Mustansiriyah Journal of Arts
2025, Vol. 49, No. 112, PP.277-290
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية
المجلد ٤٩، العدد ١١٢، ص ٢٧٧-٢٩٠
الجامعة المستنصرية

ISSN(p): 1814-635X, ISSN(e): 2521-3520

فلسفة التاريخ والحضارة عند ماركيوز

سجى نعيم عبد [١][*]

(١) الجامعة المستنصرية – كلية الآداب، بغداد، العراق

(*) الكاتب المسؤول: sajaname@uomustansiriyah.edu.iq

الملخص

كما هو معروف في كل علم ، قد جاهد الفكر البشري في سبيل الوصول إلى معرفة التي تتسع وتتجدد تدريجيًا. وهذا ما نجدهُ من خلال هذه الدراسة التوضيحية حول طبيعة الحضارات ومقوماتها الاساسية والركائز الحقيقية التي تقوم عليها ، كما أنها تعدّ دراسة وصفية موضوعية تستعرض وتُبين الطابع الحضاري والتاريخي والفلسفي الذي امتازت به كتابات ماركيوز ، إذ يُعتبر هذا الاهتمام من قِبل ماركيوز منطلقًا هامًا لتفسير الأسباب التي أدت إلى قمع الإنسان المعاصر وفقدانه لحريتهِ في مجتمعهِ ، بعد أن أخفقت الماركسية في تقديم تفسير يتجاوز الوضع الراهن في المجتمع الصناعي المعاصر ، مما دفع ماركيوز إلى نقد مفهوم الحضارة في المجتمع الصناعي المتقدم.

الكلمات المفتاحية: نواه التاريخ، ديالكتيك، الاستلاب , ماركيوز , الحضارة

تأريخ الاستلام: ١٢-٩-٢٠٢٥ تأريخ القبول: ١٩-١٠-٢٠٢٥ تأريخ النشر: ١-١٢-٢٠٢٥

Marcuse's philosophy of history and civilization

Saja naeme abd[(1)(*)]

(1) **Al-Mustansiriya University - College of Art**, Baghdad, Iraq

(*) Corresponding author: sajaname@uomustansiriyah.edu.iq

Abstract

As is well known in every science, human thought has struggled to attain knowledge that is gradually expanding and renewing. This is what we find in this explanatory study on the nature of civilizations, their basic components, and the true foundations upon which they are based. It is also an objective descriptive study that reviews and demonstrates the civilizational, historical, and philosophical character that characterized Marcuse's writings. This interest by Marcuse is considered an important starting point for explaining the reasons that led to the oppression of modern man and his loss of freedom in his society, after Marxism failed to provide an explanation that transcends the status quo in contemporary industrial society. This led Marcuse to criticize the concept of civilization in advanced industrial societies.

Keywords: nawah altaarikhu, dialiktik, aliastilabi, markiuz, alhadara

Received: 12-9-2025 Accepted: 19-10-2025 Published: 1-12-2025

مقدمة:

DOI: https://doi.org/10.23851/mjs.v36i3.1670

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

Mustansiriyah Journal of Arts
2025, Vol. 49, No. 112, PP.277-290
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية
المجلد ٤٩، العدد ١١٢، ص ٢٧٧-٢٩٠
الجامعة المستنصرية

ISSN(p): 1814-635X, ISSN(e): 2521-3520

لقد جاهد الفكر البشري في سبيل الوصول إلى معرفة التي تتسع وتتجدد تدريجيًا. وهذا ما نحاول توضيحه هنا حول طبيعة الحضارات ومقوماتها الاساسية والركائز الحقيقية التي تقوم عليها ،لتكون هذه الدراسة هي دراسه وصفية موضوعية تستعرض وتُبين الطابع الحضاري والتاريخي والفلسفي الذي انمازت به كتابات ماركيوز ، إذ يُعد هذا الاهتمام من قِبل ماركيوز منطلقًا هامًا لتفسير الأسباب التي أدت إلى قمع الإنسان المعاصر وفقدانه لحريتهِ في مجتمعهِ وعليه تكونت دراستنا من ثلاث مباحث نتاول في المبحث الاول معنى التاريخ والمعنى والاصطلاحي لتاريخ وكذلك التعريف بفلسفة التاريخ ومسار التاريخ وحركته وفي المبحث الثاني نتناول نقد ماركيوز لفلسفة التاريخ ، اما طبيعة الحضارة ونقد ماركيوز لها جاء بالمبحث الثالث.

المبحث الاول :- معنى التاريخ.

والتأريخ في المعاجم العربية المتأخرة يعني الوقت (الزمن) المحدد بالأسم مثلاً الساعة واليوم والشهر والسنة ، وهذا تحديد لزمن معين منقطع من الزمن الأصلي الممتد دون بداية أو نهاية ، وهي أيضًا مسميات أي أدوات تعريف الوقت فتعريف الوقت باللغة العربية يقابله (أرخ أو ورخ) أي حدد تعريفاً للزمن (الدليمي، ٢٠٠٤، الصفحات ٢٩-٣٠)، كما يُعرف تاريخ الشيء بوقتهِ وغايتهِ فلذلك التاريخ هو علم يبحث في الوقائع والحوادث الماضية (صليبا، د.ت، صفحة ج١/٢٢٧) .

وهناك من الآراء الخاطئة القائلة بأن كلمة تأريخ معربة عن الأصل الفارسي (ماه روز) وتعني بدء الشهر ، وفي المقابل لوحظ الأصل السامي العام لكلمة تأريخ في كلمة عبرية هي (يارخ) أو (يرح) وتعني الشهر، فلذلك قُرِرَ بأن معناها اللغوي هي (تحديد الوقت) إذ كان العرب يحددون الوقت بالقمر لا بالشمس ويبنون تاريخهم على الليالي دون الايام كما هو معروف في التقويم الهجري ، في حين يرى أخرون أن مصطلح (ورخ) مأخوذ من لغة اليمن الجنوبي وليس من العبرية أو السريانية ، فقد لوحظ أن صيغتي كلمة (ورخ / أرخ) موجودتان في لغات سامية قديمة هي اللغة الفينيقية والأكدية ومعناها(القمر) أو الشهر أو التوقيت (الدليمي، ٢٠٠٤، صفحة ٣٠) .

٢- مصطلح التاريخ

التاريخ اصطلاحًا يطلق تارة على الماضي البشري ذاته ، وتارة أخرى على العلم المعني بهذا الموضوع ، وهذا الاشتراك في المعنى حاصل حتى في اللغات الأخرى . وقد أطلق العرب لفظة (تاريخ) على كتب تراجم الرجال ، كما في (تاريخ البخاري) الذي هو تراجم لرواة الحديث ونحوه (تاريخ الحكماء) لأبن القفطي وهو كتاب في أخبار الحكماء وبعض أهل العلم ، أذن فأن علم التاريخ هو(علم يُبحث فيه عن حوادث البشر في الزمن الماضي) ، أي أن موضوعه (حوادث البشر في الزمن الماضي) وغايته هو المعرفة بتلك الحوادث وبأزمانها وأماكن وقوعها وبأسبابها ونتائجها والاعتبار بها)).

كما أن المعنى الاصطلاحي لكلمة التاريخ كان مُثيرًا للجدل والخلاف بين الباحثين والمؤرخين فكل يُعرّفه بحسب اختصاصه فمنها :-

١- لم يرد مصطلح التاريخ في القرآن الكريم ، بل وردت عبارات ومصطلحات ومعاني مثل (أساطير الأولين ، قصص الأولين ، انباء الرسل ، انباء القرى ، القرون الأولى ، الصحف الأولى ....الخ) حيث جسدت التعبير عن أحداث الماضي وعن أفعال الأقوام السابقة ومدى إفادة الناس منها وتسخيرها لصالح حاضر الأنسان ومستقبله والأخذ منها العبر ، حيث كان هذا في التراث العربي الإسلامي (الدليمي، ٢٠٠٤، صفحة ٣٠) .

٢- أبن خلدون (٧٣٢-٨٠٨ هـ) ذكر أن التاريخ في ظاهرهِ لا يزيد عن أخبار الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى، وفي باطنهِ نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، جدير أن يعدُّ من علومها وخليق وهذا يعني أن التاريخ عند أبن خلدون نوعين ظاهر وباطن، **فالظاهر:** هو عبارة عن أخبار الماضي. أما **الباطن:** فيقصد به فلسفة التاريخ (أبن.خلدون، ٢٠٠٤، صفحة ١٠) .

٣- عرّف كولنجود التاريخ بأنه نوع من أنواع البحث العلمي يستهدف الكشف عن حقيقة الأشياء التي تضمنتها جهود الأنسان في الماضي لتقويمها (صبحي، د.ت، صفحة ٣٣) .

٤- د.أحمد محمود صبحي فقد عرّفهُ بأنه العلم الذي يستعان به لفهم التجربة الزمنية لبناء الأمة (صبحي، د.ت، صفحة ٣٠٢) ؛ (الدليمي، ٢٠٠٤، صفحة ٣٤) .

DOI: https://doi.org/10.23851/mjs.v36i3.1670

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

Mustansiriyah Journal of Arts
2025, Vol. 49, No. 112, PP.277-290
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية
المجلد ٤٩، العدد ١١٢، ص ٢٧٧-٢٩٠
الجامعة المستنصرية

ISSN(p): 1814-635X, ISSN(e): 2521-3520

٥- إن معظم الباحثين والمؤرخين يعدّون التاريخ علم وذلك من خلال استيعابه قضايا الفلسفة وفلسفة العلم (كالفكرة والمنهج والقضية). وقد أكتسب صفة علمية بأنه ينماز بمنهج تجريبي استقرائي وبالإمكان تحديد الظاهرة التاريخية المراد دراستها ، لذلك يمكن الحصول على أحكام كلية تساعد على التنبؤ بالمستقبل (صبحي، د.ت، صفحة ٣٨) ؛ (الدليمي، ٢٠٠٤، صفحة ٣٤) .

كما يعدّ التاريخ (هو الوزن المعدَّل الذي لابُد من وضعهِ في كفة تقابل كفة العلوم) (هورس، ١٩٦٤ ، صفحة ٩٧) . وكما يقول (جوستاف مونو) عن التاريخ والإنسانية (إنما هي إعادة تمثيل الحياة البشرية كما هي وإعادة رسم مظاهر النشاط الفكري بتطوراتهِ وتقدمهِ وتبعية مراحلهِ وتناسبها). فالإنسانية هي الوحدة التي يدور حولها التاريخ لأن تضامن البشرية يجعلها مشتركة في الخبرة التي تكتسبها الأجيال السابقة (هورس، ١٩٦٤ ، صفحة ٩٨) .

اما فلسفة التاريخ : فهي دراسة التاريخ من خلال الفكر لان التاريخ هو تاريخ الانسان وجوهر الانسان هو الفكر وكل ما هو انساني لا يكون كذلك الا من حيث ما فيه من فكر وبمعنى اصح هي النظرية الفلسفية التي تحاول كشف معنى التاريخ ومساره على اعتبار ان التاريخ هو صيروره فكرية تتجه نحو الامام (فلسفة التاريخ مصطفى النشار)

إن التاريخ بالمعنى الدقيق للكلمة هو العلم المتعلق بالماضي البشري. وبالمعنى الواسع للكلمة، هو ذاك الذي يدرس صيرورة الأرض، السماء و أنواع الكائنات، وكذا الحضارة. ومن جهة أخرى، فمصطلح التاريخ، بالمعنى الملموس يحيل على واقع محدد، أما في معناه الصوري، فإنه يحيل على معرفة هذا الواقع.

إن التاريخ الكوني هو تجسيد للسيرورة الإلاهية، وللسير التدريجي الذي من خلاله تعرف الروح حقيقتها وتعمل على تحقيقها. كل ما هو تاريخي يجسد مرحلة من من مراحل معرفة الذات. فالواجب الأسمى للروح، ومن ثم ماهيتها، يكمن في التعرف على الذات والعمل على تحققها. وهذا ما يتجلى في التاريخ: إنه يظهر في بعض الأشكال المحددة، وهذه الأشكال هي الشعوب التاريخية. كل واحد من هذه الشعوب يعبر عن مرحلة معينة، تدل على حقبة من حقب التاريخ الكوني. وبشكل أعمق نقول: تجسد هذه الشعوب المبادئ التي تستمدها الروح من ذاتها والتي عملت على تحققها في العالم. وبالتالي توجد بينها علاقة ضرورية لا تعبر عن شيء آخر سوى طبيعة الروح ذاتها. إن التاريخ الكوني هو تجسيد للسيرورة الإلاهية المطلقة للروح في أرقى أشكالها(ينظر: الهلالي عزيز الزرق.التاريخ.ص ١٦.١٧)

ان الانسان ومنذ القدم احتاج الى تنظيم حياته اليومية وتوثيق ما يجري في حياته مع اخيه الانسان الإنسان ويتضمن هذا التنظيم عقود البيع والايجار وجميع التعاقدات والوثائق الامر الذي دفعه الى ايجاد وسيلة واداة وكانت هذه الوسيلة هي الكتابة لتحرير جميع التعاقدات البشرية ومنذ اقدم العصور وتنظيم شؤون الحياة لنجد هنا الدور الكبير للكتابة في صناعة التاريخ إذ حافظت على استمرارية حركة التاريخ من خلال تدوين الوقائع ونقلها للأجيال اللاحقة وهكذا حافظ التاريخ على صيرورته في تعاقب الاجيال (رحيمة، ٢٠٢٤) .

اما اداة التطور للتاريخ عند هيردر تمثلت بالإنسان فهو لم يتعامل مع الانسان من خلال قدراته وفعاليته بل تناول ابرز التحديات التي يواجهها الانسان من خلال البيئة التي يعيش فيها يتأثر الانسان بالطبيعة والبيئة التي يعيش فيها ويكتب من خلالها خصائص مادية وعقلية وعليه يكون الانسان قادر على الفعل بل ان مظاهر ضعفه وقصوره تدفعه وتحثه على اثبات وجوده كانسان ومن جانبه ايضا يرى هيردر ان التاريخ عملية مستمرة من التقدم والتطور فالتاريخ بالنسبة له ليس مجرد احداث عشوائية بل هو نتيجة لنضوج الفكر البشري وتطور المجتمعات وبالتالي ان الانسان يتطور تدريجيا ويعمل على تحسين ذلته من خلال صراعاته وتجاربه في الحياة وهو ما يراه هيردر عنصرا اساسيا في تفسير التاريخ (رسن، ٢٠٢٥) .

جد في الحضارة الغربية ان المدينة هي مرحلة الانحلال والتدهور في جميع الحضارات لأنها المصير المحتوم لكل الحضارات ونتيجة جوهرية لها اذا تطغى فيها المظاهر المادية والتقنية على الاعتبارات الروحية والوجدانية اذا تنشغل المدنية بالجوانب المادية والاقتصادية وتهمل الجوانب الروحية والاخلاقية التي كانت تتمتع بها الحضارة بعد ان تصل المدينة إلى ذروتها بالتطور تمتص محتوى التاريخ وتصبح اصقاع الحضارة ريفية قروية مهمتها ان تطعم المدن بما تبقى من جنس بشري وفي هذه المرحلة ينعدم التاريخ ويفقد المصداقية لأنه يكون موجهة بشكل مفكك نحو غايات واضحة ويعتمد على حوادث عرضية يأتي بها الافراد العظام وعليه فلكل حضارة حتمية افول وانهيار لابد منها حيث تأتي هذه

DOI: https://doi.org/10.23851/mjs.v36i3.1670

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

Mustansiriyah Journal of Arts
2025, Vol. 49, No. 112, PP.277-290
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية
المجلد ٤٩، العدد ١١٢، ص ٢٧٧-٢٩٠
الجامعة المستنصرية

ISSN(p): 1814-635X, ISSN(e): 2521-3520

المرحلة بعد ان تحقق الحضارة كل ما بداخلها من امكانيات فقد تتصلب وتفسد ويجمد دمها وتنهار قوتها وتصير مدينة اذا ينطفئ كل ما في الروح من نار وهذه هي النهاية التي تنتظر كل حضارة (معيني، ٢٠٢٢) .

٦_مسار التاريخ

لكل مجموعة أحداث تاريخية ، صبغة خاصة ، تجعلها وكأنها حدث واحد فقط ، له بداية ونهاية وهذا يعني الآتي :-

١- أن لكل مجموعة أحداث تاريخية ، صلة داخلية ترتبط ببعضها .

٢- سيادة فكرة معينة تكون المفتاح لفهم الأحداث التي تقع ضمن الفترة التاريخية

٣- أن الروح الحضارية تبدأ من نقطة زمانية ومكانية معينة وتندفع في كل اتجاه –عمقاً وانتشاراً – ثم تبدأ بالتلاشي والضعف حتى تنطفئ شعلتها وتبرد حرارتها ، إلا إذا وجدت فكرة أخرى ، أو وُجِدَ من يجدد الفكرة الأولى (المدرسي، ٢٠٠٣، صفحة ٥٧٩) .

وأن المحتوى الداخلي للإنسان هو الأساس لحركة التاريخ ، وحركة التاريخ تتميز عن سائر الحركات الأخرى بأنها غائية، وليست سببية مشدودة الى ماضيها فحسب، بل مشدودة أيضاً للغاية، لأنها حركة هادفة ذات علة غائية متطلعة الى المستقبل، لأن المستقبل هو المحرك لأي نشاط من النشاطات التاريخية والمستقبل معدوم فعلاً، وإنما يتحرك من خلال الوجود الذهني إذن– هو الحافز والمحرك والمدار لحركة التاريخ، فالوجود الذهني يجسد جانباً فكرياً ، كونه الجانب الذي يضم تصورات الهدف، ويمثل من جانب الطاقة والإرادة التي تحفز الإنسان نحو هذا الهدف، وبالامتزاج بين الفكر والإرادة تتحقق فاعلية المستقبل ومحركاته للنشاط التاريخي على الساحة الاجتماعية. إذاً فالعلاقة بين المحتوى الداخلي للإنسان (الفكر والإرادة) وبين البناء الفوقي والتاريخي للمجتمع ، هي علاقة تبعّية ، أي علاقة سبب ومسبب ، فكلّ تغيّر في البناء الفوقي والتاريخي للمجتمع إنما هو مرتبط بتغير المحتوى الداخلي (عبدالحميد، ٢٠٠١، صفحة ١٤٨) .

مكونات التاريخ

أن من أهم مكونات التاريخ هو الحدث حيث أنه يعتبر الحدث نواة التاريخ ، بل هو العامل الأساس في قيام التاريخ ، ولولاه لا يوجد تاريخ ، والحدث هو ما يقع على أرض الواقع من أعمال سببها الإنسان بمساعدة عوامل أخرى ، يهدف من ورائها تحقيق غايات معينة ، وفي بعض الأحيان لا يكون للإنسان أثر في وقوع الإحداث التاريخية ، بل تكون الطبيعة هي المسبب والمتحكم فيها ، ولكن تدوينها من قِبل الإنسان يجعلها ضمن أحداث التاريخ ، أما عوامل قيام الحدث التاريخي على الوجه الآتي :-

١- **المكان** :- لحدوث الحدث يجب أن يكون هناك مكان لوقوع الحدث .

٢- **الزمان** :- وهو من العوامل الأساسية في قيام الحدث التاريخي ، ولولاهُ لم يتم معرفة وقت وقوع الحدث.

٣- **الإنسان** :- وهو العامل الأهم في وقوع الحدث التاريخي فللإنسان الأثر الأساسي في الأحداث وتسييرها، ولولاهُ لِما وُجِدَ أي حدث تاريخي بل لا يوجد حتى التاريخ (الدليمي، ٢٠٠٤، الصفحات ٣٦-٣٧) .

وبالتالي يكون الإنسان هو صانع التاريخ والحضارة وسبب فعّال لديمومتها وصيرورتها .

المبحث الثاني:- نقد ماركيوز لفلسفة التاريخ

إذ يتمثل نقد ماركيوز لفلسفة التاريخ وأُسسها عند هيجل، حيث يقرّ ماركيوز في مدخله لكتابه عن (نظرية الوجود عند هيجل) بامتنانه لأبحاث هايديكر الفلسفية لما تقدمه من إسهام في عرض مشكلات كتابهِ وإيضاحها. ويثبت هذا الإقرار بديلاً لكل الإشارات في مواضعها الجزئية من الكتاب هذا (ماركيوز، ١٩٨٤، صفحة ٤٥) .

حيث يظهر نقد ماركيوز المتمثل بمعارضة التفسير التقليدي لهيجل الذي يرى أن الحركة هي نشاط التوسط بين الفكر والوجود, رغم أن هذا التفسير يستند على اتجاه عند هيجل نفسه للتخلي عن اكتشافات كتابه "ظاهريات الروح". تلك الاكتشافات التي تمثل الاتجاه الأكثر أصالة بالنسبة لماركيوز , والذي يتبدأ أيضاً في كتاب المنطق, وهو اتجاه أنطولوجي يتعلق بالمفهوم الأنطولوجي للحياة وبتاريخيتها ويطرح نشوء الوجود بوصفه حركة حية، هويتها الوجود والمنطق والمعرفة, أي هويتها الوجود والفكر. ولذلك فبالنسبة لهذا الاتجاه الأنطولوجي فإن الحركة ليست مجرد شيئاً يتوسط بين الفكر والوجود, حيث إنها الفكر والوجود معاً كحركة حية. والتفسير التقليدي يفقد الحركة طابعها الأنطولوجي لأنه لا يفهمها إلاّ بوصفه شيئًا ما يتعلق بالفكر والوجود (ماركيوز، ١٩٨٤، الصفحات ٤١-٤٢) . بينما المفهوم الأنطولوجي المركزي عند هيجل بالنسبة لماركيوز هو الوجود كقابلية للحركة (ماركيوز، ١٩٨٤، صفحة ٥٨) .

DOI: https://doi.org/10.23851/mjs.v36i3.1670

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

Mustansiriyah Journal of Arts
2025, Vol. 49, No. 112, PP.277-290
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية
المجلد ٤٩، العدد ١١٢، ص ٢٧٧-٢٩٠
الجامعة المستنصرية

ISSN(p): 1814-635X, ISSN(e): 2521-3520

فهذا هو التفسير الأنطولوجي للحركة وهو الذي سمح لماركيوز بقراءة هيجل قراءة هايديكرية. فالوجود كقابلية للحركة هو صيرورة من التحولات والتغييرات والاختلافات, ولأنها صيرورة ديالكتيكية فإنها دائماً ما ترتد نافيةً هذه التحولات والتغييرات والاختلافات إلى مقولة بسيطة محضة. وهذا لا يعني الارتداد إلى فكرة وإنما يعني أن الموجود في وجوده من حيث هو وحدة بسيطة يكون هو واقعاً مُفكراً (ماركيوز، ١٩٨٤، صفحة ٨٨) . ولكن هذه الوحدة البسيطة لا تلبث أن تتبدى في صيرورة ونشوء في نمط جديد من أنماط الوجود وهكذا دواليك. فالتفسير التقليدي يرى في هذه الحركة نمواً مستمراً بينما التفسير الأنطولوجي يرى في هذه الصيرورة أنماط عديدة يتجلى فيها الوجود, أنماط مختلفة لقابلية الحركة يكون فيها الوجود مراوحاً بين إثبات نمط ما ونفيه، أي بين الظهور والخفاء, الحضور والغياب, التفتح والانغلاق. ودراسة ماركيوز لهيجل هي دراسة لهذه الأنماط الأنطولوجية في مراوحتها الهايديكرية هذه.

كما يقرر ماركيوز أن كل وجود عند هيجل هو في تضاد وتقابل مشروط وشارط معاً. فالكرسي لا يكون ما هو عليه, بوصفه كرسياً إلاّ حينما توجد منضدة ولا تكون هي الكرسي. وكذلك المنضدة لا تكون ما هي عليه، بوصفها منضدة إلاّ حينما يوجد كرسي ولا يكون هو المنضدة. وبمثل تلك الطريقة التي تحدث بها الأمور في البُعد الأفقي يحدث الأمر نفسه في البُعد الرأسي، أي في التتالي الزماني، فكل موجود هو أيضاً صيرورة، أي عملية من التحولات. وهكذا بالإمكان القول أن كل "وجود" هو وجود صائر, وصيرورة "وجود" آخر, فهو عملية تغاير لا متناه ترتبط بتغاير لا متناه من الموجودات الأخرى. وهذا ثراء لا متناهي يضيع فيه العالم الموضوعي. ولكنه بالنسبة للفهم فهو بالتأكيد ليس شيئاً آخر غير العدم ومع ذلك فهو أيضاً المطلق الذي صدر عنه كل وجود محدد وكل متناهي (ماركيوز، ١٩٨٤، الصفحات ٥٢-٥٣).

وبذات الطريقة يمضي ماركيوز في وصف سائر أنماط الوجود عند هيجل فالوحدة البسيطة بوصفها الموجود من حيث هو واقعاً مفكراً صارت من حيث هي كذلك وحدة بسيطة من الوعي بالذات والوجود وبذلك ضمت داخلها الاختلاف, وأصبحت ماهيتها ماثلة على وجه الدقة في أن تكون مساوية لنفسها مباشرة في الأخرى أو في الاختلاف المطلق. ونتيجة لذلك يوجد الاختلاف ولكنه شفاف تماماً, وهو يوجد باعتبارهِ اختلافاً لا يكون في الوقت نفسه اختلافاً (ماركيوز، ١٩٨٤، الصفحات ٨٨-٨٩) . والتناهي بوصفه طابع القابلية للحركة والطابع التاريخي للموجود يصير لا تناهياً. وبذلك لم يعّد اللاتناهي هو العالم الآخر للمتناهي والماوراء الذي يتعين به, بل صار المتناهي يحمل في ذاته تناهيه الخاص, بوصفه لا تناهي نشوئهِ (ماركيوز، ١٩٨٤، الصفحات ١١٧-١١٩) . وحين يتم استرجاع الموجود المباشر إلى الماهية, بعد انعطافة طويلة من الحالات المتغيرة دائماً لـ"ذات الأساس الحامل", أي للماهية التي تظل مماثلة لذاتها في جميع الحالات, نعود إلى الوجود الخالص, إلى أشد التعيينات فراغاً وتجريداً, إلى الوجود عموماً الذي هو عدم في الوقت نفسه. وهذا يعني أن الوجود حياد أو عدم الاكتراث يوجد لذاته. وهذا ما يعين الوجود المباشر كلاوجود, كعدم, والوجود في ذاته كتعيين. والوجود هو السلب البسيط لذاته, إذ إن وجوده هو عدمه وعدمه هو وجوده (ماركيوز، ١٩٨٤، الصفحات ١٢٧-١٣١) . والوجود, حين نصل إلى الواقع الفعلي بوصفه تحقيقاً مكتملاً للوجود, تبدِّ وتجلٍّ وتكشف لذاته. فالمطلق هو البرانية الشفافة التي هي تبدّيه الحق, إنه الحركة خارج ذاته ولكن على نحو يكون فيه هذا الوجود المتجه صوب الخارج هو الجوانية ذاتها (ماركيوز، ١٩٨٤، صفحة ١٦٠) . وهكذا تصير الحركة هي الوجود وهي تغيّر مستمر لايركن لا للوجود ولا للعدم. وتجد الثورة في كل معانيها أساسها الأنطولوجي في هذا التغيّر الأنطولوجي المستمر كما يوضحها ماركيوز.

ويرى ماركيوز أن هذا التفسير التقليدي لهيجل يفصل بين الوجود والفكر لأنه يفقد الحركة طابعها الأنطولوجي ويعتبرها شيئاً ما يتعلق بالوجود والفكر ويتوسط بينهما. ونتيجةً لهذا الفصل كان لابُد من رد أحدهما إلى الآخر ولأن مفهوم الذات عند هيجل يكتسب طابعاً واقعياً تتسم به حتى الأشياء ولذلك كان لابُد للتفسير التقليدي من أن يرد الوجود إلى الفكر في فهمهِ لهيجل. بينما تفسير ماركيوز الأنطولوجي يوحد الوجود والفكر في هوية واحدة "العالم المحض يحوي الفكرة بالقدر الذي تكون فيه الفكرة في ذاتها شيئاً, (وتحوي) الشيء داخلها بالقدر الذي يكون فيه الشيء كذلك فكراً محضاً" (ماركيوز، ١٩٨٤، صفحة ٢٨١) .

كما كان لماركيوز الفضل الكبير في توطيد الفكر الماركسي وفلسفتهِ مع محاولتهِ الحقيقية لتجديده من خلال تحليلاته والنقد الذي وجهه للرأسمالية . إذ إن نقد ماركيوز للرأسمالية لا يختص بهِ فقط (الجنس و الحب) ، لأن متنه الفلسفي خصب ومتشعب ، حيث يُلتمس كثيراً من عيوب الرأسمالية ، كما أنه يعتبر نفسه مجدد للماركسية ، مما جعل الكثير من المتخصصين يرون أنه استطاع أن يمزج بذكاء الجدل الهيجلي و النقد النتشوي والهايديكري، و الإستفادة من التعاليم الماركسية و نظرية فرويد ، مما جعل طرحه الفلسفي يتميز بالتنوع والتعدد) (ماركيؤز، د.ت، صفحة ١٩٣) .

DOI: https://doi.org/10.23851/mjs.v36i3.1670

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

Mustansiriyah Journal of Arts
2025, Vol. 49, No. 112, PP.277-290
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية
المجلد ٤٩، العدد ١١٢، ص ٢٧٧-٢٩٠
الجامعة المستنصرية

ISSN(p): 1814-635X, ISSN(e): 2521-3520

وكما إن الصورة "التي يقدمها ماركيوز للإنسان "لا كمثل ما يجب أن يضع بالإنسان من قبل، ما هو في ذاته مما يمكن أن يضع به اليوم فحسب بل، أيضاً التحقيق الواقعي لكل شيء يرغب فيه الإنسان أن يكون عندما يفهم نفسه في إطار امكاناته " (حميدان، ٢٠٠٥ ، صفحة ١٦٨) .

مما يجعل من مفهوم الإنسان عند ماركيوز مفهومًا لا نظريًا وعقلياً فحسب، بل مفهومًا واقعيًا يتغير ويتحدد باستمرار بتغير الظروف والوقائع المعطاة في مرحلة محددة من التاريخ، منتجاً بذلك ماهيته وهويته بشكل مستمر لا ينقطع ولا يتوقف، ومن هنا سعيه إلى إنتاج حضارة لا قمعية بمبدأ واقع جديد يحتوي على القمع اللازم لقيام الحضارة وتحقيقه، لا على مستوى الفكر فقط، بل لتجاوزه إلى مستوى الواقع كاتجاه تمثل في الواقع المعطى وليس في" الفكر فقط (حميدان، ٢٠٠٥ ، صفحة ١٦١) .

المبحث الثالث :- طبيعة الحضارة ونقد ماركيوز لها

أولاً :- بيان معنى الحضارة ومقوماتها الأساسية

إن **الحضارة في اللغة** هي الإقامة في الحضر بخلاف البداوة . إذ إن استعمال هذا اللفظ قديم ، وأن أول من اطلقهُ على معنى قريب من معناهُ الحاضر هو (أبن خلدون) ، إذ فرَّقَ في مقدمتهِ بين العمران البدوي والعمران الحضري ، ويذهب أبن خلدون إلى أنهُ ، إذ كانت البداوة أصل الحضارة ، فإن الحضارة غاية البداوة ونهاية العمران. وللحضارة عند المحدثين معنيان :-

أحدهما :- معنى موضوعي مشخص.

إذ أُطلقَ هذا المعنى على جملة من مظاهر التقدم التي تنتقل من جيل إلى جيل في مجتمع واحد أو عدة مجتمعات متشابهة ، ولكن لكل حضارة نطاقها (وهو حدودها الجغرافية) وطبقاتها (هي آثارها المتراكمة بعضها فوق بعض في مجتمع واحد أو عدة مجتمعات. ولغاتها (هي الأداة الصالحة للتعبير عن الأفكار السياسية والتاريخية والعلمية والفلسفية) .

والآخر :- معنى ذاتي مجرد.

إذ يُطلق هذا المعنى على مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني ، أو تُطلق على الصورة الغائية التي تستند إليها في الحكم على صفات كل فرد أو جماعة ، فإذا كان الفرد متصفاً بالخلال الحميدة المطابقة لتلك الصورة الغائية كان متحضرًا ، وكذلك الجماعات ، فإن تحضرها متفاوت بحسب قُربها من هذه الصورة الغائية أو بُعدها عنها. ومع أن الصورة الغائية للحضارات مختلفة باختلاف الزمان والمكان ، فإن اختلافها لا يمنع من اشتراكها في عناصر واحدة . وتتألف هذه العناصر في زماننا من التقدم العلمي والتقني ، وانتشار أسباب الرفاه المادي ، وعقلانية التنظيم الاجتماعي ، والميل إلى القيم الروحية والفضائل. وبالتالي فالحضارة هي لفظ أُطلقَ على مظاهر التقدم العقلي والمادي معاً ، وهي ذات طابع اجتماعي (صليبا، د.ت، الصفحات ٤٧٥-٤٧٦-٤٧٧) .

وبذلك تكون الفلسفة الحضارية جزءاً مهماً من فلسفة التاريخ ، حيث أن هدف التاريخ يتسع إلى تحرير العقل الإنساني من الخرافة والأساطير ، وذلك من أجل شيوع الحرية والتنوير والمباحث العقلانية ، كما أن مهمة فلسفة الحضارة هي توجيه البحث التاريخي إلى أهم من أخبار المعارك وسير الملوك وحوادث البلاط ، إذ أنها تتابع مسيرة العقل البشري في مختلف مظاهر النشاط الإنساني (فرحان، ١٩٨٧ ، صفحة ١١) .

كما يتناول البحث عن الحضارة والحديث فيها مع بيان أهم الإنجازات التي حققها الإنسان عبر السنين ، ومن أهم هذه التطورات التي لحقت بالإنسان نفسه ، سواء على صعيد جسم الإنسان أو على صعيد وعي الإنسان لنفسه ، والعالم الذي يعيش فيه . إذ يتناول :-

- من جهة يتناول البحث في الحضارة الحديث عن غزو الإنسان للفضاء وتفتيتهِ للذرة ومجمل المكتشفات العلمية والتكنولوجية.
- ومن جهة يتناول الحديث عن الحضارة إنجازات الإنسان الفنية والجمالية ،وكذلك نظرة الإنسان إلى نفسه وطريقة تعاملهِ مع الآخرين وقيمهِ ومُثلهِ الجديدة ونمط تفكيرهِ وتطور عقلهِ ، إضافة إلى انتصارات الإنسان الباهرة وهزائمهِ النكراء (زيادة، ١٩٨٦ ، صفحة ٣٦٨)، إضافة إلى حوار الحضارات (غارودي، ١٩٨٢ ، صفحة ٦٨) الذي ظهر نتيجة لتلاقح الفكري في فلسفة التاريخ .

وإما أهم مقومات الحضارة الجديدة عند ماركيوز ، فهي تتمثل بالنقد السلبي الذي يحتل الجانب الأكبر من تفكيرهِ ويشغل العدد الأكبر من صفحات كتبه. إذ إنه لا يقتصر على نقد نظام بعينه، بل إنه ينقد كل النماذج الموجودة، سواء منها الرأسمالية أو الاشتراكية كما هي قائمة بالفعل. وهو يرى هي مرض العصر، أو هي المظهر الرئيسي لضحالة الإنسان وغفلته، «أحادية البُعد » أن في المجتمع الرأسمالي « ذو بعد

DOI: https://doi.org/10.23851/mjs.v36i3.1670

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

Mustansiriyah Journal of Arts
2025, Vol. 49, No. 112, PP.277-290
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية
المجلد ٤٩، العدد ١١٢، ص ٢٧٧-٢٩٠
الجامعة المستنصرية

ISSN(p): 1814-635X, ISSN(e): 2521-3520

واحد » وللانحراف والتشويه الذي طرأ على حياته، فالإنسان المتقدم، وفي التطبيقات الاشتراكية الكبرى في العالم المعاصر. إن البعد الواحد باختصار، هو سمة الحضارة الحديثة في أشد صورها تقدمًا واكتمالًا. على أن ماركيوز لا يقف عند حد تشخيص أمراض الحضارة الحديثة، وإنما يعرض تصوره الإيجابي لحضارة أخرى تحقق للإنسان أبعاده المتعددة، وتكتمل فيها مقومات الحياة الحقة. وبطبيعة الحال فلا بد لبلوغ هدف كهذا من مراجعة شاملة للطريق الذي ظل الإنسان يسلكه حتى اليوم، وللأهداف التي ظل يبذل الجهد ويتحمل العناء من أجل تحقيقها؛ ذلك لأن الإنسان الحديث كان يُسلِّم بأمور معينة يظنها بديهية مع أنها قابلة للمناقشة، بل إنها ربما كانت أصل البلاء الذي يعيش فيه. ومعنى ذلك أن الحضارة الحديثة بأسرها تظن أن المبادئ التي تقوم عليها مطلقة، مع أنها في واقع الأمر مبادئ نسبية يمكن الخروج عليها، وربما كان خلاص الإنسان الحديث يكمن في قدرته على تجاوزها.

كما إنهُ الأسس التي ترتكز عليها الحضارة الحديثة هي زيادة الإنتاجية والتقدم » وهذه أسس تُفرض مقدَّمًا دون مناقشة. وهي تتخطى الانقسامات «التكنولوجي الأيديولوجية، إذ إنها هي الغاية القصوى في كل من النظامين الرأسمالي والاشتراكي كما يعيشان بيننا اليوم، ويعتقد ماركيوز أن التشخيص الحقيقي لمرض العصر الحديث هو أن الإنسان يعيش فيه متلهفًا على الإنتاجية الزائدة، لاهثًا وراء الكشوف والاختراعات التكنولوجية المتجددة أبدًا، وبذلك يضع الوسائل موضع الغايات؛ ذلك لأن على الإنسان أن يدرك أن الإنتاج والتكنولوجيا مجرد وسائل. وعليه أن يتساءل:-

- لأي غرض ينبغي أن أزيد من إنتاجي؟
- وما هي الغاية التي سأستخدم من أجلها التجديدات التكنولوجية؟

ومع ذلك فإن هذه الأسئلة، على بساطتها، لا تُطرح في العصر الحديث، بل ينقاد الإنسان لرغبته العمياء في التفوق في سباق الإنتاج والاختراع وكأنه مسوق بقوة قدرية غامضة قد تؤدي به في النهاية إلى حتفه. ومن الضروري أن ننبه إلى أن ماركيوز لا يستهدف دعوة الإنسان الحديث إلى التنازل عن تقدمه الاقتصادي والتكنولوجي؛ فهو لا ينتمي إلى ذلك النمط من المفكرين الذين ينادون بالعودة إلى عصور ما قبل الصناعة وما قبل التكنولوجيا، ويتصورون أن سعادة الإنسان الحقيقية إنما تكون في العودة إلى الارتباط المباشر بالطبيعة البريئة، بل إن المجتمع الإنساني الذي يحلم ببلوغه يفترض وجود مستوى عالٍ إلى أبعد حد من القدرة الإنتاجية ومن التقدم التكنولوجي. ولكن المهم في الأمر أنه يدعو إلى وضع هذه الاعتبارات الاقتصادية والفنية حيث ينبغي أن تكون؛ أعني بوصفها وسائل تخدم غايات تعلو عليها — غايات لم تصل إليها، ولا يمكن أن تصل إليها، الإنسانية الحالية المكتفية بعالم الوسائل. فهدفه هو أن يتجاوز الإنتاج والتكنولوجيا مع احتفاظه بهما؛ أعني البحث عن حضارة جديدة تستوعب الحضارة القديمة في داخلها، دون أن تلغيها، بحيث تكون العلاقة بين القديم والجديد علاقة جدلية بالمعنى الهيجلي؛ فالجديد يُلغي القديم لأنه يتجاوزه ولكنه في الوقت ذاته يحتفظ به لأنه يشتمل عليه بوصفه جانبًا من جوانبه. أو لنقل، من زاوية أخرى، إن العلاقة بين المجتمع القائم على الإنتاجية والمجتمع الذي ينشده ماركيوز — والذي سنوضح تفاصيله بعد قليل — أشبه بالعلاقة بين هندسة إقليدس والهندسة اللاإقليدية؛ فالأخيرة لا تلغي الأولى، ولكنها تدرك نسبيتها، وتجعلها مجرد حالة خاصة منطبقة على مجال معين، وتضيف إليها إمكانات جديدة لم تكن تخطر على بال أنصار النسق القديم (زكريا، ١٩٨٠، الصفحات ٣٩-٤٠) .

ثانياً :- نقد ماركيوز للحضارة

يتفق ماركيوز مع فرويد على أن تاريخ الإنسان ، هو تاريخ قمعهِ . ذلك لأن الحضارة لا تفرض أشكال القسر على وجودهِ الاجتماعي فحسب ، ولكن على وجودهِ البايولوجي أيضًا. فهي لا تحدّ من بعض أجزائهِ في الوجود الإنساني فقط ولكنها تحدُّ من بُنيتهِ الغريزية ذاتها. ومع ذلك فأن مثل هذا القسر هو وحدهِ شرط التقدم الأولي (مأركيوز، ٢٠٠٧ ، صفحة ١٩) .

كما نجد ماركيوز قد اعتبر أن تطور العلم قد أدى إلى تغيير جذري في حياة الإنسان وأكد على ذلك من خلال قولهِ: " إن إمكانيات المجتمع الصناعي المتقدم والقوى الانتاجية العليا التي يتمتع بها بفضل التقدم التكنولوجي الهائل وتطبيق ما يسمى بالأتمتة على نطاق واسع يجعلنا نقول أن ذلك سيسمح لنا بتحقيق تغيير جذري في مضمون الغايات والقيم بل وفي نمط الحياة المختلفة عما هو سائد في الحضارة السابقة" (مأركيوز، ٢٠٠٧ ، صفحة ١٠) .

DOI: https://doi.org/10.23851/mjs.v36i3.1670

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

Mustansiriyah Journal of Arts
2025, Vol. 49, No. 112, PP.277-290
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية
المجلد ٤٩، العدد ١١٢، ص ٢٧٧-٢٩٠
الجامعة المستنصرية

ISSN(p): 1814-635X, ISSN(e): 2521-3520

من الجدير بالذكر أنَّ ماركيوز ينتمي إلى الجيل المؤسس لمدرسة فرانكفورت الألمانية بزعامة مجموعة من الرواد، على رأسهم (ماكس هوركهايمر– ثيودور أدورنو– إريك فروم). وهو الجيل الذي ألقى على عاتقهِ نقد «عصر الأنوار» بصرخة ترجع مصائب الإنسان المعاصر إلى منظومة التفكير الحداثي القائم على بنية مفاهيم أمثال (العقلانية – والحرية – والتقدم – والنظرة العلمية الصارمة بما هي تكميم وقياس) ، والتي كذبها القرن العشرين، إذ سارت الأمور عكس ما بُشرت به « حركة الأنوار» تماماً، لتختفي الحرية ويغيب صوت العقل وينقلب التقدم إلى انحطاط، وقلق على الإنسانية. فقد أصبح الإنسان المعاصر – حسب هذه النظرية النقدية – مسيطَراً عليه وبطريقة سلسة وذكية، خاضعة لنفس منطق العقلنة والترشيد، أي (القياس والتكميم)، فإذا كانت السيطرة قديماً تتم بوضوح من طرف طاغية أو حاكم مطلق، فيقال: إن سلوكه لاعقلاني نابع من الانفعال والوجدان، فإن الزمن المعاصر بتوجهاته الرأسمالية، يخلق تحايلاً يجعل المرء يخال نفسه أنه حر، لكن التأمل العميق يوضح كم أنه مكبل ومقهور بتنظيمات مؤسساتية وبيروقراطية... تأخذ عقله وعواطفه ورغباته... وما وسائل الدعاية والإشهار والإعلام إلا دليل ذلك. فهي تروض الفرد وتطغى عليه بشكل مدروس في ظل حسابات دقيقة، بكلمة واحدة أصبح الاستعباد مقبولاً؛ لأنه يتم بأسم العقل، فالنظام الرأسمالي يغري بالاستهلاك ويجعل الكثير من الرغبات في مستوى الحاجات، فيزداد اختناق الفرد وبطواعية، فكأننا بصدد مكر ودهاء للعقل، بحيث يظهر أن الفرد يمارس حريته ويعيش قراراته، لكن هو في حقيقته مجرد ريشة في مهب نظام استهلاكي شمولي أفقده كل أبعاده، وجعل منه ما سماه ماركيوز: «الإنسان ذو البعد الواحد». فالإنسان عنده تم ابتلاعه بأكمله في عملية الإنتاج، وأصبح مجرد ترس داخل آلة. فتشكل مرض العصر، أي تمَّ خلق نموذج من البشر يعيش متلهفاً إلى المزيد من الإنتاجية، لاهثاً وراء الكشوف والاختراعات التكنولوجية المتجددة أبداً، ومن ثم يضع الوسائل موضع الغايات فيدخل في فقدان المعنى؛ وهو ما يؤدي إلى التعاسة والقلق الدائمين . وإذا كانت حضارة الإنسان المعاصر تقوم عند ماركيوز على العقلنة والترشيد المفرط، بحيث أصبحت الحياة مجرد خطة وتصميم وحساب، وكأن هناك قوة غامضة تدفع الإنسان دون قرار منه، وتنفلت من قبضته بشكل مخيف، فما الحل الذي يقترحه ماركيوز للخروج من هذه الحالة؟ طبعاً، لا يدعو ماركيوز إلى موقف نكوصي، بالتخلي عن مكتسبات العصر، والعودة بحنين إلى زمن الارتواء في حضن الطبيعة ببراءة، بل يلح على أن هذه الحضارة بتقنياتها الهائلة قد مكّنت الإنسان من التخلص من قهر الطبيعة وقهر العمل؛ وهو ما سيمكّن الإنسان من الاستمتاع بالحياة واستغلال كوامنه الحيوية، وطاقاته الغريزية المتدفقة، والتفرغ للهو واللعب، وهذه هي ملامح « حضارة الإيروس ». فالإنسان المرتقب في هذه الحضارة، ينبغي له أن يتجاوز منطق العمل الشاق الذي يقمع غرائز الإنسان، لينزع نحو الحب الذي تجاهلته حضارة المجتمع الصناعي وابتذلته ابتذالاً (مأركيوز، ٢٠٠٧ ، صفحة ١٣) .

لقد كان لزاماً على البشرية أن تمر بمرحلة طويلة تقمع فيها الإيروس (الحب واللذة) لتصل إلى التحضر المطلوب، فلا حضارة دون كبت، وهي (الفكرة التي كان يعلنها مراراً المحلل النفسي فرويد) (فرويد، ١٩٩٢، صفحة ٤٦) ؛ إذ لا وجود عنده لمجتمع دون حد أدنى من التنازل عن الرغبات؛ وهو الأمر الذي نظر إليه ماركيوز على أنه سيتم تجاوزه بسرعة، بفضل تنامي حضارة التقنية المعاصرة والمتسارعة بإفراط، التي ستحقق حياة مستقبلية «أوتوماتيكية» (حياة التقنية) التي تخفف عبء العمل عن الإنسان، من جهة وتوفر الوفرة في الإنتاج؛ وهو ما سيعطي للبشرية فرصة، لطالما بحثت عنها، وهي التفرغ الهادئ والمطمئن لتحقيق طبيعته الحيوية، أو لأنهُ ولأول مرة سيصنع حضارة لا تقوم على الكبت، إنها حضارة مطلقة. حيث سيتخلى الإنسان عن منطق البقاء الصرف نحو مراتب عُليا من البقاء ملؤها الرغبات الحقيقية، والحب واللذة والجمال، وخصوصاً السلام. كما أن الحضارة التقنية (تمثل أبعاد مسيرة التطور المعرفي والحضاري الذي عرفتهُ المجتمعات المتقدمة في العالم الغربي ، والقائمة على العقلانية والحرية والتقدم ، خاصة منذ القرن الثامن عشر ميلادي) (بومنير، ٢٠١٠ ، صفحة ١٩) لقد حلم ماركيوز بأطروحته هذه بمدينة فاضلة «يوتوبيا» مكتملة العناصر، حيث بها: العمل المريح والعقل المنظم، لكن دون إهمال الإيروس، أي الحب والسلام. فالعقل في الزمن الحديث كان مفيداً جداً في خلق السيادة على الطبيعة والتحكم فيها لصالح الإنسان، وتنظيم شؤون حياته، لكن هذا العقل قد تطرف إلى حد أنه أصبح ضد المراد منه؛ لهذا وجب إستعادة التوازن من جديد، وذلك بمحاولة ضخ جرعات كافية من الإيروس تخلق إنساناً متعدد الجوانب. فإذا كان فرويد يلح على أن الإيروس والحضارة لا يلتقيان، فإن موقف ماركيوز يسعى إلى جمعهما معاً. والآن عصر الصناعة قد تم تجاوزه إلى عصر الغلاف المعلوماتي، حيث انتشار التكنولوجيا إلى أرقى مستوياتها. إذ لا ننكر أن الثورة المعلوماتية والتكنولوجية الهائلة اليوم قد حققت للإنسان قدراً من الترف، وخففت عنه أعباء العمل الشاق، وسمحت له بالانكباب على شهواته ورغباته وطاقاته الحيوية، والمطالب الحقوقية المفرطة. **ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا:–**

DOI: https://doi.org/10.23851/mjs.v36i3.1670

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

Mustansiriyah Journal of Arts
2025, Vol. 49, No. 112, PP.277-290
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية
المجلد ٤٩، العدد ١١٢، ص ٢٧٧-٢٩٠
الجامعة المستنصرية

ISSN(p): 1814-635X, ISSN(e): 2521-3520

(هل حقق الإنسان سعادته؟ وهل وصل إلى ما يسميه ماركيوز «الحياة المسالمة»؟)

الإجابة :- طبعًا لا ، فقد ازداد موت المعنى وضاعت بوصلته واستفحل تعبه النفسي؛ مما يستدعي لربما حضارة الروح عوضاً عن حضارة الإيروس (المحمدي، ٢٠١٧) .

كما كانت أفكار ماركيوز النقدية تعكس اهتماماً واضحاً بقضية التحرر الجنسي باعتباره مكملاً أساسياً لإنجاز عملية التحرر الاجتماعي ، معتبراً أن القمع بكل أشكاله هو ظاهرة تاريخية وأن القواعد القمعية التي تُكبت الرغبات بكل أشكالها (الحب- الجنس - التفكير) هي قواعد قمعية مفروضة من طرف الإنسان نفسه بمعنى قمع الإنسان للإنسان ، ولم تكن قواعد مفروضة من طرف الطبيعة .

إذ إن مطالبة ماركيوز بالحرية الجنسية لا يعني أنه يطالب بالفوضى الجنسية بل يطالب بإستعادة التوازن بين العقل والحب و بين الفكر واللذة بمعنى بناء حضارة وحركة تحررية تتجاوز ذلك التعريف و التعامل التقليدي مع العقل كأساس لقمع الغرائز و السيطرة ، والحب كغريزة الحياة و منطق التمرد الذي يسعى إلى تحقيق اللذة ، وبالنتيجة إذا ما استطاع الإنسان تجاوز هذه الثنائية يكون قد خطى خطوات مهمة جدا نحو تشيد حضارة بديلة أساسها الحب، السعادة، الحيوية، الهدوء والسلام ...، حضارة تعيد للإنسان إنسانيته. إذن فبناء حضارة جديدة قائمة على الحب بديلة للحضارة الرأسمالية القائمة على القمع و الإستهلاك...لابد من تحرير الغرائز من قبضة المجتمع القمعي (ماكوز، ٢٠١١ ، صفحة ١٩٢) ، لكن كيف يدعو ماركيوز إلى تحرير الغرائز في الوقت الذي يبدو لنا أنها محررة في المجتمع الغربي ؟ على مستوى الظاهر قد يبدو الأمر كذلك لكن فيلسوف الحب والجمال والجنس له قراءة أخرى مغايرة تماما.

في **كتابه " الحب و الحضارة** " يرى بأن المجتمعات القمعية تتخذ من الجنس وسيلة للتناسل بغية ضمان استمراريتها ، " إن توحيد الغرائز الجنسية وإخضاعها إلى وظيفة التناسل ، يصرف طبيعة النزعة الجنسية ذاتها ، إذ أنها تتحول من مبدأ قائم بذاته متحكم بالعضوية كلها ، إلى وظيفة مؤقتة مخصصة ، و أداة تستخدم لتحقيق غاية ما " .

أما " **في كتابه الإنسان ذو البعد الواحد** " يحاول فضح حيل الرأسمالية تجاه الحرية الجنسية فهو يرى أن بالرغم من الزعم الذي يتم تروجه إعلامياً... على تحرر الجنس يتناقض مع الواقع معللاً ذلك أن الحرية الجنسية قيمتها تجارية محضة تخدم أجندة الإيديولوجية الرأسمالية " لقد قيلا كلام كثير عما يحققه المجتمع الصناعي المتقدم من درجة أكبر في الحرية الجنسية ، و لكنه لا يحقق إلا بقدر ما تصبح هذه الحرية قيمة صناعية و عنصرا من عناصر الأعراف الإجتماعية" (ماركيوز، د.ت، صفحة ١٩٣) ؛ (مأركيوز، ٢٠٠٧) .

ومن الجدير بالذكر أن ماركيوز عندما بدأ عملهِ النقدي للمجتمع الصناعي المتقدم الذي انتهى بصدور كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد"، إذ كان يبحث بشكل أساسي عن سبب عدم قيام ثورة بروليتارية في الدول الصناعية المتقدمة كما تنبأ ماركس، فقد نظر ماركس لدرجة تطور تلك المجتمعات من حيث قاعدتها الصناعية وتطورها التكنولوجي كسبب لقيام ثورة بروليتارية فيها، وهو ما لم يحدث.

وقد توصل الى أن السبب الأساسي هو القدرة التكنولوجية الهائلة التي توصل إليها المجتمع المتقدم، فهي من وجهة نظره تحقق هيمنة كبرى على الفرد، وهي هيمنة مختلفة عن سابقتها في الماضي، فهي ذات صورة عقلانية على خلاف اللاعقلانية التي تستخدم في المجتمعات المتأخرة للحفاظ على سيطرة الطبقة الحاكمة. حيث تكمن عقلانية هذا المجتمع في القدرة التي يمتلكها بفضل التطور التقني على استباق كل مطالبة بالتغيير الاجتماعي وعلى تحقيق هذا التغيير تلقائياً، بحيث يصبح المنهج النقدي هو ذاته لاعقلانياً حين يطالب بتغيير مجتمع يثبت القدرة الدائمة على تنمية الإنتاجية ويوفر لأعضائهِ حياة الرغد والرفاه، ويحاول دائماً هذا المجتمع تمويه الصراع الطبقي من خلال توحيد أدوات تشكيل الوعي والدعاية للعامل ورب العمل كالتلفاز مثلاً، وهي طبيعة الرأسمالية كما يري ماركيوز، فهي تسعى دائماً أن يتحول البشر الى نسخ متطابقة في الفهم و طريقة التفكير.

وفي رأيه هنا يكمن سبب الإستلاب الذي يعاني منه الفرد في المجتمع المتقدم، فهو لا يجد ذاته إلا من خلال اقتناء المنتجات التكنولوجية الحديثة، فالشمولية المعاصرة للرأسمالية المنظمة بحسب رأي ماركيوز تخلف أشكال مختلفة من الإستلاب والقمع، فالنظام الرأسمالي وصل الى حد تلبي فيه الاحتياجات البشرية الأساسية وتنشأ "احتياجات كاذبة ". والاحتياجات الكاذبة هي تلك التي تفرض على الأفراد كوسيلة لقمعهم ويدلل ماركيوز على ذلك بالحاجة الى استهلاك السلع على نفس الوتيرة التي يتم تقديمها بها في الإعلانات. وفي نفس هذه الحالة يتحول البشر الى أُناس توجههم أشكال الإنتاج الثقافي لوسائل الإعلام الجماهيرية، ومن ثم تتحدد احتياجاتهم على يد قوى خارجة عنهم. وإن كان الأفراد يتوهمون مع تلك الاحتياجات معتبرين أنها احتياجات حقيقية، إلا أنها في الواقع أصل الهيمنة الايديولوجية.

DOI: https://doi.org/10.23851/mjs.v36i3.1670

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

Mustansiriyah Journal of Arts
2025, Vol. 49, No. 112, PP.277-290
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية
المجلد ٤٩، العدد ١١٢، ص ٢٧٧-٢٩٠
الجامعة المستنصرية

ISSN(p): 1814-635X, ISSN(e): 2521-3520

و تتصف الثقافة في هذه الحالة بما أسماهُ ماركيوز (تقويض التسامي) من خلال تدمير الحقائق التي وجدت من قبل فيما طرحتهُ الثقافة الفنية الحقيقية من صور التسامي. وبذلك تسلع المنتجات الثقافية لتفقد الأفراد القدرة على التفكير النقدي في مجتمعهم وينشئون على (الوعي السعيد) الذي ينظر الى ما هو قائم بترحيب ورضا.

وإذا كان المجتمع يحرص على تلبية هذه الحاجات المصطنعة فليس ذلك لأنها شرط استمراره ونمو إنتاجيته وحسب، بل أيضاً لأنها خير وسيلة لخلق الإنسان ذو البُعد الواحد. وما الإنسان ذو البعد الواحد إلا ذاك الذي استغنى عن الحرية بوهم الحرية، والحقيقة بالخيال والواقع بالصورة، والروح بالجسد، وإذا كان هذا الإنسان يتوهم بأنه حر لمجرد أنه يستطيع أن يختار بين تشكيلة كبيرة من البضائع والخدمات التي يكفلها له المجتمع لتلبية حاجاته، فما أشبهه من هذه الزاوية بالعبد الذي يتوهم بأنه حر لمجرد أنه منحت له حرية اختيار سادته.

عدَّ ماركيوز الدور الذي تلعبه التكنولوجيا في تنميط الإنسان دوراً يتعاظم على دورها التقدمي، فالتكنولوجيا في نظره تحول الأشياء إلى أدوات مروضة لاستغلالها لأغراض اجتماعية وحضارية، إنها فن غزو الطبيعة والتغلب على مقاومتها الخرساء، من هنا تلعب دورًا تقدميًا، أما في المجتمع الاحادي البُعد فإنها قد أصبحت الشكل العالمي للإنتاج المادي، وهي القوة الكلية المحددة لحياة العصر وثقافته، في ظل مجتمع طبقي قمعي اضطهادي، فأن منطقها وهو منطق سيطرة الإنسان على الطبيعة، يصبح المنطق المحدد للعلاقات الاجتماعية أيضاً فبدل أن تكون قوة تحررية أصبحت عقبة أمام تحرر الإنسان بتحويلها البشر إلى أدوات (مجدي، ٢٠١٦ / ٤ / ٤) .

إن التطور التكنولوجي الراهن هو واقع استعباد الإنسان وتشيؤهِ وتحولهِ إلى أداة لا واقع تحرره كما يعتبر ماركيوز أن التكنولوجيا سياسة قبل أن تكون أي شيء آخر، لأن منطقها هو منطق السيطرة والهيمنة، ولأنها تخدم سياسة القوى الاجتماعية المسيطرة في الوقت الراهن.

إذ يرى ماركيوز أن عالم الحضارة الصناعية المتقدمة عالماً استبدادياً رغم بنائهِ لديمقراطية اسمى من الديكتاتوريات التي تحكم العالم المتخلف، إلا أنها تبقى ديمقراطية شكلية وهي طبيعة الديمقراطية البرجوازية التي ليست سوى غطاء للاستبداد، وهذا الاستبداد له القدرة على أن يؤدي إلى أي محاولة لمعارضته بل وعلى دمج القوى الاجتماعية والاستنفار وتعبئة جميع طاقات الإنسان لحمايته والذود عنه، وهنا يأتي دور السياسة، حيث السلطة السياسية لها مطلق السلطة على الحركة الميكانيكية والتقنية، فبدلاً من أن يحكم حزب واحد تتقاسم الطبقة المسيطرة سلطتها على حزبين أو ثلاثة، الذين يمثلان أقطاب تناحر المجتمع، وهو تعارض وهمي لإمتصاص المعارضة الحقيقية.

العقل والثورة :

لقد كان ماركيوز ماديًا جدليًا يرى بأنهُ هنالك أزمة في بناء المادية الجدلية نفسها بالطريقة التي أسسها ماركس، فقد كان يرى فيها وضعية مفرطة، فلذلك كان ما فعلهُ ببساطة في كتابه (العقل والثورة) هو أنه أعاد قراءة هيجل ماركسيًا ليخلص هيجل من مثاليتهِ وليخلص ماركس من وضعيته وذلك باستبدال الأنطولوجيا بالوجود الاجتماعي كما فعل ماركس ولكن مع الحفاظ على العقل. وهذا هو معنى قراءة هيجل قراءة ماركسية فهي قراءة لا تحافظ على هيجل كما هو ، وفي ذات الوقت لا تحافظ على ماركس أيضًا كما هو.

فقد حاول ماركيوز أن يسحب الماركسية الى مزيد من المثالية وإبعادها قليلاً عن المادية التجريبية، دون الخروج عن الماركسية كنسق فكري ينطلق من أسبقية المادة، ولكن دون أيضاً من أن يمارس التحقير لدور العقل وهذا ما مارسه ماركسيين كُثر عندما أعلنوا انتهاء الفلسفة عندما قدست المادية ورفضت كل أشكال التجريد الفكري بدرجاته. فالمثالية حسب ماركيوز هي التي تضمن سيطرة الفلسفة على المجتمع والطبيعة بينما المادية تحصرها في التعالي على الواقع (مجدي، ٢٠١٦ / ٤ / ٤) .

ومع هذا الدفاع عن المثالية فإن ماركيوز لم يرى نفسه خارجاً عن التقاليد الماركسية، خاصةً أن هنالك إشارات صريحة من ماركس عن دور المثالية الهام في تاريخ الفلسفة. فالمثالية، لا المادية، هي التي طوّرت الجانب العملي وإن كان بشكل تجريدي. وذلك نتيجة لأن المادية لم تكن ترى الواقع إلاّ كموضوع أو تأمل، بينما المثالية ما كان في مقدورها أن ترى الواقع إلاّ كتجربة أو نشاط إنساني بحكم رؤيتها للواقع كناتج للفكر. والأهم من ذلك وجهة نظر ماركس فيما هو كلي وعلاقته بالعيني. وهو أحد الموضوعات الهامة التي هاجم فيها الماركسيون ماركيوز، فهؤلاء يرون أن النظرية النقدية عند ماركيوز أقرب للفلسفة منها إلى علم الاقتصاد وأنها لا ترفض المثالية رغم انتقادها، وأنها بذلك تتناقض مع ماركس تناقضاً جذرياً، الذي يرى في المثالية وعياً زائفاً ويعتقد أن المجرد دائماً ضار، بينما ماركيوز يرى أن سر قوة الفلسفة هو قدرتها على التجريد وتجاوز المحسوس.

DOI: https://doi.org/10.23851/mjs.v36i3.1670

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

Mustansiriyah Journal of Arts
2025, Vol. 49, No. 112, PP.277-290
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية
المجلد ٤٩، العدد ١١٢، ص ٢٧٧-٢٩٠
الجامعة المستنصرية

ISSN(p): 1814-635X, ISSN(e): 2521-3520

لقد قدم ماركيوز جمع بين ماركس وهيجل أبرز فيه دوره كفيلسوف حقيقي، فاستطاع أن ينظر الى ماركس بصفته تتويج اقتصادي واجتماعي لهيجل من خلال مقولة العمل، فتقسيم العمل يتحكم في شكل الدولة والمجتمع، كما أن العمل يتحكم أيضاً في تطور الوعي فهو الذي يفتح الطريق أمام الحرية الواعية بذاتها.

ولذلك فإن وجود الطبقة العاملة يقوم دليلاً على نفي العقل نفسه، فهي ليست تحقيقاً للعقل الإنساني وللإمكانات الإنسانية، وهي واقعة كافية للقضاء على حقيقة العقل الكلية. ومعنى ذلك أن التاريخ والواقع الاجتماعي ينفيان الفلسفة ولا يمكن تحويل المجتمع على يد النظرية الفلسفية، بل هي مهمة الممارسة العملية، وبحسب ماركيوز، تحرر الإنسان أصبح هو نفسه عمل الإنسان وهدف سلوكه العملي الواعي بذاته. وهي ممارسة ينفي الفلسفة ولكن بتحقيقها، بتحويل الوجود الحقيقي والعقل والذات الحرة إلى وقائع تاريخية متحققة (مجدي، ٢٠١٦ / ٤ / ٤) ؛ (مأكوز، د.ت) .

الخاتمة

من أهم النتائج التي تمَّ توصلنا إليها ، هي :-

١- تتمثل أهمية فلسفة التاريخ في التفكير الفلسفي عموماً من حيث أنها تؤكد على أهمية التاريخ في حياة الشعوب والأمم، ومن ثم على قيمة الوعي التاريخي والحضاري ، الذي يعبر عن وعي الذات لكينونتها وصيرورتها في التاريخ وصناعتها لهُ، وفي جدلية الحضارات وتفاعلها وتواصلها في الزمان من حيث ما هو "ماضي وحاضر ومستقبل".

٢- إن الإنسان هو صانع التاريخ والحضارة وسبب فعّال لديموميتها. فلذلك نجد هنالك تداخل بين الحب والحضارة عند ماركيوز ، لأن ماركيوز قد جعل من الحب أساس بناء حضارة جديدة ،إذ أقترحهُ ماركيوز كلبنة أساسية للتحرر الاجتماعي الذي يعتبره أساس لأي ولكل تحرر أخر.

٣- لقد هاجم الماركسيون ماركيوز، إذ يرون أن النظرية النقدية عند ماركيوز أقرب للفلسفة منها إلى علم الاقتصاد وإنها لا ترفض المثالية رغم انتقادها، وأنها بذلك تتناقض مع ماركس تناقضًا جذريًا، الذي يرى في المثالية وعيًا زائفًا ويعتقد أن المجرد دائمًا ضار، بينما ماركيوز يرى أن سر قوة الفلسفة هو قدرتها على التجريد وتجاوز المحسوس.

٤- لقد قدم ماركيوز جمع بين ماركس وهيجل أبرز فيه دوره كفيلسوف حقيقي، فاستطاع أن ينظر الى ماركس بصفته تتويج اقتصادي واجتماعي لهيجل من خلال مقولة العمل، فتقسيم العمل يتحكم في شكل الدولة والمجتمع، كما أن العمل يتحكم أيضاً في تطور الوعي فهو الذي يفتح الطريق أمام الحرية الواعية بذاتها.

٥- لقد حاول ماركيوز أن يبني فلسفة حضارية جديدة ، تقوم على أساس إيجاد المركب الموضوعي الذي تتلاقى عندهُ الحتمية التاريخية والحتمية البايولوجية ، ليتولد من لقائهما حرية الإنسان.

DOI: https://doi.org/10.23851/mjs.v36i3.1670

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

Mustansiriyah Journal of Arts
2025, Vol. 49, No. 112, PP.277-290
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية
المجلد ٤٩، العدد ١١٢، ص ٢٧٧-٢٩٠
الجامعة المستنصرية

ISSN(p): 1814-635X, ISSN(e): 2521-3520

٦- يرى ماركيوز أن تحرر الإنسان أصبح هو نفسه عمل الإنسان وهدف سلوكه العملي الواعي بذاته، وهي الممارسة. إذ ينفي ماركيوز الفلسفة ولكن بتحقيقها، يتم تحويل الوجود الحقيقي والعقل والذات الحرة إلى وقائع تاريخية متحققة.

Funding
This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors

Conflict of Interest
The authors declare that there is no conflict of interest regarding the publication of this paper

Acknowledgments
The authors would like to extend their heartfelt thanks to institution, for the moral support provided during the course of this research. The encouragement and guidance provided by the institution have helped tremendously in completing this research.

References

قائمة المصادر والمراجع :

أبن.خلدون. (٢٠٠٤). *المقدمة ، دار الشرق العربي – بيروت .*

أحمد محمود صبحي. (د.ت). *في فلسفة التاريخ .*

ايمان حميدان. (٢٠٠٥). *فلسفة الحضارة عند هربرت ماركيوز، منشورات وزارة الثقافة – دمشق .*

جوزف هورس. (١٩٦٤). *قيمة التاريخ (دراسة فلسفية) ، ت: الشيخ نسيب وهيبه الخازن ، منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت .*

حامد حمزة حمد الدليمي. (٢٠٠٤). *فلسفة التاريخ والحضارة ، بغداد ، ط١ .*

د. صائب عبدالحميد. (٢٠٠١). *علم التأريخ ومناهج المؤرخين ، مركز الغدير للدراسات الإسلامية – بيروت ، ط١ .*

روجيه غارودي. (١٩٨٢). *حوار الحضارات، ت: عادل العوا، منشورات عويدات–بيروت.*

سيجموند فرويد. (١٩٩٢). *الحب والحرب والحضارة والموت ، دراسة وترجمة : د.عبد المنعم الحفني ، دار الرشاد للنشر والتوزيع – القاهرة ، ط١ .*

فؤاد زكريا. (١٩٨٠). *هربرت ماركيوز ، (د.م) ، ط١ .*

كمال بومنير. (٢٠١٠). *جدل العقلانية في الفلسفة النقدية لمدرسة فرانكفورت – نموذج هربرت ماركيوز ، الدار العربية للعلوم ناشرون .*

DOI: https://doi.org/10.23851/mjs.v36i3.1670

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

Mustansiriyah Journal of Arts
2025, Vol. 49, No. 112, PP.277-290
Mustansiriyah University

مجلة آداب المستنصرية
المجلد ٤٩، العدد ١١٢، ص ٢٧٧-٢٩٠
الجامعة المستنصرية

ISSN(p): 1814-635X, ISSN(e): 2521-3520

مارك مجدي. (٢٠١٦ / ٤ / ٤). *هربرت ماركيوز .. التكنولوجيا وتنميط الإنسان ، الحوار المتمدن- العدد: ٥١٢٣ .*

محسن المحمدي. (٢٠١٧). *هربرت ماركيوز : رقم العدد [١٤٢٥٤] – الرباط ، بتأريخ ٧ ديسمبر .*

محمد تقي المدرسي. (٢٠٠٣). *المنطق الإسلامي أصولهِ ومناهجهِ ،الناشر :دار محبي الحسين (ع)، ط١ .*

محمد جلوب فرحان. (١٩٨٧). *الفيلسوف والتاريخ (نماذج من التأويل الفلسفي للتاريخ)، منشورات مكتبة بسام – الموصل .*

معن زيادة. (١٩٨٦). *الموسوعة الفلسفية العربية ، معهد الإنماء العربي – بيروت ، ط١ .*

هربرت ماركيوز . (١٩٨٤). *نظرية الوجود عند هيجل، أساس الفلسفة التاريخية، ترجمة وتقديم وتعليق: إبراهيم فتحي، المكتبة الهيجلية بإشراف د. إمام عبد الفتاح إمام، الطبعة الأولى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت.*

هربرت مأركيوز . (٢٠٠٧). *الحب والحضارة ، ت: مطاوع صفدي ، دار الآداب للنشر والتوزيع – بيروت ، ط٢ .*

هربرت ماركيؤز . (د.ت). *الإنسان ذو البعد الواحد.*

هربرت ماكوز . (٢٠١١). *فلسفات النفي (دراسات في النظرية النقدية) ، ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد ، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع – القاهرة ، ط١ .*

هربرت مأكوز . (د.ت). *العقل والثورة- هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية.*

(تيرنس بول وريتشارد، بيللامي: موسوعة كمبريدج للتاريخ: الفكر السياسي في القرن العشرين، ت: مي السيد مقلد، مج ٢، المركز القومي للترجمة – القاهرة ، ط١ ، ٢٠١٠)

استشهاد مجلات جامعة المستنصرية :

١. **ا.م.د.صدام لدن رحيمة. (٢٠٢٤). مصادر الالتزام عبر التاريخ . العراق: مجلة المستنصرية ، لدراسات العربية والدولية عدد ٨٨ ، مجلد ٢١ ، كانون الاول.**

٢. **م. م مؤيد جبار رسن. (٢٠٢٥). فلسفة التاريخ عند هيردر من التاثيرات البيئية الى حرية الارادة الانسانية . العراق: مجلة اداب المستنصرية الانسانيات العدد١٠٩ .**

٣. **عطاء عبد الزهرة وصبلح حمودي معيني. (٢٠٢٢). اثر البيئة ودورها في الانحلال الحضاري دراسة تحليلية من منظور اشبنجلر . العراق: مجلة الفلسفة العدد ٢٦ كانون الاول.**

DOI: https://doi.org/10.23851/mjs.v36i3.1670

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .