جدل

العدد 3 / 1986

فلسفية ـــ دفاتر فلسفية ـــ دفاتر فلسفية ـــ دفاتر فلسفية ـــ دفاتر فلسفية

AL JADAL

Cahiers Philosophiques

N° 3 - 1986

الثمن 11 درهم
رقم الايداع القانوني : 85 / 8

AL JADAL
B.P : 4 577 - AKKARI-RABAT
MAROC

الـجــدل

فصلية
فلسفية

العدد 3 / 1986

المدير المسؤول
سليم رضوان

«الجدل» ـ ص.ب : 4577 ـ العكاري ـ الرباط ـ المغرب

رقم إيداع التصريح 17 / 1984
رقم الإيداع القانوني 8 / 1985

الغلاف من إنجاز الفنان محمد شبعة

المحتويات

ملف

جورج لوكاش

- مسار فيلسوف 7

س. ر

- لوكاش : الادب ـ النقد ـ الفلسفة 13

مصطفى كاك

- لوكاش : نظرية الرواية 27

سحبان الحسين

- التاريخ والبروليتاريا 39

سليم رضوان

- لوكاش وهايدجر : ضرورة الانطولوجيا 49

فؤاد صفا

- بيبليوغرافيا لوكاش 57

مواقف

- مرافعة أميانس 59

لويس ألتوسير

زوايا

- بول باسكون : ثلاثون سنة من البحث السوسيولوجي 75

ف. صفا

- التراث والاختلاف 79

عبد السلام بنعبد العالي

- حوار فلسفي 83

محمد وقيدي

شهادات واقتراحات

- الفلسفة بين قيود المقرر والرغبة في التحرر 85

عمار حمداش

متابعات

- عشر سنوات من الفلسفة في فرنسا
- سارتر، عودة الروح
- لوكاش وبلوخ في الذكرى المئوية لميلادهما
- مواجهات فلسفية

ـ المقالات المنشورة تعبر عن وجهة نظر كاتبيها.
ـ المقالات التي لم تنشر لا ترد إلى أصحابها.

هـذا العـدد...

يصدر العدد الثالث من «الجدل» مبرهنا ليس فقط، على استمرار المجلة، ولكن أيضا، على تطورها مضمونا وشكلا. فعلى الرغم من العراقيل المادية الكبيرة التي تواجهها كل مجلة تعتمد على إمكانياتها الذاتية المحدودة، تحرص «الجدل» على تطوير شكل طباعتها وتحسين جودتها، مراعية في نفس الوقت، القدرة الشرائية المحدودة لقرائها؛ كما تحرص على متابعة الحياة الفلسفية المعاصرة، بالرغم مما يتطلبه ذلك من مجهود في القراءة والتأليف والترجمة. فبعد العدد الاول الذي خصصنا محوره للفلسفة والتربية، والعدد الثاني الذي رغبنا في أن يكون ملتقى للفلاسفة : ديكارت، كانط، ماركس، نتشه وهيدجر... الخ، يتضمن هذا العدد ملفا خاصا بالفيلسوف جورج لوكاش، الذي احتفل عالم الفلسفة في السنة الماضية بالذكرى المئوية لميلاده؛ وهي مناسبة نغتنمها بدورنا للتعريف بهذا الفيلسوف وبإنتاجه وبدوره في الفلسفة المعاصرة؛ وهو تقليد سنبذل جهدنا من أجل المحافظة عليه وتدعيمه.

إن صدور العدد الثالث لا يعني بالنسبة لنا، أن المجلة حققت هدفها، فتحقيق الهدف ليس هو الصدور أو الاستمرار في الصدور، بل هو إنجاز المشروع الذي وعدت المجلة بتحقيقه : الوعي بقيمة ودور الفلسفة في الحياة المعاصرة. وفي اعتقادنا أن هذا المشروع لن يتحقق إلا بتضافر جهود كل أولئك الذين يعتقدون ويؤمنون بقيمة الفلسفة وبدورها؛ و لا يكفي لتحقيق ذلك المطالبة بحق الفلسفة في الوجود، أو الاعلان عن النوايا، بل يجب ممارسة هذا الحق بأسلوب إيجابي، بالانتاج والابداع؛ ذلك هو طريق «الجدل» معتمدة على تضامن ودعم قرائها. □

«الجدل»

جورج لوكاش
(1885 ـ 1971)

احتفل عالم الفلسفة في السنة الماضية، بالذكرى المئوية لميلاد الفيلسوف جورج لوكاش. وقد مثلت هذه الذكرى مناسبة لدراسة وإعادة طبع وترجمة أعمال هذا الفيلسوف، الذي يعتبر منبعا أصيلا من منابع الفلسفة المعاصرة، والذي لم يعترف بقيمته الفلسفية العظيمة، سواء أثناء حياته أو بعد وفاته.

إن الصعوبة التي تواجه كل من يرغب في دراسة أعمال لوكاش، هي غزارة إنتاجه وتنوعه، إذ ألف في الادب وعلم الجمال والفلسفة والسياسة والتاريخ؛ كما أن قلمه لم يتوقف عن الكتابة لمدة تزيد عن ستين سنة، منذ صدور كتابه الاول عن «تطور الدراما المعاصرة» سنة 1908، إلى حين تأليف مؤلفه الاخير : «أنطولوجيا الكائن الاجتماعي» سنة 1970.

إن الاقتصار على مجال واحد من المجالات التي ألف فيها لوكاش يؤدي لا محالة، إلى تشويه الوحدة العميقة لفكر هذا الفيلسوف الذي كرس حياته للمنهج الجدلي ولمفهوم «الكلي»؛ فالادب والفلسفة والسياسة والتاريخ، بالنسبة له، ليست سوى مظاهر ولحظات «للكلي التاريخي والمجتمعي»؛ كما أن الاقتصار على حقبة تاريخية من حياته دون غيرها، يؤدي، دون شك، إلى اختزال فكر خضع في نموه وتطوره لصيرورة التاريخ.

يُمثل هذا الملف، إذن، مناسبة للتعريف بهذا الفيلسوف، بأعماله ومؤلفاته، بتصوره للعمل الفلسفي وللممارسة الفلسفية الكلية في مواجهة كل أشكال الوضعية، الجزئية أو السطحية. □

مسار فيلسوف

في رسالة كتبها لناشر مؤلفاته باللغة الألمانية يقول جورج لوكاش : «طيلة فترة شبابي، عشت صراعا عميقا بداخلي، بين نزوعي نحو التعميم الفلسفي، بالمعنى الذي تقدمه الفلسفة القديمة، وبين اتجاهي نحو العلمية الحقة». وبصدد انتمائه للماركسية يضيف قائلا : «لقد مثلت بالنسبة لي الحل الأمثل لذلك الصراع الذي عرفته في فترة شبابي، والذي لم يجد حله النهائي»، (الرسالة مؤرخة في 21 نونبر 1961.

تلخص هذه الكلمات القليلة حياة فيلسوف بأكملها، فالحل الذي اعتقد لوكاش أنه عثر عليه في الماركسية لم يكن سوى بداية جديدة لاختبار ذلك الصراع : الوفاء لجذوره الفلسفية الجدلية او الاستسلام للتفسير الوضعي للمجتمع والتاريخ.

لقد كانت حياة جورج لوكاش تجسيدا حيا لتلك الاشكالية التاريخية التي يواجهها كل فيلسوف او منظر ماركسي : كيف يمكن التفكير فلسفيا في الماركسية؟ كيف يمكن الملاءمة بين التأويل النظري لفلسفة ما، والعقائدية التي تكتسبها تلك الفلسفة من خلال الايمان بها ؟ كيف يمكن المحافظة على الروح الحية لفلسفة ما، والسلطة التي تستمدها تلك الفلسفة من الحزب أو الدولة ؟

هذا لا يعني أبدا أن لوكاش كان مفكرا أو فيلسوفا مستقلا، بل على العكس من ذلك، فقد ظل مناضلا في صفوف الحركة العمالية أزيد من خمسين سنة، واستمر عضوا في الحزب الشيوعي الهنغاري منذ دجنبر 1918 الى حين وفاته. كما تجلّى التزامه السياسي، في حرصه على أن يلائم بين طموحه النظري ـ الفلسفي ومقتضيات الصراع السياسي : مواجهة النازية، الحرب الباردة، الحركات السلمية في أوربا الخ...، ومع ذلك فلم تخل كل هذه السنوات من مجادلات نظرية داخل الحركة العمالية، ومن اتهامات وإدانات لمؤلفاته، دفعته في بعض الاحيان الى تقديم تنازلات لخصومه سواء بالتراجع عن بعض أفكاره او بلزومه الصمت.

وإذا كان هذا الصراع قد خلف على المستوى الذاتي تمزقات وتراجعات وتحولا في التحالفات، فانه ترك لنا بالمقابل، مؤلفات خالدة في ميادين ومجالات متنوعة : في الفلسفة والعلوم السياسية وتاريخ الأدب والسوسيولوجيا وتاريخ الفلسفة وعلم الجمال ؛ وهي مؤلفات تشهد على القيمة الحقيقية لفيلسوف اعتبره لوسيان غولدمان، ليس فقط، أهم فيلسوف ماركسي بعد ماركس، ولكن كذلك، أعظم فيلسوف عرفه النصف الاول من القرن العشرين، ومنبع جل فلسفات النصف الثاني منه. هذا الفيلسوف الذي لم يتم الاعتراف بقيمته الحقيقية، ليس فقط أثناء حياته، ولكن كذلك، بعد وفاته.

ولد جورج لوكاش بمدينة بودابيست في 13 أبريل من سنة 1885، وبعد أن أتم دراسته الثانوية التحق بجامعات هنغاريا وألمانيا، وبصفة خاصة جامعات برلين والجنوب الغربي من ألمانيا. وقد تعرّف هناك على الفلاسفة فندلبند، ريكر، لاسك، دلتي، هوسرل، ياسبرز، هيدجر، بلوخ، كورش، وعلى السوسيولوجيين : ماكس فيبر، سيمل، مانهايم، ومن الكتاب على غوندلف وتوماس مان. ويمكن القول مع لوسيان غولدمان «أنه بين 1910 و 1925، بزغ في المحيط الفلسفي لجنوب غرب ألمانيا، منعطف فلسفي حقيقي، أدّى الى نشأة الوجودية والمادية الجدلية المعاصرة». وقد مثلت هذه المرحلة بالنسبة للوكاش، الجذور الفلسفية التي واجه بها فيما بعد كل أشكال الفلسفات الوضعية والنزعات العلموية سواء منها المثالية أو المادية.

في سنة 1908، نشر لوكاش كتابه الأول باللغة الهنغارية «تطور الدراما المعاصرة»، وفي سنة 1911 ينشر كتابه الأول باللغة الألمانية «الروح والأشكال»، وفي سنة 1920 يؤلف كتابه «نظرية الرواية». الذي يعتبر أول مؤلف وضع الأسس المنهجية للتحليل البنيوي للابداع الأدبي.

في سنة 1923، يصدر لوكاش كتابه الشهير : «التاريخ والوعي الطبقي»، وهو مجموعة من الدراسات عن الجدلية الماركسية كتبت ما بين 1919 و 1922. وقد أثار هذا الكتاب زوبعة داخل الحركة العمالية، واعتبره الماركسيون الارثوذكسيون والاشتراكيون الديموقراطيون، كتابا مثاليا وتحريفيا.

وأهم الاتهامات التي وجهت للوكاش هي :

أ ـ تذبذب نظريته في المعرفة بين النظرية المادية التي تقول بـ «الانعكاس»، والتصور الهيجلي حول تطابق الذات والموضوع.

ب ـ نفيه القول بالجدل في الطبيعة

ج ـ مماثلة مفهوم «الاستلاب» لديه مع كل تصور موضوعي

د ـ تأثره واستلهامه لأفكار روزا لوكسمبورغ.

وبالرغم من أن هذه الخلافات في مجملها ذات طبيعة نظرية، فلا يمكن إغفال النتائج السياسية المترتبة عنها، وبصفة خاصة مكانة نظرية «الانعكاس» المادية، و «جدلية الطبيعة» ضمن المجال الايديولوجي السائد. وقد روى كارل كورش في كتابه «الماركسية والفلسفة» مكونات هذه القضية بطريقته الخاصة : «لنلخص هذه المجادلة الفلسفية التي عرفتها سنة 1924 دون أن نفرغها من الاطار الايديولوجي الذي حكم وعي المجادلين، فإن الأمر يتعلق بنقاش دار حول التأويل اللينيني لمادية ماركس ـ إنجلز، ذلك التأويل الذي يعتبر مقدسا في روسيا، وآراء لوكاش وغيره من المنظرين الماركسيين الهنغاريين والألمان، الذين يعتبرون عن حق أو عن باطل أتباعا له ؛ آراء تبتعد عن هذا التأويل

المقدّس وتقترب من المثالية والنقد الكنطي للمعرفة والديالكتيك الهيجلي».

عند إندلاع صراعه مع الأممية، لزم لوكاش الصمت، فامتنع بذلك عن التعبير عن أفكاره، وامتنع الحزب بدوره عن مطالبته بذلك. وبعد صعود هتلر الى الحكم شرع لوكاش في التأليف من جديد، تأليف سيؤدي به الى القيام بنقد ذاتي متضارب بشكل صارخ.

بعد نهاية الحرب العالمية الثانية عيّن لوكاش أستاذا لعلم الجمال بجامعة بودابيست، حيث شرع في نشر مؤلفاته عن «بلزاك»، و «ستندال»، و «زولا»، و «كارل ماركس وانجلز : مؤرخان للأدب»، و «هيجل الشاب» و «نتشه والفاشية» و «موجز تاريخ الأدب الألماني» و «غوته وعصره».

في سنة 1949، تشهر الحرب مرة ثانية على مؤلفاته التي تتهم هذه المرة بنفحتها البورجوازية وبنزعتها الكوسموبوليتية. يرضخ لوكاش من جديد وينتقد بشكل علني النزعة المثالية السائدة في مؤلفاته.

في سنة 1956، أسس لوكاش مع زعماء آخرين اللجنة المنظمة للحزب الشيوعي الهنغاري الجديد، وعيّن وزيرا للثقافة في الحكومة الأولى، إلّا أن تلك التجربة عرفت نهاية مأساوية، وبعد اخفاقها أبعد لوكاش الى رومانيا. وفي ربيع 1957، عاد الى بلده، إلا أن دوره السياسي داخل الحزب تقلص بشكل ملحوظ. ومنذ ذلك التاريخ الى حين وفاته سنة 1971. ألف مجموعة من الكتب، أهمها كتابيه : «الاستيطيقا» في جزئين، و «انطولوجيا الكائن الاجتماعي» في حوالي 2000 صفحة ؛ وهذا المؤلف الأخير لم ينشر الا باللغتين الألمانية والايطالية، ومازالت ترجمته الى اللغة الفرنسية في طور الانجاز. وقد اعتبر لوكاش أعماله الأخيرة، أنضج ما كتبه.

لم يكن المسار الفكري والفلسفي لجورج لوكاش مختلفا عن سير حياته الشخصية، وعن تطور وعيه السياسي ؛ فالمسافة الزمنية الفاصلة بين كتابيه «الروح والأشكال» (1911)، و «انطولوجيا الكائن الاجتماعي» (1970)، تجسّد عمرا كاملا من التحولات والتطورات المذهلة، بدءا بالكنطية الجديدة وفلسفة الحياة، ومرورا بالماركسية الهيجيلية «التاريخ والوعي الطبقي»، والماركسية الصارمة التي طبعت مؤلفاته في الثلاثينات، الى اهتمامه بالاستيطيقا وتجلياتها في الأدب والفن، الى «الانطولوجيا الاجتماعية»، حيث يتم إدراك الجوهر الانساني في بعديه الاجتماعي والتاريخي. إن تلك المسافة تعبير عن الرغبة العميقة لفيلسوف عاش تناقضات عصره في بلوغ «الكلية» التاريخية والجدلية، وفي البحث عن «الجوهر» الانساني الذي مسخته أشياء العالم الرأسمالي، وضيعته مظاهر الوعي الزائف.

• ميّز فرانك لندفاي F. Lendvai بين أربعة مراحل، تعكس التطور الفلسفي لجورج لوكاش.

1 ـ 1902 ـ 1918 : تطبع مؤلفات لوكاش الشاب في هذه المرحلة سمات مختلفة ومتناقضة : موقف كنطي في المعرفة، تصور تاريخي وفلسفي هيجلي، أخلاق مستمدة من كيركجارد ودستويفسكي. ومن الخصائص المميزة لهذه المرحلة، نقد جذري للمجتمع والثقافة البورجوازية، التي يضع في مقابلها «الروح» الدستويفسكية والفن الكلاسيكي العظيم.

2 ـ 1918 ـ 1930 : بداية المرحلة الماركسية التي تتزامن مع صدور كتابه الشهير «التاريخ والوعي الطبقي»، حيث تمثل البروليتاريا وحدة الذات والموضوع في التاريخ، مع نقد مظاهر التشيؤ في العالم البورجوازي ـ الرأسمالي، وإعطاء الأهمية لدور الوعي في الحياة الانسانية.

3 ـ 1930 ـ 1956 : مرحلة تعكس تبلور وتأسيس الاستيطيقا الماركسية وبناء نظرية لوكاش في الواقعية. وقد ميّز هذه المرحلة صدور مؤلفات الكثيرة في الأدب والفن التي تسعى الى تحقيق «الانسجام» الانساني في مواجهة أشكال الاستلاب والانحطاط الروحي. وقد حاول لوكاش في هذه المرحلة التوفيق بين «الروح» الهيجلية و «روح» غوته.

4 ـ 1957 ـ 1971 : انطلاقا من فكر ماركس، اعتبر لوكاش، في مؤلفاته الشيخوخة، أن العمل هو النموذج الجوهري للنشاط الانساني، مستخلصا من ذلك مظاهر مختلفة للكائن الاجتماعي. وحاول بلوغ «الجوهر» الانساني في أبعاده الاجتماعية والتاريخية ؛ متجاوزا المثالية التي تعتبره «متعاليا» ولا تاريخيا، ومنتقدا في نفس الوقت، المادية التي تختزله الى مظاهره السطحية والفجة. إن كتابي لوكاش « الاستيطيقا» و «الأنطولوجيا»، يعبران عن رغبته في تأسيس أخلاق إنسانية تهدف الى خلق الانسجام بين الوعي والتاريخ، بين الروح والعمل، بين الوجود والجمال، أي تأسيس أخلاق الانسان الكامل.

ان هذه المراحل لا تعني أبدا فصل لوكاش الشاب عن لوكاش الشيخ. فالاشكالية الاساسية التي تمحورت حولها مؤلفاته هي إمكانية التوفيق بين الروح والتاريخ، فإضفاء طابع التاريخية على كل الحياة الثقافية هي الصفة المميزة لأعماله. إن البعد التاريخي بالنسبة له، يعد إيجابي، ولذلك رفض كل أدب أو فلسفة سلبية، أي رفض كل الموقف النقدي الجذري الذي ميّز فكر القرن العشرين. وما مؤلفه الأخير «الأنطولوجيا» سوى تركيب للبعدين الانسانيين : الوجود والتاريخ. لقد اعتبر لوكاش في المقدمة التي كتبها لمؤلفاته

الفلسفية المختارة سنة 1969، أنه الآن، بعد تجاوزه الثمانين سنة، على عتبة كتابة أهم مؤلفاته» وهذا تواضع كبير، دون شك، من فيلسوف كتب أهم مؤلفات عصره، ولكنه يعبّر، في نفس الوقت، عن الروح الملتهبة والفكر الحي لفيلسوف لم تقنعه أبداً بديهيات عصره.

س.ر.

• اعتمدنا في كتابة بيوغرافيا لوكاش على :

• K. Axelos : Préface d'«Histoire et conscience de classe» Ed. Minuit Paris 1960.

• L. Goldmann : «Lukacs (György). ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS.

• F. L. LENDVAI : «Lukacs». Dictionnaire des Phiolosophes T.2.P.U.F. Paris 1984.

• C. Prevost : «Lukacs Actuel ?». EUROPE. N° 600 Avril 1979. (Numéro spécial).

جورج لوكاش : النقد ـ الادب ـ الفلسفة

«في الوعي بالذات باعتباره تصور العقل يبلغ الوعي منطلقه مستأنفا مساره بعيدا عن المظهر المبرقش للدنيوي المحسوس وعن الليل الفارغ للماوراء المفارق كيما يلج ضياء الحضور المعقول».

هيغل

يعبر لوكاش في بداية رسالته الى ليو بوبر (Leo Popper) عن رغبة، هي رغبته في انشاء «وحدة جديدة» من مجموع المقالات التي اجتمعت لديه بصدد عدد من الاعمال الادبية. إنه يريد لهذه المقالات أن تصبح كتابا.

لكن هذه الوحدة التي يرغب لوكاش في انشائها ليست هي الوحدة التقليدية للكتاب، إنها ليست تلك الوحدة الحسية المباشرة، وإنما المقصود «وحدة جديدة» تجتمع حسبها تلك المقالات حول مبدأ واحد «هو ذاته بالنسبة لكل واحدة من المحاولات النقدية» [A.F.12](1).

ويتساءل لوكاش : «ما هي هذه الوحدة يا ترى، في حالة ما إذا كانت موجودة بعد كل شيء ؟» [A.F.12] إن هذا السؤال يمس في الحقيقة شيئا آخر، هو الكيفية التي تشكلت وفقها الكتابات العظيمة التي تدخل في خانة : المقال (Essai). فمن هنا يتم وضع السؤال الحاسم في هذه الرسالة وهو : ما شكل المقال ؟ والى أي حد يعتبر هذا الشكل مستقلا بذاته ؟

يفتتح لوكاش مجموعة مقالاته هاته التي تحمل عنوان «النفس والاشكال» بمقال حول شكل المقال. فماذا يعني ذلك ؟ هل يتعلق الامر بمحاولة وعي المقال لذاته، كشكل مستقل وكماهية متحققة ؟ هل يعني ذلك ان المقال ينتقل من مرحلة الوعي المباشر (Conscience) ـ وما ينطوي عليه هذا الوعي من مراحل، كان المقال يتحدث خلالها عن الاعمال الادبية والفنية والشعرية، باعتبارها موضوعا يمثل أمامه وخارجه فحسب ـ إلى مرحلة الوعي بالذات (Conscience de soi)، حيث بدأ المقال، انطلاقا من هذه الرغبة، يتحدث عن نفسه ؟ وأخيرا، هل المقال حول المقال، يفيد أن هذه الذات (الناقد) التي كانت تتأمل الموضوع الخارج ـ والبعيد ـ عنها ـ قد امتلكت هذا الموضوع وحازته، بحيث لم يعد هذا الموضوع سوى ذاتها ؟ وبعبارة أخرى : هل أصبح المقال موضوعا للمقال ؟ وكيف يكون ذلك ؟

يتعلق الامر هنا في نظر لوكاش «بإمكانية المقال، بطبيعة وشكل هذه «القصيدة الفكرية» (Poème intellectuel)... فعلى الوعي الذاتي لكاتب المقالة ـ هذا الوعي الذي قطع شوطا كبيرا في سيره ـ أن يدرك اكتماله، أو أن يعمل على إدراكه. وليس هنا مكان عرضه أو محاكمته. فالامر لا يتعلق إلا بإمكانية معرفة ما إذا كان الطريق الذي حاول هذا الكتاب أن يقطعه، هو حقا طريق». [A.F.33].

إذا كان الامر كذلك، فما هو المقال ؟ وبماذا نميزه عن غيره من الاشكال التعبيرية ؟

بهذا السؤال المباشر سنتمكن من الانفلاتِ - ولو مؤقتا - من هذا العدد الكبير من الاسئلة التي تبقى من غير جواب ! - والعمل على قراءة الرسالة من داخلها والوقوف عند المشاكل التي تعالجها وتبيان قيمتها.

ا - حول المقال بصفة عامة :

«إنه إذا ما شبهنا مختلف الاشكال الادبية بخيوط ضوء الشمس المنكسرة على لوح من البلور المنشور، فإن المقالات ستكون هي الاشعة فوق البنفسجية» [A.F.19].

بهذه الاستعارات يميز لوكاش في رسالته بين الادب والنقد، أو بالاحرى بين مجال الشكل الادبي ومجال المقال النقدي. ذلك أنه إذا كانت الاشكال الادبية - كالشعر مثلا - خيوطا ضوئية لا تتجاوز مستوى هذا اللوح البلوري، فإن المقالات، على العكس من ذلك، هي أشعة فوق بنفسجية لانها لا تقف عند حدود هذا اللوح البلوري المنشور أمامها، بل تتعداه وتخترقه الى ما وراءه.

لا نريد أن نتوقف الآن عند المعنى الذي تشير إليه هذه الاستعارات، في مقال لوكاش نفسه، وإنما نرغب في تقديم تحديد دقيق لما هو أدبي وما هو نقدي ؛ وبعبارة أخرى نريد تحديد خصائص الشكل الادبي وخصائص المقال النقدي.

تمتلك رسالة لوكاش هذه، اذن، قيمة خاصة داخل كتاب «النفس والاشكال» إن لم تكن بمثابة المركز له، ذلك أن لوكاش حاول منذ البداية في هذا المقال المعنون :«بصدد الماهية وشكل المقال» استنفاد كل الاسئلة المتعلقة بماهية (Essence) المقال. والسؤال عن الماهية يحيلنا بالضرورة على الميتافيزيقا وعلى تاريخ الفلسفة بصفة عامة وسنعود الى هذه النقطة فيما بعد.

ما هو المقال ؟ هل للمقال شكل قائم بالذات، وباستقلال عن غيره من الاشكال الفنية ؟ هل للمقال - حقا - علاقة بما هو فني ؟ أكثر من ذلك : هل لهذه المقالات التي تؤلف «النفس والاشكال»، أن تؤلف شكلا قائما بذاته ؟ «بالنسبة لنا - يقول لوكاش - لا يتعلق الامر أبدا بما يمكن لهذه المقالات أن تحمله من حيث هي دراسات «تاريخية - أدبية» وإنما الاحرى معرفة ما إذا كان ثمة شيء في هذه المحاولات يجعلها تتجه نحو شكل جديد وخاص، وكذلك ما إذا كان هذا المبدأ هو ذاته بالنسبة لكل واحدة من هذه المقالات». [A.F.12].

ما هو هذا المبدأ الذي ينبغي أن تخضع له كل المقالات - والذي يجعل منها مقالات على وجه الحقيقة - حتى تدرك هذه الوحدة المنشودة، وتستعيد تلك الجوهرية الضائعة، وتصل الى الشكل الخاص بها، ذلك الذي هو ماهيتها ؟.

لا يشير لوكاش - خلال الرسالة - إلى هذا المبدأ إلا عابرا، وهو يتحدث عن الصورة كحضور مادي مكثف وعن «غياب الصورة» كتجريد فارغ، وذلك من خلال ملاحظة سريعة تقول : «إن سقراط نفسه ملزم أن يتكلم بالصور عن عالمه الذي لا شكل له، والموجود بمعزل عن كل شكل، كما أن عبارة «غياب الصورة» التي فاه بها المتصوف الالماني هي استعارة» [A.F.17].

يبدو إذن أن للمقال علاقة وطيدة بالاستعارة - صحيح ان لوكاش لا يعبر عن ذلك بوضوح، ولكن بالامكان استشفاف تلك العلاقة عندما يتحدث عن أفلاطون ككاتب عظيم للمقال. لكن ما هي هذه العلاقة الموجودة بين المقال والاستعارة ؟ وكيف للاستعارة أن تؤسس ماهية المقال، بحيث تخلصه من الثقل الحسي للعمل الادبي وتنقذه من التجريد الفارغ للفلسفة !

بإمكاننا أن نجد لدى كاتب فرنسي وهو مارسيل بروست (M. Proust) - وفي فترة زمنية مقاربة - نفس الحيرة والتردد، أمام أنواع الكتابة (Les genres)، وبالضبط أمام المقال والرواية ؛ فقد كتب بروست في دسمبر 1908 الى السيدة نويل (Noailles) يقول : «رغم المرض، فان لدي رغبة في الكتابة حول سانت بوف. وقد تم بناء الامر في ذهني بطريقتين مختلفتين حيث ينبغي علي أن اختار بينهما. والحالة هذه فإني لا أملك، لا الارادة ولا الرؤية الواضحة»(2)

وقد فسر بارط (Barthes) هذا التأرجح الواضح لدى بروست بين الرواية والمقال - لا باعتباره تأرجحا سيكولوجيا، كما يبدو ذلك من خلال عبارات بروست، وإنما باعتباره تأرجحا بنيويا (alternance structurale). فجانبا هذا التأرجح، اللذان تردد بينهما بروست فترة ليست بالقصيرة وهما : الرواية والمقال، إنما يشيران الى تعارض عميق أحس به بروست، وفسره حديثا جاكسون (R. Jakobson)، وهو التعارض بين : الاستعارة (metaphore) والمجاز (metonymie). فالاستعارة تدعم كل خطاب يقوم انطلاقا من السؤال التالي : « ما هذا ؟ وماذا يعني.. ؟»، فهذا هو السؤال العام بالنسبة لكل مقال (نقد). أما المجاز، فعلى العكس، يقوم على سؤال اخر هو كالتالي : «بماذا يمكن أن يُتبع هذا الكلام الذي ألفظه ؟ ماذا سيتولد عن الواقعة التي أحكيها ؟» فهذا هو السؤال الذي تنطلق منه الرواية.

ويوضح جاكسبون هذا التعارض بين الاستعارة والمجاز، أكثر من خلال تجربة تمت داخل قسم للاطفال، حيث طلب من التلاميذ أن يردوا، كيفما شاؤوا، على كلمة واحدة : «خيمة». فالبعض أجاب بأن : الخيمة كوخ صغير (وهذه استعارة) في حين أجاب آخرون بأن الخيمة احترقت (وهذا مجاز) وبالنسبة لبروست، يقول بارط : «فانه كان ذاتا منقسمة [منشطرة] مثل انقسام هذا الفصل الصغير الذي يذكره جاكسون . فهو يدرك أن كل ما

يعرض في الحياة من حوادث يمكن أن يؤدي : اما الى ظهور نوع من التفسير (التأويل)، وإما الى ظهور نوع من الحبكة الروائية التي تعطي لذلك الحادث أو تتخيل له : ما قبل وما بعد المحكي، ذلك أن التأويل هو السير على طريق النقد، بمناقشة النظرية واتخاذ موقف مضاد لسانت بوف ؛ أما ربط الحوادث والانطباعات وبسطها، فهو على العكس من ذلك، نسج رواية [سرد] شيئا فشيئا حتى لو كان ذلك رخوا»(3)

ليس الغرض من هذا الاستطراد هو مقارنة وضعية بروست بوضعية لوكاش - صحيح أن هناك الكثير من نقاط التشابه بينهما كوضع مسألة الشكل موضع سؤال، وحالة الانشطار (النفسي والفني لدى بروست والاجتماعي والفلسفي لدى لوكاش)، تلك الحالة التي ولدت نوعا من الوعي الشقي عند كل واحد منهما، بحيث راح يبحث عن الوحدة التي ترمم هذا الانقسام.. وإذا كان بروست قد وجد الوحدة التي بحث عنها، في رواية «البحث عن الزمن الضائع» فإن لوكاش قد وجدها - كما كان يعتقد - في مقالات «النفس والاشكال»...

ليس الغرض، إذن، هو المقارنة، وإنما إبراز طبيعة المقال والكشف عن الاسئلة التي تقدم عليها كل محاولة نقدية ومن تم تمييزها عن العمل الادبي.

بهذا الاستطراد، إذن، سنتمكن من فهم السبب العميق الذي جعل لوكاش يكتب في آخر رسالته تلك، قائلا، وبنوع من الثقة : «إن المقال نوع من العمل الفني، إنه صياغة لشكل (Gestaltung) خاص وشامل لحياة متميزة وكاملة» [A.F.33].

II - في شكل المقال :

يظهر ان لكتاب «النفس والاشكال» قيمة فلسفية عميقة - بين مؤلفات لوكاش - وهي قيمة أخلاقية لا تدرك للوهلة الاولى، إذ معظم المقالات التي يتضمنها الكتاب تبدو جمالية خالصة، تتعرض بالدراسة لكتاب وأدباء معاصرين للوكاش يكادون اليوم أن يكونوا مجولين تماما.

إلا أن المقال الاخير في الكتاب وهو «ميتافيزيقيا المأساة» - المهدى الى بول ارنست (Paul Ernst) - يحدد هذا المدلول الفلسفي والاخلاقي لدى لوكاش، ففي هذا المقال عبر الفيلسوف عن «رؤيته المأساوية». للعالم - كما يقول غولدمان - وعن رفضه الجذري لمنطق هذه الحياة - هذه الحياة التي لا تمتلك الشكل الحقيقي الذي يليق بها، ومن هنا تأتي أهمية المقال/الرسالة الذي يتصدر الكتاب، حيث حاول لوكاش أن يشرح وضعيته ككاتب للمقال (Essayiste)، بعيدا عن الفلسفة وبعيدا عن الاعتقاد الجامد، بعيدا عن العلم وباتخاذ موقف من الاشكال الادبية وذلك بصدد أشكال النفس.. كما حاول في هذا المقال تحليل عدد من الاشكال المتواجدة والتي تشترك - في نظره - جميعا في رفضه للعالم، ولكنها تبقى مع ذلك أقل جذرية ومن تم كان مآلها الفشل.

من الصعوبة إدراك معنى هذا المقال حول المقال - وكذلك الكتاب بكامله، ما لم نتوقف عند إشارة أوردها لوكاش بصدد التهكم (ironie) الذي يميز كاتب المقال : «أقصد بكلمة التهكم، كون الناقد يتكلم على الدوام بلهجة توحي بأن الامر يتعلق بلوحات وكتب وزخرفات جميلة غير أساسية للحياة الكبرى. وأنه لا علاقة أبدا لكل ذلك بالدواخل الابعد غورا، وإنما فقط بسطح جميل وغير مفيد». [A.F.22]

بعبارة أخرى، يقول لوكاش، إنه يتعين علينا أن نقرأ مقالات «النفس والاشكال» باعتبارها كتابات تتصل بمشكلات الحياة الكبرى. وهذا يعني أن مسألة الجمالية هنا في كتابات لوكاش الشاب إنما تتمحور حول إشكالية أخلاقية، وحول موقف أخلاقي من الحياة والمجتمع الرأسمالي.

يحيل المقال الموضوع «بصدد الماهية وشكل المقال»، فيما يبدو إذن، الى تمييز حاسم يتعلق بالاشكالية العامة لكتاب «النفس والاشكال» حيث يميز لوكاش في مأساة «هرقل» ليوريبيدس بين عنصرين : بين حياة وحياة، بين حياة حسية عملية، وحياة جوهرية أساسية، بين حياة عديمة الشكل وحياة تتحد خلالها الماهية بالشكل، ففي لحظة معينة من المسرحية وبالضبط حيث يدور الحوار بين تيزيه وهرقل، يبدو العنصر التراجيدي غائبا :«إن مسرحية «هرقل» غير مأساوية، لان الاسلوب الدرامي من نتائجه الطبيعية تشخيص كل حدث داخلي في انفعال وحركات ومواقف الشخصيات، مما يجعل هذا الحدث مرئيا وقابلا للادراك بالحواس». [A.F.15]

إننا نجد أنفسنا في هذه المسرحية أمام أسئلة مغرقة في العمومية ومشاكل شمولية «..ما شكل الآلهة على وجه الحقيقة؟ وبأية آلهة نؤمن، وبأية آلهة لا نؤمن؟ ما هي الحياة؟ وكيف نكابد متاعبها بشجاعة ؟» [A.F.15-16]

إن المستوى الاول للمسرحية هو مستوى الحياة العينية التجريبية، الحياة مأخوذة في مستوى أشخاص منفردين، إنها الحياة الحسية. أما المستوى الثاني - وهذا فقط بشكل تقريبي - فهو مستوى الماهية، والاسئلة القصوى والقيم المطلقة، يقول لوكاش :

«هناك نمطان من الحقائق النفسية : هناك حياة وحياة، وكلاهما لا يمكن بأي حال من الاحوال، أن يتواجدا مع بعضيهما في نفس الوقت. وكل تجربة إنسانية معاشة تتضمن هذين العنصرين، لكن بكثافة وعمق يختلفان من حالة لاخرى، وحتى في الذكرى تكون مرة هذه ومرة تلك، لكن في الشكل وحده يمكننا أن نعيشهما معا.» [A.F.16]

إن ما يتأسف عليه لوكاش في رسالته هذه الى ليو بوبر هو غياب الشكل لكن ماذا يقصد بالشكل ؟ ماهو هذا الشكل الضائع، الذي بضياعه تضيع الحياة نفسها ؟

- إن مفهوم الشكل (Formen) يحتل في فكر لوكاش الشاب أهمية قصوى، وهو يلح على هذا المفهوم ابتداء من عنوان الكتاب «النفس والاشكال» ذلك أن مفهوم «الشكل» يقابل تقريبا ما يطلق عليه. إسم «البنية» الذي يعتبر من أهم المفاهيم الاجرائية في العلوم الانسانية المعاصرة[4].

وفي نظر لوكاش، يعمل الانسان على إعطاء تعابير منسجمة مع المواقف الاساسية التي تخذها إزاء الحياة والكون عامة إن هذه التعابير تصبح «أشكالا» في الوقت الذي تصل فيه الى مستوى تحقيق نوع من الانسجام الصارم شيئا ما.. بل أكثر من ذلك إنها تصبح حقائق مفيدة للحياة الانسانية بصفة عامة ومفيدة للابداع الثقافي بصفة خاصة ـ يقول غولدمان : «بما أن لوكاش في سنة 1911 لم يكن قد توصل بعد الى تصور تاريخي للحياة الانسانية وللثقافة، فإنه كان يرى في هذه الاشكال مجموعة من الماهيات (Essences) الخالدة خارج الزمان. وبهذا المعنى، فإن كتاب «النفس والاشكال» هو في وقت واحد عمل في الاستطيق (علم الجمال) وفي الانتربولوجيا الفلسفية»[5].

إنَّ هَذا التمييز الذي وضعه لوكاش بين حياة حسية عديمة الشكل أي حياة لا تعي نفسها، حياة ما تزال في مرحلة الوعي الطبيعي ـ وحياة أخرى جوهرية، تعي نفسها بنفسها، حياة في مرحلة الوعي بالذات[6]. إن هذا التمييز بين المستوى التجريبي والمستوى الماهوي ـ حيث توضع الاسئلة القصوى والقيم العليا ـ هو ما يتيح لنا الاقتراب من مفهوم الشكل.

وبعبارة أخرى، فإن لوكاش بعدما ميز داخل الحياة المجالات التابعة لما هو كلي ولما هو جزئي، وبعد إدخاله هذه الثنائية في صلب الحياة، قد عين المكان الممكن للتلاقي والتصالح بينهما، أي المكان الذي يتصل فيه الجزئي بالكلي في وحدة تامة، وحيث «يظهران سوية».. إن هذا المكان هو الشكل.

III. النقد والادب :

لكن مرة أخرى ما هو هذا الشكل ؟ ما هو هذا المكان الذي تتصالح فيه هذه الحياة مع تلك الحياة ؟ ما حقيقة هذا المكان المفضل لاتصال الجزئي بالكلي ؟

وبعبارات أخرى : أين يلتقي ماهو حسي بما هو جوهري في ماهية واحدة ؟ أين تتهدم هذه الثنائية؟ وأخيرا هل يكون هذا التصالح مؤقتا أم نهائيا؟، هل يحدث في لحظة معينة ؟

ا- إن هذا التصالح يقع أولا على مستوى الفن والادب والشعر فهناك باستمرار كلام حول الشكل الفني والشكل الادبي والشكل الشعري. وكتاب «النفس والاشكال» يقتصر على

جانب الادب. لكن هل هذا يعني أن الادب من حيث هو كذلك، الادب في حالته المباشرة، وكما يقدم للقراءة ـ قادر على خلق هذا التصالح المذكور ؟ بالطبع لا. بل ينبغي عليه، حتى يدرك هذه الوضعية، أن يستفيد من مجهود أرقى يعقبه، وهو الانجاز الذي يقوم به الناقد حول العمل الادبي، أي المحاولة النقدية (Essai) أو باختصار المقال.

فيفضل العمل المشترك لكل من الناقد والاديب والشاعر يتمكن الشكل من الارتقاء الى مستوى دور الوساطة والمصالحة بين هذه الحياة وتلك الحياة. فالاشكال الادبية بالنسبة للوكاش هي تعبير عن بعض المضامين النفسية. ومهمة كاتب المقال والناقد نفسه، إنما هي ربط كل شكل بالمضمون النفسي الذي يتجاوب معه، وكذلك العكس، ربط كل مضمون نفسي بالشكل الذي يكون هو وحده قادرا على التعبير عنه بطريقة عالية. أما ما يتعلق بالاديب الذي يقع عليه الاختيار لدراسة عمله في كل مقال من المقالات، فإنه بالطبع ليس إلا مناسبة لتحليل معين، يعمل في الغالب على تجاوزه.

ب ـ يتحقق، ثانيا، هذا التصالح على مستوى الحياة الحسية الفردية، ذلك أن هذه الحياة يمكن إعلاؤها ـ فهي لا تعلو بنفسها ـ الى مستوى تلك الحياة. فالاسئلة والقيم المطلقة يمكن أن تصبح بارزة لنفسها.. لكن بأية وسيلة ؟ مرة أخرى يقول لوكاش بواسطة النشاط النقدي، وليس من خلال الطابع المباشر لهذه الحياة، فأفلاطون مثلا، ككاتب مقال ـ قد بلور أعماله من خلال حياة سقراط.

وهذه النقطة الثانية لا ينبغي أن تكون مصدر وهم، إذ لا ينبغي الاعتقاد أن كتاب «النفس والاشكال» يقدم تصالحا للحياة الحسية والماهية على نفس المستوى الذي تتم فيه هذه الحياة الجزئية الحسية.

وإذا كانت هذه النقطة توضح الهجوم الذي تعرض له الجانب الجمالي من طرف لوكاش، حيث اعتبر الفن هو المكان الوحيد للتصالح ولكنه كذلك اعتبره مكانا نسبيا، فإن هذه النقطة نفسها لا تمس الجانب الفكري ـ ذلك أن حياة سقراط لا تنتقل بذاتها إلى شكل، ولكن حياة سقراط وقد تم التفكير فيها بواسطة أفلاطون ككاتب مقال ـ إن الجانب الفكري لم يتم وضعه موضع سؤال ـ لدى لوكاش ـ إلا في كتاب «التاريخ والوعي الطبقي»[7].

لنتوقف إذن، عند مسألة «التعاون» بين المقال والادب على مستوى الشكل .. إذ ماهو الدور الذي يلعبه الادب داخل «النفس والاشكال» ؟ يقول لوكاش إن الادب مطالب بأن يعمل على التعبير عن التجارب المعاشة بعمق لدى الانسان المعاصر، ذلك أنه توجد بحق «تجارب معاشة، للتعبير عنها تكون أبسط المواقف وأكثرها تحفظا مفرطة في حقها وناقصة في نفس الآن، فهناك أسئلة ترن بصوت أكثر نعومة الى حد أن الصوت الصادر عن أكثر الاحداث فتورا، يشكل بالنسبة لها (أي الاسئلة) ضجة عنيفة، وليس أبدا موسيقى مصاحبة. كما أن هناك علاقات مصيرية تهم بشكل استثنائي الاقدار نفسها، والتي يكفي أي

عنصر إنساني لاحداث الاضطراب في سموها وتجريدها الخالص».[A.F.19]

هناك علاقات مصيرية، علو وصفاء وتجريد، يتعلق الامر اذن بالحياة العميقة، بالكلي، إن الادب لوحده يبدو هنا عاجزا عن الوصول الى التعبير عن ذلك، وبالفعل «فعندما يعيش الانسان شيئا من هذا القبيل، فإنه ليس بمقدور أي مظهر من مظاهره، التعبير عن ذلك، فكيف لقصيدة ما أن تمنحه شكلا ؟». [A.F.20]

إن الشعر، والادب بصفة عامة، مثقل برهون حسية، وهو لذلك لا يستطيع تجاوز مستوى «الموقف» و«صوت الحدث» و«العنصر الانساني» وباختصار لا يستطيع تجاوز الحياة الحسية، أي هذه الحياة. توجد إذن تجارب معاشة أدركت درجة معينة من الكلية التي لم يقدر الادب ـ على الاقل وحده ـ أن ينشىء نمطا تعبيريا مطابقا لها :«... يتعلق الامر بالادراك العقلي والتصوري من حيث هو تجربة وجدانية معاشة، ومن حيث هو حقيقة مباشرة ومبدأ تلقائي للعيش. يتعلق الامر بتصور للعالم في شكله الخالص والمكشوف، تصور هو بمثابة فعل للنفس وقوة محركة للحياة. إن هذا هو السؤال المطروح بطريقة غير مباشرة : ما الحياة، ما الانسان، ما القدر ؟». [A.F.19]

إن هذه التجارب المعاشة، والتي تحاول خلالها أكثر الجوانب تفردا، وأعمق العناصر في النفس، الاتصال (والاتحاد) بالحالة الكونية الجذرية التي ليست إلا تصورا للعالم ـ لا تستطيع الوصول الى التعبير إلّا من خلال التعاون بين الادب والمقال النقدي، فالمقال يقوم هنا بتسريح الشعر من قيوده التي لا تفك مع المحسوس، وينجز الشكل.. ومعنى ذلك الوصول الى التعبير عن هذه التجارب المعاشة بعمق :«إن الناقد هو الشخص الذي يكشف ما يتعلق بالمصير داخل الاشكال، إنه في أعمق تجربته المعاشة، هو هذا المضمون الذي تحوزه النفس، المضمون الذي تعمل الاشكال على إخفائه في طيها بطريقة غير مباشرة ودون وعي منها».[A.F.20]

إن المقال النقدي يظهر ـ ويتمم ـ ما يميل الادب الى التعبير عنه، ويتجه نحوه ولكن «بطريقة غير مباشرة ودون وعي». فبفضل المقال يصل الشكل الادبي الى الشكل الكامل والحقيقي، بالمعنى الذي سبق تحديده، أي الشكل كمجال للتصالح بين حياة وحياة.

وفي الواقع يتألف كتاب «النفس والاشكال» من مجموعة مقالات كان لوكاش يعتقد ـ أنها عمل يتمم ويكمل المجهود الادبي ومن تم اعتبر أن المقال هو مهمته الاساسية.

IV ـ النقد والفلسفة :

إن العنصر المشترك الذي هيمن على أعمال لوكاش الاولى، وبالخصوص في كتاب «النفس والاشكال»، إنما هو البحث عن المطلق باعتباره المدلول والمعنى الوحيد للحياة الانسانية.. وهذا العنصر كاف لربط لوكاش بكل التراث الفلسفي الكلاسيكي للغرب، بل إن هذا العنصر يجعل منه امتدادا لافلاطون وهيغل على وجه الخصوص.

ويعتقد غولدمان أن كتاب «النفس والاشكال» يكتسي صبغة خاصة في الفكر الغربي، فهو، لاسباب عديدة، مسجل بظهور لحظة جوهرية في تاريخ الفكر المعاصر، والسبب الاول في ذلك يرجع الى كون لوكاش قد وجد، بعد سنوات طويلة قضاها في الفلسفة الجامعية، التقليد الكبير للفلسفة الكلاسيكية من خلال تركيز عمله على مشكل العلاقات الموجودة بين الحياة الانسانية والقيم المطلقة. ولقد كان هذا الحدث الثقافي والفكري مهما جدا، إذ أن تقليدا من هذا النوع كان يبدو في طي النسيان، فالتفكير الفلسفي كان قد قلص مجاله تدريجيا نحو الابستمولوجيا وفلسفة العلوم وتاريخ الفلسفة، حيث أصبح كل اتصال حقيقي ومباشر بالحياة اليومية، والمشاكل التي تنجم عنها، أمراً معدوما(8).

ويشكل المقال حول المقال مدخلا فلسفيا لكتاب «النفس والاشكال» فهو يوضح للقارىء ما يمثله الكتاب جملة بالنسبة للوكاش. ففي هذا المقال يعالج الفيلسوف بالضبط العلاقة بين النفس الانسانية والمطلق من جهة، وبعض «الاشكال» التي تعبر عن مختلف الانماط المفضلة لهذه العلاقة من جهة ثانية. وذلك من خلال فلسفة معينة للمقال.

لكن ماهي الشروط التي يمكن للحياة الانسانية عبرها أن تكون أصيلة ؟ وماهي الظروف والمواقف التي تفقدها هذه الاصالة ؟ هل هناك بين الاصيل والزائف، بين الصائب والخاطىء، قيم وسيطة ؟ هل بإمكان الخطأ أن يخلق «أشكالا» سامية ؟

هذه هي المشاكل التي يثيرها لوكاش، وهو لا يطرحها فقط على مستوى تفكير نظري عام وإنما ككاتب مقالات، ومحاولات نقدية، و«بمناسبة» عدد ضخم من الاعمال الادبية والفلسفية : كأفلاطون وكيركغارد واستيفان جورج وكانط وغيرهم.

في المحاولة التي وضعها لوكاش «بصدد الماهية وشكل المقال» تعرض للفرق الموجود بين نموذجين من التعبير :«الشاعر والافلاطوني» وهذا التمييز هو في الحقيقة

بين الشاعر من جهة والافلاطوني والمتصوف وحسب المقال من جهة ثانية.

يحيلنا لوكاش بصدد هذه الثنائية على العصور الوسطى حيث انقسم المفكرون الى معسكرين : واحد يثبت أن المقولات الكلية والمفاهيم -«أي المثل الافلاطونية»- هي وحدها الحقائق الواقعية، في حين لا يرى الجانب الآخر في ذلك سوى ألفاظ وتسميات تؤلف بين أشياء جزئية هي وحدها الحقيقة.. «إن هذه الثنائية تشطر كذلك وسائل التعبير، والتعارض يقع هنا بين الصورة (image) والدلالة (signification). إن المبدأ الاول يخلق الصور، أما المبدأ الثاني فيضع الدلالات، بالنسبة للواحد منهما لا توجد إلا الاشياء، أما بالنسبة للآخر فلا توجد إلا العلاقات بينها، أي المفاهيم والقيم فقط. في الشعر- وفي الشعر بذاته - لا وجود لشيء بمعزل عن الاشياء فبالنسبة للشعر، كل شيء جدي وفريد ولا يقبل المقارنة. وهذا هو السبب الذي جعل الشعر لا يعرف الاسئلة بصدد أشياء خالصة وإنما يجوز طرح الاسئلة فقط بصدد العلاقات بين هذه الاشياء، فكل سؤال هنا - كما في الحكاية - يخلق شيئا شبيها بالشيء الذي نبهه الى الحياة.

إن البطل يوجد إما في المفترق (معزولا) أو وسط المعركة، لكن المفترق والمعركة ليسا مصيرين، بحيث على ضوئهما توجد أسئلة وأجوبة، إنهما نقط وبالحرف، معارك ومفترقات. البطل ينفخ في بوقه لايقاظ المعجزة، وفجأة تظهر المعجزة المنتظرة. إنها شيء يعيد تنظيم الاشياء. والحال أنه في النقد العميق لا توجد حياة للاشياء، لا توجد صور، وإنما فقط نوع من الشفافية التي لا تستطيع أية صورة مهما كانت أن تعبر عنها بالكامل». [A.F.17]

هكذا، وعلى العكس من الشاعر، ينحرف كاتب المقال عن الصور، مثله في ذلك، مثل الفيلسوف والمتصوف، بحيث يبقى عند مستوى الافكار، لكن هل حقا هذا هو مبتغى المقال ؟ هل غاية المقال هي التسامي فوق الحياة اليومية ونسيانها بالاستغراق في عالم الافكار ؟

يقول لوكاش، إن غاية المقال، أن يوقظ دفعة واحدة تلك التجربة المعاشة بعمق، الحاضرة - من غير أن تدرك - في العمل الادبي، والتي «تبلور» داخلها : الكلي والماهية والقيم العليا. إن على المقال أن يوقظ موضوع هذه التجربة المعاشة. ومن هنا السؤال المطروح بعمق في كتاب «النفس والاشكال» كيف يتاح لهذا التطلع للنفس نحو ادراك موضوعها الذي هو الماهية، أن يتحقق ؟

إذا كان هذا التدخل الضروري للمقال يحيل - ويشير - الى عدم الكمال النظري - والذي لا يمكن تجاوزه - للادب، فان المقال نفسه يبقى مهددا، في نظر لوكاش، بنوعين من التناهي المضروب حوله :

ا- يقوم التناهي الاول، في كون المقال لا يستطيع - بنفسه - إدراك الكلي بأدواته الخاصة، وإذا ما كان يتقدم أبعد من الادب، فإنه لا يستطيع الاستغناء عنه «إن المقال لا يستطيع أن يعيش حياته الخاصة إلا من خلال أعمال الآخرين، فبواسطة فهم الآخرين يقترب من ذاته». [A.F.20] وحتى في حالة ما إذا أدرك المقال ذاته وحقق ماهيته، فإن هذا الادراك الكلي سيكون مجردا ومقطوعا عن الحياة العينية الفردية، إنه لن يدرك الكلي المتعين في الشكل، لن يدرك اتحاد الكلي بالفردي.

هنا يخرج لوكاش - ككاتب مقال - عن السياق الافلاطوني، حيث يحدد وضعية الشعر داخل «النفس والاشكال» على النقيض من الوضعية التي يعطيها له أفلاطون داخل «الجمهورية». فالشعر في نظر هذا الاخير هو محاكاة، المحاكاة (Mèmesis de Mèmesis)، إنه تقليد التقليد، والشاعر إنما «هو ذلك الذي يضع كل الاشياء التي يضعها غيره من الصناع معا» [9]، فهو ينسخ عن غيره.. إنه ينسخ عن الواقع الذي لا يعدو بدوره أن يكون نسخة عن الايدوس (Eidos)؛ فالنسخ هنا تدني وابتعاد عن الاصل، إنه ضياع الهوية وتفتت الماهية. ولهذا السبب يقرر أفلاطون أنه «من حقنا أن نهاجمه (الشاعر) الآن ونضعه إلى جانب نظيره الرسام، ذلك لانه يشبهه في افتقار انتاجه إلى الحقيقة (...) لانه يثير هذا الجزء الخسيس في النفس، ويغذيه، وبذلك يعرض العقل ذاته للدمار». [10]

في «النفس والاشكال» يقطع لوكاش مع هذا التصور الافلاطوني عن الشعر، بالسير في اتجاه معاكس. فالشعر في نظره هو ما يقربنا من الكلي، بل إنه يتضمنه - بطريقة غير مدركة - في حين أن الحياة اليومية لا تعرف بتاتا هذا الكلي.

إن الناقد لا يقترب من الهدف الذي يصبو إليه إلا حين يتحدث عن الشاعر، فعندما يتحدث عنه، يجد أكثر الكلمات قوة وتحليقا، تلك الكلمات التي تمس الهدف بطريقة أحسن، فهو كلما ابتعد عن نفسه، كلما أصبح قادراً على الكلام عن نفسه وذلك من خلال حديثه عن الشاعر. ويقدم لوكاش كسنر (Kasner) كنموذج للناقد الذي يصل الى إدراك نفسه من خلال حديثه عن الشاعر شلي (Shelley) حيث يقول كسنر بصدد الصور لدى هذا الاخير: «كأن هذه الصور نسجت من الضوء، من الهواء والماء، فالالوان هي نفسها ألوان قوس قزح، وصوتها هو الصدى وأما ديمومتها - إن كان لي أن أعبر هكذا - فهي نفس ديمومة الموجة المزبدة التي تصعد وتهبط» [11]، هنا يقول لوكاش - لا نستطيع التمييز بوضوح بين أسلوب شلي وأسلوب كسنر، ذلك أن الذات الافلاطونية - الناقد - تمتلك هنا موضوعها وتتحد به، حيث لا يبقى لهذه الثنائية : ذات موضوع، إلا وجود عابر، إذ يصبح الموضوع

والذات شيئا واحدا، ويصبح أسلوب الشاعر هو أسلو الناقد نفسه، فحيث :«لا توجد أية ظلال لدى شلي، فإنه لدى كسنر لا يوجد أي شيء، سوى بريق الظلال المعتم». [A.F.49]

ب - ومن هنا يأتي التناهي الثاني المضروب حول المقال، ذلك أنه لا يقدم أية إجابة بصدد الاسئلة المطروحة، فإذا كان كاتب المقال في استعانته بالادب يتمكن من صياغة الاسئلة الكلية والشاملة، فإنه بالمقال لا يتلقى أية إجابة. ذلك «أن السؤال المطروح بطريقة مباشرة : ما الحياة، ما الانسان، ما القدر ؟ لا يعدو مستوى السؤال فقط، فالجواب لا يحمل لنا أي «حل»، على العكس من أجوبة العلم أو - في مستوى أعلى من التجريد - أجوبة الفلسفة» [A.F.19]

هكذا ينحرف كاتب المقال عن الفيلسوف، فالاختلاف بينهما جوهري. فحيث توجد لدى الفيلسوف أجوبة، لا يملك كاتب المقال سوى الاسئلة. مادام المقال يطرح الاسئلة بدل الاجوبة، ويقدم - خلال كل ذلك - طريقة للاحساس بالحياة ومشاكلها .. فإنه ما يزال في مسيس الحاجة الى الاتصال بالاشياء ليضع مشاكله وأسئلته، لا بطريقة تجريدية ومنفصلة عن الحياة - كما هو الحال في الفلسفة، وإنما - ودائما - بمناسبة حقيقة معينة. وبطبيعة الحال فإن هذه الحقيقة ينبغي أن تكون التعبير الجيد، ما أمكن ذلك، عن حقيقة نفسية، إنه ينبغي أن تكون «شكلا».

لهذا السّبب يقول غولدمان بأن : «المقالات تتحدث غالبا عن العمل الفني بدل الحياة الواقعية، فمن السهل وضع الاسئلة وطرح المشاكل الخاصة بالمصير، وبالحب والواجب، بصدد «فيدر» مثلا أو «بيرينيس» بدل طرحها بصدد فلان أو فلان. في حين ان كتاب المقالة الكبار، كمونطيني وأفلاطون هم القادرون على وضع هذه الاسئلة والمشاكل بصدد الحياة الواقعية، وليسوا في حاجة الى هذه الاشكال المصفاة سلفا والتي هي الاعمال الفنية». (12)

يبدو أنه حيث يعجز الادب عن الوصول إلى التعبير عن الحياة الجوهرية بسبب التصاقه بالجزئي والمحسوس وبكثرة رهونه المادية، وحيث تفشل الفلسفة كذلك في تحقيق هذا الشكل الحقيقي للماهية باستغراقها في التجريد الفارغ الذي يضيع وحدة الكلي بالفردي - فإن المقال والنقد - ليس أحسن حظا منهما. وقد شبه لوكاش بنفسه محاولة التوفيق بين الحياة الحقة والحياة المعاشة، داخل المقال بصورتين شبه متماثلتين : فقد أراد كيركغارد أن «يشيد من الهواء قصرا بلوريا» في حين حاول الرومانسيون أن «يشيدوا برج بابل روحي لا أساس له سوى الهواء». [A.F.55-78] وتؤكد هذه الاستعارة - كما يقول ميشيل لوي (M.lowy) - بوجه الدقة على التناقض بين الصفاء والتماسك (البلور) اللذين يتصف بهما عالم الاشكال، وهو عالم ينزع نحو المطلق (برج بابل)، وبين الميوعة العديمة الشكل (الهواء) للمادة الاولية المزمع استخدامها، أي الحياة المعاشة.

بعد كل هذا، نعود الى السؤال الأول ونقول : ما هو المقال حول المقال ؟ إنه حب أفلاطوني بين لوكاش وهيغل. إلى ماذا يشير هذا الحب الخفي ؟ إنه يشير الى فكر يقبض عليه أفلاطون من الطرف الأول وهيغل من الطرف الثاني... وإنه كحب يشير الى التمزق إنه وعي شقي - بين عدد من الثنائيات، لكنه في نفس الوقت يشير إلى الرغبة في التوحيد، توحيد الجزئي بالكلي، توحيد هذه الحياة بتلك الحياة في ماهية واحدة هي الشكل، وفي تركيب أعلى هو تحقق الروح.

مصطفى كاك

هوامش

1- بالنسبة للاحالات الموضوعة بين معقفتين، فهي تشير بالحروف اللاتينية والصفحة الى كتاب :

Lukacs (Georg), L'Ame et les formes. Gallimoed 1974.

2- Texte cité in-Essais critiques IV. Barthes (R), Le bruissement de la langue. p 314, Seuil 1984.

4- Goldmann (L) in Kierkegard vivant p 127 Idées 1966

5- Ibid p.p. 127-128

6- يقول هيبوليت (Hyppolite)، في تعليقه على الوعي الطبيعي والوعي بالذات لدى هيغل، إن «الوعي (الطبيعي) يرى ولكنه لا يرى نفسه، يعرف ولكنه لا يعرف أنه يعرف، فهو إذن معرفة وجهل» إنه نقصان وعدم العمال، ولوكاش عندما يميز بين الحياة الحسية والحياة الجوهرية، يؤكد على أن الحياة المباشرة هي لا وعي جذري بذاته، إنها لا تعرف نفسها ـ بالرغم من وجود العديد من التجارب المعاشة بعمق، والتي تتضمن الكلي من غير أن تدركه. في حين تمثل الحياة الجوهرية المرحلة الراقية للحياة الأولى، ففي هذه المرحلة تدرك الحياة نفسها وتتعرف على حقيقتها (ماهيتها)، إنها وعي بالذات من خلال الشكل.

7- انظر بصدد النقطة ـ ا ـ و ـ ب ـ التذييل الجيد الذي وضعه المترجم هارشر (Haarscher) لكتاب «النفس والأشكال» كدراسة لأعمال شباب لوكاش، حيث قام بتحليل الأعمال الثلاثة الأولى : النفس والأشكال ونظرية الرواية والتاريخ والوعي الطبقي.

Haarscher (Guy), Forme, Essai, poesie, post face in A. F P 282

8- Goldmann (L), Introduction aux premiers écrits de Lukacs-in Théorie du Roman. Gontheir 1975.

9- أفلاطون: «الجمهورية»، ص 360 ت فؤاد زكريا، دار الكاتب العربي.

10- نفس المصدر ص 375.

11- Texte cité in l'Ame et les formes p 49

12- Goldmann (L), Recherches dialectiques. p. 250 5ème édition Gallimard 1959.

لوكاش : «نظرية الرواية»

كتاب «نظرية الرواية» هو العمل الثاني الرئيسي (بعد كتاب «الروح والأشكال») من أعمال شباب لوكاتش. ويتسم هذا الكتاب بطابع التجريد العالي والكثافة القوية، والتلميح المركز، ولعل إحاطة مركزة ومختصر بالاطروحات النظرية الفلسفية والجمالية والايديولوجية وبالمصادر والمنابع الفكرية التي يمتح منها لوكاتش في تنظيره للرواية في كتابه ذاك، لعل ذلك أن يكفل تكسير تلك السمة التي قد تشكل عائقا جديا في فهم مضمون هذا الكتاب.

ثمة مبدأ أساسي، منه انطلق لوكاتش في مشروعه الفكري كله، وطبع جميع إنتاجاته وأعماله الفكرية بطابع خاص : الارتباط العضوى المنظم والواعي في فكر لوكاتش بين الفلسفة والأدب والسياسة :«لا تشكل الفلسفة والأدب والسياسة عند لوكاتش ميادين منفصلة كل الانفصال (...) بل هي لحظات وأوجه للكلية (Totalité) التاريخية ـ المجتمعية، مترابطة ترابطا حميما. فكل تحليلاته الأدبية لها في ذات الوقت بعد فلسفي وبعد سياسي.»[1].

بأية مفاصل وعلاقات تنتظم تلك الابعاد أو المجالات الثلاثة، ويتحدد بها موقع كل منها ووظيفته ودوره في فكر لوكاتش ؟ يحدد لوكاتش نفسه علاقة الفلسفة بالأدب من خلال نظريته في «المحاولة» (Essai) او النقد الأدبي، عرضها في «رسالة إلى ليو بوبر» صدر بها كتابه «الروح والاشكال»[2]. ويشرح لوسيان جولدمان، في مقال له مضموم إلى كتاب «نظرية الرواية» الذى نحن بصدده، نظرية لوكاتش في «المحاولة»، بوضوح وإحاطة :«يعرف لوكاتش المحاولة (...) بأنها شكل (Forme) مستقل يقع ما بين الأدب والفلسفة. وبالفعل، فإن الأول (الأدب) يعبر عن المواقف المتماسكة للروح على مستوى الابداع الخيالي لكائنات فردية ولوضعيات خاصة، والثانية (الفلسفة) تعبر عن نفس المواقف على مستوى الابداع المفهومي (...) أما المحاولة فإنها، من جهتها، هي شكل مستقل متوسط. ومن حيث إنها، كالفلسفة، عمل مفهومي، فإنها لا تستطيع أن تثير المشاكل (لأنها لا تعرف الا المشاكل، ولا تعرف الأجوبة) الا ب«مناسبة» واقع فردى عيني. ولما كانت المشاكل المفهومية لا تستطيع أن تنطرح، انطلاقا من متشابك الحياة المعقد والذي لا يقبل الفك، فإن على كاتب المحاولة أن يطرح تلك المشاكل بمناسبة مظاهر الحياة وأوجهها المفضلة التي هي «الأشكال» يستخرج كتاب المحاولة العظام، أفلاطون، ومونطيني، الاشكال انطلاقا من الحياة الامبريقية (حياة سقراط أو حياة مونطيني نفسه)، أما كتاب المحاولة الأقل مدى وسعة، فإنهم يطرحون المشاكل انطلاقا من هذه الاشكال التي تكون منقاة ومتماسكة من قبل، والتي هي المظاهر الكبرى للأدب الكوني (...) تبدو المحاولة

معالجة لهذا الكتاب أو ذاك، لهذه الشخصية أو تلك أو لهذا الواقع أو ذاك، والواقع أن الكتاب والشخصية والواقع ماهي الا «مناسبات» تتيح للمؤلف أن يطرح، على المستوى المفهومي، المشاكل الاساسية للوجود البشري»[3]

المحاولة شكل، وهي شكل مستقل ومتوسط بين الفلسفة والأدب، تشترك مع الفلسفة في كونها ابداعا أو عملا مفهوميا، تثير وتطرح مشكلات الوجود البشري والحياة من خلال الاشكال الابداعية الأدبية التي تسبق الى طرح تلك المشاكل ولكن بصورة ابداعية خيالية تشخيصية لا تزال مثقلة بالحسية. الموقع المتوسط للمحاولة بين الفلسفة والأدب واشتراكها مع الفلسفة في الشكل واتخاذها للأشكال الأدبية مادة لها، كل ذلك يجعلها حلقة الوصل بين الفلسفة والأدب، قراءة فلسفية للأدب، تركيبا للتجريد الفلسفي وللثراء والغنى الخيالي الحسي للأدب.

المحاولة شكل. فما الشكل ؟ :«يتحدد كل شكل فني بالنشار الذي يقوم في قلب الحياة، هذا النشاز الذي يتقبله ذلك الشكل ويضفي عليه بنينة بوصفه (ذلك النشاز) قاعدة لكلية غير مكتملة في ذاتها.»[4]. الشكل إذن بنية، إنه كما يقول لوسيان جولدمان «بنية دالة (...) تتوسط بين الروح والمطلق»[5] والنشاز الذي يتحدث عنه لوكاتش في هذا المقطع الأخير هو ثنائية أنطولوجية قائمة في قلب الوجود البشري : ثنائية الحياة الماهوية الجوهرية الحقة، والحياة الامبريقية اليومية الحسية[6]. ومن ثم فان الشكل كبنية دالة، يحله لذلك النشاز ولهذه الثنائية، يكون هو المحل الذى تتصالح فيه هاتان الحياتان. فالحياة اليومية الامبريقية المباشرة هي «عماء»، ينبغي للمجهود الفني أن يعده ويضعه في شكل لكي يفسح تجلي الحياة المجال لتجلي ماهي تجل له، أي للحياة الماهوية الجوهرية. فليس للفن أن يمثل الحياة الامبريقية بل عليه أن يتجاوزها نحو الحياة الجوهرية، نحو المطلق، نحو القيم الكلية. والشكل هو الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى المطلق والماهية والفكرة[7].

توسط شكل المحاولة بين الشكل الفلسفي المفهومي التجريدي أعلى ما يكون التجريد، وبين الاشكال الابداعية الفنية الأدبية منها خاصة والتي هي مثقلة بالصور الخيالية الحسية بحيث لا يظهر فيها الشكل أو البنية الدالة في نقائها ونصاعتها وفي صورتها الواعية المعقولة، هذا التوسط للمحاولة يمنحها امتيازا على الفلسفة والأدب : إنها تقوم في ذات الوقت بربط الشكل الفلسفي المفهومي بمحتوى الحياة الواقعية وتتجاوز تجريده و«خواءه»، وتجرد الشكل المفهومي من مضمونه ومحتواه الحسي والخيالي الذي يخفيه ويغطيه ويحجبه في الادب.

فالمحاولة هي إذن كما قلنا قراءة فلسفية نقدية للأدب، ماهي الفلسفة التي اشتغلت بها المحاولة اللوكاتشية في مرحلة أعمال شباب لوكاتش ؟ الفلسفة المثالية بكل تياراتها الفرعية المعروفة وخاصة : الافلاطونية، والكانطية، والهيجلية، والكركجاردية، والهوسرلية،

أو باختصار الفلسفة المثالية اليونانية، والفلسفة المثالية الكلاسيكية الالمانية (بينما اشتغل لوكاتش في أعمال النضج بالفلسفة الماركسية : المادية الجدلية والمادية التاريخية، مما يفسر نقده القوى والقاسى لأعمال شبابه بما فيها «نظرية الرواية»). فالمنابع الفكرية الفلسفية للوكاتش هي إذن : انطولوجيا الماهية أو الفكرة (المثال) الافلاطونية، والنزعة النقدية والرؤية التراجيدية الكانطية والديالكتيك وفلسفة التاريخ الهيجلياني، والنزعة الوجودية الكركجاردية، وأخيرا الفينومينولوجيا الهوسرلية التي عاصر لوكاتش أول صياغة لها من طرف هوسرل بهيدلبرغ بألمانيا. وفي هذا الوسط الجامعي بهيدلبرغ التقى لوكاتش بالممثلين الرئيسيين لما كان يعرف في بدايات هذا القرن «بعلوم الروح» : دلتاي، وزيمل، وماكس فيبر، فقد مارس دلتاي على الخصوص تأثيرا حاسما على تفكير لوكاتش، بتحديده وإيضاحه لمفهومي الدلالة (Signification) والتفهم (Compréhension) كأساسين منهجيين لـ«علوم الروح» أي العلوم الانسانية المستندة على هذين المفهومين[8].

سياسيا كان موقف لوكاتش في شبابه طوباويا بمعنى مزدوج : طوباوية - تراجعية ميثولوجية، إن صح التعبير، مبعثها «الجنون بالاغريق» والحنين (nostalgie) الى زمن الاغريق، الى «الأزمنة السعيدة» خصوصا في عهد هوميروس، عهد الملحمة والتراجيديا، الحنين الى «الاغريق كاسطورة للأصل»[9] و«ككلية جميلة» (Schöne Totalität)[10] ثم طوباوية مستقبلية «ثورية» مستلهمة أساسا من أعمال دوستويفسكي التي كانت كلها تغنيا «بالحلم بمجتمع عادل»، ومن هنا موقف الرفض الذى اتخذه لوكاتش باعتباره للمجتمع البرجوازي مجتمع غياب المعنى عن الحياة، وغياب الكلية المجتمعية السعيدة الخلاقة والمبدعة للأشكال والتي تمثل فيها الماهية المتعالية وترى رأى العين. طوباوية مستقبلية مستلهمة أيضا من الرؤية التراجيدية الكانطية الأصيلة : ابراز تناهي الكائن البشرى (الموت) وحدوده (المعرفية النظرية) كحقيقة حقة وحيدة. تنصيب النزعة الفردية، التي قام عليها المجتمع البرجوازي، للفرد وقيمة كمطلقات وكأسس للحياة، حجب هذه الرؤية التراجيدية عن أعين البرجوازية وجعلها تعيش في تفاؤل وطمانينة منذ نهاية القرن التاسع عشر. عودة لوكاتش الى الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، والى الكانطية الاصيلة خاصة، جعلته يدرك زيف ذلك التفاؤل والطمأنينة، زيف نمط الحياة البرجوازية، ويشعر بوشوك وقوع الكارثة : الحرب المهددة للحضارة الغربية بالانهيار[11] جعله ذلك يصدر حكمه القيمي على عصره من خلال عبارة لفيشته :«إنه عصر الخطيئة الكاملة»[12]. ففي جو الشعور بهذه الخطئة، جو اليأس ألف لوكاتش كتابه «نظرية الرواية» من موقف الانتلجاسيا اليسارية، موقف رفض الحرب موقف الجمع بين «أخلاق اليسار وابستيمولوجيا اليمين»[13].

هذه، بكيفية خطاطية سريعة، هي مختلف العناصر التي تتشابك خيوطها في جسم كتاب «نظرية الرواية»، والتي تسمح بإدراك إحالاته المرجعية، وبخلخلة كثافته وملء تجريداته النظرية.

يتكون هذا الكتاب في ترجمته الفرنسية من تقديم نقدي بقلم لوكاتش نفسه، ومن قسمين يضم الأول خمسة فصول، والثاني أربعة، ومن ضميمة هي عبارة عن مقال للوسيان جولدمان بعنوان «مدخل الى كتابات لوكاتش الأولى».

في القسم الأول (وعنوانه : «أشكال الأدب الملحمي الكبير وعلاقاته بالحضارات بحسب كونها تشكل كلا مغلقا أو بحسب كونها إشكالية») يقارن لوكاتش، من أجل إبراز الاطار التاريخي الحضاري العام للشكل الملحمي الروائي، بين الحضارة الاغريقية المغلقة وبين الحضارة الغربية الحديثة (البرجوازية) المفتوحة والاشكالية. كانت الحضارة الاغريقية مغلقة على ذاتها، تشكل عالما أوكوسموسا منسجما متناغما، وكان المجتمع الاغريقي يشكل كلية إيجابية :«مبدعة للأشكال (...) كل شيء ينضج داخلها متجها نحو كماله، وحين يبلغ ذاته يندمج في الصرح برمته. كلية لا تكون فيها الاشكال مقحمة على الوجود، قسرا، بل مجرد تيقظ واستيعاء (prise de consciences)، مجرد إتيان ما يغفو في الوجود كتطلع مظلم، الى الظهور والتجلي في وضح النهار. كلية تكون فيها المعرفة فضيلة، والفضيلة سعادة، ويظهر فيها الجمال معنى العالم »[14]. فأزمنة الاغريق «أزمنة سعيدة» يسودها التوافق (adéquation) بين العوالم، بين السماء والأرض، بين الذات والعالم، بين الروح وأفعالها، بين النار والنور، بين الفرد والمجتمع، بين الجزئي الفردى والكلي الكوني، بين المعنى والماهية والجوهر وبين الحياة. لا تمزق ولا انفصال ولا ثنائية ولا آخرية (Altérité)، لا بحث ولا مغامرة ولا تساؤل «الاغريقي لا يعرف الا الأجوبة، أما الاسئلة فلا يعرفها (...) لا يعرف سوى الأشكال، أما العماء (Chaos) فلا يعرفه، ولا يعرف المفارقة (Paradoxe)[15] والاشكال السائدة لدى الاغريق بترتيب تمرحلي متوافق مع نمو حضارة الاغريق وفلسفة التاريخ لديهم، هذه الفلسفة التي تتماهى مع ذلك النمو، الاشكال السائدة لدى الاغريق وفقا لذلك التمرحل (périodicité) هي الملحمة والتراجيديا والفلسفة، يظهر كل منها ويختفي في الوقت المناسب[16] والفلسفة من حيث هي آخر أشكال الفكر الاغريقي هي أشد تلك الاشكال لاإغريقية تضع «الحكيم الافلاطوني» كبديل للبطل الهوميري. هذا الاخير ظهر لحظة محايثة الماهية والجوهر والمعنى للحياة لحظة كان يمكن الاحاطة بعالم الدلالة بنظرة واحدة، لحظة كان يكفى تلقى المعنى والدلالة والماهية الحاضرة المحايثة ووصفها وحكايتها، لحظة كان الجمال وجها آخر للاخلاق. أما الحكيم الافلاطوني فقد ظهر في لحظة غياب المعنى وتعالي الماهية والجوهر وصيرورته نداء ينبثق من أفق بعيد، على أن هذا الحكيم كان لا يزال متيقنا من إمكان رؤية الماهية والجوهر في تعاليمها رؤية عقلية مفهومية.

وفي الازمنة الحديثة تكسرت الدائرة الميتافيزيقية الاغريقية الضيقة، وانفتح كون لا متناه، وانحفرت هوات بين الأنا والعالم، بين الروح وأفعالها، بين الحياة والمعنى والماهية والجوهر، بين الفرد والمجتمع، بين الجزئي والكلي، بين الجمال والأخلاق، وصار الجوهر الوحيد خصوصا بعد غياب الاساس الديني للمجتمع المسيحي الاقطاعي صار الجوهر الوحيد هو الروح أو النفس أو الذات الوحيدة المنعزلة، صار العالم جريحا مثل «Philoctète» صار عالم بحث ومغامرة، وتطلع، وصارت الفلسفة حنينا الى المسكن الأصلي المفقود الى توافق الروح مع ذاتها، صارت الفلسفة «... عرضا (Symptôme) يدل على عدم التوافق (inadéquation) بين الروح والفعل»[17]

وفي الفصل الثالث والرابع من هذا القسم وقف لوكاتش عند الملحمة والتراجيديا الاغريقيتين مبينا بنية كل منهما والتحولات التي عرفتاها في إطار التحور التاريخي - الفلسفي من الأزمنة القديمة الى الأزمنة الحديثة، ومقارنا بينهما وبين الرواية كشكل ملحمي جديد حل محل الملحمة : الملحمة والتراجيديا الاغريقيتان إجابتان على السؤالين :«كيف تكون الماهية حية ؟»، و«كيف تكون الحياة جوهرية؟»، وذلك قبل أن يصاغ هذان السؤالان صياغة مفهومية فلسفية ناضجة. وتتميز الملحمة عن التراجيديا في كون موضوع الملحمة هو «الكلية الشمولية» للحياة (Totalité extensive)، أي الحياة العينية الملموسة ككلية عضوية، «الأنا الامبريقى»، «مصير عشير» أو كلية مجتمعية عضوية حية معناها محايث لها وليس مصير فرد منعزل. أما التراجيديا فموضوعها هو الماهية المتعالية، «الأنا المعقول»، الكلية العمقية (totalité intensive) وإذا كانتا تشتركان في الشكل الشعري، فان الشعر التراجيدى قاطع حاد عازل خالق لمسافات وابتعادات، يزيل القناع عن كل ماهو فظ في الحياة العادية. إن التراجيديا تحرق الحياة العادية وتحيل اللهب الواضح للمصير الواضح لبطلها، الى رماد، كل ما ليس الا بشريا خالصا.[18]، وتلعب فيها الجوقة (CHŒUR) دور ترجيع الصدى المتناغم والمبرز لكل تذبذبات الفعل التراجيدى. أما الشعر الملحى فهو متماطل متراخ يخلق هو أيضا مسافات وابتعادات ولكن داخل دائرة الحياة. فما هو ثقالة في التراجيديا يصير خفة في الملحمة. وتعرف التراجيديا الاغريقية غنائية (Lyrisme) آتية من عزلة البطل أمام المصير وليس من عزلته تجاه الكلية المجتمعية كما سيكون الشأن في التراجيديا الحديثة. أما الملحمة فلا تعرف العزلة لان موضوعها ليس الفرد بل العشير الكلى العضوى الحي المنسجم المتماسك والمتلاحم.

ولكون الازمنة الحديثة هي أزمنة التمزق والعزلة وغياب الوحدة الدالة الحية العضوية، فإن الملحمة قد اختفت وورثتها الرواية. لذلك يقارن لوكاتش الرواية بالملحمة في الفصل الثالث من هذا القسم، ويخصص الفصل الرابع للحديث عن «الشكل الداخلى للرواية»، والفصل الخامس لابراز الشروط التاريخية - الفلسفية المحددة لهذا الشكل :

الرواية هي ملحمة[19] زمن لم تعد فيه الكلية الشمولية للحياة معطاة بكيفية مباشرة، زمن صارت فيه محايثة المعنى للحياة إشكالا، إنها تعبير عن عزلة وغياب الاتحاد مع العشير والبحث الدائم عن هذا الاتحاد «أن تكون إنسانا في العالم الجديد هو أن تكون وحيدا (...) حيث لم تعد الذات بالنسبة الى نفسها سوى ظاهرة، وموضوع، ولم يعد يظهر لها وجودها الأكثر صميمية الا في صورة مطلب خالص لامتناه مسجل في السماء الخيالية لما ينبغي أن يكون»[20]. و أبطال الرواية هم دائما في بحث عن شيء ما[21]. والرواية تفسح في أحضانها مكانا للجريمة والجنون على عكس الملحمة والتراجيديا :«... لا الملحمة ولا التراجيديا تعرفان الجريمة والجنون. فما يسمى عادة الجريمة هو بالنسبة إليهما اما شيء غير موجود بأي وجه، وإما شيء ليس سوى النقطة الرمزية المضيئة التي تتضح فيها علاقة الروح بمصيرها (...) وفي التراجيديا الجريمة هي إما تفصيل غير ذى أهمية وإما رمز، وإما مجرد عنصر في العقدة المسرحية تستلزمه وتحدده المطالب التقنية، وإما تفجير للمعايير الأرضية، والباب الذى تجد الروح منه منفذا الى ذاتها.»[22] «أما الجنون فان الملحمة تجهله تماما اللهم إن كان لغة غير قابلة للفهم لعالم لا يملك من وسيلة أخرى للتجلي»[23]. إن ما تموضعه الجريمة والجنون هو غياب وطن متعال، والحدود الفاصلة بينهما في الرواية منزلقة ومحض سيكولوجية.

بعد هذه التمييزات يحدد لوكاتش بنية الشكل الروائى : إنها بناء معمارى يقوم على نسق مفاهيمي، ولكنه نسق مضمر في البناء الروائي يشكل قاعدته الخفية. وبهذا تكون عناصر الرواية مجردة بالمعنى الهيجلي لكلمة تجريد، فالرواية تعزل متصلا متجانسا من منفصل لا متجانس يتسم بالجواز، مما يجعل العلاقة الداخلية في البنية الروائية بين العناصر او الاجزاء والكل الموحد لها، علاقة جدلية، علاقة ارتباط واستقلال نسبى، تناقض ووحدة. مبرر وجود الرواية هو النشاز القائم في الواقع بين الطابع المواضعاتى للعالم الموضوعي وللبنيات الاجتماعية الاستلابية المتحجرة كالهياكل العظمية لطويات ميتة، وبين الطوية (Intériorité) المسرفة للعالم الذاتي الداخلى المضفى للشكل وللبنية على منفصل العالم الخارجى اللامتجانس، فالنشاز في الرواية، على خلاف الملحمة والتراجيديا، ليس سابقا لاضفاء الشكل، بل هو الشكل ذاته في الرواية. الرواية هي الذهاب الى النهاية في تعرية غياب المعنى عن الحياة وبدون هوادة. إنها شكل «الرجولة الناضجة او المكتهلة» (La vérilité mûrie)[24]، في مقابل الطفولة المعيارية للملحمة.

الرواية هي «رغم كل شيء» أي وعي بغياب الماهية واستحالة بلوغها مباشرة، واتخاذها مع ذلك هدفا يقترب منه أو يكشف غيابها على الأقل ويضفى على اللامعنى معنى. في الرواية ترتبط الأخلاق بالجمال بعلاقة مغايرة لعلاقتها في الملحمة والتراجيديا : في الرواية القصد الأخلاقي اليانى (structurant) حاضر بشكل محسوس في قلب البنية الروائية ذاتها

وان في شكل ثنائى بين أخلاق الذات وأخلاق الموضوع، أوالمادة الروائية. هذه المادة الأخيرة هي «لا متناه أولا محدود ميء» لا يحمل حدوده في ذاته مثل لا متناهي الملحمة. ان الرواية هي إذابة متناقضة لعناصر متنافرة ومنفصلة تدعى لكي تتشكل في وحدة عضوية توضع دوما موضع تساؤل.

بعد هذه الملامح العامة للبنية الروائية نصل مع لوكاتش الى خصائص بنيوية أربع تميز هذه البنية بعمق أكثر من غيرها : السيرورة، والسيرة أو البيوغرافيا، والسخرية، والبداية والنهاية، فالرواية تتخذ شكل شيء يصير، شكل سيرورة ومسيرة نحو الذات من طرف الفرد الاشكالي، ونحو معرفة الذات معرفة واضحة. ومن هنا وصف كثير من النقاد للرواية بأنها نصف فن لا فن مكتمل. ولكن لوكاتش يرفض هذا الحكم ويعتبر أن السيرورة في الرواية لا تفقدها الطابع الفنى المكتمل. إن هذه السيرورة توحد، جدليا، الصيرورة والكينونة، وتقوم على قوانين الذوق والحس الجمالي التي لا تقل في دقتها عن أية قوانين أخرى، ولا تفقد الرواية صبغتها الفنية الا إذا انحطت الى كاريكاتورية او الى أدب التسلية الفاقد لكل دلالة. والسيرة أو البيوغرافيا تعني في الرواية انتصارا على اللا محدود السيء للمادة الروائية، تعنى اختزالا لأبعاد الواقع الى تلك التي تستطيع تحمل التجارب المعيشة للبطل. مجموع هذه التجارب ينظم في الرواية بالمسيرة التي يتوجه بها البطل نحو معنى الحياة ومعرفة الذات، وبهذه المسيرة تتلقى الكلية اللامتجانسة والمنفصلة للناس المعزولين وللبنيات الاجتماعية التي لادلالة لها، وللحوادث الخالية من المعنى، يتلقى كل ذلك مفصلة موحدة عن طريق ربط كل عنصر مفرد بالشخصية المركزية، وبالمشكل الحيوي الذى يوضحه مجرى حياتها. أما السخرية فهي الحركة التي تعرف بها الذات نفسها وتحطمها بها في آن واحد، هي انشطار الذات ذاتيتين تقف إحداهما أمام قوى العالم الخارجى وتجهد في غمره بمحتويات حنينها، وتخترق الأخرى الطابع المحدود والمجرد لعالمي الذات والموضوع وتعي حدودهما، مشكلة عالما موحدا دون أن تلغي ثنائيتهما وعدائيتهما نهائيا. السخرية هي التصحيح الذاتي لهشاشة الواقع الموضوعي - جوهر السخرية قائم في الثنائية الاخلاقية التي هي المبدأ المنظم للمادة الروائية، فهذه الثنائية في الرواية والوحدة المتناقضة لشكلها هما جوهر السخرية الروائية، وهذه السخرية ترتبط بطابع الكآبة بسبب إدراك المسافة بين المثال الأعلى وبين تحققه في الواقع الفعلى، ترى الذات وقد بلغت في مرحلة الشكل الروائى النضج والاكتهال، أنها عبثا تفتش في العالم عن الوسائل التي تسمح لها باليسيطرة على العالم، وتعيش هذه التجربة الممزقة وحيدة بلا رفقاء طريق وبلا عناية إلهية تهديها وتنير لها الطريق، وأخيرا تشكل البداية والنهاية في الرواية جوهريتها إذ هما حدان أدنى وأعلى دالان لطريق محدد تمام التحدد بالولادة والموت، بينهما تجرى الحياة الجوهرية وكل ما له أهمية ودلالة بها ترفع الرواية الفرد الى العلو اللامتناهي لفرد مبدع لعالم بأكمله بتجربته المعيشة.

وفي الفصل الخامس والأخير من هذا القسم يستمر لوكاتش في تحليل بعد السخرية في الرواية رابطا إياها بشروط تاريخية ـ فلسفية تعطيها دلالتها وتتلخص في غياب الاله عن عالم الرواية وحلول الشيطان محله. ويستشهد لوكاتش بنص لجوته يحدد فيه مفهوم الشيطان :«لم يكن الشيطان إلهيا لأنه مجرد من العقل، ولم يكن بشريا لأنه يفتقر الى الفهم، وليس شيطانيا (diabolique) لأنه فاعل خير، وليس ملاكيا لأنه يرسل فرحا خبيثا للهدم. إنه يشبه الصدفة (Hasard) لأنه ليس له أى منطق (...) كل ماهو محدود بالنسبة الينا يبدو الشيطان قادرا على اختراقه من أقصاه الى أقصاه. يبدو أنه يتوفر على العناصر الضرورية للوجود. إنه يقلص الزمن ويمطط المكان. يبدو أنه لا يستمرىء سوى المستحيل، ويرمى بالممكن باحتقار.»[25] فالرواية بهذا المعنى عمل شيطانى، لأنها شكل المغامرة التي تبحث عنها الروح الباحثة عن ذاتها لكي تبلو فيها نفسها، وتكتشف في هذا الابتلاء، مقياسها وماهيتها، فسيكولوجيا بطل الرواية هي حقل نشاط الشيطان. ويعبر هذا النشاط الشيطاني عن نفسه في السخرية التي هي حرية في العمل الابداعي، أعلى حرية ممكنة في عالم بدون إله. وبفضل ذلك كله ترتفع الرواية الى مستوى يجعل منها الشكل الممثل لعصر بأكمله.

في القسم الثاني والأخير يحاول لوكاتش «نمذجة الشكل الروائي» : هناك نموذجان رئيسيان للشكل الروائى يحددهما نوعان من عدم التوافق الذى صار سمة للعصور الحديثة ولبطل الرواية : عدم توافق ناتج عن ضيق ممسرف لروح البطل الروائى تجاه عالم الواقع، والنموذج الروائى الذى يحدد عدم التوافق هذا بين الضيق الممسرف لروح البطل الروائى وبين الاتساع الممسرف للعالم الواقعي، هو رواية «المثالية المجردة» ويمثل له لوكاتش برواية «دون كيشوت» لسرفانتس. ثم عدم توافق ناتج عن الاتساع الممسرف لروح البطل الروائى تجاه العالم الواقعى، والنموذج الروائى المحدد بعدم التوافق هذا هو رواية «الرومانسية النازعة للأوهام»، ويمثل لها لوكاتش برواية «التربية العاطفية» لفلوبير، وبروايات بلزاك. هذا في الفصلين الأول والثاني من هذا القسم الثاني. وفي الفصل الثالث منه، يأخذ رواية «سنوات تعلم فلهلم مايستر» لجوته مثالا لنموذج ثالث يتوسط بين النموذجين السابقين.

في نموذج رواية المثالية المجردة يبلغ التناقض والانفصال بين الروح والعالم منتهاه، فبطل هذه الرواية فرد إشكالي مغامر ذو طابع شيطاني، يمنعه تهيؤه واستعداده الطبيعي من تحقيق مباشر للمثل الأعلى الذى يحمله في ذاته إنه ينسى في عمله الشيطاني كل مسافة بين المثال والواقع، بين الماهية والوجود، فينتقل من الفكرة كما ينبغي أن تكون الى وجودها الضروري، إنه محروم من كل طوية، ومن كل شعور بالمسافة والتباعد كوقائع حقيقية، إنه يقع تحت سيطرة فكرة نصبت كينونة، وموضوعة على أنها الوجود الحقيقي الوحيد. روحه ساكنة آمنة متيقنة، سجينة يقينها لا تبحث ولا تشك، محرومة من كل اشكالية داخلية، لا تعيش لحظة التأمل والانعكاس على ذاتها، انها مجرد نشاط أو فعالية خالصة، وفعل متجه نحو العالم الخارجي. ولما كان العالم متعارضا ومتناقضا مع المثل الأعلى والفكرة فاقدا للمعنى والدلالة، فإن هذه الروح تعيش تجربة الفشل المر. فالعالم ليس طريقا، ليس شريكا متفاعلا مع الروح. ومن هنا يتفتت سلوك هذا الفرد الى مغامرات معزولة مضحكة. يصير السمو هوسا، والسامي مضحكا. وهذا ما يجسده، دون كشوت، هذه الرواية التي هي الوريثة التاريخية والمنطقية معا لروايات الفروسية في العصور الوسطى، وقد ساد هذا النموذج لدى بلزاك أيضا ولكن بطريقة مختلفة عنها عند سرفانتش. بلزاك يقدم في رواياته الاحتشادات الكبرى لأناس لهم بنية ذهنية واحدة ويلفهم نظام حياة يجري وراء المشهد الخارجي المباشر لحيواتهم التي تبدو كذرات منعزلة تحاذى بعضها وتتجاور دون أن تتعانق وتتصاهر وتتدامج. بلزاك يبدع في رواياته وحداث متجانسة متولدة من عناصر لا متجانسة ومتناقضة الى أقصى حد. أساس هذه الوحدة هي كلية عالم، هي المعيش الوجداني لعمق مشترك للحياة. الجزئية وحدها تتلقى البنية الملحمية أما المجموع فليس سوى مجاورة.

نموذج رواية «الرومانسية النازعة للأوهام» تمثلها هنا رواية «التربية العاطفية» لفلوبير كما قلنا، هنا على العكس نجد أنفسنا أمام فرد اشكالي واسع الروح إلى درجة أنها تطرح نفسها بديلاً للعالم، بحيث يسرف بطل هذه الرواية في الطوية، وتتخذ الرواية شكل تحليل سيكولوجي للانفعالات والعواطف. فالرومانسى شكاك، خائب الظن، قاس تجاه نفسه وتجاه العالم على السواء. إنه يتخلص من أوهام المثالية المجردة، فلا يتجه الفعل نحو العالم الخارجي بل الى الذات. وأهم عنصر جديد في هذا النموذج كما يتمثل في رواية فلوبير هو إدخال الزمن كبعد من أبعاد الرواية. فالزمان وجريانه بوصفه دميومة هو أعظم عدم توافق يقوم بين الروح وبين العالم، بين الفكرة والواقع. فأكبر عجز مخز للذاتية عن إثبات وجودها يتجلى في كونها تقف بدون قوة أمام المجرى العطالي (inerte) والمتصل للديمومة أقل مما يتجلى في معركتها ضد البنيات الاجتماعية المجردة وضد البشر الذين يمثلونها. ان مجرى الزمن هذا ينزل الذاتية بدون رحمة عن الذرى التي ارتقت إليها بمشقة وعناء. لذلك فإن الرواية التي هي الشكل الوحيد المطابق للتيهان المتعالى للفكرة وللروح، إن الرواية من حيث هي كذلك، هي أيضا الشكل الوحيد الذى يفسح المجال، وفقا لاحد المبادىء المكونة له، للزمن الواقعي، للديمومة البرجسونية. فالملحمة والتراجيديا لا يشكل الزمن، بهذا المعنى، فيهما عنصرا مكونا أساسيا، إنهما لا تعرفان الماضى ولا الذكرى، إن وحدتهما تنسلخ عن السيلان الزماني، وحتى إن حضر الزمن في الملحمة (عشر سنوات في إلياذة هوميروس)، فإنه لا يملك فيها واقعا حقيقيا، ولا ديمومة فعلية، إنه لا يمس لا

البشر ولا المصائر، ولا يملك أية حركية خاصة، وظيفته الوحيدة هي أن يعبر بكيفية مثيرة للانتباه عن عظمة المشروع، وعن توتر الفعل التراجيدى والملحمي. فلا يكون الزمن عنصرا مكونا في إنتاج أدبي الا إذا انفصل عن كل تعال، وعن كل صوفية. ففي الرواية وحدها التي يقوم محتواها في البحث الضروري عن جوهرية وفي العجز، عن بلوغها، في الرواية وحدها من حيث هي كذلك يرتبط الزمن بالشكل. إنه فيها الكيفية التي تؤكد بها الحياة إرادة بقائها في محايثتها الخاصة، وربما يمكن القول إن فعل الرواية ليس، فيما هو أكثر صميمية فيه، سوى معركة ضد قوى الزمن. ولكن رواية فلوبير تتجاوز هذا المعنى السلبي للزمن. إنها تجعل الزمن ذاته أداة للانتصار على الزمن عن طريق جعل الحياة تبلغ امتلاءها في الزمن، أي إلغاء لها وإلغاؤها يعني إلغاء الزمان[26]

وفي الفصل الثالث يقدم لوكاتش كما قلنا رواية «سنوات تعلم فلهلم ما يستر» لجوته كنموذج ثالث يتوسط النموذجيين السابقين. موضوع رواية جوته هو مصالحة الانسان الاشكالي ـ الموجه بمثل أعلى هو بالنسبة اليه تجربة معيشة ـ مع الواقع العيني والمجتمعي والتصالح هنا ليس تكيفا أو تلاؤما، ولا انسجاما مسبقا التحدد، إنه تصالح إشكالي ولكنه ممكن، على الانسان أن يبحث عنه حتى ولو دفع الثمن بالمعارك الصعبة والتيهان الشاق، ها هنا تقبل البنيات الاجتماعية وتفهم على أنها الأشكال الضرورية للاجتماع البشرى، إنها وسائل لغايات تتجاوزها، وذلك ما ترمز اليه تجربة «تربية» بطل هذه الرواية من خلال الانخراط في أوساط فنية ومسرحية واقتصادية وسياسية وتجارب غرامية مختلفة. مركزية البطل هنا جائزة ونسبية على عكس بطل المثالية المجردة المحكوم عليه بالوحدة والعزلة. والأساس الفلسفي لهذه النسبية هو النجاح الممكن للمجهودات الموجهة نحو هدف مشترك، ومصير مشترك. فثمة تواز بين الفعل والتأمل، بين إرادة التأثير الفعال في الواقع وبين السلبية والتقبل تجاهه[27]

وفي آخر فصل من هذا القسم يعرض لوكاتش لتولستوى، ويختم بكلمة قصيرة عن دوستويفسكي. ما يرصده لوكاتش عند تولستوى هو تحقق توجه كانت رواية القرن التاسع عشر قد اتخذته في أوروبا الغربية، وهو التوجه نحو شكل جديد للملحمة، نحو رواية ملحمية. ذلك ما حققه تولستوى في روايته «الحرب والسلم». ويتحدث لوكاتش عن العلاقة بين الثقافة والطبيعة عند لولستوى مبرزا محاولة هذا الاخير تجاوز الأشكال الاجتماعية للحياة نحو حياة موافقة للطبيعة متناغمة معها في لطف ويسر وبساطة.

سحبان الحسين

الهوامش :

(1) MICAEL LÖWY : G.LUKÁCS : litterature philosophie, marxisme coll. philosophie d'aujourd'hui-P.U.F. PARIS 1978, p.9.

(2) G. LUKÁCS : L'Ame et les formes. N.R.F PARIS, 1974 Trad. HARSCHER.

(3) L. GOLDMAN : Introduction aux premiers écrits de LUKÁCS.
in : Théorie du roman. DENOËL GONTHIER, Méditations, PARIS, 1975, p.p.167-168

(4) G. LUKÁS : Théorie du roman op. citée p. 65.

(5) L. GOLDMAN. op. citée. p. 162.

(6) MICAEL LOWY, op. citée, p.p. 9-11.

(7) L'âme et les formes op. citée p. 55.

(8) L. GOLDMAN. op. citée P.161.

(9) l'âme et les formes, op. citée p. 291 et s.q.

(10) Ibid.p. 300.

(11) L. GOLDMAN op. citée p. 164.

(12) G. LUKÁCS, Théorie du roman, op. citée. p. 13.

(13) Ibid; p. 16.

(14) Ibid; p.25.

(15) Ibid; p.21.

(16) Ibid; p.32.

(17) Ibid; p. 19-20.

(18) Ibid; p. 35.

(19) يستعير لوكاتش من استيطقا هيجل، القسم III عبارة هيجل «الرواية هي ملحمة البرجوازية الحديثة». أنظر :
Ecrits de Moscou, ES/OUVERTURES. Paris, 1974, p. 30.

(20) G. LUKCAS, Théorie du roman, op. citée, p. 28.

(21) Ibid; p.

(22) Ibid; p. 54.

(23) Ibid; p. 55.

(24) Ibid ; p. 81.

(25) Ibid; p. 82.

(26) Ibid; p. 101 et s.q.

(27) Ibid; p. 131 et s.q.

التاريـــخ والبروليتـاريـــا

«إن دخول البروليتاريا خشبة التاريخ، هو وحده الذي جعل معرفة الواقع الاجتماعي تبلغ مداها : إذ سمحت وجهة نظرها بالعثور على نقطة انطلاق تمكن من بلوغ الكلي المجتمعي»
«Histoire et conscience de classe» p.40.

في مقال نشره جورج لوكاش بجريدة Rote Fahne الألمانية، عن هيجل الشاب، كتب قائلا : «تنطلق قضايا هيجل الشاب من المشكل الرئيسي للأنوار : مشكل التاريخ، ذلك المشكل الذي لم يجد حله النهائي، والذي أصبح بالنسبة للبورجوازية أمرا حتميا، وفي نفس الوقت، متعذر الحل. لقد كان بإمكان البورجوازية ـ ما دامت توجه نقدها للمجتمع الفيوندالي ولحكمه المطلق ـ أن تعتبر مؤسساته (القانون، الدولة، الدين الخ...)، لا تتوفر سوى على وجود تجريبي وإيجابي، لا تمتد جذوره إلى العقل الانساني؛ وبالتالي، كانت تقابل بين القانون الايجابي والقانون الطبيعي، بين دولة الاستثناء ودولة العقل، بين الدين الايجابي والدين العقلاني. وبعبارة واحدة، فقد كانت مهمة الطبقة البورجوازية إبراز الخاصية النسبية والتاريخية لكل المؤسسات الفيودالية المطلقة، في مقابل المضمون الخالد والعقلاني للمؤسسات البورجوازية».[1]

لكن مؤسسات البورجوازية التي مثلت البديل التاريخي والثوري لمؤسسات الفيودالية، والتي اعتبرت نفسها تجسيدا لـ «روح العالم» وتحقيقا لـ «المطلق»، لم تحل المشكل الواقعي والنظري للتاريخ، إذ فرضت عليها وضعيتها الطبقية الجديدة، الوعي بالخاصية النسبية والمؤقتة لوضعيتها التاريخية؛ ومن ثم لم تعمل سوى على تحقيق انتقال نظري لمشكل التاريخ «إذ أصبح من الضروري اعتبار المجتمع البورجوازي نفسه ظاهرة تاريخية، أي اعتبار مؤسساته نتاجا تاريخيا. إنه ذلك المشكل الذي يتعذر حله، إذ يجب على القانون الطبيعي أن يجد تحققه في القانون الايجابي للدولة البورجوازية. لقد تغيرت مهمته، وعليه أن يدافع الآن، عن النظام البورجوازي، عوض مهاجمة النظام الفيودالي»[2]. وعي البورجوازية إذن، لم يتجاوز نقد الخصائص النسبية للمجتمع الفيودالي، فوضعيتها الطبقية ترسم حدود تفكيرها في التاريخ وعجزها عن حل إشكالياته النظرية، ولذلك فتحقيقها للتاريخ لم يحل مشكل التاريخ ذاته. إن المجتمع البورجوازي لم يحقق «المطلق» ولم يخلق الانسجام الروحي والعقلي بين الانسان وذاته، بين الانسان والعالم، بين الانسان والانسان، بل أدى، على العكس من ذلك، إلى استلاب الانسان وتشيئه. إلى خلق مؤسسات أكثر عنفا، وبعث آلهة أشد قسوة.

مشكل التاريخ إذن، يُمثل إشكالية هيجل الشاب، وماركس الشاب، ولوكاش الشاب. وهذا الأخير يعتبر نفسه وفيا لمنهج هيجل وأفكار ماركس، بل يحدد دوره في سعيه لاحياء العلاقة بينهما، تلك العلاقة التي حاربتها بعنف التأويلات الوضعية والكنطية الجديدة. فالأممية الثانية وكذلك شأن الأمميّة الثالثة، اختزلتا تاريخ الفلسفة إلى مواجهة أبدية بين معسكر المثالية ومعسكر المادية، المثالية ترادف كل تفكير رجعي ومحافظ، أما المادية فتمثل وجهة نظر البروليتاريا، وهي مرادفة لكل موقف ثوري وتقدمي. لقد انتقد لوكاش هذا التأويل، فعوض أن يقابل بين المثالية والمادية بشكل مطلق أبرز خاصيتهما اللا تاريخية،[3] واعتبر اختزال الماركسية إلى مجرد تصور مادي للعالم تشويها للنظرية، ولمضمونها التاريخي والجدلي. إن رفض المثالية بصفة مطلقة يعني معاملة هجيل كـ «كلب ميت»، وهو أمر انتقده ماركس، بل وحاربه بقوة. ونتيجة لهذا الموقف، تعرض لوكاش لمسلسل نقد عنيف لم يعرف حدوده ولا نهايته، من طرف الماركسيين والاشتراكيين الديمقراطيين على السواء ؛ ولم يكن الموقف الفلسفي للوكاش ليبرر، وحده، قوة ذلك النقد وعنفه. إلا أن نقده للتأويل الوضعي يتضمن، سياسيا، نقدا للاتجاه الانتهازي المحافظ الذي يبرر سلوكه بالواقع، ويتشبث بظواهر الأشياء عوض النفاذ الى مجري التاريخ المستتر. يرفض لوكاش السقوط في النزعة الواقعية، التي تقدس الواقع، وتختزل الصيرورة التاريخية الى سوسيولوجيا سطحية وجوفاء، فحياة الناس ليست سوى مظهر لجوهر خفي، لحياة لا واعية، ومظاهر الحياة لا يمكن أن تكون موضوعا للحياة نفسها. يقول لوكاش :

«ماذا تعني منهجيا، هذه التي يطلق عليها «وقائع»، والتي تبجلها كل الأدبيات التحريفية ؟ وإلى أي حد يجب اعتبارها عوامل موجهة للممارسة الثورية للبروليتاريا ؟ إن كل معرفة بالواقع تنطلق بالفعل من «الوقائع»، إلا أن ما نقصده هو تحديد أي معطيات الحياة (وفي أي إطار منهجي)، يمكن اعتبارها وقائع هامة بالنسبة للمعرفة» [HCC,22][4]. نقد صريح إذن، للاتجاه الوضعي السائد ولتفسيره للظواهر الاجتماعية، ذلك التفسير الذي يتجاهل التاريخ كمكون جوهري للحياة الانسانية، ويمنح الأسبقية للوقائع، متناسيا دور الفكر في بناء الواقع. غاية هذا الاتجاه، سياسيا، أن تناسب النظرية متطلبات الواقع، وأن تتخلى عن مضمونها الفلسفي.

لكن نقد الاتجاه الواقعي لا يعني أبدا، بالنسبة للوكاش العودة إلى التفسير المثالي الهيجلي للتاريخ. لقد حسم ماركس هذه المسألة عندما اعتبر إنتاج وتجديد إنتاج الحياة الفعلية، العنصر الحاسم، في آخر المطاف، في العملية التاريخية، وتجاوز بذلك «ميثولوجيا» هيجل التي ترد التاريخ إلى ما فوق التاريخ، وترجع الصيرورة الى «روح العالم»، الى مجرد لحظة من لحظات تطور الفكرة. فهذا التاريخ يقول لوكاش : «ليس

بإمكانه تكوين الجسم الحي للنسق ككلي، فهو مجرد جزء أو لحظة من النسق العام الذي يبلغ تحققه في الروح المطلق، في الفن، في الدين والفلسفة» [HCC,185]. لقد تجاوز ماركس هذا التفسير المتعالي للتاريخ، وعملية قلب الجدل الهيجلي، الحقيقية، هي بالضبط، تحويل ذلك التاريخ، من تاريخ متعال الى تاريخ للممارسة البشرية، ومن ثمة انتقد لوكاش، وبنفس القوة التي انتقد بها الاتجاه الواقعي، اليوتوبيا، واعتبرها شكلا من أشكال التفسير المتعالي للتاريخ، انتقد لوكاش اليوتوبيا الأخلاقية الدستوفسكية واليوتوبيا الثورية عند ارنست بلوخ Ernsr BLOCH [5]. إن حلم دستوفسكي بمجتمع عادل لا يرتكز سوى على الطيبوبة الفردية ويتجاهل دور المجتمع [6] أما اليوتوبيا الثورية لدى ارنست بلوخ الذي يطمح الى تغيير الطبيعة الانسانية ذاتها بواسطة الاشتراكية، فإن سمو ونبل هدفه يظل بعيدا الى الحد الذي يجعل تلاشي الفكرة أمرا بسيطا. اليوتوبيا تمنح الوعي أهمية تتجاوز قيمته الموضوعية، وإيمانها بالطبيعة الفردية الخيرة يظل فوق التاريخ وخارج الطبيعة الانسانية. إعجاب لوكاش بفيلسوف رومانسي مثل ارنست بلوخ، وبقيمته الفكرية والأخلاقية، لم يمنعه من نقد أفكاره نقدا جذريا، فقد كان لوكاش يتمسك بالتقييم الكلاسيكي للمعرفة الصادقة، وينتقد بصرامة كل أشكال الايديولوجيات ؛ أما إرنست بلوخ فقد كان يدافع، وبرومانسية، عن القيمة الاجتماعية والانسانية للايديولوجيا التقدمية، وبصفة خاصة، لليوتوبيا الايجابية.[7]

التاريخ كتجاوز للواقعية ولليوتوبيا، تلك هي إشكالية لوكاش : كيف يمكن تمثل الواقع في وحدته وصيرورته، مع الاحتراس من مخاطر الوقوع في المثالية ؟ كيف يمكن الارتباط بالملموس وبالممارسة البشرية مع الاحتراس من مخاطر السقوط في الوضعية ؟، وبعبارة واحدة، كيف يمكن تحقيق وحدة الفلسفي والسياسي، وحدة النظرية والممارسة ؟

التاريخ إذن، مشكل فلسفي ونظري، ليس التاريخ كـ «تتابع تجريبي للأحداث، أو تقابل للوقائع الآنية»، بل التاريخ كوحدة، ككلي في صيرورة، إنه ذلك «النسق من العلاقات التي تتغير بصفة دينامية، والتي ينجز بداخلها مسلسل مواجهة الانسان للطبيعة، والانسان للانسان» [HCC,230]. التاريخ كذلك، كغاية وهدف، هل غاية التاريخ هي بلوغ المجتمع الرأسمالي، أم أن هدفه «الموضوعي» هو تحقيق المجتمع الاشتراكي ؟ التاريخ، أخيرا، كإبداع وصنع إنساني، ليس التاريخ المعيش بدون وعي وبدون إرادة، بل التاريخ المحقق بواسطة ذات كلية، تعي ذاتها ككلي، وتعي العالم في كليته.

II

يفتتح لوكاش مقالته عن روزا لوكسمبورغ بالعبارة المستفزة التالية : «ليس القول بسيادة العوامل الاقتصادية في تفسير التاريخ، هو الذي يميز بشكل حاسم الماركسية عن العلم البورجوازي، بل وجهة نظر الكلي» [HCC,47]. هذه العبارة تمثل تحولا جذريا بالنسبة للتفسير الذي ساد الماركسية منذ نهاية القرن التاسع عشر، ذلك التفسير الذي فصل النظرية الماركسية عن جذورها الجدلية. العلاقة بالكلي التاريخي، في نظر لوكاش، هي التي تميز التصور الجدلي للمجتمع والتاريخ عن التصور الميكانيكي، وتمنح النظرية الماركسية خصوصيتها. تصورا لمجتمع في كليته : إنه المجهود الذي يحول الواقع في تعدده وتشتته الى وحدة، الى كلي في صيرورة. يقول لوكاش : «هذا التصور الجدلي للكلي، الذي يبتعد في الظاهرز كثيرا، عن الواقع المباشر، والذي يبني هذا الواقع بطريقة، تبدو غير علمية، هو بالضبط المنهج الوحيد الذي يمكنه الامساك بالواقع وإعادة إنتاجه على مستوى الفكر. الكلي. إذن، هو الكلي الأساسي للواقع»[HCC,28].

يعتبر لوكاش مقولة «الكلي» La Totalité، المقولة المركزية في التحليل الجدلي. لقد استقى ماركس هذه المقولة من هيجل وحولها بشكل ثوري عندما منحها مضمونا مجتمعيا وطبقيا يقول لوكاش : «تمثل مقولة «الكلي» جوهر المنهج الذي استقاه ماركس من هيجل، وحوله بشكل أصيل، جاعلا منه أساس علم جديد» [HCC,47]. فقد تناول ماركس كل القضايا في مؤلفه «رأس المال»، انطلاقا من هذا المنظور، أي من منظور علم تاريخي جدلي يدرس المجتمع ككلي في صيرورة : «إن المنهج الفلسفي الهيجلي، الذي مثل، وبصفة خاصة في «فينومينولوجيا الروح» تاريخا للفلسفة وفلسفة للتاريخ في نفس الوقت، لم يتم التخلي عنه أبدا من طرف ماركس، لأن عملية التوحيد الهيجلي - الجدلي - للفكر والكائن، وتصور وحدتهما ككلي في صيرورة، تمثل كذلك، جوهر فلسفة التاريخ للنظرية المادية التاريخية» [HCC,55]، وجوهر هذا المنهج هو مقولة «الكلي»، المجتمع في كليته ككائن في صيرورة، مؤسس على الممارسة والصراع الطبقي.

لقد حدّد الفيلسوف كارل كوسيك KAREL KOSIK في كتابه «جدلية الملموس» ثلاث تصورات أساسية لمفهوم «الكلي»، سادت تاريخ الفكر الفلسفي :

1 - التصور الذري والعقلاني منذ ديكارت الى فتجنشتاين، وهو تصور يعتبر «الكلي» مجموع العناصر والوقائع الأكثر بساطة.

إذا كان الموضوع يدرك في كليته، وكانت الذات التي تدركه هي نفسها كلية، فإن العلم الذي يحقق ذلك، يجب أن يكون بدوره علما كليا، وهو في نظر لوكاش، العلم التاريخي الجدلي، علم المنظور الكلي للأشياء والظواهر. لكن هذا العلم تعرض لتشويه وضعي،

قسم الى علوم مختلفة ومتعددة، يختص كل منها بمجال اجتماعي معين، وهذا ما أفقده وحدته الابستمولوجية من جهة، ومنعه، من جهة أخرى، من بلوغ المنظور الكلي. فبالنسبة للوكاش : «لا يوجد في الماركسية علم حقوقي، أو علم للاقتصاد السياسي أو علم للتاريخ، (...)، هناك فقط علم تاريخي وجدلي، واحد وموحّد، يدرس تطور المجتمع في كليته» [HCC,48] ومقولة «الكلي»، هي التي تمنح هذا العلم مبدأه الثوري، فهي ذلك المنظور الموحد للظواهر في تعددها وتنوعها، إنها البحث عن الوحدة الكامنة وراء التعدد، وسبر غور الخفي المستتر خلف الظاهر والعلني، وإجلاء مجرى التاريخ الصميمي الضائع وسط تعاقب الأحداث والوقائع جوهر هذا العلم إذن، عند لوكاش، هو مقولة «الكلي»، فهي التي تمنحه القدرة على بلوغ تصور «كلي» للأشياء والظواهر، أما عملية اختزال هذا العلم الى تصور اقتصادي أو اجتماعي أو تاريخي الخ... فهي عملية لا علاقة لها بالممارسة الجدلية، وتجهل الوحدة الابستمولوجية للعلم التاريخي الجدلي. تفسير المجتمع مرتبط بسيره التاريخي، ببنياته الاقتصادية، بمؤسساته السياسية، بأشكال الوعي السائدة، بالعلاقات الاجتماعية وبالايديولوجيات الخ...، ومهمة العلم التاريخي الجدلي، هي بالضبط تحقيق تصور كلي للمجتمع، بتجاوز تعدد الظواهر الوقائع واختلاف البنيات والأشكال، هي رد هذا التعدد الى وحدته الخفية، أي الى كليته.

مقولة «الكلي» إذن، تمنح الموضوع وحدته، وتمكن الذات من الوعي بذاتها، وتمثل الجوهر الصميمي للعلم التاريخي، إنها وجهة نظر البروليتاريا وقد اكتمل وعيها وبالمجتمع في كليته.

III

كيف تبلغ البروليتاريا الوعي بذاتها والوعي بالمجتمع في كليته ؟ كيف ينشأ هذا الوعي ويتطور ؟ ما هي أشكاله وأنماطه ؟ ما علاقة الوعي الفردي بالوعي الطبقي ؟ ما هي أشكال الوعي الممكن وحدوده ؟ ما هي مظاهر التشيء في العالم الرأسمالي وما هي أسبابه الموضوعية ؟ وأخيرا، كيف يمكن للبروليتاريا تجاوز كل أشكال الوعي الخادع وكل الايديولوجيات البورجوازية ؟

يخصص لوكاش دراستين، تمثلان الجزء الأعظم من كتابه «التاريخ والوعي الطبقي»، هما «الوعي الطبقي» و «ظاهرة التشيؤ ووعي البروليتاريا» للجواب على هذه الاسئلة، من خلال البحث في العلاقات القائمة بين التاريخ وأشكال الوعي : ما قبل الرأسمالي والبورجوازي و البروليتاري. فمهمة العلم المادي التاريخي هي الوعي بالميكانيزمات الداخلية للمجتمع الرأسمالي، وعي يسمح بفهم تناقضاته، والكشف عن منطقه العقلاني المزيف ونظامه التعادلي الشكلي ؛ بل يعتقد لوكاش أن الوعي بالنسبة للبروليتاريا

هو سلاحها الحاسم في معركتها ضد النظام الرأسمالي، يقول : «(...) وهذا يسمح لنا بإدراك لماذا يمثل الفهم الصحيح لجوهر المجتمع، بالنسبة للبروليتاريا، وللبروليتاريا وحدها، عامل قوة من الدرجة الاولى، بل والسلاح الحاسم بكل معنى الكلمة» [HCC,93]. إلا أن هذا الوعي لا يبزغ في لحظة، فهو نتيجة مسلسل من التحولات والتغيرات التاريخية ؛ اذ يتكون من خلال مسلسل جدلي للصراع. إن البروليتاريا التي تناضل من أجل زوال المجتمع الرأسمالي ؛ تناضل في نفس الوقت من أجل إلغاء ذاتها، ومن ثمة، فوعيها هو وعي بهذا المسلسل الجدلي نفسه، بل إنها حسب تعبير لوكاش، هي ذاتها «مفهوم جدلي». كما أن هذا الوعي لا ينقل إليها من خارجها، من طبقات وفئات مغايرة، بل ينجز من خلال العلاقات التي تربطها بهذه الطبقات والفئات، فهو يخضع في نشأته وتكونه لعوامل داخلية مرتبطة بكينونة البروليتاريا كذات واحدة وموحدة. لقد كان هدف ماركس الشاب حسب لوكاش، هو بناء تصور صحيح للوعي ولدوره في التاريخ، بدحض مختلف النظريات الخاطئة حوله، سواء النظرية المثالية عند المدرسة الهيجلية او النظرية المادية عند فورباخ، أي بناء تصور يربط الوعي بالعوامل المادية - الاقتصادية والمجتمعية، ويحافظ في نفس الوقت، على خصوصيته وتميزه، وعلى دوره في صنع التاريخ وتغييره.

يقوم لوكاش بتحليل وتفسير العلاقة التي تربط الوعي بالتاريخ، ذلك أن هذه العلاقة غير ثابتة ولا مطلقة، بل تخضع بدورها للتطور التاريخي والجدلي للمجتمع. ففي اعتقاد لوكاش أن المجتمع الرأسمالي هو وحده الذي يسمح بنشأة الوعي الطبقي ؛ ذلك أن البضاعة تخلق داخل هذا المجتمع عقلانية موحدة، وتبني علاقاته وحدة اقتصادية. الرأسمالية، يقول لوكاش : «تحطم كل الحواجز المكانية والزمانية بين مختلف البلدان ومختلف المجالات، وكذلك الأسوار التي تفصل بين الدول. ففي عالمه التعادلي الشكلي، تختفي بشكل متزايد العلاقات الاقتصادية المباشرة للانسان بالطبيعة، فيصبح الانسان، بكل معنى الكلمة، كائنا اجتماعيا، ويصبح المجتمع واقع الانسان» [HCC,39]. علاقة الوعي بالتاريخ في المجتمعات الرأسمالية محددة بوحدة البنيات الاقتصادية، وحدة النظام ووحدة العلاقات الاجتماعية. أما في المجتمعات ما قبل الرأسمالية فلم يكن بالامكان تحقيق وحدة اقتصادية تسمح بخلق مجتمع موحد. يقول لوكاش : «فكل مجتمع ما قبل رأسمالي يكوّن وحدة غير منسجمة تماما من وجهة نظر اقتصادية بالنسبة للمجتمع الرأسمالي. وبقدر ما يكون تداول البضائع ضئيلا، في حياة المجتمع، بقدر ما يكون الشكل الموحد والانسجام التنظيمي يستندان الى أساس واقعي في الحياة الفعلية للمجتمع» [HCC,78]. ففي هذه المجتمعات لا تمثل البنيات الاقتصادية الأساس الوحيد في تحديد وتفسير العلاقات المجتمعية، بل تتدخل عوامل غير اقتصادية مثل الدين والدولة والقانون الخ.. في تكوين هذا التفسير. وهذه العوامل غير الاقتصادية تحول بين الطبقة وبين الوعي بذاتها، مما يجعل بناء موقف انطلاقا من

الاساس الاقتصادي وحده أمرا غير مناسب. أما في المجتمع الرأسمالي فان الشكل الموحد للانتاج ووحدة البنية الاقتصادية وشروط الانتاج البشري تفرض تمايزا طبقيا خاصا بتقسيم المجتمع الى طبقتين متعارضتين، البورجوازية والبروليتاريا، فهما حسب لوكاش «الطبقتان الوحيدتان الخالصتان في المجتمع، أي أن وجودهما وتطورهما يستند على تطور المسلسل العصري للانتاج، وأنه لايمكن، بالتالي، تصور مخطط لتنظيم المجتمع بأكمله، إلا انطلاقا من شروطهما» [HCC,93]. وهذا يعني تحديد مجال الصراع الطبقي ومضمونه، مجال الصراع هو النضال اليومي الاقتصادي للبروليتاريا، ومضمونه هو الوعي بالمسلسل الجدلي لهذا الصراع، أي تقابل وتعارض وعيين. فالبروليتاريا هي نتاج المجتمع الرأسمالي ونتاج أزمته الدائمة في نفس الوقت. وهو صراع تاريخي أيضا، لا يمكن حسمه في لحظة او برهة، بل يخضع لمسلسل تاريخي من التعارضات والمواجهات ؛ وبعبارة واحدة فهو نتاج الوحدة التاريخية والجدلية بين أشكال الصراع الطبقي ومظاهر الوعي المرتبطة به.

إنه بامكان البروليتاريا حسم الصراع لصالحها، مهما تعددت تلوينات النظام الرأسمالي، وأساليبه ومناوراته السياسية، وأشكال ايديولوجياته الخادعة ؛ ذلك أن الوعي البورجوازي محدود بوضعيته الطبقية وبمصالحه الخاصة، وبالتالي فلا يمكنه الوعي بالمجتمع في كليته، أي الوعي بالنشاط الانساني كنشاط جماعي. أما الوعي البروليتاري، فهو وعي بالنشاط الانساني في كليته، وبالتالي، فبإمكانه الوعي بالمجتمع في كليته وتحقيق الكلي البشري.

لتفسير هذه الوضعية نحت لوكاش مفهوم «الوعي الممكن»، أي مجموع الافكار والعواطف والقيم التي تسمح وضعية تاريخية ما بظهورها. فحسب لوكاش، ليست هناك سيادة مطلقة لشكل معين من أشكال الوعي، بل يخضع كل شكل في نموه وتطوره للصيرورة التاريخية للمجتمعات.

«الوعي الممكن»، هو الوعي النهائي الذي يمكن لطبقة معينة بلوغه، ولا يمكنها تجاوزه في مرحلة تاريخية محددة : الوعي ما قبل الرأسمالي محدود بعدم وحدة البنية الاقتصادية وبالدور المتعاظم للعوامل الغير اقتصادية في حياة المجتمع، الوعي البورجوازي ليس بامكانه الاعتراف بالنشاط الانتاجي كنشاط جماعي، فالملكية الفردية هي أساس الوعي بالمصالح الطبقية للبورجوازية. أما الوعي البروليتاري فيمكنه بلوغ الكلي وتجاوز الوعي الممكن، أي يمكنه مزج الوعي الممكن بالوعي الواقعي. وفي اعتقاد لوكاش فان الذي يمنع تحقيق هذا الامتزاج هو أشكال الوعي المزيف وأشكال الايديولوجيات الخادعة، وظواهر الاستلاب والتشيء التي يبتدعها الوعي البورجوازي ويفرضها على المجتمع بأكمله.

يعتبر كوستاس أكسلوس Kostas Axelos في المقدمة التي وضعها للترجمة الفرنسية لمؤلف لوكاش «التاريخ والوعي الطبقي»، مفهوم «التشيؤ» La réification، أهم مفهوم

نظري بعدّ مفهوم «الكلي» داخل هذا الكتاب. فقد خصص له لوكاش فصلا كاملا محللا أبعاد ظاهرة التشيؤ في المجتمع الرأسمالي ؛ ومحددا موقف الوعي البروليتاري من هذه الظاهرة، التي شغلت فكر وقلب لوكاش. فالمجتمع البورجوازي الذي كان يصنع البنيات التحتية للمجتمع ويبني أسسه الاقتصادية ويطور العلوم، ويضاعف من سيطرة الانسان على الطبيعة، كان هو نفسه الذي يمسخ الافكار ويزيف المعارف ويدمر الثقافات والقيم الانسانية. ولا شك أن مفكرا مثل لوكاش المتشبع بالثقافة الكلاسيكية وبالقيمة الايجابية للمعارف، وبالقيم الجمالية للأشياء والكائنات، كان يتألم وهو يشاهد عملية مسخ وتزييف الانسان، وهو يتحول الى «شيء» والى «موضوع». ظاهرة التشيؤ تفرغ الكائنات والاشياء من كل معنى، من جوهرها الصميمي. وهكذا يتحول العالم الذي أنتجه النشاط الانساني، والكلي الذي أبدعه هذا النشاط، وكل الظواهر التي لنا علاقة بها، لتصبح معادية وغريبة عنا (9).

إن الاساس الموضوعي لظاهرة التشيؤ هو «البضاعة»، التي لم تكتف بتحديد العلاقات الاقتصادية داخل المجتمع، بل رسمت أيضا أنماط العلاقات بين الناس. ولذلك يقول لوكاش أنه «ليس من الصدفة في شيء، أن يبدأ الكتابان الهامان لماركس، اللذان من مهامهما وصف مجموع المجتمع الرأسمالي وإبراز خصائصه الاساسية بتحليل البضاعة (...)، فالصلات والعلاقات بين الناس تأخذ صفة شيء. وتؤدي بالتالي الى «موضوعية وهمية» التي تصبح بواسطة قوانينها الخاصة والدقيقة، مغلقة كليا وعقلانية في الظاهر، تخفي كل أثر لجوهرها الأساسي : العلاقة بين الناس» [HCC,110].

قسم لوكاش الدراسة الخاصة بظاهرة التشيؤ الى ثلاثة أقسام :

1- «ظاهرة التشيؤ» : إنتاج «عالم الاشياء»، كامل وموضوعي، تقابله ذات «نظرية»، تتوهم أن بامكانها فعل شيء.

2- «تعارضات الفكر البورجوازي» : ثنائية الذات والموضوع التي تنشأ من التشيؤ تعتبر المشكل المركزي، ذلك المشكل الذي لا يمكن حله على المستوى النظري والفلسفي، والذي بلغ ذروته في الفلسفة الألمانية.

3- «وجهة نظر البروليتاريا» التي بإمكانها، حسب لوكاش، التخلص من المباشرة الموضوعية والكاملة، وتتجه نحو فهم «موضوعيتها الأصلية»، فالبروليتاريا قادرة على تجاوز الثنائية ذات/ موضوع، ونهج ممارسة تهدف الى تغيير الكائن في كليته (10). وفي اعتقاد لوكاش، يلزم لتحقيق هذا الهدف مسلسل تاريخي من التناقضات والتعارضات، ذلك «أن الموضوعات التي توجد بشكل واضح في مركز المسلسل الجدلي، لا يمكنها التخلص من شكلها المتشيء، إلا من خلال مسلسل طويل الأمد» [HCC, 255]. هذا المسلسل الجدلي الذي يسمح للبروليتاريا بانتاج وعي «صحيح» يناسب وضعيتها الطبقية «الموضوعية»

كذات، ويزيل عن الأشياء والموضوعات صفتها المتشيئة، أي تحقيق وحدة الذات والموضوع الصميمة، الذات كحقيقة والموضوع كحقيقة. هنا فقط، يمكن الحديث عن تحقق التاريخ، عن امتزاج الوعي بالتاريخ.

IV

تتلخص الاشكالية الجوهرية لعلاقة الوعي بالتاريخ في السؤال التالي : «الى أي حد تنجز طبقة معينة «بوعي»، الى أي حد «بدون وعي»، الى أي حد بوعي «صحيح»، الى أي حد بوعي «خاطىء»، المهام المفروضة عليها من طرف التاريخ ؟» [HCC,76]. وقد اقتضى الجواب على هذا السؤال الرجوع أولا الى هيجل، مؤسس المنهج الجدلي، فبدون دراسة مؤسس الجدل ودراسة علاقته بماركس، فان العلم المادي التاريخي سيظل فاقدا لجوهره وبدون معنى، ولذلك يجب بالضرورة «تطبيق هذا المنهج باستمرار على نفسه» [HCC,11]. فالمنهج ليس فقط أداة لدراسة الموضوعات الخارجية، أو تحديد صفات الذوات. بل عليه ان يطبق مبادئه على نفسه أيضا. لقد كان لوكاش يشاهد عن قرب تلاشي المنهج الجدلي أمام تقديس المادية والواقعية وكل أشكال الموضوعية، أي كان يشاهد تبخر الخصائص الثورية للعلم المادي التاريخي، ليصبح نظرية وعلما ومنهجا ميتا وجامدا، بدون معنى وفاقدا لجوهره.

لقد كان ماركس يطمح الى كتابة صفحات عن الديالكتيك، وهو مشروع لم يسعفه الوقت لانجازه. ولذلك فان لوكاش يحاول استخراج هذه الصفحات الكامنة في مؤلفات ماركس وفي ممارسته، وبصفة خاصة من خلال علاقته بهيجل، ومن خلال مقولات المنهج الجدلي الاساسية.

إن المنهج الجدلي هو وحده الذي يسمح ببلوغ الكلي المجتمعي، والبروليتاريا هي الطبقة الوحيدة المؤهلة تاريخيا لتحقيق ذلك، لانها تعي نفسها، ويعي التاريخ نفسه بواسطتها. ولكن علاقة الوعي البروليتاري بالتاريخ علاقة مفارقة، فالبروليتاريا لا تعي ذاتها الا عندما تفكر في إلغاءها، في زوالها كطبقة ؛ فتحقيق التاريخ يعني زوال البروليتاريا، وزوالها يعني تحقيق المجتمع الانساني في كليته.

وحدة التاريخ والبروليتاريا، تلك هي إشكالية لوكاش، وذلك أيضا هو أمله.

سليم رضوان

(1) Gyorgy Lukàs : «Littérature-Philosophie-Marxisme» P.U.F. 1978 p 113.

(2) Ibid p. 114.

(3) Mochael Loivy : «G. Lukàs, Littérature...» op cité p.10.

(4) الاحالات الموضوعة بين معقفتين تشير بالحروف والصفحة إلى كتاب لوكاش : «Histoire et Conscience de classe» Editions de Minuit 1960

(5) إرنست بلوخ 1885 ـ 1977، مفكر ألماني اعتبر أن لليوتوبيا دورا إيجابيا ومثمرا في كتابه «روح اليوتوبيا» (1918).

(6) «Dostoiewski : «Nouvelles», in G. Lukàs : «Littérature...» op. cité p. 107.

(7) Cloch Ernest : «L'esprit de l'utopie» Gallimard 1977.

(8) Kosik (karl) : «La dialéctique du concre» Maspéro 1970 p. 35.

9) «Histoire et Conscience de classe», préface p. 7-

10) Goldmann (Lucien) : «Lukcas et Heidegger», Gonthier/Méditations, p. 19.

لوكاش وهايدجر : ضرورة الانطولوجيا

حول الجمع بين لوكاش وهايدجر

من المنتظر أن يثير الجمع بين لوكاش وهايدجر تساؤلا لدى القارىء. ذلك أن سوق النقاشات الفلسفية الحالية في الغرب لا تبدو مفتوحة للوكاش. فمن أي وجهة نظر إليه، وجد خارج تلك السوق : سواء نظر اليه في سياق فلسفات التاريخ، أو في سياق الماركسية بشقيها النظري والسياسي، أو في سياق فلاسفة النصف الأول من القرن العشرين ومن هذه الوجهة الأخيرة يعتبر مؤسسا وممهدا وأبا، ولكن لكي يكون ممهداً وأباً، عليه أولا أن يموت ليشكل ماضيا.

غير أن الجمع بين لوكاش وهايدجر قد يثيره الاختلاف الكبير بينهما في التصورات والمسار الفكري والولاءات الفكرية، مما يؤدي الى الرغبة في البحث عن العناصر المشتركة أو الأرضية الواحدة لكليهما[1] وهنا نتساءل : هل المقارنة لا تمكن إلا إذا افترضنا التقارب أو الوحدة في المواقف ؟ وفي هذه الحالة، الى أي شيء تؤول المقارنة ؟ أفليست سوى اختزال أحد الطرفين الى الطرف الآخر ؟ ومن أي منطلق فكري تصدر المقارنة ؟ هل هناك حد ثالث محايد يقارن بين طرفين أم أن ذلك الحد الثالث ليس سوى أحد الطرفين يحاكم الآخر بلغة تعتمد التقريب والتشبيه والجمع ؟ ولكأن فكر المقارنة يهاب التشتت والتنافر، وكأنه يسعى الى أن يرى التشابه لدى الجميع. وهب أن أطراف المقارنة تلتقي في هذا الموقف أو ذاك وفي هذه الفكرة أو تلك، فهل تسمح نصوصهم مع عدم توازنها الداخلي وانشطاراتها وتعدد مستوياتها، هل تسمح بالمقارنة ؟ وما هي حدود كل مقارنة في وضع كهذا ؟ إن المؤلف ليس شبيه ذاته فكيف يكون شبيه غيره ؟

لذا فتساؤلاتنا لن تنصب على لوكاش وهايدجر كمؤلفين قد يلتقيان أو يختلفان، بل على مستوى في خطابيهما، قد يكون ذلك المستوى أفقا يعمل داخل الخطاب أو قد يكون مستوى يعود الى تخصص جامعي أو إلى عمل النص، فكون لوكاش وهايدجر يتكلمان عن الانطولوجيا، كمشروع في «فترة» من مسارهما الفكري، فذلك يشير الى أنها تطرح قضية علاقتها بذلك المسار ككل، فاذا كان أحدهما قد بدأ مشروعه الفكري بفكرة إقامة «أنطولوجيا أساسية»، وإذا كان الآخر قد ختم مشروعه الفكري بانطولوجيا للوجود الاجتماعي، فأية ضرورة تسم الانطولوجيا في خطابيهما ؟ علماً بأن غاية سؤالنا ليس هو مسار كل من المؤلفين أو خطابهما، بل تلك العلاقة في حد ذاتها ـ علاقة الانطولوجيا بالخطاب الفلسفي وإمكانيته. وإذا صح الحديث عن ضرورة الانطولوجيا، فعلى أي صعيد يصح، هل هي ضرورة أنطولوجية، أم منهجية، أم أن ذلك الحديث ضروري كلحظة من الخطاب حين يأخذ أهداف لوكاش وهايدجر وشكل حديثهما ؟ قد نجد الجواب الصريح عن هذه الاسئلة

عند المؤلفين، غير أننا سنتتبع سير التفكير عندهما لنصل الى بناء جواب. ولهذه الغاية، لن نعتبر الانعطاف والتحول اللذين عرفهما كلا المؤلفين انتقالا وانقطاعا لديهما، بل سنمر من مرحلة الى مرحلة كما نتجول في نص يعرف التعرجات والهوات كنسيج فيه، ولن نقف عند تعريفيهما للانطولوجيا ولتفاصيل مبحثيهما في الوجود، بل هدفنا الأساسي هو تتبع المكان الذي تشغله الانطولوجيا في خطابيهما، مثيرين السؤال من بعيد عن دلالتها ومعناها.

هايدجر : الانطولوجيا كأفق

حدد هايدجر الانطولوجيا بأنها نمط من أنماط الفهم، أي من حيث هي كذلك، نمط من أنماط الوجود، فأن نوجد معناه أن نحقق معرفة بالاشياء التي تصبح موضوعات لنا. إلا أن التوصل الى الموضوع يتطلب أن تتوفر معرفة أولية، فهم للاشياء من خلال العلاقة مع الواقع. أما الانتقال من الواقع الى العلاقة مع القدرة على الوجود، أي مع إمكانيات الوجود، أي حيث يصبح الوجود هو الاهتمام للوجود، عندها يفتح باب الانطولوجيا. فبالاندماج في الوجود نكون نحن أنفسنا مسألة أنطولوجية : إذ أننا نفهم الوجود من خلال وجودنا وبه، وهكذا فما الانطولوجيا سوى وجودنا نفسه.

والانطولوجيا بهذا المعنى، عند هايدجر، ليست فلسفة للعمل، والفهم ليس ممارسة، إن الفهم يسبق الممارسة والنظرية، فعلاقتنا مع فعل الوجود تتشكل حال كوننا نوجد. إن الانطولوجيا تسأل : ماهو الوجود ؟ أي أنها تسعى الى توضيح الفهم الضمني، السابق على الانطولوجيا، الذي نكونه عن الوجود، وبالتالي فالقضية الأساسية هنا ليست هي الوجود الانساني، بل الوجود من حيث هو كذلك[2].

يقول إيمانويل ليفيناس :«ليس مشكل الانطولوجيا إذن شيئا يهوم في الفضاء، نحوه يستدير متوجها «العقل الفضولي» للفيلسوف في لحظة من اللحظات. إن الانسان يتمكن من طرح ذلك المشكل بفعل وجوده نفسه، وبسبب كونه يوجد وقد حمله انفتاح الوجود. إن الوجود بالنسبة الى الانسان هو دائما ضرورة أن يوجد، هو إدراك امكانيات وجوده أو إفلاتها منه، هو فهم ماهو الوجود أو التساؤل عنه»[3]. وهذا هو السبب الذي يجعل هايدجر يعود الى الوجود البشري، ذلك أن الانسان يوجد بصفة أنطولوجية. وأنماط وجوده، هي أنماط التوجه نحو إمكانياته، وهي ما يسميها هايدجر المقولات الوجودية.

إن المقولات الوجودية الثلاث : الهجر والمشروع والسقوط - ليست مقولات لوصف خارجي للوجود البشري، بل هي أنماط للوجود، أي لفهمه. إن الدازاين (الوجود - هنا) لا يتحمل عبء وجوده بمجرد بدايته في هذا الوجود، فهو هنا، وهذه هي الصفة الأساسية لوجوده. ووجوده هنا، أي في العالم، يحدد الكيفية التي بها يفهم الوجود. ذلك أن ادراك

امكاناته هي تحمل عبء الوجود داخل الهجر، وذلك هو مشروع الدازاين : الالقاء بنفسه نحو امكانياته.

والهجر والمشروع يلتحمان ولا يتعاقبان، داخل علاقة بالعالم، لا كمحيط خارجي بل «كوضع للدازاين لنفسه خارجاً، الدازاين الذي يفهم امكاناته المتعلقة بالوجود، وكخطاطة حسبها تدخل الاشياء والناس في دائرة وجود ذلك الدازاين»[4]. والمقولة الانطولوجية للعالم هي شرط فهم الدازين لامكاناته، وإلا فانه يظل تائها، مبنيا للمجهول، داخل سقوطه. والعالم، يقصد به هنا، «مجموع العلاقات المكونة للغاية» كما يقول هايدجر في أحد دروسه لسنة 1923.1924.

إلا أن هذه المقولات الوجودية لا تحدد الدازاين، فهي تعكس طبيعة الفناء والموت في الدازاين، ومن ثمة فادراك الممكن ضمن العلاقة الانطولوجية (التي يكون الانفصال عن الحياة اليومية شرطها الأول)، يعني إدراكه من حيث هو كذلك، لا من حيث هو قابل للتحقيق كواقع فعلي، بل يعني ألا يصبح واقعا فعليا. ومن ثمة الانطلاق المستمر نحو الممكن، ونحو الممكن الأخير، ممكن المستحيل، وهو الموت. والوجود بصفته انطلاقا نحو تحقيق الممكن، بما فيه ممكن المستحيل، هو وجود من أجل الموت :«إن الوجود من أجل الموت، من حيث يعني الانطلاق داخل الامكان، هو ما يجعل أولا وقبل كل شيء، إمكان ما يجعل امكان الممكن ممكنا من حيث هو كذلك»[5]. وما يجعل ذلك الممكن ممكنا هو تناهي الوجود، فليس الوجود سوى مغامرة الاستحالة، والوجود من أجل الموت، لا يطرح من خلال الفكر، بل من خلال تحقيق ذلك الوجود، أي من خلال **فهمه**.

إن هذا التحليل الذي يشكل منطلق الانطولوجيا الأساسية، يجد صداه في السؤال الذي ختم به هايدجر كتابه :«الزمان والوجود» :«هل الزمان الأساسي (الاولي) يصلح كأساس لاستعادة المعنى الكلي للوجود ؟». وهذا السؤال نفهم مداه إذا اعتبرنا أن الدازاين، كانطلاق نحو الممكن هو تزمن، ذلك الانطلاق حيث تنفتح الحقيقة، «فكل حقيقة تتعلق بكينونة الوجود» وما ذلك الوجود سوى الهم : فالحقيقة ترتبط بالهم الذي هو فهم. فما هي هذه الحقيقة ؟ إنها المكشوف عنه، فالحقيقة محجبة حتى تتم إماطة اللثام عنها. فهي بذلك قابلة لان نتوصل إليها، وهذه القابلية تتمثل في عملية الكشف لا في نتيجته :«إن الأسس الوجودية والانطولوجية لفعل الكشف تتأكد من حيث هي الظاهرة الاساسية للحقيقة»[6] وفعل الكشف يتزمن في التخارج ويتأكد كظهور للزمان الأساسي، ها نحن إذن أمام البعد المتجذر في الوجود : البعد الزماني الذي لا نفهمه كاطار لوقوع الاحداث، بل كسيرورة للتخارجات. إن الزمان لا يوجد ولكنه يتزمن، وكل التحليل السابق لا يفهم إلا بالرجوع إلى هذا البعد. يقول هايدجر : «إن الزمان بصفة أساسية هو تزمن الزمانية التي بها يصبح تشكل الهم ممكنا من حيث هو بنية للوجود. إن الزمانية تخارجية بصفة جوهرية. والزمان

يتزمن بصفة أساسية على يد المستقبل»[7]. فالزمانية إذن هي التخارجات الثلاثة التي توافق اللحظات الثلاث للهم، وتتحدد باكتشاف تداخل جذور المستقبل والحاضر والماضي حيث يأخذ الزمان صفة الزمانية، حيث يتزمن. وإذا كان الزمان الأساسي هو ذلك الذي تتحقق فيه التخارجات الثلاثة، فان المستقبل هو ذلك الزمان الاساسي، هو الزمان الانطولوجي وفيه تتحقق عملية الكشف.

نخلص إذن الى أن كل دلالة تتأتى من الامكان، في سياق العلاقة مع المستقبل، فهي دلالة انطولوجية. يقول هايدجر :«لا نقنع أبدا في فكر الوجود بتمثل (إعادة حضور) شيء فعلي وتقديم هذا الشيء المتمثل على أنه هو الحقيقي. إن التفكير في «الوجود» هو الاستجابة الى وجود الوجود. والجواب يولد من النداء وينطلق نحوه. إن الاستجابة هي الامحاء أمام النداء ومن ثمة الولوج في لغته»[8]

إن هذا النداء هو ما يولد الخطاب، هو قوة الانطولوجيا وضرورتها، لا كتخصص جامعي بل كأفق للوجود إلا أن الانطولوجيا تتطلب لغتها لكي تجيء الى الخطاب، ولغة الانطولوجيا هي لغة الفكر الذي يفكر في اللغة لا كتعبير بل كجمع ولم، كلغوس مفهوما بمعنى الجمع، كما سكنه الاغريق، وهيراقليط خصوصا. هذا الانفجار للوجود يعمل على احضار وجود الموجود الى الكلام، احضاره الى وجود اللغة، اللغة التي تجمع وتلم.

يبدو إذن أن «مفهوم» الوجود الذي لا يوجد، وتصور الانطولوجيا التي لا تنبني كنسق، يحملان طريق الخروج من كل وجود ومن كل انطولوجيا، نحو الوجود الآخر، نحو الاقامة في اللغة والسكن والحوار حيث اللقاء مع التراث. فهل الانطولوجيا هي الممر والخطوة التي بدونها لا ينفتح مشكل الوجود ومن ثمة ما بعد الوجود ؟

ليست غايتنا الاجابة على السؤال الذي يفتحه هايدجر من خلال نصه الفلسفي، بل نترك الاسئلة مفتوحة تلح من خلالها مسألة الانطولوجيا كضرورة لا تحدد طبيعتها بصفة أحادية بل تنخرط في مسألة الوجود عندما نتحدث عنها.

لوكاش : ما قبل لغة الانطولوجيا :

ينطلق لوكاش من سؤال ضمني حكم تفكيره منذ الشباب : كيف يمكن مصالحة العقل المطلق دون الاعراض عن التاريخ ؟ وهذا المشكل هو وليد التمييز الهيغلي بين العقل الموضوعي (القانون، الاخلاق، الدولة...) والعقل المطلق (الفن، الدين ...)، ويظهر من خلاله حضور كتابات الشباب التي كانت أساساً حول الفكرة القائلة بأن الفن هو الشكل الذي يتجسد فيه معنى الوجود. والانطولوجيا تحل هذا المشكل، في تصور لوكاش، انطلاقا من تصور ماركس لحل الثنائية بين الواقعي والمتعالي. لذلك يقوم المشروع الانطولوجي عند لوكاش[9] على تصور تكويني ينطلق من الأشكال الأكثر بساطة داخل الفعالية الاجتماعية، ومنها يسعى الى تكوين مختلف المركبات الاجتماعية (الاقتصاد، القانون،

السياسة ...)، وصولا الى أعلى أشكال الفعالية (الفن، الفلسفة، الاخلاق...)، غير أن لوكاش يسعى الى بناء أنطولوجيا تقوم على مقولات الوجود الخاصة لا على المحددات الواقعية للوجود الاجتماعي فحسب، أي أنه يحاول بناء نظرية مستويات الوجود وتراتباته. وهذا البناء يتكون من الطبيعة اللاعضوية فالطبيعة البيولوجية ثم الوجود الاجتماعي. وما المقولات المكونة للوجود الاجتماعي سوى عناصر داخل هذا التراتب الشامل. وعلى هذا الأساس يمكن أن نميز في مبحث لوكاش الانطولوجي بين السؤال الأساسي المصرح به : هل للتاريخ اتجاه وحيد وغاية تفرضها فعالية الذوات ؟ وبين البعد النظري لهذا المشروع الانطولوجي، وهو بعد يتمثل في البحث عن نظرية شمولية وأساسية، على أرضيتها يعطى معنى للمادية التاريخية والمادية الجدلية.

يقوم تحليل لوكاش بصفة مركزية على مفهوم العمل، ففي أساس الحياة الاجتماعية تقع الفعالية الغائية للذوات، فبفعل العمل يحصل الوعي على بعده الخاص كعامل فعال في الواقع ومشكل له. ذلك أن العمل يضع الغاية من حيث هي فعالية تؤسس المعنى والقيم، والعلاقات السببية الطبيعية تخترقها تلك الفعالية الغائية ومن ثمة يصبح التمييز قائما بين السببية التلقائية (الطبيعة) والسببية المؤسسة (العمل). ومن خلال العلاقة بين الفعالية الغائية والتحديدات السببية الموضوعية ينشأ ما ينبغي أن يوجد والقيمة وهما محددان للوجود الاجتماعي.

هذا التحليل يندرج في سياق المنهج التكويني الذي يسعى الى ابراز دور العمل في بناء الحياة الاجتماعية كنسيج من المظاهر الموضوعية المعقدة. ومبدأ الفعل الغائي يسير حسب نموذج الاختيار كماهية العمل، ومن ثمة فالعمل ليس سيرا خطيا حسب سببية وحيدة الاتجاه، بل الاختيار يفترض التجريب والتردد والتراجع، وحسب هذا التحديد للاختيار لدى الفرد، يميز لوكاش بين الافعال الغائية لدى الافراد والسيرورة الاجتماعية السببية، ومجموع الافعال الفردية يتجاوز الافراد وتصبح لها صفة الضرورة. وهذا التمييز يأخذ شكل تمييز بين موضوعية متعالية وبين الذاتية أو بين الماهية (مجموع العلاقات الموضوعية) وبين الظاهرة (جموع الافعال الفردية). إن المواقف الغائية تتولد عن التوتر بين الضغوط الموضوعية وبين الاختيارات. وداخل كل موقف غائي يميز لوكاش بين إضفاء صفة الموضوع وبين الوضع خارجاً. أما اضفاء صفة الموضوع فتقوم على صياغة العلاقات السببية الموضوعية أو الاوضاع المعطاة، وذلك من أجل التوصل الى الغاية، وأما الوضع خارجاً فأساسه اضفاء صبغة شخصية على الفعالية المنتجة من أسلوب وصفات إبداعية، إلخ. ويمكن للعمل المنتج أن يتراوح بين الغياب الكلي للبعد الثاني وبين اجتماع كثرة من الصفات الخارجية مع موضعة واحدة. وفي حالة انعدام التلاقي بين البعدين، أي في حالة الوجود في ذاته، نكون أمام الاستلاب.

هذه التصورات تبين لنا أن الانطولوجيا عند لوكاش هي مبحث خاص، يضعها في خط يمتد من هيجل الى أرسطو، مرورا بنيكولاي هارتمان الذي يعتبر رائده في طرح الانطولوجيا الاجتماعية، غير أن منطق التحليل الذي اتبعه لوكاش يؤدي الى القول بأن الانطولوجيا كبحث في مقولات الوجود الاجتماعي هي وليدة الفعالية الغائية، فكيف تكون العلاقة بين هذه الفعالية وبين تولد الخطاب ؟ وكيف يحضر المعنى إلى الخطاب من هذه الوجهة ؟ وأي علاقة يمكن أن توجد بين الانطولوجيا وبين الخطاب، مثلا : كيف يمكن الحديث عن الانطولوجيا والحديث الانطولوجي ؟ وكيف ينبني الخطاب الانطولوجي من تأمل الخطابات ...الخ.

إن التحليل الذي قام به لوكاش لمفهوم الزمان في الرواية يبرز مدى تلك الأسئلة. فإذا كان لا يمكن رد مفهوم الزمان الى عالم الرواية الخاص (الخيال) ولا الى عالم المؤلف المنتج والى الذات المحللة، فبأي لغة يتم عندئذ الحديث عن الزمان ؟ وأين تلعب الانطولوجيا في هذا الحديث ؟

يلعب الزمان دور أداة تنظيم أجزاء الواقع في رواية «التربية العاطفية» لفلوبير. فحياة فردريك مورو، كما يحللها لوكاش، لا ينظمها وعي، مثلها في ذلك مثل العالم المحيط بها. وما الواقع سوى أجزاء متراصة ومنعزلة عن بعضها، على أن الرواية تصل الى شكل تام متوفر على قدرة إيجابية، و«الزمان هو أداة هذا الظفر، ومجراه الذي لا يعرف الحواجز والتوقف هو المبدأ الموحد للتجانس الذي يصقل كل الشذرات المختلفة ويصل بينها بصلة لا شك أنها لا تتصف بالعقلانية وبالقابلية للتعبير»[11]

والزمن يضفي على الاشياء والاشخاص كلية خاصة بوجودهم، تتولد من استمرارية تحيط بهم وتلغي الانعزال الذي يطبع الاحداث. «كلية الحياة» هذه هي صورة للحياة بقدر ما تكون الفكرة الملازمة لها هي فكرة عن وجودها الخاص، فكرة الحياة بصفة عامة. وبالنسبة لها، يكون نسق القيم شيئا بعيدا، ولكن هذا الابتعاد لا يعني اليأس عند الفشل : «إن كل ما يقع لا معنى له ومتنافر وصعب، ولكنه في الوقت نفسه يسطع بنور من الأمل والذكرى»[12].

الزمان هنا يعمل حسب مبدئي الامل والذكرى (المستقبل والماضي) والأمل ليس شيئا منفصلا عن الحياة سرعان ما يذوي مع الفشل. بل هو نفسه عنصر من الحياة إذ يصوغها رغم أن الحياة لا تفتأ تخيبه. «وفي الذكرى، يتحول هذا الصراع المستمر الى سير مفيد وغير مفهوم، تربطه خيوط متينة باللحظة الحاضرة، اللحظة المعيشة»[13]

وينبغي أن ندرك أن الأمل والذكرى ليسا عنصرين سيكولوجيين، بل يشكلان بعدين أساسيين في بناء القيمة، أي الحياة، من خلال تداخلهما الذي يرتبط بالفشل، فالفشل هو مصدر القيمة، هو وعي ما رفضته الحياة، هو مصدر توقد الحياة بامتلائها. «إن فلوبير قد

نجح في اعطاء شكل للغياب الكلي لكل تحقيق للمعنى، وهذا الشكل يرتفع الى فن كلية فعلية للحياة وامتلائها»[14] وهذه الكلية هي العالم حيث يمكن الاقتراب من الموضوع ومن تحويله. فالرواية هي تجسد الذاكرة، هي قبول الحياة إذ تنتج سيرورة الحياة ذاتها، «يمكن للذات هنا أن تتجاوز الانفصال بين الداخل وبين العالم الخارجي إذا ما اعتبرت الوحدة العضوية للحياة كلها كحدث يتدرج من حاضره الحي انطلاقا من ماضي ذكراه تركز تياره»[15] وهذا المعيش يفضي الى عودة الذات نحو ذاتها، كما أن الأمل يقوم على الأمل في هذه العودة.

لعل حديث لوكاش في مجال الجماليات هو الوجه الآخر للحديث الانطولوجي (ينبغي طرح هذه الفرضية من خلال العلاقة بين «الانطولوجيا» و«علم الجمال» اللذين يشكلان جزئين لعمل واحد) ولعل الكلام الجمالي هو الكلام الذي يسبق الكلام الانطولوجي، يعلنه ويحمله، ولعله هو ما يقوله الكلام الانطولوجي دون أن يعبر عنه. ولعل لغته هي مبدأ الخطاب الانطولوجي عند لوكاش. وهذه المسألة يمكن أن نعبر عنها من خلال الصيغة التالية : كيف تحمل انطولوجيا الوجود الاجتماعي عند لوكاش على عاتقها هذه اللغة الانطولوجية دون أن تسميها، أي كيف يعمل الخطاب الانطولوجي ضد الانعطاف الذي يعتبر تعميقا له ؟

★ ★ ★

هناك، بين لوكاش وهايدجر، موقف مشترك هو خط الاختلاف بينهما : نقصد الانطولوجيا، غير أن هذه الأخيرة تجمعهما بغيرهما من الفلاسفة أيضا. ولكن الذي يبدو من الحديث عنهما في مقال واحد، هو علاقة مع التراث - التراث «الشخصي» والتراث الفلسفي. هذه العلاقة تمر من خلال الانطولوجيا، فالغاية إذن ليست بناء نسق حول الوجود بقدر ما هي طرح الخطاب ككيان وجودي.

مرة أخرى، ليست هذه القضية أيضا، مثار مقارنة، بل هي فقط فرصة للحديث عن مفكرين يفتحان آفاقا لا يهمنا ألبة أن نختزلها الى أفق واحد، ولعل هذا الحديث أن يصل الى مستوى الاشارة الى نصيهما.

فؤاد صفا

هوامش :

1- يتجلى هذا مثلا في المقارنة التي يعقدها لوسيان غولدمان بين لوكاش وهايدجر، والتي يبررها بوحدة الوضعية الفلسفية الألمانية في بداية القرن، وهي التي ابرزت الاشكالية الجديدة التي جسدها لوكاش وبعده هايدجر :«وأضيف أن هذا المنظار سيمكن من ابراز سلسلة من العناصر المشتركة بين الفيلسوفين لا تظهر بسرعة للوهلة الأولى ولكنها تشكل مع ذلك الأساس المشترك الذي تنبني عليه تعارضات لا شك فيها».
الصفحة 60-61 من كتاب غولدمان «لوكاش وهايدجر»

2 - Denoel/Gonthier, Paris, 1973.

M. Heidegger : «Bulletin de la société française de philosophie». 1937, p. 193.

3 - Emmanuel levinas «En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger» Paris-Vrin 1982. p. 81

4 - Ibid. p. 84

5 - «L'être et le temps» p. 262 cité par Levinas.

6-7 - cité par E.Levins pages 222-221.

8 - Martin Heidegger «Essais et conférences» gallimard/Tel Paris 1984. p. 224.

9- «مساهمة في أنطولوجيا الوجود الاجتماعي»، وقد صدرت باللغة الالمانية وترجمت الى بعض اللغات منها الايطالية، ولم تترجم بعد الى الفرنسية الا المقدمة التي صدرت في مجلة «la Pensée سنة 1979، عدد غشت 206 ونعتمد في حديثنا عن لوكاش على العرض الذي قدمه Nicola Tertullian أمام الجمعية الفرنسية للفلسفة سنة 1984.

10 - G. LUKACS :«Théorie du Roman» Denoel/gontheir Paris pp. 119-128.

11- المرجع نفسه - ص 124
12- المرجع نفسه - ص 125
13- المرجع نفسه - ص 125
14- المرجع نفسه - ص 125
15- المرجع نفسه - ص 126

ببليوغرافيا

اعتمدنا في وضع هذه الببليوغرافيا المنتقاة، على مؤلفات لوكاش المترجمة الى اللغة الفرنسية. إلا أن هذا الاختيار لم يمنعنا من الاشارة إلى مؤلفاته الهامة التي نشرت باللغة الالمانية، والتي لم تترجم بعد إلى اللغة الفرنسية. كما حاولنا، قدر الامكان، ترتيب هذه المؤلفات حسب تواريخ نشرها باللغة الاصلية، حرصا منا على وضعها ضمن المسار الفكري للمؤلف :

- «L'Ame et les formes» (Berlin 1911), Gallimard, Paris 1974.
- «La Théorie du Roman» (Berlin 1920), Gonthier, 1963.
- «Histoire et conscience de classe» (Berlin 1923), Ed. Minuit 1960.
- «Goethe et son époque», Nagel, Paris 1949.
- «Existentialisme ou Marxisme», Nagel, Paris 1948-
- «Thomas Mann», Maspéro 1967.
- «Balzac et le réalisme français», Maspéro 1967.
- La Déstruction de la raison», L'Arche, Paris 1958-59, T 1-2.
- «Le Roman historique», Payot, Paris 1965.
- «La Signification présente du réalisme critique», Gallimard, Paris 1960.
- «Aesthetic», I-II, Newied 1963.
- «Lenine», E.D.I. Paris 1965.
- «Soljenitsyne», Gallimard, Paris 1970.
- «L'Ontologie de l'être social», Ed. Luchterhand 1984 (الطبعة الالمانية).

مرافعة اميانس (2).

لويس التوسير

قدمنا في العدد السابق (العدد 2، خريف 85)، الجزء الأول من المرافعة التي دافع فيها لويس التوسير عن مؤلفاته حول ماركس وقد تعرض للظروف الذاتية التي جعلته يختار البحث النظري لكي يتمكن من فهم ماركس فهما فلسفيا، واعتماده على فلاسفة آخرين لتحقيق ذلك الفهم. كما بين أسباب الخاصية السجالية لأبحاثه وظروفها السياسية والنظرية. وقد عرض في هذا الاطار «مفهوم المقام الاخير»، وما يرتبط به من تحديدات : التناقض اللا متكافىء والكل المبنين، والتحديد التضافري.

ونقدم في هذا العدد الجزء الثاني من هذه المرافعة، حيث يعرض التوسير لعملية سير المعرفة وماركس والانسية النظرية.

حول عملية سير المعرفة :

أريد الآن سلوك طريق آخر، وبكيفية أسرع، لكي نعرض لمجموعة أخرى من الأطروحات التي بسطتها في أبحاثي حول «المعرفة».

لا أخفي عليكم، بأنني اعتمدت في هذا المجال، بشكل كبير، على سبينوزا، ولقد قلت منذ لحظة، بأن ماركس كان قريبا من هيجل، بسبب نقده لفكرة القول بنظرية للمعرفة. إلا أننا نعثر على هذا النقد الهيجلي لدى سبينوزا. فماذا تعني، بصورة إجمالية، جملة سبينوزا الشهيرة «Habemus enim idéam veram» ؟ هل أراد أن يقول بأننا نمتلك فكرة صادقة ؟ لا، فالجملة بكاملها تتعلق بـ «enim» فنحن، حين نمتلك بالفعل فكرة صادقة، عندئذ فقط يمكننا أن ننتج فكرة أخرى صادقة حسب معيارها، كما يمكننا أن نعرف أنها صادقة، بما أنها «videx sui». أما من أين تأتينا هذه الفكرة، فإنه سؤال آخر تماما، لكن امتلاكها أمر واقع. ومهما كان السبب الذي نتج عنه هذا الواقع، فإنه يوجه كل ما يمكن أن يقال عنه وانطلاقا منه. من هنا يضع سبينوزا مسبقا كل نظرية للمعرفة، تتمحور حول مبدإ المعرفة، تحت تبعية واقع امتلاكها، ومن هنا أيضا، تدحض كل القضايا المتعلقة بالأصل والذات، بالحق في المعرفة التي تستند إليها نظريات العرفة. إلا أن هذا لم يمنع سبينوزا من

الحديث عن المعرفة، لا من أجل التفكير في الأصل والذات والحق في المعرفة، بل من أجل تحنيد عمليتها ولحظاتها، أي «الأجناس الثلاثة» الشهيرة، التي إذا رأيناها عن قرب بدت لنا غريبة، مادام أن الجنس الأول هو العالم المعيش بالضبط، والأخير وقد أحكم صنعه بحيث يصير هو «الماهية المفردة»، أو كما يسميها هيجل بلغته الخاصة «الكلي الملموس»، للتاريخ اليهودي الذي يتعرض له بهرطقة سبينوزا في «الرسالة اللاهوتية السياسية».

إنني آسف لاتخادي هذا الطريق الشائك الذي يعتبره البعض منطلقتين من انتهازية نظرية، بمثابة هرطقة. ولكني أقول بأن ماركس، ليس فقط ماركس «مقدمة 1857» الذي يناضل ضد هيجل اعتماداً على سبينوزا، بل ماركس «الرأسمال» الذي اتخذ، وبعده لينين، مواقفهما دون اعتماد على مواقف سبينوزا، ذلك لأنهما إذا كانا قد دحضا كل نظرية تسعى الى البحث في الأصل، في الذات وفي حق المعرفة، فإنهما أيضا يتحدثان عن المعرفة. وإذا كان لينين يعتبر بأن من حق الماركسية أن يطلق عليها نظرية في المعرفة، فهذا أمر غير محرج، ما دام يحددها في ... الديالكتيك. وبالفعل فإن ماركس ولينين يتحدثان عن المعرفة بمصطلحات عامة، قصد وصف الايقاع العام لسيرها. ويجب أن نحتاط من الفقرات التي يطلق فيها ماركس هذه العموميات. هناك، على الأقل، فقرة من ضمن فقرات عديدة، يوضح فيها هذا الأمر، تلك المتعلقة بـ «الانتاج». فمن أجل وصف الخصائص العامة للانتاج، والقول في نفس الوقت مستدركا، بأن الانتاج العام، أو بالاحرى الانتاج بصفة عامة لا وجود له، ذلك أن ما يوجد هو فقط أنماط إنتاج محددة داخل تشكيلات اجتماعية ملموسة. وتلك طريقة للقول بأن كل ما يحدث، إنما يحدث داخل بنية ملموسة لعمليات سير مفردة، ولكن لفهمها يجب مع ذلك الاستعانة بحد أدنى من العمومية لا وجود لها. ذلك الحد الأدنى بدونه يستحيل تميز ومعرفة الموجود. وهكذا أعتقد بأن «مقدمة 1857» تعتبر من هذا الصنف، وأنها لا ترسم نظرية ما في المعرفة، أو أي ابستمولوجية مستخلصة منها : أعتقد أنها تعبر عن هذا الحد الأدنى من العمومية الذي بدونه يستحيل تمييز وتحديد عمليات السير الملموسة للمعرفة. ومثلما هو الحال بالنسبة للمفهوم العام للانتاج، فإن المفهوم العام للمعرفة لا يوجد إلا لكي يختفي عند التحليل الملموس للمسلسل الملموس : في التاريخ المعقد لعمليات سير المعرفة.

لقد اعتمدت، في هذه المسألة، قدر المستطاع، على «مقدمة 1857»، وإذا كنت قد استخلصت منها بعض النتائج النظرية الضرورية المستفزة، فإني بقيت، بالرغم من ذلك، وفيا لها.

لقد استلهمت رسالة ماركس نفسها التي تكرر فيها مرارا مفهوم «انتاج» المعارف، لأعرض أطروحتي المركزية : فكرة المعرفة باعتبارها «إنتاجاً». لقد كان حاضرا في ذهني، دون شك، صدى المفهوم ذاته عند سبينوزا، وقد استفدت من المعنى المزدوج الذي تمنحه الكلمة، التي تشير الى العمل والتطبيق، وتعني في نفس الوقت، إظهار الحقيقة. غير أني، كيْ أثير القارىء، بقيت، فيما يتعلق بما هو أساسي، مرتبطا، بل أكاد أقول، ملتصقا بكيفية ميكانيكية بالمفهوم الماركسي للانتاج، الذي يعني حرفيا عملية سير، وعمل للأدوات على مادة أولية. بل لقد زايدت على عمومية ماركس بعرض مفهوم عام «للممارسة»، يعيد إنتاج مفهوم عملية سير العمل في «الرأسمال»، كما أني، إذ عدت إلى الممارسة النظرية، قد استعملت، متعسفا في بعض الأحيان، نصوص ماركس، لكي أتوصل الى إبراز العموميات الثلاث، إذ تمثل الأولى دور المادة الأولية النظرية، والثانية دور أدوات العمل النظري، والثالثة دور الملموس - الفكري أو المعرفي، وأعترف بحضور سبينوزا في هذه المسألة، بسبب «أجناسه الثلاث»، والدور المركزي للجنس الثاني : التجريدات العلمية.

إن الذي كان يهمني في نص ماركس، بصفة خاصة، هو معارضته الجذرية والمزدوجة لكل من النزعة الامبريقية وهيجل. ففي معارضة ماركس للنزعة الامبريقية يقرر بأن المعرفة لاتتم من خلال الانتقال من الملموس الى المجرد، بل من المجرد الى الملموس. وكل هذا يحدث كما يقول ماركس «داخل الفكر» مع أن الموضوع الواقعي الذي يتم من خلاله هذا المسلسل، فيوجد خارج الفكر. أما في معارضته لهيجل فيقرر أن هذا الانتقال من المجرد الى الملموس، ليس من إنتاج هذا الواقع نفسه، بل هو نتاج معرفته. إن ما أثارني في هذا التحليل هو الانطلاق من المجرد. يقول ماركس :«إن المعرفة هي نتاج فعل التفكير وفعل التصور إنها نتاج بناء أو صياغة مفاهيم انطلاقا من الحدس والتمثل»، كما يقول في موضع آخر :«بدا لي أن الطريقة المثلى هي الانطلاق من الواقع والملموس. ففي الاقتصاد السياسي نبدأ مثلا من السكان، ... ولكن ما أن نتمعن قليلا، حتى نلاحظ بأن هذا مخالف للصواب، ذلك أن «السكان» هو تجريد»، عندئذ استنتجت ان ماركس يعتبر الحدس والتمثل بمثابة تجريدات.

وقد أعطيت لهذا التجريد نظام الملموس والمعيش الذي نعثر عليه في الجنس الأول من المعرفة السبينوزية، أي بلغتي الخاصة نظام الايديولوجي. إني لا أقول بأن عموميات الجنس الثاني، إذ ينصب عملها على عموميات الجنس الأول، لا ينصب سوى على الايديولوجي، مادام بإمكان عملها أن ينصب كذلك، على التجريدات التي سبق بناؤها أو صياغتها بكيفية علمية، أو على الاثنين معا.

ولكن ظلت، مع ذلك، هذه الحالة لمادة أولية إيديولوجية محض. تلك الحالة القصوى، التي سمحت لي فرضيتها بطرح الزوج، علم/إيديولوجيا، والقول بالقطيعة الابستمولوجية، التي حدد سبينوزا وضعها بين الجنس الأول والجنس الثاني، قبل باشلار، وقد استخلصت من ذلك عددا من النتائج الايديولوجية، التي لم تكن، كما أشرت الى ذلك في كتابي «عناصر النقد الذاتي»، خالصة من كل نزعة نظرية.

غير أني، لم أقف عند هذا الحد، ذلك أني كنت، كما يقول روسو :«أضعف أمام الاعتقاد في قوة النتائج»، لقد استخلصت، اعتمادا على نص ماركس، تمييزا هاما بين الموضوع الواقعي وموضوع المعرفة، وهذا التمييز يوجد في عبارات ماركس نفسها، عندما يتحدث عن عملية سير المعرفة. فهو يقرر كمادي، بأن المعرفة هي معرفة الموضوع الواقعي، الذي حسب تعبيره «يظل متمتعا بوجود مستقل خارج الذهن البشري، سواء قبل عملية المعرفة أو بعدها». ويقول بعد ذلك بخصوص المجتمع المدروس :«إن هذا المجتمع يظل حاضراً دوما في الذهن كافتراض مسبق». فماركس يضع إذن، كفرضية لكل عملية معرفة، وجود موضوع واقعي، خارج الفكر. ولكن هذه الصفة الخارجية للموضوع الواقعي، تثبت في الوقت نفسه الذي تتأكد فيه الصبغة الخاصة لعملية المعرفة التي «تنتج من خلال بلورة» مفاهيم، انطلاقا من الحدس والتمثل. وفي نهاية هذه العملية، سنجد أن الملموس الفكري والكلي، اللذين هما نتيجة هذا السير، يظهران كمعرفة بالملموس ـ الواقع، وللموضوع الواقعي.

إن التمييز بين الموضوع الواقعي، وبين عملية المعرفة، هو تمييز واضح في نص ماركس، كما هو الحال أيضا بالنسبة لعمل البناء وتنوع لحظاته، وكذلك الشأن بالنسبة للتمييز بين الملموس الفكري وبين الموضوع الواقعي الذي تحصل معرفته.

لقد استخلصت من ذلك حجة، ليس من أجل بناء «نظرية في المعرفة»، بل من أجل زحزحة بديهيات عمياء، تعتقد فلسفة ماركسية معينة، أنها تحميها من أعدائها، لقد قلت بأن أي معرفة نحصل عليها، هي فعلا معرفة بالموضوع الواقعي الذي يظل مستقلا عن الذهن سواء «قبل عملية المعرفة أو بعدها»، ولم يكن، دون شك، من غير النافع التساؤل عن المسافة التي تفصل بين «القبل» و«البعد»، هذه المسافة التي هي عملية المعرفة ذاتها، وأن نعترف بأن هذه العملية التي يحدّدها عمل صياغة وبلورة أشكال متعاقبة، تقع منذ بدايتها الى نهايتها داخل تحول لا يمس الموضوع الواقعي[5]، ولكن يمس بدائله، أي الحدوس والتمثلات الأولية، ثم بعد ذلك، المفاهيم التابعة لها. من هذه العملية استنتجت أطروحتي : إذا كانت عملية المعرفة لا تغير الموضوع الواقعي، بل تقوم بتحويل حدسه فقط، الى تصورات، ثم الى ملموس فكري، وإذا كانت هذه العملية تحدث، كما يقول ماركس، داخل الفكر وليس داخل الموضوع الواقعي، فذلك يعني، أن عمل الفكر ينصب، بسبب الموضوع

الواقعي ومن أجل معرفته، على مادة أخرى غير الموضوع الواقعي، فهو ينصب على الأشكال الانتقالية التي تميزه خلال عملية التحول، لينتج في النهاية مفهومه، أي الملموس الفكري، ولقد سمّيت مجموع هذه الأشكال الناتجة عن هذا العمل، ومن ضمنها الشكل الأخير، مقولة موضوع المعرفة.

وفي الحركة التي تنقل الفكر من الحدس والتمثل العفويين الى مفهوم الموضوع الواقعي، فإن ما يسعى اليه كل شكل من هذه الأشكال هو الموضوع الواقعي ولكن من دون أن يتطابق معه، ودون أن يتحقق في النهاية تطابق الملموس الفكري مع الملموس الواقعي، كما كان يقول هيجل، الذي انتقده ماركس لهذا السبب انتقادا عنيفا. هكذا نلتقي مرة أخرى مع سبينوزا، الذي ماتزال كلماته حية : فكرة الدائرة ليست هي الدائرة نفسها، وإذا كان الكلب ينبح فمفهوم الكلب لا ينبح. وبعبارة واحدة، لا يجب الخلط بين الواقع ومفهومه.

إن هذا التمييز يقتضي، طبعا، أن يكون واضحا ومدعما، وإلا سقطنا في النزعة الاسمية، بل وفي المثالية. ولذلك اعتبر سبينوزا قد وقع في الاسمية، إلا أنه اتخذ احتياطات حتى لا يسقط في المثالية، وذلك من خلال نظريته في الجوهر ذي الخصائص اللامتناهية، وكذلك، من خلال قوله بتوازي خاصيتي الامتداد والتفكير. أما ماركس، فهو محصن أكثر ضد المثالية، بسبب قوله ب«أسبقية الموضوع الواقعي على موضوع المعرفة ونتيجة لأسبقية الاطروحة الأولى على الثانية : التمييز بين الموضوع والواقعي وموضوع المعرفة». إننا في هذا الاطار لم نتجاوز العموميات، أي هذا الطريق الذي تفتحه الأطروحات المادية، التي بتميزها عن المثالية، تفسح مجالا حرا للبحث في المسلسل الملموس لانتاج المعارف، وفي النهاية، فإن أطروحة التمييز بين الموضوع الواقعي وموضوع المعرفة تشبه الى حد ما، لمن يهوى المقارنة، التمييز الذي يقيمه لينين بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية، ولربما يخدم نفس الغايات.

كتب لينين :«سوف تقولون إن هذا التمييز بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية، هو تمييز غامض، وسوف أجيبكم بأنه غامض بالقدر الذي يمنع العلم من التحول الى عقيدة، بالمعنى الأسوأ لهذه الكلمة، أي جسما ميتا. إلا أنه تمييز من الدقة، بحيث يضع خطا فاصلًا، حاسما وثابتا، بيننا وبين النزعات الايمانية واللاأدرية والمثالية الفلسفية، و«سفسطائية» أتباع هيوم وكنط». إن هذا معناه، ان أطروحتنا دقيقة، بحيث لا تسقط في المثالية، أي من حيث تميزها بالضبط عن المثالية، ولكنها «غامضة»، أي صحيحة في عموميتها، من أجل الدفاع عن الحرية الحية للعلم ضد محاولات إقباره في نتائجه.

كذلك الامر بالنسبة لأطروحتي حول التمييز بين الموضوع الواقعي وموضوع المعرفة، مع اعتبار أوجه الاختلاف بين هذه الأطروحة وما سبق ذكره، ولم تكن رهانات ذلك التمييز دون أهمية. فلقد كان الأمر يتعلق بمنع اعتبار العلم الذي أنتجه ماركس

«عقيدة بالمعنى الاسوأ للكلمة»، يتعلق الأمر إذن، بأن أجعل من العمل النقدي الكبير والبلورة التي أنجزها ماركس، عملا حياً، ذلك العمل الذي بدونه - وأستعمل هنا لغة ماركس التي ظلت كلاسيكية - لم يكن بالامكان اكتشاف ماهية العلاقات الحميمة بين الاشياء، تلك الماهية التي يصعب التعرف عليها، والتي تختفي وراء مظاهرها ونقائضها. كما كان الأمر يتعلق بجعل الناس يفهمون أية قطيعة غريبة، كان على ماركس أن يحدثها مع تلك المظاهر المقبولة، أي مع البديهيات الكبرى للايديولوجية البورجوازية السائدة.

وبما أن الأمر كان يرتبط بنا أيضا، فقد كان علينا جعل هذه الحقيقة حية وفعالة، وأن نقطع مع بديهيات أخرى، تستند في بعض الأحيان لقاموس ماركس نفسه، وكانت الايديولوجيا السائدة أو تحريفات الحركة العمالية قد أبعدتها عن معناها الأصلي. لقد كان الأمر يتعلق بالتذكير بأنه اذا صح ما يقوله لينين من أنه إذا كانت «الروح الحية للماركسية هي التحليل الملموس للواقع الملموس»، فإن معرفة الملموس لا تكون في البداية، بل تتم في نهاية التحليل، وأن هذا التحليل غير ممكن إلا انطلاقا من مفاهيم ماركس، وليس انطلاقا من البديهيات المباشرة للملموس، الذي وإن كان من غير الممكن الاستغناء عنه، فإنه لا يمكن معرفته من خلال ملامحه.

وأخيرا، فقد كان الأمر يتعلق، وهذا ليس بالرهان الأهون، بالتذكير مع ماركس، بأن معرفة الواقع «تغير»، شيئا ما منه، ما دامت تضيف إليه المعرفة به. إلا أن كل ذلك يحدث، وكأن هذه الاضافة تنفي ذاتها بذاتها بمجرد بلوغ نتيجتها، وبما أن معرفة الواقع تنتمي مسبقا الى الواقع، وبما أنها ليست سوى معرفة به، فإن المفارقة هي أن هذه المعرفة لا تتم إلا شريطة ألا تضيف إليه شيئا[6] وبمجرد إنتاجها فإنها تؤول إليه وتختفي فيه. إن عملية المعرفة تضيف الى الواقع، في كل خطوة، معرفته الخاصة، وفي كل خطوة يحتوي الواقع هذه المعرفة باعتبارها معرفته «إن التمييز بين الموضوع الواقعي وموضوع المعرفة يمثل مفارقة، لكون هذا التمييز لا يطرح إلا لينتفي في نفس الوقت. إلا أنه لا يمثل درجة الصفر»، فلكي يتم نفيه، يجب أن يوضع باستمرار. وهذا أمر طبيعي، إنها الدورة اللامتناهية للمعرفة، تلك الدورة التي لا تضيف الى الواقع معرفته إلا لكي تعيدها إليه. كما أن هذه الدورة لا تعتبر دورة، أي لا تستمرحية إلا إذا أعادت إنتاج ذاتها، ذلك أن إنتاج المعارف الجديدة، هو وحده الذي يحافظ على حياة المعارف القديمة، إن الامر يقع تقريبا بالشكل الذي نجده عند ماركس القائل أنه يجب على العمل الحي أن يضيف قيمة جديدة الى المادة، كي تمكن المحافظة على قيمة «العمل الميت» المتضمن في وسائل الانتاج ونقلها الى المنتوج، يقول :«إنه بمجرد إضافة قيمة جديدة يمكن للعمل المحافظة على قيمته القديمة» (رأس المال.ج 1 ص 199).

ماهي رهانات هذه الاطروحات ؟ لنأخذ العلم الماركسي كمثال، ولنفترض أن الشروط السياسية قد بلغت مرحلة، جعلتنا نكف عن النشاط، ولا نضيف معارف جديدة. عندئذ ستصبح المعارف القديمة التي احتواها الواقع، بديهيات هائلة، ولكنها ميتة وجامدة، كالات بدون عمال، بل أكثر من ذلك كأشياء. لن يكون بإمكاننا عندئذ، كما يقول لينين :«أن نمنع العلم من أن يصبح عقيدة بالمعنى السيء للكلمة، جسماً ميتاً». وهذا أسلوب للقول بأن الماركسية ذاتها، يتهددها خطر تكرار حقائق، ليست في نهاية الأمر سوى مسميات، في حين يقتضي العالم إنتاج معارف جديدة حول الامبريالية والدولة والايديولوجية والاشتراكية، وحول الحركة العمالية نفسها، وهي أيضا كيفية للتذكير بما قاله لينين محذرا :«إن ماركس لم يضع سوى حجر الزواية لنظرية، يلزم في كل الأحوال، تطويرها في كل الاتجاهات». وهو أسلوب للقول بأن الماركسية يمكن أن تتخلف عن التاريخ، وعن نفسها، إذا ما اعتقدت أنها بلغت غايتها.

ماركس والانسية النظرية :

سأسلك الآن الطريق الأخير، وهو طريق قصير نسبيا، لاثبات أطروحة مستفزة، وهي القول بالنزعة المضادة للانسية النظرية عند ماركس. ولكي أرضي الجوقة الايديولوجية التي قوبلت بها هذه الاطروحة، أقول بأني لو لم أكن قد دافعت عنها، لكنت قد اخترعتها اختراعا.

إنها أطروحة جدية، شريطة أن نقرأها في جديتها، وقبل ذلك، أن نأخذ مأخذ الجد واحدة من الكلمتين الاثنتين اللتين تؤلفانها - وهو أمر ليس بشيطاني في شيء - وهي كلمة نظرية. لقد قلت وكررت بأن مفهوم أو مقولة الانسان لا تلعب عند ماركس أي دور نظري. لكن يبقى أن نعتقد أن «نظرية» لا تعني شيئا عند أولئك الذين لا يودون سماعها.

فلنحاول جميعا الاستماع لها.

ولأجل ذلك، لابد أولا، من قول كلمة حول فيورباخ، الذي قمت بترجمة بعض نصوصه، لا أحد يجادل في كون فلسفة فيورباخ، فلسفة إنسية نظرية، فهو يقول :«إن كل فلسفة جديدة تعلن عن نفسها بكلمة جديدة، وفلسفة الأزمنة المعاصرة، فلسفتي، تعلن عن نفسها بكلمة إنسان». وفعلا، فإن الانسان والماهية الانسانية، هي المبدأ المركزي لفلسفة فيورباخ برمتها. وليس ذلك، لأن فيورباخ لا يعير اهتماما للطبيعة، فهو يتحدث عن الشمس والكواكب، وكذلك عن النباتات واليعاسيب والكلاب، وحتى عن الافيال، ليقول عنها بأنها بدون دين، إنما يضع اليد، إن أمكن لي القول، على الطبيعة، وهو يعرض لنا، بصدق، بأن كل نوع يمتلك عالمه الخاص. وما عالمه هذا إلّا تمظهرا لماهيته. فهذا العالم مؤلف من موضوعات، من ضمنها يوجد موضوع بامتياز تكتمل فيه وتشبع ماهية النوع : إنه

الموضوع الأساسي للنوع. وهكذا فلكل كوكب من الكواكب موضوع أساسي هو الشمس، التي تشكل هي بدورها الموضوع الأساسي للكوكب.

في ظل هذه الشروط، يمكننا الانتقال الى الانسان، فهو مركز عالمه، كما أنه في مركز أفقه المطلق، وفي مركز عالمه المحيط. فلا يوجد في عالمه شيء ليس له. أو بالأحرى لا شيء في عالمه ليس هو «نفسه»، فكل موضوعات عالمه ليست موضوعاته، إلا بالمقدار الذي تكون فيه تحقيقا وإسقاطا لماهيته. فموضوعات إدراكه ليست سوى نمطه في إدراكها، وموضوعات تفكيره ليست سوى طريقة تفكيره فيها، وموضوعات انفعاله ليست سوى أسلوب انفعاله، فكل هذه الموضوعات تعتبر أساسية، لأنها لا تقدم، سوى ماهية الانسان الخاصة، المسقطمة على تلك الموضوعات. هكذا فالانسان ذات، ومحمولاته الأساسية، المموضعة على صورة موضوعات، لا ترسل إليه إلا ماهيته الخاصة، فالانسان هو دائما في الانسان، والانسان لا يخرج أبداً عن الانسان. ذلك لأن ـ وهذه جملة بسيطة لا تحتاج الى تأويل، نقلها ماركس عن فيورباخ، وناقشها المشاركون في المؤتمر الذي انعقد في الصيف الماضي بموسكو، عن هيجل ـ لأن العالم هو عالم الانسان، والانسان هو عالم الانسان، فليست الشمس والنجوم والمياسيب والادراك والذكاء والهوى، ليست إلا وسائط تنقلنا الى عتبة الحقائق الحاسمة : فخاصية الانسان هو أنه، خلافا للنجوم والدواب، يتخد من نوعه، من ماهية نوعه، ومن ماهية جنسه بأكمله، موضوعا له، موضوع لا يمت بصلة للطبيعة، إنه الدين، فبواسطة آليات الموضعة والقلب، تقدم ماهية الجنس الانساني للانسان، فلا يتعرف عليها في ذاتها، بل في صورة موضوع خارجي، عالم آخر، في الدين. ففي الدين يتدبر الانسان قدراته الخاصة وقواه الانتاجية على أنها قدرات المطلق. ويتحول هذا الى تطبيق عملي، فالعبادات والوجود الموضوعي للخوارق، التي تقع دون شك، في هذا العالم الخيالي، مادامت، حسب قول فيورباخ ليست سوى «تحقيقا لرغبة ما»، وهكذا فالذات المطلقة التي هي الانسان تلتقي بالمطلق متجليا في الاله، ولكن الانسان يجهل أنه يلتقي بذاته، إن هذه الفلسفة بأكملها، التي لا تقف عند هذه الحدود، بل تمتد الى الفن والايديولوجيا والفلسفة، وأبعد من ذلك.. وهذا ما نجهل عنه الكثير ـ الى السياسة والمجتمع والتاريخ، هذه الفلسفة تستند الى مبدإ الهوية بين الذات والموضوع، وتفسر هذه الهوية بالقدرة الكلية لماهية الانسان على إسقاط نفسها، بغية تحقيق ذاتها، وذلك ما يمثله موضوعاته، وفي الاستلاب الذي يفصل الموضوع عن الذات، ويحمل الموضوع خارج الذات، فيشيئه ويقلب علاقة الماهية، إذ أن الذات تجد نفسها أسيرة، من خلال موضوع ما، سواء كان الاله أو الدولة أو غيرهما، وهذا الموضوع ليس الذات نفسها.

يجب ألا ننسى أن هذا الخطاب الذي لا أعرض منه سوى مقدماته، قد كانت له أهميته، مادام قد نادى بقلب القلب الذي أنتجه الاستلاب الديني أو السياسي، بعبارة أخرى،

فهو نادى بالشروع في امتلاك الانسان لماهيته المستلبة، بتحقيق ماهية الانسان الحقيقية التي هي الجماعة الانسانية «الشيوعية»، لا في خيال الدين أو في سماء الدولة، ولا في التجريد المستلب للفلسفة الهيجلية، وإنما على الارض، هنا والآن، في المجتمع الواقعي.

الانسان مركز عالمه ـ بالمعنى الفلسفي للكلمة ـ هو ماهيته الاصلية وغايته، هذا ما يمكن أن نطلق عليه عبارة «الانسية النظرية»، بالمعنى القوي للكلمة.

لعله بالامكان الآن الاتفاق معي، على أن ماركس، بعد أن تبنّى بصورة عميقة إشكالية فيورباخ حول ماهية الجنس الانساني، حول الاستلاب، عاد ليقطع معها، وهذه القطيعة مع الانسية النظرية لفيورباخ، تطبع بشكل جذري، تاريخ فكر ماركس.

بيد أني أريد أن أذهب الى أبعد من هذا، ذلك لان فيورباخ شخصية فلسفية غريبة، يميزها «الاعتراف». فهو إنسي نظري صريح، غير أن وراءه تقليدا طويلا لفلاسفة، حتى إن لم يعلنوا مثله عن موضوعهم، فإنهم اشتغلوا فلسفيا في مجال الانسان، وإن بصورة أقل انفتاحا. وما أبعدني عن القدح في هذا التقليد الانسي العظيم ذي القيمة التاريخية المتجلية في الصراع ضد الفيودالية وضد الكنيسة وإيديولوجيتها، وفي كونها منحت الانسان كرامة وألقابا مشرفة. غير أننا أبعد ما نكون، فيما أعتقد، عن التفكير، في الاعتراض على أن هذه الايديولوجيا الانسية التي انتجت كبار المفكرين وكبريات الاعمال، هي مفصولة عن البورجوازية الصاعدة، ولا تعبر عن طموحاتها. إنها تترجم وتنقل ضرورات اقتصاد تجاري ورأسمالي ينظمه قانون جديد، وهو اصلاح القانون الروماني القديم وتحويله الى قانون تجاري بورجوازي. ومن ثمة، فالانسان، الذات الحرة، الانسان الحر، المسؤول عن أفعاله وأفكاره، هو قبل كل شيء الانسان الحر في أن يملك، يبيع ويشتري، وهو الذي ينص عليه القانون.

سأتوقف، وأقول أنه ما عدا بعض الاستثناءات المتطفلة، فإن التقليد العظيم للفلسفة الكلاسيكية، قد أكد في مقولات أنساقه، حق الانسان في المعرفة، ذلك الانسان الذي جعل منه موضوعا لنظرياته في المعرفة من الكوجيطو الى الذات التجريبية، الى المتعالية ؛ وأكد كذلك، حق الانسان في الفعل، وجعل منه الذات الاقتصادية، الأخلاقية والسياسية. وأعتقد، وهو أمر لا أستطيع البرهنة عليه هنا، أنه بامكاني القول، أن مقولة الانسان، مقولة الماهية الانسانية أو النوع الانساني، قد لعبت دورا نظريا اساسيا في الفلسفات الكلاسيكية، ما قبل الماركسية، متخذة أشكال مواضيع شتى، حيث تتوزع وتختفي في آن واحد. وعندما أتحدث عن الدور «النظري» الذي تلعبه مقولة ما، فإني أقصد أنها تلتحم مع غيرها من المقولات، وأن حذفها من المجموع يؤدي الى تشويه سير الكل. وأظن أن بامكاني القول، أن الفلسفة الكلاسيكية، فيما عدا بعض الاستثناءات، تقدم في صورة غير معلن عنها صراحة، تقليدا انسيا نظريا لا نزاع فيه. وإذا كان فيورباخ يعلن ذلك صراحة، وإذا كان يضع بوضوح،

الماهية الانسانية في مركز كل الاشياء، فلاعتقاده، من الانفلات، أخيرا، من العائق الذي كان يخفي عن الفلاسفة التقليديين هذا الانسان، الذي وزعوه الى ذوات متعددة. إن تقسيم الانسان، ولنعتبره قصد التبسيط تقسيما الى ذاتين، ذات المعرفة وذات العمل، ذلك التقسيم الذي يطبع الفلسفة الكلاسيكية ويحول بينها وبين تصريح فيورباخ الرائع، ذلك التصريح الذي اعتقد فيورباخ أن بإمكانه اختزال ذلك التعدد، اذ يعوض تعدد الذوات بتعددية الصفات داخل الذات الانسانية الواحدة، كما اعتقد أنه يستطيع حل مشكل سياسي هام، وهو التمييز بين الفرد الانساني والنوع البشري بواسطة الجنسانية التي تلغي الفرد، لأنها تفترض على الدوام اثنين على الأقل. وهذا كاف للنوع. أريد أن أقول من خلال كل ما سبق، أن الطريق التي سلكها فيورباخ توضح لنا ما الذي كان موضوع نقاش قبله. انه الانسان، الانسان الموزع الى ذوات متعددة، والمقسم أيضا بين الفرد والنوع.

نستنتج مما سبق، أن النزعة المضادة للانسية النظرية عند ماركس، تتجاوز مجرد تصفية حساب مع فيورباخ، فهي تعارض، كلا من فلسفة المجتمع وفلسفة التاريخ السائدتين، والتقليد الفلسفي الكلاسيكي، ومن خلالها، كل الايديولوجية البورجوازية.

يمكن القول إذن. أن النزعة المضادة للانسية النظرية عند ماركس، هي قبل كل شيء، نزعة ضد الانسية الفلسفية. إن ما يدعم ذلك هو ما قلته قبل قليل، عن التوافق بين ماركس وسبينوزا وهيجيل، ضد فلسفات «الاصل» و «الذات»، وهذه خلاصة تفرض نفسها. وبالفعل، فاذا فحصنا نصوص الفلسفة الماركسية التي يمكن اعتبارها مقنعة، فإننا لن نعثر على مقولة الانسان، أو على أي شكل من أشكالها. ذلك ان الاطروحات المادية والجدلية التي تشكل في العمق مجمل الفلسفة الماركسية، والتي تحتمل كل التعليقات، باستثناء التأويل الانسي : إذ على العكس من ذلك، يمنع وضعها ذلك التأويل، باعتباره شكلا من أشكال المثالية، مما يستدعي التفكير بكيفية مغايرة تماما.

وبالرغم من ذلك، فلم ننته من هذا المشكل بالمرة، اذ يبقى علينا ان نتفاهم حول النزعة الضد إنسية النظرية للمادية التاريخية، أي حول إلغاء مفهوم الانسان، كمفهوم مركزي من طرف النظرية الماركسية للتشكيلات الاجتماعية وللتاريخ.

هل من الضروري الجواب مسبقا على اعتراضين اثنين ؟ من دون شك، ما دام الجهر بهما لا ينقطع. الاعتراض الأول يستخلص ان نظرية ماركسية على هذه الشاكلة، تنتهي الى احتقار الناس وشل صراعهم الثوري. إن كتاب «الرأسمال» مليء بمعاناة المستغَلين، منذ أهوال التراكم البدائي الى الرأسمالية المنتصرة، وقد كتب بالأساس من أجل تحريرهم من العبودية الطبقية. إلا أن هذا لم يمنع ماركس، بل على العكس أجبره، في نفس الكتاب، على تحليل ميكانيزمات استغلالهم، والى تجريد الافراد العيانيين ودراستهم نظريا باعتبارهم مجرد «سند» لهذه العلاقات. أما الاعتراض الثاني فانه يواجه النزعة ضد إنسية

عند ماركس بوجود ايديولوجيات إنسية، وهذه الاخيرة ان كانت تخدم كقاعدة عامة، الهيمنة البورجوازية، فهي تستطيع عند توفر ظروف معينة، وعند شرائح اجتماعية معينة، بل وفي صورة دينيّة، أن تعبر عن تمرد الجماهير ضد الاستغلال والقهر. بيد أن هذا لا يخلق بدوره صعوبة. حينما نعلم أن الماركسية تعترف بوجود الايديولوجيات وتقيّمها حسب الدور الذي تلعبه في صراع الطبقات.

غير أن ما نعنيه هو شيء اخر تماما، هو الادعاء «النظري» بوجود تصور إنسي يفسر المجتمع والتاريخ، انطلاقا من الماهية الانسانية، من الذات الانسانية الحرة، ذات الحاجات والعمل والرغبة، ذات الفعل الاخلاقي والسياسي. أؤكد القول أن ماركس ما كان ليؤسس علم التاريخ وليكتب «الرأسمال»، إلا تحت شروط القطيعة مع الزعم النظري لكل إنسية من هذا الصنف.

ضد كل الايديولوجيا البورجوازية المتشربة بالانسية يعلن ماركس أن المجتمع لا يشكله الافراد : «لا ينطلق منهجي في التحليل، يقول ماركس، من الانسان، بل من الحقبة الاقتصادية المعطاة». وضد الاشتراكيّين الانسيين والماركسيين الذين صرحوا في برنامج «غوثا» بأن العمل هو منبع كل قيمة وكل ثروة، يؤكد ماركس قائلا : «للبورجوازيين أسباب في غاية الامتياز تجعلهم يصفون العمل بهذه القدرة الكاملة على الخلق والابداع». فهل يمكن بعد هذا تصور قطيعة أوضح من هذه !

وفي «الرأسمال» يمكن أن نقرأ نتائجها. إذ يوضح ماركس أن ما يحدد تشكيلة اجتماعية ما ويمكن من معرفتها، ليس هو شبح ماهية او طبيعة إنسانيتين، ليس هو الانسان، بل ليس حتى «الناس»، ولكن هو علاقة، علاقة الانتاج التي تؤلف كلا واحدا مع القاعدة، مع البنية التحتية. وضد كل مثالية إنسية، يوضح ماركس أن هذه العلاقة ليست علاقة بين الناس، ولا علاقة بين الاشخاص، ولا بين ذوات، وليست سيكولوجية ولا أنثروبولوجية، ولكنها علاقة مزدوجة : فهي علاقة بين مجموعات من الناس تخص العلاقة بين تلك المجموعات من الناس والاشياء، أي وسائل الانتاج. إنها لواحدة من الخدمات النظرية الكبيرة ان نظن بأن العلاقة الاجتماعية يمكن اختزالها الى علائق بين الناس، أو بين مجموعات من الناس : لان الامر سيصير افتراض كون العلائق الاجتماعية لا تمس الا الناس، في الحين الذي تمس فيه الاشياء كذلك، أي وسائل الانتاج المستخرجة من الطبيعة المادية. فعلاقة الانتاج، كما يقول ماركس، هي علاقة توزيع، فهي توزع الناس الى طبقات، وفي الوقت ذاته تسند وسائل الانتاج الى طبقة معينة . وتنشأ الطبقات نفسها من التنافس في هذا التوزيع، الذي هو في الوقت نفسه اسناد. ومن الطبيعي ان يعتبر الافراد من البشر أطرافا مشاركة ونشيطة في تلك العلاقة، وأن يعتبروا قبل ذلك منضوين داخلها. غير أنهم ليسوا منضوين داخلها بسبب كونهم أطراف مشاركة مثلما هو الحال في

العقد الحر ؛ بل لانهم منضوون في داخلها، لذلك يعتبرون أطرافا مشاركة. ومن المفيد جدا ان نرى السبب الذي من أجله اعتبر ماركس الناس مجرد «سند» لعلاقة ما أو «حملة» لوظيفة في سير الانتاج المحدد بعلاقة الانتاج. ليس ذلك السبب هو أن ماركس يختزل الناس في حياتهم العيانية الى مجرد حملة للوظائف، إنه لا يقوم بذلك سوى لان علاقة الانتاج الرأسمالية تختزلهم الى مجرد هذه الوظيفة داخل البنية التحتية، داخل الانتاج، أي داخل الاستغلال. فعلا، ان انسان الانتاج معتبرا كفاعل في الانتاج ليس سوى ذلك العامل بالنسبة لنمط الانتاج الرأسمالي، اذ يحدد كمجرد سند للعلاقة وكحامل لوظائف، مجهول كلية وقابل للتعويض بغيره، ما دام يمكن رميه الى الشارع اذا كان عاملا، ويمكن ان يثرى او يفلس اذا كان رأسماليا. فهو في مختلف الاحوال، يبقى خاضعا لقانون علاقة إنتاجية، هي علاقة استغلال، وبالتالي فهي علاقة التضاد الطبقية، وهو خاضع لهذه العلاقة ولما ينجم عنها من آثار.

إن نعلق تعليقا نظريا التعيينات النظرية الملموسة للبرليتاريين والرأسماليين، «لحريتهم» او لشخصيتهم، فلن نفهم شيئا للتعليق العملي المهول الذي تقوم علاقة الانتاج باخضاع الافراد له، تلك العلاقة التي لا تعاملهم إلا كحملة لوظائف اقتصادية ليس إلا.

ولن يكون تناول الافراد كمجرد حملة لوظائف اقتصادية دون آثار على هؤلاء الافراد. إذ ليس ماركس المنظر هو الذي يتناولهم بتلك الكيفية، وإنما علاقة الانتاج الرأسمالية هي التي تعاملهم كذلك، وتناول الافراد كحملة للوظائف قابلين للتعويض بغيرهم، يعني في سياق الاستغلال الرأسمالي الذي هو الصراع الطبقي الرأسمالي الاساسي، تحديدهم وطبع أجسامهم وحياتهم بصفة لا رجعة فيها، ويعني اختزالهم الى زوائد وملحقات للآلة ورمي زوجاتهم وأطفالهم في جحيم المصنع وتمديد يوم عملهم الى أقصى حد ممكن، وإعطائهم ما به يحافظون على نوعهم فحسب، ويعني كذلك تأليف هذا الجيش الاحتياطي العرمرم من العملة المجهولين بحيث يضغط على القائمين بالوظيفة، الذين كان لهم حظ الحصول على الشغل.

وسيكون ذلك التناول في الوقت ذاته، مناسبة لخلق شروط تنظيم نضال الطبقة العاملة. لان نمو صراع الطبقة الرأسمالية، أي الاستغلال الرأسمالي، هو نفسه الذي يخلق تلك الشروط. ألم يؤكد ماركس مرارا على ان التنظيم الرأسمالي للانتاج أي للاستغلال، هو الذي يربي عن طريق القسر والاكراه الطبقة العاملة على الصراع الطبقي، ليس فقط بتجميع وتركيز جماهير العمال في مقر العمل، وإنما خصوصا بإخضاعهم لسلوك مروع في العمل وفي الحياة المشتركة يخضع له العمال لكي يحولوه فيما بعد الى تحركات جماعية ضد أسيادهم.

ولكن لتحقيق ذلك وجب ان يكونوا في نفس الوقت أطرافا مشاركة ومنضوية في علاقات اخرى. ذلك ان التشكيلة الاجتماعية الرأسمالية لا ترتد الى علاقة الانتاج الرأسمالية، أي الى بنيتها التحتية، فالاستغلال الطبقي لا يمكن ان يستمر، أي أن يعيد انتاج شروطه، بدون مساعدة البنية الفوقية وبدون العلائق الحقوقية ـ السياسية والعلائق الايديولوجية، التي تتحدّد في المقام الاخير من طرف علاقة الانتاج. وماركس لم يتطرق الى هذا التحليل الا ببعض الاشارات، وكل ما قال لنا ماركس يمهد الطريق أمامنا لنتصور بأن هذه العلائق تعامل هي نفسها أفراد البشر كحملة للعلائق وكسند للوظائف، بحيث أن الناس ليسوا أطرافا مشاركة الا لانهم منضوون داخلها. وهكذا فالعلائق الحقوقية تجرد الانسان العياني لتعامله كمجرد حامل للعلاقة الحقوقية، أو كمجرد فاعل قانوني، أهل للملكية وإن كان لا يملك سوى قوة عمله. وهكذا تجرد العلائق السياسية الانسان الحي لتتناوله كمجرد حامل للعلاقة السياسية، وكمواطن حر، وإن كان صوته يعزز عبوديته. وهكذا، تجرد العلاقات الايديولوجية الانسان الحي لتتناوله كمجرد ذات بسيطة خاضعة للافكار السائدة او متمردة عليها، بيد ان كل هذه العلائق التي تتخذ، كل واحدة منها على حدة، من الانسان العياني كسند، تحدد هذا الانسان وتطبعه في جسمه وفي حياته مع ذلك، مثلها في ذلك مثل علاقة الانتاج. وبما أن علاقة الانتاج هي علاقة صراع طبقي، فان هذا الاخير هو الذي يحدد في المقام الاخير علائق البنية الفوقية وتناقضاتها، وكذلك التحديد التضافري الذي تطبع به تلك العلائق البنية التحتية.

ومثلما يعمل الصراع الرأسمالي على أن يخلق، داخل الانتاج، شروط صراع الطبقة العاملة، كذلك تعمل العلائق الحقوقية والسياسية والايديولوجية على المساهمة في تنظيمها ووعيها عبر الاكراه والقسر. ذلك لان صراع الطبقة البروليتارية قد تلقى تربيته السياسية في ظل العلائق البورجوازية ومن طرف صراع الطبقة البورجوازية نفسها. وكلنا يعلم أن البورجوازية لم تستطع قلب النظام القديم وعلاقته الانتاجية ودولته الا بانخراط الجماهير الشعبية في صراعها، وكلنا يعلم كذلك ان البورجوازية لم تتمكن من الانتصار على الملكية العقارية الكبرى الا تجنيدها وتطويعها للبروليتاريين في معركتها السياسية لكي تقضي عليهم فيما بعد. وليس هذا فحسب، فالطبقة البورجوازية، بواسطة قانونها وايديولوجيتها، كما بواسطة رصاصها وسجونها، ربتهم على الصراع الطبقي السياسي والايديولوجي، بما في ذلك اكراههم على فهم ألا صلة تربط بين صراع الطبقة البروليتارية وبين صراع الطبقة البورجوازية، كما ربتهم على زعزعة نير ايديولوجيتها.

ها هنا يتدخل المقام الأخير واللعبة المتناقضة التي يديرها، يتدخلان في البناء، وذلك لابراز جدلية هذه الظواهر المطبوعة بالمفارقة والتي يفكر فيها ماركس، لا اعتمادا على هذا المفهوم التافه ـ مفهوم الانسان، وإنما عبر مفاهيم اخرى مغايرة هي : علاقة الانتاج،

الصراع الطبقي، العلائق الحقوقية، السياسية والايديولوجية - وعلى الصعيد النظري فان لعب «المقام الاخير» يسمح بإبراز الفرق واللامساواة بين أشكال الصراع الطبقي، بدءا من الصراع الاقتصادي الى الصراع السياسي والايديولوجي، اي اللعبة الموجودة بين الصراعات والتناقضات الموجودة داخل الصراع الواحد.

وعليه، فان النزعة الضد الانسية النظرية عند ماركس داخل المادية التاريخية، تعني الرفض الكامل لاقامة اي تفسير للتشكيلات الاجتماعية ولتاريخها بناء على مفهوم الانسان ذي معنى نظري، أي الانسان كذات أصلية، ذات لحاجياتها الاقتصادية (Homo oeconomecus) ولافكارها (Homo rationalis) ولافعالها وصراعاتها (Hmo juridicus, Homo politicus). فحينما ننطلق من الانسان، لا نقدر على مقاومة الاغراء المثالي للقدرة والحرية والعمل الخلاق، مما يعني أننا لا نفعل أكثر من الخضوع، وبكل حرية، لهذه القدرة القادرة للايديولوجية البورجوازية المسيطرة، وهذه الاخيرة تقوم بوظيفة تقنيع لقدرة اخرى واقعية وقوية بصورة مغايرة هي قوة الرأسمالية، وفرضها، ولو في صيغة أنواع وهمية للقوة الحرة للانسان ؛ فاذا كان ماركس لا ينطلق من الانسان، واذا كان يرفض ان يولد نظرياته من المجتمع والتاريخ انطلاقا من الانسان، فمن أجل القطيعة مع هذا الخداع الذي لا يعبر سوى عن علاقة قوة ايديولوجية، مؤسسة على علاقة انتاج رأسمالية. فماركس ينطلق إذن من هذه العلة البنيوية المنتجة لهذه النتيجة الايديولوجية البورجوازية المحافظة على وهم مؤداه ان علينا ان ننطلق من الانسان. ينطلق ماركس اذن من التشكيلة الاقتصادية المعطاة أي، فيما يخص كتاب «الرأسمال»، من علاقة الانتاج الرأسمالية ومن العلائق التي يحددها في المقام الاخير داخل البنية الفوقية. لا يفتأ يبرز ان تلك العلائق تحدد الناس وتطبعهم، ويبرز كيفية طبعها لهم في حياتهم العيانية، وكيف يطبع الناس العيانيون من طرف نسق تلك العلائق، عبر نسق صراع الطبقات. في «مقدمة 1857» قال ماركس : «إن العياني هو تركيب من المحددات المتعددة». ويمكننا أن نأخذ قوله ونعيده على هذه الصيغة : يحدد الناس العيانيون من طرف تركيب من التحديدات المتعددة للعلائق التي ينضوون داخلها والتي هم فيها أطراف مشاركة، فاذا كان ماركس لا ينطلق من الانسان، الذي ما هو الا فكرة فارغة، أي مشحونة بالايديولوجية البورجوازية، فمن أجل الوصول الى الناس العيانيين - وإذا كان يمر معرجا على هذه العلائق التي لا يعتبر فيها الناس العيانيون سوى «حملة»، فمن اجل الوصول الى معرفة القوانين التي تحكم حياتهم وصراعهم العيانيين.

لعله قد تم الانتباه الى أن تعريج ماركس على تلك العلائق لم يبعده، في اي لحظة من اللحظات، عن الناس العيانيين، لانه في كل لحظة من لحظات سير المعرفة، اي لحظات تحليله، كان ماركس يبرز وباستمرار كيف إن كل علاقة عل حدة، بدءا من علاقة

الانتاج الرأسمالية المحددة في المقام الاخير، وانتهاء بالعلائق الحقوقية والسياسية والايديولوجية، تطبع الناس في حياتهم العيانية، المحكومة باشكال ونتائج الصراع الطبقي. وكل تجريد عند ماركس يوافق «التجريد» الذي تفرضه تلك العلائق على الناس، وهو التجريد العياني بصورة مرعبة، هو ما يجعل من الناس عمالا مستغلين او رأسماليين مستغلين. ولعله قد تم الانتباه إلى أن نهاية سير هذا التفكير، اي الملموس الفكري الذي يبلغه هو هذا التركيب من التحديدات المتعددة التي تحدد الواقع الملموس.

هكذا كان ماركس ينظر من موقع المواقف الطبقية، وكان يضع امام نظره الظواهر الجماهيرية. ولقد كان يريد ان يمكن الطبقة العاملة من ادراك آليات المجتمع الرأسمالي، وان يكشف لها عن العلائق والقوانين التي كانت تعيش تحتها، وان يعزز، من ثمة، صراعها ويوجهه. فهو لم يكن له أي موضوع آخر الا الصراع الطبقي، لكي يعين الطبقة العاملة على القيام بالثورة والغاء الصراع الطبقي والطبقات في نهاية الشيوعية.

وكل ما كان جديا من الاعتراضات على هذه النزعة الضد - الانسية عند ماركس، يقوم على نصوص في «الرأسمال» تدور حول موضوع الاستيلاب. وإنني استعمل كلمة «موضوع» عمدا واعترف بذلك دون مواربة، لانني لا أعتقد ان المقاطع التي طرح فيها هذا الموضوع هي ذات مرمى نظري. وما أشير اليه من خلال هذا الكلام هو أن الاستيلاب لا يظهر في تلك المقاطع كمفهوم مفكر فيه بصفة فعلية، بل كبديل للوقائع التي لم تبلور بشكل كاف، حتى يستطيع ماركس اللجوء اليها : لقد كانت في الأفق أشكال تنظيم الطبقة العاملة وصراعها. ان موضوع الاستيلاب قد يحتل اذن من «الرأسمال» مكان مفهوم او مجموعة مفاهيم ليست مصاغة بعد، لان الشروط التاريخية الموضوعية لم تنتج بعد موضوعها. واذا كانت هذه الفرضية مؤسسة. أمكننا ان نفهم ان الكومونة اذ حققت رغبة ماركس، قد جعلت هذا الموضوع زائدا مثلما جعلته زائدا ايضا الممارسة السياسية للنين، والواقع أنه بعد الكومونة، عند ماركس وعند لينين ايضا في أعماله الهائلة، لم يعد الامر يتعلق بالاستلاب.

بيد ان هذا مشكل لا يهم النظرية الماركسية وحدها، بل كل الاشكال التاريخية لالتحامها مع الحركة العمالية. وهذا المشكل اليوم يطرح بشكل صريح : لذا وجب فحصه بإتقان.

ترجمة «الجدل»

هوامش :

1) رافع التوسير عن أعماله الفلسفية من أجل الحصول على دكتوراه الدولة، أمام لجنة من جامعة أميانس Amiens، في يونيو 1975. وهذه الأعمال هي «مونتسكيو، السياسة والتاريخ»، «البيانات السياسية لفيورباخ» «دفاع عن ماركس»، «قراءة رأس المال». وقد نشرت هذه المرافعة في مجلة La Pensée عدد 183 (أكتوبر 1975).

2) يتابع ماركس قائلا : «لكن، على أساس هذا يقوم كل نظام المجتمع الاقتصادي، الذي ينشأ من علاقات الانتاج نفسها، وبذلك ينشأ في الوقت ذاته الشكل السياسي الخصوصي الذي يتخذه هذا المجتمع. إنها دائما العلاقة المباشرة بين مالكي شروط الانتاج والمنتجين المباشرين - علاقة تتوافق، دائما بالطبع مع مرحلة محددة في تطور وسائل العمل، وبالتالي انتاجيته الاجتماعية - نقول إن هذه العلاقة هي التي تكشف عن السر الاشد خفاء، اي عن الاساس المخفي الذي يقوم عليه الصرح الاجتماعي بأسره، وبالتالي، الشكل الذي تبدو به علاقة السيادة والتبعية، أي باختصار شكل الدولة المعين الذي يطابق هذه العلاقة».

3) يتابع انجلز : «ان الوضع الاقتصادي انما هو الاساس، ولكن مختلف عناصر البناء الفوقي تؤثر هي ايضا في مجرى النضال التاريخي، وتحدد على الأغلب شكله في كثير من الاحيان. ونقصد بهذه العناصر : أشكال النضال الطبقي السياسية ونتائجه - النظام السياسي الذي تقيمه الطبقة الظافرة بعد كسب المعركة، وما الى ذلك - والاشكال الحقوقية، وحتى انعكاس جميع هذه المعارك الفعلية في عقول المشتركين فيها، والنظريات السياسية والحقوقية والفلسفية، والآراء الدينية وتطورها اللاحق، وصيرورتها نهجا من العقائد».

4) «ماركس أمام هيجل»، كتاب «لينين والفلسفة»، أنظر كذلك «عناصر النقد الذاتي».

5) ماركس : «ويستمر هذا لفترة أطول، مادام العقل يتخذ موقفا تأمليا، موقفا نظريا». يميز ماركس بين الموقف النظري (معرفة الموضوع الواقعي)، والموقف العملي (تحويل الموضوع الواقعي).

6) إنجلز : «معرفة الطبيعة كما هي، بدون اضافات خارجية»، نظرية الانعكاس اللينينية.

بول باسكون : ثلاثون سنة من البحث السوسيولوجي

خصصت «المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع» عددها 156/155 للباحث الراحل بول باسكون، وهذه المبادرة تستحق الثناء مرتين : الأولى لوقوفها وقفة ذكرى أمام اسم بول باسكون، والثانية لجمعها لنصوص ثمينة بالنسبة للباحث في المجتمع المغربي.

فكرت اللجنة المكلفة بانجاز العدد في جمع نصوص نقدت ونصوص تنشر لأول مرة. و«اللجنة باختيارها هذا، لم تسع إلى جمع الاعمال الأهم أو الأكثر تمثيلية، بل سعت الى أن تفيد القراء بجمع نصوص ذات قيمة، لم تنشر أو لا يمكن العثور عليها» (ص.6)، وهذه النصوص تتوزع على امتداد ثلاثين سنة : من 1954 إلى 1985.

★ ★ ★

لكي يتحدث باسكون عن تحرير النص في مجال العلوم الانسانية فإنه أقصى النص الموجه الى النشر بعد الوفاة :«إنني أبعد هنا، في الوقت الراهن، النص الموجه الى النشر بعد الوفاة، وهو نص ينبني في أفق مغاير» (ص 142) في أي أفق ينبني النص - كل نص - من حيث هو ينبني على موت مؤلفه ؟ وهذه النصوص المكونة للمجموعة التي بين أيدينا، هل تعتبر في جزء منها، موجهة الى ما بعد الموت ؟ وكيف تقرأ حسب سمتها تلك ؟ ولكن، أليس كل نص موجه الى ما بعد الموت ؟ وماهو ما بعد موت المؤلف ؟ وماهو مدى هذا السؤال في العلوم الانسانية، حين نعرف أن العلاقة بين الذات والموضوع ليست أبداً علاقة سيطرة وتملك ؟

هذا الموت يتجاوز التأبين إذن، وليست هذه المجموعة صورة من صور باسكون الذي رحل، صورة تجعل من نصوصه عناصر لاستكمال هويته وإتمامها، بل لعلها تجعل من تلك، النصوص نصوصا لما بعد الوفاة، بل لما بعد كل مؤلف : ذلك إذ تطرح علينا العلاقة مع الموضوع بصفة أساسية. وتلك العلاقة، كما تتضح من هذه المجموعة، يمكن الاحاطة بها، من خلال التساؤل حول مدى خطابنا النظري (خطاباتنا) على أن يكون خطابا منتجا (لاشكالاته، لمفاهيمه، لنماذجه النظرية...)

لم يكن عمل باسكون سوى سيراً من أجل الاجابة على السؤال : كيف يكون خطاب (في مجال العلوم الانسانية) خطابا منتجا، وهذا التساؤل يأخذ محتواه، فيما يتعلق بالسوسيولوجيا، من تماسك مفاهيم ذلك الخطاب في اختراقه لمجالات العلوم المختلفة أولا، ثم من خلال علاقته بالخطابات المرجعية التي لا يمكن لأي سوسيولوجيا إلا أن يكون لها بها اتصال.

نلاحظ أن نصوص باسكون هذه تتوزع على دراسات اقتصادية وديموغرافية وقانونية ونظرية وتاريخية وتكنولوجية، ورغم أن جل هذه الدراسات تندرج ضمن سوسيولوجية قروية، إلا أن أفقها يتعدى ذلك الى التفكير في منطق تبادل لا متكافىء يحكم المجتمع المغربي ويقع الباحث داخله، فيكون حاملا لمعرفة عن المسودين لينمي بها ثقافة السائدين أو ليكون «ذلك الذي تحصل على يده الفضيحة، إذا كان محط إنصات واستماع» (ص.67).

حركة مزدوجة إذن : مراكمة المعرفة (خصوصا تلك المتعلقة بالقرية)، التفكير في المنطق الاجتماعي والنظري لتلك المراكمة، وهذا التفكير تفرضه استمرارية واضحة بين البحث في المجال القروي وبين الدراسات الاجنبية عن المغرب (خصوصا الاستعمارية) والتي كانت تخص البادية بالنصيب الأكبر، كما تفرضه علاقة السيطرة بين ثقافة المدينة وثقافة القرية على مستوى اتخاذ القرار السياسي والثقافي أيضا. بل إن هذا التمييز نفسه بين المدينة والقرية يثير مشكلا ينبغي التفكير فيه.

إذا ركزنا انتباهنا على النصوص المنشورة لأول مرة، لاحظنا اهتمام باسكون بالتفكير النظري في البحث الاجتماعي، وهو اهتمام يأخذ وجهتين : وجهة التناول النظري للسوسيولوجيا القروية، ووجهة الاهتمام بالتقنيات المنظمة للانتاج السوسيولوجي في مراحله المختلفة، فمن التساؤل عن الدور الذي تلعبه السوسيولوجيا القروية في انتاج السيطرة المعرفية والسياسية الى التساؤل عن الوظيفة التي يمكن للسوسيولوجيا أن تقوم بها في المجتمع، يصدر باسكون عن حساسية لوضع الباحث في المجتمع المغربي، حيث أن مشروعه النظري يتحدد بضرورة تحقيق معرفة بالمجتمع القروي، وهذا التحقيق له وضع يختلف عن سواه في السوسيولوجيات الأخرى : ذلك لأن الباحث في المجال القروي يدرس حقلا ليس حقله الذي ينتمي اليه، وبالتالي يكون ناقلا للمعرفة أكثر مما يكون محللا. وهذا يفترض قيام سوسيولوجيا للسوسيولوجيا، إن لم يقم بها باسكون فهي تشكل الخلفية التي تحدد وعيه كسوسيولوجي، ذلك أن اهتمامه لم ينصب قط على المفاهيم أو النظريات، ولم يغرق في النقد والمناقشات النظرية بقدر ما انصب على تحديد خطوات تمكن من أكبر قدر من المعرفة ومن تبليغها، فالنظرية ليست صحيحة أو خاطئة ولكنها تمكن من العمل :«فالنظرية تمكن من التعلم، فهي بيداغوجيا، وهي بلاغة. والنظرية تمكن من العمل لأنها تصنف، تحدد، تتنبأ وتملأ ترددنا، إنها تمكننا من القرار.» (ص 112). فاهتمام باسكون يتوجه الى ما يختزل عند كل تعبير نظري، ومن ثمة فمجهوده التربوي يتجه نحو تجميع المعرفة وتنظيمها واستخراج الدلالات منها، لا نحو الغلاف النهائي، أي المفاهيم والتصورات المصوغة. هل هذا اغفال لدور النظرية والنقاش النظري ؟ كلا، ولكنه بحث عما يشكل سير وانتاج كل نظرية في العلوم الانسانية. «إنني لا أرفض النقاش حول

النظريات الكبرى، بشرط أن يكون هدفه لا اقناعنا بأن نظرية خير من غيرها، بل مساعدتنا على التخلص من كل ما تخفيه تلك النظريات بفعل كونها قد عبر عنها» (ص 112).

ويمكن أن نقول بأن هذه الرغبة تجد مجالها في العلاقة مع المدروس لا في النقاشات النظرية. وهذا ما قام به باسكون ويبدو من النصوص التي نقرأها لأول مرة.

★ ★ ★

لم تقدم لنا «المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع» في ما يقارب المائتين والسبعين صفحة، تتمة لعمل باسكون، فموته لم يكن بلوغا لنهاية عمله، وما كان ينتظره أهم مما ترك وراءه. لذلك ليس علينا أن نبحث في هذا العدد عن أعمال ما بعد الوفاة بمعناها الكلاسيكي عند الناشرين. ما تمدنا به المجلة هو واقع الباحث وهو في مختبره، وهو يخاطب طلبته بل أكثر : وهو يفكر كيف يخاطبهم : ماهو أمامنا هو سير تبلور المعرفة والأسئلة في العلوم الاجتماعية، وبالتحديد في ممارسة باسكون، وهذا السير لا غني عن معرفته لكل ابستمولوجية، خصوصا بالنسبة للبحث الذي لم يحدد أرضيته بعد، ولم يعرف بعد لنفسه تقليدا قارا.

ولا يمكن إلا أن نقرأ بتأثر الكلمة الوجيزة التي كتبها نجيب بودربالة عن حياة باسكون، وبأسف على عمل لم ينجز نقرأ النصين للباحث الشاب أحمد عارف الذي كان رفقة باسكون في الحادث القاتل بموريطانيا.

في نهاية العدد، بيليوغرافيا كاملة لأعمال باسكون، تشكل أداة عمل بالنسبة للدراسات المغربية

صفا فؤاد

التراث والاختلاف

عبد السلام بنعبد العالي

صدر للأستاذ عبد السلام بنعبد العالي كتاب «هايدغر ضد هيجل : التراث والاختلاف»، عن دار التنوير ببيروت. يحتوي الكتاب على مقدمة وثلاثة فصول تتعرض لمواقف هيجل وهايدغر المتعارضة من مسألة التراث، وتتابع أصول بعض المفاهيم الفلسفية التي يقوم عليها الفكر المعاصر كمفهوم الوحدة والتاريخ والايديولوجية. ويسر المجلة أن تقدم لقراءها المقدمة التي افتتح بها المؤلف هذا الكتاب الهام.

في مسألة التراث :

على الرغم مما قد يوحي به هذا العنوان، فلن أتحدث عن هيجل ولا عن هايدغر ولا عن موقف هذا من ذاك. إن ما أرمي اليه منه هو ان ينقل القارىء الى الأصول الفلسفية لاشكالية التراث : ذلك أن هذه الاشكالية المانية في اصولها ومسألة التراث طرقت، وما زالت تطرق، في نظرنا، بالكيفية التي نحتها الفكر الالماني منذ بداية القرن الماضي حيث طرحت مسألة التراث في ملابسات سياسية وفكرية معينة. لذا فلسنا نقصد هنا بهذين الاسمين علمين من أعلام الفلسفة الالمانية بقدر ما نود أن نبلور فيهما الموقفين الأساسيين اللذين تمخض عنهما الجدال في المانيا ثم في روسيا وايطاليا فيما بعد، بل وربما ما زال يتمخض عنهما كل جدال جدي حول مسألة التراث : الموقف الأول يمتد من هيجل الى ديلتي وينظر الى التراث من خلال نزعة تاريخية وداخل ميتافيزيقا الهوية والتطابق. اما الثاني فيضم اسماء متنوعة في الظاهر ويتواجد فيه جنبا الى جنب كل من ماركس ونيتشه وفرويد وهايدغر. بل إننا نجد صداه حتى عند بعض المفكرين الفرنسيين المعاصرين.

ولا حاجة الآن للوقوف عند تلك الملابسات السياسية والفكرية التي تميزت بها المانيا خلال القرن الماضي والتي دفعت بحدة الى طرح مسألة التراث. ويكفي أن نقول انها تميزت أساسا بظهور الوعي القومي وبروز النزعات التاريخية وعلم التاريخ النقدي ونحت مفهوم الايديولوجية واللا شعور. وقد تكرر هذا الموقف في روسيا فأخذ مشكل الوعي القومي يطرح مع العشرينات من القرن الماضي خصوصا عندما احتك الروس بأوروبا مع حروب نابليون فأخذت «الانتلجنسيا» الروسية تطرح مسألة التراث ومسألة الهوية وتفتحت على الفلسفة الالمانية وأصبح «شلنج» في البداية هو رائدها في التفكير الى أن عرفت فيما بعد كل من هيجل وماركس ونفس الامر عرفته ايطاليا عند قيام وحدتها.

في جميع هذه الحالات كان طرح مسألة الذات والهوية يتم في مقابل اخر يتحدى بقوته وسيادته. فكان «آخر» المانيا هو فرنسا بثورتها السياسية وانجلترا بمكانتها الاقتصادية. وكان آخر ايطاليا هو قوة فرنسا. اما آخر روسيا فكان «اوروبا» متمثلة في المانيا في حقبة وفي فرنسا في أخرى : فأمام فروق متعددة تقوم الذات كهوية تكون من التمايز بحيث تصبح الفروق المتعددة التي تنخر الاخر وتجزؤه من الضآلة لدرجة أنها تمحي امام هذا الاختلاف الأساس، وفي هذه الحال تلجأ الذات الى البحث عن جذور متأصلة تقوي وحدتها فتطرح مسألة التراث والتجذر التاريخي. وما يهمنا التأكيد عليه هنا هو أن مسألة التراث عندما تطرح تفرض دوما مفهوما معينا عن الهوية وعن التاريخ ثم عن الوعي. وما نود القيام به هو محاولة تحديد المفاهيم التي تفترضها الكيفية التي تطرح بها مسألة التراث عندنا الآن في العالم العربي. فضمن أي تصور عن الزمان التاريخي تطرح هذه المسألة ؟ وداخل أية فلسفة عن الهوية والاختلاف ؟ وضمن أية فلسفة عن الوعي ندرجها ؟

لا يتعلق الأمر هنا بالطبع بالوقوف عند نشأة «آخر» الهوية العربية ذلك الآخر الذي اتخذ اسماء متعددة عبر العصور والذي يتخذ اليوم اسم الغرب، كما لا يتعبق ايضا بمتابعة الكيفية التي كانت الذات العربية ترتد بها الى نفسها (ويردها اليها الآخر) لترسم صورة ما عن نفسها (وعن الآخر) وعن ماضيها وتراثها. إن ما يهمنا هو الصياغة النظرية لمسألة التراث عندنا. فنحن أذ ندرس التراث نريد منه أن يكون عامل تأصيل وخصوصية حضارية. كما نريد تملكه دون أن يتملكنا واستلهامه دون أن يستلبنا. ومن هنا يتبلور ذلك الاشكال الذي اعتدنا ان نلخصه عندما نقابل التراث بالمعاصرة. فماذا يفترض هذا التقابل ؟

لنقل بسرعة إنه يفترض مفهوما زمانيا عن التراث، وتحديدا خاصا للزمان التاريخي هو التحديد الهيجلي الذي يكون فيه الزمان صيرورة يفصل فيها حاضر متحرك الماضي عن المستقبل. إنه الزمان الذي يقوم، كما بين هايدغر، على مفهوم الحضور. لذا يريد هايدغر أن ينظر الى مسألة التراث خارج فلسفة الحضور. وهو لا يعتبر التاريخ تتابعا لعدة عصور يتجاوز اللاحق منها السابق. وإنما ينظر اليه كما يقول من زاوية تاريخية أصيلة Historiale فيلتفت لهذا الذي لا ينفك عن المضي. وهو لا يطرق مسألة التراث من وجهة نظر التجاوز الهيجلي إنه، على العكس من ذلك، ينظر الى الماضي على أنه ما ينفك يمضي والى الحاضر على انه ما يفتأ يحضر. بهذا المعنى لا يكون التراث وراءنا ونحن لا نكون لا على مسافة قريبة ولا على مسافة بعيدة من أصولنا الفكرية. بل إن هذه الاصول تكون معاصرة لنا. ومن هذا المنظور ينهار التقابل بين التراث والمعاصرة.

إلا أن المعاصرة هنا لا تعني المثول المباشر والحضور الواعي. ان التراث يكون حاضرا زمانيا غائبا وعيا. أو لنقل، مع هايدغر، إن حضوره لا يتم كذاتية متعينة وإنما في اختلافه وانفصاله وتباعده.

يتعلق الأمر اذن باعادة النظر في التراث خارج فلسفة الحضور وبعيدا عن مفهوم الاصل المطلق. يتعلق الامر بالنظر الى التراث كمكبوتات لا شعورية لا تخضع مثلها مثل اللاشعور الفرويدي، لأنماط الزمان. يتعلق الأمر بتصدع الكائن وخلخلة كل تطابق وتعديد كل وحدة.

هذا التصدع لمفهوم الكائن لا بد وأن يتعارض مع الطرح التقليدي لمسألة التراث. ذلك أن هذه المسألة ارتبطت دوما بالبحث عن التأثيرات والاستمرارات، عن الاستقرار والدوام : دوام الأرض التي نحيا عليها، واللغة التي نتكلمها، والمدينة التي نعيش فيها والفكرة التي نعتقد حقيقتها. فنحن إذ نعتقد أن حاضرنا يستند الى ضرورات قارة ومقاصد عميقة نلجأ الى التراث لتقوية هذا الوهم بالخلود وإثبات «النحن» وحفظه. ومن هنا كان حديثنا دوما عن تراث بصيغة المفرد، بل وعن «التراث» بصيغة التعريف. ومن هنا أيضا ارتبط حديثنا عن التراث بفلسفة متوحشة عن الهوية ترفض الآخر وترمي به في خارج مطلق، ولا تنظر الى الاختلاف والسلب إلا كلحظة في بناء الهوية والأنا. وربما آن الأوان لاقحام الانفصال في وجودنا ذاته والنظر الى التراث، لا في صيغته المفردة، بل في غناه وكثرته والاصغاء لأصواته المتعددة لانقاذه من ميتافيزيقا الذاتية وعدم استغلاله لتزكية وهمنا بالخلود.

إلا أن الأصوات، كما نعلم، لا تتكافأ في فرص أخذ الكلمة. فما اكثر تلك التي قمعت فاضطرت أن ترسم لنفسها مسالك معقدة وتتخذ دروبا ملتوية و «تختزن» في مكبوتات اللاشعور. غير أن مكبوتات اللاشعور هذه، ان كانت لا تحترم انماط الزمان فهي لا تندرج أيضا وفق معايير القيم. وهذا يعني أن مسألة التراث ينبغي أن تطرح فيما وراء الخير والشر : فاذا كان التراث يشكل جانبا من مستوانا الرمزي Notre Symbolique فهذا يمنعنا من النظر اليه من خلال نزعة ارادية تقرر ما ينبغي أخذه منه وما يلزم تركه : فالامر لا يتعلق بدخول متحف لاقتناء اشيائه الجميلة ولا باستعراض احقاب للوقوف عند لحظاتها المشرقة ولا بابراز المفكرين الذين كانوا يسارا ضد كل يمين. بل انه يعني، على العكس من ذلك، التحرر من الوهم الافلاطوني لتاريخ - ذاكرة، لاقامة ذاكرة - مضادة Une Contre-mémoire بحيث لا يكون التراث وعاء نغرف منه ما يلائم حاضرنا ولا نلجأ اليه لاسترجاع حقائق منسية واحياء قيم غابرة. وإنما نعيد انتاج تلك الأصول لمتابعة نشأتها وكيفية ترسخها في لا وعينا. سيكون سؤالنا، والحالة هذه : كيف تشكلت وثبتت نماذجها ؟ ومجمل القول كيف اصبحت قيمها قيما ؟ ولا داعي الى التأكيد بأن هذا السؤال ينطوي على اسئلة ضمنية تتعلق بالكيفية التي نحت بها الاخر. ذلك أن جنيالوجيا الذات هي في نفس الوقت جنيالوجيا الآخر. فالسؤال عن «النحن» يعني ايضا السؤال كيف اصبح غيرنا «الآخر» وما هي اشكال «الغرب» التي صنعها الخطاب العربي ؟

غير أن ما ينبغي التأكيد عليه هو أن هذه الأصول، كما يؤكد هايدغر مرة أخرى، لا تعرض علينا نفسها بقدر ما تخفيها وتغلفها. فالتراث لا يوجد وجودا تاريخيا Historique وهو ليس محفوظا بين دفات كتب الأصول انه موشوم على جسم «الشعب»، عالق بآذانه، منقوش على جدرانه، حال في لغته، مكبوت في لا وعيه.

لا يتلخص التراث اذن في ما يسمى «ثقافة عالمة» ولا تؤول مسألته الى مجرد مسألة معرفية ترتد الى مجرد صعوبات منهجية تتمثل في كيفية استعادة الماضي ودراسة التاريخ وتأويل النصوص وتحقيقها. إن الأمر يتعلق، بصفة اقوى من ذلك، بتوابتنا الفلسفية : بمفهومنا عن اللغة وعن التاريخ والهوية بل وعن الكائن ذاته ! فإما أن تعتبر الهوية معطى أول ويقذف بالآخر في خارج مطلق، ويكون التاريخ إحياء لنفس خالدة وتقوية للوهم بالخلود. أو تكون الهوية امرا يغزي ويكتسح، وحينئذ يكون البحث في التراث اصغاء لأصواته المتعددة. اما أن يكون التاريخ تكرارا لا يمل الصورة التي استطاعات ان تسود والتي يقدم بها التراث ذاته ويؤرخ لها ويعيها، أو يكون تملكا لفراغاته وحفريات لصمته والتفاتا للمنسي منه.

ذلك أنه لا ينبغي أن ننسى أننا ان كنا قد تعودنا الحديث عن التراث بصيغة المفرد فذلك لأننا اعتدنا ان ننظر الى اشكال التراث في مركزيتها الرسمية فأخذنا نعتبر مركزا ما اعتبره هو كذلك ونهمش ما همشه وما تفتأ تهمشه الصورة السائدة عنه. وربما حان الوقت لخلخلة تلك المركزية واعطاء الكلمة للهوامش.

يتضح لنا الآن أن اعادة الصياغة النظرية لمسألة التراث تفرض علينا، قبل كل شيء، اعادة النظر في المفاهيم التي رسخها التراث الميتافيزيقي وأرخ بها لذاته متمثلا في فلسفة هيجل ـ وخصوصا مفهوم اللغة وتوليد المعاني، ومفهوم الهوية، ومفهوم التاريخ ذاته.

حوار فلسفي

قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة

محمد وقيدي

صدر للأستاذ محمد وقيدي كتاب «حوار فلسفي»، عن دار توبقال للنشر. يشتمل الكتاب على ستة فصول تتناول وضعية الفلسفة العربية أو تحاورشخصيات فلسفية معاصرة في العالم العربي.

تقديم

يضم هذا الكتاب مجموعة من الدراسات والمقالات التي كتبت خلال فترة زمنية ليست بالقصيرة، والتي كانت ظروف كتابتها متباينة. فبعض فصول هذا الكتاب دراسات تتناول وضعية الفلسفة العربية بصفة عامة أو تتناول شخصيات فلسفية معاصرة في العالم العربي. وهذا بالضبط حال الفصول الثلاثة الأولى، غير أن هنالك دراسات أخرى كانت لمناقشة بعض الكتب الفلسفية ولفتح حوار معها.

على أن ما يجمع بين هذه الدراسات والمقالات، مع ذلك، هو الارادة في فتح حوار مع الفلسفة العربية المعاصرة بكل اتجاهاتها من أجل البحث عن الشروط الموضوعية العامة لاقامة موقف فلسفي معاصر في العالم العربي، يكون ذا صلة حية ووثيقة بواقعه، استلهاما منه وتأثيرا فيه.

لقد بدأت هذه الفكرة لدينا منذ نشر دراستنا الأولى العامة عن الفلسفة العربية، والتي نعتقد أنها تتضمن الطرح العام للمشكل والمنهج المقترح والمبادىء الموجهة للدراسات التي يتضمنها هذا الكتاب، ولدراسات أخرى لاحقة. إن الهدف الذي ترسمه هذه الدراسة التمهيدية العامة أعم بكثير مما تكون قد انجزته الدراسات المحدودة التي ننشرها ضمن هذا الكتاب. غير أن هذا لم يمنعنا مع ذلك من أن نضع لكتابنا عنوانا يجعله حوارا مع الفلسفة العربية المعاصرة. إن مطابقة هذا العنوان لما في الكتاب لا تبرر إلا ضمن اعتبار الهدف العام الذي نسعى الى انجازه. ذلك أن الارادة متجهة لدينا الى حوار شامل مع كل اتجاهات الفلسفة العربية المعاصرة. وهذا ما جعلنا نعتبر هذا الكتاب جزءا من هذا الحوار، لا ذلك الحوار بأكمله. فما زال الطريق طويلا أمامنا من أجل انجاز هذا الحوار، ولا تزال المهمة صعبة تتطلب مزيدا من المجهود.

إن كتابنا هذ لا يتضمن حوارا مع عدد من الاتجاهات الهامة في الفلسفة العربية المعاصرة. وجودية عبد الرحمان بدوي ومجهوده الكبير في التأريخ للفلسفة، الفلسفة الوضعية عند زكي نجيب محفوظ، الفلسفة الجوانية عند عثمان أمين... الخ.

ولكن ليس هذا ما ينقصنا فحسب. فحتى بصدد الاتجاهات التي تناولناها في هذا الجزء من الحوار الفلسفي الشامل الذي نروم انجازه، فإننا لم نتناول كل جوانبها. فلا زال أمامنا يوسف كرم المؤرخ للفلسفة، ولا زلنا لم نقل ما يكفي بصدد الغدية عند محمد عزيز الحبابي، كما لم نناقش النتائج التي توصل اليها محمد عابد الجابري في نقده للعقل العربي.

إننا نومىء بهذا الى ما يمكن أن يكون مادة لجزء ثان من هذا الحوار الفلسفي.

على أننا نود ألا يفوتنا في هذا التقديم أن نشير الى أن الأمر لا يتعلق عندنا بتأريخ للفلسفة العربية المعاصرة. فإننا في حوارنا مع اتجاهات الفلسفة العربية المعاصرة لا نتبع تسلسلا زمنيا. كما أنه لا وجود لأي نوع من التفضيل لدينا بين ما هو مادة هذا الجزء الأول، وبين ما يمكن أن يكون، كاتجاهات فلسفية، مادة للجزء الثاني. إن الذي يتحكم في التمييز بين هذه المادة وتلك هو شروط الكتابة لا مادة الكتابة أو الاختيار النظري المتعلق بها.

ونأمل من هذا الحوار الفلسفي أن يكون اسهاما في التعريف بالفلسفة العربية المعاصرة. من حيث تصنيف اتجاهاتها وتصنيف المشاكل التي تتناولها والحلول التي تقترحها. كما نأمل لهذا الحوار أن يكون إسهاما في بلورة فكرة موضوعية عن الفلسفة العربية المعاصرة وشروطها، بل وفي تطوير بعض أفكارها. أما ما نأمله لأنفسنا فهو أن نجد في المستقبل الوقت والجهد اللذين يمكناننا من إنجاز هذه المهمة التي انتدبنا أنفسنا لها.

محمد وقيدي

الفلسفة بين قيود المقرّر والرغبة في التّحرّر
(ملاحظات نقدية حول برنامج السابعة أدبي)

لن أذكر هنا بأن وضع أي مقرر أو برنامج مدرسي إنما هو تجسيد لمبادىء وأهداف معينة ـ معلنة أو ضمنية ـ يحملها واضعو ذلك المقرر، مبادىء وأهداف تضع في حسبانها الافراد المعنيين بذلك المقرر (المتعلمون أو التلاميذ) والمحيط الاجتماعي والنفسي الذي يوجدون فيه، كما لن أذكر بأن كل مبدإ أو هدف إنما يصدر عن موقع اجتماعي سياسي معين ويعبر عنه، لكن الذي أريد بسطه هنا هو أن برنامجا مدرسيا معينا قد لا يوافق فعلا أهدافه ومبادئه بمجرد أن يعلن عنها، وحتى إن وافقها في طرحها العام فقد لا يجسدها تجسيدا دقيقا ومتكاملا بمعنى أنه قد لا يتناول ضمن عناصره وفقراته إلا جوانب من الأهداف المتوخاة (لسبب أو لآخر) أو قد يدقق الامر في بعضها تاركا بعضها الاخر تحت طائلة الخلط والعمومية فضلا عن إمكانية معاكسته أحيانا لتلك المرامي أو احتوائه على تناقضات لا تعبر عن انسجامه وتكامله.

إن ما نود القيام به هو النظر الى برنامج الفلسفة والفكر الاسلامي للسنة السابعة أدبي من التعليم الثانوي في ضوء بنائه الداخلي ومدى دقة إشكاليات وتكامل فقراته دونما أخذ في الاعتبار مدى استجابة أهدافه للمستوى العقلي للتلميذ[1] الموجه اليه ذلك المقرر أو الوسط الاجتماعي والثقافي والحضاري العام الذي ينتمي إليه ودونما تمحيص للمضمون الذي يقدمه هذا المقرر باعتباره مضمونا «يملأ» البرنامج بالمادة المطلوبة كما تقول مقدمة الكتاب المدرسي في طبعته الأولى، وإنما بالنظر الى المنطق الذي حكم بناءه أي كيفية وضع وترتيب وصياغة فقراته مختبرين ما أعلنت عنه المذكرة التوجيهية الواردة في هذا الشأن حين حديثها عن المبادىء العامة التي ينبغي مراعاتها فيما يخص درس الفلسفة وخاصة الفقرة التي تنص على ضرورة مراعاة «بناء مواد البرنامج على أساس إشكاليات محددة بوضوح والحرص على إبراز وحدة البرنامج وانسجامه،» وكما جسدت ذلك الطبعة الثانية من الكتاب المدرسي الموازي لهذا المقرر خاصة، فإلى أي مدى يتوفر هذا المقرر على ذلك البناء المنسجم والتناول الاشكالي الدقيق الذي أعلن عنه؟

1) هنالك ملاحظتان بارزتان تسترعيان الانتباه بخصوص البناء العام لهذا المقرر تتعلق الأولى بالفصل القائم بين دروس أو فقرات خاصة بالفكر الاسلامي وأخرى خاصة بالفلسفة وتتعلق الثانية بالترتيب الموضوع بين هذين الجزئين.

2) لنعد الآن الى الفصول أو الفقرات التي يتكون منها الجزء الخاص بالفكر الاسلامي ذاته، في مدى تكامل فقراته واتساقها ؟ ما مدى صياغته بالدقة المطلوبة ؟ ما أساس الاختيار بين موضوع وآخر ...؟ لكي لا نطرح أسئلة أخرى قد تحيد بنا عن فحص ما حددناه لأنفسنا، ذلك أن أسئلة أخرى تبقى مشروعة من بينها : لماذا لا ندرس ضمن هذا الجزء الفقه الاسلامي أو اللغة او العلوم العربية...(5)

1.2 كما أشرنا في البداية فإن أحد المبادىء التي ينبني عليها هذا المقرر هي :«بناء مواد البرنامج على أساس إشكالية محددة بوضوح»، فما هي إشكالية الفقرة أو الدرس الأول المندرج ضمن هذا الجزء المتعلق بالفكر الاسلامي ؟

إن عنوان الفقرة كما ورد في الصياغة الأصلية للبرنامج وكما يعنون به الكتاب المدرسي الفصل الاول من بابه الاول هو : «مصادر الفكر الاسلامي ونشأته» لينتقل توا الى معالجة القرآن والسنة كنقطة اولى ضمن هذا الدرس دون تقديم يسمح بايضاح الاطار الاشكالي لمصادر الفكر العربي الاسلامي هذه.

إنه من الواضح هنا أن الدرس يحاول البحث عن :«أهم المصادر الداخلية والخارجية التي عملت على ظهور الفكر الاسلامي، وساهمت في إغنائه»(7) لكننا نتساءل هنا : لماذا يتم الحديث عن مصادر داخلية وخارجية ؟ لابد إذن من وجود موقف يحدد الاجابات ويضع الاسئلة، إلا أن الاسئلة المركزية ضمن هذا الدرس غائبة وإن كان الموقف الذي يتحكم في بنائه واضح ومعبر عنه بشكل صريح في الاجابة التالية :«وإذا كان مفكرو الاسلام جعلوا من القرآن والسنة منطلقين ثابتين لفكرهم، فإنهم اتخذوا من المصادر الأجنبية موقف النقد والمواجهة، وان كان هذا لم يمنع من تسرب بعض أو كثير من العناصر الفكرية في تلك المصادر الأجنبية الى بعض المسلمين أنفسهم : فقالوا أيضا بها وصبغوها بالصبغة الاسلامية»(8).

1.2 وأول سؤال غائب هنا هو كيف تعامل مفكرو الاسلام مع المصادر الخارجية (الفلسفة اليونانية ثم الديانات السماوية اليهودية والمسيحية وأخيرا الغنوصية) ؟ إن الكشف عن هذا السؤال يسمح لنا بتتبع الأسئلة الأخرى المرتبطة به ومن تم محاولة صياغة الاشكالية التي يمكن انطلاقا منها النظر الى «درس المصادر» هذا، كما أشرنا فإننا نعثر على الاجابة أكثر مما نعثر على السؤال، والاجابة المقدمة بخصوص هذا السؤال هي أن مفكري الاسلام قد تفاعلوا معها بالسلب و«اتخذوا من المصادر الأجنبية موقف النقد والمواجهة»، مما يعني في نهاية المطاف أن المصادر الداخلية (القرآن والسنة)(9) هي المصادر أو العوامل المحددة لعملية التفاعل مع المصادر الخارجية، ومما يعني كذلك تقديم إجابة أخرى عن سؤال آخر غائب بدوره هو : ما هي العوامل التي لعبت دور المحدد والموجه لعملية التفاعل بين المصادر الداخلية والخارجية للفكر الاسلامي ؟

2.1.2 وقد تمت محاولة وضع إجابة أكثر تفصيلا في الفقرة الموالية (نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام) حيث اعتبرت كتطبيق إجمالي لما تم إنجازه في الفقرة الأولى وكإجابة عن الأسئلة المطروحة ضمنا أو صراحة في الدرس السابق، في حين أن هذا الدرس (مصادر الفكر الاسلامي) لا يجد إجابة عن أسئلته إلا من خلال الدروس الأخرى (علم الكلام والفلسفة الاسلامية والتصوف) بمعنى أنه ينبغي أن يبقى مفتوحا عليها كما ينبغي أن تكون الدروس اللاحقة محيلة إليه ومذكرة بأسئلته.

3.1.2 يمكن أن نعيد صياغة تلك الأسئلة (ولا تهمنا الاجابة هنا) ضمن إطارها الاشكالي المناسب انطلاقا مما سبق بما يضمن دقة تناول الدرس الذي يطرح أساسا مسألة الأصيل والدخيل في بنية الفكر العربي الاسلامي من خلال أربعة أسئلة أساسية هي :

- ما هي مختلف العوامل المساعدة على هيكلة بنية الفكر العربي - الاسلامي في عهده الوسيط ؟
- كيف التقت وتفاعلت مختلف هذه العوامل ؟
- ماهي المجالات التي أثر فيها كل عامل من هذه العوامل أو المصادر أكثر من غيرها ؟
- أيهما يعتبر ذا أهمية كبرى في تشكيل تلك البنية الفكرية، هل المصادر الداخلية أم الخارجية ؟

ونشير هنا الى أن كل سؤال من هذه الاسئلة يتفرع الى أسئلة أخرى مرتبطة به وموضحة له.

4.1.2 إن هذا الطرح الاشكالي هو ما يبرر في واقع الأمر سبب تقسيمنا لهذه العوامل الى داخلية وخارجية، وهو ما يبرر كذلك سبب اعتبار تفاعل بعضهما مع البعض الآخر إيجابيا أو سلبيا، ولماذا أثر أحد هذه العوامل (الداخلية أو الخارجية، المادية أو الفكرية، السلبية أو الايجابية) في هذا المجال أكثر من غيره (في علم الكلام مثلا أو الفقه أو الفلسفة الاسلامية أو العلوم العربية أو التصوف...) وماهي القيمة التي يحتلها كل منها بالمقارنة مع العوامل الأخرى...، إنه يبرر في نهاية المطاف سبب تناولنا للدرس بهذه الكيفية دون غيرها وسبب اتخاذ إجاباتنا لهذه الوجهة دون الاخرى.

2.2 ماهي الأسئلة الاساسية التي يتم الانطلاق منها لتناول إشكالية العقل والنقل في علم الكلام ؟ هل يتم النظر إليها من ناحية على أساس أنها تشكل إجابة خاصة عن مسألة الأصيل والدخيل في إطار الكلام الاسلامي، أم يتم النظر إليها من ناحية أخرى على أساس أنها تمثل حلقة معينة من حلقات تطور الفكر العربي الاسلامي، أم يتم النظر إليها فقط على ضوء نوعية الاجابة التي قدمها كل من المعتزلة والاشاعرة عن إشكالية العقل والنقل ؟

1.2.2 بالرغم من كون هذه الفقرة تستلزم منا البحث أساسا في الصيغة التي عالج من خلالها طرفان أساسيان من أطراف علم الكلام في الفكر الاسلامي هما المعتزلة والأشاعرة إشكالية العقل والنقل، فإن دقة التناول واعتبارا للانسجام الذي ينبغي أن يحصل بين الفقرات المختلفة لهذا الجزء من المقرر، تستدعي من ناحية الاجابة عن سؤال ينبغي أن يبقى مفتوحا على كل الفقرات اللاحقة (علم الكلام والفلسفة والتصوف) ألا وهو : كيف يمكن رصد تفاعل المصادر المختلفة المؤسسة أو المساعدة على نشأة وتطور بنية الفكر العربي، الاسلامي، كيف يمكن رصد تفاعلها داخل حقل معرفي إسلامي معين وأي طرف منها يحتل مركز الصدارة في تشكيل معالم ذلك الحقل ؟

2.2.2 كذلك لا ينبغي أن نغفل التعامل مع هذه الاشكالية (العقل والنقل) من خلال كونها تشكل حلقة معينة من حلقات تطور بنية الفكر العربي الاسلامي الكلاسيكي، سواء باعتبارها تأسست انطلاقا من ممهدات فكرية سابقة أو باعتبارها مهدت هي بدورها حلقات فكرية لاحقة، وخاصة وأن هذا التعامل يساعد على تحديد أكثر دقة للعوامل المساهمة في نشأة أي اتجاه فكري أو حقل معرفي معين داخل البنية العامة.

3.2.2 وإنني إذ أسجل هذه الملاحظات لا أدعي أنه لم يتم الانتباه اليها بل أعتبر أن الاشارة إليها تمت أحيانا كثيرة في غياب الربط اللازم والمناسب بين الفقرات المعنية (تمت مثلا معالجة علاقة المعتزلة بالفرق السابقة من خلال فقرة مستقلة عن إشكالية العقل والنقل[10] أو أحيانا في غياب الأسئلة الصريحة المبررة لتناول هذه الفكرة أو تلك بالحديث.

4.2.2 وحتى فيما يتعلق بتناول الاشكالية ذاتها، لا نجد الا سؤالا عاما يوجه هذا الحديث صيغ على الشكل التالي :«المقصود بهذه الاشكالية في الفكر الاسلامي - وهو فكر يؤمن بأهمية العقل والنقل معا - هو : لمن تكون «الأولوية» في شؤون العقيدة ثم في «أصول» الاوامر الشرعية، للعقل أولا ثم للنقل (أو النص) أم للنقل قبل العقل ؟»[11]

إن سؤالا من هذا النوع ضروري لبسط الاشكالية لكنه غير كافي خاصة واننا بصدد مفاهيم دقيقة (العقل والنقل) يختلف مدلولها من إطار ثقافي الى آخر[12] ومن حقل معرفي الى آخر داخل بنية الفكر العربي الاسلامي ذاته، وهذا ما لم تتم الاشارة اليه حيث بقي مفهوم العقل أو النقل غامضا بل مختلطا أحيانا بالمعنى الذي يمكن أن يتخذ كل منهما داخل حقل معرفي آخر هو الفلسفة الاسلامية.

3.2 نعم لقد بقيت نفس الاشكالية في صيغتها هذه (إشكالية العقل والنقل) منسحبة على الفلسفة الاسلامية دونما محاولة للتساؤل بدقة حول ما إذا كانت مفاهيم هذه الاشكالية تكتسب نفس المعنى الذي أعطاها إياها المتكلمون أم أن هذين المفهومين قد اكتسبا مدلولا مغايرا داخل حقل الفلسفة العربية الاسلامية ؟

لقد تم الاكتفاء بالتوضيح التالي، إن النقل يشير الى الدين عامة في حين ان العقل يشير الى الفلسفة كنتاج خاص من بين نتائج العقل المتعددة حيث تحولت إشكالية العقل والنقل عند علماء الكلام إلى إشكالية توفيق بين الدين والفلسفة[13]، لكن مع ذلك يبقى مشروعا التساؤل حول المعنى المناسب لكل من المفهومين لدى الفلاسفة الاسلاميين، فهل الدين عندهم يعني الحجة النقلية التي تحسم المناظرات بالرجوع الى النصوص الاسلامية المركزية (القرآن والسنة) أم هو تأويل خاص له، وهل الفلسفة مأخوذة، بمعناها اليوناني كبحث عن الحقيقة أم بمعناها الاسلامي كحكمة (ولا يخفى هنا الوقع الديني لهذه الكلمة)، وهل يتم الحديث عن الدين كتوابث أساسية يمكن أو لا يمكن تناولها بالنظر العقلي والاستدلال المنطقي أم يتم الحديث عنه كتصور متكامل لا يفصل الفلاسفة فيه بين ماهو ميتافيزيقي وماهو علمي، ماهو اصول وماهو فروع، وهل يتم الحديث عن الفلسفة باعتبارها تصورات عن الكون والانسان والمجتمع أم باعتبارها بالاضافة الى هذا علوما طبيعية ورياضية (أم العلوم)...؟

1.3.2 إن أسئلة من هذا القبيل تبقى غائبة على العموم، وكل ما نجده هو الاشارة أو الخلط والتشوه الذي لحق بالفلسفة اليونانية التي تعرفت عليها الثقافة الاسلامية، فضلا عن تناول هذه الفلسفة باعتبارها تصورات ومواقف فكرية أكثر مما هي طب أو فلك أو رياضيات... وهذا ما سهل الحكم على أن التفاعل معها قد كان سلبيا اعتمد «المواجهة والنقد» وليس الاستفادة كذلك.

2.3.2 إذا كان هذا الجانب يتعلق بمدى الدقة التي تم على أساسها صياغة إشكالية العقل والنقل في الفكر الفلسفي الاسلامي، فإن ما يفرضه بناء أي برنامج من ضرورة توفر الانسجام والتكامل بين مختلف فقراته يستدعي التساؤل عن مدى توفر هذا الشرط أثناء تناول هذه الاشكالية.

فلما أشرنا أثناء حديثنا عن إشكالية العقل والنقل في علم الكلام ينبغي أن نؤطر تناولنا للفقرات المختلفة المبرمجة ضمن هذا الجزء من المقرر من خلال ثلاثة أسئلة كبرى يمكن أن تتعدل صيغتها حسب الحالات وهي التالية : - البحث في العوامل المختلفة المساعدة على نشأة وتطور علم الكلام أو الفلسفة أو التصوف.

- البحث في الصيغة التي اتخذتها الاشكالية الفكرية لكل حقل معرفي (كلام أو تصوف أو فلسفة) وكيف عبر عنها الممثلون المختلفون لكل حقل من هذه الحقول.

- البحث في المكانة والقيمة التي لكل تصور من هذه التصورات ضمن بنية الفكر العربي الاسلامي ككل.

3.3.2 وإذا كان السؤال الثاني يمثل المحور الذي ينبغي أن يدور حوله كل درس من هذه الدروس من حيث كونه يستهدف بالدرجة الاولى تقديم التصور الفكري لهذه الفرقة أو تلك (المعتزلة والأشاعرة) أو لهذا الفيلسوف أو ذاك (الفارابي وابن رشد) أو لهذا المتصوف أو ذاك (نموذج ابن عربي)، فإن هذا لا يلغي أهمية الأسئلة الأخرى من حيث إن السؤال الأول يوفر إمكانيتين على الاقل بخصوص كيفية تناول الدرس إذ يمثل من ناحية حلقة وصل بين درس المصادر والدروس الاخرى المندرجة ضمن هذا الجزء من المقرر، ذلك أنه يساعدنا على إمعان النظر في مختلف العوامل المساعدة بشكل مباشر أو غير مباشر في نشأة وتبلور علم الكلام أو الفلسفة الاسلامية أو التصوف، ومن ناحية ثانية فإنه يبرر الى حد ما أسباب ترتيبنا لهذه الدروس حسب هذا التسلسل دون غيره؛ كما أن هذا لا يلغي أهمية السؤال الثالث من حيث كونه يحاول تقديم خلاصات نقدية تبرز قيمة المساهمة الفكرية لكل تصور من التصورات المدروسة أو كل حقل معرفي من الحقول المقررة بالنسبة إلى البنية الفكرية التي احتضنتها ككل أو بالنسبة للتاريخ الاسلامي عامة.

4.2 أما فيما يتعلق بالتصوف الفلسفي فإن الاشكالية المعرفية التي تحرك ضمنها بقيت غير محددة بل مصاغة بنفس الصيغة التي تم من خلالها تناول علم الكلام والفلسفة الاسلامية أي باعتبارها إشكالية عقل ونقل، في حين يظهر جليا أن الفكر الصوفي عامة والفلسفي خاصة لم يراوح بين هذين القطبين لكي يحاول التوفيق بينهما بل حاول البحث عن «طريق ثالث» يميزه ويخصه كحقل معرفي له موضوعه الخاص ومناهجه ومقاصده ولغته الخاصة، من هنا فقد تحرك الفكر الصوفي ضمن إشكالية مغايرة كان العقل والنقل معا أحد قطبيهما في حين مثل الاشراق أو الكشف أو الاتصال او الاتحاد... قطبها الآخر والبديل المقترح في نفس الآن.

هذا فضلا عن أن تناول الفكر الصوفي عامة والفلسفي خاصة قد تم من منظار التصوف السني وكأن الاطار السني هو الذي حدد أسئلة باقي متصوفة الاسلام وليست من منظار كون التصوف السني أو غير السني قد قدم إجابات متباينة عن أسئلة متميزة وجهت هذا الحقل النظري.

3) إذا انتقلنا الى الجزء المخصص لبعض القضايا الفلسفية فإنه يطرح علينا صعوبات عدة أثناء محاولتنا الكشف عن الكيفية التي تم بناء هذه القضايا على أساسها، وأهم الصعوبات التي تطرح هنا تلك المتعلقة بالتداخل الكبير بين الفقرات المندرجة ضمن هذا الجزء مما يقتضي النظر في كيفية الفصل بينهما وتحديد إشكالياتها وأسئلتها الخاصة بها بضمن الوضوح الكافي لتناولها وكذلك التكامل اللازم بينها لانجاز عملية تعليمية داخل الدرس الفلسفي وفقا لخطة دقيقة المنطلقات والاهداف.

1.3 فإذا كانت إشكالية الفكر والواقع ومن خلال مسألة الاسبقية والتأسيس تساعدنا على استقراء تاريخ الفلسفة وفرز تصوراتها طبقا لنوعية الاجابة التي تقدمها كل منها عن أسئلة محددة (أيهما يسبق ومن تم يؤسس الآخر، الفكر أم الواقع..؟) فإن الانتقال الى القضايا/الفقرات الموالية يخلق اضطرابا في الخطة التي من شأنها أن تساعد على إنجاز متناسق لفقرات البرنامج. ذلك أننا نرى أنه من الأنسب الانتقال مباشرة بعد الفقرة المتعلقة بإشكالية الفكر والواقع (المادية والمثالية) إلى إشكالية المعرفة كإشكالية فلسفية تتفرع الى عدة قضايا منها ما يرتبط بمناهج الدراسة والبحث ومنها ما يتعلق بموضوع البحث ذاته.

1.1.3 هكذا يظهر مناسبا أكثر التمهيد لهذه الاشكالية بفقرة مستقلة حول تطور أدوات المعرفة وطرق التفكير ومفاهيمه .. ابتداء من المنطق الصوري وصولا الى نظريات المعرفة المعاصرة أو الابيستيمولوجيا، وبعد هذه الفقرة التمهيدية نحاول تعريف التلميذ بأهم مناهج البحث في الفكر الفلسفي المعاصر وذلك ضمن إشكالية أكثر تحديدا هي إشكالية الذاتي والموضوعي أو علاقة منهاج البحث بموضوع بحثه والاجابات المتباينة التي تقدمها كل من الوضعية والبنيوية والمادية الجدلية عنها، لننتقل بعد ذلك وكخطوة ثالثة ضمن هذا الفصل الى بعض النماذج التطبيقية عبر تناول نماذج من العلوم المختلفة الرياضية والطبيعية والانسانية.

2.1.3 إن هذا ما يضمن تجاوز الفصل التعسفي الحاصل بين فقرات هذا الجزء من المقرر أحيانا وما يضمن كذلك تجنب التداخل بل التكرار الذي يتم السقوط فيه أحيانا أخرى وعدم الدقة في تحديد الاشكاليات أحيانا ثالثة. إن مسألة العلاقة والتغير مثلا نرى أنها تطرح إشكالا منهجيا بالدرجة الاولى بل هذا ما يؤكده مضمون الدروس التي تناولت هذه المسألة في الكتاب المدرسي، ومن ثم لانرى أن مسألة العلاقة والتغير تؤطر هذه الاشكالية المنهجية بل هي جزء يسير منها لاغير كما أن الايديولوجيا جزء صميمي من هذا الاشكال المنهجي (مسألة الذاتي والموضوعي أو علاقة منهاج الدراسة بالموضوع المدروس) كما أن تلك الابعاد الانسانية التي يتم الحديث عنها في باب مستقل ما هي في الواقع الا الموضوع الذي تدرسه إحدى العلوم الانسانية (علم النفس والاجتماع والتاريخ واللغة).

وقد تم الانتباه أحيانا الى ما يفرضه هذا الطرح من تكرار أو تداخل، لكن حدث ذلك بصفة متأخرة وجزئية حيث نجد مثلا في الكتاب المخصص للنصوص المرافق للكتاب المدرسي (دروس الفكر الاسلامي والفلسفة) ملحوظة تدعونا الى النظر في نصوص فصل سابق (الأسبقية والتأسيس) انطلاقا من نصوص فصل لاحق (العلاقة والتغير)[14] أو نجد إعادة صياغة الاشكالية بشكل أكثر دقة لكن بعد الانتهاء من تحليلها وأثناء الانتقال الى فقرات جديدة[15].

2-3 فما نلاحظه بهذا الخصوص،وخاصة في هذا الجزء من المقرر، تلك الاحالات الكثيرة على ما تضمنته فقرات سابقة كطريقة أساسية للربط بين الفقرات ولكن ليس الربط فيما بينها على أساس تكامل إشكالياتها وقضاياها أي معالجة الفقرات انطلاقا من أسئلة جوهرية تبين سبب تناولنا لهذا الموضوع بالدراسة، وزاوية النظر التي اخترناها، ثم علاقته بالاشكاليات والقضايا الأخرى باعتباره موضوعا مكملا أو تناولا منهجيا مختلفا أو نموذجا تطبيقيا... إذ غالبا ما يتخذ التقديم لهذه المواضيع صيغة تذكير بما تم تناوله من نقط في الدرس السابق أو صيغة استعراض لما سيتم تناوله من نقط في الدرس الجديد دونها تحديد لعناصر الاشكالية ولسبب تناولنا بعض القضايا أو النقط ضمن هذه الاشكالية ودونما تحديد للأساسي من الثانوي فيها... الا ما يأتي في معرض الحديث. وهكذا لا نعثر مثلا على موقع محدد لدرس اللغة ضمن البناء العام للبرنامج، ولا تحديدا إشكاليا واضحا له، وكذلك الشأن بالنسبة لدرس الابعاد الانسانية، الا ما يمكن أن يفيد على صعيد إغناء المعلومات أو بسط أحد المواضيع بشكل أكثر تفصيلا حين لا يسمح موقعه ضمن درس آخر بتناوله بالتفصيل اللازم.

4) لكن المثير أكثر للتساؤل هو منطق الحذف الذي يتم على أساسه إلغاء تدريس بعض الفقرات المقرر، هذا المنطق الذي يعتبر في نهاية المطاف الوجه الآخر لمنطق «الملء»، «ملء البرنامج المسطر بالمادة المطلوبة»، ذلك أنه - وتبعا لهذا المنطق - إذا ما تبين أن البرنامج طويل ويستغرق أكثر مما هو مخصص له من حصص[16] فإنه يمكن حذف بعض الفقرات التي «تملأ» المقرر لأن الأمر يتعلق بمسألة كمية ليس إلا. إن هذا ما يؤكد الخلل القائم في بناء البرنامج الحالي وما يوضح غياب الوحدة العضوية والمنطقية المفروض أخذها بعين الاعتبار خلال كل عملية من العمليات التي تمس هذا البناء حتى لا يتعمق الخلل.

4-1 إن حذف الفقرة المتعلقة بالفكر الاسلامي الحديث والمعاصر إن كان يستجيب من ناحية للحاجة الى تقليص البرنامج فإنه من ناحية أخرى يفقد هذا الجزء امتداده الطبيعي مما يفرض إعادة نظر شاملة بخصوص البرنامج ككل[17] وهذا ما يؤكد في نظرنا ما أشرنا إليه سابقا من أن غياب الاسئلة المركزية المؤطرة لهذا الجزء من المقرر يسمح بفسح المجال أمام كثير من العوامل السلبية الاضافية كما هو الشأن بالنسبة لعملية الحذف ذاتها.

4-2 قد تكون هنالك طرق أنسب للتقليص من حجم المقرر بما لا يستدعي الحذف بمعناه السابق أي كاقتطاع جزء من الحجم الاجمالي وذلك عبر الترتيب والوضع المناسب للفقرات المكونة للبرنامج، كأن ندرج درس اللغة مثلا ضمن الفقرة المتعلقة بالعلوم الانسانية أو حتى ضمن الفقرة المتعلقة بالبنيوية باعتبار أن المنهج البنيوي قد ظهر وأثمر أساسا في ميدان اللغة بالرغم من بعض السلبيات التي قد يثيرها وضع من هذا القبيل لكنها

سلبيات على أية حال لا نظنها تصل الى درجة سلبيات الحذف، أو أن نقلص من النماذج التطبيقية خاصة تلك التي تتوفر أكثر من مناسبة للتطرق إليها (افلاطون مثلا يتم التطرق اليه بشكل مفصل ضمن برنامج السنة السادسة أدبي ثم يتم

الرجوع اليه كنموذج مر. نماذج المثالية في برنامج السابعة أدبي كما يتم الاشارة اليه في أكثر من مناسبة ضمن دروس الفكر الاسلامي، وكذلك الشأن بالنسبة للمادية الطبيعية).

أخيرا لم نتوخ من وراء هذه الملاحظات اقتراح برنامج بديل لأن هذا ليس بالأمر الهين وليس في مقدور شخص بمفرده مهما كانت إمكاناته، وإن كانت بعض الفقرات تحمل ما يمكن اعتباره ملامح أولى لتصور مغاير فان ذلك لا يعني أننا نرى إصلاحا ممكنا للبرنامج قد يتم عبر هذا التصور بقدر ما يعني أن برنامجنا الحالي يعاني من صعوبات متعددة أحدها تلك التي حاولنا إبرازها والتي لا نظن أن حلا ممكنا لها سيتم بمعزل عن حل مختلف الصعوبات الاخرى.

حمداش عمّار

هوامش

1) نلاحظ هنا أن ما يسميه التلميذ «بصعوبة الفلسفة» راجع في أحد أسبابه الى عدم خضوع التلميذ في المراحل السابقة من تكوينه الى تربية تنمي لديه البحث والنقد والاستدلال.. إذ كيف نفسر عدم قدرة بعض تلامذة السنة السابعة أدبي على حل معادلة رياضية من الدرجة الأولى.

2) راجع الصفحة 119-121 من الطبعة الأولى، وقد تم إلغاء هذه المقدمة في الطبعة الثانية من الكتاب المدرسي.

3) انظر مثلا ص 6 وص 8 من الكتاب المدرسي «الفكر الاسلامي والفلسفة» قسم البكالوريا، الطبعة الثانية، أو ص 9 و11 من ط 1979/1

4) أنظر ص 6 من الكتاب المدرسي :ط 2 أو ص 9 (ط 1). لن نشير أحيانا الى الطبعة الثانية إلا في حالة عدم وجود تشابه.

5) سنعود الى هذه المسألة في محاولة لاحقة، تحاول رصد مدى التكامل الموجود بين برنامج كل من السنة السادسة والسابعة أدبي.

6) قد يقال بهذا الخصوص أن هذه مسألة تخصص أو أن مواد أخرى تدرس لنفس المستوى كالتربية الاسلامية أو اللغة العربية أو غيرها، فهل هناك فعلا تكامل بين هذه المواد وهل نراعي التكامل بينها حين نضع المقررات أم لا، فلماذا مثلا تم حذف فقرات الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر، هل لأن مادة اللغة العربية تدرس نفس الفقرات، وإذا كان الأمر كذلك فلماذا لم ننتبه الى ذلك في حينه باعتبار أن برنامج اللغة العربية كان يتضمن هذه الفقرة قبل وضع البرنامج الجديد للفلسفة والفكر الاسلامي ؟

7) ص 17 نفس المصدر

8) نفس الصفحة، نفس المصدر

9) نلاحظ هنا أن النظر الى الاسلام يتم من خلال اعتباره عاملا فكريا فقط، وليس واقعا ماديا، كذلك وجه عملية التفاعل بأشكال وطرق مختلفة حسب الظروف الزمانية والمكانية المختلفة، إننا نعثر على هذا الجانب في معرض الحديث فقط (فتوحات، مشكل الخلافة)، وليست كنقطة مستقلة تعتبر جانبا من الجوانب المكونة لهذا المصدر الداخلي.

10) انظر الصفحات 25-29 من ط 2

11) راجع ص 36 ط 2

13) مفهوم العقل مثلا، يختلف مدلوله في الفلسفة اليونانية القديمة أو الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة عنه في الفكر الاسلامي.

14) أنظر ص 65 من كتاب :«نصوص الفكر الاسلامي والفلسفة» ط 1، 1980 مكتبة المعارف.

15) راجع في هذا الصدد مثلا الملاحظة التمهيدية للفقرة المتعلقة بالايديولوجيا ص 227 ط

16) مسألة طول المقرر مسألة نسبية تتوقف على عوامل كثيرة من بينها نسبة الساعات المخصصة لتدريس المقرر، والكيفية التي ينبغي أن ينجز بها، ومدى الاسترسال الذي يوفره برنامج متكامل ومنسجم أو التكرار والتقطع الذي يعيبه برنامج لا يحمل هذه الخصائص.

17) ربما هذا ما يحدث حاليا، مما يجعل محاولتنا هاته متأخرة نسبيا عن زمانها.

• تأسيس جمعية الفلسفة لتكامل المعرفة العربية الافريقية :

أسس المشاركون في أشغال المناظرة العربية الافريقية التي نظمتها جمعية الفلسفة بالمغرب، بمدينة الدار البيضاء من 13 إلى 16 مارس 1986، تحت شعار «من أجل فكر ثالثي وغدوي»، جمعية الفلسفة لتكامل المعرفة العربية الافريقية، التي تهدف إلى تنسيق العمل وخلق وعي مشترك من شأنه المساهمة في جهود التنمية العربية الافريقية. وسيكون من مهام الجمعية في المستقبل تنظيم ندوات ومناظرات وإصدار منشورات، والمشاركة في اللقاءات الدولية الفلسفية.

وقد انتخب الدكتور محمد عزيز الحبابي رئيسا للجمعية التي تضم لجنتها التنفيذية ثلاثة نواب للرئيس هم الاساتذة : دورانك اسيفات دياسيني (غينيا)، حسن صعب (لبنان)، هـ. نداو (السينغال)، والكاتب العام أمين المال السيد ماء العينين تقي الله من المغرب. أما المستشارون فهم الاساتذة بولان هو نتدجي (بنين)، محمد ياسين عريبي (ليبيا)، محمد المختار ولد باه (موريتانيا)، إيكو أداماه (الطوغو).

• دار توبقال والفلسفة :

صدر عن دار توبقال للنشر في سلسلة «المعرفة الفلسفية» :

- «درس الابستمولوجيا» من تأليف عبد السلام بنعبد العالي وسالم يافوت.
- «حوار فلسفي» لمحمد وقيدي.

كما صدر في سلسلة «المعرفة الادبية» :

- «مدخل لجامع النص» لجيرار جينيت، ترجمة عبد الرحمن أيوب.
- «درس السيميولوجيا» لرولان بارط، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي.

وفي سلسلة «المعرفة اللسانية» :

- اللسانيات واللغة العربية» للدكتور عبد القادر الفاسي الفهري.

• عشر سنوات من الفلسفة في فرنسا :

خصصت مجلة Magazine littéraire الفرنسية في عددها لشهر دجنبر 1985 (عدد 225)، ملفا عن الفلسفة في فرنسا خلال العشر سنوات الاخيرة. وقد أبرز التقديم الذي وضع لهذا العدد، عودة الفلسفة لتملأ من جديد الساحة الثقافية الفرنسية. وهكذا يبرز هذا العدد الاهمية التي أصبحت تكتسبها الفلسفة داخل الثقافة الفرنسية بغزوها لمجالات وحقول

جديدة، فمن «الرغبة» إلى الاخلاق، ومن الاستيطيقا إلى الهرمينوطيقا، يطرح الفلاسفة القضايا الجوهرية للفكر.

يحدد الملف تسع إشكاليات للممارسة الفلسفية الجديدة : (1) الرغبة، (2) الهرمنوطيقا، (3) الاستيطيقا، (4) الاخلاق، (5) الميتافريقا، (6) المقدس، (7) النسقية، (8) المسرح، (9) القانون.

كما تضمن هذا العدد قاموسا للاعلام يضم ثلاثة وستين فيلسوفا معاصرا، بالاضافة إلى مقالات تبلور الاشكاليات الفلسفية المعاصرة.

• سارتر، عودة الروح :

صدرت مؤخرا عن دور النشر الفرنسية، مجموعة من الكتب تعنى بحياة وفكر الفيلسوف الفرنسي، جون بول سارتر :

- «Sartre 1905-1980», Annie Cohen Solal, Gallimard.
- «Sartre et les Temps Modernes», Anna Beschetti, Minuit.
- «J.P. Sartre, un homme en situation», Jeannette Colombel, Livre de Poche.

• جورج لوكاش وإرنست بلوخ في الذكرى المئوية لميلادهما :

خصصت مجلة La Pensée الفرنسية عددها لشهر دجنبر 1985 (عدد 248)، ملفا عن لوكاش وإرنست بلوخ بمناسبة الذكرى المئوية لميلادهما. وقد تضمن هذا العدد المقالات التالية :

- الديمقراطية والاشتراكية في الفلسفة السياسية الاخيرة عند لوكاش، بقلم ف. توكاي.
- نهاية اليوتوبيا، بقلم ج. رولي.
- لوكاش وبلوخ أمام اللوحات الهولندية، بقلم ك. بريفو.
- «أنطولوجيا الكائن الاجتماعي» لجورج لوكاش، بقلم أ. طوسيل.

• مواجهات فلسفية :

هذا هو العنوان الذي اختارته مجلة Critique الفرنسية لغلاف عددها لشهر فبراير (464 - 465)، وهو يضم مقالات لمفكرين فرنسيين وألمان وأنجلوساكسونيين، تواجه بين الفلسفات في بلدانهم :

- فلاسفة ألمان في مواجهة الفلسفة الفرنسية.
- العقلانية والفعل العلائقي عند هابرماس.

- عصر الحكم.
- مسألة البداهة الفينومينولوجية.
- فايمر وكاليفورنيا.
- معنى الكلمات.
- واقعية مفتقدة.

من محاور الاعداد القادمة :

- الفلسفة والتاريخ
- الفلسفة والعلم
- الفلسفة والسياسة
- الايديولوجيا

ساندوا «الجدل»

ساهموا في «الجدل»

اشتركوا في «الجدل»

عرفوا بـ «الجدل»

من أجل الاشتراك في مجلة

الجـــدل

ابعثوا القسيمة التالية إلى :

مجلة الجدل

صندوق البريد 4577 ـ العكاري ـ الرباط

المغرب

الاسم العائلي : .....

الاسم الشخصي : .....

العنوان : .....

.....

الاعداد : .....

- الاشتراك العادي : 40 درهما (4 أعداد)
- اشتراك المؤسسات : 150 درهما
- اشتراك المساندة غير محدود.

تبعت الاشتراكات باسم «الجدل» إلى :

الحساب البريدي : 43 E ـ 1056 ـ الرباط

AL JADAL

Cahiers Philosophiques

N° 3 - 1986

AL JADAL
B.P. 4577 — Akkari-Rabat — MAROC

Directeur : Salim Redouane

Table des Matières

LE DOSSIER

G. Lukàcs

- Parcours — S.R. — 7
- Lukàcs : Littérature - Critique - Philosophie — M. KAK — 13
- Lukàcs : Théorie du Roman. — E. SAHBANE — 27
- Histoire et Prolétariat. — R. SALIM — 39
- Lukàcs et Heidegger : L'ontologie nécessaire — F. SAFA — 49
- Bibliographie Sommaire. — 57

POSITIONS

- Soutenance d'Amiens (Traduction) — L. ALTHUSSER — 59

CHRONIQUES

- P. PASCON : 30 ans de sociologie — F. SAFA — 75
- Tradition et Différence — A. BEN ABDELALI — 79
- Dialogues — M. OUAKIDI — 83

SUGGESTIONS ET TEMOIGNAGES

- La philosophie entre le programme scolaire et le désir de Liberté. — A. HAMDACHE — 85

L'AIR DU TEMPS

- Dix ans de philosophie en France
- Sartre, de retour ?
- Lukàcs et Bloch, leur centenaire fêté en 1985.
- Confrontations philosophiques.