

## نقد العقل الأداتي خارج أطروحات مدرسة (فرانكفورت)، (زيجمونت باومان) و(إدغار موران) أنموذجاً

كاظم تغريد حنون علي

كلية العلوم السياسية / جامعة بغداد

ليث مزاحم خضير

جامعة الموصل / كلية العلوم السياسية

(قدم للنشر في ٢٠٢١ / ٢ / ١٥ قبل للنشر في ٢٠٢١ / ٥ / ٢)

### مُلخَص:

أثارت العواقب التي تمخض عنها العقل الأداتي والنتائج المترتبة عليه جملةً من النقاشات المستفيضة حول طبيعة هذا العقل ومنشأه ودوره في المجتمعات المعاصرة، ولم تقتصر تلك المداولات والمناقشات على أعضاء مدرسة (فرانكفورت) ومفكرها بأجيالهم المتعاقبة؛ بل امتدت لتشمل مجموعةً أخرى من المفكرين والفلاسفة والعلماء ممن يقعون تصنيفياً خارج الفضاء الفكري للمدرسة المذكورة؛ مثل (مارتن هيدغر، جان فرانسوا ليوتار، حنا أرندت، ميشيل فوكو، زيجمونت باومان، إدغار موران) وغيرهم، فعلى الرغم من أن كثيراً منهم يلتقون مع أطروحات مدرسة (فرانكفورت) في الكثير من مفاصلها الرئيسية وخُطوطها العامة، إلا أنهم كانوا مهتمين بالبحث في بنية هذا العقل والتقصي عن جذوره وأسبابه ودراسة عوارضه وتجلياته، وقد لجأ هؤلاء إلى طرائق ومناهج ومقاربات جديدة لنقد هذا العقل وتفكيك نسيجه وتشريح منظومته، ومحاولة تسليط أضواء أكثر على الجوانب التي أغفلها أقطاب مدرسة (فرانكفورت)، أو تعميق جوانب مطروقة وتوسيعها، أو التصدي لظواهر وممارسات خفية أو غير منظورة مرتبطة بهذا العقل وسيورته المستمرة.

الكلمات المفتاحية: عقل أداتي، نقد، زيجمونت باومان، إدغار موران.

## Criticism of instrumental reason outside the theses of the ,(Frankfurt) School (Zygmunt Baumann) and (Edgar Morin) as a model

Laith Muzahim Khudair  
University of Mosul / College of  
Political Science

Kazem Taghreed Hanoun Ali  
College of Political  
Science/University of Baghdad

### Abstract:

The consequences of Instrumental Reason have sparked a series of extensive discussions about the nature, origin and role of this Reason in contemporary societies, these deliberations were not limited to members of the Frankfurt School and its thinkers of their successive generations. Rather, it extended to include another group of thinkers, philosophers, and scholars who fall classified outside the intellectual space of the aforementioned school, Such as (Martin Heidegger, Jean-François Lyotard, Hannah Arendt, Michel Foucault, Zygmunt Bauman, Edgar Morin) and others. Although many of them meet the theses of the Frankfurt School in many of its main general lines, they were interested in researching The structure of this Reason, the investigation of its roots and its causes, the study of its symptoms and its manifestations, and they have resorted to new methods and approaches to criticize this Reason, deconstruct its fabric and dissect its system, and try to shed more light on the aspects that the leaders of the Frankfurt School neglected, or to deepen and broaden aspects of contemplation, or to address phenomena And practices hidden or unseen associated with this Reason and its ongoing process.

**Keywords:** Instrumental Reason, critique, Zygmunt Bauman, Edgar Morin.

### المُقدِّمة:

توزّع نُقاد العقل الأداةي خارج الإطار المعرفي لمدرسة (فرانكفورت) إلى اتجاهاتٍ وتياراتٍ مُتعدِّدة، تعاملت كُلُّ واحدة منها مع موضوعة العقل الأداةي بطريقة مُختلفة، مع استمرار خطِّ عام يجمع غالبية تلك التيارات والمُنطلقات، وبخاصة نقد الانقطاع الذي تسبَّب به بروز العقل الأداةي بين الوسيلة والغاية، والتحذير من خُطورة التمرُّكز الشديد حول الآليات والوسائل، وإفراغ الأهداف المُفترضة من مضامينها القيمية والأخلاقية والروحية، واستبعاد الغائبة الإنسانية والاهتمام المُفْرِط بدقَّة الأدوات وكفاءتها وفعاليتها وحجم المردود المُترتَّب عليها، واعتماد مقاييس أقرب للمنطق الرياضي القائم على الاختزال

والتجريد في احتساب العائد الكلي كميّاً وكُتليّاً، والتنبيه إلى توري النزعة الأداةيّة داخل التنظيم البيروقراطي والتكنوقراطي للدولة الحديثة.

ويتشاطر كُلاً من (زيجمونت باومان) و(إدغار موران) المُنطلقات الاجتماعيّة والمخاوف الأخلاقيّة ذاتها؛ وبالأخص التحليل الرئيس الذي يذهب إلى اعتبار العقل الأداةيّ سبباً رئيساً في تباطؤ عجلة التقدّم الإنساني وتوقّفها لاحقاً، ومن ثمّ ارتدادها إلى نقيض التقدّم الموضوعي؛ أي الرجعيّة والبربريّة والظلام، نظراً لتمسك المجتمعات المعاصرة بالترشيد الأعمى وتمركزها حول نماذج بيرو-تكنوقراطيّة تتلاشى في صرامتها العلميّة ومقاصدها الاختزاليّة جميع الغائيات الأخلاقيّة.

**إشكاليّة الدراسة:** تنبثق إشكاليّة هذه الدراسة من واقع التقارب الذي يميّز الخطّ العام لكتابات كُلاً من (زيجمونت باومان) و(إدغار موران)؛ ولا سيما ما يتعلّق برؤيتهما النقديّة للنزعة الأداةيّة وطغيانها المرّضي على الحياة المعاصرة وهيمنتها على المجتمع الصناعي المعاصر، ويُمكن تحديد تلك الإشكاليّة في السؤال المركزي الآتي: ما الانتقادات التي وجّهها كُلاً من (زيجمونت باومان) و(إدغار موران) للعقل الأداةيّ من وجهة نظر أخلاقيّة - اجتماعيّة؟

**فرضيّة الدراسة:** تأسيساً على الإشكاليّة المذكورة، تتبنّى الدراسة فرضاً مفاده أنّ كُلاً من (زيجمونت باومان) و(إدغار موران) كان قد اتجه إلى تفكيك ظواهر المجتمع المعاصر عبر منهجيّة تحليل نقدي ترفض المُقدّمات التي فرضتها الحدثة، ولا سيما مقولات التقدّم والتمركز حول العلم والفرد والتفاؤل بمستقبل التطور الغربي، ويجزمان بنجاح النزعة الأداةيّة في هزيمة منظوماتنا الأخلاقيّة والقيميّة ودفع الإنسان للارتهاق إلى حتميّة العقل الأداةيّ المُعبّر عنها بالتقنيّة المُختزلة في الأدوات والوسائل المحضة.

**منهجيّة الدراسة:** وبغية التأكّد من صحّة الفرض أعلاه؛ اعتمد البحث على منهج التحليل والمقارنة، فضلاً عن المنهج الوصفي ومنهج تحليل المضمون الذي لا غنى عنه عند محاولة استقراء الدلالات العميقة المُتمصّنة في نسق الخطاب المُضمّر للمُفكرين المذكورين.

**هيكلية الدراسة:** انقسمت الدراسة إلى مُقدّمة قصيرة تُفضي إلى ثلاثة مباحث، تطرّق أولها إلى ظاهرة العقل الأداةيّ لغةً واصطلاحاً وتعريفياً، بينما أُفرد المبحث الثاني لتناول النقد الذي وجّهه عالم الاجتماع البولندي (زيجمونت باومان) للعقل الأداةيّ ودوره التدميري في المجتمعات الحديثة المعاصرة، أمّا المبحث الثالث فقد جاء لاستعراض الجانب الآخر من النقد الاجتماعي - الأخلاقي الذي أثاره الفيلسوف الفرنسي (إدغار موران)، ولا سيما رفضه للجانب الأحادي البسيط الذي يُحاول العقل الأداةيّ فرضه على المجتمعات المعاصرة، ودعوته لإحياء أنموذج أخلاقي قائم على إعادة الاعتبار للإنسان بوصفه كائناً مُعقّداً في مواجهة طغيان نماذج التجريد والاختزال الفج.

**المبحث الأول: مفهوم العقل الأداةيّ وماهيّته:**

## المطلب الأول: العقل والأداة في اللغة والاصطلاح:

### أولاً: دلالة العقل في اللغة والاصطلاح:

#### أ: العقل لغةً:

يغلب على المعاجم العربية تناول مفهوم العقل من وجهة نظر أخلاقية بوصفه وسيلة للتمييز بين القيم الأخلاقية والمنطقية والجمالية<sup>(١)</sup>، فيقال: عقل، أي: أدرك ورشد، وعقل فلان بعد الصبا، أي عرف الخطأ<sup>(٢)</sup>. والعقل: ما يميز الإنسان عن الحيوان؛ وهو التثبُّت في الأمور وحبس النفس وردّها عن الهوى<sup>(٣)</sup>. والعقل: الحجر والنهي المضاد للحق والجهالة. والعقل: المنع؛ لمنعه صاحبه من العدول عن سواء السبيل<sup>(٤)</sup>، واجتماع العين والقاف واللام يدلُّ على حُبسة في الشيء أو امتناع، ومنه جاء العقل؛ لأنّه يحبس عن ذميم الأقوال والأفعال، وهو نقيض الجهل؛ فيقال لمن عرف ما كان يجهله أو امتنع عمّا كان يفعله عاقلاً. والعقول: وفرة العقل وحسن الفهم وسُرعة الحفظ<sup>(٥)</sup>. واعتقل لِسائهُ، أي: عجز عن الكلام، واعتقل الشاة: حبسها ليحلبها. والمعقل، الملجأ<sup>(٦)</sup>.

ووفقاً للدلالات اللغوية الأنفة الذكر، فإنَّ لفظ العقل واشتقاقاته المنحدرة عنه لا تخرج عن معنى الرشد والأتزان والتبصُّر والتأمُّل والتريُّث والتأني، والامتناع عن الرذائل والشر أو اتيان الحماقات والجهالات، والعصمة من الطيش والتسرُّع، وتقليب الأمور بتدبيرٍ وأناةٍ ووعيٍ وحكمة، بلا استعجال أو اندفاع أو انفعال.

#### ب: العقل اصطلاحاً:

أولى الفكر الغربي اهتماماً بالغاً بالعقل ودلالاته وأبعاده وأنواعه؛ فتناوله بالنقد والتحليل والدراسة والتأصيل، إذ تحوّل هذا المفهوم -منذ بدايات التشكُّل الأولي للفكر الغربي في الحقبة اليونانية- إلى موضوع رئيس يغلب على النقاشات الفلسفية، ويستأثر بالاهتمام في الخطاب المعرفي الغربي. ويُمكن تتبُّع جذر مفردة (العقل Reason) وردّها إلى أصلين رئيسين، أحدهما يوناني هو (لوغوس Logos) الذي يعني الربط والجمع اللفظي؛ والثاني لاتيني هو (راتيو Ratio) الذي يُفيد معنى الإحصاء والحساب، وكلا المنبتين (الربط والحساب) يُحيلان إلى الكلام والعقل والعلاقة الرياضية الدقيقة بين كميتين<sup>(٧)</sup>. وعلى الرغم من التجاور الواضح لمعنيي (العقل والقول) في مضمون اللوغوس؛ إلا أنَّ الحضارة الغربية الحديثة مالت تدريجياً نحو إعلاء شأن الخاصية العقلية (العقلانية) واعتبار ذاتها حضارة عقل أكثر منها حضارة قول، فانحسرت بالتالي الخاصية القولية أو تضاءلت مكانتها في سيرورة تلك الحضارة<sup>(٨)</sup>.

وكان اليونانيون قد أشاروا مُبكرًا إلى فكرة (اللوغوس) قاصدين به القانون العقلي العام الناظم للظواهر أو التنظيم المعقول لها؛ فمفهوم (اللوغوس) أوسع بكثير من أن يتحدّد بالذهن الإنساني، بل هو سمة من سمات العالم، ونظاماً كامناً لا في البشر فحسب، بل في كُلية الكون<sup>(٩)</sup>. كما يتخذ العقل عند

الإغريق أسماءً أخرى؛ فهو (النوس Nous) بالنسبة لـ(أنكساجوراس)، أي المبدأ المُتعالِ القائم بذاته والمُختلف كلياً عما عداه<sup>(١٠)</sup>. ويتجلى مفهوم العقل عند (أفلاطون) بوصفه الصانع المُجسّد للخير الكلي؛ فالمُطلق عند (أفلاطون) هو العقل الذي اعتبره حقيقةً قائمةً بذاتها، وتدين له المادة بوجودها<sup>(١١)</sup>. والمعقوليّة أو العقلانيّة عند (أرسطو) هي السمة التعريفية للإنسان وعنوان ارتقائه عن الحيوانات، ويُميّز (أرسطو) بين عقلٍ مادّي (أو هيولاني)؛ وعقلٍ بالفعل أو فعّال، وما بين العقلين المادّي والفاعل؛ هناك العقل بالملكة، الذي يعني إدراك الذهن للصور دون استخدامها؛ أي أنّها مُخترنةً فيه، ويستدعيها عند الحاجة<sup>(١٢)</sup>. وببزوغ عصر التنوير، أحيا (كانط وهيغل) مفهوم العقل الكلي الكامن في الكون، وزوّده بِبُعْدٍ جديد هو التاريخ الذي لم يُعد فوضى اعتباريّة يغيب عنها الهدف، بل تنويراً تدريجياً يرمي إلى كشف الطبيعة العقلية للإنسان؛ فالعقل الإنساني سيبقى خاملاً ما لم توقظه صراعات العملية التاريخية<sup>(١٣)</sup>.

أمّا الفلاسفة المسلمين، فقد توزّعوا إلى اتجاهاتٍ مُختلفة في تعريفاتهم للعقل؛ لكنّها في الأعمّ الغالب لا تخرج عن تصوّر العقل إمّا بوصفه جوهرًا بسيطاً مُجرّداً، أو غريزةً قارّة، أو ملكةً (قوّة)؛ فقد ذهب (الكندي) في تعريفه للعقل إلى أنّه جوهرٌ بسيطٌ مُدرِك للأشياء بحقائقها<sup>(١٤)</sup>، سايره في ذلك كلّ من (التوحيدي) و(إخوان الصفا) و(ابن سينا). أمّا (الرازي)؛ فكان من أوائل المُتكلّمين المسلمين ممّن أضفى بُعداً غرائزيّاً على العقل عندما عرّفه بأنّه "صفةٌ غريزةٌ يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وهي الحواس الظاهرة والباطنة"<sup>(١٥)</sup>، وإلى ذلك ذهب كلّ من (الغزالي) و(الأنصاري). بينما عرّف (الفارابي) العقل بأنّه ملكة رفيعة مهيأة بالقوّة لتقبّل آثار المعقولات، سواءً كانت معقولات ماديّة أم مُفارقة للمادّة<sup>(١٦)</sup>.

## ثانياً: دلالة الأداة في اللغة والاصطلاح:

### أ: الأداة في اللغة:

الأداة: وجمعها (أدوات)، الآلة الصغيرة<sup>(١٧)</sup>، وكلّ وسيلة ماديّة لأداء عملٍ ما<sup>(١٨)</sup>. ونحنُ على أدي للصلاة، أي: على تهَيؤ. ورجلٌ مؤدٍ آتته، أي: شاكٍ في السلاح. وأداه على كذا يؤدّيه: قوّة عليه وأعانه. والآدي: السفر<sup>(١٩)</sup>. وتأدية الدين: قضاءه، وأدّى الشيء: أوصله إلى أهله، واستأداه مالاً: صادره واستخرجه منه<sup>(٢٠)</sup>. وقطع الله (أديّه) بمعنى يديه، وأدّى دينه تأديّةً: قضاها. و(تأدّى) إليه الخبر: انتهى. والإداوة: المَطْهَرَة، والجمع (الأداوي)<sup>(٢١)</sup>. ويقترّب معنى الأداة من (الأداء) الذي هو تسليم العين الثابت في الذمّة بالسبب الموجب، كالوقت للصلاة، والشهر للصوم، إلى من يستحقّ ذلك الواجب؛ فالأداء هو إتيان عين الواجب في الوقت<sup>(٢٢)</sup>، ومن ذلك أداء الدية إلى وليّ المقتول أو ورثته بعد تركهم القصاص أو سُقوطه لسببٍ ما، وفيه يقول تعالى: ﴿فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾<sup>(\*)</sup>.

والياء المُشَدّدة في (أداتي) هي ياء النسب، وهي أشهر صيغ النسب؛ بمعنى أنّ العقل مدار البحث ينتسب إلى طائفةٍ بعينها من العقول. وتستعمل ياء النسب لعموم أغراضه؛ كالنسبة إلى الأب أو

الحي أو القبيلة أو البلد أو الصنعة أو الملة وسائر ما يُنتسب إليه، مثل العلوي والهاشمي والباھلي والعراقي والنصراني وغير ذلك<sup>(٢٣)</sup>.

أما في اللغات الغربية؛ فيتفق القاموسان الإنجليزي والفرنسي على الدلالة اللغوية لمفردة (Instrument) بوصفها أداة أو عُدّة، سواءً تعلق الأمر بعُدّد الحياة المادية (أدوات المطبخ، الموسيقى، عُدّة إنكاء النار، التقطيع، الطبخ، المائدة، عُدّة حديدية، صحية ... الخ)، أو بأدوات تصميم السياسات المختلفة وإدارتها وتنفيذها (كالأدوات المالية Finance Instruments)، ومنها يُشتق اصطلاح (أدوي)، آلي، وسائل، وسائل، وسائلي (Instrumental)<sup>(٢٤)</sup>، أو (إسهامي، أدواتي، وثائقي). كما ينصرف معنى (Instrument) إلى الصك والسند<sup>(٢٥)</sup>. يجاريهما في ذلك القاموس الألماني مع شيءٍ من التوسع؛ إذ لا تكفي اللغة الألمانية بإيراد معنى (Instrument) بوصفها (أداة أو آلة)، بل تتوسّع في إضافة معانٍ أخرى، كالجهاز، والوثيقة، ولتشتقّ منها المذهب الآلي (Instrumentalism) الذي أسمته (الذرائعي)<sup>(٢٦)</sup>.

#### ب: الأداة اصطلاحاً:

يتّسع الطيف الدلالي لمفهوم الأداة بشكلٍ كبير، فهناك تنوعٌ اصطلاحيّ كبير لاستخدامات مفردة (أداة) في مختلف العلوم والفنون وفروع المعرفة؛ إذ يُشير مفهوم الأداة في الاصطلاح اللغوي والأدبي إلى اللفظة التي تُستعمل للربط بين الكلام أو للدلالة على معنى في غيرها<sup>(٢٧)</sup>، مثل أداة التعريف، وأدوات الاستفهام، وأدوات النفي<sup>(٢٨)</sup>. وأهل الكوفة يسمّون حروف المعاني بالأدوات، أما أهل المنطق فيسمّونها بالرباطات، ولم يلبث أن طغى اللفظ الكوفي إثر تطوّر استعمال المصطلحات في الكتب المنطقية العربية، فتلاشى اصطلاح (الرباطات) ولم يبق له من أثر<sup>(٢٩)</sup>.

أما الأداة في الاصطلاح الفلسفي الغربي؛ فيُرادف (أندريه لالاند) في موسوعته الفلسفية الشهيرة بين الأدوات والسبب (Cause) اللذان يشيران عنده إلى ما يُستعمل وسيلةً لإحداث معلول، مُقرّاً أنّه "لفظٌ قليل التداول". أما (الأداتية) كمذهب، فيراها (لالاند) (لونا) من ألوان الذرائعية أو الذريعية (من ذريعة، الوسيلة والحجة والتعلّة) من جانب؛ ومذهب (جون ديوي) المتميّز من جانبٍ آخر، بالقول "أن كل نظرية هي آلة (Tool) أو أداة للعمل ولتطوّر الاختبار"<sup>(٣٠)</sup>، وقد تبنّى (مُراد وهبة) في مُعجمه الفلسفي الرأي ذاته الذي يعتبر الأدوات (ضرباً) من البراغماتية اصططنعه (جون ديوي) للدلالة على أنّ المعرفة العقلية آلة ضبط عندما تصادفنا عقبة. ويسمّي (ديوي) مذهبه الأدوات التجريبية؛ لأنّه يرى أنّ التجريب هو الذي يُبرّر أي قضية؛ لكنّ (وهبة) يعود ليستدرك قائلاً أنّ "الرأي العام يرى أنّ (ديوي) هو رائد البراغماتية"<sup>(٣١)</sup>.



وفي الاصطلاح القانوني، يتخذ لفظ (Instrument) واشتقاقاته (instrumental , instrumentality) معانٍ عديدة؛ كالسند أو البراءة المتعلقة بتأسيس الشركة (constating instrument of a corporation)، وقاعدة السبب الجرمي (criminal instrumentality rule)، والتدبير الاتحادي (federal instrumentality)، والجهاز الحكومي (government instrumentality)<sup>(٣٢)</sup>، وعريضة الاستئناف (instrument of appeal)، والانتماء غير الإرادي (instrumental trust)، فضلاً عن معاني القانون والجدوى والجهود والانتاج والفعالية والإعانة والتوصيل<sup>(٣٣)</sup>.

### المطلب الثاني: تعريفات الأدوات والعقل الأداتي:

نظراً لتعدد وجهات النظر واختلاف المنطلقات النظرية التي صاغ عبرها كثير من المفكرين والفلاسفة تعريفاتهم للعقل (والموقف والفعل) الأداتي والعقلانية الأداتية، لذا سنُقسّم تلك التعريفات إلى مجموعات، ابتداءً بتعريفات عامة (يغلب عليها الطابع الاقتصادي والفلسفي والعلمي والرياضي والاجتماعي والأخلاقي)، ثمّ لتصور المدرسة النقدية لهذا العقل، ومنه إلى صياغة تعريف إجرائي يكون أكثر استجابة لمُتطلبات الدراسة وهدفها.

### أولاً: تعريفات عامة للعقل الأداتي:

ظهر اصطلاح (العقل الأداتي Instrumental Reason) للمرة الأولى عام (١٩٦٧) في عنوان لكتاب من تأليف المفكر الألماني الماركسي ورائد مدرسة (فرانكفورت) النقدية (ماكس هوركهايمر)، بعد أن طوّر المفهوم نفسه في كتاب سابق هو (كسوف العقل Eclipse of Reason) والصادر عام (١٩٤٧)، إلا أنّ هذا لا يعني خفاء (مفهوم) العقل الأداتي قبل ذلك؛ إذ سبق وأن تحدّث (ماكس فيبر) عن مفهوم مقارب هو (القفص الحديدي Iron Cage) للدلالة على وصول العقل الحديث إلى نهايةٍ مسدودة لانشغاله الشديد بترقية الأدوات والوسائل وفقدانه البصيرة الغائية<sup>(٣٤)</sup>.

ينطلق (هنري برجسون) في تعريفه للعقل الأداتي من موقفه النقدي للنكاه الذي وصفه بأنّه (خالق أدوات)، لكنّها أدوات تُعاني من العمى الغائي والتحرُّر القيمي والتناقض الجوهرية مع كلّ ما هو روحيّ وحي؛ كونها مجرد مجموعة من الأجزاء التي جرى تجميعها بمهارة وبراعة، فينطبق عليها بالتالي وصف الآلات (Machines) أكثر من الأدوات<sup>(٣٥)</sup>.

ويقدّم (مارتن هيدغر) تعريفين للعقل الأداتي ينطويان على معانٍ قريبةٍ من التعريفات السابقة؛ فهو تارةً يُعرّفه بـ(المأساة) المتولّدة عن الإفراط في الاعتماد على البنية المؤطرة للتكنولوجيا الحديثة، والتي تعمل على اختزال الموجودات كافة في صيغة الموارد الاحتياطية الدائمة والثابتة، والقابلية للتخزين والاستهلاك<sup>(٣٦)</sup>؛ وتارةً أخرى يُعرّفه بالعقل الحسابي أو الموضوعي الذي يُمثّل "أداة بيد إرادة القوة" التي

تُخضع الموضوعات والقيم كافة لهيمنتها بعد أن تفرض عليها عملية مكننة وتسخير (Machination) تجعل من العقل "العدو الأكثر شراسة للفكر"<sup>(٣٧)</sup>.

ومن جانبه، يُطلق (روجيه غارودي Roger Garaudy) على العقل الأداة تسمية (ديانة الوسائل)؛ فالحضارة الغربية -ومنذ القرن السادس عشر- تفترض قدرة العقل على حلّ جميع المشاكل؛ إذ لا توجد مشكلة (حقيقية) إلا تلك التي يستطيع العلم حلّها، أمّا المشاكل اللاهوتية والميتافيزيقية فهي مشاكل زائفة<sup>(٣٨)</sup>.

ويبرز في تعريف الفيلسوف الأمريكي (روبرت نوزيك Robert Nozick) للعقلانية الأداة التأكيد على عنصر الكفاءة والفاعلية اللّازمين توفّرهما في الوسيلة (الأداة) المُختارة لبلوغ الغاية المرسومة؛ لكنّ (نوزيك) يعود للتذكير بخاصية رئيسة في العقل الأداة، وهي قلة اكتشافه للغاية نفسها<sup>(٣٩)</sup>.

ويُفصّل (ألن هاو Alan How) مفهوم الفعل الأداة (Instrumental Action) بأنّه "الفعل الذي تحكّمه القواعد التقنية، والذي يُمكن أن تترتب عليه نتائج متوقّعة، فالتوجّه الأداة نحو الأشياء -والذي يُشكّل أساساً للعلم- لا يرى الأشياء إلا بوصفها (موضوعات) يُمكن التلاعب بها"<sup>(٤٠)</sup>. وطبقاً لهذا التعريف، لا يتعامل العقل المُشبع بالتصورات الأداة مع الغاية (على سبيل المثال) باعتبارها قطعة فريدة من الجمال الطبيعي، بل كمساحة تصلح لامتداد الحيز البشري إليها بالسكن والاستقرار، أو كمصدر لتزويد المصانع بالمواد الأولية اللازمة لإنتاج الأخشاب أو الورق.

#### ثانياً: تعريفات العقل الأداة في ضوء النظرية النقدية:

وفقاً للتراث النقدي لمدرسة (فرانكفورت)، يُعرّف العقل الأداة بأنه إطار أو نظام من العقلانية يجري بموجبه التعامل مع أي نشاط أو هدف أو فعل كأداة أو كوسيلة، وليس بوصفه غايةً في حدّ ذاته<sup>(٤١)</sup>؛ بمعنى أنّ هذا العقل هو مُجرّد عضوٍ للحساب والتخطيط والتنسيق، ويلتزم بالحياد التام بصدد الغايات، وهو بهذه الخصائص قد تحوّل إلى غائية بلا غاية، وتحرّر من الارتباط بغاية مُعيّنة، وفي الوقت نفسه أصبح قادراً على الارتباط بأيّ غاية<sup>(٤٢)</sup>؛ فهو العقل المُهيمن في المُجتمعات الرأسمالية الحديثة، والتي اضمحلت فيها مكانة العقل النقدي كملكة فكرية قادرة على التمييز والفرز، وجرى تقليص دوره إلى مُجرّد أداة لتوفير الوسائل؛ أدى ذلك إلى فقدان العقل للقدرة على إدراك أي حقائق في ذاتها؛ إذ أصبح كلّ شيء مُجرّد وسيلة<sup>(٤٣)</sup>. وطبقاً لهذه الرؤية؛ ينبغي الاندفاع نحو أقصى درجات إخضاع المادة والموضوعات والأشياء واستنزافها، وتجنّب التفكير بأنّها تتطوي على مغزى كامن أو خصالٍ مستورة أو قوى غامضة؛ لأنّ عقلانية الأنوار الأداة ترفض بشكلٍ قاطع أيّ موجوداتٍ لا يُمكن احتسابها أو تكميمها أو استخدامها<sup>(٤٤)</sup>.



فالعقلانية الأداة عند مفكر (فرانكفورت) هي شكل من المعرفة العلمية التقنية التي تعمل على تسخير العقل وتوظيفه باتجاه القيام بوظائف محددة لا تخرج عن إطار عقد المقارنات وتدوين الملاحظات وإجراء التجارب والقيام بالعمليات الحسابية الهادفة للتكثيف (من كُتِل) والتكميم (من كمية) الرياضي وتحقيق الدرجة القصوى من النجاعة والفاعلية والاقتصاد<sup>(٤٥)</sup>. وبعبارة أقصر: تسعى العقلانية الأداة إلى محاولة وضع جميع العلاقات القائمة مع العالم والطبيعة في الإطار نفسه الذي تنتمي إليه العلاقات التي يمكن التحقق منها تجريبياً عبر العلوم الصرفة<sup>(٤٦)</sup>.

وعبر الاستضاءة بما ورد آنفاً من تعريفات؛ يمكن الخُلوص إلى التعريف الاجرائي الآتي للعقل الأداة:

**العقل الأداة:** نمط من العقلانية المعيرة عن نزعة اختزالية موضوعية نافية للذاتية تجاه الإنسان والطبيعة والموجودات كافة، ترتكز إلى أسس علمية وضعية ذات طابع تنبؤي، وينصرف اهتمامها إلى ترقية الأدوات والوسائل وتطويرها ووضعها موضع الغايات، وبصرف النظر عن العواقب والنتائج أو إمكانية خلو تلك الأدوات والوسائل من أي مضامين إنسانية أو محتوى قيمي أو أخلاقي.

### المبحث الثاني: نقد العقل الأداة عند (زيجمونت باومان):

#### المطلب الأول: مفهوم العقل الأداة عند (باومان):

أجاد (زيجمونت باومان<sup>(\*)</sup>) -بوصفه أحد أبرز مفكري مرحلة ما بعد الحداثة- تشييد البنية الفكرية للنقد المعاصر لمفهوم التقدم، عبر الاستعانة بالوقائع المسجلة وأحداث التاريخ القريب التي تُبرهن على عمق التناقض مع الادعاء باستمرارية التقدم الاجتماعي؛ إذ عمد (باومان) إلى تتبع ورصد النتائج والعواقب التي تمخض عنها العقل الأداة في القرن العشرين من أعمال فائقة التوحش والهمجية، وألقى بالتهمة على مبالغة الحداثة في اهتمامها بالعقل الكلي وحرصها على تدمير كل ما يوصف بأنه (لا عقلاني، أو رجعي، أو وهمي) وإقصاءه وشطبه، وأكد عجز التقدم العلمي والتقني لوحده عن إقامة المجتمع الفاضل المأمول، وأنّ التعويل على العلم بوصفه مصدراً وحيداً للمعرفة سوف لن يقود في النهاية سوى إلى إخضاع كل من يرفض المشاركة في هذه الثقافة العلمية، أو تطويعهم أو إسكات أصواتهم؛ الأمر الذي يستحيل معه اعتباره تقدماً بأي معنى من المعاني<sup>(٤٧)</sup>.

ولعل من المفارقات أن لا يجد (باومان) من طريقة لشرح السلوك الذي يميز العقلانية الأداة سوى بمقارنته بسلوك القذائف الذكّية؛ فالجيل الأخير والأكثر تطوراً من هذه الأسلحة الفائقة الذكاء لا يُعالج أهدافاً مختارة مسبقاً، بل ينتقي -في الغالب- أهدافه بعد انطلاقه؛ إذ يجري إفلات المقذوف (الوسيلة) قبل تعيين الهدف (الغاية)، أي أنّ الأداة (القذيفة) هي التي تُحدّد الغاية (الهدف) وليس منصفة الإطلاق، وهذا العمى الغائي يُعوّض بذكاء القذيفة وفاعليتها<sup>(٤٨)</sup>، وتجد هذه الفكرة المُقتبسة عن ميدان

الفيزياء العسكرية صداها في الممارسة السياسية ذات الميول الأداتيّة؛ فهناك طريقٌ شديد التعرُّج تسلُّكه غايات هذا الشكل من الممارسة؛ لأنَّ تحديد الغاية لا يستلزم بالضرورة تقييدها بوسائل موضوعة سلفاً، بل تُترك الوسائل فضاضة الطبيعة والشكل تحت طائلة (الكيفيّة المتقلّبة والمتأقلمة مع الظروف والمُعطيات الآنيّة والمرحليّة)؛ الأمر الذي يُفضي إلى انكماش مكانة السياسي أمام تقديرات الخبير والمُختص<sup>(٤٩)</sup>.

ومثّل كثيرٌ من نُقاد الحداثة؛ يعزو (باومان) التّأصيل الفكري للعقلانيّة الأداتيّة المُعاصرة إلى (فيبر) الذي تنبأ بوصول التاريخ البشري إلى مقصده النهائي؛ فاجتماع الإنسانيّة على هدفٍ جليٍّ غير جدليٍّ هو التقدّم أفضى إلى انتقال دائرة الاشتغال من الغاية إلى الوسيلة، وبالتالي؛ لن يكون المُستقبل سوى مُستقبل الوسائل والأدوات، استنباطاً وإحكاماً وضبطاً وإدارة، أمّا بقايا النزعات اللاعقلانيّة المُتشبّته بالغايات والمغزى - ولا سيما الأخرويّة منها والغيبية - فستترك للوعاظ والنُساك وأشباههم من المُتعلّقين بوهم المُتعالى المُفارق<sup>(٥٠)</sup>. ويتمركزه حول الأدوات والوسائل وتخطّيه لحراجه الاستفهام الغائي، ينبثق سؤال الأكلاف والخسائر المُترتبة؛ فهل نجح العقل الأداتي (أو أراد النجاح) في اجتناب الإسراف والهدر غير المُجدي؟ ومتى يبدو هذا العقل مُستعدّاً لبذل الموارد التي يحرص على إدارتها بكفاءةٍ ودقّة؟

يعود (باومان) لِنُفصّل المنطق الأداتي الغربي بقوله أنّه منطوقٌ يُفرض في التجريب عند غياب المعيار الواضح الناظم لخطوات العمل؛ وإفراطه التجريبي يقوده لتجاهل الإسراف والهدر، لكنّه إسرافٌ وهدرٌ لا غنى عنه بوصفه شرطاً للبحث العقلاني عن الغايات؛ فالعقل الأداتي الغربي لا يحتجّ على حجم الخسائر والأكلاف إلّا عندما تكون تلك التضحيات بلا جدوى، أمّا إذا أثمر ذلك الهدر - على جسامته - عن نتائج، فلا بأس به، بل يجب القيام به<sup>(٥١)</sup>؛ فالعقوبات الاقتصادية الدوليّة التي تسببت بوفاة مئات الألاف من الأطفال العراقيين إبان تسعينيات القرن الماضي - على سبيل المثال - كانت (ثمناً مناسباً) لإبقاء القُدرات العسكريّة العراقيّة تحت السيطرة بحسب (مادلين أولبرايت) سفيرة أمريكا في الأمم المُتحدة حينذاك<sup>(٥٢)</sup>.

ويستدرك (باومان) على العقل الأداتي الغربي بقوله أنّ نزعتة الحسابيّة الدقيقة التي يُحاول - عبر التقيّد بمؤشّراتها الاحتماليّة - تفادي التهور والتسرّع، هذه النزعة لا تعني بالضرورة امتلاكه لقُدرة تنبؤيّة عالية لاجتناب المخاطر؛ بل منحه طمأنينة تقرير ما إذا كانت اللعبة تستحقّ بذل الجُهد من عَدَمه؛ أي إكساء الفعل بطابعٍ عقلاني يُفيد بوجود سببٍ وجيهٍ للمُضيّ فيه فُدماً بقطع النظر عن نتائجه، أو التراجع عنه والتفتيش عن خيارٍ أكثر اتزاناً<sup>(٥٣)</sup>، ومن بين تلك الألعاب التي طاردها العقل الأداتي الغربي، كانت لعبة التقدّم هي الأكثر كُلفة؛ إذ كان التقدّم "أقرب إلى محاولة للهرب من اليوتوبيات الفاشلة منها إلى محاولة اللحاق باليوتوبيات غير المُجرّبة، كانت هرباً مما لم يكن جيداً بالدرجة المُتوقّعة أكثر من كونه هرباً من (الجيد) إلى (الأفضل)"<sup>(٥٤)</sup>. ويُفسّر (باومان) تجاهل العقل الأداتي لفداحة العواقب بقوله أنّ هذا

العقل يُعالج نتائج الفعل بوصفها "رسوماً بيانيّة على شكل منحنيات وقطّاعات دائريّة،... أو على شكل أعمدة من الأرقام"، وفي جميع الحالات "يقيس الرسم البياني تقدّم العمل دون التطرّق إلى طبيعة العمليّة أو أهدافها"<sup>(٥٥)</sup>.

### المطلب الثاني: تأكل الأخلاق والغائيّة الأخرويّة في ظل هيمنة العقلانيّة الأدايتيّة والتقنيّة:

جزم (باومان) بأنّ التقنيّة الحديثة قد نجحت في إلحاق الهزيمة بأحكامنا الأخلاقيّة؛ لأنّ الأخيرة لا تزال حبيسة ما يُمكن رؤيته والاطلاع عليه، بينما تتطوّر التكنولوجيا خارج مساحة المنظور والملموس زماناً ومكاناً؛ فنشأت تبعاً لذلك فجوةٌ متزايدة بين الأخلاق والتقنيّة<sup>(٥٦)</sup>، وهي فجوة بلغت حدّاً من الاتساع سمح بتضخّم العقلانيّة الأدايتيّة وانقطاع التواصل القيمي بين الغاية والوسيلة لصالح الوسائل؛ إذ لم نعد نُطوّر التقنيّات (من أجل) أن نفعل ما نريد أن نفعله، ولكننا نختار الأشياء لفعلها لأنّ التكنولوجيا اللازمة لفعلها قد طوّرت (أو تمّ الحصول عليها،... بالحظ). إنّ المنطق الأدايتي المُتحكّم بالتقنيّة المعاصرة هو "نحن نستطيع أن نفعل ذلك، ولذا سنفعل ذلك"<sup>(٥٧)</sup>.

لقد توصلت التكنولوجيا إلى وضع حدٍّ للمخاوف الأخرويّة عن طريق سؤال الكيفيّة الذي ألغى سؤال الغائيّة؛ فتقلّص تبعاً لذلك قلق البقاء بعد انزياح الاستفهام الأبدي الدائر حول (ما يجب فعله) نحو (كيف يُمكن فعله بنجاح)، وكلّما نجح الإنسان في إطالة مدّة حياته عبر التقنيّة الفائقة؛ كلّما تعزّز انتصار العقل الأدايتي على مضامين الخلود التقليدي الذي تُقدّمه الميتافيزيقيا بوصفه مشروعاً لا يتحقّق إلّا بعد مُغادرة الحياة<sup>(٥٨)</sup>، وعندما يُصبح الخلود وإطالة أمد الحياة هو المُشكلة المركزيّة (بما في ذلك النظر للأمة بوصفها شكلاً بيولوجياً حياً يمتاز بفرادته التاريخيّة)؛ فإنّ العلم والتقانة والعقلانيّة الأدايتيّة سرعان ما ستزيح وعود الميتافيزيقيا المُتعالية، وستتمركز الحقيقة لا حول الحرّيّة أو الوعي الذاتي، بل حول البقاء الدنيوي والخلود الآلي -إن كان في مُتناول اليد-<sup>(٥٩)</sup>، وفي هذا المعنى يقول (باومان) أنّ الناس قد "حلّوا محلّ الله باعتبارهم سادة اقدارهم" بعد أن استتب لهم أمر السيطرة على الطبيعة والعالم، أو امتلكوا الحدّ الأدنى من ذلك عبر العقلنة<sup>(٦٠)</sup>.

وهكذا تحوّلت مُشكلة الموت وأسئلته الوجوديّة المُزمنة على يد الحداثة إلى مُجرّد جزءٍ من مُشكلاتٍ مُنفصلة يقوم العقل بالتوصل لحلولها بالتتابع وكُلّاً على حدة، مادام التطوُّر التقني يُتيح هذا الشكل من الخلاص، لكنّ (باومان) يعود للقول بأنّه إذا كانت "إمكانيّة الخلود تُؤكّد الأهميّة الأدايتيّة للحياة الفانية،... فإنّ تفكيك الموت لا يقيم الوعي [بجسميّة]، ولا يُحرّر هُموم الحياة من ضغوطه، بل يزيد من حضور الموت انتشاراً وأهميّة"<sup>(٦١)</sup>.

إنّ ما يُمكن الخلوص إليه من الرؤية المُعقّدة التي قدّمها (باومان) لطبيعة العقلانيّة الأدايتيّة هو أنّ الأخيرة كانت شكلاً مقلوباً من العقلانيّة؛ لأنّها تستلهم منطقها من الأدوات والوسائل وليس العكس، ولا

تكتفٍ بالتفتيش عن الوسائل الفضلى لبلوغ الغايات المرسومة؛ بل تبحث عن الأهداف الأكثر تطابقاً مع تلك الأدوات. وفي ضوء هذه العلاقة المعكوسة بين الغاية والوسيلة؛ تتحوّل الأدوات إلى ثابتٍ صلبٍ في المعادلة، وتجرى عملية تسييل للغايات لتتوافق مع جمود الوسائل، مع ما يستتبع ذلك من تراجعٍ لأحكام القيمة واعتراؤها النهائي في سيرورة الفعل<sup>(٦٢)</sup>.

ومن جانبٍ آخر، يُمارس العقل الأدوات نقداً يستمد مرجعيته من ذاته وداخله، وليس من مرجعيةٍ مُتعالية أو مُتجاوزة لتلك الذات المُتغطّسة، ويشرع بإصلاحٍ داخلي تقوده مبادئ الانضباط والكفاءة والمردود، ويضفي على العالم والطبيعة صفةً سائلةً وقيمةً أداتيةً؛ أي أنّ قيمة الطبيعة والعالم الخارجي تتحدّد في ضوء الخدمة التي تُقدّمها لعملية الإصلاح الداخلي، فيما تُشطب جميع العناصر المُعيقة لتلك العملية بوصفها نفاياتٍ يأبى العقل الاحتفاظ بها<sup>(٦٣)</sup>؛ فإثناء عملية إعادة إنتاج النظام الاجتماعي؛ يضع العقل الأدوات نُصب عينه أنموذجاً انتقائياً وينهمك في مُحاكاته، وحتى لو تطلّب منه ذلك "قطع الأجزاء الخام البشرية، أو تهذيبها، أو عزلها، أو فصلها، أو استئصالها باعتبارها غير صالحة للنظام الجديد، وعاجزة عن شغل أي ركنٍ من أركانه،..."<sup>(٦٤)</sup>.

### المطلب الثالث: الإبادة والعقل الأدوات:

#### أولاً: مكانة العقل الأدوات في سياق الحداثة ودوره في التمهد للمحرقة:

ابتداءً، يؤسّر (باومان) لمفارقة في غاية الخطورة تتعلّق بالنماذج التفسيرية التي قدّمتها المناهج الاجتماعية لتحليل ظاهرة الإبادة؛ إذ يغلب على هذه النماذج طابع (أداتي) في مُحاولتها لتفكيك أبعاد جريمة اقترافها عقل (أداتي) هو الآخر؛ فغاية ما تطمح إليه العلوم الاجتماعية "في عالم يحكمه التنظيم العقلاني، والقوانين السببية، والتقديرية الإحصائية" هو مُحاوله التنبؤ بهكذا ظواهر، ومنع تكرارها مُستقبلاً، واعتبارها تعطلاً مؤقتاً لمشروع الحداثة وليس نتاجاً لها، مع الامتناع عن المساس بالأنموذج الذي أنجب الظاهرة، ألا وهو أنموذج الهندسة الاجتماعية<sup>(٦٥)</sup>.

وفي مواجهة الفشل الذريع للعلوم الاجتماعية في تفسيرها، صنّف (باومان) ظاهرة (الهولوكوست) ضمن الظواهر الحديثة، فهي (أي المحرقة) "ليست تدفقاً غير منطقي لمخلفات البربرية التي لم يجر القضاء عليها بالكامل، بل كانت في الحقيقة مُقيماً شرعياً في بيت الحداثة، والأكثر من ذلك أنّ المحرقة لم تكن لتجد بيتاً يرحّب بها أكثر من بيت الحداثة"<sup>(٦٦)</sup>، ومؤكّداً أنّ هناك تلازماً عضوياً بين الحداثة والإبادة عندما اتخذت الأخيرة طابعاً صناعياً يتماثل مع نمط الإنتاج الواسع قليل التكلفة للسلع والبضائع الرأسمالية، ولا سيما من ناحية اعتمادها على البنية البيروقراطية المُتماسكة والتقنية المُعاصرة، ويتضأّر البيروقراطية والتكنولوجيا مع أيديولوجيا الحل النهائي تولد المحرقة<sup>(٦٧)</sup>.

لقد شرّعت الموضوعية العلمية - بحيادها البارد وتجربتها الصارم ونزعتها التجريبية الفظة - الباب واسعاً أمام البربرية؛ فتمسك العلماء الوضعيين المفط بقواعد البحث العلمي وإشادتهم بموضوعيته وازدراء الأحكام القيميّة وتخطيها سيقود بالضرورة إلى هيمنة النزعة الأداتية وولادة التساؤلات المتمركزة حول الجدوى والعائد والفعالية، على شاكلة: ما المانع من إبادة المرضى العقلين إذا كان ذلك نافعا اقتصادياً وممكناً تقنياً؟ ولم تُهدر فرصة ذهبيّة في التقدّم العلمي بامتناعنا عن استخدام (المواد) اليهودية والعجربة كحيوانات تجارب؟<sup>(٦٨)</sup>.

فالإبادة لم تكن شغفاً جنونياً لرمرة من المتعصبين الفاشيست، بقدر ما أنها كانت عملاً جاداً يسترشد بالإدارة العلمية، ويثبت على نحوٍ مخيف دموية التضافر المميت بين طموحات الهندسة الاجتماعية وجُمود العقل الأداتي؛ فهؤلاء الضحايا (ولا سيما اليهود) هم مجرد (أعشاب ضارة) تُزاحم (النباتات المفضلة) من وجهة نظر علم البستنة<sup>(٦٩)</sup>، والبستاني أدري بنوع الشتلات التي ينبغي أن تُتاح لها فرصة النمو والحياة من عدمها، مُسترشداً بصورة ذهنية يطمح إلى إنفاذها واقعاً في أرضه؛ فيميل تبعاً لذلك إلى استزراع نباتات بعينها، واقتلاع غيرها بعدّها حشائش مُنطّلة<sup>(٧٠)</sup>، فهو (أي البستاني) لا يملك مشاعر خاصة تجاه الأعشاب الضارة، إنّه لا يمقّنها بالضرورة (أحياناً قد يُعجب بقدرتها العجيبة على النمو والازدهار)، أو لنقل أنّه لا يكره تلك الأعشاب تحديداً لذاتها؛ بل لأنها أصبحت تُشكّل عائقاً مزعجاً يُشوّش التناغم المثالي لحديقته، وفي تلك اللحظة تماماً؛ يُقرّر التخلص منها لمجرد أنّها لم يعد لها مكانٌ في مخطّطه الفكري المصمّم مسبقاً، أمّا مشاعره فليست أكثر من تجربته الذاتية (وليس الموضوعية) في أثناء قيامه بمهمته<sup>(٧١)</sup>.

ويتفق (باومان) مع تحليل عالمة الاجتماع الأمريكية (هيلين فاين Helen Fine) التي رأت في الإبادة الجماعية جريمةً تجد دوافعها العميقة في العقل الحسابي؛ إذ اعتبرت (فاين) أنّ مثل هذه الجرائم - بحسب مُرتكبيها - هي أفعال موجّهة نحو هدفٍ ما، وأداةٍ منطقيّة لبلوغ غاياتهم، تُشجّعهم على ارتكابها أسطورة قومية أو سياسية تُضفي الشرعية على الدولة بوصفها صمام أمان المجموعة المهيمنة التي يُستبعد من تعريفها ضحايا الإبادة<sup>(٧٢)</sup>. وفي الحقيقة فإنّ (فاين) كانت قد وسّعت من مفهوم الإبادة ليشمل أي فعلٍ (محسوبٍ بدقّةٍ وعنايةٍ بالغتين) يُقصد منه إلحاق أذىٍ جسدي أو معنوي مُتعمّدٍ وخطيرٍ بجماعة اجتماعية مُعيّنة لغرض تدميرها كلياً أو جزئياً؛ بما في ذلك نشر الأمراض والمجاعات، التعذيب، تسميم الماء والهواء، وغيرها<sup>(٧٣)</sup>.

إنّ المقاربة التفسيرية التي قدّمها (باومان) للإبادة تتّصف بدرجة عالية من التجريد؛ إذ يرى أنّ طبيعة كلٍّ من الخير والشر لم تتغير؛ بل الذي تعيّر تاريخياً هو فرص اقتراف الشرّ أو فعل الخير؛ فمنذ فجر الحداثة، جرى شكّل من تحييد المعنى القيمي للخير والشر وتوجيه دافعيته نحو التطويق الاجتماعي

بههدف بناء نظام مثالي وفرض بنية مُتَماسِكة تتّصف بالكمال على واقع فوضوي، والخروج من الغموض إلى الوضوح، ومن الاستعصاء إلى الطاعة عن طريق العقل<sup>(٧٤)</sup>.

لكن كان لا بُدَّ للحضارة المُعاصرة من أن تدفع ثمنًا باهضاً لنزوعها المثالي؛ فالتمركز المُفرط حول معايير الكفاءة والإتقان التكنولوجي قاد إلى تقييم الإنسان في ضوء معيارٍ واحدٍ هو مدى مُلائمته لأداء العمل الموكّل إليه وليس العكس<sup>(٧٥)</sup>، وتطلّب الكمال المثالي المأمول إزاحة الأفراد والجماعات التي صنّفها العقل شوائباً وغيوباً وانحرافاً عن المسار التصاعدي للحضارة، وهو ما يُفسّر حجم الغنف الذي رافق حداثة القرن العشرين<sup>(٧٦)</sup>؛ إذ عادةً ما يحدث تعطلٌ لوعي الأفراد الأخلاقي أثناء الاضطرابات أو المُنعطفات التاريخية الحاسمة، وإفراغٌ لمضامين الخير والشر، فلا يعدو (الآخر) أن يكون مُجرّد إحصائيات أو عوائق أو تفاصيل مُزعجة ينبغي إزاحتها عن الطريق<sup>(٧٧)</sup>.

إنَّ الطبيعة العنيفة والشرسة لمُعسكرات الاعتقال النازية والسوفييتية وما رافقها من فظائع وانتهاكات، تُثبت أنّ هذه المُمارسات الوحشية لم تكن انحرافاً عابراً في سيرورة الحضارة الغربية، بل كانت تعبيراً عن جوهر هذه الحضارة وحماسها في إقامة تطابقٍ تامٍ بين رؤيتها الحدائثية ومدى سيطرتها على الإنسان والطبيعة. لقد نفّذ النازيون والسوفييت ما رغب الآخرون في فعله، لكنهم (أي الآخرون) عجزوا عن ذلك إمّا حياءً أو ضعفاً أو لقلّة العزم ونقصان الإرادة<sup>(٧٨)</sup>، وهدهما (هتلر وستالين) كانا يُعبران بصورة جريئة عن المكنون الظلامي للحداثة؛ فالغولاغ السوفييتي كان موتاً ضرورياً لأفرادٍ غير مؤهلين لبلوغ المُستقبل الشيوعي الأمثل، بينما كانت مُعسكرات الإبادة النازية قتلاً جماعياً بدواعٍ أدائية فرضتها ضرورات بناء نظامٍ كامل من رحم الفوضى وعدم الاستقرار<sup>(٧٩)</sup>.

وفي كلا الأنموذجين؛ أُبيد الأفراد والجماعات بكثافةٍ وعزمٍ آليٍّ فاترٍ منزوع المشاعر وبعيدٍ تماماً عن أحاسيس الكراهية، وذلك إمّا لأنهم لبّاتٍ غير صالحة لتشييد عالمٍ أفضل -سواءً كان عالم الفردوس البروليتاري أو إمبراطورية الرايخ الآري الخالد-<sup>(٨٠)</sup>، أو لأنهم (الأفراد) كانوا عاجزين عن التأقلم مع مُتطلبات الطُرق والتشكيل الجارية في بيئةٍ معملية.

وبافتقارهم إلى المعايير الأنموذجية التي حدّدتها النظم الشمولية المهووسة بالهندسة الاجتماعية العنيفة (أو برفضهم لها)؛ يجري استنفاد أولئك الأفراد في مُعسكرات العمل الشاق، أو قتلهم في عُرف الغاز، تماماً كما تُستنفذ النضائد الكهربائية أو تُتلف مُخلفات العملية الصناعية<sup>(٨١)</sup>؛ فهم تعبيرٌ عن فكرة الإنسان المُستباح (Homo Sacer\*) الذي تمتلك الدولة حقاً سيادياً في اعتبار حياته عديمة القيمة، تمهيداً لطرده من نطاق القوانين كافة ومسحه إلى (شيء) لا يستتبع محوه أيّ عُقوبات، ولا يقود تدميره إلى إثارة إشكاليات أخلاقية أو دينية<sup>(٨٢)</sup>.

**ثانياً: العمى الأخلاقي والبيروقراطية بوصفهما شروطاً حدائثية للإبادة:**



يرى (باومان) أنّ الموانع الأخلاقية التي يُمكن أن تحول دون اقتراح الفظائع والمذابح تميل تدريجياً للتآكل بمُجرد استيفاء ثلاثة شروط، مُنفردة أو مُجمعة هي<sup>(٨٣)</sup>:

١. عُنفٌ مُصرّحٌ به بأوامر رسمية صادرة عن جهات مؤهلة قانونياً.
٢. روتينية الفعل العنيف ورتابته عبر الممارسات التي تحكمها القواعد والتحديد الدقيق للأدوار.
٣. حرمان ضحايا الفعل العنيف من صفاتهم الإنسانية عن طريق التعريفات الأيديولوجية والتلقين الموجّهة. كما أنّ الحادثة الصلبة-بتحبيدها للقيود الأخلاقية- كانت قد مكّنت من تحويل الإبادة إلى مشروع مُمكن التنفيذ، وبدون أن يعني ذلك بالضرورة أنّها (أي الحادثة) كانت سبباً وحيداً لوقوع الإبادة؛ إذ ليس من الضروري اعتبار الأخيرة نتاجاً حتمياً لعقل الحادثة الأداتي، بقدر ما أنّ هذا العقل عاجز عن منع وقوع هذا النوع من الفظائع بسبب تشبّعِه بمنهجيات الهندسة الاجتماعية القسرية التي لا تستبعد أدوات الإقصاء البدني الشامل، "فإذا قلنا أنّ الهولوكوست جريمة حديثة؛ فإنّ ذلك لا يعني بالضرورة أنّ الحادثة محرقة"<sup>(٨٤)</sup>.

لقد وفّرت الحادثة خبراتٍ مُتقدمة في التخصص وتقسيم العمل، وفُدرةً تنسيقيةً عاليةً للأنشطة البشرية، وسمحت باقتراح هذه الجرائم عن بُعد ودون تماسٍ مُباشرٍ مع الضحايا لتعويض مسؤولية الجريمة<sup>(٨٥)</sup>؛ وبالتالي، وقعت المحرقة لا بسبب الحادثة، بل بسبب ترك الأخيرة تخرج عن السيطرة وتعميقها انفصال الإنسان عن جوهره الإنساني؛ فالترشيد المُفرط الذي رافق الحادثة أدّى لولادة مؤسسات تخدم غرضاً وحيداً هو الإفادة القُصوى من السلوك البشري لتحقيق أي هدف بكفاءة وإتقان وسُرعة، وبدون الحاجة إلى التقاني الأيديولوجي أو التعاطف الأخلاقي مع هذا الهدف<sup>(٨٦)</sup>؛ إذ لم يكن عنصر (النية المُبيّنة) حاضراً بوضوح في تفاصيل المحرقة، بل على العكس؛ لأنّ منطق القائمين على الجريمة كان مُتمركزاً حول مبادئ العقل الأداتي وعناصره الرئيسية: الطاعة والواجب والكفاءة والانتقان، فالدفاع "عن ضرورة الطاعة العمياء للأوامر يأتي بلغة العقلانية الأداتية"، أما النية السيئة من وجهة نظرهم فهي العصيان المقصود والمُسبق للأوامر أو الإخلال بالانتظام الفريد لعملية الإبادة<sup>(٨٧)</sup>، ويتكرّر حضور المفهوم المعكوس للنية السيئة المُبيّنة في نقد (باومان) للعقل الأداتي الغربي؛ إذ يرفض هذا العقل المُشوّه -على سبيل المثال- النظر إلى مآثر الشهداء والأبطال القوميّين بوصفها أعمالاً عقلانية، ويُبدي نُفوره الشديد منها مُعتبراً إيّاها (جرائم) مُبيّنة يجب مُعاقبة القائمين بها، أو شكلاً من الانحراف السيكولوجي الذي يستوجب حجر فاعليه ومُعالجتهم؛ لأنّ المُجتمع الاستهلاكي الذي تُهيمن عليه النزعة الأداتية غير مُستعدّ مُطلقاً لرهن كماله بمفاهيم تنتمي إلى عالم الميتافيزيقيا المجهول والمرفوض<sup>(٨٨)</sup>.

ومن جانبٍ آخر؛ سهّلت البيروقراطية ذلك التغاضي القيمي أو العمى الأخلاقي الذي رافق الهولوكوست عن طريق تقسيم الإبادة إدارياً إلى مراحل مُنفصلة، وإسناد كل مرحلة إلى أفراد لا علم لهم

بالمراحل الأخرى، وذلك في إطارٍ أعمّ من الجهود المُنسّقة لتحقيق الهدف النهائي<sup>(٨٩)</sup>؛ وكُلّما طالت سلسلة الأوامر؛ تفتتت المسؤولية وتعدّرت إيقاعها على طرفٍ واحد، نظراً لوجود عددٍ هائلٍ من الأفعال الدقيقة والوسطاء، مما يجعل الفاعل الوسيط يحجب نتائج الفعل عن فاعل الفعل<sup>(٩٠)</sup>.

لقد أدت عمليات التجريد والعقلنة الجاريتين في المجتمع الغربي إلى إيقاع ذلك الانفصال الخطير بين فعل الإنسان المباشر والقيمة الأخلاقية التي ينطوي عليها ذلك الفعل، فالتخصّص والتقسيم الدقيق للعمل سمح بحجب الأثر النهائي للغاية عبر إشغال الأفراد بحلقات صغيرة من العملية الانتاجية، وتشجيعهم على بذل قصارى جهودهم في الجزئية المسنودة إليهم ودون أدنى خوفٍ من إثارة أسئلة ذات طابع أخلاقي أو قيمي<sup>(٩١)</sup>، وتزداد معدّلات التجريد والترشيد الأدايتي مع قطع المجتمعات أشواطاً بعيدة في التقدّم التكنولوجي والأتمتة والتحديث والتخصّص والبيروقراطية؛ فجميع هذه العوامل تُساعد على ازدياد اغتراب الأفراد وعزلتهم عن بعضهم وطمس بصمتهم الذاتية على الوقائع والأحداث الكلية ومحو أثرهم الشخصي في حساب العواقب العام وتشظية مسؤولياتهم، وفي النهاية تجريدهم من إنسانيتهم<sup>(٩٢)</sup>، وكانت النتيجة أنّ مشروعاً ضخماً على شاكلة الهولوكوست لم يكن مُمكن التخيّل لولا اندماج البيروقراطية والتكنوقراطية الحديثة؛ فالهوس الأدايتي بالسيطرة وهندسة الحلول الفنية للمشكلات المُعدّدة، ومركزية فكرة الانضباط والواجب، وإطالة سلسلة القيادة والأوامر، وتجزئة حلقات الجريمة وتفتيت المسؤولية؛ كلُّ ذلك كان حاسماً لاكتمال صورة الإبادة<sup>(٩٣)</sup>.

ويستعير (باومان) مقارنة تعود لأحد المهتمين بتفسير (الهولوكوست) وهو (هنري فينجولد Henry L. Feingold) الذي رصد الطابع (الصناعي) لمعسكرات الإبادة؛ فالضحايا هم (موادّ خام) يجري نقلهم بكفاءة عبر شبكات السكك الحديد لتكديسهم وإعادة إنتاجهم/قتلهم بوصفهم (بضائع) وفقاً لجدول دقيقة ونظام بيروقراطي يضمن فاعلية العملية بدءاً بالجمع وانتهاءً بالحرق<sup>(٩٤)</sup>؛ فلمرة الأولى في التاريخ، تجري عملية قتل واسعة النطاق على أساس خط التجميع الصناعي (Assembly-line)، أي بمعنى دمج معسكر الاعتقال مع عُرف الموت في منشأة واحدة يقوم نظامها التشغيلي على أساس اختصار الوقت والجهد والمساحة والموارد، وتحقيق أعلى نسبة مُمكنة من المردود والنتاج<sup>(٩٥)</sup>.

ويشير (باومان) في هذا الصدد إلى مُفارقة غريبة مفادها أنّ القتل العشوائي الذي يُمارسه الرُعاع والسوقة -على وحشيّته المُدانة- يعجز تماماً عن بلوغ الأرقام المرعبة للموت الشامل والدقيق على يد البيروقراطية المنظمة والفعّالة؛ ولا سيما عند إزاحة الغضب الغوغائي واستبداله بعقلانية الامتثال للأوامر السُطوية<sup>(٩٦)</sup>، فالعُنف المدفوع بالهيجان الجماهيري العاطفي يكون عادةً عفويّاً وقصير المدى زمنياً، لكن لا يُمكن أن يستمرّ زحمة لفترةٍ طويلة، بينما يؤدي البرود الأخلاقي والحياد العاطفي الناجمين عن إخضاع

السُّلوك البشري لسيطرة العقل الأدا تي إلى التزامٍ دقيقٍ ومُنظَّمٍ وطويل الأجلٍ لمهمةِ إبادة جنسٍ بعينه أو طبقة توصف بالمعادية<sup>(٩٧)</sup>.

وكُلِّمًا تضخَّم الجهاز البيروقراطي الحُكومي وهيمنت عليه النزعة الأدا تيّة؛ كُلِّمًا أبدى استعداداً مُتصاعداً لفقدان البصيرة الأخلاقيّة وارتكاب الفظائع الواسعة النطاق ببرودٍ شديدٍ وتجاهلٍ تامٍّ للعواقب، مع حرصٍ واضحٍ على تنفيذ سلسلة التعليمات الإداريّة بحذافيرها، ومُراعاة القواعد بتفاصيلها، والالتزام كُلّيّ بالقانون والأوامر، ويخلص (باومان) إلى القول بأنّه "ما كانت كثرة القتلّة الهائجين لتضاهي فاعليّة البيروقراطيّة المُنضبطة ذات التنسيق الصارم"، مُضيفاً أنّه "كُلِّمًا ازدادت العقلانيّة الخاصّة بجودة التفكير، ازداد حجم الدمار"<sup>(٩٨)</sup>.

وعلى نحوٍ مُتطابق -إنّما أقلُّ عنفاً-، تتطوي نُظُم المُراقبة الحديثة وآليّات مُتابعة الأفراد وتعقُّبهم -أثناء مرحلة الحداثة السائلة- على سمتين من سمات النزعة الأدا تيّة التي رافقت الحداثة الصلبة؛ الأولى: أنّها نُظُمٌ تعتمد فصل الأخلاق وتحييدها عن الفعل؛ إذ لا اعتبار لأيّ معيارٍ أخلاقي عند تتبُّع السُلطة لشؤون الأفراد الخاصّة، والثانية: إنّ عمليّة المُراقبة تجري عن بُعد وبشكلٍ آليٍّ مُجرّدٍ عن العواطف والمشاعر، وينفصل فيها الفاعل عن عواقب فعله. وبالتقاء سمتين؛ يتحوّل الفرد المُراقب إلى حزمة معلومات ضمن قواعد بيانات إحصائيّة يجري تقييمها وتحليلها بعقلانيّة وموضوعيّة بالغتين<sup>(٩٩)</sup>. ولم يكن ذلك ليحدث لولا أنّ العقلانيّة نفسها قد انحدرت من كونها قوّة تحريرٍ إلى أداة بأيدي السُلطة -ولا سيما الدولة وخبرائها-، وكانت النتيجة ولادة أنظمة قمعيّة وغيابٍ كاملٍ للمساواة والحريّات<sup>(١٠٠)</sup>.

إنّ تحليل (باومان) لتشيؤ الفرد الحديث ينسجم مع رؤيته العامّة للمؤسّسات المُعاصرة بوصفها مراكز لا تُميّز بين إدارة الإنسان وإدارة إنتاج الحديد الصلب على سبيل المثال؛ فكلّا المُخرجين -على اختلافهما الشاسع- مُطالبان بالانصياع التامّ للأغراض الأدا تيّة نفسها، والتي لا تخرج عن إطار تحقيق الاستجابة المُتوقّعة وإمكانيّة التنبؤ والرصد<sup>(١٠١)</sup>. وإذا كانت السُلطة تتحمّل القسط الأكبر من تبعات التراجع الحاد في القيمة الإنسانيّة، فإنّ ذلك لا يعني إخلاء مسؤوليّة الأفراد أنفسهم، فهم الآخرون مُدانون لتقاؤسهم عن مقاومة تيار التغريب والتشيؤ.

إذ يرى (باومان) أنّ فضاء التواصّل الاجتماعي كان قد شجّع الأفراد على زيادة مهاراتهم واستعراض صفاتهم في محاولةٍ لجذب الانتباه واستقطاب الاستحسان، وبالتالي الخُضوع لمنطق السوق الذي يُجبرهم على التحوّل إلى سلعٍ؛ فهم بضائعٌ تُروّج لذاتها في سوقٍ شديدة التنافس، "إنّ أعضاء مُجتمع المُستهلكين هم أنفسهم سلعٌ استهلاكيّة، وكونهم سلعاً استهلاكيّة هو ما يجعلهم أعضاءً سعداء في هذا المُجتمع"<sup>(١٠٢)</sup>، وبانكماش المسافة الفاصلة بين الذوات المُستهلكة والمواضيع القابلة للاستهلاك؛ تتلاشى الحصانة المُفترضة التي تحول دون سُقوط تلك الذوات البشريّة في عالم السلع والأشياء، ويعجزُ

الفرد عن وُلوج عالم السلع الاستهلاكية بدون التعرُّض هو نفسه إلى مخاطر التشيُّ والتسلُّع، ويغدو التمييز بين الذات والموضوع مُتعدِّراً ولحظياً ومشروطاً بالظروف<sup>(١٠٣)</sup>؛ فكُنَّا اليوم -يقول (باومان)- تحت ضغط أن نستهلك أكثر، وعلى الطريق نصير أنفسنا سلعاً في أسواق الاستهلاك والعمل<sup>(١٠٤)</sup>. لكنَّ (باومان) يعود ليؤكد أنَّ لا حيلة للأفراد أمام تغوُّل العقل الأداوتي وطُغيان مبادئ الاقتصاد التجاري التي لم تتزكَّ جزءاً من الحياة إلا وامتدَّت إليه بتدخلها الضارِّ، وأي فعلٍ فرديٍّ مُقاومٍ لهذه النزعة يوصم بأنه سلوكٌ تهرجي وتقهقرٌ مُرتدٌّ نحو ظلام المُطلق والرجعي الذي أزاحتها الحداثة<sup>(١٠٥)</sup>.

### المبحث الثالث: نقد العقل الأداوتي عند (إدغار موران):

#### المطلب الأول: التعقيد في مواجهة الاختزال الأداوتي:

##### أ: سمات أنموذج (موران) المُعقَّد:

مُنذ انتهاء الحرب العالميَّة الثانية، انهمك (إدغار موران<sup>(\*)</sup>) في بناء أنموذج نقدي فريد، يستمدُّ أصلته من مفهوم التعقيد والثراء في مواجهة الاختزال والتبسيط الذي طغى على مُمارسات العقل الأداوتي الغربي، والنظر للإنسان بوصفه كائناً مُتعدِّد الأبعاد (بيولوجياً واجتماعياً ونفسياً)؛ فالكائن البشري عند (موران) غنيٌّ بتناقضاته، ولا يُمكن حشره في أنموذج الإنسان العاقل أو الإنسان الاقتصادي الصانع ذو العقل الحاسب الذي لا تُحرِّكه سوى المصلحة؛ لأنَّها نماذج اختزالية نرجسية تضع الإنسان في مجالٍ مُنفصل وتغرِّله عن الكل<sup>(١٠٦)</sup>.

لقد عاب (موران) على الأنثروبولوجيا المُعاصرة اختزالها للظاهرة البشريَّة وحُلَّوها من أي منهج يُعيد زجَّ الإنسان في مُحيطه الطبيعي، مُفسِّراً ذلك بطُغيان التأويلات العلميَّة الفيزيائية وغلبة النزعة الإنسانية وإيمانها بقُدرات الإنسان الخارقة، أي التمرکز حول الإنسان (Homocentric)<sup>(١٠٧)</sup>؛ فالمعرفة العلميَّة هي معرفة قائمة على التجريد (استخلاص العناصر الرئيسيَّة للظاهرة وإهمال العناصر الأخرى) والاختزال (تبسيط المُعقَّد) والفصل (تدمير العلاقات القائمة بين عناصر الظاهرة)، وبتطبيق هذه الآليات؛ يغترب الإنسان والطبيعة عن بعضهما، ويُختزل الإنسان في البيولوجي، والبيولوجي إلى الإنساني<sup>(١٠٨)</sup>.

ويرى (موران) أنَّ العقل الأداوتي الغربي كان قد وجد بؤرة انتشاره في استمراريَّة هذا المنهج الناظم للعلوم والمعارف الغربيَّة؛ إذ انتهى الاختزال والتجريد والفصل إلى خُروج الأشياء عن سياقها الطبيعي وتعدُّر الربط بين الأجزاء؛ ولا سيما عندما تسرَّب منطق الفصل والاختزال من البيئة التقنيَّة ليشمل العلاقات الإنسانية والجُهد الإنساني الذي غدا بدوره تكرارياً ومُقتنناً وموجَّهاً بشكلٍ آلي وبغاياتٍ مُشوَّشة أو هدامة<sup>(١٠٩)</sup>.

إنَّ العقل الأداوتي الغربي مُتممك بالمبدأ الذي يرى أنَّه كُلِّما ازداد التجريد الرياضي وارتفع مُستوى التخصُّص والفصل؛ كُلِّما تحصَّلنا على المزيد من الدقَّة والموضوعيَّة، لكنَّ هذا المبدأ ينتهي لا محالة إلى

اقتلاع الظاهرة من بيئتها وسياقها وتدمير علاقاتها مع وسطها، واقحامها في وضع صوري يتجاهل كثرة الأبعاد المُختزَنة في الظاهرة نفسها<sup>(١١٠)</sup>، وسيكون من المُتعدّر بمكان الاحاطة بالصورة الكلية والشاملة لمشكلاتنا الحضارية المعاصرة ما دُمنّا ننتهج أسلوباً في التفكير يقوم على التقسيم والتجزئة<sup>(١١١)</sup>.

ويُقارن (موران) بين منهجي الاختزال والتعقيد؛ ففيما يمتاز الأول منهما ببحثه الدؤوب عن كُلي ما هو مُهمٌ ومعيارى، ويتجاهل الفريد والغريب والاستثنائي، ويُحاول احتساب الظواهر التي تمتاز بالثبات والتحديد واليقينية؛ يسعى الثاني لأن يُحيط بأكبر قدرٍ مُمكن من المعلومات والمُعطيات؛ ويلجأ للتعرف على المُحتمل وغير اليقيني أو المُلتبس والمُتقلّب<sup>(١١٢)</sup>. إنَّ منطق الاختزال يرفض الانفتاح على الموجودات المُعقّدة؛ لأنّه منطقٌ تُحرّكه العقلانية النفعيّة التي تدفعه لتخطي الغموض والتشويش وإقصاء التقلّبات والفوضى، بغية الوصول لتشخيص واضح بلا التباسات، لكنّه سرعان ما يضعف عندما يتعدّر تحييد التعقيد بدون عمليّة بتر للمعرفة أو للفكر؛ فهو مُناسبٌ فقط للمُتطلّبات الأداةيّة أو التشغيليّة<sup>(١١٣)</sup>.

### ب: كُمون الأسطورة داخل الأنموذج الاختزالي:

يقدّم (موران) ملخصاً سريعاً لصيرورة الأسطورة داخل العقل العلمي الغربي، مُبتدئاً بالتقاؤل الذي ساد مطلع القرن التاسع عشر بقُدرة العلوم الوضعيّة على دحر الأساطير عبر تقليص الحيز الديني، لكنّه يعود ليؤكد أنّ "البني القديمة للأسطورة قد اجتاحت البني المُتطوّرة للفكر"؛ لأنّ النظريّات العلميّة استمرت في احتضان نواة الأساطير؛ مثل خرافات (فيثاغورس) التي تتحدّث عن السر الكامن في الأرقام، وأفكار (غاليليو) و(لابلاس) المُتعلّقة بالبُنية الرياضيّة للكون<sup>(١١٤)</sup>.

ويؤشّر (موران) لظاهرة وجود تَهْفُفٍ حتمي للعلوم أثناء تقدّمها، وهو تَهْفُفٌ يسمح بظهور فجوة للغطرسة التكنو-بيروقراطية، ونمو ظاهرة العُلُو في العلوم وولادة النزعة لتكميم الكائنات وتكتيل الموجودات واختزالها إلى ذواتٍ لا مرئيّة مُترجمة في صيغة رقميّة وبيانات إحصائيّة مُجرّدة، وفي هذا المعنى يقول (موران): "لقد فقدنا الوعد بالتقدّم، لكنّه تقدّم كبير أن نكتشف في نهاية المطاف أنّ التقدّم أسطورة"<sup>(١١٥)</sup>، وهي أسطورة يتحمّل الغرب لوحده اختلاقها؛ لأنّه المسؤول عن ضخ محتوى ميثولوجي في ركائز الأنوار وعناصره الرئيسيّة: العقل، التقدّم، العلم<sup>(١١٦)</sup>؛ فالمُجتمعات الغربيّة -بحسب (موران)- مليئة بالدين والسحر والأسطورة، "بما في ذلك أسطورة العقل الموهوب وأسطورة عبادة التقدّم"<sup>(١١٧)</sup>.

إنّ تحليل (موران) لعودة الأسطورة في سياق العقلانية الغربيّة الحديثة يتماثل مع أطروحات رُود مدرسة (فرانكفورت)؛ ولا سيما (هوركهايمر وأدورنو)؛ إذ يؤكد (موران) أنّ "الأذهان حالما تتحرّر من الوهم، تعود ثانيةً للسقوط في وهمٍ آخر"، والفكر العقلاني -باستبداده- يوشك أن يُحوّل نفسه إلى أسطورة على شكل آلهة عقليّة؛ وعليه "فثمّة منطقٍ خفي خلف الأسطورة، وثمّة أسطورة خفية وراء العقل"<sup>(١١٨)</sup>.

أو كما قال (موران) في موضع آخر: "ويبدو أن أنوار العقل تكبت في الأعماق الدنيا للروح عدّة أساطير وظلمات" (١١٩).

ويُرَجَّح (موران) أن الأساطير كانت قد نفذت إلى أعماق النسيج العقلاني عندما كان الأخير مُنْهَمَكاً في عمليّة إقصائها وطردّها؛ فَدَحْرُ الخُرَافَةِ الدِينِيَّةِ وتخطّي المرحلة الإقطاعيّة على سبيل المثال كان قد رافقه تسلُّ الأسطورة القوميّة. بينما كان تنامي التطلّعات التحرّريّة لدى البروليتاريا مُتزامناً مع ولادة أسطورة المسيح البديل (مُمَثِّلاً بالطبقات العاملة) المُستتير بإرشادات حزبٍ معصوم (اللجنة المركزيّة) يقوده علمٌ لا يتسرّب إليه الشك (العلم الماركسي) (١٢٠).

لكنّ عودة الأسطورة في العصر الحديث اتخذت طابعاً أداتياً؛ إذ تحوّلت إلى وسائل لتأويل الواقع وتبريره، ولا سيما عند ترجمتها إلى أيديولوجيات ومبادئ ونظريات؛ فأيديولوجيا حقوق الإنسان كانت تتسرّر على السُلطة العنيفة للبورجوازيّة، بينما وظّفت الماركسيّة أيديولوجيّة الصراع الطبقي لتمكين فئة حزبيّة ضيقة من إدامة مصالحها وسلطاتها، وينسحب التعميم ليشمل أيديولوجياتٍ دينيّة تتحدّث عن الحياة والموت في سبيل إلهٍ ما (١٢١).

إنّ (موران) يُصِرُّ على استمراريّة العلاقة التكامليّة بين العقل والأسطورة؛ فعلى الرغم من تتناقضهما الظاهري، إلّا أنّ كلّ واحدٍ منهما يعمل على إدامة الآخر وتعزيز وجوده؛ إذ يسمح العقل بتخطّي موضوعيّة العلميّة عبر ادعائه أسطورة الإحاطة بالأشياء جميعاً، وبما يُفضي بدوره إلى اتساع مساحة الأسطورة ضمن حقل التفكير العلمي وارتئانها لتوجّهاته. وبعبارة أوجز: يستمدُّ العقل العلمي ثقته وغروره من وحي الأساطير، والأخيرة بدورها تُشجّع على المُضي في مشروعه الذي يمتزج فيه الواقعي بالخيالي، والموضوعي بالميتولوجي.

ويُفصّل (موران) سيرورة الكُمون الأسطوري داخل نسق التفكير الغربي من واقع نزعة الأخير الاختزالية وبحثه الدؤوب عن البسيط في المُعقّد والواحد في المُتعدّد؛ ولا سيما بعد إيغال الوضعيّة في طرد المضامين المُقدّسة من الخطاب العلمي، وما لحقه من شعور العلماء بضرورة التفتيش عن بديل للاله الذي جرت تحييته؛ وهُنَا وُلِدَت أسطورة الكون المُنصّف بالخُلود والكمال، وشرع العقل الغربي بمحاولة التوصل للقانون العام الناظم للطبيعة، وهي أسطورة كانت من الخُصوبة إلى حدِّ أنّها أسهمت في الكثير من الكُشوف العلميّة (١٢٢). "لقد تأثر العلم بالميتافيزيقيّات دون أن يشعر وأقام قطيعة مع الفلسفة،... ثمّ تحرّر العلم من الرقابة الإلهيّة،... ولكنّ الكون بدأ يقتبس الصفات الإلهيّة التالية: عدم الفساد، العصمة من الخطأ، الخُلود (القَدَم)" (١٢٣).

المطلب لثاني: رؤية (موران) للعواقب الأخلاقيّة للعقل الأداتي:

أ: الفظاظة الأخلاقيّة للعقل الأداتي التكنو-بيروقراطي:



يُطلق (موران) على العلم والتكنولوجيا وتوجّهات الهيمنة الاقتصادية تسمية (الأدوات الفظة) التي خلقت وهماً بقدرة الفكر التكنو-بيروقراطي على استشراف المستقبل والتنبؤ بوقائعه، انطلاقاً من تصوّر هذه الأدوات أنّ الماضي والحاضر معلومان يقيناً، وأنّ بُنية المجتمع ثابتة؛ الأمر الذي يُشرّع لها حقّ التطلع للمستقبل وتشييد صورته الخيالية<sup>(١٢٤)</sup>، لكنّ الذي حصل هو أنّ العقلانية التكنولوجية انتهت إلى اختزال الحياة في بُعدٍ وحيدٍ يُحاصره التنظيم البيروقراطي، ودبّ الشك في مضامين السعادة التي وعد التقدم أن تتزامن مع عصر الرفاه والوفرة، وتسمّمت الحريّات المكتسبة بالضياح والقلق<sup>(١٢٥)</sup>.

إنّ وصول المستقبل الموعود كان قد رافقه عددٌ من الظواهر الارتدادية، الايجابية والسلبية؛ فبجانب المنافع الكبرى التي تولّدت عن العلم والتقنية والصناعة، والتي كان يُفترض فيها ضمان تقدّم الإنسانية وازدهارها<sup>(١٢٦)</sup>، أنتجت الرؤى المستقبلية شؤم الفناء النووي، وتسربّ منطق التآليل ليشمل المجتمعات البشرية، وظهر شكلاً جديداً من العبودية داخل المشاريع الصناعية<sup>(١٢٧)</sup>، وأخذت المضامين الإنسانية تتلاشى تدريجياً داخل التنظيمات التكنولوجية والبيروقراطية، وانقلب عالم الانتاج والتنظيم إلى حقلٍ جليدي تُديره النخبة التكنوقراطية لمصلحة رغبات السلطة<sup>(١٢٨)</sup>. ويرجع (موران) جذور تلك الارتدادات إلى اعتماد المنهج العلمي الغربي على الاختزال المفرط والقياس الكمي التجريدي؛ إذ يرمي اختزال الظواهر للوصول إلى وحداتها الأولية القابلة للضبط، بينما يهدف التكميم إلى تحويل هذا الوحدات المختزلة إلى أساس لجميع الحسابات<sup>(١٢٩)</sup>.

ويرى (موران) أنّ بلدان عالم الجنوب المتخلف كانت قد فاقمت أزماتها عندما اقتبست عن الغرب أنموذجه التقدمي، وتجاهلت الشروط التقنية والثقافية والتاريخية لهذا الأنموذج وخصوصيته الذاتية؛ ولا سيما ما يتعلّق بغلبة طابعه التقني البيروقراطي الذي "لا يرى إلا الآلة الصناعية ولا يرى أبداً الإنسان"، وتتكتم فيه مكانة الأخير إلى كفاءته في إدارة الآلات وتشغيلها تحت ضغط القياس الزمني، ويُعاني من التشنّج المتواصل "بخصوص ما يُحدّد كميّاً وما يُمكن تحديده كميّاً"<sup>(١٣٠)</sup>؛ فالتقنية الغربية تسببت ببلبلة العلاقات بين الإنسان والمجتمع من جانب، وبينه وبين الطبيعة من جانبٍ آخر؛ لأنّها تعتمد صياغاتٍ موضوعية لا ذاتية، قائمة على العقلنة الجافة والتجريد المطلق المنافي للتشخيص أو التدويت، وتنزع نحو التشيؤ الحسابي عبر اختزال كلّ شيءٍ إلى لغةٍ وحيدة هي اللغة الرقمية. إنّ قطاعاتٍ لا تُحصى من الحياة البشرية -يقول (موران)- يجري اختطافها "من قبل الصياغات الموضوعية (التوقيت، الأجور، الأسعار، التنظيم، التعقيل، التجريد، الصياغة الكمية، التشيؤ)"<sup>(١٣١)</sup>.

وهذا الأنموذج الغربي القائم على التقنية والبيروقراطية هو أنموذج غير قادرٍ على إدراك ما لا يُمكن حسابه أو قياسه؛ مثل الحياة والعلاقة بالطبيعة والسعادة والألم والبؤس، ويتجاهل الثروات الإنسانية التي لا تخضع لمعايير التكميم والتكتيل<sup>(١٣٢)</sup>، فالرؤية "الحمية الآلية الشكلانية تجهل بكلّ ما هو ذاتي

ووجداني وحر وخلق وتطمسه وتقطع أوصاله... فهي تُدرك الوقائع الحيّة والاجتماعيّة وفق تصوّر آلي حتمي لا يصلح لغير الآلات الصناعيّة"، ويؤكد (موران) "إنّ التفكير القائم على العقلنة وعلى المُكَمَّم والحساب، والذي يُختزل في الاقتصاد، لهو تفكير عاجز عن فهم ما يعجز عن فهمه الحساب؛ أعني الحياة والأحاسيس والروح، وتلك مُشكلاتنا البشريّة"<sup>(١٣٣)</sup>، ولأجل ذلك كُله يدعو (موران) إلى إصلاح ثقافي يتجاوز المنطق التقسيمي المهيمن على الذهنيّة البشريّة، والذي بالغ كثيراً في عزل العلوم عن بعضها، ورجح كفة المعرفة التي لا تعدّ بغير الحسابات والأرقام الصمّاء، وتعجز عن الاستجابة للحاجات البشريّة العاطفيّة والقيميّة والوجدانيّة، وتضع السياسة رهينة بيد الاحتساب الاقتصادي المُجرّد<sup>(١٣٤)</sup>.

وعلى الرغم من أنّ جوهر الفلسفة الغربيّة الحديثة كان قد تأسس على مفهوم الذات؛ إلا أنّ هذه الفلسفة فشلت مراراً في احترام هذا المفهوم على مستوى التطبيق والممارسة اليوميّة؛ "إذ أذاب العلم الحتمي الذات، وطاردتها الفلسفتان الوضعيّة والبنويّة"<sup>(١٣٥)</sup>، وتدرجياً؛ أخذت العلوم الغربيّة تميل لشكل من الإقصاء الوضعي للذات طالما أنّ بالإمكان وصف عالم الموضوعات وتفسيره بعيداً عن أحكام القيمة أو تدخّل الذات التي لم تعد أكثر من ضجيج خاطئ ينبغي حذفه واستبعاده<sup>(١٣٦)</sup>.

فالعلم والتقنيّة -بحسب (موران)- يمتلك القدرة على توفير وسائل العمل للذات، لكنّه لا يستطيع أن يتصوّر الذات نفسها. والموضوعيّة العلميّة الصرفة تُدرج الذات الإنسانيّة ضمن الترسّبات اللاعقلانيّة طالما أنّها (الذات) تتحدّى محاولات العلم لقياسها بوحدة كمّيّة أو كتليّة<sup>(١٣٧)</sup>. "إنّ الذات في علم الغرب هي الكل/لا شيء، فلا شيء يوجد من دونها، لكنّ كلّ شيء يُقصيها، إنّها تُشبه دعامة كلّ حقيقة، لكنّها في نفس الوقت ليست سوى تشويشاً وخطأً أمام الموضوع"<sup>(١٣٨)</sup>.

ينقد (موران) بدهاء فكرة التقدّم التصاعدي، وسذاجة الإحالة التلقائيّة من النمو الاقتصادي إلى التنمية الاجتماعيّة والفردية؛ وسطحيّة التعويل على ازدهار نوعي يُمكن أن يُفضي إليه نموّ كمّي؛ فالطابع الميتافيزيقي لهذه التصورات لا يصمد أمام قوانين التشتت الفيزيائيّة؛ إذ تتطوي أي عمليّة على مقدار مُعيّن من تبدّد الطاقة وتبعثرها، ويستحيل بالتالي أن يستمرّ التقدّم على النحو الذي استعرضته الأسطورة التقنيّة - البيروقراطيّة؛ أي النمو الصناعي الذي يعضد التنمية الاقتصاديّة، والتي ستفضي بدورها إلى التقدّم الإنساني<sup>(١٣٩)</sup>.

إنّ التقدّم التقني لا يسير وفق خطّ تدرّجي مُتصاعد، بل ينطوي على انحطاطٍ وقُصورٍ ذاتي، ينتج غالباً من حقيقة أنّ الفكر التكنو-بيروقراطي يفشل في التمثّل الأنثروبولوجي - الاجتماعي لما هو حي، ويحكّمه منطق تبسّطي مُستوحى من الآلة الصناعيّة، وتُهيمن على قراراته كفاءة الخير الذي يُسخر "عماه الشامل" في خدمة "وضوح خاص"، وبالشكل الذي يُتيح سُقوط التقنيّة والبيروقراطيّة في قبضة

الإرادات السلطوية؛ وبالتالي في خدمة نزعات الاستعباد والموت والإبادة<sup>(١٤٠)</sup>، وعليه؛ فإنّه من الخطورة بمكان التعاضّي عن حجم السلطة الهائلة التي يُمكن أن يُتيحها التقدّم والعلم والتقنيّة؛ ولا سيما ما يتعلّق بامتلاك البشر -وللمرّة الأولى في تاريخهم- القدرة على إفناء الحياة قاطبة<sup>(١٤١)</sup>.

إنّ العقلانيّة في رأي (موران) لا يُمكن أن تقتصر على الخبراء والعلماء وأصحاب التخصصات الدقيقة؛ فمن المُمكن أن يكون أحدُ علماء الفيزياء النوويّة عقلياً ضمن مجال تخصّصه وضمن المعايير والخُدود المُختبريّة، لكنّ هذا لا يعني بالضرورة أن يكون الخبير المذكور عقلياً في الشؤون السياسيّة أو أي مضمارٍ معرفي آخر خارج إطار تخصّصه الدقيق<sup>(١٤٢)</sup>؛ ولذلك يُحذّر (موران) من مغبّة انحسار تأثير (المُحترفين) ممن يتعاملون مع المُشكلات بوعيّ وبصيرة، مُقابل تعاضّم سلطة (الخبراء) الذين يستمدّون قراراتهم من الاحتساب الجاف والتخصّص الدقيق؛ فالخبير معدوم الصواب من جهاتٍ عديدة؛ أهمّها عجزه عن استيعاب المُتغيّرات غير الخاضعة للحساب، وتجاهله للعلاقات القائمة بين حُقُولِ فتّتها المعرفة التخصصيّة، واستبعاده للتفاعلات التي لا تنتظم في سياق لغة علميّة صارمة<sup>(١٤٣)</sup>.

### ب: العقلانيّة الأداةيّة وولادة أشكال الهمجية الهجينة:

يرى (موران) أنّ حضارتنا المُتقدّمة لم تقش في وضع حدٍّ للوحشيّة التي انتجتها فحسب؛ بل أسهمت كذلك في إيقاظ أنماطٍ قديمة من البربريّة واستدعائها من الماضي، وكانت النتيجة ولادة أشكالٍ هجينة من الوحشيّة، تمتاز بالطابع العقلائي التقني العلمي من جانب، وبالمدابح الواسعة والتصفيات الجسديّة الكبرى من جانبٍ آخر، ولا سيما على يد النازيّة والستالينيّة<sup>(١٤٤)</sup>؛ فهناك -بحسب (موران)- نمطان من الهمجية: نمطٌ تقليدي قديم تُحرّكه دوافع بدائيّة مثل العرق والدين والطائفية، ويتّجه نحو التدمير والمجازر؛ ونمطٌ تقنيّ حديث، تتجسّد بربريته بنزعة التجريديّة التي لا تحفل بغير الحساب، ويُلغي في صيورته المُعقلنة قيمة الإنسان وألمه وتطلّعاته ورغباته<sup>(١٤٥)</sup>.

لقد أصبح القرن العشرين ميداناً لتوثق حلفٍ بين شكلين من التوحّش؛ يجد الأول منهما جذوره في أعماق الزمان القديم عبر الحروب والمدابح والمنافي والتعضّبات، بينما يتمثّل النوع الثاني بنمطٍ شديد البُرودة من الوحشيّة النابعة من التبريرات العقلانيّة التي تتجاهل الفرد ولا تُقيم وزناً سوى لمعاييرها الحسابيّة الصارمة<sup>(١٤٦)</sup>، ويُفسّر (موران) هذه النكسة نحو البربريّة البدائيّة بالعقل نفسه؛ فمنذ اللحظة التي دمج فيها الإنسان بين العقل والعمل، ونجح في اختراع الأدوات والتقنيّات ونُظّم الإدارة والسيطرة؛ ظهرت لديه النزعة لإبادة بني جنسه، وأخذ يبني السجون والمُعتقلات ويُبرّر القتل والتعذيب؛ "فحيثما يواصل الإنسان ادّعاءه أنّه عاقل، وحيث يُهيمن الإنسان العامل والإنسان الإداري؛ فالبربريّة مُتأهبة للظهور"<sup>(١٤٧)</sup>.

إنَّ عناصر النزعة الأداةية تبدو جليةً في عرض (موران) لآثار تمركز سلطة الدولة المعاصرة، والتي لاحظ أنَّها تكمن في ثلاثة أبعاد هي<sup>(١٤٨)</sup>:

١. تحوُّل دولة الرعاية الاجتماعية أو دولة الرفاه (Welfare State) إلى دولة شاملة يتخطى طابعها التدخلي مسؤوليات رعاية الأفراد إلى مُحاصرة حياتهم ومُعاملتهم كأطفالٍ قاصرين، وهذا يعني تعاضُّم الوصاية والقيمومة السلطوية على الأفراد ومُصادرة مجالهم الخاص.
٢. وظُفت الدولة الحديثة نُظُم المعلوماتية المُتطوِّرة في جمع البيانات عن الأفراد وفرزها بشكلٍ دقيقٍ، وبناء أجهزة رقابة تُفْتَش عن كُلِّ ما هو مُنحرف عن معايير عامة موضوعة سلفاً، أي اعتماد منطق الأنموذج القياسي المُسبق المدعوم بسلطة رقابية ذات طبيعة مقاصية.
٣. تسبَّب الحُضور الكفوء للدولة إلى تشوُّه عملية إنتاج المعرفة؛ فالأخيرة لم تعد موضع تأمُّلٍ وتفكيرٍ من قبل العقول البشرية بقدر ما تحوُّل (تكديس) هذه المعرفة وتراكمها إلى هدفٍ بحدِّ ذاته بغرض تحليلها من قبل الحواسيب العائدة للحكومة؛ وهذه بدورها عاجزة عن التفكير في الفرد بعيداً عن التصورات الرياضية والصورية والاختزالية، لكنَّها ماهرة في تزويد السلطة بأحدث تقنيات الهدم والقمع والرعب والرقابة.

وبتضافر هذه الأبعاد؛ مُضافاً لها تحوُّل العالم برُمته إلى ماكنة هائلة يُسيِّرُها ثالوث العلم والتكنولوجيا والبيروقراطية؛ تتعرَّض الديمقراطية إلى مخاطر التقويض والزوال؛ فإيجابيات التخصص وتقسيم العمل انتجت العمى الغائي وتمزيق حُقول المعرفة بدلاً من الدقة والوضوح؛ والتمركز البيروقراطي ولَّد النُخبوية التكنوقراطية غير المُشخَّصة؛ وبالتالي اللامسؤولة؛ بما يعني تراجع دور الفرد في تقرير مصيره أو إبداء رأيه في أكثر المواضيع حُطورةً، مثل مسألة السلاح النووي وغيرها<sup>(١٤٩)</sup>.

### الخاتمة:

إذا ما أردنا إيجاز الإسهام الذي قدَّمه المُفكِّرون والفلاسفة الذين وجَّهوا سهام النقد إلى العقل الأداةي خارج الرؤية التقليدية للنظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)، ولا سيما (زيجمونت باومان) و(إدغار موران)؛ فإنَّ هذا الإسهام الثري تميَّز بإطاره الاجتماعي والأخلاقي الواضح، وبقدِّرته الكبيرة على تخطي المنظور الماركسي الجدلي الذي حكم غالبية المقاربات النقدية للمدرسة المذكورة، وشكَّل إضافة على جانبٍ عظيمٍ من الأهمية في كشف الأصول والمنابع التي انطلق منها هذا العقل، وبيان الآثار والنتائج المُرتبة عليه، وبخاصة التحذير الذي أطلقه هؤلاء المُفكِّرون من عواقب العقلانية الأداةية الماثلة في شواهد كثيرة، مثل الإفراط في الاعتمادية التقنية وعبادة العلم وتأليه التقنية وأخطار التغوُّل التكنولوجي، وانفصال الآلة عن صانعها الإنسان وامتلاكها استقلالية وجودية تطغى على الاستقلال البشري ونجاحها في رهن مستقبله بشبح التدمير الشامل، وضرورة التفكير ببناء نماذج تفسيرية توَّطر المُهمَّشين الذين يلفظهم النظام الحديث

بمنهجه الأدوات الراض للتمييز والتفريد والمتمركز حول الصهر والضم والادماج والتأطير، وإعادة الاعتبار إلى الإنسان المُفكّر الذي أزاحه الإنسان الصانع، وتقليص هامش السيطرة والرقابة الذي فاقم عزلة الأفراد ودمّر تواصلهم، والتفكير بوضع قواعد لأخلاق تتجاوز أنموذج الاختزال الأحادي الذي يفرضه العقل الأدوات.

- (١) بشير ربّوح، مطارحات في العقل والتنوير، عبد الوهاب المسيري أنموذجاً، ط١، دار الفارابي، بيروت، ٢٠١٢، ص٢٦.
- (٢) أبي القاسم الزمخشري، أساس البلاغة، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٨، ص ص٦٧٠-٦٧١.
- (٣) أبي الفضل ابن منظور، لسان العرب، ط١، مج١، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص ص٣٠٤٦-٣٠٤٩.
- (٤) زكريا بن محمد الأنصاري، الحدود الأنبيقة والتعريفات الدقيقة، ط١، تحقيق وتقديم: مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٩١، ص٦٧.
- (٥) أبي الحسين بن زكريا، معجم مقاييس اللّغة، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١، ص ص٦٤٧-٦٤٨.
- (٦) أبي القاسم الزمخشري، مصدر سبق ذكره، ص ص٦٧٠-٦٧١.
- (٧) جيل جاستون جارنجي، العقل، ط١، ت: (محمود بن جماعة)، دار محمّد علي للنشر، تونس، ٢٠٠٤، ص ص١٣-١٤.
- (٨) طه عبدالرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحضارة الغربيّة، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٠، ص٥٩.
- (٩) طوني بينيت ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ط١، ت: (سعيد الغانمي)، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ٢٠١٠، ص٤٩١.
- (١٠) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس (٥٨٥ ق.م) إلى أفلوطين (٢٧٠ م) وئرقلس (٤٨٥ م)، ط١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩١، ص٤٧.
- (١١) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، د.ط، ت: (مجاهد عبدالمُنعم مُجاهد)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤، ص ص١٦٢-١٦٥.
- (١٢) ماجد فخري، مصدر سبق ذكره، ص ص١٢٥-١٢٦.
- (١٣) طوني بينيت ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس، مصدر سبق ذكره، ص٤٩١.
- (١٤) محمّد عبدالهادي (مُحقّقاً)، رسائل الكندي الفلسفيّة، ط٢، ق١، مطبعة حسان، القاهرة، د.ت، ص١١٣.
- (١٥) نقلاً عن: محمد عميم البركتي، قواعد الفقه، د.ط، الصدف بيلشرز، كراتشي، ١٩٨٦، ص٣٨٥.
- (١٦) نقلاً عن: مصطفى غالب، الفارابي، ط١، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٥، ص٨٢.
- (١٧) مجمع اللغة العربيّة (تقديم)، المعجم الوجيز، ط١، دار التحرير للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٨٩، ص١٠.
- (١٨) إميل بديع يعقوب، المعجم المُفصل في الجُموع، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٤، ص٤٩.
- (١٩) صالح العلي الصالح وأمينة الشيخ سليمان، المعجم الصافي في اللّغة العربيّة، ط١، دن، الرياض، ١٩٨٩، ص٩.
- (٢٠) أحمد رضا، معجم متن اللّغة، موسوعة لغويّة حديثة، ط١، مج١، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٨، ص ص١٥٤-١٥٥.
- (٢١) محمد بن ابي بكر الرازي، مختار الصحاح، ط٩، دار عمار، عمّان، ٢٠٠٥، ص١٣.
- (٢٢) علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، ط١، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ص١٤-١٥.
- (\*) سورة البقرة، الآية (١٧٨).
- (٢٣) فاضل صالح السامرائي، معاني الأبنية في العربيّة، ط٢، دار عمّار للنشر والتوزيع، عمّان، ٢٠٠٧، ص١٥٠.
- (٢٤) مكتب الدراسات والبحوث (تقديم)، القاموس، عربي - إنكليزي، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٣، ص٤٠.
- (٢٥) جروان السابق، معجم اللغات الوسيط، ط١، دار السابق للنشر، بيروت، ١٩٨٥، ص٤٨٨.
- (٢٦) جوتس شراجه، قاموس ألماني - عربي، ط١، مكتبة لبنان، بيروت، د.ت، ص٦١٥.
- (٢٧) مجمع اللغة العربيّة (تقديم)، المعجم الوسيط، ط٤، مكتبة الشروق الدوليّة، القاهرة، ٢٠٠٤، ص١٠.
- (٢٨) دار المشرق (تقديم)، المنجد الأبجدي، ط٥، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، ص٣٦.
- (٢٩) فايز الداية (تصنيف وتعليق)، معجم المُصطلحات العلميّة العربيّة للكندي والفارابي والخوارزمي وابن سينا والغزالي، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٠، ص ص٢١، ٩٨.

- (٣٠) اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ط٢، مج٢، ت: (خليل احمد خليل)، دار منشورات عويدات، بيروت، ٢٠٠١، ص ص ٦٨١-٦٨٢.
- (٣١) مُراد وهبة، المُعجم الفلسفي، ط١، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٣٦.
- (٣٢) حارث سليمان الفاروقي، المُعجم القانوني، ط٣، ج١، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩١، ص ص ٤٢٥، ٤٩٧، ٧٥٥.
- (٣٣) المصدر نفسه، ج٢، ص ص ٧٦، ٩٥٥، ١٠٨١.
- (34) Beatriz C. Rodríguez, Against instrumental reason: spirituality, neo-Marxism, and Heideggerian thought in three major Spanish thinkers, Unpublished Doctoral Dissertation, Postgraduate study, the University of Edinburgh, 2008, p.12.
- (٣٥) نقلاً عن: جيل جاستون جارنجي، العقل، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٧.
- (36) Bret W. Davis (Editor), Martin Heidegger, Key Concepts, 1<sup>st</sup> ed., Acumen Publishing Limited, Durham (U.K), 2010, pp.67, 109, 113.
- (٣٧) مارتن هيدغر، الفكر الحاسب والفكر المُتأمل، وجان غروندان، حدود نقد هيدغر للعقل والعقلانية، في: محمد سيلا و عبدالسلام بن عبد العالي (تحريراً وترجمة)، العقلانية وانتقاداتها، ط٢، سلسلة دفاتر فلسفية، العدد (١٠)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠٠٦، ص ص ٣٤-٣٥.
- (٣٨) روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، ط٤، ت: (عادل العوا)، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ١٩٩٩، ص ص ٣٦-٣٧.
- (39) Robert Nozick, the nature of Rationality, 1<sup>st</sup> ed., Princeton University Press, New Jersey, 1993, p.64.
- (٤٠) آلن هاو، النظرية النقدية، مدرسة فرانكفورت، ط١، ت: (ثائر ديب)، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠، ص ص ٢٦٩-٢٧٠.
- (41) Beatriz C. Rodríguez, Op.cit., p.12.
- (٤٢) أيمن مسعودي ولندة لحرش، نقد العقل لدى الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت، رسالة ماجستير (غير منشورة) مُقدمة إلى كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية / جامعة محمد بوضياف - المسيلة، الجزائر، ٢٠١٨، ص ص ١٦-١٧.
- (43) Max Horkheimer, Eclipse of Reason, 3<sup>rd</sup> ed., The Continuum Publishing Company, New York, 2004, p.7.
- (٤٤) ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، جدل التنوير، ط١، ت: (جورج كَثورة)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٢٦.
- (٤٥) كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، ط١، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ٢٠١٠، ص ٢٨.
- (46) Camillia E. H. Kong, Beyond the Sub-Humean Model: Instrumental Reason in Aristotle, Hume, and Kant, Unpublished Doctoral Dissertation, Department of Government / The London School of Economics and Political Science, London, 2010, p.83.
- (\*) وُلِدَ عالم الاجتماع البولندي (زيجمونت باومان Zygmunt Bauman) (١٩٢٥-٢٠١٧) في مدينة (بوزنان) البولندية من عائلة يهودية اضطرت إلى الفرار من بولندا إلى الاتحاد السوفياتي عقب الغزو النازي عام (١٩٣٩)، واستكمل دراسته هناك طامحاً للتخصص في الفيزياء، لكن الظروف اضطرت له للانخراط في الجيش البولندي تحت قيادة سوفياتية مُرتقياً إلى رتبة نقيب، لكنه لم يلبث أن طُرد من وظيفته عام (١٩٥٣) إبان حملة تطهير الجيش البولندي من (العناصر اليهودية)، فانتقل (باومان) إلى التعليم ليُطرد منه مُجدداً في موجة جديدة من كراهية اليهود المُزمنة في بولندا، فهاجر إلى (إسرائيل) لفترة وجيزة، ومنها إلى أستراليا وبريطانيا التي استقر فيها، ويُعدُّ واحداً من ألمع مُفكرَي وسط وشرق أوروبا الذين يصعب تكرارهم أكاديمياً نظراً لحجم تجربته العميقة التي صقلتها مُعادة السامية والقمع السوفياتي والحرب المُدمرة، يُنظر ترجمة سيرة (باومان) في:
- Keith Tester, The Social Thought of Zygmunt Bauman, 1<sup>st</sup> ed., Palgrave Macmillan, London, 2004, pp.1-11.
- (٤٧) أندرو أديجار وبيتر سيدجويك، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠١.
- (٤٨) زيجمونت باومان، الحياة السائلة، ط١، ت: (حجاج أبو جبر)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٦، ص ص ١٥٧-١٥٩.



- (٤٩) زيجمونت باومان، الحداثة والهولوكوست، ط١، ت: (حجاج أبو جبر ودينا رمضان)، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ٢٠١٤، ص٧٠، وسيعود (إدغار موران) لمناقشة ظاهرة اتساع سلطة الخبراء التكنولوجيات والمختصين على حساب مُحترفي السياسة في المُجتمعات التي تطفئ عليها العقلانية الأداةية.
- (٥٠) زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، ط١، ت: (حجاج أبو جبر)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٦، ص ص١١٠-١١١.
- (51) Zygmunt Bauman, Community: Seeking Safety in an Insecure World, 1<sup>st</sup> ed., Polity Press in association with Blackwell Publishers Ltd., Cambridge, 2001, p.132.
- (٥٢) زيجمونت باومان، الخب السائل، عن هشاشة الروابط الإنسانية، ط١، ت: (حجاج أبو جبر)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٦، ص ص١٢١-١٢٢.
- (٥٣) زيجمونت باومان، الخوف السائل، ط١، ت: (حجاج أبو جبر)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٧، ص ص٣٤.
- (٥٤) زيجمونت باومان، الأزمنة السائلة، ط١، ت: (حجاج أبو جبر)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٧، ص ص١١١.
- (٥٥) زيجمونت باومان، الحداثة والهولوكوست، مصدر سبق ذكره، ص١٨٠.
- (٥٦) زيجمونت باومان، الخب السائل، عن هشاشة الروابط الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص١٣٨.
- (٥٧) زيجمونت باومان، المُراقبة السائلة، مصدر سبق ذكره، ص٩٦.
- (58) Zygmunt Bauman, Mortality, Immortality and Other Life Strategies, 1<sup>st</sup> ed., Polity Press, Cambridge, 1992, pp.141, 153.
- (59) Zygmunt Bauman and Leonidas Donskis, Moral blindness : the loss of sensitivity in liquid modernity, 1<sup>st</sup> ed., Polity Press, Cambridge, 2013, pp.203-204.
- (٦٠) زيجمونت باومان، الخربة، ط١، ت: (فريال حسن خليفة)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠١٢، ص ص٨-٨١.
- (٦١) زيجمونت باومان، الخوف السائل، مصدر سبق ذكره، ص ص٦٨، ٧٠.
- (٦٢) المصدر نفسه، ص١٢٥.
- (٦٣) زيجمونت باومان، الحياة السائلة، مصدر سبق ذكره، ص٣٣.
- (٦٤) زيجمونت باومان، الخب السائل، عن هشاشة الروابط الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص١٦٨.
- (٦٥) زيجمونت باومان، الحداثة والهولوكوست، مصدر سبق ذكره، ص ص٥٤-٥٦، ٦٢.
- (66) Zygmunt Bauman, Modernity and Ambivalence, 4<sup>th</sup> ed., Polity Press, Cambridge, 1998, p.257.
- (67) Richard Kilminster and Ian Varcoe (editors), Culture, Modernity and Revolution: Essays in Honour of Zygmunt Bauman, 2<sup>nd</sup> ed., Routledge, Taylor & Francis Group, New York, 2002, p.231.
- (68) Zygmunt Bauman, Modernity and Ambivalence, Op.cit., p.49.
- (69) Peter Beilharz, Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity, 1<sup>st</sup> ed., SAGE Publications Ltd., London, 2000, p.92.
- (٧٠) زيجمونت باومان، الأزمنة السائلة، مصدر سبق ذكره، ص ص١١٣-١١٤.
- (71) Roy F. Baumeister, The Holocaust and the Four Roots of Evil, in: Leonard S. Newman and Ralph Erber (editors), Understanding Genocide: The Social Psychology of the Holocaust, 1<sup>st</sup> ed., Oxford University Press, Oxford, 2002, p.246.
- (72) Zygmunt Bauman, Modernity and Ambivalence, Op.cit., p.38.
- (73) Helen Fein, Human Rights and Wrongs: Slavery, Terror, Genocide, 2<sup>nd</sup> ed., Routledge, Taylor & Francis Group, New York, 2016, p.133.
- (٧٤) زيجمونت باومان، المُراقبة السائلة، مصدر سبق ذكره، ص ص٩١-٩٢.
- (75) Zygmunt Bauman, Socialism: the active utopia, 1<sup>st</sup> ed., George Allen & Unwin Ltd., London, 1976, pp.11-12.
- (76) Richard Kilminster and Ian Varcoe (editors), Op.cit., p.232.
- (٧٧) زيجمونت باومان وليونيداس دونسكيس، الشرب السائل، العيش مع اللابدليل، ط١، ت: (حجاج أبو جبر)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٨، ص٥١.

- (٧٨) زيجمونت باومان، المراقبة السائلة، مصدر سبق ذكره، ص ٩٥.
- (79) Keith Tester, Op.cit., pp.114-115.
- (٨٠) زيجمونت باومان، الحداثة والهولوكوست، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٢.
- (٨١) زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، مصدر سبق ذكره، ص ٧١.
- (\*) يعقد (باومان) مقارنة بين دلالة مفهوم (الإنسان المُستباح Homo Sacer) والهولوكوست؛ فالأخير تعبيرٌ مشحون بالمضامين الدينّيّة التي ترمز إلى ذروة الخُضوع الإنساني للأوامر الإلهيّة عبر تقديم أضاحي ثمينة خالية من العيوب لتتلاءم مع كمال الرب، بينما لا ينطوي إفناء الإنسان المُستباح على أي مغزى ديني، فهو ليس بشخصٍ قليل القيمة، بل كيانٌ عديم القيمة تماماً، دينياً ودنيوياً، يُنظر: زيجمونت باومان، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ط ١، ت: (سعد البازعي وبُثينة الإبراهيم)، هيئة أبو ظبي للسياحة والسفر، كلمة، أبو ظبي، ٢٠١٦، ص ص ١١٣-١٢٧.
- (٨٢) زيجمونت باومان، الحُب السائل، عن هشاشة الروابط الإنسانيّة، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٧٠-١٧١، ١٧٩.
- (83) Arne Johan Vetlesen, Evil and Human Agency, Understanding Collective Evildoing, 1<sup>st</sup> ed., Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p.16.
- (٨٤) زيجمونت باومان، الحُب السائل، عن هشاشة الروابط الإنسانيّة، مصدر سبق ذكره، ص ص ٧٣، ١٧٣.
- (85) Zygmunt Bauman, Modernity and Ambivalence, Op.cit., p.50.
- (86) Keith Tester, Op.cit., p.124.
- (٨٧) زيجمونت باومان، الخوف السائل، مصدر سبق ذكره، ص ص ٩٢، ١٢٥.
- (٨٨) زيجمونت باومان، الحياة السائلة، مصدر سبق ذكره، ص ص ٧٥-٧٦.
- (89) Zygmunt Bauman, Alone Again, Ethics After Certainty, 1<sup>st</sup> ed., Demos, London, n. d., p.5.
- (٩٠) زيجمونت باومان، الحداثة والهولوكوست، مصدر سبق ذكره، ص ٨١.
- (٩١) عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، دراسات نظريّة وتطبيقية في النماذج المُركّبة، ط ١، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ص ١٨٣-١٨٤.
- (92) Michael A. Grodin, Mad, Bad, or Evil: How Physician Healers Turn to Torture and Murder? In: Sheldon Rubinfeld (editor), Medicine after the Holocaust: From the Master Race to the Human Genome and Beyond, 1<sup>st</sup> ed., Palgrave Macmillan, New York, 2010, p.53.
- (93) Richard Kilminster and Ian Varcoe (editors), Op.cit., pp.231-232.
- (٩٤) زيجمونت باومان، الحداثة والهولوكوست، مصدر سبق ذكره، ص ٦٠.
- (95) Raul Hilberg, The Destruction of the European Jews, 3<sup>rd</sup> ed., Vol.3, Yale University Press, New Haven and London, 2003, p.922.
- (٩٦) زيجمونت باومان، الخوف السائل، مصدر سبق ذكره، ص ٩٤.
- (٩٧) زيجمونت باومان، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٢٠-١٢٢.
- (٩٨) زيجمونت باومان، الحداثة والهولوكوست، مصدر سبق ذكره، ص ص ٦٨، ٧٦، ١٧٧.
- (٩٩) زيجمونت باومان، المراقبة السائلة، مصدر سبق ذكره، ص ٣١.
- (100) Dennis Smith, Zygmunt Bauman, Prophet of Postmodernity, 1<sup>st</sup> ed., Polity Press, in association with Blackwell Publishers Ltd., Cambridge, 1999, p.95.
- (101) Keith Tester, Op.cit., p.66.
- (١٠٢) زيجمونت باومان، المراقبة السائلة، مصدر سبق ذكره، ص ص ٥٢-٥٣.
- (١٠٣) زيجمونت باومان، الحياة السائلة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢.
- (١٠٤) زيجمونت باومان، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، مصدر سبق ذكره، ص ٨٦.
- (105) Zygmunt Bauman, Mortality, Immortality and Other Life Strategies, Op.cit., pp.79-80.
- (\*) وُلِدَ الفيلسوف اليهودي وعالم الاجتماع الفرنسي المُعاصر (إدغار نَعوم موران Edgar N. Morin) في (باريس) عام (١٩٢١)، دَرَسَ التاريخ والقانون، انخرط منذ عام (١٩٣٨) في الأنشطة اليساريّة المُضادة للفاشيّة، وانضمَّ بين عامي (١٩٤٢-١٩٤٤) إلى صفوف المُقاومة الفرنسيّة للغزو النازي. ابتعد (موران) تدريجياً عن الشيوعيّة ليتحوّل إلي مُفكّرٍ نقدي، ويُعدُّ كتابه (المنهج) الواقع في سنّة أجزاء أحد أهم نتاجاته؛ إذ شرح فيه بالتفصيل طبيعة منهجه القائم على أنموذج التعقيد المُنافي للاختزال، يُنظر ترجمته في: داود خليفة، أبستمولوجيا التعقيد، دراسة لبراديجم التعقيد والفكر المُركّب لدى

- إدغار موران، أطرحة دكتوراه (غير منشورة) مُقدّمة إلى كُليّة العلوم الاجتماعيّة / جامعة وهران الثانية، الجزائر، ٢٠١٦، ص ص ١٨٦-١٨٩.
- (١٠٦) تقديم (فرانسوا ليوني) لكتاب (إدغار موران) المُعنون: إلى أين يسير العالم؟، ط١، ت: (أحمد العلمي)، الدار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت، ٢٠٠٩، ص ص ٥-٧.
- (١٠٧) إدغار موران، الفكر والمُستقبل، مدخل إلى الفكر المُركّب، ط١، ت: (أحمد القصور ومُنير الحجوجي)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠٠٤، ص ٢١.
- (١٠٨) إدغار موران، المنهج، الأفكار، مقاماتها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، ط١، ج٤، ت: (جمال شحيّد)، المُنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ٢٠١٢، ص ص ١٠٣-١٠٤.
- (١٠٩) إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية؟، ط١، ت: (عبدالرحيم حزل)، أفريقيا الشرق للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ٢٠١٢، ص ص ٢٦-٢٧.
- (١١٠) المصدر نفسه، ص ص ٥١-٥٢.
- (١١١) إدغار موران، نحو سياسة حضارية، ط١، ت: (أحمد العلمي)، الدار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت، ٢٠١٠، ص ٢٧.
- (١١٢) إدغار موران، المنهج، معرفة المعرفة، أنثروبولوجيا المعرفة، ط١، ج٣، ت: (جمال شحيّد)، المُنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ٢٠١٢، ص ٩٦.
- (١١٣) إدغار موران، المنهج، الأفكار، مقاماتها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٢.
- (١١٤) المصدر نفسه، ص ص ٢١١-٢١٣.
- (١١٥) إدغار موران، إلى أين يسير العالم؟، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٦، ٦٩.
- (١١٦) جان بودريار وإدغار موران، عُف العالم، ط١، ت: (عزيز توما)، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ٢٠٠٥، ص ص ٩٥-٩٦.
- (١١٧) إدغار موران، تربية المُستقبل، المعارف السبع الضروريّة لتربية المُستقبل، ط١، ت: (عزيز لزرق ومُنير الحجوجي)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠٠٢، ص ٢٥.
- (١١٨) إدغار موران، النهج، إنسانيّة البشريّة، الهويّة البشريّة، ط١، ت: (هناء صُبحي)، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، أبو ظبي، ٢٠٠٩، ص ص ١٢٠، ١٣٠.
- (١١٩) إدغار موران، الفكر والمُستقبل، مدخل إلى الفكر المُركّب، مصدر سبق ذكره، ص ١٣.
- (١٢٠) إدغار موران، المنهج، معرفة المعرفة، أنثروبولوجيا المعرفة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥١.
- (١٢١) إدغار موران، المنهج، الأفكار، مقاماتها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٨١-١٨٢.
- (١٢٢) إدغار موران، الفكر والمُستقبل، مدخل إلى الفكر المُركّب، مصدر سبق ذكره، ص ٦١.
- (١٢٣) إدغار موران، المنهج، الأفكار، مقاماتها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، مصدر سبق ذكره، ص ص ٨٧-٨٨.
- (١٢٤) إدغار موران، إلى أين يسير العالم؟، مصدر سبق ذكره، ص ٩.
- (١٢٥) إدغار موران، روح الزمان، د.ط، ج٢، النخر، ت: (أنطون حمصي)، منشورات وزارة الثقافة السوريّة، دمشق، ١٩٩٥، ص ٣٤٣.
- (١٢٦) إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية؟، مصدر سبق ذكره، ص ص ١١-١٢.
- (١٢٧) جان بودريار وإدغار موران، مصدر سبق ذكره، ص ٧٧.
- (١٢٨) إدغار موران، روح الزمان، د.ط، ج١، العصاب، ت: (أنطون حمصي)، منشورات وزارة الثقافة السوريّة، دمشق، ١٩٩٥، ص ١٩٨.
- (١٢٩) إدغار موران، الفكر والمُستقبل، مدخل إلى الفكر المُركّب، مصدر سبق ذكره، ص ٥٦.
- (١٣٠) إدغار موران، إلى أين يسير العالم؟، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٩-٣٠.
- (١٣١) إدغار موران، روح الزمان، ج١، العصاب، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٩٥-١٩٦.
- (١٣٢) جان بودريار وإدغار موران، مصدر سبق ذكره، ص ٨٢.
- (١٣٣) إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية؟، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٧، ٥٤.
- (١٣٤) إدغار موران، نحو سياسة حضارية، مصدر سبق ذكره، ص ٨.
- (١٣٥) إدغار موران، النهج، إنسانيّة البشريّة، الهويّة البشريّة، مصدر سبق ذكره، ص ٩٠.
- (١٣٦) إدغار موران، الفكر والمُستقبل، مدخل إلى الفكر المُركّب، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢.
- (١٣٧) إدغار موران، روح الزمان، ج٢، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤٠.
- (١٣٨) إدغار موران، الفكر والمُستقبل، مدخل إلى الفكر المُركّب، مصدر سبق ذكره، ص ٤٥.
- (١٣٩) إدغار موران، إلى أين يسير العالم؟، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٣-٣٤.

- (١٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٥.
- (١٤١) جان بودريار وإدغار موران، مصدر سبق ذكره، ص ٨٤.
- (١٤٢) إدغار موران، تربية المستقبل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥.
- (١٤٣) إدغار موران، المنهج، الأفكار، مقاماتها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٧.
- (١٤٤) إدغار موران، إلى أين يسير العالم؟، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦-٤٠.
- (١٤٥) إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية؟، مصدر سبق ذكره، ص ٤٣.
- (١٤٦) إدغار موران، تربية المستقبل، المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، مصدر سبق ذكره، ص ٦٣-٦٤.
- (١٤٧) إدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٠-١٤٢.
- (١٤٨) إدغار موران، إلى أين يسير العالم؟، مصدر سبق ذكره، ص ٥١-٥٣.
- (١٤٩) إدغار موران، تربية المستقبل، المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٤-١٠٥.