

مشورات جامعة دمشق
كلية الآداب والعلوم الإنسانية



المدارس الاجتماعية المعاصرة

الجزء الثاني

الدكتور كامل محمد عمران

أستاذ في قسم علم الاجتماع

جامعة دمشق ٢٠٠٣ - ٢٠٠٤ م

١٤٢٤ - ١٤٢٥ هـ



محتويات الجزء الثاني

الفصل الأول: الجدل	٧
الفصل الثاني: نظرية التشكيل	٢٩
الفصل الثالث: مفهوم الكلية	٤٥
الفصل الرابع: الاتجاه الأنثوميثنودولوجي	٥٩
الفصل الخامس: النظرية البنوية	٦٩
الفصل السادس: الماركسية البنوية	٨٩
الفصل السابع: سوسيولوجيا المعرفة والأيديولوجيا	١٢٣
الفصل الثامن: سوسيولوجيا الطبقات الاجتماعية	١٣٩
الفصل التاسع: التيار النقدي الأميركي	١٦٥
الفصل العاشر: النظرية النقدية	١٨١
الفصل الحادي عشر: مدرسة فرانكفورت	٢٢٧
الفصل الثاني عشر: هابر ماس ومدرسة فرانكفورت	٢٠٠
الفصل الثالث عشر: ما بعد البنوية وما بعد الحداثة	٢٧٥
الفصل الرابع عشر: الاغتراب	٣٠١



الفصل الأول

الجدل

- مقدمة

- مفهوم الجدل

- نص للتحليل: لودفيغ فويرياخ ونهاية الفلسفة
الكلاسيكية الألمانية



- مقدمة:

قد يستغرب بعضهم أن نتحدث اليوم عن التفكير الماركسي، في وقت انهارت فيه مجموعة البلدان التي كانت « تستند » إلى ذلك التفكير. وأعلنت تخليها عنه، واعتقادها الرأسمالية كنظام حياة مجتمعي.

ونود أن نشير هنا إلى أننا لا نناقش الأسباب التي أدت إلى انهيار تلك البلدان، على الرغم من أهميتها، لكننا نتحدث عن تاريخ ذلك التفكير وأهم مقولاته، كجزء من الفكر العالمي، سواء قبلنا به أو لم نقبل، بعيداً عن أي نظرية ذاتية، وحمني الدعاية المعادية له.

يعد الفكر الماركسي تأليفاً إبداعياً بين ثلاثة مصادر فكرية هامة هي: الفلسفة الألمانية، والاشتراكية الفرنسية، والاقتصاد السياسي الإنجليزي. تم هذا التأليف في ضوء الفكر الجدلية والممارسة السياسية والنظرية الاقتصادية الكلاسيكية. فبدا الفكر الماركسي في منتصف القرن التاسع عشر، أول نظرية اجتماعية، تستند إلى الدور الهام الذي يمكن أن تلعبه الطبقة العاملة، في إطار عملية تاريخية شاملة تفسر الماضي بقدر ما تشخيص الحاضر وتتنبأ بالمستقبل.

يركز الفكر الماركسي على وحدة الواقع والمعرفة، ووحدة الطبيعة والإنسان، ووحدة علوم المادة والعلوم الاجتماعية، وهو يتحرى الكلية في الصيورة، وكذلك في ما هو راهن. وهذه الكلية تضم مستويات وأوجهها تارة متكاملة، وتارة متباعدة ومتناقضة.

لقد اتجه الناس، منذ نهاية القرن التاسع عشر، إلى فهم أعمال ماركس،

وبخاصة كتابه «رأس المال» الذي قام على هدم علوم جزئية تخصصت موضوعاتها منذ ذلك الحين، وربما رفض ماركس إقامة الحاجز الفاصل بينها. وهكذا ردت هذه المجموعة التي يتألف منها كتاب «رأس المال» إلى مبحث في التاريخ أو في الاقتصاد السياسي أو في السوسيولوجيا أو أيضاً في الفلسفة. والحقيقة أنه لا يمكن حصر التفكير الماركسي في هذه المقولات الضيقية. وليس الماركسي علمًا يجمع مختلف العلوم ويحاول العمل في العلوم الاجتماعية. فهي كلية متميزة، تركز بحثها ومفاهيمها النظرية حول مسألة واحدة هي العلاقة الجدلية بين الإنسان الاجتماعي الفاعل وأعماله العديدة المتباينة والمتناقضة.

ومنذ تحليلات ماركس للرأسمالية القائمة على التناقض، اتجهت علوم الواقع الإنساني نحو التخصص، ولهذا الاتجاه مغزى فلم يكن بالإمكان إدراك مفهوم الكلية كما كان الحال في زمن ماركس. في وحدة شاملة، من الداخل والخارج معًا، سواء في رصد الواقع أو درسه والاعتراض عليه. ونحن لا يسعنا مع ذلك أن نقر انفصال العلوم الجزئية، لأن هذا الانفصال يتجاهل مفهوم الكلية، أي المجتمع بوصفه مجموعة متماسكة، والإنسان باعتباره كلاً. بيد أن الواقع الإنساني يزداد تعقيداً. وهذا التعقيد المتزايد يشكل جزءاً من التاريخ بمعناه الواسع. وفي المؤلفات الماركسيّة سنجد دراسة اجتماعية للأسرة والمدينة والريف والجماعات الجزئية والطبقات والمجتمعات في جملتها والمعرفة والدولة.. إلخ. كل هذا على مستوى من التحليل والعرض، لا يغمس العلوم حقوقها كالاقتصاد السياسي والتاريخ وعلم السكان وعلم النفس.

وغالباً ما يعد ماركس أيضاً من علماء الاقتصاد، وينسب إليه ضرب من الحتمية الاقتصادية يقول إن القوى المنتجة ومستوى هذه القوى يسببان بصورة آلية محضة نشوء العلاقات والأشكال الأخرى التي يتكون منها الواقع الاجتماعي مثل علاقات الملكية والمؤسسات والأفكار. مثل هذا التأويل يتجاهل عنوان رأس المال الثاني وهو «نقد الاقتصاد السياسي». أو ليست الرأسمالية

هي التي اتخذت الواقع الاقتصادي والسلعة والمال وفضل القيمة والربح قاعدة لها ؟ خلافاً للرأسمالية التي تستحيل فيها العلاقات بين الكائنات الإنسانية بوساطة المال إلى علاقات كمية بين أشياء مجردة، كان المجتمع في العصر الوسيط قائماً على روابط مباشرة بين الكائنات الإنسانية، تربط المساواة بالموالي ولكنها كانت شفافة، ولسوف تعود هذه الروابط من جديد مباشرة وشفافة من غير استعباد وفي مجتمع تبدل حاله. أما الاقتصاد السياسي بوصفه علمًا فإنه معرفة لجانب من جوانب الممارسة، هو توزيع الأموال في حال العسر بين فئات اجتماعية متباينة في أهميتها ونفوذها ووظائفها ومكانتها في البنى الاجتماعية، وعلى الاقتصاد السياسي أن يزول ومن الممكن تجاوزه، بل ينبغي أن يتم هذا التجاوز في مجتمع وافر الخيرات، يستخدم إمكانات التقانة استخداماً تاماً، وهذا يفضي إلى تجاوز القانون أي مجموعة النواظم والقواعد التي توزع الفعاليات والمنتجات في مجتمع لم يبلغ بعد السعة والرفاهية. وما الاقتصاد السياسي إذن سوى علم الفاقة والعوز، على أن لكل مجتمع في الماضي والحاضر «قاعدة» اقتصادية. وهذه القاعدة لا تحدد العلاقات الاجتماعية إلا على قدر تقييدها لنشاط فعالية الجماعات والأفراد، فتبث بينهم العracيل وتجمد إمكاناتهم بفضل هذه العracيل. والأفراد من حيث تمثلهم لجماعات وطبقات، إنما يقومون بمبادرات ناجحة أو فاشلة. لكنها تدرج الواقع الاقتصادي المعطى في واقع اجتماعي أسمى وأكثر تعقيداً وتنوعاً. ورغم كل ذلك يقتضي تحويل المجتمع الرأسمالي، بل يفرض تدليلاً في قاعدته الاقتصادية، أي في العلاقات بين الإنتاج والملكية، وفي تنظيم العمل وتوزيعه اجتماعياً.

يتناول كتاب رأس المال إذن مجتمعاً هو المجتمع البورجوازي، ونمطاً من أنماط الإنتاج، هو الإنتاج الرأسمالي، فيشمل وجهين للواقع واحد يعد كلاً متكملاً. وهو يدرك الرأسمالية القائمة على التنافس، إدراكاً فكريأً سواء من ناحية رصدها أو من ناحية الاعتراض عليها. ومن حيث رصدها يعالج الكتاب

التنظيم الذاتي في هذا المجتمع وآليات التوازن المؤدية إلى بقاء بنائه مثل تكوين سعر الربح المتوسط، ونسب إعادة الإنتاج الموسع. فالرأسمالية القائمة على التناقض إنما تشكل مذهبًا تبرز فيه صورة تكسو نتاج العمل الإنساني، وهذه الصورة هي السلعة. كما تفرض فيه علاقات الإنتاج والملكية الخاصة الرأسمالية، بنية للقوى المنتجة والقوى الاجتماعية. وفيما يتعلق بالاعتراض على الرأسمالية، يوضح ماركس كيف أن الطبقة الكادحة في نضالها ضد البرجوازية، الطبقة المتسلطة، قد أخذت تعني الرأسمالية. بل يمضي إلى أبعد من ذلك في يقدم الدليل على أن الرأسمالية القائمة على التناقض إلى زوال، إذ تنهى قوتان اقتصاديتان واجتماعيتان تستهدفان بنيانها الداخلي وتحطيمه. وهاتان القوتان هما الطبقة العاملة والاحتيارات. مما يعني وجود نظرية اقتصادية في كتاب رأس المال، وإن لم يكن هذا الكتاب بحثاً في الاقتصاد السياسي. إنه يضم شيئاً آخر يتعداه، إلا وهو كيفية تجاوز الاقتصاد السياسي من خلال نقد نقداً جذرياً. فالتأويل الاقتصادي لهذا الكتاب، يقتصره على وجه واحد من أوجه الكلية الواقعية، ومن أوجه المفاهيم ومجموعها التي تدرك هذه الكلية الواقعية وتبسيطها.

لقد عرض ماركس في كتابه رأس المال صيرورة الرأسمالية القائمة على التناقض في كليتها. إنه يبين نشوئها ونموها وبلغها الأوج ثم انفراطها الحتمي، وذلك انطلاقاً من الفرضية التي يريد أن يثبتها الكتاب كلية، إلا وهي أن المجتمع الرأسمالي شأنه شأن كل واقع، يولد وينمو ثم ينحدر ويموت. يصح ذلك على الكائنات الطبيعية، كما يصح على الكائنات الاجتماعية والأفراد والأفكار والمؤسسات، بيد أن تاريخ الرأسمالية القائمة على التناقض إنما يظهر في ميادين شتى، ويقع في مستويات مختلفة. لهذا يجد القارئ في رأس المال اقتصاداً وسياسة، كما يجد تاريخاً بالمعنى الدقيق، وسociologياً.

- مفهوم الجدل:

أخذت الماركسية فكرة الجدل عن الفيلسوف الألماني هيغل Hegel (١٧٧٠-١٨٣١). وبصرف النظر عن معاني الجدل الكثيرة، فقد اقتصرنا فقط على معناه كمنهج للبحث والتفكير، فإن الجدل كونه تعبيراً عن فلسفة الصيرورة (من فعل يصير أو يصبح) يقف على النقيض من الميتافيزيق، أو ما وراء الطبيعة، كونه تعبيراً عن فلسفة الكينونة (من فعل يكون). وهذه الفلسفة أتت لنا من أرسطو، وكانت لقرون عديدة فلسفة الغرب التقليدية، في خلود الأشياء والفكر والحقيقة والأخلاق ودومها. وأسلوب فلسفة الكينونة هو المنطق والحوار الذي يتمثل في مبدأ الثبات الدائم. فالشيء إما موجود أو غير موجود، ولا يمكن أن يكون موجوداً أو غير موجود في آن واحد.

أما فلسفة الصيرورة، التي أتت لنا من الفلسفه الإغريق الذين سبقوه أرسطو بقرنين وبخاصة (هيراقليط)، الذي يعد أبا الفلسفة الجدلية، وارتبطت بالزمن والتغير، فإن أسلوبها يتمثل في مبدأ التغير الدائم أو الجدل، فكل شيء يولد ويموت، وكل حقيقة حية، وكل كائن أو فكرة أو نظام، إنما يتتطور وفقاً لهذا المبدأ - الولادة والنمو والموت. وهذا يعني أن كل شيء من الأشياء المذكورة، إنما يحتوي في ذاته على بذرة فنائه (حسب هيجل)، على تقاض داخلي يتسبب في بدء فنائه الذاتي، بحيث تكون لحظة ميلاده هي لحظة موته.

لكن الفلسفة الجدلية تتخطى التشاؤم القديم عند هيراقليط، وبدلأ من عد هذا التغير الدائم عملية يائسة لاأمل فيها للكائنات والأشياء، فإنها توسع من أفق نظرتها، وترى وجهاً جديداً تماماً لهذا التغير. فمن الموت تولد حياة أخرى جديدة. وإذا كان الشرقيون قد توصلوا لهذه الفكرة من قبل، فإنهم كما يقول هيجل، قد تصوروها فيما يتعلق بالأجسام لا فيما يتعلق بالأفكار. أما عند هيجل فإن الفكر نفسه تولد من جديد بعد موتها، وتتصبح أكثر فاعلية ووضوحاً من قبل.

وهكذا فإن الإنسانية عند هيجل، تتجاوز الإنسان نفسه، وكل نظام إن هو إلا مرحلة انتقالية في نمو المجتمع الإنساني المستمر من الأدنى إلى الأعلى، وكذلك الحال بالنسبة إلى كل فترة تاريخية. ويغدو كل نظام أو فكرة لا مبرر لوجوده، عندما يصبح عائقاً في وجه التطور. بحيث يتغير عليه أن يُخلِّي السبيل أمام نظام آخر أو فكرة أخرى أسمى منه وأكثر قدرة على مجاراة التطور. وهذا النظام الجديد أو الفكرة الجديدة سيدخل في الدورة نفسها، ويصبح في وقت ما عائقاً لا مبرر لوجوده، ثم يموت بدوره مفسحاً المجال لنظام جديد أو فكرة جديدة وهكذا.

فالجدلية هنا مفتاح التقدم، والموت خلاق ومنشئ. وكل شيء يحتوي في ذاته على بذرة فنائه، وأيضاً وفي الوقت نفسه على بذرة تجاوزه. وبدلأ من مبدأ الثبات القديم، يحل محله مبدأ جديد: مبدأ التناقض الخالق. مما يعني أن السبب الأساس في نمو الأشياء وتطورها، لا يوجد خارجها، وإنما في داخل هذه الأشياء ذاتها. وهذا ينطبق على نمو المجتمعات وتطورها.

هكذا، ومع هيجل أخذت الجدلية معنى جديداً، فبعد أن كانت تعني عند فلاسفة القدماء التوصل إلى الحقيقة عن طريق اكتشاف المتناقضات التي تحتوي عليها حجج الخصم واستدلالاته والتغلب عليها، أصبحت تعني دراسة تسلسل المتناقضات التي تصنع التاريخ. ذلك أن تاريخ الإنسانية ليس إلا جريان الحياة على أوسع نطاق، فهو في حقيقته تتبع منطقى للقوى المتطورة أبداً خلال الزمن والتي تتصارع، فيما بينها من أجل ميلاد قوى أكبر وأنضج منها. وفي رأي هيجل فإن دراسة هذا التتابع الواقعي بدلأ من الضياع في عالم من التجريدات الوهمية هو لب الفلسفة. أما ميدانها الحقيقي فهو تاريخ العالم (ماركوز).

وليس التاريخ سوى تجسيد العقل في الواقع، ومن هنا كان قول هيجل المشهور: كل ما هو واقعي عقلي، وكل ما هو عقلي واقعي، وقد كان هيجل أقرب إلى الشق الأول منه إلى الشق الثاني، فالفلسفة عنده تقوم على اكتشاف

العقل واستقراره، على أن تفهم ما هو موجود وواقع مثلاً، لا على بناء عالم آخر وهمي لا يعدو أن يكون خديعة ناقصة فارغة.

وتقوم الجدلية عند هيجل - كحركتها، أو نظمها الفكري - على سنددين: الأول هو ثلاثة مراحل التطوير من ميلاد ونمو وفقاء، والثاني هو صعود الإنسانية الدائم من المراحل الدنيا إلى المراحل العليا، بحيث يكون موت نظام، أو فكرة ما، إيداناً بمولد نظام أو فكرة جديدة أرقى من سابقه. وعلى هذين السنددين تقوم فكرة الجدل عند هيجل، وهي تقضي بأن كل وجود، وكل نظام أو فكرة، إنما يسير وفقاً لمراحل ثلاث: الدعوى والنقيض والتركيب، أو بمعنى آخر، التأكيد والنفي ونفي النفي. فكل وجود أو نظام أو فكرة، إنما يبدأ بتأكيد نفسه (الدعوى)، لكنه عندما يكبر ويبدأ في فرض نفسه، فإنه يثير معارضة له، ويتسبب في وجود قوى تناقضه وتوقف ضده (النقيض)، ومن خلال الصراع الذي يحتمد بين الاثنين، يبرز وجود جديد أكثر تطوراً كماً ونوعاً، تتركب فيه القوى المعاصرة وتتصالح في كل من الدعوى والنقيض (التركيب). ولقد لخص هيجل تاريخ فرنسا في:

- ١- النظام القديم (الدعوى).
- ٢- الثورة (النقيض).
- ٣- امبراطورية نابليون (التركيب).

هذه هي خلاصة المنهج الجدلية في البحث والتفكير الذي استخدمه ماركس وإنجلز لتحليل أوضاع النظام الرأسمالي، وبيان حتمية زواله. وبين لنا التاريخ أن الشعوب كافة بدأت تأخذ بنظام ملكية الأرض المشاعية، (الدعوى)، لكن هذه الملكية أصبحت عائقاً في وجه الإنتاج، بسبب التطور الذي حدث في الزراعة وبخاصة من ناحية الفن الإنتاجي الزراعي. مما استدعت إلغاء هذا الشكل من أشكال الملكية، ونشأ مكانه شكل آخر هو الملكية الفردية (النقيض)، لكن هذه الملكية أصبحت بدورها عائقاً في وجه استمرار تطور الإنتاج، مما يخلق الحاجة إلى إلغاء هذه الملكية الفردية، وتحويلها إلى ملكية مشاعية تجمع

بين «الحقيقي» في كل من نظام الملكية المشاعي القديم ونظام الملكية الفردية (التركيب). وهذه الحاجة لا تعني مجرد العودة إلى نظام المشاعية البدائي بكل خصائصه، وبخاصة التخلف في الفن الإنتاجي الزراعي، وإنما تعني إقامة شكل جديد من الملكية الجماعية أكثر رقياً وتطوراً. وتتلخص خصائص الجدلية في النقاط الآتية:

- ١- تنظر الجدلية إلى الطبيعة لا على أنها تراكم عرضي للأشياء والظواهر المنعزلة عن بعضها، وإنما على أنها كل متماسك تترابط فيه الأشياء والظواهر فيما بينها ترابطأً عضوياً، ويتوقف بعضها على بعض، أي لا يمكن فهم أي ظاهرة إذا نظر إليها منعزلة عن غيرها من الظواهر المحيطة بها.
- ٢- تنظر الجدلية إلى الطبيعة على أنها حالة من الحركة والتغير الدائمين، حالة من التجدد والتطور المستمر، حيث يوجد دائماً شيء ما يولد وينمو، وشيء آخر ينحل ويختفي.
- ٣- تنظر الجدلية إلى عملية النمو على أنها عملية تمضي من تغيرات كمية ضئيلة إلى تغيرات نوعية صريحة وجذرية، وهذه التغيرات ليست تدريجية، بل هي سريعة وفجائية وتم في قفزات من حالة إلى أخرى، وهي ليست احتمالية الواقع، بل هي ضرورية وحتمية، أي إن عملية التطور تمثل حركة تقدمية صاعدة، وانتقال من حالة كيفية سابقة، إلى حالة كيفية جديدة، باعتبارها تطوراً من البسيط إلى المعقد، ومن الأدنى إلى الأعلى.
- ٤- تصدر الجدلية عن وجهة نظر مؤداتها، أن الأشياء وظواهر الطبيعة، إنما تتضمن تناقضات داخلية، وما الصراع بين هذه المتناقضات - بين القديم والجديد، وبين ما يموت وما يولد، وبين ما يضمحل وما ينمو - إلا محتوى عملية التطور الداخلي، وتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية. ولهذا فإن المنهج الجدلية، يرى أن عملية الانتقال من الأدنى إلى الأعلى، لا تتم إلا عن طريق إبراز تناقضات الأشياء والظواهر الداخلية، وعن طريق الصراع بين الاتجاهات المتعارضة والتي تستند في عملها إلى هذه التناقضات.

والجدل عند ماركس هو جدل المادة أساساً، وليس جدل الفكرة. وقد أوضح ماركس هذا الاختلاف الأساس بينه وبين هيجل حين قال: «إن منهجي الجدل لا يختلف فحسب عن المنهج الهيجلي بل إنه تقضيه المباشر، فعندما أعملية حياة العقل الإنساني، أي عملية التفكير والتي يجعل منها موضوعاً مستقلاً تحت عنوان الفكرة هي خالقة الواقع الذي لا يعود أن يكون الشكل الظاهري أو الخارجي لها. أما عندي، على العكس، فإن الفكرة ليست سوى العالم المادي منعكساً في العقل الإنساني ومتربجاً في صورة فكرية» .(Marx,1967,1)

أما الوسيلة التي استخدمها ماركس في تحويل المادية الفلسفية إلى مادية اجتماعية فكانت هي بالذات «نظيرية التخلّي» التي صاغها (فويرياخ) والتي طبقها في المجال الفلسفى، أي تقد الدين وحده. لقد وسع ماركس من نطاق تطبيق هذه النظرية، ثم أعطى تفسيراً لها، فإذا كان الإنسان هو الذي خلق آلهته بأن سما بالصفات والقيم الإنسانية لمصلحة هذا العبود الوهمي «نظيرية التخلّي» لفويرياخ، فإن ماركس يرى أن الشيء نفسه قد حدث أيضاً بالنسبة للدولة والملكية ورأس المال وغيرها. فقد خلق الإنسان هذه النظم كلها وعبدتها خاضعاً لها، ومضحيأً من أجلها، ومتخلياً لمصلحتها عن أحسن ما في جوهره الإنساني: المواطن للدولة، والجندي للوطن، والعامل لرأس المال، وهكذا.

فالأمر لا يقتصر على التخلّي الديني، بل يتعداه إلى التخلّي السياسي والاقتصادي والاجتماعي. أما تفسير هذه التخلّيات، فيرجع عند ماركس، إلى الأوضاع الاجتماعية التي يعيش فيها الإنسان، وبصفة خاصة إلى حالة القوى المادية في المجتمع في مرحلة تاريخية معينة. فالإنسان خلق هذه العبودات إما بدافع المصلحة أو بداعي اليأس. المصلحة من جانب الطرف القوي، الكهنة بالنسبة للدين، والساسة بالنسبة للدولة والجنرالات بالنسبة للجيش، والرأسمالية بالنسبة للملكية ورأس المال، أما اليأس فيأتي من جانب الطرف الضعيف حيث يخلق الأمل والبطولة والوطنية.

- نص للتحليل:

لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية

إن المسألة الأساسية الكبرى في كل فلسفة، ولا سيما في الفلسفة الحديثة، إنما هي العلاقة بين الفكر والكائن. فمنذ أقدم العصور، حين كان الناس في جهل مطلق عن تكوينهم الجسدي، وما استطاعوا تفسير الأحلام فتوصلوا إلى هذا الاعتقاد القائل إن فكرهم ومشاعرهم ليس مصدرها جسدهم نفسه، بل أنه النفس التي تقطن هذا الجسد وتفارقه عند الموت، منذ ذلك الوقت وجب عليهم أن يمعنوا الفكر في العلاقة بين هذه النفس والعالم الخارجي، فإذا كانت عند الموت تنفصل عن الجسد وتستمر في الحياة، فليس هناك أي سبب لابتداع موت خاص لها. وهكذا نشأت فكرة خلوتها الذي لم يبدأ أبداً في تلك الدرجة من التطور بمثابة تعزية بل بدا قدرأ لا مرد له، غالباً جداً ما اعتبره الناس ومنهم الإغريق، مثلاً، بلوى حقيقية. فليست الحاجة الدينية إلى التعزية هي التي أدت في كل مكان إلى الوهم المضجر بخلود الشخص، بل أدى إليه واقع بسيط هو أن الناس، إذ اعترفوا بوجود النفس، لم يعرفوا كيف يفسرون لأنفسهم، بحكم ضيق الفكر العام، إلى أين تذهب هذه النفس بعد موته. وعلى هذا النحو تماماً، نشأت عن تشخيص قوى طبيعية، الآلهة الأولى التي اتخذت أكثر فأكثر، في مجرى تطور الدين، صورة قوى خارج العالم، حتى نشا، آخر الأمر، في رؤوس الناس، نتيجة عملية التجريد. وكدت أقول: عملية التقطر - الطبيعية جداً في سير تطور الذهن، من الآلهة المتعددة التي لها سلطان محدود إلى هذه الدرجة أو تلك والتي تحدد بعضها بعضاً مفهوم الإله الواحد، المطلق للأديان التوحيدية، إن أعلى مسألة في الفلسفة بكمالها، مسألة علاقة الفكر بالكائن، علاقة الروح بالطبيعة، تمتد جذورها إذن، بدرجة ليست أقل من درجة أي دين، إلى

التصورات المحدودة والغامضة عند الناس في مرحلة الوحشية. ولكنه لم يكن من الممكن أن توضع بكل قوتها، وأن ترتدي كل أهميتها إلا حينما استيقظ سكان أوروبا من سباتهم الطويل في العصور الوسطى المسيحية. إن مسألة علاقة الفكر بالكائن - مسألة ما هو الأول، الروح أم الطبيعة - هذه المسألة التي لعبت، مع ذلك دوراً كبيراً في الفلسفة الكلامية في القرون الوسطى، قد اتخذت في معاكسة الكنيسة شكلاً آخر: أخلق العالم من قبل الإله أم أنه موجود منذ الأزل؟

وقد انقسم الفلسفة إلى معسكرين كبيرين وفقاً للجواب الذي يجيبون به عن هذه المسألة. فأولئك الذين أكدوا أن الروح وجدت قبل الطبيعة والذين اعترفوا وبالتالي، في آخر الأمر، بهذه الصورة أو تلك، بخلق العالم - وعندهم الفلسفة، عند هيغل مثلاً، يتخد خلق العالم في غالب الأحيان صورة غامضة خرقاء - أفسدوا معسكر المثالية. أما أولئك الذين اعتبروا الطبيعة هي الأصل فقد انتما إلى مختلف مدارس المادة.

إن هذين التعبيرين: مثالية ومادية، لا يعنيان، أصلاً، شيئاً آخر ولا يستعملان هنا إلا في هذا المعنى. وسنرى فيما بعد أي تشوش ينبع حين يضفي عليهما معنى آخر.

ولكن مسألة علاقة الفكر بالكائن ترتدي أيضاً مظهراً آخر: ما هي العلاقة بين أفكارنا عن العالم المحيط، وهذا العالم نفسه؟ وهل يستطيع فكرنا أن يعرف العالم الواقعي وهل نستطيع في تصوراتنا ومفاهيمنا عن العالم الواقعي أن تكون انعكاساً صادقاً عن الواقع؟ هذه المسألة تسمى في اللغة الفلسفية مسألة مطابقة الفكر والكائن. إن أكثرية الفلسفة قد أجبوا عنها بالإيجاب. فعند هيغل، مثلاً، يتضح هذا الجواب الإيجابي من تلقاء نفسه: أن ما نعرفه في العالم الواقعي، إنما هو بالتدقيق مضمونه الفكري، هو ما يجعل من العالم تحقيقاً تدريجياً للفكرة المطلقة التي وجدت في مكان منذ الأزل، مستقلة عن العالم وقبله. فمن البديهي أن الفكر يستطيع أن يعرف ذلك

المضمنون الذي كان مسبقاً مضموناً للفكرة. ومن المفهوم كذلك أن ما ينفي برهانه هنا، إنما هو موجود بشكل خفي في المقدمة بالذات. ولكن هذا لا يمنع مطلقاً هيغل من أن يستخلص من برهانه عن مطابقة الفكر والكائن النتيجة التالية: بما أن فكره يقر بصحّة فلسفته، فهذا يعني أن فلسفته هي الفلسفة الصحيحة الوحيدة، وأن الإنسانية، بحكم مطابقة الفكر والكائن، ينبغي عليها أن تقلل فوراً هذه الفلسفة من حقل النظرية إلى حقل التطبيق وتحول العالم بأسره طبقاً للمبادئ الهيكلية. إن هذا الوهم يلزمه هيغل والفلسفه الآخرين جميعاً تقريباً.

ولكن هناك عدداً من الفلاسفة الآخرين ممن يشكّون في إمكان معرفة العالم أو، على الأقل، معرفته الكاملة. وبين الفلسفة الحديثين، تتبّع الإشارة إلى هيوم وكانت اللذين قاما بدور على جانب كبير من الأهمية في تطوير الفلسفة. والشيء الحاسم في دحض هذا الرأي قد قاله هيغل، بقدر ما كانت تسمح ذلك وجهة النظر المثالية. وما أضافه إليه فويرياخ من الاعتبارات المادية ساخر أكثر مما هو عميق. إن أعظم دحض حاسم لهذه الأحايلل الفلسفية ولجميع الأحايلل الأخرى هو العمل وعلى الأخص التجربة والصناعة. فإذا استطعنا أن نبرهن على صحة فهمنا لظاهرة طبيعية بخلق هذه الظاهرة بأنفسنا، وبإحداثها بمساعدة شروطها، وباستخدامها، فوق ذلك، في سبيل أغراضنا، ففي ذلك القضاء المبرم على مقوله كانت بشأن «الشيء بذاته» والذي لا يمكن إدراكه. فإن المواد الكيماوية المتكونة في الأجسام النباتية والحيوانية، ظلت «أشياء بذاتها» إلى أنأخذت الكيميا العضوية بتحضيرها الواحدة بعد الأخرى، وبذلك أصبح «الشيء بذاته» شيئاً من أجلانا، كالاليزاري، مثلاً وهي المادة الصباغية في نبات الفوّة، التي لم نعد نستخرجها من جذور الفوّة المزروعة في الحقول، بل نسحبها بشمن أرخص وبصورة أبسط جداً من قطران الفحم الحجري، وقد بقي نظام كوبيرنيك الشمسي، خلال ثلاثة سنّة، فرضية محتملة الصحة جداً، إلا أنه كان، رغم كل شيء، فرضية. ولكن

لما أثبتت لوفيريه بالاستناد إلى أرقام حصل عليها بفضل هذا النظام، ليس فقط حتمية وجود كوكب مجهول، بل أيضاً حدد بحساباته المكان الذي يجب أن يكون فيه هذا الكوكب في الفضاء السماوي، ولما اكتشف غاليله هذا الكوكب فعلاً فيما بعد، حينئذ تم البرهان على صحة نظام كوبينيك. وإذا كان الكانتيونيون الجدد في ألمانيا يجهدون أنفسهم مع ذلك لإحياء أفكار كانت، وأنصار اللادرية في إنجلترا لأحياء أفكار هيوم (حيث لم تختف أبداً)، رغم دحضها النظري والعملي منذ وقت طويل، فهذا يعني خطوة إلى الوراء من وجهة النظر العلمية، ويؤلف من وجهة النظر العلمية شكلاً خجلاً لتمرير المادية سراً، والتبرؤ منها علانية.

ولكن خلال هذه الحقبة الطويلة التي امتدت من ديكارت إلى هيغل، ومن هويس إلى فويرياخ، لم تدفع الفلسفية إلى الأمام قوة الفكر المحس وحدها، كما كانوا يتصورون. بل على العكس، فإن ما دفعهم في الحقيقة إلى الأمام، إنما كان على الأخص تطور العلوم الطبيعية والصناعة تطوراً قوياً عاصفاً متسارعاً، وعند الماديين كان ذلك بادياً للعيان منذ البداية. ولكن المذاهب المثالية كانت هي أيضاً تمثل أكثراً فاكثراً بمحتوى مادي، ساعية، بواسطة مفهوم عن وحدة الوجود، إلى إيجاد حل للتضاد بين الروح والمادة. وفي النهاية آل منهج هيغل إلى أن أصبح لا يمثل، من حيث طريقة ومحفوأه، سوى مادية مقلوبة رأساً على عقب مثالي.

يتضح من كل ما سبق، لماذا أخذ شتاركه، في وصفه لفويرياخ، يدرس أولًا موقف هذا الأخير من هذه المسألة الأساسية - علاقة الفكر بالكائن. وبعد مقدمة موجزة، حيث عرض مفاهيم الفلسفه السابقين وخاصة منذ كانت، بلغة مشحونة بتعابير فلسفية ثقيلة، وحيث هيغل لم يحظ بالتقدير الذي يستحقه، لأن شتاركه يتمسّك ببعض المقاطع من مؤلفاته بصورة شكلية مفرطة. نجد عرضاً مفصلاً عن سير تطور «الميتافيزياء» الفويرياخية نفسها، حسبما انعكس هذا التطور بتتابع في مؤلفات الفيلسوف المتعلقة بهذا الموضوع.

لقد كتب هذا العرض، بعناية وهو يتصرف بوضوح التركيب. ولكن ما يضر هذا العرض، كما يضر كتاب شتاركه كله، إنما هو الثقل الزائد للتعابير الفلسفية التي ليس استعمالها أمراً لا مفر منه. ويزداد هذا الثقل الزائد بسبب أن المؤلف لا يتقييد باستعمال تعابير تعود إلى مدرسة واحدة، أو تعابير فويرياخ نفسه على الأقل، بل يخلط تعابير ترجع إلى تيارات مختلفة، ولا سيما تلك منها التي تنتشر اليوم مثل الوباء باسم تيارات فلسفية.

أن سير تطور فويرياخ هو سير تطور هيغلي - وإن لم يكن فويرياخ أبداً هيغلياً منسجماً تماماً - نحو المادية. وفي درجة معينة من هذا التطور، قطع فويرياخ كل صلة له مع المنهج المثالي لسلفه. وأخيراً استحوذ عليه، بقوة لا تقاوم، الإدراك أن وجود «الفكرة المطلقة» الذي سبق وجود الأرض عند هيغل، «الوجود المسبق للمقولات المنطقية» قبل ظهور العالم، ليس سوى بقية خيالية من الاعتقاد بخالق من عالم الغيب؛ وإن عالم الأشياء المدرك بالحس والذي ننتمي إليه نحن أنفسنا هو العالم الوحيد الواقعي. أما إدراكنا وتفكيرنا، فمهما يبدوان فوق الشعور فإنهما نتاج جهاز مادي جسمى هو الدماغ. ليست المادة نتاج الروح، بل الروح نفسه ليس سوى أعلى نتاج للمادة. وهذه، مادية بحتة. غير أن فويرياخ، حين وصل إلى هذه النقطة، وقف عندها فجأة، ولم يستطع التغلب على الوهم الفلسفى الشائع، الوهم الذى لا يتعلق بجوهر الأمر ولكن يتعلق بكلمة «المادية». فهو يقول:

«المادية بالنسبة لي هي أساس بناء الكنه الإنساني وأساس المعرفة الإنسانية؛ ولكنها ليست بالنسبة لي، ما هي بالنسبة للعالم في وظائف الأعضاء والعالم في الطبيعيات، بمعنى الكلمة الضيق، وما هي بالضرورة بالنسبة لهم وفقاً لوجهة نظرهم واحتياصهم أي ليست هي بالنسبة لي البناء نفسه. فأنا متفق مع الماديين تماماً فيما يتعلق بالماضي ولست متفقاً معهم فيما يتعلق بالمستقبل».

وفويرياخ يخلط هنا بين المادية كمفهوم عام عن العالم يقوم على فهم

معين للعلاقة بين المادة والروح، وبين ذلك الشكل الخاص الذي وجد فيه هذا المفهوم عن العالم تعبيراً عنه في مرحلة تاريخية معينة، هي القرن الثامن عشر. وهو فضلاً عن ذلك، يخلط بين هذه المادة وبين ذلك الشكل المبتذل العامي، الذي تستمر به مادية القرن الثامن عشر اليوم في عقول علماء الطبيعيات والأطباء، والذي نادى به في العقد السادس المبشرون المتوجلون: بوختر وفوغت وموليشوت. ولكن المادة، شأنها شأن المثالية، قد مرت بعدة مراحل من التطور. فعند كل اكتشاف يفتح عهداً جديداً حتى في ميدان علم تاريخ الطبيعة، كان ينبغي حتماً على المادة أن تغير شكلها. ومنذ أن فُسر التاريخ بدوره تقسيراً مادياً افتتح هنا أيضاً طريقاً جديداً لتطور المادة.

أن مادية القرن المنصرم كانت في الغالب مادية ميكانيكية لأن الميكانيك، ولا سيما علم الميكانيك المتعلق بالأجسام الصلبة (الأرضية والسماوية) - وبالختصار - ميكانيك الجاذبية، كان العلم الوحيد الذي وصل في ذلك الوقت، من بين جميع العلوم الطبيعية إلى درجة معينة من الكمال، فالكمياء كانت ما تزال ترثي شكلاً ساذجاً. والبيولوجيا كانت ما تزال في القماط: العضوية النباتية والحيوانية لم تدرس إلا في خطوطها الكبرى، وقد عُللَت بأسباب ميكانيكية بحتة. والإنسان، برأي ماديي القرن الثامن عشر، كان عبارة عن آلة كما كان الحيوان بنظر ديكارت. فتطبيق أصول الميكانيك بهذا الشكل الوحيد المطلق على العمليات التي هي من طبيعة كيماوية وعضوية، حيث لا تزال قوانين الميكانيك تفعل فعلها، ولكنها أبعدت إلى الصيف الأخير من قبل قوانين أخرى أرفع، هذا التطبيق إنما يؤلف أول نظرة ضيقة خاصة، ولكن لا مفر منها في ذلك الوقت، في المادية الكلاسيكية الفرنسية.

أما النظرة الخاصة الثانية لهذه المادة، فهي عجزها عن فهم العالم بوصفه حركة تطور، بوصفه مادة تتطور تطوراً تاريخياً متواصلاً. وهذا ما كان يتافق ووضع العلوم الطبيعية في ذلك الوقت، وطريقة التفكير الفلسفي الميتافيزيائية، أي المنافية للدialektik، المرتبطة بهذا الوضع. إن الطبيعة في

حركة دائمة: كان هذا معروفاً في ذلك الحين أيضاً. ولكن هذه الحركة، حسب المفهوم المنتشر في ذلك العصر، كانت تدور دائماً أيضاً في حلقة واحدة، وعلى هذه الصورة، بقيت من حيث جوهر، في مكان واحد: إنها كانت تسفر دائماً عن النتائج نفسها. إن هذا المفهوم كان آئنذا لا مفر منه. فنظرية كانط، الخاصة بنشوء النظام الشمسي، كانت قد ظهرت للتو ولم تبد بعد إلا شيئاً طريفاً. أما تاريخ تطور الأرض، الجيولوجيا، فكانت غير معروفة على الإطلاق. وفي ذلك الوقت لم يكن في مستطاع العلم بوجه عام أن يطرح فكرة نشوء الكائنات الحية الحالية عن طريق التطور الطويل الذي يؤدي من البسيط إلى المعقد. وعليه، فالمفهوم اللا تاريجي عن الطبيعة كان لابد منه. وهذا النقص لا يمكن نسبته إلى فلاسفة القرن الثامن عشر، مع العلم أن هيغل نفسه، لم يغب عليه هذا المفهوم. إن الطبيعة عند هيغل، بوصفها «نفلاً» بسيطاً للفكرة، لا تستطيع أن تتتطور في الزمن؛ فهي لا تستطيع أن توسع توعها إلا في المكان، وهي على هذا النحو تظهر، إذ إنها مضطرة إلى تكرار حركات التطور نفسها، جميع درجات التطور التي تحتوي عليها، في آن واحد وواحدة بجانب الأخرى. وهذه الخرافية القائلة بالتطور في المكان وخارج الزمن - والزمن هو الشرط الأساسي لكل تطور - فرضها هيغل على الطبيعة على وجه الدقة في وقت بلغت فيه الجيولوجيا، وعلم الأجنحة، وفيزيولوجيا النباتات والحيوانات، والكيمياء العضوية، مستوى كافياً في وقت ظهرت فيه في كل مكان، على أساس هذه العلوم الجديدة، فرضيات عبقرية سبقت نظرية التطور التي ظهرت فيما بعد مثلاً، (غوتة ولamarck). غير أن المنهج هكذا أمر، وإرضاء للمنهج كان الطريقة أن تخون نفسها.

وفي ميدان التاريخ انعدام المفهوم التاريجي نفسه للأشياء. وهنا استلتفت النظر النضال ضد بقايا القرون الوسطى. فالقرون الوسطى اعتبروها انقطاعاً بسيطاً في سير التاريخ، سببته البربرية العامة التي دامت ألف سنة. ولم يعر أحد انتباهاً إلى النجاحات الكبيرة التي تحققت خلال القرون

الوسطى: إلى اتساع الميدان الثقافي في أوروبا، إلى الأمم الكبيرة القادرة على الحياة، التي نشأت هنا بجوار بعضها بعضاً، وأخيراً، إلى النجاحات التكنيكية الكبرى في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. وبذلك غدا المفهوم الصحيح عن الصلة التاريخية الكبيرة شيئاً مستحيلاً، فكان التاريخ، في أفضل الأحوال، مجموعة من الأمثل والصور في خدمة الفلسفه، لا أكثر.

إن المبدعين الذين أخذوا على عاتقهم في العقد السادس دور مروجي المادية في ألمانيا، لم يتجاوزوا في شيء حدود تعاليم معلميهم. والنجاحات الجديدة التي حققتها العلوم الطبيعية لم تفهم بشيء اللهم إلا في تقديم براهين جديدة ضد وجود خالق الكون. ولم تكن في أفكارهم حتى نية الاستمرار في تطوير النظرية.

إن المثالية التي نضبت حكمتها في ذاك الحين نهائياً والتي أصيّبت بجرح مميت من قبل ثورة ١٨٤٨، إنما سرّها أن ترى المادية تسقط في ذاك الحين إلى درك أسفل. وكان فويرياخ على حق تماماً حين نفى عنه كل مسؤولية بقصد هذه المادية؛ ولكنه لم يكن من حقه أن يخلط بين تعاليم المبشرين المتجلولين وبين المادية على العموم.

ومع ذلك، هنا حالتان ينبغي ألا يغيبا عن البال. من ناحية، أن العلوم الطبيعية في عهد فويرياخ كانت تمر بعملية اختصار شديد، لم تلق تكاملها النسبي الموضح إلا خلال السنوات الخمس عشرة الأخيرة. وقد جُمعت آنذاك كمية عظيمة لا سابق لها من المواد الجديدة للمعرفة، ولكنه لم يصبح بالإمكان إلا في الأزمنة الأخيرة، اكتشاف العلاقة وبالتالي إقامة الانتظام في هذه الفوضى من المكتشفات التي تراكم بسرعة فائقة بعضها فوق بعض. والحقيقة أن فويرياخ كان معاصرًا لثلاثة اكتشافات فائقة الأهمية، وهي اكتشاف الخلية، ونظرية تحول الطاقة، ونظرية التطور المسمة باسم داروين، ولكن كيف تم للفيلسوف الذي كان يعيش منعزلاً في الريف أن يتبع بدقه تقدم العلم حتى يتمكن من تقدير مثل هذه المكتشفات حق قدرها، في حين أن علماء الطبيعيات

أنفسهم كانوا يشكون في ذاك العصر فيها أو أنهم كانوا لا يعرفون كيفية استخدامها؟ الذنب في ذلك إنما مرده فقط إلى أوضاع ألمانيا المؤسفة التي كانت تجعل كراسى تدريس الفلسفة يحتلها التافهون الاختياريون المتكلسون وحدهم، في حين أن فويرياخ، الذي كان أرفع من جميع هؤلاء التافهين إلى ما لا حد له، كان عليه أن يحيا حياة الفلاحين وأن يقع في قرية نائية. إذن ليس الذنب ذنب فويرياخ إذا كان المفهوم التاريخي عن الطبيعة الذي غدا الآن ممكناً والذي قضى على كل ما اتسمت به المادوية الفرنسية من ضيق، قد بقي في غير متناوله.

ومن ناحية ثانية، كان فويرياخ على حق تماماً حين قال إن المادوية العلمية الطبيعية وحدها دون غيرها «تؤلف أساس بناء المعرفة الإنسانية ولكن ليس البناء نفسه»، لأننا لا نحيا في الطبيعة وحدها، ولكن في المجتمع الإنساني أيضاً، وهذا الأخير له، كما للطبيعة، تاريخه في التطور وعلمه. فالمهمة، إذن توفيق علم المجتمع، أي مجموعة العلوم المسماة بالعلوم التاريخية والفلسفية، مع الأساس المادي وإعادة بنائه على هذا الأساس. غير «الأساس»، غير طليق من أغلال المثالية القديمة، وقد أقر هو نفسه بذلك حين قال: «أنا متفق تماماً مع الماديين فيما يتعلق بالماضي ولست متفقاً معهم فيما يتعلق بالمستقبل». وهنا بالضبط، في المجال الاجتماعي، لم «يتقدم» فويرياخ نفسه ولم يتتجاوز وجهة نظره لعام ١٨٤٠ أو لعام ١٨٤٤، وهذه المرة أيضاً، كان ذلك على الأخص بسبب انعزالة الذي اضطره إلى أن يضع أفكاره في عزلة كاملة. وهو الذي كان يحتاج من حيث طابعه أكثر من أي فيلسوف آخر إلى أن يتصل بالمجتمع. بدلاً من أن يبعدها في لقاءات ودية أو عدائية مع من هم من منزلته. إلى أية درجة عالية بقي مثاليّاً في هذا المجال، فهذا ما سنتحدث عنه بالتفصيل فيما بعد. لنلاحظ هنا أيضاً أن شتاركه يرى مثالية فويرياخ حيث لا وجود لها.

«فويرياخ مثالي؛ أنه يؤمن بتقدم الإنسانية» (ص ١٩). «ومع ذلك تبقى المثالية أساساً، قاعدة لكل شيء. إن الواقعية فقط تقينا من الضلال حين نتابع

مساعينا المثالية. أليست الشفقة، والحب، وخدمة الحقيقة والحق قوى مثالية؟» (ص.٨).

أولاً، تُطلق المثالية هنا على شيء لا يعني سوى السعي إلى أهداف مثلى. ولكن هذه الأهداف لا ترتبط بالضرورة إلا بمثالية كانط و«حكمه القاطع». إلا أن كانط نفسه كان قد أسمى فلسفته «المثالية السابقة للتجرية» لأنها تقول، بالمثل الأخلاقية أيضاً، ولكن لأسباب أخرى يعرفها شتاركه طبعاً. إن الوهم القائل بأن جوهر المثالية الفلسفية يتتألف من الإيمان بمثل أخلاقية، أي اجتماعية، قد ولد خارج الفلسفة، عند التافهين الضيق الأفق الألمان الذين التقاطوا فتات المعرفة الفلسفية الضرورية لهم من أشعار شيلر. إن أحداً لم ينتقد، بأشد مما انتقد هيغل، «الحكم القاطع» العاجز الذي جاء به كانط (عجز لأنه يطلب المستحيل ولا ينتهي وبالتالي إلى أي شيء واقعي)، ولم يهزا أحد بصورة أشد مما هزا هيغل من ميل التافه الضيق الأفق إلى أحلام حول المثل التي تتحقق، هذا الميل الذي نشره شيلر (راجع، مثلاً كتاب «الفيئومينولوجيا» أي علم الظاهرات الشاذة). ومع ذلك، كان هيغل مثالياً كاملاً.

ثانياً، لا يمكن في حال من الأحوال تجنب واقع أن كل ما يحفز الإنسان للنشاط، إنما يجب أن يمر بدماغه: حتى الأكل والشرب يبدأهما الإنسان بتأثير الشعور بالجوع والعطش الذي ينعكس في دماغه، ويكتف عن الأكل والشرب عندما ينعكس في دماغه الشعور بالشبع، إن تأثيرات العالم الخارجي على الإنسان تتطبع في دماغه، وتتعكس فيه على شكل أحاسيس، وأفكار، وأندفاعات، ورغبات، وباختصار، على شكل «المساعي المثل»، وتغدو على هذا الشكل «القوى المثل». إذا كان هذا الشخص «يتتابع المساعي المثل» ويعرف بتأثير «القوى المثل» فيه، وكان كافياً من أجل أن يجعل منه مثالياً، فإن كل شخص متتطور تطوراً عادياً إلى حد ما، إنما هو مثالياً بحكم الطبيعة، ويبقى من غير المفهوم شيء واحد، هو كيف يمكن أن يكون هناك ماديون؟

ثالثاً، إن الاعتقاد بأن الإنسانية - في الوقت الحاضر على الأقل - تسير بوجه عام إلى الأمام، لا يمت بصلة على الإطلاق إلى التضاد بين المادية والمثالية. إن الماديين الفرنسيين قد تمسّكوا تقريراً تمسّك المتعصبين بهذا الاعتقاد . ولا أقل من فولتير وروسو المؤمنين بوجود الله بوصفه خالق العالم - وقدموا له في غالب الأحيان أكبر التضحيات الشخصية. وإذا كان أحد قد كرس حياته كلها لأجل «خدمة الحقيقة والحق» - بمعنى الكلمة الجيد - فهو ديدور مثلاً. وحين يسمى شتاركه كل ذلك مثالية، فإنه لا يبيّن إلا أن كلمة المادية، ومعها كل التضاد بين الاتجاهين الاثنين، قد فقدت عنده كل معنى.

إن شتاركه يتراجع هنا في الواقع - ولو عن غير إدراك - تراجعاً لا يغفر، أمام الوهم الملائم للتأفه الضيق الأفق ضد اسم المادية، هذا الوهم الذي تأصل في التأفه الضيق الأفق بتأثير افتراء الكهنة على المادية تأثيراً دام سنوات طويلة. إن التأفه الضيق الأفق يفهم من المادية الشره، والسكر، والشهوة، والملذات الجسدية، والغرور، وحب المال، والبخل، والطمع، والركض وراء الأرباح، والمضاربات في البورصة - أي بالاختصار، كل المآثم الخسيسة التي يرتكبها هو نفسه خفية. ويفهم من المثالية الإيمان بالفضيلة، والحب للإنسانية جماء، وبوجه عام، الإيمان «بالعالم الأفضل» الذي ينادي به أمام الآخرين، ولكنه هو نفسه لا يعتقد به حين يتوجب عليه أن يجتاز مرحلة الإفلات أو الصداع بعد السكر التي تتبع بالضرورة تبذيره «المادي» المعتمد. وهو يردد، عند ذلك، أغنيته المفضلة: ما هو الإنسان؟ نصف حيوان ونصف ملائكة.

أما فيما عدا ذلك فإن شتاركه يحاول بجد أن يدافع عن فويرياخ دون حملات ونظريات الأساتذة الذين يضجون في الوقت الحاضر في ألمانيا باسم الفلسفة. وهذا، بالطبع، أمر هام بالنسبة لأولئك الذين يهتمون بالذريعة المنحطة للفلسفة الكلاسيكية الألمانية؛ وقد كان هذا يبدو ضروريًا لشتاركه نفسه.

الفصل الثاني

نظريّة التشكيل

- التشكيل وثنائية البنية

- المؤسسات

- الأنساق الاجتماعيّة

- عودة ظهور المجتمع



- التشكيل وثنائية البنية:

من الطبيعي تماماً أن تكون الفكرة المحورية في نظرية التشكيل، هي فكرة التشكيل التي كثيراً ما ترتبط بما يدعوه جدنز «ثنائية البنية». فهو يذهب إلى أن علم الاجتماع ينظر عادة إلى البنية باعتبارها سمة تحكم أو تحدد الحياة الاجتماعية، لكنها أيضاً في الواقع الأمر سمة تجعل الحياة ممكناً. والمماطلة مع اللغة واضحة تماماً هنا: فاللغة تقييد ما نستطيع قول، لكنها تمكّنا من قول شيء ما. والبني «تغلف» بالفعل إن صحّ التعبير، لأنها لا توجد إلا في الفعل ومن خلاله، وهو الذي يخلقها ويعيد خلقها ويفيرها. الواقع أن جدنز يعني بمصطلح البنية شيئاً مختلفاً عما يعنيه المصطلح عند الوظيفية البنائية أو الماركسية البنوية. فهو يُعرفها على أساس أنها «قواعد ومصادر»، ومفهوم القاعدة هو الأكثر أهمية، ويشير إلى شيء قريب للغاية من مفهوم «القاعدة» في أعمال بيتر ونش وأتباع منهجية النظام الاجتماعي. والحق أن جدنز، في أطول مناقشة له لما يعنيه بالقواعد في كتابه «تكوين المجتمع» *The Constitution of Society 1984*، يذهب إلى أن أبرز القواعد الأساسية هي شبيهة بتلك التي تحكم المتواлиات الحسابية مثل ٢، ٤، ٦ ... حيث لا يجد أحد صعوبة في متابعة مثل تلك المتواالية، غير أنها لو أردنا اكتشاف القاعدة التي تحكم تلك المتواالية الحسابية البسيطة، لاقتضى ذلك إعمال الفكر - وقد نجد صعوبة في التعبير عنها - وهذا شأن القواعد التي تتبعها حينما نتكلّم، إذ يندر أن نعرفها.

ولا جرم أن جدنز مدين لمنهجية النظام الاجتماعي هنا، وعلى هذا المستوى يتكون النظام الاجتماعي أو البنية بفعل نشاطنا اليومي المعتمد. كذلك يأخذ جدنز مفهوم الإحالة على الذات على محمل الجد، وهو المفهوم الذي يشير

إلى الطريقة التي نشكل بها عالمنا الاجتماعي فعلياً. وحينما يناقش فكرة علم الاجتماع الذي يحيل إلى ذاته فإنه يفعل ذلك، من حيث أن العمل الاجتماعي يشكل العالم الذي يقوم بدراسته، ذلك العالم الذي هو جزء منه. ويقدم نموذجاً ثلاثي الأبعاد للفاعل الاجتماعي يتشابه في أوجهه العامة مع نموذج فرويد المكون من الأنما والهو والأنا الأعلى. وهو في حقيقة الأمر يعتمد بانتظام على أفكار التحليل النفسي حينما يتحدث عن الفاعل. ويشير إلى وجود مستوى من اللاشعور عند الفاعل، يقول إنه غير ذي أهمية في النشاط اليومي، اللهم إلا في تقديمها دافعية عامة، لكنه يصبح مهماً في حال الأزمات. ثانياً، يمتلك الفاعل مستوى ضمنياً عن المعرفة الحياتية العادية. وأخيراً، هناك مستوى المعرفة الواقعية القادرة على تأمل ذاتها. والفرق بين المستويين الآخرين يمكن أن يوصف بأنه كالفرق بين «المعرفة عن كيف» و«المعرفة عن ماذا».

ومن الواضح أن المستوى الضمني المسلم به مرتبط بفكرة الروتين التي تشغل حيزاً مهماً في نظرية جدنز. وهذه الفكرة بدورها تعتمد على ما يدعوه «إحساس الفاعل بالأمن الوجودي»، أي الإحساس بأن العالم باق على ما هو عليه هو ومن فيه من بشر، دون تغيير كبير مع مرور اللحظات والأيام. والمعرفة الضمنية لكيفية المضي قدماً في الحياة والاستمرار فيها وهي معرفة بالغة الأهمية، يتم تعلمها أثناء عملية التنشئة الاجتماعية عبر «المنهج الباطن». وهنا أيضاً يلتجأ جدنز إلى التحليل النفسي لبيان أهمية الرعاية المنتظمة، في المراحل الأولى لعملية التنشئة الاجتماعية لتقسير قدرة الإنسان على مواصلة الحياة.

أين وصلنا إذن؟ قلنا إن النظام الاجتماعي يتكون أساساً من نشاط روتيبي ضمني يجري وفق قواعد معينة، وأن «البنية» تشير إلى القواعد المضمرة في مثل ذلك النشاط. ومن السهولة أن نرى كيف أن جدنز قادر عند هذا المستوى من مناقشته على القول، إن البنية توجد في الفعل وعبره فحسب، شأنها في ذلك شأن اللغة التي توجد بنيتها في كلامنا وعبره فحسب. وهو يدعوا مثل هذا الفعل «الممارسات الاجتماعية»، ويستطيع علم الاجتماع أن

يتجاوز الشائبة التقليدية القائمة بين الفعل والبنية بأخذ الممارسات الاجتماعية موضوعاً لدراسته. وهذه الشائبة حسب مصطلح جدنز هي في حقيقة الأمر شيء واحد، موضوع واحد للدراسة ذو وجهين. «ذلك أن مجال الدراسة في العلوم الاجتماعية طبقاً لنظرية التشكيل لا هو خبرة الفاعل الفرد، ولا وجود أي شكل من أشكال الكل المجتمعي، بل هو الممارسات الاجتماعية المنتظمة عبر الزمان والمكان» (Giddens, 1984: 2).

ومع ذلك، يمكننا النظر إلى هذه الممارسات من جانبين، نركز فيه على جانب دون الآخر: إذ يمكننا أن نقوم «بتحليل استراتيجي»، وننظر إلى ما يقوم به الفاعلون، أي كيف يجسّد هؤلاء نشاطهم بطريقة واعية، والقواعد المضمرة التي يتبعونها، أو أن نقوم «بتحليل مؤسسي»، أي تحليل الأنساق الاجتماعية. وما قبل عن جدنز حتى الآن يضعه في مكان مكين ضمن تقاليد نظرية الفعل، دون الحاجة إلى قيامه بما قام به بارسونز وهو الانتقال من تحليل الفعل إلى تحليل الأنساق، إلا أن ما يفعله جدنز يتجاوز نطاق نظرية الاختيار العقلاني، والتفاعلية الرمزية ومنهجية النظام الاجتماعي. لكن جدنز يرغب في أن يذهب أبعد من ذلك، ويصعب علينا من النظرة الأولى أن نفهم كيف يمكن تحقيق ذلك. إذ كيف تنتقل من الحديث عن ممارسات وبنى اجتماعية باعتبارها قواعد ضمنية، إلى الحديث عن الأنساق والمؤسسات الاجتماعية؟

- المؤسسات:

إن مفهوم المؤسسة عند جدنز مشتق مباشرة تقريرياً من مفهومه للفعل والقواعد. والمؤسسات هي انتظام القواعد (البني) في الزمان والمكان. ويستعمل جدنز مفهوم المؤسسة هنا ليس بمعنى الهيئات المنظمة، كالكنيسة أو الجامعات، بل بذلك المعنى الذي يكون فيه الزوج مؤسسة، أي الممارسة الضاربة في عمق التاريخ والمكان. وهو في نقاشه هذا يقدم حشدًا من التعريفات والمفهومات.

إن الأفعال البشرية وبالتالي الممارسات الاجتماعية لها خصائص معينة

تقوم عليها المؤسسات الاجتماعية. والممارسات الاجتماعية تتضمن قبل كل شيء عملية تواصل - فنحن بحاجة إلى الحديث مع بعضنا البعض - وهذا يشتمل على بنى الرموز الدالة، أي القواعد التي تحكم عملية التواصل. والمؤسسات التي تتطور بفعل تلك القواعد هي نظم رمزية أو أنماط من الخطاب، وهي أساساً الأنماط الرمزية التي من خلالها تنظم العالم ونراه. وتتجدر الإشارة إلى أن جدنز يصر على قدرة الفاعل، الظاهرة والباطنة، على إدراك ما يقوم بعمله، ورغم درايته بأن الأنماط الرمزية يمكن أن تُستخدم للحفاظ على القوة، فإن إمكانية أن يكون مثل هذا النسق نسقاً «أيديولوجيَا» أي واعياً زائفاً بالمعنى الماركسي، أمر غير وارد في رأيه.

ويتصف الفعل أيضاً بقدرته على التحويل، أي تغيير العالم الخارجي والعلاقات الاجتماعية، ولذا فال فعل لا محالة ينطوي على القوة، والقوة عند جدنز شيء متصل في جميع العلاقات الاجتماعية، كالنزاع من أجلها وهو ما يسميه «بجدل السيطرة». وما دمنا بشراً فليس هناك من هو مجرد منها تماماً. وهذه السمة من سمات الفعل تقود إلى مسألة بنى الهيمنة على البشر التي تفضي إلى ظهور المؤسسات السياسية، والهيمنة على الموارد (وهي النقطة التي تغدو بها الموارد والقواعد مهمة) التي تفضي إلى ظهور المؤسسات الاقتصادية. أخيراً، يتسم الفعل بأنه معياري بطبيعته، يشتمل الإحالات إلى قيم ظاهرة أو باطنية. وهذا يعني ضمناً وجود بنى الشرعية والمؤسسات القانونية. والأنساق الاجتماعية تتحدد بواسطة مجموعات مختلفة من المؤسسات.

وهكذا يقيم جدنز عند هذه النقطة نموذجاً للمجتمع أشبه بذلك الذي أقامه بارسونز، حيث تنتقل فيه نحو الأنماط الاجتماعية من خلال فهمنا لعملية تحويل الممارسات الاجتماعية إلى مؤسسات؛ ومع ذلك لا يقول جدنز، خلافاً لبارسونز، إن للأنساق خصائص طارئة، إذ لا يوجد هنا استخدام مشابه لاستخدام بارسونز لنظرية الأنساق، تلك النظرية التي يرفضها جدنز صراحة. ومع ذلك فإنه يناقش الأنماط الاجتماعية.

- الأنساق الاجتماعية:

إن من الصعوبة بمكان تَبَيَّن ما يعنيه جدنز بالنسق الاجتماعي على وجه التحديد. فشلة شعور بأن هذا المفهوم هلامي، خاصة حينما ينظر إليه من حيث علاقته بعلم الاجتماع التاريخي عنده أو بكتابه عن الحداثة. لكن نقطة البدء يمكن العثور عليها في التفرقة التي يقييمها بين التكامل الاجتماعي وتكمال النسق. غير أن جدنز يضفي على هذه التفرقة معناه الخاص به. فالتكامل الاجتماعي عند جدنز يشير إلى حالة التبادل القائمة بين الفاعلين في المواقف التي يكون فيها التفاعل وجهاً لوجه، في حين يعني تكمال النسق حالة التبادل بين الجماعات والتجمعات، فضلاً عن كونه حالة يتم التوصل إليها عبر الزمان والمكان.

وهنا لا بدّ من استطراد قصير. إن جدنز يعطي أهمية قصوى لمفهومي الزمان والمكان في كتاباته جميّعاً، بحجّة أن علم الاجتماع لم يدرك أبداً أهميتها. ولقد تبيّن أن جدنز يتعامل مع الزمان والمكان بمستويين مختلفين، وأنه ما لم يفصل بين هذين المستويين بوضوح فإن عمله سيظل يثير اللبس. فهو في أحد المستويين، يتبنّى المفهوم الظاهري للزمان والمكان، من خلال أعمال هайдجر تحديداً. وهذه النقطة هي أقل النقاط التي يريد قولها من حيث الأهمية. أما النقطة الأكثر أهمية، فهي استخدامه لمفهومي الزمان والمكان لتحليل الأنساق الاجتماعية ووصفها وتصنيفها.

والمشكلة المباشرة هي كيف نستطيع الانتقال من التبادل القائم على التفاعل وجهاً لوجه إلى التفاعل عبر الزمان والمكان، أي الانتقال من الفعل إلى النسق. ثمة مجموعة من العوامل الفاعلة في تلك العملية، منها: كوجود معرفة ضمنية بكيفية الاستمرار والروتين، ومن الواضح أن هذين العاملين مهمان. كذلك فإن المعرفة الموجّهة نحو الذات، أي مراقبة أفعالنا مراقبة واعية، تلعب أيضاً دوراً في العملية المشار إليها. ويستخدم جدنز كذلك مفهوماً نجده في

نظريّة الاختيار العقلاني وهو مفهوم النتائج غير المقصودة.

ولنعد الآن إلى مسألة كيفية الانتقال من التبادل في التفاعل الذي يجري وجهاً لوجه إلى التبادل عبر الزمان والمكان. إن إجابة جدنز الأساسية يمكن العثور عليها في معالجته لآراء جوفمان. يعتبر جوفمان عادة كاتباً ملتوي الأسلوب على وجه الخصوص، ولا يستطيع القيام بما يعمله جوفمان نفسه. أما جدنز فقد اهتم بتصويره على أنه منظر اجتماعي ذو نظرية منظمة، والطريقة التي قدمه بها طريقة مثيرة للاهتمام وهي صحيحة بمجملها. والنص الأساسي في هذا التحليل هو كتاب جوفمان «تحليل الإطار» Frame Analysis (١٩٧٤). وفيه يركز جوفمان - فيما يرکز - على الطريقة التي تتأثر بها «شرائع» من التفاعل واللقاءات والأحاديث والأفعال، وكيف نعبر عن شيء يبدأ أو ينتهي. إن هذا التحليل من جانب، يقترب بنا أكثر نحو اهتمامات منهجية النظام الاجتماعي (و يُبعينا عن التفاعلية الرمزية التي يظهر أن جدنز لا يغيرها كبير احترام). غير أن هذا التحليل من جانب آخر، يمدنا بطريقة جديدة كما يبدو للنظر إلى الأنساق الاجتماعية. وهذا ما يؤكده استخدام جدنز لجغرافية الزمان، التي تقيم نماذج لحركة الناس اليومية عبر الزمان والمكان، والتي حورها جدنز لتتناسب اهتمامات علم الاجتماع. ومرة أخرى نقول، إن تفاصيل هذا العمل أقل أهمية من هدفه العام، الذي يلخصه بأوضح صورة ستتشكومب Stinchcombe بقوله: «إن ما يمتلك دوراً مؤسسيّاً ليس الفرد بل وحدة الزَّمان، أي موقف الحضور المشترك Co-presence . وما يعرفه الناس ليس طريقة القيام بدور من الأدوار، بل الطريقة التي يستجيبون بها لموقف معين ويتعلمون ما يتطلبه من فعل، والوحدات الأساسية للبنية الاجتماعية عند جدنز ليست مكانت الأفراد وأدوارهم، كما تعلمنا، بل هي المواقف التي تتطلب أفعالاً محددة، تلك المواقف التي تنتقل منها وإليها والتي يتشكل سلوكنا الجاري بواسطتها. والمواقف المؤسسية بترتيباتها الأخلاقية والعملية هي التي تخلق التزامات الأفراد وقوتهم، وتخلق نشاطاتهم، لذا فإنها

هي، وليس الأدوار، ذات الأهمية السببية (Clark et al, 1990-50). ومن السهولة بمكان أن نفهم كيف أن معرفتنا الضمنية بكيفية المضي قدماً والاستمرار في الموقف المختلفة، «تدعم» النسق الاجتماعي عندما يدرك على هذا النحو. ويدعو جدنز في مباحثه حول علم الاجتماع التاريخي التي ينادى فيها أيضاً النظرية التطورية، إلى أننا نخطئ حين نفكر بالمجتمعات واستمرارها كما لو أنها تحدوها الحدود الجغرافية، وما يفضله جدنز هو الحديث عن أنساق مفتوحة تماماً، وتتجاوز الحدود الجغرافية.

- عودة ظهور المجتمع:

إن فكرة المجتمع، أو البنية الاجتماعية التي تفرض نفسها على الأفراد، تتبع في أعمال جدنز بطريقة غامضة من غير قصد. فهو في أعماله النظرية يستخدم مجموعة من المفاهيم التي تبدو كما لو أنها تتناسب بذلك النوع من التحليل البنائي الموجود عند بارسونز أو ماركس: مفاهيمات من قبيل الأساس والمجموعات والسمات البنائية، والمفهومان الأولان هما الأهم. والأساس البنائي هو مبدأ من مبادئ التنظيم يمكن في الأعمق، ويورد جدنز مثلاً عليه هو ظاهرة الانفصال والارتباط بين الدولة والاقتصاد في المجتمع الرأسمالي - ففي حين أن الاقتصاد قد «تحرر» من سيطرة الدولة، نجد أن سيطرة الدولة على مواطنيها زادت زيادة هائلة. ويتعلق مفهوم «المجموعات البنائية» بمجموعة التحولات التي لها أهمية مركبة للمجتمع. وهو يستمد أمثلته من ماركس مباشرة هنا فيذكر المجموعة التالية: الملكية الخاصة: النقد: رأس المال: العمل: الربح.

و تظهر الفكرة أيضاً في علم الاجتماع التاريخي عنده. وهذا ما لاحظه بيري أندرسون Perry Anderson فيما يتصل بشائوم جدنز الظاهر بسبب إمكانية قيام حرب نووية: إذ يقول: « بينما يُفصّح مبحث الوجود عند جدنز عن تقاؤل لا معقول عند الفاعل، فإن نظرته في التاريخ تتحوّل إلى تشاؤم لا معقول

أيضاً (Anderson, 1990: 57).

ويصر جدنز في كل كتاباته النظرية والتاريخية على أن الفعل عملية مُشرعة، أي إنها ذات طبيعة غير محددة. وكما قلت أعلاه والموقف، فإن هذا يقود إلى نقد كل أشكال النظرية التطورية، التي يلمح جدنز إلى أنها تقتضي التسليم بفكرة مرور المجتمع بمراحل محددة، فضلاً عن استبعادها كما يبدو، لأي إمكانية لقيام أي شكل من أشكال علم التاريخ لا يعتمد الرواية مباشرة، ويحكي قصة أفعال البشر ونتائج نوایاهم المقصودة وغير المقصودة. وعلى الرغم من ذلك فإن أعماله مسكونة بنوع من الفكر التطوري وبقدر من الإيمان بالمراحل التاريخية، كما أشار عدد من النقاد.

إن النظرة التطورية تظهر أولاً في تصنifie لأنماط المجتمعية المختلفة، فجденز يصنف المجتمعات على أساس امتدادها في الزمان والمكان، والطريقة التي «ترتبط» فيها تلك المجتمعات الزمان والمكان. أما أنماط المجتمعات فيحددها ثلاثة: المجتمعات القبلية وهي مجتمعات تقوم أساساً على التفاعل وجهاً لوجه، ومنها يكون التكامل الاجتماعي وتكامل النسق شيئاً واحداً. ثم المجتمعات ذات الطبقات المنفصلة Class-divided، وهذه تشهد انفصلاً بين التكامل الاجتماعي وتكامل النسق، مع أن درجة التكامل فيها متدنية نسبياً أصلاً، وتتصف بوجود ما يدعوه بعلاقات التعايش التكافلي symbiotic relationship بين المدينة والريف. ويطلق على هذه المجتمعات أيضاً تسمية «الحضارات»، والظاهر أنها تضم كل المجتمعات التي هي بين المرحلة القبلية والمرحلة الصناعية؛ وهو يستخدم مصطلح «ذات الطبقات المنفصلة» للدلالة على أن الطبقات الاجتماعية حاضرة في تلك المجتمعات ولكنها ليست أساسية. أخيراً مجتمعات الطبقات class societies، وهي تُصنف انطلاقاً من الانفصال بين التكامل الاجتماعي وتكامل النسق، وبوجود درجة عالية من التكامل في كل نسق منها على حده. ثم هي أيضاً تمثل المجتمعات التي أصبح من العبث الحديث فيها عن انقسام المدينة والريف؛ فهي تعيش بدلاً من ذلك في «بيئة

مُصطنعة». وتطور المدن مهم في هذا السياق، لذا يذهب أحياناً إلى القول إن علم الاجتماع الحضري هو مركز علم الاجتماع.

ومع أن جدنز يصر على أن ثمة مجتمعات متباعدة الأشكال توجد جنباً إلى جنب، وأنه لا يوجد تقدم حتمي من مرحلة إلى أخرى، وليس ثمة «تاريخ كلّي» إن صحّ التعبير إلا أنه مع ذلك، يذهب إلى أن بإمكاننا أن نحدد «أحداثاً تاريخية» - أو سلسلة من التغيرات لها بداية محددة وجهة معينة ونتائج قابلة للوصف، ويمكن مقارنتها بقدر من التجريد ومن وجهة نظر سياسات معينة: (Giddens, 1984: 274) والحدث التاريخي الذي يوليه أكثر اهتمامه هو التحول إلى المجتمع الصناعي: أي التحول من المجتمع المنقسم طبقياً إلى مجتمع الطبقات.

إن من الصعب إلاّ نظر إلى تصنیف جدنز للمجتمعات الإنسانية باعتباره تصنیفاً تطوريّاً فضفاضاً، رغم إصراره المتكرر على نفي ذلك. وهذه النقطة يتناولها إريك أولن رايت في معرض مناقشته الممتعة لأراء جدنز، حيث يذهب إلى أن وجود نظرية تطورية فضفاضة هو في الواقع الحال أمر مفيد. وإذا أضفنا إلى هذا أن التحولات التي يسلط جدنز الضوء عليها هي تلك التحولات التي تشكل مركزاً لاهتمام أي نظرية تطورية، فإنه يغدو من الصعب علينا عدم قبول فكرة رايت. أي أن التطور يتسلّل عائداً رغم تأكيدات جدنز.

ولقد تعزز الإحساس بوجود نسق له قوانينه الخاصة بالتطور، تعزز هذا الإحساس، مهما بلغ من ضعفه، في كتاب جدنز الصغير «نتائج الحداثة» The Consequences of Modernity (1990)، ولو لم تعزز النظرية أو يعزز التحليل. وهذا أيضاً تعبّر أقواله الصريحة عن عكس الكلام لكن مفهوم الحداثة باعتباره نسقاً «خارج السيطرة» يظهر بأشكال عديدة في النص. وهو يظهر بجلاءٍ تام حينما يتكلم عما يسميه، «ظاهرات» الحداثة وتعني طريقة إدراك الحداثة من قبل من يعايشها. إذا ما تتبعنا جدله ضد نظريات التطور حتى النهاية، لألفينا أن فكرة الحداثة، باعتبارها نسقاً خارجاً عن السيطرة، موجودة ضمناً في

الأسلوب الذي يصر فيه على اعتبار العالم الحديث عالماً فريداً في خصائصه، يفترق افتراقاً بيناً عما سبقة، وفي إرجاع أصل تلك الفروق إلى ما يدعوه بعملية «الإظهار» disembedding التي تشمل عملية «تفريغ» الزمان والمكان. وتعني أن الزمان والمكان في المجتمعات التقليدية مقيدان بالطبيعة المحددة للحياة الاجتماعية، في حين أنهما حالياً يتخدان شكلاً عاماً، ويفقيان على حالهما مهما كانت التشاكلات التي نمارسها، وبغض النظر عن المكان الذي نجد فيه أنفسنا. ويحسن المرء حين يصف جدنز تطور الحداثة، أن هذه العملية عملية حتمية، فضلاً عن أنه يترك القارئ مع «أنساق مجردة»، وليس مع أوضاع وعلاقات مجسدة. والأمثلة لها النقود - التي تمكنا من التبادل بمعزل عن الزمان والمكان، وتشمل، «أنساق الخبرة» - وهي تشير إلى النظام الذي بمقتضاه نعتمد على المهنيين الذين يمتلكون المعرفة التي نفتقر إليها. والاحتمالية تُطل علينا أيضاً فيما يقوله جدنز عن مفهوم الإحالة إلى الذات، ويفدو من الضوري إيجاد تبرير عقلي للأشياء جميعاً، فلا شيء يمكن أن يؤخذ على عواهنه أو على أساس التقاليد أو العقيدة.

وما يُصوّره جدنز هو عالم نتصارع فيه بشتى السبل من أجل إعادة وضع علاقاتنا في صميم حياتنا. ومع أن ذلك ضروري - حيث لا يوجد نسق اجتماعي يُمكنه البقاء دون علاقات اجتماعية مباشرة، حتى ولو كانت تلك العلاقات تتم بواسطة الهاتف والحاسوب - إلا أن الانطباع الذي يبقى في الذهن هو عن أفراد يصارعون شيئاً أكثر من ذواتهم بما لا يقاس. ولعل هذا الانطباع يُطل من خلال الوصفات الساذجة للغاية التي يقدمها لعملية التغيير: لا بد أن نتجنب الكارثة البيئية والحكم التسلطى، والكساد الاقتصادي وال الحرب النووية. وهي كلها شعارات جميلة لكنها لا «تأخذنا بعيداً».

يجب التأكيد عند هذا الحد على أن أعمال جدنز أكثر ثراء من هذا العرض المقضب الذي قدمناه، وأن اهتمامنا ينصب على مفهوم الفعل والممارسة، وكيف ينتقل هو من هذين المفهومين إلى الحديث عن الأنساق

الاجتماعية. إن أعمال جدنز بغض النظر عن نفيه، تتم عن الإحساس بأن الأنساق الاجتماعية تتطور، وتكتسب سمات خاصة بها.

وأشد ما يسترعي الانتباه في نظرية التشكيل أنها لا تقول الكثير عن المجتمع نظرياً. ولما كانت نظرية جدنز نظرية للفعل خالصة، فلا بد أن تطرح جانباً إمكانية التفسير من منظور المجتمع. وهذا هو السبب، الذي يوجب على جدنز أن ينظر إلى أعماله باعتبارها مبحثاً في الوجود الاجتماعي، فهذه الأعمال مليئة بعبارات عامة للفانية عن العالم الاجتماعي وما يتشكل منه، ولكنها لا توجهنا مباشرة إلى أي شيء بعينه. وإذا ما قارنا نظرية التشكيل بالوظيفية البنائية لا تضح أن بالإمكان أن نطور سلسلة من مشاريع البحث، أو فلننقل برنامجاً للبحث من الوظيفة البنائية. أما في حال نظرية التشكيل فهذا ليس ممكناً، كما يشير آيرا كوهين (Ira cohen 1989)، وهو من أكثر شراح جدنز تعاطفاً معه. ولقد زودنا جدنز بمجموعة من التوجيهات: يجب علينا النظر إلى حجم المعرفة المتوجهة إلى الذات التي يمتلكها الفاعلون الاجتماعيون؛ وإلى مقدار المعرفة الضمنية التي يتعاملون معها، وما شابه ذلك. وحينما يناقش الدراسات التطبيقية، فإنه يميل إلى ترجمة تلك الدراسات بلغة نظريته، مما لا يضيف الكثير إلى فهمنا للموضوع المطروح على بساط البحث.

ويبدو أن ثمة نقطة واحدة في نظريته تتضمن إشارة إلى وجود البنى الاجتماعية حسب الفهم الدارج. وهذه الفكرة تظهر بوضوح أكثر في الاقتباس الذي أخذناه عن ستتشكومب. فالبنية تتكون من وحدة الزمان والمكان، وحينما يعرض جدنز تحليله للطبيعة الزمكانية للتفاعل في كتابه «تشكيل المجتمع»، تظهر في ذلك التحليل دائماً حلقة مفرغة ضمناً: حيث إن تحليل الممارسة الاجتماعية يفترض مسبقاً وجود النسق الذي يخلق تلك الممارسة. ولقد علق على ذلك سمث وتييرنر (1986). وإن نحن تأملنا في ما تشمل عليه عملية تعلم الأفعال المرتبطة بموقف ما، لوجدنا أن تعلم الأفعال يفترض مسبقاً وجود بنية زمكانية بدلأً من بنية الدور.

هذه النقطة توضح سلسلة من الانتقادات الوجيهة لمفهوم جدنز، حول البنية والانتقال منه للحديث عن الأساق. فلو اعتبرنا أن «البنية» تشير إلى القواعد التي تحكم الفعل، وبخاصة القواعد الضمنية التي يتحكم كيفية استمرار الفعل ودومته، فإن من الصعب كما يذهب تومبسون Thompson في (Held and Thompson , 1990)، أن نرى كيف يمكن لهذا التعريف أن يدلنا على الأسس البنائية المتعلقة، على سبيل المثال، بالعلاقة بين الدولة والاقتصاد، أو «الأوضاع البنائية» المتعلقة بتحويل النقود إلى رأسمال. ويبدو أن «البنية» «بالمعنى الأخير، متعلقة أكثر ما تكون بالتطور المستقل نسبياً للمجتمعات أو الأساق». ويشير يوري Urry (١٩٨٢)، إلى أنه ما لم يكن بمقدورنا فعلياً أن نحدد ما يجري في المساحة الكائنة بين إنتاج البني وإنتاج الأساق، فإن مفهوم البنية سيبيقي نوعاً ما الجوهر الذي يولد أنساقاً بطريقة سحرية.

وإذا ما عدنا إلى التعليقات السابقة حول بارسونز، لوجدنا ما اعتبره المفارقة الجوهرية في نظرية الفعل. ولو انطلقنا من الفعل الاجتماعي وأقمنا نموذجاً للأساق الاجتماعية من نقطة البدء تلك، ثم عالجنا تلك الأساق كما لو كانت حقيقة واقعة، لها خصائصها المثبتة منها، فإننا سنتهي بنظرية تعمل بمفهوم للفعل الإنساني باعتباره فعلاً بُلغ في تنشئته الاجتماعية. أما إذا بدأنا بالفعل الاجتماعي، من الناحية الأخرى، ونظرنا إلى الأساق على أنها نتائج مباشرة مثل تلك الأفعال، فإننا حينئذ لا نستطيع استيعاب القيود الحقيقية التي تمارسها علينا البني والأساق الاجتماعية، كما يشير مجموعة من النقاد (Archer, 1982. Thompson in: Held and Thompson, 1990) . بيد أنه لا مفر من افتراض وجود مثل تلك البنى والأساق باعتبارها قوى مُقيّدة.

مراجع الفصل الثاني:

- Giddens, A. (1976) **New Rules of Sociological Method**, Hutchinson, London.
- Giddens, A. (1977) **Studies in Social and Political Theory**, Hutchinson, London.
- Giddens, A. (1979) **Central Problems in Social Theory**, Macmillan, Basingstoke.
- Giddens, A. (1984) **The Constitution of Society**, Polity Press, Oxford.
- Giddens, A. (1987) **Social Theory and Modern Society**, Polity Press, Oxford.
- Giddens, A. (1981) **A Contemporary Critique of Historical Materialism** vol. 1 :Power, Property and the state, Macmillan, Basingstoke.
- Giddens, A. (1985) **A Contemporary Critique of Historical Materialism** vol. 2 :The nation state and violence, Polity Press, Oxford.
- Giddens, A. (1990) **The Consequences of Modernity**, Polity Press, Oxford.
- Bryant, C. G. A and Jary, D. (eds) (1991) **Giddens «Theory of Structuration»**, Routledge, London.
- Clark, J. , Modgil, C. and Modgil, F. (eds) (1990) **Anthony Giddens :Consensus and controversy**, Falmer Press, Sussex.
- Cohen, I. (1989) **Structuration Theory :Anthony Giddens and the constitutions of social life**, Macmillan, Basingstoke.
- Craib, I. (1992) **Anthony Giddens**, Routledge, London.
- Held, D. and Thompson J. B. (eds) (1990) **Social Theory of Modern Societies :Anthony Giddens and his critics**, Cambridge University Press, Cambrige.

- Archer, M. (1982) **Morphogenesis vs. structuration** British Journal of Sociology, vol. 33. pp. 455-83.
- Smith, J. W. and Turner, B. S. (1986) **Constructing social theory & constituting society** Theory, Culture, & Society, Vol. 3, no. 2 pp. 125-33.
- Urry, J. (1982) **Duality of structure :Some critical issues**, Theory, Culture & Society, vol. 1, no. 2, pp. 100-6.
- Anderson, p. (1990) **A culture in counterflow – 1**, New Left Review, no. 180, pp. 41- 78
- Goffman, E. (1974) **Frame Analyiss**, Harper & Row, New York.

الفصل الثالث

مفهوم الكلية

- مقدمة -

- نص للتحليل: من كتاب إسهام في نقد
الاقتصاد السياسي



- مقدمة:

يؤكد ماركس في كتابه «الأيديولوجية الألمانية» أن منهجه في البحث ينبع من «القضايا الحقيقة»، ومن واقع الإنسان من خلال عملية التطور الاجتماعي. وأن فهم أي نظام اجتماعي يتطلب معرفة ظروف وجوده، وأنماط تفاعلاته وضرور نشاطاته. أي موقعه التاريخي المحدد.

أدرك ماركس أهمية النظرة الكلية منذ كتاباته المبكرة. فقد أوضح أن علاقات الإنتاج تشكل «كلاً»، ولا يمكن فهمه إلا من خلال تحليل شامل له. وإذا كان بالإمكان عزل بعض العناصر الاجتماعية المختلفة عن بعضها بعضاً لأغراض منهجية، إلا أن هذه العناصر لا تكتسب معانيها الحقيقة إلا في إطار كلي محدد. والواقع أن الفكر الاجتماعي السابق على ماركس كان يميل إلى تبني تصور «جزئي» للمجتمع، يكون الفرد بمقتضاه منفصلاً عن الجماعة رغم عضويته فيها. ويکاد ينطبق هذا التصور على النظريات التفععية والعقلية التي كانت تسلم بأولوية الفرد الروحية والمنطقية على المجتمع. وتفترض نظرية العقد الاجتماعي وجوداً إنسانياً اجتماعياً - يتمتع بقدرة هائلة على تقديم الفوائد التي يمكن أن يجنيها الفرد الذي يمثل دعامة المجتمع الأولى - قادرًا على معرفة الوسائل والغايات المتاحة، ويستطيع بمقتضاهما الوصول إلى أقصى درجات السعادة. وقد رفض ماركس في كتاباته الأولى هذه النظريات الاجتماعية التي تتخذ من الفرد نقطة انطلاق لها، ذاهباً إلى أنها لا تقدم سوى تصور جزئي لفرد «وهمي» يصعب وجوده في الواقع، وأنها بذلك فشلت في فهم «الكل» (المجتمع) من وجهة نظر هذا الفرد «الوهمي». ومعنى ذلك أن هذه النظريات لم تستطع كما يرى ماركس الوصول إلى الحقيقة الجوهرية، حقيقة المجتمع الإنساني الذي يشكل «كلاً».

لقد أظهر (جورج لوکاتش G. Lukács) وعيًا بالنظرية الماركسية الكلية، عندما اعتبر أن النظرة «الكلية» للظاهرة، يجب أن تكون مدخل الدراسات الاجتماعية الحقيقي. ومع ذلك يقول لوکاتش: «إن الفارق الأساسي بين الماركسية من ناحية، والفكر البرجوازي من ناحية أخرى يكمن في المنهج الكلي الذي تستند إليه أفكار ماركس بأكثر مما يكمن تأكيده لأولوية العوامل الاقتصادية في تفسير التاريخ. إن الفهم الكلي الماركسي هو القادر على إحداث ثورة شاملة في العلوم الاجتماعية» (Lukács, 27).

لقد أدى التخصص الأكاديمي إلى ظهور نظريات تؤكد أهمية بعض العناصر البنائية بحججة صعوبة دراسة البناء الاجتماعي ككل. إن في ذلك إغفالاً لأهم المبادئ المنهجية الكلاسيكية، وهي، أن فهم الكل مطلب أساسي لفهم أجزائه المكونة له (Lukács, 30). لأن وجود الفرد لا يكتسب معناه الحقيقي إلا في ضوء الكل الذي يعيش فيه، وأن التغيير يجب أن يكون شاملاً في نطاقه، وأن التحول الاجتماعي الجذري لا يمكن دون الاعتماد على هذه النظرة الكلية الشمولية.

ومع أن وجهة نظر لوکاتش القائلة إن النظرة الكلية تمثل الفارق الأساس بين النظرية الماركسية والفكر الاجتماعي البرجوازي، فإن تلك الوجهة تبدو صادقة في شكلها العام، لكنها لا تخلو من تعسف في مضمونها الخاص. فالنزعات البنائية والوظيفية السائدتان في علم الاجتماع تزعمان تبنيهما الكلية البنائية. أي يصعب فهم الأجزاء بمعزل عن الكل الذي توجد في سياقه. ومع ذلك يبدو أن الفارق بين الماركسية والوظيفية في هذا المجال يتمثل في انطلاق الأولى من الكل لفهم الأجزاء، بينما ترتكز الثانية على الأجزاء في محاولة لفهم الكل.

ولا تتخذ الماركسية من النظرة الكلية أساساً منهجياً فقط، بل أيضاً دعامة لفهم حركة الإنسان والمجتمع. وهي سبب من الأسباب التي دفعت منتقديها إلى رفض بعض مسلماتها المنهجية. فقد أشار (هايك Hayek) وبوير

(Popper) إلى أن ماركس بالغ في أهمية «الكل» على حساب الفرد، مما طبع الماركسية بطباع شمولي، جعلها أقرب إلى الفاشية من حيث أنها منح «الكل» أولوية على حساب «الجزء» وأذاباً الفرد في نسيج الدولة. ولذلك فهما يطالبان بمزيد من «التفرد المنهجي» أي أن الدراسات الاجتماعية يجب أن تهتم بجوانب الإنسان الذاتية بما في ذلك أفعاله الاجتماعية من أجل فهم مقاصدها الاجتماعية (Hayek, F.).

لم ينعكس الفهم الكلي الماركسي كثيراً على النظريات الاجتماعية خلال القرن التاسع عشر. فقد مالت تلك النظريات إلى صياغة قوانين مجردة، خالية من المضمون التاريخي الجدلية. مثل ذلك كتابات (جمبلوفيتش Gumplowicz ١٨٢٨-١٩٠٩) الذي حاول صياغة نظرية في الصراع على درجة عالية من العمومية، بحيث بدت وكأنها ضرب من التجريد الغامض الذي يتم في فراغ تاريخي. كذلك نجد النزعة الوضعية التي سادت علم الاجتماع خلال القرن التاسع عشر، قد بالغت في أهمية البيانات الكمية الواقعية ظناً بأنها الأكثر تعبيراً عن «الروح العلمية». مثالاً، دراسات (لابلاي Laplay) في فرنسا و(تشارلز بوث Booth) في إنكلترا، وهي دراسات مسحية كمية، اهتمت بمجرد وصف الظروف البيئية والاجتماعية التي عاش في ظلها العمال الأوروبيون.

لكن القرن العشرين حمل بوادر الاهتمام بفهم المجتمع الإنساني «الكلي». تجلى ذلك في كتابات ماكس فيبر، التي أحدثت تأثيراً في لوکاتش ومانهایم وما يتصل بتطور علم الاجتماع المعرفي، إضافة إلى كتابات جان بول سارتر.

كما أثار نقد ماكس فيبر للوضعية جدلاً حول قضية النسبية داخل النظرية الاجتماعية. فقد رفض فكرة الماثلة بين العلوم الطبيعية والاجتماعية، معتبراً أن الأخيرة، تهتم بالعناصر الذاتية أو المثالية التي لا تتكرر بسبب تفردتها. لكنه أكد في الوقت نفسه أن الذاتية لا تعني بالضرورة، أن يكون علم الاجتماع علماً ذا طابع شخصي، إذ إن العناصر المثالية من الثقافة (القيم

والمعتقدات والمثل) توجد في إطار سياق موضوعي تحكمه العوامل الاقتصادية. أما الأداة المنهجية التي يقترحها فيبر لدراسة هذه العناصر فتتمثل فيما أطلق عليه «النموذج المثالي» الذي مكنته من الوقوف على «الشاطيء المنهجي» لماركس. حتى أن فيبر قال إن «القوانين الماركسية ما هي إلا نماذج مثالية» (Weber, 1949, 103).

وإذا كانت نظرية ماركس تستند إلى مبادئ الجدلية المادية الواضحة، فإن تصورات ماكس فيبر النظرية والمنهجية، اعتمدت اعتماداً كبيراً على الفلسفة المثالية الكانتية المحدثة، التي سيطرت على الفكر الألماني في مطلع القرن العشرين، تلك الفلسفة التي تعارض بطبعيتها النظرية المادية، وتنظر إلى الواقع الإنساني على أنه شيء ظاهر يتسم بالمرونة والتبدل والتحول المستمر.

إن استعمال مفهوم «الكلية» في رأس المال لا يسدل الستار على مفهوم التناقض الجدللي، بل الأمر على العكس، إذ اكتسب التناقض حدة كان قد فقدها في مذهبية هيجل، فبين البشر وأعمالهم، بين الغيرية والضياع، بين الفئات والطبقات، بين القواعد والبنيات العليا، يتعدد التناقض ويشتد عند ماركس.

- نص للتحليل: من كتاب إسهام في نقد الاقتصاد السياسي

١- الإنتاج

موضوع هذه الدراسة هو، قبل كل شيء، الإنتاج المادي، ونقطة الانطلاق هي، بالطبع، أفراد ينتجون ضمن مجتمع، أي، إذن، إنتاج أفراد معين اجتماعياً. ففائض الطرائد وصيادة الأسماك الفردية المنعزلان اللذان يبدأ بهما سميث وريكاردو هما من أوهام القرن الثامن عشر السطحية فهما من الروبيسونيات التي لا تعبر مطلقاً، كما يتخيّل بعض مؤرخي الحضارة، عن ارتكاس بسيط ضد الإمعان في الترف وعودة إلى حالة طبيعية أسيء فهمها وكذلك فإن عقد روسو الاجتماعي الذي يقيم، بين أفراد مستقلين بطبعتهم، علاقات وصلات بواسطة ميثاق، هذا العقد لا يستند، هو الآخر، إلى مثل هذه النزعة الطبيعية. فليس الأمر سوى مظهر من طبيعة بدعة خالصة في الروبيسونيات الكبيرة والصغرى ويدور الأمر، في الواقع، حول استباقي للمجتمع البورجوازي الذي كان يتهيأ منذ القرن السادس عشر والذي مشى في القرن الثامن عشر، بخطى عملاقة نحو نضجه. فالفرد يبدو، في هذا المجتمع الذي تسوده المنافسة الحرة، مشكلاً من الصالات الطبيعية الخ ... التي جعلت منه، في عهود تاريخية سابقة، عنصراً من تجمع إنساني معين ومحدد. وبالنسبة لأنبياء القرن الثامن عشر وسميث وريكاردو ما يزالان واقفين تماماً عند مواقعهم فإن هذا الفرد، فرد القرن الثامن عشر، وهو، من جهة، نتاج تفكك أشكال المجتمع الإقطاعي، ومن جهة أخرى نتاج القوى الجديدة التي نمت منذ القرن السادس عشر، يبدو مثلاً أعلى يجب أن يكون قد وجد في الماضي. فهم لا يرون فيه نقطة وصول تاريخية بل نقطة انطلاق التاريخ لأنهم يعتبرون هذا الفرد شيئاً طبيعياً مطابقاً لتصورهم للطبيعة الإنسانية ومعطى من معطيات الطبيعة وليس نتاجاً للتاريخ. وقد اشترك في هذا الوهم، حتى الآن، كل عصر جديد. وأن ستيفوارت الذي يعارض القرن الثامن عشر، في أكثر من جانب

والذي يقف أكثر من سواه، بوصفه أرستقراطياً، على الصعيد التاريخي، إن ستิوارت هذا قد نجا من هذا الوهم الساذج.

و كلما صعدنا في التاريخ بدا لنا الفرد وبالتالي الفرد المنتج هو الآخر في حالة تبعية وعضوًا في مجموعة أكبر؛ وهذه الحالة تجلّى، في البدء، بصورة طبيعية تماماً في الأسرة وفي الأسرة الموسعة إلى درجة تألف معها قبيلة، ثم تتجلى هذه الحالة في مختلف أشكال الجماعات الناجمة عن تعارض القبائل وانصهارها مع بعضها. ولم تظهر مختلف أشكال المجموعة الاجتماعية لفرد ك مجرد وسيلة لتحقيق أهدافه الخاصة وكضرورة خارجية إلا في القرن الثامن عشر، أي في المجتمع البرجوازي.

ولكن العصر الذي ولد وجهة النظر هذه، وجهة نظر الفرد المعزول، هو، بالضبط، ذلك العصر الذي وصلت فيه العلاقات الاجتماعية (التي تتخذ من هذه الزاوية صفة عامة) إلى أكبر نمو عرفته. فالإنسان بأكثـر المعانـي حرفـية، حـيوـانـي سيـاسـي، وهو ليس فقط حـيوـاناً قـابـلاً للحياة اجتماعية ولكـنه حـيوـانـ لا يستطيع الانـعزـال إلا في المجتمع، والإنتاج الذي يحققـه الفـردـ المعـزـولـ خـارـجـ المجتمعـ وهيـ واقـعـةـ استـثنـائـيـةـ يمكنـ أنـ تـحدـثـ لـتمـدنـ نـقلـ صـدـفـةـ إـلـىـ مـكـانـ مـقـفـرـ وـيـمـلـكـ، بـصـورـةـ كـافـيـةـ، القـوىـ الخـاصـةـ بـالـمـجـتمـعـ -ـ شـيءـ يـساـويـ فيـ لـاـ معـناـهـ تـطـورـ اللـغـةـ دـونـ وـجـودـ أـفـرـادـ يـعيـشـونـ وـيـتـكـلـمـونـ مـعـاـ.ـ وـلـاـ جـدـوـيـ منـ الـوـقـوفـ عـنـ هـذـهـ النـقـطـةـ كـثـيرـاـ.ـ وـلـمـ يـكـنـ هـنـاكـ مـنـ سـبـبـ لـتـصـدـيـ لـهـذـهـ النـقـطـةـ لـوـ لـمـ تـكـنـ تـلـكـ الغـباـوةـ التـيـ كـانـ لـهـاـ معـنـىـ وـمـبـرـرـ لـدـىـ أـنـاسـ الـقـرنـ الثـامـنـ عـشـرـ قـدـ عـادـتـ إـلـىـ الدـخـولـ فـيـ صـمـيمـ الـاـقـتصـادـ السـيـاسـيـ الـحـدـيـثـ دـخـولاـ جـديـاـ بـوـاسـطـةـ باـسـتـيـاـ وـكـارـيـ وـبـرـودـونـ الخـ...ـ فـمـنـ السـهـلـ جـداـ، بـطـبـيـعـةـ الـحـالـ، بـالـنـسـبـةـ لـبـرـدونـ مـثـلـاـ أـنـ يـخـلـقـ أـسـطـوـرـةـ لـيـقـدـمـ تـفـسـيـرـاـ تـارـيـخـيـاـ فـلـسـفـيـاـ لـعـلـاقـةـ اـقـتصـادـيـةـ يـجهـلـ أـصـلـهاـ التـارـيـخـيـ:ـ فـرـيـماـ وـرـدـتـ فـكـرـةـ هـذـهـ الـعـلـاقـةـ، ذـاتـ يـوـمـ، جـاهـزـةـ إـلـىـ ذـهـنـ آـدـمـ أوـ بـرـومـينـيـوسـ الـلـذـينـ أـدـخـلـاهـاـ، إـذـ ذـاكـ، فـيـ الـعـالـمـ !ـ وـلـيـسـ هـنـاكـ أـدـعـىـ إـلـىـ الـمـلـلـ وـأـكـثـرـ سـطـحـيـةـ مـنـ الـفـكـرـةـ الشـائـعـةـ الـتـيـ تـقـعـ فـرـيـسـةـ الـهـذـيـانـ.

٢- تخليد علاقات الإنتاج التاريخية:

عندما نتحدث عن الإنتاج، فإن الأمر يدور دائماً حول الإنتاج في مرحلة معينة من النمو الاجتماعي، أي حول إنتاج أفراد يعيشون في المجتمع. ولذلك فربما بدا أنه يلزم للبحث في الإنتاج عامة إما اتباع السير التاريخي لنموه في أطواره المختلفة وأما التصريح منذ البداية بأن الباحث مهتم بفترة تاريخية معينة مثل فترة الإنتاج البورجوازي الحديث الذي هو، في الواقع، موضوعنا الحقيقي ولكن لكل فترة الإنتاج بعض الصفات وبعض التحديدات المشتركة. فالإنتاج عامة تجريد، ولكنه تجريد عقلاني بالقدر الذي يجنبنا التكرار بإشارته إلى السمات المشتركة التي تسمح المقارنة باستخلاصها والتي تشكل هي بالذات جملة كثيرة التعقيد تتغير عناصرها لتشمل تحديدات مختلفة. وبعض هذه الصفات تنتهي إلى كل العصور في حين أن بعضها الآخر مشترك بين بعض هذه العصور فقط. وتبدو بعض هذه التحديدات مشتركة بين أحد العصور وأقدمها. وبدونها لا نستطيع تصور أي إنتاج. ولكن إذا صر أن أكثر اللغات تطوراً تشارك مع أقلها تطوراً بعض القوانين والتحديدات، فإن ما يشكل تطورها هو، بالضبط، ما يميزها عن هذه الصفات العامة المشتركة. ولذلك يجب أن نحسن تمييز التحديدات التي تطبق على الإنتاج عامة من أجل أن لا تنسينا الوحدة التي تتجسد عن كون الفرد والإنسانية الشيء والطبيعة أمر واحد الفرق الجوهرى. وعن هذا النسيان تتجسد مثلاً، كل حكمة علماء الاقتصاد الحديثين الذين يزعمون البرهنة على أزلية العلاقات الاجتماعية الموجودة حالياً وتتاغمها. فما من إنتاج ممكن، مثلاً، دون أداة إنتاج وهذه الأداة ليست سوى اليدين. وما من إنتاج ممكن دون عمل ماض متراكم، وهذا العمل ليس سوى المهارة التي نمتها الممارسة المتكررة وثبتتها في يد المتوحش. ورأس المال، من بين أشياء أخرى، هو بدوره أداة إنتاج، وهو، أيضاً، عمل ماض اكتسب الصفة الموضوعية. فرأس المال، أدنى علاقة طبيعية كلية وأزلية، نعم، أن ذلك صحيح ولكن شريطة أن نهمل، على وجه الدقة، العنصر النوعي الذي يحول،

هو وحده، أداة الإنتاج، والعمل المتراكم إلى رأس مال. وعلى هذا النحو، فإن كل تاريخ علاقات الإنتاج يبدو لدى كاري مثلاً، تزيفاً ناجماً عن سوء نية الحكومات. وإذا لم يكن هناك إنتاج عامة، فليس هناك كذلك إنتاج عام. فالإنتاج هو دائماً فرع خاص من الإنتاج كالزراعة وتربية الماشي والصناعة الخ ... مثلاً أو أنه يؤلف كلاً ولكن الاقتصاد السياسي ليس التكنولوجيا. وينبغي لنا أن نفسر في مكان آخر (فيما بعد) العلاقة بين التحديدات العامة للإنتاج في مرحلة اجتماعية معينة وبين الأشكال الخاصة للإنتاج. وأخيراً، فإن الإنتاج ليس، كذلك، إنتاجاً خاصاً فقط، فهو يbedo دائمًا على شكل هيكل اجتماعي يمارس فعاليته في جملة من فروع الإنتاج متفاوتة في حجمها وغناها. وليس هناك من موجب، كذلك لندرس هنا العلاقة القائمة بين العرض العلمي والحركة الواقعية. الإنتاج عامـة. الفروع الخاصة للإنتاج. الإنتاج منظوراً إليه في كليته إن من الرائق في الاقتصاد السياسي استباقي كل دراسة بقسم عام هو على وجه الدقة، ذلك القسم الذي يظهر تحت عنوان الإنتاج (راجع، مثلاً، ج. ستيرورات ميل) يعالج المؤلف فيه الشروط العامة لكل إنتاج وهذا القسم يضم، أو يفترض فيه، أن يضم، ما يلي:

١- دراسة الشروط التي لا يكون الإنتاج دونها، ممكناً، وهذه الدراسة تقتصر، إذن، على ذكر العوامل الأساسية المشتركة بين كل إنتاج. ولكن ذلك يرتد في الحقيقة، كما سوف نرى، إلى بعض التحديدات البسيطة جداً المرددة في تكرارات سطحية.

٢- دراسة الشروط التي تتفاوت في تشييدها لنمو الإنتاج كالحالة الاجتماعية المتقدمة أو الراكرة لدى آدم سميث مثلاً. ومن أجل إعطاء الصفة العلمية لما له لديه قيمة كملاحظة، يجب دراسة فترات من مختلف درجات الإنتاجية خلال تطور شعوب مختلفة - وهي دراسة تتجاوز الحدود الخاصة بموضوعنا، ولكن يجب عرضها في القسم الذي يفسر المنافسة والترابط الخ ... بالقدر الذي تدخل فيه في موضوعنا. وتبلغ النتيجة، في شكلها العام، إلى تلك

العمومية التي تقول إن شعباً صناعياً ما يصل إلى قمة إنتاجه في البرهة نفسها التي يصل فيها، بصورة عامة، إلى قمته التاريخية. ويلي ذلك أن الشعب يكون في قمته الصناعية ما دام البحث عن الربح، لا الفائدة، هو الأمر الأساسي بالنسبة إليه. ومن هذه الوجهة، يتفوق الأميركيون على الإنكليز. أو أنتا نصل إلى أن بعض الأعراق والاستعدادات والأقاليم والشروط الطبيعية، كالموقع على ساحل البحر وخصوصية الأرض الخ..، مناسبة لإنتاج أكثر من سواها، وهذا ما يؤدي، من جديد إلى التكرار التالي: يزداد خلق الثروة سهولة كلما ارتفعت درجة وجود عناصرها الذاتية والموضوعية.

ولكن الأمر في الواقع لا يدور في هذا القسم العام، حول كل ذلك بالنسبة لعلماء الاقتصاد. والأمر يدور بالأحرى، كما يتبيّن من مثال ميل، حول تمثيل الإنتاج، خلافاً للتوزيع، محصوراً في قوانين طبيعية، أزليّة، مستقلة عن التاريخ وبالمُناسبة نفسها حول دس تلك الفكرة القائلة بأن العلاقات البورجوازية قوانين طبيعية لا تتبدل للمجتمع الذي جرى تصوره في المجرد. ذلك هو الهدف الذي تتجه إليه هذه الطريقة بصورة متفاوتة في وعيها. أما في التوزيع، فإن الناس قد سمحوا لأنفسهم، على العكس من ذلك، بالتصرف، في الواقع بكثير من التعسف. وبصرف النظر عن هذا الفصل القاطع بين الإنتاج والتوزيع وعن فصم علاقتها الواقعية، فإننا نستطيع منذ البداية، أن نرى، بصورة متفاوتة الواضح، ما يلي: مهما يكن التوزيع متعدعاً في مختلف مراحل المجتمع، فيجب أن نتمكن كذلك، من محو كل الفروق التاريخية أو حذفها من أجل النص على قوانين تطبق على الإنسان عامة. فالعبد والقُن والعامل الأجير يتلقون كلهم، مثلاً، كمية محددة من الغذاء تسمح لهم بالمحافظة على بقائهم كعبد وقن وأجير. وسواء أعاش الفاتح أو الموظف أو الملك العقاري أو الراهب أو اللاؤي من الجزية أو الضريبة أو الريع العقاري أو الصدقة أو العشر، فإنهم يتلقون جميعاً نصيباً من الإنتاج الاجتماعي محدداً بقوانين أخرى مختلفة عن قوانين العبد الخ.. والنقطتان الرئيستان اللتان يضعهما كل علماء الاقتصاد تحت هذا العنوان هما:

١- الملكية.

٢- ضمان الملكية بواسطة العدالة والبولييس الخ.. ونستطيع أن نحيط بذلك بإيجاز شديد كما يلي:

حول النقطة الأولى: إن كل إنتاج هو تملك من الفرد للطبيعة ضمن إطار مجتمع معين وبواسطة هذا المجتمع. وأنه من قبيل تحصيل الحاصل في هذا المعنى إن يقال أن الملكية (التملك) شرط للإنتاج. إلا أنه من المضحك الانطلاق من ذلك للانتقال بقفزة إلى شكل محدد للملكية، كالملكية الخاصة مثلاً. (وهو أمر يفترض أيضاً، علامة على ذلك، شرعاً هو وجود شكل مقابل، شكل اللاملكية). والتاريخ يرينا جيداً، بالأحرى، في الملكية المشتركة (كما هو، الأمر لدى الهنود والسلافيين وقدماء السلاطين الخ ... مثلاً) الشكل الأولي، وهو شكل سيلعب زمناً طويلاً دوراً هاماً على شكل ملكية للبلدية. أما معرفة ما إذا كانت الشروة تنمو نمواً أفضل في هذا الشكل أو ذاك فلا محل لها بعد هنا مطلقاً. إلا أن القول بأنه لا يمكن أن يتم أي إنتاج، ولا يمكن وبالتالي أن يوجد مجتمع لا يوجد فيه شكل من أشكال الملكية، فإن هذا القول من قبيل تحصيل الحاصل الحالص. فالتملك الذي لا يملك شيئاً هو تناقض في الحدود.

حول النقطة الثانية: ضمان سلامنة الخيارات المكتسبة الخ ... إن هذه التفاهات، إذا ردت إلى محتواها الواقعي، تعبر عن أمور أكثر بكثير مما يخطر في بال الذين يبشرون بها. وما تعبر عنه هو أن كل شكل من أشكال الإنتاج يولد علاقاته الحقوقية الخاصة وشكل حكومته الخاص الخ ... أنه من قبيل انعدام التمييز والحساسة أن تقام بين أشياء تؤلف كلاً عضوياً علاقات عرضية وأن تقام بينها صلة انعكاس فقط. وعلى هذا النحو يحس علماء الاقتصاد البورجوازيين إحساساً بهمَا بأن الإنتاج مع وجود البولييس الحديث أسهل منه في عصر «حق الأقوى» مثلاً، ولكنهم ينسون أن حق «حق الأقوى» هو كذلك حق وأنه ما زال يعيش على شكل آخر في «دولتهم الحقوقية» وعندما تكون الشروط الاجتماعية المناسبة لمرحلة معينة في الإنتاج في طريقها إلى التكون فقط، أو

عندما تكون على العكس من ذلك، في طريقها إلى الزوال فإن اضطرابات تحدث، بالطبع، في الإنتاج رغم أنها اضطرابات من درجة ونتيجة متحولتين.

وكي نلخص نقول: إن لكل مراحل الإنتاج تحديداً مشتركة ينسب إليها التفكير صفة عامة، ولكن الشروط العامة المزعومة لكل إنتاج ليست شيئاً خلاف هذه العوامل المجردة التي لا تطبق على أية مرحلة واقعية من مراحل الإنتاج.



الفصل الرابع

الإنجاه الأشوميثودولوجي



لعلّ من أهم العقبات التي تواجهه البحوث الاجتماعية كيفية دراسة الإنسان، ووصف الواقع الاجتماعي وتفسيره بدقة وموضوعية. إذ يختلف الباحثون في علم الاجتماع، فيرى البعض ضرورة اتباع المنهج الوضعي، الذي يشير إلى خضوع الظواهر الاجتماعية لقوانين طبيعية ثابتة، وإلى تماثل العلوم التي تدرس المجتمع مع العلوم الأخرى في الهدف، وكذلك إلى دراسة الجوانب الذاتية في الظواهر الاجتماعية بالأساليب الموضوعية العلمية.

يعني ذلك أن الاتجاه الوضعي يؤكد على المعالجات الكمية والقياسات المنضبطة والقضايا التعميمية، كما يفسر السلوك الإنساني في ضوء قوى وأحداث خارجية ومستقلة عن الفرد.

وفي مقابل الموقف السابق يركّز أنصار الاتجاهات المناوئة للوضعيّة، أو الاتجاهات الإنسانية على الفرد ذي الإرادة، القادر على تشكيل واقعه وخلقها، رافضين تحديد حركة المجتمع بقوانين طبيعية لا تتغير. فالعالم بالنسبة لهذه الاتجاهات هو نتاج الأفعال والأنشطة المبنيةة عن إرادة الفرد، وفي ضوء ذلك يعتبر الفهم الذاتي Verstehen هو المنهج الوحيد لدراسة الإنسان وفهم واقعه الاجتماعي بدقة وموضوعية. إذ اهتمت الاتجاهات الإنسانية بقضايا تتعلق بالهدف والإرادة والقصد، وركّزت على دور الشعور أو الوعي في فهم الظواهر الاجتماعية أو إدراك معاناتها. لقد نظر أنصار الاتجاه الإنساني إلى الأخطاء التي وقعت فيها الفلسفة الوضعيّة وأمنوا بضرورة وضع بناء منهجي يختلف عن البناء المستخدم في العلوم الطبيعية، وذلك على أساس تباين كل منها في المضمون، وما يتسم به الفكر الإنساني عند دراسة كليهما، من طابع خاص وأسلوب منهجي متفاوت.

والمشكلة في علم الاجتماع، لا تقف عند حد هذا الانقسام الواضح بين الاتجاهات الوضعية والاتجاهات الإنسانية، بل نشاهد على المسرح الاجتماعي مذاهب فكرية مختلفة دون الالتقاء بينها حول تفسير موحد للظواهر.

ذلك يعني أن علم الاجتماع يعني من أزمة تمثل في التضارب بين النظريات وعدم الاتفاق بين علماء الاجتماع حول التعميمات التي توصل إليها العلم. وتشير فكرة أزمة العلوم الاجتماعية في آراء العديد من العلماء من أمثال جولنر وفريدركس وكوهن الذين أشاروا إلى الطابع التعدي للنظرية السوسيولوجية الحديثة، وهو الوضع الذي لا ينطبق على علم الاجتماع الغربي فحسب، بل يمتد ليشمل أيضاً علم الاجتماع الماركسي الذي أصبح بدوره متعدد الفروع بظهور الماوية والكارستورية والماركسية المحدثة.

وإذا كان تعدد المواقف النظرية في علم الاجتماع الحديث يمثل أزمة في العلم، فإن المشكلة أشدّ وطأة في البلدان النامية حيث تجاوز الجدل بين علماء الاجتماع دائرة الاختيار بين علم الاجتماع الوضعي أو الإنساني أو الماركسي، واتجه ليطرح بدليلاً إضافياً يتمثل في إمكانية صياغة نظرية سوسيولوجية وطنية لها طابعها المتميز الناتج عن خصوصية هذه المجتمعات. لقد ثار جدل طويل بين علماء الاجتماع حول هذه القضية، وطرح التساؤل التالي: هل نقل عن المشتغلين بعلم الاجتماع في الغرب أو في الشرق، أم نطور نظرية جديدة في علم الاجتماع قادرة على خدمة البلدان النامية في معاركها ضد التخلف والفقر والتبعية.

ويمكن لعلم الاجتماع الأنثوميثودولوجي - وهو موضوع هذا البحث - أن يساهم إلى حد ما في الوصول إلى حل لهذه المشكلة. إذ تدعو الأنثوميثودولوجي إلى الدراسة الوصفية البحتة لواقع الفكر والمعرفة على نحو ما نحياناً في صميم عيناً، دون الأخذ بأية نظرية من نظريات المعرفة كنقطة انطلاق لها. فالأنثوميثودولوجي ترکّز اهتمامها على البدء بدراسة الحياة اليومية استناداً إلى الاعتقاد بأن فهم هذه الحياة ينبغي أن يكون أساساً لكل البحوث والنظريات الاجتماعية. فهي تدرس الواقع الاجتماعي متحرراً من المسلمات

والمازعم المسبقة، دون فرض رؤية معينة عليه. ومن هنا تظهر جدوى استخدام المنهج الأثنوميثودولوجي في تزويدنا بمعطيات أصلية وجوهرية عن واقع البلدان النامية نظراً لدراسته الواقع مباشرة دون صياغات نظرية. فهذه المجتمعات في حاجة إلى الكشف عن حقيقة واقعها على نحو مباشر دون الاعتماد على وساطة النظريات المستوردة، ويستطيع الباحثون في ضوء هذه المعطيات أن يقرروا مدى ملاءمة النظريات القائمة، ومدى الحاجة إلى نظرية وطنية. إذ يبدو لنا أنه من غير المنطقى الاستناد إلى نظرية معينة في الوقت الحاضر الذي نفتقر فيه إلى معرفة واقعية عن البلدان النامية.

كما تتمثل إحدى القضايا الأثنوميثودولوجية الرئيسية في دراسة الأنشطة والممارسات الروتينية العادية، وفي إلقاء الضوء على المسلمات والأنماط الشائعة في المجتمع. ويخاطب هذا البحث احتجاجاً رئيسياً في المجتمعات النامية، فطبيعة الحياة فيها والعلاقات بين أفرادها تعكس تأثيرها بقيم وأنماط ثقافية تبدو لهم وكأنها حقائق طبيعية وموضوعية، بينما هي في واقع الأمر نتاج لميراث حضاري يضرب بجذوره في الماضي السحيق. ومن هنا يتمثل أفراد المجتمع المسلمون ومفاهيم اجتماعية شائعة، إلى درجة يصعب معها إدراكهم لأنّارها السلبية على تنمية مجتمعاتهم.

وفي إطار ذلك تلعب هذه المسلمات دوراً أساسياً في الحد من فرص التغيير والتنمية. ويتضمن إلقاء الأثنوميثودولوجيا الضوء على المسلمات والفهم الشائع بالمجتمع وتوضيحه بأن العالم الاجتماعي ليس عالماً صلباً رغم ثقتنا الدائمة فيه وامتثالنا لتعريفاته دون أدنى تحدّ موقعاً راديكاليّاً. مما تتضمنه وجهة النظر هذه هو أن الإنسان ليس مضطراً لقبول دوره المفروض عليه في الحياة بشكل خانع، فإذا بدت البنى الاجتماعية صلبة وغير متغيرة، فهي كذلك لأن الأفراد يعتقدون فيها، بينما إذا رفضوا التسلّيم بما يسلم به الآخرون فسيمكن إعادة تشكيل الواقع من خلال إعادة تعريفه.

ولقد واكب ظهور الأنثوميثنودلوجيا في السبعينيات كاتجاه إنساني رافض بصورة أساسية للافتراسات التي نركز عليها النظريات الوضعية بأشكالها المختلفة إدراك دارسي الاجتماع أنه ليس هنالك حقائق موضوعية ثابتة، فقد تلاحقت أمامهم الأحداث والتغيرات وانهارت نظم بأسرها، وتفككت مجتمعات وانتصرت الأيديولوجيات الفردية واسترخت الالتزامات الأخلاقية مما حدا بهم إلى التشكيك في وجود بنى اجتماعية ثابتة، والاهتمام بالكيفية التي يقوم بها الأفراد بتشكيل بنية الحياة ونظمها.

ومن هنا تقوم أهمية الاتجاه الأنثوميثنودلوجي في تصديه بالدراسة مجالات ظلت محرومة من الاهتمام الأكاديمي في دوائر البحث الاجتماعي التقليدي، مثل العناية بالممارسات والأنشطة التي يمارسها الأفراد بوصفها اللّبنات الأساسية التي تشكل التنظيمات والأبنية والأنظمة الاجتماعية.

وبالنظر إلى ما سبق تعتبر الأنثوميثنودلوجيا تطوراً هاماً في علم الاجتماع لأنها تركز على مجموعة من القضايا التي لم يتم معالجتها بشكل كاف من جانب علم الاجتماع التقليدي. وتتمثل أهم هذه القضايا فيما يلي:

- الدراسة السوسيولوجية الأمبيريقية لغة المسلمين والفهم الشائع في المجتمع.

- الدراسة السوسيولوجية الأمبيريقية لظاهرة البحث العلمي ونشاط الباحث الاجتماعي.

- البحث الأمبيريقي المنظم للخصائص العامة والثابتة في الأنشطة والظواهر الاجتماعية دون التعميمات الإحصائية التقليدية.

- الدراسة السوسيولوجية الأمبيريقية لغة الطبيعية أو لغة الحياة اليومية.

كما تعتبر الأنثوميثنودلوجيا اتجاهًا ملائماً لدراسة الواقع المصري وذلك للاعتبارات التالية:

- ١ تركيزه بالبحث على المسلمات والأنماط الشائعة في المجتمع وهو البحث الذي يخاطب احتياجاً رئيسياً في المجتمع المصري كما سبق أن أشرنا.
- ٢ تركيزه على ضرورة الرجوع إلى الطرق والإجراءات التي يتبعها الأفراد خلال أنشطتهم المختلفة بقصد الوقوف على حقائق الأبنية والتنظيمات الاجتماعية. إذ إن الأنثومياثولوجي تدرس العمليات التي يجمع الباحثون بمقتضاها معطيات الحياة اليومية والكيفية التي يتم بها تحويل هذه المعطيات إلى إحصائيات وبيانات رسمية، وذلك استناداً إلى الاعتقاد بأن هذه البيانات لا تعبّر بصدق عن الواقع الفعلي (٢). ويبدو هذا الموضوع ذا أهمية بالغة في المجتمع المصري والمجتمعات النامية بشكل عام. فالسجلات الرسمية الموجودة في التنظيمات والمؤسسات الاجتماعية المختلفة تعتبر إلى حد ما قاصرة وغير موضوعية. كما أنها تتضوّي على قدر كبير من المبالغات والتضليل والاعتماد عليها كمصدر أساسي للمعلومات قد يؤدي أحياناً إلى نتائج غير سليمة. ومن ثم يعتبر الكشف عن المسارات والعمليات التي تتوسط ما بين الواقع الفعلي وبين هذه الإحصائيات والتي تلمسها أحياناً كثيرة في الرشوة والواسطة والمحسوبية أمراً له دلالة في هذه المجتمعات.

ويمكن التتحقق من صدق توقعات الاتجاه الأنثومياثولوجي نحو الحذر من الأخذ بالإحصائيات الرسمية من خلال أمثلة نلاحظها في المجتمع المصري. فالوثائق الرسمية مثلاً تؤكد على مجانية التعليم وأتاحته لجميع أفراد المجتمع، وأن ما يحكم انتقال الطالب من مرحلة إلى أخرى هي شروط موضوعية تتمثل في مجتمع الدرجات. ولكن الوجه الآخر لتلك الحقيقة يمكن فيما يحدث في الواقع الفعلي، وفيما يتحكم في تحصيل الطالب لمجموع معين، في العمليات الكثيرة التي تتوسط ما بين أداء الطالب على هذا المجموع من جهة أخرى. إن عملية الحصول على مجموع تقسم بالنسبة لعدد كبير من الطلبة القادرين عن طريق التسابق على الدروس الخصوصية. أما بالنسبة

لبعض الطلبة عموماً فقد يتم ذلك عن طريق المعرفة الشخصية للأستاذ أو المسؤولين الخ... وليس هذا فقط، فإن ما يحكم تقييم الطالب إلى حد ما هي عملية التصحيح في حد ذاتها: منهج المدرس في تصحيح وتقييم امتحان طالب. فليس هنالك منهج عام أو موضوعي أو ثابت يجمع بين أداء المدرسين بهذه المهمة.

كما تشير إحدى الحقائق الرسمية إلى وجود الخدمات الطبية المجانية في معظم أحياط المدن والقرى المصرية. وبالفعل يمكن رؤية ذلك ممثلاً في المباني والمؤسسات العلاجية، ولكن بالتحميس المتأني لتلك الحقيقة نجد أنه ليس هنالك علاج مجاني بالفعل، لأن معظم هذه المؤسسات العلاجية المجانية إما أنها لا تؤدي دورها في الغالب مما يدفع بعض المرضى إلى اللجوء إلى مستشفيات أو عيادات خاصة طلباً للعلاج أو إلى إعطاء العاملين هنالك ما يسمى بـ "البقشيش" حتى يتمكنوا من الحصول على العلاج. وكذلك نلاحظ في الإحصائيات الخاصة بالمواليد والوفيات أن كثيراً من المواليد لا يسجل اسمه، وخاصة إذا لم تكتب له الحياة بعد الولادة بأيام، وتخرج الإحصائيات غير متضمنة تلك الأعداد التي سقطت بفعل عوامل ثقافية مختلفة. وكذلك الحال بالنسبة لـ الإحصاءات الرشوة أو الجرائم الأخرى التي كثيراً ما تخرج إلى النور، وقد أسقط منها ذو النفوذ في المجتمع وتصبح تلك الإحصاءات قاصرة على أفراد دون آخرين.

وبذلك يمكن القول إن الهوة بين الحقائق كما هي في المجتمع المصري وبين السجلات الرسمية واسعة إلى حد بعيد. ومن ثم يصبح البحث في الواقع كما هو أمراً ضروريأً، وتلك دعوة الأشوميثودولوجيـا التي ترفض التسليم بالحقائق الرسمية دون التحقق منها.

- ١- كما تكمن فاعلية الاتجاه الأشوميثودولوجي في تحليل لغة الحياة اليومية استناداً إلى الاعتقاد بأن اللغة تلعب دوراً هاماً في تشكيل التنظيمات والأبنية الاجتماعية. فالسجلات الرسمية كلها أقنعة تخفي تحتها

عمليات لغوية كثيرة تتضمن على مفاوضات ومساومات ومجاملات الخ... وفي مجتمعنا المصري نجد أن اللغة تلعب دوراً كبيراً في تشكيل حياة الأفراد. فهناك عبارات وألفاظ إذا ما استخدمنا في مواقف مختلفة تغير مسار الأحداث. إذ إن هناك كثير من الألفاظ اليومية التي تستخدم في الحياة اليومية بغية تسيير دفة الأمور وتحقيق أهداف معينة.

-٢- كما يركز الاتجاه الأنثوميثودولوجي على الجانب التأويلي والتفصيري بالنسبة لاستخدام القواعد الاجتماعية. وهو مبحث له دلالته أيضاً في المجتمع المصري الذي تحكم مؤسساته وتنظيماته الاجتماعية مجموعة من القواعد واللوائح الرسمية دون التزام الأفراد بها. بل يتعدد انتظام هذه المؤسسات في بعض الأحيان في الواقع الفعلي في ضوء اعتبارات أخرى تتمثل في العلاقات الشخصية والقرابة والمحسوبية.

مما سبق ننتهي إلى أنه من ناحية موضوعات الدراسة السوسنولوجية تصلح الأنثوميثودولوجي على الأقل في إتاحة مواد أصلية وجوهرية يمكن أن يتداولها الباحثون الاجتماعيون عن بعد بالدراسة والتفصير. وهذه المواد لم يكن من الممكن أن تعنى بالبحث عنها الاتجاهات الوضعية والإمبريقية المعروفة. كما أنها يمكن أن تقيد في إلقاء الضوء على مناطق من المعطيات الاجتماعية ظلت مجهولة للباحث الاجتماعي. أما من ناحية المنهج فلا يمكن أن نغفل أهميتها كاتجاه نقدي يبرز للضوء ما كان متضمناً مضمراً في أجهزة التحليل والتفصير السوسنولوجي المألوفة.

وفي إطار ذلك يمكننا القول إنه إذا كانت الوضعية قد أفلحت في دراسة ما هو خارجي عن الإنسان ووصلت إلى تعميمات بشأنه، فإننا نعتقد أن الأنثوميثودولوجي قد استطاعت التوصل إلى طبقات أعمق للواقع الاجتماعي، إذ تعاملت بفاعلية مع العالم الثاني - مع المسرح الخلفي للحياة اليومية، ووصلت إلى فهم داخلي عميق لهذا العالم الحقيقي الذي يعيشه الإنسان.

- الحواشي:

- (١) يميز مصطلح الاتجاه الإنساني بين رؤية عالم الاجتماع للإنماء والظواهر الاجتماعية كما لو كانت أشياء ورؤيتها له كإنسان مبدع وخلق. ولقد اختلف الباحثون فيما يتعلق بتسمية الاتجاهات اللا وصفية. فبعضهم أطلق عليها المثالية، التأويلية، الذاتية، المبدعة.
- (٢) لقد عالج عدد كبير من الدراسات التي أجرتها بباحثون آشوميثنولوجيون هذه الظاهرة، ولعل من أبرزهم سيكوريل Cicourel مؤلف الكتاب دائم الصيت Method and Measurment in Sociology وكله حول المنهج والأدوات المنهجية. وأهم هذه الدراسات دراسته عن الممارسات البوليسية والسجلات الرسمية. (Police Practices, and Official Recorde).
- عالج آرون سيكوريل في هذه الدراسة الطرق التي يتبعها رجال البوليس خلال أنشطتهم اليومية هادفاً إلى توضيح أن مضمون السجلات الرسمية يتشكل في ضوء ممارسات يومية تخضع لقواعد روتينية غير رسمية. وينتهي سيكوريل من بحثه هذا إلى أن سجلات البوليس لا تعكس الواقع الفعلي ولا تكشف عن طابع المساومة والمفاوضة التي تتضمنها الإجراءات القانونية.

الفصل الخامس

النظريّة البنائيّة

- مقدمة
- نظرة أولية
- الفرضيات الميتافيزيقية
- البنائية باعتبارها منهجاً
- توسيع النموذج اللغوي: علم العلامات
- أفلام الغرب الأمريكي
- نمطان من أفلام الغرب الأمريكي
- مزايا المنهج البنائي
- عيوب المنهج البنائي
- مراجع الفصل الخامس



- مقدمة:

«البنيوية» شكل من الأشكال النظرية أثر خلال الستينات والسبعينات في عدد من فروع المعرفة: كالفلسفة، والنظرية الاجتماعية، وعلم اللغة، والنقد الأدبي، والتحليل الثقافي، والتحليل النفسي، وتاريخ الفكر، وفلسفة العلوم، والأنثروبولوجيا، وغيرها. ومن الصعب إعطاء تعريف جامع مانع لهذه النظرية الخاصة، لأنها حققت لفترة منزلة تضاهي منزلة المذهب الديني. ولقد نشأت البنوية أول ما نشأت في فرنسا، حيث يلعب المثقفون عموماً دوراً أكبر في الحياة العامة من ذلك الذي يلعبونه في بريطانيا وأمريكا، وحيث تستهوي أعمالهم في بعض الأحيان أتباعاً يشكلون ثقافة خاصة بهم. واكتسبت الحركة أيضاً أنصاراً لها بين صفوف الأكاديميين الشباب في بريطانيا وأمريكا، فشققت سبيلاً في مناخ فكري شديد الاختلاف عن ذاك الموجود في فرنسا. وفي العادة، ترتاد الجامعات الأمريكية والبريطانية (بوجه الخصوص) من الأفكار التي تتثبت في فرنسا وألمانيا؛ وتعتبرها أفكاراً غامضة وتأملات تملاها الرطانة. ولقد تعرضت البنوية إلى النقد لهذه الأسباب على وجه الخصوص.

يمكن إرجاع أصول البنوية بوصفها مدرسة فكرية إلى عدة جذور: أحدها يمتد إلى الأنثروبولوجيا البريطانية والفرنسية، وهذا الأصل ليست له أهمية كبيرة لما نحن بصدده هنا. والآخر يشكل جزءاً أساسياً من تراث علم الاجتماع الفرنسي ممثلاً بأوجست كونت في أوائل القرن التاسع عشر، ودور كايم في بداية القرن العشرين، وخصوصاً من فكرة وجود المجتمع باعتباره كياناً مستقلاً عن أفراده، وفكرة الحقائق الاجتماعية، باعتبارها مكونة من تصورات جماعية. وهناك خط ثالث فلسي يعود إلى الفيلسوف الألماني كانت، بفكته

المهمة عن امتلاك الإنسان للكاتب عقلية يضفي بواسطتها النظام على العالم. بيد أن هناك مصدراً آخر للبنيوية، وهو أهمها جميعاً تعود أصوله إلى مدرسة علم اللغة البنوي، وأعمال فرديناند سوسير Ferdinand de Saussure والمدرسة الشكلية الروسية في النقد الأدبي. ومثلاً أن هناك جذوراً كثيرة، فإن هناك فروعاً كثيرة أيضاً، كما ألمحت. أما الشخصيات البارزة فما زالت فرنسيّة: كلود ليفي شتراوس (الأنثربولوجيا)، لويس التوسيير (النظرية الاجتماعية والفلسفية)، رولان بارت Roland Barthes (النقد الأدبي والدراسات الثقافية) كريستيان ميتز Christian Metz (النقد السينمائي) جاك لاكان Jacques Lacan (التحليل النفسي) ميشيل فوكو Michel Foucault (تاريخ الفكر)، جاك دريدا Jacques Derrida (الفلسفة).

والماهاب الفكرية شأنها شأن غيرها من المذاهب الحديثة، تنزع للزوال بسرعة، وربما كانت حدة النقاش هي ما جعل دعوة البنوية يتطورها بشكل قوّض أركانها. فالأسماء التي ترتبط بما يُعرف الآن بما بعد البنوية، كانت ترتبط أيضاً بالحركة الأصلية - أسماء مثل فوكو ودريدا تحديداً.

- نظرة أولية:

لابد من التفريق بين البنوية باعتبارها منهجاً والبنيوية باعتبارها مجموعة من الفرضيات الميتافيزيقية. فالمنهج إجراء من الإجراءات، أي أسلوباً للنظر إلى العالم أو التفكير فيه، يُمكّنا من اكتشاف أمور كانت خافية علينا من قبل. وهذا يشمل في بعض الأحيان وضع فرضيات معينة عن العالم. فلو كنت في قطار أو طائرة على سبيل المثال، وأردت معرفة المدة التي تستغرقها الرحلة، فسأفترض أنني سأصل في الوقت المحدد وأنني لن يصعقني البرق عندما أغادر، وهكذا، وهذه الفرضيات تصبح ميتافيزيقية، لو أنني اعتبرتها واقعاً قائماً بالفعل، أي لو اعتبرت أن كل القطارات تغادر محطاتها حسب الوقت، وأنني لن أصعق بالبرق - وهكذا. والبنيوية مفيدة باعتبارها منهجاً، لأن

بإمكانها أن توصلنا إلى معرفة معينة كان يصعب الوصول إليها من دونها. أما باعتبارها مجموعة من الفرضيات الميتافيزيقية فقد أصبحت صنواً للنظرية وأوضح ما يميزها عن سواها.

- الفرضيات الميتافيزيقية:

الفرضيات الميتافيزيقية هي الأقوال المتعلقة بطبيعة العالم التي لا يمكن البرهنة عليها ولذا يتquin التسلیم بها تسليماً، رغم وجود أدلة قاطعة ضد هذا التسلیم.

أولاً: العالم باعتباره نتاجاً للأفكار

لقد أشرت مرات عديدة إلى وجهة النظر التي ترى أن العالم الذي نراه من حولنا نتاج لأفكارنا - وهذا الرأي بدوره يستمد جذوره من فلسفة كانت، أو صيغة مشوهة منها. هذا الرأي يمثل إحدى الفرضيات الرئيسية للبنيوية - وبادعائهما بيان البنية الكامنة في الأفكار العامة أو منطقها، فإنها تدعي أيضاً كيف أنتا - أو بالأحرى كيف أن أفكارنا - تصنع العالم الذي نراه. لذلك، فحينما يدعي ليفي شتراوس، على سبيل المثال، أنه اكتشف البنية الكامنة في مصطلحات القرابة، أي اكتشف الأفكار التي تتحدث بواسطتها هذه المجتمعات عن القرابة. ولابدّ لنا هنا أيضاً، أن نكرر الرأي نفسه وهو: أن ثمة درجة من الصدق في هذا الرأي - فالبشر الذين تختلف أفكارهم، يعيشون في عوالم مختلفة إلى حد ما. بيد أن العالم يقاوم هذه الأفكار، ولذا تصبح المسألة تقرير أحد الرأيين باتجاه الآخر. والبنيوية في صيغتها المتطرفة لا تقيم وزناً لهذه المقاومة: وليفي شتراوس لا يكتثر إذا ما تباين السلوك المتصل بالقرابة مع ما تجعلنا المصطلحات نتوقعه.

وكثيراً ما تتخذ هذه الفرضية شكل الهجوم على أي محاولة لإثبات النظريات عن طريق اختبارها، فإذا كانت نظرياتنا هي التي تنتاج عالمنا - فما الذي يدعو لاختبارها على محك الواقع؟ إذ لن نكتشف إلا ما وضعناه هناك

أصلاً. وأي منظور يرى أن الاختبار بالتجربة له دور يؤديه سببياً
بالتجريبية، وهي كلمة من أسوأ الكلمات في معجم البنوية.

ثانياً: العالم بوصفه نمطاً منطقياً

تركز البنوية دائماً على الترتيب المنطقي أو البنية الكامنة في المعاني العامة. ويفترض أحياناً أن هذه «البنية» تتطابق مع بني العالم، انتلاقاً، في بعض الأحيان، من الفكرة القائلة إنه لما كان الذهن جزءاً من هذا العالم، فلا بد، إذن، أن تمتلك الأفكار التي تتجهها البنية نفسها التي يمتلكها العالم. وهذا الرأي يمثل مراهنة يتعين علينا القيام بها ضد حدسنا - ما دام العالم الحقيقي يقدم لنا أدلة على أنه عالم غير منطقي - وهذا ما يترك البنوية نهائياً للسقوط. فأي نظرية لا تكون منطقية تماماً هي لا محالة باطلة، ولما كان من المعتذر وجود نظرية منطقية تماماً، فلا بد أن نسقط في هوة لا قرار لها.

ثالثاً: موت الذات

إن «موت الذات» شعار وثيق الارتباط بالبنوية. والذات تعني الفاعل والفعل والأشخاص. والفكرة التي يهاجمها البنويون هنا هي أن البشر هم الذين يؤلفون أفكارهم وأفعالهم. ويفترض البنويون بدلاً من ذلك تصوراً مفاده أن البشر هم صنائع لأفكارهم، وأن أفعالهم لا تتحدد بواسطة اختيارهم وقراراتهم، بل هي نتيجة للبنية الكامنة في أفكارهم، أي في منطق تلك الأفكار. فتحن حقاً مقيدون دائماً بأفكارنا، وهي تمنعنا من الخوض في أمور معينة، بل ربما أرغمنا على قول ما لا نعنيه بالضبط، وكلنا نخوض صراعاً دائماً مع أفكارنا، لكن ذلك لا يعني بالضرورة أن أفكارنا - أو بالأحرى بناءها الكامنة - تحينا إلى دمى. مما زال للاختيارات والمقدرات، والأهداف، والقيم دور تؤديه في تشكيل أفعالنا وهي جميعاً بحاجة إلى فهم، وليس مقدرة علينا تماماً.

- البنوية باعتبارها منهجاً:

يقصد هنا «بالمنهج» هو أن البنوية تستطيع أن تكون مرشدًا لتحليل المعاني العامة: ذلك أن بمقدورها أن تزودنا ببعض الأفكار حول ما نبحث عنه وكيف يمكن أن نجد ما نبحث عنه، وسوف نبدأ بعلم اللغة Linguistics باعتباره نموذجاً أساسياً.

نموذج علم اللغة:

كثيراً ما يُعزى فضل تأسيس علم اللغة الحديث إلى فرديناند دي سوسير. وبتبسيط شديد نقول، إن علم اللغة كان قبل سوسير متهماً ببيان سبل تطور اللغة عبر الزمان. أما سوسير فقد ذهب متلماً ذهب دور كايم في علم الاجتماع، إلى أنها لا يمكن أن نعرف طريقة عمل شيء من الأشياء بتتبع تاريخه، بل يتعمّن علينا أن ننظر إلى العلاقات القائمة بين مختلف أجزائه، فإننا أيضاً بحاجة إلى النظر في العلاقات القائمة بين الأجزاء المختلفة للغة إن أردنا فهمها. ولقد أصبحت محاولة فهم ظاهرة من الظواهر بالنظر إلى تاريخها وصمة يُطلق عليها «النزعية التاريخية» - وهي ثاني أقذع كلمة في قاموس البنوية.

١- الكلام واللغة:

إن وظيفة اللغة هي تمكين البشر من التواصل بعضهم ببعض. ونحن بحاجة إلى النظر في الوسيلة التي تساهم بها مختلف عناصر اللغة في عملية التواصل تلك عبر علاقة تلك العناصر بعضها ببعض. ولا يتأتى عمل ذلك بالنظر إلى نماذج منفصلة من الكلام، بل نحن بحاجة إلى النظر إلى اللغة بمجملها، أي إلى التفريق بين الكلام واللغة. إن فعل الكلام المنفصل، أي ما أقوله حينما أفتح فمي هو دائماً فعل فريد لحد ما، ولذا فهو لا يمكن أن يكون موضوعاً لعلم. أما اللغة بالمقابل فهي ثابتة ويمتلكها كل من يتحدثها؛ إنها المادة الخام التي نصنع منها جملتنا. وتتكون أي لغة من عدد محدود من الأصوات

وقواعد لتركيب تلك الأصوات، تشبه إلى حد كبير تلك التي نتعلّمها في المدرسة. ويشير الكلام إلى العدد اللانهائي فيما يبدو من الجمل التي بالإمكان صياغتها باستخدام تلك الأصوات والقواعد. والألعاب تعطينا أمثلة مفيدة على ذلك: فلعبة الشطرنج مثلاً، تتكون من اللوح والقطع وقواعد اللعبة، وهذه تظل هي كلما لعبت هذه اللعبة، والكلام هو الطريقة التي يلعب بها لاعب من اللاعبين، وهي، تختلف من لاعب إلى آخر. وعلى هذا فاللغة هي البنية الكامنة أو المنطق وراء الكلام.

٢- العلامات:

إن عناصر هذه البنية أو المنطق هي «العلامات». ونحن ننزع في حياتنا اليومية إلى استخدام كلمة «العلامة» بصور مختلفة: فوجود السحب السوداء هي علامة على المطر، والضوء الأحمر الطريق هي علامة على وجوب توقف المرور. ولقد ميز شارلز بيرس C.S.Peirce الفيلسوف الأمريكي، وهو أحد أسلاف البنية القلائل من غير الأوروبيين، بين ثلاثة أشكال للعلامات:

- ١- الأيقونة icon: وفي هذه الحالة تكون العلاقة علاقة مبنية على التشابه - فالصلب المتلبي من رقبتي يشبه ذلك الذي صلب عليه المسيح.
- ٢- المؤشر index: وتكون العلاقة في هذه العلامة علاقة سببية، كالعلاقة القائمة بين السحاب والمطر.
- ٣- الرمز symbol: وتكون العلاقة هنا مستندة إلى العرف أو الاتفاق الاجتماعي. وهذه العلاقة كثيراً ما تسمى علاقة اعتباطية، أي أنه ليس هناك من ارتباط ضروري بين اللون الأحمر، على سبيل المثال، وأمر الوقوف بالنسبة للمرور. فاللون يمكن أن يكون أزرق، أو برتقالي أو أرجواناً، لكن حدث بالصدفة أن الناس اتفقوا على أن معنى اللون الأحمر هو الوقوف أو الخطير، وهذا الاتفاق هو واقع خارجي فرض على أفراد المجتمع. ولو قررت أن الأحمر يعني لي سر والأخضر قف، لما بقيت عضواً من أعضاء المجتمع مدة طويلة.

إن العلامات، أي وحدات اللغة الأساسية، هي علامات اعتباطية. فليس

هناك شيء في صميم كلمة «كلب» يستوجب أن تشير إلى كائن ذي شعر وله أربعة أرجل، فبإمكاننا تسمية مثل ذلك الحيوان «طفل» ولكننا لا نفعل. والعلامة لها وجهان: الدال signifier والمدلول signified بو العلاقة بينهما كثيراً ما تقارن بالعلاقة بين وجهي الورقة. والدال على الجانب «المادي» من العلامة، كالصوت الذي نتتجه عندما ننطق كلمة «كلب»، أو كالخطوط الموجودة على ورقة. وهذا الجانب لا معنى له من دون المدلول، وهو المفهوم الذي يشير إليه الصوت. وكلما جانبي العلامة مهمان أحدهما للأخر: فالمفهوم لا يمكن أن يُقصَّ عنـه إلا بالصوت.

إن من الأهمية بمكان تذكر أن المدلول هو المفهوم وليس الشيء المادي. ذلك لأننا ننزع إلى الاعتقاد بأن الكلمات ترتبط بالأشياء كما لو أنها أسماؤها المكتوبة عليها، غير أن علماء اللغة البنويين يزيلون هذا الارتباط، ويصررون على اختلاف المفهوم عن شيء. ويمكن إيراد أمثلة كثيرة دامغة في هذا المجال: فمفهوم الدائرة ذاته ليس دائرياً ومفهوم الكلب لا ينبع. غير أن هذا التفريق خطوة في طريق الفرضية الميتا فيزيقية، التي تجعل الأشياء التي نراها في العالم من خلق لغتنا أو أفكارنا. وهي، خطوة لها ما يبررها، لأن من الثابت أن الكلمات لا تنمو في الأشياء نمواً طبيعياً وأنها مختلفة عن الأشياء التي تشير إليها.

٣- العلاقة التراكيبية والعلاقة الجدولية:

إن القول بأن العلامة وما تشير إليه علاقة اعتباطية هو قول يمثل نصف الحقيقة. فالمسألة ليس اتفاق على معنى علامة في اللغة بشكل منفصل، بل هي أن معاني تلك العلامات قد اتفق عليها باعتبارها بنية لكل واحد - فالضوء الأحمر في إشارة المرور جزء من بنية تحتوي اللون الأخضر، والأحمر يعني قف لأن الأخضر يعني سر، والعكس بالعكس. إن معنى أي علامة لغوية يعتمد على علاقة تلك العلامة بعلامات أخرى. فتحن نعلم ماذا تعني ثلاثة، فقط لعلمنا بعلاقتها بواحد واثنين وأربعة وهلم جرا. ولو أخذنا أحد الأصوات البسيطة علامة، لا تعتبرنا الكلمتين dog و god تمثلان العلامة نفسها، لكنهما

ليست كذلك، إذ إن لها معنيين مختلفين وذلك لأن الأصوات لها علاقة مختلفة بعضها ببعض في الكلمتين. وبالمثل، يذهب التوسيير إلى أن معنى مصطلح «الاغتراب» عند ماركس في أعماله الأخيرة مختلف عن معناه في أعماله الأولى، وذلك بسبب ارتباطه بمفاهيم مختلفة.

واكتشاف العناصر الجوهرية في اللغة يتم بواسطة منهج المتغير المصاحب *concomitant variation*، حيث نأخذ جملة أو كلمة من الكلمات، ويعملية ذهنية، نغير كل عنصر من عناصرها، مستبدلتين كلًا منها بغيره، فإن حدث تغير له دلالة في المعنى، تكون قد اكتشفنا العنصر الدال. فلو أخذتُ كلمة dog واستبدلتـ الـ b بالـ d لتصبح الكلمة hog، أكون في هذه الحالة قد اكتشفت عنصرًا دالاً. ويرتب البنويون في كثير من الأحوال هذه العناصر على شكل أزواج متضادة (تعارض شائي *binaery opposition*)، مثل الصوتين d/h. ويدعى ليفي شتراوس في هذا الصدد أن الذهن البشري مجبول على ترتيب العالم كله على شاكلة تلك الأضداد. أما مسألة صحة هذا الادعاء من عدمه فأقل شأنًا من كوننا أصبحنا هنا نتلمس القواعد التي تحكم العلاقة بين العلامات، ومن ثم المعاني التي يمكن إنتاجها منها. ويمكن تحليل العلامات على مستوىين، مستوى العلاقة التركيبية *syntagm* ومستوى العلاقة الجدولية *paradigm*، والمستوى الأول يعتمد على القواعد أكثر من المستوى الثاني. ويشير مستوى العلاقة التركيبية إلى الأصوات أو العلامات، التي يمكن أن تأتي تباعًا أو تلك التي لا يمكن أن تأتي تباعًا في سلسلة العلاقة التركيبية. وهكذا فإننا لا نجد في الإنجليزية، عادة هذا المزيج «hd» في حين قد نجد المزيج «dh». لذا، تدرس في المدارس أحياناً بعض هذه القواعد المساعدة على التهجئة الصحيحة مثل: أن حرف ز يأتي قبل e فيما عدا بعد الحرف c. وقواعد النحو هي التموج المناسب هنا أيضًا. ويمكن النظر إلى المستوى التركيبي باعتباره المحور الأفقي للغة في هذا التموج، وإلى المستوى الجدولي باعتباره المحور الرأسى فيه. والعلاقة الجدولية تشير إلى مجموعة من الكلمات المرتبطة مع الكلمة

موضع البحث، بحكم التشابه في الصوت أو المعنى.

حسينا ما ذكرناه بخصوص النموذج اللغوي. ويمكننا أن نرى كيف أن الفرضيات الميتافيزيقية ضاربة جذورها في هذا المنهج دون أن تتبع منه منطقياً أو بالضرورة. ويخيل إلينا أن ثمة مبرراً للنظر إلى اللغة وليس إلى الكلام، لكن ذلك لا يعني أن الكلام محكم بواسطة اللغة، وأنه يجب علينا أن نغض الطرف عن الشخص المتكلم. كذلك فإن من العقول القول إن معنى الكلمة أو علامة ما يعتمد على علاقتها بالكلمات أو العلامات الأخرى، وإنها ترمز إلى مفهوم وليس إلى شيء مادي، ولكن هذا القول لا يعني أن الكلمة أو العلامة ليس لها علاقة بشيء خارجي البة، أو أنها تخلق ذلك الشيء الخارجي.

- توسيع النموذج اللغوي: علم العلامات

يُطلق مصطلح semiotics على «علم العلامات» (أو المعانى العامة) ويشمل كل العلامات وليس اللغوية منها فحسب. وما نتبغى الآن هو النظر إلى مثالين من التحليلات البنوية في هذا المجال - كتحليل رولان بارت للأساطير الحديثة، وتحليل ويل رايت Will Wright لأفلام الغرب الأمريكي التي تحكي حياة رعاه البقر - وذلك بغية التركيز على ما نراه نافعاً في هذا النمط من التحليل.

إن القول بأن النموذج اللغوي قد توسع ليصبح نظرية عامة أو علماً في العلامات، قول ليس بدقيق - والأصوب أن علم اللغة قد استُخدم أكثر على سبيل التشبيه التقريري، وينطلق هذا التوسيع من الفرضية القائلة إن كل النتاجات الإنسانية ما هي إلا وسائل للاتصال في مرحلة من مراحلها يمكن تحليلها كما تحلل اللغة، بالتقسيم نفسه القائم بين اللغة والكلام. وهكذا يدعى ليفي شتراوس أنه كشف عن الوحدة الأساسية لأنساق القرابة أو لغتها، حيث تتساوى أنساق القرابة المختلفة لكل قبيلة مع التكلم. ويُشخص لويس التوسيع البنية الكامنة في الرأسمالية أو «لغتها»، بحيث يصبح كل مجتمع من المجتمعات

الرأسمالية عبارة عن أفعال كلام مختلفة. أما علم العلامات ذاته فيتعامل مع مجال أوسع من مجالات النتاجات الثقافية. فيتحدث بارت، على سبيل المثال، عن لغة الطعام وكلامه. والعناصر أو العلامات هي الأطعمة المختلفة كل على حدة. أما على مستوى العلاقة الترتكيبية، فهناك قواعد لنوعية الطعام الذي يتراافق مع طعام آخر أو لا يتراافق. ففي المجتمعات الغربية لا تخلط عادة الأصناف الحلوة بالمالحة، فلا تصب المهلبية على الدجاج المقلي ولا المرق على البوظة. أما إذا ما تناولنا هذه الأطعمة في وجبة واحدة، فلا بد أن يتلو أحدهما الآخر: الملح أولاً ثم الحلو. أما من حيث العلاقات الجدولية فهناك قائمة تختار منها النوع المناسب من اللحم مع النوع المناسب من الخضروات. والوجبة الواحدة ما تضمه من اختيارات محددة من الطعام وطرق لإعداده، هي فعل الكلام الذي يستخدم عناصر الكلام وقواعده. والافتراض هنا هو أن من الممكن تحليل أي منتج إنساني بهذه الطريقة من حيث المبدأ.

١- الأساطير الحديثة:

يستخدم بارت (١٩٧٢) في تحليله للأساطير الحديثة مفاهيم العلاقة والدال والمدلول، بيد أنه يميل إلى الافتراض أن الدال قد يشير إلى شيء مادي مثلاً يشير إلى فكرة أيضاً. وهو يستند هنا على عمل ليفي شتراوس حول الأسطورة في المجتمعات القبلية، حيث الأسطورة هي وسيلة يُنظم بها المجتمع عالمه، ويعالج مشكلاته، ويحتفظ بصورة عن نفسه ويضمون تبني أفراده لتلك الصورة. وسأضرب مثلاً على ما يقدمه بارت من تحليلات لا يختلف كثيراً عن الأمثلة التي أوردها هو، والمثل هو صورة من صحيفة تظهر تتويعات عليها في الصحافة البريطانية كل عام في أواخر أغسطس. ففي تلك الفترة يقام مهرجان نوتنج هل في لندن. ونوتينج هل هذه منطقة توتر عرقى، والمهرجان أساساً هو مهرجان يقيمته الهندود الغربيين وتعود أصوله إلى مهرجانات تقام في منطقة البحر الكاريبي، ومع ذلك تُشارك فيه جميع الأجناس، ولا تخloo هذه المناسبة في كثير من الأحيان من حوادث عابرة أو من أعمال شغب عنصرية مع

مضي النهار. بيد أن الصورة تظهر شرطياً أبيض مع شخص أسود (من أي من الجنسين) وهما يتعانقان أو يتراقصان. ويكون الشخص الأسود في بعض الأحيان معتمراً خوذة الشرطي الأبيض.

يمكن أن نرى في هذه الصورة علامة تجمع الدال (العنصر المادي، أنماط العلامات السوداء التي نراها على صفحة الجريدة) والمدلول (شرطي أبيض مع شخص كاريبي يقضيان وقتاً بهيجاً). وتمثل هذه الصورة أيضاً جزءاً من أسطورة؛ ففيها معنى آخر يتجاوز الدال الذي يساعد على تكوينه. فالصورة بوصفها علامة دخلت في لغة أخرى باعتبارها دالاً مدلول آخر - لمجموعة من المعتقدات أقل ما يقال عنها، إنها محل جدل وفي بعض الأحيان تتناقض مع وقائع أخرى تقع في اليوم نفسه. وهذه المعتقدات الأسطورية تشكل صورة للمجتمع عن ذاته - أو صورة يتمسّى أن يكون عليها - صورة يتعايشه فيها الناس بجميع أعرافهم متحابين، صورة يساهم فيها السود بعاداتهم وتقاليدهم في نوعية الحياة التي يحياها البيض، والتي ينعدم فيها الشك بين السود ورجال الشرطة البيض، ويتحقق فيها رجال الشرطة البيض بالسود ويخالعون علامة السلطة التي يحملونها (الخوذة) من أجل الاستمتاع بالمناسبة.

أما الأسلوب الآخر للحديث عن هذه الصورة باعتبارها علامة فهو النظر إليها بصفتها مدلولاً في لغة أخرى، (ما وراء اللغة - meta language؛ أي تحليل هذه الصورة تحليلاً عقلانياً). فمن السهل أن نرى في هذا المثل كيف أن الأسطورة الحديثة تحجب واقعاً يحتمل أن يكون متفرجاً. إن ما يميّز هذا التحليل اللثام عنه هو كيف يُنْتَج «معنى» الصورة على مستويين مختلفين. وهو يكشف أيضاً عن القوى الفعالة التي تعمل وراء ما لا يمكن لولها أن نسلم به. وثمة الكثير من العناصر الأسطورية الفاعلة في حياتنا العامة: كالعلامات التي تُستخدم من قبل السياسيين لكسب التأييد - من قبيل شعار «الديمقراطية» و«الأغلبية الصامتة» و«الخطر الشيوعي» - فكل هذه العلامات الأسطورية تعني أكثر بكثير مما تقوله.

- أفلام الغرب الأمريكي:

يصف رايت (١٩٧٥) «لغة» أفلام الغرب أي بنيتها الكامنة أو منطقها. وهو يتعامل في الواقع مع أربعة أنماط - نناقش اثنين منه فحسب - وهما: الأفلام ذات الحبكة التقليدية والأفلام التي تتوسع على موضوع الانتقام. والعناصر الأساسية لأفلام الغرب، أي علامتها، يمكن أن تُرى بأوضح ما يكون في الشخصيات كشخصية البطل (أو الأبطال)، والمجتمع (أو عناصر مختلفة منه أحياناً، كصاحب المزرعة الكبيرة في مقابل الفلاح)، والشرير (أو الأشرار). ولقد وضع رايت مجموعة من «الوظائف السرية» لكل نمط من أنماط الحبكة، بحيث تصف كلُّ وظيفة العلاقات القائمة بين العناصر أو تبرز مميزاتها. والوظائف ذاتها يمكن اعتبارها المصاحب، ولو صدق تحليل رايت، فإنه يتربّ على تغيير أي عنصر من تلك العناصر تغييراً في معنى الحبكة.

إن الوظائف السردية كما يعرضها رايت هي قائمة وصفية في الواقع، ولكن يمكننا أن نعيد كتابتها على هيئة قواعد في كثير من الأحيان وذلك بإحلال صيغة «يجب» محل صيغة «يكون» فنقول مثلاً: «يجب أن يكون البطل غريباً عن المجتمع. وتشمل هذه الوظائف تتبع الأحداث، أي مستوى العلاقات التركيبية: فكل وظيفة تمكّن الوظيفة الأخرى من الحدوث. ففي الحبكة التقليدية، على سبيل المثال، لا يمكن أن يحدث شيء إلا عندما يصل البطل ويتميز عن بقية أفراد المجتمع. عندئذ قد ينشب الصراع بين المجتمع والشرير. ولو أعدنا كتابة تلك الوظائف على هيئة قواعد لحصلنا على مخطط عن أفلام الغرب الأمريكي، تكون فيه جميع التوقيعات ممكنة دون التأثير في الحبكة الأساسية - أنماط مختلفة من الشجار، علاقات جنسية متوعة، وما شابه ذلك.

وإذا ما انتقلنا إلى مستوى العلاقة الجدولية، لألفينا أنفسنا ثانية في علم الأسطورة. ويرتّب رايت هذا المستوى على أساس تعارضات تمثل مشكلات تبدأ

الحبكة بإيجاد الحلول لها. وهو يُحدد أربعة منها آخرها أقلها أهمية وهي: داخل المجتمع/خارج المجتمع، قوي/ضعيف، حسن/سيئ، البرية/المدنية. وهذه أصلاً تعارضات يمكن استخلاصها من الأفلام ذاتها، وهي صفات تدل عليها الشخصيات. وطبقاً لرأيـتـ، فإن هذه التعارضات هي أيضاً طرق يرى بواسطتها أعضاء المجتمعـاتـ الحديثـةـ عـالـمـهـ - حيث يـقـسـمـونـهـ إلىـ حـسـنـ وـسـيـئـ، وـقـوـيـ وـضـعـيفـ، وـمـاـ هوـ دـاـخـلـ الـجـمـعـمـ وـمـاـ هوـ خـارـجـهـ. وهذا الوضع يخلق حالة من التوتر، إذ كيف يمكنـناـ الوصولـ إـلـىـ وـفـاقـ معـ مجـتمـعـ مـقـسـمـ بهـذـهـ الطـرـيقـةـ؟ إنـ أـفـلـامـ الـفـرـبـ الـأـمـرـيـكـيـ تـقـدـمـ لـنـاـ حـلـاـ - ليسـ بـالـضـرـورةـ حـلـاـ نـسـتـطـيـعـ تـطـبـيقـهـ فيـ وـاقـعـ الـحـيـاةـ (معـ أنـ رـايـتـ يـعـتـقـدـ أنـ ذـلـكـ الـحلـ يـقـدـمـ نـمـوذـجاـ لـكـلـ فـعـلـ عـلـىـ حـدـةـ)، وـهـوـ حلـ يـبـدـدـ التـوتـرـ. وـيـتـبـيـنـ منـ عـرـضـ رـايـتـ لأـفـكـارـهـ - فيماـ يـبـدـوـ أنـ التـعـارـضـ الرـئـيـسيـ لمـ يـرـدـ فيـ القـائـمـةـ التـيـ ذـكـرـنـاهـاـ، أـلـاـ وـهـوـ التـعـارـضـ القـائـمـ بـيـنـ الـفـرـدـ وـالـجـمـعـمـ. وـمـاـ تـقـومـ بـهـ أـفـلـامـ الـفـرـبـ هـوـ تـقـدـيمـ نـمـوذـجـ لـتـبـدـيـدـ التـوتـرـ القـائـمـ بـيـنـ الـاثـيـنـ، مـهـماـ تـتوـعـتـ أـنـماـطـ تـلـكـ الـأـفـلـامـ، وـتـعـدـدـتـ أـنـماـطـ حلـولـهـاـ. وـكـثـيرـاـ ماـ يـسـتـخـدـمـ الـبـنـيـوـيـوـنـ كـلـمـةـ الشـفـرـةـ Codeـ، لـيـسـ بـمـعـنـاهـاـ الـفـنـيـ الدـقـيقـ، بلـ لـلـإـيـحـاءـ بـوـجـودـ رـسـالـةـ مـسـتـرـةـ. وـبـذـاـ يـكـوـنـ فـيـلمـ الـفـرـبـ الـأـمـرـيـكـيـ شـفـرـةـ لـتـلـكـ التـوتـرـاتـ وـلـحلـولـهـاـ.

- نـمـطـانـ مـنـ أـفـلـامـ الـفـرـبـ الـأـمـرـيـكـيـ:

الحبكة التقليدية	تنويعات على موضوع الانتقام
١- البطل ينضم إلى جماعة اجتماعية.	١- البطل هو أحد أفراد المجتمع.
٢- البطل غريب عن المجتمع.	٢- الأشرار يسببون أذى للبطل.
٣- المجتمع عاجز عن معاقبة الأشرار.	٣- البطل يفصح عن قدرات استثنائية.
٤- المجتمع يقر بتفوق البطل وقدرته.	٤- البطل يسعى للانتقام.
٥- المجتمع لا يقبل البطل قبولاً تاماً.	٥- البطل يذهب خارج المجتمع.

تنويهات على موضوع الانتقام	الحكمة التقليدية
٦- البطل يفصح عن قدرة خاصة.	٦- يوجد صراع مصالح بين الأشرار والمجتمع.
٧- المجتمع يقر بتفوق البطل وتميزه.	٧- المجتمع ضعيف والأشرار أقوى منه.
٨- المجتمع يطالب البطل التخلّي عن الانتقام.	٨- توجد صداقّة قوية بين البطل وأحد الأشرار.
٩- يتخلّى البطل عن الانتقام.	٩- الشرير يهدّد المجتمع.
١٠- البطل يحارب الأشرار.	١٠- يتجنّب البطل الدخول في الصراع.
١١- البطل يتخلّى عن مكانته الخاصة.	١١- الشرير يعرض للخطر صديقاً للبطل.
١٢- البطل ينضم للمجتمع.	١٢- البطل يحارب الشرير.
	١٣- البطل يهزم الشرير.
	١٤- المجتمع بأمان.
	١٥- المجتمع يتقبل البطل.
	١٦- البطل يفقد مكانته الخاصة أو يتخلّى عنها.

إن نظرية الفعل تمثل مفهوماً للنسق، إلا أن النسق هنا يُرى من حيث عناصره وليس من حيث العلاقات التي تربطها، في حين تعطي البنية الأولية للعلاقات، ولو ركزنا على عناصر أفلام الغرب، لحاولنا تصنيفها على أساس دور البطل والشرير الخ، مما يعني أن الأدوار المختلفة تؤدي إلى وجود أنماط مختلفة من أفلام الغرب. كذلك يعني هذا تفحص الأدوار على أساس صفات

الأفراد المعنيين وأفعالهم، وهذه ربما لم تكن تختلف جذرياً من نمط إلى آخر من أنماط تلك الأفلام. وقد بينت رأيت أن العناصر ربما تبقى كما هي في كل نمط، ولكن علاقات تلك العناصر بعضها ببعض تتضمن عليها معانٍ متباعدة للغاية.

إن مثل هذه النظرة إلى البنية تبناها إلى وجود مستويات مختلفة: مستوى يمكن ملاحظته، من الوهلة الأولى تقريباً، ومستوى إمكانية ملاحظته من الوهلة الأولى أقل، وهو بحاجة إلى استجلاء. ويمكنا مقارنة فكرة المستويات هذه بفكرة النسق عند الوظيفية، وهذه الفكرة تعامل مع عدد من مستويات التجريد). وبعبارة أخرى نقول إن البنوية تمكّنا من إقامة التفرقة التي توصل إليها ديفيد لوکوود، في تمييزه بين تكامل النسق والتكمال الاجتماعي. وتشير البنوية فضلاً عن ذلك، إلى أن المستوى الكامن هو المستوى الأهم، أي أن هذا المستوى يمتلك شيئاً من قوة التفسير عندما نقارنه بالمستوى السطحي.

- مزايا المنهج البنوي:

نستخدم أفلام الغرب الأمريكي مثلاً لما يمكن للمنهج البنوي أن يساعدنا على اكتشافه. ففكرة البنية الكامنة أو المتنقل الداخلي، تمكّنا بحد ذاتها من تنظيم المواد وتصنيفها بطريقة لم تكن ممكنة، لو أننا تعاملنا مع الجانب كلها في المستوى نفسه. فكان من الممكن أن نشاهد أفلام الغرب تلك حتى تُدمى عيوننا، دون أن نهتم إلى طريقة لتصنيفها لو تعاملنا مع كل حدث وشخصية على قدم المساواة. وفي أحد الأفلام يقع البطل في الغرام ولا يقع في فيلم آخر، وفي أحدها يُقتل الأشرار، بينما يفلتون من في سواه. أي كان يمكن أن تكون هناك تصنيفات بقدر تنوع الأفلام. وبالطبع، لا تقدم البنوية منهجاً خالياً من الأخطاء، وأي منهج بوسعيه أن يكون خالياً من الأخطاء؟ إن ما تقدمه البنوية هو أنها ترشدنا إلى لب الموضوع الذي ندرس، أي إلى ما يكمن تحت

التقلبات السطحية. وكونها لا تصنف العناصر الأساسية فقط، بل تصنف العلاقات فيما بين تلك العناصر أيضاً، أو بالأحرى القواعد الحاكمة لها، يعني أن «صنعة» أفلام الغرب الأمريكي قد كشفت للفحص والمعاينة، وهو ما يفتح السبيل لمعرفة كيف تعمل هذه الصنعة.

والمهم في هذا الخصوص هو تنظيم مستوى العلاقات الجدولية على شكل أضداد، تقوم سلسلة العلاقات التركيبية بوضعها موضع العمل محاولة حلّها. والبنيوية تكشف الغطاء عن الطرق التي تعمل بها النتاجات الثقافية، أي عن الطرق التي توصل بها معاناتها.

- عيوب المنهج البنوي:

أ- النظرة الاختزالية

ترتبط عيوب المنهج كلها بطريقة ما بالفرضيات الميتافيزيقية التي أضحت تميز البنوية؛ وهي تمثل نزعة المنهج للاتجاه إلى تلك الفرضيات. ولذا فإن القدرة على تمييز إحدى البنى الكامنة أو الكشف عن منطقها، مما له أهميته التفسيرية، يمكن أن يغري المُنَظِّر باختزال الواقع إلى هذا المستوى، بحيث يفقد جوانب من المعنى موجودة على مستوى السطح. فالمشاهد المختلفة التي تقع على مستوى السطح في أفلام الغرب الأمريكي مثلاً، يمكن أن تضيق عمقاً وثراء للفيلم من دون أن تمس المعنى الكامن في شيء، وقد تكون هذه المشاهد متعلقة بعلاقة جنسية أو عرقية، أو بمواصفات تاريخية وما شابه ذلك.

ونزعة الاختزال هذه، أي التفاضي عن الجوانب الثانوية ولكن المهمة في الوقت نفسه لما ندرس، هي نزعة موجودة في صميم التفرقة القائمة بين اللغة والكلام لأن هذه الجوانب تقع في مستوى الكلام. ويمكن الاختزال أن يمتد إلى أبعد بكثير من البنية الكامنة. فيمكن، على سبيل المثال، وصف العلاقة القائمة بين سلسلة العلاقات التركيبية والعلاقات الجدولية المتمثلة في الأضداد بصورة معادلة جبرية؛ ويمكن تطبيق هذا الأسلوب على كل نمط من أنماط أفلام

الغرب الأمريكي، ونستطيع من ثم أن نطور معادلة بمستوى أعلى لوصف قواعد التحول بين مختلف الأنماط. والظاهر أن كل المعاني تضيع عند تطبيق تلك الطريقة ولا يتبقى لنا سوى معادلة شكلية لا تقييد أحداً.

ب - قضية التغيير

تبعد مشكلة التغيير من نقد التطور التاريخي ومن الميل لاعتبار «الذات» محكمة بالبني الكامنة. والتحليل البنوي قد منه الحلول محل النظرة التاريخية، لكن البنية التي تكشف ظهر أنها جامدة – أي أنها مجموعة قائمة بين عناصر. خذ رأيت على سبيل المثال، فهو قادر على تحديد الحركة التقليدية والتقويمات الثلاثة الأخرى، بيد أنه غير قادر، انتلاقاً من التحليل البنوي، على أن يُبين لماذا تطورت هذه التقويمات المختلفة، ولماذا تغيرت الحركة التقليدية. ولكي يجib على تلك الأسئلة إجابة صحيحة، نظر إلى التطور الاجتماعي خارج إطار الفيلم، وهو ما يعني في هذا السياق، العودة إلى الذات، أي إلى الكلام. وقد قال العديد من علماء اللغة البنويين، إن التغيير في اللغة لا يمكن فهمه إلا بالرجوع إلى الكلام وإلى الذات، إلا أن البنويين الذين يمثلون قلب الحركة البنوية الحديثة يستبعدون هذه الإمكانية، ولذا نراهم مضطرين للحديث عن «التحولات» كما لو أنها أحداث سحرية حدثت دون أسباب.

ثم إن تفسير رأيت لتطور أفلام الغرب الأمريكي بمختلف أنماطها، يفترض مسبقاً وجود عالم خارج بنية الأفكار التي ترمز إليها تلك الأفلام، عالم ينتج هذه البنية. لكن هذه الفكرة غير مسموح بها عند البنوي المتشدد، الذي عليه أن يفترض أن العالم الخارجي محكم بالكامل بواسطة بنية الأفكار.

- مراجع الفصل الخامس:

- Blonsky, M. (ed) (1979) *The Essential Semiotics Reader*, Basil Blackwell, Oxford.
- Barthes, R. (1967) *Elements of Semiology*, Jonathan Cape, London.
- Barthes, R. (1972) *Mythologies*, Jonathan Cape, London.
- Barthes, R. (1975) *S/Z*, Jonathan Cape, London.
- Barthes, R. (1977) *Image – Music – Text* – Fontana, London.
- Badcock, C. (1973) *Levi-Strauss: Structuralism and sociological theory*, Hutchinson, London
- Bottomre, T. B. and Nisbet, R. (1987) “Structuralism” in Bottomore, T. B. and Nisbet, R. (eds), *A History of Sociological Theory*, Heinemann, London, pp, 557-98.
- Clarke, S. (1981) *The foundations of Structuralism*, Harvester, Sussex.
- Culler, J. (1976) *Saussure*, Fontana, London.
- Ehrmann, J. (ed) (1970) *Structuralism*, Doubleday Anchor, New York.
- Gardner, H. (1982) *The Quest for Mind*, Quartet, London.
- Goddard, A. (1976) “On structuralism and sociology”, *American Sociologist*, vol, 11 pp. 133-9
- Hawkes, T. (1977) *Structuralism and Semiotics*, Methuen, London.
- Jameson, F. (1972) *The Prison House of Language*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Kurzwell, E. (1980) *The Age of Structuralism*, Columbia University Press, New York.
- Lane, M. (ed) (1970) *Structuralism: A reader*, Jonathan Cape, London.
- Lodge, D. (1981), *Working with Structuralism*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Robey, D. (ed) (1973) *Structuralism: An introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- Runciman, W. G. (1979) “What is structuralism”, *British Journal of Sociology*, vol. 20 pp. 253-65.
- Wright, W. (1975) *Six Guns and Society: A structural study of the Western*, University of California Press, Berkley.

الفصل السادس

الماركسية البنوية

- مقدمة
- طبيعة النظرية
- نظرية التوسيع الاجتماعية
- سببية بنوية واحتمالية مفرطة
- الجسم في المستوى الأخير
- نمط الإنتاج
- الأيديولوجيا والسياسة
- الطبقات الاجتماعية
- الدولة وأجهزتها الأيديولوجية
- الذات
- أهمية آلية المسرح
- مراجع الفصل السادس



- مقدمة:

أصبحت لقضية «موت الذات» أولوية طاغية عند الماركسية البنوية؛ بدعوى أن شعورنا بأننا صانعوا أفعالنا، هو من بعض الوجوه شعور خاطئ أو شعور «أيديولوجي»؛ فما يحدث حقاً هو أن البنى الاجتماعية الكامنة هي التي تحدد أفعالنا، وتعمل من خلالها، وأن أفعالنا تعمل على إعادة إنتاج البنى وأدامتها، أو أحياناً على تحويلها عن طريق الثورة. فالبشر - بناء على هذا الرأي - يضخون دمّاً للبنية الاجتماعية، وهذه البنية بدورها تصبح نوعاً من الآلة ذات الحركة الدائمة. أي أن هذه النظرية تقف عاجزة تماماً حينما تتناول الفعل الاجتماعي، وتتصف الخيوط التي تحرك تلك الدمى، رغم قائلتها في تحليل البنى الاجتماعية.

وهذا الجزء من الكتاب يتعامل مع نظرية ترتبط جوانبها المعرفية، أي تلك المتعلقة بكيفية إدراك العالم، ارتباطاً صريحاً بالجانب السياسي المتمثل في الدعوة إلى تغيير العالم. ونحن نصطدم بإشكال عند هذه النقطة: فلو اعتبرنا أنفسنا صنائع للبنى الاجتماعية فكيف يكون بمقدورنا أن نغير تلك البنى؟ وهذا الإشكال سيواجهنا دوماً. أما الآن فسوف ننظر إلى الإطار الواقعي السياسي للماركسية البنوية: فقد يغرينا في هذا الوقت على وجه الخصوص، أن نرى الماركسية وكأنها وحدة واحدة على صعيد النظرية والممارسة معاً، أي أن نرى فيها نظاماً شمولياً يتبنى مجموعة من التعاليم المتحجرة عن العالم، هي أقرب إلى الدين منها إلى العلم. وما يعطي هذا الكلام قدرأً من المصداقية هو ما حدث في أوروبا الشرقية خلال السنوات الماضية، إذ إن الجمود الذي أصاب النظريّة والأنظمة التي تبنتها، بلغ من شدته أن التجديد من الداخل

أضحي مستحيلاً. على أن الماركسية لم تخل من الجدل في داخل أو ساطها، وهذا الجدل اشتد في الغرب أكثر عندما أخذت الأحزاب الشيوعية تسعى لكسب أصوات الناخبين - وهو ما لم تقلح أبداً في تحقيقه بالدرجة المتواحة.

وكان ظهور تيار «الشيوعية الأوروبية» نتيجة واحدة فقط من نتائج هذا الجدل المضني في صفوف الشيوعيين الأوروبيين. وتواصل الجدل الذي ثار أول ما ثار حول المسائل الخاصة بسبيل التحرك من أجل المحافظة على بناء تلك الأحزاب كقوة سياسية، تواصل على الصعيد النظري ليشمل مسألة ما يمكن للماركسيّة أن تقدمه لفهم العالم، أو بالأحرى فهم طبيعة ذلك العالم ذاته (أي فهم الرأسمالية الحديثة).

وقد نشأت الماركسية البنوية شأن البنوية ذاتها في فرنسا، وسوف نتناول في هذا الفصل أعمال لويس التوسيير، أبرز روادها، وأعمال نيكولاوس بولانتراس بقدر أقل من التفصيل. ويمثل كل من التوسيير وبولانتراس، في إطار الاشتراكية الحديثة، النهج التقليدي للماركسية، وهما يريان الماركسية باعتبارها علمًا يقدم لنا معرفة علمية عن العالم، يمكن أن تستخدم في وضع خطة سياسية لإيصال الطبقة العاملة لسدة الحكم. أما مثل الطبقة العاملة فهو الحزب الشيوعي، حامل تلك المعرفة ومهندس التحرك السياسي. وللحظ في أعمالهما النزعات المتصلة في الرأي أو الميالة إلى التسلط (الحزب أفضل من يعلم)، والتي أصبحت مع الأسف من صفات الماركسية التقليدية. لكنهما في الوقت ذاته، قدما العديد من التأويلات العميقة التي تشير التأمل في الماركسية، والتي أصبحت بأشكال مختلفة ذات أثر واضح على جانبي المحيط الأطلسي. فقد أدت في بريطانيا إلى تعميق الرؤية، وفي بعض الأحيان إلى إنتاج أعمال أصلية في فلسفة العلوم تحديدًا: فأعمال باسcker تدين بالكثير لذلك الجدل الذي بذرت بدوره أعمال التوسيير. أما في الولايات المتحدة فقد ساعدت على إجراء أبحاث تطبيقية ثرية حول البنية التطبيقية تمثّلت في أعمال إريك أولن رايت.

كانت الصيغة المتقدمة من الماركسية التقليدية التي ظهرت على أيديهما موجهة ضد هدفين يعرفان عادة «بالطوعية» و«الاقتصادية». أما النزعة الاقتصادية *economism*، فهي شكل فج من أشكال الماركسية التقليدية تذهب إلى افتراض أن كل الظواهر تنشأ في المستوى الاقتصادي من المجتمع: وأن أي شكل من أشكال التنظيم الاقتصادي يحدد طبيعة المجتمع كله، بتنظيمه السياسي، وبأفكاره عن نفسه، وما شابه ذلك. ويفترض هذا الاتجاه أن تقدم التاريخ محكم بواسطة هذا التنظيم الاقتصادي نفسه، وبأن التطور من الرأسمالية إلى الاشتراكية عملية حتمية. أما النزعة الطوعية *Volunatarism* تفترض أن البشر، وليس التنظيمات الاقتصادية، هم الذين يحددون ما يحدث، وأن البشر أحرار فقدوا حريتهم بسبب نمط معين من أنماط التنظيم الاجتماعي هو الرأسمالية. والاشراكية ستتحقق حينما يعي البشر تلك الحقيقة ويستعيدون حريتهم المفقودة ثانية. وتدین وجهة النظر هذه بالكثير لأعمال ماركس المبكرة – وتحديداً مخطوطات ١٨٤٤ – وقد أصبحت وجهة النظر تلك مهمة للغاية بعد سنة ١٩٦٠ بين الماركسيين الفرنسيين، المتادين بإدخال تغييرات جذرية على طبيعة التحرك السياسي والشكل التنظيمي للأحزاب الشيوعية. وهكذا كان التوسيير يحاول أن ينأى بنفسه عن الماركسية التقليدية ويدافع عنها في الوقت نفسه.

ويجدر بنا تسجيل نقطتين قبل المضي قدماً. الأولى هي أن التوسيير أنكر دائماً تأثره بالبنيوية، التي كان يدعوها «أيديولوجياً» وأكبر الظن أن هذا الإنكار نفسه له طبيعة سياسية، ولكن سيظهر تأثير البنوية واضحاً في عرض لأفكاره على أي حال. والثانية هي، أنه نشر في أوائل السبعينيات كتاباً قصيراً بعنوان «مقالات النقد الذاتي *says in self-Criticism*»، أجرى فيه عدة تعديلات على إطاره الفكري الذي بناه خلال السبعينيات.

- طبيعة النظرية:

يحسن بنا أن نتذكر طول الوقت ونحن نفرض للماركسية البنوية أننا عدنا إلى عالم النظرية الشمولية على غرار بارسونز، تلك التي تحاول تطوير مفهومات تستوعب المجتمع والفاعل على السواء. وإذا كان بارسونز يبتدىء تحليله بالفاعل، فإن الماركسيين البنويين ينطلقون من المجتمع: وكلا الرأيين يخفقان حينما ينتقلان من أحدهما إلى الآخر (أي من المجتمع إلى الفاعل أو العكس). وألتوصير شأنه شأن بارسونز، كاتب صعب وغامض: فهو في بعض أعماله يتخلّى عن هدف توصيل فكرته إلى القارئ، من أجل هدف فارغ وهو توخي الدقة في موضوع هو بطبيعته يفتقد الدقة. غير أن التوصير على عكس بارسونز، ينجح في إضفاء حماس حقيقي واهتمام شخصي على نظريته، قلما نجده عند أتباعه.

ولعل أحد أسباب غموض التوصير هو ذلك الإشكال القائم في كل كتاباته بين نظرتين مختلفتين للنظرية: بين الحاجة إلى إيجاد وسيلة من الوسائل يمكن بمقتضاهما اختبار أي نظرية بالاستناد إلى «الواقع»، حتى ولو كانت تلك النظرية تتحدث عن أشياء لا يمكن أن تُبصرها، وبين النظرة التي تذهب إلى أن أفكارنا عن العالم الاجتماعي هي في حد ذاتها تخلق تلك الواقع التي نجدها فيه. والرأي الأخير هو رأي شبيه بذلك الذي يتبنّاه البنويون. ويتراءى لنا أن التوصير يذهب في بعض المناسبات إلى أن العالم الذي نراه، هو بطريقة من الطرق «مخلوق» بواسطة البنية النظرية التي نطبقها (Prod-lematic). فكل نظرية علمية تخلق عالمها الخاص بها من «الموضوعات النظرية»، وهو يرى أن أحد المعالم المحددة للعلم هو أنه يخلق عالمًا من الموضوعات النظرية - يختلف عن ذلك العالم الذي نراه في حياتنا اليومية، لكنه عالم يراه العالم في نشاطه العلمي. والمشكلة في هذا الرأي هي أنه يفترض أن كل نظرية تخلق عالمًا خاص بها؛ وهو ما يؤدي إلى استحالة معرفة «العالم الحقيقي» خارج تلك

النظيرية، ذلك العالم الذي نستند عليه في التتحقق من صحة نظرياتنا. وهذا يعني أننا لا نستطيع الحكم بين النظريات؛ ذلك أن كل واحدة منها تتبع عالمها الخاص بها، ولذا نفترض أن كل نظرية تصدق على العالم الخاص الذي تتنمي إليه. وهذا الرأي يجابه الماركسية بمشكلة حقيقة لأنها تسعى إلى إثبات أنها هي علم المجتمع ونظريته الوحيدة. لقد كان بارسونز قد قدم موضوعات نظرية من قبيل الأنساق العامة للفعل وأنساقها الفرعية المتعددة. على أي أساس نفضل بينها؟

يشكّل رأي التوسيير الآخر في النظرية إجابة على هذا السؤال، أو على الأقل إجابة جزئية عليه. فالرغم من أن النظرية تخلق عالماً من «الموضوعات النظرية» خاصاً بها، فإن هذه الموضوعات لها بعض العلاقة بالموضوعات الحقيقة التي لها وجود مستقل في العالم - مستقل سواء عن النظرية أو عن إمكان رؤيتها لنا. وهذا الرأي يقترب من الرأي القائل: أن النظرية تحدد بنى اجتماعية غير قابلة للملاحظة ولكنها حقيقة، وأن طبيعة هذه البنى تفسّر ما نستطيع ملاحظته. وهذا القول يترك التساؤل قائماً وهو: كيف تتحقق من أن نظريتنا صحيحة، أو على الأقل أفضل من غيرها، وكيف تتحقق من أننا قد تعرفنا على بنى كامنة حقيقة - أو حسب تعبير التوسيير: كيف تتملكها؟ وما كانت أي نظرية تخلق موضوعاتها النظرية الخاصة بها وهي ما تتملكه البنى غير القابلة للملاحظة، فإننا لن نتمكن من اختبار النظرية مباشرة انطلاقاً مما يمكننا أن نراه. إذن، ما العمل؟

ترتبط هذه المشكلة عند التوسيير بمشكلة الكيفية التي نُعرّف بها العلم، أي كيف نفرق بين ما هو علم وما ليس بعلم؟ إن العلم لا يقدم لنا حقيقة تامة دفعية واحدة، بل يمر بمراحل من التطور أو «بثورات»، أولها مرحلة التأسيس، أي اللحظة التي يخلق فيها «موضوعات النظرية». أما بعد ذلك، فهناك معياران يقول إننا نستطيع بواسطتهما التعرف على ما هو علم، أو أن نبين أن إحدى النظريات أقرب للعلم من الأخرى. والمعيار الأول يدعوه افتتاح «المنظومة

ال الفكرية » في النظرية، أي افتتاح مجموعة المفاهيم التي تُشكل قوام النظرية. فإن كانت النظرية تمثل مجموعة من المفاهيم التي تساعدنا على فهم العالم، فإنها تعمل على تمكيننا من إثارة التساؤلات انطلاقاً من مفهوماتها - أي تمكيناً من طرح المشكلات، ومن هنا جاءت كلمة *Problematic*. أما المنظومة الفكرية المغلقة، حسبما يقول التوسيير، (أي غير العلمية أو «الأيديولوجية») فإنها تثير تساؤلات لكنها تفترض الإجابة مُسبقاً. فمنطق النظرية الماركسية، على سبيل المثال، يقودنا إلى التساؤل عن سبب عدم وقوع الثورة الاشتراكية في البلدان الرأسمالية المتقدمة. والجواب المستند على التوازن الوظيفي بين النظم الفرعية المختلفة، من شأنه أن يقوّض أساس النظرية لأنها تفترض بشكل واضح أن الرأسمالية عرضة للأزمات الدورية. ولذا فإن الجواب لا بد أن يتضمن الأدوات الفكرية الخاصة بالنظرية ويتمسك بالأقوال الأساسية التي تقودنا إليها تلك الأدوات.

أما المعيار الثاني لعلمية أي نظرية عند التوسيير، فيكمن فيما يدعوه بنظام عرض المفاهيم *order of exposition* في النظرية، وهو معيار غامض، ويعني أنه كلما كانت مفاهيم النظرية أكثر ترابطاً من الناحية العقلانية أو المنطقية مع بعضها البعض، وكانت مفاهيمها معتمدة بعضها على البعض بحيث كان من الممكن استدلال المفهوم من الآخر، كانت تلك النظرية علمية أكثر. إن التماسك المنطقي أو العقلاني هو أحد السبل التي تحكم بواسطتها على صحة أي نظرية، بيد أن هناك سبلاً أخرى تضاهيها قوة. وهذه تشمل نطاق التفسير الذي تقدمه النظرية - أي المدى الذي تشمله - ومدى إمكانية التأكيد من صدقها مباشرةً أو بشكل غير مباشر باللحظة. وتلعب جميع هذه المعايير دورها في بيان صدق أي نظرية، والمسألة ليست ببساطة قبول أي نظرية أو رفضها على أساس أحد تلك المعايير أو كلها مجتمعة. كذلك فإن المشكلة في ذلك - هي أن العالم ذاته ليس بالضرورة كياناً منطقياً ومتمسكاً، وإن من المشكوك فيه ما إذا كان بالإمكان وضع نظرية متمسكة تماماً؛ ولو أمكن

ذلك لأنّ صحت النظرية كالنسيج من دون درز فلا أول ولا آخر. إن البحث عن مثل هذا النسيج النظري هو الذي أفضى بأتّباع التوسيير، وعلى وجه الخصوص الإنجليلز منهم، إلى تجزئة النظرية، فألتّوسيير نفسه لم يترك لهم الكثير خلاف ذلك للاهتداء به.

وهكذا، فالنظرية عند التوسيير تخلق موضوعاتها النظرية الخاصة بها، وهي مع ذلك تمثل appropriate موضوعات حقيقة ولكنها غير قابلة للملاحظة (كالبني الاجتماعي الكامنة). والنظرية العلمية نظرية عقلانية ومتماضكة لكونها تنتج موضوعات نظرية. ولا بد من التأكيد على أن التوسيير يتكلم عن النظرية شأنها شأن علاقتنا جميعاً بالبني الاجتماعي. وهو يحاول أن يبيّن أننا نعثر في ثياباً أعمال ماركس على الثورة النظرية (أو التي تمثل فتحاً في مبحث المعرفة)، وهي تلك الثورة التي وضعت أساس علم للمجتمع، وأن البنية الفكرية لهذا العلم يمكن العثور عليها في أعماله الأخيرة، وتحديداً رأس المال. وهذا الرأي هو جزء أساسي من دعوه ضد النزعة الإنسانية، فأعمال ماركس الأولى التي انطلقت منها تلك النزعة هي أعمال غير علمية. وهو بهذا الرأي لا يدعى شأن الآخرين من الماركسيين المعاصرین، أنه يقوم بتطویر نظرية ماركس أو تأویلها، بل بالأحرى يقوم بعرض ما قاله ماركس عرضاً صادقاً. وهذا ما يضفي على السواد الأعظم من أعمال التوسيير نفحة التأویل الإنجيلي، أي محاولة إماتة اللثام عن الحقيقة المقدسة. إن نظرية التوسيير، تُرسی صدق ادعائهما إلى حد ما، على أساس أن «هذا ما قاله ماركس حقاً»، ولكن ليس هناك من سبب لأخذ هذا الكلام مأخذ الجد. ذلك أننا نستطيع اعتبار التوسيير مطهراً لنظرية ماركس، ومن ثم نستطيع أن نستقي من أعماله أكثر مما لو انشغلنا في جدل حول النصوص المقدسة.

- نظرية التوسيير الاجتماعية:

المفاهيم الأساسية - البنى والمارسات

نأتي الآن إلى المفاهيم الأساسية لنظرية التوسيير الاجتماعية.

يستخدم التوسيير مصطلح «الممارسة» ليشير إلى الفعل الإنساني، ويلعب هذا المصطلح دوراً مهماً في نظريته في إفراغ الفعل منذ البداية من تلك الجوانب المهمة كالقصد والاختيار. والممارسة تتضمن عناصر ثلاثة، ونموذجها هو الممارسة الاقتصادية أي فعل إنتاج شيء من شيء آخر. فهناك المادة الخام، فوسائل الإنتاج وتتضمن قوة العمال والآلات، وأخرها البضاعة المصنوعة. والعنصر الحاسم في الممارسة هو محصلة لقوة العمل ووسائل الإنتاج، وفيه تكون قوة العمل بمরتبة الوقود لوسائل الإنتاج، أي أن الفاعل هو ببساطة القوة التي تحرك الأشياء المادية. ومما لا شك فيه أن التوسيير يضع وصفاً مجازياً لكثير من مظاهر العمل: فالناس يصبحون أسرى لأدواتهم، وهم يتحولون إلى الوقود الذي يُعيق على حركة الآلات. وليس هناك لدى جمهور واسع من العمال الصناعيين مجال لل اختيار أو القصد. على أن هناك فرقاً بين الوصف المجازي لما يجري أثناء العمل، وهو ما قد يستخدم أيضاً أساساً لنقد المجتمع الرأسمالي، وبين أن يكون ذلك الوصف أساساً لنظرية اجتماعية.

على أي حال، يُنظر إلى الفعل الإنساني باعتباره يتكون من عدد من الممارسات التي يمكن تمييزها تحليلياً الواحدة عن الأخرى، غير أنها صيغت على غرار نموذج الممارسة الاقتصادية. وتتخد الممارسة السياسية العلاقات الاجتماعية مادة لها عن طريق التنظيم السياسي فيما تقدر؛ في حين أن الممارسة الأيديولوجية هي الطريقة التي ينظر بها الناس إلى أنفسهم وعالهم؛ أما الممارسة النظرية فهي التي تتخذ الأيديولوجية مادة لعملها وعن طريق المنظومة الفكرية للنظرية من أجل إنتاج المعرفة، وفيها يقوم العالم بتقديم «القوة المفكر». لكن الماثلة مع الممارسة الاقتصادية لا تتصف بالوضوح دائماً،

ذلك أن دور الفاعل، أهم بكثير على المستوى السياسي والأيديولوجي. فالنظيرية عند أصحاب نظرية الفعل هي التوسيع في دراسة المعرفة الحياتية العادلة. أو الكشف عما كان معروفاً لدى الناس سلفاً. أما عند التوسيير فالنظيرية هي تحويل المعرفة العادلة أو تغيير العالم الأيديولوجي، والمحصلة النهائية تختلف عنده اختلافاً بينا عن المادة الخام، ولو كان لنا أن نقيم نظرية تتطرق من البنى الاجتماعية في مقابل نظرية تتطرق من الفعل، لتبيّن أن تصور التوسيير للنظرية هو الأقرب لما نبغي.

ليس هناك من سبب قبلي يمنع قائمة الممارسات تلك من أن تطول إلى ما لا نهاية له، فالتوسيير قد أضاف بنفسه الممارسة الفنية للقائمة. لكن تظل الممارسات الثلاث المذكورة هي المهمة على وجه الخصوص، لأنها توفر أساساً لتحليل المجتمع: الأساس الاقتصادي والسياسي والأيديولوجي. وتجري كل واحدة من تلك الممارسات ضمن بني معينة، أي ضمن مجموعة من العلاقات المشكّلة حول العناصر الرئيسية للممارسة وهي المادة الخام، ووسائل الإنتاج والمُنتَج النهائي. والبني التي تجد تلك الممارسات نفسها فيها، تتكون من مستويات أساسية من مستويات المجتمع (instances) – المستوى الاقتصادي والسياسي والأيديولوجي. ويمكن النظر إلى كل المجتمعات باعتبارها تتكون من هذه المستويات الثلاثة: وهي تكون معاً «الشكل الاجتماعي»، أي بنية البني. ويعود القول بوجود هذه البنى الثلاث إلى أن ماركس قال ذلك أما الآن، فتجدر الإشارة إلى أن مصطلحي المستوى «السياسي» و«الأيديولوجي»، لهما معنى أوسع مما نعطيهما في حياتنا اليومية. إذ يمكن النظر إلى السواد الأعظم من التنظيمات على اعتبارها تنظيمات سياسية وأيديولوجية، والمصطلح الأخير يشير إلى السبل التي نرى بها أنفسنا والعالم. وتقسيم المجتمع إلى مستويات ثلاثة على هذا النحو، يشمل أغلب ما نهدف إلى الحديث عنه في النظرية الاجتماعية.

- سببية بنوية واحتمالية مفرطة:

إن أحد الاختلافات المهمة بين التوسيير والبنيويين التقليديين هي أنه يستخدم فكرة السببية في مقابل فكرة «قواعد التحول». ومع ذلك يظل التركيز منصبًا على أهمية العلاقات. أما فكرة «الأسباب» التي يكتب عنها التوسيير فإنها لا تقع ضمن أشياء متميزة (أو عناصر البنية) ولا في مقاصد الناس ونواياهم طبعاً، بل في العلاقات القائمة بين العناصر.

كان التوسيير يقاتل على جبهتين، جبهة سياسية وأخرى نظرية: فقد كان يقف موقفاً مضاداً للماركسية المتشددة بأشكالها المختلفة، وكذلك للماركسية ذات النزعة الإنسانية. وسوف نتناول الموقف الأول المعارض للماركسية الفجة. إن فكرة السببية البنوية هي بحد ذاتها تقدم، لأن الماركسيين درجوا على الكتابة عن الاقتصاد كما لو كان شيئاً له أثر سببي مباشر على كل ما عداه - أي كما لو كان الاقتصاد هو العصا في لعبة البلياردو، وكان المستويان السياسي والأيديولوجي كرتين تدفعهما تلك العصا للحركة. لذا يلفت التوسيير الانتباه إلى كون هذه المستويات الثلاثة تُشكّل بُنى، وأنها تتبادر من حيث تركيب عناصرها المكونة وعلاقتها بعضها ببعض، وأن علينا أن نحرص على تحليلها فهي ليست بني بسيطة التركيب. ثم يبين أن المستويين السياسي والأيديولوجي ليسا نتاجاً مباشراً لتأثير المستوى الاقتصادي. فكل منهما وجود حقيقي خاص به ويرتبط بالمستويين الآخرين بطرق شتى (أو «معقدة» كما يفضل التوسيير أن يقول).

ثمة تشبيه معماري مفيد هنا، يرجع في الأصل إلى ماركس، وهو تشبيه يقرئنا من فهم رأي التوسيير. فلو نظرنا إلى العلاقة القائمة بين الطوابق المكونة لمبنى من عدة طوابق، فسيكون من السخف القول إن الطابق الأرضي هو السبب في وجود الطابق الأول والثاني، رغم أنهما يقعان فوقه وترتبطهما به علاقة تضعهما في وضع الاعتماد عليه، فكل طابق منهم منفصل عن الطابق

الذى يقع تحته أو فوقه، وما يجري داخل كل طابق ليس محكوماً بما يجري في الطابق الذى يقع في أسفله. فقد يكون الطابق الأول محلًا تجاريًا، بينما يكون الثاني مجتمعة مكاتب، والثالث شققًا سكنية. ومصطلح التوسيير لوصف هذه العلاقة، أي العلاقة التي يتخللها ترابط سببي دون اعتماد كامل، هو «الاستقلال الذاتي النسبي». والمستوى السياسي والأيديولوجي لا هما بالمعتدين اعتماداً كاملاً على المستوى الاقتصادي، ولا هما في الوقت ذاته بالمستقلين استقلالاً تاماً عنه. ولو اعتبرنا المبنى المذكور مشروعًا واحدًا، فإنه من بين أن العمل المكتبي القائم في الطابق الثاني يعتمد على نوع التجارة القائمة في الطابق الأول، ومع هذا فإن ثمة أساليب عدة يمكن أن ينتظم بها العمل المكتبي، وقد تطور علاقات العمل بطرق لا تتأثر بالنشاط الاقتصادي القائم في الطابق الأسفل. كذلك لو اتخد مالكو المبنى الطابق الثالث مسكنًا لهم، فإن مستوى معيشتهم وطريقة حياتهم ستتحدددهما طبيعة النشاط الذي يزاولونه، لكن توجد أمامهم، ضمن هذه الحدود، العديد من الخيارات. أما ما يجري داخل الزواج والحياة الأسرية فتقرره أمور خاصة بهذه الحياة.

والخطوة التالية التي تبعد التوسيير عن الماركسية الفجة هي قوله إن العمليات السببية طريق ذات مسارين، أي أن المستويين السياسي والأيديولوجي يؤثران في المستوى الاقتصادي مثلما يؤثر هو فيهما. ولو عدنا إلى مثالنا السابق لألفينا أنه قد تؤثر القرارات المتتخذة في المكاتب انطلاقاً من اعتبارات إدارية، في المتاجرة في المحل - فتنظيم البنية الإدارية، على سبيل المثال، قد يفضي إلى زيادة في تدوير المال. وبالمثل، فلو كانت ملكية المشروع ملكية مشتركة وفشلـت العلاقة الزوجية بين الشركـيين، فإن التسوية التي تتبع ذلك بين الشركـيين قد يكون لها أثر بالغ في طبيعة المشروع برمتـه. لكن هذا هو قصارى ما نستطيع قوله انطلاقاً من هذا المثل. أما إذا أردنا أن نتابع أفكار التوسيـر، فعليـنا العودـة إلى مستوى أكثر تجـريداً مما سبق.

لقد رأى الماركـسيـون على الدوام أن المستوى الاقتصادي وتطورـه يـحكمـهما

تناقض قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. وليس من الضروري معرفة كل تفاصيل الفكرة، فهي تتلخص في أن لقوى الإنتاج في النظام الرأسمالي، قدرة هائلة على إنتاج الثروة وأن هذه القوى مستمرة في نموها؛ غير أن ما يحد من نموها هو شكل علاقات الإنتاج القائم على التملك والحيازة الفردية للثروة. ويفضي هذا التناقض إلى إشاعة حركة في النسق، تؤدي فيما تؤدي إلى أزمات دورية؛ النسق ينتج أكثر من اللازم؛ الإنتاج ينخفض، مما يؤدي إلى انتشار البطالة. وهذا يعني أن العامل المسبب للأزمات هو التناقض القائم في علاقات الإنتاج. على أن التوسيير يضيف إلى ذلك أن العوامل المسببة على المستويات الأخرى يمكن اعتبارها تناقضات أيضاً، وأن ما يحدث في الحياة اليومية للمجتمع هو محصلة للطريقة التي تجمع بها تلك التناقضات في بنية البنى الكامنة. وهذه العملية عليها التوسيير الحتمية المفرطة Overdetermination، ومعناها «أن الكثير يجري هناك»، بيد أنها تعني في بعض الأحيان أموراً أخرى - عندما تُستخدم مثلاً للدلالة على الطريقة التي تجمع بها التناقضات على مستويات مختلفة، لمساندة بعضها البعض أو لکبح تطورها. والمحصلة في الحالة الأولى تكون ثورة وتغييراً في شكل المجتمع إلى شكل آخر؛ فيما تكون الحالة الثانية جموداً وانحطاطاً. وكثيراً ما يُضرب المثل بروسيا للتمثل على الحالتين المذكورتين على التعاقب.

إن الثورة الروسية مثال جيد بشكل خاص لتطبيق مفهوم «تضافر القوى». وهو مثال مفيد بشكل خاص لأن توسيير، يمكنه من الاستشهاد بنصوصلينين «المقدسة»، وإن كان بالإمكان العثور على تعليل أفضل وأوضح من ذلك في الفصل الأول من كتاب تروتسكي الموسوم «تاريخ الثورة الروسية» (١٩٦٧). وقد نبالغ في التبسيط فنقول: إن الفكرة تذهب إلى أن بإمكاننا تحديد التناقض أولاً على الصعيد الاقتصادي: فقد أدى التناقض في قوى الإنتاج وعلاقاته في روسيا، التي كانت نظاماً رأسانياً ناشئاً ولكن سريع النمو، أدى ذلك التناقض - كما يفعل دائماً - إلى صراع طبقي بين العمال والمالكين. وفي القطاع

الزراعي الإقطاعي، وهو قطاع أكبر بكثير، ترافق ذلك التناقض مع نوع آخر من التناقض الاقتصادي، الذي أدى إلى صراع بين الفلاحين ومالكي الأراضي. وقد بُرِزَت تناقضات وصراعات أخرى مستندة على هذين التناقضين: كالصراع بين الرأسمانيين الروس وبين مالكي الأراضي، لأن هؤلاء المالكين أخذوا يخشون على مصالحهم من تطور الرأسمالية؛ والصراع بين المُمْوَلِين الغربيين الذين كانوا يَدْعمون الرأسمالية الروسية، وبين بعض شرائح الرأسمالية الروسية التي كانت تريد أن تسيطر سيطرة فعلية على مصانعها، وبين هذه الشرائح الأرستقراطية الإقطاعية الروسية التقليدية. وهذه التناقضات جمِيعها يمكن اعتبارها تناقضات اقتصادية أساسية وثانوية.

أما على الصعيد السياسي، فقد كان ثمة صراع بين المدافعين عن النظام القديم الذي يجلس القيصر على قمته، وهو نظام استبدادي ذو ترتيب هرمي، وبين أولئك الذين كانوا ي يريدون الاتجاه صوب شكل من أشكال الديمقراطية السياسية. وهذا التناقض كان أساسه تناقضاً على المستوى الاقتصادي، لأن الأنظمة الإقطاعية عموماً هي أنظمة استبدادية تقوم على الترتيب الهرمي. في حين يتسم تطور الرأسمالية في كثير من الأحيان - ولكن ليس دائماً - بنزعة تشجيع الديمقراطية السياسية؛ بيد أن هذه الحالة أيضاً لها منطقها التطوري الخاص بها في الصراع والتسوية. أما على الصعيد الأيديولوجي، فقد احتدم الصراع بين أولئك الذين تأثروا بالأفكار العلمية الغربية الحديثة، وبين من ينادرون العقائد الدينية التقليدية للإقطاعية الروسية. وهذا الصراع، هو الآخر، كان مرتبطاً بالصراع الاقتصادي، ولكن كان له منطقه الخاص به في التطور. وما يعنيه هذا المنطق المتبادر للتطور، هو أن من نتوقع منهم أن يكونوا في هذا الصدد بالنظر إلى مصالحهم الاقتصادية، مثلاً، قد يقفون موقفاً سياسياً أو أيديولوجياً تتعارض مع تلك المصالح. لقد كان المجتمع الروسي قد تصدع بفعل التناقضات بطريقة لا يمكن وصفها بالبساطة. أما العامل الذي أوصل هذه التناقضات إلى حد الانفجار، مسبباً التجزؤ الذي ولد الثورة

الروسية، فقد كان هزيمة روسيا على أيدي الألمان في الحرب العالمية الأولى.

- الحسم في المستوى الأخير:

لا بد لنا من أجل فهم معنى هذين التعبيرين اللذين يشيّعان الإحباط في نفس من يقرأهما، من تذكر الجانب الآخر من معركة التوسيير السياسية. فعلى الرغم من أن التوسيير كان يهاجم الاتجاهات الفجة من الماركسية التقليدية، فإنه كان لا يزال يدافع عن شكل من أشكال الماركسية التقليدية، ضد مراجعات النزعة الماركسية الإنسانية التي كانت تميل إلى التخلّي عن الرأي القائل إن العامل الاقتصادي له الأولوية. لقد كان التوسيير لا يزال بحاجة إلى القول: إن المستوى الاقتصادي يتمتع بشيء من الأولوية في تحديد ما يدور (ومن ثم فهم ما يجري عموماً)، رغم الاستقلال النسبي والتأثير السببي للمستويين السياسي والأيديولوجي، وتلخّص التفافه على هذا المأزق بالعبارة التالية: «إن العامل الاقتصادي هو العامل الحاسم في المستوى الأخير»، وتلك عبارة مقتبسة من إنجاز سرعان ما استدركها التوسيير بقوله «إن المستوى الأخير لا يأتي أبداً». وهذا هو بمنزلة القول إن التناقض الاقتصادي هو التناقض الأهم بيد أنه لا يظهر بشكل خالص أبداً، بل يظهر دائماً وقد اكتسّ بتناقضات أخرى.

ومن السبل التي يتخذها التوسيير للنأي بنفسه عن الماركسية الفجة، وللحافظة على فكرة الأهمية السببية للمستوى الاقتصادي، قوله: إن المجتمعات المختلفة تسود فيها مستويات بنوية مختلفة. وهو بهذا يعني أنه في التطور الداخلي اليومي لمجتمع من المجتمعات يصبح واحد - أو أكثر - من المستويات هو الأهم. ففي المجتمعات الإقطاعية شارك في هذا الدور المستويان السياسي والأيديولوجي. أما في المراحل الأولى للمجتمعات الرأسمالية فقد كان المستوى السائد هو المستوى الاقتصادي؛ وقد يرى البعض أن المستوى السائد في المجتمعات الرأسمالية المتأخرة هو المستوى السياسي. ومهما يكن

من أمر، فإن بنية المستوى الاقتصادي هي التي تحدد أي المستويات هو المستوى السائد، بما فيها المستوى الاقتصادي. فكأن هذا يعني أن المستوى الاقتصادي يتوازن عن سلطته وينحها لواحد من المستويين الآخرين، أو يحتفظ بها لنفسه طيلة بقاء ذلك النط من المجتمع. ويحتاج بيان هذه المسألة إلى النظر في تحليل التوسيير «نط الإنتاج»، أو تحليل المستوى الاقتصادي، ويندُرُّ بأن هذا المستوى هو المستوى الأساسي للبني الكامنة للمجتمع.

- نمط الإنتاج:

إن الكثير مما نعرضه هنا مأخذ لا من أعمال التوسيير ذاته بل من إيتين بالبار Etienne Balibar، زميله الذي اشترك معه في تأليف كتاب قراءة رأس المال Capital Reading (١٩٧٠)، وهو مصدر أساسى من مصادر النظرية الماركسية البنوية. وقد سبق أن رأينا أن الممارسة الاقتصادية تتضمن عناصر ثلاثة: مواد خام، ووسائل إنتاج - بما فيها قوة العمل - والبضاعة أو المنتج النهائي. وهذه العناصر الثلاثة سوية توضع معاً تحت عنوان واحد هو «وسائل الإنتاج» عند تحليل المستوى الاقتصادي، ثم يضاف إليها عنصران آخران هما: العامل وغير العامل. وتشير كلمة «غير العامل» labourer - non، فيدل على أولئك الذين لا يعملون مباشرة على إنتاجها حتى ولو أدوا عملاً - فالكلمة تشير في الواقع في معظم المجتمعات إلى مالك وسائل الإنتاج. ويدعى كل هذين العنصرين أحياناً «بالوضع الاجتماعي» للتأكيد على أن الصفات الشخصية لمن يحتلهم ليست مهمة بقدر الوضع ذاته. ويظل المجتمع الذي يتسم بدرجة عالية من الحراك الاجتماعي أي ذلك الذي بإمكان أفراده أن ينتقلوا من وضع العامل إلى وضع غير العامل بسهولة نسبية، يظل ذلك المجتمع مجتمعاً رأسمالياً، لأن وجود الأوضاع يعطيه تلك الصفة.

لكن هذا العرض مضلل بطبيعة الحال، لأن ما يحدد كون المجتمع رأسمالياً أو لا ليس هو وجود الأوضاع والعناصر فقط (فهي موجودة في كل

المجتمعات بجميع أشكالها)، بل العلاقات بين تلك العناصر والأوضاع. وثمة علاقاتان مهمتان بين هذه العناصر: الأولى هي علاقة الملكية وهي ملكية وسائل الإنتاج. الثانية، علاقة «السيطرة»، وتشير إلى وضع امتلاك القوة لوضع وسائل الإنتاج موضع العمل. وسيزداد اتضاح هذه العلاقة حينما نستعرض مختلف النماذج المجتمعية، وذلك لأن التباين في الطريقة التي تلتقي بها العناصر الثلاثة مع هذين النمطين من العلاقة، يساعدنا على التمييز بين أنماط المجتمع المختلفة. ويمكن تمييز أربعة أنماط من أنماط المجتمع في الحال:

- الإقطاعية:** هنا يكون غير العامل هو الإقطاعي، بينما يكون العامل هو الفلاح، والإقطاعي هو الذي يمتلك الأرض فعلياً (على الرغم من أنه لا يستطيع التصرف فيها وفقاً لإرادته - لأن الأرض من الناحية النظرية هي في عهده من الملك وهو بدوره أوكله بها الله). أما العائلة التي تستغل بالفلاحة فتسقط على قطعة الأرض التي بحوزتها، بمعنى أنها تختر متى تعمل، وماذا تزرع، وما إلى ذلك، وليس هذا بالأمر المهم، لأن ما نتحدث عنه إنما هو اقتصاد الكفاف الذي لا يتطلب عدداً كبيراً من المحاصيل المحتاجة إلى جهد الفلاح طوال ساعات النهار.
- الرأسمالية:** هنا يكون غير العامل هو مالك المصنع، والعامل هو الذي يعمل فيه، ويملك غير العامل وسائل الإنتاج ويسقط عليها، والمالك هو الذي يقرر ماذا ينتج ومتى، الخ.
- النحو الإنتاجي الانتقالي:** وهو نمط يقع بين الرأسمالية والإقطاعية، وكثيراً ما يشار إليه باعتباره مرحلة «الإنتاج المنزلي». وهذا هو الشكل الذي اتخذه صناعة النسيج أثناء الثورة الصناعية في بريطانيا. ويتطلب العامل وعائلاته يسيطراً على قطعة الأرض وعلى العمل فيها، بيد أن لهما دخلاً إضافياً يأتيهما من إنتاج البضائع بواسطة الآلة التي يمتلكانها ويحتفظان بها في المنزل (كالنّول مثلاً). ولهذا فإن العامل هنا يمتلك وسيلة الإنتاج. أما غير العامل فهو عادة تاجر يشتري المواد الخام

وينقلها لعماله ويرأذن المنتج النهائي. وفي هذه الحالة يكون غير العامل هو الذي يسيطر على استعمال وسائل الإنتاج. وتظهر الرأسمالية والإنتاج المصنعي بشكليهما المعهودين متى ما انتقلت الآلات لتتركز في مكان واحد.

- ٤- الاشتراكية: هنا يمتلك العامل وسائل الإنتاج ويسيطر عليها عبر شكل موسّع من أشكال ديمقراطية المشاركة.

وهنا نسجل ثلاثة نقاط عن مفهوم البنية الاقتصادية الكامنة، هذا قبل المضي للنظر في علاقاتها بالبني الأخرى. وأولى هذه النقاط أن التوسير يذهب إلى أن أحد الأسباب التي تمنع هذه النظرية من أن تكون نظرية بنوية، هو أن العناصر ذاتها تتغير بتغيير العلاقات، فوسيلة الإنتاج في النظام الإقطاعي هي الأرض، وفي الرأسمالية الآلة. أما في البنوية التقليدية فإن العناصر ثابتة - حيث أن حرف d و g و o تظل كما هي في dog و god. وقد يبدو ذلك صحيحاً، بيد أن ثبات العناصر لا يبيّن ذا قيمة، إذا ما تذكرنا أن البنوية تشارك في إعطائها الأولوية للعلاقات على حساب العناصر. وبالتالي سوف يتحقق التوسير بالقول إن التغيير في العلاقات هو الذي يفضي إلى التطور في العناصر، ما دام القول بعكس ذلك سيقوده ثانية إلى حتمية اقتصادية فجة.

والنقطة الثانية هي أن النموذج الذي بين أيدينا لا يميز بين أكثر من أربعة أشكال للمجتمع، وهذه الأشكال الأربع لا تشمل بأي حال من الأحوال كل المجتمعات التي لنا علم بها. خذ مثلاً ما يدعوه ماركس «بنمط الإنتاج الآسيوي» إنه نمط يشكل مشكلة عويصة. فهذا النمط شأن النمط الإقطاعي ينتمي إلى مرحلة ما قبل الرأسمالية، بيد أن ما يظهر في هذا النمط هو أن الدولة تلعب دوراً حاسماً فيه. أما أتباع التوسير الذين يطالبون بأن تكون النظرية متماسكة تماماً منطقياً تماماً، فقد حاولوا أن يثبتوا أن ثمة مجتمعات ليس لها نمط إنتاج، على أساس أن النظرية ليس بإمكانها أن تصفها. أما البديل النظري الصحيح، فهو البحث عن عناصر أخرى أو عن علاقات قد

تساعدنا على تمييز أنماط أخرى، وهذا هو الأهم. وقد ميز نيكوس بولانتزاس على سبيل المثال - بين الملكية بحكم القانون والملكية بحكم الأمر الواقع. ولقد ظلت الملكية بحكم القانون حتى وقت قريب في مجتمعات شرق أوروبا في يد العاملين، في حين أن الملكة الفعلية كانت بأيدي ببروغراتية الدولة، التي تحكم في وسائل الإنتاج وتجمي ثمار وسائل الإنتاج. إن نظاماً من هذا القبيل قد يُسمى اشتراكية الدولة أو «رأسمالية الدولة»، وذلك تبعاً لدرجة تعاطفك مع النظام قيد البحث.

أما النقطة الثالثة فهي مشكلة التغيير، وهي المشكلة التقليدية في النظرية البنوية. إن هذه النماذج هي نماذج ثابتة لمجتمعات متباينة في أشكالها، ولو كان ما يعنيه التوسيير هو أن تلك النماذج تشخيص الآليات التي تقود المجتمع إلى التغيير، لأعادنا ما ي قوله إلى الحتمية الاقتصادية الفجة. وليس بإمكان التوسيير اللجوء إلى الفاعل ليفسر من خلاله عملية التغيير، لأنه يناهض هذا المذهب على وجه الخصوص. وعلى ذلك تبقى مسألة التغيير، مسألة غير مفسرة على المستوى النظري، على الرغم من إمكانية وصف تلك العملية. فالسبب الذي جعل تلك التناقضات التي أفضت إلى الثورة الروسية على تلك الشاكلة وفي ذلك الوقت، هو هزيمة روسيا في الحرب العالمية الأولى وليس آلية من الآليات التي تحددها النظرية. وما طرح «نقطة الانتقال» إلا محاولة لاستيعاب الإشكال، غير أنه أفضى إلى خلق نمطاً آخر وسيط ويسم بالثبات. وهنا نعود ثانية إلى شكل آخر من أشكال التوتر التي تساهمن في تقويض النظرية كلّها.

ويمكنا الآن الانتقال للنظر إلى الآلية السببية التي دخلت ضمن إطار العلاقات الاقتصادية التي أفرزتها تلك الأنماط، وكيف تؤثر تلك الآلية في العلاقة بين المستويات الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية. ولعل أفضل مثال هو المقارنة بين العلاقات القائمة في ظل النظمتين الإقطاعي والرأسمالي، وهما نمطاً لإنتاج اللذان يفترض فيهما إنتاج فائض اقتصادي (أي إنتاج أكثر

مما هو ضروري حقاً، لإبقاء كل أفراد المجتمع على قيد الحياة أو جلهم). إن هذا الفائض في المجتمعات الطبقية، وهي التي تضم كل المجتمعات باستثناء المجتمعات الاشتراكية، يستحوذ عليه غير العامل. والآلية السببية التي نبحث عنها هي آلية الاستحواذ، أو الوسيلة التي يأخذ بها غير العامل هذا الفائض.

يمتلك غير العامل في النظام الإقطاعي الأرض، غير أن الفلاح يتحكم فيها. وقد ينتج الفلاح ما يقيم أوده هو وعائلته. وبما أنه يتحكم في الأرض فإن ذلك لا يعني تلقائياً أنه سينتتج فائضاً يسلمه للملك. لكن ضمان وجود فائض ينتقل إلى الإقطاعي في الواقع العملي يتم بعدة صور منها: أن يدفع الفلاح ضريبة سنوية للاقطاعي، أو أن يعمل في أرض سيده أو في منزله لأيام معينة كل سنة. ولذا فإن من الضروري والحال هذه إما إقناع الفلاح بأن ما كان يقوم به هو عين الصواب، وأنه التزام أخلاقي وواجب يؤديه نحو سيده، أو لا بد من اللجوء إلى القسر والتهديد بالعقاب القانوني. والتفسير النظري لذلك يمكن في أن علاقات الإنتاج تقتضي بصورة من الصور، أن يضمن غير العامل الاستحواذ على الفائض عبر بنى سياسية وأيديولوجية. ومن هنا، فإن طبيعة المستوى الاقتصادي تدفع المستويين السياسي والأيديولوجي نحو وضع السيادة والهيمنة.

ونستطيع أن نقارن ذلك بالرأسمالية، حيث يمتلك غير العامل وسائل الإنتاج ويتحكم فيها. فحينما يذهب العامل إلى العمل فهو مجبر على أن ينتج قدرأً من البضاعة، تكفي قيمتها لإعاشته (وهو أجره) إضافة إلى الفائض الذي ينتجه في الوقت نفسه فالعامل لا يستطيع الذهاب إلى العمل لإنتاج ما يكفيه هو فقط، لأن صاحب العمل سيطرده من العمل وستتحقق به الخسارة إن هذا حدث الآخرون.

وليس بمقدور العامل في هذا النظام أن يُسيِّر المصنوع لتحقيق أهدافه هو، بل لتحقيق أهداف صاحب العمل وحده.

وهو مضطر إلى العمل طوال الساعات التي يحددها المالك، أو أن يكون

مصيره الشقاء ضمن جيش العاطلين. وفي حال قيام بالعمل، فإنه سينتاج فائضاً من الإنتاج يُؤول بصورة تلقائية إلى المالك ما دام هو المتحكم في الناتج. وهكذا فإن آلية الاستحواذ تعمل على المستوى الاقتصادي، وأن المستوى الاقتصادي يبقى هو المستوى المهيمن، مثلاً أنه هو المهيمن في المستوى الأخير. ولذا تكون البنية الاقتصادية هي السبب الأهم في تطورات الحياة اليومية لأي شكل اجتماعي.

- الأيديولوجيا والسياسة:

ستتناول وجهة نظر البنية في المستويين الآخرين، وهما المستوى السياسي والأيديولوجي لقد بدا دائماً أن الطريقة المنطقية، أو قل الطريقة المنطقية المثمرة، لتطوير الأساس النظري هي تحليل البني الكامنة في المستويين السياسي والأيديولوجي مع آلياتها السببية، وتحديد الطريقة التي يؤثر بها هذان المستويان بدورهما في المستوى الاقتصادي. ولكن شيئاً من هذا القبيل لم يحصل، إذ عندما توجه التوسيير وأتباعه لدراسة هذين المستويين، فإنهم لم يتناولوا البني الكامنة بل تناولوا المؤسسات الظاهرة على السطح. وبإمكان إعطاء سبب لهذا التوجه، وهو أن تحديد البني الكامنة عند هذين المستويين اللذين لا تعود أصولهما للمستوى الاقتصادي، يستلزم منح نوع من البنية المستقلة للفعل، ما دامت مسألة الفعل مسألة مطروحة بشكل صارخ في عالمي السياسة والأيديولوجيا. فلا أحد ينكر ما للواقع المادي وما للآلات من قدرة على السيطرة على الإنسان، إلا أن الإنسان من جانبه أيضاً يحاول السيطرة على الواقع المادي عبر تفكيره ونشاطه السياسي. والاعتراف بوجود البني المستقلة على هذين المستويين معناه التسليم بأكثر من اللازم لأصحاب النزعة الإنسانية، لهذا يلجأ هؤلاء إلى استخدام شكل من الحتمية الاقتصادية، التي تنتج فيها البنية الاقتصادية الكامنة مؤسسات سياسية وأيديولوجية ظاهرة. وهذه ليست حتمية اقتصادية صريرة، بل تعترفها بعض التقاضيات الخاصة.

وما نريده في هذا القسم هو تتبع هذا بالرجوع إلى أعمال بولانتراس في الطبقات الاجتماعية، وأعمال بولانتراس والتفسير في الدولة «والأجهزة الأيديولوجية للدولة». وإذا ما عدنا لاستعارة مسرح العرائس، فإننا نكون قد اقتنينا من تلك العرائس أو الدُّمى، ونكون قد غدونا في المستوى الثاني في الآلات التي تُحرك تلك الدُّمى، بينما كان المستوى الأول هو نمط الإنتاج.

- الطبقات الاجتماعية:

إن تحليل البنية الطبقة هو أحد المجالات التي أسهمت نظرية التفسير فيها إسهاماً إيجابياً، وإن لم يكن جذرياً بالقدر الذي تدعوه. وكانت إسهامات نيقوس بولانتراس بلا شك أكبر في هذا المجال. ومن المؤكد أن تحليل البنية الطبقة عنده أرقى بكثير مما نجده في تحليلات الماركسية الفجة، دون التشتت في التصنيفات المتعددة التي قدمها المنظرون من أمثال داهر ندورف. وتقوم الفكرة الأساسية هنا على القول إن الطبقات الاجتماعية لا تحدّ فقط بالبنية الاقتصادية، بل بالبنية السياسية والأيديولوجية كذلك. لكن التقدم الذي حصل كان في فهم الطبقة باعتبارها نتاجاً للمستوى الاقتصادي. وهذا هو ما سوف ننظر فيه أولاً.

تقول الصيغة المتطرفة من الماركسية الفجة إن الرأسمالية تولد طبقتين، المالكين وغير المالكين، البرجوازية والبروليتاريا، فضلاً عن طبقة ثالثة أخرى هي البرجوازية الصغيرة، أي صغار المنتجين، وهذه الطبقة في أضيق حلال مستمر. وتكون أولى مساهمات الماركسية البنوية، في إشارتها إلى أن بالإمكان أن يتعايشه أكثر من نمط إنتاجي في التشكيل الاجتماعي الواحد. وقد لاقت طريقة «تبليور» تلك الأنماط المختلفة الكثير من الاهتمام. وهذا يعني أنه يمكن أن توجد في المجتمع الواحد طبقات اجتماعية مختلفة تتسمى إلى أنماط إنتاجية متباعدة. ويتحدث بولانتراس عن «إنتاج محدود للبضائع»، يظهر أنه نمط مُعدّل انتقالي يمتد إلى الرأسمالية، وذلك لتفسيـر استمرار وجود الطبقة

البرجوازية الصغيرة لكنه يذهب إلى أبعد من ذلك فيقول، إن بالإمكان التعرف على أجزاء طبقية تحدد شكلها معايير اقتصادية ثانوية. فنستطيع أن نميز من بين غير العاملين مالكي الأراضي وأصحاب رأس المال الصناعي وأصحاب رأس المال المتخصصين بالتمويل. وقد يحصل بين هؤلاء في وقت ما تعارض في المصالح السياسية والأيديولوجية، مثلما قد يكون بينها صراع على المصالح الاقتصادية. ويضيف أن ثمة اختلافاً بين «الطبقة الحاكمة»، التي تقبض على زمام الحكم وبين الطبقة المهيمنة وهي الطبقة التي لصلحتها تُتخذ القرارات. ففي بريطانيا في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر على سبيل المثال، كانت الطبقة الأرستقراطية المالكة للأرض تُدير دفة الحكم، بيد أنها كانت تديره وفقاً لمصلحة الطبقة الرأسمالية الصناعية. أما على جانب العاملين، فيمكننا التمييز أيضاً بين العمال المهرة وغير المهرة، الذين كان الصراع بينهم مهمًا في تطور الحركة النقابية البريطانية. ويوضح الحوار الذي دار بين بولانتراس ورالف ملياند، وهو ماركس إنجليزي، الاختلاف بين هذا الصنف من التحليل وبين التحليل الماركسي التقليدي، وسيتمس القارئ الذي يستطيع شق طريقه عبر الرطانة، مقدار ما حصل من تطور وارتقاء في هذا التحليل (١٩٧٢). (Blackburn)

ويبدو هذا الحد أن الأمور على ما يرام؛ ذلك أن لدينا نموذجاً للبنية الطبقية يتسم بأنه معقد نسبياً. غير أن بولانتراس حينما يلتفت إلى المحددات الأيديولوجية والسياسية للبنية الطبقية، فإنه ما يلبث أن يعود القهقرى للمحدد الاقتصادي كما يظهر. وهو يناقش بشيء من الاستفاضة ظاهرة الطبقة البرجوازية الصغيرة الجديدة، فيقول إن أصحاب هذه الطبقة لهم وضع اقتصادي مختلف عن أقرانهم المنتسبين إلى الطبقة البرجوازية الصغيرة التقليدية، فهم ليسوا مالكين صغاراً لمؤسسات عائلية، بل عاملون في مجالات مختلفة كمجال الإعلان ونحوه، أي أنهم في واقع الأمر عمال غير منتجين. ومع ذلك يمكن تصنيف هؤلاء باعتبارهم برجوازيين صغاراً لأنهم من الناحية

الأيديولوجية، يحملون إلى حد ما المعتقدات نفسها التي يحملها المنتمون إلى القطاع التقليدي من تلك الطبقة. وحينما ننظر إلى السبب الذي يكمن وراء إيمان هؤلاء بتلك المعتقدات، فإنه يظهر أنها نابعة من وضع اقتصادي معين - أي أن وضعين اقتصاديين مختلفين، يسببان ظهور مجموعة واحدة من الاتجاهات السياسية. ويتحدث بولانتزاس أيضاً عن «المراتب الاجتماعية» التي تحددها الأوضاع التي يشغلها أصحاب هذه المراتب في المؤسسات السياسية، مثل موظفي الدولة والمثقفين والعسكريين، ويدرك إلى أن هذه المراتب الاجتماعية يمكن أن تلعب دوراً حاسماً: فدورها حاسم على وجه الخصوص في الأنظمة الفاشية، غير أنه يرى أيضاً أن هذه المراتب تنزع في وقت الأزمة إلى الانقسام وفقاً لأصولها الطبقية، أي وفقاً للطبقة الاجتماعية التي تتعدد منها. وهكذا يأخذ المحدد الاقتصادي مرة أخرى مكاناً رئيسياً في تحليله. وهو ليس شيئاً خاطئاً بالضرورة، ذلك أن الماركسية البنوية ما زالت تقدم لنا نوعاً من التحليل الهيكلي للبنية الطبقية، إلا أن ذلك التحليل بعد ذاته لا يمكنه أن يفسر تعقد التجمعات السياسية التي نراها في المجتمع الحديث، وهو أمر تستطيع نظرية الصراع وصفه على الأقل. ونحن محتاجون للنفاد أبعد من ذلك إلى تحليل نظري أكثر تفصيلاً للبني الكامنة على المستويين السياسي والاقتصادي.

- الدولة وأجهزتها الأيديولوجية:

يعزو أصحاب الاتجاهات الماركسية التقليدية، الفجة منها والناضجة، الصراعات السياسية إلى وجود الطبقات الاجتماعية التي ترتكز في تكوينها على البني الاقتصادية. بيد أن معظمهم مستعدون للاعتراف بأن جميع العوامل الأخرى بشتى أنواعها، لا بد أن تؤخذ بعين الاعتبار قبل أن يكون بمقدورها فهم الحياة السياسية لأي مجتمع فهماً تاماً. ويظهر أن هذه القضية قد أصبحت بالنسبة للبنيويين محكماً للحكم على «فجاجة» أي نظرية، بحيث يعتبرون أي محاولة لربط الصراع السياسي بطبقات حددت وجودها المعايير الاقتصادية، محاولة تقطوي على الفجاجة أو الحتمية. وتتخذ البنوية هذا

الموقف رغم المفارقة التي تكمن في أنها طرحت نموذجاً نافعاً ومعقداً للبنية الطبقية، يعتمد على المحددات الاقتصادية، وهو أمر يبدو أنها لا تستطيع الفكاك منه.

لقد أصبحت الدولة مجالاً رئيسياً للبحث بتأثير الكتابات البنوية أساساً. وسوف يظهر سريعاً أن مصطلح «الدولة» يعني في هذا السياق أكثر مما يعنيه في اللغة المتداولة، وهذا أوضح ما يكون في بحث أعده التوسيير (١٩٧١) حول الأيديولوجية وأجهزة الدولة الأيديولوجية. ولقد بينما أعلاه الحجة التي تقول إن ما يميز الرأسمالية هو أن «آلية الاستحواذ» عندها تضمنها العلاقات الاقتصادية. أما التوسيير فيقول إن ثمة متطلبات أخرى لتلك العلاقات ليست مضمونة على المستوى الاقتصادي، رغم إقراره بصحة هذه الدعوى. فالعامل مثلاً لا بدّ من إطعامهم وإيوائهم يوماً بيوم إن أريد لهم البقاء قادرين على العمل. كذلك يجب تدريبهم على مهارات عامة يتطلبها العمل - كالقدرة على القراءة والكتابة من مستوى معين - وعلى مهارات أخرى خاصة بعملهم. كذلك لا بدّ من تربية أطفال هؤلاء العمال وتدريبهم بغية تأمين عمالة للمستقبل. ويجب زرع القناعة والرضا في نفوس هؤلاء العمال لكي لا ينمو في نفوسهم شعور الاستياء، ولكي لا تتشل الآمال غير الواقعية حياتهم أو يأخذوا بالتبرّم مما يطلب منهم. إن جميع هذه المتطلبات ضرورية، فهي تمثل «شروط الوجود» المتعلقة باستمرار علاقات الإنتاج الرأسمالية.

إن الدولة هي التي تضمن تحقيق هذه الشروط كما يذهب كل من التوسيير وبولانتزاس، فهما ينظران إلى الدولة باعتبارها مركز التشكل الاجتماعي والوجود المستمر لعلاقات الإنتاج الرأسمالية. وتقوم الدولة بتحقيق دورها بطريقتين: إما باللجوء إلى القوة، ويكون ذلك في الحالات المستعصية عبر استخدام الشرطة والجيش، أي باللجوء إلى «أجهزة الدولة القمعية». ولا يكون ذلك ضرورياً في غالب الأحوال، لأن أجهزة الدولة الأيديولوجية تعمل بقدر عال من الكفاءة لضمان رضوخ أفراد المجتمع إلى ما تملّيه عليهم البنية

الكامنة وعمل ما هو مطلوب منهم. وهذه الأجهزة هي كلها مؤسسات لضمان تحقق «شروط الوجود» التي ذكرتها من قبل، وهي تشمل - إلى جانب أجهزة الدولة المعروفة كالجهاز التعليمي - مؤسسات تعتبر عادة في عداد المؤسسات الخاصة: كالإعلام والكنيسة [أو المؤسسات الدينية] والعائلة وحتى النقابات العمالية، وتعمل كل هذه المؤسسات على ضمان استمرار النظام الرأسمالي.

لكن يذهب أحد الانتقادات إلى أن هذا الرأي يطمس الفوارق المهمة القائمة بين جهاز الدولة والمؤسسات الخاصة، لكن ماله دلالة أكبر هو القول بأن تفسير التوسيير هو تفسير وظيفي، أو أنه في حقيقة الأمر لا يفسر الكثير. فالقول بأن المستوى الاقتصادي يتطلب عدداً من الشروط الواجب تحقيقها، ليس تفسيراً لكيفية تحقيق تلك الشروط؛ فقد لا تتحقق أبداً، وقد تتحقق بطرق متعددة: لا حظ النظم التعليمية المختلفة في كل من أمريكا الشمالية وأقطار أوروبية مختلفة. في بيان الحاجة لشيء معين ليس تفسيراً لكون الحاجة قد لُبِّيتْ أو تفسير الكيفية تلبيتها - ويصبح هذا القول في حالة الفرد والمجتمع سواء بسواء. أنا أحتاج لمبلغ ضخم من المال، ولكنني لا أحصل عليه. وما يطل علينا من وراء هذا التفسير هو حتمية اقتصادية، والافتراض الضمني - الذي لا يمكن أن يكون صريحاً لأن هذا بالضبط هو ما يحاول التوسيير دحشه - أقول إن هذا الافتراض الضمني هو أن وجود هذه المؤسسات يحدده المستوى الاقتصادي.

وتتبدي مشكلة أخرى أمام كل من التوسيير وبولانتراس، وهي أن الماركسية قد ادعت دوماً أن الصراع بين الطبقات الاجتماعية يجري في الكثير من مؤسسات الدولة، التي يتحدث عنها الماركسيون. وإذا كان ذلك كذلك، وهمما حريصان على أن يكون كذلك، فأين ينبع مثل هذا الصراع؟ فهو لم يأت من الأجهزة الأيديولوجية والسياسية ذاتها، لأن تلك الأجهزة قائمة لضمان سير النسق سيراً حسناً، وهي لن تستطيع القيام بمهمتها تلك إن كانت هي ذاتها منبعاً للصراع؛ ثم إن الصراع لا يمكن أن يكون مصدره الطبقات التي تحدد

وجودها اقتصادياً فالقول بذلك يعني إعطاء وزن أكبر للنظرية الماركسية الفجة.
«الصراع الطبقي»، إذن، لا ينبع من أي مكان.

- الذات:

تقدمنا مناقشة التوسيير للأجهزة الأيديولوجية في نهاية المطاف، إلى العرض المسرحي لما أسميناه بمسرح العرائس البنوي. فحديثه عن أجهزة الدولة الأيديولوجية ما هو إلا خطوة في الطريق لتناول قضية الذات والذاتية - أو بتعبير ملائم أكثر - قضية موت الذات. عند الحديث عن ذلك ناقشنا الفكرة القائلة إن شعورنا بأننا نحن الذين نقوم به من أفعال، إنما هو شعور خاطئ بصورة من الصور أو هو شعور مضلل، أي لماذا نحن حقاً دُمى: لماذا أخطأنا إذا اعتقدت أنتي أكتب هذا الكتاب بينما الذي يكتبه حقاً هو النظرية الاجتماعية من خلالي.

والتوسيير يطور فكرته حول هذه المسألة بقدر كبر من الذكاء والإحكام قائلاً: إن هذا الشعور ضروري ومضلل. وهو بذلك قد جعل هذا الشعور بأننا صانعو أفعالنا لبًّا ما نعيه بالأيديولوجيا. وقد وصف هذا الشعور «بالشعور المتخيل»، مقتيساً ذلك المصطلح من عالم النفس التحليلي البنوي الفرنسي جاك لakan الذي أعطى المصطلح معنى فنياً.

ويرى لakan أن هذا الشعور هو شرط مسبق لاعتبار أنفسنا بشراً، وأن اكتساب الشعور بكون الإنسان ذاتاً هو بداية اندماج الإنسان بالمجتمع والثقافة. وهذا يحدث خلال السنة الأولى من الطفولة التي يطلق عليها «مرحلة المرأة»، وهي مرحلة تتدخل مع مراحل النمو التي وصفها فرويد. وتقول الفكرة إن الرضيع يشعر بأنه حزمة من صراعات ورغبات جامحة تشده في اتجاهات متعارضة. ويواافق معظم أصحاب مدرسة التحليل النفسي على هذا الرأي، ويررون عملية النمو باعتبارها عملية اكتساب القدرة على التحكم في هذه الرغبات وتوجيهها. وهذه العملية عند لakan هي عملية اكتساب الإنسان

الشعور بأنه أصبح ذاتاً. وهي تحدث عبر رؤية الرضيع لصورة مرأة - ليس بالضرورة لمرأة حقيقة - ولكن ربما من خلال الوالدين، بالطريقة التي رأى جورج هربرت ميد تكون الأنا ME. أما عند لاكان فمما تكون خلال عملية التمو تلك هو الأنا I: ففي الصورة يرى الرضيع كائناً متحكماً في نفسه. وسوف يدرك من اعتاد النظر إلى المرأة أن الصورة في بعض الأحيان تحتوي على كل شيء يفتقده الناظر. ويرى لاكان، أن الرضيع يحاول أن يصبح مثل هذه الصورة؛ ويحاول أن يصبح هذه الذات، التي هي في الأصل ذات «متخيل»، فيما تستمر الرغبات المتقاضة في نفسه قائمة بصورة من الصور في الباطن. ومعظمنا يمر بفترات شدة حينما تطفو تلك النزعات المتقاضة إلى السطح.

إن اهتمام لاكان منصب على دراسة بنية اللاشعور، التي تكمن خلف هذا الشعور المتخيّل بكون المرء ذاتاً. وكل ما نريد قوله هنا هو أن نظرية لاكان تقدم مفهوماً أعمق للفاعل من تلك المفهومات التي نصادفها عند أصحاب نظرية الفعل.

على أن هذه القضية لا تشغل بال التوسيير، فما يريد قوله في هذا الصدد هو أن هذا الشعور المتخيّل بالذاتية، إنما يأتي بفعل الأجهزة الأيديولوجية. فهذه الأجهزة قائمة قبل أن يولد الشخص. وهي التي ترسم مسار حياتنا، فنحن نولد وأدوارنا تتظارنا في العائلة والمدرسة والعمل وما إلى ذلك. وهذه الفكرة شبيهة في الواقع الأمر بمفهوم بارسونز عن دور المكانة. وشعورنا بكوننا ذواتاً هو وجوانب أخرى كثيرة تتحقق من الأفعال (أو الممارسات) التي تتتظارنا، والتي نحن مجبورون على القيام بها. وتأكيداً لهذا يقتبس التوسيير كلام عالم اللاهوت باسكال، مؤداء أن المرء لا يؤمن بالله أولاً ثم يصلّي، بل يصلّي ثم يؤمن بالله من خلال الصلاة. إذن أبداً بالاعتقاد، عبر قيامي بما هو مفروض علي من أفعال في الأدوار التي أسندت إلي، بأن ما أقوم به من أفعال هي أفعال نابعة مني شخصياً

- أهمية آلية المسرح:

هنا نشاهد مسرح العرائس بكل تفاصيله: تنطلق الخيوط من المستوى الاقتصادي، أي من نمط الإنتاج؛ ثم تمر عبر الدولة وأجهزتها الأيديولوجية، وهي المستوى الثاني من الآلة التي تساعده على الإبقاء على نمط الإنتاج قائماً. وأخيراً تُحرك العرائس من خلال الشعور **المتخيل** بكون المرء حراً ومحتراراً في فعله. أما فائدة آلية مسرح العرائس:

- ١- تُقدم لنا نموذجاً للمجتمع يُمكننا من التفريق تقريرًا تماماً بين المجتمع والفاعل، حتى ولو برزت المشاكل حينما نصل في تحلياناً إلى تناول الفاعل. أما نموذج بارسونز، على سبيل المثال، فلا يُمكننا من عمل تلك التفرقة.
- ٢- تزودنا بطريقة للنظر إلى أنماط مختلفة من المجتمع، وتوضح لنا كيف يمكن لأكثر من نمط إنتاج أن تعيش معاً في مجتمع واحد.
- ٣- تعطينا نموذجاً أعمق لفهم البنية الطبقية والسياسية من تلك التي تقدمها الماركسية الفجة، دون أن تضيع في تفاصيل الأحداث المتغيرة كما تفعل نظرية الصراع.
- ٤- تمكّننا على الأقل من البدء في التفكير حول تأثير المستويات الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية بعضها ببعض، وتدفعنا خطوة نحو الأمام لتحديد البنى الكامنة على المستويين السياسي والفكري، فضلاً عن الآليات السببية المتعلقة بذلك لو تبين أن ذلك ممكناً.
- ٥- تلمّح إلى مفهوم أعمق للفاعل مما رأيناه حتى الآن، من خلال الإشارة عن طريق لاكان إلى اللا شعور وذلك بالرغم من العيب الأساسي في مفهومها حول الذات.

لكن برزت إشكالات معينة في صلب تصور التوسيير للماركسية، وهي إشكالات كان مصدرها ضراوة المعارك السياسية التي خاضها. وهذه

الإشكالات يمكن تلخيصها في الفكرة التي يدور حولها هذا الكتاب إجمالاً وهي: الإشكال القائم بين تحليل البنية الاجتماعية وبين تحليل الفعل الاجتماعي. فالحتمية البنوية ذات الحاجة القوية عند التوسيير، تتركنا مع مجموعة من المشكلات في تفسير التغيرات والصراعات التي لا يبدو أن لها صلة بالمتاهضات الاقتصادية، فضلاً عن مشكلة تفسير الفعل الإنساني ذاته.

ماذا نفعل بكل هذا على ضوء انهيار الشيوعية الظاهر بصفتها حركة سياسية مؤثرة؟ لقد حاولنا أن نضع التوسيير في إطار سياسي، ولكن تطور التوسيير الفكري ارتبط ارتباطاً وثيقاً بتطور الفكر الشيوعي، ومع تاريخ الماركسية الليينينية أكثر بكثير فعلياً. لقد قال هيغل «إن بومة منيرفا لا تطير إلا عند الظلام»، وهذا القول يشير بشكل غامض، إلى أن استيعاب ما جرى في حقبة تاريخية لا يصبح ممكناً إلا عند نهايات تلك الحقبة. ويبعد أن التوسيير قد طور شكلًا من إشكال الماركسية التقليدية وأحكم صياغته بأفضل شكل ممكن، وأن هذا الإنجاز ما كان ليكون لولا أن النزعة الماركسية التقليدية ما عادت قادرة على حيازة القبول. وكان تأثيره هائلاً برغم أن قلة من هؤلاء ظلوا متمسكين بالإطار الذي وضعه. ولا شك أن تطور فلسفة باسكر الواقعية تدين بشدة إلى فلسفة التوسيير المعرفية، ولكن هناك الكثير من الدراسات الأخرى التي اتخذت من إطاره النظري منطلقاً لها.

ومهما يكن من أمر فإن التوسيير وتيار الماركسية البنوية مهمان ليس لأسباب تاريخية، وربما كان أثراهما في فلسفة العلوم الاجتماعية ذا أهمية جزئية فقط. بل يبدو أن «الجانب الجيد» من نظريته، قد زادت أهميته الآن أكثر من أي وقت مضى، فالإطار الفكري الذي جاء به التوسيير قدم مفهوماً للبنية الاجتماعية يُعتبر أضيق ما هو مطروح في العلوم الاجتماعية. والبدائل النظري الرئيسي لأن التوسيير هو نظرية بارسونز أو إحدى النظريات المتفرعة عنها. وهذه القضية تستحق منا وقفة نقارن فيها كلاً الإطارين النظريين. إن أعمال التوسيير تقدم مفهوم البنية الاجتماعية الكامنة، ومفهومه حول الأوضاع

«أعمق» من مفهوم الأدوار: فالوضع الاجتماعي هو الحالة التي أنا عليها، سواء أكنت واعياً بذلك أم لا، ومع أنه من الواضح أن الوضع ليس أمراً له الصبغة الحتمية التي يخلعها التوسيير عليه، إلا أنه شيء يحدد - أي يضيق من نطاق أفعالي، وهو شيء لا أستطيع تغييره بنفسي أو ربما حتى بواسطة الجماعة، وتكون المفارقة أنه في حين أن الماركسية كثيراً ما تتهم بأنها تقدم تفسيرات أحادية، فإن التوسيير يقدم الإمكانية لإعطاء تفسيرات تستند إلى أسباب متعددة، وفقاً لترتيب الأسباب بناء على أولوياتها، ضمن مجموعة العمليات السببية التي تتجاوز مجرد وصف ما يحدث. أما تفسيرات بارسونز، فلا يبدو أنها تعطي تلك الإمكانية اللهم إلا تلك المتعلقة بالتراث السبرنطيني.

ومن المفارق أيضاً، أن يكون ذلك الفيلسوف المهتم بتجديد تقليد في الفكر الماركسي التقليدي وتطويره، هو الفيلسوف ذاته الذي فتح باباً لتطوير نظريات ما بعد الحادثة، تلك النظريات التي ترفض بشدة أي شكل من أشكال التحليل الذي يتخذ الماركسية منطلقًا له. ويبدو أن الانتشار السريع لأعمال التوسيير وما تبعه من إهمال سريع لها، تحت تأثير نوع من التفكير المتسم بالأيديولوجية الشديدة هو سبب يدعونا للتمسك بها. ومهما تكن أخطاء فلسفته المعرفية، فإن التوسيير على الأقل تمسك بالتزامه بالمعرفة، وباستخدام تلك المعرفة لإحداث تغيير سياسي نافع.

- مراجع الفصل السادس:

- Althusser, L. (1969) for Marx, Allen Lane. The Penguin press, London.
- Althusser, L. (1971) Lenin and Philosophy, New left Books, London.
- Althusser, L. (1976) Essays in self – Criticism, New left Books, London.
- Althusser, L, And Balibar, E. (1970) Reading capital, New left Books, London.



Damascus University

الفصل السابع

سوسيولوجيا المعرفة
والأيديولوجيا



Damascus University

يعتبر مفهوم الأيديولوجيا من أكثر المفاهيم التي جاء بها ماركس شمولاً وابتكاراً، وهو أيضاً من أصعبها وأكثرها غموضاً. ولكن ندرك هذا المفهوم لا بد من تقديم بعض الملاحظات التمهيدية:

١- المعروف أن لفظة «أيديولوجيا» هي من صنع مدرسة فلسفية (تجريبية حسية مع ميل إلى المادية) كان لها شأن كبير ونفوذ قوي في فرنسا وأواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر. وفي رأي أصحاب هذه المدرسة (ومنهم دستوت دوترامي) يوجد علم للمعاني أو المفاهيم المجردة، يدرس نشوءها، ويستطيع أن يعيد تركيبها كاملاً، بدءاً من الاحساسات. هذا العالم الخاص بالمعاني يسمى أيديولوجيا. وال فلاسفة الذين نادوا بهذا المذهب كانوا يدعون أنفسهم بالأيديولوجيين.

أقر ماركس وإنجلز تغييراً كان قد بدأ منذ نهاية مدرسة الأيديولوجيين لمعنى هذه الكلمة، التي أصبح لها مدلول سيئ. فلم تعد تشير فقط إلى نظرية تتولى الشرح والتوضيح، بل صارت تدل أيضاً على الشيء الواجب شرحه. وزادت هذه الشيء اتساعاً وشمولًا. وبينما اقتصرت الأيديولوجيا، لدى الفلسفه الفرنسيين، على تبيان التصورات الفردية بوساطة علم النفس السببي، غالباً موضوع الدراسة، لدى ماركس وإنجلز، مجمل التصورات التي تسم مجتمعاً خلال مرحلة تاريخية معينة. مثال ذلك، الأيديولوجيا الألمانية. على أن معنى الكلمة الأصلي لم ينته من الوجود، فقد أراد ماركس أن يضع نظرية للتصورات العامة الاجتماعية، وأن يعرض العناصر التي تشرح نشوء الأيديولوجيات، فيعمد إلى تعريفها وربطها بظروفها التاريخية والاجتماعية.

٢- يرى ماركس أن الوعي الاجتماعي المتولد من الممارسة العملية لا

يكون انعكاساً أميناً لها، إلا في أحوال محددة تمام التحديد: حين لا تحجب الممارسة العملية قطع من السحب، وحين تظل العلاقات بين الناس مباشرة دون وسيط «مظلم» يتوسط بينها. فالممارسة الاجتماعية، في نطاق بنيات اجتماعية معينة وأنماط محددة من الإنتاج، لا بد أن تنتج بعض التصورات التي تزيد أو تضعف من ظلام المجتمع، تثيره أو تلجمه في الظلام. فهي تارة تلقي عليه ضوءاً كاذباً، وتارة تغلفه بما يشبه الظليل، أو تودي به في ظلام حالك. كل ذلك باسم مذهب أكثر غموضاً من الواقع الذي صدر عنه. والواقع الاجتماعي، ونعني به الناس والجماعات الإنسانية في تفاعಲها المتبادل، يولد دائماً بعض المظاهر. وهذه المظاهر هي أقوى من الأوهام والخيالات. أو هي أمر يختلف عنها. إنها صور نستشف من خلالها الفعالities الإنسانية كمجموع كل استحدثته في فترة من فترات التاريخ، أو هي أنماط من الوعي أمنت كياناً، إن لم تكن أكثر انسجاماً، من مجرد أوهام وأباطيل. للمظاهر إذن أساس من الواقع، والواقع ينطوي دائماً على بعض المظاهر، فالإنتاج السلعي، على نحو خاص، محاط بهالة من الضباب والغموض. والسلعة، بالنسبة لتفكير الممحض هي صورة خالصة، أي أنها شفافية. لكنها على العكس عاتمة مغلقة في الواقع العملي الذي تعانيه أو هي سبب من أسباب التعمية والإبهام. بل إن مجرد وجود السلعة غريب بحد ذاته، وتزداد غرابة بقدر ما يكون الناس في غفلة من أمره. يقول ماركس «تبعد السلعة للوهلة الأولى وكأنها شيء عادي مبذول يمكن إدراكه مباشرة، لكن تحليلنا قد دل على العكس من ذلك، فهي أمر معقد جداً، وهي حافلة بالدقة الميتافيزيقية والمماحكات النظرية». وللسلعة طابع صوفي، فهي وإن لم توجد إلا بفضل الكائنات الإنسانية وفي ظل علاقاتهم الاجتماعية، إلا أنها قائمة خارج هؤلاء الناس تضفت بثقلها على جميع علاقاتهم وتسوّقهم وتحرفهم إلى طريق الأشياء المجردة. (ماركس، رأس المال، ٦٠٤-٦٠٥).

كان لا بد من الانتظار قروناً كي تكشف معرفة انطلقت من نقد جذري عن سر هذا التقديس الذي تحول إلى سلطان المال ورأس المال. كذلك كان لا

بد للسلعة بوصفها صورة أو مذهبًا يتضمن بعض النتائج، من أن تولد مجتمعاً عاماً. إن هذا الظلام ناتج عن قوى خفية متسلطة على المجتمع (المال وأصحابه)، وإن عدم الشفافية لمجتمع ما هو إذن حادث اجتماعي أو بالأحرى حادث اقتصادي اجتماعي. والممارسة العملية الثورية وحدها، التي تؤلف بين النظرية والعمل كفيلة باسترداد أسباب الشفافية التي تشوهدت بتأثير فترة تاريخية طويلة، والقضاء على جميع عوامل التصورات الوهمية التي هي ثمرة ظروف تاريخية زعمت أنها جاءت لتوضيحها.

إذا أدركنا كل ذلك، عثرنا في نصوص ماركس على تعريفين للأيديولوجيا، بلغ من اختلافهما ما يحملنا على طرح بعض الأسئلة، ويقتضينا شرح هذا المفهوم. فقد تكون الأيديولوجيا صورة عن الواقع معكوسة مشوهه، ويظهر الناس في الأيديولوجيا مع ما يحيط بهم من ظروف، في حالة رد فعل كما لو كانوا في غرفة سوداء. أي أن الأفراد في تصرفاتهم يقلبون واقعهم الخاص بهم رأساً على عقب. وهذه الظاهرة تشكل جزءاً لا يتجزأ من واقعهم. فليس الوعي سوى الكائن الوعي نفسه، لكن قانوناً من قوانين هذا الكائن يملي على الوعي فارقاً يجعله يتميز عن الكائن. والوعي يعكس الإنسان ويدركه إدراكاً آخر. أو يسقطه على شاشة بيضاء، كما هي الحال في الغرفة السوداء أو بالنسبة للفانوس السحري. وتعلق تلك التصورات الوهمية للواقع، إما بالطبيعة أو بالعلاقات بين الكائنات الإنسانية. فالآيديولوجيا إذن ترتد إلى تصور خاطئ للتاريخ، أو إلى ضرب من التجريد يطرح التأويل جانبأً. فتكون كل آيديولوجيا مجموعة من الأخطاء والأوهام والتلتفيق يمكننا شرحها استناداً إلى التاريخ الذي تناولته بالتشويه والتغيير (ماركس).

إن دراسة الأيديولوجيات، تفسح المجال لنقد جذري، ولشرح تاريخي جامع. فالتصورات العامة (كالفلسفة والحقوق والفن والمعرفة ذاتها)، هي تشكيلات ضبابية انبعثت من دماغ الإنسان، وأضيفت إلى الحركة الحيوية المادية التي يمكن رصدها بغير هذه الوسائل، وعن طريق الاختبار. إذن ليس

للأخلاق والميتافيزيقيا والأوجه الأخرى للأيديولوجيا، والصور الملائمة لها في الشعور، سوى مظهر الاستقلال. ليس لها تاريخ، ولا تطور خاص بها، بمعنى أنها لا تستطيع أن تفرد نفسها منفصلة عن الإنتاج والتبادل المادي بين الكائنات الإنسانية. وثمة عبارة شهيرة لماركس تقول: «الشعور لا يحدد الحياة، إنما الحياة هي التي تحدد الشعور». أي أن هناك وسائلين لإدراك التاريخ، إما أن ننطلق من الشعور فنخطئ الواقع، وإما أن ننطلق من الحياة الواقعية وبالتالي نظفر بهذا الشعور الذي لا يستند إلى الواقع نتولى شرحه. وفي هذا وضع حد للتأمل النظري الذي ينطلق من الشعور والتصورات، أي من الأوهام.

يقول ماركس: «حيثما يمتنع التأمل النظري في الحياة الواقعية، يبدأ العلم الوضعي الواقعي وهو تصور الفعالية أي حركة التطور العملي للناس». وهذا التطور يقوم بذاته لأنه ينطوي على الواقع وعلى السمة العقلانية. بذلك تضع المعرفة حدأً للهراء الفلسفى والأيديولوجيا، وعلى الأخص «فقد الفلسفة مقومات وجودها حين تدرك الواقع». فالإيديولوجيا إذا رددناها إلى ظروفها الواقعية، لن تظل وهماً مطبقاً ولا تلفيقاً تماماً، بل هي نظرية تغفل مستبقاتها وأساسها ومرماها، وتبقى دون صلة عقلانية بالعمل. ليس لها نتائج تترتب عليها بالضرورة، أو إن هذه النتائج ابتعدت عما كان يرجوه الناس منها. وتتسم إذن الأيديولوجيات، كما عرضها ماركس وإنجلز بالسمات الآتية:

أ- تنطلق الأيديولوجيات من «واقع» لكنه جزئي محدود، في حين تفلت الكلية من الشعور بسبب الشروط المحددة لهذا الشعور، كما تفلت حركة التاريخ من الإرادات الفردية ضمن الظروف التي تعمل فيها هذه الإرادات.

ب- تعكس الأيديولوجيات هذا الواقع مع بعض التشويه، من خلال تصورات مسبقة، اختارتتها الجماعات المتسططة وسلمت بها. ومن ثم تتوافر عناصر جديدة مع تصورات ملزمة لها، لتشق طريقها عبر مشكلات قديمة، ووجهات نظر سابقة، ومفردات قديمة وتقالييد متعددة.

ج- مثل هذه التصورات المشوهة والمشوهة لا بسبب مصير غامض، بل

بسبب التاريخ الذي تندمج فيه، مثل هذه التصورات مع ذلك في طموحها وتطلعاتها تدعى لذاتها الكلية، فتحمل كلية مجردة لا واقعية وخالية محل كلية واقعية، هي كلية الممارسة العملية تتطرق منها لتشوهها . فتحول مقدادير الواقع والوهم التي تدخل في تركيب الأيديولوجيات، حسب العهود والظروف والعلاقات الطبقية . وتمتد الأيديولوجيات إلى ما يتجاوزها، كونها طريقة عمل تتطرق من الواقع لتفسيره وتصعيده، فتؤول إلى مذاهب نظرية وفلسفية وسياسية وحقوقية، ترسم كلها باسمة واحدة مشتركة هي تخلفها عن حركة التاريخ . ومع ذلك يبقى الشمول والسعى إلى التناقض من جملة المقومات الالزمة للأيديولوجيات الجديرة بهذا الاسم . والمثال النموذجي على ذلك هو الفلسفة الألمانية في الحقبة التي تكونت فيها، أي نهاية القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر . وهكذا تزع كل أيديولوجياً كبرى نحو أكبر تعميم ممكن أي نحو العالمية، ولا يحق لها ذلك ما لم تمثل الأيديولوجيا طبقة ثورية تتبنى خلال فترة ما صالح وأهدافاً تاريخية لها مدلول عالمي، وكان ينطبق هذا الأمر وقتئذ على البرجوازية الصاعدة.

د- للأيديولوجيات إذن طابع مزدوج، فهي من ناحية نظرية عامة مجردة، وهي من ناحية أخرى تمثل مصالح معينة محددة، خاصة، محاولة الإجابة عن جميع ما يطرح من الأسئلة والمشكلات . فتعرض لنا وبالتالي نظرة عن العالم، وتفرض أيضاً طرزاً من العيش ومن السلوك، مع بعض «القيم». ينجم عن ذلك أن الأيديولوجيات تجهل علاقتها الدقيقة بالواقع، تجهل من جهة شروط وجودها ومستوياتها، ومن جهة أخرى نتائجها . تهمل الأسباب التي أدت إلى نشوئها، وما يترب عليها من آثار كونها علة أو سبباً لها . لكنها في الوقت نفسه لا تستطيع أن تقطع صلتها بالواقع الذي انتظمت فيه، فهي تدرج فيه كنتيجة وفي الوقت ذاته نقطة انطلاق لأعمال ناجحة بعض الشيء.

هـ- وطالما أن الأيديولوجيات قد انبعشت من الواقع واستندت إليه، فإنها ليست خطأ كلياً . وحقيقة بنا، كما يقول ماركس: «أن نميز بين الأيديولوجيا وبين

الوهم والكذب، أو بين الأيديولوجيا وبين الأسطورة والطوباويات. مع العلم بأن بوسع الأيديولوجيات أن تتضمن أوهاماً طبقية، وأن تستخدم كأكاذيب محسنة في المنازعات السياسية، وأنها ليست مقطوعة الصلة بالأساطير والطوباويات. إن التصورات الوهمية في تاريخ الأيديولوجيات تختلط أحياناً مع المفاهيم أي مع المعرف، التي تنقلها الأيديولوجيات أو تحجبها أو أحياناً تمكّها من الظهور. والمثال النموذجي على ذلك، الأيديولوجيا الألمانية، فالتأخر الاقتصادي والاجتماعي في ألمانيا أيام القرن التاسع عشر، جعلها تنتقل إلى مستوى الفكر النظري إنجازات الإنكليز وأرائهم، وما صنعه الفرنسيون. وهكذا نقل المفكرون الألمان إلى مستوى الميتافيزيقيا أعمال عصرهم، فأسبغوا عليها زياً غريباً حتى أصبح من الصعب التعرف عليها في مذاهبهم.

و- تشمل الأيديولوجيات إذن تجرييدات غير علمية، في حين أن المفاهيم تجرييدات علمية مثل (مفهوم السلعة وقيمة التبادل). لكن الأيديولوجيات لا تقتصر على البقاء في ضباب التجريد، بل هي ترتد إلى الواقع كما نعلم، بإحدى وسائلتين: إما القسر وإما الإقناع. والأفكار المجردة بحد ذاتها لا قدرة لها مطلقاً، لكن الذين يتولون السلطة الاقتصادية والسياسية يستخدمون تلك التصورات ليسوغوا بها أفعالهم. ثم إن التصورات الأيديولوجية ترتد غالباً إلى اللغة وتستثمر فيها، فتقديم مفردات وصيفاً وأنماطاً من التفكير هي بالنتيجة أنماطاً من التعبير. فتكون الأيديولوجيات الوسيط بين الواقع والوعي أي (اللغة). وقد تستخدم هذه الوساطة أيضاً لتكون عائقاً لنمو الوعي. ففي اللغة تراكم الأوهام والآخطاء، والحقائق المبتدلة إلى جانب الحقائق العميقة. والهام هو كيف تنتقل من عالم التصورات إلى عالم الواقع، من اللغة إلى الحياة.

ونحن بوسعنا، لكي ندرك مفهوم الأيديولوجيا الماركسي إدراكاً أوضحاً، يجب أن نعقد موازنة بينه وبين «التصورات الجمعية» التي تحدث عنها مدرسة دوركهایم. فالإيديولوجيا من بعض وجهاتها «تصور جمعي» بيد أن دوركهایم ينظر إلى المجتمع نظرته إلى كائن مجرد، في حين أن المجتمع، في رأي ماركس،

وليد تفاعل (عملي) بين الجماعات والأفراد، وبالتالي ليست الأيديولوجيا بوصفها كلية من نطاق الاجتماعي، إنها ثمرة إبداع فردي داخل إطار اجتماعي تتنازع فيه الجماعات حتى تؤكد ذاتها وتبيّن سلطانها. ثم إن الأيديولوجيا لا تمارس من الخارج ضغطاً على الشعور الفردي، لأنها ليست قائمة خارج حياة الأفراد الواقعية. بل هي تمدنا «بلغة الحياة الواقعية» وبالتالي ليس لديها ما للجتماعي من قسر يمارسه على الفرد كما ترى سوسيولوجيا دوركايم. فهي على النقيض تمنع الفرد من عالمها أن غرضها الإقناع. فالفرد يمنح ذاته للأيديولوجيا لاعتقاده أنه سيجد هذه الذات فيها. لكنه يضيع بذلك من أن يتحقق. ولا يلق ذلك في الحال، بل هو حين يصحو إلى نفسه، يكون قد فات الأوان. سلطان الأيديولوجيا مختلف إذن عن سلطة «التصورات الجمعية» وينبغي لكل مجتمع أو لكل سلطة أن تلقى تأييداً من الناس، ولولا هذا التأييد لما قامت الجماعات ولما تكون المجتمع. فالإيديولوجيا هي التي تظفر بموافقة أولئك الذين غلبوا على أمرهم واستغلتهم غيرهم من الناس، وتظهر على نحو ينزع منهم الرضا والتأييد «المعنوي» فضلاً عن الثروات المادية. وتشير الأيديولوجيات الطبقية صوراً ثلاثة للطبقات التي تسعى إلى الحكم والسلطان. صورة عنها لذاتها تمجدها هي، صورة ثانية عنها لغيرها من الجماعات والطبقات تتناولها بالتعظيم، صورة ثالثة للطبقات والجماعات الأخرى تقلل من أهمية أفرادها في نظر القوم جميماً. وتحط من قيمتهم وتبخسهم قدرهم في نظر أفرادهم بالذات. فقد قدمت الطبقة النبيلة الإقطاعية صورة لها وللفلاحين والبورجوازيين متشعبية الأطراف، تبرز فيها نماذج مختلفة للفارس والنبيل والسيد. كذلك أيضاً أعدت البرجوازية صورة لها وفي صالحها الخاص تقدمها للناس بوصفها تمثل العقل الإنساني والدأب وصدق العزم والتفوق العسكري والفكري، ومن ثم القدرة على تنظيم الأمور تنظيماً حسناً. وتخيلت البرجوازية غيرها من الطبقات على نحو يلائمها، وأخيراً تخيلت ذاتها في صورة عرضتها للطبقات الأخرى، فهي تملك المال المستخدم للصالح العام ولتوفير السعادة الإنسانية، والاستثمارات الناجحة والقيم والتقدير. واليوم تقدم

البرجوازية نفسها كبنية للحضارة العالمية، وأن قيمتها هي التي يجب أن تسود العالم، من خلال ترويجهما لما يسمى النظام العالمي الجديد.

مثل هذا الوضع لا يسعه أن يستقر نهائياً، وإن كانت الأيديولوجيا تجنب مثل هذا الاستقرار، فتظهر إلى الوجود أشكال أخرى من الوعي، وأيديولوجيات مستحدثة تدخل في صراع معها.

والأيديولوجيا وحدها (أي النظرية الحقيقية) هي التي تكون قادرة على منازلة أيديولوجيا مناوئة لها. فلا يمكن إذن لصورة من صور الوعي والشعور أن تجمد في صيغة ما، كما لا يمكن لأية أيديولوجيا أن تتنظم في مذهب نهائي، لماذا؟ لأن الممارسة الفعلية تفتتح دائماً على الممكن وعلى المستقبل، وبالتالي يتبدد «الإجماع» الذي ظفرت به إحدى الأيديولوجيات في عصرها الذهبي، ويتبلاشى أمام أيدلوجيا لاحقة تستقد ما هو قائم وتقدم مشروعها لعالم جديد. ولو أنت تقضينا ما عرضه ماركس وانجلز من أيديولوجيات، لاهتدينا إلى مخطط يعين على تصنيفها ودراسة نوعها:

١- لقد قامت أول الأمر تصورات وهمية سبقت الظروف والأحوال التي تنشأ فيها المفاهيم. وقد غالب على هذه التصورات طابع خرافيًّاً أسطوريًّاً ملحميًّا وبطوليًّا، أعدتها مجتمعات بأسرها لم تتمايز فيما بينها، ثم تناولها الكهنة والشعراء بالصدق والتهذيب.

٢- يضاف إلى هذه التصورات، تلك النظريات التي تحكي قصة تكوين العالم وتتحدث عن الآلهة وأنسابها. وهي صور للعالم غالباً ما ارتسست على أديم الأرض وعكسَت حياة المجتمعات. فضمنت تأويلاً لاختلاف الجنس وأفراد الأسرة، واختلاف العناصر الطبيعية، والعلاقة التي تصل الرؤساء بالمرؤوسين، والحياة بالموت.

تلك هي صور المجتمع والزمان والمكان والتاريخ الواسعة الشاملة، وما قبل التاريخ الإنساني، هل يمكن أن نعدها من الأيديولوجيات؟ نعم هي كذلك من بعض الوجوه، لأنها كانت تعلل التفاوت الناشئ بين الكائنات الإنسانية

وتتسوغ حيارة جماعة منهم رقة من الأقاليم، وتبعد استيلاء الرؤساء على موارد القوم، أي فائض الإنتاج الاجتماعي الضئيل، ولكنها تختلف عن الأيديولوجيات من وجوه أخرى، إذ لا يسعنا أن نقول عن هذه الجماعات إنها كانت لا تشكل طبقات اجتماعية حتى ولا طوائف مغلقة معينة، وأن هذه التصانيف هي من قبيل الآثار الأوروبيية، أقرب إلى الأعمال الفنية منها إلى المذاهب المجردة، وهي تضم أنماطاً من العيش، وألواناً من الحكم، وضربياً من «الثقافة». كما أنها تشير إلى أي حد كان السادة بحاجة إلى تسويغ سيادتهم وجعلها شرعية في نظر الذين رضخوا لهم وغلبوا على أمرهم. لقد كانت هذه الآثار تبرر إذن السيطرة وبيان واحد تبقي عليها.

٣- يتعدد علينا، تبعاً لماركس، أن نطلق اسم الأيديولوجيا على أساطير الأقدمين. فهي أدنى إلى الشعر منها إلى الإبداع الصوري. فهي تروي قصة تكوين العالم، لكنها يمكن أن تستحيل إلى أيديولوجيات (بمعنى الكلمة)، عندما تنقلب إلى عناصر تدخل في تركيب البيانات، وبخاصة البيانات الكبرى التي تنزع إلى أن تصبح عالمية. حينئذ تتسلخ الصور والأقاصيص الأسطورية عن منبتها الذي كشفت عن جماله بشكل صور ماثلة للعيان والنفوس لتكتسب مدلولاً آخر. وبواسنا الآن، بعد تلخيص التفكير الماركسي، أن نعرض السمات الاجتماعية التي تقسم بها الأيديولوجيات:

- تحرص الأيديولوجيات على تأويلات معينة للواقع الإنساني الذي يتجلّى في الضعف والموت والآلم والعجز، حتى يؤدي الشعور به شعوراً واعياً إلى مناهضة كل إبداع وتقديم. ونظراً لصلة الأيديولوجيات بالواقع (الذي فسرته تفسيراً خاصاً ونقلته إلى صعيد آخر)، فإنها غير قادرة على الرجوع إليه لفرض قواعد وقيوداً على الناس الأحياء. وهكذا تتطوّي كل أيديولوجيا على نظرة أو صورة للعالم.

- تمتاز الأيديولوجيات بقدرتها على التكامل، على الرغم من نشوء بعض المشكلات فيها، التي لم تززعها، فسوبرت تلك المشكلات، بإدخال تعديلات في

تفاصيلها، دون المساس بجوهرها. الأمر الذي ولد مناقشات حامية مثيرة، من هنا كانت الأيديولوجيا وشيخة الصلة بجماعة ما، ثم تندو الأيديولوجيا ضمن الفئة التي ترعاها حافزاً على الحماس والتضامن. وتسعى أن تكون جماعة، تبيع لأتباعها احتقار خصومهم، والقيام بهدايتهم أو إدانتهم. فهي إذن كلية رائفة، تتبوّي على ذاتها كلما اصطدمت بحدودها الداخلية أو بالمقومات الخارجية، فهي بكلمة مختصرة، مذهب من المذاهب.

إن التصورات التي وضعها الإنسان عن العالم والمجتمع والفنان والأفراد تبقى خيالية وهمية ما لم تضج الظروف التي تؤدي إلى قيام تصورات واقعية. والمثال الشهير على ذلك هو كيفية تصور الزمن (زمن المجتمع والمدينة) قبل أن يظهر إلى حيز الوجود في إعداد محكم مفهوم التاريخ ومفهوم المعرفة التاريخية. لقد انحدر هذان المفهومان من وعي اجتماعي فعال للتغييرات الطارئة على الممارسة، وبينما تبدلت السحب التي كانت تكتف حوادث الطبيعة، تراكمت على العكس أسرار الحياة الاجتماعية. وبينما استطاع تأثير الإنسان في الطبيعة أن يستخلص من الأيديولوجيات المفاهيم المرتبطة بالطبيعة المحسوسة المادية، جاء نفوذطبقات المتسلطة ليكدر تصورات الواقع الاجتماعي. ولقد ازدادت الممارسة اتساعاً وتعقيداً، فأصبح من العسير الإحاطة بها، بينما نفذ الوعي والعلم إلى الممارسة ذاتها على شكل زادها نجاعة أكثر فأكثر، وبالتالي أمكن للتصورات الوهمية أن تدرج في أنماط من التفكير والنظريات التي تتحدث عن تكوين العالم قدیماً كان على رأسها الثقافة الإغريقية. لكنها اضطرت إلى التحيي لتقسح مكاناً للعلم والمعرفة. كذلك فإن الأيديولوجيات قد قوضتها الممارسة الثورية بوصفها معرفة. فلم تعد الماركسية في نظر ماركس أيدلوجيا، بل تشير إلى نهاية الأيديولوجيات، وتعجل في إزالتها، وهي ليست فلسفة لأنها تتجاوز الفلسفة وتحقيقها. كما أنها ليست علماً من علوم الجمال، لكنها تتضمن نظرية تتناول الآثار الفنية وتعالج ظروفها وانقراضها. فالماركسية تكشف لنا، استناداً إلى العمل لا إلى التفكير

المجرد الصرف، عن شروط الأيديولوجيات وأسباب ظهور الآثار والثقافات والحضارة عامة. وانطلاقاً من الممارسة العملية الوعية، ينتظم التفكير والعمل جديلاً، «فتعكس» المعرفة العملية، أي تتناولها بالتأمل والنظر، في حين كان من شأن المعرفة حتى ذلك العهد ألا «تعكس» الواقع، أي الممارسة، بل تصعد إلى مستوى آخر، وتتناوله بالتشويه وتمزجه بالأوهام والأباطيل، فكانت أيديولوجيا صرفة. هذا وبعد أن تكامل نمو الأيديولوجيات، غدت سلاحاً يستخدم استخداماً واعياً في الصراع الطبقي. فهي صور زائفة للواقع الاجتماعي وتطوره واتجاهاته الخفية ومستقبله.

وبنهاية القرن التاسع عشر أخذ مفهوم الأيديولوجيا يلعب دوراً بارزاً في الفكر السوسيولوجي. ويبدو ذلك واضحاً في كتابات باريتو وجورج زيمل اللذين سعيا إلى تخلص النظرية الاجتماعية من العناصر غير المنطقية والأساطير الفكرية. أما موقف ماكس فيبر فكان يتلخص في عدم الماركسية مجرد أيديولوجيا وأن الطابع العلمي للدراسة الاجتماعية يمكن أن يتحقق بانتزاع القيم من البناء الاجتماعي.

أما إنجازات مانهایم النظرية فقد تمت في إطار علم الاجتماع المعرفي، وبخاصة تحليلاته «للنزعة التاريخية» و«الفكر المحافظ»، فضلاً عن إسهامه البارز في تقديم أول نقد جاد لمفهوم الأيديولوجيا عند ماركس. وعلى الرغم من أن مانهایم متاثر بأفكار فيبر حول الموضوعية، إلا أنه تبني تصوراً دينامياً للحقيقة، استطاع بواسطته الحكم على صدق النظريات المختلفة. واستبدل فكرة «النسبية» عند فيبر بنزعة تاريخية قوية أدت به في نهاية الأمر إلى إقامة علم الاجتماع المعرفي الذي يعتمد على فهم تاريفي دقيق. لتحول محل التصورات الماركسية التي تعاني في نظره من غموض ولبس واضحين. وفي كتابه «الأيديولوجيا والبيوتوبيا»، يطرح قضية أساسية مؤداها أنه باستثناء العلوم الطبيعية، فإن كل ضروب التفكير تتحدد في ضوء متغيرات اجتماعية، وأن مهمة علم الاجتماع المعرفي تتمثل في التعرف على العلاقات الوثيقة بين

أنماط التفكير من ناحية، والبناء الاجتماعي من ناحية أخرى. وأن المعرفة يجب أن ترتبط بأصولها أو نشأتها الاجتماعية، رافضاً بذلك التفسير الفردي، معتبراً أن المعرفة لا تصدر عن فرد أو أفراد، بل تصدر عن أفراد يعيشون في جماعات ويمارسون نشاطات اجتماعية. فهذه الطبيعة الجمعية هي التي تفرز «أنماط التفكير» أي مركبات المعرفة التي ترتبط فيما بينها بروابط وحدة واتساق، وتمثل الجماعة الوسيلة التي من خلالها ترتبط المعرفة بالمجتمع.

وتكشف كتابات مانهaim عن تقدير خاص لآراء ماركس. فقد عده أول منظر تمكّن من التوصل إلى شبكة معقدة من العلاقات من خلال مفهوم الأيديولوجيا. لكن ماركس - في نظر مانهaim - ما لبث أن وظف هذا المفهوم لخدمة غرض معين هو الكشف عن «تشويه المعرفة الاجتماعي». كذلك أقام مانهaim تفرقة بين الأيديولوجيات «الخاصة» والأيديولوجيات «الكلية». فال الأولى تتصل بمفهوم الأفراد وتبريراتهم للمواقف التي تهدد مصالحهم الخاصة، بينما تتصل الثانية بالتفكير السائد داخل الطبقة كما هو الحال بالنسبة لنمط التفكير السائد لدى البرجوازية أو البروليتاريا. واعتماداً على ذلك نجد مانهaim يقول «إن ماركس قد ضم هذين النمطين من الأيديولوجيات في إطار مقوله واحدة ما لبث أن استخدماها بعد ذلك كأساس للممارسة السياسية. وعلى ذلك فإن أول مهامات علم الاجتماع المعرفي تتمثل في تخليص الأيديولوجيا من مضامينها السياسية والتركيز على دراسة المعرفة والجماعة ونمط التفكير» (Mannheim, 1960, 22). وهكذا نجد مانهaim يرفض تصور ماركس للأيديولوجيا بسبب ارتباطها بطبقة معينة هي البروليتاريا. إذ أن المعرفة الحرة المستقلة هي القادرة على اكتساب المكانة العلمية الحقيقة.

لقد أساء مانهaim فهم وجهات نظر ماركس حول الأيديولوجيا، مما دفعه إلى تبني تصور «ميكانيكى» لعلاقة الإنسان بكل من المجتمع والمعرفة، تصور يخلو من الروح الجدلية التي طالما عبر عنها ماركس، فضلاً عن أن مانهaim قد فهم الجدل الماركسي ذاته فهماً ضيقاً لا يختلف عن فهم

الماركسيين المترسمتين له. لقد نظر إلى الفكر الماركسي على أنه يعبر عن موقف معرفي واحد ابتداءً من لينين وتروتسكي وروزا لوکسمبورغ حتى بليخانوف وكاوتسكي وبرنشتاين. وفي هذا عجز عن فهم التنوع الفكري هذا وبالتالي العجز عن فهم المعاني المتباعدة التي يتخذها مفهوم الأيديولوجيا.

أما جورج لوکاتش فقد تبنى مفهوم «المصلحة» رغم اهتمامه بمفهوم «نسبة الأيديولوجيا» كما فعل مانهaim. فقد عد المصلحة عاملًا حاسماً قادراً على التمييز بين «التاريخ والوعي الظبيقي» يذهب لوکاتش إلى أن البروليتاريا تشكل موضوعاً للتاريخ بقدر ما مثل هدفاً له. إذ أنها تمثل مجال المعرفة الأقرب إلى الحقيقة وذلك من خلال وعيها برسالتها التاريخية المتمثلة في تحرير كل الناس من الاغتراب الرأسمالي. كذلك يذهب لوکاتش إلى أن الماركسية تمثل التعبير الفكري عن الحركة الثورية، وأن «الوعي الذاتي» بالرأسمالية ما يلبث أن يتجسد في صورة «وعي طبقي» لدى البروليتاريا. وإذا كان لوکاتش قد أوضح أن البروليتاريا والبرجوازية يوجدان في ظل واقع واحد هو الرأسمالية، ويدركان العالم على أنه شيء خارجي ثابت، إلا أن وعي كل منها بتغييره يختلف كل الاختلاف. فإذا كان الفكر البرجوازي غير قادر على الابتعاد عن مجموعة المفاهيم الوسيطة التي تمكّنه من تحليل الواقع، فإن الفكر البروليتاري قادر على إدراك ذاته من خلال مواقف تاريخية ملموسة يضمنها الوعي الظبيقي (Mannheim, 1960, 162).

لقد رفض لوکاتش فكرة «النسبة الأيديولوجية» عند مانهaim، وأصر على مناقشة قضية الأيديولوجيا من وجهة نظر البروليتاريا ودورها التاريخي. وأن أيديولوجيا البروليتاريا تكتسب مكانة علمية موضوعية إذا ما قررت بأيديولوجيا البرجوازية. لأنها تتطلّق من منظور جدلّي حقيقي. ويعبر لوکاتش عن أن المفكّر البرجوازي يفتقد إلى «دقة الأيديولوجيا» لأنّه يميل إلى معالجة الأشياء بمعزل عن بناء المجتمع وحركته، حتى ليبدو دور الفرد هو الحاسم في الحقول الاجتماعية.

ومعنى ذلك أن «الجزء» قد اكتسب مكانة كبيرة لا يستحقها بينما لم يحظ «الكل» إلا بمكانة متدنية هو أكبر منها بكثير. ومصدر قوة الفكر البروليتاري هو اعتماده على «طبقة كادحة عالمية» تطمح من خلال وعيها وممارستها النضالية من أجل تغيير المجتمع كوحدة كلية في ضوء نظرية شاملة. وأن هذه الطبقة تحاول تغيير ذلك حتى ولو كانت خاضعة «لوعي زائف». لأن هذا الموقف خاطئ لا يليث أن يتخد وضعه الطبيعي. أما النقد الأساسي الذي يوجه إلى لوكاتش فيتمثل في تصوره للبروليتاريا. فقد عدّها قوة جماهيرية متجانسة تواجه هيمنة برجوازية متحدة. وفي هذا تجاهل للحركات الداخلية لكل من البروليتاريا والبرجوازية، ويطمس بالتالي إمكان ظهور أيديولوجيات متناقضة أكثر تعقيداً من تلك التي تصورها لوكاتش. فتصوراته عن الأيديولوجيا لا تعتمد على محددات البناء الظبيقي الواقعية، مما يظهرها في نهاية الأمر وكأنها تعبير عن نموذج نظري بالغ التجريد.

الفصل الثامن
سوسيولوجيا
الطبقات الاجتماعية



أبدت الرأسمالية من المرونة والحيوية ما لم يتوقعه ماركس. لكن تبعيات ماركس في هذا المجال قد تحققت. لقد تبأ بزوال الرأسمالية القائمة على التنافس، بعد أن تأتي عليها قوتان: الطبقة العاملة من جهة، وحصر رؤوس الأموال بالإضافة إلى تجميعها مركزاً من جهة ثانية. إن العمل المستمر وبالوقت نفسه المتناقض جديداً لهذين الاتجاهين قد أدى فعلاً بالرأسمالية القائمة على مبدأ التنافس إلى نهاية مطافها. إن هذه الرأسمالية الاحتكارية المنبثقة عن تجميع رؤوس الأموال، هي أيضاً برهنت عن قدرة غير متوقعة في الصمود والتلاويم.

خلال هذه الفترة الطويلة من الزمن كان لا بد من وقوع تحولات كبرى في طبقات المجتمع الرأسمالي، وفي العلاقات القائمة بينها. ظهرت إلى الوجود طبقات وفئات جديدة، وانقرضت غيرها، وطمانت بعض الحدود الفاصلة بينها، بينما برزت حدود أخرى. حدث كل ذلك على نحو يتفاوت بتفاوت الأقطار، حسب مستوى نموها الاقتصادي ودرجة تطورها الاجتماعي، وحسب بنيتها السياسية والظروف التي كان لها أثراً في تكوين هذه البنية. ثم اختلف مفهوم الطبقة الاجتماعية بالذات، فازداد غموضاً، وتحول عن معناه الأصلي، وظهر على نحو آخر مع المفاهيم المتفرعة عنه (كالشعور الظبي وروح الجماعات ... إلخ) ونحن ندع جانباً هذه الطائفة من المشكلات لننصرف إلى دراسة مفهوم الطبقات كما ورد عند ماركس، أي في النطاق الاجتماعي والاقتصادي للرأسمالية القائمة على مبدأ التنافس الحر. ومن الحق أن نقول، في هذا المجال وفي مجالات أخرى، إن المفاهيم التي أعدتها ماركس ضرورية لكنها غير كافية من أجل تفهم الواقع الإنساني بعد مضي قرن من الزمن. ونحن نتخلّى أيضاً عن مهمة التحقق من صحة هذا القول في الأوضاع القائمة إلى دراسات

وأبحاث أخرى، لأن ذلك يتجاوز موضوعنا الراهن.

تطور المجتمعات وتتقدم وتهار تبعاً لما تشتمل عليه من خلاف ونزاع داخلي. على أن هذا التعارض حتى ظهور الرأسمالية، هو أقرب إلى السمات لهذه المجتمعات منه إلى المنازعات الأساسية. ويرى ماركس أن المجتمع الذي يصبح فيه الاستقطاب إلى طبقات متباينة أمراً أساسياً، هو مجتمع متاخر من الناحية التاريخية.

لنعد إلى المجتمع الإقطاعي كمثال، نجد أن ما يميزه في جملته هو طبيعة علاقاته الاجتماعية المباشرة، فهي علاقات بين إنسان وإنسان وبالتالي شفافة، وهي أيضاً صلات خضوع وارتباط داخل العائلة والعشيرة والقرية. والسيادة هي صلات التابع الإقطاعي بسيده والقن بصاحب الأرض، متسللة منذ الفلاح حتى أعلى سلطة.

كان هذا الارتباط يسمح بظلم الفلاحين، واغتصاب فائض عملهم، على صورة الدخل العقاري. وكان لا بد من مؤيد لهذا الاغتصاب، وللحفاظ على هيبة السادة الإقطاعيين ونفوذهم، تشكلت الفرق المسلحة التي خدمت السادة فيما ينشأ بينهم من نزاع. لقد كان نظاماً جائراً لكنه لم يمنع القرن الملازم للأرض من أن تتوثق الصلة بينه وبين أدوات عمله من حقل ومسكن. كذلك يتحدد الاستغلال والتعسف بحدود العادات والأعراف. وكان السيد الإقطاعي، في بادئ أمره على الأقل، زعيم طائفة الفلاحين، يضمن استمرار التقاليد، ويحكم الناس ويقضي بينهم. فالخاصة المميزة لهذا المجتمع الإقطاعي هي إذن التسلسل الطبقي وليس الاستقطاب.

ولقد عنى ماركس بالتفريق بين الفئات والطوائف والطبقات التي هي في حيز النشوء، وبين الطبقات التي تم قيامها وراحت تستقطب غيرها. وينجم عن تتبع مجرى التاريخ أن الأيديولوجيات التي وضعتها طبقات في حيز التشكيل أو الطبقات القائمة المستقرة، تحافظ عادة بعناصر سابقة. كذلك تعمد هذه الأيديولوجيات الطبقية إلى حجب حقيقة الطبقات باستخدامها تصورات

قديمة لا توائم فترتها التاريخية المحيطة بها. بل يمكننا أن نمضي إلى أبعد من ذلك فنقول إن البرجوازية، من الناحية الأيديولوجية التي نوليهما الآن عنایت، تعرّف بكونها الطبقة التي تتكرّر الطبقات (لأنها تضع في المقام الأول فكرة «المجتمع» بوجه عام أو فكرة القومية). من هنا أوضح ماركس حركة اجتماعية بالغة الخطورة ألا وهي «جماعية المجتمع» في هذا النمو المطرد لـسبيل المواصلات وحجم المبادرات تهار الحدود الفاصلة والسمات المميزة، وترتّد تظاهر الطبقات المتنازعة في قلب هذا المجتمع بالذات الذي يمثّل في «جماعته» إذ يزيد تقييداً. ويتأكد الاستقطاب والتعارض وتناقض الطبقات أثناء هذه الجماعية وبواسطتها. ذلك صراع عميق الجذور ينبغي للاشتراكية وحدها دون غيرها، حسب ماركس أن تجد له حالاً، شريطة ألا تتدخل الأيديولوجيات لتجحّب مثل هذا الوضع فتعطل الحركة وتحول دون إيجاد الحل الملائم.

لهذه الأسباب مجتمعة، تأولنا الأيديولوجيا بالبحث قبل أن نتصدى لمسألة الطبقات. ثم إنه لا يتم استقطاب المجتمع إلى طبقات (تكون العلاقة بينها في الأساس علاقة نزاع) إلا بمعونة حادث اقتصادي هو تعميم السلعة. حين يباع كل شيء ينقسم المجتمع إلى فئتين متعارضتين: الفئة التي تبيع، والفئة التي تسقط في زمرة «المتاع» المبيع أي الأشياء.

نحن نعلم أن السلعة صورة. ولكي يدرك ماركس هذه الصورة في حالتها الأولى، يفضل عمداً في مطلع كتابه «رأس المال» مضمون أفعال التبادل النفسي والاجتماعي، أي الحاجات والمناقشات والمماحكات، ويقوم نهجه على التعليق، الذي يمكن من تحليل البنية. لنتتبع هذا التحليل، كما ورد في الفصل الأول من كتاب «رأس المال». فالمتاع أو الشيء يزدوج إلى كيف وكم، إلى مادة وصورة، إلى قيمة استعمال وقيمة تبادل. وإذا نحن أغفلنا، بطريقة التعليق ، الجانب الكيفي للثروات لما بقي ملزماً لها سوى قيمة واحدة تسمح لنا بعقد الموازنة بينها كمياً، هذه القيمة هي كونها نتاجاً للعمل الإنساني، أو حصيلة إنفاق عمل.

تبعد السلعة إذن وكأنها شيء له وجهان. وبعد أن يزدوج هذا الشيء

ازدواجاً ذاتياً يُنسب صورياً إلى غيره من الأشياء هي أيضاً مزدوجة، وفي تحليل هذا المظهر الثنائي تكمن الصعوبة.

لنتخيل الآن هذه الصورة المتماسكة المحكمة وهي تعمل وحدها فتؤلف السلع دارة تطوف حول العالم، يستعاوض بعضها عن الآخر في حركة مطردة كلما توارت سلعة وقضى عليها بالاستهلاك، احتلت سلعة أخرى مكانة لها مكانها الفارغ، وهكذا تقوم السلعة بعملها، ما الذي ينجم عن ذلك ؟ توازن عام للمبادلات، لا يعتريه الخلل ما لم يبق مكان ما فارغ، وما لم تعترض الدارة بعض الثغرات. فالدارة بحد ذاتها منسجمة.

تلك هي نظرية مذهب الحرية الاقتصادية (الليبرالية الاقتصادية) الذي يرضى بتعيم السلعة ويقتربه بل يدعو إليه، مفترضاً آلية دائرة للمجموع. لكننا، لسوء الحظ أو لحسنها، نخطئ التصور لما مثل هذا الانسجام الملائم للسلعة، والمنبثق تدريجياً من «حرية التبادل»، ليزيل العقبات التي تعترض قيمة التبادل الظافرة المتغلبة. ربما كان هذا التصور صحيحاً، لو أن الكائنات البشرية المعنية كانت كلها صناعاً، منتجين ومستهلكين، بلا فاصل يفصل بين هاتين الخاصتين، مع تدخل بسيط للوسطاء والتجار. لكن هناك سلعة تقطع الدارة وتقتضي على الانسجام، ولترمز إليه بالحرف ع أي العمل. فلكي يكون العمل سلعة على غرار غيره من السلع، يحتل مكانه في الدارة ولا يقطعها، يجب ويكفي أن يبيع العامل نفسه قلباً وقالباً، إلى من يود الشراء. تلك هي حال العبد الرقيق. وحتى الأتباع وأفراد «الحشم» في العصر الوسيط. في هذه الحالة أيضاً، لا يمكن تعين قيمة ذلك العامل ولا منزلته الصحيحة في دارة السلعة لأنه، بعد أن يبيع جسماً وروحاً، لا يشتري شيئاً. ولكي يتمكن هذا العامل من الشراء، ولكي يتسع تعيم السلعة، ينبغي لا يباع هذا العامل، وما عساه حينئذ أن يبيع ؟ إنه لا يبيع نفسه ولا شخصه الكامل، بل زمن عمله وقوته عمله. وقتئذ يظل حراً وينتظم في دارة السلع، أو بالأحرى في دارة أولى يكون فيها بائعاً ومشرياً، وفي دارة ثانية هي مجموعة العقود التي ترتبط بين

أصحاب السلع وتجارها فتضاعف في صورتها الحقوقية المجموعة الصورية لقيم التبادل. حينئذ ينتمي الإنسان الذي لا يملك سوى عمله، في دارة مزدوجة ولسيبين: بوصفه منتجاً ومشترياً، ثم بوصفه بائعاً ومتعاقداً.

وجملة القول، لا تفرض السلعة ذاتها كشيء أو كمجموعة أشياء، بل بالأحرى بوصفها منطقاً. أي أنها تستمد من الصورة طابعها الكلي، فعملها بوصفها شيئاً لا تؤديه إلا من هذه الزاوية. وهكذا بالضبط، تستبد الأواثان الاقتصادية بالكائنات البشرية.

فالنظيرية القائلة بالتشيء تغفل الأساس في النظرية الاجتماعية – الاقتصادية التي عرضت في كتاب «رأس المال». وما نحن نلخصها مرة ثانية: إن الأواثان الاقتصادية التي تحيا حياة مستقلة، وتكتفي ذاتها، وتفرض قوانينها على العلاقات الإنسانية، لا يمكنها أن تؤثر في الناس إلا كأشياء مجردة، إذ ترد نظامهم إلى نظام الأشياء المجردة، أو أنها تحشرهم في صورة مجردة داخل عملها وبنيتها. هناك إذن منطق متضمن في السلعة من حيث هي صورة، منطق ينزع إلى إنشاء عالم خاص هو عالم السلع. وأن هذا العالم صوري، كانت له صلة باللغة والعمل العقول، والبيان والمنطق بمعناه الضيق.

ومع ذلك لا يمكن للغة بوصفها صورة أن تطبع بطابعها، إبان ممارستها وظيفتها، بقية الصور بما في ذلك السلعة؟ وعلى هذه الشاكلة، يتسلب عالم السلعة إلى الممارسة فيستوعبها أو يستأثر بها، فلا يستحيل الناس إلى أشياء، ولا يتأتى ذلك إلا في نظام العبودية. فإذا لم يناهض الناس هذا التيار مناهضة عنيفة، انحدروا إلى مصاف صور مجردة، تتحرك وتسعى، أو أشباح تعيش وتنائم.

لكن منطق السلعة، رغم تغلله في الممارسة، ورغم تفاعله المعقد مع الصور الأخرى للشعور والمجتمع، لا ينجح في الاستقرار ولا في الانطواء على ذاته. فلا تسيطر السلعة على العمل الإنساني بأوصافه المعقّدة، سيطرة كاملة ولا يصبح العمل ملزماً لها كما لو كان المضمون الذي يلائمها، كذلك لا تقوى

دارة التبادل على الانغلاق بل هي مفتوحة على حركة تجرفها، حركة تاريخية وجدلية.

من الناحية النظرية، نحن نعرض لظهور الطبقات وصراعها المستمر ابتداءً من الصور والوظائف والبنيات التي تعيننا مفاهيمها على تصور التاريخ وجعله معقولاً. ثم يستمر التحليل على ثلاثة مستويات متوافقة: مستوى الصورة الخاصة، ومستوى العلاقة بين الصورة والمضمون أو المنتجات الواقعية، ومستوى العمل الاجتماعي وتناقضاته الداخلية.

إنَّ للنزاع بين البرجوازية التي تملك وسائل الإنتاج وغيرها، وبين الطبقة الكادحة، أساساً يبرره. غالباً ما يضاف إلى هذا التعبير الأخير (أساس) كلمة أخرى هي كلمة موضوعي. لم هذا الحشو في الكلام؟ إما أن يكون الأساس موضوعياً أو لا يكون. ثم إنه ذاتي، كونه داخل الشعور أو داخل العلاقات التي تسعى إلى أن تصير واقعية. وهكذا يوحد هذا (الأساس) بين الموضوعي والذاتي في وحدة لا تقبل الانفصام، دون أن يحجب النزاع بين الحدين. فالصراع بين الطبقات هو بآن واحد موضوعي جداً وذاتي جداً. وكان مستمراً دائماً، تارة خفياً وتارة صريحاً، لم ينقطع أبداً إلا في ظاهر الأمور.

وتبذل الطبقة العاملة جهوداً ترمي إلى تحويل صورة القيمة السلعية وقوانينها حتى تخدم مصالحها، وإلى تغيير هذه الصورة باستخدام قوانينها والسيطرة عليها. وهذا الجهد الذي تبذله الطبقة العاملة، يمكن تسميته «الصراع الطبقي» وهو دائم مستمر لكنه في غاية التفاوت.

كتب ماركس يقول: «في سياق حركة الإنتاج الرأسمالي، تتكون طبقة من العاملين يزداد عددها، وتتقاد لمقتضيات هذا النظام، بتأثير التربية والتقاليد والعادات، انقياداً تلقائياً يشبه الانقياد لتقلبات الفصول ... كما أن ضغط العلاقات الاقتصادية الخفي يتم تسلط الرأسمالية على العامل. وقد يلجأ أحياناً إلى العنف والقهر واستخدام القوة الغاشمة، لكن ذلك لا يحدث إلا من قبيل الاستثناء. وفي مجرى الأمور الاعتيادي، يذعن العامل لتأثير قوانين

المجتمع الطبيعية» (ماركس، رأس المال، الجزء الثالث، ص ١٧٨).

هذه القوانين ليست سوى قوانين التبادل والسلعة. فإذا ظلت الطبقة الكادحة خاملة، عملت هذه القوانين عمل قوانين الطبيعة. فلا بد إذن من تدخل الكادحين تدخلاً فعالاً حتى يحدث الانقطاع في ذلك «المجرى الاعتيادي» الذي تفرض فيه الأشياء سلطانها. وفي هذه الحال، وبوجه عام، تتدخل بدورها «السلطة الرسمية» أي سلطة الإدارة والدولة، لكي تعيد الأمور إلى نصابها، والتشريعات إلى عملها، وسلطة التقرير إلى الطبقة المسيطرة.

وكيما نحدد روئيتنا بمزيد من الدقة، نعود فنذكر بأنه يمكننا دراسة الطبقات وصراعها على عدة مستويات:

أ-على مستوى القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج. إن الطبقة العاملة طبقة منتجة. نلاحظ هذه الخاصة الأساسية في وحدة الإنتاج التي هي المشروع. لكننا إذا قصرنا الطبقة العاملة على هذا المستوى، شوهنا واقعها وإمكاناتها، لأنها أيضاً، على صعيد المجتمع بأسره، قوة اجتماعية وسياسية، وإن كانت تتمتع قبل كل شيء، بوظيفة إنتاجية ناجمة عن توزيع العمل. أما البرجوازية، فهي لا تستمر في البقاء إلا بإحداث بلبلة مستمرة لظروف الإنتاج وعلى قدر ما تستطيع ذلك. فإذا هي توقفت عن إحداث هذه البلبلة، تعرض المجتمع الذي تسوده إلى الخطر وأصبح بالرکود والانحلال والتطفل.

ولقد أعلن البيان الشيوعي: «أن ما تميز به الفترة البرجوازية، هو تغير الإنتاج بصورة مستمرة، وهزات مستمرة في كل الأوضاع الاجتماعية، مع فقدان الأمن وحدوث الفتن».

تتأرجح البرجوازية إذن بين المالتوسية التي ترمي إلى مجرد إبقاء الوضع الراهن وبين الاهتمام بتجديد التقانات، فتندو المالتوسية أيديولوجيتها في فترات الانحسار والتقهقر التي تقف فيها البرجوازية موقف الدفاع عن نفسها. بينما يصبح الإعجاب الكبير بالتقانة أيديولوجيتها في فترات التوسع والنشاط الحيوي والازدهار. وفي الحالتين، تنشأ الأيديولوجيات على مستوى القوى المنتجة.

وفي كل مجتمع طبقي، تكشف لنا دراسة الإنتاج وعلاقاته وتوزيع العمل، عن بنية طبقية محركة ومعقدة. فالقاعدة الاقتصادية ذاتها تقدم لنا، بتأثير عوامل اختبارية عديدة، درجات متباينة وتحولات كبيرة، وبخاصة في الطبقات شبه البروليتارية، في الإنتاج الزراعي. وقد كتب ماركس يقول: «إن مالكي قوة العمل، ومالكي رأس المال، ومالكي العقارات الذين تحدّر مواردهم من منابع ثلاثة هي على التوالي الأجر والربح والدخل العقاري، أو بتعبير آخر إن العمال المأجورين والرأسماليين والملاكين العقاريين، يشكلون الطبقات الثلاث الكبرى في المجتمع الحديث الذي يقوم على نمط الإنتاج الرأسمالي» (ماركس، ٢١٩).

ولقد تناقصت أهمية الملوك العقاريين، فنزعـت هذه الطبقة إلى الاندماج في البرجوازية، حيث لا تؤلف سوى فئة أو جزء أو جماعة خاصة. وذلك في الأقطار التي نمت أكثر من غيرها وتطورت.

وينبغي للدراسة التحليلية للطبقات أن توضح الفوارق بين الأعمال المنتجة والأعمال غير المنتجة. ولقد أفرد ماركس لهذا التمييز عدة نصوص، وبخاصة حين ناقش آراء آدم سميث الذي لم يقدم سوى الأعمال المنتجة مادياً لأنـه طبق على العمل الاجتماعي مقاييساً ضيقاً واقتصادياً صرفاً، وطرح جميع أوجه النشاط الأخرى خارج العمل الاجتماعي، في قطاع «الخدمات» الذي لم يحسن تعريفه تعريفاً واضحاً. والقضية في نظر ماركس هي أكثر دقة وتعقيداً مما توهم آدم سميث. فكل مجتمع مهما كانت بنيته يوزع على طريقته الخاصة قوى الإنتاج التي يتصرف بها وبخاصة قوة العمل والإنتاج الإجمالي. ويلبي، أيضاً على طريقته الخاصة، ما يحتاج إليه أعضاؤه، أفراداً وجماعات. كذلك تؤثر هذه البيئة الاجتماعية في الحاجات فتشجعها وبيان واحد تحددها.

على أن نشاط المريي والطبيب والممثل المسرحي وفعالية رجال الإعلام، وأعمال الترفيه، كل هذا، من الناحية الاجتماعية، لا يقل ضرورة عن عمل المعمار أو عامل التعدين، وإن لم يثمر مالاً محسوساً مادياً قابلاً للاستهلاك. إنه نشاط لازم للإنتاج لكنه غير مثمر. ثم إن نمط الإنتاج الرأسمالي وتكوين

المجتمع البرجوازي لا يهدفان مباشرة إلى تلبية الحاجات، وبخاصة الحاجات الاجتماعية، التي لا تستوفى إلا عن طريق التسويق أي بعد أن تمر هذه الأموال الاستهلاكية في طور السلعة. أضف إلى ذلك أن غاية الإنتاج الرأسمالي ليست في إنتاج السلع بل في الربح. فليس العمل، في مثل هذا المجتمع منتجاً إلا بقدر ما يفل ربحاً لرأس المال ولأصحابه.

يقول ماركس: «لا يكفي ليكون الإنسان منتجاً أن يسهم بزنته في العمل، بل يكفيه أن يكون جهازاً من أجهزة العمل الجماعي أي أن يشغل فيه وظيفة ما» (ماركس، ٨٣).

أو بعبير آخر، ينبغي أن نخصل بعنايتنا توزيع العمل، سواء في طابعه التقاني أو طابعه الاجتماعي. فالتقنيون هم من زمرة العمال المنتجين. وهناك أيضاً فعاليات غير منتجة كالدعائية والخدمات المادية والثقافية والتربوية وجهاز الدولة والجهاز المصري... الخ.

وبذلك تكون قد انتقلنا من العمل المنتج إلى العمل غير المنتج ومنه إلى العمل غير الضروري الذي نبه ماركس إلى ضرورة التمييز بينهما.

يقول ماركس: «ينتج الفيلسوف أفكاراً، والشاعر أشعاراً، والكافن مواعظ، والأستاذ كتبًا مدرسية... الخ، تماماً كما ينتج المجرم جرائم».

ولا يقتصر المجرم مثلاً على إنتاج الجرائم، بل هو ينتج أيضاً قانون العقوبات، والأستاذ الذي يحاضر في قانون الجزاء، وحتى الكتاب المدرسي الذي لا بد منه، يركز فيه الأستاذ خلاصة تدريسه مستهدفاً إدراك الحقيقة. وهناك إذن زيادة في الثروة القومية، فضلاً عن متعة المؤلف. كذلك ينتج المجرم أيضاً تنظيم الشرطة والقضاء الجنائي وأفراد البوليس والحكام وسائر المهن التي تشكل زمراً مختلفاً في توزيع العمل الاجتماعي.

إن قوى الإنتاج ليست إلا مضمون علاقات الإنتاج، وهذه العلاقات تسعى دائمًا إلى التضييق على قوى الإنتاج وحبسها في شبакها. وبالعكس تنزع القوى

المنتجة إلى إزالة هذه العرقيات وتحطيمها، وبالتالي لا تفصل علاقات الإنتاج عن القوى المنتجة، وتبقى بينهما وحدة جدلية. ويفترض أصحاب المذهب التقاني، أن هناك تطابقاً قائماً اليوم بين التوزيع التقاني والتوزيع الاجتماعي.

ويرىون أهمية التقانة وازيادها، الأمر الذي يجعل الواقع الاجتماعي الاقتصادي يقترب من حالة التوازن أو حالة تسيير ذاتي تتجاوز أوجه النزاع التي قام ماركس بوصفها وتحليلها. ونحن نعتقد أن ما يتخذ من قرارات لا ينجم دائماً عن الأسباب التقانية وحدها، وأن العوامل الاستراتيجية المتحولة لا تزال وثيقة الصلة بطابع المجتمع العام ونمط الإنتاج. فلم تتمكن التقانة بعد من امتصاص العلاقات الاجتماعية وما فيها من نزاع، وطمسم معالمها.

ب - على مستوى علاقات الملكية والعلاقات الحيوية: لا يمكن لمجتمع ما أن يعمل بوصفه فقط مجموعة من الوظائف، بل لا بد من مجموعة أخرى صورية مؤلفة من قواعد ونظام «قيم» ومبادئ حقوقية، هي فوق الوظائف الاقتصادية الاجتماعية، وفوق صورتها العامة وذلك من أجل استمرار هذه الوظائف وتنظيمها. يصح هذا على كل مجتمع، وبخاصة المجتمع الرأسمالي، فتزدوج سيادة السلعة بسيادة العقد. فيحتاج مثل هذا المجتمع أكثر من غيره إلى قانون، فيكون إذن تدوين القانون المدني وإصداره، تعبيراً عن ارتقاء البرجوازية واستقرار الرأسمالية. فهو يصوغ روابط الملكية الملزمة لعلاقات الإنتاج المميزة للمجتمع الرأسمالي، ويجعل من هذه الروابط مؤسسات ثابتة. ولما كان قد استوحى من القانون الروماني، فإنه يتقصى جميع مظاهر العقد ويحكم تنسيقها على نحو أشبه بالتنسيق المنطقي.

ولا تؤكّد فيه الطبقة البرجوازية ذاتها إلا بصورة خفية مضمرة، كما لا يبيّن فيه عالم السلعة إلا في ظييره أي في دارة العلاقات التعاقدية. وكان ماركس وإنجلز قد ألحَا على أهمية القانون الروماني الذي ما انفك باقياً بعد تغييره وتكييفه من خلال أنماط متباعدة من الإنتاج والمجتمعات (منذ نظام الرق والإقطاع والرأسمال حتى الاشتراكية) مما يدلنا على استحالاته تعريفه «كتبة

فوقية» مجردة، أو كمؤسسة من المؤسسات، لأنه بوصفه صورة من صور العلاقات الإنسانية، أرسخ أساساً، وأطول بقاء من علاقات الإنتاج، يتناول بالتنظيم الروابط بين الأفراد والجماعات طالما استبد بالمجتمع تبادل السلع، وطالما قسم هذا المجتمع في العوز والفاقة ثمرات العمل الاجتماعي، قسمة غير متساوية. فتكون عدالة القانون ناجمة عن ظلم المجتمع، حتى قيل قديماً: «الفلو في تطبيق القانون، إسراف في الضيم».

للقانون إذن خطورة بالغة، فهو يعمد إلى إثارة المجتمع البرجوازي، ويرقى بمبادئه الخاصة إلى الصيغة المحكمة، وهي المبادئ الناجمة عن الملكية الفردية. فهو يهدينا إلى خصائص المجتمع البرجوازي وما فيه من أسباب الضياع الأساسي (مثال على ذلك الانفصام بين الخاص العام، بين الإنسان والمواطن، بين الأنانية الواقعية وبين المثالية الوهمية للجماعة).

على أن القانون، رغم سعيه الصوري القريب من المنطق، يملك بعض المرونة والقدرة على التكيف. فليست تتشابه القوانين الصادرة في شتى البلدان والأمم، وإن كانت لها مبادئ مشتركة. والعلاقات الحقوقية المقننة هي التي تشكل البنية الحقيقية للمجتمع الذي يفترض التفاوت. وحين تصاغ علاقات الإنتاج بصيغة حقوقية، فإنها تحول إلى مذهب، ومن هنا يمكننا أن نتحدث عن «مذهب رأسمالي» أو «مذهب اشتراكي» مع تحفظ صريح، وهو أن التناقضات لا تزول بمجرد التصنيف المذهبي والسعى إلى التنسيق والانسجام، إذ يفرض حينئذ نظام يخفف من حدة التناقض، ويحاول كتمه، ويعرض حلولاً ناقصة لا تشفي النفس ولا تأتي بحل النزاع.

ج- على مستوى البنى السياسية العليا: سوف نتجاوز هذه الفقرة، لأننا نريد عقد فصل خاص لدراسة السياسة من الناحية الاجتماعية الماركسية، أي التعرض لنظرية الدولة.

ـ على مستوى الأيديولوجيات: ولسوف نقتصر هنا جرياً مع ماركس على التوسيع في مثال معين هو الفردية . يجد الرأسمالي الفردي نفسه مالكاً

لرأسماله، من مال ووسائل إنتاج ورأس مال ثابت ورأس مال متحول. وهو يعد مشروعه الاقتصادي حصيلة مبادراته الخاصة، وفطنته في الأعمال. ولو أن الأمر كان «حقاً» على هذا النحو، لما أمكن للمجتمع أن يعمل لحظة واحدة ولتهاوى قطعاً وأجزاء متاثرة.

ماذا تعني الفردية إذن؟ إنها مزيج من الحقيقة والوهم. إذ يصعب على أصحاب رأس المال أن يتبنوا بوضوح نتائج أعمالهم، فهي تفوتهم. حتى ولو أنهم استخدمو المعرفة والسلطة، لكن عسيراً عليهم أن يسيروا الأسواق وأن يسيطرموا عليها. فالفردية أمر وهمي، يساور إخفاق بعض الأفراد ونجاح غيرهم في تكديس الأموال نجاحاً مشبوهاً. لكن الفردية ليست أمراً عبثاً في المجتمع البرجوازي. فهي تحفز قدراته، وتسد فجوات الواقع وثغرات الحياة والثقافة، وتمنح صاحبها الثقة، وتختفي ما يصعب احتماله من جوانب الواقع، بينما تشييد بجوانبه الأخرى التي يرضى عنها البرجوازي. كذلك تتيح الفردية للرجل البرجوازي أن يستقل بشخصه، وأن يظن نفسه كائناً إنسانياً في ذلك المجتمع غير الإنساني الذي اختصه بالنعمة، فكان حريصاً على بقائه. كذلك تتمتع الفردية بمزايا عديدة أخلاقية ودينية، فهي ترسم صورة عامة للتكامل الفردي. وهذه الصورة تبقى في المجتمع البرجوازي في حالة إمكان لا مضمون لها. ويوسع مجتمع آخر فقط أن يقوم بتحقيق هذا الفرد الكامل الذي تخيلته الفترة البرجوازية فكان محط تفكيرها وأحلامها.

وهناك ميزة أخرى للفردية ليست أقل شأناً من غيرها. فهي تقدم صورة عن العالم تبقى بعد زواله، بمعنى أن الفردية لا تزول بزوال الرأسمالية القائمة على التنافس والتي أنجبتها. وتستخدم هذه الصورة كحافظ للعمل، وأداة مقاومة التصورات الأخرى التي تكون أصلح منها، كما تصلاح حجاباً وتبريراً.

إن كل أيديولوجيا تصنف تصنيفاً مذهبياً جملة من الأوهام والتصورات المبتورة المشوهة، لكنها تحافظ على صلة بالواقع أي بالمارسة، وهذه الصلة كافية حتى تبدو الأيديولوجيا حقيقة تتنظم في هذا الواقع وتعيش فيه. ولو لا

ذلك لما وجدت أيديولوجيا، بل لقامت مكانها خدعة لا تنطلي على أحد. وغنى عن البيان أنها لم تنهي الجانب الاجتماعي لنظرية ماركس فيطبقات. بل علينا أن نوضح بعض القضايا الأساسية. القضية الأولى: لا توجد طبقات بغير نزاع بينها، وصراع سياسي، فلا تكون الطبقة إلا مضمورة (أي طبقة في ذاتها وليس لأجل ذاتها) طالما أنها لم تلجم الحلبة السياسية وعلى أرقى مستوى من مستويات الممارسة، وهو مستوى الممارسة الثورية.

القضية الثانية: الطبقات التي تم استقطابها، أثناء الصراع والتطاحن، تشكل مع ذلك وحدة فيما بينها، وتطلق على هذه الوحدة تسمية عامة هي «المجتمع» أو تسمية خاصة «الأمة» أو تسمية فنية «توزيع الأعمال المتممة في وحدات الإنتاج». وتمكننا المنازعات من أن نشدد على أهمية الوحدة. وفي المقابل، منذ أن نؤكد على الوحدة، علينا أن نوضح جوهر التنازع فيها.

وتختلف مداريات الطبقات وأجزاء الطبقات، أي بنية المجتمع، باختلاف الظرف التاريخي. يعدد ماركس في كتابه: «الثورة ونقضها في ثمانين» ثمانى طبقات: الطبقة الإقطاعية، والبرجوازية، والبرجوازية الصفرى، وطبقة الفلاحين العليا والمتوسطة والدنيا، ثم طبقة صغار الفلاحين والعمال الزراعيين وعمال الصناعة. على أن بحثه «نزاع الطبقات في فرنسا» قد عني بطبقات سبع هي: البرجوازية المالية، والصناعية، والتجارية، والصفرى، والفلاحون والبروليتاريا والرعاع. مما يعني تباين البنية الاجتماعية لمجتمعين في فترة زمنية واحدة يسيران في طريق الرأسمالية.

أما الطبقات التي وصفها ماركس وتناولها بالتحليل وعددها طبقات أساسية في النظام الرأسمالي القائم على التناقض فهي طبقة أصحاب العقارات وطبقة أصحاب المعامل وطبقة الفلاحين، تتجذر واردادتها من منابع ثلاثة هي الريع العقاري والربح والأجر.

لكن صاحب العقار لا يأخذ ريعه من مزارعيه أو شركائه أو عماله الزراعيين، كما لا يأخذ صاحب المعمل ربحه من عماله الذين يستخدمهم. ذلك

لأن فائض القيمة إنما ينصب في جملته داخل كتلة عامة هي الدخل القومي. فالفكرة القائلة إن الرأسمالي يستغل عماله فكرة ساذجة بدائية، لأن البرجوازية كطبقة اجتماعية هي التي تستغل الكادحين بوصفهم طبقة اجتماعية حين تقطع لنفسها أكبر نصيب ممكن من الدخل القومي بشتى الوسائل الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية أو الإدارية والضريبية والثقافية وغيرها. فالدخل إذن يتم توزيعه عن طريق الهيئة الاجتماعية والدولة. تلك هي الفكرة الرئيسية في القسم الأخير من كتاب «رأس المال». وإنما تعمل الطبقات المتساكنة وأجزاؤها كجماعات ضاغطة باستخدامها التشريع وإجراءات أخرى.

ويميل علم الاجتماع الغربي المعاصر إلى رفض تصور ماركس للطبقة. فقد ذهب دارندورف Dahrendorf إلى أن تحليل ماركس الطبقي ملائم لوصف المجتمعات الغربية في القرن التاسع عشر، لكنه لا يصلح لوصف المجتمعات الرأسمالية المعاصرة. كذلك ذهب ريمون آرون R.Aron وسيمور ليبيست S. Lipset إلى أن المجتمعات الصناعية الحديثة أعقد بكثير من تلك الثائرة الطبقة التي طرحتها ماركس قبل قرن من الزمان. فالمجتمعات شهدت تطويراً بالغ الأهمية. من ذلك انخفاض حدة العداوة الطبقة من خلال توسيع نطاق الخدمات الاجتماعية لتشمل كل المستويات الاجتماعية، وإعادة توزيع الدخل والثروة من خلال فرض الضرائب التصاعدية، وارتفاع معدلات الحراك الاجتماعي، ونمو الوعي الاستهلاكي لدى الطبقة الدنيا. مما يعني أن التدرج في «مجتمع الوفرة» قد أصبح يشهد نمواً طبقية وسطى تزداد تجانساً على الرغم من استمرار الفوارق الشاسعة بين الحدود الدنيا والعلياً للدخول. وتضم هذه الطبقة نسبة كبيرة من العمال الصناعيين المهرة الذين يحصلون على دخول عالية تمكّنهم من اكتساب الرموز الطبقة المعتبرة عنها. وربما كان ذلك سبباً فيما ذهب إليه آرون من أنه رغم استمرار التفاوت في الدخول، إلا أنه يتوجه نحو الضيق ليبدو المجتمع الصناعي وكأنه يتخلّى عن فكرة الطبقة.

ويتفق ذلك مع ما ذهب إليه كلارك كير Kerr من أن «الطبقات في المجتمعات الرأسمالية الصناعية تتجه إلى التداخل فيما بينها، وأن الحصول على الأوضاع الاجتماعية لم يعد يعتمد على عامل الوراثة والأصل الاجتماعي بقدر ما يستند إلى القدرات الشخصية والتعليم. وطالما أن الرخاء الاقتصادي يؤدي إلى الأمان، فإن الوعي الطبقي لدى العمال يميل إلى الاختفاء، حتى إن إدراكيهم للقضايا الملحة لا يختلف عن إدراك بقية أفراد المجتمع لها» (Kerr, 1995: 95-99).

لكن انتقادات دارندورف وآرون وكير تتطوّي على تبسيط مبالغ فيه لأبعاد البناء الطبقي في المجتمعات الرأسمالية الغربية. فقد سعى هذه الانتقادات إلى تأكيد وجود علاقة بسيطة «آلية» بين الاقتصاد (الأجور) وأساليب الحياة في ضوء قضية التبرجز والتي تعني في أبسط معانيها تحرك الطبقة العاملة إلى مكانة الطبقة الوسطى برموزها المختلفة. ومن شأن ذلك اختزال «الوعي الطبقي» وتحويله إلى مجرد «وعي بالمكانة». وبالتالي إنكار نضال الطبقة العاملة، وعده ضرباً من «الفوضوية الماركسية». والواقع أنه من الصعب تفسير انحياز وعي الطبقة العاملة السياسي في ضوء الرخاء الاقتصادي وحده.

أما فيبر فيتظاهر باتفاق ضمني مع الماركسية حين يذهب إلى أن الملكية تحتل المقوله الأساسية لكل المواقف الطبيعية، وأن العامل الأساسي المسهم في ظهور الطبقة يتمثل في «مصلحة اقتصادية ظاهرة». لكن فيبر ما لبث أن طرح قضية أخرى مختلفة بعض الشيء حين قال «يختلف الموقف الطبقي طبقاً لطبيعة الخدمات المعروضة في السوق». واستناداً إلى ذلك يقيم فيبر تفرقة بين الطبقة المالكة والطبقة العاملة التي تخضع لاستغلال مباشر من جانب الرأسماليين، والطبقة المهنية المنجزة التي تضم فئات عديدة كالتجار ورجال البنوك والماليين والمنظرين وأصحاب المهن الفنية العليا. وتحمي هذه الطبقة بتمتع أفرادها بمهارات فنية نادرة تمكّنهم من شغل أوضاع اجتماعية متميزة

(Weber, 220ff). ونستنتج من ذلك أن فيبر حاول استبدال «ثنائية» ماركس الطبقية (برجوازية - بروليتاريا) «بتعديبة» طبقية تعكس تبايناً ملحوظاً في إطار سيطرة الطبقة الوسطى والدنيا. كذلك نجد فيبر يفرق بين الطبقة والمكانة، حيث يحدد الأولى في ضوء موقعها من علاقات الإنتاج بينما يحدد الثانية في ضوء «أسلوب الحياة» المميز لها (181, 1958). وهناك صلة قوية وتدخل متداول بين الطبقة والمكانة خاصة فيما يتعلق بمجال توزيع السلطة. وأعتقد أن فيبر لم يقصد هنا اتخاذ موقف معارض تماماً لماركس بقدر ما سعى إلى تفنيد «الماركسيّة المتزمتة» التي تختزل الواقع الطبقي إلى «ثنائية» بسيطة لا تستطيع استيعاب الديناميات الطبقية. الواقع أن فيبر أبدى اتفاقه مع ماركس في كثير من التفاصيل، لكنه افترق عنه حينما ناقش قضية المكانة الاجتماعية. لقد سلم فيبر بأن الطبقة لا تتعدد فقط من خلال الملكية الإنتاجية، ولكنها تتعدد أيضاً - وبشكل متزايد - من خلال أنماط الاستهلاك (أسلوب الحياة). ويترتب على ذلك نقطة أخرى هي أن التدرج الاجتماعي في المجتمعات الرأسمالية الحديثة يزداد تعقيداً بسبب اتساع نطاق الطبقة الوسطى التي تضم فيما تضم البورو克راطيين والمديرين والضباط الذين يمارسون سلطات سياسية من خلال أوضاعهم المهنية لا ملكيتهم الإنتاجية. كذلك فإن كثيراً من علماء الاجتماع المعاصرين أساءوا فهم وجهات نظر فيبر في الطبقة. إذ نجدهم يستبدلون بمفهوم الطبقة لاجتماعية مفاهيم أخرى مصطنعة كالدرج الاجتماعي، ثم يحاولون حل معضلة الصراع الطبقي بفكرة الحراك الاجتماعي، وترويج مفهوم «الإدراك» ليصبح بدليلاً عن مفهوم «الوعي» ذلك لأن مفهوم «الإدراك» أكثر قابلية في نظرهم للقياس الكمي.

والواقع أن الطبقة عند ماركس لا تتعدد في ضوء ظروف العمل أو الدخل أو الاستهلاك، بل تتعدد أساساً في ضوء نمط الإنتاج. ولقد عبر عن ذلك بوضوح حين قال: «عملت الصناعة كبيرة الحجم على ضم جماعات من العمال في حيز محدود، ووحدت بينهم حتى شكلوا طبقة محددة في مواجهة

الرأسماليين. ومن خلال النضال يتجسد هؤلاء العمال ليشكلوا طبقة لذاتها. أما المصالح التي يدافعون عنها فهي مصالح طبقية».

هنا نجد ماركس يقيم تفرقته الشهيرة بين طبقة «في ذاتها» وطبقة «لذاتها». فالأولى تعني وجود مستويات متباينة لكنها تتحدد من خلال روابط اقتصادية واجتماعية واسعة، أي أن هذه الطبقة تشكل - موضوعياً - كياناً متميزاً في مواجهة رأس المال، لكنها تظل غير واعية بعلاقتها العدائية مع الطبقة الحاكمة. أما الطبقة «لذاتها» فتضم أفراداً لديهموعي عميق بأهدافهم الطبقية وعلاقاتهم الصراعية مع الطبقة المسيطرة. ومعنى ذلك أنها تتميز بوعي قوي وقدرة على التحرك من أجل الدفاع عن مصالحها. إن مثل هذا الوعي يمثل نقطة الانطلاق في طريق تحرر البروليتاريا عن طريق القضاء علىطبقات الأخرى واستبدال «المجتمع المدني القديم» مجتمعاً لا يعرفطبقات وما بينها من عداء، مجتمعاً تزول فيه السلطة السياسية التي كانت تعبيراً رسمياً عن العداء الظبقي في المجتمع الرأسمالي، ومن الواضح أن ماركس قد حدد الطبقة في ضوء الملكية ودرجة التحكم أو الاستغلال المرتبطة بها، فضلاً عن مدى الحرية الشخصية التي يتمتع بها الأفراد. أي أن الطبقة تعتمد في وجودها على العلاقة الاقتصادية بين أنماط الإنتاج وعلاقاته من ناحية، ووعي العمال بحريتهم وتشابههم، وبالتالي تناقضهم مع الرأسماليين من ناحية أخرى. ذلك أن العلاقة بين هذين المتغيرين «الموضوعي والذاتي» هي التي تولد الوعي الظبقي.

لقد بدا لبعضهم أن مفهوم الطبقة عند ماركس مؤشر إحصائي مركب يشير إلى الدخل وأنماط الاستهلاك والتعليم والمهنة. لكن الحقيقة أن ماركس كان واعياً تماماً بأهمية الوعي الظبقي إلى الحد الذي دفعه إلى نفي صفة الظبقي عن الفلاحين بسبب افتقادهم لوعي عام مشترك.

لكن ماركس ما لبث أن أحدث تعديلاً على تصوراته للبناء الظبقي في المجتمع الرأسمالي ضمنها كتاباته الأكثر نضجاً. حين أخذ يتبنى تقسيماً ثلاثة

للطبقات: البروليتاريا، الطبقة الحاكمة، الطبقة الوسطى. مما يعني أن ماركس قد تخلى عن تصوّره الفلسفـي الشـائي للبناء الطـبقي واستبدل به تصوّراً مـرناً ثلاثـياً يمنـح فيه الطـبقة الوـسطى مكانـة واضـحة. وتـضم هـذه الطـبقة صـغار المنتـجين، والبرـجوازـية الصـغـيرـة، والـعـامـلـين فيـ تـوزـيعـ السـلـعـ، والـبـاعـةـ، وأـصـحـابـ الـمـحـلـاتـ، وـالـمـقـاـولـينـ، وأـوـلـئـكـ الـذـينـ يـتـحـكـمـونـ باـسـمـ رـأـسـ الـمـالـ كـالـمـدـيرـينـ وـالـمـشـرـفـينـ وـأـمـنـاءـ الـمـخـازـنـ وـالـكـتـبـةـ، وأـخـيرـاًـ «ـالـجـمـاعـةـ الـأـيـديـوـلـوـجـيـةـ»ـ الـتـيـ تـضـمـ المحـامـينـ وـالـفـنـانـينـ وـالـصـحـفـيـينـ وـرـجـالـ الدـيـنـ وـمـوـظـفـيـ الـدـوـلـةـ وـرـجـالـ الـجـيـشـ وـالـشـرـطةـ (Marx, 1958, 77).

ولقد دفع ماركس إلى القول إن الرأسمالية لا تتجه «بالضرورة» نحو الاستقطاب الطبقي، ولكنها قد تتجه أيضاً إلى تدعيم الطبقة الوسطى الجديدة التي تضم ما أطلق عليهم «موظفي الجمهـورـ» وأـوـلـئـكـ الـذـينـ يـشـكـلـونـ «ـوـظـائـفـ اـجـتمـاعـيـةـ»ـ هـامـةـ منـ شـأنـهاـ تـدعـيمـ الـمـجـتمـعـ الـبـرـجـواـزـيـ. وـتـزـادـادـ هـذـهـ الطـبـقـةـ نـمـوـاـ وـتـأـثـيرـاـ بـتـطـوـرـ الـقـوـىـ الـإـنـتـاجـيـةـ فـيـ الـمـجـتمـعـ، ذـلـكـ أـنـ نـمـوـ الـشـرـكـاتـ وـزـيـادـةـ تـقـسـيمـ الـعـمـلـ فـيـ مـجـالـيـ الـصـنـاعـةـ وـالـتـجـارـةـ يـؤـديـانـ إـلـىـ زـيـادـةـ أـعـدـادـ الـمـدـيرـينـ وـالـمـشـرـفـينـ. مما يـؤـكـدـ أـنـ مـارـكـسـ لـمـ يـنـظـرـ إـلـىـ الـبـنـاءـ الطـبـقـيـ فـيـ ضـوءـ «ـثـائـيـةـ حـتـمـيـةـ»ـ. لقدـ كـانـ وـاعـيـاـ بـطـبـيـعـةـ التـطـوـرـ الرـاسـمـالـيـ الـحـقـيقـيـةـ. حيثـ أـدـرـكـ أـنـ الطـبـقـةـ الوـسـطـىـ سـتـتـمـوـ فـيـ حـجمـهاـ، وـأـنـ الطـبـقـةـ العـاـمـلـةـ سـتـتـعـرـضـ لـاتـجـاهـ عـكـسـيـ، انـخـفـاضـ نـسـبـتهاـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ مـجـمـوعـ السـكـانـ الـكـلـيـ.

لا يعتمد تصوّر ماركس إلى الطبقة على بعد واحد كما فسر بعض الدارسين المعاصرين، فالطبقة عنده لا تمثل بناءً متـجـانـساـ بـقـدرـ ماـ تـضـمـ جـمـاعـاتـ تـشـتـرـكـ فـيـ طـائـفـةـ منـ الـخـصـائـصـ الـمـشـترـكـةـ كـظـرـوفـ الـعـمـلـ وـالـقـيـمـ وـالـمـصالـحـ وـالـمـطـامـعـ، وـأـنـ هـذـهـ الـجـمـاعـاتـ لـاـ تـتـقـفـ دـائـماـ حـولـ كـلـ الـقـضـاياـ الـمـطـروـحةـ. كذلكـ فـيـ الـطـبـقـةـ الـحـاكـمـةـ عـنـدـ مـارـكـسـ لـيـسـ مـجـرـدـ بنـاءـ مـتـجـانـسـ. إذـ أـنـهـاـ تـضـمـ عـانـصـرـ مـتـاقـضـةـ كـمـمـثـلـيـ الصـنـاعـاتـ الـثـقـيلـةـ وـالـمـتوـسـطـةـ وـالـخـفـيفـةـ وـالـرـاسـمـالـيـنـ الـتـجـارـيـنـ، رـغـمـ أـنـهـاـ تـتـحدـ مـنـ أـجـلـ مـمارـسـةـ استـغـالـ الـعـمـلـ.

كذلك فإن بعض قطاعات الطبقة العاملة قد تعبّر عن وعيٍ طبقيٍ ثوري، بينما تظلّ قطاعات أخرى محافظة على أيديولوجيات لا ترتبط بمصالح البروليتاريا بقدر ما ترتبط بمصالح الطبقة الحاكمة. مما يدفعنا للاستنتاج أن تصور ماركس للوعي الطبقي تصور جدلي في تطوره وتناقضاته داخل البناء الاجتماعي. ذلك أن هذا الوعي ينشأ من خلال الصراع الذي يتخذ أشكالاً عديدة تبدأ بتكوين نقابات العمال والقيام بإضرابات تنتهي بمواجهة سياسية مباشرة. ولقد أكد ماركس في موضوعات أخرى من كتاباته أن الطبقة العاملة تصبح طبقة حقيقة إذا ما اتّخذت الشكل الذي يضمن لها الممارسة الطبقية ، وأنها تتمتع بجانب هام من جوانب القوة هو ضخامة عددها. وأنه باتحادها وتنظيمها واعتمادها على المعرفة تستطيع تحقيق أهدافها. ويتحقق التنظيم من خلال الحركة العمالية.

- نص للتحليل:

إن تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ النضال بين الطبقات. فالحر والعبد، والنبيل والعامي، والسيد الإقطاعي والقُن، والمعلم والصانع، أي بالاختصار المضطهدون، كانوا في تعارض دائم، وكانت بينهم حرب مستمرة تارة ظاهرة وتارة مستترة، حرب كانت تنتهي دائماً إما بانقلاب ثوري يشمل المجتمع بأسره وأما بانهيار الطبقة المتأصلة معاً.

وخلال العهود التاريخية السابقة نجد المجتمع في كل مكان تقريباً، منظماً متسلسلاً، والأوضاع الاجتماعية على مراتب ودرجات متفاوتة. ففي روما القديمة نجد النبلاء، ثم الفرسان، ثم العامة، ثم الأرقاء؛ في القرون الوسطى نجد الإقطاعيين الأسياد، ثم الإقطاعيين الأتباع، ثم المعلمين، ثم الصناع، ثم الأقنان، ونجد تقريباً داخل كل طبقة من هذه الطبقات مراتب ودرجات خاصة.

أما المجتمع البرجوازي الحديث الذي نشأ على أنقاض المجتمع الإقطاعي؛ فإنه لم يقض على هذا التناحر بين الطبقات، بل أقام طبقات جديدة بدلاً من القديمة، وأوجد ظروفاً جديدة للاضطهاد وأشكالاً جديدة للنضال.

إلا أن الذي يميز عصرنا الحاضر، عصر البرجوازية هو أنه جعل التناحر الظيفي أكثر بساطة: فإن المجتمع آخذ في الانقسام أكثر فأكثر، إلى مسكنين فسيحين متعارضين، إلى طبقتين كبيرتين العداء بينهما مباشر، هما البرجوازية والبروليتاريا. فمن أقنان القرون الوسطى نشأت عناصر المدن الأولى؛ ومن هؤلاء السكان المدنيين خرجت العناصر الأولى للبرجوازية.

ثم كان اكتشاف أميركا والطريق البحري حول شواطئ أفريقيا الذي قدم للبرجوازية الصاعدة ميداناً جديداً للعمل. فإن أسواق الهند والصين واستعمار أميركا والتبادل مع المستعمرات وتعدد وسائل التبادل وتدفق البضائع بوجهه

عام، كل هذه الأمور دفعت التجارة والمالحة والصناعة إلى الإمام بقوة لم تكن معروفة إلى ذلك الحين وأمنت بذلك نمواً سريعاً للعنصر الشوري في المجتمع الإقطاعي الآخذ في الانحلال.

ولم يعد في استطاعة أسلوب الإنتاج الصناعي القديم، الإقطاعي أو الحرفي، أن يلبي الحاجات التي كانت تزداد مع افتتاح الأسواق الجديدة، فحلت المانيفاكتورة محله، وأخذت الفئة الصناعية المتوسطة مكان المعلمين، واحتفى تقسيم العمل بين هيئات الحرف المختلفة أمام تقسيم العمل في قلب الورشة نفسها.

إلا أن الأسواق كانت تتسع وتعاظم دون انقطاع، والطلب يزداد باستمرار، فأصبحت المانيفاكتورة نفسها غير وافية بالحاجة. وعندئذ أحدث البخار والآلة انقلاباً ثورياً في الإنتاج الصناعي، وحلت الصناعة الكبرى الحديثة محل المانيفاكتورة، وأدخلت الفئة الصناعية المتوسطة الميدان لرجال الصناعة أصحاب الملايين، لق沃اد الجيوش الصناعية الحقيقية أي لبرجوازي العصر الحاضر.

وخلقت الصناعة الكبرى السوق العالمية التي هيأها اكتشاف أميركا. وأدت السوق العالمية إلى توسيع التجارة والمالحة وتقديم المواصلات البرية بصورة هائلة. ثم عاد هذا التوسيع فتأثير بدوره في مجرى الصناعة؛ وكلما كانت الصناعة والتجارة والمالحة والسكك الحديدية تتقدم وتتمو، كانت البرجوازية كذلك تنمو وتعاظم وتضاعف رساميها وتدفع إلى الوراء جميع الطبقات التي خلفتها القرون الوسطى. فالبرجوازية المعاصرة نفسها، كما نرى، هي نتيجة تطور طوييل وسلسلة من الثورات في أساليب الإنتاج والتبادل.

وكانت كل مرحلة من مراحل النتطور التي مرت بها البرجوازية يقابلها رقي سياسي مناسب تحرزه هذه الطبقة. فقد كانت البرجوازية في بادئ الأمر فئة مضطهدة تحت عسف الإقطاعيين واستبدادهم، ثم كانت جماعة

مسلحة تدير نفسها بنفسها في الكومونة، هنا جمهورية مدنية مستقلة، وهناك فئة ثالثة ضمن المملكة تدفع الجزية للملك، ثم في عهد المانيفاكتورية كانت البرجوازية قوة توازن رجحان قوة النبلاء في المالك ذات الحكم المقيد أو المطلق وحجر الزاوية للممالك الكبرى بوجه عام، وأخراً منذ أن توطدت الصناعة الكبرى وتأسست السوق العالمية استولت البرجوازية على كل السلطة السياسية في الدولة التمثيلية الحديثة. فالحكومة الحديثة ليست سوى لجنة إدارية تدير الشؤون العامة للطبقة البرجوازية بأسرها.

لقد لعبت البرجوازية في التاريخ دوراً ثورياً للغاية. فحيثما استولت البرجوازية على السلطة سحقت تحت أقدامها جميع العلاقات الإقطاعية والبطيريكية والعاطفية، وحطمت دون رأفة الصلات المزخرفة التي كانت في عهد الإقطاعية تربط الإنسان «بсадته الطبيعين» ولم تبق على صلة بين الإنسان والإنسان إلا صلة المصلحة الجافة والدفع الجاف «نقداً وعداً». وأغرقت الحمية الدينية وحماسة الفرسان ورقة البرجوازية الصغيرة في مياه الحساب الجليدية المشبعة بالأنانية، وجعلت من الكرامة الشخصية مجرد قيمة تبادل لا أقل ولا أكثر، وقضت على الحريات الجمة، المكتسبة والمنوحة، وأحلت محلها حرية التجارة وحدها، هذه الحرية القاسية التي لا تشفق ولا ترحم. فهي، بال اختصار، استعاضت عن الاستثمار المقنع بالأوهام الدينية والسياسية باستثمار مكشوف شائن مباشر فظيع.

وانتزعت البرجوازية عن المهن والأعمال التي كانت تعتبر إلى ذلك العهد محترمة مقدسة، كل بهاها ورونقها وقداستها، وأدخلت الطبيب ورجل القانون والكافن والشاعر والعالم في عداد الشغيلة المأجورين في خدمتها. ومزقت البرجوازية الحجاب العاطفي الذي كان مسدلاً على العلاقات العائلية وأحالتها إلى علاقات مالية صرف.

وبينت البرجوازية كيف أن الكسل والخمول في القرون الوسطى كانا التتمة الطبيعية لذلك المظهر الفظ للقوة الجسمانية التي تعجب بها الرجعية

أيما إعجاب. والبرجوازية هي أول من أظهر ما يستطيع إبداعه النشاط الإنساني، فقد خلقت عجائب تختلف كل الاختلاف عن أهرامات مصر والأقنية الرومانية والكنائس الغوطية، وقادت حملات لا تشابه في شئ هجرات الشعوب والحروب الصليبية.

إن البرجوازية لا تعيش إلا إذا أدخلت تغيرات ثورية مستمرة على أدوات الإنتاج، وبالتالي على علاقات الإنتاج، أي على العلاقات الاجتماعية بأسراها. وبعكس ذلك، كانت المحافظة على أسلوب الإنتاج القديم، الشرط الأول لحياة الطبقات الصناعية السالفة. فهذا الانقلاب المتتابع في الإنتاج، وهذا التزعزع الدائم في كل العلاقات الاجتماعية، وهذا التحرك المستمر وانعدام الاطمئنان على الدوام، كل ذلك يميز عهد البرجوازية عن كل العهود السالفة؛ فإن كل العلاقات الاجتماعية التقليدية الجامدة، وما يحيط بها من مواكب المعتقدات والأفكار، التي كانت قديماً محترمة مقدسة، تحمل وتتدثر؛ أما التي تحل محلها فتشيخ ويتقادم عهدها قبل أن يصلب عودها. وكل ما كان تقليدياً ثابتاً يطير ويتبدد كالدخان، وكل ما كان مقدساً يعامل باحتقار وازدراه ويضطر الناس في النهاية إلى النظر إلى ظروف معيشتهم وعلاقاتهم المتبادلية بعيون يقظة لا تغشاها الأوهام.

ويدافع الحاجة الدائمة إلى أسواق جديدة تتطلّق البرجوازية إلى جميع أنحاء الكرة الأرضية. فينبغي لها أن تدخل وتتغلّل في كل مكان، وتتوطد دعائهما في كل مكان، وتقيم الصلات في كل مكان.

وباستثمار السوق العالمية تصبح البرجوازية الإنتاج والاستهلاك في كل الأقطار بصبغة كوسموبوليتية. وتوزع من الصناعة أساسها الوطني، بين يأس الرجعيين وقوتهم، فتقرض الصناعات الوطنية التقديمية القديمة أو تصبح على وشك أن تتقرّض. وتحل محلها صناعات جديدة يصبح إدخالها وعمليّتها مسألة حيوية لكل الأمم المتقدمة، صناعات لم تعد تستعمل المواد الأولية المحلية وحسب بل أيضاً المواد الأولية الآتية من أبعد مناطق العالم ولا تستهلك

منتجاتها في داخل البلاد نفسها فحسب بل أيضاً في جميع أنحاء المعمورة. وتتولد، بدلاً من الحاجات القديمة التي كانت تكفيها المنتجات الوطنية، حاجات جديدة تتطلب لكمياتها منتجات أقصى الأقطار ومختلف المناخات. ومكان الانعزal المحلي والوطني السابق والاكتفاء الذاتي، تقوم بين الأمم صلات شاملة وتصبح الأمم متعلقة بعضها ببعض في كل الميادين.

الفصل التاسع

التيار النقدي الأميركي

- رايت ميلز والخيال السوسيولوجي البنائي
- ألكن جولدنار وأزمة علم الاجتماع الغربي
- مراجع الفصل التاسع



يضم سداً التيار عدة فصائل نقدية، يصعب الفصل بينها فصلاً دقيقاً، حيث يختلط فيها الموقف الليبرالي باليسار الجديد بما يسمى أحياناً اتجاهات راديكالية، بالدعوة إلى تبني الماركسية. فبعض أنصاره بدأ وظيفياً، لينتهي عند موقف رافض لها، دون بديل نظري واضح.

وإذا حاولنا أن نعرض لبعض أمثلة تعبير عن هذا الموقف بتياراته المختلفة المختلطة، داخل علم الاجتماع الأميركي فربما لا نجد إلا رأيت ميلز والفن جولدنار. وربما يدعم هذا الانتقاء ما ذهب إليه بيترورسلி وأخرون (Worsley, 1974, 1-17) عندما أشار إلى أن أبرز عملين حول نظرية علم الاجتماع منذ الحرب الثانية، هما «الخيال السوسيولوجي» لميلز عام ١٩٥٩، و«الأزمة المقبلة لعلم الاجتماع الغربي» لجولدنار عام ١٩٧٠. ومع أن ثمة جهوداً أخرى على طريق نقد نظرية علم الاجتماع، إلا أن هذين العملين يتسمان بقدر من الشمول النسبي الذي يعزز تناول أعمال صاحبيهما قبل غيرهما.

١- رأيت ميلز والخيال السوسيولوجي البنائي:

اختلف معظم من اهتم بتصنيف أعمال رأيت ميلز وتحليلها وتقويمها حول التوجه المعرفي الأيديولوجي الذي استند إليه، فعده أرفنج هوروفيتز ^١ Horowitz ببرمجاتياً (Horowitz, 1966, 12-3)، ونظر إليه جولدنار على أنه رومانسي، بالرغم من أن ميلز أسهم في إنشاء تقانة البحث السوسيولوجي عندما عمل بمكتب البحوث الاجتماعية التطبيقية، ويبدو أنه اعتمد في هذا على جوهر كتاب ميلز «الخيال السوسيولوجي». وأطلق عليه آخرون أنه تروتسكي تكساس نتيجة صلته بالفكر الاشتراكي. وعلى الرغم من الدور

والسمعة الشهيرتين للرجل، فقد أخذ عنه الكتاب العرب نقلأً، أكثر مما كتبوا عنه تحليلاً ونقداً، ونستثنى من هذا مقالاً واحداً اهتم بآعمال الرجل، وإن كان تركيزه على جهوده البحثية أكثر من موافقه النظرية، وبالتالي فهو وضع فقط جانباً من القضايا التي آثارها، وهو الجانب المتعلق بحرفية البحث السوسيولوجي وأساليبه الفنية (حسن، ١٩٧٥، ٢٥٧-٣٠١)، ويمكن تلخيص أهم جوانب فكرة فيما يلي:

- ١- ينظر أحياناً إلى رؤيته لعلم الاجتماع على أنها رؤية «برجماتية». فالأفكار والنظريات ليس لها قيمة في ذاتها، لأن الذي يحدد قيمتها ما تستطيع أن تفعله في الواقع. ولهذا كان يربط دوماً بين الحقائق وقواعد العمل وأساليبه التي يجب اتخاذها، كان يصف ويحلل العمليات والعلاقات الإنسانية، ويقدم في الوقت نفسه حلولاً للمشكلات الخطيرة التي يتعرض لها البناء الاجتماعي للمجتمع الأميركي.
- ٢- دعا رايت ميلز في كتاباته إلى ضرورة الأخذ بالنظرية الشاملة في الدراسة السوسيولوجية بحيث يكون تركيز الباحث على مستويات ثلاثة هي الإنسان والمجتمع والتاريخ. فالمشكلات الأساسية التي يعاني منها الناس هي نتاج لمشكلات البناء الاجتماعي العام، وهذا معاً يرتبطان بمشكلات التاريخ وفي هذا يقول ميلز: عندما تصاغ مشكلات العلوم الاجتماعية صوغًا حقيقياً، لا بد أن تتضمن كلًا من المتابع والقضايا.. التاريخ الشخصي للأفراد وأيضاً التاريخ العام، ومجال العلاقات المعقّدة القائمة بينهما، لأن حياة الأفراد وتكون المجتمعات كلّيهما يجريان في نطاق هذا المجال.
- ٣- يرجع رايت ميلز أزمة علم الاجتماع الغربي إلى التصورات الخاطئة للعلم نفسه. فالمفهوم السوسيولوجي كما ذهب، لا بد أن يكون فكرة ذات مضمون امبريقي، فإذا كان هذا المضمون أكبر من الفكرة تردى علم الاجتماع وسقط في التيار الامبريقي التجزئي، وإذا كانت الفكرة أوسع من المضمون الامبريقي - الشواهد البحثية - وقع علم الاجتماع في شرك عالم المجردات في

النظريات الكبرى. ثم يواصل نقده التفصيلي لكتاب النزعتين. فالامبريقية التجزئية التي تغفل دور النظرية في توجيهه البحث وتوضيح رؤياه تهتم بالأساليب البحثية الفنية المحدودة أكثر من الاهتمام ببلورة موضوع البحث وصوغ مشكلته صوغاً علمياً واضحاً، الأمر الذي جعل أنصار هذا الاتجاه يجمعون أكواماً من البيانات والمؤشرات التي تستخدم لتبرير الواقع والنظام القائم. وفي المقابل يبتعد أنصار النظريات الكبرى - الوظيفية خاصة - عن الواقع بالتحليل في أمور مجردة، وقضايا غامضة، بدلاً من البحث في المشكلات الاجتماعية الأساسية داخل سياقها البنائي التاريخي، ولعل أوضح الأمثلة التي يدلل بها ميلز على موقف نظريات من نوع الوظيفية تعليقه على أعمال أبرز روادها وهو بارسونز بان ما قدمه هذا الأخير في عمله «النسق الاجتماعي» Social System لا يعني إلا تجرييدات غامضة ٥٠٪ منها لغو كلام، ٤٠٪ بدبيهيات شائعة في علم الاجتماع والباقي وهو ١٠٪ يحوي مضمونات أيديولوجية توضح توجه صاحبها على الرغم من غموضها المعتمد هي الأخرى (Mills, 1970, 59). هذا فضلاً عن أنه عبر الفصل الثاني من كتابه «الخيال السوسيولوجي» حاول توضيح أزمة الوظيفية وأزمة التنظير في علم الاجتماع الغربي متمثلة في أزمة الوظيفية وأزمة روادها. فخوف بعضهم من فكر كارل ماركس جعلهم يحجمون عن تناول قضايا أساسية، أبرزها قضايا التغير البنائي، وقضايا التاريخ، حيث كان يجب عليهم الربط بين نظرية البناء الاجتماعي والنظرية التاريخية، فضعف الحس التاريخي لدى بارسونز وانحساره في المجتمع الأميركي وحده جعله يصل إلى تجرييدات غير مبرهنة عندما اعتبر البناء المعياري القائم على الاشتراك في القيم أساساً لاستمرار المجتمع وتوازنه.

-٤- عاب رايت ميلز على معظم المشتغلين بعلم الاجتماع في الولايات المتحدة موقفهم المسبق من التراث الماركسي. لقد كان يؤكّد أن ثمة فرقاً بين أن تفهم وتعرف لترفض وتقاوم، وبين أن ترفض وتقاوم دون فهم ووعي. ولهذا

ألف كتاباً «الماركسيون» عرض فيه خصائص الفكر الماركسي وبعض المحاولات الإبداعية فيه، كما فعل لينين وماو. لقد أوضح أن كثيراً ممن يرفضون الماركسية يبدو أنهم - عن جهل - يرفضون خصائص علم الاجتماع المميزة، ليحصروه في قضايا جزئية وهامشية آنية. فإذا كان ماركس قد اهتم بالبناء الاجتماعي في شموليته وдинاميته، وهو اهتمام محوري في علم الاجتماع، فإن رفضهم لماركس يعني رفض جوهر علم الاجتماع، وإذا كان عدد غير قليل من الباحثين الأميركيين يجهل التاريخ وأهميته في علم الاجتماع فإن ماركس استخدم المعطيات التاريخية بتفوق وتألق، وبالتالي فإن رفضهم لماركس يعني رفض «عمق جوهرى» وأساس منهجي - المنهج التاريخي - ضروري لعلم الاجتماع. وإذا كان معظم الامبريقين والوظيفيين أيضاً يقبلون الواقع على ما هو عليه، وإذا فسروا المشكلات ردودها إلى قيم الأفراد وتوافقهم، فإن ماركس عدّ هذه المشكلات نتيجة منطقية لتناقضات البناء الاجتماعي، ومن ثم طالب بتغيير البناء، وبالتالي فرفضهم الماركسي يعني رفضاً لقضايا أساسية وبدائية من قضايا الواقع الاجتماعي، وهي قضايا التناقض واحتمالية التغير، فضلاً عن تقليص دور العلم وأبعاده عن الإسهام في تغيير الواقع. وأخيراً يختتم ميلز حديثه بإشارته إلى أنه ليس ثمة علم اجتماع إلا وكان ماركسيّاً بالضرورة، وإن لم يكن العمل كذلك خرج عن نطاق علم الاجتماع (Mills, 1962, 10-11).

5- في محاولتهربط بين نقد المجتمع الأميركي ونقد علم الاجتماع فيه، وهي نقطة كثيراً ما تغيب عنمن يصنفون أنفسهم ضمن حركة النقد في علم الاجتماع، وضع ميلز قضية اغتراب الإنسان الأميركي وتزييف وعيه، وبالتالي طبعته باللا مبالاة والقصور فيما يتعلق بالتغيير، وحاول ربط هذا الواقع بجانب عوامل أخرى بالطبع بالإيحاء للإنسان بأن مشكلته ليست مشكلة اجتماعية بنائية وإنما نفسية شخصية. فكثيراً ما أكد الباحثون من خلال دراساتهم له أن المشكلة تعود إلى تكيف الإنسان وتوافقه مع الواقع المحيط، فكلما كانت لديه قدرات نفسية - على هذا التكيف وذلك التوافق قل اغترابه

والعكس صحيح. ولكي يثبت عجز وزير مثل هذه التأويلات - لا التفسيرات - أنجز عدة دراسات حول الطبقات الاجتماعية، أبرزها دراسته حول «الطبقة المتوسطة»، و«صفوة القوة»، ليخلص منها إلى أن حقيقة أي طبقة هي في الواقع وإلى حد كبير محصلة لعلاقاتها بسائر الطبقات الاجتماعية. وخلص أيضاً إلى أن مراكز القوة الاقتصادية في المجتمع الأميركي أصبحت تسيطر على السياسة الحكومية، وتؤثر في تشكيلها، هذا بجانب انتقال هذه القوة السياسية إلى أيدي جماعة صغيرة تمثل في أصحاب الشركات الكبرى ومديريها، والصفوة العسكرية.

٦- وعلى طريق تصحيح مسارات علم الاجتماع، طالب بضرورة تسليح الباحث بما أسماه «الخيال السوسيولوجي» حتى يتسلى إدراكه بأبعاد مشكلات المجتمع، فهذا الخيال كفيل بأن يساعد الباحث على إدراك أن الفرد جزء من بناء اجتماعي، وأن البناء الاجتماعي مرحلة من مراحل التاريخ، وسياق بنائي وليس فردياً أو شخصياً ذاتياً. وفي هذا الصدد يقرر ميلز أن أولئك المحالين السوسيولوجيين الذين كانوا على وعي بأعمالهم ومهامهم كانوا يطرحون ثلاثة مجموعات من الأسئلة الرئيسية تحوي أسئلة أخرى فرعية هي (Mills, 1970).
12-13)

الأولى: ما هو البناء الاجتماعي الكلي لهذا المجتمع النوعي؟ ما هي مكوناته الجوهرية، وكيف ترتبط بعضها ببعض؟ وكيف يتغير كل منها عن بقية المكونات المتباينة داخل النظام الاجتماعي الكلي؟ وفي داخل كل منها، ما هو معنى دلاللة أية سمة خاصة بالنسبة لاستمرارية هذا المكون وتغييره؟

الثانية: أين يقع هذا المجتمع من تاريخ الإنسانية ومراحل تطويرها؟ ما هي ميكانيزمات تغييره؟ ما هو مكان هذا المجتمع ومعناه دلالته بالنسبة لتطور الإنسانية ككل؟ كيف تتأثر أية سمة نوعية ندرسها، وكيف تؤثر في المرحلة التاريخية التي يتحرك عبرها؟ ما هي الملامح الأساسية الجوهرية لهذا المراحل؟ وكيف تختلف عن غيرها من المراحل؟ وما هي ملامحها المميزة في

صناعة تاريخ الإنسان؟

الثالثة: وأما التساؤلات التي تنتمي إلى المجموعة الثالثة فهي: ما نوعية الرجال والنساء المسيطرین والمتمیزین في هذا المجتمع في هذه المرحلة؟ وما هي دواعي تمیزهم وسيطرتهم؟ ما نوعية الطبيعة الإنسانية التي تظهر وتتضح من خلال السلوك والتي نلاحظها في هذا المجتمع، في هذه الفترة؟ وأخيراً ما مغزى هذه الطبيعة الإنسانية ودلالتها، وأيضاً ما مغزى كل سمة وكل قسمة من قسمات المجتمع الذي تدرسه ودلالتها؟.

هذه الأسئلة الرئيسة التي يراها ميلز ضرورية سواء كان اهتمام البحث منصباً على قوة الدولة، أو على مزاج بسيط، أو على الأسرة. وهي أسئلة ضرورية لكل تحليل سوسيولوجي جيد، إذا كانت أسئلة مميزة للأعمال الكلاسيكية الرائدة كما هي الآن بالنسبة لكل باحث يتمسك بالخيال السوسيولوجي.

هذه بإيجاز توجهات ميلز وتساؤلاته التي تعبّر عن ركائز مشروعه السوسيولوجي، وتكشف أيضاً عن أطر استناد المعرفية. فهل هو بعد ذلك رومانسي أو برجماني؟ فمشروعه يركز على الدور البنائي الحركي التاريخي في دراسة المجتمع، وهي أبرز ملامح علم الاجتماع التي تأكّدت من خلال جهود الكثير من الباحثين، سواء أكانوا ينتمون إلى فكر اشتراكي أو يعيشون في مناخ ليبرالي. وهي في الوقت نفسه أرضية التقاء بين النقاد المجددين في علم الاجتماع المعاصر.

٢- الفن جولدنار وأزمة علم الاجتماع الغربي:

غالباً ما كان يرد اسم الفن جولدنار بين الوظيفيين المهتمين بدراسة التنظيم الاجتماعي عامّة، والتنظيم الصناعي بشيء من التخصيص. هكذا صُنف بعد نشره الدراسة الشهيرة «أنماط البيروقراطية الصناعية» عام ١٩٥٤، حيث يبدو فيها متأثراً بروبرت ميرتون أحد المنظرين المعاصرين للوظيفية

(الحسيني، ١٩٧٧، ١٩٧٠، ١٠٢-٩٧). على أنه صنف بعد عام ١٩٧٠ بين أنصار الاتجاه النقدي لعلم الاجتماع الغربي، وذلك بعد نشره عمله الذايغ الصبيت «الأزمة المقبلة لعلم الاجتماع» عام ١٩٧٠، وتدعم هذا التصنيف بعد نشره كتابه النقدي الثاني «من أجل علم الاجتماع، التجديد والنقد في علم الاجتماع اليوم» عام ١٩٧٣، الذي حاول أن يرد من خلاله على بعض الانتقادات التي وجهت إلى كتابه «الأزمة المقبلة لعلم الاجتماع» كما تلافي بعض التغرات التي رآها هو في عمله.

أولاً: يلخص جولدنار ملامح أزمة علم الاجتماع الغربي المقبلة من خلال المظاهر التالية:

- ١ اتجاه النماذج الوظيفية، والنماذج البارسونزي خاصة، نحو الالتقاء مع الماركسية، التي كانت في السابق عدوها المناصر.
- ٢ اغتراب الباحثين السوسيولوجيين الشبان عن البنائية الوظيفية.
- ٣ ظهور ميول من خلال بعض التعبيرات الفردية، لتأسيس جماعات ومنظمات جماعية.
- ٤ تمامي نقد النظرية الوظيفية التقاني.
- ٥ التحول من النقد السلبي إلى تطوير آخر بناء إيجابي يطالب ببدائل نظرية ذات توجهات وافتراضات جديدة.
- ٦ تطوير نظريات ومشكلات بحثية وسيطة موجهة نحو قيم الحرية والمساواة أكثر من التوجه نحو الحفاظ على النظام الذي كانت تجد في طلبه الوظيفية.

ولقد حاول تحديد العوامل التي أسهمت في هذه الأزمة فيما يلي: ظهور بناءات فوقيية جديدة بين شباب الطبقة الوسطى، تعارض الوظيفية، وحدوث تباينات داخل الوظيفة نفسها، وأخيراً دولة الرفاهية التي لم تعد الافتراضات الوظيفية قادرة على ملاحقتها وتدعمها (Gouldner, 1971، 410) وعلى الرغم

من إشارته إلى أن محاولة تشخيص الأزمة البدوية في علم الاجتماع الماركسي، تخرج عن مرامي كتابة «أزمة علم الاجتماع الغربي» فقد حاول على حد قوله تقديم بعض الملاحظات الشخصية، التي ركز أهمها في ظهور علم اجتماع أكاديمي في المعسكر الاشتراكي، وانتقال الوظيفية نحو الشرق من خلال بدء النظر إلى بعض قضياتها - كالتوزن - على أنها قضايا مطلوبة للمجتمعات الاشتراكية في مراحل تحولها، وتتركز ملامح الأزمة في أن خلق علم الاجتماع أكاديمي في الاتحاد السوفيتي يمكن أن يشكل اتجاهًا متميزًا عن الماركسية، بل ويقف في وجهها فضلاً عن ظهور حركات اليسار الجديد بين صفوف الشباب السوفيتي من الشتتين بعلم الاجتماع.

ثانياً: طرحت على جولدنار عدة تساؤلات بعد نشر كتابة النادي الأول، تركز أهمها فيما يلي:

- ١ ما هو البديل الذي قدمه جولدنار بعد نقده المثير لكل الاتجاهات النظرية في علم الاجتماع؟
- ٢ لماذا كتب نقداً في علم الاجتماع، مع أن المطلوب نقد المجتمع عبداً من محاولته تطوير نظرية حول النظرية السوسيولوجية؟
- ٣ لماذا فضل الماركسية تعسفاً عن علم الاجتماع الأكاديمي، مع أن الماركسية أثرت في الفكر الغربي هل يرجع هذا إلى عدم دقة تحليله لها؟
- ٤ لم يناقش جولدنار مشكلة علاقة علم الاجتماع بالعالم المحيط، أي الأدوار التي على علم الاجتماع أن يقوم بها.
- ٥ نقده أرفنج زايتلن لأنه لم يوضح المضمونات الأيديولوجية التي أثرت في علم الاجتماع ونظريته.
- ٦ إن ما قدمته تحت ما أسماه علم الاجتماع التوصيفي الإستقرائي Reflexive Sociology لا يعني سوى نوع من الامبريقية المذهبة، غير المحددة نظرياً (Gouldner, 1957, 83-3-91).

هذه أهم التساؤلات والانتقادات التي وجهت إلى جولدنار والتي حاول في ضوئها صوغ عمله «نقد علم الاجتماع وتجديده» وهو العمل الذي يمكن تلخيص أهم محاوره وقضاياها على النحو التالي:

- ١- بعد مناقشته لقضية وجود علم اجتماع متتحرر من القيمة، وتأكيده استحالة وجود مثل هذا الأمر، حاول أن يدلل على هذا بتأثير الأيديولوجية على الأعمال السوسنولوجية سواء كانت نظرية أو بحثية ميدانية. وفي هذا الصدد كرر السؤال الذي طرحته هوارد بيكر وبناته: في جانب من نقف؟ مشارياً إلى أنه من الصعب عليك أن تأخذ موقفاً عادلاً محايضاً بين المسيطرین والخاضعين، إذ لا بد من تبني موقف واحد منها
- ٢- في معرض محاولة تأكيده فهم الإطار الماركسي عاود نقهه لعدد من المنظرين في علم الاجتماع، فيبين دوركايم، بارسونز، موضحاً تأثيرهم به بوعي حيناً، وبلاوعي حيناً آخر، ووضح في الوقت نفسه فقدان الوظيفية - بسبب توجهها المعرفي الأيديولوجي - القدرة على استيعاب كثير من حقائق العصر، خاصة حقيقة التغير الاجتماعي. ويستأنس هنا بإشارة بارسونز إلى أنه ليس بالإمكان الوصول إلى نظرية عامة لعمليات تغير النسق في ظل أحوال المعرفة الراهنة.
- ٣- عاود التأكيد - بوضوح أكثر - على أنه من الصعب القيام بنقد نظرية علم الاجتماع، دون نقد المجتمع، أو العكس، لأن كليهما يؤثر في الآخر ويشير، الآخر الذي يجعل الطلاق الراديكالي بينهما صعب الواقع.
- ٤- أكد أن دعوه إلى إقامة ما يسمى بعلم الاجتماع الواقعي الاستقرائي ليس غرضها خلق نظرية جديدة، بل السعي نحو إقامة ظروف إنسانية تقضي بتصحيح الوعي الزائف بالإنسان، وبواقعه. ولهذا فمهمة علم الاجتماع وضع برامج لتصحيح الواقع. وهذا يتطلب نقد التصورات الشائعة لرفضها والتحرر منها بالتأكيد على:
 - أ- ضرورة دراسة نظرية علم الاجتماع كمنتج تاريخي.

بـ- ضرورة وضع نظرية علم الاجتماع في سياق الجهود السابقة عليها، واللاحقة أيضاً.

دـ- ضرورة الكشف عن تأثيرات النظرية في تصور الإنسان والمجتمع وتغييرهما.

حرص جولدنار على إبراز دور المنظر الراديكالي من وجهة نظره وبما ليرد بإيجاز على معظم من انتقدوه، وربما للتلميح إلى توجهه وموقفه وفي هذا يقرر:

أـ- أنه لا بد للمنظر الراديكالي، من خلق تجمع اجتماعي ينتمي إليه، إذا لم يكن موجوداً، حتى يشارك في التخطيط لخلق الظروف الضرورية للتحرر الإنساني، وهذا الانتماء من جانب آخر يوفر له ولزملائه قدرأ من الحماية، والعمل الجماعي، ويساعد في فهم الكل الاجتماعي الذي يسعى إلى مواجهته.

بـ- لا بد له من تحديد انتماهه الطبقي بوضوح، حتى يحدد طريق اسهامه في الحركة الاجتماعية لهذا الطبقة.

جـ- يقتضي أمر دوره هذا تأهيل نفسه، ومساعدة الآخرين أيضاً على مقاومة السلطة والنظام الثقافية القائمة، حتى يكون في وضع أكثر تحرراً يساعد على الفهم الأفضل لما يحيط به.

دـ- لابد أن يحكم علاقته بتجمعيه مبدأ تأثيرهما المتبادل، وموقفهما المشترك، وعليه أن يأخذ المبادرة لتقديم أفكاره ومتظيراته، ولا ينتظر حتى يطلب منه هذا.

- مراجع الفصل التاسع:

أولاً: المراجع العربية:

- الحسيني، السيد محمد، النظرية الاجتماعية ودراسة التنظيم، ط٢، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٧٧.
- حسن، عبد الباسط، شارلز رايت ميلز وفلسفة البحث في علم الاجتماع، في: مجلة عالم الفكر، الكويت، تموز، آب، أيلول، ١٩٧٥.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

- Gouldner, A., The Coming Crisis of Western Sociology, Heinemann, London, 1971.
- -----, For Sociology – Renewal and Critique in Sociology Today, Penguin Books, 1975
- Horowitz, I., Introduction in Mills, Sociology and Pragmatism ed. By: I. Horowitz, Oxford University Press, 1966.
- Mills, C. W., The Marxists, Bell Publishing Co. In., N. Y, 1962.
- -----, The Sociological Imagination, A Pelican Book, Reprinted, 1970.
- Worsley, P., The State of Theory and The Status of Theory, Sociology, Vol. 8, 4, 1974.

صدر الكتاب بالإنجليزية في بوسطن بالولايات المتحدة الأمريكية قبل ترجمته للألمانية:

- Marcuse, Herbert One dimensional man. Studies in the ideology of advanced industrial society Boston (deutsch: Der eindimensionale Mensch. Neuwied/Berlin 1967).

وللكتاب ترجمة عربية بقلم الأستاذ جورج طرابيشي «الإنسان ذو البعد الواحد» بيروت، دار الآداب، الطبعة الثانية، ١٩٧١.

- Marcuse, Herbert: An Essay on liberation, Boston, 1969 (dt. Versuch über die Befreiung, Frankfurt/M., 1969).
 - هور كهيمير، ماكس: النظرية التقليدية والنظرية النقدية، م ١٩٣٧ .
- Horkheimer, Max: Traditionelle und Kritisch Theorie. In: ZFS, 1937. M. 2.

وقد نشر في مجلة البحث الاجتماعي سنة ١٩٣٧ .

- Habermas, Jurgen : Technik und Wissenschaft als Ideologie. Frankfurt/M., 1968, s, 146.
- Habermas, Jurgen: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M., 1968, s, 241.

أنظر الهاشم السابق (رقم ٣) .

يذهب أدورنو (في كتابه ملاحظات عن الأدب) إلى تفسير الشعر من وجهة نظر تاريخية فلسفية واجتماعية. وتفسير العمل الفني بوصفه تسجيلاً للعلاقة التاريخية التي تربط الفرد بالمجتمع من خلال «العقل الذاتي». فلا بد للشاعر في رأيه أن يكتب وهو ممتنئ بالواقع التاريخي. وأن يتحسس الصوت الذي يتزاوج فيه العذاب الذي يعانيه والحلم الذي يضعه نصب عينيه. ولا بد أن يغوص في ذاتيته الفردية لكي يتمكن من تجاوز هذه الذاتية، ويشارك مشاركة موضوعية في لغة المجموع وفيما هو إنساني لم يتثنوه بعد.. إن عليه باختصار أن يقرأ «الساعة التاريخية» التي تدق في القصيدة.. ولهذا وقف أدورنو في صف الحداثة في الفن بصورة مطلقة. سواء تمثلت في الموسيقى الجديدة - ذات الإثني عشرة نغمة عند شوننيرج أو عند أستاده ألبان بيرج، أو في الشعر عند باول سيلان، أو في المسرح عند بيكيت في مسرحيته لعبة النهاية بوجه خاص. فالحداثة عنده هي التعبير الأصيل عن الواقع الاجتماعي الممزق، وهي السبيل إلى مقاومة هذا الواقع بالتطور في العقلانية للتغلب على لا عقلانية، والإمعان في التجدد من الطبيعة للاقتراب من الطبيعة..

وبذلك أيضاً يتم تحويله إلى واقع إنساني حرٌّ وسعيد، وعادل ومتجازس، أي بمحاولة اكتشاف الجانب «اليوتوببي» والإنساني العام فيه ...

كان هابرس هو أول من بدأ هذا النقد بشكل جاد في سنة ١٩٥٣ ثم في سنة ١٩٥٩ بمناسبة بلوغ فيلسوف الوجود الأكبر عامه السبعين. وقد نشر مقاله في المرة الأولى في صحيفة فرانكفورت تحت عنوان: التفكير مع هيدجر ضد هيدجر، كما نشر مقاله في المرة الثانية في الصحيفة نفسها تحت عنوان: التأثير الكبير، ملاحظة تاريخية بمناسبة بلوغ هيدجر السبعين من عمره. وقد رجع إلى هذا النقد في بداية التسعينات عندما كتب مقدمة طويلة لكتاب مؤلف إسباني آثار ضجة كبيرة عن هيدجر والنازية، بتأكيده للنزعية الفاشية الكامنة في تفكير هيدجر وكشفه عن «العناصر السلطوية» التي وجهت دعوته للوجود الأصيل عند الفرد والنخبة لتجنب السقوط في تقاهمه الرجل العادي وفي «عدمية» الوجود وقلقه وكينونته للموت ... أي إلى الإشادة بالنزعات البطولية والحيوية والعدمية التي سيطرت على الفاشية والنازية وقلب عقلانيتها إلى نزعية أسطورية ولا عقلانية مخيفة ...

وهذا هو الذي صرّح به أدورنو في كتابه عن المصطلحات الفلسفية، الجزء الأول، ص ٨٧ - فرانكفورت على الماء، زوركamp، ١٩٧٣ .

- Adorno, Theodor W: Philosophische Terminologie. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1973, Band s, 87.

ظهر الكتاب لأول مرة بالإنجليزية في بوسطن تحت عنوان: Counter – revolution and Revolt. Boston, 1972.

ثم ترجم في العام التالي إلى الألمانية تحت العنوان نفسه: Konter revolution und Revolte. Frankfurt/M., 1973, s. 67 ff.

عنوان كتاب مشهور لأستاذنا الجليل زكي نجيب محمود، تناول فيه بعض اليوتوبيات أو المدن المثالية الفاصلة منذ عصر النهضة إلى العصر الحديث (لتوماس مور وكامبانيا ويتلر وهـ. جـ. ولز...).

- ظهر هذا الكتاب في سنة ١٩٦٨ مع مقدمة كتبها هابرماس ونشر بعد ذلك في سنة ١٩٨٠ مع مقالات أخرى للمؤلف نفسه في الطبعة الثانية لكتابه «شخصيات فلسفية وسياسية».

- Habermas, Jürgen: Philosophisch – Politische Profile. Frankfurt/M., 1980 (darin u. a Beiträge zu Marcuse: Einleitung zu dem Band Antworten auf Herbert Marcuse).

- ازدهرت الحركة التعبيرية بعد الحرب العالمية الأولى وسحقت تحت سنابك الجحافل النازية الراحفة، وكانت صرخة نبيلة ضد الحرب والظلم والاضطهاد لم تثبت أن تبدلت أصواتها واحتق أصحابها بالصمم أو الموت. راجع لكاتب هذه السطور:

التعبيرية: صرخة احتجاج في الشعر والقصة والمسرح، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، المكتبة الثقافية، ١٩٧١ وكذلك كتابه: المسرح التعبيري - القاهرة الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٤.

الفصل العاشر

النظرية النقدية

- تمهيد
- ملاحظات
- النظرية النقدية الجدلية
- أ- جذورها التاريخية وأهم ممثليها
- ب- خصائصها وسماتها العامة
- تعقيب نceği
- مراجع الفصل العاشر



Damascus University

- تمهيد:

تقديم ألمانيا لعلم الاجتماع مساحتها فيما يسمى اليوم باسم النظرية النقدية. وقد أدت هذه إلى الانقسام لدى علماء الاجتماع الألمان، وأحس الناس في الخارج بآثاره، ومن المستحسن أن نميز بين مرحلتين في تاريخ هذا الاتجاه، إحداهما حديثة، والأخرى قديمة.

فلقد أنشأت جامعة انكفورت حوالي عام ١٩٢٥ معهدًا للأبحاث الاجتماعية، أصبح ماركس هوركيمر Marx Horkheimer مديرًا له عام ١٩٣١. وقبل عدة سنوات من استيلاء هتلر على الحكم، كانت دراسات هذا المعهد تشير إلى أن الطبقة العاملة قد لا تقاوم - على الأرجح - هذه الحركة النازية، وذلك لأن الأسرة الألمانية كانت تؤيد الخضوع للسلطة. ثم إن المعهد بدأ حوالي ١٩٣٢ ينشر مجلة، برزت فيها مجموعة شباب، أثاروا جميعاً لفظ حولهم - فيما بعد: مثل تيودور آدورنو Theodore Adorno ووالتر بنجامان Walter Benjamin وإريك فروم Eric Fromm، وهيربرت ماركوز Herbert Marcuse. وكانت كلمة المقدمة في العدد الأول تعلن أن المجلة تتقبل كل العلوم الاجتماعية، وذلك لأن المجموعة تحاول أن تفهم كلية التاريخ. ثم إن عناوين المقالات الأولى، كانت كذلك أكثر دلالة. كان أحد الاقتصاديين يبحث النظرية الماركسية للأثمان ويوافق عليها، كما كان اثنان آخران من المساهمين. يعالجان على التوالي العوامل الاجتماعية في الأدب والموسيقى.

وفي مقال حول الموسيقى عنوانه *Gesellschaftliche Lage Der Musik* (يتتألف من ٤٤ صفحة في العدد الأول ومثلها في الثاني)، كان آدورنو يرسم، بصورة لاحقة، خطوط المنهاج، وهذه هي الجمل الثلاث الأولى:

(في كل مرة تعزف الموسيقى اليوم، فإنها تعبر عن تناقض المجتمع المعاصر وانقساماته، وفي الوقت نفسه تقوم هوة لا يمكن تجاوزها، فتفصل الموسيقى عن هذا المجتمع نفسه، الذي يختلفها ويكونها، وهو مجتمع عاجز عن أن يستمد من موسيقاه شيئاً آخر غير حصاه وحطامه فليس للموسيقى في المنظومة الاجتماعية، من دور غير البضاعة، وقيمتها إنما تعينها السوق، إن الموسيقى لا تلبّي أية حاجة مباشرة، وليس لها من استعمال آخر غير استعمال البضاعة، وهي تخضع كهذه، لقوانين السوق).

وعندما استولى هتلر على السلطة، انتقل المعهد من ألمانيا إلى الولايات المتحدة، فكان لا بد، بسبب هذا الانقطاع، من انتظار عدة سنوات، قبل صياغة منهج جديد. وكان هوركيمير هو الذي صاغه في مقال ظهر عام ١٩٣٧ بعنوان **Traditional And Critical Theorie**. وبيحث هوركيمير في مقاله هذا ثلاثة فكر: أما الأولى فتقول إن بنية العلم الحديث هي واحدة من ظواهر تكون الطبقة الوسطى، الناشئة عن العالم السابق للرأسمالية. وهذا ملخص للنظرية الماركسية المعروفة جيداً. إن فكرة العلم الخالص الذي يتبع مجرأه الخاص، كان لها أثر محرر في القرن التاسع عشر؛ أما اليوم فإنها تؤدي إلى قبول رأسمالية الامتيازات، وأنظمة الحصر.

أما الفكرة الثانية فتتعلق بطبيعة هذا العالم، وهنا لا يستعير المؤلف إلا بعض الجوانب من النظرية الماركسية، وهو لا يكاد يشير إلى الشقاء والبطالة، وحب الاستقلال، ويفكّد على ضيافة الإنسان، والوثنية، والضمير الكاذب. إن رجال هذه الأيام يظنون أنهم يعملون من تلقاء أنفسهم، على حين أن سلوكهم موجه في الواقع بالآليات الاجتماعية (ص: ٢٥٢) وهذا الذي يقرر مصيرهم، ليس هو التناقض والمزاحمة بين أفراد مستقلين بل هو صراعات دولية بين الفئات التي تقود الحكومات والنظام الاقتصادي (ص: ٢٢٩)، فما من إنسان بقيت له أفكاره الذاتية، وهذا الذي يسمى بالرأي العام ليس إلا محصول البيروقراطيات الحاكمة، عامة كانت أم خاصة (ص: ٢٨٧). والتعاون أكثر

وجوداً بين عصابات المجرمين منه في المجتمع القائم.

فإذا قُبّلت هذه المبادئ، فإن التحليل الاجتماعي يصبح بالضرورة نظرية نقية، وهذه هي الفكرة الثالثة والرئيسة في هذا المقال. إن على التحليل الاجتماعي، بالبداية، أن يوضح العناصر المذكورة سابقاً، ولكنه يستبعد معالجتها كنفائص منعزلة، ويرى أن عليه أن ينظر إليها كنتائج للبنية الاجتماعية الأساسية أي لمنظومة قائمة على الإنتاج بغية الربح. أما العلاقة بين البحث عن الشروط القائمة والأهداف الاجتماعية التي ينبغي تحقيقها، فيعبر عنها بالصورة التالية:

«إن تصور التاريخ، كما لو أنه النتاج الضروري لآلية اقتصادية، يعني بداية الثورة على نظام الأشياء، وتصور استقلال النوع الإنساني، وعلى ذلك فإن الأحداث الاجتماعية أن تكون قط نتيبة لآلية ما، بل إنها تنشأ عن قرارات جماعية تتخذ بصورة حرة. إن فهم ما جرى حتى الآن كان ضرورياً. ولكن هذا يعني منذ الآن، النضال من أجل أن تصبح الضرورة العميماء، ضرورة ذات معنى» (ص: ٢٨٠).

وهنالك نقطة تفترق فيها الماركسية _ الجديدة عن العقيدة التقليدية. كان ماركس مقتضاً أن البروليتاريا ستكون أداة التحول الجذری في المجتمع. ولكن دراسة ألمانيا الهتلرية، والنقابات الأمريكية، والبيروقراطية السوفياتية. هزت هذه القناعة. إلا أن الاتجاه إلى الماركسية بلا بروليتاريا، ما ليث أن تأكّد في الكتابات اللاحقة، وكان ظاهراً بوضوح في بيان هوركيم. ويضع هذا الكاتب على عاتق المؤمن بالنظرية النقدية، مهمة التحالف مع العناصر والأفراد والتقدميين، المنتسبين إلى كل الطبقات والمستعدين لقول الحقيقة، وسوف يثير هذا التحالف سيرة جدلية تتبع قوى تحرير، دينامية، منظمة قوية» (ص: ٢٦٩)، وليس هذا الموقف ك موقف الاشتراكيين الطوبائيين، وذلك لأن التطور التقني جعل بالإمكان أن يقوم تنظيم جديد للمجتمع. «فالآمور بالنسبة للنظرية النقدية ليست بالضرورة كما هي الآن. و تستطيع الإنسانية أن

تغير شروط وجودها. ذلك أنها تملك إمكانية ذلك، منذ الآن» (ص: ٢٧٩).

ولا تقدم لنا هذه المقالة أي مثل مشخص، وكذلك صيغة التحليل، فإنها ليست موضحة. فألقى عبه ذلك على اثنين من مساعدي هوركيمير. وهكذا رسم هيريرت ماركرورز لوحة تاريخية رائعة في مقالة له، عنوانها: «أسس النظرية الجدلية للمجتمع». وقد أضاف إليها في طبعة جديدة على سبيل المقدمة، ملاحظات حول الجدلية، وأطلق شعار: «قوة الفكر السلبي». ويرى ماركروز أن الجدلية والنظرية النقدية ليسا إلا شيئاً واحداً. وتلخص مقدمته المنشورة عام ١٩٦٠ مقالة هوركيمير المنشورة عام ١٩٣٧، كما يلي:

«يعتمد الفكر الجدلية على تجربة عرف بها أن العالم ليس بغير فالإنسان والطبيعة يقومان في شروط الضياع، إنهم يوجدان «كغير ما هما» ويعني فهم الحقيقة فهم الأشياء على ما هي عليه فعلًا، وهذا يعني بدوره اطراح زيفها البسيط، إن الرفض هو الذي يعرف منذئذ، سيرورة التفكير بمقدار ما يعرف سيرورة العمل».

ولا يستطيع الملاحظ الخارجي، بالتعريف، أن يفسّر فعلياً محتوى النظرية النقدية، على الرغم من أن عرض ماركروز التاريخي يساعد بالتأكيد على فهم معناه. ويجب أن نبحث عن بعض الإيضاحات الإضافية لدى أدورنو Adorno، الذي أصبح الناطق باسم علماء الاجتماع المحترفين، تجاه العالم الخارجي. ولقد جاءه أدورنو مشكلتين، بنجاح متفاوت. فلقد بحث، من الجهة الأولى، جملة العلاقات بين النظرية وبين البحث الاختباري من زاوية المبادئ. ومن جهة أخرى فإنه أفضى في بحث موضوعات علم الاجتماع المشخص، وركز جهده بالدرجة الأولى على سوسيولوجية الثقافة، ولا سيما الموسيقى، وهي مجال يبرز فيه. أما أسلوبه هنا فسهل على الفهم، إنه، بمعنى ما، يذكر بـ«بيرسون Parsons» الذي يطبق مفاهيمه الأساسية على مجالات متعددة، كالمؤسسة الطبية، ورعاية الأطفال، والعلاقات الدولية الخ.. وبصورة أدق، إن أدورنو يركز انتباذه على الوظائف الكامنة، أي على العلاقات التي لا ندرك

بسهولة، من قبل الملاحظ السطحي. ولكن أصالة آدورنو هي في اهتمامه بصورة خاصة بالوظائف الكامنة التي تخدع الإنسان المعاصر وتختفي عنه طبيعة مجتمع سيئ في الجوهر، ونحن نجد لديه صيفاً كثيرة كهذه:

«إن النظرية تحاول أن تكشف الآليات الخفية التي تتيح للألة أن تعمل».

«وإن الحوادث المدركة بالتجربة لا تعكس العلاقات الحقيقة المخفية وراءها؛ إنها تؤلف الغطاء الذي يخفي هذه العلاقات». ولا يتوقف آدورنو عن التأكيد بأنه ينبغي ملاحظة الواقع دراسته، ولكن لكشف القناع عنه وفضح أسراره. مثال ذلك أنه يؤكد أن الموسيقى أصبحت معبودة كوثن، ونحن نعيش في عالم من الدعاوة، والإعلام والإعلان، يفرض علينا مقولات إدراكنا للعالم. ونحن نؤمن بكتاب «مخرجي القطع الموسيقية» على حين أن أكثرنا لا يعرف أن يميز بين عازف كمان جيد، وأخر عادي. والأمر كذلك في الآلات الجميلة الأخرى. ونحن مع ذلك نبذل أكبر الجهد للحصول على مقعد في حفلة موسيقية، وذلك لأن عازف الكمان يعزف على ستراديفاريوس.

ونحن لا نسمع ولا نحفظ من سمعونية كبيرة إلا مواضعها الرئيسية. والواقع أننا في دروس الموسيقى، نستعمل أساليب تقوي وتدعم هذه التشائبة، فالموسيقى الجدية، والموسيقى الشعبية، وكل الأنواع الأخرى مفروضة علينا ببرامج الإذاعة، الخ.. إن تحليلات مفصلة كهذه، تستطيع أن تبرز لنا ما في تفكير آدورنو من إبداع. وليس من المشكوك فيه أن هذه التحليلات تبني التفكير الاجتماعي.

وبال مقابل، فإن آدورنو وأنصاره، قد أساءوا كثيراً في مجال آخر. وإذا عدنا قليلاً إلى الوراء، يمكننا أن نفهم هذا بصورة أفضل. فعندما انتهت الحرب، وعاد أكثر مجموعة فرانكفورت إلى ألمانيا، حاول رجالها أن يقنعوا زملاءهم الألمان بفضائل البحث الاختباري الذي رأوه يمارس في الولايات المتحدة. وفي عام ١٩٥١، عقدوا مؤتمراً حول دور البحث الاجتماعي الاختباري، ترأسه الرجل الجليل ليوبولد فون فييز Leopold Von Wiese. وكانت كلمة

آدورنو هي الأهم. وكان واضحاً أن جيل القدماء من علم الاجتماع، خافوا، من أن تقضي الطرائق الجديدة على تقاليدهم الإنسانية. وكان آدورنو يقدم جملة أمثلة مشخصة يريدها البرهان على أن الأبحاث الاختبارية يمكن أن تغنى جوانب علم الاجتماع (ص: ٣٠-٣٣). وبطبيعة الحال، فإن النتائج الكمية يجب أن تؤول وتفسر، ولكن كل باحث ذكي يعرف ذلك. وكان أكبر همه ينصب على محاربة الفكرة الشائعة جداً في ألمانيا، والقائلة بأن البحث الاجتماعي الاختباري يقوم، فقط، على إحصاء الآراء الفردية، ويهمل المشاكل الكثيرة التي تطرحها دينامية الرهוט... و من شأن المحادثات المعمقة أن تكمل النتائج الكمية، فضلاً عن أنها تقابل بالردود الفردية الملاحظة على حدة، وفي إطار الرهוט (ترجمة مكتفة لصفحة ٣٥). وتبقى هذه المقالة الملونة بانتقادات رصينة جداً، عرضاً جيداً لمكانة الأبحاث الاختبارية المشخصة في علم الاجتماع العام.

ومع ذلك فإن الموقف تغير تماماً، خلال خمس سنوات. فقد قام آدورنو بكتابة عدد لا يحصى من المقالات حول موضوع العلاقات بين النظرية وبين البحث الاختباري. وكانت اللهجة تشتد، والسباب تتکاثر. وكانت كلمات مثل الغبي، والأعمى، والعقيم، وعديم الحساسية هي النعوت الهوميرية التي يوصف بها دعاة الاختبارية. ويرى آدورنو أن الباحث لم يكن يهتم إلا بالصورة الكلامية للأراء الذاتية، التي كان يهبها ثقة ساذجة. ومن الصعب أن يعتقد الإنسان أن هذه المقالة، التي تعرض على أنها أكبر بيان، للمدرسة الجديدة، قد كتبت من قبل ذلك الرجل الذي أتينا على ذكره سابقاً. وكانت المقالات تتتابع، ضاغطة أكثر فأكثر على المسamar نفسه. ويجد الإنسان فيها، ذات الخصائص دوماً وأول شيء، هو أن الشيء التجريبي (أو الاختباري) هو الإضفاء العام لشخص آخر ولا يعطي الكاتب أي مثال من الاستقصاءات المشخصة (على حين أن مقالة عام ١٩٥١ كانت تشتمل على كثير من الأمثلة الممتعة). والأمر الثاني، هو أن المؤلف لا يبرهن على عبّت البحث الاختباري، بمنتجاته، بل يستنتاج ذلك من

موضوعة سابقة للتجربة، تؤكد أن الدراسات النوعية الخاصة لا تستطيع أن تساهم بشيء في تحقيق الهدف الموضوع للنظرية الاجتماعية، أي فهم المجتمع في كليته. لقد أصبح البحث الاختباري وثأً جديداً، يخفي الطبيعة الحقيقة للمنظومة الاجتماعية المعاصرة.

وقد اكتسبت آراء آدورنو جمهوراً متزايداً، وفي عام ١٩٦١ رأت الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع أن من الضروري عقد مؤتمر لمناقشة هذه المسألة. وكان الموضوع الأول في برنامج الأعمال هو: «منطق العلوم الاجتماعية» وكان الناطق باسم ما يمكن تسميته بالنظرية الرسمية للعلم هو الفيلسوف النمساوي البريطاني كارل بوبير Karl. R. Popper والمقرر المساعد هو آدورنو شخصياً. وبعد هذا المؤتمر أصبح التعارض بين الوضعية والجدلية هو الموضوع الأول لعلم الاجتماع الألماني.

ولم يكن في الكلمات التي قدمت للمؤتمر ما يشير إلى دهشة، فقد أكد آدورنو على اتصال خيط تفكيره. «إنه ينبغي لكي تكون مفاهيم علم الاجتماع النقي صحيحة، على ما يبرهن عليه هوركيمير في مقاله عن النظرية التقليدية، أن تكون في الوقت نفسه نقداً للمجتمع». وعندما لخص داهر ندورف مناقشات المؤتمر، لاحظ أن الخطيبين كانوا من القرب، بحيث يعسر على الإنسان أن يفهم ما يتعارضان به. وهو يرى، أن الانفصال الوحيد قد يكون في رأي بوبير أن النظرية تتتطور باستمرار، بالتلمس، على حين أنها، في رأي آدورنو، تظل، في جوهرها على الأقل، حقيقة خالدة. ولا يخفى داهر ندورف أنه خاب أمله في المؤتمر، بأعمق ما تكون الخيبة، حيث لم يتحدث أحد تقريباً عن المشاكل الاجتماعية النوعية، أو عن تطبيق علم الاجتماع في غaiات اجتماعية محسوسة.

والواقع أن هناك تناقضاً عنيفاً بين الحماسة التي لا ينقطع المؤتمرون عن استعمالها في الجدل، وبين فقر النتائج التي تستخلص منه. وربما أغري الإنسان بالقول، إن الجبهات تتحدد بالنسبة إلى حرب فيتنام، أكثر مما تتحدد

بالنسبة إلى الاختيارات في مهنة عالم الاجتماع. غير أن هابرماس Habermas، بعد ذلك بقليل، عالج هذا الموضوع، في مقال خصصه لجدل توبينجن Tübingen. وهو الأول، ولعله الوحيد، فيما نعلم، الذي غامر، فحاول إيضاح الفرق بين نظرية تحليلية للمعرفة وبين الجدلية. ونراه يبحث في أربع نقاط خلافية: (١) الأولى هي الطريقة التي يتتألف بها موضوع التحليل الاجتماعي؛ (٢) الثانية هي العلاقات بين النظرية والحوادث؛ (٣) الثالثة هي العلاقة بين النظرية والتاريخ؛ (٤) الرابعة هي العلاقات بين العلم والعمل.

ولا ريب أن الجهد التي يبذلها هابرماس لإرجاع المشكلة إلى وحدات أولية، تقدم لنا مساعدة ثمينة؛ ولكن حتى هنا، فإن عالم الاجتماع المأخذ بجو النظرية النقدية، لا يجد ما يضيء به طريقه، إذا هو اشتهر أن يعالج موضوعاً دقيقاً، تبعاً للمبادئ التي تقررها النظرية. فكل نقطة تحلى بنص لأدورنو، والتعليقات كلها مكتوبة بأسلوبه. ولكن الوضع يزداد حرجاً بموقف «الضعيفين»، وإن واحداً من حضور البحث الاختباري هو بلا ريب، جامعة كولونيا. وفي المؤتمر العالمي الرابع لعلم الاجتماع (أيلول ١٩٥٩) قام كوبينج R. KONIG عميد علماء الاجتماع في كولونيا بشرح النظرية النقدية شرحاً دقيقاً موضحاً إياها بأمثلة حسنة الانتقاد. لكنه يخلص إلى نتيجة متشائمة. إذ ينبغي أن نفرق بدقة ما بين «نظرية المجتمع» و«النظرية الاجتماعية» وأن نحذر من الأولى. إن المنظر النقيدي يقوم بتأملات، عندما يستخدم المعطيات بصورة غير معقولة وفوضوية، وعندما يتسرّع أكثر مما ينبغي في نتائجه «... فالباحث ليس له معنى بذاته - إنه لا يهدف إلى تأكيد فرضية ما، أو دحضها، بل إنه لا يفيد إلا في تغذية عمل ثوري» عندما يُعرف المجالين، ويحدد هما على هذه الصورة، فإنه يغلق كل باب للأمل في استخدام العناصر المدركة في النظرية النقدية، لإغناء المجال الكلي لعلم الاجتماع. ويمكن أن نرى نتيجة ذلك في النص الهام الذي نشرته مجموعة كولونيا، حول البحث الاختباري. إذ أن القسم المخصص للأسس الفلسفية للبحث الاجتماعي لا يتعرض بأية كلمة عن

علم الاجتماع النقي. بل إن هذا لا يدخل مطلقاً في مجموعة نصوصها حول أساس العلوم الاجتماعية (٩٨).

غير أن المحاولة الوحيدة _ التي أعرفها _ لإعطاء الجدلية نوعاً من البعد الإجرائي الذي يمكن أن يعلم ويتعلم، جرت في بلد آخر. وأريد هنا الكلام عن أعمال عالم الاجتماع الفرنسي جورج غورفيتش Georges Gurvitch الذي بذل جهداً جدياً في هذا الاتجاه. إن هذا العالم يحصي في كتابه «الجدلية وعلم الاجتماع» عدداً كبيراً جداً من المفاهيم الجدلية المصاغة، خلال تاريخ الفلسفة. ثم إنه يعرض بعد ذلك أسلوبه الخاص الذي يسميه بالجدلية الإجرائية، ويراه كأداة هامة للبحث. ويضيف أنه لا ينبغي أن نرى في الجدلية دواءً لكل الأمراض. وعنه أن وثيقة الإنشاء خطيرة. والأحسن أن نميز خمسة أساليب جدلية تهيئ لناتركيباتها بداية ممتازة لكل دراسة اجتماعية. وليس من السهل أن نلخص أفكار غورفيتش، ولكننا سنحاول ذلك في الخطوط الكبرى. إن العملية الجدلية تقوم على انتخاب عنصرين في وضع اجتماعي ما، وأن نبين بعد ذلك كيفية ارتباطهما. إنه يمكنهما أن يتکاملما وأن يؤثر كل منهما في الآخر، كما يمكنهما أيضاً خلق شبهات بالنسبة للمساهمين فيهما. إن هذه العلاقة ومحصلتها، هما في المركز من العمليات المختلفة، ويمكن أن يختلف محتوى العناصر اختلافاً كبيراً، بحسب الأحوال. وإنى ملخص هنا كلاً من هذه الطرائق الخمس، وسيلاحظ القارئ الأنجلو_ساكسوني في ذلك أفكاراً مألوفة لديه، موضوعة في مصطلحات مختلفة.

- ١ التكامل الجدلی: يتعلق الأمر، هنا، بالعلاقات بين الـ«نحن» وـ«العلاقات مع الآخرين»، ما بين «الفعاليات المنظمة» وـ«الفعاليات العفوية» الخ.. وتذكرنا بعض الأمثلة بمفهوم صراع الأدوار (ص ١٩٦ وما يتبعها).
- ٢ الاقتضاء الجدلی المتبادل: ويتعلق بتبادل التأثير بين البنية الاجتماعية، والتكنولوجيا، بين كبريات النماذج الثقافية، وبين الحوادث الاجتماعية في

المستوى الاجتماعي العياني. وبضع غورفيتش هنا الطريقة التي يتم بها تسرب الاستعارات الثقافية إلى التقاليد الخاصة في بلد ما.

-٣- **الالتباس الجدلية:** وهذا نجد القسم الأكبر من أمثلة التأثر ولكن من خلال زاوية أخرى. إن الفرد أو الرهط الذي يعيش بتماس مع منظومتين أو أكثر من المنظومات الاجتماعية، يجد الكثير من العناء، غالباً، في العثور على هويته الاجتماعية، وينبغي أن نرد القارئ هنا إلى الكتب المتصلة برهוט الاستناد.

-٤- **الاستقطاب الجدلية:** من الممكن دوماً أن ينشأ تعارض أو تناقض. وربما كانت هذه الطريقة هي الأقرب ما يكون إلى الفكرة التقليدية عن الجدلية. فالتعارض بين الطبقات، والثورة والحرب أمثلة بيّنة على ذلك.

-٥- **الوضع في حالة تقابل المنظورات:** والأمر هنا يتعلق بالتأكيد على العناصر التي لا تقبل التوحيد ولا الفصل، ولكن حيث يكون التقابل من العنف والشدة بحيث يؤدي إلى توازن ممكّن الملاحظة. والأمثلة التي يقدمها غورفيتش أسهل على الفهم من المفهوم نفسه. فالتنظيمات البيروقراطية تحقق بعض الشخصيات، وهي في الوقت نفسه تغriها. والرأي العام هو مجموع الآراء الفردية في لحظة ما، ولكنه يؤثر بدوره في آراء الأفراد. والمخترعات ثمرة لإلبداع الفردي، ولكنها تنشأ، بصورة خاصة في بعض الشروط التاريخية.

ويعطي غورفيتش دوراً دقيقاً جداً للطرائق الجدلية، المستخلصة على هذه الصورة. «إن الجدلية لا تعطينا تصويره تعليلاً. إنها تقودنا إلى عتبة التعليل في علم الاجتماع. إنها لا تزيد على أن تهيئ لنا أطر التعليل» ص (٢١٨-٢١٩).

ولقد حملنا على استرعاه الانتباه لأفكار غورفيتش، بسبعين: أولهما أنه ينبغي الترحيب بكل محاولة تهدف إلى التعريف المشخص لكلمات فيها من الغموض مثل ما في كلمة الجدلية والثانية أن هنالك توازياً بيناً بين طرائق غورفيتش الجدلية الإجرائية، وبين المتحولات من طراز بيرسون. إن كلاً من

الاثنين يؤكد في الواقع أنه ينبغي، لدى مبشرة أي استقصاء اجتماعي، أن يحسب حساب بعض الاتجاهات الأساسية. صحيح أن بيروسون يفكر بصورة خاصة في اتجاه الفرد أو الرهط وهمما في موقف ما، على حين أن غورفيتش يفك، بصورة أخص، بعلماء الاجتماع الذين يقومون بالتحليل، ولكن من الممكن بسهولة كبيرة، أن نترجم منظور أحدهما بلغة منظور الآخر. وينبغي النظر إليهما بدقة أكبر، لكي نعرف ما إذا كانت هنالك التقاءات أخرى بين الأبعاد الخمسة التي يحصيها كل من المؤلفين. وأختتم الكلام بلاحظة مقارنة. فليس هنالك من فكرة تختلف حظوظها في البلاد المختلفة، مثل فكرة الجدلية. ولم يرد في الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية الجديدة، ذات الستة عشر جزءاً، أية كلمة عن هذه الجدلية، وبال مقابل، فإن كتاباً متواضعاً لأستاذين من أساتذة الحقوق، بعنوان، طرائق العلوم الاجتماعية، جعل كمقدمة لقراءات الطلاب، يصرح بأبسط الصور وأكثرها سذاجة «أن الطريقة الجدلية هي أكمل وأغنى، وربما أرقى الطرق المؤدية إلى التعليل في علم الاجتماع وكذلك لا يحوي «التلخيص الأمريكي التقليدي، المخصص لفلسفة العلوم الاجتماعية، أي نص حول الجدلية، ولكن الملخص أنتولوجي الألماني الذي قام عليه توبيتش Topitsch، والذي ذكرناه أكثر من مرة، يشتمل على ثلاثة نصوص حولها.

ملاحظات:

أ- لا تستغني الحياة الواقعية عن النقد. ولا يشك أحد في ضرورة النقد المتجدد للواقع السائد في نظم المعرفة والقيم والاجتماع، وأنماط الفكر والفعل والسلوك، إذ أن إحياء الحس النقدي معناه إحياء الحس بالحرية والتغيير والتقدم والمحوار المستمر.

وعلى الرغم من تعدد مفاهيم النقد وتتنوع أساليب تطبيقه وميادينه، فإنه في تصوّره البسيط المباشر يتضمن مناهج المراجعة والتقييم للأفكار والواقع والأفعال التي تتطلّق من معايير معينة، كما يستهدف الكشف عن تعارض تلك الأفكار والواقع والأفعال مع هذه المعايير التي أصابها العجز والفساد بغية

العمل على «رفعها» وتجاوزها. وهذا السلب أو النفي الدائم للمعايير والوقائع والأوضاع القائمة يكمن كذلك في النقد الذاتي الذي يزاوله الفرد أو المجتمع على مختلف ظروفه وقيمة ومواضعه ومؤسساته ونظمها التي قد تبدو لغير الوعي النقدي مطلقة وثابتة مستقرة. ولهذا يظل النقد والنقد الذاتي هو التعبير الحي الفعال عن صحوة الوعي الفردي والاجتماعي، وأهم الأسس التي يعتمد عليها الصراع الدائم مع النزعات المحافظة والتقلدية والسلبية التي تبرر كل وضع سائد وتباركه، وتقاوم التغيير والتجديد والإبداع. وطبععي أن يبقى النقد الذي يكتفي بنفي الواقع القائم ونقضه وتعريه أخطائه في أدنى مستويات النقد، لأن النقد الصحيح هو الذي يضع «الضد» في مواجهة «القائم»، ويؤلف بينهما في «جديد» أعلى وأشمل وأكثر وعياً وخصوصية. ومثل هذا النقد «السلب» أو «النافي» – بمعنى الحقيقي للسلب أو النفي – عنصر أساسي في تكوين المنهج الجدلية الذي أثبت منذ هيجل على أقل تقدير، وحتى ماركس ولينين وأصحاب النظرية النقدية الذين سنتحدث عنهم، أنه بطبعته نceği وثوري، وأنه يؤدي إلى التغيير الإيجابي عن طريق سلبه لكل ما هو فاسد في الواقع القائم، وتطویر ما يقبل منه التطور ما يقبل منه التطور إلى جديد ملائم للحاجات المستجدة، وقدر – في حدود الممكن لا المستحيل، وبصورة عقلانية وعلمية لا بصورة عاطفية متمرة وعشوشائية^١ – على الخروج من الأزمات والمشكلات، وإحلال قيم ومعايير مختلفة محل القيم والمعايير التي أصبحت تقليدية جامدة، واقتضت الجدلية الجذرية أو الثورية تحطيمها. ولا بد في النهاية أن يعمل مثل هذا النقد على تغيير القائم والسائد تغييرًا فعلياً، وألا يقتصر على تعريته وتحليله تحليلًا نظريًا وفكريًا وحسب، لأنه إما أن يتتحول إلى فعل ثوري واعٍ يستبدل ببناء اجتماعي ومعاريٍ وقيمي منها ببناء آخرٍ أصلح وأقرب للواقع الحقيقى الحىّ، ويضع تصوراً لتغيير مستقبلي ينفي السائد الذي دبّ فيه الفساد ويزلزل ثوابته المزعومة، وإما ألا يكون نقداً على الإطلاق، بل شيئاً من قبيل الأوهام الزائفة والأحلام المستحيلة، والوعود البلاعية والإنشائية التي لا يلبث الواقع العيني أن يكذبها ويخذلها.

بهذا المعنى يصبح النقد هو الجهد العقلي والعملي لعدم تقبل الأفكار وأساليب الفعل والسلوك والظروف الاجتماعية والتاريخية وسائر العلاقات التي تربط الإنسان بعالمه ومجتمعه تقبلاً أعمى. وهو جهد يبذل للتوفيق بين جوانب الحياة الاجتماعية وبين الأفكار والأهداف العامة للعصر، وتمييز المظاهر فيها من الجوهر، والبحث في أصول الأشياء والظواهر وجذورها، والمصالح الكامنة وراءها والمعارف المرتبطة بهذه المصالح ... الخ، أي معرفتها معرفة حقة تقضي إلى تغييرها على هدي «نموذج ضدّي» متصور وممكن في آن واحد . وبهذا المعنى أيضاً نصل إلى مفهوم النقد عند أصحاب النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت أو نقترب منه على أقل تقدير.. فقد كانوا رواد فلسفة اجتماعية أو علم اجتماع نceği توحد فيه التأمل الفلسفى النظري مع العلوم الاجتماعية أو الإنسانية التجريبية، ونظروا -على حدّ تعبير رائدهم ماكس هور كهيمير (١٨٩٥ - ١٩٧٣) - إلى المجتمع بوصفه «كلاً ضدّياً» حافلا بالصراعات والتاقضيات، وأسسوا فلسفة اجتماعية تركز موضوع بحثها على البشر المفترين عن أشكال حياتهم التاريخية في المجتمعات الرأسمالية والصناعية الشمولية التي أنتجوها كما كانوا نتاجاً لها، وأغتربيوا عنها كما كانت السبب في اغترابهم ...

بـ- وعنوان هذا المقال يشير مشكلة تستحق الإشارة إليها في هذا التمهيد. فهل نسمى مجموعة الفلاسفة وعلماء الاجتماع اليساريين الذين بدأ جيلهم الأول نشاطه النظري والتجريبي في أوائل الثلاثينيات من هذا القرن مع تأسيس معهدهم الشهير «معهد البحث الاجتماعي» في مدينة فرانكفورت (على نهر المайн) قبل هجرتهم إلى الولايات المتحدة الأمريكية ثم عودة معظمهم من هذا المهاجر أو المنفى سنة ١٩٥١ إلى المدينة نفسها حتى وفاة واحد من أهم أعضاء الجماعة وأنبغهم، وهو تيودور فيزنجروند أدورنو (١٩٠٣ - ١٩٦٩)، وبروز الجيل الثاني وعلى رأسه الفيلسوف المشهور المرتفع الصوت يورجين هابرماس (١٩٢٩) وتلاميذه _ هل نسميهما باسم «مدرسة فرانكفورت»، أم

نسماتهم من ناحية المنهج الذي اتباعوه في النظر والتطبيق واستندوا فيه إلى روح الفلسفة الماركسية مع الابتعاد عن معظم مقولاتها الأساسية باسم «النظرية النقدية» ...

الحق إن التسميتين واردتان، وهما متفاصلتان عند من يعرف الجهد المشتركة لهذه المجموعة من المثقفين وعلماء الاجتماع ونقاد الحضارة والأدب والفن الذين أعملوا ببعض النقد الشوري في أمراض حضارتهم «البرجوازية» التي ضلت طريقها وتزايدت في رأيهم بسرعة اندفاعها إلى هاوية اللا عقل وكارثة السقوط المحظوم عن طريق عقلها نفسه أو عن طريق عقلانيتها التقنية .. هؤلاء الذين سيطرت عليهم فكرة الخلاص والكفاح في سبيل عالم أفضل تسوده استماراة والرشد، ويختفي منه القهر والقمع، وتتقذ فيه الحياة المباشرة السعيدة، الحياة الأصلية المبدعة _ هؤلاء المفكرون والعلماء أصحاب الرسالة الاجتماعية والإنسانية يمكن أن يكون شعار «مدرسة فرانكفورت» الذي عرّفوا به علامة مميزة لجهودهم وسماتهم المشتركة، كما يمكن وصفهم بأصحاب النظرية النقدية أو الاكتفاء بالاسم الذي يدل على منهجهم وهي «النظرية النقدية» أو بصورة أدق «النظرية النقدية الاجتماعية» أو «النظرية النقدية الجدلية» ... كل هذا على الرغم من الاختلافات الدقيقة بينهم في تحديد معناها، ومن تفاوت طرقوهم في النظر، بحيث يمكننا الحديث في الحالتين عن موضوعات وسمات عامة تؤلف بين أعضاء جماعة تتواتر اهتماماتهم وخصوصياتهم أكثر من إمكان الحديث عن مدرسة علمية موحدة ومتماسكة، لا سيما أنها لم تزل عند أبرز رواد جيلها الثاني (وهو هابرمانس الذي سبق ذكره) فلسفة مفتوحة، ولم تزل تسعى إلى إتمام بنائهما النظري والعلمي، وإدماج عناصر جديدة فيه من فلسفات العصر الأخرى (كالفلسفة التحليلية والتحليل النفسي والظاهراتية والوجودية والهيرمنويطية) ... الخ إلى الحد الذي تتهمن به من جانب خصومها بأنها لم تعد نقدية ولا ماركسية ! ...

ولعل أهم السمات المشتركة التي ذكرناها أن أعضاء الجيل الأول كانوا ينحدرون من أصول يهودية، وألحّ عليهم ذلك الشعور الذي لازم اليهود في كل المجتمعات القديمة والحديثة التي عاشوا فيها، حتى قيل إنه جزء من طبيعتهم، ألا وهو الشعور بالاغتراب عن مجتمعاتهم «البرجوازية» والشمولية _ رأسمالية كانت أو شيوعية _ وإحساسهم المدحّب بافتقد الحياة الذاتية الأصيلة وسط بشر مثّلهم مقهورين ومفترفين _ ولعل هذا الشعور المدحّب أيضاً أن يكون سبباً في اقترابهم من الطبقة العاملة المطحونة والمفتربة عن تلك المجتمعات، واهتمامهم من بداية أمرهم بتكريس قدر كبير من بحوثهم الاجتماعية عن قضايا هذه الطبقة ومشكلاتها وألوان الظلم التي تتعرض لها (مع العلم بأن معظم أعضاء المدرسة قد نشأوا في عائلات يهودية موسّرة، وأن معهد البحث الاجتماعي قد أسسه وأنفق عليه بسخاء ابن مليونير يهودي هو فليكس فايل^(١) ...).

وريما كان من أهم السمات العامة التي تميّز معظم أعضاء المدرسة من أصحاب النظرية النقدية أنهم التقاوا _ لفترة طويلة على الأقل وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية ورجوع معظمهم من المهجّر _ حول معهدهم ومجلتهم، والتزموا إلى حد كبير بالبيان (مانيفيستو) الذي وضع اتجاههم العلمي والنقدّي، وألقاه راعيهم ومديرهم ماكس هور كهيمير في محاضرته الافتتاحية بجامعة فرانكفورت سنة ١٩٣١ بعنوان «الوضع الحاضر للفلسفة الاجتماعية ومهام معهد البحث الاجتماعي»، كما التزموا بالأفكار الأساسية التي وردت في مقاله الذي يرجع لعام ١٩٣٧ عن النظرية التقليدية والنظرية النقدية. أضف إلى هذا أنهم عدوا أنفسهم ورثة هيجل وماركس (الشاب بوجه خاص)، وأدمجووا في ماديتهم التاريخية والنقدية عناصر مختلفة من التحليل النفسي الفرويدي، وأفكاراً ومشاعر عديدة من رواد فلسفة الحياة وأصحابها الذين نقدوا العقل والميتافيزيقا (مثل شوبنهاور، ونيتشه، ودلتساي، وكلاجييس، ويرجسون) مما جعل بعض خصومهم ينقدونهم ويتهمنهم بأنهم ماركسيون

وجوبيون أو وجوديون متمركون، وبأنهم عاطفيون مصابون بالتشاؤم الحضاري والعدمية التاريخية التي حاولوا الفرار من أسوارها الكثيفة المظلمة بأجنحة أحلامهم الغامضة على الإنقاذ والخلاص _ عن طريق الإبداع والفن حيناً أو على يد أنبياء العصر الجدد _ من النبودين والمغضهدين والهامشيين وصعاليك الفنانين وشباب الجامعات المتمردين _ حيناً آخر ...

جـ- ولا بد في هذا التمهيد من كلمة موجزة عن ماركسية أصحاب النظرية النقدية. فقد ذكرنا أنهم تبنوا الماركسية من حيث المبدأ أو من حيث الجوهر وروح المنهج، ولكنهم لم يتقيدوا بصورتها الحرافية ومقولاتها التقليدية التي تركزت حول نقد الرأسمالية كنسق اقتصادي تعتمد عليه «البنية الفوقية» والمنظومة الفكرية (الأيديولوجية) بمختلف جوانبها. لقد قامت ماركسيتهم المبدئية _ كما قدمت _ على نقدمهم للعلاقات المفترية والمسببة لاغتراب الإنسان في المجتمعات الرأسمالية والصناعية القائمة على الشمولية والعقلانية التقنية والإدارية التي ادعت التقدمية والاستارة، وتباهت بالسيطرة على الطبيعة والإنسانية في الشرق الشيوعي والغرب الرأسمالي على السواء. ولم يكن المصدر الأساسي لهذا النقد هو النظرية الماركسية في مجموعها ولا الارتباط بالطبقة العاملة، بقدر ما كان _ في معظم الأحوال لا في جميعها _ هو التأثر بتجربة ماركس الشاب الذي اكتشفه مع اكتشاف «مخطوطاته الاقتصادية والفلسفية لعام ١٨٤٤» في مطلع هذا القرن في باريس، بحيث وجدوا في آرائه تأكيداً لاغتراب الإنسان في المجتمعات السابقة الذكر عن ماهيته الحقيقية، واغترابهم كيهود مضطهدين عن تلك المجتمعات. لقد أدركوا أن الرأسمالية كارثة تحيق بالإنسان، بحقيقةه وأماله في الحياة الحرة المباشرة الحياة المبدعة السعيدة، وعرفوا أن نقدمهم لها لا ينبغي أن يقتصر على الإصلاح الاقتصادي والسياسي، بل يستوجب الثورة الشاملة عليها: على «صنميتها» السلعية، وعقلانيتها واستثارتها المزعومة التي تقف حجر عثرة أمام كل حياة إنسانية أصلية (و هذا ما فعله «أدورنو» في مقاله المبكر _ ١٩٣٢ _ عن

الوضع الاجتماعي للموسيقى، وفي الكتاب الذي اشترك فيه مع «هوركهيم» عن «جدل التدوير» _ ١٩٤٥ ..

غير أن هذه النظرة النقدية المشبعة بروح الخلاص والوعي المسؤول «برسالة» أصحابها لم تخل في الوقت نفسه من الازدواج والتمزق بين التشكيك في دور النظر العقلي والبحث العلمي والتقني في ظل حضارة تتدفع _ كما سبق القول _ إلى هاوية لا عقلانية، وتنسلط على وعي الإنسان وتزييفه، في الوقت الذي تتسلط فيه على المادة والطبيعة وتحكم فيها جمياً بوسائل القمع والقهر الرهيبة. ولم تتجدد تلك النظرة كذلك من الإحساس القائم بالتشاؤم والعداب الذي فرضته عليهم روح العصر المتهاجر أو الأفل للغروب (على حد تعبير شبنجلر ويتأثر من شوبنهاور وفلاسفة الحياة)، ولا من الإيمان الشجاع بضرورة «الإنقاد» عن طريق المعرفة العلمية والموضوعية بالعلاقات والأشكال الاجتماعية ومن خلال الأمل الرواقي الصامد رغم كل شيء، الواعد بحياة إنسانية «أصلية» وبريئة من القمع والبؤس والاغتراب.

د- وإذا كانت الإبداعات والإنجازات الكبرى قد تولدت _ في تقديرى المتواضع _ عن الأزمات التاريخية والاجتماعية والفكرية... الخ التي أحسها الأفراد العظام ووعوا شروطها وإرهاساتها تمام الإحساس والوعي، فإن النظرية النقدية لهذه المدرسة ليست استثناء من ذلك فهي أيضاً وليدة أزمات العصر وعصر الأزمات، ونتاج الصراعات والمتناقضات على اختلاف درجاتها ومستوياتها وأسبابها ونتائجها. بل إن اسم مدرسة فرانكفورت ليثير مشكلات ويوحي بتداعيات تتفز على الفور إلى الذهن، وتؤكد أنها من إفراز النظم الشمولية الحديثة في المجتمعات الصناعية المقدمة، على الرغم مما قد يبدو بينها من تناقض وتنوع في أبعادها. ويكفي أن نذكر منها: النازية وهجرة المثقفين الألمان فراراً من إرهابها، أهواى الحرب العالمية الثانية، مشكلة اليهود في أوروبا، جمهورية فيمار الهشة التي اكتسحها الطغيان النازي، عصر «مكارثي» الذي عاش أعضاء المدرسة تحت نير مباحثه أثداء وجودهم في نيويورك ولوس

أنجيلوس، حركة الطلاب المتمردين أو الرافضين في السبعينات، أزمة الماركسية سواء تمثلت في عجز الأحزاب اليسارية الأوروبية تجاه التصاعد النازي أو تجلت بعد الحرب في محاولات تجديدها من الداخل وتفجير تزمنتها المذهبية وشموليتها الإرهابية، أزمات الفكر الفلسفي «البرجوازي» التي تبُدت واضحة في تهاوي المثالية، وجمود الفلسفة الأكademie، وانسحاب فلسفة الظاهرات (الفيئومينولوجيا) وفلسفة الوجود إلى الباطن عجزاً منها عن إدراك الواقع الحيّ وتفسيره وتغييره أو خوفاً من المدّ الثوري الاشتراكي... أضف إلى هذا كله أزمة الحركة التعبيرية في الأدب والفنون التشكيلية قبل الحرب وبعدها، واتهام أنبغ المبدعين الألمان بالتحلل والزيف واضطرارهم للهرب من وطنهم، بجانب عدد من النزاعات والخصومات الفلسفية والعلمية التي شارك فيها بعض أعضاء المدرسة _ وبخاصة أدورنو وتلميذه هابر ماس _ مثل النزاع حول النزعة الوضعية عند علماء الاجتماع التقليديين في الجامعات الألمانية، وحول النقد الثقافي والحضاري، وحول فلسفة «هيدجر» في الوجود (الأنطولوجيا)، وهي الفلسفة التي كان لها نصيب أكبر من الهجوم الحاد الذي صُبَّ عليها الأسمان الأخيران على فترات متباينة بين السبعينات والثمانينات... وكلها أزمات وصراعات تستحق مزيداً من التفصيل الذي يضيق عنه هذا المجال المحدود...

هـ- ويترتب على ما سبق حقيقة بالغة بالوضوح وإن كانت لا تنتمي إليها عادة. هذه الحقيقة تقول إن النظرية النقدية نفسها «تاريخية» وليس ثابتة ولا مطلقة. ومعنى هذا أنها تخضع للنقد شأنها شأن كل الظواهر التي يغمرها نهر الصيرورة وتحرکها أمواج التاريخ. ومعناه كذلك أن «نقد النقد» أمر وارد وواجب، وإلا فنحن لم نتعلم من النقد شيئاً. وطبعاً أن يكون نقدنا كذلك تاريخياً، أي مشروطاً بأوضاعنا وظروفنا الذاتية والموضوعية، ومرتبطاً بسياقنا الاجتماعي والسياسي والثقافي ومدى قدرتنا على استيعابه _ ولذلك فهو بدوره لن يكون معصوماً من النقد ولا من نقد النقد ... وسوف نؤجله إلى

ما بعد العرض الإجمالي للنظرية النقدية وتطورها وجذورها وأهم سماتها ومعالجتها وأبرز أعضائها، وذلك كما قلت في الإطار المحدود الذي يتسع له المقال.

- النظرية النقدية الجدلية:

أ- جذورها التاريخية وأهم ممثليها:

ترتبط النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت أوثق ارتباط «بمعهد فرانكفورت للبحث الاجتماعي» الذي أسسته في سنة ١٩٢٣ نخبة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع والاقتصاد والنفس والنقد الأدبي والجمالي المنحدرين من أصول يهودية. وقد حددوا وضعه وهدفه منذ البداية بحيث يكون معهداً حرراً غير مقيد بالنظم الجامعية والأكاديمية، يتفرغ لبحث مشكلات الاشتراكية والماركسية والعنصرية وحركة العمال، مع الاعتماد بصورة عامة على المنهج الماركسي في التحليل النبدي الاجتماعي. وقد كان من بين أعضائه في العشرينيات والثلاثينيات عدد من الأعلام الذين ذاعت شهرتهم بعد ذلك في الحياة الفكرية والأدبية، مثل عالم النفس الاجتماعي والكاتب الفيلسوف «إريك فروم» (١٩٠٠_١٩٨٠)، والناقد الأدبي الماركسي فالترنيامي (١٨٩٤_١٩٤٢)، وعالم الاجتماع الأدبي ليولوفتنال، وبوجه آخر الفيلسوفان تيودور فيزنجروند أدورنو (١٩٠٣_١٩٦٩) و هربرت ماركوز (١٨٩٨_١٩٧٩) و فيلسوف الاجتماع ماكس هوركمهير (١٨٩٥_١٩٧٢) الذي تولى إدارة المعهد من سنة ١٩٣٠ إلى سنة ١٩٣٤ عندما أغلقته السلطات النازية، فاستمر في مدينة نيويورك بالولايات المتحدة الأمريكية (من ١٩٣٤_١٩٥٠)، بجانب إشرافه على إصدار «مجلة البحث الاجتماعي» ورئيسة تحريره لها من سنة ١٩٣٢ إلى سنة ١٩٤١. وتجمع الآراء اليوم على أن أصحاب الأسماء الثلاثة الأخيرة هم مؤسسو «النظرية النقدية الجدلية» وأهم ممثليها من الجيل الأول، بالإضافة إلى أهم ممثليها من الجيل الثاني وأشهرهم وهو المفكر والفيلسوف الاجتماعي يورجين

هابرماس (ولد سنة ١٩٢٩).

بلغت هذه المدرسة ذروة تأثيرها على الحياة الفلسفية والعلقانية وعلى تفكير الرأي العام المثقف في أوروبا وألمانيا الغربية في النصف الثاني من عقد السبعينات عندما تبنت حركة الطلاب المعروفة بعض أفكار النظرية النقدية ودمجتها في «أيديولوجيتها» اليسارية الجديدة الرافضة لكل أشكال السلطة والسلطان. وقد تأثر رواد هذه الحركة الثورية بأفكار ماركوز على وجه الخصوص، كما راحت آراؤه النقدية للمجتمع الرأسمالي الصناعي في أعقاب مظاهرات الاحتجاج على التمييز العنصري وأضطهاد الأقليات وحرب فيتنام التي هزت الرأي العام في الولايات المتحدة الأمريكية، مما ساعد على انتشار «النظرية النقدية» على الأقل في أوساط المثقفين والطلاب التمردرين ...

ومن أهم الجذور التاريخية والعلقانية التي تغذت عليها النظرية النقدية ونمط في تراثها :

- ١- تراث الفلسفة المثالية الألمانية، وفي مقدمته تراث جيورج فيلهيلم فريدرش هيجل (١٧٧٠_١٨٣١).
- ٢- كتابات الشباب المبكر لكارل ماركس (١٨١٨_١٨٨٣) وبخاصة المخطوطات الاقتصادية الفلسفية لعام ١٨٤٤، التي تحتل فيها فكرة اغتراب الإنسان في ظل مجتمع علاقات الإنتاج الرأسمالي مكانة كبيرة.
- ٣- الفلسفات الاجتماعية الألمانية وبخاصة عند ماكس فيبر، مما أثر على بحوثهم في علم الاجتماع المعرفة والأدب والفن.
- ٤- فلسفة التحليل النفسي وفلسفة الحضارة عند سيجموند فرويد (١٨٥٦_١٩٣٩) (وخصوصاً بعد تطويرها بمنظور اجتماعي عند فيلهيلم رايش واريک فروم وماركوز).
- ٥- الأفكار والتصورات الماركسية والهيجلية الجديدة التي عبر عنها في العشرينات من هذا القرن كل من كارل كورش (١٨٨٦_١٩٦١) وجورج

لوكاتش (١٨٨٥_١٩٧١) في كتابه «التاريخ والوعي الظبقي» (١٩٢٣) الذي عرض فيه لفكرة «تشيؤ» الإنسان واغترابه التي كان لها تأثير قوي على رواد النظرية النقدية، بجانب التأثر بصورة غير مباشرة بفلسفة الأمل عند أكبر فيلسوف «يوتوبى» في العصر الحاضر وهو «إرنست بلوخ» (١٨٨٥_١٩٧٧) الذي جعل من مبدأ الأمل مقوله أنطولوجية أساسية نظر من خلالها نظرة موسوعية إلى كل ادعاءات العقل الأوروبي والترااث الحضاري البشري ورصد حركته نحو «يوتوبيا» إنسانية لم تتحقق بعد ...

-٦- التأثر ببعض أفكار فلسفة الظاهرات (الفيونومينولوجيا) وفلسفة الوجود التي انطلق منها بعض أعلام مدرسة فرانكفورت، مما جعل فلسفتهم تتهم في بعض الأحيان _ كما سبق القول _ بأنها ماركسية وجودية (و شخص منهم بالذكر هيربرت ماركوز الذي درس في شبابه على يدي هرزل مؤسس الظاهراتيات (١٨٥٩_١٩٢٨) وهيدجر (١٩٧٦_١٨٨٩) الذي أعد رسالته في الدكتوراه تحت إشرافه، وكذلك هوركهيم وأدورنو اللذين لا يخفى تأثير فلسفة شوبنهاور (١٧٨٨_١٨٦٠) ونيتشه (١٨٤٤_١٩٠٠) وفيلسوف الحياة والتاريخ والحضارة وعالم الاجتماع جورج زيميل (١٨٥٨_١٩١٨) على تفكيرهما الجاد القائم، وحسهما المأسوي، وتصورهما المتشائم للتاريخ العقل البشري بوصفه تاريخ عذاب الإنسان وتغذيته من قبل قوى فظة غاشمة وشبه مجهملة، بحيث بلغ ذروة سلبية وتجده من أقنعته الحضارية و«تصدّعه» واغترابه في ظل المجتمعات الصناعية «المتقدمة» ومع تصاعد الإرهاب النازي ثم الرأسمالي والشيوعي. بـ _ خصائصها وسماتها العامة:

١- تقاد مقوله «التشيؤ» و«الاغتراب» أن تكون إطاراً مرجعياً لمعظم الأفكار التي يطرحها فلاسفة النظرية النقدية، ونواة مركبة يدور حولها الجانب الأكبر من مناقشاتهم وتحليلاتهم للمجتمع الرأسمالي والصناعي

«العقلاني» الحديث. وتعبر هذه المقوله في أبسط أشكالها عن أن البشر ليسوا في واقع حياتهم ما يمكن أن يكونه بحسب ماهيتهم وإمكاناتهم. وذلك أنهم في الحقيقة مفتريون عن هذه الإمكانيات وتلك الماهية. فالمجتمع الصناعي المتقدم الذي ينصب عليه حديثهم عن هذه المقوله يكشف عن اغتراب الإنسان وتشيئه في ظواهر عديدة ومتعددة. من هذه الظواهر أنه قد تحول في ظل علاقات العمل الصناعية والرأسمالية إلى مجرد عنصر أو جزء ضئيل من جهاز الإنتاج الهائل الذي تحدده «الأتمتة» و«الميكنة». وصار عجلة صغيرة مجهولة قابلة لأن يستبدل بها غيرها داخل «العالم التقني» الضخم الذي يصعب الإحاطة بشبكته المعقّدة أو بالقوى التي تحرك خيوطه. فالإنسان واقع تحت ضغط الآلات التي تفرض عليه ألواناً من السلوك النمطي الرتيب، وتسرّع عليه منافذ المبادرة الشخصية الحرة، وتعوق تحديده لذاته، وتخنق فاعليته الخلاقة.

وتتجلى ظاهرة التشيه والاغتراب بجانب ذلك في تسلط النظم البيروقراطية وأساليب القمع الإداري المختلفة التي تجعل الإنسان نهباً لظاهر القهر الخفية والساخنة في المجتمع الصناعي المتقدم الذي أحكمت أجهزة «الإدارة» قبضتها عليه، بحيث سُلب البشر فرديتهم. وانحطت قيمتهم الإنسانية والذاتية تحت ضغط عملية الإنتاج الآلية إلى مستوى «الشيء» الذي تشكله القوى المسيطرة كيفهما شاءت. أضاف إلى هذا ظاهرة ثلاثة توضح مدى اغتراب الإنسان في المجتمع الصناعي الحديث، وهي «توحيد» الحاجات البشرية، وتقنين أنماط السلوك أو «التسوية» بينها عن طريق عملية الإنتاج السلمي الضخم وصناعة التسويق والاستهلاك على أوسع نطاق. ويصور للإنسان الفرد (على حد تعبير أدورنو وهوركهيمير في كتابهما المشترك عن جدل التدوير، فرانكفورت، ١٩٧١، ص ٢٩) من خلال شركات الإنتاج ووكالاته التي لا حصر لها، ومن خلال ثقافتها الإعلامية، أن أنماط السلوك الموحدة أو المقنة هي وحدتها الأنماط الطبيعية، المحترمة، المعقولة.

وقد تتبع بعض ممثلي النظرية النقدية - وبخاصة أدورنو وهوركهيمير -

تأثير ظاهرة الاغتراب والتشيئ على الفن والابداع، وبينوا كيف انحط العمل الفني، في ظل المجتمع الصناعي وظروف صناعة الثقافة وعملائها وأجهزة إنتاجها والأعلام عنها، إلى حضيض السلعة في سوق الاستهلاك والمزايدة، مما أفقده أصالته وشموله و فعله المباشر في القلوب والعقول، بحيث أصبح مجرد «شيء» يقصد به الاستمتاع السطحي والتسلية في أوقات الفراغ، ولم يبق أثر للعلاقة الحية بالعمل الفني، ولا لفهم المباشر لوظيفته بوصفه تعبيراً وصورة مما كان يسمى يوما باسم الحقيقة (على حد قول هور كهيمير في كتابه عن نقد العقل الأداتي، فرانكفورت، ١٩٦٧، ص ٤٧).

ويحدد أصحاب النظرية النقدية أسباب التشيئ والاغتراب التي ترجع للنظام الاقتصادي الرأسمالي. فعلاقة الإنتاج والسوق الرأسمالية هي المسئولة عن «عبادة السلع» أو «صنميتها» (الفيتيشية) التي أضفت على علاقات الناس بالأشياء وببعضهم البعض طابع السلعة، وحصرتها في نطاق المنافع والوسائل المجردة من كل لمسة شخصية أو إنسانية. أضاف إلى ذلك تقسيم العمل الموجل في التخصص خلال عملية الإنتاج، وميكنة العمل نفسه، وبيروقراطية الإدارة، وصناعة الدعاية والإعلام ووسائلهما الجماهيرية.. الخ. ويأتي في مقدمة العوامل وأسباب التي أدت إلى اغتراب الإنسان المعاصر في ظل المجتمعات الصناعية المتقدمة أسلوب أو نمط معين من التفكير يسميه أصحاب النظرية النقدية باسم «العقل الأداتي» حيناً، و«العقلانية التقنية» حيناً آخر، مما سيرد ذكره بعد قليل. الواقع أن النظرية النقدية تختلف في هذه النقطة اختلافاً أساسياً عن وجهة النظر الماركسية الليينية التي ترجع الاغتراب لأسباب اقتصادية محضة، كما تجعل القضاء عليه مرهوناً بالقضاء على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج.

٢- يقصد فلاسفة النظرية النقدية «بالعقل الأداتي» أو «العقلانية التقنية» نوعاً من التفكير السائد في المجتمع الصناعي الحديث يطلقون عليه كذلك اسم العقل الذاتي والتقني والشكلي، ويصفونه - على لسان ماركوز في-

كتابه الشهير _ بالتفكير «ذى البعد الواحد». ويتبين هذا التفكير بأجل صورة في أسلوب التفكير العلمي والتقني، كما تعبّر عنه الفلسفة الوضعية بأشكالها المعاصرة والفلسفة البراجماتية (العملية).

وإذا كانت فلسفة التأثير الحديثة _ بما تتطوّي عليه من التجدد من النزعة الأسطورية والخرافية، ومن محاولة السيطرة الكاملة على الطبيعة _ قد دفعت بهذا النوع من التفكير إلى حدوده القصوى، فليس من الصعب أن نتلمّس جذوره في الفلسفة الغربيّة القديمة. والدليل على هذا _ في رأي ماركوز _ أن المنطق الأرسطي يكشف عن الميل لإخضاع جميع الموضوعات، سواء كانت عقلية أو جسمية، وسواء تعلقت بالمجتمع أو بالطبيعة، لنفس القوانين العامة للتنظيم، والحساب، والاستنتاج. هذا الميل يعبر اليوم عن نفسه في صورة «منطق السيطرة» الكامن في أسلوب التفكير العلمي والتقني الحديث، كما يعبر هذا الأسلوب بدوره عن إرادة السيطرة التي تميّزه ولا تتفصل عنه، ويمثل نوعاً من «القبلي التقني» الذي ينظر للطبيعة ويعامل معها بوصفها مجالاً للوسائل أو الوسائل الممكنة، ومادة للتحكم والتنظيم، ثم يمد سلطانه على البشر والعلاقات البشرية فيضعها أيضاً تحت تصرفه وتحكمه وسيطرته، بحيث لا يكون للعقل في النهاية إلا طابع أداتي، وتتصبّح قيمته الإجرائية ودوره في إحكام السيطرة على البشر وعلى الطبيعة هو «المعيار الأوحد» (راجع في هذا الصدد كتاب ماركوز المشهور عن الإنسان ذي البعد الواحد، دراسات عن أيديولوجية المجتمع الصناعي المتقدم، نويفييد وبرلين، ١٩٦٧، ص ١٥٢، ١٦١، ١٦٧ وبعدها، وكذلك كتاب هور كهيمر السابق الذكر عن نقد العقل الأداتي، فرانكفورت، ١٩٦٧، ص ٢٠، والكتاب المشترك لأدورنو وهور كهيمر عن جدل التأثير، ص ٢٣).

ولا ينفصل هذا الاتجاه «الأداتي» للعقل التقني والعلمي الحديث عن اتجاهات أخرى تتمثل في فرض المقولات الكمية على الواقع، ومحاولات إخضاع جميع الظواهر والواقع للقوانين الشكلية والقواعد القياسية. ويتبين «طفيان النزعة الكمية أو التكميم» (على حد تعبير أدورنو في كتابه عن الجدل السلبي،

فرانكفورت، ١٩٦٦، ص ٥١) في العصر الحاضر في المنطق الرياضي والاتجاه المتزايد إلى «ترييض» العلوم المختلفة حتى الإنسانية منها، بل في تطبيق المعايير الكمية على تقييم فرص العمل، وتنظيم السلوك في أوقات الفراغ. وقد ترتب على هذه العقلانية الشكلية والرياضية مختلف ميادين الحياة الإنسانية أن تضاءلت جوانب كيفية هامة لا غنى عنها لحياة الإنسان، وتمت التسوية بين الفروق الفردية الأساسية، والتضييق على إمكانات الحرية والتعبير الحرّ التي لا تستقيم الحياة بغيرها. ويؤكد فلاسفة النظرية النقدية في هذا الصدد أن الإنسان الذي تحكمت فيه العقلانية التقنية لا ينفك يفرض تقنياته التجددية على الطبيعة والمجتمع، تحقيقاً لإرادته في عقلنتهما وصب ظواهرهما في مقولاته، ومن ثم فرض سيطرته عليهم غير أنه لا ينتبه من ناحية أخرى إلى أن هذه التقنيات ذاتها هي نتاج تفكيره، وإن كان يعتبرها في النهاية حقائق موضوعية ثابتة ومستقلة عنه، ويتعامل معها كأنه واقع تحت رحمتها وخاضع لسلطانها. ويسوّقه هذا إلى الوقوف موقف العاجز إزاء كل ما هو قائم ومستقر، أو موقف المتصالح معه (والمRAD بالقائم والمستقر هي أساليب التفكير السائد، والمؤسسات والنظم والقيم والعلاقات الاجتماعية والسياسية ... الخ.).
ويلح فلاسفة النظرية النقدية على هذه الفكرة التي ترتبط بسمات وخصائص أخرى مميزة للعقل التقني أو الأداتي، كالاتجاه لتثبيت دعائم السلطة، وتأمين علاقات القوة والسيادة في مجتمع معين، والميل إلى اضطهاد النزعات التلقائية الخلاقة والأفكار المبدعة الجريئة التي تطمح إلى تجاوز المألوف والمعتاد، والعجز عن إدراك العمليات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في سياقها التاريخي الشامل الذي يتخطى الجوانب الجزئية والأحداث المعزولة، والنزوع إلى توحيد أساليب التفكير وال حاجات وأنماط السلوك تحت تأثير وسائل الدعاية والإعلام والتسويق التي ترتبط بنظام الإنتاج والاستهلاك في المجتمع الصناعي والرأسمالي، وتأكد مصلحته في «تمييط» أشكال التفكير والسلوك، وحمل الناس على التكيف مع ظروف القهر والقمع التي تفرضها العقلانية والميكنة التي سبق شرحها، ثم الاتجاه أخيراً إلى استبعاد القرارات الأخلاقية

والسياسية من دائرة المعقول، والخط من شأنها تنتهي إلى مجال اللا معقول والقرارات «الذاتية» البعيدة عن «الموضوعية».

٣- وطبيعي أن يكون القمع والسلطة الذي يطبع المجتمع الصناعي المتقدم بطابعه من أهم المقولات التي تؤكدتها النظرية النقدية. ويرجع الفضل في ترويج هذه المقوله والإلحاح عليها «لهربرت ماركوز» الذي حاول أن يجد لها مبرراً معقولاً من كتابات «فرويد» عن فلسفة الحضارة، ومن فلسفة التحليل النفسي بوجه عام. فقد استند إلى زعم فرويد _ وبخاصة في كتابه «قلق في الحضارة» _ أن التطور الاجتماعي والحضاري الذي حققه البشرية لم يتم إلا بالقمع المستمر للدعاوى وال حاجات الإنسانية الأولية. ويسري هذا القمع أو «الكبت» الضروري على تطور شخصية الفرد، إذا لا بد لكل إنسان أن يتعلم منذ طفولته كيف يتحكم في دوافعه المتوجهة بطبيعتها الإشباع حاجته إلى اللذة والسعادة إشباعاً لا حدّ له، لكي يتسمى له المحافظة على بقائه والتعايش مع غيره. ومن هنا يكون احترام القواعد والنظم الاجتماعية على الدوام نوعاً من القمع الواعي أو غير الواعي للدعاوى والرغبات وال حاجات الأولية. ويزيد ماركوز على فرويد فيذهب إلى أن هذا القدر الضروري من قمع الدعاوى في جميع المجتمعات البشرية قد أضيف إليه قدر آخر غير ضروري أو «فائض» من القمع فرضته مصالح السلطة الحاكمة ومؤسساتها وتنظيماتها. ومجتمعات «الرخاء» الصناعية الحديثة لا تستثنى من هذه القاعدة، إذ جعلت من هذا القمع غير الضروري مؤسسة ذات قوة وسيطرة. وبدلًا من أن تقضي على ذلك القدر الضروري من قمع الدعاوى والرغبات الذي استلزم التطور التاريخي، نتيجة لارتفاع معدل الإنتاجية ومستوى الرخاء اللذين وصلت إليهما، تحولت إلى نظام شامل للقمع والقوة والسيطرة، وعرضت الإنسان لأشكال مختلفة من القدرة الظاهرة والباطن، والقمع الواعي أو غير الواعي الذي ينطلق من أجهزة الإنتاج الضخمة، والمؤسسات الإدارية والبيروقراطية والاستهلاكية والإعلامية التي تشبه آلات هائلة يحاول الناس أن يكيفوا أنفسهم مع ضغوطها ومطالبه،

ويضطرون في سبيل ذلك إلى قمع طبيعتهم، بل يبلغ بهم الأمر في كثير من الأحيان إلى عدم الإحساس بالقمع الذي تمارسه عليهم تلك الأجهزة التقنية الخفية التي تحكم حتى في حياتهم الخاصة، فتشكل دوافعهم، وتوحد أنماط سلوكهم، وتخلق فيهم حاجات مادية وروحية زائفة، يشبعها مجتمع الاستهلاك والرفاهية بكافة السبل فيتوهمون أنهم يعيشون حياة سعيدة هائلة، في الوقت الذي تطيل فيه أمد عبوديّتهم وشقائهم، وتضاعف القهر غير الضروري لدّوافعهم وحاجاتهم الحقيقية ... وواقع الأمر أن القوى المسيطرة على تلك المجتمعات هي التي أوحت إليهم بال الحاجات المزيفة لتحقيق مصلحتها المزيفة في إقرار الأوضاع القائمة، مستعينة على ذلك بوسائل الإعلام وتقنيات التأثير على الجماهير التي استطاعت أن تشكّل إحساسهم الفردي بالسعادة كما شكلت حاجاتهم الأولية ووحدتها وأخضعتها لمطالب الاستهلاك وصناعة اللذة والتسلية والرفاهية .. وأخطر ما في الأمر أن الناس يستسلمون لهذه الأوضاع ويقاومون أي محاولة ثورية للتغيير، متّصورين أن هذا التغيير ضد مصالحهم لا ضد مصالح القوى المسيطرة عليهم.

٤- ومن خصائص النظرية النقدية أنها نظرية ثورية ونقدية. فهي تريد أن تكون بديلاً عن النظرية التقليدية التي تقر الواقع القائم بحكم موقفها النظري وأسلوبها في التفكير. ولذلك يوجه أصحاب النظرية انقاداً لهم الحادة للاتجاهات الفلسفية الأخرى (الالوضعيّة والبرمجاتيّة)، ومنهاج التفكير العلمي المتفق عليها، وأوضاع المجتمع الصناعي الذي يسلطون عليه النقد الجذري الشامل. وهم يعبرون من خلال هذا النقد عن مطالبهم بتغيير هذا المجتمع من أساسه تغييراً ثورياً لا يقتصر على أشكاله وتنظيماته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، بل يمتد إلى بنية التفكير والآراء واللغة التي يستخدمها الناس في ذلك المجتمع. وتظهر هذه الروح النقدية الجذرية أوضح ما تكون عند ماركوز (وبحاصة في كتابه «في التحرر»، فرانكفورت، ١٩٦٩).

٥- ويعتبر آخر هذه الخصائص المميزة للنظرية النقدية عن مقوله كثراً الجدال حولها، وتعلق بالمصالح التي توجه المعرفة في عمليات البحث العلمي. ويرجع الفضل في بيان هذه المقوله لهابرماس (وإن يكن هور كهيمر هو أول من تتبه إليها وصاغها صياغة مبدئية في مقاله المبكر عن النظرية التقليدية والنظرية النقدية الذي نشره سنة ١٩٣٧). ويحدد هابرماس في إطارها ثلاثة أنماط من العلوم أو بالأحرى من أساليب التفكير العلمي، وهي العلوم التجريبية والتحليلية، والعلوم التاريخية والتفسيرية (الهيبرمنويطيقية) وعلوم الفعل والمصالح الموجهة _ بصورة متعلالية _ لعملية المعرفة وهي تحدد طبيعة المعرفة والنظريات في هذه العلوم، بحيث تناظر العلوم التجريبية والتحليلية مصلحة معرفية تقنية «تتصرف دائماً في الواقع من وجهة نظر تقنية، وتケل نجاح السلوك في مختلف المواقف»، كما تناظر العلوم التاريخية والتفسيرية مصلحة معرفية عملية تضمن التفاهم القائم على العمل بين الذوات المشتركة (راجع كتاب هابرماس التقنية والعلم من حيث هما أيديولوجية، فرانكفورت ١٩٦٨، ص ١٤٦ وبعدها، وبالاخص كتابه المعرفة والمصالحة، فرانكفورت، الطبعة الثانية، ص ٢٤١). أما علوم الفعل والسلوك المنهجية كالاجتماع والاقتصاد والسياسة فتتجه لتحقيق مصلحة من نوع آخر، هي تحرير الإنسان من ألوان القهر الفطرية وتمكينه من الخلاص منها بمساعدته على بلوغ الرشد عن طريق التأمل الذاتي المستقل. ومع أن هذا التصور للمصالح الحياتية والعملية التي توجه أنماط المعرفة العلمية يبدو للوهلة الأولى شديد الجاذبية، إلا أن النظرة المتأنية تكتشف غموضه والتباس معاييره، فضلاً عن أنه لا يجيب إجابة شافية عن كثير من الأسئلة المتعلقة بطبيعة تلك المصالح الموجهة للمعرفة العلمية. وأخيراً فإن هابرماس لا يوضح طبيعة المقولات التي تدخل فيها المصالح الموجهة للمعرفة، وهل هي مقولات تجريبية (سيكولوجية وأنثروبولوجية) أم مقولات متعلالية، وهل تحدد تكوين المعرفة العلمية ونشأتها منذ البداية أم يقتصر دورها على تبرير صدقها وتفسير قيمتها.

تعقيب نقدى:

أ- لعل من أهم ما يذكر لأصحاب النظرية النقدية أنهم أكدوا الدور النقدي والثوري للفلسفة، وحددوا هذا الدور _ من خلال تحليلاتهم الناقدة للمجتمع الصناعي والرأسمالي «المتقدم»، وللقوى والمصالح المحركة لعقلانيته العلمية والتكنولوجية المسئولة في رأيهم عن ظواهر الاختراق والشقاء والقمع والقهر الجائمة على أنفاسه _ حدوده بتجاوز الأوضاع والقيم والمعارف والمناهج وأساليب التفكير السائد فيه، وضرورة الالتزام بنقدها ومقاومتها تمهدأ لتغييرها من جذورها. بذلك نجحوا إلى حد كبير في التوحيد بين الفلسفه والثورة، وفي مطالبة الفيلسوف بأن يكون شائراً، والشائر أن يكون فيلسوفاً، بشرط أن يتلزم كلاهما بطبيعة الحال بالدقة والموضوعية العلمية الكافية. والدليل على هذا أنهم نادوا منذ البداية بالتفاعل والتكامل بين النظرية أو الفلسفه الاجتماعية _ التي حاولوا ومازالت أجيالهم التالية تحاول بلوتها _ وبين العلوم الإنسانية والاجتماعية التجريبية. ولذلك كان معظمهم فلاسفة وعلماء اجتماع في وقت واحد، وأنثمرت جهودهم بحوثاً ودراسات عديدة تولى معهد البحث الاجتماعي نشرها _ كما سبق القول _ في مجلته أو في صورة كتب مستقلة قام بإصدارها. ولقد تبهوا إلى تفاعل الأنظمة العلمية منذ أن أعلنوا عن برنامج هذا المعهد وهو تجاوز أزمة الماركسية عن طريق تحقيق التفاعل بين الفلسفه الاجتماعية والعلوم الاجتماعية التجريبية. بل إن بعضهم مثل هوركمير وماكوز وأدورنو بوجه خاص في أعماله العديدة عن جماليات الموسيقى قد طبقو وجهة نظرهم النقدية_ الجدلية_ الاجتماعية على الفن والأدب والإبداع، وحاولوا أن يستخرجوا الدلالات الاجتماعية للأعمال الأدبية والفنية وتعبيرها عن السياق التاريخي والحضاري والاجتماعي الذي نشأت فيه ومدى تقدميتها وحداثتها أو رجعيتها وتخلفها.. ولا شك أن الدور النقدي والثوري للفلسفة يمثل بعدها هاماً لم يلتفت إليه التفاسف ولا المشغلون بالفلسفه في عالمنا العربي وفي العالم الثالث بصورة كافية حتى الآن، وسوف

يظل غائباً عنا ونظل غائبين عنه ما بقيت عجلة التعليم الأكاديمي للفلسفه تدور دورتها العقيمة وتجر المعلمين والمتعلمين إلى مهاوي النقل والتردد، والاجترار والتقليد، والاكتفاء بالعرض والتقديم والتعريف وتجميع المادة دون الفحص والنقد والتمحيص، أو بالانزلاق إلى البلاغية والإنسانية والثورية الزائفة في خطب أيديدولوجية تفتقر إلى كل أساس علمي وموضوعي، بل تفتقد الدقة والتحديد الضروريين لأية لغة فلسفية. إن تتميم النزعة النقدية أمر بالغ الأهمية لتكوين الوعي الحر، والدفاع عنه وإيقاظه كلما استسلم أو أخلد إلى الناس. وهو أشدّ ما يكون أهمية لكل مشتغل بالفلسفه يدرك دورها في نقد الواقع والفكر السائد. وإذا كان من الممكن أن نتعلم من أصحاب النظرية النقدية كيف نقف من كل ما نجرب ونقول ونفعل ونكتب ونقرأ موقفاً نقدياً يقوم على الوعي بالواقع والناس الأحياء « هنا والآن »، ويلتحم بهمومهم وأمالهم، ويكشف عن التناقضات في هذا الواقع ويعين على تجاوزها، فإن نقد النقد يكون خطوة هامة على الطريق المؤدي لأن يصبح النقد فلسفياً وتصبح الفلسفه نقدية بحق.

بـ- ربما يؤخذ على النظرية النقدية أنها لم تستطع أن تقيم أبنية منهجية أو نسقية محكمة متماسكة، ولذلك بقيت فلسفة حرة مفتوحة، تعتمد على حدودتهم الثاقبة أكثر مما تعتمد على التطوير التصوري الصارم للأفكار، وتعبر عن نفسها في صورة مقالات وشذرات متفرقة لا في بناء عقلي دقيق. وربما يرجع السبب في هذا إلى تنوّع اهتماماتهم ومواهبهم، وتمزق شخصياتهم بين العالم الاجتماعي والجدلي الصارم وبين الفنان العاطفي أو الرومانتيكي الحال، وحرصهم على البعد عن صورة الفيلسوف والعالم بالمعنى الحرفي _ على الرغم من أن بعضهم قد شغل منصب الأستاذية في الجامعة _ رغبة منهم في الاحتفاظ بصورة الفيلسوف والعالم الحر، واستجابة لطبيعتهم القلقـة ومزاجهم الثوري الذي جعلهم ينخرطون في تناقضات عصرهم وأزماته وأمراضه ويعاولون تشخيصها ووصف العلاج الحاسم للخلاص منها.

لم يشأ «أدورنو» _ على سبيل المثال _ أن يكون فيلسوفاً ولا عالم اجتماع بالمعنى الحرفي أو المهني للكلمة. وباستثناء دراساته عن كيركجارد وهيجل، وكتابيه الشهيرين جدل التدوير (بالاشتراك مع صديقه هور كهيمر) وجدل السلب أو الجدل السالب، لا نكاد نجد له كتاباً متخصصاً سوى كتاب واحد مبكر (إذ يرجع للثلاثينات وطبع جديدة في الستينات) وهو كتابه عن ظاهريات هسّرل: النقد البعدي لنظرية المعرفة _ دراسات عن هسّرل والنقاوص الظاهرياتية) لقد كان همه الأول في كل كتاباته الفلسفية والاجتماعية والأدبية والجمالية هو تصعيد عقلانية الذات العارفة إلى الحد الذي تحسّ معه بالأبنية المتقاضة في الوعي والأشياء، ولم تكن الفلسفة عنده مجرد معرفة تصورية، بل كانت نقداً شاملـاً للواقع الإنساني الحي وللتقاوصات الاجتماعية البشعة التي عذبتـه وعدبتـ الناس من حوله، أي فلسفة واقعية حرّة، خالية من قلق الوقوع في هاوية بلا قرار ولا أرض صلبة تقفـ عليها... هذه الأرض الصلبة التي لن تكون إلا تجربة الواقع الحي الذي تشتبكـ فيه الذات العارفة مع الموضوع على نحو جدلـي ونقدـي يخلصـها من كل أشكالـ الاغترابـ والقهرـ والقلقـ، ويجرـدهـ من كلـ النزاعـاتـ الأسطوريـةـ والوهـميةـ عنـ فـلـسـفـةـ أولـىـ تعـتمـدـ عـلـىـ تـصـورـ أولـىـ مـطـلـقـ (سوـاءـ أـكـانـ وـعـيـاـ مـطـلـقـاـ كـمـاـ عـنـ هـيـجـلـ،ـ أوـ وـعـيـاـ خـالـصـاـ مـتـعـالـيـاـ يـقـصـدـ إـلـىـ المـوـضـوـعـاتـ كـمـاـ عـنـدـ هـسـرـلـ،ـ أوـ كـيـنـوـنـةـ وـوـجـوـدـاـ عـلـىـ الإـطـلـاقـ يـضـمـ كـلـ الـمـوـجـودـاتـ كـمـاـ عـنـدـ هـيـدـجـرـ)،ـ لأنـ مـثـلـ هـذـهـ الـفـلـسـفـةـ لـاـ بـدـ أـنـ تـتـهـيـ إـلـىـ مـثـالـيـةـ جـرـداءـ جـوـفـاءـ،ـ مـفـتـرـيـةـ عـنـ الـوـاقـعـ الـحـيـ وـعـنـ الـفـلـسـفـةـ الـوـاقـعـيـةـ الـحـيـةـ عـلـىـ السـوـدـاءـ.

ظلـ أدورـنوـ يـعـدـ بـهـذـهـ الـفـلـسـفـةـ الـتـيـ تـتـمـثـلـ فـيـ نـظـرـيـةـ نـقـدـيـةـ عـنـ الـمـجـتمـعـ،ـ وـتـحـقـظـ بـدـقـةـ الـنـظـرـيـةـ وـاستـقـالـلـهاـ وـغـنـاـهـاـ بـالـمـضـمـونـ منـ نـاحـيـةـ،ـ وـبـقـدـرـتـهاـ عـلـىـ تـفـسـيـرـ الـوـاقـعـ وـتـغـيـيـرـهـ مـنـ نـاحـيـةـ أـخـرىـ.ـ غـيـرـ أـنـ هـذـهـ الـنـظـرـيـةـ لـمـ تـكـتـمـلـ قـطـ،ـ وـلـمـ يـزـدـ مـاـ أـنـجـزـهـ مـنـهـاـ عـلـىـ عـدـدـ مـنـ الـمـحاـولـاتـ وـالـمـقـالـاتـ الـمـتـوـعـةـ الـتـيـ بـقـيـتـ عـلـىـ صـورـةـ نـمـاذـجـ وـشـذـرـاتـ نـاقـصـةـ كـمـاـ سـبـقـ القـوـلـ.ـ وـتـوـضـحـ هـذـهـ الـعـبـارـةـ الـوارـدةـ

في كتابه «جدل السلب» صعوبة المشكلة، كما تذكر القارئ بعبارة ماركس وانجلز الشهيرة في «الأيديولوجيا الألمانية» من أن الفلسفة قد اكتفوا حتى اليوم بتفسير العالم، وقد آن أوان تغييره: «فالفلسفة التي بدا في وقت من الأوقات لأن زمانها قد انقضى، تستمر في الحياة لأن لحظة تحقيقها قد أغفلت فيما مضى. والحكم المبتسر بأنها اقتصرت على تفسير العالم، حكم عليه هو ذاته بالشلل بسبب الإحساس بمرارة الخذلان أمام الواقع، وتحول إلى هزيمة للعقل بعد أن فشلت محاولات تغيير العالم. ربما (يرجع السبب في ذلك) إلى قصور التفسير الذي وعد بالتغيير العملي».

هذه العبارة العسيرة تشبه أن تكون نوعاً من الاعتراف الذاتي الأمين أو الرثاء الحزين. فلم يستطع أدورنو أن يقدم النظرية المستقلة التي فكر فيها، إما لأن وقتها لم يكن قد حان، وإنما لأنها اختفت في تناقضات العصر وأزماته وتحيزاته وأساطيره اللا عقلية البشعة التي حجرت على الحريات ولم تتمكن الفلسفة ولا الفلسفة من إدراك «الكل» الذي تطمح دائماً إلى الإمساك به في الفكرة. لقد كان الواقع الأوروبي قد بلغ في رأيه حدّاً من الزيف واللامعقولية يصعب معه إدراكه بالعقل. ولذلك صرف جهوده، في الكتب السابقة الذكر عن الجدل، إلى تحليل لا عقلانيته المقنعة بأقنعة العقل والعلم، والتمنّس النجاة في مناطق تقع وراء حدوده (في النظرية الموسيقية وفي أدب الحداثة وشعره ومسرحه _ خصوصاً عند باول سيلان وبيكريت _ وجماليات العمل الفني) ليتحقق له الوعد بالسعادة والحقيقة الذاتية الأصيلة غير المزيفة (التي كانت من أهم ما جمعه بفلاسفة هيدجر على الرغم من هجومه الحاد عليه وعلى كل الأنطولوجيات _ نظريات الوجود _ الجديدة في كتابي لغو الأصالة وجدل السلب) ومن ثم بقيت يوتوبية _ إذا جاز الحديث أصلاً عن يرتوبية بالمعنى الدقيق لديه! هي الحلم بواقع إنساني «متصالح»، يحيا فيه أفراد غير مفتربين عن الناس الأحياء وعن عالم الأشياء، ويشاركون بلا خوف في كل اجتماعي لا يقهرهم، وينطلقون من تجاربهم الخاصة إلى الحقائق الفلسفية العامة.

غير أن «اليوتوبيا» بهذا المعنى المتواضع لم تتحقق في حياته، ولا في حياة سائر أعضاء مدرسة فرانكفورت. ومع تصاعد اليأس من إمكان الثورة الحقيقة على الأوضاع الظالمة في المجتمع الصناعي المقدم، وتزايد الشك في الأحزاب اليسارية المتقدعة. وفي تمرد الطلاب الذين رفعوا في البداية بعض شعاراتهم وتغدو على فكرهم – مع كل هذا بقي لديهم الإصرار على تأكيد دور المعرفة العلمية والتنظير الدقيق في إحداث الثورة المؤجلة والتعجيل بالمجتمع الإنساني الجديد، وواصلوا جهودهم المخلصة لإقامة النظرية النقدية وتعريمة كل أشكال التبرير للأوضاع السائدة، ونشر الوعي بضرورة التغيير الجذري.. لم يخلوا عن أملهم في الخلاص – على الرغم من نظرتهم المشائمة إلى التاريخ البشري وكأنه تاريخ الرعب والسلطة والتعذيب –، ولا عن إيمانهم بالتضامن الإنساني وقوة الحب وتعاطفهم مع العمال والفقراء والمغضوبين والمستغلين والمظلومين، ولا عن التزامهم بالنظرية الماركسية في روحها الإنسانية العامة كما تجلّت في «المخطوطة لسنة ١٨٤٤» وفي الإطار التاريخي الواسع الذي يمتد من كانتٌ والتّوَرِيرُ الفرنسِي إلى هيجل وماركس، بل لقد أدخلوا عليها نوعاً من الوجودية المادية (إذا جاز هذا التعبير عن الشقاء المادي والجسدي للفرد المعدب والجماهير المطحونة) التي تؤكد تناهي الإنسان وفناءه وتعاسته جنباً إلى جنب مع تأكيد النّظرة التاريخية والاجتماعية النقدية إليه.

والمهم أن عزوفهم عن الاشتراك في العمل السياسي، وخيبة أملهم في كل الممارسات الثورية على عهدهم، قد زاد من تشبيهم بالنظرية التي جعلوها على حدّ تعبير ماركوز – أعلى صور الممارسة. وإذا كانوا قد عجزوا عن بلورة هذه النظرية في نسق واضح متماسك كما سبق القول، فإن ذلك لا يطعن في جهود الجيل الأول منهم على أقل تقدير، لأن الجيل الثاني لا يزال يواصل العمل على بنائها (كما نرى على سبيل المثال في نظرية هابرماس عن فعل التواصل – ١٩٨١ – ومحاولته إقامة نسق من المبادئ والمعايير التي تحدد أسس الحوار والتفاهم الإنساني الحرّ)، ولأن فكرة «النسق» نفسها أصبحت غير

مستساغة في عصرنا الحاضر.

جـ- تستحق الأفكار التي تتردد بصورة مختلفة عند معظم أصحاب النظرية النقدية عن التتوير والعقلانية وما يرتبط بهما من تقدم، وتصنيع، وإدارة، وهيمنة على الطبيعة الداخلية والخارجية، وتجرد من النزعة الأسطورية والطبيعية (خصوصاً عند هور كهيمر وأدورنو في كتابهما المشترك عن جدل التتوير، وكذلك عند ماركوز في كتابه المختلفة كالإنسان ذي البعد الواحد والحب والحضارة في التحرر) _ تستحق أن نقف عندها ووقفة نقدية قصيرة، حتى لا يتصور القارئ العربي أنهم كانوا أعداء العقلانية والتتوير.

لقد كان هدف هوركهيمر وأدورنو هو بيان الازدواجية الكامنة في مفهوم التتوير الغربي وتمزقه منذ بداياته الأولى، وارتداه باستمرار إلى الأسطورة واللا عقلانية التي حاول باستمرار أن ينزع نفسه منها وتمثلت لها في الهمجية النازية التي كانت هي اللعنة والكارثة. ولذلك حاولا معرفة الأسباب «العقلية» التي جعلت البشرية الغربية تسقط في أمثال هذه الهمجية «اللا عقلية» طوال تاريخها المبني بالرعب والتعذيب، بدلاً من أن تبدأ وضعاً إنسانياً حقيقياً تسوده السعادة والصالح بين البشر وبينهم وبين الطبيعة. ولقد رصدا تاريخ الحضارة الغربية بوصفه تاريخ العقلنة أو التعقيل، أي تجريد الطبيعة من سحرها الأسطوري القديم (كما قال ماكس فيبر) والسيطرة عليها والتحكم فيها (كما أفضى في ذلك فيليسوف الحياة لودفيج كلاجيس) بحيث تتعدد حالة العالم في رأيهما من ناحية العلاقة الودية أو العدائية بين الإنسان والطبيعة. إن فلسفة التاريخ الغربي تكشف في تقديرهما عن استمرار سيطرة «العقل الذاتي» أو «العقل الأداتي» وسلطه على الطبيعة رغم ما لقيه في ذلك من مصاعب وتردد فيه من عثرات، وعن امتداد هذا التسلط وتلك السيطرة على الطبيعة الباطنة للإنسان بحيث تحكمت في دوافعه الأولية وزيفتها. ومن هذه الفكرة المحورية استنادي الأشكال المختلفة للاقتصاد والسلطة السياسية والاجتماعية والأخلاقية والثقافة والفن والمعرفة وبعض أشكال التفلسف

كالوضعية والبراجماتية بصورهما المختلفة.

إذا كان هدف التویر العقلی منذ القدّم (وقد تبعه الفیلسوفان الاجتماعیان من أوذیسیة هومیروس إلى عصر التویر في القرن الثامن عشر حتى عصرهما) هو تحریر البشر من الخوف، ومساعدتهم على بلوغ الرشد، وجعلهم سادة على الأرض، فإن الأرض التي تم تویرها لا تزال تغمرها ظلال الكارثة _ والكارثة في مفهومها هي سيادة الأسطورة (النازية اللا عقلانية!) _ لقد كانت الأسطورة نفسها نوعاً من التویر، ولكن التویر كان ينقلب أو يرتد دائمًا إلى الأسطورة ويدمر نفسه بنفسه. وهو في الحقيقة لم يدمّرها من الخارج، لأن الخطوة الأولى التي بدأت مع الأسطورة للتحرر من الطبيعة لم تكن خطوة فاشلة فحسب، بل كانت في الوقت نفسه بداية السير على طريق التویر المدمر. أي أن تاريخ التمدن والتتویر حتى اليوم متلبس بالأسطورة أو مطوي فيها، كما أن التویر نفسه ما فتئ يدمّر منذ القدّم بذرة كل محاولة للتحرر منها في مهدّها. فكان التویر في حركة دائمة _ كحركة الفكرة المستمرة التي وصف بها هيجل حركة التویر في القرن الثامن عشر. لكن حركته تقتضي دائمًا إلى الواقع في الأسطورة، أي أن الأساطير تحقق التویر الذي يتعرّض بعد ذلك مع كل خطوة من خطواته ويتردّي في الأسطورة التي استمدّ منها مادته ثم دمرها وجعل من نفسه قاضياً مهيمناً عليها، وبذلك سقط فيها مرة أخرى.

وأول ما ينبغي توضیحه هو أن النقد الذي يوجهه بعض أصحاب النظرية التقديمة إلى التویر والعقلانية ليس نقداً موجهاً إلى التویر نفسه ولا إلى العقل في ذاته، وإنما هو موجه إلى فسادهما وإساءة فهمهما وتحريفهما المستمر الذي بلغ ذروته أو بالأحرى حضيشه اللاعقلاني والا إنساني في ظل المجتمع الرأسمالي والصناعي وعلاقاته المكرسة لاستعباد الإنسان. ولذلك فإن هذا النقد لا يليغ التویر، بل ينوره ولا يمجد اللاعقلانية التي انتهت إليها العقلانية الغربية، بل ينقدّها نقداً عقلياً، ويجعل المهمة الأساسية للفلسفه هي القيام بعملية مراجعة عقلية لتلك العقلانية. ذلك أن أخطر ما في هذه

العقلانية التي مددت سلطان الذاتية المطلقة على كل شيء في الداخل والخارج، هو أنها لم تقتصر على «تشيء» الطبيعة، بل تعدّ ذلك إلى تشيء الوعي الفردي والاجتماعي أو تغريبه، مما قضى على التواصل الحيّ بين أفراده وبينهم وبين الطبيعة كما سبق القول.

وطبيعي أن يركز فلاسفة النظرية النقدية هجومهم على العقل «الذاتي» أو الأداتي وعقلانيته العلمية والتكنولوجية المهيمنة على المجتمع الصناعي الغربي الحديث، وأن يحاولوا تجاوزه إلى عقل «موضوعي» (أو عقلانية موضوعية) يؤصلونها ويتبّعون ملامحها ومعالجتها في آفاق وميادين مختلفة. وإذا كان العقل الذاتي يوظّف لإيجاد الوسائل الصحيحة لتحقيق الغايات المنحصرة في المحافظة على وجود الذات، فإن العقل الموضوعي المستقل هو الذي يعرف غايات أشمل وأبعد من المحافظة على وجود الذات، كما يقدر على الحكم بمعقولية هذه الغايات الشاملة، ويتوجه للبنية الموضوعية للأفكار والأفعال، ويؤكد الموضوعية الكلية في الوجود التي تستمد منها معايير كل حياة وكل حي، والتي لا تخرج الذاتية عن أن تكون جزءاً محدوداً منها لا بد من رفعه وتجاوزه باستمرار إذا أردنا أن نصل إلى شيء اسمه الحقيقة في أي شيء... فالعقلانية بهذا الفهم نظام موضوعي يجب أن يتلاءم معه كل شيء بما في ذلك حياة الإنسان وزروعه الفطري للبقاء، كما أن تأكيد العقلانية الميتافيزيقية الغربية وإنحرافها إلى فلسفات «الباطن» المثالية والظاهراتية والوجودية التي انتهت من بعض الوجوه إلى تبرير اللا عقلانية.

والملاحظة النقدية الثانية على نقدمهم للعقلانية والتلوير هي أنهم نظروا إليه من منظور غربي وحسب، وبذلك وقعوا في التمركز حول الذاتية الغربية التي تصورت، وما زالت تتصور إلى حد كبير، أن تاريخها هو التاريخ العالمي... ولو كانوا موضوعيين حقاً لما أسقطوا الشرق من حسابهم، وللدركون أن للعقل تاريخاً آخر وبناءات أخرى منذ الحضارات الشرقية القديمة حتى العصر الحديث (عندما دخلت معظم هذه الحضارات في فلك العقلانية الذاتية

الغربية وما نتج عنها من علم وضعى وتقنية وسيطرة على الطبيعة)، ثم لعرفوا أخيراً أن موقف هذه الحضارات أو الرؤى الشرقية القديمة للعالم لم يكن بحال من الأحوال هو موقف التسلط على الطبيعة والأشياء والتحكم فيها واستغلالها كوسائل ووسائل للمزيد من التسلط والسيطرة، بل كان بوجه عام هو موقف التعاطف والرعاية والمودة والتوفيق والتجلانس والمحبة. ولو فعلوا ذلك لتبين لهم أخيراً أن هنالك أشكالاً وبنى أخرى للتفكير، وراءها أشكال وبنى وأساليب أخرى للإنتاج لا بد أنهم سمعوا عنها (على الأقل من ماركس وإشاراته الموجزة إلى أساليب الإنتاج الآسيوية). والمهم من هذا كله أن «تاريخه» العقل والعقلانية لا بد أن تحفظنا على مراجعة ما قالوه عنهم ووضعه في السياق التاريخي والاجتماعي الخاص به، كما تحثنا من ناحية أخرى على وضعهما في سياقنا التاريخي والاجتماعي الذي يختلف في ظروفه وتحولاته وعوامل تكوينه وتطوره وصراعه... الخ، بحيث لا نردد نقدمهم لتلك المفاهيم تردّيد الببغاءات، ولا نتصور لحظة واحدة أن ضلال العقلانية والتلوير الغربي وانحرافهما المستمر إلى اللاعقلانية والتعميمية الأسطورية والسيطرة اللا إنسانية _ يؤدي بالضرورة إلى التشكيك في العقل أو التلوير أو العلم والتقنية _ ذلك لأن حظنا من هذه كلها ما يزال جدّ قليل، كما أن القوى التي هددتهما في تاريخنا العربي والإسلامي ولم تزل تهددهما قوى من نوع آخر (الاستبداد من جانب الفرد أو الدولة، وعبادة الأشخاص، والسلط المتفاصل من قمة الهرم إلى قاعدته المستسلمة الصامتة على مر العصور، بجانب أشكال اللا عقلية والا علمية واللا إنسانية التي بلغت أشدّها في ظل النظم الفردية المطلقة في تاريخنا الحديث والمعاصر بوجه خاص، سواء كانت عسكرية باطشة تدعى التقديمية أو الاشتراكية أو الأصولية، أو رجعية متخلفة تزعم لنفسها حقوقاً إلهية مطلقة أو تتمسح بالشجرة النبوية الطاهرة).

والخلاصة أننا أحوج ما نكون إلى الفهم الصحيح للعلم والتقنية والعقلانية والتلوير في ظروف محيتنا التاريخية والحضارية الراهنة، وإلى

الحياة الديمقراطية التي لن يتحقق شيء من ذلك كله بغيرها. ولعل محننا العقل التي بلغت أبغض صورها في «أم المحن والكوارث» العربية التي نعايش اليوم آثارها الدمرة لكل وجودنا وأحلامنا _ لعلها أن ترينا إلى أي مدى وصل بنا سوء الفهم والاستخدام لتلك المفاهيم والمعاني المضيئة، وأن نحللها تحليلًا اجتماعيًّا نقديًّا يضعها في سياق تطورنا التاريخي والحضاري والعقلي، ولا نكتفي بترديدها أو دق الطبول لها ادعاءً للتقدمية وسعياً وراء الشهرة.. وعندئذ تكون فلسفتنا نقدية، ويكون نقدنا فلسفياً بحق.

د- ويرتبط بالنقطة السابقة نقد أصحاب النظرية لصور الاغتراب في المجتمعات الرأسمالية والشمولية الغربية. وأكتفي في هذا السياق بالإشارة إلى أن صور الاغتراب التي نعانيها ليست بالضرورة من النوع نفسه الذي وجهوا نقدهم إليه. فقد يكون لاغتراب العربي على مدى تاريخه الطويل جذور أخرى وأسباب مختلفة، كما أن صور القمع والقهر والتعasse والاكتئاب، الخ، التي صارت بمثابة الخبر اليومي التي تكون قد نتجت عن ألوان أخرى من التسلط والهيمنة والاستبداد غير التي يرجعونها إلى السيطرة على الطبيعة والعقلانية العلمية والتقانية (التي لم يزل حظنا منها جدًّا قليل كما سبق القول!) ولا يكفي أبداً أن نتبع صور الاغتراب وتطور مفاهيمه وأبعاده منذ عهد اليونان والرومان إلى فلاسفة التتوير والعقد الاجتماعي وحتى كانط وهيجل وماركس وفلاسفة مدرسة فرانكفورت أنفسهم، على نحو ما فعل بعض باحثينا مشكورين، وإنما يحتم علينا الواجب والحرص على الهوية جمیعاً أن نفحص الاغتراب وصورة في تاريخنا الخاص وفي ثقافتنا حتى اليوم الحاضر (و لا أبالغ إذا قلت إن هذه الصور موجودة منذ الحضارة المصرية القديمة وحضارة وادي الرافدين والحضارة الكنعانية وتكرر نفسها بأشكال مختلفة في غربتنا هنا والآن...) ولا شك عندي أن هذا النقد التاريخي والاجتماعي لم يزل مفتقداً في فكرنا وأدبنا الحديث، وأن من علمائنا ومفكرينا وأدبائنا من يملك القدرة على التصدي له بصورة أصلية بدلاً من الاقتصار على النقل والترديد

غير النقادين.

هـ- ومن جملة الانتقادات التي يمكن أن توجه للنظرية النقدية تلك النظرية «اليوتوبية» المرتبطة بالمجتمعات «المثالية» البديلة عن المجتمع الصناعي بكل سوءاته ومظالمه. فلاسفة النظرية يلحون بصفة مستمرة على ضرورة التغيير الجذري والثوري الشامل للأوضاع القائمة فيه، اعتماداً على أفكار غامضة عن الخلاص، وأحلام شبه مستحيلة بقدر ما هي غريبة عن الواقع والممكن معاً. صحيح أن بعضهم، مثل ماركوز (في كتابه عن الثورة المضادة والتمرد، فرانكفورت، ١٩٧٣، ص ٦٧ وبعدها) وهور كهيمر (في مقدمته لكتابه السابق الذكر عن النظرية النقدية)، قد قصرّوا خطوط أحلامهم اليوتوبية بعد الفشل الذي مُنيت به ثورة الطلاب السبعينيات، وبعد تغير الظروف التاريخية والسياسية والاجتماعية. ولكنهم لم يتخلوا عن حلمهم بمجتمع إنساني جديد، ومستقبل مبِراً من القمع والقهر والاغتراب. ولا يعبر هذا في الحقيقة عن تفاؤلهم بقدر ما يعبر عن ت Shawم حضاري عميق تدخلت في تكوينه عناصر رومانتيكية جديدة وجودية وحيوية (نسبة إلى فلسفة الحياة)، فضلاً عن عناصر أخرى مثالية هيجلية وصوفية قبالية (نسبة إلى الكتابات الصوفية اليهودية)، وكان فلاسفة النظرية قد اشتربطوا التدمير النهائي للعالم الصناعي القائم قبل ظهور «الصفحة البيضاء» التي ستكتب عليها سطور المجتمع الإنساني الجديد!

والدليل على هذا أنهم عجزوا عن تقديم تصورات محددة عن المجتمعات البديلة «غير المفترية»، أو عن نظمها ومؤسساتها وفلسفاتها ومناهجها الفكرية والعلمية وحاجات البشر «الحقيقية» فيها. ولذلك بقيت تأملاتهم الجدلية عن الموضوع ونقشه مجرد تأملات أو تمنيات غامضة، كما ظلت معايير «الجدل السلبي» و«جدل التتوير» كذلك غامضة غير محددة. ومع أن المشروع اليوتوبوي الذي طرحته «ماركوز» يصور مجتمعاً خالياً من القهر والقمع والبؤس، ونموذجاً جديداً لإنسان مبدع يتمتع بحساسية جديدة، ويتططلع لحاجات جديدة ويعمل

عملأً أقرب إلى اللعب الخالق، فقد علّق تحقيق هذا المشروع بالثورة الجذرية على المجتمع القائم، ولم يخرج في النهاية عن التصورات اليوتوبية التي ربطها ماركس بقيام المجتمع الشيوعي، ولا عن «أرض الأحلام» البعيدة عن التحقيق في الواقع بعدها عن الممكن.

وـ ومع ذلك فلا بد أن نُشيد بفضل فلاسفة مدرسة فرانكفورت في نقد المفهوم الزائف عن العلم، وهو الذي يتصور أصحابه أن العلم متتحرر من القيم ومستقل تمام الاستقلال عن الاهتمامات والمصالح الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأيديولوجية. وقد أثر هجومهم الشديد على التصور الذي يضع العلم في «برج عاجي» على عدد كبير من العلماء المختصين، ونبههم إلى أهمية العوامل والدوافع والمصالح التي تؤثر على نشاطهم البحثي واختياراتهم للموضوعات والمشكلات ووجهات النظر، كما تشارك في كثير من الأحيان في تحديدها. وقد ساعد النقد الموجه لمفهوم العلم من ناحية أخرى على إدراك أهمية «الأيديولوجيا التكنوقراطية» التي تكمن وراء كثير من القرارات السياسية والواقف الأخلاقية التي تتخذها القوى ذات المصلحة في المجتمعات الصناعية الحديثة، متذرعة بأنها قرارات «موضوعية» تحتمها المعرفة العلمية والخبرة التقنية.

زـ ويرتبط بالنقطة السابقة تأكيد المسئولية الاجتماعية للعلم. فمن واجب العالم نحو مجتمعه والمجتمع البشري بعامة أن يقرن تفكيره المشروع في تكوين معارفه العلمية وتبرير أسسها المنطقية والموضوعية بالتفكير في قيمتها ونتائجها التي يمكن أن تؤثر على المجتمع. ولا يجوز أن يقف العلماء جهدهم على إنتاج المعرفة، بل ينبغي عليهم أن يتذربوا نتائجها بوحى من ضمائيرهم، على الرغم من القيود والضغوط المادية والمعنوية التي تقبل حرفيتهم وتعوقهم عن اتخاذ القرارات الأخلاقية وإعلانها على الرأي العام. وإذا كان من المعتذر على العالم أن يقدر جميع النتائج المترتبة على بحوثه وكشفه، فلا أقل من أن يكون على وعيٍ بتأثيراتها المباشرة والممكنة، وأن ينبه إليها وعي الآخرين.

طـ- وينبغي الإشادة بمازالت النظرية النقدية في نقد مجتمع الرفاهية والرخاء والتقدم المزعوم، وتعرية عوراته وأوضاعه اللا إنسانية المزرية. وإذا كان الناس _ حتى في العالم الثالث أو النامي _ يشكون من تأثير أجهزة الدعاية والإعلام على تشكيل الأذواق وال حاجات، وتغذية سعار الاستهلاك بوقود متجدد مع البث والإرسال ليـل نهـار، وإذا كانوا يتذمرون من التصعيد الأعمى للقدرات الإنتاجية دون اعتبار لآثاره المدمرة والملوثة للبيئة، وإذا كان سوء استخدام المعرفة العلمية في صنع أسلحة الدمار الشامل، وتردي الظروف المعيشية لملايين العمال والمغضوبـين في ظل المجتمعـات الصناعـية، واحتراق الطـاقـات المـبدـعة تحت أقدم الأجهـزة البيـروـقراـطـية والإـدارـية والـماـبـاحـية، ونـفـاقـ العالم «المـتـقدـم» وانـعدـام مـثـلهـ الإنسـانـيةـ وـقيـمهـ الحـضـارـيـةـ المـزعـومـةـ فيـ تعـاملـهـ معـ العالمـ «ـالمـتـخلـفـ» _ إذاـ كانتـ هـذـهـ كـلـهاـ قدـ أـصـبـحـتـ حـدـيـثـ كـلـ يـوـمـ، فـلـاـ بدـ أنـ نـعـرـفـ بـفـضـلـ النـظـرـيـةـ النـقـدـيـةـ فيـ إـشـاعـةـ قـدـرـ كـبـيرـ مـنـ هـذـاـ الـوعـىـ النـقـدـيـ

والثوري في أوساط الرأي العام على المستوى الدولي وليت هذا أن يكون حافزاً للكثيرين عندنا من دعاة العلمية والموضوعية والعقلانية إلى مراجعة هذه المفاهيم كلها مراجعة نقدية، وأن يدفعهم – كما سبق القول – إلى وضعها في سياقها الحضاري الاجتماعي قبل أن يحاولوا فرضها على سياق تاريخي وحضاري مختلف عنه.

يــ ولا يفوّت ناقد النظرية النقدية أن يلاحظ أن فلاسفتها يديرون مناقشاتهم ويقدمون أفكارهم بطريقة يغلب عليها الإسراف في التعميم والجزم القاطع. وتتجلى هذه النزعة الخطيرة على سبيل المثال في هجومهم على «الموضوعية» التي يدرجون تحت اسمها اتجاهات فلسفية شديدة التباين (كالموضوعية الجديدة أو المنطقية، والعقلانية النقدية، والبراجماتية). وتظهر أيضاً في نقدمهم المشروع للفكرة الخاطئة عن خلوّ المعرفة من القيمة، ناسين أن التحرر من النظرة القيمية معيار كامن في التفكير العلمي نفسه، وأنه مطلب أساسي يقتضيه منطق البحث المحايد عن الحقيقة أو الصدق أثناء تحليل الظواهر وتبرير المعارف والقضايا العلمية. ومع أنهم محقون في نقدمهم لتلك الفكرة الفاسدة (بالنسبة للنتائج المترتبة على المعرفة العلمية لا بالنسبة للعملية المعرفية ذاتها) على ضوء التحليل الاجتماعي والسياسي، فإن حديثهم عنها يوحي في كثير من الأحيان بأنهم يضخون بالموضوعية لحساب النظرية الجدلية الاجتماعية والسياسية، وأنهم يخلطون العلمي بالأيديولوجي. ويمكنا أن نلمس تأثير التعميم المتسرع أيضاً في نقدمهم للمنطق الاستباطي الحديث والقديم ولناهج التفكير السائد في العلوم الطبيعية والتطبيقية، وكأنها تتحمل مسؤولية سوء استخدام المعرفة العلمية والخبرات التقنية في إحكام قبضة القهقر على الإنسان المعاصر، أو لأن القمع والتسلط عنصران كامنان في طبيعتهما.. وقد بالغ «ماركوز» بوجه خاص (لا سيما في كتابه المعروف عن الإنسان ذي البعد الواحد، ص ٢٥ وبعدها وفي كتابه عن الحضارة والمجتمع، الجزء الثاني، ص ٩٢) في أمثل هذه التعميمات على النظام الاجتماعي «المتقدم» بأسره، مما

جعل بعض ممثلي الجيل الثاني لفلاسفة النظرية النقدية، مثل هابرماس وتلاميذه، يوجهون إليه انتقادات شديدة (في كتابهم المشترك ردود على ماركوز، فرانكفورت، ١٩٦٨) ويحملون حملة قاسية على البدائل التي طرحتها للصورة السلبية المطلقة التي رسمها عن المجتمع الصناعي، وهي بدائل تعلق آماله في التحرر والخلاص على الأفراد والجماعات «الهامشية» من المضطهدين والمنبوذين والفنانين المشردين والمحتجين والرافضين..

كـ وأخيراً فقد تشتت أبناء الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت مع بداية الثمانينات، وبقيت أفكارهم الثورية بغير أثر عملي ملموس، وانفضت عنهم حركة الطلاب المتمردين، وأحكمت الدولة الرأسمالية الليبرالية قبضتها البيروقراطية على زمام الأمور لثبتت الأوضاع القائمة وراحـت تطارد اليسار كلـه _ وعلى رأسه رواد المدرسة وتلاميذهـم _ وتهـمـهم بإشعـال نـيرـان الإـرـهـابـ، وتدـمـيرـ التـرـاثـ المـسيـحـيـ لـلـغـرـبـ!ـ ولكنـ المـدـرـسـةـ ظـلـتـ حـيـةـ فيـ الجـيلـ التـالـيـ الـذـيـ ماـ يـزالـ مـمـثـلـوهـ مـمـسـكـينـ بـالـخـيوـطـ الـتـيـ نـسـجـهاـ الرـوـادـ،ـ عـاكـفـينـ عـلـىـ موـاصـلـةـ تـرـاثـهـ النـقـديـ وـالـثـورـيـ وـبـلـورـةـ نـظـريـتـهاـ النـقـدـيـةـ،ـ مـتـشـبـثـينـ بـالـأـمـلـ فيـ وـاقـعـ إـنـسـانـيـ جـدـيدـ يـسـودـهـ الـعـقـلـ وـالـأـسـتـارـ،ـ وـالـتـقـاـهـ وـالـتـضـامـنـ بـيـنـ الـبـشـرـ،ـ وـيـخـتـفـيـ مـنـهـ الـقـمـعـ وـالـقـهـرـ وـالـظـلـمـ وـتـزـيـيفـ الـوعـيـ..ـ إـلـاـ كـانـ الـمـصـيـرـ الـذـيـ لـقـيـهـ روـادـ المـدـرـسـةـ شبـهـهاـ إـلـىـ حدـ كـبـيرـ بـمـصـيـرـ الـحـرـكـةـ التـعـبـيرـيـةـ فيـ الـفـنـ وـالـأـدـبـ،ـ فـإـنـ اـسـتـمـرـارـ جـهـودـ الـجـيلـ الـحـاضـرـ مـنـ الـمـنـظـرـيـنـ الـنـقـدـيـيـنـ (ـوـ عـلـىـ رـأـسـهـمـ يـورـجـينـ هـابـرـمـاسـ وـأـوـسـكـارـ نـيـجـتـ)ـ وـتـزـايـدـ الـاـهـتـمـامـ بـهـمـ فيـ دـوـائـرـ الـبـحـثـ الـفـلـسـفـيـ وـالـاجـتمـاعـيـ،ـ يـقـويـ كـذـلـكـ مـنـ أـمـلـ كـاتـبـ هـذـهـ السـطـورـ فيـ أـنـ يـسـاعـدـ هـذـاـ المـدـخلـ الـمـتـواـضـعـ عـلـىـ درـاستـهـمـ وـتـلـعـمـ التـقـكـيرـ الـجـدـلـيـ الـنـقـدـيـ (ـالـعـلـمـيـ وـالـثـورـيـ)ـ مـنـهـمـ،ـ لـعـلـ ذـلـكـ أـنـ يـعـجلـ بـتـغـيـيرـ وـاقـعـناـ الـرـاـكـدـ الـجـامـدـ وـيـنـقـذـنـاـ مـنـ اـغـتـارـبـهـ عـنـهـ.

- مراجع الفصل العاشر:

- Horkheimer, Max; Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie Ausgewählte Essays. Frankfurt / M., Suhrkamp, 2te Auflage, 1967, s. 273 ff.
هوركheimer، ماكس، لم الفلسفة، الاسكندرية، منشأة المعارف. ١٩٨١، من
صفحة ٤١ إلى صفحة ٦١ -
- Wiggershaus, Rolf: Die Frankfurter Schule. Geschichte.
- Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung. München, dtv., 1988, 5. 1_17.
- Salamun, Kurt: Was ist Philosophie? Tübingen, UTB, 1986. 5. 155-171.
- Coreth, Emerich und Andere: Philosophie des 20. Jahrhunderts, Grundkurs Philosophie 10_Stuttgart, Urban Taschenbucher, Kohlhammer, 1986, 5. 110.
- Adorno, Theodor W: (Zusammen mit Max Horkheimer): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente Frankfurt / M., 1971, 5. 29.
- Horkheimer, M: Eclipse of Reason New York 1947 (deutsch: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Übersetzt von Alfred Schmidt. Frankfurt / M., 1967, 5. 47.

الفصل الحادي عشر

مدرسة فرانكفورت

- تمهيد

- الهيمنة

- العقل الأداتي

- الثقافة

- الحاجة إلى الهيمنة

- مشكلات ومساهمات

- مراجع الفصل الحادي عشر



Damascus University

- تمهيد:

إن أفكار لوكاش لا تتعارض مع كثير من الأعمال التي لا تتنمي إلى الماركسية، والتي ظهرت في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، والتي كثيراً ما تحشر معاً تحت مسمى «الاتجاه الرومانسي». والكثير من هذه الأعمال هي ليست ضد الرأسمالية فحسب بل وأيضاً ضد المجتمع الحديث. لقد رأت هذه الاتجاهات أن البشر في المجتمعات الصناعية الحديثة، هم إما أفراد معزولون أو كتلة بشريّة هائلة ليس للأفراد فيها من هوية، وفي كل الحالين، فإن كل ما هو خير في الحياة الفردية قد ولّى واختفى. والمجتمع الحديث، حسب هؤلاء، هو صحراء روحية، تخفي فيها كل المعاني السامية المرتبطة بالحياة، والناس فيها يعيشون خواءً روحيّاً في عالم لا يستطيعون فهمه. وهذه الأفكار تطل علينا بأشكال مختلفة في أعمال الشخصيات المؤسسة لعلم الاجتماع – في مفهوم الاغتراب عند ماركس، وفي مفهوم اختلال المعايير anomie عند دور كايم، وفي مفهوم التحرر من السحر disenchantment عند فيبر. ولقد أصبح هذا في أعمال مدرسة فرانكفورت كابوساً: إذ أصبح العالم الاجتماعي وحشاً إلكترونياً يتغذى على أعضائه ويلاعب بمصالحهم، ويقضي على أي مقاومة قد تبدو منهم. ولعل الذي عاش فيه كبار مؤلفيها.

فقد أنشئ معهد فرانكفورت للأبحاث الاجتماعية بصفته مركزاً للبحث الاشتراكي في سنة ١٩٢٣، وهي السنة التي نُشر فيها كتاب لوكاش «التاريخ والوعي الظبقي» للمرة الأولى. وكانت الموجة الثورية التي أعقبت الحرب العالمية الأولى قد هدأت. وشهدت السنوات التالية، أولاً بروز ستالين وانحسار المبادئ التي كانت تستند إليها الثورة الروسية، منتهية بعهد الإرهاب الذي لا

حاجة لإعادة ذكره. وقد أدى ظهور هتلر، بعد عشر سنوات إلى مزيد من الإرهاب، مجبراً أعضاء المدرسة إلى اللجوء إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ومسبباً وفاة أحد أعضائها الذين لم يكن بارزاً آنئذ، والذي أصبح شيئاً فشيئاً فيما بعد أحد أعلامها وهو الناقد الأدبي والترنيامي *Walter Benjamin*. وقد خف الرعب بصورة المتطرفة بعد الحرب العالمية الثانية، غير أن الرأسمالية أصبحت أكثر ترسخاً وثباتاً وعصية على التحدي، تلبّي الحاجات المادية، وتدمّر بشكل منتظم قروناً من الثقاقة. ولقد بدا كما لو أن إمكانية التغيير الاجتماعي الجذري قد تحطّمت بين مطرقة معسكرات الاعتقال وسندان التلفزيون الموجّه للجماهير الغفيرة.

ولقد ارتبطت بتلك المدرسة مجموعة من ألمع المفكرين: ومن هؤلاء الذين لن نناقش أعمالهم في هذا المقام، ولكن قد تصادفهم في مكان آخر، والترنيامي *Leo Lowenthal*، المتخصص في علم الاجتماع الأدبي، وإريك فروم *Erich Fromm*، المحلل النفسي، وكارل فتفوغل *Karl Wittfogel*، الخبرير في شؤون الصين. على أن أبرز مفكريها كانوا ثلاثة: تيودور أدورنو *Theodor Adorno* ماكس هوركمayer *Max Horkheimer* وهيررت ماركوزه *Herbert Marcuse* وكلهم الآن أموات، وعلى الرغم من الفروقات القائمة بينهم، إلا أن ثمة أفكاراً مشتركة بينهم أيضاً. ولعل أبرز الفروق أن أدورنو وهوركمayer قد عادا إلى ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، فيما ظل ماركوزه في الولايات المتحدة الأمريكية. لقد كتب هؤلاء المفكرون الثلاثة أثناء حياتهم أكثر مما بمقادور الكثير منا أن يحلم بقراءاته.

- الهيمنة:

مع تسليم لوكاش بالتحليل الماركسي للبنية الاجتماعية، فإن إسهامه الشخصي في الماركسية لم يسعفه للخوض في أي تحليل بنائي أصيل. وينطبق هذا على النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مع فارق أن هؤلاء لم يسلموا

بالتحليل الماركسي البني، بل ذهبوا إلى أن الرأسمالية بصورتها الأولى التي أخضعها ماركس للتحليل، الذي سلم به لوكاش، هي رأسالية لم تعد قائمة. بيد أنهم لم يقدموا تحليلاً بنائياً بديلاً فقد ناقشو اتجاهات عامة، وربما تلك المتعلقة بالوظائف العامة لمؤسسات اجتماعية مختلفة، ولكن ليس أكثر من هذا. وقد فاقت مساهمات ماركوزه غيره في السنوات العشر الأخيرة، في تعضيد أساس النظرية النقدية. فذهب إلى أن التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقة الإنتاج لم يعد تناقضاً قائماً. فقد أضحت القوى المنتجة تتبع في الوقت الحالي مقداراً من الثروة يبلغ من ضخامتها أن هذه القوى أخذت تدعم الملكية الخاصة بدلاً من الدخول في صراع معها، وقد كانت الثروة تستخدم لصنع بضاعة عديمة النفع ولخلق حاجات زائفة. وأدى نمو الاحتكارات وزيادة تدخل الدولة على المستويين القومي والدولي إلى السيطرة على حياة البشر بطرق أكثر تعقيداً ونجاحاً.

ومع ذلك، ظل ماركوزه أكثر المفكرين الثلاثة تفاؤلاً: فهو يعتقد بأن التناقض بين مستوى حياة الناس الفعلي وبين المستوى الذي يمكن أن يعيشه هؤلاء في ظل ثروة المجتمع الهائلة، يمكن أن يكون مصدراً للاستياء والتململ. فعلى سبيل المثال كان يمكن لحكومات الدول الغربية، في الفترة التي كان ماركوزه ينشر فيها أفكاره أن تقدم مواطناتها خدمات طبية راقية ومجانية، إلا أن ثروات هذه البلدان كانت تُتفق بدلاً من ذلك على التسلح، أو على إنتاج ثلاثة وعشرين نوعاً من أنواع مساحيق الغسيل، في حين كان إنتاج نوع واحد يفي بالحاجة. وظلت الخدمات الصحية المجانية غير متوفرة وإن توافرت في بشروط. وقد ذهب أيضاً إلى أنه وإن لم تعد الطبقة العاملة قادرة على قيادة عملية التغيير - ما دام النظام قد اشتري ولاءها أو استوعبها في إطاره - فإن جماعات أخرى، لم تستوعب إلى تلك الدرجة، يمكن أن تكون الشرارة التي توقف الآخرين: كالمثقفين، والطلاب، والأقليات، وأقطار العالم الثالث. ومن السهولة بمكان معرفة سبب شعبية ماركوزه في الستينيات - فقد كانت حرب

فيتنام وحركة الحقوق المدنية وثورة الطلاب كلها ثبت نظريته.

ومع ذلك فإن الجانب الأكبر حتى من أعمال ماركوزه نفسه ينتمي إلى الجانب المتشائم من النظرية النقدية. ففي حين انتبه اهتمام لوكاش على شيوع ظاهرة التشيوخ وعلى قدرة الطبقة العاملة على وقف هذه الظاهرة وكسر الطوق الذي ضربته حولها، فإن مدرسة فرانكفورت أكدت انتصار حالة التشيوخ، مدعية أن النظرية بحاجة إلى توسيع نطاقها وتطويرها لتتمكن من تفسير الأوضاع المستحدثة. وإحدى الأفكار التي تجمعت حولها المدرسة وتمسكت بها هي فكرة الهيمنة. وهي لم تقدم أي تعريف دقيق لفكرة الهيمنة هذه لأسباب ستكتشف قريباً. ولعل أفضل معنى لها هو المعنى الدارج: فلو أن أحداً هيمن على، فإنه قادر بشكل ما على جعله أعمل ما يرغب هو وأن أعمله. ولو لم تكن هناك هيمنة فلربما عاشت حياة مختلفة. وما يهم منظري مدرسة فرانكفورت هو الكشف عن الطريقة التي يهيمن بها النسق: أي الطريقة التي يجبر فيها الناس ويستغلهم ويخدعهم من أجل ضمان تجدهم واستمراره. وتناول ثلاثة مجالات للهيمنة عالجها المفكرون الثلاثة: الأول يتعلق بالنظرية التي تبرر هيمنة البشر بعضهم على بعض وتبرر هيمنة النسق عليهم، وهي النظرة التي تتجلّى في مفهوم العقل الأداتي Instrumental reasno. والمجال الثاني، وهو الأسلوب الذي تدمج فيه الثقافة الشعبية الناس بالنظام. أما المجال الثالث فهو نوعية بنية الشخصية التي لا تقبل الهيمنة فقط بل تسعى لها بنفسها.

- العقل الأداتي:

تم التطرق إلى مفهوم العقل الأداتي واستكشاف كنهه في سلسلة من المؤلفات، أبرزها ما كتبه هوركهايم وأدورنو معاً بعنوان «جدل التتوير» Dialectic of Enlightenment (1972) مؤلف هوركهايم «أفول العقل» Eclipse of Reason (1974) وكتاب ماركوزه «الإنسان ذو البعد الواحد»

One-Dimensional Man (1964) إن العقل الأداتي هو منطق في التفكير وأسلوب في رؤية العالم. ولقد سبق لنا أن رأينا كيف أن المستوى الاقتصادي للمجتمع الرأسمالي - كما يراه لوكاش - منظم بطريقة تجعل العلاقات بين البشر تبدو كما لو أنها علاقات بين أشياء؛ وأن نظرية البشر لأنفسهم ولغيرهم تغدو كنظرتهم للأشياء المادية، وأن العالم الاجتماعي أصبح يبدو كما لو أنه «طبيعة ثانية» إلى جانب العالم الطبيعي الأصلي، وأصبح كالطبيعة نفسها غير قابل للتغيير ومستقلاً عن أفعالنا. وهذا الرأي هو عصارة مفهوم مدرسة فرانكفورت عن العقل الأداتي، غير أن أعضاء هذه المدرسة استكشفوا مضامين هذه الفكرة بعمق أكبر، وأعطوها تاريخاً مختلفاً أشد الاختلاف عن ذلك الذي افترضه لوكاش.

إن مصطلح «الأداتية» يحمل معنىًين: فهو أسلوب لرؤية العالم وأسلوب لرؤية المعرفة النظرية. فرؤية العالم بوصفه أداة تعني اعتبار عناصره أدوات تستطيع بواسطتها تحقيق غاياتها. مثلاً، أنا لا أنظر إلى هذه الشجرة لما يجلب جمالها لي من رضى، بل أراها خشباً يمكن أن يُحول إلى ورق يطبع عليه كتابي الذي أقوم بتأليفه. وأنا لا أنظر إلى طلبي باعتبارهم بشراً منخرطين بعملية التحصيل العلمي بل باعتبارهم أشخاصاً لو أنتي أثريت في نفوسهم إعجاباً كافياً في شخصي فلربما نفع ذلك في ترقتي؛ وأنا لا أرى قدرتي على فهم الآخرين باعتبارها شيئاً في خدمة الآخرين، بل بوصفها وسيلة تمكنت من إقناعهم بفعل ما أريد. وسوف نعود إلى هذا البعد من بُعدِي العقل الأداتي عندما ننظر في تاريخه.

ويمكّاناً أيضاً النظر إلى المعرفة باعتبارها أداة، وسيلة لتحقيق غاية. وربما تكون هذه الفكرة أصعب كثيراً لأنها تتخلل ثقافتنا لدرجة أن أي وجهة نظر أخرى لا ترى في المعرفة أداة يصعب تصورها. وسوف نقوم بتوضيح الفرق بين بُعدِي العقل الأداتي المذكورين، وذلك بالنظر إلى وجهات نظر فاسفية أخرى غير تلك الشائعة بيننا. إن السواد الأعظم من الناس لا يشغلون أنفسهم

كثيراً بالتفكير في الفلسفة في مجرى حياتهم اليومية، أما أولئك الذين يفعلون ذلك فكثيراً ما يرون فيه سبيلاً للتفكير في معانٍ حياتنا، أو الحياة بصورة عامة ومعرفة موقعنا في هذا العالم. ويرون فيها طريقة للعيش، وطريقة للتtagم مع الحياة والطبيعة. ويعتقد هؤلاء أن ثمة إمكانية حقيقة لإقامة عالم متافق تسوده الحقيقة بأبهى صورها. فالحقيقة هي أسمى قيمة وأعلاها كما هو الله عند المؤمنين. والفلسفة بهذه الصورة هي عند أصحاب مدرسة فرانكفورت ليست خاطئة: إنها طريقة حياة. ولكن لو ذهب شخص يحمل هذه النظرة إلى إحدى الجامعات، فالأرجح أنه لن يجد أن هذا النوع من الفلسفة هو ما يعلمونه هناك. وسيجد بدلاً من ذلك، نظرة ترى في الفلسفة أداة من الأدوات. والنظرة الأكثر شيوعاً هي أن الفلسفة تخدم العلم. فالعلم ينتج المعرفة، والفلسفة تقوم بالمساعدة في حل المشكلات التي تعترض طريق العلم كالمشكلات المتعلقة بالتصورات والمفهومات: أي تلك المشكلات المتعلقة بالجانب النظري من العلم. أي أن الفلسفة هنا كالعامل الذي يُشَفِّل محرك العلم؛ أما فكرة الحقيقة بوصفها أسلوباً للحياة فلا يتطرق إليها أحد.

وعلى هذا فالعقل الأداتي **معنٍي** كلياً بالأغراض العملية. ويمكن وضع المسألة بصورة أخرى وتأخذ تحليلنا إلى مدى أبعد. وهي أن العقل الأداتي يفصل الواقع عن القيمة: إذ إن اهتمامه ينصب على اكتشاف كيف تُصنَع الأشياء، وليس على ما يجب صنعه. فالعلم قادر على مدنا بالمعرفة اللازمـة لإنتاج الوخزات الكهربائية؛ أما إن كانت تلك الوخزات ستستخدم للسيطرة على قطعان الأبقار أو تستخدم لتعذيب البشر فمسألة لا تعنيه. وكثيراً ما يُقال، وخاصة في المجتمعات الديمقراطية الغربية، إن العلم يمكنه أن يجد لنا أكفاء الوسائل للوصول إلى غاية محددة، أما تلك الغاية فيجب أن تحدد من قبل آخرين، من قبل ممثلي الجماهير المنتخبين انتخاباً حراً. فإن قرر ممثلو الأمة هؤلاء أن التضخم يُقوض أركان التنظيم الاجتماعي، كان على عاتق علم الاقتصاد أن يجد أكفاء الوسائل والسبل لوقف التضخم. ولو تبعنا هذه الحجة

حتى نهايتها المنطقية، لأفضل بنظرتها هذه للعلم على أنه غير معنى بالقيمة إلى تقليل مساحة الحرية المتأحة للنقاش الديمقراطي. فقد يقول لنا علماء الاقتصاد إن أكفاء وسيلة لتقليل التضخم هي تخفيض الإنفاق العام تخفيضاً حاداً؛ بيد أن التخفيض في الإنفاق العام يمكن أن يفضي إلى مستويات عالية من البطالة، وزيادة في الفقر وما يصاحب ذلك من ويلات. وقد يذهب البعض إلى أن تحمل مستوى معين من التضخم هو بديل مقبول لتأسيس البطالة وبؤس الفقر. وحينئذ سيفتح النقاش على مصراعيه حول مسألة أكفاء الوسائل لتقليل التضخم، ليس انتلافاً من أحكام مجردة من كل قيمة، بل انتلاقاً من أحكام قيمة – ولذا قد تكون الوسائل المفضلة وسائل تقل عن غيرها في الكفاءة.

وهناك أشكال متباعدة في العقل الأداتي، غير أن منظري مدرسة فرانكفورت يجنحون إلى حشرها جميعاً تحت عنوان واحد هو «الوضعية». ويمكن أن يكون هذا الوصف مضللاً، لأن الوضعية هي أيضاً عالمة فلسفية فنية دقيقة تشير إلى مذهب فلوفي بيغنه. على أن ذلك الوصف له بعض المبررات، فالرجل الذي صك «العلم الوضعي»، وهو أووجست كونت، هذا الرجل كان يكتب في فترة من الصراع الاجتماعي أعقبت الثورة الفرنسية. وقد ظن أن علم المجتمع سوف يهدينا إلى كشف حقيقة المجتمع، ويضع بذلك حدأً لكل المجادلات حول ما يجب أن يكون عليه شكل المجتمع. وهذا الموقف هو بالضبط ما يعترض عليه منظرو مدرسة فرانكفورت. فهو يؤدي إلى موقف سلبي من الحياة الاجتماعية، حيث لا تُرى الحياة الاجتماعية هنا بوصفها نتاجاً إنسانياً، بل بوصفها واقعاً خارجياً محكوماً بواسطة قوانين ثابتة ثبات قوانين الطبيعة. وغاية ما نستطيع فعله في أمور حياتنا الاجتماعية هو أن نستخدم معرفتنا بها بطريقة فنية، لتعديل هذا الجانب أو ذاك منها، بيد أننا لا نقوى على إحداث تغيير جذري في المجتمع. إذن، لا مفر لنا من التكيف مع الأشياء كما هي.

ويعتبر العقل الأداتي أسلوب التفكير المهيمن في العالم الحديث، وهو الأسلوب الذي بات يحكم العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية سواء بسواء. من

الواضح أن لوکاش کان يصل إلى الاستنتاج ذاته إلى حد كبير، حينما كان يصف أثر التشیؤ في الفكر. أما مدرسة فرانکفورت فترى أن جذور العقل الأداتي ترجع إلى ما هو أبعد بكثير من المراحل الأولى لتطور الرأسمالية. ومثلاً تتبع ماكس فيبر أصول الروح الرأسمالية وعاد بها من خلال المعتقدات المسيحية إلى المعتقدات المسيحية إلى المعتقدات اليهودية، وجد أدورنو وهور كهايمر أصول العقل الأداتي في الديانة اليهودية أيضاً. وقد تبلور هذا العقل الأداتي بشكل جلي في عصر التنوير، وهو عصر تحققت فيه ثورة في التفكير أوجدت العلوم الطبيعية. ووُقعت خلال هذه الفترة عملية تحويل الطبيعة إلى أداة Instrumentalisation of nature. ففي حين كان الناس قبل هذا التاريخ يرون الطبيعة على أنها من خلق الله، منحت للبشر لرعايتها والمحافظة عليها، أصبحوا الآن ينظرون إلى الطبيعة بوصفها أداة، مادة خام، يجب أن تُصنَّع وتُستغل تعظيماً لجلال الله. وقد تطورت هذه النظرة عبر القرون اللاحقة إلى يومنا هذا لتشمل المجتمع والنظام الاجتماعي أولاً، حيث تغيرت النظرة من تلك التي ترى العالم الاجتماعي مصدرًا للحياة والأمن، إلى تلك التي ترى العالم مجالاً لاستغلال الفرد وتقديره. ولتشمل ثانياً الأفراد من بني البشر، الذين لم يعد ينظر إليهم باعتبارهم كائنات لها كرامة وحقوق وواجبات، ولكن باعتبارهم مخلوقات تمتلك بعض الصفات والمهارات التي يمكن استغلالها لأغراض خارج أنفسهم.

ويبدو أن العقل الأداتي، في هذا العرض، ظاهرة وطَّلت نفسها عبر تاريخنا لتهيمن على مجال تلو الآخر. ويبدو أن أدورنو وهور كهايمر (وليس ماركوزه) أقرب إلى القول بأن الرأسمالية هي نتاج للعقل الأداتي وليس العكس. وحالما تفقد الماركسية اهتمامها بالممارسة (ال فعل) كما حدث مباشرة بعد نشر مؤلف «التاريخ والوعي الظبيقي» - فإن الجوانب الوضعية في أعمال ماركس تبدأ بالظهور. ولقد اشتد كثيراً نقدُ منظري مدرسة فرانکفورت ماركس في السنوات الأخيرة، واعتبروه قد قبل النظرة الأداتية للعلوم الطبيعية

ووسعها لتشمل مجال المجتمع وبخاصة في أعماله الأخيرة. وقالوا إن أنظمة أوروبا الشرقية (سابقاً) ما هي إلى ثمرة لذلك العقل الأداتي، شأنها في ذلك شأن المجتمعات الرأسمالية، وبناء على وجهة النظر هذه، فإن اتجاه التوسيع الماركسي هو بشكل واضح صيغة من صيغ العقل الأداتي، يتم تصوير المجتمع فيه باعتباره نقيراً للنتاج الإنساني، بينما الصحيح هو أن المجتمع هو الذي ينتج البشر. ويبدو - وفقاً لهذا المنظور - أن الثورة والاشتراكية لم تعودا أمريكا متعلقين بحرية الإنسان، بل هما شكلان محدثان من الآلة، أو «موديل» جديد منها.

ومع ذلك فثمة تشابهاً لا تخطئه العين بين مدرسة فرانكفورت واتجاه ما بعد البنوية. فالحقيقة - بصورة العقل الأداتي على الأقل - تتساوى عند المدرسة مع القوة والهيمنة. ثم إن هناك رغبة متشابهة للقضاء على هذه الهيمنة في طريقة تناول هذه المسألة في كتاب الفريقين. وكثيراً ما يعتمد الطرفان الغموض والإبهام، أو حتى عن التوجهات الشخصية لأعضائهما. أما الفرق بينهما فيظهر أنه يكمن في أن منظري مدرسة فرانكفورت يضعون شكلاً معرفياً آخر إلى جانب المعرفة القائمة على العقل الأداتي - وهذه المعرفة تتمثل في نظرتهم النقدية ذاتها. وكل كاتب من هؤلاء الكتاب له ما يميزه، إلا أن الاختلاف بينهم لا يهمنا في هذا المقام. والنظرية النقدية قادرة على بيان كيف أن المجتمع القائم هو مجتمع لا عقلاني أو قمعي، وذلك لأنه يسلب أو يدمر السمتين الأساسيتين للحياة الإنسانية وهما: قدرة الإنسان على تحويل بيئته وقدرته على القيام باختبارات عقلانية جماعية تتعلق بحياتها جميعاً. وتدعى هذه النظرية أيضاً أنها تبين أننا قمنا بخلق هذا المجتمع فعلياً في الماضي، وكيف أن هذا المجتمع هو بحق من صنع البشر حتى ولو لم يعد بالإمكان التعرف عليه بهذه الصورة. إنها بعبارة أخرى، تضع مجتمعنا الحالي وأفكارنا هي في إطارها التاريخي، وتبيّن أنهما ليسا شيئاً ثابتين على الدوام بل جزء من عملية طويلة وصعبة مازلنا نشتراك في صنعها جميعاً.

على أن الطريقة التي يمكن بها توضيح هذه الفكرة قد تبانت تاريخياً، وهنا نصل إلى مسألة صعوبة أسلوب الكتابة عند رواد مدرسة فرانكفورت على وجه الخصوص. فقد رأينا كيف أن مفهوم الكل كان عند لوکاش مفهوماً أساسياً، يشير إلى إمكانية وجود وحدة بين الطبيعة والمجتمع وقيام معرفة عقلانية تجمع بين الاثنين. أما عند منظري مدرسة فرانكفورت، فإن مجتمعات هذه الأيام، الشرقية منها والغربية، هي وحدة كلية (شاملة) totalities بالمعنى السيئ لما يعنيه النظام الشمولي totalitarian: فهي كيانات متحدة امتصت وأزاحت كل معارضة حقيقة. وهذا يعني أن فكرة الكل لم تعد مرتبطة بتحرير الإنسان بل أصبحت مرتبطة بقهره؛ وأصبحت محاولة اكتساب المعرفة الكلية (الشاملة) هي بالضبط هدف المجتمع الشمولي. ولا يجدي، لمقاومة هذا الوضع المرعب، طرح نسق آخر من المعرفة الكلية - أي ملاعبة الطرف الآخر وفقاً لقواعد لعبته هو، بل يجب علينا تقويض ذلك النسق لأنّ استطعنا، بتبنينا لرأي نceği عنه، وإظهار ما لثغراته وتناقضاته. ولا عجب أن يكون أحد أبرز مؤلفات أدورنو هو «الجدل السلبي» (Negative Dialectics) وحصيلة هذا الموقف هي أن نظرية مدرسة فرانكفورت لا تظهر في كثير من الأحيان على شكل جدل مطول ومنظم، بقدر ما تكون قطعاً صغيراً تركز على المفارقات وعلى ما هو متناقض ومتهافت. وأسهل عمل من هذا النوع هو لأدورنو أيضاً وعنوانه «ذرة أخلاق» (Minima Moralia) (1974) حيث يقول في مدخله إن المكان الوحيد الذي قد نعثر فيه على الحقيقة ليس هو في الكل أو الوحدة الكاملة، بل في تلك الأجزاء المغفلة من تجربة الفرد التي نجدت من وطأة هذا الكل. ويبدو أحياناً كما لو أن أي عبارة مباشرة عن العالم، تمثل تنازلاً لهذا العقل الأداتي. وهذا الموقف يوضح صلة أدورنو بنظرية ما بعد الحداثة.

- الثقافة:

يضفي المنظور التاريخي على منظري مدرسة فرانكفورت، طابع الحنين إلى الماضي عندما ينتقل إلى التحليل الاجتماعي المباشر. فكثيراً ما يبدو أنهم

ينظرون إلى عصر ذهبي ولن يعود ثانية. ومن المفارقة أن هذا العصر الذهبي كثيراً ما يُرى باعتبار بداية عصر الرأسمالية، الذي يرون فيه عصر الفردية الحقيقي بالقياس إلى العصر الحديث الذي فقد الإنسان فيه حريته الفردية، وتبرز هذه الفكرة في تحليل مدرسة فرانكفورت لمسألة الثقافة.

ولا عجب أن الكثير من أعمال مدرسة فرانكفورت قد ركزت على الثقافة، فما دام أتباع هذه المدرسة لم يعودوا يرون أن المجتمع تمزقه تناقصاته الاقتصادية والبنيوية، فقد أصبحت المسألة الرئيسية هي دمج الأفراد بالمجتمع دمجاً ناجحاً، وغدت الثقافة التي تعني السبل التي تتبعها المجتمعات والأفراد لوضع تصوير عن العالم، وهي العامل الوحيد لتحقيق هذا الاندماج. ولعل أوضح مناقشة لهذه الفكرة هي تلك التي نجدها عند ماركوزه في مؤلفه «الإنسان ذو البعد الواحد» (One – Dimensional Man) (1964)، غير أن هناك أيضاً تحليل أدورنو لما يدعوه بصناعة الثقافة (Culture industry)، في كتابه جدل التنوير (1972)، وأدورنو على وجه الخصوص أنتج كمية كبيرة من الأعمال في الأدب والموسيقا والثقافة الشعبية. ويشمل التحليل كل صور الثقافة وأشكالها: تلك الموجهة للطبقات المبخلة وتلك الموجهة للطبقات غير المثقفة، أما الفكرة المركزية التي تدور حولها كتاباته فهي فكرة أصبحت مألوفة وهي: أن الكائن البشري له قدرات وإمكانيات معينة سُلِّبت منه في المجتمع الحديث. ولقد بات من المتفق عليه اعتبار أعلى أشكال الثقافة المتمثلة بالفن والأدب والموسيقا، نتاجاً لقدراتنا البشرية وفي الوقت نفسه أيضاً لمجتمعنا الحالي، على الرغم من أن عمل هذه الوظيفة يتغير من حقبة تاريخية إلى أخرى. ولا يقدم منظرو مدرسة فرانكفورت تفسيرات اقتصادية للأعمال الفنية بل يركزون بدلاً من ذلك على أشكال تلك الأعمال. ففي حين أن التحليل الماركسي الفج قد يذهب إلى أن روايات جين أوستن (Jane Austen) على سبيل المثال، ما هي إلا نتاج وانعكاس لحياة الطبقة المتوسطة البريطانية في القرن التاسع عشر، فإن رواد مدرسة فرانكفورت يركزون على طريقة التأليف، والعلاقة بين

الشخصيات وعلى الحبكة. وقد كان تحليل أفلام الغرب تحليلًا للشكل، ولكن ليس بطريقة مطابقة للتخليلات التي تجدها في أعمال مدرسة فرانكفورت.

إن مرحلة « بدايات الرأسمالية» مرحلة يصعب تحديدها، ولكن يبدو بشكل عام أنها تمتد نهاية القرن السابع عشر إلى نهاية القرن التاسع عشر. ويزعم أصحاب هذه المدرسة أن العمل الفني كان بوسعيه، من خلال كمال الشكل وتوازنه، أن يقدم رؤية بديلة للواقع المعيش. فأعمال موتسارت أو بيتهوفن مثلاً تثبت إمكانية قيام عالم منسجم ومنظم، وهذا العالم يمكن مقارنته بالعالم المليء بالفوضى والتعاسة والتي تسلط عليه تلك الأعمال ضوئها الناقد ومع تطور المجتمعات الشمالية الحديثة، أخذ الفن يفقد وظيفته تلك. أما المجتمعات الحديثة فتصر على أنه مجتمعات منسجمة ومتاغمة، فهي تعرف قطع موتسارت للأبقار كي تحافظ على كميات الحليب التي تدرها، والسمفونية التاسعة لبيتهوفن هي السلام الوطني للمجموعة الاقتصادية الأوروبية ولروسييا البيضاء سابقاً. أما الآن فإن الوظيفة النقدية للفن تكمن في أي شيء يتحدى هذا الإنسجام المزعوم، ويجعلنا نفكّر، ويكون صعباً على الفهم: مثل موسيقى شوبنبرغ (Shoenberg). ولقد أضحي هذا الشكل من الفن هامشياً أكثر فأكثر، طليعياً ويحظى باهتمام رواد أقل فأقل، وأمست «صناعة الثقافة» هي المهيمنة.

يتحدث ماركوزه عن الطريقة التي تنتج بها صناعة الثقافة « حاجات زائفة» وتشبع تلك الحاجات. وفكرة الحاجات الزائفة فكرة صعبة، لأنها تعني الشك في صحة تقدير الاحتياجات الشخصية للمرء والإدعاء بأننا أفضل من الشخص ذاته في تقدير احتياجاته. وأنت قد تحب أغاني البيتلز ولكن يجب عليك أن تستمع إلى موسيقى شوبنبرغ. وهذه النظرة في أفضل أحوالها يمكن أن تقود إلى خلق ثقافة نخبوية أو حتى إلى الاستعلاء. ولكن إمكانية أن يمر الإنسان بتجربة الحاجات الزائفة هي فكرة متأصلة غفي النظرية النقدية، فالحاجة «الحقيقية» هي الحاجة التي تتبع من القوى المبدعة والعقلانية، التي

تجعل منا كائنات بشرية أو تعبّر عنها، إنها الحاجة التي سوف تمكنني إذا ما لبّيت من التحكم في حياتي أكثر في صلتي مع غيري، وهي تلك الحاجة التي تعمق علاقتي بالآخرين وتشيرها ويمكن النظر إلى الحاجات الزائفة باعتبارها إفساداً للحاجات الحقيقية.

من الأمثلة الواضحة ذلك التحويل الذي أصاب الدافع الكامن وراء الحركة النسوية. فالحركة النسوية حركة اجتماعية: حملة على مستويات عدّة يقودها جمهور استبعد من مجالات حيوية من الحياة العامة والاجتماعية، واستبعد أيضاً من وزر تحمل المسؤولية الاجتماعية. أما رسالتها فتكتمن في الدعوة إلى المساواة الاجتماعية والحرية، وإلى إقامة علاقات أعمق بين النساء أنفسهن باعتبارهن أخوات وبينهم وبين الرجال. أما الطريقة التي جرى بها احتواء هذه الحركة أو التي يجري بها الاحتواء في هذه الثقافة المهيمنة، تمثّلت بتحويل هذه الحاجات الحقيقة للحركة إلى حاجات زائفة: فتحولت المطالبة بالمساواة إلى المطالبة بحق المرأة في السعي إلى الاستقلال بحياتها المهنية كما يفعل الرجل، مما اقتضتها التركيز على قدراتها التنافسية سعيًا وراء النجاح، وبالتالي التخلّي عن أكثر الصفات الإنسانية التصاقاً بها، أما أن هذا السعي لن يتضمن تأسيس علاقات عميقه ومختلفة نوعياً عما هو قائم، بل علاقات أكثر سطحية واستغلالية، وإنه سيشجع المنافسة الفردية بدلاً من تشجيعه التحكم الفعلي الجماعي في مصائرنا – فقد أغفلنا تماماً. والمرأة الحديثة التي تصورها صناعة الإعلان هي شخصية لا تختلف عن شخصية الرجل الحديث، ومن حيث كونهما شخصيتين سطحيتين قابلتين للتشكل حسبما يريدون الآخرون. ويعكس التشويه نجاح كتاب كولت داولنج (Colette Dowling) «عقدة سنديريا: خوف المرأة من الحياة المستقلة» – (The Cinderella Complex) (Women's Hidden Fear of Independence) (1982).

والمثال الثاني هو موجة الاهتمام بالصحة في الدول الغربية والمنتشرة حالياً وتمثل غفي الانشغال بالطعم الصحي وممارسة رياضة الجري وانتشار

الإعلانات التي تشكرنا على عدم التدخين وما إلى ذلك. ومن الواضح أن الصحة ليست حاجة رائفة، بل هي حاجة جماعية، وتتوافر أدلة كثيرة على الصلة القائمة بين الظروف الاجتماعية واعتلال الصحة، ولذا يستلزم تغيير تلك الظروف الاجتماعية جهوداً جماعية. ومع ذلك يتحول الاهتمام الشعبي بأمر الصحة العامة إلى شأن شخصي، وهذا ما يجعل فعالية هذا التوجّه موضع شك، فإذا بقي تلوّث الجو بالرصاص عاليًا مثلاً، فإن ممارسة رياضة الجري تعني أنني استنشق كمية أكبر من الرصاص، وإن كنت عامل منجم فلن تعطيني أي كمية من الخبز الأسمري مهما كانت، معدلاً للعمر مساوياً لمعدل عمر الأستاذ الجامعي. وكلما ابتعدنا عن السيطرة الجماعية الفعلية على الأخطار الرئيسية التي تهدد حياتنا، زاد حماسنا للتحكم في الأخطار الصغيرة: فمثلاً، أنا لا أستطيع عمل شيء حيال إمكانية اندلاع الحرب النووية لكنني أستطيع الامتناع عن التدخين. وعلى المثال نفسه أصبحت الحاجة إلى الحرية الاختيار بين ثلاثة وعشرين صنفاً من مساحيق الفسيل، وأمسكت الحاجة إلى حرية التعبير حاجة لمجموعة من الآثرياء للتجمع من أجل إصدار صحف يومية فارقة.

ويمضي هذا التحليل قدمًا، إذ يقترح أدورنو أن النسق (النظام الرأسمالي) مازال يولد شعوراً بعدم الأمان الاقتصادي - وكان يكتب خلال الخمسينيات والستينيات - ونحن بدورنا نستطيع القول أيضاً، إن أي نسق اجتماعي يستبعد القدرات الإنسانية الأساسية يخلق شعوراً بعدم الأمان، والشعور بأننا نملك قوة لا يمكننا استخدامها هو شعور مدمّر. لذا، فقد هيئت الثقافة العامة لإنتاج شعور بديل هو في حقيقته شعور زائف بالأمان والاستقرار، وهو شعور فعال رغم زيفه. ويتم خلق هذا الشعور الزائف بطريقتين: بتوحيد المواصفات القياسية لمنتجات الثقافة، حيث تحاول وسائل الثقافة الشعبية جميعها - من التمثيليات التلفزيونية العاطفية إلى أغاني الشباب المتداولة إلى النشاطات الرياضية - تحاول جميراً، كل بطريقتها

الخاصة، التركيز على بث الدعم والاطمئنان. ولهذا، تتشابه الحikات والأنغام والإيقاعات وأدوار اللعب في أساسها الأولية، بحيث يمكن وضع بعضها موضع البعض الآخر، لو لم يكن هذا الحكم صحيحاً لما استطعنا أن نحدد طبيعة الحركة التي تتسم بها أفلام الغرب الأمريكي، وفي الوقت ذاته، تبدو على هذه المنتجات المتشابهة (النمطية) مسحة فردية زائفة، بحيث تترك انطباعاً بحرية الاختيار وبأنها تعبر عن معانٍ فردية. وعلى هذه الشاكلة، يمكننا التجاذب إلى ماشاء الله عن أي الأغاني الشعبية أفضل أو عن أحسن فريق كرة قدم، أي نتجاذب ونختلف على فروقات واختلافات مصطنعة، دون أن نعلم أننا نكتسب إحساساً وزائفاً بالأمان بفعل التشابه الكامن بين هذه الأشياء.

وبين أدورنو في مقال بعنوان «هبوط النجوم إلى الأرض» (١٩٧٥) كيف يتحقق ذلك عن طريق ما تنشره الصحافة في الزاوية المخصصة للأبراج، وهي الزاوية ذات الشعبية الهائلة. فالتجريم فيها يقدم نفسه باعتباره علمًا من العلوم، ويدعى (اختلافاً في غالب الأحوال) خبرة تشكل بحد ذاتها مبعثاً للاطمئنان. ونحن لنا بحاجة إلى سرد أمثلة أدورنو التي أوردها لنرى أن للموضوع ذيولاً أخرى. فمثلاً، يقول أحد الأبراج ما يلي: «يوم الاثنين على وجه الخصوص يوم جيد لمحاولة تجريب أفكار جديدة أو لتسوية أمور إدارية عالقة، وستنتهي لاسبوع على خير مايرام أيضاً». إذن أنا لدى شيء أطلع إليه. أنا شخص مبدع، أتعامل مع العاملين في دنيا الإدار، وسينتهي الأسبوع نهاية جيدة. التطمئن هنا واضح وجلي وهو الجانب الأقل أهمية. أما الجانب الأكثر أهمية فإنه يكمن في أن برجي لا يطمئنني فقط بل كل شيء سيكون على مايرام، بل يوحي أيضاً بأن هذا وضع جيد إنما هو من صنع يدي برغم أنه شيء كتبته النجوم، فأنا مبدع، وعندي أفكار جديدة، ولدي قدرة على تسوية الأمور الإدارية العالقة، إن تعبير «التسوية» على وجه الخصوص تعبير موفق، إذ يمكن أن تشير إلى أحد احتمالين متضادين، فإذا اندفعت بغضب إلى إدارة الضرائب مشيراً إلى أخطاء كثيرة وقعت فيها تلك الإدارة في حساب الضرائب

المستحقة على، وعدت وقد اعتذر لي الموظفون هناك بذلةً ومعي شيك محترم يمثل الفرق بين ما دفعته وما هو مطلوب مني حقاً، هنا أكون فعلاً قد «سويت بعض الأمور الإدارية». أما إذا ما عدت محبطاً بعد جلسة استجواب مخزية في تلك الإدارة، فإنني أيضاً أكون قد «سويت الأمور الإدارية». وأغلب الظن أن معظم الناس يلاقون ما يشبه المصير الثاني، غير أن وجود عبارة التسوية أو «التعامل» في ذلك البرج يعطي انطباعاً خادعاً، بحيث يعطينا الأمل أو حتى التظاهر بأن المعنى الأول صحيح. إن ما يتركه البرج في نهاية المطاف هو تأكيد فارغ لإنسانيتي بواسطة خبير زائف، وهو تأكيد فارغ لأنه ليس له تأثير ملموس خارج مشاعري الذاتية، الزائلة، غير المفهومة.

- الحاجة إلى الهيمنة:

لا تدخل الهيمنة في بنية صناعة الثقافة فقط، بل هي تتطلب أيضاً سمات شخصية معينة لا تكتفي بالاستجابة للهيمنة بل تبحث عنها بحثاً. وهذه الفكرة الرئيسية الثالثة من أفكار مدرسة فرانكفورت: أقصد بيان كيفية نفاد الهيمنة إلى أعمق أعمق النفس الإنسانية. وتستخدم في هذا المجال نظرية التحليل النفسي بكثافة، ويذكر تأويل أفكار فرويد هنا تأويلاً محافظاً أكثر من التأويل الذي تتعرض له أفكار ماركس.

أولاً كتاب ماكورزه «إيرروس والحضارة» (1966) *Eros and Civilisation* وهو عمل فلسفى الطابع، كان له تأثير هائل في السينما وبعد ذلك كتاب «الشخصية التسلطية» (1969) *The Authoritarian Personality* لأدورنو وأخرين. وهذا الكتاب عبارة عن دراسة ميدانية ضخمة هدفت إلى البحث في الفرضية القائلة: إن ثمة ارتباطاً بين السمات الشخصية والاتجاهات السياسية والاجتماعية، وقد أجريت تلك الدراسة في الولايات المتحدة في أواخر الحرب العالمية الثانية، وكانت إحدى خمس «دراسات في التصب» أشرف عليها هوركمهaimer.

أما عمل ماكزوه فإنه يستخدم أشد المستويات عمومية في أفكار فرويد لتطوير نظرية عن الحياة الجنسية للمجتمع الحديث. والمقام هنا لا يتسع إلا للحديث عن أبرز آرائه الأساسية المتعلقة بدرجة القمع «الكتب» وبالتالي فهي بالضرورة تتطوّي على الحرمان فلو أرادنا إشباع كل رغباتنا الجنسية وغير الجنسية كلما ظهرت، لأنها رغباتنا الحضارة والثقافة والمجتمع بين ليلة وضحاها: ذلك أن الحياة في هذه الحالة ستستحيل فوضى نتخذ فيها بعضنا بعضاً موضوعات لإشباع نزواتنا فحسب، وستتحول حياتنا في هذه الحالة إلى تهتك متواصل ينتهي بالدمار والفناء ولذا فإننا بحاجة غلة ضبط أنفسنا، وكتب رغباتنا وتوجيه طاقتنا وجهة أخرى، أي توجيهها إلى نشاطات اجتماعية مفيدة إن كان نوع من الحياة المنظمة أن يوجد ويبعد أن فرويد كان يرى أن مستوى الكتب مستوى ثابت في كل المجتمعات. أما ماركوزه فيرى أن هذا الكتب يمكن أن يتغير من مجتمع إلى آخر. فالمراحل الأولى لتطور النظام الرأسمالي تتطلب درجة عالية من الكتب لضمان استخدام الناس معظم طاقاتهم في العمل. واستثمار الربح الناتج عن العمل وليس التمتع به وإنفاقه. وفي هذه المرحلة لا يُسمح للكثير من الرغبات بالظهور إلى مستوى الشعور، وتقتصر المناطق التي تمثل مصدراً للسعادة في الجسد على الأعضاء الجنسية فقط. ويمكن النظر إلى فرويد على أنه يصف عملية القصر هذه.

يعني تطور قوى الإنتاج في مراحل الرأسمالية المقدمة، أن مثل هذه الدرجة العالية من الكتب لم تعد ضرورية. وهذا يعني أن «فائضاً من الكتب» يظهر، يفوق الحد الضروري. للحفاظ على وجود المجتمع والتوتر الذي يخلقه هذا الفائض يمكن أن يكون سبباً مفضياً إلى التغيير الاجتماعي، إلى نزع الرؤية الأداتية للأشياء أو للعالم، بحيث يصبح بمقدورنا رؤية الأشياء على أساس المتعة التي تجلبها لنا وليس على أساس استخداماتها العلمية. وفي هذه الحالة يصبح الجسد كله مجالاً للاستمتاع. على أن النظام الرأسمالي قادر على استغلال هذه النزعة حفاظاً على نفسه، عبر ما يسميه ماكوزه «الترغيب

القمعي» (repressive de-sublimation) إن التهذيب يعني كبت الرغبات وتوجيه طاقاتها وجهة أخرى: بدلاً من الانغماس في علاقات متعددة، تستخدم تلك الطاقة لتأليف كتاب حول النظرية الاجتماعية. أما حالة الترغيب فهي حالة تجعل الرغبات تصل إلى مستوى الوعي. وفي هذه الحالة أكون مدركاً لرغبتي في الانغماس في علاقات متعددة، في حين أن حالة «الترغيب القمعي» هي حالة أفتتح فيها بإشباع رغباتي بطرق تقيد النظام. فالبغضائع ترتبط بالجنس. وهكذا أصبحت الأفلام والكتب أصرح في الأمور الجنسية. إن لم نقل أنها أصبحت خلاغية - أصبحت أفيوناً جديداً للجماهير. وهكذا تحول تطور في الحاجات الإنسانية يكمن فيه الخطر إلى شيء يفید النظام.

أما النظرية التي يستند عليها مؤلف «الشخصية التسلطية» فهي نظرية أقل جنوحًا للتظير وأقرب إلى الواقع، على الرغم من أنها هي أيضاً تركز اهتمامها على الاستغلال الاجتماعي لحوافرنا الداخلية. والمقارنة مع المراحل الأولى للرأسمالية وأوضاع إذ يُنظر إلى تلك المرحلة على أنها مرحلة الفردية، استطاع فيها الإنسان أن يُنمِّي شخصية قوية، ويتخذ القرارات بنفسه، ويتبنى توجيهات نقدية نحو العالم.

والشخصية المستقلة القوية هي في حقيقة الأمر بعد الآخر بعد الثقافة، من الأبعاد التي فقدها الإنسان في المجتمع الحديث - كما يذهب ماركوزه - نتيجة لدمج عالم الإنسان الخاص في المجال العام، مما أدى إلى حرمانه من الأساس المستقل للحكم على الأشياء.

هذه الشخصية القوية المستقلة تأتي نتيجة للعمليات التي وصفها فرويد. ويحتاج إيجادها إلى أب قوي ومستقل يتخذه أبناؤه قدوة، يقتربون به ويصارعونه في آن معاً أثاء نموهم. أما النوع الأساسي من الصراع فهو ذلك المتمثل بالصراع الأوديبي، حيث يصطدم الابن مع أبيه أولاً على حيازة الأم، وبما أن الأب راشد وأشد قوة فإن النصر سيكون حليفه، ويتكسر هذا الصراع بطرق متعددة خلال فترة المراهقة. وهذا المزيج من الصراع مع الأب والاقتران

به يولد في نهاية الأمر ابنًا قويًا ومستقلًا على حد سواء. ويطلب استمرار هذا النمط وجود أب قوي، أو وجود عميد للأسرة يرعى مصالحها وشؤونها، فضلاً عن امتلاكه لقدر معين من القوة خارج الأسرة.

وبتطور الرأسمالية إلى نظام يقوم على وجود شركات عاملة ووجود دولة مركزية قوية، يتضاعف دور العائلة وقوة الأب وسواد داخل العائلة أو خارجها. وقد بات تضاؤل دور العائلة معروفاً مؤثثاً: فقد استولت الدولة على وظائف كثيرة من وظائفها من خلال نظام التعليم بالدرجة الأولى، ثم إن العائلة أيضاً فقدت وظيفتها الإنتاجية، حيث حل المصنع محلها، إلخ. وأصبح الأب ملحاً بالآلة، يعمل طوال النهار بعيداً عن البيت والعائلة، الأمر الذي أدى إلى فقدانه السلطة شيئاً فشيئاً، فلم يعد قادرًا على الفصل حتى في تلك المسائل التي ما زال الفصل فيها ممكناً، أقصد المسائل العائلية التي أخذ يضيق مجالها. وما يزيد الأب - الغائب عن البيت - ضعفاً، هو أن ابنه أصبح يجد قواعد أخرى يشعر بالانتماء إليها، في المدرسة فضلاً عن استقلاله الاقتصادي المبكر عن العائلة. وسيدرك هذا الابن سريعاً ضعف أبيه، وبالتالي فإن معاركه التي كان من المفترض أن يقارع فيها أباه والتي كان سيطرور بها شخصيته إما أنها عادت تحصل، أو أنها تحصل ولكن بصورة ضعيفة. ولذا، فإن النظام الرأسمالي المتقدم يولد شخصيات نرجسية ضعيفة، يستبد بها القلق والتطبع إلى القدوة القوية للاقتران بها. ولما كانت تلك القدوة غير موجودة في البيت، فلا بد والحال هذه نشданها في العالم الخارجي. وقد تكون تلك الشخصية مطرباً مشهوراً أو رياضياً ومعروفاً، بيد أن تلك الشخصية القوية قد تكون شخصية مشؤومة كأن تكون قائداً سياسياً قوياً كهتلر أو ستالين - أو حزباً سياسياً متطرفاً. ولما كانت الشخصية في هذه الحالة ضعيفة، فإن نوازع اللاشعور تكون أقرب إلى السطح وأكثر قابلية للاستغلال من قبل مثل هذه القوى. وقد كان اهتمام مؤلف الشخصية التسلطية ينصب أساساً على تحري العلاقة بين بنية الشخصية ومدى الدعم الذي سنقدمه للحركات الجماهيرية

اللاغرانية كالفاشية مثلاً.

والسؤال الجوهرى الذى سيطرحه نصف قراء كتاب أدورنو هذا هو: وماذا عن المرأة؟ والإجابة من واقع أعمال مدرسة فرانكفورت هي أن دور المرأة هامشى. ونفهم ضمناً من أقوالهم أنهم يدعون إلى العودة إلى نظام أبوى صحيح للعلاقات العائلية، وتظهر في كتاباتهم في بعض الأحيان نظرة إلى الأم وكانتها الأقدر على أن تكون القدوة الطيبة للطفل، ولكن الأم هي أيضاً مسلوبة الإدراة في المجتمع الرأسمالي المتقدم. ويبعد أن ثمة صعوبة كبيرة تجاهه هؤلاء المنظرين عند محاولة تصور البديل لوضع العائلة الحالى، وهو ما يؤكده كرستوف لاش Christopher Lash في كتابه «ثقافة النرجسية» Culture of Narcissism إلى يُعد أقوى الكتب التي تناولت هذه الأفكار، حيث يتضح فيه جلياً غياب البديل عن شكل العائلة التقليدية. أما ما يعنيه هذا الكلام فهو أننا يجب أن نعيد عقارب الساعة التاريخية إلى الوراء وليس إلى الأمام.

- مشكلات ومساهمات:

لقد تأرجح حظ النظرية النقدية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية؛ فبعد إن كانت نظرية هامشية - وفلسفية في جزئها الأكبر - لسنوات طويلة، أصبحت بين ليلة وضحاها في السبعينيات والثمانينيات ليس فقط نبراساً للتفكير السياسي للقوى الفاعلة في الحركة الطلابية، بل وهادياً للأكاديميين الراديكاليين في إيجاد أساس فكري لعملهم، أما ما يبعث على العجب والدهشة إن نحن نظرنا إلى الوراء، وبخاصة إن ألقينا نظرة إلى الأعمال الصادرة حديثاً في هذا المجال، فهو أننا سنلحظ أن يد النسيان قد طالت تلك النظرية البنوية ونظريات ما بعد الحداثة، التي اجتذبت إليها علماء الاجتماع ذوي النزعة الفلسفية وهذا يعود إلى أن النظرية النقدية في مستوى عالٍ من التجريد أو من العمومية بمصطلح علم الاجتماع.

والواقع أن أعمال مدرسة فرانكفورت قد تعرضت للنقد من اتجاهين

رئيسين: من أولئك الذين يدعونهم بعلماء الاجتماع الوضعيين، ومن الماركسيين. وكان أساس النقد للفريقيين واحداً. رغم أنهما استخدما مصطلحات متباعدة: إن النظرية النقدية تأمل فارغ، وليس لها، من وجهة نظر علماء الاجتماع التقليديين أساس صلب في الواقع - إذ لا يمكن اختبارها ومن ثم إثباتها أو دحضها وفقاً لعيار مستقل؛ وهي غالباً مصاغة بمصطلحات غامضة عمداً لا تعبر عن أصالة في الفكر أو صعوبة في المسائل المتناولة، بقدر تعبيرها عن تلذذ أولئك الكتاب بمثل هذا الفموض. والكثير مما يقوله هؤلاء لا معنى له منطقياً وحتى لو تمكننا من ترجمته إلى مصطلحات مفهومة. أما الماركسيون فلا يكاد نبذهم للمدرسة يقل عن ذلك، فهم يرون أن النظرية تمثل عودة إلى الفلسفة التقليدية المثالية الألمانية، وبهذا فهي لا تستطيع أن تقدم لنا معرفة عن الواقع أو تحليلاً للبني الاجتماعية الفعلية. ثم إن تعميماتها مجردة وتأملية. رغم أنها قد تكون مهمة بوصفها تعبيراً عن توجهات جماعة معينة من المثقفين المحبطين. وعادة ما يؤكد هؤلاء على أن النظرية النقدية هي نظرية مرتبطة بالثقافة العالمية، وقادتها هي الجامعة، فضلاً عن أن صلتها بالمارسة السياسية الفعلية معروفة.

ويتراءى لي أن كل هذه النقاط فيها شيء من المصداقية، بيد أنها أغفلت شيئاً مهماً. يمكن النظر إلى مدرسة فرانكفورت، باعتبارها الحركة التشاورية للبندول المتأرجح مابين البنى الاجتماعية المتشيّئة والمفتربة وبين فعل الإنسان. فنحن يمكننا بالطبع، العثور عندها على مناقشات لمسألة البنية الاجتماعية؛ وهذه المناقشات موجودة باستمرار في أعمال المفكرين الثلاثة؛ ومع ذلك فهي مطروحة على شكل تعميمات أكثر منها تحليلات متأنية للعلاقات، وكذلك التحليل الذي نراه عند بارسونز أو بولانتزاس.

إن التحليل المناسب أكثر يكون عندئذ هو ذلك التحليل الذي يتضمن التسليم بأن البنى الاجتماعية ليست هي البنى الناتجة عن الفعل البشري منفصلة عن أصلها. أما في حال مدرسة فرانكفورت فإن القضية ليست هي

عدم قدرة أصحابها على القيام بتحليل بنائي أو أنهم لا يقومون بتحليل من هذا القبيل، بل هي أنهم يتتجنبون القيام بمثل هذا النوع من التحليل. إذ يبدو كما لو أنهم يعتقدون بأن القيام بالتحليل البنائي يعني الاستسلام للعقل الأداتي. ويلخص أدورنو هذا الموقف حينما يقول إن الاقتصاد ليس مزاحاً: إذا يجب على المرء أن يكون متخصصاً في الاقتصاد إن أرد فهمه. وهذا الموقف يجعل من تحليلاتهم تحليلات موجلة في العمومية. ويمكن ببساطة الإشارة إلى صعوبات هذه النظرية. فلو أخذنا بني العائلة وهي بني تباين من طبقة اجتماعية إلى أخرى، على سبيل المثال، لأنفسنا أن ما يعتبره هؤلاء المنظرون أصلاً لبني العائلة في المراحل الأولى للرأسمالية، لا ينطبق إلا على البرجوازية الصناعية والتجارية، التي كان ينتمي إليها مرضى فرويد. أما «المجال الخاص» الذي كان يقدم أساساً للحكم (أو الرأي) المستل فهو أيضاً ينحصر في الطبقة نفسها؛ وما قد يفوق ذلك أهمية هو أن الوظيفة نفسها يمكن أن تؤديها الطبقة العاملة أو الجماعات العرقية في الوقت الحاضر. وفشل المجتمع الأمريكي في تذويب الجماعات العرقية المختلفة في بوتقة مشتركة، رغم كل وسائل صناعة الثقافة، وهو أكبر دليل على أن عملية الهيمنة ليست كاملة إلى الحد الذي أرادت مدرسة فرانكفورت أن تُقنعنا له. وقد أدرك ماركوزه هذه المسألة أكثر من سواه من المفكرين الثلاثة الذين تناولناهم هنا.

إن تقصير مدرسة فرانكفورت في استخدام التحليل البنائي يمنع اتجاه النقد وتطوره نحو أي وجهة عملية. فمفهوم الفعل الإنساني، يبقى مفهوماً شديد العمومية عندها. ومن الضروري إلقاء نظرة فاحصة ومفصلة على كل من البنية والفعل لدمج الاثنين، بطريقة تؤدي إلى ممارسة «النقد العملي» المفضي إلى التغيير الاجتماعي، أو إلى فهم الوضع الحالي فهماً كاملاً، ولو أخذنا صناعة الثقافة مثلاً، للزمن تحديد المؤسسات الأساسية الداخلة في تكوين تلك الصناعة وعلاقة تلك المؤسسات بعضها ببعض، ولاقتصادنا أيضاً بإيجاد وسيلة لتحديد المهم والأقل أهمية من تلك المؤسسات، ثم لاحتاجنا أيضاً

إلى النظر إلى البناء الداخلي لتلك المؤسسات لفهم علاقتها جميعاً بالمستويات لفهم علاقتها جميعاً بالمستويات الأخرى للمجتمع. ثم إننا من ناحية أخرى وبحاجة إلى معرفة أهداف البشر الذين يعملون في تلك المؤسسات ونواياهم واختياراتهم، وسبل إدراك هؤلاء البشر لعالمهم الذي من حولهم وفهمهم لوقفهم فيه، ولابد لتحقيق ذلك من اللجوء إلى علم الاجتماع التجريبي الذي يمثل لمعظم مفكري فرانكفورت سبة لعينة.

لكن ليس هذا هو كل ما هنالك في أعمال هؤلاء المفكرين. فقدرة هذه الأعمال على تفسير خبرتنا تدل على تحليلهم قد وصف أموراً حقيقة في العالم الخارجي. ولا يتعين علينا القبول بأن العالم الاجتماعي نتاج إنساني لكي نسلم بإمكانية قيام مجتمع يكون على درجة أكبر من الحرية. ويصح القول، بالتأكيد، إن أعمال مدرسة فرانكفورت تجسد مشاعر الكثيرين من الذين يقرون بذلك الإمكانية. وهي بهذا المعنى قد تقييد في تصحيح مسار النظرية البنوية ونظرية الفعل سواء، ففي مجال البنوية، تؤكد هذه المدرسة أن البشر ليسوا مجرد دمى للألة الاجتماعية، ومع اعترافها بأن هذه الآلة الاجتماعية قد هيمنت علينا في الشطر الأعظم من تاريخنا، ودفعتنا إلى دروب ربما لم نكن نريد ولو جها. أما فيما يتعلق بنظرية الفعل، فقد أكدت على أن الفعل الإنساني هو مسألة جماعية وليس مجرد مسألة فردية، وأن العلاقات الناجمة عن الفعل الإنساني يمكن أن تكون لها حركتها الذاتية الخاصة بها. إضافة إلى ذلك، فإن آراء مدرسة فرانكفورت يمكن أن تمدنا بما يدعوه علماء الاجتماع المشتغلين بالدراسات الميدانية، «بالفرضيات العلمية» التي تمثل مجموعة من الطرق للنظر إلى المجتمع، والتي ربما تكون مفيدة لتفسير بعض الجوانب التي نزمع دراستها وليس كلها. وأرجو أن تكون بعض الأمثلة التي عرضتها في سياق هذا الفصل شاهداً على فائدة أفكار هذه المدرسة في التطبيقات العملية.

وإذا ما نظرنا إلى مدرسة فرانكفورت، على ضوء أفكار اتجاه ما بعد

الحداثة، فستظهر سمات مهمة جديدة قيمة. والمستوى الذي تتحدث عنه هو مستوى طبيعة المعرفة ذاتها، مستوى المثل وعلاقتها بالتاريخ. وهناك ما يدعو لاعتبار أدورنو على وجه الخصوص مؤسساً لاتجاه ما بعد الحادثة؛ إذ يشير نقده لفكرة التویر إلى السمات التي هي موضع نقد من قبل أصحاب اتجاه ما بعد الحادثة، وعلاقتها الوثيقة بمسألة الهيمنة والإقصاء. إن الصلة بين مفهوم الشمول totalitarian والشموليّة nouveau philosophes تلقى صدى هي الأخرى في انتقادات الفلسفه الجدد الجديدة ضد الماركسية وهي تلك الانتقادات التي تتعدد ضمناً في أعمال فوكو وأخرين. ويبدو أن التجزوء في أغراض ما بعد الحادثة وأفكارها، تمتد جذوره إلى أسلوب أدورنو وأفكاره الصريحة في كتب مثل «الجدل السلبي» و«ذرة أخلاقي».

لكن يظهر أن عمق أعمال أدورنو تتجاوز ما تطرحه نظرية ما بعد الحادثة، كما يذهب فرويد جيميسون Fredric Jameson في رأيه الذي يقدمه بشكل غامض. إذ يقول جيميسون إن استخدام أدورنو لمفهوم الكل، هو المفهوم الذي أصبح هدفاً للنقد في فكر ما بعد الحادثة، هو مفهوم مركزي وهو بالتحديد ما يعطي عمله صفة النقدية. يعني «الكل» المجتمع والبنية الاجتماعية، ولا يمكن تجاوز هذا المفهوم دون إخفاء ما يجري على أرض الواقع. وتكمّن المفارقة في أن حرية الفن عند أصحاب ما بعد الحادثة ونظريتها، قد ظهر عندما وصل هذا «الكل» إلى مستوى جديد أعلى في الإدارة والهيمنة. ويقول جيميسون إن انهيار الأنظمة الشيوعية هو بداية مرحلة جديدة في تطور قوة «الكل» الشاملة وفي تنظيمه، وإن الحديث عن الحرية في هذا الإطار يخفي واقع الهيمنة المفروضة علينا ومداها. وهذه النظرة ترى فيما بعد الحادثة أيديولوجية بمعنى الماركسي التقليدي، أي باعتبارها ظاهرة جزئية عمّلت معاملة الظاهرة الكلية.

وأهم من ذلك من وجہ نظر هذا الذي أقدمه هنا من أفكار، هو أن هذه النظرية تقدم لنا موقفاً أخلاقياً نقدياً ومفهوماً آخر للعقلانية. وتعد الإشكالية

التي تظهر في جميع أعمال أدورنو ذات الطبيعة الفلسفية المجردة، إشكالية رئيسية أيضاً عند النظرية البنوية ونظرية ما بعد الحداثة. وتمثل في العلاقة بين التصور العقلي واللغة والشيء أو الموضوع. وهو يحاول المزاوجة بين موقفين متعارضين. فلو طابقنا بين التصور العقلي والشيء أو الموضوع، واعتبرناهما شيئاً واحداً لوقعنا أسرى المنحى الأداتي في العقلانية التوبيدية، وفقدنا - أو لشوها غنى تجربتنا الشخصية. لكن لو سلمنا أنفسنا إلى تلك التجربة الشخصية بكل غناها وتتنوعها، لتعذر علينا استخدام الأفكار للابتعاد قليلاً عما يحدث لنا قوائمه، والتوصل إلى نوع نتم الفهم النقيدي لما يجري حولنا، والبدء بالتفكير بصيغة التغيير. أما إذا تمسكنا بالموقفين معاً، فإن التفكير يصبح عنديه حركة دائمة من التصور العقلي إلى التجربة وبالعكس.

ومن الممكن حقاً التفكير في التاريخ باعتباره شكلاً معقداً مثل تلك الحركة. ويمكنا التفكير في تاريخنا الشخصي بهذه الوسيلة: فنحن نفكر في ذاتنا وتأملها وبصفتها شيئاً منفصلاً عنا وبناء على ذلك نفهمها، وفي ذات الوقت نحن نتعلم أيضاً عن طريق الخبرات والتجارب والممارسة. وإن كان عملنا صحيحاً، فإننا سنتأرجح دوماً بين إعطاء الأولوية لهذه الطريقة أو لتلك (أي للطريقة العقلية أو الطريقة التجريبية). والأمل يحدونا، وهو أمل لن يتحقق، أن يأتي ذلك اليوم الذي تتطابق فيه الطرفيتان. وهذا الأمل هو أمل ضروري لاستمرار مشروعنا (مشروع العلوم الإنسانية) حتى ولو أيقنا سلفاً أنه لن يتحقق. إن الأمل في فلسفة أدورنو هو في الوصول إلى الوفاق النهائي بين الإنسانية والمجتمع، إلا أنه وفاق مستحيل. ومهما تكن هذه الفلسفة تأمليّة وصعبة، إلا أنها نجد فيها سبباً للتظير. فهي، إن أحببت، فلسفة مأساوية للتاريخ، ولكنها ليست بالضرورة فلسفة تشاورية.

- مراجع الفصل الحادي عشر:

- Adorno, T. w. and HOKHEIMER, m. (1972) **Dialectic of Enlightenment**, Herder, Herder & Herder, New York
- dAorno. T. W et al. (1967) **Prisms**, Neville Separman, London.
- Adorno, T. W. er al. / (1969a) **The Autoritarian personality**, Norton, New York.
- Adorno, T. W et al (1969b) **The Positivist Dispute in German Sociology**, Heinemann, London
- Adorno T. W. et ak (1973) **Negative Dialectics**, Seabury press, New York
- Adorno, T. W. et al. (1974) **Minima Moralia: Reflection from damaged life**, New left Books, London.
- Adorno, T. W. (1975) The stras down to earth: **The Los Angeles Time** astrology column, Telos, no. 19, pp. 13-90.
- Arato. A. and Gebhardt, E. (eds) (1978) **The Essential Frankfurt School Reader**, Basil Blackwell, Oxford.
- Connerton, P. (ed.). (1976) **Critical Sociology**, Penguin Harmonds-worth.
- Frankfurt Instiute for Social Research (1973) **Aspects of Sociology**, Heinemann, London.
- Horkheimer, M. (1974a) **Eclipse of Reason**, Seabury press, New York
- Horkhiemer, M. (1974b) **Critique of Instrumental Reason**, Seabury press, New York
- Marcuse, H. (1960) **Reason and Revolution: Hegel and the rise of social theory**, Beacon press, Boston MA.
- Marcuse, H. (1964) **One Dimensional Man**, Routledge & Kegan Paul, London
- Marcuse, H. (1966) **Eros and Civilisation: A philosophical inquiry into Freud**, Beacom press, Boston, MA.
- Marcuse, H. (1968) **Negation Essays in critical theory**, Beacon press, Boston, MA.
- Marcuse, H. (1969) **An Essay On Liberation**, Allen Lane, London.
- Marcuse, H. (1971) **Soviet Marxism: A critical analysis**, Penguin, Harmondsworth.

الفصل الثاني عشر

يورген هابرماس ومدرسة فرانكفورت

- تمهيد

- نظرية هابرماس للنظرية النقدية

- نقد الماركسية ورؤية هابرماس للتطور البشري

- تحليل هابرماس للنظام الرأسمالي الحديث

- مراجع الفصل العاشر



- تمهيد:

درس هابرماس على يد أدورنو سنوات عدة، وهو يعتبر بشكل عام الوريث الرئيسي المعاصر لتركة مدرسة فرانكفورت. وعلى الرغم من وجود أفكار مشتركة واضحة بينه وبين أسلافه، فإنه نحا بهذه المدرسة منحى مختلفاً وبمقارنة لوكاش بصفته ممثلاً لنزعنة تفاؤلية بكل من أدورنو وهوركهايم وماركوزه بصفتهم ممثلين لنزعنة متشائمة، ضمن إطار فكري متشابه في منطقاته الأساسية؛ وأن ما جمع هؤلاء كان الاهتمام الشديد بحرية الإنسان مما بعُدَّت إمكانية وجود تلك الحرية عن أرض الواقع. أما في أعمال هابرماس فإن هذا الحماس أقل ظهوراً رغم وجوده. وهو يتحرر من التذبذب بين التفاؤل والتشاؤم، ويركز جل تفكيره بدلاً من ذلك على تحليل الفعل والبني الاجتماعي أكثر من الكتاب الذين تناولناهم في الفصل السابق، محاولاً العودة إلى شيء شبيه بالنموذج التحليلي، مقسماً الواقع إلى أجزاء متباعدة ومشيراً إلى وجود علاقات عامة جداً بين تلك الأجزاء. وهابرماس يطور نظاماً آخر للملفات - ليس بدرجة تعقيد نظام بارسونز، إلا أنه مع ذلك نظام للملفات - فهو له ميل خاص إلى ترتيب الأشياء ترتيباً ثلاثة، من أشكال المعرفة إلى مراحل التطور الاجتماعي.

ولا جدال في انتماء هابرماس إلى اليسار، إلا أنه، وربما بشكل غير متوقع، ينتقد التقاليد الفكرية التي ينتمي إليها، الأمر الذي انتهى به أخيراً إلى النأي بنفسه عن الحركة الطلابية التي ظهرت في السبعينات. وهو يقدم نقداً جذرياً للماركسيّة ويعود إلى العديد من أفكار بارسونز. ويمكن النظر إليه، أولاً باعتباره متمسكاً بتصور يزاوج بين البنية والفعل في نظرية كلية واحدة، وسوف نرى أن هذا الموقف سيكون المصدر الأساسي لانتقاد أعماله، وثانياً، بوصفه

مدافعاً عن «مشروع الحداثة» وبالاخص عن فكري العقل والأخلاق الكليين. أما حجته في ذلك فهي أن مشروع الحداثة لم يفشل، بل بالأحرى لم يتجسد أبداً، ولذا، فالحداثة لم تنته بعد. ويظهر أن هذا الموقف يضعه في اتجاه معارض تماماً مع أسلافه بالنظر إلى موقفهم من نقد عقل التوبيخ، إلا أن موقفه يتضمن الإصرار على جدل التوبيخ، أي على أن عملية التوبيخ لها جانبان. يتضمن أحدهما فكرة البناء الهرمي والاستبعاد، كما يدعى كتاب ما بعد الحداثة - في حين يحمل الجانب الآخر إمكانية إقامة مجتمع حر يسعد به الجميع على الأقل. إن نظرية ما بعد الحداثة تفتقد إلى هذا العنصر الأخير، وهي أيضاً واقعة في مأزق آخر، وهو أن رفضها للعقل يعتمد في واقع الأمر على استخدام العقل لتبرير موقفها هذا، شأنها في ذلك شأن باقي النظريات.

- نظرة هابرماس للنظرية النقدية:

يميز هابرماس في أعماله المبكرة بين ثلاثة أشكال للنظرية، جميعها ضرورية للتطور البشري في رأيه. وتلك الأشكال الثلاثة للنظرية تقوم بدورها على ثلاث «مصالح معرفية». وما يعنيه بالمصالح المعرفية هو أننا دائماً نطور المعرفة لغرض معين، وتحقيق ذلك الغرض هو

أساس مصلحتنا في تلك المعرفة. وهذه الفكرة ليست مختلفة عن القول بأن الطالب تصبح لديه «مصلحة» في نوع بعينه من المعارف، تحقيقاً لغرضه في الحصول على شهادة تمكّنه من الحصول على وظيفة. على أن المصالح التي يتراولها هابرماس بالنقاش هي مصالح مشتركة بيننا جميعاً، بحكم أننا أعضاء في المجتمع الإنساني. ودعواه هذه تمتد جذورها إلى أعمال ماركس الأولى، حيث يمكن هنا أن نلمس بداية نقد الرئيسي للنظرية الماركسية. إذ يذهب إلى أن العمل ليس هو وحده ما يميز البشر عن الحيوانات و يجعلنا قادرين على تحويل بيئتنا، بل واللغة أيضاً، أو قل القدرة على استخدام العلامات للتواصل بعضنا ببعض. وهذه فكرة لا تختلف عن تلك الموجودة عند جورج هربرت ميد.

إن هاتين القدرتين، القدرة على العمل والقدرة على التواصل، تفيضان إلى ظهور شكلين مختلفين من أشكال المعرفة. فالعمل يؤدي إلى ظهور المصلحة التقنية، وهي المتمثلة في السيطرة على العمليات الطبيعية واستغلالها لصالحتنا. فنحن جميعاً، على سبيل المثال، لنا مصلحة في تطور الكهرباء واستخدامها، لأننا جميعاً سنتنفع بها.

وهذه المصلحة تؤدي إلى قيام ما يدعوه هابرمانس بالعلوم التحليلية التجريبية – وهي تلك العلوم التي دعاها الرعيل الأول من هذه المدرسة بالعلوم الوضعية، وهي العلوم التي سيدعواها الطرفان بالعقل الأداتي. غير أن هابرمانس يؤكّد على مكانة هذه المعرفة في حياة البشر – حتى حينما تُطبق على حياة البشر – وذلك لأننا جميعاً نتأثر بالعمليات الطبيعية التي تحدث خارج وعيّنا، وهي عمليات لا سلطان لنا عليها. أما المنظرون الأوائل فقد استهانوا بهذا الصنف من المعرفة أكثر منه. وكل مصلحة تنمو من خلال ما يدعوه هابرمانس «بالوسط» Media – وهو المجال الذي تُوضع فيه المصلحة موضع التنفيذ. والمصلحة التقنية متصلة في العمل وتتموّل من خلاله، أما المشكلة مع العقل الأداتي فلا تكمن في أن هذا العمل ذاته فاسد أو يقود إلى الهيمنة، بل تكمن في أن ذلك العقل قد اكتسب في المجتمعات الحديثة الأولوية على الأشكال الأخرى من المعرفة.

وتؤدي اللغة، وهي الوسيلة الأخرى التي يحول بواسطتها البشر بيّتهم، إلى ظهور ما يدعوه هابرمانس «بالمصلحة العملية»، وهذه بدورها تؤدي إلى ظهور العلوم التأويلية. وينصب اهتمام «المصلحة العملية» على التفاعل البشري – أي على طريقة تأويل أفعالنا تجاه بعضنا البعض، وطريقة فهمنا لبعض، والسبل التي تتفاعل بها في إطار التعليمات الاجتماعية. إن الهيرمینيويطیقا Hermeneutics هو علم التأويل – ويمكن اعتبار عدد من المنظورات التي تناولناها سابقاً منظورات تأويلية: كالتفاعلية الرمزية، ومنهجية النظام الاجتماعي، والتحليل البنائي للثقافة، واتجاه ما بعد البنائية، إذ تهتم جميعها، بطريقة ما، بفهم ما يقوله البشر، وما يفكرون به، وعلاقة ذلك بأفعالهم. وقد ظهر هذا المصطلح أول ما ظهر مع تأويل النصوص المقدسة، أي فهم الرسالة الالهية، أما اليوم فهو يرتبط في غالب الأحيان بنوع من الجدل الفلسفي المجرد، الذي يهتم بما نعنيه «بالفهم» وبسبل الوصول إليه. ويعتبر هانس

غبور غادامر Hans- Georg Gadmer حجة في هذا العلم، وقد دخل هابرماس في جدل طويل معه حول طبيعة الفهم. والمصلحة العملية تنمو وسط التفاعل، وتهدف إحدى أفكار هابرماس الأساسية، إلى الكشف عن الوسيلة التي يموجها تقوم البنى الاجتماعية بتشويه عملية التفاعل وتثير فيها الاضطراب والبلبلة، إذ إن سوء الفهم وارد بين البشر، ويمكن خداعهم وتضليلهم بشكل منظم، مثلاً يمكن أن يصابوا بعمى القلوب بشكل منظم. وهذا التشويه الأيديولوجي، كما يقول هابرماس، لا يمكن أن يُفهم من خلال أعمال غادامر.

ويذهب هابرماس إلى أن المصلحة العملية تُقضي إلى نوع ثالث من المصلحة وهي مصلحة الانعتاق والتحرر. وهذه المصلحة مرتبطة أيضاً باللغة، وهي تسعى لتخلص التفاعل والتواصل من العناصر التي تشوهها. ومصلحة الانعتاق والتحرر تؤدي إلى ظهور العلوم النقدية من قبيل التحليل النفسي، وهو علم يتخذه هابرماس نموذجاً. وتنطلق العلوم النقدية من التسليم بقدرتنا على التفكير وعلى الوعي وعيًا ذاتياً بما نعمل، وعلى أننا عند اتخاذ أي قرار نقوم بوزن الأمور واتخاذ ما هو أصوب منها، على أساس الواقع المعروفة لدينا عن الحالة، وانطلاقاً من إدراكنا لقواعد التفاعل المقبولة اجتماعياً. والتشويه يقع حينما تخفي وقائع حالة معينة عن بعض المشاركين في عملية التفاعل أو عنهم كلهم، وعندما تحول القوانين بطريقة أو أخرى بين البشر وبين مشاركتهم بصورة كاملة في عملية اتخاذ القرار. وغاية العلوم النقدية القائمة على مصلحة التحرر هي الكشف عن التشويه القائم في التفاعل والتواصل وإصلاحه.

وهذه الفكرة هي أساس نظرية هابرماس النقدية ومنطلقاتها، والتشابه بينها وبين النظرية النقدية التقليدية ياد للعيان. والوسط الذي من خلاله تنمو هذه المصلحة هو القوة، وهي تتمثل في الصراع الموجود في كل المؤسسات الاجتماعية وهو صراع هدفه النهائي اشتراك الجميع في عملية اتخاذ القرار. ولقد أتُخذ التحليل النفسي نموذجاً للعلوم النقدية لأنه يرمي إلى إطلاع المريض على العمليات اللاشعورية التي توجه أفعاله، ووضعها تحت نوع من المراقبة الوعائية في جو تنمو فيه رويداً رويداً علاقة متكافئة بين المريض والمحل النفسي.

يتوجه هابرماس في أعماله الأخيرة - وبخاصة في «نظرية فعل التواصل» (The Theory of Communicative Action 1984, 1987) إلى فلسفة اللغة ابتعاد توسيع أساس النظرية النقدية، وقد قدم أطروحة صعبة سنجملها في مراحل ثلاث:

- ١- فهو يدعو إلى ضرورة التحرر مما يدعوه «بفلسفة الوعي»، التي يعني بها الفلسفة التي ترى العلاقة بين اللغة والفعل كالعلاقة بين الذات والموضوع (ولو عربنا عن ذلك بمصطلحات التوسيير لقلنا إننا بحاجة إلى التحرر من منظومة الفكر التجريبى). وحصر رؤية العالم على هذه النحو سيجعلنا أسرى للعقل الأداتي (حيث الذات هي التي تقوم بعمل شيء ما للموضوع)، وللتذكرة التشاورية التي خيمت على دورنو وبطريقة مختلفة على ماكس فيبر. فالخلاص والانعتاق لا يمكن أن يأتي من هذا الموقف.

- ٢- المرحلة الثانية يلخصها ديفيد راسمسن David Rasmussen بوضوح على النحو التالي: يمكن أن يتخد الفعل صورتين، الفعل الاستراتيجي وفعل التواصل. الأول يتضمن الفعل الغائي العقلاني في حين أن فعل التواصل هو ذلك الفعل الذي يرمي للوصول إلى الفهم. وفعل التواصل هو فعل لا أداتي بالمعنى التالي: (إن أي تفاهم يتم التوصل إليه عن طريق التواصل له أساس عقلاني: ذلك أنه تفاهم لا يمكن فرضه من قبل أي من الطرفين، أداتياً كان ذلك الفرض عن طريق التدخل في الموقف تدخلاً مباشراً أم استراتيجياً، عن طريق التأثير في قرارات الخصم). ومثل هذا الفعل يحمل في طياته ادعاء بالصدق، وهذا الادعاء، من حيث المبدأ، قابل للنقد، فمثلاً يستطيع الشخص الموجه له هذا الفعل أن يستجيب بنعم أو لا حسبما يرود له. وأفعال التواصل بهذا المعنى هي أفعال أساسية لا يمكن - كما يقال - اختزالها إلى أفعال غائية. ولو كانت تلك الأفعال أفعالاً غائية لعاد المرء ثانية إلى إشكالية فلسفة الوعي على وجه التحديد .Rasmussen, 1990; 27, Habermas, 1984,287

- ٣- يترتب على إعطاء فعل التواصل الأولية عدة أمور:

أولاً: أن العقلانية بهذا المعنى ليست مثالاً نقتصره من وسط السماء، بل هو موجود في لفتها ذاتها - وخاصيتها الأهم، وهي تلك التي يركز عليها هابرماس في حواره مع أنصار ما بعد الحداثة أن هذه العقلانية تستلزم نسقاً اجتماعياً ديمقراطياً يشمل الجميع ولا يستبعد أحداً، هدفه ليس الهيمنة بل الوصول إلى التفاهم.

ثانياً: ثمة نظام أخلاقي ضمني يحاول هابرماس الكشف عنه - وأعني به الأخلاق الكلية، وهي فكرة لها وقع سيء عند علماء الاجتماع: إذ كيف يمكننا حتى مجرد التفكير بنظام أخلاقي ينطبق على جميع البشر بشتى مشاربهم وأنماط حياتهم؟ على أني أرى أن النظام الأخلاقي هو حل بارع تماماً، رغم قلة خبرتي وعدم علمي التام بفلسفة الأخلاق، لتقدير هذا الرأي أو ربما حتى لتقسيمه تفسيراً صحيحاً. وكثيراً ما يشار إلى هذا النظام الأخلاقي «بالأخلاق الإجرائية» الذي لا يتوجه إلى تحليل مضمون المعايير بقدر توجهه إلى طريقة التوصل إليها. ويتم التوصل إلى تلك المعايير في الوضع الذي يقترحه هابرماس عبر نقاش حر عقلاني، تُبحث فيه نتائج كل معيار من تلك المعايير الأخلاقية انطلاقاً من خاصيته الكلية: أي هل يلقى القبول والرضى عن طريق الإقناع العقلي وليس عن طريق القوة والقسر؟ أما مضمون المعايير فيعتمد على ظروف المجتمع الخاصة. ومرة أخرى، قد يُنظر إلى ما قام به هابرماس هنا على أنه محاولة لإنقاذ اتجاه الحداثة، ذلك أن الحداثة تستدعي أني يقوم النظام الأخلاقي على أساس عقلاني، وليس على أساس التقاليد، التي هي في موضع تساؤل دائم. وما يصبح مهمّاً في هذه السياق ليس هو التساؤل عن مضمون الاختيار الأخلاقي، بل عن طريقة الوصول إلى ذلك الاختيار.

ثالثاً: هناك فكرة وجود مجتمع ديمقراطي بحق، يكون فيه للجميع فرص متكافئة للوصول إلى أدوات العقل، كالمشاركة في الحوار، ولأن يكون لكل فرد فيه صوت مسموع يحسب حسابه عند اتخاذ القرار النهائي.

إن النظرية عند هابرماس إذن هي نتاج للفعل البشري وتخدم غايات

ذلك الفعل. وهي بشكل أساسي أداة لتحقيق حرية أكبر للبشر، وهي تتطور بعدة مستويات متباينة. ولذا تأخذنا بعيداً عن الأعمال المتأخرة لهوركهايمر وأدورنو وأصحاب اتجاه ما بعد البنوية، الذين ترتبط المعرفة عندهم بالهيمنة والاستعباد. وتتضمن نظرية هابرماس أيضاً تطويراً لأعمال ماركس الأولى، بتحويل التركيز على العمل نحو التركيز على اللغة والتواصل.

- نقد الماركسية ورؤيه هابرماس للتطور البشري:

أصبح الجزء المُبدع من أعمال ماركس، عند هابرماس وأعضاء مدرسة فرانكفورت القدامى، مدفوناً تحت خرسانة النزعة الأداتية أو الوضعية. ويرى هابرماس أن مسؤولية ذلك تقع على عاتق ماركس نفسه، وعلى الرغم من أن هابرماس يرى في العمل، والعقل الأداتي بُعدين مهمين للحياة الإنسانية، فإنه يذهب إلى أن العمل المنظم اجتماعياً ليس كافياً وحده لتحديد وضع البشر، بل اللغة وال التواصل هما العاملان الحاسمان في الواقع. ويرى هابرماس أن المستوى الاقتصادي للتشكل الاجتماعي ليس هو المستوى المهيمن في المجتمعات الرأسمالية إلا في مرحلة الرأسمالية المبكرة؛ وهو لا يتمسك كالتوصير بالفكرة القائلة بأن المستوى الاقتصادي هو المحدد «في المستوى الأخير». بل يذهب إلى أنه يلزم النظر إلى عامل آخر، إلى مستوى آخر من مستويات التشكل الاجتماعي من لأجل فهم تطور المجتمع الإنساني. وهذه هي النقطة التي يبدأ هابرماس منها التحرك صوب باسونز. فهو يشير، على سبيل المثال، إلى أن كل نمط من أنماط المجتمع محكوم بشبكة مؤسسية من نوع معين: قد تكون مؤسسات اقتصادية كما هو الحال في مراحل الرأسمالية الأولى، أو مؤسسة الدول في حال الرأسمالية في مراحلها المتأخرة، أو القرابة كما هو حاصل في المجتمعات القبلية. وعلى أنه يمكن النظر إلى هذه المؤسسات باعتبارها تجسيداً للقيم والمعايير الثقافية، التي يراها تتطور بشكل تصاعدي نحو درجات أعلى وأعلى من العمومية.

ولنضع الفكرة بصورة أخرى، نقول إن المجتمع البشري ينتظم حول أفكار معينة - قيم، معايير، أو مشابهها، وتطور هذه الأفكار عبر التاريخ لتصبح قابلة للتطبيق أكثر فأكثر. ويدين هابرماس هنا لماكس فيبر حول تصوره العملية العقلنة التاريخية. وهو يتخذ نمو الإنسان نموذجاً للتحليل الاجتماعي، إذا أنتنا نتعلم في طفولتنا أولاً أن نحدد أشياء معينة بذاتها ونطلق عليها أسماء: فعلى سبيل المثال نصنف الحيوان الأليف عندما في المنزل «بالكلب». ثم نصعد من هذه المرحلة إلى مرحلة أخرى يكون باستطاعتنا فيها أن نطلق كلمة «كلب» لتحديد أنواع عديدة من الحيوانات، ليس فقط تلك المشابهة ل الكلب منزلاً، - بل للكلاب جميعاً بغض النظر عن شكلها. وعلى الرغم من أن تطبيق هذا النموذج على المجتمع الإنساني يمكن أن يؤدي إلى عكس وجهة نظر ماركس تماماً، إلا أن هابرماس يؤكد أن الآليات التي تؤدي إلى الانتقال من مرحلة إلى أخرى بالرغم من التطور الاجتماعي، ليست آليات ثقافية بل اقتصادية - بالرغم من أن نقاده قد ذهبوا إلى أنه لم يحدد هذه الآليات تحديداً كافياً. ولذلك مرحلة تطورية من تلك العملية تخلق مجموعة جديدة من المشكلات والإمكانيات، ويطرح هابرماس - ما يظهر - فكرة أن التغير يحدث حينما تستنفذ الإمكانيات المتاحة للتطور البشري مع بقاء المشكلات عالقة. والحق، أنه يشير إلى «قوة تطورية دافعة غير متوقعة» تنتقل المجتمع إلى المرحلة المقبلة. وهذا الكلام، مهما قلّبه، لا يمكن أن يكون تحديداً دقيقاً للآليات الفاعلة في عملية التطور.

ويأخذ تحليله المفصل لعملية التطور تلك على المستوى الإيديولوجي، وليس إلى المستوى الاقتصادي للتشكل الاجتماعي. وهنا يستخدم هابرماس آراء فرويد بطريقة لافتة للنظر. ففرويد يبيّن أن المؤسسات الاجتماعية لا توجد لتسهيل عملية الإنتاج الاقتصادي والمحافظة عليها فحسب، بل من أجل كبت الشهوات التي تجعل الحياة الاجتماعية مستحيلة أيضاً. ويشير كما يفعل ماركوزه إلى أن درجة الكبت الضرورية تلك تتباين من مجتمع لآخر ومن طبقة اجتماعية للأخرى. والكتب الضروري للحياة والبقاء في المجتمع يتضمن

تشويفاً لعملية التواصل والتفاعل. وما لم نكن على علم بالقوى اللاشعورية التي تؤثر أو تحدد سلوكنا. ومنحى التطور يتوجه إلى نظام أقل كبتاً وتشويفاً، ويستخدم هابرماس ثانية نموذج نمو الإنسان لتتبع ذلك التطور. وهو يتعامل مع هذا التطور في ثلاثة مجالات: في مجال زيادة استقلال الشخصية، وزيادة القدرة على إطلاق أحكام أخلاقية والتصرف بمقتضاهما، ثم نمو الطابع الكلي للأنظمة الأخلاقية والقانونية.

وينظر هابرماس إلى عملية تطور المجتمعات الإنسانية من عدة زوايا أخرى، منها منتهياً عادة إلى وضع تصنيف ثلاثي. وما أريده هنا ليس تحليل تلك العمليات التطورية تحليلاً مفصلاً، بلقدر رغبتي في التأكيد على مقدار تراجع النظريّة النقدية على يده، إلى شكل أكثر تقليدية من أشكال نظرية الفعل. فالمجتمع يرى في هذه الحالة نتاجاً لفعل الإنسان وهو يقوم على المعايير ولا بد للنظر إلى تطور تلك المعايير والقيم إن أردنا فهم التغير الاجتماعي. وأساس النقد الاجتماعي يمكن في الهدف الذي تنشد التطور الاجتماعي أن يتحرك صوبه، والمتمثل في مجتمع عقلاني كلي يشارك فيه الجميع على قدم المساواة، ووضع يكون فيه التواصل تواصلاً غير مشوهٍ - أي إلى الوضع المثالى للحوار، كحصلتنا من بارسونز، وهي أنها نخرج بتصور لا يكاد يذكر لمستويات التنظيم الاجتماعي قوامه تغليب المستوى الثقافي على غيره من المستويات، دون الإحاطة بالعمليات السببية، وبنسق تصنيفي عام، وليس بنسق تفسيري.

- تحليل هابرماس للنظام الرأسمالي الحديث:

تفتقد مناقشة هابرماس للرأسمالية الحديثة ذلك الحماس الذي اتسمت به أعمال الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت. فهابرماس يرى في الرأسمالية أساساً لمرحلة من مراحل التطور - مرحلة يمكن أن تتحول فتؤدي إلى كارثة - لكنها عنده نسق اجتماعي وليس شرآً مستطيراً. ولقد رکز، شأن الرعيل الأول، على ظاهرة الهيمنة التقنية والعقل الأداتي السائد في هذا النظام، ويمكن أن

نلمس أيضاً في شايا أعماله حيناً إلى مرحلة الرأسمالية الأولى، التي يمكننا أن نجد فيها حسب قوله بدايات تكون «رأي عام» حقيقي: في الأماكن العامة، في المقاهي، ومن خلال وجود مجموعة كبيرة من المجالات والجرائد نسبياً فضلاً عن وجود عدد محدود من الأشخاص الذين كان باستطاعتهم أن يتداولوا القضايا العامة التي كانوا على علم مشترك بها بصرامة وبحرية. ويمكن تحديد هذه الفترة في بريطانيا بنهاية القرن الثامن عشر تقريباً، وهذه الفترة تقترب مما يسميه هابرماس بالوضع المثالي للحوار إلا أن تلك العملية كانت محدودة النطاق، لأن البنية الطبقية لتلك المرحلة المبكرة من حياة الرأسمالية جعلت المشاركة في خلق الرأي العام امتيازاً لقلة، وأن تطور النسق الاقتصادي والبنية الطبقية التي كان يستند عليها ذلك الرأي العام، أديا إلى تقويض المجال العام في الواقع الأمر. ويرى هابرماس أن الرأسمالية الحديثة تميز بهيمنة الدولة على الاقتصاد وعلى المجالات الأخرى للحياة الاجتماعية، وأن شؤون الحياة العامة لم يعد يُنظر إليها باعتبارها مجالاً للنقاش والاختيار، بل باعتبارها مشكلات تقنية تُحل بواسطة خبراء يستخدمون في عملهم عقلانية أداتية.

لقد وصل تدخل الدولة وما استتبعه من نمو العقل الأداتي إلى حد خطير- كما يذهب هابرماس - حتى أصبحت «اليوتوبيا السلبية» ممكناً وقد وصلت عقانة القرارات التي تخص الشأن العام إلى حد تقويض الكمبيوتر بالقيام بهذا الدور بدلاً من التنظيمات الاجتماعية، الأمر الذي أدى إلى استبعاد تلك القرارات من مجال المناقشة العامة تماماً. وهذا الوضع يمكن أن تعتبره بارسونز تأكيداً تماماً لنظريته، ولكن بالرغم من تشابه هذا الاستنتاج مع ما وصل إليه بارسنز، فإن هابرماس يتخد موقفاً تقدياً من هذا الوضع. ويرى هابرماس أن علم الاقتصاد والمجتمع الماركسيين التقليديين بتركيزهما على الصراع الطبقي، لم يعودا قادرين على فهم أوضاعنا الجديدة. نعم إن الخلافات حول الأجور وتحسين شروط العمل مازالت قائمة، إلا أن الصراعات الحقيقة والمهمة أصبحت تثور في مكان آخر في التشكيل الاجتماعي، وإن نحن أردنا تجنب

إمكانية فقدان الإنسان لسيطرته على الحياة الاجتماعية، فإن علينا أن نفهم هذه الصراعات بضروبها الجديدة. وتلك النقطة تقودنا إلى ما قد يعتبر أهم إسهامات هابرماس في تحليل المجتمع الحديث، أعني نظريته حول الأزمات.

ومن المفيد إثارة جملة من النقاط قبل الولوج إلى هذا الجزء من عمله. أولها أن هابرماس لا يرى أن العلاقة بين الانتقال من مرحلة تطورية إلى أخرى، وبين انخفاض مستوى الكبت الضروري (لاستمرار المجتمع) علاقة مباشرة. فكل مرحلة تأتي لنفسها بمشكلات جديدة وأنواع جديدة من الكبت والتشويه، وتببدأ بتحريك عمليات جديدة للتغيير وتحاول نظريته في الأزمات أن تتبع جذور تلك العمليات عبر تطور الرأسمالية. ثانيهما أن هابرماس يستخدم مصطلحات ذات صلة بنظرية بارسونز من قبيل تكامل النسق والتكمال الاجتماعي. والتكمال الاجتماعي يشير إلى تلك الأساق المؤسسية التي ترتبط بها البشر، وهي تتصل بالتجربة التي يعيشها الناس في علاقاتهم بعضهم البعض ومع أنفسهم. أما تكامل النسق فيشير إلى أساق المؤسسات التي يكون الناس فيها على صلة ببعضهم البعض، وهي آليات التوجيه التي تبقيهم معاً وتوجههم في علاقاتهم بعضهم البعض، وهنا أيضاً يكتسب تعبير «حفظ الحدود» أهمية خاصة. وسأعود إلى هذا بعد قليل. وكلمة الأزمة ذاتها تُستخدم لتشير إلى تغير في النسق يستشعره الإنسان على هيئة تهديد لهويته الاجتماعية على مستوى التكامل الاجتماعي. وحسبما يذهب هابرماس، فإن هذين «المستويين» المعروفين في الواقع بالبنية والفعل لا بد أن يدرسما مجتمعين معاً.

وقد حدد ثلاثة أنماط من الأزمة اعتبرها صيقة بالنظام الرأسمالي. ويظفو على السطح، في كل مرحلة من مراحل تطور الرأسمالية، نمط تلك الأزمات دون أن يعني ذلك أن النمط السابق قد قضى عليه. ويشابه تحليل هابرماس لمرحلة الرأسمالية المبكرة مع تحليل ماركس، حيث تحتل الأزمات الاقتصادية مركز الصدارة. غير أن النظام الرأسمالي يمكن اعتباره مزيجاً من عدة أساق فرعية اقتصادية وسياسية وثقافية واجتماعية، والأزمة تتقلّ فيه من نسق إلى آخر من

تلك الأنساق الفرعية مع تطور النظام، والأزمات الاقتصادية التي تؤدي إلى الصراع بين العمل ورأس المال هي أزمات في صلب النظام، ووما ازدياد قوة الدولة وتدخلها إلا استجابة لهذه الأزمات ومحاولة للسيطرة عليها - وهي محاولة ناجحة بشكل عام - رغم أن هابرماس لا يدعى أن الأزمات الاقتصادية قد اختفت، فمن الصعب في هذه الظروف خاصة التمسك برأي بهذا.

وتؤدي زيادة ندخل الدولة إلى ما يدعوه هابرماس بأزمة العقلانية. وهذه أيضاً أزمة من صميم النظام الرأسمالي، تنشأ بسبب الاقتراض الدائم للدولة من أجل تأدية وظائفها، مما يؤدي إلى خلق تضخم دائم وأزمة مالية مستفحلة. إنها أزمة عقلانية لأن المشكلات تكمن في المحصلة النهائية، في عدم قدرة الدولة على التوفيق بين المصالح المتباعدة والمتضاربة لرأس المال الخاص. وتتبع سمة اللاعقلانية الجوهرية تلك - التي يسميها ماركس عادة «بفوضى السوق» - من الفكرة القائلة إن بالإمكان بناء مجتمع مستقر ومنظم، من مصالح خاصة متضاربة. وتظهر أزمة العقلانية، على مستوى التكامل الاجتماعي بوصفها «أزمة للشرعية»: ذلك إنه إذا لم تتمكن الدولة من إيجاد السبل الكفيلة للتوفيق بين المصالح المتضاربة لمواطنيها الذين تحكمهم، فإنها عندئذ سوف تفقد شرعيتها في أعينهم، لأنها فشلت في مهمتها الأساسية، ومن ثم يصبح مبرر وجودها موضع تساؤل. ونحن بإمكاننا ببساطة أن نلاحظ مستوى الأزمة اللذين يشير إليها هابرماس، ويتبع اللغة السياسية لإدارتي تاتشر وريغان، فكلتاهما تبرران وجودهما على أساس دعوتهما للحد من تدخل الدولة في الاقتصاد والحد من الاقتراض من المال العام ومحاربة التضخم. وكلتاهما تريان نفسيهما على أنهما حرريستان على الشرعية المستمددة من السلطة المنتخبة.

وإذا أمكن إدارة أزمة العقلانية على مستوى النسق السياسي الفرعي، حينئذ يتغير مشهد الأزمة وينتقل إلى النسق الاجتماعي والثقافي الفرعي، ليظهر على شكل جديد يتمثل في أزمة الدافعية. ولئن كانت الأزمات الاقتصادية هي أزمات في تكامل النسق (النظام)، وكانت أزمات العقلانية هي

أزمات نسق وتكامل اجتماعي، فإن أزمة الدافعية هي أزمة تكامل اجتماعي فحسب. ويؤثر طغيان الدولة وزيادة سيطرة الطبقة التكنوقراطية، تلك السيطرة الالزامية لإدارة الأزمات الأخرى، في إضعاف دافعية الناس للمشاركة مشاركة فاعلة في النظام على أي وجه من الوجوه. فحافظ المنافسة الاقتصادية قد انزع تدريجياً من نفوس الناس هو الإيمان بقيمة العمل، وهذا الشعور بدأ يختفي لأن العمل أصبح عملاً رتيباً وبيروقراطياً، وأصبح الاقتصاد - كما يبدو - قادراً على الاستمرار بقوة الذاتية. ثم إن تنامي قوة الدول البيروقراطية يضعف إمكانية المشاركة المثمرة في عملية اتخاذ القرار، عبر المؤسسات الديموقراطية كالأحزاب السياسية أو الانتخابات. ولم يعد الاسم الذي يتخذه الحزب الحاكم ذا أثر كبير فيما يحدث فعلاً. وقد يكون من الجائز النظر إلى بعض الحركات الاجتماعية الحديثة باعتبارها تمثل أعراضاً لأزمة الدافعية، كالحركة الطلابية التي قامت في الستينيات، وحركة المرأة التي حدثت في عهد قريب، وحركة أنصار البيئة والحركة المضادة لاستخدام الذرة.

ويطرح هابرمانس في كتابه «نظرية فعل التواصل» العديد من أفكاره هذه بطريقة مختلفة قليلاً. فهو يتسع هنا في بيان ما يدعوه بمفهوم «الحياة اليومية» Life-world. والتظاهر أن هذا المفهوم يتطابق جزئياً مع مفهوم هوسيرل حول مجال التجربة المباشرة التلقائية، ومع مفهوم آخر مختلف من مفاهيم علم اللغة وهو مفهوم «نمط الحياة» From of Life (المأخوذ من فتجنشتاين). ويرتبط مفهوم الحياة اليومية هذا، عند هابرمانس بوضوح، بمفهوم التكامل الاجتماعي، أما تكامل النسق فيتناوله هذا بصيغة بارسونزية لا لبس فيها، وتعني الحداثة بالنسبة للحياة اليومية أن مجالات عديدة من حياتنا الاجتماعية، قد أصبحت قائمة ليس على التقاليد بل على تفاصيل عقلاني متبادل وعلى تواصل تحكمه الحجة والمنطق. وعلى من يعرف النظرية النقدية لأدورنو وماركوزه حق المعرفة يدرك أن فكرة عقلنة الحياة اليومية، تحمل في طياتها معنى انتصار العقلانية الأداتية عند هؤلاء، أما عند هابرمانس

فإن هذه الظاهرة تعني العكس.

أما من وجها نظر النسق الاجتماعي فإن الحداثة هي عملية تمایز وإندماج - من خلال النقود والقوة على وجه الخصوص، وهذه عملية صادفاتها سابقاً عند بارسونز، ويتطور النسق الاجتماعي عبر «العقل الوظيفية الذي هو - حسب فهمي له - شكل من أشكال العقل الأداتي الذي يفرض النسق نفسه على الأفراد بواسطته. وقد تمكّن هابرماس بفضل الحياة اليومية عن النسق الاجتماعي (تحليلياً على الأقل) من أن يقدم نوعاً من أنواع الوظيفية النقدية. وهو يعتبر أن هذا الفصل يحافظ على ما هو مفيد من التمييز الذي أقامه ماركس بين القاعدة والبناء العلوي، دون الالتزام بالمضمون الحتمي وبالعقل الأداتي التابعين للبناء العلوي. أما أساس النقد فهو الطريقة التي يغزو بها العقل الوظيفي التابع للنسق الاجتماعي - وهو من وجها نظر النسق يعني التقدم - الحياة اليومية ويضعف العقل التواصلي. أي أن الاعتراض ينصب على سبيل تحقيقنا لعملية التقدم في الحياة اليومية، وهي العملية التي تتحقق من خلال القوة والمال.

ولنضرب مثلاً من النظام القضائي - وهو نظام قائم على السلطة والقوة - يفرق هابرماس بين القانون التنظيمي Law والقانون التكوينيين Regulative Law . والأول يقر بما هو قائم في الحياة اليومية من علاقات وينظمها في حين أن الثاني يحدث شيئاً. وأضرب مثالين: يقيم البشر في حياتهم اليومية علاقات جنسية ويقطعنها. وهذه العلاقات تنتج في بعض الأحيان أطفالاً ويبدو لي؟ أن القوانين المنظمة المتعلقة بالزواج والطلاق والحضانة إلخ، تهتم بحماية الأطراف الدالة في العلاقة جميعها من مختلف ضروب العسف والظلم، ووضع إطار للحوار العقلاني والاتفاق المتبادل حول تقسيم الممتلكات وحضانة الأطفال وغير ذلك. أما القوانين التكوينية ف تكون علاقة معينة لم تكن لولاهَا لتكون، ومن أمثلة ذلك إعطاء حق الحضانة تلقائياً لأحد الوالدين (الأم عادة) ويظهر أن هابرماس يقترب من ظاهرة أكثر عمقاً

وهي ظاهرة وقوع مجالات كاملة من العلاقات الشخصية، خاصة من خلال تطور دولة الرفاه، تحت حكم القانون ومتطلباته، الأمر الذي يقتضي تجريد تلك العلاقات من سياقاتها الاجتماعية والإنسانية. ولعل بإمكان المرء أن يصف هذه النقطة بأنها «لحظة هابرماس الفوكوية» ويرى هابرماس أن نوعاً جديداً من الثقافة أخذ يحل محل الإيديولوجيات المختلفة وهي «ثقافة أهل الاختصاص Expert Culture». وكانت الأيديولوجيات تمكنا على الأقل من محاولة الإحاطة إحاطة عامة بما يحدث حولنا من أمور. أما هذه الثقافة الجديدة، فقد أمسينا في ظلها خاضعين شيئاً فشيئاً إلى أطر معرفية جزئية يتحكم فيها آناس آخرون غيرنا، مما يخلق وعياً متجزئاً.

- خاتمة:

يبدو أن هابرماس يوشك أن يمسك بقطبي الحياة الاجتماعية وهما بالفعل والبنية، دون تحويل أحدهما إلى الآخر، مع أنه ليس سعيداً بهذا الموقف حيث يبدو أنه، في المجال السياسي على الأقل، يعطي الأولوية لعميلة عقلنة الحياة الاجتماعية، علاوة على أنه يقدم لنا دراسة اجتماعية لظاهرة التجزؤ.

ولقد استهدفت الانتقادات التي وجهت لهابرماس قضايا متعددة سأطرق لاثتين منها، أظنهما أهم من غيرهما، وسأتناول القضية الأولى بشيء من الاقتضاء، في حين سأتوسع في عرض القضية الثانية. فهابرماس لم يثبت - أولاً - ولا يستطيع أن يثبت أولوية فعل التواصل على الفعل الاستراتيجي. وهذه الفكرة تزودنا بإمكانية أن يكون لدينا مثل أعلى نقيس بمقتضاه الأشياء وننقدها. فضلاً عن أنه يزودنا بتصوير آخر للعقل.

أما الانتقاد الثاني فيليخصه ديفيد راسمسن ويربطه بالانتقاد الأول بأوضح ما يكون إذ يقول: «بإمكان المرء، من نظرة سريعة إلى بعض الانتقادات المهمة لأعمال هابرماس أن يخلص إلى أن أطروحته حول التحرر والانعتاق بين النسق والحياة اليومية، تقوض وضع التحرر الذي يزعمه المشكوك فيه أصلاً. لذلك

يظهر أن مشروع هابرماس بحمله يُعاني من تناقض في الأهداف. فإنأخذنا مشروعه الأكبر بأوضح معانيه، فسيظهر أن محاولة تأمين أولوية التواصل في فلسفة اللغة، تجهضها تلك التفرقة التي يقيمها بين النسق والحياة اليومية – ذلك أن تلك التفرقة تقيد مجالات أساسية من التجربة الاجتماعية للبشر من التشكل عبر عمليات تتطلق من التواصل... أما إذا أخذنا مشروعه من حيث النسق الاجتماعي؟، فإن ظواهر بعينها فحسب يمكن أن تصنف تحت مقوله الإجماع ولذا فإن حجته التي تدعم التحول اللغوي نحو النظرية الاجتماعية، وحجته التي تؤيد إقامة تفرقة بين النسق الاجتماعي والحياة اليومية هما حجتان على طرفي نقىض، إذن الرغبة في تأمين أولوية التحرر من الإطار الأول (اللغة)، قد تقوضت بمحاولات تقييد التحرر من الإطار الثاني (المجتمع) (Rasmussen, 1990: 54).

لو أثنا بعكس ما قام به هابرماس، لم نحاول إعطاء أولوية معينة بنظرنا إلى العلاقات بين شتى العمليات المتناقضة في جوانب عديدة من الحياة الاجتماعية، لكن بإمكاننا باستخدام أفكاره أن نجد أساس التحرر وأساس الفشل في التحرر- وهو موقف يعبر عن ذلك الغموض الذي لا بد أن تواجهه أي رؤية سياسية واقعية، وهي مشكلة الحفاظ على الضرورات المتناقضة والقيم المعاشرة. وكما بين وايت (١٩٨٨) فإن ثمة تعارضًا بين فوائد الحداثة وبين حياتنا الروحية والأخلاقية، ودولة الرفاه تقودنا إلى تحقيق قيم كلية، إلا أنها في ذات الوقت تسلب من حياتنا بعض جوانبها التي تمكنا من ممارسة قدراتنا الإنسانية في خلق الحياة التي نحيها مع الآخرين. وقد يكون التركيز على سبل التوازن بين تناقضات الحياة الحديثة، وهي سبل متغيرة دوماً، إحدى المسائل الجديرة بأن تُطرح من قبل القوى السياسية الجذرية الحديثة.

فما يقوم به هابرماس هو أكثر بكثير من مجرد العودة إلى خزانة ملفات بارسونز. إذ يقترح أن خزانة الملفات تلك ليست بحاجة إلى أن تحتوي على كل شيء فحسبها أن تبقى حيث هي أو يؤكد أنه ليس ثمة من مخرج، ويرى أن بإمكاننا على الأقل إبقاء الجدران المحاطة بنا حيث هي، فلا تتطبيق علينا (أو تهار نهائياً).

- مراجع الفصل الثاني عشر:

- Habermas, J .(1971) **Toward a Rational Society**, Heine - mann, London .
 - Habermas, J .(1972) **Knowledge and Human Interests**, Heinemann, London .
 - Habermas, J .(1974) **Theory and Practice**, Heinmann, London .
 - Habermas, J .(1976) **Legitimation Crisis**, Heinemann, London .
 - Habermas, J .(1979) **Communication and Evolution of Society**, Heinemann, London .
 - Habermas, J .(1984) **The Theory of Communication Action** Vol .1 :Reason and the Rationalisation of Society, polity press Oxford .
 - Habermas, J .(1987) **The Theory of Communicative Action** Vol. 2 :A critique of functionalist reason, Polity press, Oxford .
 - Habermas .J .(1989a) **The Structyral Transformation of the Public Sphere**, Polity press, Oxford .
 - Habermas, J .(1989b) **Moral Consciousness and municative Action**, MIT, perss, Cambridge, MA .
 - Habermas, J .(1990) **The Philosophical Discourse of Modernity** .
 - Twelve Lecture, Polity Press , Oxford .
- الأعمال الشائورية والنقديّة:
- Held, D .(1980) **Introduction to Critical Theory**, Hutchison, London .

- Ingram, D .(1987) **Habermas and the Dialectic of Reason**, Yale University press, New Haven, CT .
- Keat, r .(1981) **The Politics of Social Theory :Habermas, Freud and the Critique of Marxism**, Basil Blackwell, Oxford .
- Kortian, G (1980) **Metacritique :The Philosophical argyments of Jurgen Habermas**, Cambridge University press .
- McCarthy, T .(1973) “**A theory of communicative compotence**”, Philosophu of the Social Sciences, vol .3, pp .135-56 .
- McCarthy, T .(1978) **the Critical Theory of Jurgen .Habermas**, MIT press, Cambridge, MA .
- Rasmussen, D.M.(1990) **Reading Habermas**, Basil Blackwell, Oxford .
- Rockmore, T.(1989) **Habermas on Historical Materialsim**, Indiana University press, Bloomington and Indianapolis
- Therborn, G .(1971) “**Jurgen Habermas :A new eclectic**” .New Left Review, on .67 .pp .67-83
- Thompson, J .B .(1981) **Critical Hermeneutics :A study of the thought of paul Ricoeur and Jurgen Habermas**, Cambridg University press, Cmbridge .
- Thompson, J .B and Held, D .(1982) **Habermas :Critical debates**, Macmillan, Basingstoke
- White, S .K.(1988) **The Recent Work of Jurgen Habermas**, Cambridge University press, Cambridge .
- Woodiwiss, A .(1978) “**Critical theory and the capitalist stat**”, Economy and Society, vol .7,pp .175- 92

الفصل الثالث عشر

ما بعد البنوية وما بعد الحداثة

- تمهيد

- المفاهيم الأساسية لاتجاه ما بعد الحداثة
في علم الاجتماع

- علم اجتماع ما بعد الحداثة

- مراجع الفصل الثالث عشر



- تمهيد:

إنه على الرغم من بعض مميزات التصور الماركسي البنيوي للمجتمع، فإن الصعوبات سرعان ما تظهر حالما يحاول هذا النوع من التحليل البنيوي التعامل مع الفعل الإنساني. وحاولت أن أبين هذه القضية فيما يخص المستويين السياسي والأيديولوجي، حيث ذهبت إلى القول بأن البديل هو إضفاء شيء من الاستقلالية على الفعل، أو اللجوء إلى نموذج حتمي ينطلق من المستوى الاقتصادي. وقلت إن كلا من التوسيير وبولا نتزاس قد التزم بالخيار الثاني، وأنتج نوعا من التحليل هو أقرب إلى الوظيفية الاقتصادية منه إلى الوظيفية النسقية. ففي حين أن بارسونز يحاول تفسير وجود المؤسسات بالنظر إلى وظيفتها بالنسبة للنسق العام، فإن التوسيير يفسرها من ناحية وظيفتها بالنسبة للمستوى الاقتصادي. ولقد شبهت نسق التوسيير بمسرح للعرايس يتكون من آليات تعمل على عدة مستويات، وتحرك مجموعة من الخيوط الخفية لتعطي الانطباع بأن الفاعلين يقومون بعملهم بمحض إرادتهم. أخيراً ذكرت أن ثمة عيبا أساسيا في تفسير التوسيير لعمل تلك الخيوط الخفية.

لقد ارتبط نقد الماركسية البنيوية ارتباطاً وثيقاً بما أصبح يُعرف باتجاه ما بعد الحداثة. وإن الشكاوى المتكررة هي صعوبة تحديد معنى مصطلح ما بعد الحداثة ذاته، أو الصيغة التي من خلالها تناقش ذلك الاتجاه. لكن سيتبين لاحقاً أن تلك الصعوبة هي من طبيعة ذلك الاتجاه. فما بعد الحداثة حركة فنية، لعلها أوضحت ما تكون في فن العمارة، ومع ذلك فهي آخذة في الانتشار إلى جميع مجالات الفنون الأخرى، وهذا هو المجال الذي سأركز عليه

أقل تركيز. وتتضمن حركة ما بعد الحداثة مجموعة من التطورات في الفلسفة الحديثة، التي انبثقت مباشرة مما أصبح يعرف بالتحول اللغوي. أما في علم الاجتماع، فإن المصطلح يشير إلى أن العالم الاجتماعي قد شهد تحولات جذرية وأساسية. والمصطلح بهذا المعنى ليس جديداً كل الجدة، إذ كثيراً ما يُشار إلى كتابات توينبي في الخمسينيات باعتبارها أصلاً لهذا الاتجاه، فضلاً عن أن هذا الاتجاه له صلة معينة بتصور دانيال بيل Daniel Bell للمجتمع ما بعد الصناعي. وفي كثير من الأحيان يوضع مصطلح «ما بعد الحداثة» جنباً إلى جنب مع مصطلح آخر هو «الحداثة»، مع أن العلاقة بينهما ما زالت محل أخذ ورد.

لكن ربما تكون هذه العلاقة نقطة يحسن الانطلاق منها. فالحداثة ارتبطت بعصر التویر أو قل بمشروع التویر، ويفكره عن العقلانية الكلية – أي البحث عن المعرفة اليقينية وعن وسيلة للسيطرة على قوى الطبيعة والمجتمع. وفي المقابل، تذكر ما بعد الحداثة وجود مثل تلك العقلانية الكلية أو إمكانية المعرفة بالطريقة التقليدية التي نفكّر بها عادة. ولقد أفضى هذا إلى القول بأن فكر التویر قد اهتم بتصنيف الأشياء تصنيفاً هرمياً، كتصنيفه مثلاً لما هو عقلي وغير عقلي، وما هو معرفة وما ليس بمعرفة، بل إنه قام بتصنيف جيد الأدب من ردئه وحسن الفن من قبيحه، وكثيراً ما مدّ مفكرو ما بعد الحداثة هذا الكلام إلى نطاق أوسع، فوجدوا صلة بين إقامة التصنيفات الهرمية للمعرفة وبين إقامة التصنيفات الهرمية الاجتماعية: فعقلانية التویر – كما يدعى هؤلاء – هي عقلانية الإنسان الأبيض، هي عقلانية الرجل، وهي مظهر آخر من مظاهر اضطهاد المرأة والأقليات. وهكذا يكون تيار ما بعد الحداثة تياراً مرتبطاً بموقف سياسي جذري. وسيظهر جلياً أن نموذج علم اللغة هو النموذج السائد ولكنه سائد بشكل ينكر وجود أي بنى لغوية أو اجتماعية كامنة. فما هو قائم هو ما يجري على السطح، وما يجري على السطح كما يراه الكثير من هؤلاء هو التكلم.

سنتطرق بداية لمنظور ما بعد الحداثة في علم الاجتماع، من خلال النظر في الانتقادات الموجهة للماركسيّة البنوية ولما بعد البنوية؛ ثم نعود ثانية إلى منظور ما بعد الحداثة في علم الاجتماع ذاته محاولين فهم أسباب ظهور هذه الأفكار.

لعل إحدى العلامات المميزة لما بعد الحداثة هي سرعة ظهور الأفكار في إطارها وسرعة اختفائها. ولقد لعب اثنان من علماء الاجتماع البريطانيين وهما جاري هندس وبيول هيرست، دوراً رئيسياً في تعريف القارئ البريطاني بأعمال التوسيير، من خلال سلسلة من الأبحاث التي تبدو لنا الآن قديمة العهد، ومن ثم في تقويض أركان هذه الأعمال - كل ذلك في ظرف عشر سنوات.

إن أبرز خطوط التصدع في نظرية التوسيير، وهي الخطوط التي أمسك هندس وهيرست بتلابيبها، تتصل بمحاولة إقحام نظرية متعلقة بالمجتمع في جوانب أخرى خاطئة من جوانب الواقع الاجتماعي، وأبرزها مجال الفعل، لأن المشكلة هنا هي أن الذات ترفض أن تموت. فضلاً عن ذلك، فإن المجال «المعاني العامة» ثبت أنه يُمثل إشكالاً للبنوية، بينما تعود فرضياتها الميتافيزيقية لتأكيد وجودها. والعوامل السياسية الخاصة التي أفضت إلى تطور هذا الموقف البريطاني. يمكن إرجاعها إلى محاولة تفسير الصراعات القائمة على أساس العرق والجنس والقومية، فقد ثبت أن من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، فهم تلك القضية باستخدام التصنيفات الاقتصادية سواء منها الماركسيّة التقليدية أو الماركسيّة الأنطوسيريّة. وهذا ما هي الأرضية لسقوط فكرة التشكّل الاجتماعي والنظرية التي تقول: إن المستوى الاقتصادي هو المحدد في «المستوى الأخير». إن ما يتبقى من حصيلة هذه النظرية لا يعدو مجموعة من الظواهر السياسية والأيديولوجية العائمة، التي لا ينطر إليها على أنها نتاج لعمليات سببية في التشكّل الاجتماعي، بل على أنها تتكون في الخطاب وبواسطته. ولعل أفضل وصف لهذا التجزؤ هو اعتباره انزلاقاً من

نظيرية عن المجتمع نحو نظرية وصفية لتفاعل المعاني العامة.

نأتي أولاً «للعب» في أطروحة التوسيير عن الذات والذاتية. ولا بأس من إيجاز تلك الأطروحة ثانية: إن جهاز الدولة الأيديولوجي يقوم بتلبية حاجات معينة في المستوى الاقتصادي؛ وتقتضي تلبية تلك الحاجات ممارسات مادية، أي سلسلة من الأفعال تتفذ بواسطة أفراد رَسَخَتْ فيهم تلك الممارسات أو تأصلت بواسطة التربية العائلية. وعبر المشاركة في تلك الممارسات المؤسسية التي رُسمت سلفاً قبل أن يأخذ الفرد وضعه، يصل هذا الفرد إلى قناعة بأن ما يعمله إنما هو نابع منه شخصياً، وبيدا بالنظر إلى نفسه على هذا الأساس. وهذه الخبرة هي خبرة حقيقة (أي أن الفرد يشعر بأن أفعاله نابعة من إرادته) غير أنها في واقع الحال ليست سوى وَهْم، وهي تخفي واقعاً أعمق وهو أن هذا الشخص إنما هو حامل للبني الكامنة. والعب الأنساني في هذا الرأي يكمن في أنه لا التوسيير ولا لakan يريان الفرد قبل التنشئة الاجتماعية على أنه صفة بيضاء يكتب عليها المجتمع ما شاء له أن يكتب. فتحن لسنا نتاجات بسيطة أو «أثراً» من آثار البنى الاجتماعية الكامنة. ولقد ذهب كلا العالمين إلى القول بأن التجربة الذاتية لكون المرء صانعاً لأفعاله، إنما تتأتى من إدراك المرء صورة نفسه - بواسطة المرأة، إن استخدمنا استعارة لakan أبو بواسطة «الممارسة المادية» - ومن ثم الاقتران بتلك الصورة. ويفترض هذا الرأي مسبقاً امتلاك الفرد سلفاً خصائص ذاتية معينة، فهو لا بد أن يكون قادرًا على إدراك صورة محددة والاقتران بها وإذا كان الشخص هو الذي يقوم بذلك الفعل، فليس ثمة سبب قبلي إذن يمنعه من أن يكون هو ذاته صانعاً لأفعاله الأخرى. وإذا كانت غاية نظرية التوسيير هي أن تفسر - كما يقول هو - لماذا «يقوم البشر بما يقومون به بأنفسهم»، فمن الجلي أنه يفترض مسبقاً ما يعتزم بيانه. ولا يصمد التفسير إلا إذا كان الأفراد يمتلكون تلك الصفة فعلياً. إن الذات ترفض الاستكانة.

وقد تناول بول هيرست هذه النقطة بقدر كبير من البراعة (١٩٧٦).

والنتيجة التي استخلصها منها هي أننا بحاجة إلى التمسك بتصور ما عن الذات باعتبارها صانعة لأفعالها، حتى لو خضعت للتعديل، أو أبعدت عن المركز de-centred. وهذا ليس استنتاجاً توصل إليه هيرست، لأنه عقد العزم على التخلّي نهائياً عن مثل هذا المفهوم. أما طريقة تخليه تلك فستتضح قريباً، وأريد هنا أن أترك هذه النقطة جانباً إلى حين، ويتبين مما سبق أن الهوة القائمة بين المجتمع والفاعل قد ثبت أنها هوة غير قابلة للوصول.

والآن، نود الالتفات إلى إشكالات أخرى في نظرية التوسيير تؤدي إلى تجزؤ هذه النظرية. وهي بشكل أو بآخر تقود إلى أمثلة أخرى لما دعوته في مقدمة هذا الكتاب «بشرك المنطق»؛ وتمثل هنا بالفكرة القائلة بإمكان معرفة طبيعة العالم بواسطة الجدل المنطقي النظري وحده. ويتخذ هذا الجدل المرتكز على المنطق وحده والهادف إلى نقد نظرية التوسيير، شكل الجدل القطعي من قبيل (إما ... أو) والانحياز لطرف أو لآخر. والنقطة المهمة هي أن الانتقادات المنطقية التي سنتناولها، تدور حول مجالات الواقع الاجتماعي المختلفة، التي تحاول النظرية أن تشملها، وعلى وجه الخصوص البنى الاجتماعية والمعاني العامة.

وتركت أولى تلك الانتقادات على الإشكال القائم في وجهة نظر التوسيير حول النظرية. وتشمل وجهة النظر هذه مزيجاً قوامه الفرضية الميتافيزيقية البنوية القائلة إن النظرية (أو اللغة) تخلق موضوعاتها الخاصة بها وعالمها الخاص، وأن النظرية تستحوذ مع ذلك على موضوع حقيقي خارجي هو في هذه الحالة البنى الاجتماعية الكامنة. أما الانتقاد فهو كالتالي: إن كانت النظرية تخلق موضوعاتها الخاصة بها، وإن كانت الطريقة الوحيدة للحكم على أي نظرية هي من خلال اتساقها العقلاني أو تماسكتها المنطقي، فإن علينا أن نفترض ضمناً أن العالم متamasك تماساً منطقياً، إذا ما أردنا الاحتفاظ بوجهة نظر واقعية. ويتضمن هذا الافتراض القول بأن نظريتنا والعالم الخارجي لا بد أنهما من البنية نفسها - بحيث يمكن مضاهة الواحد بالأخر

وإن قمنا بعملية المضاهاة وقعنَا في «مطب» التجريبية. إن ما ي قوله النقاد في واقع الأمر هو إما أن النظرية تخلق موضوعاتها الخاصة بها، أو أنها تقوم بوصف موضوعات في العالم الخارجي بصورة من الصور. وقد استبعد الاحتمال الثاني كما بينا، ولذا فلا بد أن يكون الاحتمال الأول هو الصحيح. وهكذا نبقى مع نظرية بسيطة أشد البساطة تدّعي أن العالم إنما هو من صنع أفكارنا. أي إننا نجد أنفسنا مع المعاني العامة فقط.

لكن يبدو أن من المنطقي تماماً أن نقول إن النظرية لا تحيلنا بالضرورة إلى موضوعات في العالم قابلة للملاحظة، إلا أن هذا الكلام لا يستتبع أن النظرية لا تحيل إلى أي موضوع خارجي مستقل على الإطلاق. فنحن لا نرى بأم أعيننا نمط الإنتاج مثلاً، إلا أن العقول القول إن نمط الإنتاج هذا يوجد على شكل بنية كامنة. وما يحاول التوسيير فهمه واستيعابه إنما هو في حقيقة الأمر مسألة دقّيّة، وهو يفعل هذا باللجوء إلى تفسير يحمل في طياته إشكالاً. ومن الناحية المنطقية، يمكن أن نعتبر هذا الإشكال تناقضًا يمكن أن يحل لمصلحة هذا الطرف أو ذاك من طريق التناقض، غير أن هذا الحل لا يساعدنا على فهم العالم بشكل أفضل قطّ. والحل الذي يقدمه هندس وهيرست يتغافل عن الحقيقة المتمثلة في أن العالم كثيراً ما يرفض أن يكون على شاكلة ما تريده له نظريتنا أن يكون. كذلك، فإن هذا الحل يستبعد أي إمكانية للمفاضلة بين النظريات، إلا لأسباب سياسية اعتباطية. والقول بأن النظرية تخلق عالمها الخاص بها، لا يبعد إلا خطوة واحدة عن القول بأن النظرية تخلق منطقها أو تبريرها العقلاني الخاص بها. ومن ثم فإن كل نظرية هي نظرية منطقية حسب مقاييسها هي. وهذا الموقف متهافت أشد التهافت. والقول بعدم وجود معيار للحكم بين النظريات، لا يعارض القول بأننا قادرون على المفاضلة بين النظريات - وهو لهذا يفترض بأنه هو النظرية الأفضل. فالقول بأننا لا نستطيع المفاضلة بين النظريات هو قول يتناقض مع نفسه من الأساس.

تعرضت نظرية التوسيير لسهامين آخرين من سهام المنطق، استهدف أحدهما مفهومه حول «الاستقلال النسبي». فقيل إنه إما أن يكون المستويان السياسي والأيديولوجي مستويين مستقلين، أو أن يكونا تابعين للمستوى الاقتصادي، بحيث يكون، بصورة من الصور، سبباً في وجدهما. إن النظرة الثانية هي نظرة حتمية اقتصادية فجة وهي نظرة باطلة، ولذا فإن النظرة الأولى لا بد أن تكون صحيحة. ومهما يكن، فإن الجدل الذي يأخذ شكلأً قطعياً بضيافة (إما ... أو) يلغى أي إمكانية لوجود علاقة سببية بين هذه المستويات، وهو في الواقع، يحطم فكرة التشكُّل الاجتماعي من أساسها، جاعلاً إقامة أي تمييز في مستويات أمراً لا طائل من ورائه. وما يتبقى لنا بعد هذا هو خليط من المستوى السياسي والأيديولوجي، وعودة ثانية إلى مستوى المعاني العامة.

والخطوة التالية تكمن في إلغاء فكرة السببية إلغاء كلياً. ولقد تبين أن وجود تصور معين لعلاقة سببية غائية، هو تصور ضروري لفهم الفعل الإنساني، والسببية الغائية تضم مفاهيم من قبيل القصد والنية. ويقول الانتقاد المنطقي هنا أولاً إن أي علاقة بين السبب والنتيجة، إنما هي علاقة غائية ما دامت النتيجة لا بد أن تكون بشكل ما حاضرة في السبب، كما تكون النوايا حاضرة في بداية الفعل الذي تقود إليه. ولو قبلنا دعوى التوسيير ضد فكرة السببية الغائية، التي هي جزء من هجومه على الأفكار التقليدية حول الذات، لخرجت كل الأفكار السببية على القانون، ولصار غاية ما نستطيع فعله هو الحديث عن «شروط للوجود». فنستطيع القول، على سبيل المثال، إن النظام الديمقراطي النيابي له شروط معينة للوجود، وأن أموراً أخرى يجب توافرها إذا ما أريد للديمقراطية النيابية أن تظهر إلى الوجود، بيد أنها لا نستطيع أن نزعم بأن سبب وجود هذا النظام هو تلك الظروف. هنا أيضاً يضرب هذا التحليل صفحأً عن فروق مهمة في الواقع - وإن كانت مهمتها في بعض الأحيان - لمصلحة الوضوح المنطقي. لكن الوضوح المنطقي هذا لا يترك لنا مجالاً

للتمييز بين مستويات العالم الاجتماعي أو «مناطقه»، ولا يترك لنا سبيلاً لتحديد العلاقات السببية، ولا مجالاً للمفاضلة بين النظريات المختلفة؛ وبكلمات أخرى، يتركنا الوضوح النظري في حالة يرثى لها - فقصاري ما نستطيع قوله هو أن أموراً كثيرة تجري في الواقع.

الخلفية السياسية لاتجاه ما بعد البنوية. فلقد أخذت خيبة الأمل بالحزب الشيوعي الفرنسي تزداد وتنتعاظم منذ سنة 1968، وبرزت منظمات أخرى اتجهت إلى اليسار أكثر، وقد كان من نتائج ذلك على المستوى النظري اتساع نطاق النقد للماركسيّة ذاتها. فقيل إن الطبيعة المحافظة التسلطية المحافظة لأنظمة الاشتراكية في أوروبا الشرقية، وإن كلتيهما نتاج للماركسيّة التي هي بطبيعتها نظرية تسلطية محافظة. ولقد استمد التوسيير بعضاً من جاذبيته على أساس دعوته إلى العودة لأعمال ماركس الأصلية، وهي دعوة حملت في طياتها القول بأن ستالينية وما ترتب عليها، ما هي إلا شكل من أشكال الانحراف. وانطلق في حجته من مفهوم «الاستقلال النسبي» للمستويين الأيديولوجي والسياسي لتبرير عدم قيام الاشتراكية الحقة، ذلك أن التحول على المستوى الاقتصادي في المرحلة ستالينية لم يؤد إلى ثورة في المستويين السياسي والأيديولوجي، وهي ثورة ضرورية لإقامة الاشتراكية. ولقد كانت الدعوة للعودة إلى ماركس وسيلة لتجاوز ستالين والشروع التي ارتبطت به. على أن عجز الحزب الشيوعي على المحافظة على ثوريته، وفي توجهه أحياناً لإقامة تحالفات مع أحزاب معارضة محافظة، كما فعل الحزب الشيوعي الإيطالي، فضلاً عن عجز الحزب عن إحداث تغييرات في نظامه الداخلي - كل هذه العوامل أدت بالبعض إلى استنتاج أن العودة إلى ماركس لن تغير من الأمر شيئاً. ولقد صور فوكو هذا الأمر تصويراً بليراً في معرض مراجعته لكتاب أندريل Andre Glucksman بقوله: «إن أولئك الذين تمنوا أن ينقذوا أنفسهم بوضع لحية ماركس الحقيقية في تعارض مع أنف ستالين المزيف، يضيعون وقتهم سدى» (Callinicos, 1982, p. 108).

ان تطور أندريله غلو كسمان ذاته مسألة مثيرة للاهتمام. فقد وضع أول نقد منظم لأعمال التوسيير، وهو مؤلف صعب استهدف أساساً كتاب قراءة رأس المال (١٩٧٠). وكانت النقاط التي أثارها نقاطاً محكمة في الواقع، لدرجة أنه لم يُرد عليها ردًّا مباشراً. وعندما نشرت الطبعة الثانية من الكتاب (وهي الطبعة التي ترجمت إلى الإنجليزية)، حذفت منها تلك الأجزاء على وجه الخصوص التي كان غلو كسمان قد أغلط فيها القول. وقد ارتبط غلو كسمان فيما بعد بمجموعة تسمى بالفلاسفة الجدد *Nouveaux philosophes*، الذين تبنوا الموقف اليميني التقليدي المعروف من الماركسية، المتمثل في أن أي محاولة لبناء الاشتراكية ستقود تلقائياً إلى إقامة نظام سلطي وإنشاء معسكرات اعتقال، وأن هذا المنحى هو منحى متصل في النظرية الماركسية ذاتها.

إن نقد فوكو هو في جانب منه نقد للماركسية، أما الجانب الآخر منه فسيطرح بديلاً لها، وفيه يتخلّى عن وجهة النظر الماركسية التقليدية القائلة، بأن الثورة تقتضي الاستيلاء على جهاز الدولة ومن ثم السلطة، وحجته في التخلّي عن هذه الفكرة هي أن السلطة ذاتها ليست مترکزة في جهاز الدولة. وبدلًا من ذلك، يرى فوكو العالم الاجتماعي باعتباره صراعاً دائمًا على السلطة، وهذا الوضع لا يمكن تجاوزه أبداً. أما غاية ما بوسعنا عمله فهو تشجيع المقاومة، وهي مقاومة تبرز أينما ظهرت السلطة. ولذا فإننا سنواجه بدلاً من الثورة، سلسلة لا تنتهي من الصراع على السلطة وهو صراع لا حلّ له، لأن السلطة جزء لا يتجزأ من أي علاقة. وهذا في الواقع هو ما بدت عليه انتفاضة ١٩٦٨ في فرنسا، سلسلة من الصراعات المحلية، في الكليات العلمية والمصانع والإدارات - ويمكن النظر إلى الكثير من الصراعات التي حدثت مؤخرًا في أوروبا الغربية عموماً بهذه الطريقة، وقد غالباً التجزؤ في المنهج الفكري الذي يعرف الآن بما بعد البنوية، تجزؤاً صريحاً ظاهراً في الناحيتين السياسية والنظرية.

- المفاهيم الأساسية لاتجاه ما بعد الحداثة في علم الاجتماع:

تقدُّم انتقادات هيرست لألتوصير إلى نقد لفوكو، واتجاه ما بعد البنوية وما بعد الحداثة بوجه عام. ويركز هيرست انتقاده هنا على غياب التفسيرات السببية، ذلك الغياب الذي يعني رفضاً لمفهوم العمق الوجودي، وتركيزًا على ما هو ظاهر وعلى التمثيلات، فضلاً عن رفض للتفصير التاريخي بوصفه تفسيراً (وهي نتيجة من نتائج نقد التفسير الغائي). لكن الجذور الفلسفية لما بعد الحداثة هي في حقيقة الأمر أعمق مما تشي به انتقادات هيرست. فهذا الاتجاه يدين بالكثير للفيلسوف الألماني نيتше، الذي كان يكتب في نهايات القرن الماضي والذي أطلق على فلسفته أكثر من وصف، كالعدمية والفووضية والوجودية. ونحن نلحظ في أعماله أفكاراً عادت إلى الظهور في ما بعد البنوية: كالعلاقة بين المعرفة والقوة، ونسبة المعرفة وموت الإله. بيد أن هذه الأفكار نمت وتطورت من خلال مرورها بمصافة البنوية وما بعد الحداثة في الفنون.

لقد مرت بنا الفكرة التي تقول إن اللغة تصنع موضوعاتها الخاصة بها – وهذه الفكرة تطورت - خاصة في أعمال جاك دريدا Jacques Derrida - إلى نظرية في المعاني. ونقطة البدء في هذه النظرية هي أن المعنى لا يأتي بأي حال من الأحوال عن طريق العلاقة بشيء خارج اللغة؛ فليس هناك من شيء مطلقاً بإمكاننا البحث عنه لي ضمن لنا المعنى، ليؤكد لنا أننا على حق. ويمكن وضع هذه الفكرة بصورة أخرى بالقول إنه لا يوجد من يلعب دور الإله، أي لا يوجد «مدلول متعال» Transcendental Signified. غير أن ثمة صورة أخرى للفكرة نفسها نذهب إلى أن المعنى لا يكون حاضراً أبداً، بل هو دائماً في مكان آخر. ولقد تعلمنا، وبصورة مبسطة من البنوية، أن معنى الكلمة من الكلمات يعتمد في علاقة تلك الكلمة بكلمات أخرى - أي أن المعنى يمكن بين الكلمات وليس في العلاقة بين الكلمة والشيء - إننا نعرف معنى كلمة «كلب» فقط بسبب علاقتها

بكملات أخرى ذات صلة بالعلاقة التركيبية والجدولية، وليس بسبب أي صفات كامنة في الكلمة ذاتها. أي أن المعنى يمكن دائمًا في مكان آخر وهو ليس مضموناً بـأي شيء من خارج ذاته؛ العالم الذي نراه أمامنا هو من خلق المعاني ومصنوع بواسطتها، إذ ليس هناك من شيء غير المعاني.

إن مفهوم العالمة يعني ضمناً وجود شيء ما مدلول عليه، كما يشير مفهوم البنية إلى وجود شيء ثابت ومنتظم. أما اتجاه ما بعد البنوية فإنه يتخلّى عن هاتين الفكريتين، ويقول إن هناك مستوى واحداً فقط وهو مستوى السطح. وليس ثمة أعمق خفية في الحياة، ومستوى السطح في صورته الأولية يتسم بالفوضى واللامعنى – أي أنه لا يقر له قرار. وقد استخدم هؤلاء في هذا المقام مجموعة من الاستعارات التي تبعث على الحيرة، لوصف هذه الحالة. على أن تصور الحياة باعتبارها فوضى لا معنى لها، وأنه يتبعنا علينا إسbag شكل من أشكال النظام عليها، هو تصور له تاريخ طويل في الفلسفة الأوروبية.

وينظر هذا الاتجاه إلى أي نظام قائماً على أنه ناتج عن عملية تمایز داخل الفوضى – تذكر أن المعنى يمكن في العلاقات فيما بين الكلمات، في اختلافها وتمايزها عن بعضها البعض. وعملية الدلالة هي عملية إظهار هذه التمايزات. وعندما نقول شيئاً فإننا نضفي على العالم نظاماً مؤقتاً لأننا نقوم بتعريف شيء ما وفقاً لعلاقته بشيء آخر. والقول كثيراً ما يصفونه بأنه «حدث»، ومصطلح «الخطاب» يستخدم للإشارة إلى مجموعة أقوال أو أحداث ذات صلة ببعضها البعض. والوجهة التي يتوجه نحوها نقد بول هيرست لفلسفة التوسيير، هي أن «الذوات» تُخلق وتتشكل بواسطة إنتاج الأقوال في الخطابات – حيث الخطابات هي التي تُضفي الانظام العام على حال الفوضى. وليس ثمة قول أو خطاب له معنى محدد – فمعناها يعتمدان دائماً على علاقتيهما بالأقوال والخطابات الأخرى. ولذا فإن هناك حركة دائمة أو ازلاقاً مستمراً: فعندما نسأل عن معنى خطاب من الخطابات فإننا نحال إلى خطاب آخر

وهكذا. وهذا الرأي يقترب من نظرية منهجية النظام الاجتماعي، لكنه أكثر جذرية بكثير منه، من ناحية أنه يقوض أي حس للنظام في العالم - وهذا هو مصدر الصبغة الفوضوية التي تصبغ معظم كتابات ما بعد البنوية، وتصبح التعددية في التأويلات الممكنة نوعاً من المعيار الجمالي في الفنون، ويفدو التأويل ذاته في النقد الأدبي عملاً خلاقاً يضاهي في قيمته العمل الأصلي الذي يقوم بتأويله.

ومع ذلك يعتقد بعض الكتاب بأنّ هناك مصادر للنظام - أو الاستقرار على الأقل - يصبح عندها المعنى مستقرّاً نسبياً. ويشبهه لakan نقاط الثبات هذه بالنقاط التي يثبتّ عندها غطاء الأريكة الحرّ للحفاظ عليها من الغبار. وهو يرى أن نقاط الثبات تتبدّى في خضم الخطاب عن طريق إنتاج الهوية الجنسية الذكورية. وقد تعرّضت بعض أفكاره للنقد على أيدي أصحاب الاتجاهات الجنسوية من المنظرين والمنظّرات. أما أعمال فوكو فهي أقرب إلى ما يهمنا في هذا العرض لأن نقاط الثبات عنده ترتبط بظاهرة القوة.

يتحدث فوكو عن عالم خارجي، عن نظام خارج الخطاب - extra-discursive، يتمثل في البنية المؤسسية التي ينبعق عنها الخطاب وتكون هي تجسيداً لذلك الخطاب؛ وهذا الرأي يبعده بعض الشيء عن سواه من أصحاب الاتجاه ما بعد البنوي. إن الخطابات والمؤسسات مثبتة بعلاقات القوة الكامنة فيهما. واهتماء بنبيشه، فقد قلب فوكو رأساً على عقب النظرة الدارجة عن العلاقة بين القوة والمعرفة: فلئن كنا اعتدنا على اعتبار المعرفة أداة تمنحنا القوة لفعل أشياء لم يكن باستطاعتنا القيام بها من دونها، فإن فوكو يرى أن المعرفة هي في ذاتها قوة نمارسها على الآخرين، لتحديد الآخرين. أي أن القوة ما عادت أداة للتحرير وأضحت أداة للاستعباد. وبناء على ذلك، ذهب في مؤلفه «تاريخ الحياة الجنسية» (١٩٧٩-٨٦) – History of Sexuality، إلى أن العصر الفكتوري كان على عكس ما نتخيل أنه كان عليه - أي أنه كان عصراً منع الكلام فيه عن الأمور الجنسية. ليس ذلك فقط، بل ذهبت أيضاً إلى القول

بأن الاعتقاد الشائع الآن بأن الحديث حول موضوع الجنس هو نوع من التحرر هو اعتقاد خاطئ. لقد كان العصر الفكتوري عصراً تطورت فيه عدة علوم كالطب والطب النفسي، وهي علوم تناولت الحياة الجنسية، وقد نمت عملية إخضاع الحياة الجنسية ووضعها تحت المراقبة، من خلال إقامة تصنيفات لأمراضه وطرق معالجتها، وما زالت تتمو منذ ذلك الوقت حتى الوقت الحاضر. إن الخطاب يجسد المعرفة (أو بالأحرى ما يعتبره معرفة) ولذا فهو يجسد القوة. وهناك قواعد في الخطاب تتعلق بمن يستطيع أن يقول قولهً معيناً وفي أي إطار يقال ذلك القول. وهذه القواعد تستبعد البعض وتضم آخرين. وعلى هذا يتكون العالم من آلاف مؤلفة من علاقات القوة، وكل قوة تخلق مقاومة؛ ومن ثم فإن العالم يتكون من صراعات على القوة لا حصر لها. ولعل الشاهد على هذا الصراع ما جرى في الأضطرابات التي مرت بها فرنسا سنة ١٩٦٨.

قد تبدو هذه الرؤية الفلسفية المُحلقة التي ترى العالم مصنوعاً بواسطة اللغة رؤية غريبة. لكننا كنا صادقاً هذه الفكرة من قبل بشكل مختلف عند أصحاب نظرية المنهجية العامية. أما فيما يتعلق بمنهج فوكو، فإن ثمة تشابهاً لافتاً للنظر بينه وبين نظرية الصراع. وكما في نظرية الصراع، فإننا لا نجد إلا عدداً قليلاً من الآراء النظرية الحقيقة عند فوكو، فيما عدا تلك المتعلقة بالخطاب والمعاني والقوة، بيد أنها تظهر على مستوى أعلى كثيراً من التجريد، على مستوى الميتافيزيقيا الفلسفية. وفضلاً عن ذلك، تشير تلك الآراء، شأنها شأن نظرية الصراع، إلى طبيعة الحياة الاجتماعية التي تتسم بالتحول والتغير. والخطوة التالية هي وصف تلك الحياة الاجتماعية، وتتضمن أهم أعمال فوكو، دراساته المتعلقة بالعلاقة ما بين القوة والمعرفة في تطور العلوم المختلفة، كتطور الطب النفسي، والقانون الجنائي، وفي نظريات الحياة الجنسية. ويمكن النظر إلى أعماله المنهجية، بوصفها قواعد لدراسة العالم على ضوء منطلقات نظرية ميتافيزيقية، شأنه في ذلك شأن أصحاب نظرية الصراع الذين يطرحون جملة

من الفرضيات والقواعد لدراسة ظاهرة صراع الأدوار.

لقد ظل فكر ما بعد الحداثة يتطور باتجاه حالة الانظام، أو على الأصح، باتجاه التركيز على أن الواقع ذو طبيعة متغيرة وعلى تعددية الأنظمة. وتبدو هذه القضية عند فوكو وكأنها حالة مبتغاة بسبب موقف سياسي متطرف يتبناه، بيد أن حالة التغيير تلك تظهر عند كتاب آخرين على أنها مجرد وصف لما هو واقع فعلياً. وينطلق جان فرانسوا ليوتار Jean Francois Lyotard في كتابه (حالة ما بعد الحداثة The Postmodern Condition، 1984) من فكرة فُتْجُشْتَائِنْ حول ألعاب اللغة، التي أتينا على ذكرها عند مناقشة منهجية النظام الاجتماعي. وينصب اهتمام ليوتار على البرهنة على عدم وجود لعبة ميتا لغوية، وأي لعبة تمكنا من وضع كل الألعاب معاً للمفاضلة فيما بينها.ويرى ليوتار أن كل معرفة مهما كانت تُعرض بصورة سردية، أي بصورة قصصية، فحتى المعرفات العلمية التي يبدو أنها تشير مباشرة إلى أشياء في العالم الخارجي، لا بد أن تستعين بالقصة إذا ما أريد فهمها. ويتشكل أصحاب اتجاه ما بعد الحداثة بوجود أي سرد مرجعي – meta narrative – سواء أتعلق الأمر بالعلوم، أم العقل، أم بالماركسية، أم بأي شيء كان، يدعّي قدرته على ضمان الحقيقة، أو أي سرد جمالي يقدم مقاييس للجمال، أو أي سرد أخلاقي يضع معايير للخير. وبخلاف ذلك السرد المرجعي الذي يحافظ على بقاء الأشياء مجتمعة، نجد أنفسنا إزاء شبكة معقدة ومترابطة من ألعاب اللغة، وهي شبكة تتحرك في نطاقها، بحيث يكون استيعابنا لقواعد هذه الألعاب وقدرتنا على التحرك من إحداها إلى الأخرى، هما ما يحفظ تماسك الأشياء وارتباطها. وعند هذه النقطة تكون قد اقتربنا من فكر جدنر.

وكثيراً ما يظهر في العديد من النظريات الاجتماعية المنتمية إلى ما بعد الحداثة، علم اجتماع خاص بمذهب ما بعد الحداثة، وإن كان هذا العلم لا يزال في مرحلته الجنينية وتبدو عليه الفجاجة. وتنتجي هذه النزعة عند ليوتار في إشارته إلى ظاهرة ثورة المعلومات أو حوسبة المعرفة، فهو يرى في معرض

طرحه لفكرة قد لا تكون بعيدة عن نظرية بارسونز في الأنساق كما يرى البعض أن تكون، يرى أن السرد المرجعي قد تضعضع أو بالأحرى تقوّض، نتيجة تحول المعرفة إلى رزم جاهزة. فلم يعد يُنظر إلى المعرفة بوصفها قيمة عليا، بل بوصفها سلعة لها فائدة، ولذا فالمعروفة التي لا يمكن وضعها في رزم يكون مصيرها الزوال.

ويغالي جان بودرييار Jean Baudrillard (الذي يصفه ديفيد هاري في بأنه لا يخشى أبداً من المبالغة)، في رأيه ويدعى أن المجتمع الحديث قد تطور من محاكاة الشيء الحقيقي (كما في عصر النهضة)، إلى إعادة إنتاج ذلك الشيء (كما في رأسمالية الاستهلاك)، ليعود مرة أخرى ليحاكي عمليات المحاكاة (كما في مجتمع ما بعد الحداثة). وهذه الصورة تعني أننا قد فقدنا كل صلة بالعالم الأصلي، والعقاب الذي سنلقاه بانتظارنا هو ما نشهده من كوارث طبيعية، وانتشار مرض الإيدز أو أي شيء لا يعجب بودرييار. وهو يطلق على تلك الآراء نظرية الهلاك Fatal theory التي يعبر عنها بصورة يزداد غموضها بالتدريج. لكن يبدو أن مبالغاته تخفي فكرة حقيقة لديه وهي: أن هناك إحساساً بأن البعض منا نحن الذين نعيش في هذا العالم الحديث قد وقع أسيراً للعلامات، أي لنسخ عن نسخ عن نسخ، بطريقة تققده أي اتصال بالعالم الخارجي.

يستخدم جيميسون (1991) استعاراتين تعبّران تعبيراً جيداً عن ما بعد الحداثة: الأولى هي استعارة الباستيش pastiche أو المحاكاة [بقصد السخرية]، حيث يكون ما نحصل عليه هو نسخة عن نسخة منسوبة عن أخرى، والمصورة الأخرى هي أكثر طرافة إذ يصف المجتمع ما بعد الحداثة بأنه مجتمع فصامي بمفهوم لاكان للمصطلح، الذي يشير إلى انهيار المعاني. فلقد ارتخت تلك النقاط التي ثبتت المعاني أو اختفت. وهذا هو ما يجعل علم اجتماع ما بعد الحداثة علماً صعباً على الفهم، وهو أمر يدعو إلى دراسة ما بعد الحداثة من منظور علم الاجتماع ذاته. إن السؤال السوسيولوجي هو: لماذا أخذ الناس يفكرون بهذه الطريقة الآن؟

- علم اجتماع ما بعد الحداثة:

أن نتحدث عن علم اجتماع ما بعد الحداثة معناه، أن نخرج من علم الاجتماع الذي هو نفسه «ما بعد حداثي» إن جاز التعبير، وهذا يعني ضمناً العودة إلى شيء شبيه بالتفسير السببي، حتى لو كانت العمليات السببية غامضة هنا وغير محددة. وسوف تنظر في هذا المقام إلى ثلاثة تفسيرات لظاهرة ما بعد الحداثة تتبالين في رويتها، لكنها تمكنا من الإحاطة بها، فضلاً عن بيان بعض النقاط التي يمكن طرحها حول النظرية الاجتماعية كلها. والحق أن هذه التفسيرات هي بدرجة ما تفسيرات لتطور النظرية الاجتماعية، خلال السنين العشرين التي خلت. فليس أضمحلال البنوية وحده هو الذيقادنا صوب نظرية ما بعد الحداثة، بل أيضاً ضمور التفسيرات السببية من منظور الوظيفية «وافتتاح» ذلك المنظور المتمثل في أعمال ألكسندر؛ ثم تطور التفاعلية الرمزية بكل مضمونها النسبي، ونشوء منهجية النظام الاجتماعي وتطورها - كل ذلك يمثل جزءاً من هذه العملية، ناهيك عن وجود صلة وأصول مشتركة خاصة بين التفاعلية الرمزية ومنهجية النظام الاجتماعي ونظرية ما بعد الحداثة.

إن جزءاً من تركيز جدنز على ظاهرة الإحالة إلى الذات يكمن في تحليله لعملية نظر الحداثة في ذاتها؛ وتركيزه على فرادة العالم الحديث ينصب على الطريقة التي لم تعد بها مساحات أكبر من الحياة الاجتماعية قابلة للتبرير، على أساس التقاليد بل أصبحت تقتضي تبريراً على أساس عقلاني. وقد أخذت عملية المسائلة العقلانية تلك ترتد على نفسها بشكل متزايد؛ ذلك أن ثمة عملية متواصلة بثبات لتجريد المعرفة - أو على الأقل المعرفة اليقينية - من أساسها - وحسب تعبير ليوتار، قد يمكننا القول إن عمليات السرد المرجعية تقوض نفسها بنفسها - ونتيجة هذه العملية هي كمن يقوم بمسائلة نفسه باستمرار عن دوافعه هو الذاتية.

إضافة إلى هذا، يرى جدنز الحداثة بمعنى التحول الزمكاني: تقني

الزمان والمكان «وفك قيد» علاقاتها من جوانب معينة بالزمان والمكان ومحاولاتها المتعددة لإقامة روابط جديدة بالزمان والمكان. إن جدنز يرى ما بعد الحداثة باعتبارها نتاجاً للحداثة ذاتها - أي أن ما بعد الحداثة هو الحداثة في مرحلتها الأخيرة. ويرى أن الصيغة «الصحيحة» لما بعد الحداثة تقتضي القطعية مع تلك العمليات. ولذا، فهو يرفض أغلب ما تقوله نظرية ما بعد الحداثة وبخاصة تركيزها على النسبية في كل المجالات.

لكن كتاب سكوت لاش Scott Lash «علم اجتماع ما بعد الحداثة» The Sociology of Post – Modernism 1900 يبدي تعاطفاً أكبر مع هذا المنظور، وهو في مجلمه مستلهم من عالم الاجتماع الفرنسي بيير بوردو Pierre Bourdieu. ويرى لاش أن حركة ما بعد الحداثة تتطوّي على قلب لنمط تطور الحداثة، القائم على التمايز وزيادة في استقلال مختلف مجالات الحياة الاجتماعية. ولقد تولدت هذه العملية من «محركين»، الأول هو تطور طبقات جديدة وبالتحديد «تطور الطبقات المتوسطة للمجتمعات ما بعد الصناعية، وهي ذلك الجزء من الطبقة البرجوازية القائم على قاعدة ثقافية رأسمالية. إن المجال الثقافي لهذه الطبقات المتوسطة المنتجة للرموز يمر في وقتنا الحاضر بتوسيع ما بعده توسيع، لدرجة أضحى يطفى على مجالات الحياة الاجتماعية ذاتها. لقد توسيع المجال الثقافي إلى درجة أنه حطم الحواجز التي كانت في السابق تحتويه ضمن حدود معلومة (Lash, 1990: 263). أما المحرك الثاني فهو تطور نمط جديد من الرواد الذين يُروجون في الواقع للتراثية orthodoxy - ويستشهد لاش بهذا الصدد بالمهندس العماري فنتورا Ventura. ونحن نستطيع أن نرى النزعة نفسها في نظريات ما بعد البنوية. ويشير لاش إلى مفهوم فوكو حول التداخل القائم بين خطابات مختلفة. ولربما كان بإمكاننا القول إن مفهوم ليوتار عن ألعاب اللغة يشكل مثلاً على هذا التركيز على النزعة التقليدية، إن لم يكن على النزعة التراثية.

ويظهر أن لاش يعكس جدنز يعتبر أن هذه العمليات تمثل تغيراً اجتماعياً

حقيقياً، وليس استمراً لمسيرة الحداثة نحو مستوى جديد. أما المنظور الثالث فهو منظور ماركسي يدمج عناصر من المنظورين السابقين، ويصل بهذا التحليل إلى مدى أبعد وذلك بسبب تمسكه بفكرة النسق أو البنية الكامنة. والمنظور الذي نشير إليه هو لديفيد هاري في المعرض في كتابه «حال ما بعد الحداثة» (١٩٨٩). إن هاري في يرى في ما بعد الحداثة تغيراً حقيقياً على مستوى من مستويات التشكل الاجتماعي، وهذا التغير هو وليد تطورات جرت على مستوى أعمق في النسق نفسه. والعرض التالي تلخيص مبسط لأفكار تتسم بالرهافة وقوه الحجة.

يعزو هاري في التغيرات الاقتصادية والثقافية إلى كونها استجابة لأزمات الرأسمالية التقليدية - أزمة زيادة الإنتاج أو ما يدعوه بأزمة التكديس المفرط - التي ينظر إليها حسب النظرية الماركسية باعتبارها وليدة للتناقض القائم بين قوى الإنتاج وعلاقاته الإنتاج. ويفسر هذه الاستجابة بالتغيير الحاصل في بنية رأس المال، حيث أخذ رأس المال المخصص للتمويل، وهو أكثر مرونة من رأس المخصص للصناعة، يلعب دوراً مهيمناً، وحيث انتقل نظام الإنتاج من نمط ما يعرف بالفوردية إلى نمط جديد وهو ما بعد الفوردية. وهذا التحول له عدة مظاهر أبرزها التغير في تنظيم العمالة، بعيداً عن النموذج الريتيب والمنظم تنظيمياً عالياً والخاضع للسيطرة الدقيقة الذي اعتمد على أفكار هنري فورد. والشكل الجديد للتنظيم يعتمد على الإنتاج المحدود، والمرونة في المهارات والواقع ضمن القوة العاملة، حيث أصبح العمال مسؤولين عن مهام متعددة، أما على مستوى الدولة، فإن هذا التحول أصبح مرتبطاً بسياسة التحرر من القيود الاقتصادية، فضلاً عن تطبيق مستوى معين من الشخصية. وثمة تفاصيل أخرى كثيرة بالطبع إلى جانب ذلك، ويرى هاري في أن مرحلة ما بعد الفوردية هذه، لا تمثل تحولاً شاملاً بقدر ما تمثل عملية قد تتبادر في عميقها وهيمنتها. وهو يصف هذه العملية بمجملها بأنها عملية تحول إلى «التكديس المرن»، وهي عملية مرتبطة بالتطور السريع في التقنية الجديدة.

ثم يواصل هاري في تحليله ليتحدث عن تأثير تلك العملية في خبرتها المتصلة بالزمان والمكان، ويتبين أن تلك العملية تحتوي على عناصر أكثر من تلك التي تعامل معها جدنز. ويتضمن التكديس - فيما يقول هاري في مرحلة محمومة من ضغط عنصري المكان والزمان، كما يتضمن إنتاجاً لدفعتان من الكميات الصغيرة، ومعدلاً سريعاً لتدوير رأس المال، وتسريراً للعمل، وتغييراً متسارعاً في ما يعرض من موضات في أسواق السلع الجماهيرية، والانتقال من التركيز على إنتاج البضائع الاستهلاكية إلى التركيز على توفير الخدمات الاستهلاكية التي «تُستَنْفَد» في الحال، إلى غير ذلك. وكل هذه التطورات تجعل من عالمنا عالماً تغير فيه الأشياء بصورة سريعة وتبدو زائلاً. وفي الوقت ذاته، حطمت وسائل الاتصال الحديثة الحاجز المكانية، وأصبح من المهم للأماكن، وهي الواقع الجغرافية الفعلية، أن تُمْيِّز نفسها عن غيرها حسب رأي هاري، من أجل أن تكون مكاناً يجذب الاستثمار. فكانت نتيجة هذه العملية هي التفتت، وعدم الأمان، والتطور المتقلب سريع الزوال في اقتصاد عالمي مترباط ترابطاً شديداً، يقوم على انتقال رؤوس الأموال (Harvey, 1989: 296).

ويعلق هاري في أيضاً على تزايد الطبيعة الشبحية للنقد ذاتها، وقد بدأ ذلك حينما لم يعد صك النقد يعتمد على المعادن الثمينة، وقد تسارعت تلك العملية، على مدى السنين العشرين الماضية. والعملية تتجاوز كل هذا - فتخفيض العملة عبر التضخم يعني أنه لم يعد النقد أمراً يوثق به للحفاظ على القيمة: ووضع النقد في المصارف يمكن أنه يكون وسيلة أكيدة لتأكل قيمتها.

إن هاري في يتحدث عن هذه الظاهرة باعتبارها أزمة في التمثيل، أي أزمة في قدرة النقد على تمثيل القيمة. وهذه الفكرة ذات صلة واضحة بأفكار نظرية ما بعد الحداثة، شأنها في ذلك شأن فكرة التجزؤ والتافت، الخ: لكنها تبدو لي أنها تعطي أيضاً شكلاً لنظرية ما بعد الحداثة - وهي نظرية تتصرف، خاصة عند كاتب مثل بوديلار بالاضطراب والتافت، كما أنها تعكس السرعة

التي يمكن أن يظهر بها أولئك المنظرون المرموقون ثم يختفون. على أن كتاب هارفي في المقابل يُعد نموذجاً مهماً ومفيداً للمقارنة: إذ يأخذ مسألة التغير على محمل الجد ويناقشها على أنها أمر حقيقي ومهم. ومن الواضح أن هارفي يدرك ما يمكن أن ندعوه وعي ما بعد الحداثة؛ وفي الوقت نفسه فإنه يفهم التغير على أساس أنه تغير على مستوى أعمق، وهو فهم ينطلق من نظريات مرفوضة لدى منظري ما بعد الحداثة أو أنها نظريات تجاوزها هؤلاء. وهو يقدم تحليله على أنه يمثل معرفة، ولا يسلم بإحساسنا بأن المعرفة أمر مستحيل.

إن ميزة تحليل هارفي هي أنه يجعلنا نأخذ منظور ما بعد الحداثة على محمل الجد، مع الاحتفاظ بالتحليل النظري بمعناه التقليدي المعهود أي بالبحث عن البنى الكامنة والآليات السببية. وما بعد الحداثة بصفتها نظرية اجتماعية أو اتجاهًا في الفن، تخبرنا عن نوعية الحياة التي يحياها السواد الأعظم من سكان المجتمعات الغربية وتجاوزز كما أظن فكرة لاش عن الطبقات الجديدة. كيف يحيا هؤلاء البشر في مجتمعات تنظر إلى العالم في بعض الأحيان، وربما في كثير منها على اعتباره عالماً مجنوناً، يتسارع فيه التغير وتتعدم فيه الثقة بالأشياء. ولعل هذا الشعور هو شعور كل الأجيال منذ بداية عصر التصنيع وربما قبل ذلك العصر، لكن لا شك أن سرعة التغير آخذة بالتسارع، فيما يبدو.

على أن نظرية ما بعد الحداثة تقول لنا أشياء من مجرد تصويرها لمعنى أن نعيش. فهناك إحساس حقيقي بأنها تقول لنا شيئاً عن العالم، لهذا ورغم ادعائها عكس ذلك - يمكن اعتبار ما بعد الحداثة نظرية بالمفهوم التقليدي. فمن المستحيل الآن مثلاً، عدمأخذ بعض المفهومات التي أدخلتها إلى النظرية الاجتماعية مأخذًا جدياً - مفهومات مثل «وسائل التمثيل» أو قضية اللغة، أو اللغات المتعددة التي نعبر بها عن أنفسنا والتي تُحدد ما نعبر عنه. وليس من الضروري رفع هذا المستوى من التحليل وجعله الواقع الوحيد كما نفهم بأننا

جزئياً، لسنا إلا نتاجاً للفتا؛ وأن المعاني ليست ثابتة ثباتاً أبداً، بل مرتبطة بعملية تغير مستمرة في علاقتها ببعضها البعض. وبالمثل، فنحن لا نستطيع التمسك - انطلاقاً من مبحث المعرفة - بفكرة «المعرفة الثابتة» التي قامت استناداً على وسائل علمية صارمة، بيد أن ذلك لا يستتبع بالضرورة تخلينا عن البحث عن المعرفة، أو عجزنا عن التمييز بين معرفة أفضل أو أسوأ من غيرها.

كذلك تخبرنا نظرية ما بعد الحداثة بالمزيد عن الفعل. إن البنوية تتجزأ حينما تتناول مسألة الفعل، وأن ما لا نستطيع تجنبه في الواقع الأمر هو الأخذ بمفهوم ما للفعل، ولكن نظرية ما بعد الحداثة تزودنا بهم أعمق لمفهوم الذاتية مقارنة بنظرية الفعل. ويمكن الاستنتاج من تطور البنوية إلى ما بعد البنوية، أن هذين التيارين ينظران للإنسان على اعتبار أنه مدفوع وممزق، بواسطة رغباته اللاشعورية وبالوسائل المتقاضة لإدراك الحياة، وأنه موضوع بين «خطابات» مستقلة عنه. ونحن نستطيع أن نستخدم هذه النظرة التي لا ترى الذات في المركز، بيد أن هذه النظرة ما زالت تتحدث عن الاختيار والفعل، والذات والشعور بالذاتية يمكن اعتبارهما نوعاً من السيرورة (Flux). فنحن دوماً تتقاتلنا وتمرقنا إرباً تلك القوى التي لا قبل لنا بها؛ فهي تحدى وفي بعض الأحيان تدفعنا باتجاهات لا نرغب في الاتجاه نحوها. بيد أننا في الوقت نفسه في صراع مستمر معها للسيطرة عليها؛ ولعل غاية ما نصبو إليه هو أن نركب تلك القوى من دون أن نسقط وتسحقنا بأقدامها.

- مراجع الفصل الثالث عشر:

- Callinicos, A. (1982) **Is There a Future for Marxism?** Macmillan, Basingstoke.
- Descombes, V. (1980) **Modern French Philosophy**, Cambridge University press, Cambridge.
- Dews, P. (1987) **Logics of Disintegration: poststructuralist thought and the claims of critical theory**, Verso, London.
- Jameson, F. (1991) **Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism**, Verso, London.
- Poster, M. (1988) **Critical Theory and post Structuralism: In search of a context**, Cornell University press, Ithaca. NY.
- Sarup, M. (1988) **An Introductory Guide to post Structuralism and post - Modernism**, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead.
- Burchell, G. (1977) "Review of Hindess and Hirst", Radical Philosophy, no. 18, pp. 22-30.
- Centre for Contemporary Culture Studies (1978) **On Ideology**, Hutchinson, London.
- Cluckmann, A. (1972) "A ventriloquist structuralism", New Left Review, no. 72, pp. 48-92.
- Hindess, B. and Hirst, P. (1975) **Pre-Capitalist Modes of Production**, Routledge & Kegan Paul, London.
- Hindess, B and Hirst, P. (1977) **Mode of Production and social Formation: An auto - critique of pre capitalist modes of production**, Macmillan, Basingstoke.
- Hirst, P. (1976) "Althusser and the theory of ideology", Economy and Society, vol. 5, no. 4, pp. 375-412.
- Benton, T (1984) **The Rise and Fall of Structural Marxism**, Macmillan, Basingstoke.
- Woodiwiss, A. (1990) **Social Theory after Post- Modernism**, Pluto press, London.

- Thompson, E. P. (1978) **The Poverty of Theory**, The Merlin Press, London.
- Foucault, M. (1967) **Madness and Civilisation**, Tavistock, London.
- Foucault, M. (1970) **The Order of Things**, Tavistock, London.
- Foucault, M. (1973) **The Birth of the Clinic**, Tavistock, London.
- Foucault, M. (1979 – 86) **The History of Sexuality** (3 vols), Allen Lane, London.
- Gordon, C. (ed) (1980) **Power Knowledge**, Pantheon New York
- Rabinow, P. (ed) (1985) **The Foucault Reader**, Pantheon, New York
- Cousins, M. and Hussian, A. (1984) **Michel Foucault**, Macmillan, Basingstoke
- Dreufys, H. and Ribinow, P. (1983) **Michel Foucault: Beyond structuralism & hermeneutics**, Routledge & Kegan Paul, London.
- Gane, M. (1986) **Towards a Critical of Foucault**, Routledge & Kegan Paul, London
- Hoy, D. (1986) **Foucault, a critical reader**, Basil Blackwell, Oxford
- Poster, M. (1984) **Foucault, Marxism* History & Polity**, press, Cambridge.
- Smart, B. (1983) **Foucault, Marxism & Critique**, Routledge & Kegan Paul, London
- Smart, B. (1985) **Michel Foucault**, Ellis Horwood & Tavistock, London.
- Baudrillard, J. (1975) **The Mirror of Production**. Telos press, St. Louis, MO
- Baudrillard, J. (1981) **For a Critique of the Political Economy of the Sign**, Telos Press, St. Louis, MO.
- Baudrillard, J. (1983) **Simulations**, Semiotext(e) Foreign Agent press, New York
- Baudrillard, J. (1988a) **Selected Writings**, Polity press Cambridge
- Baudrillard, J. (1988b) **The Ecstasy of Communication**, Semiotext(e) Foreign Agent press, New York

- Baudrillard. J (1988c) **America**, Semiotext(e) Foreign Agent press, New York.
- Gane, M. (1990) "Ironies of Postmodernism: The Fast of Baudrillard's Fasatalism". *Economy and Society* vol. 19, no. 3, pp. 314-33
- Kellner, D. (1989) **Jean Baudrillard: From Marxism to Postmoderism and Beyond**, Polity press, Cambridge.
- Lyotard, J- F. (1984) **The Postmodern Condition: A report on Knowledge**, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Lyotard, J-F. (1988) **The Differened: Phrases in dispute**, University of Minnesota Press. Minneapolis.

- في علم اجتماع ما بعد الحداثة، انظر:

- Feathersone, M (1991) **Consumer Culture & Postmodernism**, Sage, London.
- Giddens, A. (1990) **The Consequences of Modernity**, Polity press, Cambridge.
- Harvey, D. (1989) **The Condition of Postmodernity**, Basil Blackwell, Oxford.
- Lash, S. (1990) **The Sociology of Post- Modernism**, Routledge, London.

الفصل الرابع عشر

الاغتراب

- مفهوم الاغتراب
- جذور الاغتراب
- الاغتراب والتخلّي عند هيجل
- ماركس ومقولة الاغتراب
- مراجع الفصل الرابع عشر



- مفهوم الاغتراب : Alienation -

يعود أصل هذه الكلمة إلى الكلمة اللاتينية Alienatio، التي لها تفسير قانوني (انتقال مال أو حق أو بيعه)، وتفسير سيكولوجي (الضعف الفكري العام)، وتفسير علم الاجتماع، (انحلال الرابطة بين الفرد والآخرين، وتفسير ديني (انحلال الرابطة بين الفرد والآلهة).

وفي اللغة الألمانية ترتدى كلمة Entfremdung (تعني حرفيًا، جعله غريباً عن) معاني متعددة، ولكنها موازية إلى حد كبير لمعاني (Alienato) اللاتينية (بوردن، ٢٩ - ٣٣).

والاغتراب أو الاستلاب حالة سيكولوجية تسسيطر على الفرد سيطرة تامة تجعله غريباً عن بعض نواحي واقعه الاجتماعي (دين肯، ١٨ - ٢٠).

- جذور الاغتراب:

تعود جذور الاغتراب إلى الديانة اليهودية والمسيحية، عندما قالت إن الإنسان اغترب جوهراً، حين طرده الله من الجنة، وأنزله إلى الأرض عقاباً له على معصيته لإرادة خالقه. وفي انتقال الإنسان من الجنة إلى النار، ابتعد عن مقام خالقه حاملاً معه الخطيئة، ونقصاً معيناً؛ فالخطيئة هي سبب المسافة بين مكان الإنسان الأول ومكانه الثاني، والنقص هو تعبير عن انتقال الإنسان من مرتبة معينة إلى مرتبة أدنى منها، حيث كان الإنسان متواافقاً في الأولى مع جوهراً ككيان قريب من الله، ثم أصبح في الثانية غريباً عن جوهراً، لأن الله أقصاه من الجنة إلى الأرض.

لا يستطيع الإنسان في هذا الاغتراب أن يستعيد جوهراً، إلا إذا تخلص من خططيته وانتقل من جديد من (جحيمه) الأرضي إلى الفردوس الإلهي،

ولتحقيق هذه العودة أرسل الله «المسيح» كي يصل بين السماء والأرض، مجسداً بذلك شكلاً من التوسط الذي يعيد علاقة الإنسان بربه، ويمهد لعودة الإنسان إلى مكانه الأول، حيث يستعيد جوهره المفقود، ويعود إلى ما كان عليه، أي إلى حالة تتوافق فيها ماهيته مع وجوده.

يتحدد الاغتراب في هذا التصور الديني بثلاث علاقات:

يكون الإنسان في العلاقة الأولى قائماً في جوهره، ويصبح في الثانية غريباً عن جوهره، ثم يعود في الثالثة فيستعيد جوهره المفقود، لكن هذه الاستعادة لا تتحقق إلا بوسط إلهي، يعيد ما انقطع بين الإنسان وربه. نقرأ في هذه العلاقات مقولتين أساسيتين: الأولى مقولـة «الجوهر الإنساني» ، الذي يبدو كما لو كان كياناً ثابتاً يفارق في تحديد الزمان والمكان، لأنـه محـايـثـ للإنسان كإنسان، والمـقولـةـ الثانيةـ هيـ «ـالـخـطـيـئـةـ الـأـصـلـةـ»ـ أوـ النـقـصـ الـذـيـ يـبـدوـ بـدـورـهـ كـمـاـ لـوـ كـانـ مـحـايـثـ لـلـجـوـهـرـ الإـنـسـانـيـ،ـ فـكـلـ مـاـ هـوـ إـنـسـانـيـ يـحـمـلـ فيـ ذـاتـهـ نـقـصـهـ الـخـاصـ،ـ وـلـأـنـهـ كـذـلـكـ،ـ فـإـنـ إـلـيـانـ لـاـ يـسـتـطـعـ أـنـ يـحـرـرـ نـفـسـهـ بـنـفـسـهـ،ـ بـلـ هـوـ بـحـاجـةـ إـلـىـ قـوـةـ خـارـجـيـةـ تـعـيـدـ إـلـىـ مـاـ كـانـ عـلـيـهـ.ـ وـفـيـ هـذـهـ الـقـوـةـ خـارـجـيـةـ يـتـجـلـيـ مـعـنـىـ النـبـوـةـ،ـ التـيـ هـيـ سـبـيلـ إـلـيـانـ لـتـجـاـزـ اـغـتـرـابـهـ (Schacht, 8).

ينهض معنى الاغتراب، في التصور السابق، على مقولـةـ الإنسانـ المـجرـدـ،ـ الذيـ يـتـحدـدـ بـإـرـادـةـ خـارـجـةـ عـنـهـ،ـ وـيـغـتـرـبـ بـسـبـبـ نـقـصـ مـلـازـمـ لـهـ،ـ أوـ خـطـيـئـةـ باـطـنـيـةـ فـيـهـ.ـ فـيـبـدوـ كـمـاـ لـوـ كـانـ اـغـتـرـابـهـ هوـ شـكـلـ وـجـوـهـرـ الـأـرـضـيـ،ـ الـذـيـ لـاـ يـتـحرـرـ مـنـهـ إـلـاـ بـعـدـ تـحـرـرـهـ،ـ مـنـ هـذـاـ الـوـجـوـدـ.ـ أـخـذـتـ فـكـرـةـ الـاـغـتـرـابـ هـذـاـ الـمـعـنـىـ زـمـنـاـ طـوـيـلـاـ،ـ وـلـمـ تـتـقـلـ فـيـ شـكـلـهـ الـأـوـلـ إـلـىـ شـكـلـ جـدـيدـ،ـ إـلـاـ بـعـدـ ظـهـورـ الـمـجـتمـعـ الـبـرـجـواـزـيـ،ـ الـذـيـ عـادـ فـطـرـحـ مـشـكـلـةـ إـلـيـانـ بـعـدـ أـنـ جـعـلـ مـنـهـ كـائـنـاـ مـشـخـصـاـ مـتـمـتـعاـ بـالـفـعـلـ وـالـإـرـادـةـ،ـ يـرـتـبـطـ بـوـاقـعـهـ الـأـرـضـيـ أـكـثـرـ مـاـ يـرـتـبـطـ بـعـالـمـهـ السـماـويـ،ـ وـلـهـذـاـ بـدـتـ مـسـأـلـةـ الـاـغـتـرـابـ،ـ كـمـاـ لـوـ كـانـتـ تـطـمـحـ إـلـىـ مـصـالـحـ الـفـردـ مـعـ مجـتمـعـهـ،ـ بـلـ أـلـمـحتـ إـلـىـ شـكـلـ مـعـيـنـ مـنـ السـلـطـةـ السـيـاسـيـةـ،ـ تـصـونـ مـصـالـحـ الـفـردـ مـقـابـلـ أـنـ يـعـتـرـفـ بـهـاـ هـذـاـ الـفـردـ،ـ وـيـخـضـعـ لـقـوـانـيـنـهاـ،ـ وـيـقـبـلـ بـمـعـايـرـهـاـ،ـ بـشـكـلـ

تتجلى الدولة فيه، كما لو كانت تعبيراً عن مجموع الارادات الفردية. وبهذا المعنى يفترض الإنسان عن حرية، ويمنحها للدولة، مقابل أن يستعيد هذه الحرية في شكل الأمان الذي تعطيه إياه الدولة، وفي شكل التعاون مع بقية أفراد المجتمع، الذين يخضعون بدورهم لقانون الدولة.

الاغتراب مقولة غير محددة المعالج، يختلف معناها باختلاف استعمالاتها، فالاغتراب بالمعنى الحقوقي حق التنازل عن الملكية لصالح آخر، وتعني في الطب الاضطراب العقلي الذي يجعل الإنسان غريباً عن ذاته ومجتمعه ونظراته. أما في الفلسفة فتشير إلى تجربة الإنسان عن جوهره، وتنزله عن المقام الذي ينبغي أن يكون فيه، وعن عدم التوافق بين الماهية والوجود، فالاغتراب نقص وتشويه وإنزياح عن الوضع الصحيح (زيادة، ٧٩-٨٦).

لقد شقت حالة الغرية طريقها إلى الترجمة البروتستانتية - اللوثيرية للكتاب المقدس حيث يقول لوثر: «جعلهم جهلهم غرباء عن حياة الله لقساوة قلوبهم» (Schacht, 6).

لقد ركزت البروتستانتية في إصلاحها الديني على «الغرية» و«الانفصال» بين الإنسان والله، وعدته بمثابة موت روحي (كافن). وانتقلت عدوى «الغرية» أو «الاغتراب» أو «الانفصال» من اللاهوت إلى الفلسفة، في أقسامها المتعلقة بالحق والأخلاق، وذلك في أواخر القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، (أجياء الصراع اللاهوتي - اللاهوتي والصراع العلمي - اللاهوتي) إما لتكيف اللاهوت الكاثوليكي، إقطاعي الطابع، لحاجات البرجوازية الصاعدة، أو لطرد هذا اللاهوت من ميدان الحق والفلسفة والأخلاق، تلبية للحاجات نفسها، حيث برزت في هذا الصراع إشكاليات: العلاقة بين الفرد والمجتمع، بين الحرية الفردية والحرية الاجتماعية، بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي.

هوجو غروتيوس: استخدم مصطلح الاغتراب في كتابه «عن قانون الحرب والسلام» وينظر غروتيوس إلى السلطة السيادية على ذات المرء أو حقه

في تقرير تصرفاته كونها مماثلة لحقوق الملكية. ويمضي قدماً ليشير إلى أن مثل هذا الاغتراب يقدم أساس السلطات السياسية كافة، فيعرب عن اعتقاده بأن السلطة السياسية توجد حينما تخلى مجموعة من الناس عن الحق المطلق لكل فرد من أعضائها في تقرير مسلكه، وتقوم بنقل السلطة السياسية إلى رجل من بينهم، ولا يطرح غروتيوس هذا الموضوع بتفصيل كاف على نحو ما يفعل كتاب نظرية العقد الاجتماعي الذين جاءوا في أعقابه إلا أن هذا المسلك في الاقتراب من مشكلة السلطة السياسية قد أثر في سائر المناقشات اللاحقة.

توماس هوبس T.Hobbs (1679-1588): فيلسوف إنكليزي رأى في الإنسان كائناً أناانياً، يسعى إلى إشباع رغباته الأنانية، على حساب مصالح الغير، الأمر الذي يدفع بالقوى إلى تهديد الضعيف، و يجعل المجتمع محكوماً بقانون القوة، فيفقد المجتمع تناغمه الداخلي. ومن أجل حماية الفرد والمجتمع كان لا بد من عقد بين الأفراد، لإقامة سلطة عليا تذعن لها الإرادات الفردية راضية.

ميز هوبس في كتابه الشهير (ليفياثان) بين حالتين من البشر، حالة طبيعية وحالة مدنية (حضارية). تميز الأولى عنده بحرب الجميع ضد الجميع. غير أن الحقوق متساوية وعليه لا حاكم غير القوة، وبالتالي فالحق هو القوة. وتطوّي هذه الحرب الشاملة على دمار متواصل. وهذا يتراّض بنظره مع النزوع إلى البقاء، أو صيانة النوع، إذن، لا مفر من طلب السلم، ومن «تنازل» كل فرد عن جانب من حقه العام في تملك كل شيء وقيام حكومة مطلقة تحفظ التوازن. هذا «التخلّي» يميّز انتقال البشر من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية. حالة النظام الملكي المطلق، الدنيوي لا الديني القائم في إنكلترا، حيث خدم هوبس فيه كحامٍ أختام.

إن التخلّي، التنازل، الانفصال عن الحق الفردي، وتحويله إلى وجود اجتماعي، خارجي بالنسبة للأفراد هو alienation من حيث المحتوى، لأن هوبس لا يستخدم تعبير الاغتراب مباشرة لوصف التخلّي عن الحق أو التنازل

عنه أو الانفصال عنه، أو نقله إلى آخر، إلى حكومة، بل يستخدم تعبيرات لغوية أخرى مثل renounce, devest أي ينبذ، يتنازل، كما يستخدم تعبير transfer نقل الحق (9). ومع ذلك، فإن المرء يدرك تماماً أن بين تعبير الاغتراب وتعابير هوبيس ربطاً قوياً جداً.

ما هو الحقل المحدد للمفهوم إنه تخل طوعي يقوم به الأفراد في المجتمع من جهة، وهو ضرورة خارجية بالنسبة إليهم، وهم متساوون في الخضوع لهذه الضرورة، لذا فإنها بمثابة كسب عام ذي صفة اجتماعية. ذلك أن طاعة هذه الضرورة هي حرية.

لقد استعيرت فكرة التخلي أو التنازل، ونقل الحق أو الملكية إلى آخر (وهذه المعاني جمیعاً، ماثلة في كلمة واحدة هي alienation) من ميدان العلاقات الاقتصادية البرجوازية، أي الانفصال عن الأشياء (السلع) أو نقل ملكيتها إلى آخر (أي بيعها) ك فعل طوعي لقاء الحصول على عوض المتمثل في النقود أو السلع العينية الأخرى، أو سندات ملكية، في مجرى التداول. واستمرت فكرة التخلي (التنازل، الانفصال، نقل الحق) عند جون لوك.

جون لوك (1632 - 1714): واصل لوك تقسيم هوبيس للوضع البشري إلى حالة طبيعية وحالة مدنية. حيث يتمتع الإنسان في الحالة الطبيعية بالحرية وحق الملكية، وهو غير منفصل عنهم. ولا يحصل الانفصال إلا بظهور الدولة، أي نشأة الحالة المدنية. ويتم هذا الظهور عندما يتنازل، يتخلّى، ينفصل الأفراد الأحرار عن حقهم الطبيعي في الدفاع عن الملكية، ناقلين هذا الحق إلى المجتمع. ولا يستخدم لوك تعبير الألینة مباشرة أيضاً، لوصف هذا التخلي أو التنازل، أو نقل الحق، من الأفراد الأحرار إلى المجتمع، بل يستخدم على غرار هوبيس كلمات أخرى اعتيادية هي حسب شاخت: resignirup, quitting، ترك، تخلّى أو نبذ (10, Schacht).

وتؤدي ثنائية الحالة (الطبيعية - المدينة)، أو الطبيعية - الحضارة إلى تناقضات منها حرب الجميع ضد الجميع. من هنا تبرز فكرة التخلي أو التنازل

أو نقل الحق alienation بمثابة وسيط، لحل التناقضات في المرحلة الطبيعية والانتقال بها إلى المرحلة الجديدة (الحالة المدنية). ومن هنا يبدو التخلّي ضرورة من جهة وخطوة إلى الأمام من جهة أخرى.

جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) : فيلسوف فرنسي دعا بدوره إلى فكرة «العقد الاجتماعي» لكنه أقام همه الأول في تحقيق حرية الفرد، لا في توسيع السلطة السياسية المطلقة. انطلق روسو في مؤلفيه «اطروحة في أصل وأسس الالامساواة بين البشر» و«العقد الاجتماعي» من الثانية نفسها، وتأمين السبل التي تؤمن وجود الفرد مع وجود حريته، والتي تجعل من الفرد حرًا في المجتمع كما كان حرًا في الطبيعة. ورأى في الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع ضرورة أخلاقية للفرد، وأنه قارب الفرد من وجهة نظر أخلاقية، تذكر بالمفهوم الكانطي للإنسان، فإنه لم ير في الدولة تعبيرًا عن علاقات اجتماعية - اقتصادية، بل رأى فيها إرادة سامية عليها، يتحققها مجموع أفراد أحرار وفق عقد اجتماعي، يتنازل فيه، كل فرد عن قسط من حريته، بملء إرادته، ودون أي قهر خارجي. إن الدولة التي دعا إليها روسو هي شكل من التحالف والشراكة، تدافع عن الأفراد وتحمي مصالحهم، أي تدافع عن كل من ساهم في بنائها كدولة. وإذا كانت الدولة هي شكل من الشراكة والتحالف الحر، فإنه لا تبدو كسلطة، بل ستظهر كما لو كانت جسماً اجتماعياً، يتخلّي في سبيله الفرد عن حقوقه، كي يصبح هذا الجسم الاجتماعي أي الدولة، هو السيد الحقيقي، الذي لا يحقق الأفراد حريتهم إلا بالإذعان له. وبذلك تصبح الدولة هي المرأة المعبرة عن قمة الحرية، ويصبح الفرد الخاضع لها هو الفرد الحر، لأنّه لا يخضع لسلطة غريبة، بل يقبل بتجسيد الإرادة الجماعية. وهكذا ربط روسو بين الفرد والدولة، وبين الحرية والاغتراب، بل إنه ربط بين الدولة وجواهر الإنسان، لأنه اعتقد أن حرية الإنسان لا تساند إلا بإرادة جماعية، وبسيد جدير بالطاعة، فدون هذا السيد يستمر الإنسان في «أناه» البريئة الآثمة التي لا تستطيع وحدها أن تشيد عالماً حرًا.

وتكشف المقارنة بين روسو وأسلافه الإنكليز هوبيس ولووك على الصعيد المنطقي الخالص، أن الحالة الطبيعية هي عند روسو أفضل من هوبيس ولووك. وهو يهاجم فكرة الاثنين مباشرةً أو بالوساطة عن طريقة هجومه على غروتيوس. وعليه فإن الحالة الطبيعية عند منظري الحق الطبيعي الإنكليز هي حالة، «حرب الجميع ضد الجميع»، أما عند روسو فهي حالة الرأفة. فالإنسان هنا مكتفٌ قانع، مشبع، ممتنئ، بحالة من الثراء الإنساني. إنه يفتقر إلى «فقر» الحضارة. من هنا حنين روسو إلى الحالة الطبيعية.

ويرى روسو أن الإنسان في الحالة الطبيعية يمر بمرحلة تطور، فأولاً هو كائن حيواني يحكمه مبدأً: غريزة البقاء والرأفة. اللذان يسبقان ظهور العقل. وخلافاً للأراء السابقة يرى أن الإنسان الأول غير اجتماعي. ويهاجم فكرة هوبيس الداعية إلى أن الإنسان البدائي شرير وفاجر لافتقاره إلى فكرة الخير والفضيلة.

وتتعدّم في هذه المرحلة اللامساواة، وتسود الطمأنينة والبراءة والاستقرار. وهذا بسبب غياب «المجتمع والملكية والأسرة». ويتم الدخول إلى المجتمع المدني من بوابة الملكية الخاصة. (ملكية الأرض)، وهي أول أخطاء الجنس البشري. إنها تلعب في منظومته الدور نفسه الذي تلعبه الخطيئة الأولى في اللاهوت. إنها «خطوته الأولى نحو الانحطاط. إن أول من سبّح أرضًا وقال هذا ملك لي ووجد أناسًا سذجاً بما فيه الكفاية ليصدقوا قوله هو مؤسس المجتمع المدني الحقيقي» (عصر الأنوار، ٢٠١).

ويرى روسو أن العقد الاجتماعي نتيجة ظهور الملكية العقارية. جوهره ظهور «سلطة عامة وقوانين» تعتمد على الخديعة والمكر وهدفها حماية الأغنياء.

ويرتكز العقد الاجتماعي على اتفاق إرادات بشرية (ترتّكز على أساس موضوعي هو الملكية العقارية). وما دامت الإدارة البشرية قابلة للاختيار في كل لحظة، فان هناك إمكاناً لنقض العقد الاجتماعي سواء على يد المفوضين

بتمثيله كإرادة عامة (أي الحكم) أو على صعيد المفوضين (الشعب). من هنا إمكان ضياع الحرية، اغترابها طوعاً مقابل نيل الطمأنينة، أو اغترابها قسراً الذي يعني الاستلاب.

إن حركة اللامساواة تمر عند روسو بثلاثة أطوار:

- ١ ظهور الملكية العقارية وتوطدها.
- ٢ تأسيس السلطة العليا بموجب العقد الاجتماعي.
- ٣ نقض العقد الاجتماعي والانتقال إلى العسف والعبودية، أي الملكية المطلقة التي تشكل الحد الأقصى لحالة اللامساواة ذلك أن «الاستبداد تحريف العقد الاجتماعي» (عصر الأنوار، ٢٠٤).

وتتضمن هذه الحركة النشوء والتضليل والاستعادة على مستوى أعلى، حركة اغتراب أو استلاب الجوهر الإنساني هذا الجوهر الذي يتميز عند روسو بطبيعة تاريخية متغيرة، متطرفة خلافاً لمفهوم الجوهر الإنساني «الثابت» في منظورات فلسفية أخرى كما عند هوبس أو فويرباخ.

يقول روسو في العقد الاجتماعي: «الإنسان ولد حراً ولكنه» قبل بالإصفال في كل مكان «(روسو، ٢١٥). ويميز روسو بين نوعين من الاغتراب: قسري يكتسب طابعاً سياسياً (الاستبداد، العبودية، الخ)، أما الطوعي (نقل السيادة إلى الجماعة) فيعمده بأسماء كثيرة: التضحية، التنازل، التخلّي، الخ. ويشرح روسو معنى alienation بقوله «أن تغرب يعني أنم تعطي أو أن تبيع» (schacht, 10).

كذلك نلمح اغتراباً ثالثاً هو اغتراب الإنسان عن نتائج التقدم الذي صنعه بيديه على امتداد التاريخ (وهي فكرة نجدها عند هيجل بصفتها قانوناً يعمل وينقض نفسه باستمرار). ونجد أيضاً اغتراباً رابعاً هو اغتراب الإنسان عن طبيعته الأصلية. أما الاغتراب الخامس فهو اغتراب الإنسان عن الإنسان.

وتلخيصاً لذلك نرى أن الاغتراب عند روسو يأخذ الأشكال التالية:

- ١- اغتراب اقتصادي - نقل حق الملكية إلى آخر، التنازل، التخلّي.
- ٢- اغتراب سياسي - انفصال، اغتراب الإنسان عن حرية قسرًا أو طوعًا.
- ٣- اغتراب اجتماعي - اغتراب الإنسان عن الإنسان بفعل تقسيم العمل والتخديص.
- ٤- اغتراب فردي - اغتراب الإنسان عن طبيعته الأصلية.
- ٥- اغتراب عمل - اغتراب الإنسان عن ناتج عمله وعن المؤسسات الاجتماعية.

- الاغتراب والتخلّي عند هيجل (١٧٧٠-١٨٣١) :

انتقل مفهوم الاغتراب إلى الفلسفة الألمانية من نظريات الحق الطبيعي (نقل الحق، التخلّي عنه إلى عاشر أو سلطة الخ) التي سادت في أواخر القرن السابع عشر وعلى امتداد القرن الثامن عشر. وأعادت الفلسفة الألمانية إنتاجه في ظروف انتصار الثورة البورجوازية في إنكلترا وفرنسا. ومن الاقتصاد السياسي الكلاسيكي في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، الذي عد العمل جوهر الثروة الذاتي. أي أن الخيرات المادية في المجتمع هي المنتوج المتشيئ (متجسد في أشياء، موضوعات) للنشاط. أي العمل - البشري، وبتوسيع هذا المفهوم يغدو المحيط الاجتماعي للبشر هو منتوج النشاط البشري وأن النتيجة الموضوعية لهذا النشاط تكتسي وجوداً مستقلاً، غريباً عن المقاصد الأصلية لصناعيه.

وعلى الرغم من دور هويس وروسو في تشكيل مقوله الاغتراب، فإنها لم تأخذ مكانتها الفلسفية إلا على يد هيجل. فقد ربط فكرة الاغتراب بفكرة الحقيقة المطلقة. لهذا أقام الاغتراب على شكل العلاقة بين الذات والمعالم، فالعالم يظل غريباً عن الحقيقة وبعيداً عنها، طالما أن الإنسان عاجز عن تهديم موضوعيته، كي يتسمى له أن يتعرف على نفسه «وراء» الأشياء والقوانين في شكلها الجامد، وعندما يمتلك الإنسان هذا الوعي في تجاوزه للعالم الموضوعي، يكون قد بدأ طريقة نحو حقيقته الخاصة به كإنسان، ونحو حقيقة

هذا العالم أيضاً، أي يبدأ بالتعرف على ذاته، وبالتعرف على العالم الذي كان غريباً عنه. فيكون الإنسان مفترياً عندما لا يتعرف على ذاته في هذا العالم، ويتجاوز اغترابه عندما يصبح العالم جزءاً منه. وبهذا المعنى فإن الاغتراب هو مرحلة لصالحة الذات مع الوجود، ولتجاوز الانفصال القائم بين الإنسان والأشياء، كي يصبح الإنسان سيد عالمه. يبدأ هيجل في هذا التحليل مقولته الوعي الذاتي الذي يرغب في تملك الأشياء التي تحيط به، لكن الوعي لا يلبث أن يكتشف أن تملك الأشياء لا يمثل الغاية الحقيقة لرغباته، وأن حاجاته لا تبلغ رضاها إلا بالاتحاد بأطراف آخرين «لا يجد الوعي الذاتي رضاه إلا في وعي ذاتي آخر». ومن علاقة الوعي الذاتي بالآخر، يصل هيجل إلى ديكتيك السيد والعبد، الذي يلعب فيه مفهوم العمل المفترض دوراً محورياً، لأن هيجل لا يرى في أدوات العمل مجرد أشياء ميتة، إنما يرى فيها تجسيداً حياً لجوهر الذات، لأن الإنسان ينشد أولاً العلاقة بإنسان آخر.

في علاقة الإنسان بالآخر يتحقق الإنسان ويفترب، وما ديكتيك السيد والعبد إلا تعبير عن هذه العلاقة المتناقضة. فالإنسان لا يصبح ما هو إلا بفرد آخر، بل إن هذا الآخر هو شرط وجوده كإنسان، لكن هذه العلاقة بين الإنسان والآخر، لا تتسم بالمصالحة والتناعمة، فهي «صراع حتى الموت» بين أفراد غير متساوين على الإطلاق. علاقة بين السيد والعبد. إن تحقيق هذا الصراع هو طريق الإنسان الوحيد للوصول إلى وعيه الذاتي، أي للتعرف على إمكاناته وعلى الحرية الضرورية له لتحقيق هذه الإمكانيات، فحقيقة الوعي الذاتي لا تقوم في «الأنما» بل في «النحو» التي تؤسس لوعي قادر على تملك العالم.

يبدأ تحليل هيجل باكتشاف أن الواقع الذي يقوم به الوعي الذاتي منقسم إلى ميدانين متاحرين؛ العامل الذي يتحدد وجوده بعمله، والإنسان الذي يملك عمل غيره، ويصبح سيداً بسبب هذا الامتلاك، علمًا أنه غريب عن سيرونة العمل. يسمى هيجل العامل «العبد» ويدعو من يملك ولا يعمل بـ«السيد» يتحدد وجود «العبد» بعمله، بدوره في إنتاج ما لا يعود إليه، بل يعود

إلى آخر، ويسبب ذلك فإنه يقع تحت رحمة الآخر. إن هذه العلاقة بين «السيد» و«العبد» لا تتحدد بشروط إنسانية، كما أنها لا تحدد بشروط طبيعية، فهي محصلة لشكل معين من «توسط» الأشياء، أي أنها نتيجة لعلاقة الإنسان بنتاج عمله. فالعمل هو استعباد للعامل الذي لا يتغير وجوده إلا كوجود من أجل الآخر، فوجوده مفترض، كما أن وعيه «متشيء» لأنه لا يرتبط به كإنسان بل كشيء. وجوده هو عمله، ونفي عمله هو نفي وجوده. مع ذلك فإن هذا العمل المفترض هو أداة تحويل علاقة «السيد» بـ«العبد» لأن عمل العامل لا يتلاشى حال إنجاز الأشياء، بل يظل قائماً فيها، ليكتشف العامل أن عمله هو أساس المجتمع. وأنه موجود في كل الحياة الاجتماعية، فيتعرف العامل على الأشياء التي صنعها، ويتأمل نفسه بتأمل العالم المحيط به، و«يتخاج» وعيه، وينتقل من «المتشيء» إلى الاستقلال، فالأشياء التي تحيط به ليست موضوعات ميّة، بل هي جزء منه ونتاج لعمله وبال مقابل يرى «السيد» أنه يمتلك أشياء ولم يصنعها، وأنه يملك ما يحقق رغباته دون أن يكون له دور في تحقيقها، ويكتشف أن هذه الأشياء التي صنعها العبد ليست أشياء ميّة، لأنها تحمل فيها بصمات صانعها، ويدرك أنه في امتلاك هذه الأشياء يتعامل مع وعي آخر ليس له. وهكذا يدرك السيد أنه ليس «وجوداً لذاته»، وليس وجوداً مستقلأً. لأنه خاضع لآخر، ولعمل الآخر الذي يعمل من أجله. وهكذا يولد الوعي في سيرورة العمل، ويتحقق الإنسان «خلقه الذاتي» ويرى أن لا وجود للعالم إلا في الوعي، وأن العالم هو «تموضع» الأنماط، حيث يرى الوعي ذاته في علاقات العالم ويعرف عليها.

لقد أقام هيجل موضوع الاغتراب على تعارض الذات والعالم، وبحث عن سبل تجاوز الاغتراب، فلم يجده إلا في مستوى الوعي، حيث تصبح الأشياء جزءاً من تطور الوعي الذاتي الحر، ومرآة يقرأ فيها الوعي حركته نحو التحقيق الكامل. وبذلك يكون هيجل قد قدم جواباً مثالياً لسؤال مادي. فهو قد أبصر علاقة السيد والعبد التي يقوم عليها المجتمع البورجوازي، لكن فلسفته المحكومة

بالفكرة المطلقة، جعلته لا يرى الحل إلا في حدود الفكر المجرد، مع ذلك، فإن فكرة تحقيق الإنسان في عملية العمل، لعبت دوراً أساسياً في تطوير فكرة الاغتراب لدى فيورباخ وماركس، إذ التقط الأول فكرة «الأن» كأساس للعالم، واتكأ على فكرة الاغتراب ليجعلها محور فلسفته، وجاء ماركس الشاب ليربط بين مفهوم العمل والإنسان، بعد أن استبعد تصورات هيجل المثالية، ونقل علاقة السيد والعبد من سماء الوعي إلى أرض العلاقات البرجوازية.

لقد اكتسب مفهوم الاغتراب عند هيجل ثلاثة تعابير، أولها: نقل الحقوق، نقل الملكة، التخلص ويعادله *Verausserung*. والثاني: الاغتراب، الاستلاب، الانفصال، *Entfremdung*. والثالث: التنازل، الاستلاب، الانفصال، *Entausserung*. (وإن كان لهذه المفردة خصوصية هيجلية وفتحية أيضاً). عند هيجل، الروح هو خالق العالم. والعالم هو منتوجها المُنسلب أو المتأخر عنها.

إن سائر ظواهر الطبيعة والمجتمع وتاريخها إنما هي انسلابات للروح، أو تخارجات عنها. الإنسلاب *Entausserung*، أي خروج الظاهرة(الطبيعة، الاجتماعية، الفكر) من الروح، انبعاثها من الروح ك فعل ذاتي تقوم به الروح نفسها هو واحد من المفاهيم الهامة التي يتعين الإمساك بها.

وتبدأ حركة الفكرة عند هيجل هكذا: الفكرة تمر بعملية جدلية مستمرة، إنها تمر بسلسلة تحولات (من الوجود إلى العدم إلى الصيرورة.. الخ) حتى تندو فكرة مطلقة. حيث تتحول إلى طبيعة، إلى ضدها، تصير «لا عقل» أي أن الطبيعة تتسلب من الفكرة المطلقة، تتبعق من عملية الخلق الداخلية التي تقوم بها الفكرة المطلقة، التي هي مقوله من مقولات الروح. لكن الفكرة المطلقة إذا تحولت إلى ضدها في الطبيعة، إنما أصبحت غريبة عن ذاتها، أصبحت: لا فكر، لا عقل.

إن عملية الانسلاب (وهي خلق ذاتي وانفصال) تقود إلى الاغتراب، أي فقدان الوحدة. الذي هو النزع أو الفصل القسري.

والاستلاب في العربية مشتق من فعل سَكَبَ الذي يحمل المعاني التالية:

- ١- انتزع شيئاً من غيره قسراً.
- ٢- اختلس،
- ٣- قشّر،
- ٤- جرد (المنجد، ٣٤٣).

لكن الفكرة المطلقة تعود إلى الاتحاد بالطبيعة فترفع الاغتراب، أي تزيله، تفيه، وهذا النفي غني، لأنّه يحقق وحدة أعلى، إنه إزالة وصيانته في الوقت نفسه.

ويتجسد هذا الاتحاد بين الفكرة والطبيعة في الإنسان: الروح الذاتي (الحق، الأخلاق، الدولة). إن الروح الذاتي الذي انسكب إلى الآخر، إلى الروح الموضوعي، يعيش بعد هذا الانسلاب، في حالة اغتراب. ويتم رفع Aufhebung هذا الاغتراب، أي يتم نفيه نفياً ملماوساً بوحدة جديدة تجمع الروح الذاتي والروح الموضوعي.

وتتحقق هذه الوحدة عبر سلسلة من الانسلابات والاستلابات في كل حقل، أي في حقل الروح الذاتي وحقل الروح الموضوعي، وتتجسد أخيراً في الروح المطلق (من الفن إلى الدين إلى الفلسفة). هنا تعود الفكرة إلى نفسها بعد أن اجتازت سلسلة من مراحل تطورها وقد اغترت.

إن الانسلاب والاغتراب متلازمان يتتوسطهما التشيوء أو التجسد في موضوع. انسلاب يؤدي إلى تجسد في موضوع (تشيء، تموضع) وهذا يؤدي إلى اغتراب يؤدي إلى رفع (تجاوز، إلغاء، الخ...).

وإذا كان الإنسلاب تعبيراً عن نشاط الروح الخالق للعالم فإن التشيوء أو التجسد في شيء، أو في موضوع Gegenstand Vergegenstandlichung عن واقع أن المحيط الاجتماعي للبشر هو منتوج النشاط البشري. سواء أكان المنتوج مادياً أم روحياً. إنه تعبير عن موضوعية الظاهرة، وجودها المستقل منفصل عن النشاط الخالق لها، مفترض عن المقاصد الأصلية.

- ماركس ومفهوم الاغتراب:

اعتمد ماركس أساساً على مفهوم الاغتراب الديني التي بينها فوبياخ في كتابه «جوهر المسيحية» حيث جعل تحرر الإنسان من الاغتراب الديني هو الشرط الأساسي لتحرير الإنسان الكامل. وقد وصل فوبياخ إلى مفهوم الاغتراب الديني بعد أن أعاد قراءة الفلسفة الهيجلية، وأخرج منها كل ما يؤكّد الذات الإنسانية، وكل ما يجعل من الإنسان سيداً على نفسه وعلى الكون برمته، بل إن فوبياخ ألغى كل فلسفة وكل دين، ليفرض مكانهما فلسفة الإنسان وديناً جديداً، ويجعل من الإنسان إلهه الوحيد، واستعاض في هذا الدين عن فكرة الله بالإنسان وما كتاب «جوهر المسيحية» إلا بناء نظري يبرهن على أن جوهر الدولة ليس في حقيقته إلا جوهر الإنسان المفترب. وإذا كان هيجل يرى في الإنسان صورة الإله المفترب عن ذاته، فإن فوبياخ يعكس هذه الصورة، حيث يصبح الله هو الإنسان في حالته المفتربة، وبالتالي فإن الدين هو اغتراب، بل هو صورة كاملة للاغتراب.

يقلب فوبياخ فلسفة هيجل، وينطلق من الواقع المحسوس لا من السماء، ولا من سماء الوعي، فيرى في الإنسان أصلاً للدين ومصدراً للإله. ينبعق الله من خيالات الإنسان وتصوراته، ولا يعرف الإنسان الإله إلا لأنّه جزء منه، وفي معرفته له يتعرف على نفسه. وعندما يتعرف الإنسان على نفسه بشكل حقيقي؛ ويعرف أنه مصدر الوهم الديني، تتوارى التصورات الدينية، ويستعيد الإنسان نفسه كمصدر لكل حقيقة.

وصل فوبياخ إلى تصوره الأنثروبولوجي للإنسان معتمداً على الفلسفة الهيجلية بعد أن أخضعها لنقد مادي محدد، فأصبح الإله الهيولي المفترب عن ذاته إنسان فوبياخ المفترب عن ذاته أيضاً، لأنّ هذا الإنسان يسقط خيراً ما فيه على كائن سماوي وهمي، ولا يصبح هذا الإنسان حقيقياً، أي متحرراً، إلا عندما يطابق السماوي الأرضي معيناً للإنسان ما استلب منه.

في الاغتراب الديني، كما يرى فويرياخ، تُقذف الذات الإنسانية بجوهرها خارجاً عنها، فيخرج الموضوع من تخارج الذات، وتعود الذات بعد ذلك لتأمل الموضوع وتبعده، فالله إذن هو تموضع الجوهر الإنساني.

تهدف فلسفة فويرياخ إلى وحدة الذات والموضوع، وإلى إعادة صياغة الإنسان ليصبح ذاتاً متحررة بلا انقسام. ففي الوعي الديني، يسقط الإنسان كل صفاتـه الإيجابية خارجاً عنه، ويدعو هذه الصفات المتخارجة إلـهـا، فـالـإـلـهـ إـذـنـ صـورـةـ الـكـمـالـ الـإـنـسـانـيـ،ـ وـعـنـدـمـاـ يـعـبـدـ إـلـهـ إـلـهـ،ـ إـنـمـاـ يـعـبـدـ نـفـسـهـ فيـ صـورـةـ إـلـهـ.ـ فـلـيـسـ الـدـيـنـ إـلـاـ شـكـلـاـ مـعـيـنـاـ مـنـ عـبـادـةـ الذـاتـ الـإـنـسـانـيـ.ـ وـهـذـهـ الـعـبـادـةـ تـجـعـلـ إـلـهـانـسـانـ غـرـيـباـ عـنـ ذـاتـهـ،ـ مـنـقـسـماـ،ـ مـزـدـوـجاـ،ـ فـهـنـاكـ مـنـ نـاحـيـةـ إـلـهـيـ جـوـهـرـ إـلـهـانـسـانـ،ـ وـهـنـاكـ مـنـ نـاحـيـةـ ثـانـيـةـ إـلـهـانـسـانـ المشـوهـ وـالـنـاقـصـ،ـ لـكـنـ هـذـاـ الـازـدواـجـ لـيـسـ مـتـنـاظـراـ،ـ لـأـنـ كـلـ غـنـىـ إـلـهـانـسـانـ وـخـصـائـصـهـ تـذـهـبـ إـلـىـ إـلـهـ،ـ فـيـبـقـىـ إـلـهـانـسـانـ وـبـؤـسـهـ وـخـصـائـصـهـ السـلـبـيـةـ.ـ وـكـلـمـاـ أـسـقـطـ إـلـهـانـسـانـ صـفـاتـهـ إـلـىـ إـلـهـ،ـ زـادـ فـقـرـهـ،ـ حـتـىـ «ـيـصـبـحـ إـلـهـ كـلـ شـيـءـ،ـ وـيـغـدوـ إـلـهـانـسـانـ لـاـ شـيـءـ»ـ.

أبان فويرياخ مصدر الاغتراب ليصل إلى إنسان متحرر من الاغتراب، عندما يتجاوز الاغتراب الديني الذي هو شرط لتحرير الإنسان ولاستعادة طاقاته الإبداعية، وعندئذ يصل الإنسان إلى «إنسانية إيجابية» حيث يتصالح الإنسان مع نفسه ومع الآخرين، ويعيش في عالم جديد قانونه الحب، يمارس الإنسان فيه حياته الكاملة دون الحاجة إلى وسيط وهمي.

نقل فويرياخ في نقده للوعي الديني، موضوع الفلسفة من السماء إلى الأرض. ومن الأثير إلى الموضع المادي، ممهداً بذلك لفلسفة جديدة، تتعاطى مع الإنسان والطبيعة والمجتمع. وقد وجدت هذه الفلسفة في ماركس مدافعاً عنها. ولكنه لم يقصرها على حقل الدين فقط، بل حاول رصد صورة الاغتراب في مجالات المجتمع السياسي والمجتمع المدني، حيث يتجلّس الاغتراب في كل أشكاله، الحقوقي، السياسي، الأيديولوجي، وحيث أولأ في علاقة الإنسان بعمله.

لم تبق مقوله الاغتراب عند ماركس ثابتة، بل تحولت وفقاً لتطور الفكر الفلسفي عند ماركس. وتعد مخطوطات (١٨٤٤) نقطة الانطلاق، لكنها تراجعت في «رأس المال». فقد اعتمد ماركس مقوله فويرباخ عن فراق الأرض عن السماء، كي يبدأ بنقد الدولة التي لا تحقق ماهية الفرد، بل تتحقق ماهية الاغتراب في هذا الفرد. ففي الدولة البرجوازية القائمة على أساس الملكية الفردية، يعيش الإنسان اغترابه الكامل، بسبب المسافة القائمة بين حياته الفعلية في المجتمع وصورة حياته النظرية كما ترسمها الدولة البرجوازية. فهو يمارس في المجتمع حياة أنانية، معزولة، في حين أنه يعيش في قانون الدولة حياة جماعية، تستجيب لطبيعته الحقيقية، ولحاجاته الإنسانية، أي أن الدولة التي هي نظرياً تعبير عن إرادة الفرد ومصالحه، تصبح أداة لقهر هذه الإرادة والغاء مصالح الفرد، وتصبح مقوله المواطن شكلية ووهمية، ففي المبادئ النظرية للدولة البرجوازية يتماهى الإنسان بالمواطن، أما في الممارسة فإن هذا التماهي يبدو وهمياً، حيث ينخلع الإنسان عن المواطن، وتقوم بينهما هوة لا سبيل إلى تجاوزها إلا بتغيير شكل الدولة. ومع تطور فلسفة ماركس أخذت مقوله الاغتراب بعداً جديداً، فانتقلت من المستوى السياسي إلى المستوى الاقتصادي، حيث تجلى الاغتراب في حقل العمل، لأن العمل المأجور لا يحقق ماهية الإنسان. بل يجعل من العمل حفلاً للاغتراب.

أقام ماركس الشاب مقوله الاغتراب على جملة مقولات فلسفية تقع في حقل «الأنسانوية الفلسفية» فهو يبدأ من الفرد، ويدعو إلى تحريره كضرورة أخلاقية، أو كمهمة فلسفية مأخذة بالاغتراب وتجاوز الاغتراب. ونعتذر على هذه المقولات في «نقد فلسفة الحق عند هيجل» و«المأساة اليهودية» و«المخطوطات» و«العائلة المقدسة». لكن ماركس ما لبث أن تخلى عن مقولاته الفلسفية، الأنثربولوجية، عندما سار نحو علم التاريخ، حيث أصبح الفرد علاقة اجتماعية، وأخذ مفهوم السلعة مكان مقوله العمل المفترض، وتلاشت مقولات: الجوهر، الإنسان الكلي، الإنسان الشامل، لتظهر بدلاً منها مفاهيم:

نطء الإنتاج، القوى المنتجة، علاقات الإنتاج، فضل القيمة. إن هذا الانتقال في مسار ماركس النظري هو الذي دفع بـآلتوسir ومدرسته إلى رفض مقوله الاغتراب، وعدها مقوله مثالية تقتصر على فلسفة ماركس الشاب «الذى لم يكن قد أصبح ماركسيًا» لأن هذه المقوله الأيديولوجية لا تستطيع أن تجد مكاناً لها في المادية التاريخية. والتي هي علم يختلف عن كل تأويل أيدلوجي. ومقابل موقف آلتوسir الممايز بين العلم والأيدلوجيا، ظهرت «مدرسة» أو «مدارس ماركسيّة» تعد الاغتراب مفتاحاً لفكرة ماركس الفلسفى، الذى دعا في كل كتاباته إلى «إنسانية فلسفية» تهدف إلى تحرير الإنسان وتحقيق جوهره وانطلاقاً من هذا التأويل شاد فلسفة الاغتراب (غارودي، آدم شات، كارل كوسيك، كوستاس أكسلوس..) نظرية اغتراب كاملة ترصد الاغتراب في كل مستوى من مستويات الحياة الإنسانية: الاغتراب الديني، الجنسي، السياسي، الحقوقى، الأخلاقي، الفنى، اللغوى.

لقد نزع ماركس مفهوم العمل من الدراسات الاقتصادية وجعل منه «جوهرًا لتأكيد الإنسان لذاته» حتى بدا (أى العمل) وكأنه الوسيلة التي من خلالها يكتسب الإنسان وجوده داخل المجتمع وفي قلب الطبيعة. والواقع أن ماركس قد اتخذ موقفاً نقدياً صريحاً من الاقتصاد السياسي الذي انتزع نشاط الإنسان وحوله إلى سلعة أو شيء. وبذلك أصبح العامل في نظر الاقتصادية خلال القرن الثامن عشر وكأنه تعبير عن نشاط مجرد يزداد اعتماداً على تقلبات أسعار السوق. ومعنى ذلك أن نشاط العامل الإنساني قد افتقد تدريجياً أهم خصائصه. وفي فترة لاحقة بدأ ماركس يبدي معارضه صريحة لتقسيير التاريخ المثالى الهيفلي. ولقد دفع ذلك ماركس إلى عد العمل أساساً للتاريخ والمجتمع الإنساني لا مجرد تعبير عن قوى «فوق تاريخية». كما دفعه أيضاً إلى طرح قضية هامة هي، أن تقسيم العمل الاجتماعي قد أدى إلى تراكم رؤوس الأموال ونمو الثروات الخاصة، الأمر الذي جعل فئة قليلة من الناس تقبض على مقاليد القوة الاقتصادية. ومن الطبيعي أن يؤدي ارتفاع

قيمة الأشياء إلى انخفاض مقابل في مجال العمل الإنساني. وذلك أن تنظيم العمل الرأسمالي قد أدى إلى تحويل عمل العامل إلى سلعة قابلة للبيع والشراء. وربما كان ذلك هو الظرف الحقيقي الذي أدى إلى اغتراب الإنسان عن عمله، أي عن نشاطه الإنساني. يقول ماركس إن ظروف العمل التي أوجدها المجتمع الرأسمالي تؤدي إلى اغتراب العامل، أي لا تعطيه الفرص والإمكانات الكافية لتحقيق الرفاهية الاقتصادية والاجتماعية التي يسعى من أجلها. فالعامل شخص مفترض عن وسائل الإنتاج طالما أنه لا يحصل على القناعة والسعادة من عمله، ولا يحصل على ثمرة جهوده وأتعابه. وبالتالي فهو مفترض عن طبيعة الإنسان الحقيقة. ففي كتاب «مخطوطات ١٨٤٣-١٨٤٤»، استعمل مفهوم الاستلاب كثيراً جداً. المجتمع الرأسمالي يسلب العامل نتاج عمله، وهو يضعه في حالة تناقض مع هؤلاء الذين له مעםهم صالح مشتركة، وبالتالي يسلبه من أقرانه، وفي حين يلمس المزارع مباشرة معنى عمله (الحصول من الطبيعة على وسائل غذائه)، يحرم العامل إنسانيته نفسها. إن العمل المستلوب «يسلب الإنسان جسده بالذات» وكذلك الطبيعة الخارجية. وحياته العقلية والإنسانية. وفيما بعد ولاسيما في كتاب «رأس المال»، استعمل مفهوم الاستلاب بشكل نادر وكأنه يتم تحاشيه. «إن عملية إعادة الإنتاج الرأسمالية تعيد إذن من نفسها إنتاج الفصل بين العامل وشروط العمل. إنها تقيد الإنتاج، وبذلك تدعم الشروط التي ترغم العامل على أن يبيع نفسه ليعيش وتضع الرأسمالي في حالة القدرة على شرائه لكي يفتني».

وتشير صور الاغتراب عند ماركس كما يلي:

- ١- اغتراب الإنسان عن الذات.
- ٢- اغتراب الإنسان عن الناس.
- ٣- اغتراب الإنسان عن الطبيعة.

فإذا كانت الرأسمالية تسهم في اغتراب الإنسان عن نشاطه ونتاج عمله، فإنها ما تلبث أن تحول هذا النتاج إلى شيء مفترض. وكلما ازداد عمل الإنسان،

ازداد خضوعاً لعالم الأشياء الذي هو من صنعه. ومعنى ذلك أن «جوهر تأكيد الإنسان الذاتي» (العمل) سرعان ما يتحول في ظل نمو الرأسمالية لغير صالحه، ويؤدي وبالتالي إلى افتراضه عن النشاط الإنتاجي. وبالتالي يتتحول العمل إلى «نشاط قهري» أو «شيء خارجي» لا يسهم في التعبير عن قدرات الإنسان الإبداعية، بقدر ما يؤدي إلى البؤس والشقاء واليأس.

«كلما ازداد المنتج دقة وتطوراً، ازدادت تعasse العامل. وكلما ازداد المنتج رقياً، ازداد العامل ببريرية. وكلما ازداد المنتج حبكة، ازداد العامل غباءً حتى تحول في نهاية الأمر إلى عبد للطبيعة». ومن ذلك يتضح أن العمل في ظل النظام الرأسمالي يتتحول إلى ضرورة قاهرة، وأن العامل لا يحسن بالحرية إلا خلال وقت فراغه أو وجوده مع أسرته. وإذا كان الإنسان يستشعر الحرية بوصفه «نوعاً»، لذلك يتبع عليه أن يكون واعياً بنشاطه الإنتاجي وإلا تحول إلى كائن مفترب. ولقد أشار ماركس إلى نقطة هامة في هذا المجال هي، أن العمل المفترب يحول ناتجة من نشاط موجه نحو خدمة «النوع» إلى نشاط مسخر لصالح «الفرد».

ولو نفذنا إلى صميم تفكير ماركس لوجدنا بحثاً مستفيضاً ونظريّة عامة، تتناول دراسة العلاقة بين فعالية الإنسان وأثاره، ولتعرفنا إلى المشكلة الفلسفية وهي مشكلة علاقة الذات بالموضوع، وقد تحررت من كل تجريد نظري. «فالذات» عند ماركس هي الإنسان الاجتماعي أو الفرد في صلاته الحقيقة بالفئات والطبقات والمجتمع إجمالاً و «الموضوع» هو جملة الأشياء المحسوسة والمنتجات والأعمال بما فيها التقانات والأيديولوجيا والمؤسسات والمؤلفات بالمعنى الضيق لهذه الكلمة. فثمة علاقة مزدوجة بين الإنسان وما ينشأ عنه من أعمال: إنه يحقق ذاته في هذه الأعمال. فما من فعالية بغير موضوع تعطيه شكلاً، أو ثمرة أو حصيلة تمكن صاحبها من أن يفيد منها مباشرة أو على نحو غير مباشر.

وفي الوقت نفسه، يضيع الإنسان في أعماله، أو يتيه في ثمرات أفعاله

التي تقلب عليه وتعصف به، فهو تارة يخلق حتمية تستولي عليه وذلك هو التاريخ، وتارة يصير إبداعه أمراً مستقلاً عنه، يستبد به، ويحوله إلى سلعة أو غرض من الأغراض بيع ويشترى.

وجملة القول إن علاقة الإنسان الاجتماعي والفردي بالأشياء هي علاقة مغايرة وضياء، تحقيق للذات وإضاعة لها. وقد أدرك هيجل هذه الحركة المزدوجة، لكن إدراكه لها كان ناقصاً غير كامل، فعكس عناصر القضية، وجاء الفكر الماركسي ليقلب هذا العكس، ويجعل الفكر الإنساني قائماً على قدميه، وكذلك صيرورته. كان هيجل يرى الضياء في كل إنجاز أي في كل خلق للإنتاج أو الخيرات أو العمل. أما التحرر من الضياء فقد تصوره هيجل من جانب واحد تصوراً نظرياً، وألحقه بنشاط الوعي الفلسفية وحده. لكن ماركس يرى أن تحرر الناس من الضياء يتم من خلال منازعات واقعية عملية، فلا يكون التفكير النظري سوى وسيلة لازمة وغير كافية في هذه المنازعات العديدة ذات الأشكال المتعددة. بل لا يعرف الضياء تعريفاً واضحاً إلا إذا قيس بوسيلة التحرر منه، تلك الوسيلة العملية الفعالة وشر ضياء هو التوقف الذي يمنع النمو.

هذه الحركة الثلاثية - التي تشمل الحقيقة، والتجاوز والتحرر من الضياء - توضح تمام الوضوح النصوص التي وضعها ماركس، مع تعاقبها وتسلسلها، وحركة التفكير الماركسي بالذات.

ويرى ماركس أن البروليتاريا أكثر الطبقات اغتراباً في ظل المجتمع الرأسمالي. غير أن البروليتاريا كطبقة لا توجد إلا في ظل ملكية وسائل الإنتاج الخاصة، تلك الملكية التي تعد مصدر العمل المفترب الأساس. لذلك يذهب ماركس إلى أن تحرير العمال من «واقعهم المفترب» يتطلب تحريراً لإنسانية بأكملها. ومعنى ذلك أن كل أفراد المجتمع الرأسمالي يعانون من الاغتراب ابتداء من الرأسمالي الذي يخضع لقهر قانون تراكم رؤوس، مروراً بالأدباء والفنانين الذين يبيعون مواهبهم لقاء أجر نقدي، وصولاً إلى العمال الكادحين الذين لا يملكون سوى قواهم البدنية والذهنية. هنا تصبح الثورة مطلباً أساسياً

حياتياً حاسماً، تمثل الطبقة العاملة جبهتها المتقدمة. أما الهدف الأقصى لهذه الثورة فهو القضاء على الاستغلال وما يربط به من اغتراب. الواقع أن ماركس كان واضحاً حين قال «إن اغتراب الطبقة العاملة هو اغتراب للمجتمع ككل، وأن الدور الثوري البطولي الذي ستقوم به سوف يؤدي إلى ظهور مجتمع إنساني حقيقي يتكمّل فيه الإنسان مع نفسه ومجتمعه وكونه».

لقد كانت وجهة نظر ماركس استجابة للفكر الاقتصادي والفلسفي الذي تلمنذ عليه، ابتداءً من كتابات آدم سميث والمُؤرخ الإسكتلندي ميلار Millar وصولاً إلى آراء الفيلسوف الألماني هيجل. كما أنها كانت بمثابة نفي للأراء البورجوازية التي سادت القرن التاسع عشر. حيث نلمس اهتماماً خلال تلك الفترة بمناقشة النتائج الاجتماعية غير الإنسانية المترتبة على تقسيم العمل. فعلى سبيل المثال نجد دي توكييل يذهب إلى أنه بارتفاع مهارة العامل في عمله، فإنه يفقد القدرة على استخدام عقله في توجيه العمل، وأن زيادة تقسيم العمل أدت إلى تضييق أفق العامل وتحويله إلى شخص تابع (Nisbet, 288).

ذلك فإن كونت يدين تقسيم العمل بسبب نتائجه الاجتماعية الخطيرة. وعلى الرغم من أن توكييل وكونت قد أشارا إلى العواقب السيئة المترتبة على تقسيم العمل، إلا أنهما وقفا بمنأى عن مفهوم الاغتراب، إلى أن جاء ماركس ومنحه معناه الحقيقي. فالاغتراب عند ماركس ليس مجرد نتاج لتقسيم العمل بقدر ما هو محصلة لتنظيم العمل داخل نمط إنتاجي تاريخي محدد.

إن الدراسات السوسيولوجية الحديثة تشير إلى أن العمال الصناعيين في مجتمع صناعي قائم على الوفرة الاقتصادية ينظرون إلى البناء الاجتماعي على أنه أحد معطيات الوجود الاجتماعي، وأنه من نتائج الطبيعة لا من صنع الإنسان. فهؤلاء العمال لا يعون حقيقة أن هذا البناء يمثل نظاماً للسيطرة التي يجب القضاء عليها. إنهم لا يعبرون عن التزام أيديولوجي للقضاء على الحلقة المفرغة التي تربط رأس المال بالعمل. فهم يعبرون عن اتجاهات أسروية واستهلاكية تتعارض مع متطلبات الوعي الظيفي. وأن المجتمع في نظرهم

ظاهرة طبيعية من صنع التقانة الحديثة. وهو ما ذهب إليه هيربرت بلونر H. Blauner من أن التقانة تلعب الدور الأساس في إحداث الاستياء والاغتراب لدى العمال. والحقيقة أن بلونر أراد إفراط مفهوم الاغتراب واحتزاليه من مضمونه الأيديولوجي وربطة بحتمية تقانية لا تستطيع أن تقدم لنا سوى عبارة واحدة هي: أن ما يحدث هو ما يجب أن يحدث. وفي هذا إنكار الواقع الجدلي الذي طالما عبر عنه ماركس في كتاباته.

أما فيبر فقد نظر إلى الاغتراب من وجهة نظر خطية حتى ليبدو الاغتراب الناجم عن الترشيد وكأنه قدر محتم يستحيل تقاديه. فحينما ناقش البيروقراطية، ذهب إلى أن كلاً من الرأسمالية والاشتراكية يتطلب وجود تنظيمات بيروقراطية ضخمة، لأن النظام والضبط من الأمور الهامة التي يتطلبهما أي نظام سياسي متتطور، وبالتالي فإن الاغتراب الناجم عن ذلك هو أمر حتمي (Weber, 1968, 223).

ويبدو أن فيبر قد الترشيد قوة خارجية مستقلة بحيث يصعب التحكم فيها أو السيطرة عليها. وبذلك فإن الترشيد يتجاوز دوره الحقيقي ليتخذ شكلاً مسيطراً لا يستطيع الإنسان التخلص منه.

ويمكن أن نجد صدى لآراء فيبر في كتابات هيربرت ماركيوز H. Mareuse وبخاصة مؤلفه الشهير «الإنسان ذو البعد الواحد» حيث يذهب إلى أن الترشيد أصبح الهدف الأساسي للرأسمالية الصناعية الحديث. وأنه غزا سائر المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية. وأن التقانة الرشيدة خلقت عالماً تسوده الحاجات المصطنعة والاستهلاك الجماهيري الذي أصبح هدفاً في حد ذاته. أما العلاقة الاستغلالية بين رأس المال والعمل فقد فقدت مظاهرها بسبب «الوعي الزائف» الذي ينبع مباشرة من «وعي ذي بعد واحد» هو كل ما يملكه الإنسان الحديث. وفي ظل هذا المجتمع تمارس الصفة التكنوقراطية والبيروقراطية سيطرة كاملة على وسائل الاتصال الجماهيري. ومن خلال الاستهلاك الجماهيري تختفي الفوارق الاجتماعية بسبب تقارب عادات

الاستهلاك وقضاء وقت الفراغ والمطامح الاجتماعية. وأوضح ماركيوز أن المجتمع الرأسمالي الحديث يخضع لعملية «ترشيد ثقافية» واسعة النطاق، وبالتالي فإن احتمال «ثورة بروليتارية» يصبح ضرباً من الوهم (Marcuse, 32). ويعلق ماركيوز أهمية كبيرة على الطلاب والزنجو، لكنه لم يقدم مخرجاً للمأزق الذي عبر عنه، بقدر ما قدم إدانة لما وضعه «بالمجتمع ذي البعد الواحد».

أما وجهات نظر جورج زيميل G. Simmel فلم تلحظها من الاهتمام، إلا أنها تمثل إنجازاً هاماً، مما دفع لوكاش إلى الاعتماد على كتاب زيميل عند تفسيره لأعمال ماركس. يذهب زيميل إلى أن المجتمع الحديث أصبح يخضع بشكل متزايد لظاهرة التشيوّ التي تعني سيطرة الأشياء على الحياة الاجتماعية والثقافية. ومن النتائج الطبيعية المترتبة على التشيوّ ظاهرة الاغتراب. فالأشياء التي تتسمi إلا التطور الثقافي والوعي الذاتي ما هي إلا أجزاء من الإنسان نفسه، لكنها ما لبثت أن اتخذت طابعاً «سحرياً» خلاباً بوصفها أشياء مستقلة عنه (Simmel, 1964, 22). وينجم عن ذلك ظهور فصل واضح بين المنتج والمنتج، وهو أمر يفرضه تقسيم العمل الذي يؤدي في نهاية الأمر إلى ظهور تخصصات مهنية دقيقة تعمي الإنسان عما حوله، وتحوله إلى مجرد ترس في آلية لا يملك سوى الدوران (Simmel, 1950, 422).

وبإمكاننا أن نلحظ تشابهاً بين صورة زيميل وما قدمه لوكاش حيث أوضح الأخير أن المجتمع الرأسمالي يحول السلع إلى «مقولة عامة» وأنه طالما تحول عمل العامل إلى سلعة، فإن مصيره يصبح مصير المجتمع ككل. ذلك أن التشيوّ يعني أن المجتمع يشبع حاجاته من خلال تبادل السلع، وأن التطور الرأسمالي يحمل في طياته اتجاهًا قوياً نحو التشيوّ ما يلبي أن يسيطر تماماً على الوعي الاجتماعي.

إريك فروم Erich Fromm، ساهم إريك فروم مساهمة فعالة في تعميم مفهوم الاغتراب في الولايات المتحدة من خلال مجموعة الكتب التي قدمها أهمها: (مفهوم ماركس للإنسان)، (الهرب من الحرية)، (المجتمع السوي)، (وراء قيود الوهم).

يقول فروم إن المفكر الذي صافح مفهوم الاغتراب هو هيجل، وأن هيجل وماركس أرسيا أساس فهم مشكلة الاغتراب. ويتمثل إسهام فروم كما يوضحه هو في تطبيق مفهوم ماركس عن الاغتراب على الموقف المعاصر، مع جعله أكثر اتساعاً مما كان ماركس يعتقد. فهو يتحدث مثلاً عن الإنسان بشكل عام أكثر من حديثه عن إنسان ما، ويبدي اهتماماً كبيراً بعلاقة الإنسان بالطبيعة، حيث يتصور جوهر الإنسان من خلال علاقته بالطبيعة، ويرى أن «جوهر الإنسان ... يتمثل في التناقض الكامن في وجوده (أي) أنه جزء من الطبيعة إلا أنه يتجاوزها كونه يملك ناصية العقل ووعي الذات»، ويشير إلى خروج الإنسان من حالة الوحدة مع العالم الطبيعي إلى الوعي بذاته ككيان منفصل عن الطبيعة أو تجاوزها اغتراباً للإنسان عن الطبيعة. ويعتبر أن هذا الاغتراب هو أمر حتمي ولا مناص منه. وفي أحياناً أخرى يرد فروم أصل الانفصال إلى اتجاه مختلف تماماً، فعندما يسيطر الإنسان على الطبيعة ينفصل عنها وبالتالي يفترب. فالإنسان اللامفترب لا يسود الطبيعة ولكنه يتحد بها. فمن خلال العمل المنتج يقوم الإنسان بربط نفسه بالطبيعة فيجدو متحدداً بها، وعلى مستوى الفكر يمكن للإنسان أن يحقق ارتباطاً نشطاً بالطبيعة من خلال الإدراك الصحيح للعالم عن طريق العقل.

يقول فروم: «إن جوهر مفهوم الاغتراب هو أن الآخرين... يصبحون غرياء بالنسبة للإنسان»، وهناك ارتباط وثيق لدى فروم بين اغتراب الإنسان عن الطبيعة واغترابه عن الآخرين بل إنه في بعض الأحياناً يبدو كما لو كان يفترض تطابق الأمرين معاً فيقول على سبيل المثال: «إن الإنسان إذ يتجاوز الطبيعة ويفترب عنها وعن الكائنات الإنسانية الأخرى يجد نفسه عارياً وقد جلل العار».

كما يتحدث فروم عن «مجتمعنا» و«ثقافتنا» و«مفتربي»، إلا أنه يعني شيئاً مختلفاً عما كان هيجل يقصده حينما تحدث عن البنية الاجتماعية بكونها مفتربة، فقد كان هيجل يقصد الموقف الذي ينظر فيه الفرد إلى البنية

الاجتماعية بعدها شيئاً غريباً عنه. أما حينما يقول فروم إن المجتمع مفترب فإنه يعني أن هيكله قد أقيم على نحو يميل معه إلى جعل الأفراد مفتربين بهذه الطرائق المختلفة، ويحذو فروم في كتابه «المجتمع السوي» حذو ماركس في رد الاغتراب إلى «الهيكل الاقتصادي السياسي المعاصر» كونه خلاً يعود إلى الهيكل الاجتماعي، ويقول فروم إن ظاهرة الاغتراب هي في الحقيقة أثر تركه الرأسمالية على الشخصية، وهو يعتقد - شأن ماركس - أن اغتراب الإنسان يمكن قهره فقط من خلال التغيرات المتزامنة فيسائر جوانب النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي ويدركه إلى القول إن نظاماً جديداً للمجتمع ينبغي أن يخلق إذا ما أراد إدراك هذه الغاية.

أما اغتراب الفرد عن ذاته، فهو من أهم صور عمليات الانقصال عند فروم. وهذا الانقصال لا يتمثل في التباعد بين طبيعة المرء الجوهرية ووضعه الفعلي، ذلك أن فروم لا يعتقد أن للإنسان «جوهراً يمكن التحقق من وجوده» ولكنه يرى أن «جوهر الإنسان يتمثل في التناقض الكامن في وجوده» بمعنى «أنه جزء من الطبيعة إلا أنه يتجاوزها» .

ومفهوم فروم عن الذات مشابه لمفهوم هيجل عن «الذات الخاصة» ومفهوم ماركس. ويقدم مفهومه من خلال معانٍ مماثلة كالفردية والعفووية، ويدعو إلى تطوير هذه الذات - وعلى عكس هيجل - بالقضاء على أي شيء قد يعيق هذا التطور، ويتمثل الاغتراب عن الذات على نحو ما يتصوره فروم في شيء مماثل لانعدام أو افتقاد الشعور بالذات وبالعفووية والفردية، وهذا الانعدام كان يعني لماركس اغتراب الذات كذلك ولكن ذلك يحدث بفضل حقيقة أنه يفترض ضمناً تباعداً بين وضع المرء الفعلي وطبيعته الجوهرية، ومن ناحية أخرى فإن ذلك يحدث من وجهة نظر فروم لأن من يفتقد تلك الأشياء إنما يخفق في تحقيق معيار الذاتية الخاصة به.

كيف نفسر شيوع فكرة الاستلاب اليوم؟

- ١- يكمن السبب الأول لهذه الشعبية، في كونها يمكن استخدامها بسهولة لتفطية ظاهرات يمكن لكل واحد أن يلاحظها. وكما قال باريتو، على الرغم من أن نظريات الاستلاب تتجاوز التجربة، فهي تقوم في الوقت نفسه على ملاحظات يمكن لكل واحد أن يقوم بها.
- ٢- كونها تغطي على الأقل إذا لم تكن تفسر، ظاهرات متعدة جداً تبدأ من الاضطرابات النفسية- الجسدية المتولدة عن «الحياة الحديثة» وصولاً إلى الانفجارات الاجتماعية الغريبة.
- ٣- كون فكرة الاستلاب تعثر على الوهم القديم بسقوط الإنسان عبر إعطائه مضموناً علمانياً، متكيلاً مع المجتمعات الحديثة. وبفضل مفهوم الاستلاب، يمكن ملاحظة السقوط، إذا تجرأنا على القول، في زاوية الطريق وفي الحياة اليومية (Lefebvre).
- تلتقت فكرة الاستلاب، كونها نوعاً من السديم التصوري، تفسيرات متعددة صعبة التصنيف، لا سيما أن أفكاراً تكميلية تدور حول السديم، مثل فكرة إضفاء الموضوعية لدى هيجل أو فكرة التشيو لدى ماركس. لقد تخلى ماركس بصورة كاملة تقريباً عن لفظ الاستلاب في مؤلفات مرحلة النضوج. لا شيء يحول دون استعمال هذه اللفظة لوصف الشعور بالعجز السياسي الذي يمكن أن يتملك المواطن، والضيق من نظام العمل المتسلسل، وحالة الأجير الذي عليه أن يبيع قوته عمله، أو الوضع الشاق للعامل.
- وتسيطر فكرة الاغتراب على الأدب المعاصر في الوقت الحاضر، كما تسيطر على تاريخ الفكر الاجتماعي. فمثلاً قام ملحن سيمون Melvin Seeman بتخمين أهمية الاغتراب للتحليل الاجتماعي، في مقالة نشرها في المجلة الأمريكية لعلم الاجتماع بعنوان «حول معنى الاغتراب» (Seeman, 783, 795).
- ويتطرق نسبت R. Nisbet إلى دراسة الفكر الاجتماعي مركزاً على موضوع الاغتراب في كتابه «تساؤلات عن المجتمع المحلي» .

وقد بذلت في الآونة الأخيرة محاولات لإعطاء هذا المفهوم طابعاً علمياً ونظرياً وخاصة بعد الدراسات التي قام بها دين. دين، ونيتيلر Nettler حيث نشر دين بحثه «الاغتراب: معناه قياسه» في مجلة علم الاجتماع الأمريكية عام ١٩٦١ وقام نيتيلر بنشر بحثه «قياس الاغتراب» في الجملة نفسها عام ١٩٥٧.

أما العالم إريك فروم فيقترح مجموعة من الصفات خاصة بالاغتراب ومشابهة إلى درجة كبيرة للصفات التي ذكرها ماركس. «إنه تلك الحالة التي لا يشعر فيها الإنسان بأنه المالك الحقيقي لثرواته وطاقاته بل يشعر فيها الإنسان بأنه كائن ضعيف يعتمد كيانه على وجود قوى خارجية لا تمت لذاته بصلة». لكن البحوث المعاصرة تبدأ بأفكار سيمون عن هذا الموضوع، لأنه أراد التخلص من الفموض والإرباك الذي أحاط بموضوع الاغتراب، من خلال فصله بين الاستعمالات المتعددة لهذا الاصطلاح، وتوضيح معاني هذه الاستعمالات ليتيسرا استعمالها في البحوث العلمية دون أي ارتباك أو تشويش. فأول استعمال للاصطلاح عزله سيمون هو عدم وجود القوة عند الفرد المفترب. أي أن الاغتراب هو شعور ينتاب الفرد فيجعله غير قادر على تغيير الوضع الاجتماعي الذي يتفاعل معه. والاستعمال الثاني للاغتراب هو عدم وجود الهدف عند الشخص المفترب، أي أنه لا يستطيع توجيه سلوكه ومعتقداته وأهدافه، والمعنى الثالث للاغتراب هو عدم وجود المقاييس، أي أن الفرد غالباً ما يشعر بأنه لو أراد تحقيق أهدافه فإنه يجب عليه عدم التصرف بموجب المقاييس المتعارف عليها اجتماعياً وأخلاقياً. والمعنى الأخير للاغتراب هو العزل أي شعور الفرد بأنه غريب عن الأهداف الحضارية لمجتمعه.

إن جميع هذه الاستعمالات لاصطلاح الاغتراب يجب أن تكون مستقلة الواحدة عن الأخرى حسب آراء سيمون، واستقلاليتها لا يمكن أن تتحقق دون استعمال قياسات المواقف لتمييزها وتشخيص بعضها عن بعضها الآخر.

لقد هدفت أغلب المحاولات إلى إعطاء اصطلاح الاغتراب طابعاً علمياً

وموضوعياً يعتمد عليه في البحث والدراسة وحالياً من الأفكار القيمية والفلسفية، لكن تلك المحاولات قوبلت بالرفض والانتقاد من قبل عدد من علماء الاجتماع على أساس أن علم الاجتماع يجب أن يهتم بالقيم ومن حقه إصدار الأحكام القيمية وتوضيحها.

لقد انصبت الدراسات الحديثة حول الاغتراب على دراسة مستوى السلوك الموقفي الاجتماعي، وهذا متعلق بمزايا التركيب الاجتماعي الجوهرى. فالظروف الاجتماعية حسب آراء ماركس هي التي تبعث شعور الاغتراب عند الفرد، وهذه الظروف تتجلى في أنظمة الإنتاج الصناعي وعملياته، غير أن كورن هوسر Kornhauser يرى أن اضمحلال الجماعات شبه المستقلة في المجتمع كالجمعيات الأهلية، المجتمعات المحلية، والجماعات العنصرية سبب تلاشي شعور الاغتراب عند منتبها، بينما يقول علماء آخرون إن العامل الأساس لظهور حالة الاغتراب فيها إلى علاقات رسمية.

وهناك قسم آخر من العلماء يذكر أن الاغتراب يقع في المنظمات الرسمية والبيروقراطية ويختفي خارج هذه المؤسسات.

- مراجع الفصل الرابع عشر:

أولاً: المراجع العربية:

- المنجد.
- بودون/ف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة د. سليم حداد، بيروت ١٩٨٦.
- دين肯، ميتشل، معجم علم الاجتماع، ترجمة د. إحسان محمد الحسن، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.
- زيادة، معن، الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت ١٩٨٦.
- روسو، جان جاك، العقد الاجتماعي، او ٧.
- ماركس، كارل، رأس المال، المجلد الأول، الثالث.
- ماركس، كارل، البيان الشيوعي.
- ماركس، كارل، بؤس الفلسفة.
- ماركس، كارل، (مخطوطات ١٨٤٤).
- ماركيوز، هيربرت، العقل والثورة، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٧٠.
- هامبشاير، عصر الأنوار، فلاسفة القرن ١٧، ترجمة د. هشام الطحان، ط٢، دار الحوار، ١٩٨٣.
- لوفيفر، هنري، ماركس وعلم الاجتماع، ترجمة بدر الدين قاسم الرفاعي، دمشق ١٩٧١.
- شاخت، ريتشارد، الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

- Keer,C. ,Marx,Marshall and Modern Times,Cambridge,1966.
- Lukacs,G. ,History and Class Consciousness, London, Merlin, Press, 1971.
- Mannheim,K. , Ideology and Utopia, London, Routledge and Kegan paul,1960.
- Marcuse,H. ,One Dimensional Man, London, Sphere Book,1969.
- Marx,K. ,The Poverty of Philosophy,Moscow,1968.
- -----,The Capital,vol. 1,Moscow,1958.
- -----, The Capital , vol. 1 , Moscow, 1967.
- Nisbet,R. , The Sociological Tradition, Basic Books, London, 1968.
- Schacht, R., Alienztion, London, 2nd impression, 1972.
- Seeman, M. , On the Meaning of Alienation, American, Sociological Review, Xxiv,6,1959.
- Simmel, G., Conflict, London, Free Press of Glencoe, 1964.
- -----, The Metropolis and Mantal Life, in Wolff, K., (ed) The Sociology of Georg Simmel, New York, 1950.
- Weber,M., The Methodology of the Social Sciences, Glencoe, 1949.
- -----, The Theory of Social and Eeconomic Organization, Henderson, A. and Parsons, T., (trans). Free Press, 1974.
- -----, Class,Status and Party, in From Max Weber, ed. Gerth, H., Mills, C. W., NewYork, 1958.
- -----, Economy and Society, N.Y. 1968.

المدقق اللغوي
الأستاذ الدكتور شوقي المعربي

حقوق الطبع والترجمة والنشر محفوظة لمديرية الكتب والمطبوعات



جامعة دمشق
Damascus University



