Middle East Journal of Humanities and Cultural Studies
Homepage: http://meijournals.com/ar/index.php/mejljs/index
ISSN: 2710-2238 (PRINT)
ISSN: 2788-4686 (ONLINE)
مجلة الشرق الأوسط
للعلوم الإنسانية والثقافية

روحانيّة المقاومة والنّقد لدى هوركهايمر: عود على "النّظريّة النّقديّة الأمس واليوم"

د. مصطفى العليمي
مدرّس وباحث أكاديمي بجامعة تونس الأولى، كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعية 9 أفريل، تونس
الإيميل: mstphalimi@gmail.com

استلام البحث:24-06-2023 مراجعة البحث :28-09-2023 قبول البحث :08-10-2023

ملخص

كتب هوركهايمر سنة 1970 نصّا مثيرا اعتبر نقدا للنقد أو مراجعة لنظريّته النّقديّة التقليدية، أريد منه فتح أفق التّفكير على أبعاد ديناميكيّة تميّز الممارسة العمليّة للبشر. فكان انفتاحه على البعد الروحي والعقائدي بمثابة المنعطف الجليل داخل فكره النقدي الذي أدرك أنّ العقل يشكو أزمة لا حلّ لها إلاّ بإحياء روحيّة الإنسان. وما أشبه هذه اللّحظة بمثيلتها في عصر ابن عربي، الذي أعلن عن مواجهة مفتوحة مع رموز العقلانيّة الصارمة التي يمثّلها علماء الرّسوم أنداك. وقد لاحظنا الكثير من نقاط التّشابه بينهما، تتعلّق ببنى النّقد ورهاناته، وجعل التّصوّف ملاذا.

الكلمات المفتاحية: النّقد، النظريّة التّقليديّة، العقل، علماء الرّسوم، التّصوّف

Abstract

Horkheimer has edited an exciting text in 1970, that is considered as a critic of criticism, or a review of his traditional critical theory. He wanted to open the horizon to dynamic practical practice of human beings. This moment seems to be similar to the era of Ibn Arabi, in which he engaged in an opened dispute with scholars. We realize that there's a great similarity between criticism structures and bets for each of them, and the proposal of Sufism as a solution.

Keywords: criticism, critical theory, reason, scholars, Sufism.

مـــقدّمـــــة

قد يكون المدخل المقترح لمقاربة نّقد ابن عربي للمشّائيّة والنّظريّة النّقديّة التي أسّسها هوركهايمر غريبا عن البداهة والتّناسب، فقلّ أن يتبادر إلى الأفهام مثل هذه المقارنة بين مشروعين متباعدين لا من النّاحية التّاريخيّة فحسب، وإنّما من زاوية الأسس والخلفيّات النّظريّة، اللّهم إلاّ إذا أخذنا بشروط الوساطة التي يمثّلها التّصوّف الذي كان يعبّر دوما عن صلة شديدة الالتباس بين الفلسفة وبين الواقع. فإنّ المحقّق في المشروع النّقديّ لهوركهايمر سواء الذي ركّز أسّسه مع صديقه الغابر آدورنو[i] أو المستلهم من أستاذه بنيامين ما يلبث أن يستخلص ما توفّره الرّوحانيّة العربيّة الإسلاميّة وتحديدا تصوّف ابن عربي[ii] من ضروب من المقاومة أو الممانعة ضد أشكال السلطة التي يمارسها العقل سواء مع من يسمّيهم ابن عربي علماء الرّسوم[iii]، أو مع الصيغة الوضعانيّة والأداتيّة كما يصفها هوركهايمر، حيث تتّخذ هذه المقاومة شكلا روحانيّا غير مسيحي ولا كاثوليكي، بل تتّخذ شكل تّبشير يهوديّ.

مثل هذه الصّلة العميقة والميكروفيزيائيّة ليست مقصودة في حدّ ذاتها ولا تفضي إلى صياغة فرضيّات مشروع مشترك أو متشابه، وإنّما تعنينا من جهة بعدها الكوني إذ ترسم خيطا رفيعا بين مرتكزات كونيّة وكلّية، لتبني خطابا مزدوجا يراوح بين الحكمة العقليّة وبين الحكمة الرّوحيّة، من أجل مقاومة آليّات التّدجين التي تغتال كلّ ما هو ديوأنطلوجي وديناميكي في الإنسان، ولا تبقي إلاّ على ما هو سطحيّ ومباشر ووظيفيّ من جهة استعماليّته.

إنّنا أمام تدبّر نظريّ جديد يروم الانشغال بمقتضيات ما آلت إليه النّظريّة النّقديّة لدى هوركهايمر من وضع دفع إلى مراجعات وخلاصات مفاجئة صيغت في آخر أعماله، وتحديدا في المحاضرة التي ألقاها سنة 1970 **النّظريّة النّقديّة الأمس واليوم**، التي كشفت عن مغادرة الفضاء الخاصّ بالتّعبئة والتّوعية، إلى إرسال صيحات فزع تلتمس إنقاذ الوجود البشريّ عن طريق مشروع تغييريّ يجد مستنده في المقاومة والممانعة ببعديها الماديّ والرّوحيّ، وبصفتها سلوكا متبقّيا هو آخر ما يتحصّن به الإنسان اليوم.

لا غرو أنّ هذه المهمّة النّقديّة تدفعنا إلى خلق مجال فهم جديد للحداثة، وممارسة عقلانيّة جديدة يكون هدفها البعيد الارتقاء إلى معاني روحيّة تجد مرتكزا لها في التّصوّف اليهوديّ. وحينئذ ننتهي مع هوركهايمر إلى خلاصة مفادها أنّ الرّجوع إلى نيتشة أو هيقل أو ماركس[iv] لم يعد مجديا لنجعل من النّقد أسلوبا لتقييم الأحداث والنّظريّات، وأنّ الأنساق والمؤسّسات الإجتماعيّة الرّسميّة لم تعد ذات جدوى في ممارسة الاستقطاب، بل صارت الحاجة ملحّة إلى بعث روح مقاومة وتحرّريّة تبحث عن مفاعيل إضافيّة تجمع بين اهتمام الفيلسوف وعالم الاجتماع والمتصوّف. ورغم أنّ هذا النّقد ذا علاقة عميقة ببعض أسس التّصوّف اليهوديّ، فإنّ المفاجئ هو نوع الممانعة التي يقترحها بما هي ممانعة روحيّة إيطيقيّة متلبّسة بدثائر ماركسيّة، تجد غرضها في الإجابة عن السّؤال التّالي: لماذا لا تندمج الفلسفة مع التّصوّف على نحو جدليّ لتساهم في تأسيس مشروع إسعاف نفسيّ وروحيّ للإنسان خصوصا بعد انكشاف تهافت الفلسفة الوضعيّة وزيف التّقدّم العلمي والتّقنيّ وفقدان براءته الإيديولوجيّة؟

مثل هذا الفضاء الذي يحفّ بالنّظريّة النّقديّة هو تقريبا ذات الفضاء الذي أحاط بابن عربي في القرن 12 حيث يتمثّل جوهر الإشكال في تقصّي معالم المنعطف الرّوحيّ الفجئي الذي يقترحه هوركهايمر في هذه المرحلة من النّقد، واستخلاص ما يمثّله الإيمان والتّصوّف من حصون أخيرة يحتمي بها الإنسان من أخطر انحطاط عرفته البشريّة، متمثّلا في تحويل التّقدّم التّقني إلى نوع من الكليانيّة أو النّظام الشّمولي.

إذن يقف نصّ هوركهايمر شاهدا على عودة النّزعة التّشاؤميّة تجاه كلّ الممارسات الوضعيّة التي تزعم عقلنة الواقع وتقنينه، والتي تمخّضت عن الطّابع الكلّي للنماذج القائمة في ظل منوال الدّولة الصّناعيّة المتقدّمة التي تفرض قوالب محدّدة لإيقاعات التّفكير، ومستبعدة للقيم الحياتيّة والجماليّة والرّوحيّة، وهو يقترح عودة النّقد لا بأساليبه الماركسيّة المعهودة، التي فشلت في تمثّل متغيّرات الواقع وتدارك أزمته، وإنّما برهانات جديدة تنصبّ على خلق مجال فهم جديد للحداثة، وممارسة مغايرة لعقلانيّة يكون هدفها البعيد الارتقاء إلى معاني روحيّة تجد مستندا لها في التّصوّف عامّة والتّصوّف اليهوديّ على وجه التّدقيق.

نستخلص إذن أنّ الرّجوع إلى نيتشة وكانط وهيقل وماركس لم يعد بذات الجدوى والصّلاحيّة المعهودتين لجعل النّقد ميزانا منهجيّا، وأسلوبا لتقييم الأحداث والنّظريّات حسب هوركهايمر، مثلما لم تعد الأنساق والمؤسّسات الاجتماعية ذات جدوى في ممارسة الاستقطاب، بل صارت الحاجة ملحّة إلى تجديد آليّات النّقد حتّى نتمكّن من بناء عقلانيّة مقاومة وتحرّريّة تهتمّ مركزيّا بتعيين مظاهر فشل النّظام الاقتصادي والاجتماعي، الذي فقد أدوات توازنه وآليّات ضبطه الذّاتيّ.

ذلك أنّ أزمة النّظام الرّأسمالي تكمن في فشله في إيجاد مخرج إيجابيّ من الانفجار البركانيّ لكليانيّة الدّولة الحديثة، التي حوّلت محتويات الواقع ومضامينه إلى محتويات دراميّة ومأساويّة اتّخذت شكلها الأقصى في صعود الفاشيّة والنّازية في أوروبا، صعودا يرى فيه بنيامين تعبيرا عن لحظات من الهزيمة تتجلّى بشكل ساطع في الإطار المأساويّ الدّائم للتّاريخ وللفعل التّاريخيّ في محتواه الدّراميّ والكوارثيّ[v]، وهي النّقطة التي دفعت هوركهايمر إلى إعادة تأصيل النّقد لخلق قواعد فلسفيّة مستحدثة لنّظريّته النّقديّة منفصلة عن متعلّقاتها الإيديولوجيّة. إنّه المشروع الذي استأنفه رفقة آدورنو في كتابيهما **ديالكتيك العقل** اللذين اشتركا في تأليفه، ليتابعا الصّيرورة الأسطوريّة للعقل المعاصر فيّ تطوّره التّراكميّ، الذي حوّل المجتمع إلى بنية معقّدة من المتناقضات جعلت الحياة أكثر عنفا وأشدّ قسوة ممّا كانت عليه. وهو كتاب يرى فيه بديما[vi] تتمّة لمشروع كانط الذي أراد إخضاع العقل للنّقد ولم يستوف هذه المهمّة، أو قد يكون انحرف عن خطّتها.

والحقيقة أنّ هذا المنعطف الرّوحيّ لا يعبّر عن موقف انفعاليّ مؤقّت وظرفيّ، أو عن دعوة تعبويّة تملأوها الحماسة، وإنّما هو نقد للنّقد لم تكتمل صيغته بعد. ونحن نعتقد في هذه الورقة أنّ هذا النّص المتأخّر لهوركهايمر يختلف من جهة أسسه عن بقيّة أصناف

النّقد التي مورست من قبل ممثّلي مدرسة فرانكفورت، أو التي اعتمدها خلال مجمل الأطوار التي عرفتها نظريّته النّقديّة[vii]. فهدفنا هو التعرّف على معالم هذه المراجعة الجذريّة وغير المسبوقة المستلهمة من أعمال آدورنو وبنيامين ولوكاتش... واكتشاف الخيط النّاظم بينهم المتمثّل في إعادة نقد فكرتي التّنوير والتّقدّم بطريقة تنأى عن مبادئ الماركسيّة والكانطيّة. وقد عيّن هذا المشروع في مؤلّفاته **العقل والحفاظ على الذّات، الدّولة الاستبدادية** و **أفول العقل** أين يتجلّى التّأثّر ببنيامين وسيطرة التّشاؤم تجاه العقلانيّة المروّجة لفكرة التّقدّم.

لذلك سيتّجه مشغل تفكيرنا نحو إجلاء ما أنجزه هوركهايمر من إحداث لمراجعات في شكل شقاق عنيف مع الوضع النّظريّ لأطروحات كانط وهيقل وماركس. ولئن كنّا نذهب صراحة إلى أنّ طرح مشكل التّصوّف في قلب هذا المنعطف كبديل روحيّ هو الموجّه لهذه المراجعات، فإنّ ذلك قد يرقى إلى مرتبة الثّابت في تفكيره المتأخّر الذي تضمّنه نصّ محاضرة (1970)، فنتّفق بذلك مع الرّأي القائل أنّ القطيعة التي يحدثها هي إعلان عن تأسيس أرضيّة جديدة للنّقد يؤثّثها نزوع ميتافيزيقيّ وروحيّ يراوح بين أفكار نظريّة طوباويّة، وأخرى تبشيريّة يهوديّة قائمة على فكرة النّجاة أو الخلاص، وأخرى عمليّة رهانها الأقصى إجراء نوع من المصالحة بين الإيطيقيّ والأخلاقيّ: أي بين الوعي الفلسفي وبين الواقع العملي، ممّا يضعنا أمام احراجات كثّة ليس أقلّها: هل يكون هوركهايمر قد استنفد كلّ مفاعيل النّقد أم أنّه بصدد تطوير آليّاته واستبدال تقنياته لتنشيط مفاعيله؟ أيّ فائدة متبقّية للفلسفة النّقديّة بعد انهيار مثيلتها النّسقيّة[viii]؟ كيف تتواشج المنعطفات الرّوحيّة والصّوفيّة للفلاسفة ومنهم هوركهايمر وابن عربي لتؤلّف بينهم خيطا رفيعا ينشد المعاني الكونيّة كالسّعادة والبحث عن النّجاة (الخلاص) وتحقيق الخير العميم؟ ألا يوفّر تصوّف ابن عربي مصدرا نوعيّا من المقاومة الرّوحيّة ضدّ كلّ أشكال المعقوليّات الرّسميّة السّائدة؟

1. من النّقد الشّامل إلى الإنفتاح الشّامل:

يبدو أنّ نبل المهمّة التي يقرّرها نصّ هوركهايمر للفلسفة لا تتمثّل في استدعاء عنف التّفكير النّقديّ والمحافظ الذي يقوم على فضح التّعبيرات والإيديولوجيّة للوضعيّة، وكشف تهافت شعاراتها الخاصّة بالتّنوير وبالتّقدّم، بل في القيام ببعض التّراجعات الإستراتيجيّة تخصّ لهجة الخطاب النّقديّ وأسلوبه، فقد صار لزاما تعديل زاوية النّقد بعد تغيّر الأرضيّة المادّية المتفائلة التي كانت قد فرضت عليه لهجة حادّة تجاه المجتمع وتجاه العلم. ومثل هذا النقد يستهدف الأنظمة الكليانيّة التي تمثّل الفاشيّة والنّازيّة أقصى تجلّياتها السّياسيّة، والرّأسماليّة المتوحّشة أقصى تمظهراتها الإقتصاديّة. وقد ركّز هوركهايمر على مواجهة أطروحتين: تتمثّل الأولى في أنّ مسار تشكّل المجتمع قد جرّه إلى منحى متنكّر لقيم العدالة والحرّية، وهو حال الأنظمة الفاشيّة والنّازيّة، حيث يعقد أمل النّاس على الثّورة. أمّا الثّانية فتتمثّل في أنّ فكرة "المجتمع الأفضل" هي القادرة على ضمان شروط تفكير جيّدة[ix] تهيئ لتحصين المجتمع من الانقسام الطّبقي الذي يهدّده، لذلك نجده يأسف لحال ألمانيا التي وضعت كلّ آمالها في صعود النّازية، لكنّها في المقابل فشلت في تهيئة شروط تماسك مجتمعها. وقد مثّل هذا الوعي لحظة حاسمة وفارقة للمرور من النّظريّة التّقليديّة إلى النّظريّة الحاليّة. فما الذي يبرّر هذا المنعطف الجليل؟ وهل كان هوركهايمر مدفوعا إلى ارتكاب جريمة قتل الأب[x] لتيسير هذا التّحوّل؟

لا ريب أنّ نصّ هوركهايمر يعدّ نصّا انفعاليّا من جهة دعوته إلى درء الخطر النّاجم عن فشل مقولتي التّنوير والتّقدّم: فقد أدرك جيّدا أنّ مقولاته النّقديّة تصطدم بمقولات تنويريّة صمّاء بمفعول تواطؤ ماكر للتّاريخ مع نزعة الشرّ الإمبراطوريّ أو الكولونيالي، حيث تتلاشى إرادة الخير أمام زحف التّاريخ المثقل بأشكال اللاّمعقول واللاّمعنى، ممّا يوجب القيام بمراجعات جريئة، وفكّ الارتباط بالماركسيّة طمعا في إنقاذ ما تبقّى من التّنوير. لذلك يعلن عن تخلّيه عن مقولات عتيقة ارتكزت عليها النّظريّة النّقديّة التّقليديّة، معتبرا شوبنهاور أكثر راهنيّة من ماركس[xi]، وأنّه ينبغي التّعامل مع الماركسيّة كفرضيّة عمل ضروريّة للنّقد لكنّها غير كافية، بتعلّة التّعارض بين مجالي الثّيوريا والبراكسيس، يضاف إلى ذلك فقدان معنى الحياة وإلغاء كلّ أدوار العقل ممّا جرّ الإنسانيّة إلى الدّخول في راهن قاتم لم يعد فيه العقل قادرا على تعقّل ما يفعله[xii].

لقد تبيّن لهوركهايمر أنّ ما يعوز النّظريّة النّقديّة التّقليديّة هو إحداث البدائل المناسبة لتجاوز مشكلات المجتمع، فالتّشخيص النّقديّ لديه أسهل بكثير من تقديم الحلول والبدائل، لذلك ينبغي التّفكير في العبور من النّظريّة النّقديّة التّقليديّة إلى نظريّة نقديّة جديدة وفق منعطف يجد مبرّراته من داخل ثلاثة مرتكزات رئيسيّة وهي:

أوّلا: أنّ ماركس كان محافظا جدّا وشديد الحزم تجاه مسائل عديدة من بينها: أنّ الثّورة لا تكون إلاّ نتاج أزمات اقتصاديّة حادّة مرتبطة بتدهور الوضع الاجتماعي للطّبقة العاملة في البلدان الرّأسماليّة، ممّا يجرّ البروليتاريا إلى وضع حدّ لهذه الأزمة عن طريق الثّورة وبناء مجتمع عادل، وهذا تقدير خاطئ وجبت مراجعته، لأنّ حال الطّبقة العاملة الآن صار أفضل بكثير ممّا كان عليه زمن ماركس، بدليل أنّ من كانوا عمّالا صاروا رجال أعمال ومؤجّرين.

ثانيا: أنّ الأزمات الاقتصادية الحادّة والخانقة نادرة الوقوع، وإن وقعت يتمّ تلافيها بحسب تقديرات سياسيّة . اقتصادية تجتهد الأنظمة الرّأسماليّة في استنباط حلولها، فقد أثبتت هذه الأنظمة قدرة هائلة على تجديد أنساقها الفرعيّة وإصلاح خللها من الدّاخل.

ثالثا: أنّ سقف انتظارات ماركس من فكرة المجتمع العادل كان عاليا جدّا، مقترنا بأمل خاطئ، والحال أنّه ينبغي الانتباه إلى أنّ خلف ارتباط العدالة بالحرّية يكمن تناقضهما الشّديد[xiii].

من أجل ذلك يقترح هورهايمر برنامجا نقديّا يقوم على أسس جديدة تأخذ بعين الاعتبار معالجة الفقدان التّدريجي لسلطة الفرد، وإعادة طرح مسألة اللاّهوت والمعتقد الدّيني في المجتمع الذي لم يتراجع فحسب، وإنّما أخذ في الإندثار[xiv]. ومثل هذا التّفطّن هو ضروريّ من جهة نقد الأسس النّظريّة للماركسيّة، والانفتاح على فضاءات معرفيّة جديدة تساعد على استيعاب التّحوّلات الاجتماعيّة والتّاريخيّة للواقع العمليّ للبشر، خصوصا وأنّ هوركهايمر قد طوّر منهج النّقد صلب نظريّته في مرحلة الهجرة أو المنفى بالولايات المتّحدة (1941. 1950)، حيث فتح أفق النّقد على المباحث السّوسيولوجيّة والتّحليليّة لإعداد خطّة إستراتيجيّة تقوم على التّضحية ببعض المكتسبات الماركسيّة[xv]، وفتحها على نظم معرفيّة جديدة (سوسيولوجيّة ونفسيّة واقتصاديّة...)، لأنّ ماركس لم يفعل سوى توفير مادّة النّقد وطرق استعمالها النظريّة[xvi] دون تمثل تعقيدات الواقع والدّخول في تفاصيله، وهي خطّة تعمل على الدّفع بالنّظريّة النّقديّة إلى أقصى مدى ممكن، فيكون بذلك قد أحدث قطيعة بين النّظريّتين، وبنى موقفا جدّيا بمقتضى اكراهات البراكسيس.

يمثّل استدعاء شوبنهاور من طرف هوركهايمر بمثابة استدعاء لخصم عنيد وخطير للماركسيّة، من شأنه أن يساهم في التّخلّص جزئيّا من عبء ميراثها. ولئن كانت النّظريّة النّقديّة التّقليديّة تجمع بين أصول فكريّة مختلفة (كانط، هيقل، شوبنهاور، ماركس، فرويد...)، فإنّ الرّكون إلى الجنيالوجيا هو محاولة غريبة عن روح النّقد الماركسي[xvii] قد تقلق كثيرا الجيل الأوّل لمدرسة فرانكفورت، الذين تحرّف هوركهايمر عن دربهم. والحقيقة أنّ هذا الاستدعاء يعود إلى أنّ شوبنهاور قد نجح في استمالة بعض المتحمّسين والمعجبين بالماركسيّة (وقد يكون هوركهايمر أحدهم) عن طريق مناهضته للبورجوازيّة، ونقده لتقدّم المجتمع الرّأسمالي، الذي اقترن بانحطاط القيم انحطاطا يراه يحصل بالشّراكة مع العدميّة والتّواطؤ معها لهدم القيم المعنويّة للبشر.

يصبح بذلك الموقف من التّاريخ غير مبنيّ على اعتباره حقيقة ثابتة وعينيّة، وإنّما باعتباره حقيقة متداعية ما دامت مؤشّرات الحاضر تدفع باتّجاه نزع كلّ قيمة للمستقبل. فالدّرس النّظريّ الذي نستخلصه يتمثّل في أنّ هوركهايمر يراكم فكرة تقدّم التّاريخ المقترنة بفكرة التّراجع، والدّخول في ضرب من الوحشيّة والبربريّة، ممّا يفرض على المفكّر أن يتخلّف عن ركب دعاة التّقدّم. ومثل هذا المنعطف الجديد ليس مجرّد نقد معرفيّ أو سياسيّ، بقدر ما هو نقد دي أنطلوجي يستهدف المنحى الإيديولوجي للعقلانيّة المعاصرة، ويضع أسطورة التّقدّم الذي وضع العقل في أزمة حادّة، تقترن بضياع الفرد والمجتمع. تلك الأزمة التي نبّهنا إليها هوسرل في **أزمة العلوم الأوروبيّة**، وعبّر عنها هوركهايمر اثر عودته من المنفى، حين ضمّنها في مؤلّفه **أفول العقل**[xviii1] الذي يعدّ تأمّلا رومنسيّا سالبا يصدر صيحات استغاثة بنياميّنيّة حين يربط فكرة التّقدّم بالخراب وبالكارثة.

2. المنعطف الرّوحي للنّظريّة النّقديّة الحاليّة (نحو انتماء صوفيّ للعالم):

يمكن اعتبار النّظريّة النّقديّة الحاليّة بمثابة تطوير منهجيّ وتقني ومفهوميّ للنّظريّة التّقليديّة، خصوصا من جهة استعادتها للمسألة التّيولوجيّة وتحديدا حين تعيد النّظر في شعور الحزن ضمن سياق الحديث عن عالمي الأمس واليوم: فهوركهايمر يذهب إلى أنّ مشكلات العالم الآن ليست منحصرة في الحروب ولا المجاعات ولا الأمراض أو الفقر... وإنّما في تنامي مظاهر الخوف والقلق والحزن بصفتها مشاعر متنامية انجرّت عن الخديعة التي أصابت البشريّة بسبب التّنكّر لوعود الأنوار والتّقدّم التي قطعتها البشريّة على نفسها، وهي مأساة متفاقمة لا يمكن مواجهتها إلاّ بالتّفكير في عالم بديل هو بمثابة النّجاة أو الخلاص من رداءة العالم الحالي، عن طريق

تطوير ملكة فهمنا للواقع الاجتماعي وأساليب نقدنا لميراث الأنوار وخاّصة فكرة التّقدّم. وهي مهمّة نقديّة لا يمكن تهيئة شروط نجاحها بمجرّد التّنبيه إلى المخاوف والشّكوك والدّعوة إلى أخذ المحاذير تجاه ما يحدث الآن وما سيحدث في المستقبل: أي بمجرّد الشّعور بالتّشاؤم، وإنّما بإعادة النّظر في دوافع فقدان الفرد لقيمته ولسلطته داخل المجتمع من ناحية، وبطرح مصير اللاّهوت والمعتقد الدّيني في المجتمع الذي تلاشى واضمحلّ وفقد وجوده بشكل شبه كلّي[xix].

لعلّ ما ينبغي على النّظريّة النّقديّة الحاليّة أن تعي به هو تنامي موجة الشّعور بالخوف من المستقبل، الذي بدأ يسود العالم بما في ذلك البلدان التي حملت وعودا ثوريّة وتنكّرت لها كألمانيا النّازيّة والثّورة البلشيفيّة. ممّا يفسّر استعادة هوركهايمر للمسألة الدّينيّة أملا في إعادة الثّقة بخطاب يتّمسّك بالقيم الرّوحيّة التي تسعف ما تبقّى من الإنسان: فقد لاحظ أنّ الانحطاط الذي انجرّت إليه البشريّة كان مدفوعا بعلّتين مترابطتين هما الوقوع في انتصاريّة فجّة للنّزعة الوضعانيّة، وتتحطيم قواعد الحقيقة المطلقة مثل الله والقيم الرّوحيّة والزّهديّة. لذلك فإنّ الخلاص الذي يقترحه لا يبعد عن إعادة ترميم للإيمان، والإقناع بضرورة التّشكيك في مستقبل التّقدّم العلمي، وهو ما يتولّى كشفه في موضعين مختلفين من مؤلّفيه **أوراق نقديّة** و **أفول**[xx] انطلاقا من تنبيهات إلى ما خسرته البشريّة جرّاء تنامي النّزعة الوضعيّة وتناسي المثل العليا التي جاءت بها اليهوديّة بالخصوص. كأنّ العالم لديه بحاجة ماسّة إلى استعادة شعور الإيمان في هذه اللّحظات التي يتأزّم فيها كلّ شيء وينفتح على الخراب ويلغى الاعتقاد في القداسة المطلقة للحقيقة التي تضمن تحقيق السّعادة وفتح أفق المعنى وإحياء روح التّقوى والورع.

يرى هوركهايمر أنّ تحقيق السّعادة القصوى لأكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع يستوجب تلبية الحاجات الأكثر تنوّعا للأفراد والكفيلة ببعث روح الطّمأنينة لديهم، وتطهير المجتمع من العيوب عن طريق ضمان وحدة بنائه بجعل الأفراد أدوات نافعة صلب الكيان الجماعي الذي يؤلّف بينهم، وهو يقترح في نصّ **النّظريّة النّقديّة الأمس واليوم** مجموعة من الحلول من أبرز ملامحها:

- . الدّعوة إلى بناء فهم جديد للماركسيّة عن طريق تأويل صائب لعلاقة النّظريّة بالبراكسيس، تأويلا يفضي إلى تمثّل كيفيّة تحقيق استقلاليّة ذات الفرد داخل المجتمع وضمان نموّ ملكاته وحسن توظيفها.
- . تغيير دور سّلطة العائلة[xxi]، وتشخيص التّغيرات التي طرأت على وظيفة المرأة داخل الأسرة، حيث تحوّلت في المجتمعات الحاليّة إلى وظيفة مهنيّة وحرفيّة ترتّب عنها استقالة العائلة من دورها التّربويّ، فراكم ذلك أعباء إضافيّة على المؤسّسات التّربويّة والتّعليميّة التي تستوعب النّشء.
- . نقد الدّور الأكاديميّ للجامعات وذلك بفرض التّناغم بين موضوعات تدريس الفلسفة خاّصّة وبين المعاني التي تفترضها حياة الإنسان الرّاهنة[xxii].
- . ضرورة انفتاح التّعليم الجامعي على اللّغات الأجنبيّة العريقة ذات القيمة العلميّة والتّاريخيّة.
- . إعادة تفعيل أدوار القراة والكتابة: فمنذ القرن الثّامن عشر كانت لهما معاني مدهشة ساهمت في توعيّة البشر وإدراكهم بعدم جدوى النّظام الإقطاعي والتّفكير في نظام إقتصاديّ بديل. فإنّ الذي يلاحظ حال القراة والكتابة اليوم، يدرك حجم تقلّص الحاجة إليهما، وكيف حلّت محلّها وسائل الإعلام وشغلت حيّزا أفضل بكثير منها فتضائل حجم حضور الفرد وتراجعت قيمته في مجتمعات اليوم[xxiii].
- . إعادة تفعيل دور الدّين[xxiv] عبر استثمار بعض الأفكار التّبشيريّة التي تقوم على رفض فكرة الزّمن واستبدالها بفكرة الأبد: أي الأمل في حصول نوع من السّعادة الجماعيّة التي تخلّص البشريّة ممّا هي عليه، خلاصا شبيها بالقوّة الرّسوليّة التي تستولي على نبل روحيّ فائق.

يعدّ التّصوّف بمثابة المظهر الرّوحي والإيماني والمرآة الحقيقيّة التي تعكس روحيّة الفرد في أخصّ مظاهرها، بما يفصح عنه من روحانيّة عميقة، وعاطفة مشحونة بحبّ الخير تكون كفيلة بدفع الأحزان والقضاء على مظاهر القلق والحيرة والشّك واستبدالها بمشاعر الاستقرار والطّمأنينة واليقين، والتّصوّف الذي يعنيه هوركهايمر ليس مجرّد أسلوب حياة، بقدر ما هو رؤية للعالم، ووجهة نظر موجّهة لمواقف الفرد وعلاقاته الاجتماعيّة والأخلاقيّة والسّياسيّة... تفصح عن وجود منطقة تماس بين الحياة الرّوحيّة وبين مقاومة مؤسّسات

الدّولة الحاليّة، ورفض الارتهان إلى تقنياتها السّياسيّة والاقتصاديّة. فهو عصارة مركّزة لروحانيّة توشك صلاحيّتها أن تخترق خواصّ الحاضر، لترسم أفق المستقبل عن طريق تجديد حلم الإنسان في إقامة الحياة على شعور السّعادة.

يهمّنا في هذا الصّدد أن نتوقّف عند خطورة المنحى الصّوفي الذي يسلكه هوركهايمر في نصّ **النّظريّة النّقديّة الأمس واليوم**، وكشف مدى وطرافته. إذ أنّ إعلانه عن وضع أسطورة التّقدّم على محكّ النّقد الجذريّ لا يضمن شروط تحقّقه إلاّ في ضوء هيئة ميتافيزيقيّة يتمّ فيها التّجانس بين التّاريخ الرّاهن للبشر وبين اللاّهوت ما دام القادم هو الخواء والخراب والكارثة مثلما يذهب بنيامين في نصوصه[xxv]. ممّا يعني بالضّرورة التّماهي مع الموقف التّبشيريّ الذي يرى أنّ تاريخ النّاس ليس مجرّد صيرورة لا متناهية أو خاوية على غرار الزّمن الكمّي، وإنّما هو تاريخ انقطاعيّ انعزاليّ لا يجانس الواقع، بل يستبعده ليحلّ فيه أو يحلّ محلّه.

كأنّ هوركهايمر يحدث منعطفا هائلا صلب النّظريّة النّقديّة عن طريق تحويلها إلى مشروع روحيّ يستبدل فيه الزّمن الجماعيّ بزمن فرديّ خاصّ واستثنائيّ هو موضوع الخلاص الذي ينوي بثّه في ثنايا النّظريّة الحاليّة. والحقيقة أنّ هذا التّصوّر ليس متجدّدا فقد ورد في بعض نصوصه المبكّرة مثل **جدل الأنوار** الذي يبحث في أسباب غرق البشريّة في ضروب من التّوحّش والبربريّة الذي يجسّده مفهوم التّدمير الذّاتي للعقل، والذي جعل المعركة تدور بين تحويل العقل إلى أسطورة ورفع هذه الأسطورة إلى مستوى العقل، ممّا يفرض قواعد جديدة لمراجعة أرضيّة النّقد. قول يؤيّده هابرماس حين يقرّ أنّ هوركهايمر وآدورنو قد أدركا جيّدا حجم التّباعد بين العقل وبين المجالين الأخلاقي والحقوقيّ نتيجة تراجع الرّؤية الدّينيّة والأخلاقيّة للعالم[xxvi].

إذن يمثّل هذا المنعطف الرّوحيّ أفقا لاستعادة عالم المعنى وإضفاء القيمة على وجود البشر، وهو ما يعني العمل على إحياء قيم أخذت في الاندثار جرّاء تبجيل وهميّ لقيم العقل الهندسيّ والحسابيّ، استعادة يراها هوركهايمر بمثابة السّبيل الملائم لإعادة انكشاف تلك القيم وتفعيلها داخل الوجود الجماعيّ للبشر عن طريق عون إلهيّ يضمن الحقيقة والعدالة. وتعد هذه الفكرةّ بمثابة الخيط الهادي الذي يبرّر مغادرته الفضاء المخصّص لنقد مظاهر الشّموليّة والسّلطة والتّعقل والاغتراب، باتّجاه الفضاء الرّوحيّ الخاصّ بنظريّة الخلاص أو النّجاة وما يرافقها من نشر لقيم المحبّة والتّعاون والإيمان. وهي فكرة مستوحاة من التّراث العبري وتدقيقا من فكرة مركزيّة الأرض، ونظريّة خلافة الإنسان لله في العالم التي تستعاد في سياق مسيحيّ مغاير على صيغة مركزيّة الذّات. فالسّؤال الذي يقود تفكير هوركهايمر في نصّه إنّما هو: أيّ ثمن ستدفعه البشريّة مقابل التّقدّم العلمي والتّكنولوجيّ الذي تعيشه الآن؟ وما الذي يجعل فكرة التّقدّم لا تتناغم عمليّا مع تكريس حالة التّمركز الغربي حول الذّات الحرّة والمستقلّة؟

3. المعنى الكونيّ للسّعادة (قراءة أكبريّة للنّظريّة النّقديّة الحاليّة):

لئن كنّا أشرنا في تحليلات سابقة إلى أنّ المنعطف الرّوحي الذي أحدثه هوركهايمر كان بدافع نقل النّقد نقلة نوعيّة، تمكّنه من تطوير الواقع العملي للبشر عن طريق استثمار مقولات التّحليل النّفسيّ ومزجها بنفس روحيّ يراعي مدى تأثيره الاجتماعيّ، فإنّه يمكن استخلاص أنّ هذا المنعطف كان موجّها بإحدى نظريّتين، أو رؤيتين حاسمتين للمعتقد الدّينيّ: تعود أولاهما إلى شوبنهاور وتتّخذ من الخطيئة الأولى موضوعا لها، وخلاصتها أنّ البشر إذا أرادوا حقّا أن يحقّقوا سعادتهم فعليهم أن يبذلوا ما في وسعهم للتّخلّص من أجناس المعاناة التي خلّفتها الثّقافة القديمة، فالحروب الصّليبيّة التي خيضت، والثّورات التي حصلت في تاريخ الشّعوب وإن ضمّنت أقدارا من التّقدّم للبشريّة، فأنّه كان تقدّما باهض الكلفة، خصوصا من جهة علاقته بمطلب تحقيق السّعادة وحياة الغبطة والطّمأنينة للبشر. أمّا ثانيتهما فتعود إلى ما ورد في نصوص العهد القديم[xxvii] من تعليمات باطنيّة، وشروحات روحانيّة تفسّر العلاقة بين الله الأبدي والسّرمديّ، وبين الكون المتهالك المحدود حيث يكون الهدف منها مساعدة الفرد على تطوير مقدّراته حتى يستفيد من تعاليم الدّين لتطوير حياته الاجتماعيّة.

بيد أنّ هذه الفكرة وإن كانت ذات مصدر متعال فإنّها تهدف إلى خلق صلة روحيّة متوهّجة بين المؤمن وبين الله تجتاز مجرّد المعاني الظّاهرة والمباشرة لتكتشف الدّلالات العميقة للحقائق. فإنّ أقصى ما استطاعت النّظريّة التّقليديّة أن تفعله هو أن تؤسّس لوعي بشريّ أفقيّ يدرك من خلاله الأفراد تفاصيل الشّبكات العلائقيّة التي تجمعهم، في حين يسعى هوركهايمر في سياق النّظريّة النّقديّة الحالية إلى إضافة علاقة ثانية تكون عموديّة بين البشر وبين الله هي شرط ضمان نجاح العلاقة الأولى، ما دامت قادرة على بثّ روح المحبّة

والتّعاون بين الأفراد[xxviii]. ذلك يعني أنّ المعتقد قد أصبح منظورا إليه بصفته قوّة اجتماعيّة حقيقيّة هي شرط خلاص الفرد[xxix]، وهي فكرة صوفيّة وإن كانت مشتركة بين الشّرائع السّماويّة التّوحيديّة، فإنّها تشبه غزيرة الظّهور لدى إبن عربي الذي يكشف متنه عن قرابة نظريّة ومنهجيّة بين نقديّته للمعقوليّة المشّائيّة المهيمنة في عصره وبين المنعطف النّقديّ الذي يبنيه هوركهايمر في نصّ 1970، الذي يستهدف النّظريّة النّقديّة التّقليديّة تحديدا والمعقوليّة العلميّة بصيغتيها الأداتيّة والحسابيّة.

يمكن للمتقصّي لمدوّنتي ابن عربي وهوركهايمر أن يكتشف وجود روابط متينة بين المعاني الصّوفيّة التي يطرحانها، خصوصا تلك التي تنشد المعاني الكونيّة كالتّفكير في سبل تحقيق السّعادة، واقتراح آليّات الخلاص البشريّ من مساوىء الواقع، عبر استعادة عالمي المعنى والقيم الأخلاقيّة والرّوحيّة الأصليّة: فلئن فكّر ابن عربي في نصّي **الفتوحات المكّية** و**فصوص الحكم** من داخل فرضيّة الوقوف على نقائض العقل بصيغتيه الرّسميّة والمشّائيّة، واكتشف محدوديّة الدّور الذي يؤدّيه في بلوغ الحقيقة، وبلوغ السّعادة[xxx]، فإنّ هوركهايمر يخوض ذات الخصومة النّقديّة تجاه المعقوليّة الوضعيّة الرّاهنة التي حوّلت العقل إلى سلطة طاغية ومستبدّة بمفاعيل جبّارة: إذ أنّ النّقد الجذري والجارف الذي يمارسانه لا يمكن أن يفهم إلاّ في هيئته الميتافيزيقيّة واللاّهوتيّة التي تجذّره بحثا عن تجانس محتمل بين التّاريخ الحاضر وبين اللاّهوت، مادام المستقبل لا يحمل وعودا تبعث عن التّفاؤل.

يؤسّس ابن عربي وهوركهايمر محاولة جريئة لإستعادة روحيّة الإنسان على نحو ما بعد عقلانيّ (ما بعد إغريقي بالنّسبة لابن عربي، وما بعد حداثي بالنّسبة لهوركهايمر) مع الإبقاء على حظوظ مشاركته في شواغل الإنسانيّة الكونيّة التي تفترض أنّ المدخل الإيمانيّ والرّوحيّ هو الأكثر تناسبا مع إرادة ترسيخ وجود الإنسان في العالم. لكنّ اللاّفت أنّ وجهة النّقد التي يرسمانها تستهدف البحث عن زمن فرديّ استثنائيّ وخاصّ هو عبارة عن وقاية من الخطر الدّاهم الذي يمثّله العقل بهدف إيجاد الحلّ في البحث عن منوال من الوجود أكثر طمأنينة ويستبعد الحزن والقلق عن أكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع، ويوفّر لهم أسباب الرّخاء والازدهار، حتّى يتخلّص المجتمع من جميع العيوب والأخطار التي تواجهه. ويعود سرّ هذا الاتّفاق إلى اعتبارهما التّصوّف بمثابة المظهر الرّوحيّ والدّينيّ الحقيقيّ ما دام يمثّل المرآة التي تعكس روحيّة الفرد في أخصّ مظاهرها.

يكشف المنزع الرّوحيّ لمشروعهما عن الرّوحانيّة العميقة، والعاطفة الباطنيّة التي تقاوم كلّ مظاهر الكآبة والحيرة والشّك، لتستبدلها بروح اليقين والسّكينة: فالتّصوّف ليس مجرّد أسلوب حياة، بل هو رؤية للعالم، ووجهة نظر تحدّد مواقف الفرد وعلاقاته مع الآخرين، لذلك سرعان ما ينتبه المحقّق في نقديهما للعقل إلى أنّهما يهيّئاننا لاستشراف أفق لا يكتفي بمجرّد وضع عناوين كبرى للنّقد أو للحياة، بقدر ما يطرح سياقات قويّة قادرة على جعل التّناغم ممكنا بين الحياة الرّوحيّة وبين مواجهة جميع أجناس الإكراه التي تمارسها الدّولة.

ووفقا لهذا الشّرط يمكن أن نفترض أنّ في تجربة السّعادة لدى كلّ منهما ما يدفعنا إلى الإقرار بقوّة باستحالة عزل الشّعور الإيمانيّ عن الممارسة التّطبيقيّة للحياة البشريّة: أي أنّه يوجد تطابق ضروريّ بين ما هو تأمّليّ وبين ما هو تطبيقيّ ما دامت السّعادة هي النّتيجة المترتّبة عن جرّ البشر صوب المنطقة التي تمكّنهم من استكمال دورهم الأنطلوجيّ عن طريق تجربة تعاش وتختبر، لا يمكن تملّكها أو الحصول عليها إلاّ عبر إعادة إنتاجها في الواقع التزاما بكمال الفعل النّاتج عن توجيه شعور المحبّة والتّعاون والتّآخي بين الأفراد. فالحلّ الأجدى يتمثّل في هذا الفضاء الصّوفيّ الذي يعطي الضّمانة الأساسيّة للسّموّ بالإنسان إلى مرتبة مقدّسة.

خـاتمـة:

نخلص من كلّ ما تقدّم إلى أنّ هوركهايمر يعيد نسج نظريّته النّقديّة قصد منحها وحدة تأليفيّة جديدة لا ندركها إلاّ في سياق فكر منفتح ومتنوّع لا يقبل بمجرّد الاختلاف، بل يثبت أنّه جدير به. وقد تمظهر ذلك بصورة حادّة في نصّ "**النّظريّة النّقديّة الأمس واليوم**" عن طريق إحداث منعطف روحيّ وعقائديّ صلب نظريّة كنّا نعتقد أنّها غادرت هذه الإحداثيّة نهائيّا، حيث كأنّ هوركهايمر ينوي الخروج من مرحلة التّشاؤم التي ميّزت إحدى أطوار النّقد لديه بحسب فايندربيرغ (1950 . 1970)، ليعيد هيكلتها ضمن زمن جديد بمقاييس متجدّدة. مثل هذا المنعطف لا ينبغي أن يفهم بصفته تصحيحا لمسار النّظريّة، أو تخبّط في تمثّل وجهة تاريخها الذي يجب أن يسلك، أو حتّى ردّة فعل تجاه واقع استبدّت به النّزعة الوضعيّة في أبشع صورها، وإنّما يفهم كبحث جذريّ، واستشراف لمستقبل أصيل ونوعيّ يعيد بناء حضور الذّات داخل المجتمع على نحو أخلاقيّ يضمن الحدّ الأدنى من شروط التّماسك الاجتماعيّ.

يؤسّس هوركهايمر لمنوال عال من المصالحة مع الميتافيزيقا يقوم على إرساء فلسفة جديدة للتّاريخ تستثمر عناصر من التّبشير اليهوديّ، يعيد إدماجها ضمن فضاء فلسفيّ جديد يكون هدفه البعيد إيجاد حلّ خلاصيّ وأخلاقيّ يساعد على التّصدّي لكلّ السّلطات الرّسميّة والرّمزيّة الإلزاميّة التي تعمل على تدجين الفرد وإعادة إنتاجه صلب الدّولة، على نحو يسلبه كلّ ازدواجيّاته، ويقضي على جميع أبعاده الدّيناميكيّة. وهو بذلك يرفض كلّ المخطّطات السّابقة بما فيها تلك التي مثّلت ركائز صمّاء لنظريّته النّقديّة ونقصد بالأساس المخطّط الماركسيّ ومن قبله المخطّطين الكانطي والهيقيلي.

لكنّ هذه الوجهة الجديدة وإن كنّا نراها من زاوية نظرنا رافضة للأصول النّظريّة المحافظة التي ارتكزت عليها النّظريّة النّقديّة التّقليديّة إلى حدود 1970، ورافضة لهيكل العلاقة بين الشّكل الذي صارت عليه اليهوديّة، وبين السّياق الغربيّ الحديث بوصفه سياق وضعيّ صار عقيما إلى حدّ بعيد، فإنّها تعمد في تقديرنا إلى خلط إحداثيّات الزّمان (الماضي والحاضر والمستقبل)، ليستخلص منها خيطا هاديا جديدا يعيد بناء التّاريخ لا على نحو سياسيّ أو اقتصاديّ أو اجتماعيّ، وإنّما بإقحام المعطى الرّوحيّ، حتّى يتحوّل إلى قوّة دفع نموذجيّة تحرّك الواقع وتنشّط مفاعيل التّاريخ. فكأنّه يجري فصلا نهائيّا وحاسما بين المجتمع بما هو هيكل سياسيّ واقتصاديّ واجتماعيّ يخضع لشروط النّمذجة والتّكميم أو التّربيض، وبين أفراده الذين يؤلّفونه بصفته كيانا روحيّا وكيفيّا لا يجوز إخضاعه إلى شروط المجتمع. هذا يعني أنّ مسؤوليّة الانهيار الأخلاقيّ والانحطاط المعنويّ الذي بات يسم الحضارة الإنسانيّة اليوم لا يتحمّلها الأفراد بقدر ما يتحمّلها المجتمع. فهوركهايمر يبني نظاما جديدا للتّاريخ يقوم على الالتزام بجملة من الشّروط هي التي لخّصها في نصّه وتقوم على ما يلي:

- . إعادة مقاربة المسألة التّيولوجيّة في علاقة بشعور الحزن.
- . مراجعة معاني القراءة والكتابة في عصرنا الحالي.
- . التّفكير جدّيا في حدود العقلانيّة العلميّة عبر مراجعة مفهومي التّقدّم والتّنوير.
- . إعادة رسم خارطة العلاقة بين ميداني النّظريّة والممارسة ضمن مخطّط الواقع العمليّ للبشر.
- . إعادة استثمار دور الدّين وتفعيله على نحو مريح في واقع وحياة الإنسان.
- . تقديم تشخيص نقديّ للدّور الذي باتت تلعبه العائلة في واقع المجتمعات الرّاهنة.
- . نقد الوظيفة الأكاديميّة (العلميّة والتّربويّة) للجامعات في عصرنا الحاليّ.

مثل هذه العدّة النّظريّة والمنهجيّة التي يجهّزها هوركهايمر تغدو ضرورة أساسيّة لتكوين وعي سالب هو أهمّ ما يحتاجه الواقع الرّاهن بحسب تقدير علاء طاهر[xxxi]، لأنّه يهدف إلى طرح نظريّة نقديّة ناضجة وفعّالة تضيء الواقع وتأخذ بعين الاعتبار النّجاحات والإخفاقات التي حقّقتها الثّورات وخاصّة ثورة أكتوبر السّوفياتيّة. فقد كان هوركهايمر على ما يبدو مدركا أنّ الواقع العمليّ للبشر لا يتقدّم عبر فعل نقديّ نظريّ فحسب، ولا يتطوّر بالانطلاق من خارج الطّبقة العاملة بحركاتها المنظّمة[xxxii] والمؤطّرة، وإنّما تقتضي ضرورات النّقد تناسبا توافقيّا مع المعطي العقائديّ والرّوحيّ المتموضع في حياة النّاس. فقد أدرك في نصّه المتأخّر أنّ الانغلاق الإيديولوجيّ يمنع الصّيرورة التّكامليّة للنّقد[xxxiii] ولا تجعله ينمو تصاعديّا ليحقّق أهدافه البعيدة ومنها تحقيق التضامن بين الأفراد، وضمان شروط التّماسك الاجتماعيّ لا عن طريق العنف الثّوري كما تعتقد الماركسيّة، التي مثّلت مرتكزا صلبا للنّظريّة النّقديّة، وإنّما عبر التّغيير التّدريجيّ والنّاعم الذي يأخذ بعين الاعتبار روحيّة البشر وعقائدهم.

مثل هذا المنعطف وإن كان مشروطا بالعودة إلى بعض تعاليم القابالا فإنّه يمتدّ أفقيّا ليجد في الأدبيّات الرّوحيّة التّوحيديّة حقولا انطباقيّة بمواصفات متباينة طبقا للخصوصيّات العقائديّة لكلّ شريعة، وقد كشفنا أنّ ربط النّقد بالتّصوّف كان واردا في احتمالات الحكماء منذ القديم وتحديدا مع ابن عربي رائد تلك المدوّنة الكونيّة التي تفيض شعورا إنسانيّا والتي عبّر عنها في ترجمان أشواقه بالقول:

لقد صار قلبي قابلا كلّ صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبـان

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قـرآن

أدين بدين الحبّ أنى توجّهت ركائبه فالحبّ ديني وإيماني[xxxiv]

[i] يذكّرنا هوركهايمر في خاتمة محاضرته **النّظريّة النّقديّة الأمس واليوم** بمشاركة رفيق دربه آدورنو لكثير من الأطروحات النّقديّة باستعمال الكثير من عبارات الوفاء والألم على فقده وهو الذي خاض إلى جانبه معركة النّقد بصيغتها التّقليديّة. أنظر:

Horkheimer (M), *Théorie critique*, présentés par Luc Ferry et Alain Rénaut, Payot& Rivage 2009, p 341.

[ii] يوجد تشابه بين عصريي ابن عربي وهوركهايمر على مستوى العلاقة المتشنّجة بالعقل سواء في صيغته الرّسميّة لدى الأوّل، أو في صيغته التّقنية الأداتيّة لدى الثّاني ممّا ساهم في نقل فكرهما النّقدي نقلة نوعيّة جعلتهما ينظران إلى الأفق الرّوحي بصفته ملاذا أخيرا يمكن الإحتماء به، نشدانا للمعنى وإنقاذا للقيم، من أجل البحث عن انتماء جديد إلى العالم يجذّر حضور الأنا. وهو ما يجعلنا نلاحظ وجود تقارب بين المقاومة التي توفّرها روحانيّة ابن عربي وبين روحانيّة المقاومة التي يشرّع إليها هوركهايمر في نص 1970 بشرط وساطة التّصوّف.

[iii] في ورشته الكبرى **الفتوحات المكّية** (الباب 217) يطلق ابن عربي وصف علماء الرّسوم على علماء الملّة من فقهاء وعلماء كلام وعلماء اللّغة وفلاسفة... وقد استمدّ هذه التّسمية من متن الغزالي في مواضع بعينها نذكر منها رسالته الشّهيرة "**أيّها الولد**" لتعيين طائفة محدّدة من المشتغلين بالعلوم المجرّدة يعتقدون أنّه بفضلها ستكون النّجاة وخلاص النّفس واستغناؤها عن العمل. أنظر: **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، نسخة منقّحة مصحّحة بإشراف مكتب البحوث والدّراسات في دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت . لبنان 2010، ص257.

[iv] يظهر هوركهايمر في هذا النصّ فهما جديدا للنّقد يقوم على إعادة توجيه للنّظريّة النّقديّة التّقليديّة وتحويل أسسها النّظريّة التي ارتكزت عليها إلى موضوعات للنّقد، فلم يعد يعتمد على نقد ماركسي مغلّف بالهيقيليّة مثلما يفهم مارتن جاي، بل صار يعتبر هذه المرجعيّات بمثابة نسق دوغمائيّ مغلق يجب إعادة توظيفه قصد إعطاء دفع جديد للنّقد أنظر:

Jay (M), *L'imagination Dialectique*, Payot, Pari, 1977, p 17.

[v] علاء طاهر، **مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس**، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطّبعة الأولى، ص 78.

[vi] Bidima (J), *Théorie Critique Et Modernité négro . africaine De L'école De Francfort à la "Docta spes africana"*, Publications de Sorbonne, Paris, 1993, p 10.

[7] Vanderberghe , *Une hitoire critique de la sociologie Allemande* (F), *Aliénation et réification Horkheimer, Adorno, Marcuse*, Tome2, édition la découverte, M.A.U.S.S 1988, p.p 30, 31.

[viii] Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard,1974, p 21.

[ix] Horkheimer, *op cit*, p 329.

[x] القصد من ذلك هو تخلي هوركهايمر عن مرجعياته النظرية التقليدية خصوصا كانط وهيقل وماركس بصفتهم آباء روحيين استلهم منهم فكره.

[xi] *ibid*, p.p 15, 97.

[xii] Vanderberghe (F), *op cit*, p 31.

[xiii] Horkheimer, *ibid*, p 331.

[xiv] *ibid*, p 332.

[xv] Assoun (Paul Laurant) et Roulet (Gérard), *Marxisme et théorie critique*, Paris, Payot, 1978, p 66.

[xvi] *ibid*, p 79.

[xvii] Vincent (J M), *La Théorie Critique De L'école De Francfort*, édition Galilée, 1976, p.p 108, 118.

. مثل هذه القناعة نجدها قد تبلورت لدى هوركهايمر منذ (1947 . 1974) أي منذ تأليف **ديالكتيك العقل** أين تتجلّى المحاولات الأولى للنّقد رفقة آدورنو لربطه بالشّروط الفاعلة للواقع التاريخي الإجتماعي والإقتصادي للبشر، وهو ما يؤيّده زيما. أنظر:

Zima (P. V), L'école De Francfort Dialectiaue De La Particularité, Paris, L'Harmattan,1974, p.p 24, 89, 188, 189.

[xviii] Horkheimer (M), *Eclipse de la raison*, traduit de l'amérique par Jacque Debousy suivi de *Raison et conservation du soi* traduit de l'Allemagne par Jacque Laizé, Paris, Payot, 1974, p 137.

[xix] Horkheimer (M), *Théorie critique*, présentés par Luc Ferry et Alain Rénaut, Payot& Rivage 2009, p 332.

[xx] Horkheimer (M), *Notes critiques*, (1949.1969) *sur le temps présent*, traduit de l'allemand et préfacé par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, édition Payot Rivage, 1993, p 42.

[xxi] Horkheimer (M), *Crépéscule*, *Notes en Allemagne* (1926 .1931), traduit de l'allemand et préfacé par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, édition Payot Rivage, Pari 1994, p 55.

[xxii] Horkheimer (M), *Théorie critique*, présentés par Luc Ferry et Alain Rénaut, Payot& Rivage 2009, p 338.

ibid, p 336.[xxiii]

[xxiv] *ibid*, p 337.

[xxv] ذكره: صالح مصباح، الزّمان والتّاريخ والكارثة فالتر بنيامين وأزمة التّقدّم، ضمن مجلّة **الفكر العربي المعاصر**، مركز الإنماء القومي، بيروت . لبنان، عدد 124. 125، خريف 2002 . 2003، ص 41 . 52.

[xxvi] Habermas(J), *Le Discours Philosophique De La Modernité*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, édit Gallimard, Paris, 1988, p 137.

[xxvii] Horkheimer (M), *Théorie critique*, présentés par Luc Ferry et Alain Rénaut, Payot& Rivage 2009, p. p 332, 333.

[xxviii] يستثمر هوركهايمر بعض التّعاليم للرّوحيّة لليهوديّة المستخلصة من الأسفار الخمسة التي نزلت على موسى (موضوع هذه الأسفار هي: قصّة الخلق، عهد الله مع إبراهيم وذرّيته، قصّة الخروج من مصر، التّجلّي على جبل سيناء أين أنزل الله الوصايا العشر، تجوال بني إسرائيل في الصّحراء)، وبالخصوص تلك التّعاليم الباطنيّة التي تتقصّى تفاصيل العلاقة بين الحياة الإلهيّة وبين الحياة البشريّة بصفتها موضوعا للقابالا (نسبة إلى قابيل) وموضوعا للعهد. من أجل ذلك يلتقط هوركهايمر هذه الفكرة ويطوّرها لأنّه يرى فيها مقدّرا هائلا من شأنه أن يوفّر تجربة مغرية روحيّا مادامت قادرة على إرساء معنى إنسانيّ للوجود وللانخراط في العالم.

[xxix] Horkheimer (M), *op cit*, p, p 338, 339.

[xxx] ابن عربي، **الفتوحات المكّية** ،ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الثّانية، بيروت . لبنان، 2006، الجزءالثّالث، ص 407، وكذلك كتاب **التّراجم**، حقّقه وضبطه وقدّم له عبد الرّحيم مارديني، دار المحبّة للطّباعة والنّشر والتّوزيع دمشق، دار آية بيروت، الطّبعة الأولى 2002 – 2003، ص 37 – 41.

[xxxi] طاهر (علاء)، **مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس**، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطّبعة الأولى، ص 7.

[xxxii] نفس المرجع، ص63.

[xxxiii] Zima (P), *Lécole de Francfort*, Paris, L'Harmattan, 2005, p.p 9 . 10.

[xxxiv] ابن عربي، **ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق** ضمن**الرّسائل**، م، م، ص 72– 73.

قائمة المصادر والمراجع

*** باللّسان العربي:**

. ابن عربي، **الفتوحات المكيّة**، ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الثّانية، بيروت، 2006.

. ابن عربي، **فصوص الحكم**، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الشّعاع للنّشر، دمشق، الطّبعة الثّانية 2007.

. ابن عربي، **الرّسائل**، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسّسة الإنتشار العربي، الطّبعة الاولى بيروت ،2002.

. **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، نسخة منقّحة مصحّحة بإشراف مكتب البحوث والدّراسات في دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت 2010.

. طاهر (علاء)، **مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس**، مركز الإنماء القومي، لبنان، الطّبعة الأولى.

. مصباح (صالح)، الزّمان والتّاريخ والكارثة فالتر بنيامين وأزمة التّقدّم، مجلّة "**الفكر العربي المعاصر**"، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 124. 125، خريف 2002 . 2003.

باللّسان الفرنسي:

- Assoun (Paul Laurant) et Roulet (Gérard), *Marxisme et théorie critique*, Paris, Payot, 1978.
- Bidima (J), *Théorie Critique Et Modernité négro - africaine De L'école De Francfort à la "Docta spes africana"*, Publications de Sorbonne, Paris, 1993.
- Habermas (J) , *Profils philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard,1974.
- Habermas (J), *Le Discours Philosophique De La Modernité*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, édit Gallimard, Paris.
- Horkheimer (M), *Théorie critique*, présentés par Luc Ferry et Alain Rénaut, Payot& Rivage 2009.
- Horkheimer (M), *Eclipse de la raison*, traduit de l'amérique par Jacque Debousy suivi de *Raison et conservation du soi* traduit de l'Allemagne par Jacque Laizé, Paris, Payot.
- Horkheimer (M), *Théorie critique*, présentés par Luc Ferry et Alain Rénaut, Payot& Rivage.
-Jay (M), *L'imagination Dialectique*, Payot, Pari, 1977.
- Vanderberghe (F), *Une hitoire critique de la sociologie Allemande: Aliénation et réification Horkheimer, Adorno, Marcuse*, Tome2, édition la découverte, M. A.U. S.S 1988.
- Vincent (J M), *La Théorie Critique De L'école De Francfort*, édition Galilée, 1976.

- Zima (P), *Lécole de Francfort*, Paris, L'Harmattan, 2005.

- Zima (P. V), L'école De Francfort Dialectiaue De La Particularité, Paris, L'Harmattan,1974.