ويمكن أيضاً تطبيق هذه الفرضية على أنماط إنتاج وتشكيلات اجتماعية أخرى (الهالنستية، والعربية الإسلامية، والصين، والهند، والوطن العربي المعاصر). لكن المجال هنا لا يتسع لذلك.

تاريخية العلم

إن العلم لا ينمو فقط، وإنما يتطور أيضاً. إنه لا يتغير تراكمياً وكمياً فقط، وإنما نوعياً وهيكلياً أيضاً. فليس ثمة مطلقات ولا هياكل وبنى أزلية ثابتة في العلم. وفي ذلك بالضبط تكمن تاريخيته. وهذا ما يصوره بجلاء تاريخ علم الطبيعة (الفيزياء) بالتحديد. ومع ذلك فإن العلم يسعى إلى الكشف عن الحقائق والتعبير عنها وعن آلياتها بالمفاهيم والمعادلات والصور الفكرية المختلفة. كيف نوفق بين هذين البعدين، بين تاريخيته وكونه إنتاجاً للمعرفة التي تعبر عن الحقائق؟ إن المفهوم الذي يوفق جدياً بين هذين النقيضين الظاهريين هو مفهوم الحقيقة

(٢٦) انظر مثلاً:

Perry Anderson, *Passages From Antiquity to Feudalism* Verso, London (1978).

(٢٧) انظر في هذا المضمار:

Karl Marx and Friedrich Engels, *The Manifesto of the Communist Party*, in: Marx, *The Revolutions of 1848*, Penguin, London (1978).

النسبية (المحدودة، المشروطة). فقد تبين في ضوء الثورات العلمية في فيزياء القرن العشرين (النسبية، ميكانيك الكنتم) أن كل مفهوم ومبدأ علمي نسبي، أي محدود ومشروط^(٢٨). وينطوي هذا القول الإستمولوجي علي تصور أنطولوجي مفاده أن الوجود المادي مكون من مستويات لكل منها مفهوماته وقوانينه الخاصة التي تجد وحدتها وتفسيرها ليس على المستوى المعني ذاته، وإنما على المستويات الأعمق التي تليها. بيد أن ميكانيك الكنتم Quantum Mechanics دلت أيضاً على أن المستويات الأعمق ليست مستقلة عن المستويات الأقل عمقاً، فالأخيرة تدخل بصورة من الصور في تحديد الأولى. ويكمن المغزى الفلسفي العميق لهذه التطورات في أنها دلت على أن الحقيقة هي تاريخية جدلية في جوهرها، وأن الحقيقة المطلقة مفهوم مثالي لا ينطبق على الواقع^(٢٩). فالمفهوم المادي المطلوب هو مفهوم الحقيقة النسبية. إن الحقيقة الفعلية الواقعية نسبية في بنيتها الداخلية، أي إن صدقها لا يتحدد إلا بتحديد حدودها وشروط وجودها. فليس هناك أسس ميتافيزيقية للوجود المادي، وإنما هناك أسس مادية مشروطة.

هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن تاريخية العلم تتبدى في أنساق تطوره. فالعلم (الطبيعي تحديداً) يتميز بأنساق تطور خاصة تميزه عن غيره من الممارسات. وخصوصية هذه الأنساق تعكس حقيقة استقلال العلم استقلالاً نسبياً عن المستويات الأخرى للممارسة الاجتماعية. ذلك أن مضمون العلم لا يفهم بدلالة غيره أو بدلالة جوهر متنام يشكل العلم لحظة من لحظاته، وإنما يفهم بذاته بالعلاقة مع موضوعه. من ثم، فإن العلم لا يكتسب نسق تاريخيته من غيره، وإنما من ذاته بالعلاقة مع موضوعه. ولا يجوز مطلقاً اختزال العلم إلى بنى اجتماعية خارجه، كالبنية الاقتصادية والبنية الثقافية والبنية السياسية. فكما أسلفنا، فإن العلم مشروط بالمجتمع وقواه من حيث الوجود، لا من حيث الماهية والمضمون. فالموضوع هو الذي يحدد ماهيته. ولولا ذلك لفقد العلم بعده الموضوعي وكونه معرفة مطابقة تاريخياً

(٢٨) انظر في هذا الصدد: الفصل الثاني من الجزء الثاني من هذا الكتاب.

(٢٩) انظر المقدمة في: هشام غصيب، الطريق إلى النسبية، مرجع سابق.

لموضوعه. وهذا يعني أن تحرر المنهجية العلمية من قيود القاعدة الاجتماعية وقواها هو شرط جوهري من شروط ولادة العلم. ولكن، لما كان العلم فكراً في أساسه، فإنه يرتبط بهذه القاعدة وقواها عن طريق البنية الأيديولوجية السائدة. من ثم، فإن تحرره من هذه يتم عن طريق تحرره من تلك. إن علاقة العلم بالأيديولوجيا هي العلاقة المباشرة التي تحدد نسق تطور الفكر العلمي وخصوصيته.

العلم والأيديولوجيا

إن العلم والأيديولوجيا كليهما إنتاج للفكر بصدد موضوع ما. أين يكمن الفرق بينهما؟

إن العلم والأيديولوجيا كليهما يعكس العلاقة بين الذات (بمعناها الاجتماعي) والموضوع. ويكمن الفرق بينهما في أن الهيمنة تكون من نصيب الذات في حال الأيديولوجيا، فيما تكون من نصيب الموضوع في حال العلم. ولنفصل ذلك. ولنبدأ بتعريف الأيديولوجيا تعريفاً يستوعب المظاهر الأيديولوجية على تنوعها عبر التاريخ.

تتكون التشكيلة الاجتماعية من مجموعة من الزمر الاجتماعية Social Groups والعلاقات الموضوعية المتشعبة الموروثة بينها. ولكل زمرة وعيها الاجتماعي الذي يتشكل تاريخياً على أساس موقع الزمرة المعنية ودورها وطبيعة معاناتها في المجتمع. وتشكل الأيديولوجيا شبكة المراكز المستترة والمظاهر لهذا الوعي في مظاهره المختلفة، تلك المراكز (معتقدات وآليات ذهنية وأحاييل) التي تحدد فكر الزمرة وممارستها وشعورها وطريقة تعاملها مع نفسها ومحيطها. وهذا يعني أن الأيديولوجيات تتعدد بالضرورة في أي تشكيلة اجتماعية. بيد أن هناك عادة أيديولوجيا مهيمنة سائدة^(٢٠). وهذه الأيديولوجيا السائدة تحد من هذه التعددية، وتحصر الأيديولوجيات الأخرى في أطر ضيقة ضعيفة التأثير، وتعمل أيضاً على

(٢٠) انظر في هذا الصدد: كارل ماركس وفريدريش إنغلز، الأيديولوجية الألمانية، ترجمة د. فؤاد أوب، دار دمشق.

ليها وتطويعها لتخدم أغراضاً اجتماعية معينة. وبتعبير آخر، فإن الطبقة المسيطرة تنشئ مؤسسات، وآليات اجتماعية معينة تنتج نظم فكر وسلوك ومخاطبة جماعية هدفها تشكيل الوعي والسلوك الاجتماعي (الذوات الاجتماعية) وتطويعه وترسيخ معتقدات معينة في المجتمع بما ينسجم مع السيطرة على الزمر الأخرى وإعادة إنتاج نظام الهيمنة في المجتمع^(٢١).

من ذلك يتضح الفرق المفصل بين العلم والأيديولوجيا. فهدف العلم هو إنتاج المعرفة بصدد موضوع خارجه. من ثم فهو مشروط بالموضوع أساساً. أما هدف الأيديولوجيا فهو ترسيخ جملة من المعتقدات في أذهان الناس بصدد موضوعات متنوعة وتشكيل سلوكهم في أنساق بما يحقق أهدافاً اجتماعية معينة. بذلك فإن الأيديولوجيا تنبع من مقتضيات اجتماعية. إنها مشروطة بالذات أساساً. ومن هنا تنبع إمكانية التناقض بين العلم والأيديولوجيا. فالغايات الاجتماعية هي التي تحدد معتقدات الأيديولوجيا، في حين أن بنية الموضوع هي التي تحدد معتقدات العلم. وينعكس هذا الفرق في أسلوب العلم والأيديولوجيا. إذ فيما يلجأ العلم باستمرار إلى التشكيك والاختبار المنظم لما ينتجه من أفكار، فإن الأيديولوجيا تلجأ إلى طمس عناصر الإشكال في أفكارها وإلى إخفائها وسترها وتغليفها بهالة من المألوف والقدسية وإقصائها خارج النقاش والتساؤل وابتكار الأحابيل الذهنية وغير الذهنية لترسيخها في الفكر والممارسة. أما العلم فيحاول دوماً إبراز افتراضاته ونفيها ودحضها.

الثورات العلمية

تتسم الأيديولوجيا ما قبل الرأسمالية في أنها تتضمن في بنيتها الداخلية معتقدات غير علمية بصدد الطبيعة. وهي تتضمن ذلك بحكم وظيفتها المتمثلة في إخضاع

(٢١) انظر في هذا الصدد:

Louis Althusser, Ideology and Ideological State Apparatuses, in: Lenin and Philosophy (and Other Essays), trans. Ben Brewster, New Left Review Editions, London (1977).

الفلاح الذي يكون في ممارسته اليومية على تماس مباشر مع الطبيعة وتقلباتها^(٢٢). وتنطوي هذه الأيديولوجيات على تصورات غير مادية للطبيعة (سحرية وموسيقية وإحيائية وما إلى ذلك)^(٢٣). أما المنهجية العلمية فهي تفترض تصوراً مادياً موضوعياً للطبيعة يشكل الأساس الأنطولوجي للوحدة الجدلية ما بين التنظير الكمي الدقيق والتجريب. وعليه، فإن نتائجها يفرضها الموضوع، لا الذات. ومن ذلك يبرز التناقض بين المنهجية العلمية وهذه الأيديولوجيات. وبالفعل فقد برزت المنهجية العلمية في حقل الطبيعة كنتيجة لثورة عارمة (الثورة العلمية الكبرى) تضمنت نقداً مكثفاً للفلسفة الطبيعية ما قبل الرأسمالية التي كانت سائدة في العصور الوسطى ونقضاً لأسسها، ومن ثم تدميراً كاملاً لها. فلم يكن هناك وسيلة أخرى لنشوء المنهجية العلمية بوصفها تياراً رئيسياً سوى نقد فلسفة الطبيعة وتدميرها. وكانت نتيجة ذلك تغير طبيعة الفلسفة في الحقبة الحديثة المتمثل في خلوها من المعتقدات الفلسفية بصدد واقع الطبيعة، والتعددية المذهلة في الرؤى الفلسفية، والدور الأساسي الذي تحتله الرؤى المادية^(٢٤).

إن الوعي الجديد، الذي ينقد الفلسفة الطبيعية القروسطية من منظور مادية الطبيعة ويهدمها، ينشأ ويزدهر بفعل الحاجات الداخلية للرأسمالية الصاعدة وفي سياق انتصارها على الأنماط ما قبل الرأسمالية. فالرأسمالية تكون في حاجة إلى علم طبيعي مستقل وإلى التعامل مع الطبيعة من أجل استغلالها صناعياً بطريقة لا تنسجم مع التصورات القديمة. أما عناصر المنهجية العلمية (طرائق المنطق والرياضيات والقياس ووضع النماذج) فهي تنشأ متفرقة في بطن الأيديولوجيات ما قبل الرأسمالية، وتنضج هناك. ويعمل الوعي الجديد على استخراجها من قلب هذه الأيديولوجيات المتهاوية وتوحيدها جديلاً في المنهجية العلمية في ثورة عارمة هي

(٢٢) انظر مثلاً:

Samir Amin, Eurocentrism, Monthly Review Press, New York (1989).

(٢٣) انظر مثلاً: هشام غصيب، دراسات في تاريخية العلم، دار التنوير العلمي والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان (١٩٩٣)، الفصل الثالث؛ وأيضاً:

S. Nasr, Islamic Cosmological Doctrines, Thames and Hudson, London (1978).

(٢٤) انظر: صادق العظيم، مرجع سابق.

الثورة العلمية الكبرى. إنها عملية تحرير وتركيب جدلي في آن. فالمنهجية العلمية تلد من قلب الأيديولوجيا ما قبل الرأسمالية في ثورة عارمة تهدم وتبني في آن، شأنها شأن الثورات جميعاً. إنها تهدم أو تفكك الإطار القديم لتعيد توحيد عناصره مع عناصر جديدة في بناء جديد وعلى أسس ومبادئ جديدة. بذلك تحرر المنهجية العلمية من إسار الأيديولوجيا والذات ويلد العلم الطبيعي، أي يبدأ بوصفه تياراً اجتماعياً كاسحاً ويتختر في جملة من المؤسسات المستقلة نسبياً والمرتبطة بصورة أو بأخرى مع عملية الإنتاج المادي.

وعلى هذا الأساس، فإنه يمكن تقسيم تاريخ أي علم إلى حقبتين رئيسيتين: حقبة ما قبل تاريخ العلم وحقبة تاريخه. فالعلم ليس أزلياً، وإنما ينشأ ويتطور تاريخياً، شأنه شأن أي بنية اجتماعية أو طبيعية أخرى، تحت ظروف تاريخية معينة. وفي الحقبة الأولى يتم نشوء كثير من عناصر العلم وإنضاجها على أساس الخبرات العملية المتراكمة. لكن هذه العناصر تكون مفككة عن بعضها وعالقة في وسط من الأيديولوجيا ما قبل الرأسمالية. أما الحقبة الثانية فهي تتسم بنمو المعرفة على أساس المنهجية العلمية وبالاندماج الجدلي بين العناصر العلمية. ويفصل الحقبتين عن بعضهما سيرورة ثورية انتقالية نطلق عليها اسم السوبرثورة Superrevolution. فالسوبرثورة هي ثورة ثقافية اجتماعية تتم بموجبها ولادة المنهجية العلمية بوصفها تياراً اجتماعياً رئيسياً وتشهد في العادة صراعات حادة بين قوى اجتماعية. إنها لحظة ولادة علم في حقل ما. ومثال ذلك: الثورة الهندسية (طاليس، أقليدس) في الحضارة الإغريقية، والثورة العلمية الكبرى (غاليليو، نيوتن) في علم الطبيعة في القرن السابع عشر، والثورة البيولوجية (داروين) في القرن التاسع عشر، والثورة في علم التاريخ والاجتماع (ماركس) في منتصف القرن التاسع عشر، وغيرها.

وهناك نمط آخر من الثورات العلمية يتم في مرحلة تاريخ العلم المعني، ويمكن أن نسميه الثورات الهيجلية Hegelian Revolutions نسبة إلى الفيلسوف هيجل، بالنظر إلى ما يبديه هذا النمط من نسق جدلي جلي. ويتسم هذا النمط في أنه معرفي بحث، أي إنه لا ينطوي على صراعات اجتماعية. كما أنه لا يمس المنهجية العلمية في

حد ذاتها، وإنما يمس فقط الإطار النظري. وتعد الثورة الهيغلية لحظة انبثاق إطار نظري جديد من حيث الأسس والعلاقات الجوهرية والمنطق من قلب الإطار القديم بعملية جدلية معقدة استجابة لأزمة معرفية خانقة. ومثال ذلك: ثورة النسبية الخاصة (١٩٠٥)، ثورة النسبية العامة (١٩١٥)، ثورة الكنتم (١٩٠٠-١٩٢٧) في الفيزياء، والهندسة اللاإقليدية Non-Euclidean Geometry في القرن التاسع عشر في الرياضيات^(٢٥).

خلاصة

إن ما قدمناه في هذا الفصل هو أنموذج اجتماعي إبستمولوجي مفصل للإنتاج العلمي يأخذ بعين الاعتبار بصورة منهجية وجذرية تاريخية العلم وبعده الاجتماعي، ومن ثم يمكن أن يستعمل أداة ناجعة في فهم المشكلات الحضارية والفلسفية التي يثيرها تطور العلم في المجتمع الإنساني، وفي تملك العلم بوصفه صيرورة ثقافية أساسية في المجتمع المعاصر، ومن ثم في بناء إستراتيجية تنمية شاملة تفي العلم حقه في بناء التقدم في المجتمعات المحيطة Peripheral Societies، كالمجتمعات العربية الحديثة.

(٢٥) انظر: هشام غصيب، جدل الوعي العلمي، الجمعية العلمية الملكية والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان (١٩٩٢)؛ المفزى الحضاري التاريخي للعلم، الجمعية العلمية الملكية، عمان (١٩٨٦)؛ الفصل الثاني من هذا الجزء من هذا الكتاب.

الفصل الخامس

أنطولوجيا الوجود الاجتماعي

مقدمة (من الإستيمولوجيا إلى الأنطولوجيا)

ننطلق في هذه الدراسة من السؤال الكانطي: هل إن علم الاجتماع ممكن، وكيف يكون ممكناً؟ لكننا سنعالجه هنا أنطولوجياً، لا إستيمولوجياً كما عالج كانت. فالسؤال قد يبدو إستيمولوجياً خالصاً في ظاهره، لكنه ينطوي في جوهره على بعد أنطولوجي أساسي. ويظهر هذا البعد بجلاء إذا أعيد صوغ السؤال الكانطي على النحو الآتي: كيف ينبغي أن يكون عليه البناء الأنطولوجي للمجتمع البشري حتى تكون معرفته علمياً ممكنة؟ وهو السؤال الذي اشتهر في طرحه في الثلاثين عاماً الأخيرة الفيلسوف البريطاني، روي باسكار. وتأتي هذه الدراسة محاولة لتمهيد درب الإجابة عن هذا السؤال الجوهرى.

ويعالج البند الأول الأنطولوجيات الحديثة الرئيسية للوجود الاجتماعي، على ألا يفهم من ذلك أن هذه المعالجة تستنفد جميع الاحتمالات في هذا الصدد. ويتضمن هذا البند نقداً ترانسندنتياً لهذه الأنطولوجيات من منظور إمكانية علم الاجتماع. أما البند الثانى، فيعالج علاقة النقد الثوري بأنطولوجيا الوجود الاجتماعي من جهة وبعلمية علم الاجتماع من جهة أخرى، وذلك عبر نقد نظرية لوي ألتوسير في العلاقة بين الفلسفة والعلم والصراع الطبقي.

من الأنطولوجيا إلى الإبيستيمولوجيا

برزت في الحقبة الحديثة العديد من الرؤى بصدد إمكانية علم الاجتماع وطبيعته. ويمكن تصنيفها ابتداء كالاتي:

(١) هناك من يرى بأن المجتمع في جوهره هو كومة من الأفراد، بمعنى أنه يمكن اختزال جميع الظواهر الاجتماعية إلى ظواهر إدراكية وسلوكية للأفراد. ويرى أصحاب هذه الرؤية أن الفرد هو جوهر روحي حر الإرادة في أساسه (محكوم عليه أن يكون حراً، كما يعبر عنها جان بول سارتر)، ومن ثم فهو غير خاضع لقوانين محكمة من صنف قوانين الطبيعة، الأمر الذي يجعل من المجتمع موجوداً اعتبارياً يحكمه مزاج الأفراد والتأثيرات النفسية لفرد على آخر، أو قل إن المجتمع البشري في نظر أولئك ليس أكثر من تعبير جماعي عن جملة من المزاجات الفردية والتأثيرات النفسية. من ثم، فليس هناك إمكانية لعلم اجتماع إما لأن موضوع مثل هذا العلم غير قابل مطلقاً لأن يعرف موضوعياً، وإما لأن علم الاجتماع يختزل بحكم موضوعه إلى علم النفس على افتراض أن علم النفس ممكن بوصفه علماً. ونجد هذه الرؤية جلية لدى الوجوديين (كيركفور، هيدغر، ياسبرز، سارتر) ولدى كارل يونغ، عالم النفس المعروف. فهم ينظرون إلى الفرد بوصفه وجوداً مطلقاً تتبع منه المعاني والصور والقيم والبنى بحيث لا يمكن اختزاله إلى غيره. إنه نقطة الانطلاق المطلقة. فكل شيء يفسر بدلالته وكل معنى يختزل إليه، لكنه لا يجوز تفسيره بدلالة غيره، حيث إنه مصدر كل تفسير لأنه مصدر كل معنى. إنه معطى أولي لأنه مصدر كل المعطيات. وهو يصنع ذاته بحرية مطلقة لا يقيدتها شيء سوى حرية فرد آخر. لذلك ميز سارتر الإنسان عن غيره من الكائنات باعتباره "الموجود" الوحيد الذي يسبق وجوده جوهره. أما الكائنات الأخرى فإن جوهرها يسبق وجودها، بمعنى أن وجودها يأتي تحقيقاً لجوهرها. أما الفرد الإنساني، فإنه يصنع ذاته بذاته، بمعنى أن كل جوهر ينبغ من وجوده. إنه حرية مطلقة مفروسة في قلب عالم أصم خال من المعنى. وعليه فإن المجتمع ليس سوى ثلة من الحريات التي يسعى كل منها إلى تقييد الأخرى وتشبيثها بصورة اعتبارية. هذا هو مجتمع الوجوديين الذي تفتت به

البرجوازية الغربية رديحاً من الزمن. وهو بالطبع ليس قابلاً لأن يعرف من حيث الطبيعة والمبدأ. لذلك، فإنه لا يجوز التعامل معه على أساس علمي. إنه خارج إطار العلم فكراً وممارسة. بل، لقد بلغ الأمر في كارل يونغ مثلاً أن عرّف المجتمع البشري بأنه مجموع الأفراد الذين هم في حاجة إلى الخلاص، ومن ثم فإن خلاص المجتمع هو في جوهره خلاص روح الفرد.

(٢) وهناك الوضعيون الذين لا يعترفون بالمشكلة أصلاً. فهم لا يعترفون بوجود الطبائع ويعتبرون مثل هذا الاعتراف فعلاً ميتافيزيقياً بعيداً عن روح العلم. فهم لا يعتبرون العلم ممارسة تهدف إلى الكشف عن طبائع الأمور وعن الآليات الموضوعية والقوانين التي تنتج الظاهرات، وإنما تعتبره ممارسة تهدف إلى جمع أكبر عدد من البيانات وتنظيمها في أقل عدد من الصيغ والجمل والمعادلات من أجل استعمالها لاحقاً في الحياة العملية بصورة منتجة وفعالة. ولا فرق في ذلك بين البيانات الطبيعية والأخرى الاجتماعية. جميعها بيانات تنطبق عليها أساليب التنظيم والتعبير ذاتها. لذلك يدعو الوضعيون علماء الاقتصاد والاجتماع إلى تبني طرائق الفيزياء وأساليبها للوصول إلى قواعد وقوانين اقتصادية واجتماعية يمكن استعمالها من جانب الفئات المتنفذة للسيطرة النسبية على المجتمع. وبالفعل نجد علم الاقتصاد الغربي الحديث يعج بمثل هذه الأساليب الفيزيائية والإحصائية والرياضية حتى ليخال المرء المجتمع مجرد نظام مادي عادي كالمجموعة الشمسية أو كالفازات. ولما كان المجتمع البشري نظاماً مفتوحاً ليس فيه انتظامات جلية في الأحداث والظواهر، ولما كان الوضعيون يعتقدون أن القوانين ليست سوى انتظامات متكررة، فإن كثيراً منهم يخلصون إلى الاعتقاد بأن المجتمع نظام معقد جداً، إما لا تحكمه قوانين فعلية، وإما يعجز العلم عن معالجته حتى لو كان هناك قوانين فعلية تحكمه وذلك لتعقده، وإما تحكمه قوانين تقريبية نسبية جداً لا يدوم فعلها إلا لفترات صغيرة نسبياً. فالوضعيون إذاً يدعون إلى معالجة المجتمع البشري تماماً كما تعامل الطبيعة وبالأساليب ذاتها. ولا يرون فرقاً بين الظاهرات الاجتماعية والظواهر الطبيعية إلا من حيث درجة الانتظام. فالظواهر الطبيعية أكثر انتظاماً وتكراراً

بكثير من الظواهر الاجتماعية، الأمر الذي يجعل علم الطبيعة (الفيزياء) أكثر دقة ونجاحاً وفاعلية وريادة من علم الاجتماع.

(٢) وهناك الماديون المبتدلون الذين لا يعترفون بوجود مجتمع أو ظواهر اجتماعية فعلية، وإنما يختزلون الظواهر الإنسانية إلى تفاعلات مادية طبيعية بين مجموعة من الكائنات البيولوجية المتطورة مع نفسها ومع محيطها الطبيعي. إنهم يعتبرون المجتمع البشري مجرد وهم ذاتي تفرزه أدمغة الكائنات البيولوجية البشرية تعبيراً عن تفاعلاتها البيولوجية المادية معاً ومع محيطها الطبيعي. بذلك فهي تختزل علم الاجتماع إلى علم البيولوجيا. وقد راجت هذه الرؤية المبتدلة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر (بيشنر، موليشوت، فوغت، هيكل)، حيث انتقدها فريدريش إنغلز انتقاداً لازعاً وشاملاً بماديته الجدلية. كما إنها راجت بأشكال أخرى في العقود الثلاثة الأخيرة. وتنزع المادية المبتدلة إلى تفسير الظواهر الاجتماعية والتاريخية تفسيراً عرقياً، حيث إنها تعتبر بعض الأعراق البشرية أكثر قدرة على الخلق الحضاري من غيرها بحكم تركيبها البيولوجي. ويقودها ذلك إلى لي التاريخ ووقائعه وتزويرها بصورة فجّة ومعالجته بصورة تجزئية من أجل تدعيم مقولاتها العنصرية غير العلمية.

(٤) وهناك التأويلية Hermeneutics والتأويليون الذين يعاملون المجتمع البشري بوصفه نوعاً معيناً من اللغة يتم فهمها أو تأويلها بمعرفة القواعد واللبات التي يسير المجتمع وفقها. إن المجتمع في نظر أولئك هو نظام من الرموز والمعاني. أما الأفعال فهي تجسيدات للرموز والمعاني. وعليه، فإن وظيفة علم الاجتماع تتمثل في استكشاف قواعد الترميز التي تمارس الأفعال وفقها، ثم قراءة الأحداث الاجتماعية بدلالة هذه القواعد ومفرداتها. لذلك يفرق التأويليون بصورة أساسية بين علوم الطبيعة وبين علوم الاجتماع. فالأولى تجريبية المنهج وتتمحور حول مفهوم العلة أو السبب. أما الثانية فهي مفاهيمية المنهج وتتمحور حول مفهوم المعنى. لذلك كانت التجربة الأداة الرئيسية للأولى فيما كان التأويل الأداة الرئيسية للثانية. هناك إذاً فصل كامل بين علم الطبيعة وعلم الاجتماع من حيث الطبيعة والمنهج والأسلوب. وعلى

سبيل المثال، فقد عمد بيتر ونش Peter Winch، فيلسوف الاجتماع المعروف، إلى تطبيق فلسفة فتنغشتاين المتأخرة في اللغة على أشكال أخرى من التفاعل بين البشر على اعتبار أن هذه الأشكال "الاجتماعية" تشترك مع اللغة في طابعها الرمزي، أي في كونها تحمل معنى. ويتعبير آخر، فقد اعتبر ونش المجتمع ظاهرة فكرية مفاهيمية محضاً تعبر عن التفاعل الروحي بين البشر، متناسياً أن التفاعل الأساسي للبشر هو تفاعل الأفراد مع الطبيعة بصورة منظمة عبر العلاقات الاجتماعية بينهم من أجل إنتاج مستلزمات حياتهم المادية والمعنوية. إن أمثال ونش هم الوجه الآخر للماديين المبتدلين. ففي الوقت الذي يتناسى فيه الماديون المبتدلون أن الإنسان يمثل طفرة دماغية في عالم الحيوان وأنه كائن بيولوجي متطور مفكر، فيختزلونه إلى مجرد نظام بيولوجي عادي وكأنه مجرد حيوان، فإن التأويليين يتناسون أن الإنسان يظل كائناً بيولوجياً برغم تطوره الدماغي الكبير. وهناك بالطبع بعد تبريري في التأويلية. فهي تعتمد إلى فهم مجتمع معين بدلالة قواعده التي يسير عليها، أي من داخله. من ثم فهي تكرر هذه القواعد وتبررها وتضفي عليها مشروعية. فالتأويلي يعتمد إلى الكشف عن روح مجتمع معين وتمثله أو تقمصه، ثم استعماله أداة في تأويل الأحداث والظواهر الاجتماعية. إنه يختزل الفعل الاجتماعي المادي بجوانبه المتعددة إلى جانب تجريدي واحد متمثل في الرمز والمعنى، مهملاً الجوانب الأخرى، وفي مقدمتها الجانب العملي. إنه يختزل الكائن الإنساني العياني إلى مجرد روح تخاطب غيرها بالتعبير عن ذاتها.

(٥) وأخيراً وليس آخراً، فهناك الواقعيون الجدليون، أي الماركسيون، الذين ينظرون إلى الإنسان على أنه كائن بيولوجي متطور أفراد قادرين على تنظيم أنفسهم في بناء من العلاقات الموضوعية (أي في تشكيلة اجتماعية) يمارسون عبره عملاً هادفاً منظماً يحول بيئتهم الطبيعية بما يسد حاجاتهم ورغباتهم بصورة مباشرة أو غير مباشرة. وترتد عملية الإنتاج والتحويل هذه عليهم وعلى بنائهم التنظيمي محولة إياهم وإياه بصور مختلفة. فالإنسان يصنع نفسه (أي أفرادهم وبناءهم التنظيمي) إذ يصنع بيئته الطبيعية ويستوعبها لسد حاجاته. إنه يحول

بيئته بقواه الإنتاجية عبر علاقاته الإنتاجية، فتعمل بدورها على تحويله وتغييره صوب مزيد من القدرات والمهارات. هكذا يتطور المجتمع البشري وهكذا يصنع التاريخ. والسؤال، الذي يبرز في ضوء التحليل الوارد أعلاه، هو: ما هي طبيعة البناء التنظيمي؟ أي ما هي طبيعة العلاقات التنظيمية التي يمارس الأفراد حياتهم عبره؟ هذا ما سنجيب عنه في دراسات لاحقة.

أنطولوجيا الثورة الاجتماعية

لعله من المفيد هنا أن نبث العلاقة بين النقد والعلم الاجتماعي ببعض التفصيل، حيث إن ذلك قد يفيدنا في إلقاء الضوء على طبيعة العلم الاجتماعي من جهة، وعلى العلاقة بينه وبين القوى الاجتماعية الرئيسية في المجتمعات المعاصرة من جهة أخرى، وعلى العقلانية العلمية الحديثة من جهة ثالثة. ولعل خير مدخل إلى دور النقد في العلم الاجتماعي، أي إلى العلم بوصفه نقداً، هو تصور الفيلسوف الفرنسي الراحل، لوي ألتوسير، للعلم وعلاقته بالفلسفة والأيديولوجيا.

نظر ألتوسير إلى العلم في كتاباته الأولى ("من أجل ماركس"، "قراءة الرأسمال") بوصفه إنتاجاً اجتماعياً من صنف خاص يتميز عن الإنتاج الأيديولوجي والفلسفي والفني والاقتصادي والسياسي، وإن كان ينبثق أصلاً من تربة الأيديولوجيا. إذ رأى ألتوسير أن حياة المجتمعات تسير عبر أربعة مستويات أساسية: المستوى الاقتصادي، والمستوى السياسي، والمستوى الأيديولوجي، والمستوى النظري (الذي يضم العلم والفلسفة). فالعلم هو الممارسة النظرية التي تؤسس المستوى النظري. أما الفلسفة فهي الممارسة النظرية التي تقوم على أساس هذا المستوى مكملته للعلم. لذلك رأى ألتوسير أن العلم يسبق الفلسفة منطقياً وتاريخياً ويوفر لها التربة التي تنبت فيها. كما رأى أن العلم ينبثق من تربة الأيديولوجيا في قفزة مفاهيمية تنقل الوعي العلمي من إطار مفاهيمي أيديولوجي إلى إطار مفاهيمي علمي، وإن كان ألتوسير لم يوضح تماماً كيف تتم هذه القفزة (القطع الإيستولوجي). وينمو العلم على أساس الإطار

المفاهيمي الجديد على النحو الآتي: إن الجماعة العلمية لا تجابه موضوع المعرفة بصورة مباشرة، وإنما تجابه مادة خاماً من الانطباعات والمفاهيمات الأيديولوجية، فتقوم بتسخير الإطار المفاهيمي العلمي أداة لتحويل المادة الخام الأيديولوجية إلى معرفة علمية. هكذا يتم إنتاج المعرفة العلمية. أما الفرق الجوهرى بين العلم والأيدىولوجيا فيكمن في كون هدف الأيدىولوجيا عملياً (إعادة إنتاج البعد الذاتى لنمط الإنتاج السائد) وكون هدف العلم نظرياً (إنتاج المعرفة).

لكن ألتوسير عاد ونقد نفسه في نهاية الستينيات من القرن العشرين (مقالات في النقد الذاتى، لينين والفلسفة) وعدّل رؤيته إلى العلم على أساس هذا النقد الذاتى. إذ لاحظ ألتوسير أن نظريته الأصلية في العلم لم تأخذ بعين الاعتبار خصوصية العلم الماركسي ولا علاقته الخاصة (ربما العضوية) بالممارسات السياسية والاجتماعية للطبقة العاملة. وبتعبير أدق، فإن نظريته الأولى لم تأخذ بعين الاعتبار البعد السياسى الطبقي للقطع الإيستملوجي الذي أحرزه العلم الماركسي. فلم يكن هذا القطع إيستملوجيا محضاً، وإنما كان أيضاً قطعاً سياسياً طبقياً، حيث إنه انطوى على قفز من الموقع الطبقي البرجوازي إلى الموقع الطبقي العمالي. ولم يكن بالإمكان خلق علم حقيقي بصدد المجتمع (البرجوازي بخاصة) من منظور البرجوازية، ذلك المنظور الذي تغيب عنه بحكم طبيعته آليات اجتماعية جوهرية كالاستغلال والقمع والهيمنة الطبقيّة والجوهر التاريخي للصراع الطبقي، ومن ثم تغيب عنه طبيعة المجتمع الطبقي بوصفه كلاً متناقضاً متغيراً، فيعجز المنطلقون منه عن بناء نظام مفاهيمي قادر على تمثله في صيرورته. لذلك كان لا بد لماركس من القفز من المنظور البرجوازي إلى المنظور العمالي حتى يتسنى له بناء جهاز مفاهيمي علمي أرضية لعلوم التاريخ، علم التشكيلات الاجتماعية (المادية التاريخية). إن بروز المنظور العمالي، منظور طبقة البروليتاريا، كان شرطاً جوهرياً من شروط نشوء علم التاريخ والاجتماع. فالوعي الاجتماعي العمالي هو الوحيد القادر، بحكم تركيبه الداخلي وموقعه في المجتمع، على خلق علم التاريخ والاجتماع.

ولكن، كيف يتبلور المنظور العمالي الطبقي على المستوى النظري؟ يرى ألتوسير

أن الفلسفة هي الصورة النظرية للمنظور الطبقي. ومعنى ذلك أن الفلسفة سياسية في جوهرها. وحسب تعبير ألتوسير، فإن الفلسفة هي السياسة في حقل النظرية. إنها الصراع الطبقي على الصعيد النظري. وعليه، فإن القطع الإستمولوجي الذي أحرزه ماركس لم يكن قفزة من المنظور البرجوازي المتشكل مسبقاً إلى المنظور العمالي المتشكل مسبقاً، وإنما تمثل في خلق فلسفة البروليتاريا (المادية الجدلية)، ومن ثم تشكيل المنظور العمالي على الصعيد النظري، بنقد فلسفة البرجوازية من المنظور الطبقي العمالي، ثم بناء علم التاريخ والاجتماع انطلاقاً من هذه التربة الفلسفية الجديدة. فالسياسة إذاً لا تدخل بصورة مباشرة في العلم الماركسي نفسه (المادية التاريخية)، وفق ألتوسير، وإنما تدخل فيه بصورة غير مباشرة عبر دخولها في تشكيل الفلسفة العمالية (المادية الجدلية). إن العلم الماركسي يحتاج إلى تربة فلسفية معينة ينطلق منها ويطل منها على قلب المجتمع في صيرورته، لكنه مستقل وحيادي في جوهره. فلئن اعتبر ألتوسير الفلسفة الصراع الطبقي على الصعيد النظري، فإنه ضمناً اعتبر العلم غير ذلك. بذلك ربط ألتوسير العلم الماركسي بالسياسة وأبقى على نقائه المعرفي في آن. إذ اعتبر الفلسفة الجسر الذي يصل النظرية العلمية بالممارسة السياسية. بذلك ظن أنه أفلح في وقاية العلم من التلوث بالصراع الطبقي والسياسي، أي في وقاية النظرية من التلوث بالممارسة العملية.

لماذا شعر ألتوسير بالحاجة إلى ابتكار هذه الأحبولة للإبقاء على النقاء المعرفي للعلم برغم شعوره بضرورة ربط العلم الماركسي بالممارسة السياسية للطبقة العاملة؟ لماذا لجأ إلى مخرج تحميل الفلسفة وزر السياسة؟ هل يعود ذلك إلى مخلفات فلسفة العلم البرجوازية في فكره؟ هل يعود إلى اقتناعه بضرورة أن يكون العلم، كائناً ما كان نوعه، حيادياً وغير ملتزم بأي موقع طبقي؟ هل يعود إلى خلطه بين الحيادية والموضوعية، بين التحيز والالتزام؟ ولئن انبثقت النظرية العلمية من تربة الفلسفة العمالية، من منظور الطبقة العاملة، ألا تنبثق الممارسة السياسية العمالية من قلب النظرية العلمية؟ ألا ينم ذلك عن وجود علاقة جدلية ضرورية بين النظرية العلمية والممارسة الثورية، وعن الوحدة الجدلية بين الطرفين؟ أم هو مجرد تراكم بين

الطرفين؟ ولكن، إذا كان العلم الماركسي مجرد مرشد لأي فعل اجتماعي، كائناً ما كانت طبيعته التطبيقية، كانت حاجة البرجوازية إليه لا تقل عن حاجة البروليتاريا إليه، ومن ثم تشبثت به وحاولت تنميته، بدلاً من محاربتها إياه بهذه الضراوة. إذا كان العلم الماركسي حيادياً على هذا الفرار، فلماذا يحتاج بالضرورة إلى المنظور العمالي كي ينطلق منه؟ إن هذه التساؤلات تقود بالضرورة إلى فكرة العلاقة الجدلية بين النظرية العلمية والممارسة الثورية وإلى التفريق بين الحيادية والموضوعية، بين التحيز والالتزام. فالالتزام التاريخي بالطبقة العاملة هو ضمانة الموضوعية، أي معرفة الموضوع في صيرورته. ولنفصل ما نغنيه بذلك.

لقد بينت في فصول سابقة أن العلم الطبيعي ثوري في جوهره. إنه في ثورة دائمة على الكائن المعرفي. فهو لا يرضى أبداً بذاته ومكوناته، وإنما يعرضها دوماً لحمض الاختبار والتجربة. إنه يسعى باستمرار إلى نقض ذاته وابتكار الأساليب الذكية لدحض أفكاره. إنه دائم الشك في ذاته؛ يؤكد ذاته بنفيها. وبالطبع فإن علم الاجتماع والتاريخ يشترك في ذلك مع العلم الطبيعي. فهو يسعى باستمرار إلى التشكيك بنظرياته وفرضياته وأفكاره وفحصها واختبارها بطريقته الخاصة. إنه أيضاً في ثورة دائمة على الكائن المعرفي. إن علاقته مع ذاته ومكوناته هي علاقة نقدية. ونعني بالنقد هنا التقويم وإبراز السلبي وبيان التناقضات والحدود والنقض والرفض والحث على التغيير. لكن علم الاجتماع والتاريخ يذهب إلى أبعد من ذلك. فهو ليس نقدياً في علاقته مع ذاته ومكوناته حسب، وإنما هونقي أيضاً في علاقته مع موضوعه (المجتمع والتاريخ)، وهو بذلك يتخطى في ثورته وروحه النقدية العلم الطبيعي. فهو يرفض الكائن الواقع، ولذلك ينقده، أي يصدر أحكامه التقويمية بصده، ويبرز السلبي وعناصر الاستتار والتشويه والتزوير فيه، ويظهر تناقضاته، ويكشف عن حدوده ونقائصه، ويؤمئ إلى إمكاناته، ويحث على تغييره صوب حل تناقضاته. إنه ليس حيادياً بصدد موضوعه، وإنما ملتزم بكشف عوراته، بتحويله الثوري. وبهذا المعنى، فإن العلم الماركسي يعكس الالتزام الطبقي والصراع الطبقي في بنائه الداخلي. إنه علم ثوري حتى النخاع، ليس فقط لأنه علم، ولكن أيضاً لأنه

علم الثورة وعلم الطبقة الثورية الذي لا يصلح في بنائه الكلي لغيرها. إن البرجوازية قد تستفيد بطريقتها الخاصة من بعض جوانبه، لكنها لا تستطيع بحكم جوهرها تمثله أو تبنيه في مجمله. إنه الوجه الآخر للممارسة الثورية للطبقة العاملة. فهو يرتكز إلى هذه الممارسة والعكس بالعكس لأنه نقدي بصدد موضوعه، لأنه مكمل عضوي لهذه الممارسة، لأنه جزء لا يتجزأ من هذه الممارسة، لأنه لا يكون من دونها ولا تكون هي من دونه. إنه علم يسمى إلى فهم الموضوع كما ينبغي أن يفهم: في صيرورته، عبر المساهمة في تغييره بحل تناقضاته. فإما أن يسمى الفكر إلى نقد موضوعه والكشف عن عوراته، وعند ذلك يكون علمياً وموضوعياً، وإما أن يسمى إلى وصفه وتثبيته وتكريسه، وعند ذلك يكون أيديولوجياً مزيفة وتبريرية تحجب الواقع في صيرورته عن أعين الناس. وبهذا المعنى فإن النقد هو شرط من شروط إنتاج المعرفة في علوم الاجتماع والتاريخ، أي إن النقد هو بعد جوهري من أبعاد هذا العلم. فلا علم اجتماعياً من دون منهج نقدي كلي يدخل في صميمه. إن العلم الاجتماعي نقدي في جوهره صوب ذاته وصوب موضوعه. فإما أن يكون نقدياً بهذا المعنى وإما أن لا يكون. لهذا فإن الالتزام بالمنهج النقدي هو التزام بالعلم والمعرفة والعكس بالعكس. وهذا هو فحوى "أطروحات حول فويرباخ" لماركس والتي شكلت نقطة البداية الحقيقية للمادية الجدلية.

الجزء الثالث

نقد العقل الغربي

الفصل الأول هل انحط الفكر الغربي في القرن العشرين؟

تناقضات الفكر الغربي الحديث

القرن العشرون زاخر بالأفكار والإنجازات الفلسفية على الساحة الغربية. ومع ذلك فإننا نشتم في فكره رائحة غريبة لا تبعث على الارتياح، رائحة توحى بالعفن والتحلل، تحلل عالم بكامله. إننا نشتم فيه رائحة موت الإنسان أو مواته والعنصرية والاعترا ب واللاإنسانية، ونلمس فيه ظلامية تحط من قدر العقل وتشل إرادة التغيير وتقتل إيمان الإنسان بوجوده وفعله وقدراته، وتدفعه إلى القبول بالأمر الواقع المدمر والكارثي وتقتل إيمانه بإمكانية البديل للأمر الواقع. إنها مؤامرة فكرية سياسية لتحطيم تراث التنوير الذي نلمح أرهاصاته في المعتزلة وابن رشد ويصل أوجهه في كارل ماركس وفريدريش إنغلز. ومع ذلك فإن هناك حيوية وتعدداً وأصالة مذهلة في فكر القرن العشرين. ويكفي أن نذكر في هذا المقام رموزاً فكرية مثل راسل ومور ورايل في بريطانيا وهوسرل ودلتاي وهيدغر ولوكاتش وكورش وياسبرز وماركوزه وهابرماس وكاسيرر في ألمانيا وبرغسون ومارسيل وباشلار وسارتر وميرلوبونتي وألتوسير وليفى سترأوس وميشيل فوكو في فرنسا وكروتشي وجنتيلي وغرامشي

وغلفانو ديلا فولبي في إيطاليا وبوبر وكارناب وشليك وآير وفتغنشتاين في النمسا، بالإضافة إلى فلاسفة العلم المعروفين مثل راخينباخ وكوهن وفايربند وهاري وباسكار وغيرهم.

لدينا إذاً ملمحان رئيسيان للفكر الغربي في القرن العشرين: إحياء بالانحطاط والعنف والظلامية من جهة، وحيوية وتعدّد وأصاله ملفتة للنظر من جهة أخرى. وهما ملمحان متناقضان مع بعضهما، لكنهما بارزان بجلاء في فكر القرن العشرين. كيف نفسّرهما ونفسّر تلازمهما معاً؟ كيف نحلّل فلسفة القرن العشرين بحيث نأخذ بعين الاعتبار الملمحين معاً وفي آن، بالإضافة إلى غيرهما من الملامح العامة؟

لعل أهم من عالج هذه المسألة هم الماركسيون، بالنظر إلى تركيزهم على العامل الأيديولوجي في حياة البشر وإلى طبيعة تفكيرهم المادي الذي يعتبر الفكر مستوى معيناً من الممارسة الإنتاجية الاجتماعية. ونجد بذور هذا التناول في ماركس وإنفلز في تعليقاتهما الكثيرة حول التيارات الفكرية التي سادت الساحة الأوروبية عقب ثورات ١٨٤٨ في أوروبا. وقد اتخذ هذا التناول طابعاً تفصيلاً في بليخانوف ولينين. واتسعت وتعمّقت هذه المعالجات الماركسية بصورة نوعية في القرن العشرين حتى وصلت أوجها في لوكاتش، وبخاصة في كتابه الضخم "تخطيم العقل". أما في الوطن العربي فخير من تناولها هو المفكر السوري المعروف صادق جلال العظم في رائته الفلسفية "دفاعاً عن المادية والتاريخ". وقد تناولها أيضاً، ولكن من منظور سلفي أو شبه سلفي، حسن حنفي في كتابه "مقدمة في علم الاستغراب". وسنركّز هنا على المعالجات التي قدّمها كل من: صادق العظم في كتابه المذكور، والفيلسوف الإيطالي لوتشيو كوليتي في كتابه "الماركسية وهيغل"، والفيلسوف الروماني لوسيان غولدمان في كتابه "لوكاتش وهيغل".

وبصورة عامة، فقد ركّز كل من أولئك المفكرين الماركسيين على ملمح من ملامح فلسفة القرن العشرين على حساب الملمح الرئيسي الآخر. إذ فيما يركّز صادق العظم على ظاهرة انحطاط الفكر الغربي المهيمن ومعاداته المتجذّرة للعلم والمادية والتاريخ، وفيما يركّز لوتشيو كوليتي على الملمح ذاته تقريباً بطريقته الخاصة المعادية لمفهوم الجدل، ويركّز بصورة خاصة على الصور التي يتمظهر بها هذا الملمح

في الفكر الماركسي نفسه (مسّ جميع الماركسيين باستثناء ماركس، في اعتقاده)، فإن لوسيان غولدمان يتجاهل كلياً هذا الملمح ويركّز كلياً على الملمح الآخر المتعلق بحيوية فكر القرن العشرين وخصوصية تفاعلات التيارات الفكرية المختلفة معاً، بما في ذلك التيار الماركسي. فهو يركّز على المنبع الواحد لكثير من تيارات فكر القرن العشرين وعلى أهمية تفاعلها معاً في تحديد سماتها العامة. كما أنه يركّز عليها بوصفها ردود فعل متنوعة على نقائص تيارات الوضعية والنيوكانطية التي سادت النصف الثاني من القرن التاسع عشر. من ثم فهو يوحي بأن فكر القرن العشرين، بجناحيه البرجوازي والماركسي، شكل صعوداً في كثير من جوانبه، وليس انحطاطاً أو انحداراً. ومع أنه يبدي تعاطفاً واضحاً مع لوكاتش في معرض مقارنة الأخير مع هيدغر، ويسخر مقولات لوكاتش في نقد هيدغر، إلا أنه لا يخفي بعض التعاطف مع هيدغر والإعجاب فيه ببيان الأرضية المشتركة بين لوكاتش وهيدغر وتسليط الضوء على الثغرات التي نخرت جسد فلسفة النصف الثاني من القرن التاسع عشر والتي جاءت فلسفة هيدغر ردّ فعل عليها ومحاولة لسدّها وتخطّيها.

أما نحن، فنعتقد بضرورة التركيز على الملمحين المتناقضين في آن، وضرورة تفسير العضوية الفكرية الحديثة من دون تغليب طرف على الآخر، أي تفسيرها بوصفها عضوية متحركة تنخرها التناقضات البنوية. إذ نرى أن آليات الانحطاط وآليات الحياة والتطور تتشابه في فكر القرن العشرين بصورة عضوية تجعل من الصعب الفصل بينها. فهي تفعل فعلها في المفكر الواحد والنص الواحد. ولا يجوز اتباع منطق "إما/أو" في استنطاق هذه الظاهرة المعقدة. فطرفا التناقض يدخلان بنويماً في تركيبها. ونحن نعتقد أن الفكر المهيمن في الغرب قد بدأ بالفعل ينحط في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. لكن صعود الفكر النقيض، أو فكر الطبقة النقيض، وأعني بذلك الفكر الماركسي، واجهه بتحدٍ تاريخي كبير أكسبه حيوية متميزة جنباً إلى جنب مع انحطاطه. ومن جهة أخرى، فقد ظل الفكر البرجوازي الغربي المثالي في جله يؤدي دور المستفيد من ثغرات النظم الفكرية المادية ودور دينامو تطوير الجوانب المغفلة في هذه النظم، وهو الدور التقليدي للفكر المثالي في الحقبة الحديثة. وهذا الدور أكسبه أيضاً من الحيوية والأهمية الشيء الكثير، ودفع

التيارات الماركسية إلى التفاعل معه والاستفادة منه في تطوير الفكر المادي. لكن هذا التفاعل أدى في كثير من الأحيان إلى انزلاق التيارات الماركسية المجددة إلى مهاوي المثالية، كما حدث مع لوكاتش وكورس وغرامشي وألتوسير، الأمر الذي استوجب دوماً نقداً مادياً لهذه التيارات يسعى إلى استيعاب تبصراتها مادياً وإعادةتها إلى المعسكر المادي. وعليه، فإنه يمكن القول إن الفكر الغربي البرجوازي في القرن العشرين سعى إلى الحد من نفوذ الفكر المادي وإلى تلوينته باللاعقلانية المحدثه، لكنه ساهم أيضاً في إغنائها وتطويره في آن واحد. فهو، في سياق سعيه إلى الهجوم على العقلانية المادية، عمد إلى الاستفادة من عناصر الفكر المادي وثغراته. كما أن الفكر المادي، في سياق تفاعله مع الفكر المثالي اللاعقلاني بل ووقوعه بين برائته في بعض الأحيان، وجد طريقاً نقدياً ناجحاً لتفادي الجمود وتطوير ذاته في حركة نقدية معقدة. وبصورة خاصة، فإن التيارات الماركسية المائلة إلى المثالية أدت في القرن العشرين دوراً شبيهاً بالدور الذي أدته الفلسفة الكلاسيكية الألمانية (كانط، فخته، شيلنغ، هيجل) في مطلع القرن التاسع عشر. ويمكن في هذا الصدد رسم الصورة الآتية لجدل فلسفة القرن العشرين.

لدينا أولاً الفلسفة البرجوازية المهيمنة التي تكتسب طابعاً لاعقلانياً طاعياً وتبتكر أدوات فكرية جديدة لتحطيم مقومات العقلانية المادية العلمية، مكتسبة من هذا التحدي الكبير حيوية جليلة. ولدينا في المقابل الفكر الماركسي الذي يقاوم عناصر الجمود وأمراض الاقتصادوية والوضعية فيه باستخدام بعض عناصر اللاعقلانية البرجوازية من أجل تملك التطورات الراهنة وتخطي ثغرات النظم الفكرية المادية القائمة. لكنه في أغلب الأحيان يقع فريسة لهذه اللاعقلانية التي تعتمد إلى التغفل في عروق كثير من تياراته. فتنشأ تيارات جديدة تنقد التيارات الماركسية المائلة إلى المثالية من أجل تملك تبصراتها الجديدة مادياً. هذا هو جدل المادية والمثالية في القرن العشرين.

وينبغي هنا أن نلقي المزيد من الضوء حول مفهوم انحطاط الفكر. فالفكر يكون صاعداً حين يسعى في آلياته الداخلية إلى تملك الواقع وإمكاناته من أجل تغييره وتطويره وإعادة خلقه على مستويات أعلى، أي حين يرفد قوى الانتاج الصاعدة

ويسندها ويرسخ الإيمان فيها، وفي مقدمتها العلم. وعليه، فإنه يكون صاعداً إذا كان صورة متنامية للعقلانية العلمية، أي إذا كان يهدف إلى تعزيز الأرضية الفلسفية التي يفترضها العلم ويفترضها كونه المعرفة الرئيسية بصدد العالم. فإذا نزع الفكر الفلسفي إلى تحطيم مقومات العقلانية العلمية بالمعنى المطروح، فقد بُعد التقدمي ودوره الصاعد وأضحى منحطاً. وبمعنى آخر، فإذا اتخذ الفكر الفلسفي السائد موقفاً في مجابهة قوى الإنتاج، وفي مقدمتها العقلانية العلمية، من أجل تقييدها ولجمها وربما تصفيته، أضحى منحطاً، معادياً للإنسان وحرية وتقدمه. وهذا ما أصاب الفكر البرجوازي الغربي في القرن العشرين، بعكس ما كان عليه حاله في القرون السابقة في الحقبة الحديثة. وإذا أردنا الدقة، قلنا إن انحطاط فكر القرن العشرين يتجلى أكثر ما يتجلى في تنكّره لتراث التنوير الذي ازدهر في القرن الثامن عشر على يد مفكري البرجوازية الأوروبية الثورية، ووصل أوجه في منتصف القرن التاسع عشر في مفكري البروليتاريا الأوروبية الثورية (ماركس وإنفلز بالتحديد)، وفي هجومه الصارخ على هذا التراث وما يحمله من قيم، وفي محاولته تصفية هذا التراث، بل تصفية إرهاباته الأوروبية والإغريقية (كما حاول أن يفعل نيتشه وهيدغر). وهناك بالطبع خطورة أن يشكّل هذا الفكر اللاعقلاني أداة ناجعة في أيدي الدولة المستبدة ومثقفها لتصفية العقل النظري نفسه، أي لتصفية ممارسة الفكر الفلسفي والنظري في حدّ ذاتها. ولعلنا، نحن العرب، أقدر الناس على فهم استيعاب هذه النقطة. إذ ألم تفلح الدولة الاستبدادية في بلادنا في تسخير اللاعقلانية العربية (الغزالي مثلاً) في تحطيم العقل النظري العربي وإطفاء شعلة الفكر الفلسفي والنظري في بلادنا حتى يومنا هذا؟

غاية الفلسفة في القرن العشرين

إن المتتبع لفلسفة القرن العشرين في الغرب يلحظ، من دون كبير عناء، أن المحور الحاضر - الغائب لهذه الفلسفة بتياراتها المتنوعة هو المادية الجدلية. فقد أخذت هذه الفلسفة على عاتقها تحطيم الجوانب المختلفة للعقلانية العلمية المتمثلة في المادية الجدلية، لكنها عيّنت في الآن ذاته باستيعاب التطورات والمستجدات العلمية

والتاريخية في عصرها ومحاولة تقديم بديل عصري ناجع للمادية الجدلية عن طريق استثمار بعض عناصر المادية الجدلية وملء الثغرات في النظم المادية الحديثة. وهذا العامل الثاني هو مصدر قوتها وحيويتها. إنه يمثل إرادة طبقة تاريخية ذات عزيمة فولاذية معنية بالدفاع عن امتيازاتها وتفوقها التاريخي حتى آخر رمق في حياتها التاريخية. إنها عزيمة شيطانية لا تعرف حداً لطموحها، حتى ولو كان ذلك على حساب الحقيقة وبقاء الحياة على ظهر البسيطة.

ما هي النظم الفلسفية الرئيسية التي سخرتها البرجوازيات الغربية في مقارعة المادية الجدلية؟ إنني أصنفها على النحو الآتي:

١- الإمبريقية المحدثه: (الذرية المنطقية، الوضعية المنطقية، الفلسفة اللغوية).

٢- فلسفة العلم: (باشلار، بوير، كوهن، فايرآبند، لكاتوس).

٣- الظواهرية: (هوسرل، شيلر، ميرلوبونتي).

٤- الوجودية: (لوكاتش في شبابه، هيدغر، ياسبرز، سارتر، مارسيل).

٥- البنائية: (كلود ليفي ستراوس، ميشيل فوكو، بارت، دولوز).

٦- الهيجلية المحدثه: مدرسة فرانكفورت (هوركهايمر، أدورنو، ماركوزه،

فروم، هابرماس)، والهيجلية الإيطالية (كروتشي، جنتيلي).

٧- ما بعد الحداثة: (دريدا، رورتي).

وتجدر الإشارة هنا إلى النقاط الآتية:

١- أن هذه التيارات لا تستوعب جميع الرموز البارزة في فلسفة القرن العشرين. فهناك فلاسفة كبار، من مخلفات النيوكانطية والهيجلية البريطانية والبراغماتية الأميركية ومن مدرسة التومائية المحدثه، لا ينضون تحت راية التيارات المذكورة. ومع ذلك تبقى هذه التيارات هي الممثل الفعلي لروح الفلسفة البرجوازية في القرن العشرين.

٢- أن التيارات المذكورة تتشابه معاً بصورة عضوية بحيث يصعب أحياناً فكّها وتمييزها عن بعضها. ثم إن بعضها تولّد عن الآخر وحلّ محلها على كثير من المستويات. لكنه، مع ذلك، يبقى من المفيد تمييزها عن بعضها بالصورة

المبينة، مع التأكيد على أنها تنتمي إلى عضوية واحدة وتتداخل معاً فيها.

٢- مثلما أن التيارات المذكورة تغذت على النظم المادية الجدلية في محاولتها استيعاب عصرها وبناء البديل للمادية الجدلية، فإن التيارات المختلفة ضمن اطار المادية الجدلية تغذت أيضاً على تيارات الفلسفة البرجوازية، إما لمقارعة نزوعات وضعية وميكانيكية في النظم المادية الجدلية السائدة، وإما للخروج من حالات جمود معينة وقعت فيها هذه النظم بفعل عوامل اجتماعية معينة. وعلى سبيل المثال، فقد استعان لوكاتش بدلتاي وكيركفور وهوسرل في مقارعة وضعية الأممية الثانية وماديتها الميكانيكية، وذلك في كتابه المعروف "التاريخ والوعي الطبقي". ولئن أوقعه ذلك في كثير من المطبات المثالية، إلا أنه أفلح بمحاولته تلك في شحن المادية الجدلية بنبضة جديدة من الحياة والحركة. كذلك، فقد استعان غرامشي بهيغلية كروتشي لتوسيع نطاق فعل المادية الجدلية لتشمل البنى السياسية والثقافية بعمق، مجدداً بذلك الماركسية وباعثاً فيها حياة جديدة على الصعيدين النظري والعملي، برغم ما يشوب أحياناً إبداعاته من نزعات مثالية. وكمثال ثالث، فإننا نذكر غلفانو ديلا فولبي ولوتشيو كوليتي، الماركسيين الايطاليين، اللذين سخّرا كَانط ببراعة فائقة لنقد التيارات المثالية منذ أفلاطون. وأخيراً وليس آخراً، فهناك لوي ألنوسير، الذي استفاد من فلسفة سبينوزا ومن البنائية في نقد الأيديولوجيا الشيوعية بشقيها الستاليني والليبرالي، وفي بناء نظرية ماركسية شاملة في الثقافة والأيديولوجيا والسياسة.

٤- لم تترك هذه التيارات مجالاً في الفلسفة إلا وقارعت فيه المادية الجدلية. وعلى سبيل المثال، فقد سعى برتراند راسل قصداً وبوعي إلى إنشاء أنطولوجيا نقیضة للأنطولوجيا الجدلية في ذريته المنطقية. وهذا ما سعى إليه أيضاً لودفيغ فغنشتاين في كتابه "رسائل منطقية فلسفية" Tractatus. لكنه لم يكتف بذلك، وإنما شَنّ فيه أيضاً هجوماً صاعقاً على موضوعية العلم وفتح الباب واسعاً أمام التصوّف والممارسات الصوفية، برغم المظهر المنطقي المحكم للكتاب المذكور. والأخطر من ذلك أن الكتاب وضع نصب عينيه تصفية

الفلسفة برمتها، بمجرها وبجرها. إذ حاول أن يبين أن الفلسفة برمتها تتبع من سوء استعمال اللغة والمنطق. وتكمن خطورة هذه المحاولة في كون الفلسفة تشكل بعداً أساسياً من أبعاد العقل النظري في أي حضارة، الأمر الذي يعني أن تصفيتها هي بمثابة تصفية للعقل النظري نفسه. فالفلسفة تشكل قاعدة ضرورية لنشوء العلم وتطوره. وعليه، فإن محاولة نسف هذه القاعدة هي بمثابة محاولة لنسف العلم ذاته.

أما فلسفة العلم فقد اتسمت بنزوع واضح نحو تجريد العلم من قيمته المعرفية بصدد الواقع ونحو تجريد الواقع من موضوعيته في آن. فاعتبر باشلار النظريات العلمية المتتابعة صوراً متكاملة للواقع لا تربطها مع بعضها صلات ضرورية، واعتبرها أقرب إلى الصور الفنية منها إلى البنى المعرفية. ورأى بوبر أن جوهر النظرية العلمية يكمن في وظيفتها المتمثلة في كونها مرشداً للفعل التجريبي لا أكثر ولا أقل. فهي لا تملك أي مضمون معرفي حقيقي، حيث إنها تبحث باستمرار عما ينقضها، لا عما يؤكد ما بوصفها معرفة. أما توماس كوهن، فهو يدخل عنصر العشوائية في صميم النظرية العلمية، مجرداً إياها من قيمتها المعرفية. فهو لا ينظر إلى الثورات العلمية على أنها عمليات انتقال تحويلي من بنى معرفية إلى بنى أرقى وأوسع، وإنما يعتبرها قفزات اعتباطية من رؤى اجتماعية إلى رؤى أخرى. لذلك، فهو ينظر إلى الواقع على أنه إنشاء اجتماعي، أي صورة تنتجها الجماعة العلمية، وينظر إلى النظرية العلمية على أنها مولد للواقع المركب اجتماعياً. ويذهب فايرآبند إلى أبعد من ذلك باعتبار الرؤى والنظم الفكرية مكافئة تماماً لبعضها، وهذا ما يطلق عليه تعبير ديموقراطية الفكر. فالسحر والتصوف في نظره لهما الدرجة ذاتها من المشروعية مثل العلم.

أما الظواهرية، فهي تسعى إلى إحداث ثورة مضادة في الوعي بابتكار نهج (النهج الظاهري) يهدف إلى نقل الوعي من الموقف الطبيعي إلى الموقف الظاهري، حسب تعبير هوسرل. فإذا دققنا النظر جيداً في فحوى هذه العملية، تبين لدينا أن الموقف الطبيعي هو في جوهره الموقف المادي المتمثل في علوم الطبيعة والخبرة اليومية. أما الموقف الظاهري، فهو موقف مثالي لاعقلاني يعتمد الحدس المباشر

للمثالات أساساً له. وعليه فإن الهدف الحقيقي لعملية النقل هذه هو إحداث ثورة مضادة في الوعي تطهره مما يعلق فيه من مادية ناتجة عن العلوم الطبيعية والخبرة اليومية. هذا هو جوهر الظواهرية الذي يتبدى برغم الشكل المنطقي والاهتمامات المنطقية الرياضية لفلسفة هوسرل. وقد جاءت التطورات اللاحقة (على يدي شيلر بالتحديد) لتؤكد هذا الجوهر اللاعقلاني للظواهرية.

وقد وصلت محاولات نفي الواقع المادي والعلم أوجها في هيدغر الذي جعل مقولة العدم المقولة الأنطولوجية الأساسية. فالعدم له أسبقية على الوجود في هيدغر. إنه محور الأنطولوجيا الهيدغرية، كما بين لوكاتش في نقده هيدغر. وقد تسرب هذا الشغف الهيدغري بالعدم إلى الوجودية الفرنسية (سارتر بالتحديد) التي بوأت مقولة العدم مركزاً أنطولوجياً أساسياً جنباً إلى جنب مع مقولة الحرية المطلقة التي تفيد في الواقع المزاجية أو الاعتبارية المطلقة. وحتى عندما تحوّل سارتر إلى الماركسية، فقد وضع نصب عينيه تحرير الماركسية من المادية، وذلك في كتابه "بحثاً عن منهج" و"نقد العقل الجدلي".

أما البنائية فقد أوصلت الفتشية (الصنمية) إلى أوجها بأن أحالت الواقع الاجتماعي إلى نوع من الإنشاء الفكري أو الخطاب، وأنكرت الفاعلية التاريخية للذات الاجتماعية وحولتها إلى مجرد مظهر سكوني ميكانيكي للبنية بمعناها المثالي. وأخيراً وليس آخراً، فقد نزع فلسفة القرن العشرين الغربية إلى التنكّر للتراث العقلاني التنويري في الحضارة الحديثة، بل وإلى محاولة اجتثاث هذا التراث من جذوره الإغريقية، كما بين صادق جلال العظم في نقده لهيدغر في كتابه "دفاعاً عن المادية والتاريخ". ونجد هذا النزوع واضحاً ليس في هيدغر وباسبرز فقط، وإنما نجده أيضاً في مدرسة فرانكفورت (مثلاً في كتاب جدل التنوير لهوركهايمر وأدورنو) وفي عدد من مؤرخي العلم وفلاسفته (مثلاً آرثر كيستلر في كتابه المسرمنون).

الفصل الثاني

مقومات العقل النظري الغربي:

الثورة العلمية الكبرى وإرهاصاتها

استراتيجيتنا الاستغرابية في قراءة الفكر الغربي الحديث
هدفنا في هذه المعالجات هو إجراء قراءة استغرابية^(١) للفكر الغربي الحديث، وبخاصة الفلسفة الغربية، في ضوء الثورة العلمية الحديثة. وحتى تكون القراءة التي نجريها استغرابية بالفعل، فإنها ينبغي:

١- أن تعالج الفلسفة الغربية بصفقتها عضوية فكرية أجزءاً لا يتجزأ من عضوية ثقافية، وليس بصفقتها ركائماً أو كومة من الأفكار والفلسفات المختلفة التي لا تربطها روابط محددة، ومن ثم عليها (أي هذه القراءة) أن تبحث عن البنى والآليات الداخلية التي يكمن فيها مبدأ دينامية هذه العضوية.

٢- أن تعي جيداً هذه الفلسفة بوصفها ثورة عاتية مصيرية في الفكر البشري وتحدياً مستمراً للوعي العربي والوعي الثالثي (من العالم الثالث) بالتحديد. فهي

(١) حول مفهوم الاستغراب Occidentalism، انظر: هشام غصيب، جدل الوعي العلمي، الجمعية العلمية الملكية والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان (١٩٩٢) ص ٧٩-١٤٢؛ الثقافة الاستغرابية ودورها في بناء فكر نهضوي عربي، منشور في مجلة الآداب البيروتية، ومجلة أفكار الأردنية، ومجلة الوحدة المغربية، ومجلة الكاتب العربي الليبية، وجريدة القدس الدولي الباريسية، ١٩٩٢.

تنطوي من ضمن ما تنطوي عليه على الانتقال المتواصل من المحدود إلى اللامحدود، ومن ثم فهي تمثل قفزة في حياة البشر لا تقل أهمية عن القفزة من المرحلة الحيوانية إلى المرحلة الإنسانية (مرحلة استعمال الأدوات).

٣- أن تسعى هذه القراءة إلى معرفة أساسها، أي أن تسعى الذات التي تمارس هذه القراءة إلى معرفة مكوناتها وأسسها وافترضاها، عبر استنطاق الآخر (الغرب) المهيمن نقدياً ومحاولة استيعابه. وهذا ينطوي على تخطي الذات القارئة لذاتها بصورة مستمرة ومتواصلة، أي على تثوير الذات لذاتها عبر استنطاق الآخر المهيمن، أي تفجير الذات لذاتها في كل لحظة من لحظات وجودها الاجتماعي في عملية مستمرة من البناء الثوري. وهذا يعني أيضاً إقامة علاقة جدلية بين الفكر الغربي الحديث والفكر العربي الحديث، ومن ثم تشريح الواحد نقدياً في ضوء الآخر في حركة تبادلية توافقية متواصلة. إنها حركة نقدية متواصلة في اتجاهين: اتجاه الغرب الحديث واتجاه الشرق الحديث.

٤- وهذا يقضي فهم الفلسفة الغربية في ذاتها بالإضافة إلى فهمها من منظورات غربية وعربية حديثة متنوعة، أي إجراء مقارنات مستمرة بين التصورات الغربية والعربية الشمولية لظاهرة الفلسفة الغربية.

هذا ما نسعى إليه في هذه المعالجات للفلسفة الغربية الحديثة والمقارنات بين وجهات النظر الغربية والعربية المختلفة بصدها.

ونبدأ الجزء الأول من هذه القراءة الاستغرافية ببيان علاقة الفكر الفلسفي في العصور الوسطى مع الفلسفة الطبيعية السائدة آنذاك، ودورها في تكوين اراءات الثورة العلمية الكبرى. ثم ننتقل إلى بيان جوهر النقد المفصل النافذ الذي وجهه مفكرو الثورة العلمية وعلماءها صوب الفكر القروسطي برمته، صوب ما أسماه الجابري البيان والعرفان والبرهان الأرسطي^(٧)، على أساس فهم مادي جديد للمعرفة وعلاقتها مع كل من الذات والموضوع وعلى أساس منطق جديد هو منطق

(٢) انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت (١٩٨٥)؛ بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (١٩٨٦).

الاكتشاف العلمي الثوري في جوهره. ومن ذلك ننطلق إلى تقديم تحليل اجتماعي معرفي جدلي لعلم الطبيعة الحديث ومنهجيته بصفته تجسيداً حياً للمشروع البيكوني العظيم، وناقش ظاهرة العلم الطبيعي بوصفها ظاهرة حضارية ثقافية معينة وفر نشوء الرأسمالية والقوى الصاعدة فيها شروط ولادتها وتطورها في المجتمع البشري. ونبين الأسس الأنطولوجية والمنهجية التي ارتكز إليها العلم في نشوئه ومسيرته. وفي الجزء الثاني ننتقل إلى مناقشة العلاقة الأساسية بين العلم الطبيعي ومنطوياته الفلسفية وبين الفلسفة الأوروبية الحديثة، وذلك في سياق مناقشة أثر العلم الطبيعي على الوعي الاجتماعي الذي تشكل الفلسفة أساسه وقاعدته وصورته الصافية. ونستعين في ذلك بكتاب صادق جلال العظم "دفاعاً عن المادية والتاريخ"^(٢) الذي نعتبره المثال الأعظم والأكمل على ما أسميناه الاستغراب وعلى القراءات الاستغرابية للثقافة الغربية. ونشير بصورة خاصة إلى فكرة العظم بأن المادية الميكانيكية هي التي شكلت فلسفة العصر (بالمعنى السارتري) في القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا وأن الفلسفات المختلفة آنذاك شكلت ردود فعل مختلفة لهذه الفلسفة المادية.

وحتى نتوصل إلى قراءة استغرابية أولية للديكارتية، وهي أكثر الفلسفات تمثيلاً وتجسيداً لروح القرنين السابع عشر والثامن عشر، تلجأ إلى عقد مقارنة بين معالجات عربية معاصرة ثلاث لها، هي معالجات حسن حنفي وصادق جلال العظم وفؤاد زكريا، من منظور الصراع بين المادية والمثالية في الفلسفة من جهة، ومن منظور التمييز بين الأنطولوجي والإبستمولوجي من جهة أخرى. إذ نبين أن الخلط بين الصعيدين الأنطولوجي والإبستمولوجي يؤدي إلى نفي إمكانية المادية في الفلسفة (كما فعل هيفل مثلاً) وإلى وسم كل فيلسوف أصيل بالمثالية، برغم ما قد يتخلل فلسفته ويكتنفها من نزعات مادية عميقة.

ونصل إلى فكرة أن الفلسفة تلازم العلم في مسيرته (بمعنى أن كل ثورة علمية تلازمها ثورة فلسفية وتتزامن معها) لكنها لا تتطور بالوتيرة التي يتطور فيها

(٢) صادق جلال العظم، دفاعاً عن المادية والتاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت (١٩٩٠).

العلم. فالفلسفة معركة دائمة فيها كَرّ وفَرّ متواصلان. أما العلم فهو في تقدم دائم، في وضع ثوري دائم. فهو إما أن يتقدم بوتيرة متسارعة وإما أن يندثر تماماً. أما الفلسفة فهي انعكاس جلي للصراع الاجتماعي التاريخي، ومن ثم فهي تشهد ثورات وثورات مضادة تكون في العادة متشابكة معاً حتى في الفيلسوف الواحد وفي الفلسفة الواحدة. ونبين أن الثورة والثورة المضادة تتشابكان معاً حتى في فلسفة ديكارت، أبي الفلسفة الحديثة، وإن كان عنصر الثورة هو المهيمن فيها وفي فلسفة عصر الثورة العلمية الكبرى (القرن السابع عشر) بصورة عامة. لكن قوى الثورة المضادة أخذت تلملم صفوفها وتجمع قواها من جديد وتتأهب لخوض غمار المعركة من جديد مع المادية والذاتية الجديدة. لكن زخم الثورة الفلسفية في ذلك العصر ترك أثره حتى على شكل ظهور الثورة المضادة. فهي لم تجرؤ على الظهور في ذلك العصر إلا بالمظهر العلمي. ولئن كانت ثنائية ديكارت ممكنة في عصر الثورة العلمية الكبرى، مع التأكيد على الأولوية الأنطولوجية للمادة في نظامه الفلسفي، فإنها لم تعد كذلك في القرن الثامن عشر بعد أن أعادت قوى الثورة المضادة الفلسفية جميع صوفها، فكان لا بد إذاً من أن يحصل استقطاب واضح بين قوى الثورة وقوى الثورة المضادة: الماديون الفرنسيون من جهة وملبرانش وباركلي وكريستيان فولف من جهة أخرى. أما في عصر الثورة العلمية الكبرى، فقد عبرت هيمنة عنصر الثورة عن ذاتها باضطرار الثورة المضادة إلى الظهور بالمظهر العلمي المادي. وعلى أي حال، فقد ظلت مثالية ما بعد الثورة العلمية الكبرى مشربة بروح العلم وتكنيكة حتى في مجابقتها للعقلانية العلمية، الأمر الذي ميزها جوهرياً عن المثالية ما قبل العلمية. ونبين ذلك في حال بليز باسكال الذي قبل العلم ومنطوياته ونتائجه وارتكز إليها من أجل رد الاعتبار إلى الإيمان وبنائه من جديد على أسس تصمد أمام المتغيرات العاصفة التي شهدتها أوروبا آنذاك. إذ اضطر باسكال إلى توكيد العلم وماديته من أجل نفيه، أي إلى تقويض أركان العلم من داخله.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن فيلسوف المثالية الأكبر هيغل أدرك جيداً المنصر المادي العلمي في فلسفة القرنين السابق عشر والثامن عشر حتى في أكثر فلسفات

ذلك العصر مثالية (حتى في لايبنتز ومليبرانش وفولف)، وعاب عليها ذلك. إذ اعتبر ذلك نقيصة جوهرية فيها. ولذلك فقد سعى إلى "تطهير" الفلسفة ما قبل النقدية (ما قبل كانط) من صبغتها المادية العلمية باستعمال المنهج الجدلي وإزالة ما رآه تناقضاً فيها بين المنهج والصورة، بين الشكل والمضمون، وإعادة بناء الصورة والمضمون على أسس منهج مثالي ينسجم وإياهما، أي إلى إقامة مثالية تامة منسجمة مع ذاتها^(٤). لكن ذلك لا يعني أن فلسفة هيغل كانت ثورة مضادة محضاً. فليس صحيحاً أن المادية ثورية في كل الأحوال ولا أن المثالية هي ثورة مضادة في كل الأحوال. فالعنصران يتصارعان معاً في كل منهما وبينهما في آن. وعلى سبيل المثال، فلئن كانت فلسفة هيغل مثالية صرفة، ولئن سمعت إلى نفي المادية كلياً وإقصائها كلياً من إطار الفلسفة، فقد قدمت في الآن ذاته نقداً من أكثر حالات النقد عمقاً للبعد الميكانيكي في المادية الميكانيكية وللعلم الكلاسيكي نفسه، ومن ثم أرسى الأسس لنشوء المنهج الجدلي وتجذره في الفكر الحديث، وهو منهج ثوري في جوهره.

وفي الجزء الثالث يسخر هذا التوصيف العلاقة بين الثورة العلمية وبين الثورة الفلسفية الحديثة مفتاحاً لفهم طبيعة العقل النظري في الرأسمالية المركزية (رأسمالية المراكز) ووظيفة الفكر الفلسفي فيها. ويقودنا ذلك إلى تصنيف الفكر الفلسفي إلى فكر فلسفي ما قبل علمي وفكر فلسفي ما بعد علمي، حيث نضع الفكر العربي الحديث السائد في خانة الصنف الأول. وننهي هذا الجزء (وهذا البحث) بتناول جدل الصراع بين المادية والمثالية في الحقبة الحديثة.

الغرب في مجابهة العقلانية الرشدية

في عام ١٢٧٧ صدر مرسوم كنسي يحرم كثيراً من الأحكام والمقولات الأرسطية التي كانت قد أنهالت على العالم اللاتيني إثر حركة الترجمة الهائلة التي أجراها عدد من المفكرين الأوروبيين في القرن الثاني عشر الميلادي للمخطوطات الإغريقية والعربية

(٤) هذا ما يبرزه بجلاء لوتشيو كوليتي في:

Lucio Colletti, Marxism and Hegel, New Left Review Editions, Verso Edition, London (1979).

وكنوز الفكرين الإغريقي والعربي. وكان هذا المرسوم رد فعل حماة الآيديولوجيا الإقطاعية على شيوع فلسفة أرسطو في شكلها الرشدي المادي في أوروبا اللاتينية. وقد بلغ عدد الأحكام والمقولات الأرسطية الرشدية المدانة التي يمنع تداولها والبحث فيها ٢١٩ حكماً وقضية^(٥)، كانت على غرار الأحكام والقضايا الآتية:

- ١- ليس هناك إنسان أول، ولن يكون هناك إنسان أخير. فقد كان هناك دوماً أجيال من البشر وسوف يظل الأمر كذلك أبداً. (وهي مقولة رشدية).
- ٢- لا شيء يحدث مصادفة. فالأحداث تقع بالضرورة وسوف تظل تحدث بالضرورة أبد الدهر. أما الأحداث التي لن تقع، فهي لا تقع لأنه من المحال عليها أن تقع. وإذا نظرنا ملياً في الأسباب والعلل جميعاً، تبين لنا أنه لا شيء يحدث عرضاً.
- ٣- أن العلة الأولى أو السبب الأول لا يستطيع أن يصنع عدة عوالم.
- ٤- لا يمكن أن يخلق إنسان من جانب الله وحده من دون وسيط مناسب مثل أب أو إنسان آخر.

٥- أن العالم أزلي بالنسبة إلى جميع الأنواع التي يتضمنها. والزمن أزلي مثله مثل الحركة والمادة والفاعل والمتلقي. ولأن العالم مشتق من القدرة اللانهائية لله، فمن المحال أن يكون هناك جديد في النتيجة من دون أن يصاحبه جديد في العلة أو السبب^(٦).

وهنا يتدخل مكر التاريخ الذي تكلم عنه هيجل ليجعل من هذا المرسوم عاملاً أساسياً في تسريع ما سعى المرسوم إلى الحد منه وإبطائه. فقد أتاح المجال أمام عدد من المفكرين الأوروبيين في القرن الرابع عشر الميلادي لتوجيه النقد صوب فلسفة أرسطو الطبيعية، وبخاصة نظرية أرسطو في الحركة والتي كانت تشكل قلب النظام الفيزيائي الأرسطي برمته. وكانت حصيلة هذا النقد توفير المزيد من عناصر التربة التي أينعت فيها الثورة العلمية الكبرى، تلك الثورة التي أتت على الآيديولوجيا الإقطاعية برمتها وهدمتها هدماً كاملاً. بذلك فقد بذرت السلطة الآيديولوجية

(٥) انظر:

W. Grant, Physical Science in the Middle Ages, John Wiley, New York (1971), p. 27.

(٦) انظر:

E. Grant (ed.), A Source Book in Medieval Science, Harvard (1974), pp. 45 - 50.

الإقطاعية بذور فنائها بإصدار هذا المرسوم الذي كان يسعى إلى إدامة حالها. ومع ذلك فإنه ينبغي التنبيه إلى أن نقد النظام الأرسطي، والذي تبلور في القرن الرابع عشر على خلفية المرسوم الكنسي المذكور، لم يكن يهدف إلى هدم النظام الأرسطي من أجل إقامة نظام فكري آخر أكثر مطابقة مع الواقع الطبيعي، كما فعل لاحقاً غاليليو ورموز الثورة العلمية الكبرى. كلاهما كان يهدف إلى التشكيك في الفلسفة والعلم في حد ذاتهما ويوصفهما مصدراً للمعرفة اليقينية. إذ عمد أصحابه إلى إيجاد تفسيرات للظواهر الطبيعية بديلة للتفسيرات الأرسطية الشائعة (مع أنهم لم يفلحوا في تخطي الإطار المفاهيمي للنظام الذي كانوا ينقدونه)، لا من أجل اختبار التفسيرات المتنوعة في سياق عملية الاكتشاف والبحث عن الحقيقة، وإنما من أجل التشكيك في ضرورة الأحكام العلمية وبقينيتها، تلك الأحكام التي شاعت الظروف التاريخية أن تكون أرسطية رشيدياً في ذلك الوقت. ومع أن هذه العملية قادت إلى أفكار إيجابية حول الحركة تحولت لاحقاً إلى ألفام متفجرة على يدي غاليليو^(٧)، إلا أنها في ذاتها كانت مجرد وسائل لاهوتية اتبعت لبيان حدود العقل البشري والخط من قدره وعجزه عن الوصول إلى المعرفة اليقينية الموثوق فيها، ومن ثم لتجريد من السلطة الأيديولوجية وإيداعها كلياً في الإيمان الأعمى اللاعقلي (النقل في مجابهة العقل) وحماته. ومثلما استعمل الإمام الغزالي ببراعة فائقة الأساليب والأدوات الفلسفية والمنطقية لهدم العقل النظري في الإسلام^(٨)، فقد لجأ لاهوتيو القرن الرابع عشر الميلادي ومفكروه إلى أساليب فلسفية ورياضية متطورة لهدم الفلسفة والعلم (في شكلهما الأرسطي) وتأسيس الأحكام الدينية والمعرفية على دغمائية إيمانية عمياء تركز الطغيان والسلطة الإقطاعية الاستبدادية.

ولعل بليز باسكال كان ينتمي إلى التيار اللاهوتي ذاته ويمثل حالة مبدعة من حالاته تذكرنا بالغزالي ولاهوتيي القرن الرابع عشر الميلادي. لكنه ابتكر أسلوباً جديداً لتحقيق الهدف ذاته الذي كانوا يسعون إلى تحقيقه، يليق بتحدي الثورة

(٧) انظر مثلاً:

W. Shea, Galile's Intellectual Revolution, Macmillan, London (1972); A. Franklin, Principle of Inertia in the Middle Ages, American Journal of Physics, 44, (6), June 1976.

(٨) انظر: أبو حامد محمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، دار المشرق، بيروت (١٩٨٢).

العلمية الكبرى ويستمد أسلحته الفكرية منها. ولذلك تميز فكره عن فكر أولئك بكونه فكراً ما بعد علمي، وإن كان ينتمي إلى التراث اللاهوتي ذاته. لقد كان باسكال يرمي إلى تحقيق الهدف ذاته، وهو النيل من هيبة الفلسفة والعلم والإعلاء من شأن الإيمان الوجداني اللاعقلي واعتبار العلم مجرد مقدمة للإيمان لا أكثر. لكنه لم يتوصل إلى هدفه عبر التشكيك في نتائج علم عصره وتفسيراته، وإنما بتوكيدها وتوكيد الأنطولوجيا المادية التي ارتكزت إليها. إذ حاول أن يبين عبر لانهائيته أن الصورة الكونية التي يقود إليها العلم تنفيه بالضرورة بصفته معرفة يقينية وتؤكد نقيضه، الإيمان الوجداني اللاعقلي. إن العلم يقود إلى عتبة دار الإيمان، ولكن ما إن يوصلنا إلى هذه العتبة حتى يهدم نفسه وينفي جوهره المعرفي. هذا هو مغزاه الإنساني وفق باسكال^(٩). أما لاهوتيو القرن الرابع عشر فما كان بالإمكان أن يلجأوا إلى هذه الطريقة بالنظر إلى خصوصية الأنطولوجيا الأرسطية. ولذلك فقد لجأوا إلى التشكيك بضرورة الأحكام الأرسطية وبقينيتها وإلى تأكيد صفتها الاحتمالية، ومن ثم الصفة الاحتمالية للأحكام العقلية برمتها والصفة المطلقة للأحكام الإيمانية. فالفرق بينهم وبين باسكال واضح رغم اشتراكهم في الهدف والتراث. فلئن كان النقد اللاهوتي في القرن الرابع عشر لفلسفة أرسطو الطبيعية منهجياً (أي في أمور المنهج الأرسطي في إنتاج المعرفة)، فقد كان نقد باسكال لعلم عصره نقداً أنطولوجياً (أي في طبيعة الوجود المادي). فالمنهج العقلي، في نظر لاهوتيي القرن الرابع عشر، هو في جوهره احتمالي لا يقيني، بمعنى أن العلاقة بين الذات العارفة والموضوع هي علاقة احتمالية في أساسها الموضوعي. أما باسكال، فقد رأى أن لانهائية الموضوع ومحدودية الذات العارفة ينفيان أي علاقة معرفية بينهما. فالعلاقة الوحيدة الممكنة بينهما هي العلاقة الإيمانية عبر الذات الإلهية اللانهائية القدرة والخير والطيبة. بذلك تغدو المعرفة العلمية لحظة أولى من لحظات الإيمان لا أكثر ولا أقل. فنفي العلم لدى باسكال كان أشد وأكثر عنفاً بكثير من نظيره لدى لاهوتيي القرن الرابع عشر، ربما لأن العلم لم يكن يشكل في القرن الرابع عشر

(٩) انظر:

Blaise Pascal, *Pensees*, tans. J. Cohen, Penguin Classics (1961).

التحدي المصيري الذي أخذ يشكله في القرن السابع عشر.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الفيلسوف الألماني كانط، الذي عاش في القرن الثامن عشر الميلادي، استعمل لاحقاً أسلوباً في التشكيك شبيهاً بأسلوب لاهوتي القرن الرابع عشر، لكن الفرق أنه لم يوجهه صوب الأحكام العلمية، وإنما وجهه صوب الأحكام الميتافيزيقية واللاهوتية. فقد بين أن المقدمات والعمليات المنطقية التي تقود إلى هذه الأحكام جميعاً يمكن أن تقود بالقدر ذاته من المعقولية الظاهرية إلى نقيضها، الأمر الذي يفقد هذه الأحكام كل هيبة ومضمون. كما بين أن جميع البراهين التي ساقها فلاسفة العصور الوسطى واللاهوتيون على وجود الذات الإلهية باطلة لأنها تفترض في النهاية ما تريد برهانه^(١٠). لكنه لا يفعل ذلك من أجل نفي العقل وتوكيد الإيمان اللاعقلي، وإنما من أجل توكيد العلم وقيمه. ومن هذا المنظور، فقد كانت فلسفة كانط بالفعل ثورة كوبرنيكية، كما أسماها هو نفسه، حيث إنها قلبت اتجاه الأسلحة الفلسفية التي كان يصوبها اللاهوت نحو العلم بحيث أضحت مصوبة نحو اللاهوت نفسه. لقد ردت أسلحة اللاهوتيين إلى نحورهم مع كانط.

ولئن تبدت إرهابات هذا التيار اللاهوتي الأوروبي المعادي للفلسفة والعقل في توما الأكويني نفسه في الأعوام الأخيرة من عمره^(١١)، وبخاصة في توقفه عن ممارسة الفلسفة في تلك الأعوام وتصريحه بلاجدوى عمله الفلسفي السابق ولاجدوى الفكر الفلسفي كله، ذلك التصريح الذي صدر عنه قبيل موته ثلاثة أعوام قبل صدور المرسوم الكنسي المذكور وكأنه كان يمهد إليه - أقول لئن تبدت هذه الإرهابات في توما الأكويني، فيلسوف العصور الوسطى الأوروبية، فقد تبلور هذا التيار بكل زخمه في وليم الأكهامي^(١٢) (١٢٨٠-١٣٤٩). فالذي عجز عن تحقيقه المرسوم الكنسي القمعي أفلح وليم الأكهامي في تحقيقه بابتكاره أدوات فلسفية جديدة، الأمر الذي

(١٠) هذا ما فعله كانط بصورة مفصلة في (نقد العقل البحت). انظر :

I. Kant, Critique of Pure Reason, trans. F. Max Muller, Anchor, New York (1966).

(١١) انظر مثلاً :

F. Copleston, Aquinas, Pelican (1961)

(١٢)

Grant, Physical Science, op. cit., pp. 28 - 35.

يؤكد أن الفكر لا يجابه بالسيف وإنما بالفكر المضاد. فقد أفلح وليم الأكهامي في بناء نظام فلسفي إمبريقي راديكالي، واستعمله لا من أجل دحض الميتافيزيقا وتوكيد العلم والرياضيات كما فعل هيوم في القرن الثامن عشر، وإنما من أجل توكيد السلطة المطلقة للذات الإلهية والاعتماد المطلق للعالم وأحداثه على المشيئة الربانية، وذلك على غرار ما فعله الغزالي سابقاً وباركلي لاحقاً. هكذا تكرر الفلسفة ذاتها وتعيد إنتاج نفسها تحت ظروف متغيرة في مسيرتها المتموجة.

الفلسفة والثورة العلمية الكبرى

إن العلم ثوري في جوهره. لذلك، فما كان بالإمكان أن يلد إلا بشيء نمط إنتاج ثوري مثل نمط الإنتاج الرأسمالي الثوري في بنيته الداخلية. فثورية العلم لا تقوم على فراغ، وإنما هي في حاجة إلى قاعدة مادية ثورية تحملها وتحضنها. وبفضل ثورته، فإن العلم جدلي في جوهره. وتتجلى جدليته على صعيد مقومات منهجيته وتطور فعلها، كما تتجلى على صعيد بنية النظرية العلمية ونسق تطورها. وأخيراً وليس آخراً، فإن العلم مادي في صميمه، بمعنى أن منهجيته تفترض تصوراً مادياً للطبيعة والوجود^(١٢). ولنفصل ما نعنيه بهذا المقولات العامة.

تشكل الثورة العلمية الكبرى (١٥٤٣-١٧٠٠) لحظة ولادة المنهجية العلمية في حقل الطبيعة من بطن الفلسفة الطبيعية القديمة، أي الآيديولوجيا ما قبل الرأسمالية. من ثم فهي تقسم تطور العلم الطبيعي إلى قسمين أو حقبتين: حقبة ما قبل التاريخ وحقبة التاريخ^(١٣). أما الأولى فهي تشهد تكون الكثير من عناصر المنهجية والممارسة العلميتين، ولكن بصورة متفرقة بحيث تكون هذه العناصر منفصلة عن بعضها ومندغمة إما في الآيديولوجيا ما قبل الرأسمالية وإما في الممارسات العملية والحرفية بصورة مباشرة، ومن ثم تكون لها وظائف أخرى غير الوظائف التي تكتسبها في

(١٢) انظر: هشام غصيب، دراسات في تاريخية العلم، دار التنوير العلمي والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان (١٩٩٢).

(١٤) انظر: هشام غصيب، جولات في الفكر العلمي، دار الفرقان، عمان (١٩٨٥)؛ المغزى الحضاري التاريخي للعلم، الجمعية العلمية الملكية، عمان (١٩٨٦)؛ دراسات في تاريخية العلم، مصدر سابق.

الممارسات العلمية. ومن هذه العناصر نذكر: البرهان الرياضي، والبرهان المنطقي، والبرهان الفلسفي (العقل الاستنتاجي)، والرصد الدقيق، والتجريب، والنماذج الهندسية، والنماذج الجمالية، والنماذج شبه الميكانيكية. وعلى سبيل المثال، فقد ابتكر الإغريق النماذج الرياضية (أنموذج يودكسوس وأنموذج بطلميوس وغيرها) والنماذج شبه الميكانيكية (أنموذج أرسطو) في وصف الظواهر الفلكية^(١٥). لكنهم لم يحولوها إلى أرضية نظرية شاملة للممارسة العلمية وإجراء التجارب العلمية المتواصلة، فبقيت جامدة متصلبة ومرتكزة جوهرياً إلى الأيديولوجيا ما قبل الرأسمالية. كذلك، فقد ابتكر العرب التجربة واستعملوها بصورة مكثفة في كثير من مناحي الحياة (مثلاً التيار الذي أنشأه جابر بن حيان)^(١٦). بيد أن التجربة لم توظف في أغلب الأحيان من أجل اختبار صحة الأفكار النظرية ولا من أجل إنتاج المعرفة وتطوير النظريات، وإنما وظفت لغايات أخرى (مثلاً لإيجاد حجر الفلاسفة أو إكسير الحياة أو لغايات عملية أو حتى روحانية عرفانية)^(١٧)، فظلت مرتبطة إما بالحياة العملية وإما بالأيديولوجيا ما قبل الرأسمالية. وكذا الحال بالنسبة إلى العناصر الأخرى التي شكلت منها المنهجية العلمية فيما بعد. ويكمن جوهر الثورة العلمية الكبرى في الطريقة الجدلية التي حررت بها هذه العناصر من أطرها القديمة ودمجت معاً في المنهجية العلمية، مكتسبة بذلك وظائف وعلاقات جديدة. وعلى هذا الأساس، فإن حقبة تاريخ العلم هي حقبة تطور المعرفة على أرضية المنهجية العلمية وفعلها المتواصل.

وكان من جراء هذا الانقلاب الحاد، هذا الالتحام الاندماجي المصيري، أن تم انعكاس علاقة الهيمنة بين العلم والميتافيزيقا في حقل إنتاج الفكر والمعرفة. فبعد

(١٥) انظر:

Aristotle, The Works of Aristotle, Vols. I and II, Great Books of the Western World, Chicago (1978).

(١٦) انظر مثلاً: زكي نجيب محمود، جابر بن حيان، المؤسسة المصرية العامة (١٩٦١).

(١٧) انظر مثلاً:

E. Holmyard, Alchemy, Penguin (1968).

أن كان العلم مشتقاً من الميتافيزيقا وملحقاً بها على صورة فلسفة طبيعية، كما كان عليه الحال لدى أفلاطون وأرسطو وأفلوطين والفارابي وابن سينا والبيروني وتوما الأكويني^(١٨)، أضحى العلم مستقلاً يتطور بفعل ديناميته الداخلية، بل أضحت الميتافيزيقا مشتقة منه وملحقة به إلى حد كبير. إذ، لما بين غاليليو هلامية مفاهيم الفيزياء الأرسطية وبطلان مبادئ الديناميكا الأرسطية وتناقضها مع السلوك العام للأجسام المادية، بين في الآن ذاته أن اشتقاق المفاهيم والعلاقات الطبيعية من مبادئ ميتافيزيقية محكمة ومقنعة لأجيال من البشر ليس ضماناً على صحتها ولا على مطابقتها للواقع، ومن ثم دل على بطلان هذا النهج القديم في اشتقاق المعرفة. ولم يكتف غاليليو بذلك، وإنما عمد أيضاً إلى تطوير نهج جديد على أنقاض النهج القديم لإنتاج المعرفة، وهو النهج العلمي الذي بني على أساسه صرح مهيب من المعرفة وحضارة فنية متطورة لا تعرف الكلل في حيويتها وتجدها^(١٩).

وكما بين فرانسيس بيكون في الفترة ذاتها^(٢٠)، فإن منطق هذا النهج الجديد هو منطق الاكتشاف، منطق الاستقرار والاستنتاج في وحدتهما الجدلية^(٢١). وعليه، فإن الثورة العلمية الكبرى تمثلت في انقلاب منطق سيورة المعرفة من منطق برهاني أو عرفاني (منطق الكشف الإشراقي السينوي مثلاً)^(٢٢) إلى منطق الاكتشاف البيكوني الغاليلي^(٢٣). بذلك، فقد تضمنت هذه الثورة تحرر البحث المعرفي من سلطة السلف (وهي السلطة التي ارتكز اليها البرهان الأرسطي في بنيته الداخلية)، لا بل

(١٨) انظر مثلاً:

Plato, The Timaeus, trans. B. Jowett, in: The Dialogues of Plato, Great Books of the Western World, Chicago (1978), pp. 442- 477; S. Nasr, Islamic Cosmological Doctrines, Thames and Hudson, London (1978).

(١٩) انظر مثلاً:

John Dewey, Reconstruction in Philosophy, London Univ. Press, London (1921)

(٢٠) انظر:

Francis Bacon, Advancement of Learning, Novum Organum, New Atlantis, Great Books of the Western World, Chicago (1978).

(٢١) انظر: هشام غصيب، دراسات في تاريخية العلم، مرجع سابق.

(٢٢) انظر: محمد عابد الجابري، المصدران السابقان.

(٢٣) انظر:

Dewey, op. cit., pp. 28 - 53.

تحدي هذه السلطة، ومن ثم رفض قدسية الأفكار والتركيز على الاختبار المنطقي والإمبريقي وصوغ الأفكار القابلة لذلك. فلم تعد النظرية مجرد إطار توفيق بين المعتقدات والمبادئ الميتافيزيقية والجمالية وبناء النماذج التجريدية تجسيدا لهذه وتلك، وإنما أضحت مرشداً للفعل وأداة لسبر أغوار الموضوع وبنية من الأفكار القابلة للاختبار. لقد أضحت الاعتبارات الجمالية والميتافيزيقية أدوات للاكتشاف وبناء الفرضيات، بعد أن كانت قيوداً وقواعد لاستنباط الحقائق والأحكام.

ولكن، لئن حررت الثورة العلمية الكبرى المنهجية العلمية من الأيديولوجيا وحررت العلم من الميتافيزيقا، فقد حررت في الآن ذاته الفلسفة من ميتافيزيقا الطبيعة، فأحدثت انقلاباً حاسماً في طبيعة الفلسفة. لذلك تزامنت الثورتان، الثورة العلمية الكبرى والثورة الفلسفية، تزامناً ملحوظاً. ولعلهما وجدتا التجسيد الأمثل لوحدهما الجديدة في الفيلسوف والرياضي الفرنسي المعروف رينيه ديكارت. إذ إن ديكارت بنى القاعدة الفلسفية لفيزياء عصره وساهم في بناء القاعدة الفيزيائية للفلسفة الحديثة التي أخذت تنسب إليه مذاك (ديكارت أبو الفلسفة الحديثة، كما يقولون).

والنقطة الأساسية هنا هي أن الفلسفة فقدت وظيفتها العلمية بعد الثورة العلمية الكبرى، تلك الوظيفة المتمثلة في وضع الأسس والمبادئ للفلسفة الطبيعية وأساليب اشتقاق الأحكام المعرفية من هذه الأسس والمبادئ، على غرار ما يتم في علم أصول الفقه. ويمكن القول إن الفلسفة القديمة كانت فقهية في جوهرها، بمعنى أن الفقه كان المثال الذي تمحورت حوله في جوهرها، في حين أن الفلسفة الحديثة هي علمية في جوهرها، بمعنى أن العلم هو المثال الذي تتمحور حوله رفضاً أو قبولاً. ويرى صادق جلال العظم في كتابه "دفاعاً عن المادية والتاريخ"^(٢٤) أن المادية الميكانيكية شكلت هذا المثال المحوري للفلسفة الحديثة لكونها منظومة الأسس الفلسفية التي يفترضها العلم النيوتني. لكننا نظن أن هذا التوصيف غير كاف ولا يبين سوى جانب واحد من المسألة، حيث إن العلم يشكل المثال المحوري للفلسفة الحديثة بأكثر من معنى وأكثر من جانب. فبالإضافة إلى الجانب المادي السالف ذكره، هناك الجانب الرياضي

(٢٤) صادق جلال العظم، المرجع السابق، المحاور الأولى.

(ديكارت، لايبنتز، سبينوزا) والجانب التجريبي الحسي (لوك، باركلي، هيوم) والجانب الجدلي. أما الجانبان الرياضي والتجريبي فهما يتجلان بوضوح في طبيعة المعرفة والنظرية العلميتين. وأما الجانب الجدلي فيتجل بوضوح في بنية المنهجية العلمية، وبخاصة في العلاقة المتشعبة بين النظرية والتجريب العلميين. ومع أن الجانب الجدلي تأخر بروزه بجلاء في الفلسفة الأوروبية الحديثة حتى أخذ البعد الثوري في الرأسمالية الناشئة مداه وحتى بدأ علم التاريخ والتشكيلات الاجتماعية في البروز، إلا أننا نجد إرهاباته في كثير من فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر.

إن هذه الجوانب الأربعة جميعاً للثورة العلمية الكبرى تركت بصماتها الواضحة على مجمل التفكير الفلسفي الأوروبي الحديث وعلى بناء وأساليبه ومناهجه. وكان من النتائج الرئيسية لهذا الأثر أن انتقل موضوع الفلسفة الرئيسي من العلاقة بين الله والعالم إلى العلاقة بين الإنسان والعالم (بين الذات والموضوع، بين العقل والمادة). إذ، فيما يتكلم أفلوطين والفارابي وابن سينا عن العقول الموضوعية المؤسسة للوجود والمولدة للنفوس والعناصر المادية في تراتبية محكمة تبدأ بالواحد الأحد وتنتهي بالعقل الفعال المولد للمادة والنفوس البشرية وكأنها مجرد فضلات لعملية الخلق^(٢٥)، نرى كائناً يبدأ من العلاقة بين العقل البشري ومادة الحس ليصل إلى أن ما يمكن معرفته (الصورة الممكنة للعالم الخارجي) هو من صنع العقل الإنساني ذي البنية الإنتاجية المتشعبة^(٢٦)، ونرى هيفل يؤكد أن روح العالم يصل أوجهه ويتحقق مطلقاً في التاريخ البشري، في السيرة التاريخية للاجتماع البشري^(٢٧). وإننا ننعزو هذا الانتقال الثوري في موضوع الفلسفة بصفة أساسية إلى الثورة العلمية الكبرى التي بأت الطبيعة بوصفها نظاماً مستقلاً مركز الصدارة.

(٢٥) انظر مثلاً: أبو النصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت (١٩٩١).

(٢٦) انظر مثلاً:

S. Korner, Kant, Penguin (1960).

(٢٧) انظر مثلاً:

H. Marcuse, Reason and Revolution, Routledge and Kegan Paul, London (1969).

الفصل الثالث

مقومات العقل النظري الغربي:

بعض النتائج الفلسفية للثورة العلمية الكبرى

فلسفة العصر بين سارتر والعظم

في العلم ثورات يقفز بها ويشب من أطر مفاهيمية إلى أخرى أوسع وأعمق. لكن، ليس فيه ثورات مضادة لأن الثورة المضادة في العلم تعني انتفاءه وهدمه. فالعلم ثوري في جوهره. أما الفلسفة، فأمرها آخر وأقرب إلى سيرورة تطور المجتمعات. ففي الفلسفة ثورات وثورات مضادة أيضاً. ومن هذا المنظور فإنها بالفعل انعكاس للقاعدة المادية وصراع الطبقات الاجتماعية. وفي كثير من الأحيان نجد القطبين (الثورة والثورة المضادة) يتصارعان في الفيلسوف الواحد وفي الفلسفة الواحدة وتكون بينهما في الغالب علاقة هيمنة لهذا القطب أو ذاك. وهذا ما يبينه بجلاء صادق جلال العظم في المحاور الأولى من كتابه "دفاعاً عن المادية والتاريخ" الموسومة باسم "من الفلسفة الحديثة إلى الفلسفة المعاصرة". وتجدر الإشارة إلى أن الكتاب المذكور يتكون من ثلاث محاور فلسفية تحمل الثانية منها عنوان "في الفلسفة المعاصرة"، وتحمل الثالثة عنوان "الماركسية البنوية وما بعدها"^(١). ولنبدأ

(١) صادق جلال العظم، دفاعاً عن المادية والتاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت (١٩٩٠).

بإيراد ملاحظة ثاقبة في هذا الصدد للفيلسوف الفرنسي الراحل لوي ألتوسير، مفادها أن الثورات الفلسفية، أي نشوء الفلسفات الجديدة الكبرى، ملازمة للثورات العلمية الكبرى، أي نشوء العلوم الجديدة^(٢).

ويرى ألتوسير أن الثورات الفلسفية تعقب الثورات العلمية الكبرى وتأتي كنتيجة لها. أما نحن فنرى أن التزامن، لا التعاقب، هو الأدق. فكل من الفلسفة الجديدة والعلم الجديد يفذي الآخر ويدعمه ويعززهما، ومن ثم فإن الاثنين يتطوران معاً في تفاعلها الجدلي بوتيرتين مختلفتين لكن مترابطتين. ولكن، فيما يستمر العلم قدماً في مسيرته الثورية المتجددة أبداً بفضل تكوينه الداخلي، فإن الفلسفة تعاني ثورة مضادة في العادة تعقب فترتها الثورية المتزامنة مع الثورة العلمية. بيد أن هذه الثورة المضادة تعجز عن إعادة الفلسفة إلى شكلها الذي كان سائداً ما قبل الثورة العلمية بفضل الظروف الاجتماعية والعلمية الجديدة، وإن كانت تفلح في العادة في الحد من نفوذ الثورة الفلسفية وانتشارها وتوسعها. وبعد أن يبدأ مد الثورة المضادة يستنفد طاقته، تتاح الفرصة أمام المد الثوري للبروز من جديد في شكل آخر، فتتطور الفلسفة عبر سلسلة صراعات حادة بين الثورة والثورة المضادة قد تقع في الفيلسوف الواحد والفلسفة الواحدة. هذا ما حصل في مطلع الحقبة الإغريقية مع ولادة الهندسة النظرية (الثورة الهندسة الكبرى). فهذه الأخيرة تزامنت مع الثورة الفلسفية الأيونية التي أشعل شرارتها الأولى طاليس الفينيقي الأيوني. فالنظرة المادية الأيونية شكلت النظير الفلسفي للثورة الهندسية الكبرى، وكانت ثورة فلسفية بالفعل. ونحن نخالف في ذلك ألتوسير الذي اعتقد أن الثورة الفلسفية التي ناظرت (وأعقبت) الثورة الهندسية الكبرى هي الأفلاطونية^(٣). فنحن نرى أن المادية الأيونية هي التي شكلت الثورة الفلسفية، وأن الأفلاطونية هي التي شكلت الثورة المضادة.

وينطبق ما قلناه أعلاه بصورة أوضح على مطلع الحقبة الحديثة الذي شهد

(٢) انظر:

Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster, New Left Review Books, London (1977), pp. 15- 25.

(٣) انظر:

Althusser, op. cit., p. 19.

ولادة علم الطبيعة. ويرى صادق جلال العظم في كتابه دفاعاً عن المادية والتاريخ أن الثورة الفلسفية التي زامنت الثورة الفيزيائية الفلكية الكبرى هي المادية الذرية أو الميكانيكية التي عبر عنها برونو وغاليليو وغاسندي وديكارت وهوبز وبويل وهوك ونيوتن وهويغنز وغيرهم من كبار علماء ذلك العصر وفلاسفته^(٤). ونستنتج من كلامه أيضاً أن المثالية الحديثة ما بعد العلمية هي التي شكلت الثورة المضادة التي ما زالت تفعل فعلها حتى اللحظة الراهنة جنباً إلى جنب مع الثورة. ولنفصل ذلك. يؤكد صادق جلال العظم، كما قلنا سابقاً، بأن فلسفة عصر الثورة العلمية الكبرى (١٥٤٣-١٧٠٠) هي المادية الميكانيكية التي ترى أن الوجود هو نظام مادي مكون من جسيمات أزلية خالدة (الذرات) تتحرك وتتفاعل وفق قوانين صارمة لا تعرف الاستثناء، وأن مظاهر الوجود جميعاً بلا استثناء هي مجرد إفرازات لهذه الذرات وتفاعلاتها. وهنا لا بد من الإشارة إلى الأصول السارتريّة (نسبة إلى الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر) لمفهوم فلسفة العصر والذي يطرحه العظم. ذلك أن سارتر يؤكد وجود فلسفة حية واحدة لا أكثر في كل عصر من العصور تميز هذا العصر وتعبّر عن حركته. وطالما كانت هذه الفلسفة حية، شكلت أساساً ثقافياً لمفكري العصر الذي تمثله. وهي تتمظهر في الآن ذاته بعدة مظاهر متباينة وتعمل باستمرار على توحيد هذه المظاهر. وأساس ذلك أن فلسفة العصر هي طريقة معينة تعي بها الطبقة الصاعدة نفسها، قد تكون جلية ومباشرة وقد لا تكون. ويرى سارتر أن البرجوازية التجارية في عصر النبالة الحديثة في القرن السابع عشر حصلت على نوع من الإدراك الذاتي عبر الديكارتية. وبعد قرن ونصف تقريباً، في المراحل الأولى من التصنيع الأوروبي، اكتشفت البرجوازية الصناعية الصاعدة نفسها بصورة خافتة في التصور الكانطي للإنسان^(٥).

(٤) انظر مثلاً:

Thomas Kuhn, *The Copernican Revolution*, Harvard Univ. Press (1981), Ch. 7; A. Rupert Hall, *From Galileo to Newton*, Dover, New York (1981); L. Pancheri, *Pierre Gassendi: a Forgotten but Important Man in the History of Physics*, *American Journal of Physics*, 46 (5), May, 1978.

(٥) انظر:

Jean - Paul Sartre, *Search for a Method*, trans. H. Barnes, Vintage, New York (1968), Ch. 1.

ويرى سارتر أن فلسفة العصر تظل فعالة ومؤثرة ما ظلت الممارسة Praxis التي ولدتها ودعمتها وأنيرت بها حياة نابضة. لكنها تفقد فرادتها ومضمونها الأصلي بقدر ما تتملك وعي الجماهير وتفور فيه بحيث تغدو بالجماهير وعن طريقها أداة جماعية للتححرر. وعلى سبيل المثال، فقد ظهرت الديكارتية في القرن الثامن عشر في مظهرين مكملين لبعضهما ومتراپطين عضويًا. إذ ظهرت أولاً في صورة فكرة العقل Reason التي ألهمت حماس هولباخ وهيلفيتي وديدرو وروسو وكانت وراء الفكر الإلحادي والمادي الميكانيكي في جميع أشكاله^(١). لكنها، من جهة أخرى، ذابت في وعي الطبقة الثالثة ودخلت في تشكيل مواقفها. وفي كلتا الحالتين تلاشى العقل الكلي التحليلي لكي يعود إلى الظهور على شكل "عقوبة". بذلك كانت استجابة المقيهورين المباشرة للقهر نقدية، وكان التمرد التجريدي سابقاً للثورة الفرنسية والانتفاضة المسلحة ببضع سنوات. فكان أن أطاح العنف المسلح في الثورة الفرنسية بامتيازات سبق وأن هدمت في العقل والفكر المجرد. وتتقدم الأمور إلى حد تخطي العقل الفلسفي لحدود البرجوازية واختراق صفوف الجماهير. عند ذاك تدعي البرجوازية الفرنسية أنها الطبقة الكلية الشاملة. ذلك أن اختراقها الفلسفي عقل الجماهير يتيح لها إمكانية ستر الصراعات المتصاعدة في قلب الطبقة الثالثة وإيجاد لغة وإيماءات مشتركة لجميع الطبقات الثورية.

ويرى سارتر أن هناك ثلاث فلسفات عصر (فلسفات رئيسية) بين القرن السابع عشر والقرن العشرين: (أ) فلسفة البرجوازية التجارية المتمثلة في ديكارت ولوك، (ب) فلسفة البرجوازية الصناعية المتمثلة في كانط وهيجل، (ج) فلسفة الطبقة العاملة الصناعية المتمثلة في كارل ماركس. وتشكل كل من هذه الفلسفات أفق عصرها وإطاره الفكري الأساسي بحيث إن تخطيها لا يتم إلا بتخطي العصر نفسه. فالفلسفات المضادة في عصر ما هي إما أشكال غير مألوفة لفلسفات عصور سابقة تم تخطيها، وإما أشكال غير مألوفة لفلسفة العصر تعمل على سد هذه الثغرة أو تلك

(١) انظر:

Bernard Williams, Descartes: The Project of Pure Enquiry, Penguin (1985), Ch. 1.

في البناء المؤلف لفلسفة العصر وعلى تعزيز معقوليته وتفصيل منطوياته ومنعه من الانحراف أو النكوص إلى الوراء.

وكما أسلفنا، فإنه يبدو أن صادق جلال العظم يستعمل مفهوم فلسفة العصر في نعتة المادية الميكانيكية بفلسفة عصر الثورة العلمية الكبرى بهذا المعنى السارتري إلى حد كبير. لكنه، بعكس سارتر ذي الرؤية السكونية في هذا المضمار، فإنه يدخل مفهوم الصراع الفكري والتفاعل المعقد في صميم هذا المفهوم. فهو يدرك أن الدور المحوري الذي أخذ يؤديه العلم في حياة المجتمعات منذ مطلع الحقبة الحديثة هو الذي جعل من المادية الميكانيكية فلسفة ذلك العصر، وأن الأخيرة لم تكن مجرد فلسفة العصر المحورية، وإنما شكلت أيضاً ثورة في الوعي ما لبثت أن أثارت في صفوف البرجوازية الصاعدة نفسها ردات فعل قوية يمكن وصفها بالثورة المضادة. لقد تمظهرت هذه الثورة في جناحها اليعقوبي الراديكالي في فرانسيس بيكون وجيوردانو برونو وغاسندي وهوبز. فقد عبر أولئك المفكرون عن ماديتهم والتزامهم بالتصور المادي الذري للوجود بلا تحفظ وبصورة مباشرة. أما ديكارت، أبو الفلسفة البرجوازية الحديثة، فقد مثل التيار البرجوازي البراغماتي المدرك لميزان القوى في أوروبا القرن السابع عشر وللاحتياجات الأيديولوجية التاريخية للبرجوازية الأوروبية، وبالذات حاجة هذه البرجوازية إلى المثالية، بل وحتى إلى بعض المؤسسات الدينية ذات الجذور الإقطاعية. فما كان منه سوى أن أقر بالمادية الذرية من جهة، وإن حاول بناء مثالية جديدة من النوع البرجوازي الموائم للعلم الطبيعي والخالي من ميتافيزيقا الطبيعة من جهة أخرى. وفي ذلك بالضبط مكن ثنائية ديكارت: مملكة المادة حيث الامتداد والآلية والعلّة الفاعلة والكم والحتمية من جهة، ومملكة الروح حيث الفكر والنمو والغائية والكيف والحرية من جهة أخرى. ففي ذلك حماية للعلم من الأيديولوجيا الإقطاعية التقليدية وحماية للوعي التاريخي للبرجوازية الناشئة من ثورتها، من مادية العلم الكاسحة، في الآن ذاته. بذلك فقد تشابكت الثورة والثورة المضادة كلتاهما في فلسفة ديكارت، لكن الهيمنة كانت للثورة في فلسفته، بدليل أنه حتى عالم الروح لديه كان في كثير من جوانبه ميكانيكياً وانعكاساً لعالم

المادة. لذلك شكلت الديكارتية الأرضية الخصبة لجميع التيارات المادية والإلحادية في فرنسا القرن الثامن عشر، كما ذكر سارتر أعلاه.

ديكارت بين حنفي والعظم وزكريا

بعد قيام العلم الطبيعي والفلسفة المادية المترتبة عليه (الثورتين العلمية والفلسفية)، لم يعد من الممكن بقاء الميتافيزيقا القروسطية القديمة. لقد هدمت هاتان الثورتان الميتافيزيقا القديمة هدماً كاملاً وهدمت إمكانيتها أيضاً. وبرغم ما مارسه المؤسسات الأيديولوجية القروسطية المتنفذة سياسياً آنذاك من قمع وملاحقة وإرهاب للعلماء والفلاسفة الجدد، إلا أن هذه الممارسات كانت محدودة الأثر، بل ولربما زادت دفع التيار المادي العلمي زخماً وضراوة. فالفكر لا يجابه بالسيف، وإنما بالفكر المضاد. فمهما كان السيف ناحجاً في إسكات هذا المفكر أو ذاك، إلا أنه يعجز عن إيقاف مد أوحركة، وأقصى ما يستطيع أن يفعله هو الإبطاء المؤقت للمد في هذه البقعة أو تلك.

لكن المثالية والقوى الداعمة لها لم تستسلم لمادية الدافع تماماً، وإنما سرعان ما أخذت تجمع صفوفها وتعلم أطرافها وتغير من أساليبها وطرائقها وتتهيا لشن هجوم مضاد على المادية بأسلحة جديدة مستمدة من العلم نفسه. فلم تكتف المثالية وقواها بالتنازل الذي قدمه إليها ديكارت، مدركة أن ثنائية ديكارت متفجرة في بنيتها الداخلية، ولم تقنع بالدور الهامشي والعرضي الذي أعطاه ديكارت لكل من الذات الإلهية والروح الإنسانية. فقد أدركت جيداً أن فلسفة ديكارت فلسفة مادية في أساسها، برغم "أنا أفكر، إذاً أنا موجود" وبرغم طبيعة الذات الإلهية التي توفق كلياً بين مجريات العالمين المادي والروحي. لذلك عمدت المثالية وقواها إلى تبني استراتيجية أخرى مضادة للديكارتية بماديتها وعقلانياتها، ولم تخف عداها الصريح للديكارتية. وعلى سبيل المثال، في عام ١٦٦٣م، أي بعد ثلاث عشرة سنة من موت ديكارت، صدر مرسوم كنسي في روما يدين الديكارتية. وبعد ذلك بثلاث سنوات تم نقل رفاته من ستوكهولم إلى باريس حيث أقيم بهذه المناسبة احتفال غلب

عليه طابع المعادة للسلطة الأيديولوجية المتنفذة^(٧).

هناك بالطبع من لا يتفق مع هذا التوصيف الفكري لديكارت والديكارتية. فكون ديكارت ابتداءً بالذات، لا بالموضوع، يدفع بعض المفكرين إلى اعتباره رائد الذاتية ورائد المثالية الحديثة ما بعد العلمية. وفي يقيني أن أولئك المفكرين يخلطون ما بين نقط الانطلاق والأسس. فنقطة الانطلاق هي بالفعل الأساس في حال عملية التفسير. لكنها ليست كذلك في كل الحالات. إنها ليست كذلك في حالة الاستدلال والاستقراء. وبتعبير آخر، فإن الأسبقية الإبيستيمولوجية لا تعني بالضرورة الأسبقية المنطقية أو الأنطولوجية. فالذات في فلسفة ديكارت لها بالتأكيد أسبقية إبيستيمولوجية. لذلك يبدأ ديكارت منها (أنا افكر إذاً أنا موجود) يستدل بها على غيرها. لكن الاستدلال ليس اشتقاقاً. إن ديكارت لا يشتق وجود المادة من وجود الذات، لكنه يستدل بالثاني على الأول. لذلك، فإن الأسبقية الإبيستيمولوجية لا تعني هنا الأسبقية الأنطولوجية. بل، على العكس، فهناك ما يشير إلى أن الأسبقية الأنطولوجية هي من نصيب الموضوع (المادة) في فلسفة ديكارت. وبصورة عامة، فإنه يمكن القول إن الفلسفة بحكم طبيعتها تعطي الذات أولوية إبيستيمولوجية، لكنها لا تعطيها بالضرورة الأولوية الأنطولوجية. وهذه المسألة الأخيرة هي التي تفرق بين التيارين الرئيسيين في الفلسفة: التيار المثالي والتيار المادي. فالمثالية هي التي تقرن الأولويتين في بعضهما. أما المادية، فهي تبدأ من الذات إبيستيمولوجياً لكنها تعطي الأولوية الأنطولوجية للموضوع (المادة). ولعل هذا الخلط بين الأولويتين هو الذي يشكل أساس نزوع المثاليين إلى إخراج المادية من دائرة الممارسة الفلسفية كلياً^(٨).

وفي الفكر العربي الحديث، نجد هذا الخلط جلياً في نظرة الفيلسوف المصري المعاصر حسن حنفي إلى الديكارتية (مثلاً في كتابه مقدمة في علم الاستغراب)^(٩). وهذا الخلط هو الذي يدفعه إلى توكيد الجانب المحافظ والمخلفات القروسطية في

(٧) انظر:

Williams, op. cit., p. 24.

(٨) انظر في هذا الصدد ما يقوله فيلسوف العلم الواقعي روي باسكار في:

Roy Bhaskar, A Realist Theory of Science, Harvester Press, Sussex (1978), pp. 36-45.

(٩) انظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة (١٩٩١).

ديكارت على حساب الجانب الأساسي فيه، وهو الجانب الثوري الحديث. لذلك ينقلب ديكارت على يديه إلى مفكر قروسطي وتنقلب فلسفته إلى امتداد للميتافيزيقا القروسطية.

وفي المقابل نجد صادق جلال العظم وفؤاد زكريا يؤكدان الجانب المادي الثوري في الديكارتية، برغم الكوجيتو Cogito وبرغم الدور الذي أوكله ديكارت إلى الذات الإلهية. وعلى سبيل المثال، يقول صادق جلال العظم في كتابه "دفاعاً عن المادية والتاريخ" في هذا الصدد: "لم يتوصل ديكارت إلى ثنائيته عن طريق الشك المنهجي كما تريد تواريخ الفلسفة أن تقنعنا، بل نتيجة اعتبارات ومشكلات تتعلق بالمادية الميكانيكية وفلسفة العلم وبأبحاثه العلمية والرياضية من جهة، واعتبارات أخرى، هامة أيضاً، تتعلق بالأنطولوجيا الروحية الموروثة والمكرسة دينياً ومؤسساتياً من ناحية ثانية... في رسالة معروفة موجهة إلى مارسين اعترف ديكارت سراً بأغراضه العميقة والحقيقية من تأليف التأملات حيث قال في الرسالة ما معناه إن التأملات تحوي أسس فيزيائه بأكملها ولكنه حذر مارسين، في الوقت ذاته، من إفشاء السر تجنباً للعراقيل التي سيثيرها أنصار أرسطو وأتباع فيزيائه في وجه العلم الجديد ووجه تقبله وانتشاره... تلخص طموح ديكارت في بناء ميتافيزيقا جديدة تناسب الفيزياء الجديدة وتلائمها وليس العكس"^(١٠).

من الواضح إذاً أن الأساس الحقيقي لفلسفة ديكارت، في نظر العظم، لا يكمن في منهج الشك انطلاقاً من الذات، وإنما يكمن في المنهجية العلمية وما تنطوي عليه من تصور مادي للطبيعة. وهذا يؤكد أيضاً ما ذهب إليه لوي ألنوسير من تلازم وثيق بين الثورات العلمية الكبرى والثورات الفلسفية الكبرى. فلئن انطلق ديكارت من الذات، فقد فعل ذلك لأن للذات أسبقية إبستمولوجية في البنية الداخلية الجوهرية للفلسفة، لا لأنه أراد توكيد الذات على حساب الموضوع المادي. فالعكس هو الصحيح. لقد أراد استعمال الإبيستمولوجيا لتخدم أغراضه الأنطولوجية، أي لتوكيد الموضوع المادي.

(١٠) العظم، المصدر السابق، ص (٥١-٥٢).

ويعبر فؤاد زكريا عن ذلك برشافته المعهودة في كتابه آفاق الفلسفة كالآتي:
 "ولقد أراق شراح ديكرت بحوراً من المداد لكي يثبتوا أن انطلاقه من الحقيقة الأساسية المتعلقة بوجود الذات، واتخاذها من الكوجيتو (أنا أفكر) أساساً لإثبات هذا الوجود، وتأكيد أنه هذه هي القضية المحورية في مذهبه الميتافيزيقي، معناه أن ديكرت فيلسوف ميتافيزيقي مثالي، بل هو أبو المثالية الحديثة، ما دام جوهر المثالية هو تأكيد أولوية الفكر. ولكن من الممكن أن يقال، من وجهة نظر أخرى، إن الانطلاق من حقيقة الفكر التي تؤسس وجود الذات لا يدل على أولوية الفكر في مذهبه، بل كانت تلك نقطة بداية ضرورية لكي يتسلسل إثبات الحقائق الثلاث الرئيسية بطريقة مقنعة للعقل فحسب. فالترتيب في هذه الحالة هو ترتيب منهجي، لا مذهبي، أي إن أفضل طريقة عرض ممكنة، وأكثر هذه الطرق إقناعاً للذهن، هي التي تبدأ بحقيقة الفكر ووجود الذات وتنتهي إلى وجود العالم. ولكن هذا الحجب لا يعكس على الإطلاق أهمية كل حقيقة من هذه الحقائق الثلاث داخل المذهب، وليس ترتيباً للأولوية بينها"^(١١).

وهو مطابق تماماً لما قلناه أعلاه. ويخلص فؤاد زكريا إلى أنه إذا كان الأمر كما في الاقتباس الوارد أعلاه، فإنه لن تعود هناك أسبقية لوجود الفكر على وجود المادة، ولا يحق للمرء أن يستنتج من ورود حقيقة الفكر أولاً أن المادة ثانوية الأهمية وأن الفكر هو الأساس الأنطولوجي للديكرتية. ومن هذا المنظور تبدو الديكرتية كما لو كانت رحلة تستهدف استرداد الثقة في وجود المادة وفي الوسائل الحسية والعقلية التي تستخدمها لمعرفة العالم المادي. من ثم فإن المهمة الرئيسية لميتافيزيقا ديكرت هي تذليل العقبات أمام العلم وتوفير التربة الملائمة لبروز العلم الطبيعي وتجنّده. والدليل الذي يسوقه فؤاد زكريا لتعزيز هذا الرأي هو الموقع البارز الذي تحتله الآلية أو الميكانيكية في فلسفة ديكرت. فهي بمثابة المحور الذي تدور حوله الرؤية الديكرتية برمتها، وذلك بعكس ما كان عليه الحال في الميتافيزيقا القديمة (أفلاطون وأرسطو

(١١) انظر: فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، دار التنوير والمركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، بيروت، ص (١٢٤-١٢٥).

وغيرهما) التي نزعت إلى جعل الغائية (عكس الآلية) محور رؤيتها. فلا يقصر ديكارت الآلية على العالم المادي غير العضوي فقط، وإنما يطبقها على المجال البشري، ذلك المجال الذي حرص الميتافيزيقيون القدماء كل الحرص على جعله مقراً للتفسير الغائي وعالمًا مستقلاً عن المادة. وهذا ما يتبدى بجلاء في كتاب ديكارت "وصف الجسم البشري" الذي نشره عام ١٦٤٨م.

لقد أدرك المثاليون المعاصرون لديكارت الجوهر المادي لفلسفته، ولم تخدعهم القشرة المثالية شبه اللاهوتية التي غلف بها هذا الجوهر. لذلك رفضوها وشرعوا يعدّون العدة لشن الهجوم المعاكس (الثورة المضادة).

المثالية في مجابهة العلم: باسكال

قلنا إن الذي يميز تطور الفلسفة هو جدل الثورة - الثورة المضادة، تماماً كما هو الحال مع تطور التشكيلات الاجتماعية، وبعكس ما هو الحال مع العلم الثوري والتقدمي دوماً في صميمه. وقلنا أيضاً إن أي ثورة علمية تلازمها ثورة فلسفية، على اعتبار أن العلم والفلسفة ينتميان إلى مستوى اجتماعي واحد وإلى سياق إنتاجي واحد وسيرورة اجتماعية واحدة هي السيرورة النظرية المعرفية التي يكمل فيها العلم والفلسفة بعضهما بعضاً. وفي حال الثورة العلمية الكبرى في مطلع الحقبة الحديثة، والتي تمت بموجبها ولادة العلم الطبيعي الحديث^(١٢)، فقد تمثلت الفلسفة الملازمة للثورة العلمية الكبرى أكثر ما تمثلت: (١) في اتباع المنهجين الهندسي والاستقرائي في البرهان الفلسفي^(١٣)، (٢) في بروز المادية الميكانيكية واحتلالها مركز الصدارة في الفكر الأوروبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وكانت نتيجة هذه الثورة العارمة أن تتهقرت الميتافيزيقا القديمة وتهدمت أركانها الرئيسية. لكن قوى المثالية ما لبثت أن أخذت تلملم أطرافها وتجمع فلولها على أسس أخرى (ما بعد علمية) أكثر نجاعة وتطوراً من سابقتها. ونجد في كثير من فلاسفة القرن السابع عشر

(١٢) انظر في هذا الصدد: هشام غصيب، دراسات في تاريخية العلم، دار التنوير العلمي والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان (١٩٩٣).

(١٣) انظر مثلاً:

Spinoza, Ethics, trans. A. Boyle, Dent, London (1970).

عنصري الثورة والثورة المضادة قائمين في الفيلسوف الواحد والفلسفة الواحدة بما في ذلك ديكارت والديكارتية. بيد أن زخم الثورة العلمية والثورة الفلسفية المادية في ذلك القرن بلغ حداً جعل عنصر الثورة (والمادية) هو العنصر المهيمن في جل الفلاسفة، كما بينا سابقاً في حال ديكارت والديكارتية. وحتى القلة من الفلاسفة التي كانت الهيمنة فيها من نصيب الثورة المضادة (المثالية) كانت مشبعة بروح الثورة وأساليبها وظهرت فيها الثورة المضادة على استحياء.

هذا ما تجلى على سبيل المثال في باسكال أولاً ثم في لايبنتز لاحقاً. لقد تحدى كلاهما الثورة الفلسفية المادية، بل والعلم الطبيعي نفسه (في حال باسكال)، ولكن على أرضية الثورة الفلسفية نفسها. إذ إنهما انطلقا في معارضتهما من الاعتراف، إما الصريح (في حال باسكال) وإما الضمني (في حال لايبنتز)، بالأنطولوجيا المادية^(١٤). بذلك فقد فرضت الثورة الفلسفية نفسها فرضاً على ثورتها المضادة. وبتعبير آخر، فحتى الثورة المضادة نفسها انطبعت بطابع الثورة في ذلك العصر الثوري. ولنبدأ بمثال باسكال، الفيلسوف المعذب.

لقد اعترف باسكال بالصورة اللانهائية للكون المادي التي جاءت نتاجاً أساسياً للثورة العلمية الكبرى وللمادية الذرية التي تبلورت في مطلع الحقبة الحديثة على أيدي برونو وغاليليو وغاسندي وغيرهم. ومع أنه استعمل في كتابه المعروف "الخواطر"^(١٥) اللغة الأرسطية البطلمية في وصف الكون، إلا أن روحية طرحه كانت كوبرنيكية غاليلية. فكون باسكال لانهائي في جوهره، على صعيد الأبعاد الكبيرة (اللانهاية العظمى) والأبعاد المتناهية الصغر (اللانهاية الصغرى)، بعكس كون أرسطو المحدود في جوهره على جميع الصعد. وفي ذلك بالضبط تكمن حداثة الرؤية الباسكالية وما بعد علميتها. لقد اعترف باسكال بلانهاية المكان والزمان والمادة الذرية نفسها، كما اعترف بمادية الكون وتجانسه المادي. هذا هو أساس التصور العلمي الحديث للكون. وهذا يعني أنه اعترف صراحة بالأنطولوجيا

(١٤) انظر ما يقوله العظم في هذا الصدد في: العظم، المصدر السابق، ص (٥٢-٥٤).

(١٥) انظر:

المادية الحديثة. لكن الطريف في الأمر أن باسكال انطلق من الأنطولوجيا المادية التي تشكل أساس العلم الحديث لا لكي يؤكد العلم الحديث، وإنما لكي ينفيه، بل ويوحي باستحالته. ولعله كان ما زال متأثراً في ذلك بالأساليب الفلسفية التي كانت سائدة في العصور الوسطى الإسلامية والمسيحية. فقد سبق أن أكد فلاسفة العصور الوسطى أنطولوجيات معينة إما من أجل تأكيد العقل وإما من أجل تكبيله ونفيه في المحصلة^(١٦). ولعل المناظرة الكبرى بين الإمام الغزالي وابن رشد في تراثنا (تهافت التهافت في مجابهة تهافت الفلاسفة) خير مثال على ذلك^(١٧). لكن الجديد في حال باسكال أنه لجأ إلى الأنطولوجيا المادية التي افترضتها الثورة العلمية الكبرى من أجل مجابهة هذه الثورة وتوكيد نقيضها. لقد حاول باسكال قلب الأسس على نتائجها وإثارة تناقض بين المقدمة والنتيجة. وكان مدخله إلى ذلك الطابع اللانهائي للمادة وفق التصور المادي الذري الجديد.

انطلق باسكال من وجود اللانهائيتين في العالم المادي (اللانهائية العظمى واللانهائية الصغرى) ومن محوريتهما بالنسبة إلى المحدود (الأشياء) لكي ينفي المحدود ومن ثم العلم الذي ينطلق من المحدود ويرتكز إليه. إذ قاده مفهوم السلسلة العلية (السببية) اللامتناهية التي تربط الأشياء المحدودة ببعضها إلى فكرة اعتماد المحدود من حيث الماهية والوجود ومبدأ الحركة على اللانهائيتين. وهو ما عاد وأكد هيفل بصورة أكثر تماسكاً بعد باسكال بقرن ونصف القرن، أيضاً من أجل نفي المحدود والمادة والعلوم المرتكزة اليهما^(١٨).

إذاً لجأ باسكال إلى توكيد خاصية معينة من خصائص المادة (اللانهائية) من أجل نفي المادة وتهميش العلم الطبيعي المرتكز إليها. فقد سعى باسكال في حقيقة الأمر إلى تقويض المادية من داخلها وارتكازاً إليها. إذ اضطر إلى الاعتراف فيها

(١٦) انظر في هذا الصدد: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مجلدان، دار الفارابي، بيروت (١٩٨٨).

(١٧) انظر: أبو حامد محمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، دار المشرق، بيروت (١٩٨٢)؛ ابن رشد، تهافت التهافت، دار المشرق، بيروت (١٩٨٧).

(١٨) انظر في هذا الصدد:

Lucio Colletti, Marxism and Hegel, New Left Review Books, Verso Edition, London (1979).

من أجل نفيها، وهو ما يؤكد هيمنة الثورة الفلسفية في عصر الثورة العلمية الكبرى ولجوء الثورة المضادة إلى التحايل والاستتار لتحقيق أغراضها.

لقد رأى باسكال أن المحدود لا يمكن أن يفهم في ذاته، وإنما في علاقته مع اللانهايتين. وبتعبير هيجلي، فإن ذات المحدود (جوهره) لا تقع فيه وإنما في اللانهايتين. ولكن، لما كانت اللانهاية تقع خارج إطار الإمكانات الذهنية للإنسان المحدود في جوهره، بات الإنسان عاجزاً عن الوصول إلى المعرفة اليقينية، أي معرفة جوهر الأشياء والأحداث، بالعقل والعلم، وبات العلم البشري عاجزاً عن إعطاء معرفة حقيقية بصدد العالم. ومعنى ذلك أن العقل البشري انتفى بوصفه أداة لإنتاج المعرفة اليقينية، وأضحى مجرد أداة عملية تعين الإنسان في تدبير شؤونه العملية، تماماً كما هو الحال مع باقي الأعضاء البشرية. ومن هذه الثغرة قام باسكال بتسريب الإيمان الغيبي وجعله يطفئ على كل شيء سواء. فإما أن يكون الوجود الإنساني عبثاً وداعياً إلى الانتحار، وإما أن يرتكر إلى الإيمان بذات مطلقة الخير لانهائية القدرة، أي تكمن فيها القدرة على خلق العالم اللامتناهي واستيعاب اللانهايتين. فطريق العقل مسدود معرفياً. إنه طريق العزلة عن الوجود. فالهوة اللامتناهية التي تفصل الإنسان المحدود في جوهره عن العالم اللانهائي في جوهره لا يمكن ردمها بالعقل، وإنما بالإيمان بالذات الإلهية التي تشكل الجسر الوحيد القادر على عبور هذه الهوة السحيقة. إننا لا يمكن أن نصل إلى اللانهايتين، ومن ثم إلى العالم المادي، بالعقل، وإنما بالإيمان بالذات الإلهية. هذه هي الرسالة الأساسية في كتاب باسكال الشهير.

إن باسكال هو غزالي عصر الثورة العلمية الكبرى. فهو يرى أننا نظل على سطح الأمور، حتى في دراستنا الطبيعة، ما ظللنا نسير على درب العقل العلمي. أما جوهر الطبيعة والوجود برمته فيظل بعيداً بعد اللانهاية عنا ما ظللنا بعيدين عن الإيمان المطلق بالذات الإلهية. فنحن بالإيمان نلج الأعماق. إنها عودة واضحة إلى الوعي القروسطي. لكن الهيمنة هذه المرة هي من نصيب العلم والمادية لا من نصيب الميتافيزيقا المثالية كما كان عليه الحال في فلسفة العصور الوسطى. لذلك

يظهر هذا الوعي في عصر الثورة العلمية الكبرى في هذا المظهر الباسكالي المذبذب، الممزق، اليائس، الرافض للعقل بهذه الصورة الحادة الصارخة، المتأزم وجودياً حتى الثمالة الانتحارية.

إن العلم يومئ إلى ما يؤكد قصوره وعجزه. هذه هي فحوى ما يقوله باسكال. إن العلم يلد مخصياً لأنه مخصي في جوهره. فهو يكشف عما لا يقوى على استيعابه، ومن ثم يكشف عن قصوره المريع. إنه يفترض أرضية لا يستطيع استيعابها. ومن ثم فهو ليس أكثر من مقدمة إلى الإيمان الغيبي الذي هو الطريق الوحيد إلى المعرفة الحقة وإلى اليقين. فلا وظيفة حقيقية للعلم خلاف ذلك. إنها محاولة لرد الاعتبار إلى الإيمان الذي زعزعته الثورة العلمية الكبرى وإلى إعادة بنائه على أساس الأنطولوجيا المادية بعد إعادة تأويل علاقاتها الداخلية. ومن هذا المنظور، فهي محاولة ما بعد علمية، محاولة من قبل قوى الإقطاع لاستيعاب المتغيرات الجديدة وإعادة إنتاج هيمنتها الأيديولوجية في ضوء الجديد وعلى أساسه. وهي بلا شك محاولة جريئة، وإن كانت رجعية في جوهرها.

لقد ابتكر باسكال طريقة جديدة في مقارعة العلم والعقلانية العلمية، سوف تنمو من الآن فصاعداً حتى تصل أوجها في هيغل، وأعني بذلك محاولة نفي المادة بوضع المحدود المادي في مجابهة اللانهائي المادي وبإذابة الأول في الثاني. إذ وجد هيغل في هذه الطريقة الباسكالية بالذات منطلقه في بناء مثالية كاملة منسجمة كلياً مع بعضها، بعكس المثالية التي سادت الفلسفة الأوروبية ما قبل هيغل. لكن هذه قصة أخرى سوف نتناولها في دراسات أخرى.

الفصل الرابع

مقومات العقل النظري الغربي:

العقل النظري في الرأسمالية المركزية

في ردنا على من يعتقدون أن العلم مجرد تراكم بريء للمعلومات، نقول إن للعلم منهجية وتاريخية ثوريتين في صميمهما، وإن هذه الثورة تتبدى في الاختبار العلمي (في بعده النظري والعملي) من جهة وفي الصراع بين العلم والأيديولوجيا، والذي مثلت الثورة العلمية الكبرى (لحظة نشوء المنهجية العلمية في حقل الطبيعة) اللحظة الحاسمة فيه، من جهة أخرى. ونشير إلى عالمية هذه الثورة. فهي ظاهرة عالمية وحدث عالمي جاء تنويعاً لجهود وصراعات وقعت في عدة حضارات، وفي مقدمتها الحضارة الإغريقية والحضارة العربية الإسلامية. فهي لم تكن ظاهرة أوروبية محضاً، وإن وقعت في التربة الأوروبية في مطلع الحقبة الحديثة، وإنما جاءت حلاً جذلياً لمعضلات تمتد جذورها في الحضارة الإغريقية والهلنستية ونلمس تصاعدها وتفاقمها وارهاسات حلها في الحضارة العربية الإسلامية^(١). فالتراث العلمي الإغريقي، الذي جاء تنويعاً لتطورات حصلت في حضارات الشرق الأوسط القديمة (مصر، سوريا، العراق)، نشأ في أبونيا وأثينا وامتد إلى مصر

(١) انظر: هشام غصيب، مفهوم الإشكالية مطبقاً على علم الهيئة (الفلك) العربي، المجلة الفلسفية العربية، (١٩٩٤).

وسوريا وأثّر في الحضارة العربية الإسلامية وتم تخطيه جدياً في أوروبا في مطلع الحقبة الرأسمالية من تاريخ البشرية. فغاليليو لم يكن وريث توما الأكويني أو وليم الأكهامي الأوروبيين بقدر ما كان وريث ديموقريطس الإغريقي والحسن بن الهيثم العربي. فالثورة العلمية الكبرى لم تكن وليدة ما يسمى العقل الأوروبي، ذلك الكيان اللاتاريخي الذي يتشدد به الاستشراقيون عرباً وغربيين، وإنما كانت نتاجاً عالمياً طبيعياً للتراكمات والصراعات التاريخية التي وفرت شروط انطلاق نمط الإنتاج الرأسمالي وهيمنته وازدهاره في التربة الأوروبية في مطلع الحقبة الحديثة.

لكن كون الرأسمالية المركزية^(٢) (في المركز) استلزمت نشوء العلم الطبيعي بهذا الدفع والزخم بفعل حاجة نمط الإنتاج الرأسمالي إليه في بنيته الداخلية لا يعني مطلقاً أن العلم الطبيعي هو ظاهرة رأسمالية يرتبط وجودها بوجود الرأسمالية وبقائها. كما أن ذلك لا يعني أن العلاقة بين الرأسمالية والعلم الطبيعي علاقة انسجام وتناغم تامين. فالرأسمالية تميل إلى خلق بنى اجتماعية جديدة من دون أن يدرك القائمون عليها جيداً النتائج الوخيمة غير المتحكم فيها المترتبة عليها. وينطبق ذلك بصورة عامة على جميع قوى الإنتاج التي تفجرها الرأسمالية. فهي تعتمد إلى تفجير قوى اجتماعية تهدد في كثير من الأحيان وجودها وتعمل على حفر قبرها والتمهيد لسيطرة نقيضها^(٣). فحاجاتها المتفجرة أبداً تدفعها إلى خلق أطر جديدة تحمل في باطنها بذور فناء الرأسمالية. ولعل هذه الخاصية الأساسية في الرأسمالية تعود إلى طبيعة التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الانتاج فيها^(٤). فالقول الرأسمالي ينتج قوى إنتاج جديدة لكي يشبع نهمة اللانهائي لفائض القيمة

(٢) حول مفهوم الرأسمالية المركزية انظر:

Paul Baran, The Political Economy of Growth, Monthly Review Press, New York (1957, 1968); Samir Amin, Unequal Development, Monthly Review Press, New York (1976); Samir Amin, Class and Nation, Historically and in the Current Crisis, Monthly Review Press, New York (1980).

(٣) انظر في هذا المضمار:

Karl Marx, Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy, trans. Martin Nicolaus, Penguin (1973).

(٤) انظر في هذا المضمار المقدمة في:

Karl Marx, A Contribution to the Critique of Political Economy, trans. S. Ryazanskaya, Lawrence and Wishart, London (1971).

وقوة العمل البشري. لكن علاقات إنتاجه تعجز عن استيعاب هذه القوى متى تخطت حداً معيناً من النمو والتطور. لذا، ومثلما يسعى الغول الرأسمالي الشره باستمرار إلى الخلق، فإنه يسمى بالوتيرة ذاتها أيضاً إلى الهدم والدمار. وفي حال العلم، فإن الرأسمالية تعمل على خلقه ووضعه في مركز الصدارة ورعايته وتوسيعه في كثير من القطاعات. لكن علاقات الإنتاج الرأسمالية تعجز عن استيعابه تماماً. فالرأسمالية تحتاج إلى العلم بوصفه قوة إنتاج رئيسية، فتعتمد إلى خلقه ورعايته. لكن علاقات الإنتاج الرأسمالية التطبيقية والاستغلالية تتعارض مع الروح المادي النقدي (النقدية الموضوعية المطلقة) للعلم، شأنها في ذلك شأن جميع نظم الإنتاج التطبيقية، فتعتمد إلى محاربة العلم والحد من نفوذه وانتشاره ومجابهة عقلانيته المادية النقدية. بذلك، فالرأسمالية تولد العلم وتدفعه من جهة، لكنها تعوق نموه وتشوّهه وتقيد من جهة أخرى. وممكن هذا التناقض هو التناقض القائم بين قوى الإنتاج الرأسمالية وعلاقات الإنتاج الرأسمالية. كيف تتعامل الرأسمالية مع هذا التناقض، وكيف تحاول أن تحله وتتغلب عليه؟

لعل الفلسفة الحديثة هي في مقدمة الآليات التي سعت الرأسمالية إلى تسخيرها لمحاربة العقلانية المادية النقدية، التي تشكل قاعدة الممارسة العلمية، وللحد من نفوذها وتفشيها في مسامات الوعي الاجتماعي. وقد استعملت لهذه الغاية كثيراً من وسائل العلم وأساليبه بفاعلية واقتدار. وقد سخر التيار الرئيسي في الفلسفة البرجوازية العلم وأدواته لتحقيق الأغراض الآتية:

١- هدم الميتافيزيقا الإقطاعية في سيرورة متصاعدة عكست تنامي قوة البرجوازية وتغير علاقات القوة السائدة في أوروبا لصالحها^(٥).

٢- الحد من تنامي المادية وتفشيها. وقد تمثل ذلك بجلاء في أعظم رمزين من رموز الفلسفة البرجوازية في مرحلة صعودها، أعني ديكارت وكانط.

٣- استبدال الذات الإنسانية بالذات الإلهية في الفكر وإكسابها كثيراً من الصفات

(٥) انظر في هذا الصدد: صادق جلال العظم، دفاعاً عن المادية والتاريخ. دار الفكر الجديد، بيروت (١٩٩٠)، المحاور الأولى.

التي كانت تتمتع بها الذات الإلهية في الميتافيزيقا الإقطاعية. فلئن جعلها ديكارت الأساس الإستمولوجي لفلسفته وقاعدة المعرفة اليقينية، فقد أكسبها كانط فاعلية إبداعية خلقية وأكسبها دوراً شبيهاً بدور العقل الفعال أو واهب الصور لدى أفلوطين والفارابي^(٦). فالذات الإنسانية لدى كانط هي التي تكسب عالم الظواهر صوره ومبادئه الأساسية وتخلق منه عالماً مترابطاً متناسقاً^(٧).

٤- نقد المادية الذرية (الميكانيكية) وبيان قصورها وثغراتها، أولاً في معرض الحد من تنامي المادية، وثانياً في معرض إزالة العوائق والعقبات وآليات الجمود العقائدي أمام تطور العلم ونموه^(٨).

٥- الحد من انتشار النقدية العلمية المادية المطلقة واحتواؤها والسعي إلى قصرها على مجالات محددة. وقد انبرى لأداء هذه الوظيفة التيار اللاعقلاني البرجوازي الذي سعى إلى تحقير العقل وتحطيمه والتشكيك في قدراته وتحجيم دوره في الحياة الاجتماعية، وذلك بإعطاء الأولوية الأنطولوجية إما للقفزات الإيمانية العمياء (باسكال، كيركغور، وليم جيمس، سارتر)^(٩)، وإما للإرادة العمياء (شوبنهاور، بيتهشه)^(١٠)، وإما للحدس الوجداني (شيلنغ، برغسون)^(١١)، وإما للصمت الصوفي

(٦): انظر:

Plotinus, The Six Enneads, trans. S. Mackenna and B. Page, Great Books of the Western World, Chicago (1978).

أبو النصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت (١٩٩١).

(٧): انظر:

I. Kant, Prolegomena To Any Future Metaphysics That Will Be Able To Present Itself As A Science, trans. P. Lucas, Manchester Univ. Press (1971).

(٨): انظر في هذا المضمار:

T. Oizerman, Dialectical Materialism and the History of Philosophy, Progress, Moscow (1982).

(٩): انظر مثلاً:

B. Pascal, Pensees, trans. J. Cohen, Penguin (1961); S. Kierkegaard, Either-Or, trans. D. Swenson and L. Swenson, Princeton (1971); W. James, Selected Papers On Philosophy, Dent, New York; J. Sartre, Being and Nothingness, trans. H. Barnes, Washington Square Press, New York (1971).

(١٠): انظر:

F. Nietzsche, The Birth of Tragedy, trans. W. Kaufmann, Vintage, New York (1967).

(١١): انظر: جورجي لوكاتش، تحطيم العقل، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت (١٩٨٠).

(فتغنشتاين)^(١٢)، وإما للكشف الإشرافي (هيدغر)^(١٣)، وما إلى ذلك.

٦- إرساء قاعدة نظرية لتفتيت الوعي الاجتماعي، أي تحطيم وحدته العضوية الداخلية، ولجعله انعكاساً للتقسيم الرأسمالي للعمل. فبهذه الطريقة يتم عزل النشاط العلمي في مجال عن مجالات الحياة الأخرى، ويتم احتواء العقلانية العلمية النقدية ضمن حدود محددة وبقاؤها خارج إطار الوعي المباشر الفعال. وبتعبير آخر، فإن العقلانية العلمية النقدية تظل حبيسة الممارسات الفنية الضيقة وسمة من سمات هذه الممارسات في موضوعيتها، لكنها لا تتحول إلى وعي اجتماعي فعال. وعليه، نجد في الرأسمالية المركزية هذه الظاهرة الملفتة للنظر: أن الممارسة العقلانية المتطورة تقوم جنباً إلى جنب مع أكثر الممارسات لاعقلانية وبدائية في الشخص ذاته والجماعة ذاتها. وقد وسم جورج لوكاتش هذه العملية، في كتابه المعروف "التاريخ والوعي الطبقي"^(١٤)، بالمحاسبية Calculability والمكننة العقلانية Rational Mechanization، واعتبرها جوهر العقلانية الحاسبية الرأسمالية التي تحدث عنها ماكس فيبر. بيد أن لوكاتش وقع في فخ الخلط بين هذه العقلانية الحاسبية التفتيتية وبين العلم الطبيعي الذي تبلورت هذه العقلانية في جانب منها من أجل لجمه واحتوائه. وكان لوكاتش في ذلك ضحية لهذه العقلانية الحاسبية التي سعى إلى مجابقتها ومناهضتها^(١٥).

ومع تراجع الدور التقدمي للبرجوازية الغربية، وبخاصة إثر ثورات عام ١٨٤٨، تراجعت الوظائف التقدمية للفلسفة البرجوازية (مثل هدم الميتافيزيقا القروسطية،

(١٢) انظر:

L. Wittgenstein, Tractatus Logico - Philosophicus, trans. D. Pears and B. McGuinness, Routledge and Kegan Paul, London (1974).

(١٣) انظر مثلاً:

M. Heidegger, An Introduction to Metaphysics, trans. R. Manheim, Yale Univ. Press (1974).

(١٤) انظر:

G. Lukacs, History and Class Consciousness, Merlin, London (1971).

(١٥) انظر مثلاً ما يقوله غاريت ستيدمان جونز في:

New Left Review (ed.), Western Marxism: A Critical Reader, New Left Review Editions (1977), pp. 11 - 60.

وتأكيد الذات الإنسانية، والنقد الجدلي للمادية الذرية) لصالح الوظائف الرجعية الظلامية (مثل تحطيم المادة والعقل النقدي والوحدة العضوية للوعي الاجتماعي)، الأمر الذي صبغ الفلسفة الغربية المعاصرة (في القرن العشرين) بصبغة سوداء قائمة تفح منها رائحة التحلل والفساد، رائحة العرقية واللاإنسانية^(١٦).

بهذه الطرائق استطاعت البرجوازية الغربية أن تدعم النشاط العلمي وتدفعه قدماً بوتائر متسارعة من دون أن تتيح له فرصة تقويض الأسس الطبقية للمجتمعات الرأسمالية المركزية وفرصة إحداث اضطرابات وإرباك في آليات إعادة إنتاج هذه المجتمعات. ولعل هذا التوصيف يشكل مفتاحاً أساسياً لفهم ظاهرة الفلسفة الغربية الحديثة وخصوصياتها.

وخلاصة ما ذهبنا إليه أعلاه هي أن الرأسمالية تستلزم وبالضرورة وجود علم طبيعي مستقل ومتطور في بنيتها الداخلية، بعكس المجتمعات ما قبل الرأسمالية. كما أن لها من القدرات والإمكانات المادية والمعنوية ما يؤهلها للتحكم في العلم واحتوائه، إلى حين على الأقل، الأمر الذي يمكنها من تحمل المنهجية العلمية، وإن كان ذلك يتم على مضض بالنظر إلى طبيعتها الطبقية. فالمجتمع اللاتطبيقي المتطور هو الوحيد القادر على تحمل المنهجية العلمية بلا تحفظ وجعلها مبدأ حياته وفعله.

ما قبل علمية الفكر العربي المعاصر

هناك العديد من وجوه التأزم في الفكر العربي المعاصر. لكن هذه الوجوه جميعاً تلتقي في عقدة واحدة تتمثل في العبارة الآتية: إن الفكر العربي السائد هو فكر ما قبل علمي. ولأنه كذلك فهو عاجز عن التعامل مع العصر وتحدياته، حيث إنه يكبل الوعي العربي ويحد من نهوضه ويشكل أداة أساسية من أدوات تجديد الوضع القائم وإعادة إنتاجه. وهنا قد يبرز اعتراض يتمثل في التساؤل الآتي: لكن، أليس الفكر العربي المعاصر فكراً برجوازياً في جوهره؟ أو ليس الفكر البرجوازي فكراً

(١٦) هذا ما يبيّنه بجلاء صادق جلال العظم في المحاورتين الثانية والثالثة من كتابه المذكور (دفاعاً عن المادية والتاريخ).

ما بعد علمي في جوهره؟ والجواب المباشر، والذي يحتاج إلى شرح وتفسير، عن هذا التساؤل هو: صحيح أن الفكر البرجوازي هو فكر ما بعد علمي في جوهره، وصحيح أن الفكر العربي المعاصر هو فكر برجوازي في جانب أساسي منه، لكن توصيف هذا الفكر بأنه فكر برجوازي غير كاف. إنه ليس فكراً برجوازياً بقدر ما هو فكر البرجوازية العربية التابعة والملحقة بالبرجوازية الإمبريالية^(١٧). ولئن كان فكر البرجوازية المركزية (الغربية) فكراً ما بعد علمي في جوهره، فإن فكر البرجوازية التابعة هو بالتأكيد فكر ما قبل علمي، وهو في ذلك يشترك مع فكر المجتمعات العبودية والإقطاعية. فالبرجوازية التابعة أقرب في وعيها إلى الطبقات القديمة منها إلى الطبقات الحديثة، وإن كانت بالطبع لا تصل إلى مستوى الطبقات القديمة من حيث الفاعلية التاريخية والقدرة والروح الخلاق^(١٨). لكنها، مع ذلك، لا تفهم على أساس هذا التشابه مع الطبقات القديمة، وإنما على أساس ارتباطها البنيوي بالبرجوازية الإمبريالية ودورها في النظام الرأسمالي العالمي^(١٩).

وهنا يبرز السؤال الآتي: لماذا يختلف وعي البرجوازية التابعة بهذه الصورة الصارخة عن وعي البرجوازية المركزية؟ ولكن، قبل الإجابة عن هذا السؤال، يتعين علينا أن نحدد بالضبط ما نعنيه بالفكر ما قبل العلمي والفكر ما بعد العلمي.

كما أسلفنا، فقد شهدت أوروبا في مطلع الحقبة الحديثة، وتحديدًا من ١٥٤٣م إلى ١٧٠٠م، ثورة عارمة في نمط التفكير في الطبيعة أخذت تعرف بالثورة العلمية الكبرى وتمت بموجها ولادة المنهجية العلمية في حقل الطبيعة على صورة مؤسسات علمية وجماعات علمية مرتبطة بالقلب الإنتاجي للمجتمعات الأوروبية. وكانت هذه الثورة بمثابة زلزال مجلجل في الوعي الأوروبي قلب أسسه رأساً على عقب. وقد تظاهر هذا الانقلاب بصورة صارخة في الفلسفة الأوروبية على جميع صعداتها: على

(١٧) انظر في هذا المضمار: مهدي عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، دار الفارابي، بيروت (١٩٨٠).

(١٨) انظر مثلاً: هشام غصيب، ثقافتنا في ضوء تبينتنا، دار التنوير العلمي، عمان (١٩٩١)؛ هل هناك عقل عربي؟، دار التنوير العلمي والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان (١٩٩٢).

(١٩) انظر: مهدي عامل، أزمة الحضارة أم أزمة البرجوازيات العربية، دار الفارابي، بيروت (١٩٨١)؛ نقد الفكر اليومي، دار الفارابي، بيروت (١٩٨٨).

صعيد الموضوع وصعيد البنى المفاهيمية وصعيد المنهج^(٢٠). إذ نقلت الثورة العلمية الكبرى موضوع الفلسفة من العلاقة بين الله والعالم إلى العلاقة بين الذات الإنسانية والطبيعة المادية. ونقلت منطق الفلسفة من القياس بأشكاله البينانية والبرهانية والعرفانية (اللاهوتية والكلامية والأرسطية) إلى منطق الاستكشاف التجريبي والرياضي. وبعد أن كانت الغائية محور عقلها الاستنتاجي أضحت السببية أساس هذا العقل. وأخذت تركز إلى الاستقراء والاستنتاج الرياضي والسببية المادية في جدالها وبناء أحكامها. وقد انعكس ذلك كله على بناها المفاهيمية، التي أضحت امتداداً أنطولوجياً للمفاهيم العلمية الأساسية وصوراً معمة لها^(٢١). وقد عبر صادق جلال العظم عن هذا الانقلاب المفاهيمي أبلغ تعبير في الفقرة الآتية في كتابه دفاعاً عن المادية والتاريخ:

"إذا حاولنا مراجعة أبرز المقولات وأهم التصورات التي سيطرت على الخطاب الفلسفي وتفسيره للعالم قبل المرحلة الحديثة نجد أنها تضم التالي: الماهية، الجوهر، العرض، المثل، الفيض، الغاية، الوجود بالقوة، الوجود بالفعل، الصورة، الهولي، الله، التسيير، التخيير إلخ... إذا انتقلنا إلى الفلسفة الحديثة فماذا نجد: تراجعاً بطيئاً ولكن متزايداً ومؤكداً لهذه المقولات والتصورات جميعاً لصالح صعود نوع مغاير منها أخذ يحتل مواقع السيطرة على الخطاب الفلسفي الحديث، مثلاً: المكان، الزمان، الجسم، الذرة، الحركة، العلة الفاعلة، الصفات الأولية، الصفات الثانوية، قوانين الطبيعة، الاستقراء، إلخ. السؤال هو كيف نفسر هذا التبدل الجذري الذي طرأ على المقولات والتصورات المسيطرة على الخطاب الفلسفي؟ يبدو لي واضحاً من معاناة سريعة للمقولات والتصورات الجديدة أنها مستمدة ومشتقة كلها من العلم الحديث وخطابه ونظرياته ومشكلاته. باختصار، فرضت الكوزمولوجيا العلمية الجديدة تدريجياً على الفلاسفة (والفلسفة) خطابها وتصوراتها ومقولاتها كما أملت عليهم طبيعة المشكلات والمسائل والأسئلة التي ينبغي

(٢٠) ارجع إلى الفصل الثاني من هذا الجزء من هذا الكتاب.

(٢١) انظر:

John Dewey, Reconstruction in Philosophy, London Univ. Press, London (1921). Ch. 2, 3.

عليهم تناولها ومعالجتها وحددت لهم نوع الحلول والأجوبة المقبولة التي يمكنهم تقديمها وطرحها دون الارتداد إلى الفكر الإسكولائي الوسيط^(٢٢).

كان هناك إذاً انقلاب حاد في الفكر الأوروبي على جميع الصعد (الموضوعية والمفاهيمية والمنهجية) من جراء نشوء العلم الطبيعي في قلب المجتمع الأوروبي؛ انقلاب الفكر الأوروبي من فكر ما قبل علمي إلى فكر ما بعد علمي. ولكن لماذا لم نقل انقلابه إلى فكر علمي؟ لماذا وسمنا الفكر الأوروبي الحديث بأنه فكر ما بعد علمي ولم نسمه بأنه فكر علمي؟

لقد وسمنا الفكر الأوروبي الحديث بأنه ما بعد علمي ولم نسمه بأنه فكر علمي لأنه في كثير من فروعه وأجزائه ليس فكراً علمياً. ونعني بذلك أن كثيراً من المفكرين الأوروبيين الحديثين لم ينطلقوا من العقلانية العلمية ولم يسعوا في فلسفاتهم إلى تمييزها والدفاع عنها، وإنما إلى مجابقتها والحد من نفوذها وتشويهها، فكان فكرهم لاعتقائياً في جوهره. ومع ذلك، فإن فكرهم ما بعد علمي. إنه ليس بالضرورة علمياً، لكنه بالضرورة ما بعد علمي. وهو كذلك لأنه نشأ على أرضية الزلزال العميق الذي أحدثته الثورة العلمية الكبرى في الوعي الأوروبي، وتكون على أساسها (سلباً أم إيجاباً)، واستمد كثيراً من مناهجه وأدواته وأساليبه من العلم الحديث. إنه فكر مسه العلم بناره الحارقة (سلباً أم إيجاباً) حتى غير معالمة وبناء الداخلية؛ فكر دخل العلم جوهرياً في تشكيله، ومن ثم عانى الثورة العلمية في صميمه. ولا يعني ذلك أنه أضحى بالضرورة تعبيراً فلسفياً عن العقلانية العلمية. بل إنه في كثير من فروعه اكتسب وظيفة مناهضة العقلانية العلمية وتزويرها والحد من انتشارها والسيطرة عليها.

وعلى سبيل المثال، فإن فلسفة شوبنهاور وكيركفور ونييتشه وهيدغر تتسم بطابع لاعتقائي صارخ. بل إننا نلمس في هيدغر محاولة لبناء لاهوت جديد علماني المظهر^(٢٣). لكننا، مع ذلك، نميز بلا عناء بين هذه الفلسفات الحديثة وبين فلسفات

(٢٢) العظيم، المرجع السابق، ص ٤٢.

(٢٣) انظر المحاور الثانية من: العظيم، المرجع السابق.

العصور الوسطى ما قبل العلمية (أفلوطين، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، توما الأكويني) من حيث الموضوع والمنهجية والبناء المفاهيمي. فمع كل لاعقلانية هذه الفلسفات الحديثة، فمن الواضح أنها تظل ما بعد علمية وأنها في بنائها الداخلي وأساليبها ومفاهيمها مشربة بالعلم الحديث.

ويرى صادق جلال العظم أن الرؤية الفلسفية التي افترضتها النظرية الكلاسيكية (ثمرة الثورة العلمية الكبرى) هي المادية الميكانيكية أو المادية الذرية، تلك الرؤية التي تركز إلى النظرية السببية في الإدراك الحسي وإلى التمييز بين الصفات الأولية وبين الصفات الثانوية للأجسام المادية. ومعنى ذلك أن الفكر المادي الميكانيكي ليس فكراً ما بعد علمي حسب، وإنما هو فكر علمي أيضاً. وهو يرى أن الفلسفة الحديثة (فلسفة الحقبة الحديثة) هي عملياً جدل المحاولات المتنوعة والمستمرة للتعامل مع المادية الميكانيكية إما إيجاباً وإما سلباً وإما تعايشاً مهما كان هذا التعايش قلقاً ومتعباً. وعليه، فهو يصنف الفلسفة التي سادت الساحة الأوروبية عقب الثورة العلمية الكبرى إلى ثلاثة تيارات رئيسية: (أ) اليمين الفلسفي ما قبل العلمي، وهو التيار المحافظ الذي دافع عن الموروث الفلسفي القروسطي حتى الرمق الأخير، والذي ظل مهيمناً على الجامعات الأوروبية حتى القرن التاسع عشر (كان كانط أول فيلسوف ما بعد علمي كسر هذه الهيمنة)؛ (ب) اليسار الفلسفي العلمي الذي تبنى المادية الميكانيكية وسعى إلى تحويلها إلى أنطولوجيا شمولية متماسكة، وإلى تأكيد الطبيعة الدنيوية والبشرية للسلطة السياسية والمصدر التعاقدي لسلطانها من جهة والعامل البيئي على حساب الوراثي من جهة أخرى (بيكون وهوبز تحديداً)؛ (ج) تيار الوسط التعايشي ما بعد العلمي الذي سعى إلى إعادة صوغ المثالية ما قبل العلمية على أسس جديدة تنسجم مع روح العلم ومع المادية الذرية (ديكارت وربما لايبنتز). ونستشف من تحليل صادق جلال العظم لهذه الفلسفات أن الفلسفات المثالية واللاعقلانية الحديثة عانت الثورة العلمية الكبرى وانطبعت بها مثلما عانتها المادية الميكانيكية وانطبعت بها. ومن ذلك تنبع ما بعد علميتها^(٢٤).

(٢٤) انظر بصورة خاصة ما يقوله العظم عن لايبنتز في كتابه المذكور (دفاعاً عن المادية والتاريخ).

إننا بهذا المعنى تحديداً ننعت فكر البرجوازية المركزية بأنه فكر ما بعد علمي وننعت فكر البرجوازية التابعة بأنه فكر ما قبل علمي. أما أسباب هذا الفرق الجوهرى بين الفكرين، فسنعالجها في دراسات لاحقة.

جدل المادية والمثالية في الفلسفة

ختاماً، نجد لزماً علينا أن نبرز الملاحظة الآتية بصدد تفاعل المادية والمثالية في الفلسفة، ذلك التفاعل الذي يشكل محدداً جوهرياً من محددات الفلسفة الحديثة: برغم الخصومة التاريخية الدائمة بين المادية والمثالية في الفلسفة، وبرغم دور المثالية في احتواء المادية والحد من توسعها وإضعاف بناها وتلويث أسسها بالعناصر المثالية، إلا أن المثالية تؤدي دوراً أساسياً في تطوير المادية وجعلها قادرة على مواكبة الحياة والخبرة الإنسانية، ربما لأنها باستمرار تجابه المادية بتحدياتها الكبرى. ذلك أن المثالية تستثمر الثغرات التي تعاني منها المادية في لحظة تاريخية ما وتسد النقص وتطور الجوانب المهمة في المادية المعنية. فهناك نزوع دائم في أي منظومة فكرية نحو التحجر والدغمائية، بما في ذلك النظم الفكرية المادية. وما يميز فكر مادي معين عن مثله واستيعابه بفعل هذا النزوع، أي بفعل تراجع الروح النقدي الجدلي فيه، تعتمد المثالية إلى العناية فيه وتطويره والازدهار على أساسه. وهذا يحفز المادية في العادة إلى نقد ذاتها عبر نقد الآخر وهضم تبصراته الجديدة، ومن ثم إلى إعادة بناء ذاتها على أسس جديدة وبوسائل جديدة قادرة على التعامل مع الجديد. إن المثالية تقتات على قصور المادية وثغراتها.

هذا ما حصل على سبيل المثال مع المادية الأيونية الإغريقية في القرن السادس قبل الميلاد. إذ إن الفيثاغورية المثالية قامت على أساس استثمار الثغرات والمآزق التي عانت منها المادية الأيونية. لكن المادية سرعان ما طورت وسائلها وأساليبها بهضم التبصرات الفيثاغورية التي غابت عن المادية الأيونية الأصلية، فكانت النتيجة إمبردوقليس وغرة المادية القديمة، ديموقريطس. كذلك، فقد استثمار أفلاطون الثغرات الواضحة في مادية ديموقريطس ليطور نوعاً من الجدل المثالي

في بناء فكري شامخ. واستطاع أرسطو إقامة نوع من الجدل المادي بتوجيه نقد نافذ إلى الأفلاطونية من منظور شبه مادي أفلح في الحفاظ على الإنجازات الجدلية لأفلاطون^(٢٥). وهذا ما حصل أيضاً مع مادية القرن الثامن عشر والثالثة الألمانية الكلاسيكية (كانط، فخته، شيلنغ، هيغل، شوبنهاور)^(٢٦). ذلك أن المثالية الألمانية أነعت على قاعدة استثمار الجانب الذي أغفلته المادية الميكانيكية (المتافيزيقية)، وهو الجانب الفعال من الواقع، الأمر الذي حدا ماركس الشاب إلى القول في الأولى من "أطروحاته حول فويرباخ": "إن النقص الرئيسي في المادية برمتها حتى الآن (بما في ذلك مادية فويرباخ) هي أن الموضوعية، الواقع الحقيقي، العالم المحسوس، يتم تصويره على شكل موضوع أو تأمل، لا بوصفه نشاطاً إنسانياً حسيّاً، أي ممارسة؛ لا من منظور الذات. وعليه، وبالتعارض مع المادية، فإن الجانب الفعال تم تطويره بكيفية تجريدية من جانب المثالية، التي لا تدرك بالطبع النشاط الحسي الحقيقي في حد ذاته"^(٢٧). وبالطبع، فإن هذا الجانب الفعال الذي تكلم عنه ماركس ليس سوى الجدل (الديالكتيك). فقد أخفقت المادية الميكانيكية، مادية القرنين السابع عشر والثامن عشر، مادية هوبز وغاسندي وهولباخ وديدرو، عن إدراك الجدل إدراكاً منهجياً، ومن ثم عجزت عن فهم ظاهرة التاريخ والمجتمع البشري، أي عن تطوير نظرية مادية علمية في التاريخ^(٢٨). وقد نفذت المثالية، التي كانت آنذاك في تقهقر متواصل أمام جحافل المادية، من هذه الثغرة، وأقامت صرح المثالية الألمانية الكلاسيكية الجبار على هذا الأساس. لقد استمدت هذه المثالية مشروعيتها العلمية من هذا النقص الخطير في المادية الميكانيكية. فطورت مفهوم الجدل، في شكله المثالي بالطبع، في سلسلة من الأعمال الفلسفية العظيمة ابتدأت بقمة شامخة هي كتاب نقد العقل الخالص لكانط وانتهت بقمة شامخة أخرى هي علم المنطق لهيغل.

(٢٥) انظر مثلاً:

A. Bogomolov, History of Ancient Philosophy, Progress, Moscow (1985).

(٢٦) انظر:

Oizerman, op. cit.

(٢٧) انظر:

K. Marx and F. Engels, Selected Works, Progress, Moscow (1982), p. 28.

(٢٨) انظر:

G. Plekhanov, Selected Philosophical Works, Progress, Moscow (1977), pp. 486 - 703.

وبعد موت هيغل تأسس على قاعدة نظامه الفلسفي المهيب في الوسط الثقافي الألماني (وبخاصة الجامعات الألمانية) أكثر من تيار فكري سياسي، كان أهمها وأكبرها أثراً في التاريخ تيار اليسار الهيجلي أو ما سمي تيار الهيجليين الشباب (شتراوس، باور، هس، روغه، فويرباخ، ماركس، إنغلز، وغيرهم)^(٢٩). لكن اليسار الهيجلي كان في وضع متوتر متناقض مع ذاته. فهو من جهة كان منجذباً نحو ثورية المنهج الجدلي الذي فصل هيغل معالمة في أعماله الرئيسية، لكنه كان ينفر من نزعة "نهاية التاريخ" البادية في نظام هيغل الفلسفي والتي جعلته يعتبر الدولة البروسية الاستبدادية في عصره التجسيد السياسي للمطلق ونهاية المطاف^(٣٠). ومن جهة أخرى، فقد كان اليسار الهيجلي منجذباً نحو تاريخية الفكر الهيجلي وجدليته، لكنه كان ينفر من مثاليته الصارخة التي بدت قريبة جداً من اللاهوت الذي تسلم به آنذاك الاستبداد الألماني. فكان التحدي الأكبر أمام اليسار الهيجلي هو حل هذا التناقض في الموقف من هيغل. وكانت أول محاولة جدية في هذا المضمار هي محاولة فويرباخ. لكن فويرباخ لم يفلح تماماً في حل هذا التناقض. إذ انتهى به الأمر إلى رفض هيغل برمته، مع بعض الاستثناءات العرضية، مثل مفهوم الاغتراب الذي طبقه فويرباخ على ظاهرة اللاهوت بفاعلية. وكانت النتيجة أن أعاد فويرباخ اكتشاف المادية الميكانيكية والتعبير عنها بدلالات ثقافية ألمانية^(٣١). وبتعبير آخر، فإنه لم يفلح في استيعاب إنجازات المثالية الألمانية الكلاسيكية مادياً، وإنما أفلح فقط في العودة إلى ما قبل المثالية الألمانية، إلى المادية الميكانيكية التي أبدعها الجناح الثوري في البرجوازيين الإنجليزية والفرنسية. بذلك فإن الجناح الرديكالي في البرجوازية الألمانية الصاعدة ممثلاً في فويرباخ أعاد إنتاج ما سبق

(٢٩) انظر مثلاً:

D. Mclellan, Marx Before Marxism, Penguin (1977).

(٣٠) انظر:

Hegel, Philosophy of Right, trans. T. Knox, Oxford Univ. Press (1973).

(٣١) انظر:

F. Engels, Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy, Progress, Moscow (1978).

أن أنتجته البرجوازية الثورية في إنجلترا وفرنسا. من الواضح إذاً أن فويرباخ قد تجنب مواجهة التحدي الذي فرضه هيغل على المادية، فلم يبذل الجهد المطلوب لحل تناقض اليسار الهيجلي، وإنما اكتفى بتجاهل المشكلة برمتها ودفن رأسه في التراب كالنعامة. أما المفكر الهيجلي الشاب الذي أفلح بالفعل في حل هذا التناقض فكان كارل ماركس الذي طور مادية جدلية متفوقة على المادية الميكانيكية والمثالية الجدلية كليهما، وذلك بنقد هيغل مادياً ونقد فويرباخ جدلياً في الآن ذاته^(٢٢).

لكن المادية الجدلية لم تترسخ جيداً في الأوساط اليسارية الرئيسية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. كما أن البعد الجدلي فيها ظل يتأكل بفعل عوامل الحث الوضعية والنيوكانطية حتى أضحت مجرد نظرية ليبرالية راديكالية تسعى إلى تحسين ظروف العمال المعيشية في ظل الرأسمالية، لا إلى تقويض أركان الرأسمالية وتخطيها إلى الاشتراكية. ولم تعد المادية الجدلية في صيغتها الوضعية المروضة قادرة على استنطاق الواقع السريع التغير، ولا على استيعاب الظواهر الجديدة المتولدة باستمرار، ولا في حل المشكلات المتفاقمة التي جابهت العالم الرأسمالي في مطلع القرن العشرين. في ظل هذا الوضع المتناقض المتفجر، عادت المثالية إلى رفع رأسها عالياً على أساس استثمار ثغرات المادية السائدة والنقص الجدلي فيها. فكان أن أعادت إنتاج الجدل مثالياً بصيغ جديدة قادرة على التأثير في الواقع^(٢٣). ولم تقتصر عملية إعادة الإنتاج هذه على الوسط الثقافي البرجوازي (هوسرل ثم هيدغر)، وإنما تخطته إلى الوسط الثقافي الماركسي، فنشأت الماركسية الهيجلية (كورش، لوكاتش في عشرينيات القرن العشرين، وإلى حد ما غرامشي). وقد تعززت الماركسية الهيجلية، ونشأت إلى جانبها ماركسية ظواهرية وأخرى وجودية، في ظل الأيديولوجيا السوفييتية، ذلك الشكل المنحط من الماركسية^(٢٤).

(٢٢) انظر:

K. Marx, Early Writings, Penguin (1975).

(٢٣) انظر:

K. Korsch, Marxism and Philosophy, New Left Review Books, London (1970).

(٢٤) انظر:

L. Goldmann, Lukacs and Heidegger, trans. W. Boelhower, Routledge and Kegan Paul, London (1977).

وهكذا نرى أن الصراع بين المادية والمثالية لم يكن يوماً صراعاً بين جوهريين منفصلين مختلفين تماماً عن بعضهما، وإنما هو علاقة تناحرية تداخلية بين عنصرين مفتوحين على بعضهما وتضمهما تربة حضارية واحدة موحدة.

الفصل الخامس

من ديكارت إلى ماركس:

مسيرة الفلسفة الحديثة من منظور العلمانية

أقول العقل

أزعم أن الغرب المعاصر يمر اليوم بحالة ثقافية تكاد أن تكون مماثلة للحالة الثقافية التي دشنها في الشرق الإسلامي أبو حامد الغزالي ودشن معها أقول العقل النظري، أو حتى تصفيته، في الإسلام. فالذي نشهده اليوم لا أكثر ولا أقل من محاولة النخبة الثقافية الغربية التكر لتراثها الحديث وجذوره الإغريقية ونسفه من أسسه، ومن ثم تصفية العقل النظري الحديث الممثل بعقيدة التنوير، على غرار ما فعله أبو حامد الغزالي وتلامذته في الإسلام. ولئن سخر أبو حامد عبقريته الفذة وتملكه المتميز لأدوات الفكر العقلاني الإغريقي والعربي لهذه الغاية، فإن النخبة الثقافية الغربية المسيطرة تكفر هذه الأيام ليلاً ونهاراً بتراث التنوير وإرهاباته الإغريقية، وتعبر عن حنينها المستحيل إلى ما قبل الحداثة، كائنًا ما كان ذلك يعني، وتسخر أدوات تراث التنوير من أجل تفكيكه وتكسيه في الذات المعاصرة، تاركة مكانه فراغ العدمية الدامس. ولئن اعتبر أبو حامد الغزالي المدشن الأكبر لعملية التصفية تلك في تراث الإسلام، فإن الألمانيين، فريدريش نيتشه ومارتن

هيدغر، يعدّان اليوم المدشنين الأعظمين لعملية تصفية عقل التنوير في تراث الغرب الحديث. فهناك شبه إجماع لدى أفراد النخبة الثقافية الغربية المعاصرة على محورية هذين المفكرين الألمانين في عملية تصفية القوائم وإيجاد البديل، حتى في العالم الأنجلوأميركي، صاحب التراث التحليلي التجريبي العملي المناقض للتراث الأوروبي الذي أفرز نيتشه وهيدغر.

لكن الطبقات التاريخية الكبرى التي تقوم على أكتافها الحضارات التاريخية الكبرى، لكانها، بعد استفاد دورها التاريخي، تشعر بالغثيان والقرف إزاء ذاتها ومرحلة شبابها وعنفوانها، فتعلن العصيان عليها وتسعى إلى تصفيتها واختزالها إلى حدود ما تتحملة شيخوختها الواهنة، حتى ولو أدى ذلك إلى جمود تطورها. والغريب أنها تعتمد إلى فعل ذلك بعد زوال المبرر التاريخي لذلك، أي بعد زوال خطر الطبقات النقيض وتصفيتها؛ لكانها تعزو صعود الطبقات النقيض وقوتها إلى العقل في تراثها، فتشعر، في مرحلة هبوطها التاريخي، باغترابها عن العقل الذي بنته في مرحلة صعودها، وغربته عنها، وكأنها بنته لغيرها، لنقيضها، فتسعى إلى تصفيته، بعد أن تفلح في القضاء على الحركات الثورية المناهضة لحكمها، حتى لا يبقى يشكل تربة صالحة لمزيد من الحركات الثورية. إنها غريزة حب البقاء؛ تسعى هذه الطبقات إلى تأييد ذاتها المتعبة عبر الجمود، جمود ذاتها والمجتمع الذي تربض على قلبه. هذا ما حصل في الإسلام منذ الغزالي، وهذا ما يحصل اليوم في الغرب الحديث. ولعل في هذا التشابه الغريب يكمن سرّ هذا التعاطف المثير للدهشة بين اليمين الغربي والأصولية السلفية الدينية في ديار الإسلام؛ تعاطف ثقافي يتبعه تعاطف سياسي. ألم يعبر أمراء السي آي إي CIA عن إعجابهم الشديد بحكمتين، ثم الطالبان؟* أو لا تستمد الرجعية السلفية في ديار الإسلام كثيراً من أدواتها الفكرية من تراث اللاعقل المتنامي في الغرب الرأسمالي؟

والغريب في الأمر تلك الثقة الطافحة في النفس والتي يبدوها التصفويون في الحضارتين، سواء كنا نتكلم عن العمالة (الغزالي، نيتشه، هيدغر) أو المشتغلين

النمطيين في الفلسفة والإنسانيات. ونراهم بصورة عامة يصبون جام نقدهم واستنكارهم على فكرة المطلقات العقلية ويسقطونها واحدة واحدة، لكنهم يعمدون دوماً في هذا السياق، ومن دون حرج، إلى تأكيد فيض من المطلقات والافتراضات غير المبررة تماماً، بل واللاعقلانية في كثير من الأحيان. إنهم يعيبون على رموز عقيدة التنوير الانطلاق من جملة من المقدمات المبررة والمختبرة، في الوقت الذي يعمدون هم فيه إلى تأكيد جملة من الافتراضات المريبة حقاً وكأنها بديهيات وتحصيل حاصل. بل إن بعضهم يلجأ إلى السخرية من عملية التأسيس العقلي للممارسة الاجتماعية في حد ذاتها، وإلى اعتبارها نقيصة ما بعدها نقيصة. وعلى سبيل المثال، فإن المشروع الفلسفي للفيلسوف الأميركي المعاصر، رتشارد رورتي Rorty، وهو من أبرز فلاسفة ما بعد الحداثة، يتمثل في تأكيد لليبرالية المجتمعات الغربية المعاصرة مصحوباً برفض واستبعاد للأسس الفلسفية العقلانية التقليدية التي قامت عليها الليبرالية وارتكزت إليها. وبتعبير آخر، فإنه يسعى إلى تأكيد هذه الليبرالية بوصفها مزاجاً أو خياراً للشعوب الغربية أعلى من أن يحتاج إلى تأسيس عقلي.

ويتفق جل أعضاء النخبة الثقافية الغربية المسيطرة على اليقين المطلق لمقولة إن الشيوعية والماركسية انتهت بتفكيك الاتحاد السوفييتي، من دون دراسة معمقة للعلاقة بين التراث الماركسي ومصير الدولة السوفييتية التراجيدي. فهم يعمدون إلى اعتبارها مقدمة بديهية غير قابلة للنقاش، تماماً كالمقدمات الدينية المطلقة التي ارتكز إليها الغزالي في تصفية الفلسفة الإسلامية. وقد سبق أن بينت في العديد من الكتابات في السنوات العشر الأخيرة تهافت هذه المقولة غير العلمية.

لكن أولئك المنظرين البرجوازيين لا يكتفون برفض الماركسية، وإنما أخذوا مؤخراً يؤكدون إفلاس الليبرالية نفسها وإخفاقها وفشلها. بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك باعتبار مشروع التنوير الذي بناه الغرب الحديث مشروعاً مفلساً وآيلاً للسقوط المتسارع. وماذا يعني ذلك في الحقيقة؟ إنه يعني إخفاق العقل العلمي وتهافته. وفي مجابهة العقلانية العلمية، التي بنى على أساسها مجد العالم الحديث وحرية الإنسان

الحديث، نراهم يضعون نيتشه وهيدغر، بلاعقلانيتها وارتباطهما الفكري بالنازية والفاشية. وهم يسمعون، مسترشدين بنيتشه وهيدغر، إلى اجتثاث تراث التنوير من جذوره الإغريقية، ويبدون استعدادهم لنقض أيديهم من العقلانية الإغريقية والإنسانية المسيحية في سبيل التخلص من تراث التنوير. إنه نوع من الحنين إلى الفاشية، يحاول أن يخفي طبيعته الفعلية بنفي تهمة الفاشية عن معبوديهم، نيتشه وهيدغر. بل يبلغ فيهم الأمر إلى وضع مسؤولية جرائم النازية والفاشية على تراث التنوير ذاته، أي يحملون تراث التنوير وزر نقيضه الفاشي الراض لعقل التنوير!! ولا عجب في هذا الحنين إلى الفاشية تحت مسميات أخرى! فالفاشية، لا الديموقراطية الليبرالية، هي الحالة الطبيعية لحكم البرجوازية في مرحلة تأزمها وانتهاء دورها التاريخي، أي شيخوختها. فلئن اضطرها التحدي الشيوعي في القرن العشرين إلى تبني الديموقراطية البرجوازية وإلى تقديم التنازلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية إلى الطبقة العاملة (دولة الرفاه الاجتماعي إبان حقبة الحرب الباردة)، فإن انحسار هذا التحدي، والذي نرجو أن يكون مؤقتاً، أزال مبرر الليبرالية والدعوة إليها، ومن ثم فتح المجال واسعاً أمام الفكر البرجوازي الغربي للظهور على حقيقته (الفاشية الدموية الإبادة). إن صواريخ بوش وبليز المدمرة التي انهالت على شعب العراق ومؤسساته هي التعبير الأدق عن مكونات وعي البرجوازية الغربية.

لذلك كله نرى مفكري البرجوازية الغربية اليوم معنيين في المقام الأول بإعادة قراءة مسيرة الحداثة في الأعوام الأربعمئة الأخيرة من أجل تحديد جوهر عقيدة التنوير. ثم نراهم يركزون على النقد الحارق الذي وجهه نيتشه وهيدغر إلى أسس هذه العقيدة وافتراضاتها الرئيسية، وذلك كله في سياق رفض العقل العلمي وتفكيك الخطاب العقلاني الإنساني. نراهم يجمعون تقريباً على أن أهم ركنين في عقيدة التنوير هما: (١) إعادة بناء الأخلاقية Morality على أساس طبيعة العقل البشري المستقل، (٢) إضفاء سلطة خاصة على العلم تضعه فوق الأشكال الأخرى للمعرفة والخبرة. ومعنى ذلك أن عقيدة التنوير تضع العقل العلمي في مركز الصدارة في

حياة البشر. ويرى مفكرو البرجوازية الغربية اليوم أن عقيدة التنوير بالمعنى المذكور أعلاه قد أفلست وفقدت مصداقيتها (لماذا؟ لا ندري تماماً). ومع ذلك، فهي، في شكلها الليبرالي على الأقل، ما زالت مهيمنة في الغرب. وهم يعززون ذلك إلى غياب البديل، مع أنهم يلمحون إلى أن بذور البديل المطلوب كامنة في نيتشه وهيدغر. وأعتقد أن البديل الذي يدور في خلدكم هو شكل جديد من الفاشية.

وبعد ذلك كله، ماذا يقترحون بصدد المجتمعات غير الغربية؟ إنهم، في هذا الصدد، يطرحون مقولتين في غاية الخطورة. وهما: (١) أن التحديث ممكن من دون التغريب. وهم يعنون بذلك أن تحديث المجتمعات غير الغربية ممكن أن يتم من دون تحديث الوعي الاجتماعي، أي من دون هضم عقيدة التنوير والعقلانية العلمية؛ (٢) ينبغي على المجتمعات غير الغربية التمسك ببنائها الثقافية القديمة التي لما يفلح الغرب في تفكيكها، وإقامة مستقبلها المنظور على هذا الأساس، وكأن هذه المظاهر الجامدة جوهرية ثمينة نادرة ينبغي الحفاظ عليها بأي ثمن. ويرى مفكرو البرجوازية الغربية أن بقاء هذه البنى ما قبل الحداثوية يجعل من السلفية في تلك المجتمعات مشروعاً واقعياً ومعقولاً. فلئن كان المشروع السلفي مستحيلاً في الغرب، لكون مشروع التنوير أفلح في الغرب تماماً في تحطيم البنى ما قبل الحداثوية، ولكون هذه الأخيرة "ملوثة" أصلاً ببذور مشروع التنوير، فإنه مشروع ممكن وواقعي في المجتمعات غير الغربية، لكون مشروع التنوير لما يصل اختراقه إياها حد اللارجمة، ولكون تراثها القديم خالياً أصلاً من عقلانية التنوير. هكذا يبرر العقل الإمبريالي الرأسمالي العنصري في الغرب سلفية الشرق وتخلفه.

هذه بالطبع مجرد رؤوس أقلام لما يجري على الساحة الثقافية الغربية من تطورات مرعبة. وسنبذل جهدنا لتفصيلها ومناقشتها في البنود اللاحقة.

الحداثة وما بعد الحداثة

كيف تنظر النخبة الثقافية الغربية المسيطرة اليوم إلى تراثها وتاريخها وجذورها الثقافية؟

إنها تدرك جيداً أنها نتاج مشروع ثقافي عالمي جديد وثنوري، مشروع الحداثة. وتدرّك أيضاً أن محور مشروع الحداثة هو عقيدة التنوير، وهي عقيدة جديدة من نوع جديد يختلف عن العقائد الدينية التقليدية. لكنها تعتقد أيضاً أن هناك نوعاً من الاتصالية بين الحداثة والثقافة الأوروبية التقليدية ما قبل الحداثة، برغم ثورية الحداثة. فهي تعتقد أن هناك جملة من الأسس المشتركة بين الثقافة التقليدية (الإغريقية والرومانية والمسيحية) وبين الحداثة. هناك مبادئ عامة بصدد الإنسان والطبيعة كانت موجودة بصورة جلية لدى الإغريق وأوروبا المسيحية في العصور الوسطى، ولم تتخل عنها الحداثة، وإنما أكسبتها موقعاً أكثر محورية، بعد أن علمنتها وعقلنتها بصورة جديدة. لذلك تعتقد هذه النخبة أن الحداثة، برغم ثوريتها، هي نوع من الامتداد والاستمرار والتطور للفكر الأوروبي التقليدي، وأن خصوصيتها الأوروبية تنبع من خصوصية التراث الأوروبي التقليدي، خصوصية الحضارة الإغريقية وخصوصية التراث المسيحي الغربي. وعليه، فإن هذه النخبة تنزع إلى نفي الكونية والشمولية الإنسانية عن الحداثة، وإلى اعتبارها تعبيراً عن الخصوصية الأوروبية، لا إلى اعتبارها طوراً جديداً للحضارة البشرية برمتها. وتنبع خطورة هذا الاعتقاد بالطبع من كونه يبرر دعم الأنظمة السياسية الاستبدادية غير الغربية، التي تنتهك حقوق الإنسان، وتمنع ممارسة الحريات الديمقراطية، وتقمع القوى التنموية الإنتاجية، وتقيد حرية الفكر، بحجة خصوصيتها الثقافية. إذ ينبغي ألا ننسى أن الحداثة تشكل الأساس الثقافي للديموقراطية، وحقوق الفرد، والمجتمع المدني، وفكرة التقدم التاريخي، وفكرة تنمية قوى الإنتاج وإقامة مجتمع الرفاه، وفكرة المساواة الطبيعية بين الأفراد. من ثم، فإن قصر الحداثة على الغرب وتراثه معناه قصر هذه الأفكار والحقوق النبيلة عليه أيضاً وكأن المسيحيين الشرقيين والمسلمين والهندوس والبوذيين والطاويين والأفارقة يقيمون بحكم خصوصياتهم المزعومة، خارج دائرة الحرية والديموقراطية والتقدم والرفاه والتنمية، وكأن هذه الأفكار والنظم النبيلة بمثابة وبال على الشعوب غير الغربية لأنها تناقض خصوصياتهم الثقافية في الجوهر. وفي مقابل هذا الاعتقاد العنصري

الخطير، فإننا نؤكد على فكرة أن كل كيان عظيم أنتجته حضارة عظيمة عظيم بفضل كونيته وشموله الإنساني، لا بفضل خصوصيته. وينطبق ذلك على الحضارات العظيمة جميعاً، سواء كنا نتحدث عن مبتكري فن الكتابة وفن العمارة وفن الملاحة في الحضارات القديمة في مصر والهلل الخصب، أو عن الفلسفة الإغريقية، عن سقراط وأفلاطون وأرسطو، أو عن المسيح ورسله، أو عن الرسول العربي وخلفائه، أو عن فلاسفة العرب وعلمائهم، عن الحسن بن الهيثم والبيروني وابن سينا وابن رشد وابن خلدون، أو عن ليوناردو دافنشي وغاليليو وبيتهوفن وهيفل وماركس وآينشتاين وداروين في الحضارة الغربية الحديثة. كل أولئك أضحوا ملك البشرية برمتها لأنهم أفلحوا في الخروج من قمم خصوصياتهم المحلية، وفي تقديم ما يتخطى حدود مكانهم وزمانهم، وما ينفع الناس أنى كانوا. فالكلام عن الخصوصية يخفي وراءه عصبية ضيقة، قبلية أنانية احتكارية، يسعى أصحابها إلى احتكار منجزات معينة وحرمان الآخرين من الحصول عليها والاستفادة منها. إنها عنصرية مقنعة.

كذلك، فإن النخبة الثقافية الغربية المسيطرة تنزع إلى اعتبار الثقافة والفكر نظاماً روحياً مغلماً ومعزولاً عن أرضيته. بل إنها تنزع إلى اعتبار هذه الأرضية مجرد امتداد وتجسيد للنظام الفكري الثقافي. وعليه، فإنها تنزع إلى اعتبار الحداثة تطوراً حتمياً أشبه حتمي للثقافة التقليدية الأوروبية (الإغريقية - الرومانية - المسيحية). فكأن تناقضات الثقافة التقليدية الأوروبية قادت بجدل محكم هيغلي الطابع إلى الحداثة، وكأن الثقافة عضوية تامة تنمو بفعل تناقضاتها الداخلية حتى لحظة موتها وانحلالها. إنها عودة واضحة إلى شبنغلر وفكرة العقل الأوروبي، تلك الفكرة الاستشراقية التي عاثت في الأرض الفساد، أوروبياً وعالمياً (على الصعيد العربي نراها تؤدي دوراً محورياً لدى محمد عابد الجابري). إن النخبة الثقافية الغربية المسيطرة تتحدث عن الحداثة وبروزها من قلب المسيحية الغربية من دون أي إشارة إلى أثر الحضارات الأخرى (مثلاً العربية الإسلامية) وإلى التطورات الاقتصادية الكبرى التي صاحبت بروزها. وبصورة خاصة، تخلو كتاباتها من الإشارة إلى بروز نمط إنتاج جديد في أوروبا الغربية في مطلع الحقبة الحديثة، هو

نمط الإنتاج الرأسمالي. فهي تحاول أن تفهم ظاهرة الحداثة وتنقدها بمعزل عن الرأسمالية وتطورها. وإذا صدف وجاء بعض كتابها على ذكر الرأسمالية، فإنهم يذكرونها بصفاتها تجسيدا للحداثة، أي تعبيراً عن روحها، على غرار ما تصوره ماكس فيبر (الرأسمالية تجسيد للأخلاق البروتستانتية). بذلك، يظل أولئك ضمن الدائرة المثالية المغلقة.

وتنزع النخبة الثقافية الغربية المسيطرة إلى تقسيم تاريخ الحداثة، نشوءاً وازدهاراً وانحلالاً، إلى الأقسام الآتية. هناك أولاً الحداثة الأولى Protomodernity. ويمثلها مكيافيلي وبيكون وهوبز وديكارت ولوك. وأساسها الفعلي الثورة التجارية والثورة العلمية الكبرى (غاليليو، كبلر، نيوتن). وفي منتصف القرن الثامن عشر، وقعت انعطافة كبرى في مسيرة الحداثة على يد جان جاك روسو وإيمانويل كانط، ووصلت هذه الانعطافة مداها في هيغل. وتنزع هذه النخبة إلى اعتبار هيغل قمة الحداثة، متفقة في ذلك مع ماركس وإنفلز. وترى أن الحداثة بدأت تتحلل وتتآكل داخلياً، أي بفعل تناقضاتها الداخلية، بعد هيغل (قمته) تحديداً. وتميل هذه النخبة إلى الاعتقاد بأن الحداثة اليوم أضحت مجرد أنقاض متناثرة، وأن الغرب اليوم يمر في مرحلة ما بعد الحداثة، وهي مرحلة انتقالية بين الحداثة وبين حضارة جديدة مختلفة من الصعب تبين ملامحها اليوم. وهي ترى أن الحداثة سحبت البساط من تحت أقدام ذاتها واكتشفت أوهامها وتهافتها الداخلي ومن ثم حتمية انهيارها في فكر نيتشه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ثم في فكر مارتن هيدغر في القرن العشرين. فالنقد الداخلي الحارق الذي وجهه نيتشه وهيدغر إلى عقيدة التنوير، جوهر الحداثة، كان بمثابة الإدراك الذاتي للحداثة بوصفها مشروعاً فاشلاً انتحارياً، ومن ثم شكل معول انهيارها وتفككها. وعليه، فإن الفكر الغربي السائد ما بعد هيدغر هو فكر ما بعد الحداثة، فكر الحداثة المشظاة الذي يسعى إلى تفكيك مخلفات الحداثة وما تبقى من أنقاضها من أجل إفساح المجال أمام البديل الجديد الذي لم يبرز فجراً. وتميل النخبة الثقافية الغربية المسيطرة إلى اعتبار بذور المرحلة القادمة في الفكر الغربي (البديل الجديد) كامنة في نيتشه

وهيدغر، الأمر الذي يجعلها اليوم تصب جهودها على دراسة نيتشه وهيدغر بحثاً عن خلاصها.

ولكن بأي معنى تتحدث هذه النخبة عن الحداثة وتصفها وتفصل معناها؟ بصورة عامة، فإنها تربط الحداثة بالأهداف والإنجازات الآتية:

١- إزالة السحر عن العالم (الإنسان والطبيعة)، أي تفكيك الهالة الأسطورية السحرية التي أحاط بها إنسان ما قبل الحداثة العالم الطبيعي والإنساني. وهذه الفكرة بصدد الحداثة مستمدة أساساً من ماكس فيبر، عالم الاجتماع الألماني الكبير. ونرى تركيزاً كبيراً عليها لدى ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، قطبي مدرسة فرانكفورت، في كتابهما المعروف "جدل التنوير". وتميل النخبة الثقافية الغربية المسيطرة إلى التحسر على العالم المسحور الذي جرّده الحداثة من سحره، مع إدراكها استحالة العودة إليه. ويخفي هذا التحسر نوعاً من إنكار وجود عالم موضوعي واعتبار الصور الخيالية التي تنشئها الجماعات البشرية عن العالم الموضوعي حقيقية وفعلية وواقعية، بغض النظر عن بعدها عن العالم الموضوعي الذي يكشف العلم عن بناءه وملامحه. فهي تتحسر عليه لا بصفته صورة خيالية عن العالم، وإنما بصفته عالماً حقيقياً فعلياً وواقعياً، باعتبار العالم الموضوعي وهماً، وباعتبار الصور الثقافية الخيالية عنه هي الواقع الوحيد لدى الإنسان.

٢- إقامة الأخلاقية Morality على أسس عقلانية إنسانية داخلية، أي اعتبارها ظاهرة إنسانية محضاً لا تعبر عن بنية الوجود، وإنما عن الجوهر المتعالي المستقل للإنسان.

٣- وحدة الإنسانية واشتراكها في جوهر عقلي أخلاقي واحد. ويعتبر مثقفو البرجوازية الغربية اليوم هذه الفكرة مستمدة من التراث الأوروبي الكلاسيكي (الإغريقي المسيحي)، وبالتحديد من التراث المسيحي. وهم يميلون إلى نفيه وإلى التركيز على الخصوصيات الحضارية الثابتة.

٤- التأكيد على قيمة العلم والعقلانية العلمية واعتبار العلم الشكل الأعلى

للمعرفة. وهناك نزعة معادية للعلم واضحة وجليّة لدى مثقفي البرجوازية الغربية اليوم. فهم يحاولون تجريد المنهجية العلمية من تميزها المعرفي ومن تميز ارتباطها بالعالم الموضوعي، ومساواتها بالمنهجيات ما قبل العلمية التي كان يعتقد أنها تنتج المعرفة. وبالطبع، فإنهم لا يستطيعون نفي العلم أو إغائه، حيث إن الحضارة الحديثة التي تعيلهم برمتها تقف على أكتاف العلم وتقوم على أساسه. لذلك نراهم يسعون إلى الحد من هيبة العلم والتشكيك في مصداقيته ونفيه بصفته أساساً وأنموذجاً للفكر والحياة.

٥- التأكيد على قيمة الفرد وحرية الجوهرية. ومع أن التيارين الرئيسيين في الحداثة، أعني الماركسية والليبرالية، يختلفان فيما بينهما على تحديد شرائط حرية الفرد وحدودها، إلا أنهما يلتقيان في اعتبار الفرد الحر غاية الحياة والمجتمع. أما مفكرو البرجوازية الغربية في نهاية القرن العشرين، فإنهم يرفضون مسوغات هذه الفكرة ويعتبرون الفكرة ذاتها مجرد خيار غربي عبر منذ البداية عن خصوصية الحضارة الغربية، وأن تعميمها على الحضارات الأخرى قد لا يكون ممكناً ولا مستحباً. ولئن كان الغرب متورطاً فيها، فلا ضرورة لتوريط الحضارات الأخرى فيها. بل إن الغرب نفسه مطالب بتخطيها في سياق تصفية الحداثة ومشروع التنوير. إنه حين واضح إلى الفاشية والاستبداد.

٦- التأكيد على فكرة التقدم في التاريخ. وهنا أيضاً تتفق الماركسية والليبرالية، وإن كانتا تختلفان في آليات التقدم وغاياته. أما مفكرو ما بعد الحداثة، مفكرو برجوازية نهاية القرن العشرين، فهم يرفضون فكرة التقدم جملة وتفصيلاً، ولا يفتأون يتحدثون عن نهاية التصورات الشاملة للتاريخ Metanarratives، حيث ترد هذه الفكرة جلية في جاك دريدا، وفاطيمو Vattimo، وليوتارد، ورورتي. وهم ينفون أن يكون لحركة التاريخ اتجاهات محددة، تصاعدية أو غيرها. بذلك فهم يعتبرون فكرة التقدم في التاريخ الوهم الأكبر الذي أفرزته عقيدة التنوير.

٧- العقلانية العلمية المستمدة من المنهجية العلمية والحرية الفردية. ويميل مفكرو ما بعد الحداثة إلى اعتبار هذه العقلانية، التي دشنها الفيلسوف الإنجليزي فرانسيس بيكون، تعبيراً عن سادية الإنسان الحديث صوب الطبيعة المادية والطبيعة البشرية كليهما. فهي تركز إلى تحقيق شرح بين العقل والطبيعة. وهي تجعل من العقل شرطياً مستتبداً وظيفته استنطاق الطبيعة وتعذيبها، ومن ثم تجعل من الطبيعة موضوعاً لسادية العقل المستبد. إن جوهر العقلانية البيكونية في نظرهم هو استبداد العقل مقروناً باستعباد الطبيعة. هذه بعض الأركان الرئيسية للحداثة وبعض الاعتراضات الرئيسية عليها في نظر مفكري ما بعد الحداثة، مفكري برجوازية نهاية القرن العشرين. ولنا وقفة مطولة مع هذه الأفكار في البنود اللاحقة.

الفلسفة سياسة

إذا أراد المرء أن يفهم عالم اليوم وما يدور فيه من أحداث جسام، فعليه أن يقرأ ويفهم عقلية النخب الحاكمة في الغرب. لكن فهم هذه العقلية يستلزم الفوص في فكر النخبة الثقافية الغربية المسيطرة، وبخاصة فكرها الفلسفي. إن مفتاح السياسات الغربية، الداخلية منها والخارجية، يكمن في الفلسفة الغربية المسيطرة. ولا عجب في ذلك. فلا تخلو حضارة عظيمة من هذا الرابط العضوي بين الفلسفة والسياسة. بل يبدو أن ديمومة الحضارة العظمى وعمق تأثيرها لا يكونان ممكنين من دون ذلك. ونرى ذلك واضحاً، لا في الحضارة الغربية الحديثة وحدها، وإنما أيضاً في الحضارات العظمى الأخرى، كالحضارة الإسلامية والحضارة الإغريقية. لذلك كله، فإن فهم عالمنا المعاصر، بما في ذلك وضعنا المريع في الوطن العربي، يستلزم ولوج عالم الفلسفة الغربية المسيطرة من أجل الكشف عن سرها السياسي في المقام الأول. إذ، وكما أسلفنا، فإن للفلسفة الغربية دوراً سياسياً أساسياً، بالإضافة إلى دورها المعرفي المرتبط بتطور العلم. ولربما كان هذا الدور المهم هو أساس الوهم الأيديولوجي السائد في الأوساط الثقافية الغربية بأن الثقافة الغربية هي برمتها

تجسيد للفلسفة الغربية، الأمر الذي يجعل هذه الأوساط تناقش أزمة الحضارة الغربية المعاصرة وكأنها أزمة أخلاقية أو فلسفية محض. وهو تصور مثالي ينفى مادية الثقافات، ومن ثم يعجز عن تفسير التاريخ والمجتمعات البشرية.

ومع أن الفلسفة التقليدية تنزع عادة إلى إخفاء طابعها السياسي (بل، روحها السياسية) بشتى الأحابيل الأيديولوجية، إلا أنها لا تفلح في ذلك تماماً. إذ سرعان ما تخونها أعصابها فتفصح عن سرها السياسي، ولو في فقرة عابرة أو موقف عابر (تذكر موقف الفيلسوف الإيطالي جنتيله من موسوليني وموقف الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر من هتلر).

وعلى سبيل المثال، ففي كتاب صدر مؤخراً لأستاذ الفلسفة السياسية في جامعة أكسفورد البريطانية، جون غري، بعنوان "مسار التنوير"، يدخلنا مؤلفه في مسارب ومعارج فلسفية متشابكة من أجل التأكيد على فشل مشروع التنوير والحدثة، الذي يقوم على قيمتي العلم والحرية الفردية، وعلى التهافت الداخلي لهذا المشروع، ويخلق في فضاءات التنظير السياسي والتجريد الفلسفي (أرسطو، نيتشه، هيدغر). لكنه، وبرغم كثافة الغطاء الأيديولوجي الذي يدثر به سره السياسي، إلا أنه سرعان ما يفصح عن الغاية السياسية لتحليله وتنظيره في فقرة عابرة في الفصل الأخير من كتابه المذكور. إذ نرى هذا التحليل المفرق في التجريد يقوده فجأة إلى الرأي بأن عالم المستقبل المنظور لن يكون عالماً ليبرالياً تسوده قيم الجناح الليبرالي من مشروع التنوير، وإنما سيكون عالماً تسوده الفوضى وتتخلله ما أسماه الانتفاضات المalthusية (أي انتفاضات الجوع الناتجة عن الانفجار السكاني)، بالإضافة إلى الانتفاضات الأصولية والإثنية. ويخلص غري إلى القول بأن على الغرب أن يكون متأهباً لاستعمال القوة العسكرية وتسديد الضربات العسكرية المحسوبة هنا وهناك في ذلك العالم الكابوسي الفوضوي، حماية للغرب ومصالحه. في هذه الفقره التي تفلت على غفلة (ربما) من مؤلفها، يفصح خطاب غري الفلسفي عن سره (السياسي)، وعن كونه تأسيساً للسياسة العدوانية (الإبادية) الغربية تجاه أمم أطراف النظام الرأسمالي. إن الرؤية الفلسفية التي يعبر عنها جون غري في كتابه المذكور ليست أكثر من تأسيس وتسويق

للاجريمة الجماعية وإبادة الشعوب غير الغربية. لقد اختزل دور الفلسفة الغربية اليوم إلى تسويق الإبادة العرقية والممارسات الاستبدادية العنصرية، لا أكثر ولا أقل.

وهذا كله يؤكد ما سبق أن ذهب إليه كلاسيكيو الماركسية (ماركس، لينين، غرامشي، ألتوسير) من أن الفلسفة هي أساساً سياسية. ونستذكر هنا ما قاله الفيلسوف الفرنسي الراحل (والمنسي اليوم)، لوي ألتوسير، في مقابلة أجريت معه عام ١٩٦٨، من أن الفلسفة هي تدخل سياسي على الصعيد النظري. من ثم فهي الجسر الواصل بين العلم والوعي الاجتماعي. إنها الأساس النظري الدفين للممارسة الطبقية، أي للسياسة.

ومن ذلك تنبع أهمية الاشتباك مع الفكر الفلسفي الغربي ومجابهته جدياً. إن مثل هذا الاشتباك ليس ترفاً فكرياً، وليس شأنًا أكاديمياً محضاً، وإنما هو شأن عملي ملح نحتاج إلى إجرائه من أجل معرفة كيف نتصدى للخصم الغربي وإفشال مشروعاته العدوانية الإبادية. فإذا لم تتعلم شعوب الأطراف وعمال المراكز كيف يطورون وعيهم وينظمون أنفسهم على أساس معرفة عميقة لطبيعة البرجوازية الغربية المسيطرة وطبيعة أزماتها الحضارية الخانقة، فإن هذه البرجوازية ستستمر في غيها، وتتمادى في ممارساتها العدوانية الإبادية والاستهتار بمصائر الشعوب، وتواصل تصدير أزماتها للمجتمعات غير الغربية، وتخریب البيئة الأرضية.

لقد سخر الغرب الرأسمالي الخطاب الليبرالي في حقبة الحرب الباردة وتراث التنوير الإنساني في مجابهة أعظم تجلٍ وتجسيد لمشروع التنوير، أعني الماركسية والشيوعية. فكان أن توهم الكثيرون، وتوهمت البرجوازية الغربية نفسها، أن الخطاب الليبرالي الإنساني هو رسالة الغرب الأبدية الكامنة في جوهر خصوصيته الثقافية (أمة غربية واحدة ذات رسالة خالدة). وساد الوهم أن الحرب الباردة في جوهرها صراع بين جناحي مشروع التنوير، بين الماركسية والليبرالية الإنسانية الغربية، أي بين الأنموذج السوفييتي الاشتراكي والأنموذج الغربي الليبرالي. ووصل هذا الوهم أوجه عند تفكك المنظومة الاشتراكية بقيادة الاتحاد السوفييتي، الذي فسره الكثيرون بأنه انتصار لليبرالية الإنسانية الغربية على الشيوعية السوفييتية.

ولعل أوضح تعبير عن هذا الوهم آنذاك كان مقولة إن الليبرالية الغربية هي نهاية التاريخ، والتي أطلقها فرانسيس فوكوياما. وبالطبع فقد كان هذا الاعتقاد وهماً، لأن الذي انتصر حقاً لم يكن الليبرالية الإنسانية الغربية، وإنما هو البرجوازية الغربية. والذي انتكس حقاً، ولا أقول انهزم، لم يكن الماركسية السوفيتية أو غيرها من الماركسيات، وإنما شعوب الأطراف وعمال المراكز والأطراف. إذ يبدو أن الليبرالية المحدثة بخطابها المتفائل، الذي يؤكد فكرة عقلانية السوق وقيم الديمقراطية البرجوازية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني، كانت مجرد سلاح مؤقت شرعته البرجوازية الغربية في وجه المنظومة الاشتراكية بديلاً للاشتراكية وما انطوت عليه من مكاسب وحقوق كبيرة للكادحين وشعوب الأطراف. وكان هذا السلاح مجرد طعم لجر الطبقات والأمم الكادحة بعيداً عن الاشتراكية وقوى التقدم. فما إن تم للبرجوازية الغربية ما ابتغته، حتى بدأت تشكك في قيمة الليبرالية الإنسانية وتؤكد أهمية صراع الحضارات وخصوصياتها الجوهرية، خصوصاً في ضوء الإخفاق المريع للرأسمالية في البلدان التي كانت تشكل المنظومة الاشتراكية. إن البرجوازية الغربية ما عادت اليوم في حاجة إلى الخطاب الليبرالي ولا إلى تقديم التنازلات للطبقات والأمم الكادحة. لذلك أخذت تتنكر بصورة فاضحة للقيم الليبرالية التقليدية، وتميل بصورة واضحة صوب الفاشية بمسميات جديدة. فهي لم تعد تكفي بدم الماركسية وإعلان موتها، وإنما أخذت أيضاً تعلن إفلاس الليبرالية الإنسانية، وتتفقت لتعلن براءتها منها، وتحملها وزر فشلها وفشل الرأسمالية. بل وذهبت إلى أبعد من ذلك بإدانة الحداثة وعقيدة التنوير وجذورهما الإغريقية والمسيحية. فهي تريد أن تجتث التراث الديمقراطي التقدمي من جذوره، وأن تنسف الماركسية والليبرالية من أساسهما المشترك، الذي سبق أن بنته هي نفسها في فترة شبابها وصعودها. ونراها تسخر لهذا الغرض أعتى الأدوات الفكرية التي أنتجتها الحضارة الغربية الحديثة، وأرفع الأساليب المنطقية التي أفرزتها الفلسفة الغربية. ههنا نرى العقل يحطم نفسه، تماماً كما حصل مع الغزالي في الحضارة الإسلامية. لقد أفلت زمام الأمور من بين أيدي البرجوازية الغربية. إنها إمبراطورية الفوضى التي تحدث

ويتحدث عنها سمير أمين. ولم يبق أمام البرجوازية الغربية في سعيها اليائس إلى ضبط الأمور سوى القوة المجردة الخالية من المسوغات والمبررات. لم يبق لديها سوى منطق القوة والاستبداد والإبادة العنصري. إنها بالفعل لإمبريالية خرفة، كما ينعتها اليسار الغربي، وإنها بالفعل لفلسفة خرفة، تلك التي تسخرها البرجوازية الغربية لتحطيم العقل وقيم الحرية والعدالة.

ويقودنا هذا التحليل مرة أخرى إلى ضرورة الاشتباك مع الفكر الفلسفي الغربي الحديث والمعاصر، حتى يتسنى لنا أن نفهم العقلية الغربية المتأزمة، عقلية البرجوازية الغربية، التي تحكم عالم اليوم وتؤجج نيرانه. فالفلسفة، كما أسلفنا، سياسية في جوهرها. إنها روح السياسة. ومن ذلك ينبع ذلك الاهتمام الغربي المحموم بها، وينبع إصرار القوى الرجعية في الأطراف على منعها أو إضعافها أو تصفيتها. أما نحن، الذين لا نعتبر هيمنة الإمبريالية الغربية قدراً محتوماً، وندعو إلى مجابهتها بجدية، لا على طريقة ابن لادن وأصولي الجزائر، وإنما على طريقة لينين وماو وهوتشي من وتشي غيفارا، فنذكر جيداً أن لا مفر من هذا الاشتباك الفكري الذي يمرض كل ثوابت الوعي السائد للاهتزاز، وربما الانهيار، والذي يفوص في عمق أعماق التجريد والتنظير من أجل الفوص في عمق أعماق العياني في سياق تغييره. فما هو البديل لماركس ولينين، الذي تطرحه البرجوازية الغربية أمامنا اليوم؟ ماذا تبقى لديها لتقدمه لنا غير نيتشه وهيدغر وصولاً إلى كرزاي وشارون!!

تفكيك العقل بالعقل

هاجسنا في هذا الفصل هو العقل العلمي الحديث وما يتعرض إليه من هجمات شرسة من قبل النخب الثقافية الغربية المسيطرة، من أجل احتوائه وتقليص نفوذه وربما تصفيته. فمع أن البرجوازية الغربية ساهمت مساهمة أساسية في بناء هذا العقل النظري في مراحل صعودها في مجابهة قوى الإقطاع الغربي، إلا أنها أخذت، وبصورة متزايدة، تتنكر له وتسخر أدواته من أجل زعزعة صدقيته في سياق محاولة الحد من نفوذه وربما تصفيته. ولئن وضعنا نصب أعيننا مناقشة هذه المحاولات من

منظور الدفاع عن العقل العلمي الحديث، فإن الذي يدفعنا إلى بذل هذا الجهد هو إدراكنا ضرورة بقاء هذا العقل حياً نابضاً في مركز الصدارة في الحضارة البشرية الحديثة لاستمرار البشرية بيولوجياً وحضارياً وبقائها. نعم ! إننا نزعم أن العقل العلمي الحديث أضحى شرطاً أساسياً من شروط استمرار النوع البشري واستمرار الحضارة البشرية. فلئن أدت تصفية العقل النظري في الحضارة الإسلامية إلى جمودها، فهزيمتها الماحقة أمام جحافل الغرب، فإن تصفية العقل العلمي الحديث قد تتعدى الجمود إلى انهيار الحضارة والحياة البشريتين على سطح الأرض، بالنظر إلى هول ما أفلحت الرأسمالية في تفجيرها من قوى الإنتاج والدمار وإلى كونيتها وعالميتها. فهذه القوى الجبارة، التي أفلحت الرأسمالية الغربية في تفجيرها، تحتاج إلى من يضبطها ويوجهها حفاظاً على الإنسان وبيئته. وينبغي على من يوجهها أن يكون مدركاً بدقة لطبيعتها وقوانين فعلها وآليات تفاعلها وتطورها، أي أن يكون مسلحاً بالعقل العلمي المتطور. ويرى الماركسيون أن الجهة القادرة، بحكم موقعها في المجتمع الحديث، على التصدي لهذه المهمة هي الطبقة العاملة. فهذه الطبقة المنتجة هي التي تسيّر المجتمع الحديث، لكنها تسيره مرغمة في مجابهة ذاتها ولصالح قوى الفوضى والدمار، الأمر الذي يضع على كاهلها مسؤولية تحويل المجتمع الرأسمالي إلى نوع آخر من المجتمعات يسيره المنتجون من أجل أنفسهم وبيئتهم بصورة منضبطة منظمة على أساس مبدأي المعرفة العلمية والحرية الإنسانية. إذاً، فإن مسألة الدفاع عن العقل العلمي الحديث وتوفير شروط بقائه ونموه الحرّ وتوسيع نفوذه في المجتمع هي مسألة حياة أو موت بالنسبة إلينا، وليست ترفاً فكرياً أكاديمياً.

وينبغي التأكيد هنا على تاريخية العقل العلمي الحديث. فقد تكون هذا العقل جنيناً في أحشاء الفلسفة الطبيعية القروسطية (الإسلامية والمسيحية)، وولد رضيعاً تحت رعاية البرجوازية الأوروبية والقوى القومية الصاعدة، ونضج في القرن الثامن عشر مع انتصار فلسفة نيوتن الطبيعية، وتبوأ مركز الصدارة في القرنين التاسع عشر والعشرين مع انتصار نمط الإنتاج الرأسمالي وهيمنته عالمياً. ويتكون

هذا العقل من المنهج العلمي بتجلياته المتنوعة ومن عائلة الفلسفات الحديثة التي قامت من أجل التأسيس له وبوحيه، وبخاصة الفلسفة المادية. هذه المنظومة الحديثة من الرؤى النظرية العلمية والفلسفية هي ما نسميها العقل العلمي الحديث. وهو، بهذا المعنى، عضوية متنامية تمس جوانب الحياة جميعاً. والرأي السائد بصدد هذا العقل أن النظرية الفيزيائية تشكل قلبه ومثاله وقمته (أوجه)، وبخاصة فيزياء القرن العشرين ممثلة بنظرية النسبية العامة ونظرية الكم. لكنني أعتقد أن العقل العلمي الحديث وصل أوجهه الحقيقي (قمته، مثاله) في الماركسية التي وحدث في منهجها النقدي الثوري ما بين العلم والفلسفة، وجاءت حلاً للتناقضات الرئيسية في عقيدة التنوير. وأساس هذا الاعتقاد هو أن الفيزياء الحديثة، برغم إنجازاتها الباهرة حقاً، تفتقر، ربما بحكم طبيعتها، إلى عنصر النقد الذاتي. وأعني بذلك أنها تمتلك آليات لاختبار أفكارها واستنطاق موضوعها (الطبيعة). لكنها تفتقر إلى آليات لنقد جوهرها، أي منهجها. إن المنهج، في هذه الحال، يمتلك آليات نقد النتائج، سواء كانت تجريبية أو نظرية، لكنه لا يمتلك آليات نقد ذاته ومسيرته. أما الماركسية فهي نقد مطلق للقائم، بما في ذلك ذاتها. ولأنها أفلحت في توحيد الفلسفة مع العلم، فقد أفلحت في امتلاك أدوات النقد الذاتي. فهي قادرة على نقد خطابها في الجوهر. وهذه السمة الجوهرية للماركسية تجعل العلم الطبيعي ذاته في حاجة إلى الماركسية. فهو عرضة للاختراقات الأيديولوجية الضارة التي تعوق مسيرته المعرفية، ومن ثم فهو في حاجة إلى منهج نقدي يسعى إلى تطهيره باستمرار من هذه الملوثات الأيديولوجية. ويظهر ذلك بجلاء في فيزياء القرن العشرين، التي هزتها رياح اللاعقل المتعاضمة، وبخاصة المثالية الذاتية، حتى كادت تقتلعها من جذورها وتربثها المادية. فالهجمة العاتية التي تعرّض لها العقل في القرن العشرين لا تقتصر على الفلسفة والعلوم الاجتماعية، وإنما تمس العلم الطبيعي أيضاً، ذلك الحصن المنيع الذي كان يظن أن التجربة والمشاهدة تحميه تلقائياً من اللاعقل. لكنه تبين أنه لا يقل عرضة لللاعقل من الفلسفة ذاتها.

يتضح إذاً أن الماركسية هي قمة العقل العلمي الحديث وأوجه وحاميه. ولعل هذه

الحقيقة هي التي تدفع مثقفي البرجوازية الغربية اليوم إلى عدم الاكتفاء بمهاجمة الماركسية في حد ذاتها، وإنما تدفعهم أيضاً إلى محاولة اجتثاث الماركسية من جذورها بنسف قواعدها المتمثلة بالعقلانية العلمية ومشروع التنوير وصولاً إلى الإنسانية المسيحية، فالعقلانية الإغريقية. فالماركسية، وفق البرجوازية الغربية، هي نوع من السرطان الخبيث، الذي ينبغي استئصاله من جذوره. فالاكثفاء باستئصال الخلايا السطحية قد يوقف تفشيه إلى حين، لكنه لن يفلح في ذلك على المدى الطويل. لذلك، لا مفر من البحث عن جذوره واستئصاله منها. لكن البرجوازية الغربية لا تدرك، أو لا تريد أن تدرك، أن استئصال الماركسية من جذورها قد يعني استئصال البشرية والحضارة البشرية من جذورها وشرط بقائها. لقد تحول رعب البرجوازية الغربية من العقلانية العلمية إلى نوع من القرف والتقرز البدني، بحيث أضحت درجة تحرر الفيلسوف من مشروع التنوير وتراث التنوير مقياساً لنجاحه وتقديره. وهي لا تني تعبر عن تبرمها حتى بنيتشه وهيدغر وفلاسفة ما بعد الحداثة، لأنها ترى أنهم لم يتحرروا تماماً من مشروع التنوير ولم يذهبوا بعيداً في تحطيم العقل العلمي الحديث. ولكن، لئن كان العالم قادراً، بصعوبة، على تحمل كارثة تفكيك الاتحاد السوفييتي والمنظومة الاشتراكية، فهل هو قادر على تحمل تفكيك الماركسية، تمهيداً لتفكيك مشروع التنوير برمته؟ لست أظن ذلك. وهذا الاعتقاد هو الذي حداني منذ البداية (منذ بداية تفكك المنظومة الاشتراكية) إلى المناداة بفك الارتباط بين الماركسية والاتحاد السوفييتي من أجل إنقاذ مشروع التنوير والعقلانية العلمية. فالخطر، كل الخطر، في جعل تفكيك الاتحاد السوفييتي مناسبة ومدخلاً إلى تفكيك مشروع التنوير برمته. فلئن أخفقنا في منع تفكك الاتحاد السوفييتي، فلنلزم صفوفنا ونحاول الحد من سيرورة التفكيك هذه، بحيث لا تنتقل إلى الماركسية نفسها، فتفضي إلى انهيار صرح العقل والتنوير برمته!

لقد كان الاتحاد السوفييتي تجسيداً جزئياً لمشروع التنوير، أي صورة لجانب من هذا المشروع، لكنه لم يرق إلى مستوى التجسيد الكلي له. لذلك كان صورة ناقصة تنخرها الثغرات لمشروع التنوير. ولم تتح الظروف التاريخية التي سادت في القرن

العشرين - لم تتح للبروليتاريا الروسية بناء تجسيد كلي لمشروع التنوير. وقد استغلت القوى الطفيلية، قوى الثورة المضادة، الداخلية، وبالتواطؤ مع البرجوازية الغربية، هذه الثغرات لتفكيك الاتحاد السوفييتي وتصفيه ما كان يمثل من جوانب تنويرية ومكاسب تاريخية للطبقة العاملة السوفييتية وشعوب أطراف النظام الرأسمالي العالمي. وفتح نجاح البرجوازية الغربية في تفكيك الاتحاد السوفييتي شهيتها على تفكيك الماركسية، فمشروع التنوير برمته. فأخذت تؤكد على أن تفكيك الاتحاد السوفييتي هو عملية انهيار داخلي له، وأن المشروع اللينيني كان فاشلاً منذ البداية ومحكوم عليه بالفشل والانهيار، وأن "انهيار" المنظومة الاشتراكية دليل على فشل الماركسية ومشروع التنوير. وحولت هذا الزعم الأخرق إلى مسلمة في خطابها الثقافي والسياسي، وبنت على أساسه برنامجها التفكيكي الذي يسعى إلى رفض كل ما يمت بصلة إلى العقلانية العلمية الحديثة، بما في ذلك الليبرالية الإنسانية. إنها تحاول أن توهم نفسها وتوهمنا أن مشروع التنوير قد أخفق وانهار من الداخل، وأن علينا أن نبحث عن البديل، إما بالتمسك بتخلفنا (في حال مجتمعات الأطراف غير الغربية) وإما بالبحث عن البديل في التراث اللاعقلاني الحديث، وبخاصة في نيتشه وهيدغر. وسنرى في بنود لاحقة كيف تستفيد البرجوازية الغربية من هذا التراث، ومن هذين الفيلسوفين تحديداً، في محاربة العقل والبحث عن البديل.

عقيدة العقل في الغرب الحديث

اتسمت مرحلة صعود البرجوازية الغربية بتعظيم العقل ورفعته فوق أي سلطة أخرى؛ سلطة الغيب وسلطة النص المقدس وسلطة العادات والتقاليد وسلطة الدولة ورأس الدولة وسلطة التراث وسلطة الحُدس والرأي، سواء بسواء. هذا ما حصل منذ بداية البداية. فصراع غاليليو مع المدرسين ومن وراءهم من قوى دينية كان صراع مرجعيات: مرجعية العقل في مجابهة مرجعية النص. وكان صراعاً موضوعياً أخذ مداه الحقيقي، برغم تأكيد غاليليو على تمسكه بالإيمان الديني واحترامه للنص التوراتي. ففي الوقت الذي اعتبرت فيه القوى الدينية العلم مجرد أداة عملية لتسهيل

الحياة وطوعته لخدمة الدين، فقد سعى غاليليو إلى تطويع الدين (تأويل النص) بما يدعم مرجعيته العقلية ونتائجها. وفي النهاية، وبرغم الصداقات الشخصية التي كانت تربط غاليليو برجال الدين، فقد كان لا بد من الصدام بين الطرفين، لأن كل طرف كان يصّر على مرجعيته، ولا ينفي مرجعية الآخر بصورة مباشرة بقدر ما كان يحاول ليّها وتطويعها لخدمة مرجعيته. ولئن كانت القوى الدينية تمتلك القدرة المادية وأدوات القمع الجسدي، فقد كان غاليليو يمتلك القدرة الفكرية وأدوات الإقناع والمنطق. لذلك كان لا بد أن يتعرض غاليليو للضغط الجسدي، الأمر الذي دفعه إلى الاستنكار اللفظي للنتائج العلمية التي أوصله إليها بحثه العلمي (بعكس برونو الذي فضل الموت على ذلك). ولكن، ما قيمة الاستنكار في ظل التهديد بالتعذيب والقتل!! لقد كانت لحظة الضعف (لحظة الاستنكار) تلك لحظة هزيمة شخصية لغاليليو، لكنها كانت لحظة انتصار مدوّ لمرجعيته، للعقل العلمي الحديث. وبعد هذه المجابهة المصيرية كان لا بد للقوى الدينية من التقهقر والانحسار.

كذلك، فمع أن مؤسس الفلسفة الحديثة، رينيه ديكارت، أكد على وجود الذات الإلهية، إلا أنه لم ينطلق من ذلك بوصفه القاعدة البديهية التي لا يرقى إليها الشك، وإنما انطلق من الذات المفكرة (الأنا المفكرة)، أي العقل، واعتبرها مصدر المعرفة اليقينية ونقطة ارتكازها التي لا يرقى إليها الشك البتة. فالمرجعية هنا هي العقل بلا منازع. إنه الأساس الذي يهزم أي شك، لأنه أساس ذاته. فالعقل لا يحتاج إلى ضامن خارجي لذاته. فهو يؤسس لذاته ويؤسس لغيره. إن للعقل أسبقية وجودية ومعرفية على أي كينونة أخرى. أما الذات الإلهية، فإن وظيفتها هي ضمان عقلانية الوجود المادي، أي ضمان مطابقته للعقل وقوانينه، ومن ثم جعله قابلاً لأن يعرف، لأن يكون موضوعاً للعلم. فحتى الذات الإلهية تطوع في نظام ديكارت الفلسفي من أجل العقل وهيمنته على الطبيعة، أي ضمان انصياح الطبيعة للعقل. ولكن، لماذا يريد ديكارت أن تنصاع الطبيعة للعقل؟ لأن العقل يريد أن ينظمها بما يضمن تحرر الإنسان من قيدها. وهنا نجد روح الحداثة تشرق بكل بهائها، معلنة شعار التنوير بجلاء: العقل والحرية؛ عقل حر وحرية عاقلة؛ العقل يحلر حامله من قيود الطبيعة،

بما في ذلك طبيعته. إن الحداثة تعلن عن مبدئها منذ بداية البداية، سواء على صعيد العلم الطبيعي (غاليليو) أو الفلسفة (ديكارت). إن المرجعية الأساسية للإنسان هي العقل، لا النص ولا الغيب؛ العقل بصفته إرادة الحرية، بصفته أداة الكشف عن مكونات الطبيعة وإعادة خلقها إنسانياً بما يحقق ويضمن حرية الإنسان من قيودها؛ العقل بصفته سيد المجتمع والطبيعة. هذا ما أعلنه بجلاء مؤسسو الحداثة منذ البداية: برونو وغاليليو ومكيافيلي وبيكون وهوبز وديكارت.

بيد أن نزعة تعظيم العقل لم تقف عند الحد الذي وصلت إليه لدى ديكارت. فمع الانتصار الهائل الذي حققه نيوتن في بناء أول نظرية علمية شاملة في التاريخ، قادرة من حيث المبدأ على تفسير أي ظاهرة مادية تفسيراً مقدارياً دقيقاً وعلى التنبؤ الدقيق، وقادرة فعلاً على حلّ جلّ مشكلات حركة النظام الشمسي، ومع بدايات الثورة الصناعية في إنجلترا في القرن الثامن عشر، تضاعفت ثقة فلاسفة العقل في أنفسهم وفي العقل بحيث إنهم ما عادوا يكتفون بالتصور الديكارتي للعقل، وما عادوا يقبلون بأن تكون ضمانات سيادة العقل وعقلانية الطبيعة خارج العقل نفسه. لذلك أخذوا يسمعون إلى توسيع مفهوم العقل وإكسابه مزيداً من القدرات التي تجعل منه سيد الوجود في ذاته، أي بحكم طبيعته وبنائه الداخلي. وتصدى لهذه المهمة الكبيرة لا أكثر ولا أقل من الفيلسوف الألماني الكبير، إيمانويل كانط، الذي تزامن تحقيقه هذه المهمة مع الثورة الفرنسية، التي ألهمت العقل واعتبرته البديل الحديث لإله الأديان القديمة (سان جيسست وروبسبير). وقد عمد كانط في فلسفته النقدية إلى إلغاء دور الذات الإلهية في ضمان عقلانية الطبيعة، أي مطابقة الطبيعة للعقل في بنائها الداخلي، مسبباً هذا الدور على العقل ذاته. وغدا العقل لدى كانط قوة خلّاقة تساهم بصورة رئيسية في صنع موضوعها وواقعها، لا مجرد صفيحة بيضاء تتلقى الانطباعات من خارجها، كما تصوره لوك، ولا مجرد مخزن للأفكار الخالدة، كما تصوره ديكارت. لقد أضحى العقل لدى كانط خالقاً يصوغ الوجود على شاكلته ومثاله. فلئن كان العالم المادي (الطبيعة) عقلانياً ومطابقاً للعقل، فهو كذلك لأنه نتاج العقل في بنائه وصورته. فالعقل يسقط على مادة الحس الخام بناءه الداخلي

وينظمها وفق قوالبه وقواعده وقوانينه الداخلية. إذًا، فإن ضامن عقلانية الطبيعة، ومن ثم هيمنة العقل وسيادته عليها، هو العقل نفسه، تلك القوة الخلاقة، التي حلت محل العقول الفعالة، عقول أفلوطين والفارابي وابن سينا وابن باجة.

لكن كانط لم يكتفِ بعلمنة المعرفة بصدد الطبيعة، وإنما سعى أيضًا إلى علمنة الأخلاق وعقلنتها، بمعنى أنه سعى إلى جعل العقل مرجعية الأخلاق، أي تأسيس الأخلاق عقلياً. إذ أكد كانط على أن القانون الأخلاقي مكتوب في إرادة الإنسان، أي فيما أسماه العقل العملي. فالإنسان حرٌّ في جوهره ولا يليق به، في مرحلة نضجه (تلك التي أسماها كانط مرحلة التنوير)، أن يتلقى الأوامر والتعليمات من خارجه. فالقانون الأخلاقي يكمن في داخله العقلي، في إرادته الذاتية العاقلة. والإنسان العاقل الفاضل، إذ يطيع هذا القانون، إنما يطيع ذاته العاقلة، يطيع جوهره الإنساني العاقل، أي يحقق إنسانيته التي تميزه عن غيره من الكائنات. فهذا القانون يتميز بكونيته وارتباطه بجوهر الإنسان الذي يميزه عن غيره، أي بالحرية العاقلة أو العقل الحر. هكذا يؤسس كانط الأخلاق على العقل وحده، لا على النص ولا على الغيب ولا على الطبيعة المادية. وهنا أيضاً نجد أن العقل هو المرجعية. فالأخلاق لا تفرض على الإنسان من خارجه، وإنما تشكل بنية أساسية من بنى الإنسان بصفته كائناً عاقلاً حرّاً. وكما يؤكد كانط في كتابه، "الدين ضمن حدود العقل وحده"، فإن الأخلاق تفقد معناها إذا لم تقم على كون الإنسان كائناً حرّاً يمارس حريته المطلقة عبر قوانين عقلانية غير مشروطة. لذلك، فإنها تقوم بغير حاجة إلى فكرة كائن آخر فوق الإنسان، وبغير حاجة إلى دافع آخر غير القانون الداخلي. ويخلص كانط إلى القول بأن الأخلاق لا تحتاج إلى الدين مطلقاً، لا من حيث المشيئة ولا من حيث القدرة على الفعل. فهي، بفضل العقل العملي البحت، مكتفية في ذاتها وبذاتها. هذه هي النتيجة التي يصل إليها كانط في آخر كتبه وفي نهاية عمره. إن العقل هو المرجعية الجوهرية لمملكتي الكائن والواجب. إنه مرجعية اليقين المعرفي واليقين الأخلاقي. إنه القوة الخلاقة التي تنظم الطبيعتين المادية والإنسانية وتجعل تحكم الإنسان العاقل فيهما ممكناً. إنه المرجع والسيد في الطبيعة والمجتمع. وهو كذلك

لأنه خالفهما الفعلي. هكذا يحل العقل محل الذات الإلهية، وهكذا يسوغ كانط فكر الثورة الفرنسية ومحاولة زعماء الثورة، وبخاصة سان جيسست وروبسبير، تنصيب العقل إلهاً أوحداً (كائناً فائقاً Supreme Being). إنها عقيدة التنوير في شكلها البرجوازي، عقيدة حديثة من نوع جديد تسمى إلى أن تحل محل العقائد الدينية القديمة. إنها عقيدة العقل، التي تجعل من العقل خالق الأرض والسموات والمجتمع البشري، نجدها تصل أوجاً فلسفياً لها في فيلسوف التنوير الأكبر، إيمانويل كانط، في الوقت الذي وصلت فيه أوجاً سياسياً اجتماعياً في الثورة الفرنسية الكبرى.

لكن كانط لم يكن نهاية المطاف بالنسبة إلى العقلانية البرجوازية. إذ إنه ترك نظاماً عقلانياً يعاني من صعوبات وتناقضات لم يكن من السهل إغفالها. وكان في مقدمة تلك الصعوبات والتناقضات: (١) التناقض بين الفعل الأخلاقي ونتائجه، أي مسألة السعادة ومسألة العدالة. فالعدالة تقضي بأن يقود الفعل الأخلاقي إلى السعادة. بيد أنه لم يكن في نظام كانط الفكري ما يضمن ذلك. (٢) التناقض بين الكائن والواجب. فالكائن (الطبيعة) يطيع قانون الضرورة. أما الواجب فيطيع مبدأ الحرية. كيف نوفق بين مفهوم الإنسان بصفته كائناً أخلاقياً حراً وبين مفهومه بصفته كائناً طبيعياً يطيع قوانين الطبيعة ومبدأ السببية؟ كيف نوفق بين الحرية والضرورة؟ هذه مشكلة أساسية في نظام كانط شكلت أساساً حقيقياً لتخطيه من جانب من تلاه من عمالقة المثالية الألمانية (فخته، شلنغ، هيغل، شوبنهاور). (٣) كانت هناك تناقضات واضحة بين مبادئ العقل ومستوياته لدى كانط. كما أنّ كانط لم يحدد مصدر هذه المبادئ وأساسها. لقد فسر كانط الضرورة في الطبيعة والفعل الأخلاقي، لكنه عجز عن تفسير ضرورة العقل ووجوده. (٤) اتسم نظام كانط الفكري بالسكونية وكأن العقل خارج التاريخ. فثمن استوعب هذا النظام الطبيعة والعلم والفلسفة والأخلاق وقوانين الجمال، فإنه أغفل التاريخ (التطور، التغيير) في بنائه الداخلي، وكأن العقل بلا تاريخ، وكأن التاريخ بلا عقل.

وقد بدأ بالتصدي إلى مهمة حل هذه التناقضات وسد هذه الثغرات الفيلسوف الألماني، يوهان غوتليب فخته (١٧٦٢-١٨١٤). لكن الحل المكتمل جاء على يدي

فيلسوف العقل الأكبر، غيورغ هيغل (١٧٧٠-١٨٣١). ففي هيغل وصل دين العقل ذروته. كيف؟

فجر العقل الجدلي

لقد لاحظ نيتشه وفلاسفة ما بعد الحداثة (فلاسفة الربع الأخير من القرن العشرين) أن الفلسفة البرجوازية الغربية في مرحلة صعودها هي بمثابة عملية علمنة لفلسفة العصور الوسطى الدينية (الإسلامية والمسيحية). وجوهر هذه العلمنة هو إزاحة المركز والأساس من الذات الإلهية إلى العقل البشري، إلى الذات البشرية العاقلة، إلى الأنا المفكرة. بل يمكن القول إن جوهرها هو نقل الألوهية والتعظيم الإلهي من الذات الإلهية التقليدية إلى الذات الإنسانية العاقلة، إلى العقل البشري. إنها إذاً عملية خلق دين (أو عقيدة) من نوع جديد بتحويل الأديان التقليدية إلى دين العقل. ولم يكن الدين الجديد مجرد فلسفة تهم النخبة الفكرية. فقد حولته الثورة الفرنسية الكبرى (١٧٨٩-١٨١٥) إلى دين للجماهير، فنأدى سان جيسست وروبسبير، زعيما التيار اليقوي الشعبي في الثورة الفرنسية، بالعقل إلهاً واحداً للجمهورية الفرنسية الوليدة وللأمة الفرنسية، ووضع نابليون تشريعه الجديد للدولة الفرنسية بخاصة وللدولة الحديثة بعامة على أساس دين العقل هذا.

أما فلسفياً، فكانت الخطوة الأساسية على درب العلمنة نقل ما يسمى البرهان الأنطولوجي من مجال الإلهيات إلى مجال الإنسانيات. ويتمثل هذا البرهان بالقول إن الذات الإلهية موجودة حكماً، بمعنى أن طبيعتها التامة الكمال تقضي حتماً بوجودها. فوجودها حتمي بحكم كمالها التام، أي إنه لازمة من لوازمها بحكم طبيعتها التامة الكمال. هذا البرهان الذي صاغه فلاسفة العرب انتقل في العصور الوسطى إلى الغرب وترسخ هناك، حتى قوّض أركانه إيمانويل كانط بفلسفته النقدية. ولئن قوّض كانط أركانه من أجل إفساح المجال أمام العقل والطبيعة العاقلة، فقد اتبع فلاسفة آخرون من فلاسفة العقل استراتيجة أخرى في نقل الألوهية إلى العقل البشري، وهي إعادة توجيه البرهان الأنطولوجي من الذات الإلهية إلى العقل البشري، الأنا العاقلة.

فأكد ديكارت أن اليقين المطلق الوحيد هو وجود الأنا المفكرة، ومن ثم أنها نقطة انطلاق الفلسفة والمعرفة. وهنا تكمن ثورة ديكارت الفكرية. فهو لا ينطلق في فلسفته من الذات الإلهية، كما كان يفعل أفلاطون وفلاسفة العصور الوسطى (الإسلامية والمسيحية)، وإنما من الأنا المفكرة، وذلك ارتكازاً إلى نوع من البرهان الأنطولوجي. فالأنا المفكرة موجودة بحكم كونها مفكرة، أي بحكم طبيعتها. إن وجودها لا ينبع من غيرها، وإنما من طبيعتها الداخلية. أما وجود ما عداها فينبع في النهاية منها. هذه بداية البداية لدين العقل. وتصبح هذه الأنا المفكرة قوة خلاقة على يدي كانط، القوة الخلاقة التي تصنع الطبيعة كما يعانيتها ويشعر بها الإنسان. كما أن كانط يسحب الأخلاق من عالم الغيب لكي يسكنها في قلب العقل البشري. ولكن لئن اعتبر كانط العقل القوة الخلاقة الرئيسية في حياة الإنسان، فقد اعتبرها فخته وهيغل من بعده القوة الخلاقة الوحيدة في الوجود. فأن تكون موجوداً يعني أن تكون عقلياً، وأن تكون عقلياً يعني أن تكون موجوداً. هذه هي معادلة هيغل المشهورة التي أخذت تشكل جوهر عقيدة العقل. فالعقل كل مغلق قائم في ذاته ومكتفٍ بذاته. من ثم، فإن مقدماته تكمن في داخله، لا في خارجه. والأمر كذلك لأنه ليس للعقل خارج. فهو الكل بتمامه. فالعقل هو الكل الكوني الشامل اللامتناهي، وليست الطبيعة سوى هذا الكل في اغترابه عن ذاته. فليس هناك كائن خارج إطار العقل، لأنه أن تكون موجوداً يعني أن تكون عقلياً، أن تنتمي إلى العقل المطلق، العقل الكلي. فلئن كان العقل موجوداً بحكم طبيعته، فإن كل كائن موجود بحكم كونه من طينة العقل. هكذا ينقل فخته وهيغل البرهان الأنطولوجي من الذات الإلهية إلى العقل البشري، وهكذا يوسعان نطاق العقل ليشمل الوجود برمته. ويحاول فخته أن يشتق كل شيء، بما في ذلك قوانين المنطق الصوري (قانون التماثل وقانون التناقض)، من الأنا المفكرة الموجودة في ذاتها ولذاتها. أما هيغل، فيكتشف القانون المحرك للوجود بصفته عقلاً، قانون الخلق نفسه، أعني قانون الجدل أو الديالكتيك. فالعقل، عبر تناقضاته الداخلية، يولد نفسه، فالطبيعة، فالتاريخ. فالعقل الكوني يصل ذروته في التاريخ البشري. وليس التاريخ سوى العقل الكلي في حركته عبر مراحل المتصاعدة. هكذا يعقلن هيغل

التاريخ، وهكذا يجعل العقل تاريخيا. إن العقل الكوني هو الذي يصنع التاريخ. أو قل إنه يصنع نفسه عبر التاريخ. هكذا يوحد هيغل الروح والمادة والتاريخ والأخلاق في كل عقلي جدلي واحد. وهكذا تصل عقيدة العقل ذروتها في هيغل.

وبعد! ماذا بعد عملاق دين العقل؟ ماذا بعد هيغل؟ وهل يمكن أن يكون هناك "بعد" بعد هيغل؟ بعد هيغل لا يبقى أمام الفلسفة سوى أن تهبط من عليائها إلى الشارع لتلهب بروحها الثورية؛ سوى أن تمتلك الجماهير وتتحول إلى قوة جماهيرية جارفة. وبالفعل، فقد برز إثر موت هيغل نخبة من الفلاسفة الشباب، أخذوا يعرفون في تاريخ الفكر بالهغليين الشبان، أخذت على عاتقها تحويل عقيدة العقل الهغلية من عقيدة للنخبة إلى عقيدة للجماهير، للحياة العملية. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فقد أخذوا على عاتقهم مهمة تحويل دين العقل إلى أداة ثورية نقدية هدفها نقد النظام السياسي الألماني اللاهوتي السائد في الأربعينيات من القرن التاسع عشر. وكانت ألمانيا آنذاك عشية ثورتها البرجوازية الديمقراطية ضد الحكم المطلق والنظام الإقطاعي. لكنها كانت أيضاً تشهد بدايات ثورتها الصناعية وبدايات صعود الطبقة العاملة الصناعية. وبتأثير هذه التطورات أخذ فريق من الهغليين الشبان يشقون طريقاً جديداً يتخطى حدود الرؤية البرجوازية. وكان في مقدمة هذا الفريق لودفيغ فويرباخ وكارل ماركس وفريدريش إنغلز. وكانت المهمة الملقاة على عاتق هذا الفريق الثوري استيعاب دين العقل الهغلي مادياً، أي إيقاف عقل هيغل على قدميه، أي توسيع الفلسفة المادية وتعميقها بما يمكنها من استيعاب التبصرات العقلانية الجدلية الرئيسية لدين العقل الهغلي. وبتعبير آخر، فقد كان على هذا الفريق تحويل دين العقل الهغلي من دين فلسفي إلى علم مادي ثوري نقدي ومشروع للتغيير الاجتماعي. وهذا بالفعل ما حققه ماركس وإنغلز في الفترة الواقعة بين العام ١٨٤٢ والعام ١٨٤٨. لقد كان على ماركس تحويل العقل الكلي الهغلي إلى عقل علمي جدلي تسخره الذات الثورية (الطبقة الثورية) في المجتمع البشري من أجل التغيير الموجه الهادف. وكان عليه تحويل الجدل المثالي الذي يحرك الكل العقلي المغلق إلى جدل مادي يحرك الكل المادي المفتوح. هكذا سخر

ماركس دين العقل في بناء عقيدة الثورة الحديثة، أي في بناء المادية التاريخية والمادية الجدلية. وبهذا المعنى فإن الماركسية هي وريثة دين العقل واستمرار علمي ثوري لهذا الدين، ومن ثم فهي ذروة مشروع التنوير، كما أسلفنا. لقد وصل مشروع التنوير صيغته المتكاملة والمتماسكة في الماركسية. فالماركسية أفلحت في توحيد أهم تيارين في الفلسفة البرجوازية في مرحلة صعود البرجوازية الغربية، أعني المادية ودين العقل. وبهذا التوحيد توصلت إلى المنهج العلمي الملائم لاستنطاق المجتمع والتاريخ ومعرفة بناهما وأحدهما. وبه أيضاً توصلت إلى بناء الصورة الجوهرية للإنسان بصفته كائناً تاريخياً. بذلك حافظت الماركسية على تراث التنوير وجعلته يتخطى شكله المثالي البرجوازي وصورته الدينية الموروثة عن العصور الوسطى، أي حافظت على جوهره وقلبه العقلاني بعد أن لفظت قشرته الدينية خارجاً. بل يمكن القول إن مشروع التنوير حقق ذاته وجوهره بالماركسية. لكن الماركسية هي مشروع الطبقة العاملة الصناعية. بذلك، فإن مشروع التنوير لم يكتمل فعلاً على يدي البرجوازية الغربية، وإنما احتاج اكتماله إلى صعود الطبقة العاملة الصناعية التي تملكته وجعلته مشروعها التاريخي بعد أن هضمت ماديا وثوريا. لقد عجزت البرجوازية الصاعدة عن إكمال هذا المشروع، فماداً فعلت بإزائه بعد أن سحبته البروليتاريا من تحت أقدامها؟

بعد هيفل، حاولت الدولة البروسية الألمانية الإقطاعية الطابع التأقلم مع واقع ما بعد الثورة الفرنسية بتبني الهيفلية عقيدة رسمية للدولة. وارتكزت في ذلك إلى التأويلات اليمينية للهيفلية (ميشليه، غيشل، إيردمان، غابلر، روزنكرانتز). لكنها لم تستطع تحمل الهيفلية طويلاً، خصوصاً في ضوء تنامي المد الثوري في ألمانيا في الأربعينيات وعلاقته الوطيدة بالهيفلية. فأخذت فرائص الحكم المطلق ترتعد من الهيفلية والهيفليين الشبان. ومع ذلك ظلت هذه الدولة الاستبدادية، والبرجوازية بعامة، متمسكة ظاهرياً بدين العقل الهيفلي حتى عام ١٨٤٨، عام الانعطاف الكبرى في تاريخ الفكر الغربي، عام الثورات التي هزت أوروبا برمتها من أقصى شرقها إلى أقصى غربها. ففي تلك الثورات، التي ابتدأت في ألمانيا ووصلت أوجها في فرنسا (أم

الثورات)، برز عنصر تاريخي جديد لأول مرة في التاريخ، ألقى الرعب القاتل في قلوب حكام أوروبا وطبقاتها الحاكمة. وأعني بذلك البروليتاريا بوصفها طبقة في ذاتها ولذاتها. أجل ! لأول مرة في التاريخ نجد البروليتاريا تؤثر وتتدخل مسرح التاريخ والفعل السياسي بوصفها قوة اجتماعية متماسكة ومستقلة ومسلحة بوعي متقدم. وكان هذا الاقتحام البروليتاري للتاريخ مفاجأة ما بعدها مفاجأة بالنسبة إلى البرجوازية الغربية. فبدأ نكوصها التاريخي وتراجعها عن الثورة والعقل، وأخذت تفكر في طرائق أخرى لتحقيق مآربها، غير طريق الثورة والنقد والصدام مع الحكم المطلق والإقطاع. وبدأت مذاك تضيق ذرعاً بدين العقل الذي بنته، والذي أخذ يثير القرف والغثيان لديها. لقد رأت بأم عينها كيف تحول دين العقل، الذي بنته هي نفسها بمرق جبينها، إلى سلاح مادي ثوري نقدي لدى البروليتاريا، وكأنها بذلت كل هذه الجهود المضنية من أجل غريمها وموضوع استغلالها، البروليتاريا، فأدركت أن مكر التاريخ كان يدفعها إلى تمهيد السبيل لحقاري قبرها. فأخذت تفكر ملياً بطرائق متنوعة لتفكيك العقل الذي بنته من جذوره، علها بذلك تفكك السلاح الفكري للبروليتاريا (الماركسية). واني لأزعم بأن الفلسفة الغربية مذاك (١٨٤٨) أخذت، في جانب كبير وملحوظ منها، منحى ابتداء الأدوات والوسائل لتفكيك العقل والتشكيك في صدقيته. لقد بدأت مذاك تتخلى عن تراثها التنويري العقلاني وتتنكر له، لأنها أخذت تدرك أن هذا الجنين الذي نما في رحمها لا يخصها بقدر ما يخص الطبقة النقيض (البروليتاريا). ولقد رأينا في الفصول الأربعة الأولى من هذا الجزء بعض الإستراتيجيات الفكرية التي اتبعتها الفلسفة البرجوازية الغربية في هجومها الشرس على العقل من أجل تحطيمه وتفكيكه.

اغتراب العقل المطلق

وصل دين العقل أوجه في هيغل، كما أسلفنا. وكان هذا الدين الجديد شكلاً معلماً بمض الشيء لفلسفة العصور الوسطى الدينية الطابع، بمعنى أن بناءه كان جزءاً مهماً من عملية العلمنة التي شهدتها المجتمع الغربي منذ مطلع الحقبة

الحديثة (الرأسمالية). لكن الفلاسفة الماديين لاحظوا أن دين العقل هذا شكل علمنة ناقصة منقوصة، وأنه لم يأخذ مداه الكامل النهائي، فظل لاهوتياً دينياً في كثير من عناصره. واعتبر الفيلسوف الألماني المادي، لودفيغ فويرباخ، دين العقل الهيجلي آخر شكل من أشكال الاغتراب الديني اللاهوتي، برغم حداثة. ففي سياق علمنة العقلانية التقليدية، وإيصال هذه العملية إلى نهايتها المنطقية، أعاد هيجل إنتاج الدين واللاهوت بصورة جديدة أكثر قدرة على التأثير والصمود. وعزا فويرباخ هذا النقص في عملية العلمنة إلى النهج المثالي الذي اتبعه العقلانيون البرجوازيون (ديكارت، سبينوزا، لايبنتز، فولف، كانط، فخته، هيجل). فالنهج المثالي بحمل الروح الديني في أحشائه، الأمر الذي يجعله قاصراً بوصفه أداة للعلمنة. وعليه، فقد نادى فويرباخ باتباع النهج المادي في الفكر والفلسفة. فهو النهج الطبيعي لإنجاز العلمنة. وابتاع هذا النهج أنزل، أو بالأحرى أعاد، فويرباخ عقل هيجل المطلق من سماء الاغتراب إلى عالم الإنسان بعيانيته وماديته.

لقد ابتدأ فلاسفة العقل، في بنائهم العقل الحديث، من الذات البشرية والذهن البشري. لكنهم، في سياق تأكيد العقل والعقلي وتعظيم العقل وتمجيد، فصموا العقل عن البشر، ورفعوه فوقهم وفوق حياتهم البيولوجية والاجتماعية، وأحلوه محل الذات الإلهية في الأديان التقليدية، فأعادوا إنتاج الاغتراب الديني واللاهوتي، الذي بنوا دين العقل أصلاً من أجل التغلب عليه. وتناسوا في ذلك كله أن العقل يرتبط عضوياً بالإنسان بلحمه ودمه، وأنه قدرة جوهرية من قدرات هذا الكائن البيولوجي الاجتماعي، وليس جوهرًا للطبيعة والتاريخ، إلا بمقدار قدرة الإنسان على أسنة بيئته الطبيعية. هذا ما أغفله العقلانيون المثاليون بفضل منهجهم المثالي. لذلك، رأى فويرباخ أن المهمة الكبرى التي تنتظره هي إعادة عقل هيجل المطلق إلى أصله البشري، وإعادة تأويله بما ينسجم مع كونه وظيفية وقدرة جوهرية للإنسان بوصفه كائناً مادياً طبيعياً. بذلك، وبذلك فقط، تصبح العقلانية منسجمة مع ذاتها، وتكتمل عملية العلمنة والتغلب على الاغتراب الديني اللاهوتي، الذي ابتلي به الغرب في العصور الوسطى. إن العقلانية، وفق فويرباخ، تظل ناقصة منقوصة ما ظلت مثالية المنهج

والطابع. فهي لا تكتمل ولا تتماسك منطقياً إلا بالمادية. فالمادية مقرونة بدين العقل هي التي تظهر محورية العقل في حياة الإنسان، أي الجوهر العقلي للإنسان، ومن ثم قدرته على تغيير واقعه ونفسه بما ينسجم مع حاجاته ورغباته وآماله وطموحه. وعليه، فإنها هي التي تحقق حلم الحقبة الحديثة، كما عبر عنه منذ بداية البداية ببيكون ومكيافيلي وهوبز وديكارت. إن الحداثة ومشروع التنوير لا يصلان أوجهما ولا يتحققان فعلاً في المثالي هيغل، وإنما في مادية ما بعد هيغل.

وبالطبع، فإن فويرباخ لم يبيع أن يحطم دين العقل أو يلغيه أو يرفضه، كما أراد مفكرو البرجوازية أن يفعلوا منذ ثورات ١٨٤٨، وإنما أراد أن يعلمه ويعيده إلى مجال الحياة البشرية في عيانياتها وماديتها، ومن ثم أراد الحفاظ عليه والاستفادة منه فعلياً في صراع المجتمع والحياة وبنائهما. إذ اعتقد فويرباخ أن صورة هيغل للعقل المطلق هي في حقيقتها وصف خيالي مغترب لواقع فعلي هو الطبيعة البشرية. لقد عبر هيغل عن جوهر الإنسان وطبيعته بدقة وعمق كبيرين، ولكن بلغة مغتربة مثالية شبه لاهوتية. إذ، فإن مهمة فويرباخ هي ترجمة تبصرات هيغل النافذة بصدد الطبيعة البشرية إلى لغة مادية واقعية طبيعية تمكن الإنسان من معرفة نفسه على حقيقتها، ومن ثم تمكنه من تدبّر أموره في عالمه المعقد. إن مهمته تتمثل في قلب عقل هيغل على قدميه وترجمته إلى معرفة بصدد طبيعة الإنسان. ففي كتابه الرئيسي، "جوهر المسيحية"، تصور فويرباخ مهمته الفلسفية على أنها بيان أن التعارض بين الإلهي والإنساني هو تعارض وهمي، وأنه في أساسه تعارض بين الطبيعة الإنسانية بعامة والفرد البشري، ومن ثم أن موضوع الدين المسيحي ومضمونه إنساني بشري في حقيقته. إن المطلوب هو معرفة الإنسان في جوهره، ثم اشتقاق الدين واللاهوت، بما في ذلك دين العقل الفلسفي، من هذه المعرفة. هذا هو المشروع المادي المعرف الذي وضعه فويرباخ نصب عينيه.

إن أهمية فويرباخ تكمن في أنه اكتشف الإلهي في الإنساني، بمعنى أرجع الإلهي إلى حيث ينتمي، أي إلى الإنساني، واكتشف صورة الإنسان في النظم الدينية، وبخاصة في دين العقل الهيجلي. وأساس هذه الصورة أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي

يدرك فرديته ومحدوديته من جهة، ويدرك طبيعته العامة بوصفه نوعاً من جهة أخرى، في أن واحد، كما أنه يدرك الواحدة في علاقتها بالأخرى. وبهذا الإدراك يتخطى الإنسان محدوديته وحدوده، بعكس الكائنات الأخرى. فهو، بإدراكه طبيعته العامة بصفته نوعاً، يدرك اللانهائي، لأن هذه الطبيعة لانهائية. ويقول فويرباخ في هذا الصدد: "إن الدين ليس ظهور اللانهائي في المحدود، كما اعتقد هيغل. بل، إنه اكتشاف المحدود لطبيعته اللانهائية. إن الذات الإلهية هي أول شكل تكتشف به الروح الإنسانية طبيعتها الجوهرية".

وقد سخر فويرباخ في عملية تفكيك هيغل والدين وإعادة تركيبهما على أسس مادية طبيعية مفهومات النظام الهيجلي وأساليبه وطرائقه الفكرية، وبصورة خاصة مفهوم الاغتراب لدى هيغل. ويعني الاغتراب بصورة عامة العملية الآتية. تحت ظروف معينة، فإن ما تنتجه الذات يقترب عنها، بمعنى يبدو وكأنه غريب عنها ولا يمت بصلة إليها. إذ تنسى الذات أن الآخر الذي يجابهها هو أصلاً من إنتاجها، وتعتقد أنه كائن مستقل يقع خارجها، بل وفوقها. والأكثر من ذلك أنها تعتقد أنها تابعة إليه، وربما ينبع وجودها منه، فتصبح عبداً لما أنتجته هي في المقام الأول، تنصاع إليه وتطيع تعليماته وقوانينه. إذك تنقلب العلاقة بين الخالق والمخلوق رأساً على عقب وينشأ وضع مغترب يفقد فيه الإنسان حرية وكرامته. وقد استعمل هيغل هذا المفهوم بهذا المعنى من أجل وصف سيروية تطور العقل المطلق، أي الكل العقلي المطلق والمغلق الذي يشمل الوجود الفعلي والممكن برمته. واعتبر هيغل عملية التموضع (التجسيد) عملية اغترابية في جوهرها، ولم يربط الاغتراب بشرائط التموضع، حيث إنه لم يعترف بوجود شيء خارج العقل المطلق. ورأى هيغل أن العقل الكلي لا يعرف ذاته إلا بتجسيدها نقياً له، وهذا النقيض هو الطبيعة. فالطبيعة وفق هيغل هي العقل الكلي مغترباً عن ذاته. لذا يشعر العقل في هذه المرحلة من تطوره أنه يجابه في الطبيعة آخر غريباً عنه ولا يمت بصلة إليه. بل، إنه يشعر أنه يستمد وجوده وبقائه من هذا الآخر، الذي خلقه هو نفسه، فتعكس علاقة الخلق ويغدو الخالق مقيداً ومستعبداً من جانب المخلوق. لكن العقل الكلي يستعيد حرية

عبر التاريخ البشري في سلسلة من التطورات والثورات. هذا باختصار هو تصور هيغل لمفهوم الاغتراب.

أما فويرباخ، فقد استعمل مفهوم الاغتراب لتفسير نشوء الدين وطبيعته، بما في ذلك دين العقل الهيجلي. إذ اعتبر فويرباخ الذات الإلهية والعقل المطلق الهيجلي شكلاً مفترباً للطبيعة البشرية اللانهائية الجوهر. فالدين، بأشكاله المتنوعة، هو أول مجابهة معرفية للإنسان مع جوهره وطبيعته. إنه شكل من أشكال الإدراك الذاتي، إدراك الإنسان لذاته الجمعية. لكنه إدراك مفترب. ففي الدين، يسقط الإنسان خصائصه الجوهرية العامة على كائن وهمي فوقه وخارجه، ويتوهم أن هذا الكائن هو الخالق وأن الإنسان هو المخلوق. وهو يلصق بهذا الكائن عقلاً لانهائياً ومشية لا حد لها وعاطفة جارفة، مع أن ما يلصقه به هو قدرات إنسانية تشكل جوهر الإنسانية. وقد وقع هيغل في المطب ذاته عندما افترض وجود عقل كلي مطلق لا يشكل الإنسان والبشرية سوى لحظة من لحظات تطوره مشروطة به ومرتكزة في وجودها إليه. فالعقل الكلي هو أيضاً إسقاط اغترابي للطبيعة الإنسانية، الكامنة في قلب كل فرد. إنه تجسيد اغترابي للخصائص الجوهرية للإنسان. فبدلاً من اعتبارها مشتقة من جوهر الإنسان، فقد خثرها هيغل على صورة عقل كلي مطلق خارج الإنسان واعتبر الإنسان مشتقاً منها، عاكساً بذلك العلاقة بين الخالق والمخلوق. ورأى فويرباخ أنه قد آن الأوان لإنهاء هذا الاغتراب بصورة كافة وإرجاع هذه الخصائص اللانهائية إلى حيث تنتمي فعلاً، أي إلى الإنسان نفسه بصفاتها خصائص وقدرات إنسانية تميز الإنسان عن غيره من الكائنات. آن أوان رد الاعتبار إلى الإنسان، واعتباره كائناً طبيعياً متميزاً وسيداً على نفسه وعلى الطبيعة. إنها عودة واضحة لا لبس فيها إلى مشروع التنوير في شكله الأصلي الأولي، وكما تظهر على أيدي بيكون وبرونو ومكيافيلي وهوبز. لقد آن أوان التفات الإنسان إلى ذاته وهمومه الفعلية الناجمة عن كونه كائناً طبيعياً يتحلى بقدرات متميزة. إن القضية الجوهرية ليست وجود العقل الكلي (أو الذات الإلهية) أو عدمه، وإنما هي وجود الإنسان أو عدمه. إنها قضية استرداد الإنسان لكرامته وحرية، وخلق واقع يرتقي فيه الإنسان إلى

مكانته الحقيقية. بذلك، وبذلك فقط، ينسجم مشروع العلمنة، الذي ابتدأ مع عصر النهضة الأوروبية (بدء الرأسمالية)، مع ذاته. بالمادية، بالنظرة الإنسانية الطبيعية، بتخطي قمة العقلانية المثالية (هيجل) إلى رحاب مادية تتسع لتبصرات هيجل، يكتمل هذا المشروع.

ولكن، إلى أي مدى كان فويرباخ مادياً منسجماً مع نفسه؟ إلى أي مدى كان تصويره للإنسان مادياً؟ لقد تصور فويرباخ المجتمع البشري على أنه مجموعة من الأفراد الذين يشتركون في جوهر واحد يتكرر في كل منهم، ويتمظهر في الملكة العقلية والإرادة وملكة الحب. إلى أي مدى كان هذا التصور مادياً؟ من ثم، إلى أي مدى اكتملت عملية العلمنة في فويرباخ؟

من الفلسفة إلى الثورة

خطا الفيلسوف الألماني المادي، لودفيغ فويرباخ، خطوة مهمة على درب علمنة الفكر والوعي حين نقد دين العقل الهيجلي نقداً مادياً يعتمد النهج المادي أساساً له. والحال أن الفلسفة الغربية البرجوازية في مرحلة صعود البرجوازية الغربية تمثلت في ثلاثة تيارات رئيسية: دين العقل (العقلانية المثالية)، والمادية (العقلانية المادية)، والتجريبية. ولم تكن هذه التيارات معزولة عن بعضها، وإنما قامت بينها تقاطعات متواصلة وتفاعلات تناحرية مريرة. وجاء فكر لودفيغ فويرباخ في سياق هذا الصراع المتواصل والمتكرر، وخصوصاً بين دين العقل والمادية. وبالطبع، فإن التيارات الثلاثة الرئيسية المذكورة جميعاً كانت مرتبطة بصورة جوهرية بنشوء الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والجيولوجيا، وبتطورات هذه العلوم وازدهار الرياضيات. وبرغم روح التناحر التي سادت العلاقة بين هذه التيارات، إلا أن هذه التيارات كانت ضرورية لبعضها، وكانت تعمل على تعميق بعضها، وكان كل تيار يغذي كل تيار آخر بما كان ينقصه، ويوسع إطاره. لقد كان تناحراً صحيحاً بكل ما في الكلمة من معنى.

أما القاسم المشترك الأكبر بينها، فقد كانت العلمانية، أي عملية علمنة الفكر

والوعي. إذ يمكن فهم مسيرة الفكر الغربي في مرحلة صعود البرجوازية على أنها مسيرة علمنة هذا الفكر. لكن الماديين أدركوا أن هذه المسيرة لا يمكن أن تكتمل بالمثالية. فالمثالية تعيد إنتاج الدين بصورة جديدة. وهي تفرض حدوداً على العلمنة تحول دون إكمال مسيرتها. لكنهم أدركوا أيضاً أن المادية تبقى هزيلة ومهمشة ما لم تفلح في هضم الإنجازات والتبصرات التي أحرزتها المثالية. لذلك رأوا أن عليهم أن يواجهوا نقداً مادياً مفصلاً للعقلانية المثالية (دين العقل) هو في الوقت ذاته نقد للمادية في شكلها القائم القاصر. بذلك كان الهدف استخلاص القلب العقلائي للمثالية من القشرة الصوفية، ثم هضمه مادياً من أجل تحويل الشكل القائم القاصر للمادية إلى شكل أرقى أكثر قدرة على استيعاب الواقع ونقده. وهذا ما انبرى إلى فعله الماديون في جماعة الهيفيلين الشبان، وفي مقدمتهم فويرباخ وماركس وإنغلز. لقد وضع أولئك الماديون نصب أعينهم استكمال مسيرة علمنة الفكر بتحرير هذه المسيرة من قيود المثالية، وتطوير المادية بما يمكنها من أداء هذه المهمة وغيرها من المهمات التنموية والتقدمية الكبرى. وكما بينا، فقد بدأ لودفيغ فويرباخ ذلك باعتبار دين العقل الهيفلي استمراراً للاغتراب الديني، أي اعتبره إسقاطاً اغترابياً للطبيعة البشرية، بحيث تبدو وكأنها عقل مطلق موضوعي خارج البشر، بل وكأن البشر مجرد ملحق لهذا الإسقاط، أو بالأحرى مجرد أدوات يحقق العقل المطلق ذاته بها وعبرها. ودعا فويرباخ إلى التغلب على هذا الاغتراب بإعادة العقل المطلق إلى حيث ينتمي فعلاً، إلى عقل الإنسان وقلبه. وظن فويرباخ أنه بالحب بين الأنا والآخر وبالتعاون بين الأفراد على أساس هذا الإدراك، يتغلب الإنسان على اغترابه التاريخي ويحقق مآربه التاريخية. واعتقد أيضاً أنه، برد الاعتبار إلى النوع الإنساني واعتبار الإنسان كائنًا طبيعيًا حسياً يتميز بطبيعته اللانهائية الطابع المتمثلة بالعقل والإرادة ومملكة حب الآخر، يكون قد أكمل مسيرة علمنة الفكر، التي ابتدأت مع بيكون وديكارت.

ولقد سيطرت مادية فويرباخ على عقول جُلّ الهيفيلين الشبان في مطلع الأربعينيات من القرن التاسع عشر، وفي مقدمتهم كارل ماركس وفريدريش إنغلز. وقد عبر إنغلز عن ذلك بعد عقود في كتابه العظيم، "فويرباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية"،

بالقول: "لقد أصبحنا (آنذاك) جميعاً فويرباخين".

ولكن، ما إن بدأ ماركس بتطبيق رؤية فويرباخ ومنظومته الفكرية على المجتمع والسياسة والاقتصاد السياسي حتى بدأ يتكشف له ثغرات هذه الرؤية، وجوانب قصورها، ومثالياتها الكامنة، وعجزها عن تفسير الواقع الفعلي للإنسان. بل لاحظ ماركس أيضاً كم هي هزيلة بالنسبة إلى رؤية هيغل، برغم مادية رؤية فويرباخ ومثالية رؤية هيغل. وعبر ماركس عن ذلك في كتابه المشهور، "الأيديولوجيا الألمانية"، بالقول: "إن فويرباخ، بقدر ما هو مادي، فإنه لا يتعامل مع التاريخ، وبقدر ما يتدبر التاريخ، فإنه ليس مادياً". ولكن، ماذا كانت بالضبط اعتراضات ماركس على فويرباخ؟

انصب نقد ماركس لفويرباخ على النقاط الآتية. لقد لاحظ ماركس أن فويرباخ أرجع إلى الإنسان القشرة اللاهوتية الدينية لنظام هيغل الفكري كما هي وعلى علاقتها، من دون أن يخضعها أولاً إلى نقد مادي تفصيلي محكم. فكل ما فعله فويرباخ هو أنه أنزل عقل هيغل المطلق من سمائه الأفلاطونية إلى عقل الإنسان وقلبه، من دون إحداث أي تغيير جوهري فيه. وظن فويرباخ بذلك أنه تغلب على الاغتراب اللاهوتي الذي مثله نظام هيغل الفكري. لكنها كانت غلبة زائفة ووهمية. فالتغلب على الاغتراب لا يتم بتغيير موقع النظام الفكري، وإنما بنقده بمنهج صارم محكم. لذلك أخفق فويرباخ في استيعاب تبصرات هيغل الكبرى وفي تملكها إنسانياً ومادياً. وبصورة خاصة، فقد أخفق في استيعاب التصور الهيجلي الجدلي للتاريخ، ومن ثم أخفق في استيعاب التاريخ بوصفه سيروية الخلق الذاتي للإنسان. فظل نظام فويرباخ نظاماً سكونيا غريباً عن التاريخ وبعيداً عنه، كما كان عليه الحال مع كانط ومادبي القرن الثامن عشر. وقد رأى ماركس أن الاكتشاف الأكبر الذي حققه هيغل هو فكرة أن التاريخ سيروية الخلق الذاتي للإنسان، ومن ثم رأى أن المهمة الكبرى في هذا المقام تتمثل في تحرير هذه الفكرة من القفص المثالي الذي احتجزها فيه هيغل، وترجمتها مادياً. لذلك، فإن إغفالها من جانب فويرباخ كان مثلباً جوهرياً من مثالب فويرباخ ومنهجه المادي السكوني. وبالاقتراح مع هذا الإغفال، أغفل

فويرباخ فكرة الممارسة الإنتاجية والممارسة الثورية، وهي فكرة أساسية في هيغل، برغم صورتها المثالية في نظامه. فإنسان فويرباخ هو فرد معزول يتمتع بملكات العقل والإرادة والحب، لكنه عاجز عن الفعل الهادف. إنه كائن طبيعي تصنعه بيئته والأحداث الحسية الطبيعية، لكنه ليس كائناً تاريخياً قادراً على صنع بيئته وإعادة تنظيم عالمه، أي ليس فاعلية طبيعية عقلانية هادفة قادرة على الخلق. بذلك، ومن هذه الزاوية تحديداً، شكل فويرباخ، برغم ماديته، خطوة إلى الوراء بالنسبة إلى المثالية الألمانية الكلاسيكية (كانط، فخته، هيغل). ذلك أن الأخيرة أدركت تماماً أن الذات البشرية هي قوة طبيعية وتاريخية عقلانية خلّاقة، وإن أدركت ذلك بطريقتها المثالية الاغترابية. أما فويرباخ، فقد عجز عن إدراك ذلك، حتى في صورته الهيجلية المثالية الاغترابية. بذلك يكون فويرباخ قد عجز عن إخضاع المثالية الألمانية للنقد المادي الصارم، بالإضافة إلى عجزه عن استيعاب مفهوم التاريخ، ومفهوم الإنسان بوصفه فاعلية عقلانية إنتاجية ثورية، ومفهوم الثورة الاجتماعية وضرورتها.

والنقطة الجوهرية هنا هي أن تصور فويرباخ للطبيعة الإنسانية كان تصوراً مثالياً هزلياً، برغم ماديته، ومادية نظرته إلى الحواس والطبيعة. بل يمكن القول إن تصويره للإنسان ظل لاهوتياً في كثير من جوانبه. بذلك، فإن مسيرة علمنة الفكر لم تكتمل في فويرباخ، برغم رغبته في تحقيق ذلك وسعيه الحثيث إلى ذلك. لذلك، كان على ماركس نقد هيغل وفويرباخ كليهما نقداً مادياً محكماً يبني تصوراً مادياً ثورياً للإنسان على أنقاض نظاميهما. وهذا ما فعله ماركس في كتاباته المبكرة الرئيسية:

(١) نقد نظرية هيغل في الدولة (١٨٤٣)

(٢) حول المسألة اليهودية (١٨٤٣)

(٣) إسهام في نقد فلسفة الحق عند هيغل (١٨٤٣/١٨٤٤)

(٤) مخطوطات باريس الفلسفية والاقتصادية (١٨٤٤)

(٥) أطروحات حول فويرباخ (١٨٤٥)

(٦) العائلة المقدسة (١٨٤٥)

(٧) الآيديولوجيا الألمانية (١٨٤٦).

وبهذا النقد المادي المحكم لهيغل وفويرباخ، أفلح ماركس بالفعل في إكمال مسيرة علمنة الفكر، التي ابتدأت مع بيكون وديكارت، وفي إرساء دعائم فهم الإنسان نفسه علمياً وثورياً، وأخذ زمام المبادرة في تقرير مصيره بنفسه. أجل! لقد اكتمل مشروع التنوير واكتملت مسيرة علمنة الفكر بماركس وإنفلز، بالمادية الجدلية، التي جاءت حلاً للتناقضات الرئيسية بين التيارات الرئيسية الثلاثة لفكر البرجوازية الثورية في مرحلة صعودها: دين العقل، والمادية، والتجريبية. لقد حاولت كل من هذه التيارات بطريقتها الخاصة تحقيق علمنة الفكر، واستيعاب العقلانية العلمية والثورة الفكرية التي أحدثها صعود العلم وهيمنته اجتماعياً. وتقاطعت هذه التيارات وتصارعت وتبادلت الأدوار وتداخلت معاً عدة مرات، لكنها ظلت قاصرة عن تحقيق مهماتها التاريخية الكبرى ما ظلت مكبلة بوعي البرجوازية الغربية الصاعدة. ولم تفلح في تحقيق هذه المهمات وتندمج جدلياً معاً في مادية جدلية متطورة وفعالة، إلا بعد أن حطمت قيود الوعي البرجوازي وتخطتها إلى رحاب نوع آخر من الوعي، الوعي الكامن للبروليتاريا الصاعدة، حفارة قبر البرجوازية.

لقد سمعت البرجوازية الغربية منذ نشوئها إلى بناء بديل فكري علماني لفكر الإقطاع الديني الطابع. وكان مغزى مسيرة علمنة الفكر هو سعي البرجوازية الصاعدة إلى التحرر من سطوة الأرستقراطية الإقطاعية وبناء وعي مستقل لها تجابه بها مسؤولياتها التاريخية الكبرى. لكن تكوينها الطبقي وضع حدوداً صارمة لما أحرزته من ثورة فكرية كبيرة. ومثلما عجزت الثورة الفرنسية الكبرى البرجوازية الجوهرة عن تخطي حدودها البرجوازية، فارتدت خائبة على نفسها من دون أن تحقق أيًا من مثلاً العليا، فإن فلسفة البرجوازية الغربية الصاعدة وصلت هي الأخرى حدودها البرجوازية في هيغل وفويرباخ، وعجزت هي الأخرى عن تخطيها وإكمال ما سمعت إلى تحقيقه، فارتدت هي الأخرى خائبة، تاركة شرف إكمال مسيرتها إلى البروليتاريا الثورية الصاعدة ممثلة في كارل ماركس وفريدريش إنفلز، الوريث الحقيقي لأعظم ما حققته البرجوازية في مرحلة صعودها التاريخي.

ولكن، كيف بالضبط نقد ماركس هيغل وفويرباخ؟ وكيف مثل فكره ذروة مشروع التنوير؟

فلسفة الثورة

شكل كارل ماركس ذروة مسيرة فكرية قديمة وتدشيناً لمسيرة فكرية جديدة: ذروة مشروع التنوير الذي بدأته البرجوازية الغربية الثورية، وتدشيناً لحقبة جديدة على أساس الفكر العلماني التام العلمنة. ذلك أن مسيرة علمنة الفكر توجت بالمادية الجدلية والمادية التاريخية، اللتين أرسنا قاعدة جديدة لانطلاقة فكرية ثقافية جديدة، لحقبة دبّت الحماس في قلوب كادحي العالم وما زالت، ودبّت الرعب (وما زالت) في قلوب القوى الطبقية، التي تنتمي وتحن إلى الماضي، وقلوب مثقفي هذه القوى. قارن مثلاً التفاؤل والحماس، اللذين تضج بهما كتابات إنغلز بصدد الحقبة الجديدة، بالرعب واليأس والقلق التي يعبر عنها الروائي الروسي، فيدور دوستوفسكي، في رواياته الرئيسية بصدد هذه الحقبة. ولا عجب. فهي حقبة صعود بالنسبة إلى القوى الديموقراطية الشعبية (بعض النظر عن الانتكاسات المؤقتة)، لكنها حقبة تراجع وانحسار وانحطاط بالنسبة إلى البرجوازية (برغم انتصاراتها الظاهرية).

كيف مثل ماركس ذروة مشروع التنوير؟ وكيف دشن حقبة جديدة في تاريخ الفكر؟

أعتقد أن الإجابة عن هذين السؤالين تكمن في ملاحظات لماركس وضعها عام ١٨٤٥، ونشرها إنغلز بعد وفاة ماركس تحت عنوان "أطروحات حول فويرباخ". وهي ملاحظات مكثفة جداً لا تتعدى في مجملها الصفحتين. ومع ذلك، فهي في أهميتها الفكرية تفوق المجلدات. وهي جملة من التبصرات الساطعة التي تنطلق كالشرارة معلنة بدء حقبة حضارية جديدة وروحانية إنسانية جديدة. إنها تعبير صارخ عن لحظة ولادة جديدة، ولادة رؤية كونية جديدة قادرة على تملك الجماهير وصنع التاريخ عبر فعلها الثوري. إنها تصور جديد للإنسان الحقيقي (بلحمه ودمه) وخصوصيته وإمكاناته الهائلة. إنها تتويع لروح النهضة، التي سبق أن عبر عنها شيكسبير في مسرحياته وميكلانجلو في نحوته، تلك الروح التي تعلن إنحيازها للإنسان بتعظيم شأنه والاحتفال بقدراته.

إن النقطة الأساسية التي تمحور حولها نقد ماركس لفويرباخ هو أن الإنسان في جوهره فاعلية عقلانية خلاقة تخلق ذاتها عبر خلق بيئتها، وتخلق بيئتها عبر خلق ذاتها، في جدل متصاعد لا يعرف حداً من حيث المبدأ. ذلك أن فويرباخ نظر إلى الإنسان فقط بوصفه كائنًا قادرًا على التأمل والرغبة والشعور (الحب)، ونظر إلى العالم المحسوس على أنه مجرد معطى يجابه الوعي ويطبّع نفسه عليه. فالفاعل هنا هو الطبيعة. أما الإنسان، فإنه مجرد مفعول فيه يتلقى الانطباعات المفروضة عليه فرضاً، فلا يتاح له حيالها سوى تأملها والشعور بصدها. فالفاعلية الوحيدة التي يعترف بها فويرباخ هي الفاعلية النظرية، فاعلية التأمل. أما الفاعلية العملية الموجهة نظرياً، الفاعلية الخلاقة الثورية، فيغفلها فويرباخ كلياً. بل إن فويرباخ يعمد إلى إجراء نوع من الفصل التعسفي بين جانبيين من الفاعلية البشرية الخلاقة: الجانب العملي والجانب النظري، بدلاً من أن ينظر إليها في وحدتهما الجدلية. والنتيجة أنه يحقّر الجانب العملي ويختزله إلى نوع من الوظيفة البيولوجية أو الروتينية الخالية من العقلانية والخلق. لذلك نراه يقصر الطابع الإنساني على الجانب النظري. أما ماركس، فهو يعتبر الفاعلية العقلانية الخلاقة، فاعلية الإنتاج والثورة، كلاً واحداً موحداً في الأساس، والجوهر الحقيقي للإنسان. فالإنسان يتميز بقدرته على تصور الممكن، وليس فقط الكائن، وعلى الممارسة الهادفة إلى تغيير الكائن إلى الممكن المتصور، أي تحويل الممكن المتصور إلى واقع، إلى كائن. بذلك يدخل العقل في التغيير. وبذلك يخلق الإنسان بيئته على شاكلته ومثاله، مغيراً نفسه في هذا السياق. وليس التاريخ البشري سوى هذه السيورة، سيورة خلق الإنسان لذاته في سياق خلقه بيئته الطبيعية. إنه ليس عقلاً مطلقاً مغلقاً يتطور بفضل تناقضاته الداخلية، كما تصور هيغل. كما أنه ليس حركة طبيعية عشوائية تتم وفق قوانين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، كما تصور الروائي الروسي، ليوتولستوي، في رائعته "الحرب والسلام". كلا ! إنه سيورة خلق الإنسان لذاته عبر خلقه بيئته. فالإنسان، في جوهره، ثورة خلاقة تقلب العالم المحسوس رأساً على عقب. هذا ما أدركه ماركس وهذا ما لم يدركه فويرباخ، برغم ما يجمعهما من رؤية مادية. لكن

من الواضح أن مادية فويرباخ هي مادية سكونية ميكانيكية غير قادرة على استيعاب ظاهرة الإنسان، وأن مادية ماركس هي مادية جدلية تاريخية قادرة على استيعاب الإنسان في تاريخيته. إن فويرباخ عجز عن تخطي مادية القرن الثامن عشر، التي بنيت على أساس فيزياء ديكارت ونيوتن، لأنه عجز عن استيعاب هيغل نقدياً. أما ماركس، فقد أجرى نقداً مادياً عميقاً وشاملاً لهيغل في كتاباته الفلسفية المبكرة، الأمر الذي قاده إلى تخطي مادية القرن الثامن عشر صوب مادية إنسانية جدلية قادرة على استيعاب المجتمع البشري والتاريخ.

هذا من جهة. ومن جهة أخرى، ففي حين نظر فويرباخ إلى البشر على أنهم كومة من الأفراد الذين يشتركون في جوهر واحد (طبيعة واحدة) يتكرر في كل فرد، وكأن أفراد المجتمع هم ذرات لايبنتز الروحية (موندات الفيلسوف الألماني لايبنتز)، فإن ماركس اعتبر جوهر الإنسان مجمل علاقاته الاجتماعية، أي اعتبره مجمل الفاعليات العقلانية الخلاقة التي تقوم بينها علائق اجتماعية موضوعية موروثية. إن الأفراد ينشأون ويتطورون وينمون ثم يشيخون ويموتون ضمن بناء من العلائق الاجتماعية الموضوعية الموروثة القائمة بينهم. وهذا البناء هو الذي ينظم ممارساتهم، التي تعمل بدورها على تغييره وتطويره. إن الإنسان ليس مجرد فرد تجريدي معزول ومكون مسبقاً بمعزل عن الأفراد الآخرين وعن بيئته الإنسانية. إنه فاعلية اجتماعية خلاقة يشارك فيها الأفراد جميعاً ضمن شبكة من العلائق الاجتماعية الموضوعية الموروثة. هذا بالضبط هو إنسان ماركس الخلاق الثوري. إن الجوهر الإنساني لدى فويرباخ هو عمومية صماء تتكرر بصورة مملة في كل فرد بشري بمعزل عن الآخرين. كما إن فويرباخ يستنبط هذا الجوهر من الدين باعتبار الدين تعبيراً مغترباً عنه. لكنه لا يخضع ما يستنبطه إلى نقد مادي صارم، الأمر الذي يقوده إلى نظريته الانعزالية السكونية للإنسان. لذلك يغفل فويرباخ حقيقة أن الشعور الديني، الذي يعتبره معطى أولياً، هو ناتج اجتماعي، وأن الفرد التجريدي المعزول الذي يحلله ينتمي إلى نمط معين من المجتمعات، هو النمط البرجوازي الرأسمالي. ذلك أن أعلى نقطة تصل إليها مادية فويرباخ، التي يسميها ماركس المادية التأملية، والتي لا تستوعب

الإنسان بوصفه فاعلية خلاقية، هي تصورها للمجتمع المدني، أي المجتمع الرأسمالي المكون من ذرات استهلاكية قائمة في ذاتها.

يقول ماركس إن فويرباخ ينطلق من حقيقة الاغتراب الديني، أي من التقسيم التعسفي للعالم إلى عالمين: العالم الديني والعالم العلماني. ويتمثل إنجازاه في إرجاع العالم الديني إلى قاعدته العلمانية. لكن كون القاعدة العلمانية تفصم نفسها عن نفسها وتشكل نفسها بوصفها مملكة مستقلة في السماء لا تفسر إلا بالشروح والتناقضات الداخلية الكامنة في قلب هذه القاعدة العلمانية نفسها. من ثم، فالمهمة الحقيقية هي فهم هذه القاعدة بتناقضاتها وتثويرها عملياً. فبعد اكتشاف أن العائلة الأرضية هي سرّ العائلة المقدسة، تبرز مهمة تغيير العلاقات القائمة في داخل العائلة الأرضية نفسها. إن التغيير الحقيقي لا يأتي نتيجة الإدراك النظري البحت للاغتراب الديني، وإنما نتيجة الفعل الثوري الهادف إلى تغيير الأساس المادي للاغتراب الديني وغيره من أنماط الاغتراب. لقد اكتفى الفلاسفة حتى ماركس بتأمل العالم، بتأويله بصفته معطى وقدرًا. بيد أن المطلوب هو تغييره. إنها مهمة جديدة للفلسفة وللمتقنين، تلك التي ينادي بها ماركس. وهي مهمة لا تستلزمها الأخلاق والسياسة وحدهما، وإنما المعرفة أيضاً، وبخاصة المعرفة المتعلقة بعالم الإنسان. فالمعرفة الموضوعية بصدد الإنسان وعالمه لا تنتج إلا بالممارسة الخلاقية، إلا بالجوهر الفعال للإنسان، أي في سياق إزالة اغتراب الإنسان عن نفسه وعالمه، أي في سياق تغيير العالم ثورياً. فإذا نظر المرء إلى البيئة الإنسانية بوصفها طبيعة مادية قائمة في ذاتها ومؤيدة، وتعامل معها معرفياً على هذا الأساس، ودرسها وضعياً كما يدرس عالم الفيزياء الطبيعة الكونية، بحجة الالتزام بالموضوعية والحيادية، كرّس اغتراب موضوعه وساهم في تأييد العلاقات الانسانية المغترية القائمة، وأغفل جوهرها الإنساني التاريخي، ومن ثم أنتج معرفة وصفية سطحية زائفة بصدها. فالموضوعية الحقة تقضي بأن يكون المرء منخرطاً في صراع بيئته الإنسانية من أجل إنهاء اغترابها وتأكيد جوهرها الإنساني، ليس نظرياً فقط على غرار فويرباخ، وإنما عملياً أيضاً، أي ثورياً، على غرار ماركس وإنغلز. وهو

يصل إلى المعرفة الموضوعية بهذا الانخراط وهذه الممارسة الإنتاجية الثورية، في سياق تغيير موضوع المعرفة ونقده. فالنقد في حال العلوم الإنسانية لا يقتصر على النظرية المعرفية، وإنما يتخطاها إلى موضوعها المعرفي. فالأخير ليس مجرد معطى قائم في ذاته، كما في حال علوم الطبيعة، وإنما هو امتداد للذات العارفة تتضمن معرفته تغيير العلاقة بينه وبين هذه الذات. ومثلما أن التجربة العلمية الدقيقة آلية أساسية من آليات إنتاج المعرفة واختبارها في علوم الطبيعة، فإن الممارسة الثورية هي أيضاً آلية أساسية لإنتاج المعرفة واختبارها في العلوم الإنسانية. ولعل بذور هذه الفكرة الماركسية العظيمة موجودة في هيغل، الذي شبه العملية المعرفية بالسباحة. فالسباحة لا تعرف إلا بممارستها. وقد أورد هيغل هذا التشبيه في سياق نقد نظرة كانط السكونية بعض الشيء فيما يتعلق بالمعرفة وإنتاجها.

هكذا أكمل ماركس عملية علمنة الفكر ومشروع التنوير، وهكذا أرسى الأسس الفلسفية للعلوم الإنسانية وللثورة الاجتماعية الشاملة.

من فلسفة الثورة إلى علم الثورة

عبّرت البرجوازية الغربية الصاعدة عن نفسها فلسفياً بأكثر من طريقة. لكنه يمكن تبويب هذه التعبيرات في ثلاثة تيارات رئيسية: دين العقل (العقلانية المثالية)، والمادية (العقلانية المادية)، والفلسفة التجريبية. وقد التقت هذه التيارات جميعاً وانصهرت جدلياً معاً في كارل ماركس، الذي مثل بذلك ذروة مسيرة علمنة الفكر ومشروع التنوير. وقد أجرى ماركس نقداً شاملاً لذروة دين العقل، أي هيغل، وذروة المادية الطبيعية غير الجدلية، أي فويرباخ، وتوصل، على أساس هذا النقد، إلى تصور جديد للإنسان يتسم بأنه مادي جدلي ثوري ويحمل في باطنه علماً جديداً ومشروع تغيير جديداً. وأساس هذا التصور أن الإنسان هو فاعلية اجتماعية إنتاجية ثورية خلّاقة تخلق ذاتها في سياق خلق بيئتها الكونية. بذلك، فإن جوهر الإنسان هو العمل الإنتاجي الخلاق الذي يمارس ضمن شبكة من العلاقات الاجتماعية الموضوعية الموروثة بين الأفراد.

ولندقق النظر في هذه المقولة الثورية ومنطوياتها.

إن الإنسان يمارس جوهره، حياته، فاعليته الخلاقة ضمن بناء اجتماعي موضوعي، أي شبكة من العلاقات الاجتماعية بين الأفراد. ولكن ما العلاقة بالضبط بين هذا الجوهر، هذه الفاعلية، وهذا البناء؟ وبأي معنى يعد هذا البناء موضوعياً؟ هل إنه من شاكلة الطبيعة المادية؟ ولماذا تلجأ الفاعلية الإنسانية إلى تغيير البيئة الطبيعية للإنسان؟

إن أساس ذلك كله بالطبع هو أن الإنسان كائن بيولوجي متميّز يمثل طفرة دماغية وجسدية جلية في المملكة الحيوانية. إذ إن دماغه ذو تركيبة متطورة تمكن الإنسان من تحليل انطباعاته الحسية، وبناء المفاهيم العامة، وممارسة عملية التجريد من الخبرة الحسية، ومن ثم تصور الممكن استنباطاً من الكائن المباشر في علاقة بالإنسان، وتحويل هذا الممكن إلى كائن يسد حاجة لديه باستعمال جسده ذي التركيبة المميزة أيضاً. إن دماغ الإنسان وجسده إذاً يمكنانه من العمل، أي تحويل الممكن إلى كائن بتجسيد المتصور المعروف واقعاً طبيعياً مادياً. لكن هذه العملية ترتد على الذات الممارسة مغيرة إياها في اتجاهات متنوعة. إن العمل، الذي هو تجسيد مادي للعقل، يغير الإنسان العامل بإطلاق طاقاته الكامنة ويسد حاجاته ويولد حاجات جديدة لديه. هناك إذاً علاقة جدلية مزدوجة في هذه العملية: علاقة جدلية بين الإنسان وبيئته الطبيعية عبر العمل البشري، وعلاقة جدلية بين العقل البشري وبين الإرادة والجسد عبر العمل أيضاً.

الأم يشير ذلك فيما يتعلق بطبيعة بيئة الإنسان؟ إنه يشير إلى أن هذه البيئة ليست سوى عمل بشري سابق مختر مطبوع في الطبيعة، "عمل ميت"، كما نعتة ماركس. فالإنسان إذاً يسقط، بعمله، ذاته التاريخية المتنامية على الطبيعة، فتنعكس عنها وترتد إليه مغيرة إياه. هكذا يتطور الإنسان وهكذا يكتسب تاريخيته، أي هكذا يكون كائننا تاريخياً.

بذلك، فإن الإنسان في لحظة تاريخية معينة لا يجد نفسه وحيداً في مجابهة طبيعة خام، وإنما في مجابهة عالم من العمل المختر السابق المطبوع في الطبيعة. كما

إن الأفراد ينشأون ويتطورون وينضجون في هذا العالم، أي يتكونون على أساسه وبه، ومن ثم، فإنه ينطبع في ذواتهم. إنها لعلاقة جدلية محكمة: ذات تخلق عالماً، وعالم يخلق ذاتاً. إن عالم الإنسان المباشر هو من خلق الذات البشرية. إنه الذات البشرية مجسدة في الطبيعة. كما إن الذات البشرية هي من خلق هذا العالم. إنها هذا العالم منطويًا في الوعي. هذه هي الصورة المعلمنة لجدل هيغل. إنها صورة الجدل المادي، الصيغة المعلمنة للجدل المثالي.

من ذلك يتضح أن عالم الإنسان، بما في ذلك العلائق الاجتماعية بين الأفراد، هو من صنع الإنسان نفسه، وأنه، من ثم، يتشكل من عمل بشري مختر متراكم تاريخياً. فالجيل الصاعد من البشر يجد نفسه ينمو وينضج ضمن بناء اجتماعي طبيعي بنته الأجيال السابقة بعملها الاجتماعي، فيتفاعل معه اجتماعياً بعمله الاجتماعي، ويكون نتاج هذا التفاعل الاجتماعي تغيراً في البناء الاجتماعي ذاته والأفراد والجماعات المتفاعلة معه. إذاً، فإن الإنسان هو في جوهره عضوية اجتماعية من العلائق والفاعليات الإنتاجية محاطة بهالة من الطبيعة المؤنسنة (من إنسان)، أي المصنعة. ومادة هذه العضوية وهذا العالم هي العمل البشري التاريخي المختر المطبوع في الطبيعة المادية. فالفرد ينشأ ويتكون ويعيش إلى جانب غيره من الأفراد، وبالعلاقة الموضوعية الموروثة معهم ومع العمل المختر الموروث من الأجيال السابقة. ومن ذلك ينبع قول ماركس في "أطروحات حول فويرباخ" بأن جوهر الإنسان هو مجمل علاقته الاجتماعية.

إن الإنسان كائن بيولوجي، لكنه يتميز عن غيره من الحيوانات في الجوهر الآتي. إن الحيوان يعيش ويمارس حياته بالفريزة. وهو يبحث بالفريزة عن البيئة التي تناسبه، ويسخر مهاراته الفريزية والجسدية الكامنة فيه من أجل الاستفادة مما توفره بيئته من موارد. أما الإنسان، فهو يعيش بالعقل والعمل المنبثق منه. فهو لا يكتفي بالتأقلم مع بيئته أو بالبحث عن البيئة الملائمة، وإنما يسعى أيضاً إلى تغيير بيئته وفق مقاصده وأهدافه، أي يؤقلم بيئته وفق ذاته. ذلك أن دماغه المتطور يمكنه من رؤية الممكن في الكائن، بعكس الحيوان الذي لا يرى سوى الكائن المباشر. ولكن،

وبرغم تميزه، يظل الإنسان كائناً بيولوجياً محدوداً ذا حاجات بيولوجية نفسية معينة. وعليه، فإن الإنسان يسخر تميزه من أجل إنتاج أساسيات حياته، أي سدّ حاجاته المنبثقة من وجوده البيولوجي النفسي. فهو ينتج غذاءه وملبسه ومسكنه والوسائل الأخرى اللازمة لبقائه وراحته ومتعته. ومعنى ذلك أن جوهر فاعليته هو العمل الإنتاجي الموجه صوب توفير مستلزمات حياته. وبالطبع، فإن هذه المستلزمات تتطور بتطور قدرات الإنسان الكامنة، والعكس بالعكس. فهي تاريخية في جوهرها. وقد لفت ماركس النظر إلى حقيقة أن الحاجة الكبرى لدى الإنسان هي العمل الإنتاجي، أي تفتق قدراته الكامنة، ومن ثم تحقيق الذات، أي خلق الذات لذاتها. فالإنسان يمارس العمل ليس فقط من أجل سدّ رمقه، وإنما من أجل خلق ذاته وإطلاق قدراته الكامنة أيضاً (ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان).

من ذلك يتضح أن العلاقات الاجتماعية الأساسية بين الأفراد، التي تحدد عالم الإنسان (المجتمع) بكل تفصيلاته وجوانبه، هي علاقات الإنتاج، أي الكيفية الموضوعية التي يشترك بها الأفراد في تنظيم عملية الإنتاج وتنفيذها. فالفرد، كما أسلفنا، لا ينشأ ولا يتكون منعزلاً عن غيره من الأفراد، وإنما بالعلاقة الموروثة معهم. من ثم، فهو ينخرط في عملية الإنتاج باستعمال أدوات إنتاج موروثة، وضمن أطر اجتماعية موروثة، وعلى أساس بنية معينة من الحاجات الاجتماعية. فالأفراد إذاً يشتركون معاً في العمل الإنتاجي بكيفية موضوعية موروثة تنسجم والقدرات الإنتاجية المتاحة لديهم من معرفة وأدوات إنتاج وأساليب تنظيمية. فهناك علاقة جدلية ضرورية بين هذه الكيفية، أي علاقات الإنتاج، وبين هذه القدرات، أي قوى الإنتاج، كما بين ماركس في أكثر من عمل (الأيديولوجيا الألمانية، إسهام صوب نقد الاقتصاد السياسي، مخطوطات ١٨٥٨، الرأسمال، نظريات فائض القيمة). من ثم، فإن فهم الإنسان يستلزم دراسة علاقات الإنتاج بين الأفراد بالنظر إلى القدرات الإنتاجية المتاحة لديهم. فسرّ الإنسان نفساً وثقافةً وفكراً وتاريخاً يكمن بالضبط في ذلك، في نمط الإنتاج السائد وتناقضاته وإمكانات تطوره. هكذا انتقل ماركس، بفضل منطق تصوره للإنسان، من نقد الدين إلى نقد الفلسفة إلى نقد الاقتصاد السياسي. وهذا

ما يفسر انتقال ماركس من نقد هيغل وفويرباخ والهيغلين الشبان إلى نقد أدام سميث وديفيد ريكاردو وجون ستيوارت مل وغيرهم من علماء الاقتصاد السياسي البرجوازي. كما أنه يفسّر الطابع الفلسفي لكتاباتة المبكرة (حتى الأيديولوجيا الألمانية) والطابع الاقتصادي لكتاباتة الأخرى (بؤس الفلسفة، البيان الشيوعي، إسهام صوب نقد الاقتصاد السياسي، مخطوطات ١٨٥٨، الرأسمال، نظريات فائض القيمة، نقد برنامج غوثا). لقد كان نقد ماركس الفلسفي مفتاحاً لنقده الاقتصادي، أي لتأسيس علم جديد، علم التشكيلات الاجتماعية، علم الثورة الاجتماعية. إن فلسفة الثورة هي المفتاح الدائم لعلم الثورة.

وخلاصة القول إنّ عالم الإنسان هو نظام حي (عضوية، كل مفتوح على الطبيعة) من بؤر العمل الحي، المحقق والكامن، والعمل المختر المطبوع في البيئة الطبيعية، تسخر فيه بؤر العمل الحي (المنتجون) العمل المختر (أدوات الإنتاج) من أجل تحويل البيئة الطبيعية بما يضمن سدّ متطلبات الأفراد والجماعات والفئات المكونة لهذا النظام. وبالطبع، فإن هذا الكل المفتوح على الطبيعة عضوية نابضة تنخرها التناقضات والصراعات الداخلية، وتتطور بفضل تلك. وقد رأى ماركس أن التناقض الرئيسي في هذا الكل المفتوح هو التناقض القائم بين قوى الإنتاج (المعرفة، التقنية، شبكة المهارات الإنتاجية) وبين علائق الإنتاج، أي الكيفية التي يشترك بها الأفراد في عملية الإنتاج. فالفاعليات الإنتاجية تنمو ضمن شبكة معينة من علائق الإنتاج، لكنها سرعان ما تصطدم بحدودها، فتقلب هذه العلائق من أشكال لنموها إلى قيود عليها. فإذا استمرت قوى الإنتاج في النمو، دخلت حتماً في صراع مع علائق الإنتاج حتى تمزقها وتحولها إلى منظومة علائق إنتاجية أكثر قدرة على احتوائها، وذلك بالثورة الاجتماعية. هذا هو جدل ماركس المادي، الذي أقيم على أنقاض جدل هيغل المثالي وينقد هيغل وفويرباخ وكلاسيكيي الاقتصاد السياسي البرجوازي.

لكن ماركس لم يكتفِ بتبني فكرة الجدل من هيغل، بعد أن علمنها وحولها إلى أداة نقدية ثورية للواقع المادي، وإنما تبني أيضاً فكرة الاغتراب الهيغلية، بعد أن علمنها وأخضعها للنقد المادي، فتحول اغتراب الروح الهيغلي لديه إلى اغتراب العمل الإنتاجي في المجتمعات التطبيقية.

من الفلسفة إلى علم الإنسان

جاء كارل ماركس تنويعاً لتراث التنوير، ذلك التراث الذي يعود في جذوره إلى طاليس وأفلاطون وأرسطو في الحضارة الإغريقية وإلى المعتزلة وابن رشد وابن خلدون في الحضارة العربية. وقاده نقده المادي المفصل لهيغل وفويرباخ إلى اعتبار العمل الاجتماعي جوهر الحياة الإنسانية وعالم الإنسان وتاريخه. فالعمل الاجتماعي هو في جوهره عملية أسنة الطبيعة والبشر في آن واحد. إنه عملية خلق الإنسان لذاته وبيئته الطبيعية، أي تحقيق الإنسان لذاته وقدراته الكامنة والتحكم فيها. وفي ذلك تكمن حرية الإنسان. فالعمل الاجتماعي في جوهره حرية خلاقة لأنه يمكن الإنسان، من حيث المبدأ، من النمو الذاتي الداخلي الحر من دون قسر خارجي (قيود الطبيعة). لذلك، اعتبره ماركس المبدأ الأساسي التوحيدي لعالم الإنسان، أي المفهوم الجوهرية لفهمه. فعالم الإنسان هو نتاج العمل الاجتماعي وإطار فعله في آن واحد. إن العمل الاجتماعي ينتج ذاته ويعيد إنتاجها عبر عالم الإنسان وبه. فالمصدر والمرجع هو العمل الاجتماعي في كل ما يمت للتاريخ الإنساني بصلة. ويتلخص المشروع الماركسي العلمي أو المعرفي في تفسير ظاهرات المجتمع والتاريخ جميعاً بهذا المفهوم الجوهرية وما ينطوي عليه من مفهومات جزئية، أي في اشتقاق هذه الظاهرات جميعاً من هذا الكيان الاجتماعي التاريخي، الذي يوحد هذه الظاهرات ويجعل منها كلاً مفتوحاً على الطبيعة. وبهذا المعنى، فإن النقد الفلسفي، الذي وجهه ماركس في كتاباته المبكرة، صوب هيغل وفويرباخ وما أسماه الآيديولوجيا الألمانية، كان في الواقع تمهيداً وتوطئة لتوضيح معالم مشروعه العلمي ولتحديد المبدأ الجوهرية التوحيدي لعلم الإنسان. إذ اعتبر ماركس العمل الاجتماعي، بالمعنى المطروح أعلاه، المفتاح الأساسي والضروري للفهم العلمي لظاهرات المجتمع والتاريخ جميعاً، وفي مقدمتها ظاهرات الاقتصاد السياسي في الحقبة الحديثة: السوق، السلع، الأجور، الأسعار، القيم، المال، الرأسمال، التجارة، المدن الصناعية، الربح، الربيع، الفائدة، البنوك، الدولة، إلخ... إذ رأى ماركس أن هذه الظاهرات لا تفهم فهماً علمياً صحيحاً إلا بمفهوم العمل الاجتماعي، لأنها جميعاً نتاجات تاريخية للعمل الاجتماعي. فالأخير

بعد مبدأها التوحيدي لأنه أساس وجودها ومصدره ومنبعه. هكذا يستعمل ماركس نقده الفلسفي أساساً لنقده الاقتصاد السياسي البرجوازي وبنائه علم التشكيلات الاجتماعية، المادية التاريخية. وهذا بالطبع يفسّر لماذا انتقل ماركس من نقد الفلسفة في كتاباته المبكرة إلى نقد الاقتصاد السياسي في كتاباته المتوسطة والمتأخرة. فالنقد المبكر هو الذي زوده بمفاتيح نقده الثاني وأسس لمشروعه المعرفي.

ويذكرنا مشروع ماركس العلمي بالمشروعات الكبرى في علوم الطبيعة. ففي فيزياء نيوتن مثلاً نجد أن مفهوم التفاعل المادي بين الجسيمات المتحركة في المكان والزمان المطلقين أدى دوراً شبيهاً بدور العمل الاجتماعي في العلم الماركسي. فهو المفهوم الذي تتوحد عبره الميكانيكا، بل وباقي فروع الفيزياء والكيمياء. إذ تعتبر فيزياء نيوتن هذا المفهوم الأساس التفسيري لجميع ظواهر الطبيعة، بمعنى أن مشروع نيوتن العلمي يهدف إلى اشتقاق جميع الظواهر الطبيعية، الفلكية والميكانيكية والحرارية والضوئية والكهربائية والمغناطيسية والكيميائية، من التفاعلات المتنوعة بين الجسيمات المتحركة في المكان والزمان المطلقين. وكان النموذج النيوتني الذي بنيت على أساسه صدقية هذا المشروع هو نموذج المجموعة الشمسية. إذ أفلح نيوتن في اشتقاق جلّ ظواهر المجموعة الشمسية وتفسيرها من أنموذج جسيمين يتفاعلان معاً وفق قانون الجاذبية العام النيوتني. ومع أن نيوتن نفسه لم يفلح تماماً في إكمال مهمته التفسيرية تلك، الأمر الذي ألجأه إلى الغيبيات، إلا أن من تلاه من رياضيي أوروبا وفيزيائييها الأفذاذ، وعلى رأسهم لابلاس الفرنسي، أفلحوا تماماً في إكمال هذه المهمة من دون اللجوء إلى الغيبيات والفرضيات الدينية.

ونجد الشيء ذاته في كيمياء القرن العشرين وفيزياء الحالة الصلبة. فالمبدأ التوحيدي لهذين الحقلين هو قانون (معادلة) شرودنغر لحركة الإلكترونات وتفاعلاتها معاً ومع أنوية الذرات. فهذا المبدأ هو الذي يزودنا بالمفاهيم والطرائق الرياضية اللازمة لتفسير ظواهر الكيمياء والحالة الصلبة وتحديدها وتوحيدها.

وبالمثل، فإن ماركس يرى أن العمل الاجتماعي وبنائه وآلياته هي التي تفسر

ظواهرات المجتمع والتاريخ المتنوعة في حركيتها وجذور هذه الظواهرات ونشوءها وشرائط تخطيها. فطبيعتها ووحدتها وركائزها تكمن في العمل الاجتماعي. وهذا ما عجز الاقتصاد السياسي البرجوازي عن إدراكه، الأمر الذي جعله أقرب إلى الأيديولوجيا التبريرية منه إلى العلم الموضوعي.

لقد اعتبرت فلسفة العصور الوسطى (الإسلامية والمسيحية) الذات الإلهية مصدر كل يقين ووجود وفعل. وبدأ الانقلاب العلماني على هذه الرؤية على يد مفكري البرجوازية الأوروبية الصاعدة. فسحبت هذه الصفات تدريجياً من الذات الإلهية إلى العقل. فاعتبر العقل مصدر اليقين (ديكارت)، ثم اعتبر مصدر النظام الكوني المحسوس (كانط)، إلى أن أضحى مصدر الوجود الطبيعي (فخته) والتاريخي (هيجل). وها هو ذا ماركس يكمل مسيرة العلمنة بنقل القدرة الخلاقة من عقل هيجل المطلق إلى العمل الاجتماعي. بذلك يكون ماركس قد استبدل العمل الاجتماعي العياني التاريخي بالذات الإلهية القروسطية والعقل المطلق الخلاق لدى مفكري البرجوازية الأوروبية الصاعدة. إذ أضحى العمل الاجتماعي لدى ماركس المبدأ التوحيدي لعالم الإنسان، ومصدر اليقين المعرفي، ومنبع النظام الاجتماعي، وأساس الوجود التاريخي للإنسان.

لقد أدرك ماركس على أساس مبدئه الجديد أن الظواهرات الاجتماعية التاريخية، وبخاصة الاقتصادية منها، كالمال والرأسمال والربح والأسعار، ليست سوى علائق اجتماعية ونتاجات للعمل الاجتماعي، أي أنها عمل اجتماعي مختر أو ميت. لكنه أدرك أيضاً، على أساس هيجل أصلاً، أنها عمل مختر مغترب لأنها نتاج عمل حي مغترب. وهنا نجد ماركس يدرس العمل الاجتماعي في عيانيته وتاريخيته، أي في واقعه المادي وكما يظهر فعلاً في التاريخ، ثم يقارنه بجوهره وطبيعته الداخلية. وليس مفهوم الاغتراب الهيجلي مطبقاً على الواقع الفعلي للإنسان سوى الأداة العلمية لإجراء هذه المقارنة وفهمها.

لقد كان مفهوم العمل الاجتماعي المغترب أداة ماركس الرئيسية لتفسير الواقع الاقتصادي والثقافي الرأسمالي ونقده في سياق محاولة تغييره، وبخاصة في تشریح

المجتمعات الطبقيّة وبيان أسس الصراع وآليات الاستغلال والتشويه والتزوير فيها، ومن ثم بيان ضرورة تخطيها لتعارضها مع الجوهر الإنساني. فالأصل في الوجود الإنساني أن يكون الإنسان حرّاً، بمعنى أن يمارس حياته، أي عمله الاجتماعي، بحرية ومن دون قسر خارجي، أي أن تتبع ممارسته من حركته الداخلية، من تكوينه الداخلي. إن الأصل هو أن تحول البشرية بيئتها إلى بيئة مؤنسنة توفر عناصر البقاء والحياة الحرة الكريمة والسعيدة لأفرادها، وأن تتيح المجال لجميع أفرادها لتملك الطبيعة وخلق ذواتهم المتوافقة معاً بحرية. إن الأصل أن يبنى عالم الإنسان بما يتيح للفرد خلق ذاته الإنسانية وإطلاق قدراته الكامنة جميعاً بتجسيدها واقعاً مادياً يملكه الفرد ويتملك الطبيعة والمجتمع عبره. فالفرد يستقي اعتباره وإنسانيته من ممارسته العمل الاجتماعي الطوعي الحر، الذي يربطه إنسانياً بغيره من البشر. هكذا يشعر الفرد بوجوده الإنساني وبأنه سيد نفسه وبيئته الطبيعية وتاريخه البشري. وهكذا يتخطى الفرد حدوده ومحدوديته إلى رحاب المجتمع والتاريخ، فيتغلب بصورة أو بأخرى على الموت نفسه.

هذا هو الأصل في الوجود البشري. هذا هو جوهره وحالته الطبيعية. ولكن، بالمقابل، ما هو الحال السائد للإنسان في عالم اليوم، في الحقبة الحديثة؟ كيف نجد إنسان اليوم من منظور جوهره وحالته الطبيعية؟ ما هو الوضع الفعلي المتحقق لإنسان اليوم؟ كيف يمارس إنسان اليوم عمله الاجتماعي، وفي ظل أي نمط من العلاقات الاجتماعية؟

إن عالم اليوم، في نظر ماركس، هو عالم مغترب تماماً. وأساس اغترابه هو العمل الاجتماعي المغترب الذي ينتجه مغترباً عن الإنسان. فالمنتج هو صورة عن الفاعلية التي أنتجته. ويرى ماركس، في مخطوطات باريس لعام ١٨٤٤، أن العمل الاجتماعي في الرأسمالية يعاني من أربعة أوجه مترابطة من الاغتراب. أما الوجه الأول فهو اغتراب الناتج عن منتجه. فالناتج يجابه المنتج بوصفه شيئاً غريباً، أو قوة مستقلة عن المنتج. إذ يملكه المالك (صاحب العمل، الرأسمالي) حال إنتاجه، محولاً إياه إلى رأس مال، أي إلى قوة خارجية مستقلة عن العامل، تجابهه وتلحقه بها. فبدلاً من

أن يكون الناتج ملحقاً بالمنتج، أي بدلاً من أن يلحق المخلوق بالخالق، يحدث العكس، فيلحق الخالق بالمخلوق. ويتعلق الوجه الآخر باغتراب المنتج عن فاعليته الإنتاجية، أي انسلاخه عن جوهره. إذ تغدو هذه الفاعلية سلعة تتحكم فيها قوى الرأسمال والسوق، وكأنها لا تخصه ولا تشكل جوهره. من ثم، فبدلاً من تأكيد ذاته بعمله، فإن المنتج ينكرها. وبدلاً من أن تكون مصدر سعادته وسلامته العقلية والجسدية والنفسية، فإنها تغدو مصدر شقائه واجهاده وتحطيمه جسدياً و نفسياً. وعليه، فإنه لا يشعر بذاته إلا خارج نطاق العمل، أي لا يجد عزاءه في جوهره الإنساني المنسلخ عنه، وإنما في وظائفه الحيوانية كالأكل والنوم وممارسة الجنس، التي تغدو بالفعل وظائف حيوانية بمعزل عن العمل الاجتماعي الخلاق. أما الوجه الثالث، فهو اغتراب المنتج عن المجتمع بوصفه كلا يعبر عن الطبيعة الإنسانية والتاريخ. فبدلاً من أن يكون المجتمع امتداداً لإرادة المنتجين، يغدو بناء شبه طبيعي تحركه قوانين صماء خارج الإرادة البشرية وتعمل على إعاقتها. وأخيراً، فإن الإنسان يغترب عن أخيه الإنسان، لأن العلاقة التي تربطه فيه هي علاقة استغلال وتنافس، بدلاً من أن تكون علاقة تعاون وتبادل حر.

من الفلسفة إلى نقد الاقتصاد السياسي

أوصل كارل ماركس الفكر الغربي إلى أوج علمانيته بإدراكه أن التاريخ ليس مخططاً إلهياً، كما أنه ليس الحركة الذاتية للعقل المطلق ولا الحركة العشوائية للنظم الطبيعية غير العضوية، وإنما هو حركة خلق المجتمع البشري لذاته عبر خلقه بيئته بالعمل الاجتماعي. فالبشر يشتركون معاً عبر علائق إنتاج موروثه في تغيير بيئتهم الطبيعية، وفق تصوراتهم لما يلبي حاجاتهم ومن أجل توفير هذه الاحتياجات. لكنهم، بهذه الممارسة الإنتاجية التي تغير بيئتهم، يعملون على تغيير أنفسهم وإطلاق قدراتهم الكامنة وتغيير العلائق الاجتماعية القائمة بينهم. فالإنسان في جوهره كائن اجتماعي يخلق ذاته بالعمل الإنتاجي، أي بالعمل الهادف الذي يحركه العقل. وهو بذلك يملك القدرة على تملك الكون وأنسنته (من إنسان) وجعله امتداداً له، أي

جعله جسده غير العضوي، كما عبر عنه ماركس، وإعادة خلقه على شاكلته ومثاله، ومن ثم جعل الكون يعي ذاته عبره. بذلك أوصل ماركس عقيدة التنوير والعقلانية الحديثة إلى أوجهها. ذلك أن أساس هذه العقيدة كان منذ البداية، منذ مكيافيلي وبيكون وبيرونو وديكارت، جعل الإنسان محور اهتمام الإنسان ومرجعه، وتأكيد الجوهر العقلي للإنسان وقدرة الإنسان على التحكم في ذاته وفي بيئته الطبيعية وخلقهما، ومن ثم أن حقيقة التاريخ البشري هي الحرية، كما عبر عنها هيغل. وها هو ذا ماركس يضع تصوراً - مشروحاً علمانياً، كامل العلمانية، على أساس ذلك ومن أجل تحقيقه، من دون الانزلاق في متاهات اللاهوت والفلسفة التأملية. إنها لثورة فكرية تاريخية عزّ نظيرها، وتحدّ تاريخي لا مثيل له، وإعلان جليّ عن بلوغ الإنسان مرحلة النضج، مع كل ما تنطوي عليه هذه المرحلة من مسؤوليات بشرية صوب الإنسان والطبيعة. إنها دعوة جديّة للإنسان لتحمل مسؤوليات نضجه وحرية واستقلاله وقدراته المتنامية. ويصاحبها تأكيد على أن البديل هو البربرية والدمار. فإما أن يحقق الإنسان ذاته بصيرورته سيداً لنفسه وليئته الكونية، وإما البربرية، فالدمار. وبتعبير ماركسي، إما الاشتراكية، فالشيوعية، وإما البربرية، فالدمار.

لقد أدرك ماركس خصوصية العمل البشري، ومن ثم خصوصية علاقة الإنسان بنفسه (التاريخ) وبالطبيعة؛ أي، أدرك أن العمل البشري هو عمل اجتماعي، وأنه ينبع من خصوصية الدماغ البشري والجسد البشري، وأنه تجسيد فعّال للعقل، ومن ثم أنه لانهائي وكوني الطابع. فالإنسان لا ينتج بطريقة بيولوجية واحدة، كما هو الحال مع النمل والنحل مثلاً، وإنما ينتج بطريقة عقلية متنوعة ولانهائية وحرّة. إنه حرية شاملة كونية تتخطى حدود الكائن إلى رحاب الممكن تصوراً وفعلاً وواقعاً. لذلك كله، أدرك ماركس أن جوهر عالم الإنسان، أي المجتمع والتاريخ، هو العمل الاجتماعي. فالإنسان يصنع عالمه وعلائقه الاجتماعية، ومن ثم تاريخه، بعمله الاجتماعي، أي في سياق تلبية حاجاته المتنوعة (البيولوجية المباشرة والمعنوية). لذلك وضع ماركس نصب عينيه منذ شبابه (منذ ١٨٤٢) تفسير عالم الإنسان نقدياً بمفهوم العمل الاجتماعي. وأدرك الوحدة الجدلية لهذا العالم، أي كون هذا العالم

كلّاً مفتوحاً متنامياً، بهذا المفهوم. لكن من الخطأ الظن أن العمل الاجتماعي مجرد مفهوم يبني دفعة واحدة مسبقاً، ثم يستعمل أداة علمية ونقدية. إن الطريقة العلمية الوحيدة لبنائه هي بناؤه في سياق استعماله أداة لفهم التاريخ وتغيير الحاضر. فهو في حد ذاته كيان مادي تاريخي معقد ومتنام، وليس مجرد تجريد بسيط. وبصفته كذلك، فإنه لا يعبر عنه بمفهوم واحد، وإنما بشبكة متنامية من المفاهيم المادية التاريخية. فالعمل الاجتماعي يأخذ أشكالاً متنوعة لا حصر لها في سياق التطور التاريخي للإنسان وعالمه. كما أن تجلياته متنوعة ومعقدة، بمعنى أنها لا ترتبط معه بصورة مباشرة خطية، كما بين الفيلسوف الفرنسي الراحل، لوي ألتوسير، في كتابه المعروف، "من أجل ماركس". لذلك كله، فإن بناء مفهومه هو في حد ذاته عملية معرفية وثنوية تاريخية يدخل فيها استيعاب تجلياته التاريخية وعناصر عالم الإنسان في تاريخيته. فمفهومه يبني في سياق استعماله أداة معرفية نقدية. إذ تضاع جوانبه المتنوعة وبناءه في سياق استعماله أداة تفسيرية نقدية. إنه يضاع بتفسيراته، أو قل، إنه يضاع بما يفسره بقدر ما يضيء ما يفسره. فالعلاقة بين الأداة التفسيرية والظاهرة المراد تفسيرها علاقة جدلية ضرورية. أضف إلى ذلك أن عملية التفسير هنا ليست مجرد عملية اشتقاق، وإنما تنطوي على قدر كبير من المشاهدة والرصد والاستقراء للظواهر والآليات والعلاقات الاجتماعية والتاريخية. لذلك وجد ماركس لزماً عليه نقد الاقتصاد السياسي الذي كان سائداً في عصره، وقضاء سنوات طوال في مكتبة المتحف البريطاني في لندن لتجميع أكبر قدر من المعلومات الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية وتصنيفها ونقدها وتفسيرها. إن مشروع ماركس هو مشروع علمي في أساسه، وليس مشروعاً فلسفياً، وإن كان نقد الفلسفة مدخلاً إليه. فهو يؤسس منهجاً علمياً مناسباً لفهم عالم الإنسان في سياق تغييره. وهذا المنهج يمكننا من إنتاج المعلومات بصدد المجتمع والتاريخ وتحليلها وصولاً إلى الآليات الموضوعية الفعلية التي تنتج ظواهر المجتمع والتاريخ، بصورة مشابهة لما يتم في علوم الطبيعة، مع الفارق في موضوع المعرفة بالطبع. ويؤكد ماركس على الطابع العلمي التجريبي لمشروعه بالقول (في كتابه

"الأيديولوجيا الألمانية" (١٨٤٦): "إن المقدمات التي نبدأ منها ليست مقدمات اختيارية، ليست دوغمائيات، وإنما هي مقدمات حقيقية... وهذه المقدمات هي الأفراد الفعليون ونشاطهم والظروف المادية التي يعيشون فيها، تلك التي يجدونها موجودة من قبل، وتلك التي ينتجها نشاطهم. من ثم، فإنه يمكن التحقق من هذه المقدمات بكيفية تجريبية بحثة".

لذلك نجد ماركس يركز في دراسته التاريخ والمجتمعات على شبكة العلاقات القائمة بين الأطراف الآتية: المنتجون؛ العمل الاجتماعي الموروث (المختر، المتوضع، الميت)، أي شرائط الإنتاج وأدواته؛ المتحكمون بالإنتاج الاجتماعي والمنتجات عبر تحكمهم بشرائط الإنتاج وأدواته (وبخاصة عبر نظم الملكية الخاصة)؛ المتناشون على إنتاج المنتجين بفضل ارتباطهم بالمتحكمين بشرائط الإنتاج وأدواته. وتختلف التشكيلات الاجتماعية والحقب التاريخية عن بعضها في كيفية ارتباط هذه الأطراف معاً، أي شبكة العلاقات الاجتماعية (علائق الإنتاج) بينها وفي الفاعليات الإنتاجية (قوى الإنتاج) التي تمارسها.

وقد رأى ماركس أن مفتاح تنفيذ مشروع وتملكه المعلومات والمعارف بصدد المجتمع الرأسمالي هو نقده المادي الجدلي للاقتصاد السياسي الكلاسيكي، ذلك العلم الذي بناه بصورة خاصة مفكرو البرجوازية الإنجليزية الصناعية المتقدمة في مرحلة صعودها، وعلى رأسهم أدام سميث وديفيد ريكاردو. ومع أن سميث وريكاردو أدركا محورية العمل الاجتماعي في البناء الاقتصادي، إلا أنهما أخفقا في إدراك اغتراب العمل الاجتماعي في المجتمعات الطبقيّة وتجليات هذا الاغتراب، فاعتبرا بعض هذه التجليات مسلمات أولية لا تستلزم التفسير، مثل الملكية الخاصة. كما أنهما أخفقا في إدراك الطابع التاريخي التناقضي للمجتمع الرأسمالي، فافترضا أن نمط الإنتاج الرأسمالي هو نمط دائم ملازم لعملية الإنتاج تحت جميع الظروف التاريخية. لذلك، كان على ماركس نقدهما ونقد غيرهما من بناء الاقتصاد السياسي الكلاسيكي، وذلك مساهمة في تحطيم الأيديولوجيا البرجوازية، وبلورة للبديل (المادية التاريخية)، وتملكاً لفيض المعارف والمعلومات التي احتواها الاقتصاد

السياسي الكلاسيكي. لذلك نرى أن مؤلفات ماركس الاقتصادية جميعاً جاءت تحمل عنوان: "نقد الاقتصاد السياسي". إذ ينطبق ذلك على كتابه "إسهام لنقد الاقتصاد السياسي" (١٨٥٩)، وما يسمى "الفروندريسه" (١٨٥٧ - ١٨٥٩)، وكتابه الرئيسي "الرأسمال" (١٨٦٧) بمجلداته الأربعة. وبالطبع، فإن هذه المؤلفات العظيمة ليست مجرد مؤلفات أكاديمية اقتصادية، بالمعنى البرجوازي الشائع، وإنما هي تنفيذ للجانب المعرفي من المشروع الماركسي الأنف ذكره، هدفه فهم الإنسان الحديث بوصفه كائناً اجتماعياً وفهم تاريخ الحقبة الحديثة وصراعاتها وتناقضاتها الجوهرية ليكون هذا الفهم مرشداً للفعل الثوري، فعل تخطي الرأسمالية صوب الشيوعية.

ومن الأهداف الرئيسية لهذا النقد الكشف عن أوهام الفكر الاقتصادي البرجوازي والأرضية الرأسمالية لهذه الأوهام، واختراق السطح الزائف المغترّب، الذي تظهره الرأسمالية للوعي، صوب الباطن الفعلي المستتر، أي كشف المجتمع الرأسمالي بوصفه نظاماً مغترّباً متناقضاً من حيث علائقه الداخلية وعلاقته بالطبيعة. لذلك أعتقد أن مفهوم الاغتراب (آليات الاغتراب الاجتماعي) يدخل جوهرياً في العلم الماركسي ويدخل في علاقة هذا العلم بالثورة الاجتماعية، وذلك بعكس ما اعتقدته المدرسة السوفييتية وما اعتقده الفيلسوف الفرنسي الراحل، لوي ألتوسير. ذلك أن مفهوم الاغتراب هو الذي يبرز لاطبيعية المجتمع الطبقي، وبخاصة الرأسمالي. فهذا النمط من المجتمعات غير طبيعي لأنه يناقض جوهر الإنسان وطبيعته. فالأصل والجوهر أن يخلق الفرد ذاته بالعمل، أي بتجسيدها واقعاً طبيعياً، ويحقق أنسنة الطبيعة من أجل تملكها وجعلها جسده غير العضوي. وعليه، فالأصل أن يعبر عمل الفرد عن جوهره وأن يكون عالم الإنسان تحت تصرف الأفراد وامتداداً للإرادة البشرية العامة. لكن واقع المجتمعات الطبقية، وبخاصة الرأسمالية، هو عكس ذلك تماماً. فهو نظام معقد تحركه قوانين شبه طبيعية لا تأبه للإنسان ولا تخضع إليه، بل تجابهه وتسلبه جوهره وتجلياته ومنتوجاته. وبهذا المعنى، فإن المجتمعات الطبقية، وبخاصة الرأسمالية منها، لاطبيعية. والمفهوم الذي يبرز هذه السمة الموضوعية للمجتمعات الطبقية هو مفهوم الاغتراب.

الشيوعية وفخ الوجودية

تتلخص الرؤية - المشروع الماركسي في الصورة الآتية: لدينا، بادئ ذي بدء، الطبيعة (المادة، الكون المادي)، التي تتبدى لنا عبر حواسنا ومعاناتنا وممارساتنا، وبخاصة عبر العلم الطبيعي. إنها منطلقنا ومرجعنا. ولدينا، من جهة أخرى، الإنسان، ذلك الكائن الطبيعي المتميز، الذي جاء حصيلة مليارات السنين من تطور الحياة على سطح الأرض. ويكمن تميز هذا الكائن في قدرته على العمل الاجتماعي، والتي تنطوي على قدرته على التجريد وإدراك وحدة الطبيعة، ومن ثم تصور الممكن على أساس الكائن، وتجسيد الممكن كائنًا، أي تحويل الكائن وفق تصور الممكن. لذلك اعتبر ماركس أن جوهر الإنسان يكمن في الكيفية الموضوعية الموروثة التي يجتمع بها الأفراد من أجل تحويل البيئة الطبيعية بما يحقق أهدافهم ويتيح سد حاجاتهم. وفي سياق تحويل بيئته الطبيعية وخلقها وأنسنتها، فإن الإنسان يخلق ذاته، وما التاريخ سوى عملية الخلق المزدوج هذه. بذلك، فإن الإنسان يحقق ذاته وقدراته وينميها بالعمل الاجتماعي، أي يمتلك الطبيعة ويجعلها جسده غير العضوي ويتملك ذاته وقدراته المتنامية بالعمل الاجتماعي. هذا هو الإنسان بالقوة. أما بالفعل، فهو شيء آخر. فالإنسان البدائي يكاد لا يتميز عن الحيوان برغم قدرته على الإنتاج، حيث إن الأخيرة تكون كامنة ومحدودة الأثر والفاعلية. ومع تراكم الخبرات والمعارف، تبدأ هذه القدرة تتفتق وتتسع، أي تتحول من القوة إلى الفعل. لكنها، في سياق ذلك، تغترب عن ذاتها وتنقلب على ذاتها، أي تدخل في صراع مع ذاتها. ويصل هذا الاغتراب أوجه في الرأسمالية، لكن الرأسمالية تفلح في تحويل العمل الاجتماعي إلى قدرة كونية شاملة وفكه من قيوده وحدوده ومحدوديته وإطلاق طاقاته اللانهائية في جميع الاتجاهات، وإن كانت تفعل ذلك بصورة اغترابية. لذلك، فإن المهمة الكبرى التي تنتظر البشرية هي إنهاء هذا الاغتراب من دون إنهاء ما أحرزته الرأسمالية من شمولية وكونية ولانهائية، أي تخطي الرأسمالية صوب الشيوعية، التي يصبح فيها الإنسان بالفعل ما كانه بالقوة. وهذا، في نظر ماركس، هو مغزى التاريخ البشري: تحول الإنسان من حالة القوة إلى حالة الفعل مروراً بحالة الاغتراب. ألا يذكرنا هذا

التصور بأرسطو وهيغل في آن واحد؟

هناك بالفعل عناصر واضحة من أرسطو وهيغل في ماركس. بل، إن ماركس، بمعنى من المعاني، أرسطي وهيغلي. لكن هذه العناصر تترابط معاً في ماركس بطريقة جديدة وتكتسب معنى ومغزى جديدين. بل يمكن القول إنها تجد تفسيرها الحقيقي وتبريرها المقنع في ماركس. وبصورة خاصة، فإن مفهوم الاغتراب يأخذ معنى جديداً في ماركس، معنى ماديا تاريخيا ثوريا، لا نجده لدى هيغل ولا لدى أرسطو. فالعمل الاجتماعي، الذي يمثل جوهر الوجود الإنساني، هو قوة طبيعية (مادية) متطورة تنبع من تركيبية الدماغ والجسد البشريين، وليس منطقاً روحياً عقلياً بحتاً، كما في هيغل. وعليه، فإن حالة الاغتراب التي يمر فيها في سياق تطوره ليست حالة ملازمة لوجوده وطبيعته. إن العمل الاجتماعي ليس مغترباً في جوهره وفي ذاته، كما في هيغل، وإنما يقترب في مراحل تاريخية معينة بفعل ظروف اجتماعية تاريخية معينة. ويتخطى هذه الظروف، أي تحويلها بالثورة الاجتماعية، يمكن التغلب على هذا الاغتراب وإزالته وتخطيه. فحالة الاغتراب تعبر عن واقع اجتماعي معين وعن بناء اجتماعي تناحري معين. ومن ذلك تنبع ضرورة فكرة الثورة الاجتماعية في نظام ماركس الفكري. فالاغتراب الذي يعاني منه البشر عبر التاريخ لا يزال إلا بالثورة الاجتماعية. فهو ليس حالة ذهنية أو روحية بحتة حتى يزال بالمعرفة أو الأخلاق أو التصوف أو انتظار أن يحقق العقل المطلق ذاته. كلا! إنه حالة مادية اجتماعية تاريخية لا تزال إلا بالممارسة الثورية التاريخية المادية التي تهدف إلى إزالته. بذلك، فإن فكرة الثورة الاجتماعية ليست عرضية في الماركسية، وإنما تدخل في جوهرها وقلبها، الأمر الذي حدا الفيلسوف المجري الكبير، غيورغ لوكاتش، إلى تعريف الماركسية بأنها علم الثورة. ونحن نؤكد هذه المقولة في مجابته من أسميهم شيوعيين ما بعد الانهيار (انهيار الاتحاد السوفيتي)، الذين يسمون إلى تدجين الماركسية وتحويلها إلى نوع هزيل مسالم من الليبرالية، بحثاً عن دور لهم في النظام العالمي الجديد (المسالم جداً).

إن الاغتراب إذاً يمثل طوراً من أطوار العمل الاجتماعي، وليس خاصية جوهرية

من خصائصه. هذا ما أكده ماركس مراراً وتكراراً في العديد من كتاباته، المبكرة منها، مثل مخطوطات باريس لعام ١٨٤٤، والمتوسطة، مثل ما يسمى الغروندريسا، والمتأخرة، مثل الرأسمال بمجلداته الأربعة. ومع ذلك، نجد بعض الفلاسفة المحسوبين على الماركسية ينزعون بجلاء إلى تأكيد جوهرية الاغتراب في العمل الاجتماعي، متفقين في ذلك مع هيجل في اعتباره عملية التجسيد (التموضع)، أي تحوّل العمل الحي إلى عمل مختر مطبوع في الطبيعة، عملية اغترابية في جوهرها. فوفق أولئك، فإنّ تعمل يعني بالضرورة، وبحكم طبيعة العمل، أن تحول الذات إلى الآخر الغريب، الذي تحكمه قوانين أخرى غير قوانين الذات. إنه يعني أن تتجسد الذات آخر غريباً عنها، أن تقيد وتكبل ذاتها بالطبيعة وقوانينها. إن العمل الاجتماعي يعني، وفق أولئك، الانتقال من مملكة الحرية (الروح) إلى مملكة الضرورة (المادة). فهو يخلق الذات آخر يكبل الذات ويسحقها ويستعبدّها. إن أولئك الفلاسفة يقسمون الوجود إلى مملكتين: مملكة الحرية (مملكة الذات الجوانية) ومملكة الضرورة (الطبيعة، المادة)، ويفصلون مطلقاً بينهما، على غرار ما فعله إيمانويل كانط. لذلك، فهم يعتبرون الذاتية والفرق في الذاتية والجوانية الممارسة الوحيدة للحرية. أما خروج الذات من قمقمها وتحولها موضوعاً بالعمل الاجتماعي، فيعتبرونه نوعاً من الضياع والاغتراب والخضوع لقوانين الطبيعة ومنطق الضرورة، أي يعتبرونه ممارسة للعبودية وفقداناً للحرية. ونرى هذه النظرة جلية في الفلاسفة الوجوديين (كيركغور، هيدغر، سارتر، تحديدًا). لكننا نجدّها أيضاً في بعض الفلاسفة المحسوبين على الماركسية.

وعلى سبيل المثال، فقد تبنى هذه النظرة الثنائية الفيلسوف الألماني هيربرت ماركوزه، أحد أشهر فلاسفة مدرسة فرانكفورت وبطل الثورة الطلابية عام ١٩٦٨، وذلك في مقالة له نشرت عام ١٩٣٣ تحت عنوان: حول الأساس الفلسفي لمفهوم العمل في علم الاقتصاد. وفيها يعمد ماركوزه إلى توكيد العلاقة الجوهرية بين الإنسان والعمل، لكنه يؤكد أيضاً ملازمة الاغتراب جوهرياً للعمل ويفصح عن اعتبار العمل مفترياً بحكم كونه جسراً أو وسيطاً رئيسياً بين الذات الإنسانية

بحريتها وبين الطبيعة بضرورتها. لذلك نرى ماركوزه يقلل من قيمة العمل الإنتاجي ويعلي من شأن اللعب، ثم يطرح مشروع تحرر الإنسان من العمل لصالح اللعب. فهو، بذلك، يعد العمل أدنى درجات النشاط البشري، ويعتبر اللعب أعلى درجاته والتعبير الأصفى للذاتية الجوانية، أي الحرية، الإنسانية. فالعمل، وفق ماركوزه، مغترب بطبعه، في حين أن اللعب منسجم مع الذات وحريتها تماماً. إن العمل يقيد الذات ويسلبها حريتها في سياق خلقه العالم. أما اللعب، فهو الآلية التي تخلق الذات بها ذاتها، بمعزل عن العالم. لذلك رأى ماركوزه أن هدف الثورة الاجتماعية هو تحرر الإنسان من العمل صوب اللعب. ولا ننسى أن نذكر هنا أن ماركوزه، حين كتب هذه المقالة، كان لا يزال تحت تأثير أستاذه المشهور، مارتن هيدغر، أبي الوجودية الألمانية، وبطل ما بعد الحداثة.

لقد أغفل ماركوزه في تصويره ذلك جدل (ديالكتيك) العمل، المتمثل في التوتر بين وجهيه، الذاتي والموضوعي، فوق من حيث لا يدري في فخ النظرة اللاهوتية، التي تدين العالم (المادة) وتمجد الروح البحتة، فأكد الجانب الذاتي للعمل بمعزل عن الجانب الموضوعي، مع أن العمل هو كل مفتوح على الطبيعة والإنسان يتحد فيه الجانبان اتحاداً جدلياً تناقضياً. لقد أعاد ماركوزه فصم ما وحده هيغل وماركس، فأوقع نفسه في الفخ الوجودي الذي نصبه له أستاذه هيدغر. ومع أن ماركوزه سار بعد ١٩٢٢ صوب ماركس، مبتعداً عن هيدغر، وبرغم أن تطورات الحياة دفعته صوب محاولة الخروج من فخ هيدغر، إلا أن هذه النزعات الهيدغرية اللاهوتية ظلت ملازمة له حتى في كتاباته المتأخرة، مثل كتابه "الرجل ذو البعد الواحد" وكتابه "إيروس والحضارة".

أما ماركس، فقد كان واضحاً تماماً في نظرته إلى العمل الاجتماعي واغترابه. إذ اعتقد أن الحرية هي إدراك الضرورة، ومن ثم السعي إلى تسخير مملكة الضرورة (الطبيعة) وقوانينها، بالعمل الاجتماعي الموجه معرفياً وعلمياً، من أجل تحقيق الغايات الإنسانية وسد حاجات الإنسان. فهو لم يفصل بصورة مطلقة بين الإنسان والطبيعة، وإنما فقط بصورة جدلية تؤكد علاقة التحول المتبادل والتناقض النسبي

بينهما. فالإنسان لا يؤسس مملكة الحرية برفض الطبيعة وإدانتها واعتزالها، وإنما بتملكها ورعايتها وأنسنتها، متملكاً ومؤنسناً ذاته في السياق. إن الشيوعية هي نظام الحرية، لأنها النظام الذي يتيح للإنسان التحكم بذاته (مجتمعه) وبيئته المؤنسنة بما يتيح لكل فرد أن يتطور ويتفتح بفعل ديناميته الداخلية ومن دون قسر خارجي. فالحرية ليست العشوائية والاعتباطية التي لا يحكمها مبدأ، كما تعتقد الوجودية، وإنما هي تطور النظم والعضويات بقوانينها الداخلية من دون قسر خارجي. فالفرد في المجتمع الشيوعي يكون في حالة تناغم مع ذاته ومجتمعه وبيئته الطبيعية بما يمكنه من التطور الحر الشامل والمتعدد الأبعاد.

تميز العقلانية الماركسية

الإنسان كائن مفترب يعمل ويكدح ضد نفسه؛ يخلق عالماً غريباً عنه يقيد حريته ويطبق عليه حتى يسحقه سحقاً؛ كائن تعبت به الأقدار وقوانين خارجية غريبة عنه وبعيدة عن رغباته وطموحاته وحاجاته؛ كائن لا يجد راحته وسعادته إلا بالحرية لكن يعيش في عالم تحكمه الضرورة لا يترك حيزاً مهماً صفر للحرية؛ كائن يمثل الحرية بالقوة لكن يعيش في عالم لا يتيح تحولها إلى حرية بالفعل، فتبقى الحرية كامنة في قلبه حتى ينخرها العفن وتنقلب استبداداً داخلياً خانقاً. هذا هو الإنسان في جلّ التصورات الدينية والفلسفية. بل يمكن القول إن اغتراب الإنسان هو محور الدين والفلسفة؛ ابتداءً بأساطير سومر، ومروراً بكهف أفلاطون وفيض أفلوطين والخطيئة الأولى في التراث المسيحي، وانتهاءً بلامعقول كامي وغثيان سارتر.

لكن الدين والفلسفة لا يكتفيان بإبراز الوضع المفترب للإنسان، وإنما يحاولان تقديم حلول لهذا الوضع ومخارج منه. على أن هذه المخارج إما أن تقصر على النخب والأفراد (أفلاطون، البوذية، الوجودية)، وإما أن تتخطى الحياة العيانية الأرضية للإنسان صوب الغيب والحياة الأخرى ما بعد الموت (الأديان العربية). إذ نرى أفلاطون يجد الخلاص للنخبة في الرياضيات والمعرفة التجريدية. أما غوثاما البوذا، فيجد الخلاص من المرض والشيخوخة والموت ودولاب الأقدار الساحق في

التأمل النوراني الذي قد يدخل الإنسان مملكة العدم (النيرفانا). ويرى الوجوديون الخلاص (للنخبة بالطبع) في تأكيد الذاتية الجوانية الفردية في مجابهة العالم الموضوعي المغترب. أما الأديان العربية (اليهودية والمسيحية والإسلام)، فتجد المخرج في الموت، الذي ترى فيه معبراً إلى عالمين ممكنين: عالم كامل الاغتراب (الجحيم) وعالم الفردوس (هل هو عالم كامل اللااغتراب، أي غير مغترب تماماً؟ هذه مسألة فيها نظر).

بذلك، فإن الدين والفلسفة، بصورة عامة، ينظران إلى الاغتراب بوصفه الحالة الطبيعية للإنسان، وعلى أنه مكتوب في جوهر الوضع الإنساني، ومن ثم أنه لا خلاص للإنسان من هذا الوضع الحتمي إلا بالخروج والهروب من الحياة العيانية الفعلية (صوب عالم المثل الأفلاطوني، أو حالة العدم البوذية، أو عبر الموت صوب الحياة الأخرى في الأديان العربية). بذلك فإن الدين والفلسفة يحملان في باطنهما إدانة واضحة للحياة. وهذا ما أدركه جيداً الفيلسوف الألماني المعروف، فريدريش نيتشه. فمع أن نيتشه ميز بين الأديان والفلسفات من حيث درجة إدانتها للحياة، إلا أنه في النهاية أدرك ميلها جميعاً إلى ذلك. فالمخارج التي تنادي بها هروبية في جوهرها. فهي تعتبر الوضع المغترب للإنسان قدراً لا مفرّ منه، عليه القبول به والانصياع له والاستعداد للهروب منه إلى حالات خارجه (العدم، عالم المثل، الحياة الأخرى) عبر التأمل والطقوس الدينية والموت.

فقط الماركسية، مادية ماركس، من بين الأديان والفلسفات جميعاً، تعتبر الاغتراب حالة تاريخية يمكن تخطيها والتغلب عليها بالممارسة البشرية التاريخية. فقط الماركسية تسعى إلى تحديد الشروط العيانية للاغتراب ونشوئه وزواله. إن الاغتراب هو حالة تاريخية تنشأ وتتطور ويمكن أن تزول بالفعل الاجتماعي التاريخي الثوري. فالإنسان، وفق الماركسية، فاعلية تاريخية طبيعية خلقة، في جوهره، وليس مجرد حقل تجارب للقوى الغيبية. إنه كائن قادر بعمله العقلاني الهادف على تغيير واقعه وذاته بما يحقق أهدافه وطبيعته الداخلية. إذ فيما تؤكد جميع الأديان والفلسفات عجز الإنسان وعبوديته، فإن الماركسية تؤكد قدرة الإنسان وحرية. إنها، بذلك، فلسفة الإنسان بامتياز.

إن الماركسية تؤكد العقل بوصفه فعلاً مادياً وممارسة اجتماعية قادرة على تغيير الواقع المادي، ومن ثم فهي تؤكد بوصفه انعكاساً موضوعياً لهذا الواقع وإمكاناته. لكن العقل ليس مجرد انعكاس للواقع الآني، للحظة العابرة، وإنما هو انعكاس للواقع المادي كما يتجلى في التاريخ، أي للواقع التاريخي. وبهذا المعنى، فإن العقل هو نتاج التاريخ. والأدق القول إنه نتاج العمل الاجتماعي (الممارسة الإنتاجية) ومحركه في آن، ومن ثم فهو نتاج التاريخ ومحركه. وبهذا المعنى، فإن الماركسية هي عقلانية مادية تاريخية. فهي تؤكد العقل بوصفه قوة مادية تاريخية قادرة على تغيير الإنسان وعالمه. من ثم، فهي قمة عقلانية التنوير التي بناها مفكرو البرجوازية الثورية الأوروبية.

إن الماركسية إذاً تؤكد قدرة الإنسان وحيثيته عبر المجتمع والتاريخ. لذلك، فهي ترفض اعتبار الاغتراب حالة دائمة للإنسان، وإنما تعتبره من صنعه التاريخي، ومن ثم حالة تاريخية يمكن تخطيها بالفعل الثوري لمن صنعها في المقام الأول. وقد أدرك ماركس تاريخية الاغتراب منذ البداية، أي منذ بدء انخراطه في الحركة الفكرية الثورية في بلاده، ألمانيا. وعلى سبيل المثال، حين يتكلم ماركس عن الاغتراب في عمله المبكر الرئيسي، أعني "مخطوطات باريس لعام ١٨٤٤"، فإنه لا يتكلم عن اغتراب روحي تجريدي عام، وإنما يتكلم عن اغتراب ممارسة مادية اجتماعية تاريخية معينة، أعني العمل الاجتماعي. فاغتراب هذا الكيان المادي الاجتماعي هو مصدر كل اغتراب إنساني. كذلك، فإنه يربط هذا الاغتراب المحدد بشروط وظروف مادية اجتماعية تاريخية معينة، فلا يعتبره سمة جوهرية من سمات العمل الاجتماعي في حد ذاته. فالاغتراب المذكور لا ينبع من جوهر العمل الاجتماعي، كما اعتقد هربرت ماركوزه في مقالته عن العمل الاجتماعي (١٩٢٢) والمشار إليها سابقاً، وإنما ينبع من الشروط والظروف الاجتماعية التاريخية. وحين يتحدث ماركس عن اغتراب العمل الاجتماعي في "مخطوطات باريس لعام ١٨٤٤"، فإنه لا يتحدث عنه بالمطلق وبمعزل عن التاريخ، وإنما يتحدث عنه في نمط معين من المجتمعات في حقبة تاريخية معينة، هو نمط الإنتاج الرأسمالي في المراكز

الأوروبية التي نشأ فيها هذا النمط.

لقد بين ماركس في "مخطوطات باريس لعام ١٨٤٤" أن هناك أربعة أبعاد رئيسية لاغتراب العمل الاجتماعي في المجتمعات الرأسمالية. أما البعد الأول فيخص اغتراب المنتج (بكسر التاء) عن المنتج (بفتح التاء). وهذا يعني أن المنتج (بفتح التاء)، بدلاً من أن يكون تجسيدا للذات وتحقيقاً لأهدافها وغاياتها، يتحول إلى شيء غريب عنها، بل وإلى قوة خارجية استعبادية تسحق الذات المنتجة سحقاً وتكبلها وتفقرها وتشوهها. لكن ذلك لا يحدث بحكم الطبيعة الجوهرية للعمل الاجتماعي أوبحكم قوانين الطبيعة وآلياتها، وإنما بفضل الطبيعة التاريخية للرأسمالية والبناء الطبقي للمجتمعات الرأسمالية. فهذا البعد للاغتراب يعكس واقعة تاريخية اجتماعية، هي الفصل المطلق في الرأسمالية ما بين العمل الحي والعمل المختر الموروث، أي ما بين العامل وأدوات الإنتاج وشروطه. ومن ثم، فهو انعكاس لعلائق الملكية أو الإنتاج، أي العلائق القائمة بين مالكي وسائل الإنتاج وشروطه وبين المنتجين (العمال). ذلك أن طبقة مالكي أدوات الإنتاج (البرجوازية) هي التي تمتلك ما ينتجه العمال عبر احتكارها وسائل الإنتاج وشروطه، وتحوله إلى رأسمال، أي إلى عمل اجتماعي مغترب يجابه العامل بوصفه قوة غريبة عنه تسحقه وتكبله وتفقره. فاغتراب العمل الاجتماعي، إذًا، ليس سوى تعبير عن البناء الطبقي في الرأسمالية وآليات الاستغلال والفوضى الكامنة فيه.

وهذا يفسر الاتجاه الذي تحرّك فيه ماركس بعد "مخطوطات ١٨٤٤". إذ اتجه صوب تحليل الصراع الطبقي بوصفه محرّك التاريخ والسياسة (البيان الشيوعي، الصراع الطبقي في فرنسا، البرومير الثامن عشر للوي بونابرت، الحرب الأهلية في فرنسا، مقالاته السياسية في الصحف الأميركية)، وصوب بيان آليات الاستغلال الطبقي في الرأسمالية وتحول العمل إلى قيمة ومال ورأسمال (بؤس الفلسفة، إسهام لنقد الاقتصاد السياسي، الفرندريس، نظريات فائض القيمة، الرأسمال).

أما البعد الثاني لاغتراب العمل الاجتماعي، كما حلله ماركس في "مخطوطات ١٨٤٤"، فهو يتعلق باغتراب المنتج (بكسر التاء) عن فاعليته الإنتاجية، أي عن عمله.

فالعامل في الرأسمالية يفقد جوهره، لذلك تبدو فاعليته الاجتماعية خارجة عنه لا تنتمي إلى وجوده الجوهري. وبدلاً من أن يؤكد ذاته بعمله، فإنه ينكرها به. وبدلاً من أن يكون عمله مصدر سعادته ووسيلته لإطلاق طاقاته الجسدية والفكرية، يغدو مصدر شقائه ودمار جسده وعقله. وبدلاً من أن يكون تعبيراً عن قدراته الخلاقة، يغدو كدحاً مملاً يمجّه العامل. لذلك فإن العامل لا يشعر بذاته إلا خارج العمل، لأن عمله يخلو من ذاته، من أي ذات. وخلاصة القول، فإن عمله ليس تحقيق حاجة داخلية، وإنما هو مجرد وسيلة لسد حاجات خارجه. وعليه، فإن العامل لا يجد ذاته في ما يؤكد إنسانيته ويميزه عن الحيوان (العمل الاجتماعي الحر)، وإنما يجدها في وظائفه الحيوانية (الأكل والشرب والنوم والممارسة الجنسية)، التي تكون بالفعل حيوانية بمعزل عن الفاعلية الخلاقة وحين تصبح غاية في حد ذاتها.

وهنا أيضاً، فإن ماركس لا يعزوفقدان العامل لذاته واغترابه عن فاعليته الخلاقة إلى وضع إنساني دائم، وإنما يعزوه إلى كون العامل جرد كلياً من أي مشاركة في ملكية وسائل الإنتاج وشروطه، ومن ثم فقد كل شكل من أشكال التحكم في شروط إنتاجه، الأمر الذي يضعه تحت رحمة هذه الشروط، أي تحت رحمة الرأسمال (العمل الاجتماعي المغترب). فهو لا "يملك" سوى قوة عمله، التي تغدو سلعة تباع وتشتري في السوق، التي تسيطر عليها طبقة مالكي وسائل الإنتاج وشروطه (البرجوازية). بذلك يلحق العامل بالآلة بصفقتها رأسمالاً والسوق بصفقتها وسط تحول العمل إلى رأسمال، أي الصورة المغتربة للمجتمع وعلائقه.

بذلك، فإن ماركس يربط الاغتراب بعيانيته التاريخية بآليات طبقية استغلالية معينة نشأت تاريخياً تحت ظروف معينة، أي بالصراع الطبقي المشروط تاريخياً. وبهذا الربط فإنه يزيل عن الاغتراب ديمومته ويجعل أمر تخطيه والتغلب عليه مشروعاً تاريخياً ممكناً. بذلك، فإن الماركسية هي الفلسفة الوحيدة في التاريخ التي تجعل من إنهاء الاغتراب مشروعاً جماهيرياً ممكناً ضمن إطار الحياة العيانية والفعل الإنساني العياني والتاريخ البشري العياني.

الفلسفة والجماهير

أربعة أوجه لاغتراب العمل الاجتماعي في الرأسمالية تحدّث عنها كارل ماركس في عمله المبكر، "مخطوطات باريس لعام ١٨٤٤": اغتراب العامل عما ينتجه، واغترابه عن فاعليته الخلاقة (وقد تحدثنا عن هذين الوجهين أعلاه)، واغترابه عن أخيه الإنسان، واغترابه عن الطبيعة الإنسانية (المجتمع). وكلها بالطبع أوجه اجتماعية تاريخية نشأت بفضل عوامل وظروف اجتماعية تاريخية محددة، ويمكن أن تزول بزوال هذه الظروف وبروز ظروف من نوع آخر. وقد بينا ذلك سابقاً في حال الوجهين الأولين. وسنخصص هذا البند لبيان ذلك في حال الوجهين الآخرين.

لقد أدرك ماركس أن قانون التنافس ينبع بالضرورة من نظام الملكية الخاصة في وسائل الإنتاج وشروطه، ذلك النظام الذي يصل أوجه في الرأسمالية. فهو لا يعبر عن المرحلة البدائية من تاريخ البشرية، كما ظن كثير من مفكري البرجوازية الغربية (هوبز تحديداً)، وإنما جاء حصيلة تطور تاريخي معقد وطويل، تكسرت في غرضونه الوحدة العضوية التي كانت تجمع الأفراد سابقاً، وتفتتت إلى ذرات فردية متناحرة معاً. فالمجتمع في جوهره ليس كومة من الأفراد المتناحرين معاً، كما يصوره مفكرو البرجوازية الغربية، وإنما يبدو كذلك في المجتمع الرأسمالي بفعل تركيبة هذا الأخير ومبدأ حركته. إن أولئك المفكرين يسقطون خصوصية المجتمع الرأسمالي على التاريخ برمته، بل وعلى المستقبل أيضاً، وكأن هذه الخصوصية جوهر للإنسان في كل مكان وزمان. وهم بذلك يؤبدون اغتراب الإنسان عن أخيه الإنسان ويعتبرونه قدراً لا راد له. وهناك إحياء ساخر في كتابات إنغلز المتأخرة بأن تشارلز داروين قد يكون هو الآخر لجأ إلى إسقاط شريعة الغاب الرأسمالية السائدة في مجتمعه البريطاني على المملكة الحيوانية برمتها في سياق وضعه آلية الانتقاء الطبيعي تفسيراً لتطور الأجناس البيولوجية.

ولا نبالغ البتة إن قلنا إن شريعة الغاب هي السائدة في نمط الإنتاج الرأسمالي. فالعامل يتنافس بضراوة مع أخيه العامل من أجل خدمة الرأسمال، لأن هذه هي الطريقة الوحيدة للبقاء البيولوجي. ليس لديه مخرج آخر، سوى العبودية للرأسمال،

أي وضع نفسه تحت تصرف نقيضه يفعل به ما يشاء ويمتص رحيقه كما يشاء. فإما العبودية والاحتراق في خدمة الرأسمال، وإما الجوع والحرمان حتى الموت. خياران أحلاهما مرّ. ومع ذلك فلا خيار للعامل سوى التنافس مع أخيه العامل من أجل الظفر بالخيار الأول. وبالنظر إلى الطابع الاجتماعي للعمل والإنتاج، فإن الأصل في العلاقة بين العامل وأخيه العامل هي أن تكون علاقة تعاون وعمل مشترك وتناغم، بحيث إن قدرات الواحد وحيثيته وذاتيته تتحقق وتكتسب موضوعيتها الفعلية عبر الآخر. لكن الرأسمالية تقلب هذه العلاقة رأساً على عقب، فتجعل من الآخر قوة غريبة تكبل الذات وتقيدها وتدفعها باستمرار صوب الحافة، أي قوة تحبط الذات وتمنع تحققها وتهدها باستمرار بقطعها عن شروط بقائها.

أما العلاقة بين صاحب العمل (الرأسمالي) والعامل، فهي أكثر اغتراباً وتوتراً. فصاحب العمل هو وكيل العمل المختر المغترب (الرأسمال) وفاعليته الحية، أو قل إن أصحاب العمل هم أهداب الرأسمال وأنيابه التي تمكنه من اقتناص العمال والتغذي على قوة عملهم وامتصاص دمائهم. إنهم آلية الاغتراب التي تحول العمل إلى نقيضه، أي إلى رأسمال، وتحول الرأسمال إلى وسيلة لتنشيط العمل الحي. من ثم، فإن الاغتراب يصل أوجهه في العلاقة بين الرأسمالي والعامل. فالرأسمالي يسعى إلى زيادة إنتاجية العامل وعدد ساعات عمله إلى حدها الأقصى، وخفض أجره إلى حده الأدنى، فيما يسمى العامل إلى العكس تماماً. فالعلاقة بينهما أبعد ما تكون عن التعاون والتناغم والتلاحم العضوي، برغم ما يربطهما من إنتاج مشترك ومجتمع واحد وطبيعة إنسانية مشتركة. فالرأسمالي هو وكيل الاغتراب الرأسمالي وفاعليته الحية. أما العامل، فهو ضحية هذا الاغتراب. إن كليهما مغترب. لكن الفرق بينهما أن الرأسمالي يعتبر الاغتراب الرأسمالي تعبيراً عن وجوده ومنسجماً تماماً مع مصلحته وسعادته، فيما يعتبره العامل مصدر شقائه وعبوديته وفقدان كرامته وحياته. إن الاغتراب الرأسمالي يعزز لدى صاحب العمل إحساسه الوهمي بوجوده وأهميته وقوته، ويلبي طموحاته الاستغلالية الاستعبادية، ويسد حاجاته وغرائزه وشهواته التسلطية العدوانية. لذلك نجده يجند نفسه

دفاعاً عنه وعن نمط الإنتاج الذي يشكل أساسه، أعني نمط الإنتاج الرأسمالي. وهذا لا يعني بالطبع أن صاحب العمل يتحكم بالرأسمال، وأنه يتحكم عبره بنفسه وبالعامل والمجتمع. كلا فالرأسمال (العمل المفترق) هو الذي يتحكم بالرأسمالي بصوغ وعيه وغرائزه وفعله وممارساته وعواطفه بما ينسجم وآليات تراكمه. وهذا يجعل منه خادماً للرأسمال، لكنه خادم طوعي مطيع. أما العامل، فهو عبد مرغم للرأسمال، ينميه ويسمنه مرغماً تحت غائلة الجوع والحرمان حتى الموت. لذلك، فهو في ثورة دائمة عليه تأخذ أشكالاً متنوعة، من التراخي في العمل إلى تخريب أدوات الإنتاج إلى الإضراب عن العمل إلى الثورة الاجتماعية الشاملة على منطق الرأسمالية. وهذا هو أحد الأسباب الرئيسية لاعتبار ماركس الطبقة العاملة حاملة مشروعه في التحرر من الاغتراب التاريخي صوب المجتمع الشيوعي المتحرر منه. ذلك أن ماركس لم يعتبر مشروعه الفكري النقدي، والمتمثل في نقد الواقع الرأسمالي ببيان الارتباط العضوي لظواهره المتنوعة بالعمل الاجتماعي المفترق، ومن ثم بيان تاريخيته وإمكانية زواله، مشروعاً فكرياً ثقافياً خاصاً به وبالنخبة الفكرية الألمانية أو الأوروبية. كلا فقد اعتبره نتاجاً لتطور الحياة وتفاقم تناقضات نمط الإنتاج الرأسمالي، وتتويجاً لعدة تيارات اجتماعية وفكرية في النقائلا الجدلي معاً، ومن ثم اعتبره مشروع طبقة برمتها، مشروع الطبقة العاملة في سعيها إلى إزالة ما تعانیه من اغتراب متعدد الأوجه، ومن ثم إزالة جميع أشكال الاغتراب التاريخي. إن مشروع ماركس يفقد قيمته وصدقته وتماسكه المنطقي إذا ظل حبس الجامعات ومراكز البحث وأوساط النخب الفكرية. فهو، بحكم تركيبته الداخلية، يسمى إلى أن يترجم إلى فعل جماهيري سياسي. وهو بالضرورة يسعى إلى تخطي الفكر والثقافة صوب الجماهير والفعل الإنتاجي الثوري، وإلا حكم على نفسه بالجمود فالموت. وبالمقابل، فإن نضالات الطبقة العاملة وثورتها الدائمة على الاغتراب الرأسمالي تدخل، بوعي أو بغير وعي، في سياق تحقيق مشروع ماركس، وتصل أوجها الثوري الواعي في تنفيذه. بل يمكن القول إن هذا المشروع يمثل الوعي التاريخي الكامن للطبقة العاملة، كما وصفه الفيلسوف المجري جورج لوكاتش، والأداة الكبرى في توحيد الطبقة العاملة

وتحويلها من طبقة في ذاتها إلى طبقة لذاتها، وخلق قوة سياسية تاريخية ثقافية جديدة منها، كما تصورهما الفيلسوف الإيطالي أنطونيو غرامشي.

ههنا، ولأول مرة في التاريخ، نجد فلسفة عقلانية تجريدية وصلت أعلى مراتب التجريد تصبح مشروعاً ثوريا جماهيريا لأكبر طبقتين في المجتمع الحديث، العمال والفلاحين. وبالمقارنة، فقد اتخذت الحركات الجماهيرية (الفلاحية والبدوية) في الحضارات السابقة طابعاً دينياً، لا طابعاً علمياً، ولم تكن تملك مشروعات تغيير محددة. ولعل أول محاولة لتحويل فلسفة عقلانية تجريدية إلى مشروع ثوري جماهيري كانت تلك التي جربها سان جيست وروبسبير إبان الثورة الفرنسية الكبرى، حيث حاولا تنصيب العقل، كما عرّفه فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، إلهاً للجمهورية الفرنسية الفتية. لكنها كانت محاولة عفوية بعض الشيء، ولم يحالفها النجاح على أي حال. وتكمن أهميتها في أنها مهدت السبيل للمشروع الماركسي وكانت ارماساً مهماً له.

وأخيراً ننتقل إلى الوجه الرابع لاغتراب العمل الاجتماعي في الرأسمالية، وهو اغتراب المجتمع عن الفرد العامل، أي اغتراب الفرد عن طبيعته الإنسانية الاجتماعية. إذ يتخذ المجتمع في الرأسمالية طابع نظام مادي موضوعي معقد مستقل عن إرادة الأفراد، تحكمه قوانين معينة يستكشفها الإنسان كما يستكشف قوانين الطبيعة (قوانين السوق والاستثمار والادخار والربح وما إلى ذلك). فمع أن المجتمع في أساسه هو مجمل العلاقات الموروثة بين الأفراد، إلا أنه يتحول في الرأسمالية إلى نظام مادي منفصل عن الإرادة الإنسانية، ويعيد إنتاج نفسه بصورة اتساعية وفق قوانين منفصلة عن إرادة الأفراد. وبالتبع، فإن هيئات المجتمع الرأسمالي، وفي مقدمتها الدول أو النظم السياسية، تسعى إلى التحكم بالموارد الرئيسية وبناتج الممارسات الرأسمالية، وتسخر لهذه الغاية العلم والتكنولوجيا وأعتى أجهزة الحاسوب. لكن تعقد النظام الرأسمالي وتنامي هذا التعقيد يجعل من هذه المهمة أمراً شبه مستحيل، وخصوصاً على الصعيد العالمي. فالطريقة الوحيدة للتحكم في المجتمع وإخضاعه للإرادة الإنسانية الموحدة العاقلة هو تحويل النظام الرأسمالي

المعقد والفوضوي إلى نظام بسيط بشكل امتداداً للإرادة الإنسانية الواعية والعاقلة، ويكون رهن إشارة هذه الإرادة، بدلاً من أن تحكمه قوانين خاصة به شبيهة بقوانين الطبيعة. ومعنى ذلك أن الطريقة الوحيدة لذلك هي تخطي نمط الإنتاج الرأسمالي ونظام الملكية الخاصة ونفيهما صوب نمط الإنتاج الشيوعي ونظام الملكية العامة، بحيث إن الإرادة العامة المعبرة ديموقراطياً عن المجتمع تنظم الإنتاج والعمل الاجتماعي وترعى ثروات المجتمع وموارده بما ينسجم مع حرية الأفراد ونموهم الطبيعي وسعادتهم وصيانة بيئتهم الطبيعية لهم وللأجيال اللاحقة. أما النظام الرأسمالي، فهو نظام مغترب جامع تحكمه قوى عمياء تدفعه وتدفع البشرية معه صوب الهاوية. ولا مجال للأفراد والجماعات للتدخل فيه إلا من الخارج للحد من آثاره المدمرة، لا لتفاديها.

إن العلاقات البشرية تكون مقلوبة رأساً على عقب في المجتمع الرأسمالي. فبدلاً من أن يكون المجتمع تعبيراً عن الإرادة العامة للأفراد في تضامنهم الخلاق، فإن الإرادات البشرية تغدو ملحقة بالمجتمع بوصفه نظاماً مادياً طبيعياً تحكمه قوانين شبه طبيعية وتتقاذفه قوى عمياء شبه طبيعية أيضاً. أي بدلاً من أن يكون المخلوق رهن إشارة الخالق وملحقاً به، تنعكس الآية فيصبح الخالق ملحقاً بالمخلوق بسيره الأخير على هواه الاعتباري اللاواعي. والحال أن ما يجرد منه الأفراد من صفات إنسانية خلقة، كالإرادة الواعية وملكة اتخاذ القرارات، يسقط على العلاقات والنتائج الاجتماعية المغتربة والمشياة، كالسلع والمال والرأسمال، فيبدو المجتمع وكأنه مسرح فعل تلك، بمعزل عن الأفراد - الدمى.

علمنة الوعي

إن مشروع علمنة الفكر هو في أصله مشروع البرجوازية الغربية في مرحلة صعودها. هذا ما أكدناه مراراً وتكراراً في هذا الفصل. ونعني بالعلمنة فك ارتباط الفلسفة باللاهوت وتعميق ارتباطها بالعلم، أي تحريرها من سطوة اللاهوت والدين. لكن مفكري البرجوازية الغربية الصاعدة لم يفلحوا تماماً في ذلك، وإنما وصلوا إلى

طريق مسدود. لقد أفلحوا في أمرين: أفلحوا في بناء رؤية مادية للوجود من جهة، وأفلحوا في بناء دين العقل. لكن مادية البرجوازية الصاعدة (المادية الميكانيكية أو الميتافيزيقية) كانت ناقصة، فلم تفلح في استيعاب الإنسان وعالمه. أما دين العقل، فلم يصل إلى علمانية منسجمة مع ذاتها، وإنما أعاد إنتاج الدين التقليدي بأدوات حدائية (هيفل تحديداً). إذاً، فقد عجزت مادية البرجوازية الصاعدة عن استيعاب عالم الروح (عالم الإنسان)، فتركت أمر ذلك إلى المثالية، التي استوعبت هذا العالم بطريقتها التجريدية المقلوبة والمفتربة. وهذا ما أشار إليه كارل ماركس في أطروحاته حول فويرباخ (١٨٤٥).

ولم تكتمل العلمنة وتنسجم مع ذاتها إلا بالمادية الجدلية، مادية الطبقة العاملة، مادية ماركس وانغلز. كان على المادية أن تصبح جدلية (هيفلية) حتى تستوعب عالم الروح (الإنسان) وتحل محل المثالية. كان عليها أن تستوعب المثالية (دين العقل تحديداً) نقدياً، ومن منظور الطبقة النقيض، حتى يتسنى لها ذلك. ولكن، هل اكتملت العلمنة فعلاً بالمادية الجدلية (بالماركسية)؟ وبالأحرى، إلى أي مدى اكتملت؟ وهل يمكن أن تكتمل؟

هذه أسئلة لا بدّ من مجابتهها بعقل مفتوح، ومن دون تشنج، إذا أردنا فهم المشروع الماركسي فهماً عميقاً. فالمشروع الماركسي ليس مجرد فلسفة للنخبة الفكرية والمعرفية، برغم عمقه الفكري والدرجة العالية من التجريد التي وصل إليها. إنه في جوهره المشروع التاريخي لطبقة اجتماعية رئيسية، للطبقة العاملة الحديثة. هذا ما أكدّه أصحاب المشروع، وهذا ما تؤكده الوقائع التاريخية في القرن العشرين. وعليه، تغدو مسألة علاقة النظرية الماركسية بالجماهير الكادحة مسألة محورية لا مفرّ من مجابتهها. لذلك نجدها تشكل محور اهتمام القادة الماركسيين الكبار، مثل لينين وروزا لوكسمبورغ وماو. أما على الصعيد الفلسفي، فإن أعظم من تناولها هو أنطونيو غرامشي، مؤسس الحزب الشيوعي الإيطالي، وبخاصة في "دفاتر السجن"، التي كتبها في الثلاثينيات من القرن العشرين في سجون موسوليني.

والسؤال الجوهرى هنا هو: هل تظل النظرية الماركسية علمانية معلمة بعد أن

تتملك جماهيرها و"تهبط" إليها؟ أم هل إن وعي الجماهير، بما في ذلك الطبقة العاملة الصناعية، إيماني ديني غير نقدي في أساسه وجوهره؟ هل على الماركسية أن تحول نفسها إلى دين جديد حتى تتحول إلى فعل جماهيري؟ وهل حصل ذلك في القرن العشرين؟ هل إن الشرخ الكبير بين الماركسية السوفييتية وما يسمى الماركسية الغربية يعود إلى ذلك تحديداً؟ ألا يفسر ذلك الطابع الفلسفي الرفيع للماركسية الغربية مقارنة بالماركسية السوفييتية العقائدية الطابع؟ هل كان على ماركسية ماركس وإنغلز الرفيعة أن تهبط إلى مستوى ماركسية بليخانوف وكاوتسكي ومارتوف حتى تصبح صالحة بوصفها أيديولوجية الأحزاب الديموقراطية الاجتماعية الجماهيرية الطابع؟ هل كان على ماركسية لينين وتروتسكي الرفيعة أن تنحدر إلى مستوى ماركسية ستالين حتى تصلح بوصفها أيديولوجية نظام استبدادي تنموي في مجتمع نام؟ ولكن، ألم يحصل الشيء ذاته، أو شيء شبيهه، مع المسيحية والبوذية، وربما مع الإسلام أيضاً (من علياء المسيح إلى بولص فأباطرة روما، ومن علياء محمد وعلي إلى معاوية والسلطين)؟

لقد أدرك غرامشي، كما أدرك لينين من قبله، أن الطبقة العاملة لا تصبح قوة مستقلة قادرة على تحقيق المشروع الماركسي الاشتراكي إلا إذا نظمت نفسها، أي بنت منظماتها ومؤسساتها العمالية المستقلة، بما في ذلك الأحزاب العمالية المرتبطة عضواً فيها. وأدركا أيضاً الدور الحيوي للمثقفين الثوريين، حملة النظرية الماركسية التامة العلمنة، في تلك العملية التنظيمية. فالمشروع الماركسي والطبقة العاملة كلاهما نتاج للآليات الجدلية التناقضية للرأسمالية. لكن الرأسمالية لم تولدهما ملتحمين عضواً، وإنما منفصلين، وإن كانت بنيتاهما الداخليتان تجعلانهما تسميان بالضرورة إلى حالة الالتحام هذه، لأن استمرار تطورهما يستلزم ذلك. وعليه، فإن لحملة النظرية التامة العلمنة دوراً أساسياً في تنظيم حملة المشروع الماركسي الاشتراكي، أي الطبقة العاملة. أي إن لهم دوراً حيوياً في بناء الطبقة العاملة لذاتها، أعني استكمال بنائها بوصفها أداة واعية للثورة، أي قوة واعية للتغيير التاريخي. فهم ليسوا مجرد متفرجين أو معلقين أو مبشرين، وإنما عنصر

ضروري في العملية الثورية برمتها. ولعل أكثر من أدرك ذلك هي البرجوازية نفسها، بدليل الجهود الجبارة التي بذلتها، والموارد الهائلة التي خصصتها، من أجل مقارعة الفكر الماركسي وتشويه صورته وتلويثه وحجبه، ومن أجل تدمير المنظرين والقادة الماركسيين أو عزلهم عن الجماهير أو إحباطهم أو شراء ضمائرهم وحرفهم عن مسار الثورة.

إذاً، فإن المنظر الماركسي ينخرط بالضرورة في النضال الطبقي وفي عملية بناء الطبقة العاملة بوصفها قوة اجتماعية منظمة وواعية. لكنه، بذلك، لا يشتغل على كتلة صماء عديمة الإرادة، وإنما على محيط من الإرادات المتنافرة، المتشعبة العلائق، المتعددة الأفكار والرؤى والتجارب الحياتية والمهارات والقدرات والطموحات، والمتأججة العواطف المكبوتة والأخرى المتفجرة. لذلك، فإنه من السذاجة الظن بأن المنظر الماركسي يؤثر في هذه الكتلة النابضة من دون أن يتأثر بها. إنه لا بد أن يتأثر بها بقدر ما يؤثر فيها، وربما أكثر مما يؤثر فيها. ولكن، كيف يتأثر بها؟ والأهم من ذلك، كيف عليه أن يغير ذاته حتى يؤثر فيها؟ ذلك أن وظيفة أساسية من وظائف المنظر الماركسي (والحزب الماركسي) هي توحيد الإرادات المتنافرة في إرادة عامة واحدة ومؤثرة. لكن ذلك يستلزم رفع الوعي الجماهيري من مستوى الإدراك السائد العفوي والمشطى إلى مستوى الإدراك المنظم المتناسك. وهنا يبرز السؤال: أي نمط من الإدراك المنظم المتناسك يمكن أن تتحمله وتستوعبه وتحمله الجماهير، في ظل ظروف حياتها الصعبة، والهيمنة الثقافية للبرجوازية وحلفائها الرجعيين (رجال الدين مثلاً)، والمستوى المتدني لثقافتها وتعليمها؟ وهل يستطيع المنظر الماركسي أن يعزل فكره المتقدم عن هذا الوضع، أم إن انخراطه في تنظيم الجماهير يدفعه بالضرورة إلى التنازل عن بعض معايير فكره، بما في ذلك المعايير المحكمة للمادية العلمية المعلمنة، من أجل أداء وظيفته؟ ألا يربض هذا التناقض الممض في قلب الفكر الماركسي ويلوث علمانيته التامة، بعض الشيء؟

إنها لمعضلة حقيقية لا يجوز تجاهلها أو التقليل من شأنها. لكن غرامشي لم يبرزها لكي يبين استحالة علمنة الوعي الجماهيري، أو استحالة نجاح مشروع علماني تام

العلمنة، وإنما أبرزها من أجل تخطيها والتغلب عليها. إذ رأى أن مجابهتها والتغلب عليها شرط أساسي لتحقيق المشروع نفسه. لكن ذلك يستلزم نضالاً ثقافياً تعليمياً عنيداً. ولعل غرامشي كان من القلة من قادة الحركة الشيوعية الذين أدركوا الأهمية القصوى للثقافة والتعليم في تحقيق المشروع الماركسي. وبالمقابل، فإن جلّ قادة الأممية الثانية، والكثيرين من قادة الأممية الثالثة، لم يولوا هذه المسألة الاهتمام الذي تستحقه، وإنما اختزلوا النضال الطبقي إلى مجرد نضال اقتصادي من أجل رفع أجور العمال وتحسين شروط العمل. ولم يدركوا أن العمال لا يمكن أن يبنوا مجتمعاً اشتراكياً بوعي مثقل بالفكر اللاهوتي ما قبل الرأسمالي. ولم يدركوا أن بناء الاشتراكية لا يأتي عفويًا على أنقاض الرأسمالية المأزومة أو المنهارة، وإنما يتم بوعي متقدم تظهر من حدود الماضي وتحيزاته وخرافاته. ولا يبنى الوعي العمالي الثوري المتقدم بالصراع الاقتصادي الضيق وحده، وإنما أيضاً بالصراع السياسي والفكري. لذلك، كان على القادة الماركسيين الثوريين الكبار، وفي مقدمتهم لينين وغرامشي (وماو لاحقاً)، أن يخوضوا نضالاً فكرياً ضارياً ضد النزعة الاقتصادية وحملتها على مدار عقود. فقد أدركوا أن ماركس لم يقتصر إنجازاه على مجرد صنع أداة نقابية فعالة، وإنما دشن مشروعاً حضارياً ثقافياً جديداً يهدف إلى خلق نمط جديد رفيع من الحياة الإنسانية، وروحية ثقافية جديدة، ونظام قيمي جديد. لذلك، فإنه لا يمكن تنفيذ المشروع الماركسي بالوعي السائد للطبقة العاملة، الذي يعكس هيمنة البرجوازية وحلفائها الرجعيين (رجال الدين مثلاً) على الوعي العمالي، والذي يمكن اعتباره أقرب إلى اللاوعي منه إلى الوعي. إن تنفيذ هذا المشروع يستلزم تحطيم الوعي السائد، وتفكيكه إلى عناصره المتنافرة، وبيان تهافته، بشتى الطرائق الثقافية والإعلامية والتربوية، والسعي إلى إحلال وعي نقدي متماسك مكانه. ومن ذلك تنبع ديموقراطية لينين وغرامشي وإصرارهما على ضرورة المشاركة المتنامية للجماهير العمالية في السياسة والثقافة عبر المجالس والمؤسسات الشعبية المتنوعة. هكذا تتملك الجماهير الفكر الماركسي العلماني التام العلمنة، وهكذا يتطور هذا الفكر.

لقد أدرك غرامشي أن خلافاً ما قد دبّ في هذه المعادلة منذ وفاة ماركس (عام ١٨٨٢)، ووضع نصب عينيه فهم أسباب هذا الخلل والعمل على إزالته. ورأى أن الفكر الماركسي بعد وفاة ماركس عانى شرخاً جلياً بين بعده الجدلي الثقافي وبعده المادي. فكان أن تملك البعد الجدلي الثقافي بعض مفكري البرجوازية، أمثال الفيلسوفين الإيطاليين الهيجليين، كروتشي وجنتيلي. أما البعد المادي، فقد تملكه قادة الأممية الثانية، وفي مقدمتهم بليخانوف الروسي وكاوتسكي الألماني. لكنهم تملكوهم بمعزل عن البعد الجدلي. لذلك نعت غرامشي ماديتهم بالمادية المبتذلة. وعزا هذا الانحلال والتدهور، جزئياً على الأقل، إلى تدني مستوى الوعي العمالي في أوروبا في مطلع القرن العشرين واحتوائه كثيراً من العناصر الدينية ما قبل الرأسمالية، والتي تنطوي على نوع من المادية الفجة المبتذلة. لذلك، اعتبر غرامشي مادية الأممية الثانية نوعاً من التنازل للوعي السائد. إلى أي مدى كان محقاً في ذلك؟ هذا ما قد نجيب عنه في دراسات لاحقة.

جدل العلم والثورة

لا نبالغ إن قلنا إن قلب الماركسية، منهجاً ورؤيةً وطموحاً، يكمن في كتاب ماركس المعروف، "الرأسمال"، بمجلداته الأربعة. وبالطبع، فإن ذلك لا يقلل من شأن كتاباته الأخرى: الفلسفية المبكرة، والسياسية، والمخطوطات الاقتصادية غير المكتملة. لكن أهميتها الكبيرة تنبع في النهاية من علاقتها بكتاب "الرأسمال". فهي أشبه بالمقدمات والمفاتيح والملحقات لهذا الكتاب المحوري.

و"الرأسمال" هو كتاب اقتصادي، لكنه كتاب اقتصادي غير اعتيادي وغير نمطي. فهو يحمل في باطنه الفلسفة الماركسية في أكثر صورها اكتمالاً، وصورة مفصلة لجوهر الحقبة الحديثة من تاريخ البشرية، ومن ثم لإمكاناتها وكوامنها. إنه الصورة المثلى للمشروع الماركسي، مشروع تحقيق الإنسان حريته وقوته الكامنة. وهو كتاب علمي محكم، اعترف بدقته وإحكامه المدو قبل الصديق، لكنه، مع ذلك، أبعد ما يكون عن الفضلكات الفنية والجفاف، التي تتسم بها كثير من الكتب العلمية

الأخرى. إنه عمل فني نابض بقدر ما هو كتاب علمي محكم؛ فني ببنائه المتناسق وأسلوبه النقدي المثير. لذلك كله، فبرغم أنه كتاب اقتصادي "متخصص"، إلا أنه يحتل موقعاً متقدماً في تاريخ الفكر الفلسفي، ناهيك بأهميته السياسية والثورية والسوسيولوجية. ونحن، إذ ندرجه ضمن هذا الجزء الذي يهدف إلى نقد العقل الغربي، لنفعل ذلك ارتكازاً إلى إدراكنا محورية هذا الكتاب في تشكيل هذا العقل المهيمن عالمياً.

يظن بعض الباحثين أن "الرأسمال" هو نقد للاقتصاد السياسي الكلاسيكي. ويظن آخرون بأنه تطوير نقدي لهذا العلم. ويذهب آخرون إلى اعتبار ماركس آخر عمالقة الاقتصاد السياسي الكلاسيكي. ونعني بالاقتصاد السياسي الكلاسيكي ذلك التراث البحثي في آليات الرأسمالية الغربية الصاعدة، الذي ابتداءً بوليم بيتي في القرن السابع عشر في إنجلترا، وتبلور على أيدي الفزيوقراطيين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، ووصل أوجه في آدام سميث وديفيد ريكاردو البريطانيين، وبدأ ينهار ويبتذل في جون ستيوارت مل البريطاني في القرن التاسع عشر.

لكن نظرة معمقة في هذا الكتاب تظهر أنه ليس نقداً للاقتصاد السياسي الكلاسيكي، بقدر ما هو حصيلة، بجهازه المفاهيمي، لهذا النقد. إنه حصيلة النقد الذي وجهه ماركس صوب الاقتصاد السياسي الكلاسيكي في "مخطوطات باريس لعام ١٨٤٤"، وكتابه "بؤس الفلسفة" (١٨٤٧)، و"مخطوطات الغروندريس" للأعوام ١٨٥٧ - ١٨٥٩. كما أنه ليس تطويراً نقدياً لهذا التراث، وإنما نفس جدلي وتخط له. إنه انتقال من الاقتصاد السياسي الكلاسيكي إلى تراث جديد، تراث المادية التاريخية، أو علم التشكيلات الاجتماعية. وعليه، فإن ماركس لم يكن آخر عمالقة الاقتصاد السياسي الكلاسيكي، وإنما كان أول عمالقة تراث المادية التاريخية. وارتكازاً إلى ذلك، فإننا نقول إن "الرأسمال" لم يكن نقداً للاقتصاد السياسي الكلاسيكي، وإنما كان نقداً لموضوع هذا العلم، أي للواقع الرأسمالي ولنمط الإنتاج الرأسمالي. إنه بحث نقدي تاريخي في هذا النمط هدفه بيانه في صيرورته، أي الكشف عن آلياته، وتناقضاته، ووحدته الجدلية، وآليات الاغتراب فيه،

وتاريخيته، وحتمية فنائه، وإمكانات تخطيه صوب نظام إنتاجي أرقى (الشيوعي). بذلك، فهو أوسع من مجرد كونه نقداً للاقتصاد السياسي الكلاسيكي. إنه بالتأكيد يتضمن وينطوي على مثل هذا النقد. لكنه ينقد هذا العلم البرجوازي في سياق نقده نمط الإنتاج الرأسمالي وواقع الرأسمالية؛ أي بيانه التناقضات الداخلية لهذا النمط، وحدوده التاريخية، والقيود التي يضعها على قوى الإنتاج وقدرات الإنسان وطموحاته ورغباته، وبيان جوهره الفوضوي وكونه نظاماً للإنتاج يفقد فيه الإنسان اتزانه وقدرته على ضبط عالمه والتحكم في قواه. وبهذا المعنى، فإنه أبعد ما يكون عن الكتاب الاقتصادي النمطي وفذلكات العالم الأكاديمي، وأقرب ما يكون إلى علم الثورة وفلسفتها. بل يمكن القول إنه يؤسس علمياً للثورة الاشتراكية. فهو يبرز خصوصية نمط الإنتاج الرأسمالي، وحتمية فنائه، وآليات الاستغلال الطبقي والاغتراب فيه، وإمكانات تخطيه صوب الاشتراكية، وطبيعة القوى الاجتماعية المؤهلة لتحقيق هذه الإمكانيات الثورية. إذاً، فإن الذي ينظر إليه من الزاوية الاقتصادية الفنية الضيقة لا يمكن أن يدرك معنى بنائه الشامخ، وقد يرى في كثير من مفهوماته وأفكاره فائضاً لا لزوم له.

ويشترك "الرأسمال" مع غيره من أمهات التراث العلمي في أنه يركز إلى التمييز بين الظاهر والباطن من جهة، وبين الجوهرى والعرضي من جهة أخرى. فهو يسعى إلى النفاذ إلى قوانين الباطن من أجل تفسير الظاهر ونشوئه من الباطن بها. ووسيلته الرئيسية لتحقيق ذلك هي التمييز بين الجوهرى والعرضي في الظاهرة المراد دراستها. وبتعبير آخر، فإنه يسعى إلى تحديد ما أسماه الهرم الأنطولوجي (الوجودي) في الحقل المراد دراسته، أي تحديد درجات مادية مستويات هذا الحقل وفاعلياتها السببية والعلائق المتشعبة بينها. وقد اكتشف ماركس أن الأولوية الأنطولوجية (الوجودية) في فهم المجتمعات والتاريخ هي من نصيب العمل الاجتماعي. إذ اكتشف أن الإنسان هو مجمل علاقته الاجتماعية الموروثة، وأن التاريخ هو خلق الإنسان (بهذا المعنى) ذاته عبر خلقه بيئته الطبيعية وفق احتياجاته ورغباته وطموحاته وأهدافه. إن المجتمع البشري هو مجموعة من التفاعلات التحويلية التي تقوم بينها علائق اجتماعية موروثة ومطبوعة في البيئة الطبيعية. وتدخل هذه

العلائق جوهرياً في تشكيل هذه الفاعليات، مثلما تدخل هذه الفاعليات في تغيير هذه العلائق وتحويلها. هذا هو الأساس الأنطولوجي للظواهر التاريخية والاجتماعية لدى ماركس. لذلك، كان على ماركس أن يدرس بنية العمل الاجتماعي في المراكز الرأسمالية في عيانياتها وحركيتها وتاريخيتها، ثم أن يبين آليات إنتاج الظاهر وتحول الباطن إلى ظاهر (تحول العمل الاجتماعي في ظل علائق الإنتاج الرأسمالية إلى سلع، فمال، فأرسمال، وتحول القيم إلى أسعار، وتحول فائض القيمة وفائض العمل إلى ربح وفائدة وريع). ولا نعني بالباطن هنا عالماً مثالياً خارج إطار الرؤية العلمية، يستدل عليه بالعقل وحده أو بالرؤية الصوفية وحدها، كما عند أفلاطون والفزالي مثلاً. كلا! إنه ظاهر بوصفه عيانياً، ويستدل عليه بالحواس والدراسة التجريبية التحليلية. لكنه باطن بوصفه أساساً ومنتجاً لظواهر السطح. وعليه، فإن ماركس لم يبن مفهومه لهذا الباطن بالنظر الفلسفي البحت ولا بالمنطق البحت، صورياً كان أو جدلياً، وإنما بناءً بالتحليل المنهجي النظري للواقع التاريخي وأحداثه. فلم يكن مشروعه، كما تبلّر في "الرأسمال" تحديداً، مشروعاً فلسفياً منطقياً يهدف إلى تعريف جوهر عقلي منطقي وبيان انبثاق تجلياته منه بضرورة عقلية منطقية، وإنما كان مشروعاً علمياً يهدف إلى تحديد الهرم الأنطولوجي للتاريخ والمجتمع، وإلى بناء تصور علمي مادي تاريخي للباطن (العمل الاجتماعي) بالدراسة العلمية التجريبية التحليلية، ثم إلى دراسة كيفية انبثاق ظواهر سطح المجتمع الرأسمالي مادياً من قلب هذا الباطن.

ومن ضمن الاكتشافات الكبرى، التي توصل إليها ماركس بهذا المنهج المادي الجدلي التاريخي، قانون القيمة. وقد عبّر المفكر المصري الكبير، سمير أمين، عن هذا القانون، في كتابه "قانون القيمة والمادية التاريخية"، بالقول: "ماذا ينص قانون القيمة؟ أن المنتجات، عندما تكون سلعاً، تمتلك القيمة؛ وأن هذه القيمة قابلة للقياس؛ وأن وحدة قياسها هي كمية العمل التجريدي الضروري اجتماعياً لإنتاجها؛ وأخيراً، أن هذه الكمية هي مجموع كميات العمل، المباشر وغير المباشر (المنقول)، المسخرة في عملية الإنتاج". هذا القانون يشكل محور "الرأسمال" والأداة الرئيسية

لتفسير الظاهرات الاقتصادية وتوحيدها.

والاكتشاف العظيم الآخر في "الرأسمال" هو اكتشاف آليات الاستغلال في نمط الإنتاج الرأسمالي، ومكمن الصراع الطبقي الرئيسي فيه. فالفرق بين الرأسمالية وأنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية في هذا الصدد هو شفافية عملية الاستغلال في النظم القديمة وكمد هذه العملية في الرأسمالية، الأمر الذي يستلزم تنقيباً علمياً جدياً للكشف عن آليات الاستغلال في الرأسمالية. فالنظام الرأسمالي يخفي هذه الآليات وراء مظاهر برّاقة خدّاعة من عمليات المساواة والحقوق والقيم المتساوية، فيعطي الانطباع بأن كل طرف في عملية الإنتاج يأخذ حقه كاملاً، ويظهر العلاقة بين هذه الأطراف وكأنها علاقة تعاون وثيق لخير الجميع، لا علاقة تناقضية تناحرية. وقد استطاع ماركس تمرية واقع الرأسمالية ببيان أن العلاقة بين العمل والرأسمال هي علاقة استغلالية تناحرية وغير متساوية، وأن الطبقة الرأسمالية لا تقل استغلالاً للعمل عن الطبقة الإقطاعية، التي ثارت الطبقة الرأسمالية عليها. فالبرجوازية تتملك فائض العمل، أي تنهب جهد العامل، تماماً كما كان الإقطاعيون يملكون فائض عمل الفلاح، وينهبون جهده. والفرق هو في الطريقة والآلية. فالإقطاعي ينهب الفلاح بطرق مباشرة جلية (بالقوة السياسية العسكرية والقوة العقائدية). أما الرأسمالي، فهو ينهب العامل بالطرق الاقتصادية المستترة خلف سطح ليبرالي زائف. وكانت أداة ماركس الرئيسية في تحقيق هذا الاكتشاف الكبير هو تمييزه الدقيق بين العمل وقدرة العمل. فالرأسمالية تحول قدرة العمل إلى سلعة يمتلكها العامل ويعرضها في السوق الرأسمالية. ويقبل عليها الرأسمالي لأنه يستطيع تسخيرها، لامتلاكه أدوات الإنتاج، من أجل توليد القيمة بكميات تفوق قيمة قدرة العمل التي ابتاعها. لكن العملية تبدو وكأن ما يبتاعه الرأسمالي هو العمل نفسه، وليس قدرة العمل. أما حقيقة الأمر، فهي أن العمل يولد قيمة أكبر من قيمة قدرة العمل التي ابتاعها الرأسمالي. والفرق بين القيمتين هو فائض القيمة أو فائض العمل، الذي يملكه الرأسمالي وكأنه حقه الطبيعي، مع أن أساس تملكه إياه هو احتكاره الخاص لأدوات الإنتاج وشرائطه.

مشروعنا الفلسفي

لئن ابتكر الشرق الأديان الكونية الكبرى، وفي مقدمتها المسيحية والإسلام، فقد ابتكر الغرب (بمعناه الإغريقي القديم والأوروبي الحديث) الفلسفة بديلاً للدين، إن لم تكن نقيضاً له. ولا نبالغ إن قلنا إن الصراع محتدم بين الفلسفة والدين منذ نشوء الفلسفة في جزر أيونيا الإغريقية الفينيقية وحتى يومنا هذا. إذ نشأت الفلسفة ثورة على الأسطورة. وكان رد فعل الدين الشرقي أن استوعب بعض العناصر الأساسية للفلسفة الإغريقية من أجل احتوائها وإخضاعها لمسلماته. وهذا ما حققه فلاسفة العرب والشعوب الإسلامية الأخرى. لكن الفلسفة بطبيعتها متمردة ومناقضة للنهج الإيماني. لذلك كان لا بد للدولة اللاهوتية من محاولة تصفية الفلسفة أو تحويلها إلى ممارسات وشعائر صوفية. وهذا ما كان. إذ تمت تصفية الفلسفة في العالم العربي السني على يد الغزالي وتلامذته، وتم تحويلها إلى لاهوت وتصوف في العالم الفارسي الشيعي.

وجرت المحاولات التصوفية ذاتها في العالم الأوروبي المسيحي، لكن صعود البرجوازية الأوروبية المتواصل أعطى دفعة للفلسفة مكنها من الدخول في سيرة علمنة متواصلة، ترتب عليها فك ارتباط الفلسفة (والعلم) بالدين، بل وتهميش دور الدين في المجتمع واحتواؤه وإحاقه بالفلسفة. وكانت المعالم الرئيسية في هذه السيرة: (١) نقل مصدر اليقين المعرفي من الذات الإلهية إلى الذات الإنسانية (ديكارت)؛ (٢) نقل مصدر الوجود من الفكرة الإلهية إلى الخبرة البشرية المباشرة (التجريبون، لوك، هيوم)؛ (٣) نقل القدرة على تنظيم العالم المحسوس من الذات الإلهية إلى العقل البشري (كانط)؛ (٤) نقل مصدر الخير والأخلاق من النص الإلهي إلى الإرادة البشرية العاقلة (كانط أيضاً)؛ (٥) اعتبار الطبيعة والتاريخ تجلياً للعقل المطلق، واعتبار الفلسفة والدولة الحديثة نهاية التاريخ وقمته (هيجل)؛ (٦) اعتبار عقل هيجل المطلق تعبيراً عن ذات النوع الإنساني، أي اعتباره جوهرًا كامناً للفرد البشري (فويرباخ)؛ (٧) اعتبار العمل الاجتماعي الهادف (العقلاني) أساس المعرفة والتاريخ والتقدم البشري (ماركس).

وهكذا، فقد أفلحت أوروبا الحديثة في علمنة الفكر تماماً، أي بناء منظومة فكرية علمانية تامة العلمنة تقوم مقام الدين في تنظيم حياة الناس وإرشادهم، أي في بناء عقيدة جديدة (عقيدة التنوير) من نوع جديد يرتكز إلى العلم والواقع المادي وقدرة الإنسان على خلق ذاته وبيئته. وأوج هذه العقيدة الجديدة، كما أسلفنا، هو كارل ماركس، الذي تبلور فيه روحية تاريخية جديدة تومئ إلى إنسان جديد ومشروع تاريخي جديد.

ومما لا شك فيه أن هذا التطور الجديد شكل انتصاراً مدوياً للفلسفة على الدين لا مثيل له في التاريخ، حيث إن عقيدة التنوير لم تفلح في تحرير الفلسفة كلياً من الدين وفي تهميش الدين في المجتمع الأوروبي حسب، وإنما أفلحت أيضاً في تجريد الدين من وظيفته الجماهيرية التقليدية المتمثلة في التحكم في وعي العوام وسلوكهم اليومي، بحيث أضحت المحرك الرئيسي للعوام في سلوكهم الجمعي، على الأقل في المراكز الرأسمالية المتقدمة. لكن توليها هذه المهمة أكسبها مع الوقت بعض الخصائص الأساسية للدين وأفقدتها جزءاً كبيراً من روحها النقدي الفلسفي، وكأن الدين نغص عليها انتصارها وفرض نفسه عليها في عز احتفالها بالنصر. لقد حتم وضع الجماهير على عقيدة التنوير أن تتحول من فلسفة إلى نوع معلمن من الأديان، لكن هذا التحول حتم عليها أن تنافس الأديان التقليدية في عقر دارها وعلى أرضها التي اعتادت على احتلالها لقرون عديدة. وبثير ذلك السؤال الآتي: هل يمكن للفلسفة أن تصارع الدين التقليدي في عقر داره وعلى ترابه الوطني، مهما تمسحت بمسوح الدين؟ وهل هناك بديل لذلك؟ نطرح هذه الأسئلة الآن، لكننا نترك الإجابة عنها لدراسات لاحقة في سياق بحثنا في المسار الذي اتبعته عقيدة التنوير في القرن العشرين.

ونحن ننطلق في ذلك كله من فكرة أن محور الحداثة ومحركها هو عقيدة التنوير هذه. وعليه تبرز لدينا ثلاثة أسئلة أساسية وضرورية لفهم الحداثة ومشكلاتها: (١) كيف تطورت عقيدة التنوير بعد ماركس، وما المسار الذي اتبعته والأشكال التي اتخذتها؟ (٢) ما هي ردات فعل الفكر البرجوازي الغربي على عقيدة التنوير، وكيف

تعاملت البرجوازية الغربية مع هذه العقيدة؟ (٢) كيف تعاملت الأمم غير الأوروبية، وفي مقدمتها الأمة العربية، مع عقيدة التنوير؟

هذه أسئلة كبيرة وتشكل في مجموعها مشروعاً فكرياً طموحاً وضخماً يستلزم عمل فريق كامل من المفكرين والباحثين، لكنني أعتقد أنه لا مفر من تنفيذه، إذا أردنا مجابهة واقعنا التاريخي بعمق واقتدار، والفokus في إمكاناته، وأداء دور في صنع مستقبله المنظور، وإعادة بناء الأمة العربية على أسس حديثة.

ولعل أصعب هذه الأسئلة على الإطلاق هو السؤال الثاني، لأنه يقودنا إلى أعماق الفلسفة الأوروبية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين برمته؛ يقودنا إلى ماخ ودلتاي ونييتشه وهوسرل وهيدغر وراسل وفيتغنشتاين وسارتر وفوكو ودريدا وبوبر وباشلار وكوهن وفايرأبند، وهم فلاسفة كبار مغرقون في الغموض والخصوصية واللغة الفنية المتخصصة. ولما كان هدفنا ليس أكاديمياً بقدر ما هو ثقافي أيديولوجي، ولما كان مشروعنا تدخلاً في الحياة الثقافية العربية وفي الوعي العربي السائد، فإننا سوف نرجى النظر في هذا السؤال الصعب حتى نفرغ من السؤالين الآخرين.

أما السؤال الأول، فهو أيضاً سؤال صعب يقودنا إلى عمق أعماق الفلسفة الماركسية بخاصة، والفلسفة المادية بعامة، كما إنه يقودنا إلى التاريخ الحديث للحركة الشيوعية وتجسيدها البنيوية. لكن هذا التاريخ يظل شأننا أوروبياً في جوهره، برغم أثره العالمي الكبير، وخصوصاً من الناحية الفكرية. فالماركسية في أساسها فلسفة أوروبية جاءت قمة لتراث فلسفي أوروبي معين وأوجاً لتطور فلسفي أوروبي معين. وبرغم الإسهامات غير الأوروبية المهمة في مجال الفلسفة الماركسية (الصينية والعربية والأميركية اللاتينية)، إلا أن جوهر هذه الفلسفة وجوهر تطورها يظل أوروبياً. وهذا لا يعني بالطبع أن الماركسية أوروبية المدلول والمغزى. كلا! فهي عالمية المدلول والمغزى بكل ما تعنيه هاتان الكلمتان. ومع ذلك فهي متجذرة في التربة الأوروبية وتحمل كثيراً من الخصوصيات الثقافية لهذه التربة. وذكرونا ذلك ببعض الأديان التقليدية، التي ظلت تحمل كثيراً من الخصوصيات الثقافية للأمم التي

أنتجتها، وإن كانت كونية التوجه والمغزى والطموح. فالماركسية هي إسهام ثقافي أوروبي لحل مشكلات عالمية، مثلما كانت الأديان العربية (اليهودية والمسيحية والإسلام) إسهامات ثقافية عربية لحل مشكلات عالمية. ومثلما أن الحاجة إلى الأديان العربية لم تقتصر على الأمة العربية، وإنما تعدتها إلى الأمم جميعاً، برغم منشئها العربي وسماتها الثقافية العربية، فإن الماركسية تلبي حاجات كونية ولا تقتصر على تلبية حاجات الأمم الأوروبية التي أنتجتها. لذلك، فإن كونها مستوردة من منظورنا لا يضيرها ولا يعد حجة ضد استيعابها وتبنيها من جانبنا. فلا ضير في استيراد ما نحتاجه فعلاً، وإنما الضير في استيراد ما نتوهم أننا في حاجة إليه، أو ما يضرنا، أو ما يفرض علينا من خارجنا. والسؤال الجوهرى هنا هو: هل إن نهوض الأمة العربية وإعادة بنائها على أسس حديثة وتحقيق طموحاتها التاريخية تستلزم استيعاب الماركسية واعتمادها أساساً للوعي الجمعي؟ هذا هو السؤال الجوهرى. أما الموقف المنطلق من الرفض المطلق لاستيراد الفكر، فهو موقف عدمي متناقض مع ذاته ينخره الاضطراب في الصميم. ولكن، وبرغم الطابع الكوني للماركسية، إلا أنها تظل فلسفة غربية ويظل تطورها شأناً غريباً، يفترض الماماً واهتماماً خاصين بالفلسفة الغربية والثقافة الأوروبية الحديثة.

لذلك كله، فلا مفرّ من البدء بالسؤال الثالث المتعلق بالفكر العربى الحديث وكيفية تعامله مع تراث التنوير. فهو السؤال الأكثر التصاقاً بهموم المواطن العربى، ومن ثم فهو الأنسب مدخلاً إلى السؤالين الآخرين.

وبالطبع، فإن هذا السؤال يقودنا إلى النظر في طبيعة الفكر العربى الحديث وخصوصيته. فالفكر العربى الحديث يتسم بخاصية أنه يرتبط بنيوياً بتراثين: التراث العربى الإسلامى والتراث الأوروبى الحديث. فهو يرتبط بالأول بحكم الاستمرارية التاريخية لمؤسسات الحضارة العربية الإسلامية وبنائها. ويرتبط بالثاني بحكم العلاقة البنيوية التي تربط الوطن العربى الحديث بالمراكز الرأسمالية الغربية الكبرى. إنه إذاً يرتبط فيهما، لكنه بصورة عامة ليس مفتوحاً عليهما. فهناك معوقات كثيرة تحول بينه وبين الانفتاح عليهما، برغم ضرورة ذلك لمسيرة التقدم والتحرر

المربين. ذلك أن عجز القوى الاجتماعية الرئيسية في الوطن العربي عن تملك أدوات الحداثة، وتخطي أنماط التفكير الموروثة عن عصور الانحطاط، وتحطيم الحواجز التي تحول دون انفتاح الوعي العربي الحديث على التراثين المذكورين، كل ذلك حال دون فك ما يعاينيه هذا الوعي من عقد حياهما، ومن ثم دون تكونه وعياً عصرياً حياً وفعالاً. لذلك نجد الفكر العربي الحديث بكل تلاوينه متمحور حول الموقف من هذين التراثين. فلتن كانت الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية متمحورة حول العلاقة بين الله والعالم والإنسان، ولتن تمحورت الفلسفة الأوروبية الحديثة حول العلاقة بين الذات والموضوع، فإن الفكر العربي الحديث ينطلق من الموقف من التراث العربي الإسلامي والتراث الغربي الحديث، ويتمحور حول اشكالات العلاقة معهما.

ويمكن القول إن الفكر العربي الحديث، في علاقته بالفكر الغربي الحديث، يتأرجح بين ثلاثة مواقف رئيسية: الموقف الاستشراقي، وموقف الاستشراق المعكوس، والموقف الاستغرابي. أما الموقف الاستشراقي، فهو الموقف الذي ينطلق من مسلمات المؤسسة الاستشراقية الغربية ومقولاتها الأساسية بصدد الغرب والشرق كليهما. إنه موقف ممثلي الاستعمار الغربي من العرب في الثقافة العربية الحديثة. وهو ليس نابعاً من خبرة العرب بالغرب بقدر ما ينبع من مطامع الغرب في العرب وديارهم. ومع ذلك، فإن هذا الموقف كبير الأثر على الوسط الفكري العربي الحديث. وكذلك الأمر مع موقف الاستشراق المعكوس. ونعني بالاستشراق المعكوس الموقف السلفي الذي يقسم التراث العربي الإسلامي إلى جوهر أصيل مقدس برمته وإلى دخيل مدنس مصدره أعداء الأمة الأزليون والأبديون. ولا يعرف هذا الدخيل على أساس واقعه الفعلي المدروس، وإنما يعرف سلباً بوصفه النقيض الكامل للجوهر المقدس. فلا حاجة لمعرفة هذا الدخيل ومصدره معرفة واقعية بدراستهما علمياً، فهو مجرد النقيض الشيطاني للجوهر المقدس المعروف مسبقاً. هناك إذاً افتراض مسبق بمعرفة مسبقة ورفض مسبق لكيان نقيض.

وأخيراً وليس آخراً، فهناك الموقف الاستغرابي (الاستغراب نقيض الاستشراق). وينطلق هذا الموقف من الإدراك التاريخي للجماهير العربية للغرب بوصفه خصماً

متفوقاً، تمكن بانطلاقة الحداثوية اللانهائية الطابع ليس فقط من السيطرة على العالم، وإنما أيضاً من الهيمنة ثقافياً عليه وإعادة تركيبه بما يحقق مآربه. لذلك، يسمى أصحاب هذا الموقف إلى معرفة الخصم باستيعاب فكره نقدياً، بوصف هذا الفكر ثورة على آلاف السنين من أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية، وتعبيراً عن الرأسمالية في اندفاعاتها المركزية. ويدرك المستغربون أن وعيهم في حاجة إلى تأهيل وتثوير حتى يتمكن من ممارسة الاستغراب، أي استيعاب الفكر الغربي الحديث نقدياً. لذلك، فهم يدركون أن الاستغراب يشكل مغامرة فكرية ممضة وثورة ثقافية دائمة تفكك الوعي العربي السائد وتعيد تركيبه باستمرار. والفرض من ذلك هوبناء عقل حركة التحرر القومي العربية وتملك هذه الحركة الأدوات الفكرية، التي تمكنها من الانفتاح على الحقبة الحديثة والواقع الذي تعيشه بالفعل من جهة، وعلى تراثها الممتد في أعماق التاريخ من جهة أخرى.

ولنبداً بتطبيق هذا التصنيف والتشريح على بعض مفكري العروبة المعاصرة.

سمير أمين مستغرباً

إن فهم أي فكر وإدراك أهميته ومغزاه يستلزمان معرفة علاقته بالواقع التاريخي، بما في ذلك طبيعة القوى الاجتماعية التي أفرزته، والسياق التاريخي لنشؤته وتطوره، ووظائفه الاجتماعية، وأثره التاريخي. لكن الفكر هو جزء عضوي من واقعه التاريخي. فنحن لا نتعامل هنا مع كيانيين مستقلين عن بعضهما نشأ بمعزل عن بعضهما، ثم دخلا في علاقة عرضية مع بعضهما، وإنما نتعامل مع كيان عضوي واحد متعدد الأطراف والمظاهر. لذلك، فإن جانباً كبيراً من العلاقة بين الفكر والواقع التاريخي لا يتبدى إلا في الفكر نفسه وعبر الفوص في أعماقه ودراسته بوصفه كلاً مترابطاً. نقطة البدء إذاً في معرفة هذه العلاقة هي دراسة الفكر نفسه بوصفه عضوية مترابطة والبحث في اتجاهاته وبناءه وآلياته وافتراضاته ومسلماته والأهداف والمرامي الكامنة فيه. وهذا بالضبط ما نبغي فعله هنا. إذ سنحلل الفكر العربي الحديث بوصفه عضوية مترابطة معاً من منظور موقفه من عقيدة التنوير.

وكما أسلفنا، فإن هذا الموقف يدخل بعمق في تحديد طبيعته ووظيفته التاريخية. فهو فكر يتأرجح بين التراث العربي الإسلامي والتراث الغربي الحديث بحكم طبيعة المجتمع الذي أفرزه. فهو يرتبط موضوعياً وبنوياً بالتراثين ارتباطاً تبعية، لأنه عجز حتى الآن عن الانفتاح عليهما. فلا سبيل إلى تحرر الفكر العربي الحديث من سطوة التراثين واكتساب استقلاله، بحيث يصبح قادراً على أداء دور فاعل في تحرر الأمة وتقدمها، إلا بالانفتاح على التراثين واستيعابهما نقدياً، ومن ثم تخطيها. وهذا يفسر كون الفكر العربي الحديث متمحوراً حول التراثين ويتحدد بالموقف منهما. وقد شرحت في البند السابق المواقف الثلاثة من عقيدة التنوير التي يتأرجح بينها الفكر العربي الحديث وتدخل جوهرياً في تكوينه: موقف الاستشراق، وموقف الاستشراق المعكوس، وموقف الاستغراب. وسنبداً بدراسة الفكر العربي الحديث واستكشاف بناء ووحدته الداخلية ارتكازاً إلى هذا التوبيع والتشريح.

وسنبداً مسيرتنا الاستكشافية بالمستغربين الرئيسيين؛ أولئك الذين أخذوا على عاتقهم مهمة فهم الفكر الغربي الحديث برمته وبوصفه كلا عضواً مترابطاً، وجابهوا تحديه اللانهائي بكل جرأة وشجاعة، من أجل استيعابه نقدياً وتخطيه صوب نظام الحرية والرفاه. ومع أن المحاولات العربية لاستيعاب الفكر الغربي الحديث بدأت مبكرة (الطهطاوي، الأفغاني، محمد عبده، شبلي شميل، ثم سلامة موسى، العقاد، اسماعيل مظهر، رثيف خوري)، إلا أنها لم تثمر بالفعل فلسفياً وعلمياً إلا في النصف الثاني من القرن العشرين. وفي مقدمة المستغربين المعاصرين الذي قدموا اسهامات فعلية في فهم الفكر الغربي الحديث بوصفه كلا عضواً مترابطاً، ومن منظور عربي ناهض، نذكر: صادق جلال العظم، حسن حنفي، سمير أمين، عبد الرحمن بدوي، زكي نجيب محمود، إلياس مرقص. وأعظمهم على الإطلاق، في هذا المقام، ومن الناحية الفلسفية الفنية: الفيلسوف السوري، صادق جلال العظم.

وسأبدأ بإسهام سمير أمين في هذا المقام، مع أنه عالم في الاقتصاد السياسي أكثر منه فيلسوفاً، لأنه يعرض مسألة الفكر وطبيعته في سياق نظرية شاملة لتاريخ البشر.

إن سمير أمين عالم اقتصاد سياسي ذو شهرة عالمية. وموضوع بحثه في الأساس هو الاقتصاد العالمي، أو، قل، الرأسمالية بوصفها نظاماً عالمياً. وقد انصبت دراساته في الأساس على آليات التراكم الرأسمالي على الصعيد العالمي. فتوصل إلى نتيجة مؤداها أن النظام الرأسمالي عالمي في جوهره، نشأ عالمياً وتطور عالمياً عبر مراحلها جميعاً، وأنه نظام استقطابي في جوهره، بمعنى أنه يتشكل من مراكز متقدمة تمسك زمام الأمور في أيديها، ومن أطراف متخلفة تابعة تنصاع إلى مقتضيات المراكز، وأن الرأسمالية تعيد إنتاج هذا الاستقطاب بصور متنوعة حسب الطور الذي تمر فيه، وأن تقدم المراكز يتم على حساب الأطراف. وبدراسته المراكز والأطراف، توصل إلى نتيجة مؤداها أن الحالة السائدة في المراكز هي حالة الإصلاح، في حين أن الحالة السائدة في الأطراف هي حالة الثورة. لذلك نرى الديموقراطية الاجتماعية الإصلاحية الطابع سائدة في المراكز الرأسمالية، في حين أن اللينينية الثورية هي الروح السائدة في أطراف النظام الرأسمالي. فالثورة إذاً تبدأ في الأطراف ثم تنتقل إلى المراكز.

بيد أن هذه النتيجة هي النتيجة التي سبق أن توصل إليها كلاسيكيو الماركسية جميعاً في السابق: توصل إليها ماركس وإنفلز إبان ثورات ١٨٤٨، وتوصل إليها تروتسكي منذ عام ١٩٠٥، وتوصل إليها لينين عام ١٩١٧. ما الجديد الذي جاء به سمير أمين في هذا الصدد، إذاً؟

إن سمير أمين لم يكتفِ بالقول إن الثورة تبدأ في الأطراف ثم تنتقل إلى المراكز. فقد اعتقد كلاسيكيو الماركسية بأن ثورة الأطراف لا تتعدى كونها الشرارة التي تشعل ثورة المراكز، وأن الاشتراكية لا يمكن أن تتحقق في الأطراف، وإنما تتحقق في المراكز. فالأطراف هي فتيل الثورة الاشتراكية لا أكثر ولا أقل. لكن المؤهل حقاً لتحقيق الاشتراكية هي المراكز. إن الثورة تبدأ في الأطراف، لكنها تتحقق في المراكز القادرة فعلاً على تحقيقها. أما بناء الاشتراكية في الأطراف فهو وهم يستبدل الإرادة الثورية بالواقع الموضوعي. بيد أن ستالين، في ظروف العشرينيات الصعبة، خالف هذه الفكرة ونادى بفكرة بناء الاشتراكية في الطرف الروسي وتوفير الظروف

الدولية الملائمة لذلك. وبعد ذلك تبدأ الاشتراكية بالزحف من الأطراف الروسية إلى المراكز الغربية. وقد تبنى سمير أمين هذا التوجه الستاليني، فاعتقد بأن الثورة الاشتراكية تبدأ في الأطراف وتتجذر فيها، أي إن الاشتراكية تبنى في الأطراف لأن الأطراف هي المؤهلة فعلاً لذلك، ثم تبدأ بالزحف، ربما البطيء، صوب المراكز. فعدم اكتمال نمط الإنتاج الرأسمالي في الأطراف يجعل أمر تخطيه صوب الاشتراكية أكثر احتمالاً من تخطيه في المراكز، حيث توجد الرأسمالية في شكلها المكتمل.

لكن أمين لم يقف عند هذا الحد، وإنما عمد أيضاً إلى تعميم هذه النتيجة على جميع أنماط الإنتاج وعلى التاريخ البشري برمته. وسخر هذا التعميم في مناهضة المركزية الأوروبية، التي تزور التاريخ العالمي باعتبار أوروبا محور الكون، وفي وضع تصور عام للفكر العالمي بعامة والفكر الغربي بخاصة. وبتعبير آخر، فقد سخر هذا التعميم لممارسة الاستغراب، كما سبق وعرفته.

ومفاد هذا التعميم أن كل نمط إنتاج رئيسي في التاريخ هو نظام إنتاج استقطابي، أي إنه يتكون من مراكز وأطراف. كذلك، فإن تخلف الأطراف وعدم اكتمال نمط الإنتاج فيها يتيح الفرصة أمامها لتخطي نمطها الإنتاجي صوب نمط إنتاج أكثر تطوراً. لذلك، فإن التغيير التقدمي يبدأ دائماً من الأطراف، ثم ينتقل ببطء صوب المراكز، فتتقلب الآلة لتصبح المراكز أطرافاً والأطراف مراكز. ولئن كانت المراكز في الرأسمالية أوروبية غربية، فإنها كانت عربية شرقية في الأنماط الإنتاجية ما قبل الرأسمالية. لكن البرجوازية الغربية تحاول أن توحى أن أوروبا كانت المركز منذ بدء الحضارة البشرية، وأن مركزيتها طبيعية، أي تعود إلى طبيعة الأعراق الأوروبية وبيئتها الجغرافية الطبيعية. أما سمير أمين، فهو يؤكد أن المسألة مسألة تاريخية، وأن مركزية أوروبا الحديثة تعود إلى أن أوروبا كانت من الأطراف في الأنماط ما قبل الرأسمالية، الأمر الذي مكنها من تخطي الأنماط القديمة إلى نمط الإنتاج الرأسمالي، فانقلبت مركزاً في هذا النمط. فمركزيتها الحديثة مرتبطة بالرأسمالية، وهي ليست سمة طبيعية ملازمة لها، وإن حاولت هي أن تسقطها على تاريخ البشرية برمتها.

ويقود هذا التصور سمير أمين إلى معارضة النظرية الماركسية الكلاسيكية بصدد أنماط الإنتاج الرئيسية وتعاقبها. إذ يرى أن هذه النظرية تعاني من كونها أسيرة المركزية الأوروبية، شأنها شأن النظريات البرجوازية الغربية. فهي قد بنيت على أساس التاريخ الأوروبي، وعلى أساس كونه تاريخاً عالمياً قائماً بذاته بمعزل عن آسيا وإفريقيا. فحتى ماركس وقع في فخ المركزية الأوروبية، برغم منهجه العلمي المحكم وموضوعيته الأسطورية. ومن المعلوم أن التصور الماركسي الكلاسيكي يقسم تاريخ البشرية إلى الحقب الآتية، ارتكازاً إلى تاريخ أوروبا الغربية والجنوبية تحديداً (أثينا وروما، ثم البندقية وجنوا، ثم باريس ولندن وأمستردام وبرلين): المشاعية، العبودية، الإقطاع، الرأسمالية، الشيوعية. أما سمير أمين، فيقوده تصوره للمراكز والأطراف إلى التحقيب الآتي للتاريخ البشري: (١) المشاعية. (٢) نمط الإنتاج الخراجي. وفي طوره الأول، يكون المركز في المشرق العربي وتكون أطرافه في اليونان وروما، حيث يأخذ شكل نمط الإنتاج العبودي. أما في طوره الثاني، فتكون مراكزه في العالم الإسلامي، وتكون أطرافه في أوروبا الغربية، حيث يأخذ شكل نمط الإنتاج الإقطاعي. (٣) نمط الإنتاج الرأسمالي، حيث المراكز أوروبية والأطراف آسيوية وإفريقية وأميركية جنوبية. (٤) نمط الإنتاج الشيوعي. ونلاحظ هنا أن أمين اعتبر أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية التي سادت أوروبا الغربية (العبودية والإقطاع تحديداً) طرفية وهامشية في التاريخ. بل إنه اعتبرها أشكالاً ناقصة لنمط الإنتاج الخراجي، الذي اعتبره مكتملاً في المراكز العربية. وبالمقابل، فإن الماركسية الكلاسيكية اعتبرت هذين النمطين نمطين مركزيين مكتملين ورئاسيين، وعمدت إما إلى إغفال الشرق كلياً، وإما إلى إخراجها من التاريخ بالصاق نمط إنتاج ساكن لا يتطور فيه، أسمته نمط الإنتاج الآسيوي. بذلك، سلخت الماركسية الكلاسيكية أوروبا عن الشرق بصورة تعسفية، مع أنهما كانا ينتميان منذ بدء التاريخ إلى كيان تاريخي مترابط، ملصقة التطور والحراك التاريخي بأوروبا وملصقة الجمود والسكون والتكرار الممل اللاتاريخي بالشرق، وكأن التاريخ ملك أوروبا، وكأن للشرق تاريخه الخاص اللاتاريخي. أما سمير أمين، فيصر على إعادة ربط ما فصلته الماركسية

الكلاسيكية تمسفاً. فهو يعيد ربط أوروبا بالشرق ويضعها على هامش الشرق في نظام العالم القديم. فيصبح ما أسماه ماركس نمط الإنتاج الآسيوي، وما يسميه أمين نمط الإنتاج الخراجي، هو الأساس المكتمل، ويصبح نمط الإنتاج العبودي ونمط الإنتاج الإقطاعي في أوروبا شكلين ناقصين للأساس المكتمل. فهناك تاريخ عالمي واحد مترابط تحكمه قوانين تاريخية واحدة.

المغزى التاريخي للحضارة العربية الإسلامية

بينما كيف قادت دراسة سمير أمين المعمقة لآليات التراكم الرأسمالي على الصعيد العالمي صاحبها إلى وضع نظرية شاملة في تاريخ العالم تناهض المركزية الأوروبية، التي ترى في أوروبا محور التاريخ ومحور العالم في أطواره جميعاً. ومفاد هذه النظرية أن لكل نمط إنتاج رئيسي مراكز وأطرافاً، وأن تخطي نمط الإنتاج السائد يبدأ في الأطراف، وينتقل تدريجياً وببطء صوب المراكز. وقاده ذلك إلى اقتراح تحقيق للتاريخ مغاير للتحقيب الماركسي الكلاسيكي، الذي يرى أمين أنه ظل أسير المركزية الأوروبية وافتراساتها الخاطئة. وأساس هذا التحقيق أن الطور التاريخي الطويل الذي يفصل المشاعية البدائية عن الرأسمالية يتمثل في ما أسماه أمين نمط الإنتاج الخراجي (الإتاوي)، الذي وصل أوجه في العالم الإسلامي. ويرى أمين أن المشرق العربي احتل المركز الرئيسي في هذا النمط، فيما شكلت أوروبا أطراف هذا النظام. لذلك، فإن تخطي هذا النمط صوب الرأسمالية كان أكثر يسراً على أوروبا منه على المركز العربي.

ولكن بأي معنى كانت أوروبا طرفاً من أطراف نمط الإنتاج الخراجي؟ وكيف تميزت الصور الطرفية لهذا النمط عن صورته المركزية؟

للإجابة عن هذا السؤال، علينا أولاً أن نفهم كيف تتميز الرأسمالية في الأطراف عنها في المراكز، ثم كيف تتميز الرأسمالية جوهرياً عن نمط الإنتاج الخراجي؟ يؤكد سمير أمين أن الرأسمالية تتميز في هيمنة الاقتصادي (البنية الاقتصادية) على جميع مناحي الحياة الاجتماعية. فالاقتصاد الرأسمالي نظام معقد بيدومستقلاً

عن البشر وتحكمه قوانينه الخاصة غير الخاضعة للبشر. وعلى البشر أن يأخذوا هذه القوانين بعين الاعتبار ويؤقلموا جميع مناحي حياتهم مع هذا النظام المستقل، الذي يشكل أساس حياتهم. لذلك، فإن جوهر تمايز الأطراف عن المراكز في الرأسمالية اقتصادي. فالبنية الاقتصادية الرأسمالية في الأطراف بنية قاصرة غير مكتملة قياساً بالمراكز. إنها بنية غير مترابطة وغير متماسكة وغير متوازنة. كما أنها غير قادرة على إعادة إنتاج نفسها بنفسها. فآليات إعادة إنتاجها موجودة في المراكز الرأسمالية. إن الرأسمالية الطرفية (المحيطية) ليست متمحورة حول ذاتها، وإنما حول المراكز الغربية. وهذه التبعية الاقتصادية هي أساس طرفيتها.

لكن، لئن كان الاقتصادي هو المستوى المهيمن في نمط الإنتاج الرأسمالي، فإنه لم يكن كذلك في أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية، وبخاصة في نمط الإنتاج الخراجي. فالإقتصاد ما قبل الرأسمالي لم تحكمه قوانين خاصة به خارج الإرادة الإنسانية، وإنما كان اقتصاداً شفافاً ظاهره مطابق لباطنه. فلم يكن يخضع لقوانين اقتصادية خاصة، وإنما لتقلبات الطبيعة ومزاجات الطبقات الخراجية الحاكمة. كما إن آليات الاستغلال فيه كانت ظاهرة وواضحة، ولم تكن اقتصادية على أي حال (كما في الرأسمالية)، وإنما كانت سياسية عقائدية. فالإنتاج ما قبل الرأسمالي لم يأخذ في جلّه طابع السلع الموجهة صوب السوق، وإنما طابع المنتجات القابلة للاستهلاك المباشر. فكان جزء مما ينتجه الفلاحون والرعاة والصيادون والحرفيون يستهلك بصورة مباشرة من قبل المنتجين أنفسهم. أما الباقي فكان يقطع من جانب الطبقات الاقتصادية المسيطرة بوسائل سياسية وعسكرية وعقائدية مباشرة لسد حاجاتهم وحاجات خدمهم وحاشيتهم ولسد رغباتهم وأهوائهم. وعليه، فإن الفعل البشري الواعي المباشر، على خلفية من تقلبات الطبيعة، هو الذي كان يحكم الإنتاج والتوزيع. لذلك اعتبر أمين المستوى السياسي العقائدي، لا المستوى الاقتصادي، هو المستوى المهيمن في أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية. فامتلاك الطبقات الإقطاعية أدوات القوة السياسية والعسكرية والعقائدية، على أساس وظائف اجتماعية معينة، هو الذي كان يمكنها من التحكم في المنتجين وتقييدهم واقتطاع جزء كبير من

إنتاجهم وعملهم لصالح هذه الطبقات المرفهة المسيطرة.

لذلك كله، فلئن كان التمييز الجوهري بين المراكز والأطراف اقتصادياً في الرأسمالية، فقد كان سياسياً عقائدياً في أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية. فالمراكز في نمط الإنتاج الخراجي تتميز باكتمال المستوى السياسي العقائدي فيها. أما في أطراف النظام الخراجي فيكون هذا المستوى ناقصاً غير مكتمل. لذلك نجد في المشرق العربي، وهو قلب النظام الخراجي في العصر الوسيط، دولة مركزية مكتملة تسودها منظومة عقائدية متطورة متكاملة. أما في أوروبا الإقطاعية، فنجد شكلاً جنينياً بدائياً للدولة الخراجية وصورة بدائية باهتة عن المنظومة العقائدية العربية. فشتان مثلاً بين الدولة العباسية أو الفاطمية بينائهما الضرائبي والمدني والفكري المعقد وبين الهرم الإقطاعي الواهن البائس الذي كان يسود أوروبا أيام شارلمان! وشتان بين الفقه الإسلامي وعلم الكلام الإسلامي في عهد المأمون وبين الفكر الديني الذي كان سائداً في أوروبا في الوقت نفسه! بل، شتان بين الفكر المسيحي الشرقي ونظيره الغربي في ذاك الزمان).

ويرى أمين أن هذا التخلف السياسي العقائدي الأوروبي في العصر الوسيط هو الذي مكّن أوروبا من تخطي نمط الإنتاج الخراجي صوب الرأسمالية، وأن نظيره المتقدم في المركز العربي هو الذي حال دون تخطيه صوب الرأسمالية في الوطن العربي. كما يرى أن الشكل المتخلف غير المكتمل للدولة الإقطاعية الأوروبية بدأ، في القرن الثاني عشر الميلادي، يتطور صوب الشكل العربي المكتمل، لكن الرأسمالية الأوروبية كانت قد انطلقت وفلتت من إسهاره قبل أن يكتمل، فأخذ طابعاً رأسمالياً (الملكيات المطلقة في أوروبا) أوشبه رأسمالي، وتطورت الرأسمالية في كنفه حتى تمكنت منه وقوضت أركانها (الثورات البرجوازية).

ويرى أمين أن الدولة الخراجية تتسم في أنها جوهرياً دولة ميتافيزيقية (لاهوتية، دينية، ثيوقراطية). ومع أنه لا يحدد تماماً ما يعنيه هنا سوى قوله بأن الميتافيزيقا هي البحث عن الحقيقة المطلقة، إلا أنه يمكن فهمه على النحو الآتي: تتسم الدولة الخراجية بأنها ترتكز في ممارساتها وتشريعاتها وفي علاقتها بالرمية إلى منظومة

فكرية ذات مرجعية أو مرجعيات مقدسة مطلقة. وتستمد هذه الدولة مشروعيتها من اعتبار ذاتها التجسيد الأرضي لهذه المرجعية السماوية. فلما كانت الآليات الأساسية للسيطرة واستغلال المنتج آليات سياسية عقائدية، وبالنظر إلى طبيعة المنتج (الفلاح بصورة خاصة)، كان لا بدّ من المسلمات المقدسة التي لا تقبل الجدل وكان لا بدّ من النظم الفكرية الشمولية المرتكزة إليها. وكان لا بدّ لهذه النظم من أن تشمل الطبيعة والإنسان والمجتمع وكيفية نشوء هذه الكيانات (أو خلقها) وترابطها وتطورها. فالفلاح يعيش الطبيعة بتقلباتها ويتعامل معها وكأنها كائن حي أو تعبير عن كائن حي متفوق. وقد أفلحت الدولة الخراجية في تسخير هذا الشعور لدى الفلاح وتأويله وتطويره فكرياً بما يبرر هيمنتها واستغلالها. لذلك ارتكزت هذه الدولة إلى منظومة فكرية شمولية دخلت فلسفة الطبيعة في صلبها واعتمدت مطلقاً مقدسة مرجعاً لها.

ويرى أمين أن الدولة الخراجية مرّت في أطوار حضارية حتى وصلت أوجها في الدولة الإسلامية في المشرق. إذ ابتدأت منذ آلاف السنين هنا وهناك (مصر، الهلال الخصيب، فارس) في محيط من البربرية (نمط الإنتاج المشاعي والشيوعي البدائي). وكان كل مركز معزولاً إلى حد كبير عن المراكز الأخرى. وقدم كل من هذا المراكز الخراجية الأولى اسهامات فكرية وثقافية دمجت لاحقاً في الدولة الخراجية العالمية المكتملة. ومع الإسكندر المقدوني، بدأت الدولة الخراجية العالمية في شكلها الهلنستي الأول، وتوحدت لأول مرة في التاريخ المراكز الخراجية المتنوعة والمنعزلة عن بعضها. ويركز أمين في تحليله هذا الطور على الفيلسوف المصري، أفلوطين، الذي كان له تأثير كبير لاحقاً على الفكر الإسلامي.

وقد شهد هذا الطور بروز علم اللاهوت والفقه المسيحي في شكله الشرقي العربي. وشكّل هذا التطور أساساً لطور جديد من أطوار الدولة الخراجية، طور الدولة البيزنطية المسيحية. ويفغل أمين هنا ذكر أن الدولة البيزنطية شكلت نوعاً من التراجع في مسيرة ما أسماه نمط الإنتاج الخراجي. إذ شهدت الدولة البيزنطية تراجعاً في نمو قوى الإنتاج وفي الإنتاج الثقافي، وعجزت عن استيعاب الإنجازات الإغريقية والهلنستية ضمن أيديولوجيتها الدينية اللاهوتية. وجاء البديل على صورة الفتوحات العربية الإسلامية، التي أعطت دفعة هائلة إلى الأمام لقوى

الإنتاج المادية والثقافية في المنطقة، وقادت إلى اكتمال تكون نمط الإنتاج الخراجي، وأفلحت في توحيد التراثات المتنوعة واستيعابها. واحتاج ذلك بالطبع إلى جهود فكرية جبارة تمثلت في عمل النحاة واللغويين وعلماء الكلام والفقهاء وعلماء أصول الدين والفلاسفة والمؤرخين وعلماء الطبيعة والأطباء وغيرهم. بذلك تكون الثقافة الخراجية قد وصلت أوجها في الحضارة العربية الإسلامية؛ في أمثال سيبويه والشافعي والقاضي عبد الجبار والكندي والفارابي وابن سينا والغزالي والحسن بن الهيثم والبيروني وابن رشد وابن حزم والشاطبي وغيرهم. أما الآليات السياسية والعقائدية التي سادت الأطراف الخراجية (أوروبا)، فلم تتعد كونها صورة باهتة غير مكتملة لنظيرتها العربية العظيمة.

هشام غصيب الأعمال الفكرية 5



تشكّل الأعمال الفكرية (١٩٧٦-٢٠٠٦) للمفكر الأردني العربي هشام غصيب، حصيلة نضال فكري دؤوب من أجل بناء الأعمدة الفلسفية للثقافة التقدمية في الأردن والعالم العربي. وفي مواجهة خيارَي "استيراد" الأفكار الجاهزة والردة السلفية، أطلق د. غصيب، جديده، المتمثل في مشروع الاستغراب، ومضمونه الأساسي التملك النقدي للفكر الغربي، تاريخاً واتجاهات وصراعاً، من موقع التجاوز. استغراب د. غصيب هو «سيرورة استملاك حركة التحرر العربية، تجربة الثورة الثقافية العلمية الكبرى التي صاحبت نشوء الحضارة الرأسمالية وتطورها، من موقع النقيض في النظام الرأسمالي العالمي، أي من موقع الثورة العالمية والتحرر القومي».

وهذا الضرب من "الاستغراب" ليس جديداً تماماً، إذ شكّل، بالفعل، مضمون جوانب من مساهمات ماركسيين عرب كبار من أمثال سمير أمين وصادق جلال العظم ومهدي عامل وغالب هلسا - السلف الأردني الكبير لهشام غصيب -، لكن ميزة الأخير هي، بالإضافة إلى اشتغاله المتأبّر على هذا المحور، هي ضخامة المشروع الذي أنجزه على مدار ثلاثين عاماً من الكدح الفكري - المتواصل وقاريء أعمال د. غصيب، يفاجأ بطابعها الموسوعي الذي لم يترك فكرة أو مفكراً في تاريخ الفلسفة الغربية، من دون معالجة عارفة ناضجة نقدية. إلا أن غصيب، لم يكن، خلال هذه السنوات الثلاثين، منفصلاً عن الصراعات السياسية والفكرية الحية، لأنّذا في مكتبه لانجاز عمل موسوعي، بل كان دائماً في قلب تلك الصراعات. وقد أنجز موسوعته في "الاستغراب" في خضم المعارك الفكرية والسياسية التي شهدتها الأردن والعالم العربي، خلال الفترة، وتلظى بناورها.

ناهض حتر

يشتمل هذا الجزء على :

نقد العقل الجدلي، ٢٠٠٤.

دار وارفرد الأردنية للنشر والتوزيع

P.O. Box 927651 Amman 11190 Jordan
Tel. +962 6 5606 263 - Fax +962 6 5606 362
E-mail : wardbooksjo@yahoo.com