



منشورات 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

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



الفصل الأول

الجدل

- مقدمة
- مفهوم الجدل
- نص للتحليل: لودفيغ فويرباخ 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، واعتناقها 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 نظرة ذاتية، وحمى الدعاية المعادية له.

يعد الفكر الماركسي تأليفاً إبداعياً بين ثلاثة مصادر فكرية هامة هي: الفلسفة الألمانية، والاشتراكية الفرنسية، والاقتصاد السياسي الإنكليزي. تم هذا التأليف في ضوء الفكر الجدلي والممارسة السياسية والنظرية الاقتصادية الكلاسيكية. فبدأ 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 تشخص الحاضر وتتنبأ بالمستقبل.

يركز الفكر الماركسي على وحدة الواقع والمعرفة، وحدة الطبيعة والإنسان، وحدة علوم المادة والعلوم الاجتماعية، وهو يتحرى الكلية في الصيرورة، وكذلك في ما هو راهن. وهذه الكلية تضم مستويات وأوجهاً تارة متكاملة، وتارة متباينة 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 الحواجز الفاصلة 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 الضيقة. وليست الماركسية علماً 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 معاً، سواء في رصد الواقع أو دحضه 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 الماركسية سنجد دراسة اجتماعية للأسرة والمدينة والريف والجماعات الجزئية والطبقات والمجتمعات في جملتها والمعرفة والدولة. إلخ. كل هذا على مستوى من التحليل والعرض، لا يغمط 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 والريح 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 استبعاد وفي مجتمع تبدلت حاله. أما الاقتصاد السياسي بوصفه علماً 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 التقنية 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 العراقيل وتجمد إمكاناتهم بفضل هذه العراقيل. والأفراد من حيث تمثيلهم 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 تبديلاً 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 متكاملاً. وهو يدرك الرأسمالية القائمة على التنافس، إدراكاً فكرياً سواء من ناحية رصدها أو من ناحية الاعتراض عليها. ومن حيث رصدها يعالج الكتاب

التنظيم الذاتي في هذا المجتمع وآليات التوازن المؤدية إلى بقاء بنيانه مثل تكوين سعر الربح المتوسط، ونسب إعادة الإنتاج الموسع. فالرأسمالية القائمة على التنافس إنما تشكل مذهباً 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 تعي الرأسمالية. بل يمضي إلى أبعد من ذلك فيقدم الدليل على أن الرأسمالية القائمة على التنافس إلى زوال، إذ تهددها قوتان اقتصاديتان واجتماعيتان تستهدفان بنيانها الداخلي وتحطيمه. وهاتان القوتان هما الطبقة العاملة والاحتكارات. مما يعني وجود نظرية اقتصادية في كتاب رأس المال، وإن لم يكن هذا الكتاب بحثاً في الاقتصاد السياسي. إنه يضم شيئاً آخر يتعداه، ألا وهو كيفية تجاوز الاقتصاد السياسي من خلال نقده نقداً جذرياً. فالتأويل الاقتصادي لهذا الكتاب، يقصره على وجه واحد من أوجه الكلية الواقعية، ومن أوجه المفاهيم ومجموعها التي تدرك هذه الكلية الواقعية وتبسطها.

لقد عرض ماركس في كتابه رأس المال صيرورة الرأسمالية القائمة على التنافس في كليتها. إنه يبين نشوؤها ونموها وبلوغها الأوج ثم انقراضها الحتمي، وذلك انطلاقاً من الفرضية التي يريد أن يثبتها الكتاب كلية، ألا 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 التنافس إنما يظهر في ميادين شتى، ويقع في مستويات مختلفة. لهذا يجد القارئ في رأس المال اقتصاداً وسياسة، كما يجد تاريخاً بالمعنى الدقيق، وسوسيولوجيا.

- 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 ودوامها. 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 الفلاسفة الإغريق الذين سبقوا أرسطو بقرنين وبخاصة (هيراقليط)، الذي يعد أبا الفلسفة الجدلية، وارتبطت بالزمن والتغير، فإن أسلوبها يتمثل في مبدأ التغير الدائم أو الجدل، فكل شيء يولد وينمو ويموت، وكل حقيقة حية، وكل كائن أو فكرة أو نظام، إنما يتطور وفقاً لهذا المبدأ - الولادة والنمو والموت. وهذا يعني أن كل شيء من الأشياء المذكورة، إنما يحتوي في ذاته على بذرة فئائه (حسب هيغل)، على تناقض داخلي يتسبب في بدء فئائه الذاتي، بحيث تكون لحظة ميلاده هي لحظة موته.

لكن الفلسفة الجدلية تتخطى التشاؤم القديم عند هيراقليط، وبدلاً من عد هذا التغير الدائم عملية يائسة لا أمل 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 هيغل، قد تصوروها فيما يتعلق بالأجسام لا فيما يتعلق بالأفكار. أما عند هيغل فإن الفكرة نفسها تولد من جديد بعد موتها، وتصبح 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 يتعين عليه أن يُخلي 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.

فالجديلية هنا مفتاح التقدم، والموت خلاق ومنشئ. وكل شيء يحتوي في ذاته على بذرة فنائه، وأيضاً وفي الوقت نفسه على بذرة تجاوزه. وبدلاً من مبدأ الثبات القديم، يحل محله مبدأ جديد: مبدأ التناقض الخلاق. 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 الجديلية معنى جديداً، فبعد أن كانت تعني عند الفلاسفة القدماء التوصل إلى الحقيقة عن طريق اكتشاف التناقضات التي تحتوي عليها حجج الخصم واستدلالاته والتغلب عليها، أصبحت تعني دراسة تسلسل التناقضات التي تصنع التاريخ. ذلك أن تاريخ الإنسانية ليس إلا جريان الحياة على أوسع نطاق، فهو في حقيقته تتابع منطقي للقوى المتطورة أبداً خلال الزمن والتي تتصارع، فيما بينها من أجل ميلاد قوي أكبر وأنضج منها. وفي رأي هيجل فإن دراسة هذا التتابع الواقعي بدلاً من الضياع في عالم من التجريدات الوهمية هو لب الفلسفة. أما ميدانها الحقيقي فهو تاريخ العالم (ماركيوز).

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

وتقوم الجدلية عند هيغل - كحركاتها، أو نظامها الفكري - على سنيين: الأول هو ثلاثية مراحل التطور من ميلاد ونمو وفناء، 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 السنيين تقوم فكرة الجدل عند هيغل، وهي تقضي بأن كل وجود، وكل نظام أو فكرة، إنما يسير وفقاً لمرحل 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 وتقف ضده (النقيض)، ومن خلال الصراع الذي يحدث بين الاثنين، يبرز وجود جديد أكثر تطوراً كماً ونوعاً، تتركب فيه القوى المعارضة وتتصالح في كل من الدعوى والنقيض (التركيب). ولقد لخص هيغل تاريخ فرنسا في:

١- النظام القديم (الدعوى).

٢- الثورة (النقيض).

٣- امبراطورية نابليون (التركيب).

هذه هي خلاصة المنهج الجدلي في البحث والتفكير الذي استخدمه ماركس وانجلز لتحليل أوضاع النظام الرأسمالي، وبيان حتمية زواله. ويبين 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 استدعى 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 ترابطاً 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 المستمرين، 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 وتتم في قفزات من حالة إلى أخرى، وهي ليست احتمالية الوقوع، 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 مؤداها، أن الأشياء وظواهر الطبيعة، إنما تتضمن تناقضات داخلية، وما الصراع بين هذه التناقضات - بين القديم والجديد، بين ما يموت وما يولد، بين ما يضمحل وما ينمو - إلا محتوى عملية التطور الداخلي، وتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية. ولهذا فإن المنهج الجدلي، 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 الجدلي لا يختلف فحسب عن المنهج الهيجلي بل إنه نقيضه المباشر، فعنده أن عملية حياة العقل الإنساني، أي عملية التفكير والتي يجعل منها موضوعاً مستقلاً تحت عنوان الفكرة هي خالقة الواقع الذي لا يعدو أن يكون الشكل الظاهري أو الخارجي لها. أما عندي، على العكس، فإن الفكرة ليست سوى العالم المادي منعكساً في العقل الإنساني و مترجماً في صورة فكرة» (Marx, 1967, 1).

أما الوسيلة التي استخدمها ماركس في تحويل المادية الفلسفية إلى مادية اجتماعية فكانت هي بالذات «نظرية التخلي» التي صاغها (فويرباخ) والتي طبقها في المجال الفلسفي، أي نقد 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 المعبود الوهمي «نظرية التخلي» لفويرباخ، فإن ماركس يرى أن الشيء نفسه قد حدث أيضاً بالنسبة للدولة والملكية ورأس المال وغيرها. فقد خلق الإنسان هذه النظم كلها وعندها خاضعاً لها، ومضحياً من أجلها، ومتخلياً لمصلحتها عن أحسن ما في جوهره الإنساني: المواطن للدولة، والجندي للوطن، والعامل لرأس المال، وهكذا.

فالأمر لا يقتصر على التخلي الديني، بل يتعداه إلى التخلي السياسي والاقتصادي والاجتماعي. أما تفسير هذه التخليات، 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 المعبودات إما بدافع المصلحة أو بدافع 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 مطبق 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 تتفصل عن الجسد وتستمر في الحياة، فليس هناك أي سبب لابتداء موت خاص لها. وهكذا نشأت فكرة خلودها الذي لم يبدأ أبداً في تلك الدرجة من التطور بمثابة تعزية بل بدا قدراً لا مرد له، وغالباً 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 موت الجسد. وعلى هذا النحو تماماً، نشأت عن تشخيص قوى طبيعية، الآلهة الأولى التي اتخذت أكثر فأكثر، في مجرى تطور الدين، صورة قوى خارج العالم، حتى نشأ، آخر الأمر، في رؤوس الناس، نتيجة لعملية التجريد - وكدت أقول: عملية التقطير - الطبيعية جداً في سير تطور الذهن، من الآلهة المتعددة التي لها سلطان محدود إلى هذه الدرجة أو تلك والتي تحدد بعضها بعضاً مفهوماً الإله الوحيد، المطلق للأديان التوحيدية.

إن أعلى مسألة في الفلسفة بكاملها، 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 الفلاسفة إلى معسكرين كبيرين وفقاً للجواب الذي يجيبون به عن هذه المسألة. فأولئك الذين أكدوا أن الروح وجدت قبل الطبيعة والذين اعترفوا بالتالي، في آخر الأمر، بهذه الصورة أو تلك، بخلق العالم - وعند الفلاسفة، عند هيغل مثلاً، يتخذ خلق العالم في غالب الأحيان صورة غامضة خرقاء - ألفوا معسكر المثالية. أما أولئك الذين اعتبروا الطبيعة هي الأصل فقد انتموا إلى مختلف مدارس المادية.

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

ولكن مسألة علاقة الفكر بالكائن ترتدي أيضاً مظهراً آخر: ما هي العلاقة بين أفكارنا عن العالم المحيط، وهذا العالم نفسه؟ وهل نستطيع فكرنا أن يعرف العالم الواقعي وهل نستطيع في تصوراتنا ومفاهيمنا عن العالم الواقعي أن نكون انعكاساً صادقاً عن الواقع؟ هذه المسألة تسمى في اللغة الفلسفية مسألة مطابقة الفكر والكائن. إن أكثرية الفلاسفة قد أجابوا 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

المضمون الذي كان مسبقاً مضموناً للفكرة. ومن المفهوم كذلك أن ما ينبغي 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 بصحة فلسفته، فهذا يعني أن فلسفته هي الفلسفة الصحيحة الوحيدة، وأن الإنسانية، بحكم مطابقة الفكر والكائن، ينبغي عليها أن تنقل فوراً هذه الفلسفة من حقل النظرية إلى حقل التطبيق وتحول العالم بأسره طبقاً للمبادئ الهيجلية. إن هذا الوهم يلزم هيغل والفلاسفة الآخرين جميعاً تقريباً.

ولكن هناك عدداً من الفلاسفة الآخرين ممن يشكّون في إمكان معرفة العالم أو، على الأقل، معرفته الكاملة. وبين الفلاسفة الحديثين، تنبغي الإشارة إلى هيوم وكانط 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 فويرباخ من الاعتبارات المادية ساخر أكثر مما هو عميق. إن أعظم دحض حاسم لهذه الأحاييل الفلسفية ولجميع الأحاييل 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 مقولة كانط بشأن «الشيء بذاته» والذي لا يمكن إدراكه. فإن المواد الكيماوية المتكونة في الأجسام النباتية والحيوانية، ظلت «أشياء بذاتها» إلى أن أخذت الكيمياء العضوية بتحضيرها الواحدة بعد الأخرى، وبذلك أصبح «الشيء بذاته» شيئاً من أجلنا، كالإيزارين، مثلاً وهي المادة الصباغية في نبات الفوة، التي لم نعد نستخرجها من جذور الفوة المزروعة في الحقول، بل نسحبها بثمن أرخص وبصورة أبسط جداً من قطران الفحم الحجري، وقد بقي نظام كوبرنيك الشمسي، خلال ثلاثمائة سنة، فرضية محتملة الصحة جداً، إلا أنه كان، رغم كل شيء، فرضية. ولكن

لما أثبت لوفيرييه 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 غالبه هذا الكوكب فعلاً فيما بعد، حينئذ تم البرهان على صحة نظام كوبرنيك. وإذا كان الكانطيون الجدد في ألمانيا يجهدون أنفسهم مع ذلك لإحياء أفكار كانط، 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 العملية شكلاً خجلاً لتدمير المادية سرّاً، وانتبرؤ منها علانية.

ولكن خلال هذه الحقبة الطويلة التي امتدت من ديكارت إلى هيغل، ومن هوبس إلى فويرباخ، لم تدفع الفلاسفة إلى الأمام قوة الفكر المحض 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 تمتلئ أكثر فأكثر 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 طريقته ومحتواه، سوى مادية مقلوبة رأساً على عقب مثالي.

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

لقد كتب هذا العرض، بعناية وهو يتصف بوضوح التركيب. ولكن ما يضر هذا العرض، كما يضر كتاب شتاركة كله، إنما هو الثقل الزائد للتعبير الفلسفية التي ليس استعمالها أمراً لا مفر منه. ويزداد هذا الثقل الزائد بسبب أن المؤلف لا يتقيد باستعمال تعابير تعود إلى مدرسة واحدة، أو تعابير فويرباخ 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 فويرباخ هو سير تطور هيغلي - وإن لم يكن فويرباخ أبداً هيغلياً منسجماً تماماً - نحو المادية. وفي درجة معينة من هذا التطور، قطع فويرباخ كل صلة له مع المنهج المثالي لسلفه. وأخيراً استحوذ عليه، بقوة لا تقهر، 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 جسمي هو الدماغ. ليست المادة نتاج الروح، بل الروح نفسه ليس سوى أعلى نتاج للمادة. فهذه، مادية بحتة. غير أن فويرباخ، حين وصل إلى هذه النقطة، وقف عندها فجأة، ولم يستطع التغلب على الوهم الفلسفي الشائع، الوهم الذي 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 واختصاصهم أي ليست هي بالنسبة لي البناء نفسه. فأنا متفق مع الماديين تماماً فيما يتعلق بالماضي ولست متفقاً معهم فيما يتعلق بالمستقبل».

وفويرباخ 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 المادية 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 المتجولون؛ بوختر وفوغت وموليشوت. ولكن المادية، 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 المادية أن تغير شكلها. ومنذ أن فُسر التاريخ بدوره تفسيراً مادياً افتتح هنا أيضاً طريق جديد لتطور المادية.

أن مادية القرن المنصرم كانت في الغالب مادية ميكانيكية لأن الميكانيك، ولا سيما علم الميكانيك المتعلق بالأجسام الصلبة (الأرضية والسماوية) وبالاختصار - ميكانيك الجاذبية، كان العلم الوحيد الذي وصل في ذلك الوقت، من بين جميع العلوم الطبيعية إلى درجة معينة من الكمال، فالكيمياء كانت ما تزال ترتدي شكلاً ساذجاً. والبيولوجيا كانت ما تزال في القمط؛ العضوية النباتية والحيوانية لم تدرس إلا في خطوطها الكبرى، وقد عللت بأسباب ميكانيكية بحتة. والإنسان، برأي مادي 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 كيميائية وعضوية، حيث لا تزال قوانين الميكانيك تفعل فعلها، ولكنها أبعدت إلى الصف 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 المادية، فهي عجزها عن فهم العالم بوصفه حركة تطور، بوصفه مادة تتطور تطوراً تاريخياً متواصلاً. وهذا ما كان يتفق ووضع العلوم الطبيعية في ذلك الوقت، وطريقة التفكير الفلسفي الميتافيزيائية، أي المناهضة للديالكتيك، 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 آنئذ لا مفر منه. فتنظرية 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 تاريخي عن الطبيعة كان لا بد 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 «نقلاً» بسيطاً للفكرة، لا تستطيع أن تتطور في الزمن؛ فهي لا تستطيع أن توسع تنوعها 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 الخرافة 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 الأجنة، 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، (غوته ولامارك). غير أن المنهج هكذا أمر، وإرضاء للمنهج كان الطريقة أن تخون نفسها.

وفي ميدان التاريخ انعدام المفهوم التاريخي نفسه للأشياء. وهنا استلقت 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 الأمثال والصور في خدمة الفلاسفة، لا أكثر.

إن المبتدئين الذين أخذوا على عاتقهم في العقد السادس دور مروجي المادية في ألمانيا، لم يتجاوزوا في شيء حدود تعاليم معلمهم. والنجاحات الجديدة التي حققتها العلوم الطبيعية لم تقدمهم 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 أصيبت بجرح مميت من قبل ثورة ١٨٤٨، إنما سرّها أن ترى المادية تسقط في ذاك الحين إلى درك أسفل. وكان فويرباخ على حق تماماً حين نفى عنه كل مسؤولية بصدد هذه المادية؛ ولكنه لم يكن من حقه أن يخلط بين تعاليم المبشرين المتجولين وبين المادية على العموم.

ومع ذلك، هنا حالتان ينبغي ألا يغيبا عن البال. من ناحية، أن العلوم الطبيعية في عهد فويرباخ كانت تمر بعملية اختمار شديد، لم تلق تكاملها النسبي الموضّح إلا خلال السنوات الخمس عشرة الأخيرة. وقد جمعت 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 تتراكم بسرعة فائقة بعضها فوق بعض. والحقيقة أن فويرباخ كان معاصراً لثلاثة اكتشافات فائقة الأهمية، وهي اكتشاف الخلية، ونظرية تحول الطاقة، ونظرية التطور المسماة باسم داروين، ولكن كيف تم للفيلسوف الذي كان يعيش منعزلاً في الريف أن يتابع بدقة تقدم العلم حتى يتمكن من تقدير مثل هذه المكتشفات حق قدرها، في حين أن علماء الطبيعيات

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

ومن ناحية ثانية، كان فويرباخ على حق تماماً حين قال إن المادية 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 مجموع 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» فويرباخ نفسه ولم يتجاوز وجهة نظره لعام ١٨٤٠ أو لعام ١٨٤٤، وهذه المرة أيضاً، كان ذلك على الأخص بسبب انعزاله 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 يبدعها في لقاءات ودية أو عدائية مع من هم من منزلته. إلى أية درجة عالية بقي مثالياً في هذا المجال، فهذا ما سنتحدث عنه بالتفصيل فيما بعد. لنلاحظ هنا أيضاً أن شتاركة يرى مثالية فويرباخ حيث لا وجود لها.

«فويرباخ 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 للتجربة» لا لأنها تقول، بالمثل الأخلاقية أيضاً، ولكن لأسباب أخرى يعرفها شتاركة طبعاً. إن الوهم القائل بأن جوهر المثالية الفلسفية يتألف من الإيمان بمثل أخلاقية، أي اجتماعية، قد ولد خارج الفلسفة، عند التافهين الضيقي الأفق الألمان الذين التقطوا فتات المعرفة الفلسفية الضرورية لهم من أشعار شيلر. إن أحداً لم ينتقد، بأشد مما انتقد هيغل، «الحكم القاطع» العاجز الذي جاء به كانط (عاجز لأنه يطلب المستحيل ولا ينتهي بالتالي إلى أي شيء واقعي)، ولم يهزأ أحد بصورة أشد مما هزأ هيغل من ميل التافه الضيق الأفق إلى أحلام حول المثل التي تتحقق، هذا الميل الذي نشره شيلر (راجع، مثلاً كتاب «الفينومينولوجيا» 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 بدماعه: حتى الأكل والشرب يبدأهما الإنسان بتأثير الشعور بالجوع والعطش الذي ينعكس في دماغه، ويكف عن الأكل والشرب عندما ينعكس في دماغه الشعور بالشبع، إن تأثيرات العالم الخارجي على الإنسان تتطبع في دماغه، وتنعكس فيه على شكل أحاسيس، وأفكار، واندفاعات، ورغبات، وباختصار، على شكل «المساعي المثلى»، وتغدو على هذا الشكل «القوى المثلى». إذا كان هذا الشخص «يتابع المساعي المثلى» ويعترف بتأثير «القوى المثلى» فيه، وكان كافياً من أجل أن يجعل منه مثالياً، فإن كل شخص متطور تطوراً عادياً إلى حد ما، إنما هو مثالي 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 تمسكوا تقريباً تمسك 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 شتاركة كل ذلك مثالية، فإنه لا يبين إلا أن كلمة المادية، ومعها كل التضاد بين الاتجاهين الاثنين، قد فقدت عنده كل معنى.

إن شتاركة يتراجع هنا في الواقع - ولو عن غير إدراك - تراجعاً لا يغفر، أمام الوهم الملازم للتافه الضيق الأفق ضد اسم المادية، هذا الوهم الذي تأصل في التافه الضيق الأفق بتأثير افتراء الكهنة على المادية تأثيراً دام سنوات طويلة. إن التافه الضيق الأفق يفهم من المادية الشره، والسكر، والشهوة، والملاذات 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 جمعاء، وبوجه عام، الإيمان «بالعالم الأفضل» الذي ينادي به أمام الآخرين، ولكنه هو نفسه لا يعتقد به حين يتوجب عليه أن يجتاز مرحلة الإفلاس أو الصداق بعد السكر التي تتبع بالضرورة تبذيره «المادي» المعتاد. وهو يردد، عند ذلك، أغنيته المفضلة: ما هو الإنسان؟ نصف حيوان ونصف ملاك.

أما فيما عدا ذلك فإن شتاركة يحاول بجد أن يدافع عن فويرباخ دون حملات ونظريات الأساتذة الذين يضجون في الوقت الحاضر في ألمانيا باسم الفلاسفة. وهذا، بالطبع، أمر هام بالنسبة لأولئك الذين يهتمون بالذرية المنحطة للفلسفة الكلاسيكية الألمانية؛ وقد كان هذا يبدو ضرورياً لشتاركة نفسه.

الفصل الثاني

نظرية التشكيل

- التشكيل وثنائية البنية

- المؤسسات

- الأنساق الاجتماعية

- عودة ظهور المجتمع



- التشكيل وثائية البنية:

من الطبيعي تماماً أن تكون الفكرة المحورية في نظرية التشكيل، هي فكرة التشكيل التي كثيراً ما ترتبط بما يدعوه جدنز «ثائية البنية». فهو يذهب إلى أن علم الاجتماع ينظر عادة إلى البنية باعتبارها سمة تحكم أو تُحدد الحياة الاجتماعية، لكنها أيضاً في واقع الأمر سمة تجعل الحياة مُمكنة. والمماثلة مع اللغة واضحة تماماً هنا: فاللغة تقيّد ما نستطيع قول، لكنها تُمكننا من قول شيء ما. والبنى «تتغلف» بالفعل إن صحّ التعبير، لأنها لا توجد إلا في الفعل ومن خلاله، وهو الذي يخلقها ويعيد خلقها ويغيرها. والواقع 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 المتواليات الحسابية مثل ٢، ٤، ٦ ... حيث لا يجد أحد صعوبة في متابعة مثل تلك المتوالية، غير أننا لو أردنا اكتشاف القاعدة التي تحكم تلك المتوالية الحسابية البسيطة، لاقتضى ذلك إعمال الفكر - وقد نجد صعوبة في التعبير عنها - وهذا شأن القواعد التي نتبعها حينما نتكلم، إذ يندر أن نعرفها.

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

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

ومن الواضح أن المستوى الضمني المسلّم 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 الماضي قدماً في الحياة والاستمرار فيها وهي معرفة بالغة الأهمية، يتم تعلمها أثناء عملية التنشئة الاجتماعية عبر «المنهج الباطن». وهنا أيضاً يلجأ جدنز إلى التحليل النفسي لبيان أهمية الرعاية المنتظمة، في المراحل الأولى لعملية التنشئة الاجتماعية لتفسير قدرة الإنسان على مواصلة الحياة.

أين وصلنا إذن؟ قلنا إن النظام الاجتماعي يتكون أساساً من نشاط روتيني ضمني يجري وفق قواعد معينة، وأن «البنية» تشير إلى القواعد المضمرّة 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 يدعو مثل هذا الفعل «الممارسات الاجتماعية»، ويستطيع علم الاجتماع أن

يتجاوز الثنائية التقليدية القائمة بين الفعل والبنية بأخذ الممارسات الاجتماعية موضوعاً لدراسته. وهذه الثنائية 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 يجسد هؤلاء نشاطهم بطريقة واعية، والقواعد المضمرية التي يتبعونها، أو أن نقوم «بتحليل مؤسسي»، أي تحليل الأنساق الاجتماعية. وما قيل 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 تقريباً من مفهومه للفعل والقواعد. والمؤسسات هي انتظام القواعد (البنى) في الزمان والمكان. ويستعمل جدنز مفهوم المؤسسة هنا ليس بمعنى الهيئات المنظمة، كالكنيسة أو الجامعة، بل بذلك المعنى الذي يكون فيه الزواج مؤسسة، أي الممارسة الضاربة في عمق التاريخ والمكان. وهو في نقاشه هذا يقدم حشداً من التعريفات والمفاهيم.

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 الأنساق الرمزية التي من خلالها تُنظم العالم ونراه. وتجدر الإشارة إلى أن جدنز يصر على قدرة الفاعل، الظاهرة والباطنة، على إدراك ما يقوم بعمله، ورغم درايته بأن الأنساق الرمزية يمكن أن تُستخدم للحفاظ على القوة، فإن إمكانية أن يكون مثل هذا النسق نسقاً «أيديولوجياً» أي واعياً زائفاً بالمعنى الماركسي، أمر غير وارد في رأيه.

ويتصف الفعل أيضاً بقدرته على التحويل، أي تغيير العالم الخارجي والعلاقات الاجتماعية، ولذا فالفعل لا محالة ينطوي على القوة. والقوة عند جدنز شيء متأصل 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 تُفضي إلى ظهور المؤسسات السياسية، والهيمنة على الموارد (وهي النقطة التي تغدو بها الموارد والقواعد مهمة) التي تُفضي إلى ظهور المؤسسات الاقتصادية. أخيراً، يتسم الفعل بأنه معياري بطبيعته، يشتمل الإحالة إلى قيم ظاهرة أو باطنة. وهذا يعني ضمناً وجود بنى شرعية والمؤسسات القانونية. والأنساق الاجتماعية تتحدد بواسطة مجموعات مختلفة من المؤسسات.

وهكذا يقيم جدنز عند هذه النقطة نموذجاً للمجتمع أشبه بذاك الذي أقامه بارسونز، حيث ننتقل فيه نحو الأنساق 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 الأنساق الاجتماعية.

- الأنساق الاجتماعية:

إن من الصعوبة بمكان تبين ما يعنيه جدنز بالنسق الاجتماعي على وجه التحديد. فثمة 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 يقيمها بين التكامل الاجتماعي وتكامل النسق. غير أن جدنز يضيف 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 تكامل 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 لمفهوم الزمان والمكان في كتاباته جميعاً، بحجة أن علم الاجتماع لم يدرك أبداً أهميتها. ولقد تبين أن جدنز يتعامل مع الزمان والمكان بمستويين مختلفين، وأنه ما لم يفصل بين هذين المستويين بوضوح فإن عمله سيظل يشير للبس. فهو في أحد المستويين، يتبنى المفهوم الظاهراتي للزمان والمكان، من خلال أعمال هايدجر تحديداً. وهذه النقطة هي أقل النقاط التي يريد قولها من حيث الأهمية. أما النقطة الأكثر أهمية، فهي استخدامه لمفهوم 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 الموجهة نحو الذات، أي مراقبة أفعالنا مراقبة واعية، تلعب أيضاً دوراً في العملية المشار إليها. ويستخدم جدنز كذلك مفهوماً نجده في

نظرية 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 لأراء جوفمان. يعتبر جوفمان عادة كاتباً ملتوي الأسلوب على وجه الخصوص، ولا يستطيع القيام بما يعمل به 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 يركز - على الطريقة التي «تتأطر» بها «شرائح» من التفاعل واللقاءات والأحداث والأفعال، وكيف نعبر عن شيء يبدأ أو ينتهي. إن هذا التحليل من جانب، يقترب بنا أكثر نحو اهتمامات منهجية النظام الاجتماعي (و يُبعدنا عن التفاعلية الرمزية التي يظهر أن جدنز لا يعيرها كبير احترام). غير أن هذا التحليل من جانب آخر، يمدنا بطريقة جديدة كما يبدو للنظر إلى الأنساق الاجتماعية. وهذا ما يؤكد استخدام جدنز لجغرافية الزمان، التي تقيم نماذج لحركة الناس اليومية عبر الزمان والمكان، والتي حورها جدنز لتتاسب اهتمامات علم الاجتماع. ومرة أخرى نقول، إن تفاصيل هذا العمل أقل أهمية من هدفه العام، الذي يلخصه بأوضح صورة ستشكومب Stinchcombe بقوله: «إن ما يمتلك دوراً مؤسسياً ليس الفرد بل وحدة الزمان، 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 مكانات الأفراد وأدوارهم، كما تعلمنا، بل هي المواقف التي تتطلب أفعالا 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، وليست الأدوار، ذات الأهمية السببية (Clark et al, 1990-50).

ومن السهولة بمكان أن نفهم كيف أن معرفتنا الضمنية بكيفية المضي قدماً والاستمرار في المواقف المختلفة، «تدعم» النسق الاجتماعي عندما يدرك على هذا النحو. ويذهب جدنز في مباحثه حول علم الاجتماع التاريخي التي يناهض فيها أيضاً النظرية التطورية، إلى أننا نخطئ حين نفكر بالمجتمعات واستمرارها كما لو أنها تحددها الحدود الجغرافية، وما يفضلُه جدنز هو الحديث عن أنساق مفتوحة تماماً، وتتجاوز الحدود الجغرافية.

- عودة ظهور المجتمع:

إن فكرة المجتمع، أو البنية الاجتماعية التي تفرض نفسها على الأفراد، تتبعث في أعمال جدنز بطريقة غامضة من غير قصد. فهو في أعماله النظرية يستخدم مجموعة من المفاهيم التي تبدو كما لو أنها تناسب ذلك النوع من التحليل البنائي الموجود عند بارسونز أو ماركس: مفاهيم من قبيل الأسس والمجموعات والسمات البنائية، والمفهوم الأولان هما الأهم. والأساس البنائي هو مبدأ من مبادئ التنظيم يمكن في الأعماق، 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 مركزية للمجتمع. وهو يستمد أمثلته من ماركس مباشرة هنا فيذكر المجموعة التالية: الملكية الخاصة: النقود: رأس المال: العمل: الربح.

و تظهر الفكرة أيضاً في علم الاجتماع التاريخي عنده. وهذا ما لاحظته بيرري أندرسون Perry Anderson فيما يتصل بتشاور جدنز الظاهر بسبب إمكانية قيام حرب نووية: إذ يقول: «بينما يُفصح مبحث الوجود عند جدنز عن تفاؤل لا معقول عند الفاعل، فإن نظريته في التاريخ تنحو إلى تشاؤم لا معقول

أيضاً (Anderson, 1990: 57).

ويصر جدنز في كل كتاباته النظرية والتاريخية على أن الفعل عملية مُشْرَعَة، 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 نواياهم 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 تصنيفه للأنماط المجتمعية المختلفة، فجدنز يصنف المجتمعات على أساس امتدادها في الزمان والمكان، والطريقة التي «تربط» فيها تلك المجتمعات الزمان والمكان. أما أنماط المجتمعات فيحددها بثلاثة: المجتمعات القبلية وهي مجتمعات تقوم أساساً على التفاعل وجها 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 المدنية 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 منهما 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 متباينة الأشكال توجد جنباً إلى جنب، وأنه لا يوجد تقدم حتمي من مرحلة إلى أخرى، وليس ثمة «تاريخ كلي» إن صح 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 سياقات 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 ألا ننظر إلى تصنيف جدنز للمجتمعات الإنسانية باعتباره تصنيفاً تطورياً فضفاضاً، رغم إصراره المتكرر على نفي ذلك. وهذه النقطة يتناولها إريك أولن رايت في معرض مناقشته الممتعة لآراء جدنز، حيث يذهب إلى أن وجود نظرية تطورية فضفاضة هو في واقع الحال أمر مفيد. وإذا أضفنا إلى هذا أن التحولات التي يُسلط 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 يتسلل 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 يتعزز التحليل. وهنا أيضاً تعبر أقواله الصريحة عن عكس الكلام لكن مفهوم الحداثة باعتباره نسقاً «خارج السيطرة» يظهر بأشكال عديدة في النص. وهو يظهر بجلاء تام حينما يتكلم عما يسميه، «ظواهرات» 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، يفتقر افتراقاً بيناً عما سبقه، وفي إرجاع أصل تلك الفروق إلى ما يدعو بعملية «الإظهار» disembedding التي تشمل عملة «تفريغ» الزمان والمكان. وتعني أن الزمان والمكان في المجتمعات التقليدية مقيدان بالطبيعة المحددة للحياة الاجتماعية، في حين أنهما حالياً يتخذان شكلاً عاماً، ويبقيان على حالهما مهما كانت النشاطات التي نمارسها، وبغض النظر عن المكان الذي نجد فيه أنفسنا. ويحس 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 تمكننا من التبادل بمعزل عن الزمان والمكان، وتشمل، «أنساق الخبرة» - وهي تشير إلى النظام الذي بمقتضاه نعتد على المهنيين الذين يمتلكون المعرفة التي نفتقر إليها. والحتمية تُطل علينا أيضاً فيما يقوله جدنز عن مفهوم الإحالة إلى الذات، ويغدو من الضروري إيجاد تبرير عقلي للأشياء جميعاً، فلا شيء يمكن أن يؤخذ على عواهنه أو على أساس التقاليد أو العقيدة.

وما يُصوره 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 التسلطي، والكساد الاقتصادي والحرب النووية. وهي كلها شعارات جميلة لكنها لا «تأخذنا بعيداً».

يجب التأكيد عند هذا الحد على أن أعمال جدنز أكثر ثراء من هذا العرض المقتضب 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 للغاية 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 تطور سلسلة من مشاريع البحث، أو فنقل برنامجاً للبحث من الوظيفة البنائية. أما في حال نظرية التشكيل فهذا ليس ممكناً، كما يشير آيرا كوهين (1989) Ira cohen، وهو من أكثر شراح جدنز تعاطفاً معه. ولقد زدنا جدنز بمجموعة من التوجيهات: يجب علينا النظر إلى حجم المعرفة المتجهة 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 ستشكومب. 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 وتيرنر (١٩٨٦). وإن نحن تأملنا في ما تشمل عليه عملية تعلم الأفعال المرتبطة بموقف ما، لوجدنا أن تعلم الأفعال يفترض مسبقاً وجود بنية زمكانية بدلاً من بنية الدور.

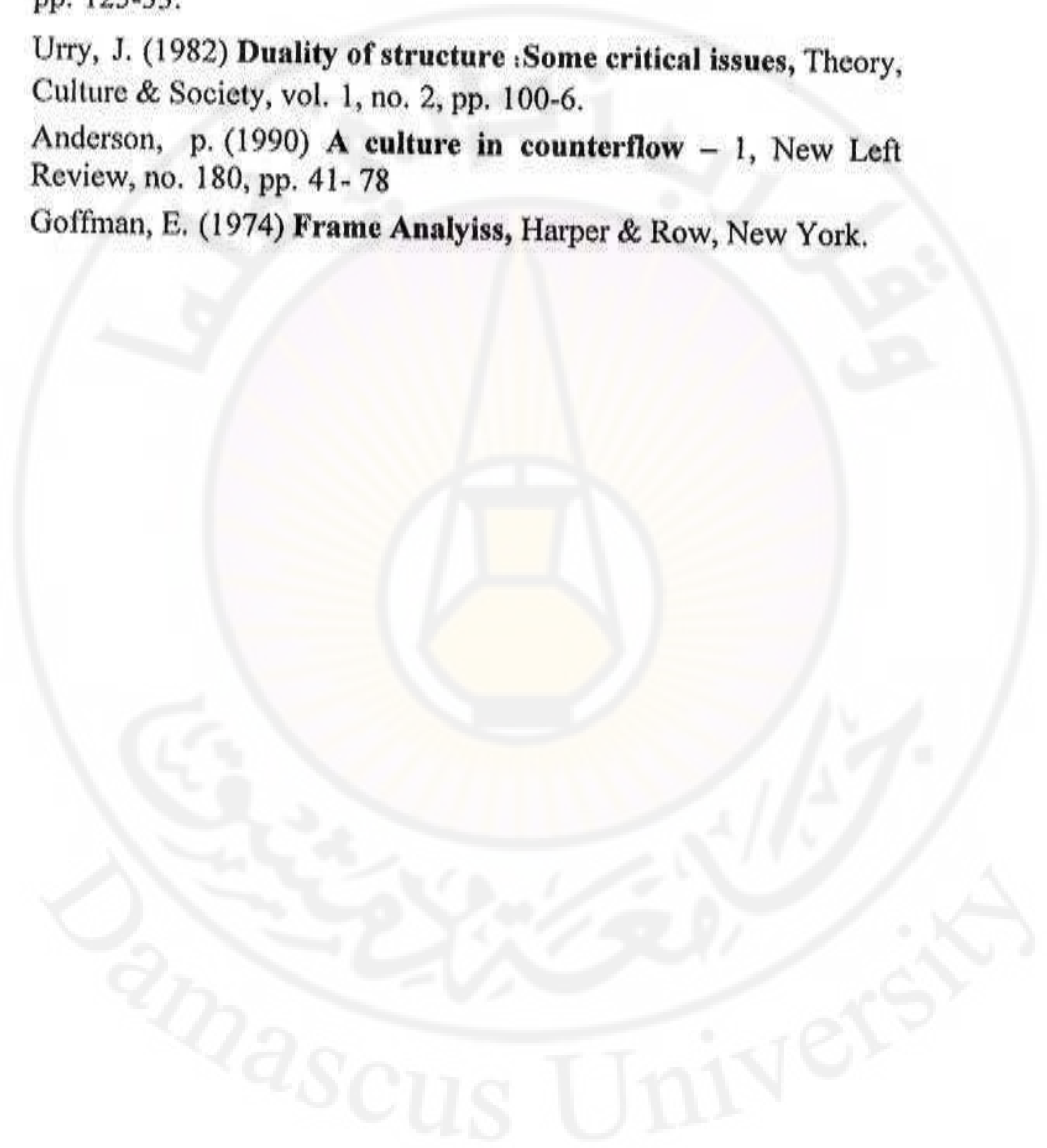
هذه النقطة توضح سلسلة من الانتقادات الوجيهة لمفهوم جدنز، حول البنية والانتقال منه للحديث عن الأنساق. فلو اعتبرنا أن «البنية» تشير إلى القواعد التي تحكم الفعل، وبخاصة القواعد الضمنية التي تحكم كيفية استمرار الفعل ودوامه، فإن من الصعب كما يذهب تومبسون Thompson في (Held and Thompson, 1990)، أن نرى كيف يمكن 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 الأنساق. ويشير يوري Urry (١٩٨٢)، إلى أنه ما لم يكن بمقدورنا فعلياً أن نحدد ما يجري في المساحة الكائنة بين إنتاج البنى وإنتاج الأنساق، فإن مفهوم البنية سيبقى نوعاً ما الجوهر الذي يُولد 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 للأنساق الاجتماعية من نقطة البدء تلك، ثم عالجت تلك الأنساق كما لو كانت حقيقة واقعة، لها خصائصها المنبثقة منها، فإننا سننتهي بنظرية تعمل بمفهوم للفعل الإنساني باعتباره فعلاً بُولغ في تنشئته الاجتماعية. أما إذا بدأنا بالفعل الاجتماعي، من الناحية الأخرى، ونظرنا إلى الأنساق على أنها نتائج مباشرة لمثل تلك الأفعال، فإننا حينئذ لا نستطيع استيعاب القيود الحقيقية التي تمارسها علينا البنى والأنساق الاجتماعية، كما يشير مجموعة من النقاد (Archer, 1982. Thompson in: Held and Thompson, 1990). بيد أنه لا مفر من افتراض وجود مثل تلك البنى والأنساق باعتبارها قوى مُقَيِّدة.

- 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, Cambridge.

- 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 Analysis**, 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 الحقيقية»، ومن واقع الإنسان من خلال عملية التطور الاجتماعي. وأن فهم أي نظام اجتماعي يتطلب معرفة ظروف وجوده، وأنماط تفاعلاته وضروب 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 الحقيقية 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. ويكاد ينطبق هذا التصور على النظريات النفعية والعقلية التي كانت تسلم بأولوية الفرد الروحية والمنطقية على المجتمع. وتفترض نظرية العقد الاجتماعي وجوداً إنسانياً اجتماعياً - يتمتع بقدرة هائلة على تقدير الفوائد التي يمكن أن يجنيها الفرد الذي يمثل دعامة المجتمع الأولى - قادراً على معرفة الوسائل والغايات المتاحة، ويستطيع بمقتضاها 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 لوكاتش G. Lukács) وعياً بالنظرة الماركسية الكلية، عندما اعتبر أن النظرة «الكلية» للظاهرة، يجب أن تكون مدخل الدراسات الاجتماعية الحقيقي. ومع ذلك يقول لوكاتش: «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 لأولية 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 بحجة 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 التغير يجب أن يكون شاملاً في نطاقه، وأن التحول الاجتماعي الجذري لا يمكن دون الاعتماد على هذه النظرة الكلية الشمولية.

ومع أن وجهة نظر لوكاتش 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. فالنزعتان 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 تركز 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) و(بوبر

(Popper) إلى أن ماركس بالغ في أهمية «الكل» على حساب الفرد، مما طبع الماركسية بطابع شمولي، جعلها أقرب إلى الفاشية من حيث أنهما منح «الكل» أولوية على حساب «الجزء» وأذاها 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 الجدلي. مثل ذلك كتابات (جمبلوفيتش Gumplowicz) (١٨٣٨-١٩٠٩) 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». مثالها، 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 لوكاتش ومانهايم 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 المماثلة بين العلوم الطبيعية والاجتماعية، معتبراً أن الأخيرة، تهتم بالعناصر الذاتية أو المثالية التي لا تتكرر بسبب تفردها. 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 مكنه 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 الكانطية المحدثّة، التي سيطرت على الفكر الألماني في مطلع القرن العشرين، تلك الفلسفة التي تعارض بطبيعتها النظرية المادية، وتتظر إلى الواقع الإنساني على أنه شيء ظاهر يتسم بالمرونة والتبدل والتحول المستمرين.

إن استعمال مفهوم «الكلية» في رأس المال لا يسدّل الستار على مفهوم التناقض الجدلي، بل الأمر على العكس، إذ اكتسب التناقض حدة كان قد فقدها في مذهبية هيغل، فبين البشر وأعمالهم، بين الغيرية والضياع، بين الفئات والطبقات، بين القواعد والبنىات 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 وصيادا الأسماك الفرديان المنعزلان اللذان يبدأ بهما سميث وريكاردو هما من أوهام القرن الثامن عشر السطحية فهما من الروبنسونيات التي لا تعبر مطلقاً، كما يتخيل بعض مؤرخي الحضارة، عن ارتكاس بسيط ضد الإمعان في الترف وعودة إلى حالة طبيعية أسوء فهمها وكذلك فإن عقد روسو الاجتماعي الذي يقيم، بين أفراد مستقلين بطبيعتهم، علاقات وصلات بواسطة ميثاق، هذا العقد لا يستند، هو الآخر، إلى مثل هذه النزعة الطبيعية. فليس الأمر سوى مظهر من طبيعة بدیعة خالصة في الروبنسونيات الكبيرة والصغيرة ويدور الأمر، في الواقع، حول استباق للمجتمع البورجوازي الذي كان يتهياً 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 الصلات 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 ستيوارت الذي يعارض القرن الثامن عشر، في أكثر من جانب

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

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

و لكن 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 بأكثر المعاني حرفية، حيواني سياسي، وهو ليس فقط حيواناً قابلاً للحياة الاجتماعية ولكنه حيوان لا يستطيع الانعزال إلا في المجتمع، والإنتاج الذي يحققه الفرد المعزول خارج المجتمع وهي واقعة استثنائية يمكن أن تحدث لمتمدن نقل صدفة إلى مكان مقفر ويملك، بصورة كافية، القوى الخاصة بالمجتمع - شيء يساوي في لا معناه تطور اللغة دون وجود أفراد يعيشون ويتكلمون معاً. ولا جدوى من الوقوف عند هذه النقطة كثيراً. ولم يكن هناك من سبب للتصدي لهذه النقطة لو لم تكن تلك الغباوة التي كان لها معنى ومبرر لدى أناس القرن الثامن عشر قد عادت إلى الدخول في صنيم الاقتصاد السياسي الحديث دخولاً جدياً بواسطة باسشيا وكاري وبرودون الخ... فمن السهل جداً، بطبيعة الحال، بالنسبة لبرودون مثلاً أن يخلق أسطورة ليقدم تفسيراً تاريخياً فلسفياً لعلاقة اقتصادية يجهل أصلها التاريخي: فربما وردت فكرة هذه العلاقة، ذات يوم، جاهزة إلى ذهن آدم أو برومينيوس اللذين أدخلها، إذ ذاك، في العالم ١. وليس هناك أدعى إلى الملل وأكثر سطحية من الفكرة الشائعة التي تقع فريسة الهذيان.

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 فريماً بدا أنه يلزم للبحث في الإنتاج عامة إما اتباع السير التاريخي لنموه في أطواره المختلفة وإما 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 عقلائي بالقدر الذي يجنبنا التكرار بإشارته إلى السمات المشتركة التي تسمح المقارنة باستخلاصها والتي تشكل هي بالذات جملة كثيرة التعقيد تتغير عناصرها لتتخذ تحديدات مختلفة. وبعض هذه الصفات تنتمي إلى كل العصور في حين أن بعضها الآخر مشترك بين بعض هذه العصور فقط. وتبدو بعض هذه التحديدات مشتركة بين أحدث العصور وأقدمها. وبدونها لا نستطيع تصور أي إنتاج. ولكن إذا صح أن أكثر اللغات تطوراً تشترك مع أقلها تطوراً ببعض القوانين والتحديدات، فإن ما يشكل تطورها هو، بالضبط، ما يميزها عن هذه الصفات العامة المشتركة. ولذلك يجب أن نحسن تمييز التحديدات التي تنطبق على الإنتاج عامة من أجل أن لا تنسينا الوحدة التي تتجم عن كون الفرد والإنسانية الشيء والطبيعة أمر واحد الفرق الجوهرى. وعن هذا النسيان تتجم مثلاً، كل حكمة علماء الاقتصاد الحديثين الذين يزعمون البرهنة على أزلية العلاقات الاجتماعية الموجودة حالياً وتناغمها. فما من إنتاج ممكن، مثلاً، دون أداة إنتاج وهذه الأداة ليست سوى اليد. 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، إذن 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، تزييفاً 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 المواشي 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 يبدو دائماً 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 عامة. الفروع الخاصة للإنتاج. الإنتاج منظوراً إليه في كليته إن من الرائج في الاقتصاد السياسي استباق كل دراسة بقسم عام هو على وجه الدقة، ذلك القسم الذي يظهر تحت عنوان الإنتاج (راجع، مثلاً، ج. ستوربات 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 تشيبتها لنمو الإنتاج كالحالة الاجتماعية المتقدمة أو الراكدة لدى آدم سميث مثلاً. ومن أجل إعطاء الصفة العلمية لما له لديه قيمته 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 والتراكم 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. وبلي ذلك أن الشعب يكون في قمته الصناعية ما دام البحث عن الربح، لا الفائدة، هو الأمر الأساسي بالنسبة إليه. ومن هذه الوجهة، يتفوق الأمريكيون على الإنكليز. أو أننا نصل إلى أن بعض الأعراق والاستعدادات والأقاليم والشروط الطبيعية، كالموقع على ساحل البحر وخصوبة الأرض الخ...، مناسبة للإنتاج 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 يتبين من مثال ميل، حول تمثيل الإنتاج، خلافاً للتوزيع، محصوراً في قوانين طبيعية، أزلية، مستقلة عن التاريخ وبالمناسبة نفسها حول دس تلك الفكرة القائلة بأن العلاقات البورجوازية قوانين طبيعية لا تتبدل للمجتمع الذي جرى تصويره في المجرّد. 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 علاقتهما الواقعية، فإننا نستطيع منذ البداية، أن نرى، بصورة متفاوتة الوضوح، ما يلي: مهما يكن التوزيع متنوعاً في مختلف مراحل المجتمع، فيجب أن نتمكن كذلك، من محو كل الفروق التاريخية أو حذفها من أجل النص على قوانين تنطبق على الإنسان عامة. فالعبد والقرن والعامل الأجير يتلقون كلهم، مثلاً، كمية محددة من الغذاء تسمح لهم بالمحافظة على بقائهم كعبد وقرن وأجير. وسواء أعاش الفاتح أو الموظف أو الملاك العقاري أو الراهب أو السلاوي 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 والبوليس الخ.. ونستطيع أن نحيط بذلك بإيجاز شديد كما يلي:

حول النقطة الأولى: إن كل إنتاج هو تملك من الفرد للطبيعة ضمن إطار مجتمع معين وبوساطة هذا المجتمع. وأنه لمن 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. (و هو أمر يفترض أيضاً، علاوة على ذلك، شرطاً هو وجود شكل مقابل، شكل (اللاملكية). والتاريخ يرينا جيداً، بالأحرى، في الملكية المشتركة (كما هو، الأمر لدى الهنود والسلافيين وقدماء السلتيين الخ ... مثلاً) الشكل الأولي، وهو شكل سيلعب زمناً طويلاً دوراً هاماً على شكل ملكية للبلدية. أما معرفة ما إذا كانت الثروة 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 بالتالي أن يوجد مجتمع لا يوجد فيه شكل من أشكال الملكية، فإن هذا القول من قبيل تحصيل الحاصل الخالص. فالتملك الذي لا يملك شيئاً هو تناقض في الحدود.

حول النقطة الثانية: ضمان سلامة الخيرات 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 لمن قبيل انعدام التمييز والحصافة أن تقام بين أشياء تؤلف كلاً عضواً علاقات عرضية وأن تقام بينها صلة انعكاس فقط. وعلى هذا النحو يحس علماء الاقتصاد البورجوازيين إحساساً مبهماً بأن الإنتاج مع وجود البوليس 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 تحديدات مشتركة ينسب إليها التفكير صفة عامة، ولكن الشروط العامة المزعومة لكل إنتاج ليست شيئاً خلاف هذه العوامل المجردة التي لا تنطبق على أية مرحلة واقعية من مراحل الإنتاج.





الفصل الرابع

الانجاء الأثو ميثو دولو جي





لعلّ من أهم العقبات التي تواجه 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 للوضعية، أو الاتجاهات الإنسانية على الفرد ذي الإرادة، القادر على تشكيل واقعته وخلقه، رافضين تحديد حركة المجتمع بقوانين طبيعية لا تتغير. فالعالم بالنسبة لهذه الاتجاهات هو نتاج الأفعال والأنشطة المنبثقة عن إرادة الفرد، وفي ضوء ذلك يعتبر الفهم الذاتي Verstehen هو المنهج الوحيد لدراسة الإنسان وفهم واقعته الاجتماعية بدقة وموضوعية. إذ اهتمت الاتجاهات الإنسانية بقضايا تتعلق بالهدف والإرادة والقصد، وركّزت على دور الشعور أو الوعي في فهم الظواهر الاجتماعية أو إدراك معانيها. لقد نظر أنصار الاتجاه الإنساني إلى الأخطاء التي وقعت فيها الفلسفة الوضعية وآمنوا بضرورة وضع بناء منهجي يختلف عن البناء المستخدم في العلوم الطبيعية، وذلك على أساس تباين كل منهما 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 يعاني من أزمة تتمثل في التضارب بين النظريات وعدم الاتفاق بين علماء الاجتماع حول التعميمات التي توصل إليها العلم. وتظهر فكرة أزمة العلوم الاجتماعية في آراء العديد من العلماء من أمثال جولنر وفريدركس وكوهن الذين أشاروا إلى الطابع التعددي 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 والكاستروية والماركسية الحديثة.

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 لي طرح بديلاً 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 ننقل 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 لوقائع الفكر والمعرفة على نحو ما نحياها في صميم وعينا، دون الأخذ بأية نظرية من نظريات المعرفة كنقطة انطلاق لها. فالأنثوميثودولوجيا تركز 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

والمزاعم المسبقة، دون فرض رؤية معينة عليه. ومن هنا تظهر جدوى استخدام المنهج الأنثوميثودولوجي في تزويدنا بمعطيات أصيلة 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 المنطقي الاستناد إلى نظرية معينة في الوقت الحاضر الذي نفتقر فيه إلى معرفة واقعية عن البلدان النامية.

كما تتمثل إحدى القضايا الأنثوميثودولوجية الرئيسية في دراسة الأنشطة والممارسات الروتينية العادية، وفي إلقاء الضوء على المسلمات والأنماط الشائعة في المجتمع. ويخاطب هذا البحث احتياجاً 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 لمسلمات ومفاهيم اجتماعية شائعة، إلى درجة يصعب معها إدراكهم لآثارها السلبية على تنمية مجتمعاتهم.

وفي إطار ذلك تلعب هذه المسلمات دوراً أساسياً في الحد من فرص التغيير والتنمية. ويتضمن إلقاء الأنثوميثودولوجيا الضوء على المسلمات والفهم الشائع بالمجتمع وتوضيحه بأن العالم الاجتماعي ليس عالماً صلباً رغم ثقتنا الدائمة فيه وامثالنا لتعريفاته دون أدنى تحدٍّ موقفاً راديكالياً. فما 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 التسليم بما يسلم به الآخرون فسيمكن إعادة تشكيل الواقع من خلال إعادة تعريفه.

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

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

وبالنظر إلى ما سبق تعتبر الأنثوميثودولوجيا 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:

- ١- الدراسة السوسيولوجية الأمبيريقية للغة المسلّمات والفهم الشائع في المجتمع.
 - ٢- الدراسة السوسيولوجية الأمبيريقية لظاهرة البحث العلمي ونشاط الباحث الاجتماعي.
 - ٣- البحث الأمبيريقى المنظّم للخصائص العامة والثابتة في الأنشطة والظواهر الاجتماعية دون التعميمات الإحصائية التقليدية.
 - ٤- الدراسة السوسيولوجية الأمبيريقية للغة الطبيعية أو لغة الحياة اليومية.
- كما تعتبر الأنثوميثودولوجيا اتجاهاً 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 الأنثوميثودولوجيا 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 تعبر 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 تتطوي 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 نلمسها أحياناً كثيرة في الرشوة والوساطة والمحسوبية أمراً له دلالة في هذه المجتمعات.

ويمكن التحقق من صدق توقعات الاتجاه الأنثوميثودولوجي 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 يكمن 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 تتسم بالنسبة لعدد كبير من الطلبة القادرين عن طريق التسابق على الدروس الخصوصية. أما بالنسبة

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

كما تشير إحدى الحقائق الرسمية إلى وجود الخدمات الطبية المجانية في معظم أحياء المدن والقرى المصرية. وبالفعل يمكن رؤية ذلك ممثلاً في المباني والمؤسسات العلاجية، ولكن بالتحميم 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 لإحصاءات 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 الهوية بين الحقائق كما هي في المجتمع المصري وبين السجلات الرسمية واسعة إلى حد بعيد. ومن ثم يصبح البحث في الواقع كما هو أمراً ضرورياً، وتلك دعوة الأنثوميثودولوجيا التي ترفض التسليم بالحقائق الرسمية دون التحقق منها.

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

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

٢- كما يركز الاتجاه الأنثوميثودولوجي على الجانب التأويلي والتفسيري بالنسبة لاستخدام القواعد الاجتماعية. وهو مبحث له دلالاته أيضاً في المجتمع المصري الذي تحكم مؤسساته وتنظيماته الاجتماعية مجموعة من القواعد واللوائح الرسمية دون التزام الأفراد بها. بل يتحدد 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 السوسولوجية تصلح الأنثوميثودولوجيا على الأقل في إتاحة مواد أصيلة وجوهرية يمكن أن يتناولها الباحثون الاجتماعيون عن بعد بالدراسة والتفسير. فهذه المواد لم يكن من الممكن أن تعنى بالبحث عنها الاتجاهات الوضعية والإمبيريقية المعروفة. كما أنها يمكن أن تفيد في إلقاء الضوء على مناطق من المعطيات الاجتماعية ظلت مجهولة للباحث الاجتماعي. أما من ناحية المنهج فلا يمكن أن نفضل أهميتها كاتجاه نقدي يبرز للضوء ما كان متضمناً مضمراً في أجهزة التحليل والتفسير السوسولوجي 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 الأنثوميثودولوجيا 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 ورؤيته له كإنسان مبدع وخلاق. ولقد اختلف الباحثون فيما يتعلق بتسمية الاتجاهات اللا وصفية. فبعضهم أطلق عليها المثالية، التأويلية، الذاتية، المبدعة.

(٢) لقد عالج عدد كبير من الدراسات التي أجراها باحثون أنثوميثودولوجيون هذه الظاهرة، ولعل من أبرزهم سيكوريل Cicourel مؤلف الكتاب ذائع الصيت Method and Measurement 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

النظرية البنيوية

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



- مقدمة:

«البنوية» 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 البنيوية 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، فشقت سبيلاً في مناخ فكري شديد الاختلاف عن ذاك الموجود في فرنسا. وفي العادة، ترتاب الجامعات الأمريكية والبريطانية (بوجه الخصوص) من الأفكار التي تنبت في فرنسا وألمانيا؛ وتعتبرها أفكاراً غامضة وتأملات تملأها الرطانة. ولقد تعرضت البنيوية إلى النقد لهذه الأسباب على وجه الخصوص.

يمكن إرجاع أصول البنيوية بوصفها مدرسة فكرية إلى عدة جذور: أحدها يمتد إلى الأنثروبولوجيا البريطانية والفرنسية، وهذا الأصل ليست له أهمية كبيرة لما نحن بصددده 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 أفراد، وفكرة الحقائق الاجتماعية، باعتبارها مكوّنة من تصورات جماعية. وهناك خط ثالث فلسفي يعود إلى الفيلسوف الألماني كانت، بفكرته

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

والمذاهب الفكرية شأنها شأن غيرها من المذاهب الحديثة، تنزع للزوال بسرعة، وربما كانت حدة النقاش هي ما جعل دعاة البنيوية يطورونها بشكل قوُص أركانها. فالأسماء التي ترتبط بما يُعرف الآن بما بعد البنيوية، كانت ترتبط أيضاً بالحركة الأصلية - أسماء مثل فوكو ودريدا تحديداً.

- نظرة أولية:

لا بد من التفريق بين البنيوية باعتبارها منهجاً والبنيوية باعتبارها مجموعة من الفرضيات الميتافيزيقية. فالمنهج إجراء من الإجراءات، أي أسلوباً للنظر إلى العالم أو التفكير فيه، يُمكننا 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 يتعين التسليم بها تسليماً، رغم وجود أدلة قاطعة ضد هذا التسليم.

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 للبنىوية - وبادعائها بيان البنية الكامنة في الأفكار العامة أو منطقتها، فإنها تدعي أيضاً كيف أننا - 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. ولا بدّ 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 تقريب أحد الرأيين باتجاه الآخر. والبنىوية في صيغتها المتطرفة لا تقيم وزناً لهذه المقاومة: وليفي شتراوس لا يكثر 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 نظريتنا هي التي تنتج عالمنا - فما الذي يدعو لاختبارها على محك الواقع؟ إذ لن نكتشف إلا ما وضعناه هناك

أصلاً. وأي منظور يرى أن الاختبار بالتجريب له دور يؤديه سيوصم بالتجريبية، وهي كلمة من أسوأ الكلمات في معجم البنيوية.

ثانياً: العالم بوصفه نمطاً منطقياً

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

ثالثاً: موت الذات

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

- البنيوية باعتبارها منهجاً:

يقصد هنا «بالمنهج» هو أن البنيوية تستطيع أن تكون مرشداً لتحليل المعاني العامة: ذلك أن بمقدورها أن تزودنا ببعض الأفكار حول ما نبحت عنه وكيف يمكن أن نجد ما نبحت 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 مثلما ذهب دور كايم في علم الاجتماع، إلى أننا لا يمكن أن نعرف طريقة عمل شيء من الأشياء بتتبع تاريخه، بل يتعين 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 أضحت محاولة فهم ظاهرة من الظواهر بالنظر إلى تاريخها وصمة يُطلق عليها «النزعة التاريخية» - وهي ثاني أقذع كلمة في قاموس البنيوية.

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 جملنا. وتتكون أي لغة من عدد محدود من الأصوات

وقواعد لتركيب تلك الأصوات، تشبه إلى حد كبير تلك التي نتعلمها 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- العلامة:

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 البنيوية القلائل من غير الأوروبيين، بين ثلاثة أشكال للعلامات: ١- الأيقونة icon: وفي هذه الحالة تكون العلاقة علاقة مبنية على التشابه - فالصليب المتدلي من رقبتني يشبه ذلك الذي صُلب عليه المسيح. ٢- المؤشر index: وتكون العلاقة في هذه العلامة علاقة سببية، كالعلاقة القائمة بين السحاب والمطر. ٣- الرمز symbol: وتكون العلاقة هنا مُستندة إلى العرف أو الاتفاق الاجتماعي. وهذه العلاقة كثيراً ما تُسمى 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 برتقالياً أو أرجواناً، لكن حدث بالصدفة أن الناس اتفقوا على أن معنى اللون الأحمر هو الوقوف أو الخطر، وهذا الاتفاق هو واقع خارجي فُرض على أفراد المجتمع. ولو قرّرت 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؛ والعلاقة بينهما كثيراً ما تقارن بالعلاقة بين وجهي الورقة. والدال على الجانب «المادي» من العلامة، كالصوت الذي ننتجه عندما ننطق كلمة «كلب»، أو كالخطوط الموجودة على ورقة. وهذا الجانب لا معنى له من دون المدلول، وهو المفهوم الذي يشر إليه الصوت. وكلا جانبي العلامة مهمان أحدهما للآخر: فالمفهوم لا يمكن أن يُفصَح عنه إلا بالصوت.

إن من الأهمية بمكان تذكر أن المدلول هو المفهوم وليس الشيء المادي. ذلك أننا ننزع إلى الاعتقاد بأن الكلمات ترتبط بالأشياء كما لو أنها أسماؤها المكتوبة عليها، غير أن علماء اللغة البنيويين يزيلون هذا الارتباط، ويصرّون على اختلاف المفهوم عن شيء. ويمكن إيراد أمثلة كثيرة دامغة في هذا المجال: فمفهوم الدائرة ذاته ليس دائرياً ومفهوم الكلب لا ينبج. غير أن هذا التفريق خطوة في طريق الفرضية الميتافيزيقية، 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 التركيبية والعلاقة الجدولية:

إن القول بأن العلامة وما تشير إليه علاقة اعتبارية 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. فنحن نعلم ماذا تعني ثلاثة، فقط لعلنا بعلاقتها بواحد واثنين وأربعة وهلم جرا. ولو أخذنا أحد الأصوات البسيطة علامة، لا اعتبرنا الكلمتين god و dog تمثلاً للعلامة نفسها، لكنهما

ليستا كذلك، إذ إن لهما معنيين مختلفين وذلك لأن الأصوات لها علاقة مختلفة بعضها ببعض في الكلمتين. وبالمثل، يذهب التوسير إلى أن معنى مصطلح «الاغتراب» عند ماركس في أعماله الأخيرة يختلف 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، وبعملية ذهنية، نغير كل عنصر من عناصرها، مستبدلين كلاً منها بغيره، فإن حدث تغير له دلالة في المعنى، نكون قد اكتشفنا العنصر الدالّ. فلو أخذت كلمة dog واستبدلت الـ h بالـ d لتصبح الكلمة hog، أكون في هذه الحالة قد اكتشفت عنصراً دالاً. ويرتب البنيويون في كثير من الأحوال هذه العناصر على شكل أزواج متضادة (تعارض ثنائي binaery opposition)، مثل الصوتين d/h. ويدّعي 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 شأناً من كوننا أصبحنا هنا نتلمس القواعد التي تحكم العلاقة بين العلامات، ومن ثم المعاني التي يمكن إنتاجها منها. ويمكن تحليل العلامات على مستويين، 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 تباعاً أو تلك التي لا يمكن أن تأتي تباعاً في سلسلة العلاقة التركيبية. وهكذا فإننا لا نجد في الإنجليزية، عادة هذا المزيج «hd» في حين قد نجد المزيج «dh». لذا، تدرّس في المدارس أحياناً بعض هذه القواعد المساعدة على التهجئة الصحيحة مثل: أن حرف i يأتي قبل e فيما عدا بعد الحرف c. وقواعد النحو هي النموذج المناسب هنا أيضاً. ويمكن النظر إلى المستوى التركيبي باعتباره المحور الأفقي للغة في هذا النموذج، وإلى المستوى الجدولي باعتباره المحور الرأسي فيه. والعلاقة الجدولية تشير إلى مجموعة من الكلمات المرتبطة مع الكلمة

موضع البحث، بحكم التشابه في الصوت أو المعنى.

حسبنا 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 محكوم بواسطة اللغة، وأنه يجب علينا أن نفرض الطرف عن الشخص المتكلم. كذلك فإن من المعقول القول إن معنى كلمة 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 البتة، أو أنها تخلق ذلك الشيء الخارجي.

- توسيع النموذج اللغوي: علم العلامات

يُطلق مصطلح semiotics على «علم العلامات» (أو المعاني العامة) ويشمل كل العلامات وليس اللغوية منها فحسب. وما نبتغيه الآن هو النظر إلى مثالين من التحليلات البنيوية في هذا المجال - كتحليل رولان بارت للأساطير الحديثة، وتحليل ويل رايت Will Wright لأفلام الغرب الأمريكي التي تحكي حياة رعاة البقر - وذلك بغية التركيز على ما نراه نافعا 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 التقريبي، وينطلق هذا التوسع من الفرضية القائلة إن كل النتائج الإنسانية ما هي إلا وسائل للاتصال في مرحلة من مراحلها يمكن تحليلها كما تحلل اللغة، بالتقسيم نفسه القائم بين اللغة والكلام. وهكذا يدعي ليفي شتراوس أنه كشف عن الوحدة الأساسية لأنساق القرابة أو لغتها، حيث تتساوى أنساق القرابة المختلفة لكل قبيلة مع التكلّم. 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 التركيبية، فهناك قواعد لنوعية الطعام الذي يترافق مع طعام آخر أو لا يترافق. 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 أحدها الآخر: المالح أولاً ثم الحلو. أما من حيث العلاقات الجدولية فهناك قائمة تختار منها النوع المناسب من اللحم مع النوع المناسب من الخضراوات. والوجبة الواحدة ما تضمه من اختيارات محددة من الطعام وطرق الإعداد، 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 مثلما 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 ويضمن تبني أفرادها لتلك الصورة. وسأضرب مثلاً على ما يقدمه بارت من تحليلات لا يختلف كثيراً عن الأمثلة التي أوردها هو، والمثل هو صورة من صحيفة تظهر تنويعات عليها في الصحافة البريطانية كل عام في أواخر أغسطس. ففي تلك الفترة يقام مهرجان نوتنج هل في لندن. ونوتنج هل هذه منطقة توتر عرقي، والمهرجان أساساً هو مهرجان يقيمه الهنود الغربيين وتعود أصوله إلى مهرجانات تقام في منطقة البحر الكاريبي، ومع ذلك تُشارك فيه جميع الأجناس، ولا تخلو هذه المناسبة في كثير من الأحيان من حوادث عابرة أو من أعمال شغب عنصرية مع

مضيّ 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 لمدلول 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 يتمنى أن يكون عليها - صورة يتعايش فيها الناس بجميع أعراقهم متحابين، صورة يساهم فيها السود بعاداتهم وتقاليدهم في نوعية الحياة التي يحياها البيض، والتي ينعدم فيها الشك بين السود ورجال الشرطة البيض، ويثق فيها رجال الشرطة البيض بالسود ويخلعون علامة السلطة التي يحملونها (الخوذة) من أجل الاستمتاع بالمناسبة.

أما الأسلوب الآخر للحديث عن هذه الصورة باعتبارها علامة فهو النظر إليها بصفقتها 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 متفجراً. إن ما يميّط هذا التحليل اللثام عنه هو كيف يُنتج «معنى» الصورة على مستويين مختلفين. وهو يكشف أيضاً عن القوى الفعّالة التي تعمل وراء ما لا يمكن لولاها 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 تنوع 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 كل وظيفة العلاقات القائمة بين العناصر أو تبرز مميزات. والوظائف ذاتها يمكن اعتبارها المصاحب، ولو صدق تحليل رايت، فإنه يترتب 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 تتابع الأحداث، أي مستوى العلاقات التركيبية: فكل وظيفة تُمكن 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 التنويعات ممكنة دون التأثير في الحبكة الأساسية - أنماط مختلفة من الشجار، علاقات جنسية متنوعة، وما شابه ذلك.

وإذا ما انتقلنا إلى مستوى العلاقة الجدولية، لأفينا أنفسنا ثانية في علم الأسطورة. ويُرتب 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 لرايت، فإن هذه التعارضات هي أيضاً طرق يرى بواسطتها أعضاء المجتمعات الحديثة عالمهم - حيث يقسمونه إلى حسن وسيئ، وقوي وضعيف، وما هو داخل المجتمع وما هو خارجه. وهذا الوضع يخلق حالة من التوتر، إذ كيف يمكننا الوصول إلى وفاق مع مجتمع مقسم بهذه الطريقة؟ إن أفلام الغرب الأمريكي تقدم لنا حلاً - ليس بالضرورة حلاً نستطيع تطبيقه في واقع الحياة (مع أن رايت يعتقد أن ذلك الحل يقدم نموذجاً لكل فعل على حدة)، وهو حل يبدد التوتر. ويتبين من عرض رايت لأفكاره - فيما يبدو - أن التعارض الرئيسي لم يرد في القائمة التي ذكرناها، ألا وهو التعارض القائم بين الفرد والمجتمع. وما تقوم به أفلام الغرب هو تقديم نموذج لتبديد التوتر القائم بين الاثنين، مهما تنوعت أنماط تلك الأفلام، وتعددت أنماط حلولها. وكثيراً ما يستخدم البنيويون كلمة الشفرة Code، ليس بمعناها الفني الدقيق، بل للإيحاء بوجود رسالة مستترة. وبذا يكون فيلم الغرب الأمريكي شفرة لتلك التوترات ولحلولها.

- نمطان من أفلام الغرب الأمريكي:

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- البطل يفصح عن قدرات استثنائية.	٣- المجتمع عاجز عن معاقبة الأشرار.
٤- المجتمع يقر بتفوق البطل ويقدره.	٤- البطل يسعى للانتقام.
٥- المجتمع لا يقبل البطل قبولاً تاماً.	٥- البطل يذهب خارج المجتمع.

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

إن نظرية الفعل تمتلك مفهوماً للنسق، إلا أن النسق هنا يُرى من حيث عناصره وليس من حيث العلاقات التي تربطها، في حين تعطي البنيوية 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 لتختلف جذرياً من نمط إلى آخر من أنماط تلك الأفلام. وقد بين رايت أن العناصر ربما تبقى كما هي في كل نمط، ولكن علاقات تلك العناصر بعضها ببعض تضيف عليها معاني متباينة للغاية.

إن مثل هذه النظرة إلى البنية تنبهننا إلى وجود مستويات مختلفة: مستوى يمكن ملاحظته، من الوهلة الأولى تقريباً، ومستوى إمكانية ملاحظته من الوهلة الأولى أقل، وهو بحاجة إلى استجلاء. ويمكننا مقارنة فكرة المستويات هذه بفكرة النسق عند الوظيفية، وهذه الفكرة تتعامل مع عدد من مستويات التجريد). وبعبارة أخرى نقول إن البنيوية تمكّننا من إقامة التفرقة التي توصل إليها ديفيد لوكوود، في تمييزه بين تكامل النسق والتكامل الاجتماعي. وتشير البنيوية 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 البنيوي:

نستخدم أفلام الغرب الأمريكي مثلاً لما يمكن للمنهج البنيوي أن يساعدنا على اكتشافه. ففكرة البنية الكامنة أو المنطق الداخلي، تمكّننا بحدّ ذاتها من تنظيم المواد وتصنيفها بطريقة لم تكن ممكنة، لو أننا تعاملنا مع الجوانب كلها في المستوى نفسه. فكان من الممكن أن نشاهد أفلام الغرب تلك حتى تُدمى عيوننا، دون أن نهتدي إلى طريقة لتصنيفها لو تعاملنا مع كل حدث وشخصية على قدم المساواة. ففي 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 البنيوية منهجاً خالياً من الأخطاء، وأي منهج بوسع أن يكون خالياً من الأخطاء؟ إن ما تقدمه البنيوية هو أنها ترشدنا إلى لب الموضوع الذي ندرسه، 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 «صناعة» أفلام الغرب الأمريكي قد كشفت للفحص والمعاينة، وهو ما يفتح السبيل لمعرفة كيف تعمل هذه الصناعة.

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

- عيوب المنهج البنيوي:

أ- النظرة الاختزالية

ترتبط عيوب المنهج كلها بطريقة ما بالفرضيات الميتافيزيقية التي أضحت تميز البنيوية؛ وهي تمثل نزعة المنهج للاتجاه إلى تلك الفرضيات. ولذا فإن القدرة على تمييز إحدى البنى الكامنة أو الكشف عن منطقتها، مما له أهميته التفسيرية، يمكن أن يغري المُنظر 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 تضيف عمقاً وثراء للفيلم من دون أن تمس المعنى الكامن في شيء، وقد تكون هذه المشاهد متعلقة بعلاقة جنسية أو عرقية، أو بمواقف تاريخية وما شابه ذلك.

ونزعة الاختزال هذه، أي التغاضي 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 تفيد أحداً.

ب - قضية التغير

تتبع مشكلة التغير من نقد التطور التاريخي ومن الميل لاعتبار «الذات» محكومة بالبنى الكامنة. والتحليل البنيوي قصد منه الحلول محل النظر التاريخية، لكن البنية التي تكشف ظهر أنها جامدة - أي أنها مجموعة قائمة بين عناصر. خذ رايت على سبيل المثال، فهو قادر على تحديد الحبكة التقليدية والتتويجات الثلاثة الأخرى، بيد أنه غير قادر، انطلاقاً من التحليل البنيوي، على أن يبين لماذا تطورت هذه التتويجات المختلفة، ولماذا تغيرت الحبكة التقليدية. ولكي يجيب 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 البنيويين، إن التغير في اللغة لا يمكن فهمه إلا بالرجوع إلى الكلام وإلى الذات، إلا أن البنيويين الذين يمثلون قلب الحركة البنيوية الحديثة يستبعدون هذه الإمكانية، ولذا نراهم مضطرين للحديث عن «التحولات» كما لو أنها أحداث سحرية حدثت دون أسباب.

ثم إن تفسير رايت 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 البنيوي المتشدد، الذي عليه أن يفترض أن العالم الخارجي محكوم 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
- Bottomore, 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.
- Kurzwel, 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 البنيوية

- مقدمة
- طبيعة النظرية
- نظرية التوسير الاجتماعية
- سببية بنيوية وحتمية مفروطة
- الحسم 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 البنيوية؛ بدعوى أن شعورنا بأننا صانعو 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 وإدامتها، أو أحياناً على تحويلها عن طريق الثورة. فالبشر - بناء على هذا الرأي - يضحون دُمى للبنية الاجتماعية، وهذه البنية بدورها تصبح نوعاً من الآلة ذات الحركة الدائمة. أي أن هذه النظرية تقف عاجزة تماماً حينما تتناول الفعل الاجتماعي، وتصف الخيوط التي تحرك تلك الدُمى، رغم فائدتها 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 البنيوية: فلقد 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 قدراً من المصداقية هو ما حدث في أوروبا الشرقية خلال السنوات الماضية، إذ إن الجمود الذي أصاب النظرية والأنظمة التي تبنتها، بلغ من شدته أن التجديد من الداخل

أضحى مستحيلًا. على أن الماركسية لم تخل من الجدل في داخل أوساطها، وهذا الجدل اشتد في الغرب أكثر عندما أخذت الأحزاب الشيوعية تسعى لكسب أصوات الناخبين - وهو ما لم تفلح أبداً في تحقيقه بالدرجة المتوخاة.

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 بسبل التحرك من أجل المحافظة على بقاء تلك الأحزاب كقوة سياسية، تواصل على الصعيد النظري ليشمل مسألة ما يمكن للماركسية أن تقدمه لفهم العالم، أو بالأحرى فهم طبيعة ذلك العالم ذاته (أي فهم الرأسمالية الحديثة).

وقد نشأت الماركسية البنيوية شأن البنيوية ذاتها في فرنسا، وسوف نتناول في هذا الفصل أعمال لويس ألتوسير، أبرز روادها، وأعمال نيقولاس بولانتزاس بقدر أقل من التفصيل. ويمثل كل من ألتوسير وبولانتزاس، في إطار الاشتراكية الحديثة، النهج التقليدي للماركسية، وهما يريان الماركسية باعتبارها علماً يقدم لنا معرفة علمية عن العالم، يمكن أن تستخدم في وضع خطة سياسية لإيصال الطبقة العاملة لسدة الحكم. أما ممثل الطبقة العاملة فهو الحزب الشيوعي، حامل تلك المعرفة ومهندس التحرك السياسي. ونلاحظ في أعمالهما النزعات المتصلبة في الرأي أو الميالة إلى التسلّط (الحزب أفضل من يعلم)، والتي أصبحت مع الأسف من صفات الماركسية التقليدية. لكنهما في الوقت ذاته، قدما العديد من التأويلات العميقة التي تثير 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 تحديداً: فأعمال باسكو تدين بالكثير لذلك الجدل الذي بذرت بذوره أعمال ألتوسير. أما في الولايات المتحدة فقد ساعدت على إجراء أبحاث تطبيقية ثرية حول البنية الطبقيّة 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 محكوم 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. والاشتراكية ستتحقق حينما يعي البشر تلك الحقيقة ويستعيدون حريتهم المفقودة ثانية. وتدين وجهة النظر هذه بالكثير لأعمال ماركس المبكرة - وتحديدًا مخطوطات ١٨٤٤ - وقد أصبحت وجهة النظر تلك مهمة للغاية بعد سنة ١٩٦٠ بين الماركسيين الفرنسيين، المنادين بإدخال تغييرات جذرية على طبيعة التحرك السياسي والشكل التنظيمي للأحزاب الشيوعية. وهكذا كان التوسير يحاول أن ينأى بنفسه عن الماركسية التقليدية ويدافع عنها في الوقت نفسه.

ويجدر بنا تسجيل نقطتين قبل المضي قدماً. الأولى هي أن التوسير أنكر دائماً تأثيره بالبنوية، التي كان يدعوها «أيديولوجيا» 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 الستينيات.

- طبيعة النظرية:

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

ولعل أحد أسباب غموض التوسير هو ذلك الإشكال القائم في كل كتاباته بين نظرتين مختلفتين للنظرية: بين الحاجة إلى إيجاد وسيلة من الوسائل يمكن بمقتضاها اختبار أي نظرية بالاستناد إلى «الوقائع»، 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 الوقائع التي نجدها فيه. والرأي الأخير هو رأي شبيه بذلك الذي يتبناه البنيويون. ويتراءى لنا أن التوسير 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 عالماً 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 عالمها الخاص بها؛ وهو ما يؤدي إلى استحالة معرفة «العالم الحقيقي» خارج تلك

النظرية، ذلك العالم الذي نستند عليه في التحقق 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 تنتمي إليه. وهذا الرأي يجابه الماركسية بمشكلة حقيقية 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 نفاضل بينها؟

يشكل رأي التوسير الآخر في النظرية إجابة على هذا السؤال، أو على الأقل إجابة جزئية عليه. فبالرغم من أن النظرية تخلق عالماً من «الموضوعات النظرية» خاصاً بها، فإن هذه الموضوعات لها بعض العلاقة بالموضوعات الحقيقية التي لها وجود مستقل في العالم - مستقل سواء عن النظرية أو عن إمكان رؤيتنا نحن لها. وهذا الرأي يقترب من الرأي القائل: أن النظرية تحدد بنى اجتماعية غير قابلة للملاحظة ولكنها حقيقية، وأن طبيعة هذه البنى تفسّر ما نستطيع ملاحظته. وهذا القول يترك التساؤل قائماً وهو: كيف نتحقق من أن نظريتنا صحيحة، أو على الأقل أفضل من غيرها، وكيف نتحقق من أننا قد تعرفنا على بنى كامنة حقيقية - أو حسب تعبير التوسير: كيف نتملكها؟ ولما كانت أي نظرية تخلق موضوعاتها النظرية الخاصة بها وهي ما تملكه البنى غير القابلة للملاحظة، فإننا لن نتمكن من اختبار النظرية مباشرة انطلاقاً مما يُمكننا أن نراه. إذن، ما العمل؟

ترتبط هذه المشكلة عند التوسير بمشكلة الكيفية التي تُعرف بها العلم، أي كيف نفرق بين ما هو علم وما ليس بعلم؟ إن العلم لا يقدم لنا حقيقة تامة دفعة واحدة، بل يمر بمراحل من التطور أو «بتورات»، أولاها 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 انفتاح «المنظومة

الفكرية» في النظرية، أي انفتاح مجموعة المفاهيم التي تُشكل قوام النظرية. فإن كانت النظرية تُمثل مجموعة من المفاهيم التي تساعدنا على فهم العالم، فإنها تعمل على تمكيننا من إثارة التساؤلات انطلاقاً من مفهوماتها - أي تمكننا من طرح المشكلات، ومن هنا جاءت كلمة Problematic. أما المنظومة الفكرية المغلقة، حسبما يقول ألتوسير، (أي غير العلمية أو «الأيديولوجية») فإنها تثير تساؤلات لكنها تفترض الإجابة مُسبقاً. فمنطلق 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 ألتوسير، فيكمن فيما يدعو به 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 اشتقاق المفهوم من الآخر، كانت تلك النظرية علمية أكثر. إن التماسك المنطقي أو العقلاني هو أحد السبل التي نحكم 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 التأكد من صدقها مباشرة أو بشكل غير مباشر بالملاحظة. 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 ومتماسكاً، وإن من المشكوك فيه ما إذا كان بالإمكان وضع نظرية متماسكة تماسكاً تاماً؛ ولو أمكن

ذلك لأضحت النظرية كالنسيج من دون درز فلا أول ولا آخر. إن البحث عن مثل هذا النسيج النظري هو الذي أفضى باتباع التوسير، وعلى وجه الخصوص الإنجليز منهم، إلى تجزئة النظرية، فالتوسير نفسه لم يترك لهم الكثير خلاف ذلك للاهتمام به.

وهكذا، فالنظرية عند التوسير تخلق موضوعاتها النظرية الخاصة بها، وهي مع ذلك تمتلك appropriate موضوعات حقيقية ولكنها غير قابلة للملاحظة (كالبنى الاجتماعية الكامنة). والنظرية العلمية نظرية عقلانية ومتماسكة لكونها تنتج موضوعات نظرية. ولا بد من التأكيد على أن التوسير يتكلم عن النظرية شأنها شأن علاقتنا جميعاً بالبنى الاجتماعية. وهو يحاول أن يبين أننا نعثر في ثانيا 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 دعواه ضد النزعة الإنسانية، فأعمال ماركس الأولى التي انطلقت منها تلك النزعة هي أعمال غير علمية. وهو بهذا الرأي لا يدعي شأن الآخرين من الماركسيين المعاصرين، أنه يقوم بتطوير نظرية ماركس أو تأويلها، بل بالأحرى يقوم بعرض ما قاله ماركس عرضاً صادقاً. وهذا ما يضيفي على السواد الأعظم من أعمال التوسير نفحة التأويل الإنجيلي، أي محاولة إمالة اللثام عن الحقيقة المقدسة. إن نظرية التوسير، تُرسي صدق ادعائها 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 التوسير مُطوراً لنظرية ماركس، ومن ثم نستطيع أن نستقي من أعماله أكثر مما لو انشغلنا في جدل حول النصوص المقدسة.

- نظرية التوسير الاجتماعية:

المفاهيم الأساسية - البنى والممارسات

نأتي الآن إلى المفاهيم الأساسية لنظرية التوسير الاجتماعية.

يستخدم التوسير 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 وتضمن قوة العمال والآلات، وآخرها البضاعة المصنوعة. والعنصر الحاسم في الممارسة هو محصلة لقوة العمل ووسائل الإنتاج، وفيه تكون قوة العمل بمرتبة الوقود لوسائل الإنتاج، أي أن الفاعل هو ببساطة القوة التي تحرك الأشياء المادية. ومما لا شك فيه أن التوسير يضع وصفاً مجازياً لكثير من مظاهر العمل: فالناس يصبحون أسرى لأدواتهم، وهم يتحولون إلى الوقود الذي يُبقي على حركة الآلات. وليس هناك لدى جمهور واسع من العمال الصناعيين مجال للاختيار أو القصد. على أن هناك فرقاً بين الوصف المجازي لما يجري أثناء العمل، وهو ما قد يُستخدم 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. وتتخذ الممارسة السياسية العلاقات الاجتماعية مادة لها عن طريق التنظيم السياسي فيما نقدر؛ في حين أن الممارسة الأيديولوجية هي الطريقة التي ينظر بها الناس إلى أنفسهم وعالمهم؛ 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 المماثلة مع الممارسة الاقتصادية لا تتصف بالوضوح دائماً،

ذلك أن دور الفاعل، أهم بكثير على المستوى السياسي والأيدولوجي. فالنظرية عند أصحاب نظرية الفعل هي التوسع في دراسة المعرفة الحياتية العادية. أو الكشف عما كان معروفاً لدى الناس سلفاً. أما عند التوسير فالنظرية هي تحويل المعرفة العادية أو تغيير العالم الأيدولوجي، والمحصلة النهائية تختلف عنده اختلافاً بينا عن المادة الخام، ولو كان لنا أن نقيم نظرية تنطلق من البنى الاجتماعية في مقابل نظرية تنطلق من الفعل، لتبين أن تصور التوسير للنظرية هو الأقرب لما نبتغي.

ليس هناك من سبب قبلي يمنع قائمة الممارسات تلك من أن تطول إلى ما لا نهاية له، فالتوسير قد أضاف بنفسه الممارسة الفنية للقائمة. لكن تظل الممارسات الثلاث المذكورة هي المهمة على وجه الخصوص، لأنها توفر أساساً لتحليل المجتمع: الأساس الاقتصادي والسياسي والأيدولوجي. وتجري كل واحدة من تلك الممارسات ضمن بنى معينة، أي ضمن مجموعة من العلاقات المتشكلة حول العناصر الرئيسية للممارسة وهي المادة الخام، ووسائل الإنتاج والمنتج النهائي. والبنى التي تجد تلك الممارسات نفسها فيها، تتكون من مستويات أساسية من مستويات المجتمع (instances) - المستوى الاقتصادي والسياسي والأيدولوجي. ويمكن النظر إلى كل المجتمعات باعتبارها تتكون من هذه المستويات الثلاثة: وهي تكون معاً «التشكل الاجتماعي»، أي بنية البنى. ويعود القول بوجود هذه البنى الثلاث إلى أن ماركس قال ذلك أما الآن، فتجدر الإشارة إلى أن مصطلحي المستوى «السياسي» و«الأيدولوجي»، لهما معنى أوسع مما نعطيها في حياتنا اليومية. إذ يمكن النظر إلى السواد الأعظم من التنظيمات على اعتبارها تنظيمات سياسية وأيدولوجية، 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 بنيوية وحتمية مفردة:

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

كان التوسير 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 البنيوية 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 والأيدولوجي كرتين تدفعهما تلك العصا للحركة. لذا يلفت التوسير الانتباه إلى كون هذه المستويات الثلاثة تُشكل بُنى، وأنها تتباين من حيث تركيب عناصرها المكونة وعلاقتها بعضها ببعض، وأن علينا أن نحرص على تحليلها فهي ليست بنى بسيطة التركيب. ثم يبين أن المستويين السياسي والأيدولوجي ليسا نتاجاً مباشراً لتأثير المستوى الاقتصادي. فكل منهما وجود حقيقي خاص به ويرتبط بالمستويين الآخرين بطرق شتى (أو «معقدة» كما يفضل التوسير أن يقول).

ثمة تشبيه معماري مفيد هنا، يرجع في الأصل إلى ماركس، وهو تشبيه يقرئنا من فهم رأي التوسير. 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 وتريطهما به علاقة تضعهما في وضع الاعتماد عليه، فكل طابق منهما منفصل عن الطابق

الذي يقع تحته أو فوقه، وما يجري داخل كل طابق ليس محكوماً بما يجري في الطابق الذي يقع في أسفله. فقد يكون الطابق الأول محلاً تجارياً، بينما يكون الثاني مجمعة مكاتب، والثالث شققاً سكنية. ومصطلح التوسير لوصف هذه العلاقة، أي العلاقة التي يتخللها ترابط سببي دون اعتماد كامل، هو «الاستقلال الذاتي النسبي». والمستوى السياسي والأيدولوجي لا هما بالمعتدين اعتماداً كاملاً على المستوى الاقتصادي، ولا هما في الوقت ذاته بالمستقلين استقلالاً تاماً عنه. ولو اعتبرنا المبنى المذكور مشروعاً واحداً، فإنه من البين 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 اتخذ مالكو المبنى الطابق الثالث مسكناً لهم، فإن مستوى معيشتهم وطريقة حياتهم ستحددهما طبيعة النشاط الذي يزاولونه، لكن توجد أمامهم، ضمن هذه الحدود، العديد من الاختيارات. أما ما يجري داخل الزواج والحياة الأسرية فتقرره أمور خاصة بهذه الحياة.

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

لقد رأى الماركسيون على الدوام أن المستوى الاقتصادي وتطوره يحكمهما

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 والحياسة 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 التوسير يضيف إلى ذلك أن العوامل المسببة على المستويات الأخرى يمكن اعتبارها تناقضات أيضاً، وأن ما يحدث في الحياة اليومية للمجتمع هو محصلة للطريقة التي تتجمع بها تلك التناقضات في بنية البنى الكامنة. وهذه العملية عليها التوسير الحتمية المفرطة Overdetermination، ومعناها «أن الكثير يجري هناك»، بيد أنها تعني في بعض الأحيان أموراً أخرى - عندما تُستخدم مثلاً للدلالة على الطريقة التي تتجمع بها التناقضات على مستويات مختلفة، لمساندة بعضها البعض أو لكبح 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 للتمثيل على الحالتين المذكورتين على التعاقب.

إن الثورة الروسية مثال جيد بشكل خاص لتطبيق مفهوم «تضافر القوى». وهو مثال مفيد بشكل خاص للتوسير، يمكنه من الاستشهاد بنصوص لينين «المقدسة»، وإن كان بالإمكان العثور على تعليل أفضل وأوضح من ذلك في الفصل الأول من كتاب تروتسكي الموسوم «تاريخ الثورة الروسية» (١٩٦٧). وقد نبأغ 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 رأسمالياً 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 برزت تناقضات وصراعات أخرى مستندة على هذين التناقضين: كالصراع بين الرأسماليين الروس وبين مالكي الأراضي، لأن هؤلاء المالكين أخذوا يخشون على مصالحهم من تطور الرأسمالية؛ والصراع بين المُمُولين الغربيين الذين كانوا يَدْعُمون 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 جميعها يمكن اعتبارها تناقضات اقتصادية أساسية وثنائية.

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 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 منطقتها التطوري الخاص بها في الصراع والتسوية. أما على الصعيد الأيديولوجي، فقد احتدم الصراع بين أولئك الذين تأثروا بالأفكار العلمية الغربية الحديثة، وبين من يناصرون 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 المتباين للتطور، هو أن من نتوقع منهم أن يكونوا في هذا الصف بالنظر إلى مصالحهم الاقتصادية، مثلاً، قد يقفون مواقف سياسية أو أيديولوجية 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 ولّد 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 يشيعان الإحباط في نفس من يقرأهما، من تذكر الجانب الآخر من معركة التوسير السياسية. فعلى الرغم من أن التوسير 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 التغلّي عن الرأي القائل إن العامل الاقتصادي له الأولوية. لقد كان التوسير لا يزال بحاجة إلى القول: إن المستوى الاقتصادي يتمتع بشيء من الأولوية في تحديد ما يدور (و من ثم فهم ما يجري عموماً)، رغم الاستقلال النسبي والتأثير السببي للمستويين السياسي والأيدولوجي، وتلخص التفافه على هذا المأزق بالعبارة التالية: «إن العامل الاقتصادي هو العامل الحاسم في المستوى الأخير»، وتلك عبارة مقتبسة من إنجلز سرعان ما استدرکها التوسير 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 اكتسب بتناقضات أخرى.

ومن السهل التي يتخذها التوسير للنأي بنفسه عن الماركسية الفجة، وللمحافظة 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 والأيدولوجي. 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. فكان هذا يعني أن المستوى الاقتصادي يتنازل عن سلطته ويمنحها لواحد من المستويين الآخرين، أو يحتفظ بها لنفسه طيلة بقاء ذلك النمط من المجتمع. ويحتاج بيان هذه المسألة إلى النظر في تحليل التوسير «لنمط الإنتاج»، أو تحليل المستوى الاقتصادي، ونذكر بأن هذا المستوى هو المستوى الأساسي للبنى الكامنة للمجتمع.

- نمط الإنتاج:

إن الكثير مما نعرضه هنا مأخوذ لا من أعمال التوسير ذاته بل من إيتين بالبار Etienne Balibar، زميله الذي اشترك معه في تأليف كتاب قراءة رأس المال Reading Capital (١٩٧٠)، وهو مصدر أساسي من مصادر النظرية الماركسية البنيوية. 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» non - labourer، 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 يحتلها ليست مهمة بقدر الوضع ذاته. ويظل المجتمع الذي يتسم بدرجة عالية من الحراك الاجتماعي أي ذلك الذي بإمكان أفراد 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 علاقتان 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:

١- 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 تشتغل بالفلاحة فتسيطر على قطعة الأرض التي بحوزتها، بمعنى أنها تختار 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.

٢- الرأسمالية: هنا يكون غير العامل هو مالك المصنع، والعامل هو الذي يعمل فيه، ويمتلك غير العامل وسائل الإنتاج ويسيطر عليها، والمالك هو الذي يقرر ماذا ينتج ومتى، الخ.

٣- النمط الإنتاجي الانتقالي: وهو نمط يقع بين الرأسمالية والإقطاعية، وكثيراً ما يشار إليه باعتباره مرحلة «الإنتاج المنزلي». وهذا هو الشكل الذي اتخذته صناعة النسيج أثناء الثورة الصناعية في بريطانيا. ويظل العامل وعائلته يسيطران على قطعة الأرض وعلى العمل فيها، بيد أن لهما دخلاً إضافياً يأتيهما من إنتاج البضائع بواسطة الآلة التي يمتلكانها ويحتفظان بها في المنزل (كالنول مثلاً). ولهذا فإن العامل هنا يمتلك وسيلة الإنتاج. أما غير العامل فهو عادة تاجر يشتري المواد الخام

وينقلها لعماله ويأخذ 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 لتتمركز في مكان واحد.

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

وهنا نسجل ثلاث نقاط عن مفهوم البنية الاقتصادية الكامنة، هذا قبل الماضي للنظر في علاقاتها بالبنى الأخرى. وأولى هذه النقاط أن التوسير يذهب إلى أن أحد الأسباب التي تمنع هذه النظرية من أن تكون نظرية بنيوية، هو أن العناصر ذاتها تتغير بتغير العلاقات، فوسيلة الإنتاج في النظام الإقطاعي هي الأرض، وفي الرأسمالية الآلة. أما في البنيوية 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 يبدو ذا قيمة، إذا ما تذكرنا أن البنيوية تشارك في إعطائها الأولوية للعلاقات على حساب العناصر. وبالتأكيد سوف يحتاج التوسير بالقول إن التغير في العلاقات هو الذي يفضي إلى التطور في العناصر، ما دام القول بعكس ذلك سيقوده ثانية إلى حتمية اقتصادية فجأة.

والنقطة الثانية هي أن النموذج الذي بين أيدينا لا يميز بين أكثر من أربعة أشكال للمجتمع، وهذه الأشكال الأربعة لا تشمل بأي حال من الأحوال كل المجتمعات التي لنا علم بها. خذ مثلاً ما يدعوه ماركس «بنمط الإنتاج الآسيوي» إنه نمط يشكّل 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 تماسكاً منطقياً تاماً، 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 نيقوس 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 بيروقراطية الدولة، التي تتحكم في وسائل الإنتاج وتجنّي 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 التغير، وهي المشكلة التقليدية في النظرية البنوية. إن هذه النماذج هي نماذج ثابتة لمجتمعات متباينة في أشكالها، ولو كان ما يعنيه التوسير هو أن تلك النماذج تشخص الآليات التي تقود المجتمع إلى التغير، لأعادنا ما يقوله إلى الحتمية الاقتصادية الفجة. وليس بإمكان التوسير اللجوء إلى الفاعل ليفسر من خلاله عملية التغير، لأنه يناهض هذا المذهب على وجه الخصوص. وعلى ذلك تبقى مسألة التغير، 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. ومما طرّح «النمط الانتقالي» إلا محاولة لاستيعاب الإشكال، غير أنه أفضى إلى خلق نمط آخر وسيط يتسم بالثبات. وهنا نعود ثانية إلى شكل آخر من أشكال التوتر التي تساهم في تقويض النظرية كلّها.

ويمكننا 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 والأيدولوجية. ولعل أفضل مثال هو المقارنة بين العلاقات القائمة في ظل النظامين الإقطاعي والرأسمالي، وهما نمطا الإنتاج اللذان يفترض فيهما إنتاج فائض اقتصادي (أي إنتاج أكثر

مما هو ضروري حقاً، لإبقاء كل أفراد المجتمع على قيد الحياة أو جلّهم). إن هذا الفائض في المجتمعات الطبقيّة، 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.

يملك 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 سينتج فائضاً يسلمه للمالك. لكن ضمان وجود فائض ينتقل إلى الإقطاعي في الواقع العملي يتم بعدة صور منها: أن يدفع الفلاح ضريبة سنوية للإقطاعي، 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 يكمن 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 والأيدولوجي نحو وضع السيادة والهيمنة.

ونستطيع أن نقارن ذلك بال رأسمالية، حيث يملك غير العامل وسائل الإنتاج ويتحكم فيها. فحينما يذهب العامل إلى العمل فهو مجبر على أن ينتج قدرأ 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 وستحقيق به الخسارة إن حذوه الآخرون.

وليس بمقدور العامل في هذا النظام أن يُسيّر المصنع 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 سينتج فائضاً من الإنتاج يؤول 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، مثلما أنه هو المهيمن في المستوى الأخير. ولذا تكون البنية الاقتصادية هي السبب الأهم في تطورات الحياة اليومية لأي تشكّل اجتماعي.

- الأيديولوجيا والسياسة:

سنتناول وجهة نظر البنيوية في المستويين الآخرين، وهما المستوى السياسي والأيديولوجي لقد بدا دائماً أن الطريقة المنطقية، أو قل الطريقة المنطقية المثمرة، لتطوير الأساس النظري هي تحليل البنى الكامنة في المستويين السياسي والأيديولوجي مع آلياتهما السببية، وتحديد الطريقة التي يؤثر بها هذان المستويان بدورهما في المستوى الاقتصادي. ولكن شيئاً من هذا القبيل لم يحصل، إذ عندما توجه التوسير وأتباعه لدراسة هذين المستويين، فإنهم لم يتناولوا البنى الكامنة بل تناولوا المؤسسات الظاهرة على السطح. وبإمكان إعطاء سبب لهذا التوجه، وهو أن تحديد البنى 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 البنى المستقلة على هذين المستويين معناه التسليم بأكثر من اللازم لأصحاب النزعة الإنسانية، لذا يلجأ هؤلاء إلى استخدام شكل من الحتمية الاقتصادية، التي تنتج فيها البنية الاقتصادية الكامنة مؤسسات سياسية وأيديولوجية ظاهرة. وهذه ليست حتمية اقتصادية صريحة، بل تعتورها بعض التناقضات الخاصة.

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

- الطبقات الاجتماعية:

إن تحليل البنية الطبقيّة هو أحد المجالات التي أسهمت نظرية التوسير فيها إسهاماً إيجابياً، وإن لم يكن جذرياً بالقدر الذي تدعيه. وكانت إسهامات نيقوس بولانتزاس بلا شك أكبر في هذا المجال. ومن المؤكد أن تحليل البنية الطبقيّة عنده أرقى بكثير مما نجده في تحليلات الماركسية الفجة، دون التشتت في التصنيفات المتنوعة التي قدمها المنظّرون من أمثال داهر ندورف. وتقوم الفكرة الأساسية هنا على القول إن الطبقات الاجتماعية لا تحدّد 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 تُولد طبقتين، المالكين وغير المالكين، البرجوازية والبروليتاريا، فضلاً عن طبقة ثالثة أخرى هي البرجوازية الصغيرة، أي صغار المنتجين، وهذه الطبقة في اضمحلال مستمر. ونكمن أولى مساهمات الماركسية البنيوية، في إشارتها إلى أن بالإمكان أن يتعايش أكثر من نمط إنتاجي في التشكل الاجتماعي الواحد. وقد لاقت طريقة «تبلور» تلك الأنماط المختلفة الكثير من الاهتمام. وهذا يعني أنه يمكن أن توجد في المجتمع الواحد طبقات اجتماعية مختلفة تنتمي إلى أنماط إنتاجية متباينة. ويتحدث بولانتزاس عن «إنتاج محدود للبضائع»، يظهر أنه نمط مُعدّل انتقالي يمتد إلى الرأسمالية، وذلك لتفسير 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 والأيدولوجية، 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 لمصلحتها 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 مهماً في تطور الحركة النقابية البريطانية. ويوضح الحوار الذي دار بين بولانتزاس ووالف ملباند، وهو ماركس إنجليزي، الاختلاف بين هذا الصنف من التحليل وبين التحليل الماركسي التقليدي، وسيتلمس 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 بولانتزاس حينما يلتفت إلى المحددات الأيدولوجية والسياسية للبنية الطبقية، فإنه ما يلبث أن يعود القهقري 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 المنتمين 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

الأيدولوجية، 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 والمتقنين والعسكريين، ويذهب 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 تنحدر منها. وهكذا يأخذ المحدد الاقتصادي مرة أخرى مكاناً رئيسياً في تحليله. وهو ليس شيئاً خاطئاً بالضرورة، ذلك أن الماركسية البنيوية ما زالت تقدم لنا نوعاً من التحليل الهيكلي للبنية الطبقة، إلا أن ذلك التحليل بحد 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 للبنى الكامنة على المستويين السياسي والاقتصادي.

- الدولة وأجهزتها الأيدولوجية:

يعزو أصحاب الاتجاهات الماركسية التقليدية، الفجة منها والناضجة، الصراعات السياسية إلى وجود الطبقات الاجتماعية التي تتركز في تكوينها على البنى 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 محكاً للحكم على «فجاجة» أي نظرية، بحيث يعتبرون أي محاولة لربط الصراع السياسي بطبقات حددت وجودها المعايير الاقتصادية، محاولة تنطوي على الفجاجة أو الحتمية. وتتخذ البنيوية هذا

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

لقد أصبحت الدولة مجالاً رئيسياً للبحث بتأثير الكتابات البنيوية أساساً. وسوف يظهر سريعاً أن مصطلح «الدولة» يعني في هذا السياق أكثر مما يعنيه في اللغة المتداولة، وهذا أوضح ما يكون في بحث أعده التوسير (١٩٧١) حول الأيديولوجية وأجهزة الدولة الأيديولوجية. ولقد بينا أعلاه الحجة التي تقول إن ما يميز الرأسمالية هو أن «آلية الاستحواذ» عندها تضمنها العلاقات الاقتصادية. أما التوسير فيقول إن ثمة متطلبات أخرى لتلك العلاقات ليست مضمونة على المستوى الاقتصادي، رغم إقراره بصحة هذه الدعوى. فالعمال 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 تشل 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 التوسير 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 تمليه 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 التوسير 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. فبيان الحاجة لشيء معين ليس تفسيراً لكون الحاجة قد بُيِّت أو تفسير الكيفية لتبئتها - ويصح 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 التوسير دحضه - أقول إن هذا الافتراض الضمني هو أن وجود هذه المؤسسات يحدده المستوى الاقتصادي.

وتتبدى مشكلة أخرى أمام كل من التوسير وبولانتزاس، 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، وهما 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 للنظرة الماركسية الفجة.
«الصراع الطبقي»، إذن، لا ينبع من أي مكان.

- الذات:

تقودنا مناقشة التوسير للأجهزة الأيديولوجية في نهاية المطاف، إلى العرض المسرحي لما أسميناه بمسرح العرائس البنيوي. 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 أخطئ إذا اعتقدت أنني أكتب هذا الكتاب بينما الذي يكتبه حقاً هو النظرية الاجتماعية من خلالي.

والتوسير يطور فكرته حول هذه المسألة بقدر كبير من الذكاء والإحكام قائلاً: إن هذا الشعور ضروري ومضلل. وهو بذلك قد جعل هذا الشعور بأننا صانعو أفعالنا لباً ما نعنيه بالأيديولوجيا. وقد وصف هذا الشعور «بالشعور المُتَّحِل»، مقتبساً ذلك المصطلح من عالم النفس التحليلي البنيوي الفرنسي جاك لاكان الذي أعطى المصطلح معنى فنياً.

ويرى لاكان 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 تتداخل مع مراحل النمو التي وصفها فرويد. وتقول الفكرة إن الرضيع يشعر بأنه حزمة من صراعات ورغبات جامحة تشده في اتجاهات متعارضة. ويوافق معظم أصحاب مدرسة التحليل النفسي على هذا الرأي، ويرون عملية النمو باعتبارها عملية اكتساب القدرة على التحكم في هذه الرغبات وتوجيهها. وهذه العملية عند لاكان هي عملية اكتساب الإنسان

الشعور بأنه أصبح ذاتاً . وهي تحدث عبر رؤية الرضيع لصورة مرآة - ليس بالضرورة لمرآة حقيقة - ولكن ربما من خلال الوالدين، بالطريقة التي رأى جورج هيربرت ميد تكون الأنا ME. أما عند لاكان فَمَا تَكُونُ خلال عملية النمو 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؛و يحاول أن يصبح هذه الذات، التي هي في الأصل ذات «مُتَخَيِّلَة»، فيما تستمر الرغبات المتناقضة في نفسه قائمة بصورة من الصور في الباطن. ومعظمنا يمر بفترات شدة حينما تطفو تلك النزعات المتناقضة إلى السطح.

إن اهتمام لاكان منصب على دراسة بنية اللا شعور، التي تكمن خلف هذا الشعور المتخيل 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 التوسير، فما يريد قوله في هذا الصدد هو أن هذا الشعور المتخيل بالذاتية، إنما يتأتى بفعل الأجهزة الأيديولوجية. فهذه الأجهزة قائمة قبل أن يولد الشخص. وهي التي ترسم مسار حياتنا، فنحن نولد وأدوارنا تنتظرنا في العائلة والمدرسة والعمل وما إلى ذلك. وهذه الفكرة شبيهة في واقع الأمر بمفهوم بارسونز عن دور المكانة. وشعورنا بكوننا ذواتا هو وجوانب أخرى كثيرة تتبثق من الأفعال (أو الممارسات) التي تنتظرنا، والتي نحن مجبورون على القيام بها. وتأكيداً لهذا يقتبس التوسير كلام عالم اللاهوت باسكال، مؤداه أن المرء لا يؤمن بالله أولاً ثم يصلي، بل يصلي ثم يؤمن بالله من خلال الصلاة. إذن أبدأ 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 تساعد على الإبقاء على نمط الإنتاج قائماً. وأخيراً تُحرك العرائس من خلال الشعور المُتخيل بكون المرء حراً ومختاراً في فعله. أما فائدة آلية مسرح العرائس:

- ١- تُقدم لنا نموذجاً للمجتمع يُمكننا من التفريق تفريقاً تاماً بين المجتمع والفاعل، حتى ولو برزت المشاكل حينما نصل في تحليلنا 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 تتعايش 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- تمكننا 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 ممكن.
 - ٥- تلمح 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 التوسير 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 البنيوية ذات الحجة القوية عند التوسير، تتركنا مع مجموعة من المشكلات في تفسير التغيرات والصراعات التي لا يبدو أن لها صلة بالتناقضات 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 التوسير في إطار سياسي، ولكن تطور التوسير الفكري ارتبط ارتباطاً وثيقاً بتطور الفكر الشيوعي، ومع تاريخ الماركسية اللينينية أكثر بكثير فعلياً. لقد قال هيغل «إن بومة منيرها 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. ويبدو أن التوسير قد طور شكلاً من أشكال 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 التوسير المعرفية، ولكن هناك الكثير من الدراسات الأخرى التي اتخذت من إطاره النظري منطلقاً لها.

ومهما يكن من أمر فإن التوسير وتيار الماركسية البنيوية مهمان ليس لأسباب تاريخية، وربما كان أثرهما 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 التوسير قدم مفهوماً للبنية الاجتماعية يُعتبر أنضج ما هو مطروح في العلوم الاجتماعية. والبدل النظري الرئيسي للتوسير هو نظرية بارسونز أو إحدى النظريات المتفرعة عنها. وهذه القضية تستحق منا وقفة نقارن فيها كلاً الإطارين النظريين. إن أعمال التوسير 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 التوسير عليه، إلا أنه شيء يحدّد - أي يضيق من نطاق أفعالي، وهو شيء لا أستطيع تغييره بنفسه أو ربما حتى بواسطة الجماعة، وتكمن المفارقة أنه في حين أن الماركسية كثيراً ما تتهم بأنها تقدم تفسيرات أحادية، فإن التوسير 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 بالتراتب السبرنطقي.

ومن المفارقات 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 منطلقاً له. ويبدو أن الانتشار السريع لأعمال التوسير 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 التوسير 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.



الفصل السابع

سوسيولوجيا المعرفة
والأيدولوجيا



يعتبر مفهوم الأيديولوجيا من أكثر المفاهيم التي جاء بها ماركس شمولاً وابتكاراً، وهو أيضاً من أصعبها وأكثرها غموضاً. ولكي 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 أواخر 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 كاملة، بدءاً من الاحساسات. هذا العالم الخاص بالمعاني يسمى أيديولوجيا. والفلاسفة 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. وازداد هذا الشيء اتساعاً وشمولاً. وبينما اقتصرت الأيديولوجيا، لدى الفلاسفة الفرنسيين، على تبيان التصورات الفردية بوساطة علم النفس السببي، غدا موضوع الدراسة، لدى ماركس وإنجلز، مجمل التصورات التي تسم مجتمعةً 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، فيعتمد 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، تنيره أو تلغه في الظلام. فهي تارة تلقي عليه ضوءاً كاذباً، وتارة تغلفه بما يشبه الظليل، أو تؤدي به في ظلام حالك. كل ذلك باسم مذهب أكثر غموضاً من الواقع الذي صدر عنه. والواقع الاجتماعي، ونعني به الناس والجماعات الإنسانية في تفاعلها المتبادل، يولد دائماً بعض المظاهر. وهذه المظاهر هي أقوى من الأوهام والخيالات. أو هي أمر يختلف عنها. إنها صور نستشف من خلالها الفعاليات الإنسانية كمجموع كلي استحدثته في فترة من فترات التاريخ، أو هي أنماط من الوعي أمثناً 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 للتفكير المحص 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 غرابته بقدر ما يكون الناس في غفلة من أمره. يقول ماركس «تبدو السلعة للوهلة الأولى وكأنها شيء عادي مبذول يمكن إدراكه مباشرة، لكن تحليلنا قد دل على العكس من ذلك، فهي أمر معقد جداً، وهي حافلة بالدقائق الميتافيزيقية والمماحكات النظرية». وللسلعة طابع صوفي، فهي وإن لم توجد إلا بفضل الكائنات الإنسانية وفي ظل علاقاتهم الاجتماعية، إلا أنها قائمة خارج هؤلاء الناس تضغط بثقلها على جميع علاقاتهم وتسوقهم وتحرفهم إلى طريق الأشياء المجردة. (ماركس، رأس المال، ٦٠٤-٦٠٥).

كان لا بد من الانتظار قرناً 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 مذهباً 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 باسترجاع أسباب الشفافية التي تشوهت 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 مشوهة، 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 الواعي نفسه، لكن قانوناً من قوانين هذا الكائن يملئ 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. وتتعلق تلك التصورات الوهمية للواقع، إما بالطبيعة أو بالعلاقات بين الكائنات الإنسانية. فالأيديولوجيا إذن ترتد إلى تصور خاطئ للتاريخ، أو إلى ضرب من التجريد يطرح التأويل جانباً. فتكون كل أيديولوجيا مجموعة من الأخطاء والأوهام والتلفيق 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 انبثقت من دماغ الإنسان، وأضيفت إلى الحركة الحيوية المادية التي يمكن رصدها بغير هذه الوسائط، 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 تنفرد بنفسها 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 وسيلتين لإدراك التاريخ، إما أن ننتقل من الشعور فنخطئ الواقع، وإما أن ننتقل من الحياة الواقعية وبالتالي نظفر بهذا الشعور الذي لا يستند إلى واقع 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 حداً للهرء الفلسفي والأيديولوجيا، وعلى الأخص «تفقد الفلسفة مقومات وجودها حين تدرك الواقع». فالأيديولوجيا إذا رددناها إلى ظروفها الواقعية، لن تظل وهماً مطبقاً ولا تلفيقاً تاماً، بل هي نظرية تغفل مستبقاتها وأساسها ومرمها، 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 وانجلز بالسماوات الآتية:

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

ب- تعكس الأيديولوجيات هذا الواقع مع بعض التشويه، من خلال تصورات مسبقة، اختارتها الجماعات المتسلطة وسلمت بها. ومن ثم تتوافر عناصر جديدة مع تصورات ملازمة لها، لتشق طريقها عبر مشكلات قديمة، ووجهات نظر سابقة، ومفردات قديمة وتقاليد 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 تدعي لذاتها الكلية، فتحمل كلية مجردة لا واقعية وخيالية محل كلية واقعية، هي كلية الممارسة العملية تنطلق منها لتشوهها. فتتحول مقادير الواقع والوهم التي تدخل في تركيب الأيديولوجيات، حسب العهود والظروف والعلاقات الطبقية. وتمتد الأيديولوجيات إلى ما يتجاوزها، كونها طريقة عمل تنطلق من الواقع لتفسره وتصعده، فتؤول إلى مذاهب نظرية وفلسفية وسياسية وحقوقية، تتسم كلها بسمة واحدة مشتركة هي تخلفها عن حركة التاريخ. ومع ذلك يبقى الشمول والسعي إلى التناسق من جملة المقومات اللازمة 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 تنزع كل أيديولوجيا كبرى نحو أكبر تعميم ممكن أي نحو العالمية، ولا يحق لها ذلك ما لم تمثل الأيديولوجيا طبقة ثورية تتبنى خلال فترة ما مصالح 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 بالتالي نظرة عن العالم، وتفرض أيضاً طرازاً من العيش ومن السلوك، مع بعض «القيم». ينجم عن ذلك أن الأيديولوجيات تجهل علائقها الدقيقة بالواقع، تجهل من جهة شروط وجودها ومستبقاتها، ومن جهة أخرى نتائجها. تهمل الأسباب التي أدت إلى نشوئها، وما يترتب عليها من آثار كونها علة أو سبباً لها. لكنها في الوقت نفسه لا تستطيع أن تقطع صلتها بالواقع الذي انتظمت فيه، فهي تتدرج فيه كنتيجة وفي الوقت ذاته نقطة انطلاق لأعمال ناجحة بعض الشيء.

هـ- وطالما أن الأيديولوجيات قد انبعثت من الواقع واستندت إليه، فإنها ليست خطأ كلياً. وخليق 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 محضة في المنازعات السياسية، وأنها ليست مقطوعة الصلة بالأساطير والطوباويات. إن التصورات الوهمية في تاريخ الأيديولوجيات تختلط أحياناً مع المفاهيم أي مع المعارف، التي تنقلها الأيديولوجيات أو تحجبها أو أحياناً تمكنها من الظهور. والمثال النموذجي على ذلك، الأيديولوجيا الألمانية، فالتأخر الاقتصادي والاجتماعي في ألمانيا أبان القرن التاسع عشر، جعلها تنقل إلى مستوى الفكر النظري إنجازات الإنكليز وآرائهم، 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 تجريدات غير علمية، في حين أن المفاهيم تجريدات علمية مثل (مفهوم السلعة وقيمة التبادل). لكن الأيديولوجيات لا تقتصر على البقاء في ضباب التجريد، بل هي ترتد إلى الواقع كما نعلم، بإحدى وسيلتين: إما القسر وإما الإقناع. والأفكار المجردة بعد 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، فتقدم مفردات وصيغاً وأنماطاً من التفكير هي بالنتيجة أنماط من التعبير. فتكون الأيديولوجيات الوسيط بين الواقع والوعي أي (اللغة). وقد تستخدم هذه الوساطة أيضاً لتكون عائقاً لنمو الوعي. ففي اللغة تتراكم الأوهام والأخطاء، والحقائق المبتذلة 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 أوضح، يجب أن نعقد موازنة بينه وبين «التصورات الجمعية» التي تحدثت عنها مدرسة دوركهايم. فالأيديولوجيا من بعض وجوهها «تصور جمعي» بيد أن دوركهايم ينظر إلى المجتمع نظرتة 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 وتبسط 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 للاجتماعي من قسر يمارسه على الفرد كما ترى سوسيولوجيا دوركهايم. فهي على النقيض تمنح الفرد معنى طالما أن غرضها الإقناع. فالفرد يمنح ذاته للأيديولوجيا لاعتقاده أنه سيجد هذه الذات فيها. لكنه يضيع بدلاً 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 تكوّن المجتمع. فالأيديولوجيا هي التي تظفر بموافقة أولئك الذين غلبوا على أمرهم واستغلهم غيرهم من الناس، وتظهر على نحو ينتزع منهم الرضا والتأييد «المعنوي» فضلاً عن الثروات المادية. وتتشئ الأيديولوجيات الطبقيّة صوراً ثلاثاً للطبقة التي تسعى إلى الحكم والسلطان. صورة عنها لذاتها تمجدها هي، وصورة ثانية عنها لغيرها من الجماعات والطبقات تتناولها بالتعظيم، وصورة ثالثة للطبقات والجماعات الأخرى تقلل من أهمية أفرادها في نظر القوم جميعاً. وتحط من قيمتهم وتبخسهم قدرهم في نظر أفرادهم بالذات. فقد قدمت الطبقة النبيلة الإقطاعية صورة لها وللأحبار والفلاحين والبرجوازيين متشعبة 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 العزيمة 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 والتقدم. واليوم تقدم

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

مثل هذا الوضع لا يسعه أن يستقر نهائياً، وإن كانت الأيديولوجيا تنجح لمثل 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 تتجمد في صيغة ما، كما لا يمكن لأية أيديولوجيا أن تنتظم في مذهب نهائي، لماذا؟ لأن الممارسة الفعلية تفتح دائماً على الممكن وعلى المستقبل، وبالتالي يتبدد «الإجماع» الذي ظفرت به إحدى الأيديولوجيات في عصرها الذهبي، ويتلاشى أمام أيديولوجيا لاحقة تنتقد ما هو قائم وتقدم مشروعاً لعالم جديد. ولو أننا تقصينا 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 غلب على هذه التصورات طابع خرافي أسطوري ملحمي وبطولي، أعدتها مجتمعات بأسرها لم تتمايز فيما بينها، ثم تناولها الكهنة والشعراء بالصقل والتهديب.

٢- يضاف إلى هذه التصورات، تلك النظريات التي تحكي قصة تكوين العالم وتحدث عن الآلهة وأنسابها. وهي صور للعالم غالباً ما ارتسمت على أديم الأرض وعكست حياة المجتمعات. فضمت 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

وتسوغ حيازة جماعة منهم رقعة من الأقاليم، وتبرر 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، ولأن هذه التصانيف هي من قبيل الآثار الأوروبية، أقرب إلى الأعمال الفنية منها إلى المذاهب المجردة، وهي تضم أنماطاً من العيش، وألواناً من الحكمة، وضرباً من «الثقافة». كما أنها تشير إلى أي حد كان السادة بحاجة إلى تسويق سيادتهم وجعلها شرعية في نظر الذين رضخوا لهم وغلبوا على أمرهم. لقد كانت هذه الآثار تبرر إذن السيطرة وبأن واحد تبقي عليها.

٣- يتعذر 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 الديانات، وبخاصة الديانات 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. وبوسعنا الآن، بعد تلخيص التفكير الماركسي، أن نعرض السمات الاجتماعية التي تتسم بها الأيديولوجيات:

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

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

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

إنّ التصورات التي وضعها الإنسان عن العالم والمجتمع والفئات والأفراد تبقى خيالية وهمية ما لم تتضح 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 فعّال للتغيرات الطارئة على الممارسة، وبينما تبددت السحب التي كانت تكتنف حوادث الطبيعة، تراكمت على العكس أسرار الحياة الاجتماعية. وبينما استطاع تأثير الإنسان في الطبيعة أن يستخلص من الأيديولوجيات المفاهيم المرتبطة بالطبيعة المحسوسة المادية، جاء نفوذ الطبقات المتسلطة ليكدر تصورات الواقع الاجتماعي. ولقد ازدادت الممارسة اتساعاً وتعقيداً، فأصبح من العسير الإحاطة بها، بينما نفذ الوعي والعلم إلى الممارسة ذاتها على شكل زاده نجاعة أكثر فأكثر، وبالتالي أمكن للتصورات الوهمية أن تتدرج في أنماط من التفكير والنظريات التي تتحدث عن تكوين العالم قديماً كان على رأسها الثقافة الإغريقية. لكنها اضطرت إلى التحي لتفسح مكاناً للعلم والمعرفة. كذلك فإن الأيديولوجيات قد قوضتها الممارسة الثورية بوصفها معرفة. فلم تعد الماركسية في نظر ماركس أيديولوجيا، بل تشير إلى نهاية الأيديولوجيات، وتعجل في إزالتها، وهي ليست فلسفة لأنها تتجاوز الفلسفة وتحققها. 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 الواعية، ينتظم التفكير والعمل جدلياً، «فتعكس» المعرفة العملية، أي تتناولها بالتأمل والنظر، في حين كان من شأن المعرفة حتى ذلك العهد ألا «تعكس» الواقع، أي الممارسة، بل تصعده إلى مستوى آخر، وتتأوله 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 تخليص النظرية الاجتماعية من العناصر غير المنطقية والأساطير الفكرية. أما موقف ماكس فيبر فكان يتلخص في عد الماركسية مجرد أيديولوجيا وأن الطابع العلمي للدراسة الاجتماعية يمكن أن يتحقق بانتزاع القيم من البناء الاجتماعي.

أما إنجازات مانهايم 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 مانهايم متأثر بأفكار فيبر حول الموضوعية، إلا أنه تبنى تصوراً دينامياً للحقيقة، استطاع بوساطته 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 تاريخي دقيق. لتحل 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 مانهايم عن تقدير خاص لأراء ماركس. فقد عده أول منظر تمكّن من التوصل إلى شبكة معقدة من العلاقات من خلال مفهوم الأيديولوجيا. لكن ماركس - في نظر مانهايم - ما لبث أن وظف هذا المفهوم لخدمة غرض معين هو الكشف عن «تشويه المعرفة الاجتماعي». كذلك أقام مانهايم تفرقة بين الأيديولوجيات «الخاصة» والأيديولوجيات «الكلية». فالأولى 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 مانهايم يقول «إن ماركس قد ضم هذين النمطين من الأيديولوجيات في إطار مقولة واحدة ما لبث أن استخدمها بعد ذلك كأساس للممارسة السياسية. وعلى ذلك فإن أول مهمات علم الاجتماع المعرفي تتمثل في تخليص الأيديولوجيا من مضامينها السياسية والتركيز على دراسة المعرفة والجماعة ونمط التفكير» (Mannheim, 1960, 22). وهكذا نجد مانهايم يرفض تصور ماركس للأيديولوجيا بسبب ارتباطها بطبقة معينة هي البروليتاريا. إذ أن المعرفة الحرة المستقلة هي القدرة على اكتساب المكانة العلمية الحقيقية.

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

الماركسيين المتزمتين له. لقد نظر إلى الفكر الماركسي على أنه يعبر عن موقف معرّف واحد ابتداءً من لينين وتروسكي وروزا لوكسمبورغ حتى بليخانوف وكاوتسكي وبرنشتاين. وفي هذا عجز عن فهم التنوع الفكري هذا وبالتالي العجز عن فهم المعاني المتباينة التي يتخذها مفهوم الأيديولوجيا.

أما جورج لوكاتش فقد تبنى مفهوم «المصلحة» رغم اهتمامه بمفهوم «نسبية الأيديولوجيا» كما فعل مانهايم. فقد عد المصلحة عاملاً حاسماً قادراً على التمييز بين «التاريخ والوعي الطبقي» يذهب لوكاتش إلى أن البروليتاريا تشكّل 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 لوكاتش 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 لوكاتش قد أوضح أن البروليتاريا والبرجوازية يوجدان في ظل واقع واحد هو الرأسمالية، ويدركان العالم على أنه شيء خارجي ثابت، إلا أن وعي كل منهما بتغييره يختلف كل الاختلاف. فإذا كان الفكر البرجوازي غير قادر على الابتعاد عن مجموعة المفاهيم الوسيطة التي تمكنه من تحليل الواقع، فإن الفكر البروليتاري قادر على إدراك ذاته من خلال مواقف تاريخية ملموسة يضمنها الوعي الطبقي (Mannheim, 1960, 162).

لقد رفض لوكاتش فكرة «النسبية الأيديولوجية» عند مانهايم، وأصر على مناقشة قضية الأيديولوجيا من وجهة نظر البروليتاريا ودورها التاريخي. وأن أيديولوجيا البروليتاريا تكتسب مكانة علمية موضوعية إذا ما قورنت بأيديولوجيا البرجوازية. لأنها تنطلق من منظور جدلي حقيقي. ويعبر لوكاتش عن أن الفكر البرجوازي يفتقد إلى «دقة الأيديولوجيا» لأنه 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 نظرة شاملة. وأن هذه الطبقة تحاول تغيير ذلك حتى ولو كانت خاضعة «لوعي زائف». لأن هذا الموقف خاطئ لا يلبث أن يتخذ وضعه الطبيعي. أما النقد الأساسي الذي يوجه إلى لوكاتش فيتمثل في تصويره للبروليتاريا. فقد عدها 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 الطبقي 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 تنبؤات ماركس في هذا المجال قد تحققت. لقد تنبأ بزوال الرأسمالية القائمة على التنافس، بعد أن تأتي عليها قوتان: الطبقة العاملة من جهة، وحصر رؤوس الأموال بالإضافة إلى تجميعها مركزة من جهة ثانية. إن العمل المستمر وبالوقت نفسه المتناقض جدلياً 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 والتلاؤم.

خلال هذه الفترة الطويلة من الزمن كان لا بد من وقوع تحولات كبرى في طبقات المجتمع الرأسمالي، وفي العلاقات القائمة بينها. فظهرت إلى الوجود طبقات وفئات جديدة، وانقرض غيرها، وطمست 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 أثرها 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 الطبقي 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 أعدها ماركس ضرورية لكنها غير كافية من أجل تفهم الواقع الإنساني بعد مضي قرن من الزمن. ونحن نتخلى أيضاً عن مهمة التحقق من صحة هذا القول في الأوضاع القائمة إلى دراسات

وأبحاث أخرى، لأن ذلك يتجاوز موضوعنا الراهن.

تتطور المجتمعات وتتقدم وتتهار 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 متنازعة أمراً أساسياً، هو مجتمع متأخر 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، متسلسلة 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 القن 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 عني 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 التشكل أو الطبقات القائمة المستقرة، تحتفظ عادة بعناصر سابقة. كذلك تعتمد هذه الأيديولوجيات الطباقية 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 نوليها الآن عنايتنا، تعرّف بكونها الطبقة التي تتكرر 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 لسبل المواصلات وحجم المبادلات تنهار الحدود الفاصلة والسمات المميزة، وقتئذ تظهر الطبقات المتنازعة في قلب هذا المجتمع بالذات الذي يمعن في «جماعيته» إذ يزداد تعقيداً . ويتأكد الاستقطاب والتعارض وتتاقض الطبقات أثناء هذه الجماعية وبوساطتها . ذلك صراع عميق الجذور ينبغي للاشتراكية وحدها دون غيرها، حسب ماركس أن تجد له حلاً، شريطة ألا تتدخل الأيديولوجيات لتحجب مثل هذا الوضع فتعطل الحركة وتحول دون إيجاد الحل الملائم.

لهذه الأسباب مجتمعة، تناولنا الأيديولوجيا بالبحث قبل أن نتصدى لسألة 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، يغفل 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 ملازماً لها سوى قيمة واحدة تسمح لنا بعقد الموازنة بينها كمياً، هذه القيمة هي كونها نتاجاً للعمل الإنساني، أو حصيلة إنفاق عمل.

تبدو 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 المتناسكة المحكمة وهي تعمل وحدها فتؤلف السلع دائرة تطوف حول العالم، يستعاض ببعضها عن الآخر في حركة مطردة كلما توارت سلعة وقضي عليها بالاستهلاك، احتلت سلعة أخرى مكافئة 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 الدائرة بعض الثغرات. فالدائرة بحد ذاتها منسجمة.

تلك هي نظرية مذهب الحرية الاقتصادية (الليبرالية الاقتصادية) الذي يرضى بتعميم السلعة ويقترحه بل يدعو إليه، مفترضاً آلية دائرية للمجموع. لكننا، لسوء الحظ أو لحسنه، نخطئ التصور لمثل هذا الانسجام الملازم 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 صناعات، منتجين ومستهلكين، بلا فاصل يفصل بين هاتين الخاصتين، مع تدخل بسيط للوسطاء والتجار. لكن هناك سلعة تقطع الدائرة وتقضي على الانسجام، ولنرمز إليه بالحرف ع أي العمل. فلكي يكون العمل سلعة على غرار غيره من السلع، يحتل مكانه في الدائرة 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 تعيين قيمة ذلك العامل ولا منزلته الصحيحة في دائرة السلعة لأنه، بعد أن يبيع جسماً وروحاً، لا يشتري شيئاً. ولكي يتمكن هذا العامل من الشراء، ولكي يتسع تعميم السلعة، ينبغي ألا يباع هذا العامل، وما عساه حينئذ أن يبيع ؟ إنه لا يبيع نفسه ولا شخصه الكامل، بل زمن عمله وقوة عمله. وقتئذ يظل حراً وينتظم في دائرة السلع، أو بالأحرى في دائرة أولى يكون فيها بائعاً ومشترياً، وفي دائرة ثانية هي مجموعة العقود التي ترتبط بين

أصحاب السلع وتجارها فتضاعف في صورتها الحقوقية المجموعة الصورية لقيم التبادل. حينئذ ينتظم الإنسان الذي لا يملك سوى عمله، في دائرة مزدوجة ولسببين: 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 الأوثان الاقتصادية بالكائنات البشرية.

فالنظرية القائلة بالتشبيء تغفل الأساس في النظرية الاجتماعية - الاقتصادية التي عرضت في كتاب «رأس المال». وها نحن نلخصها مرة ثانية: إن الأوثان الاقتصادية التي تحيا حياة مستقلة، وتكفي 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. ولأن هذا العالم صوري، كانت له صلة باللغة والعمل المعقول، والبيان والمنطق بمعناه الضيق.

ومع ذلك ألا يمكن للغة بوصفها صورة أن تطبع بطابعها، إبان ممارستها وظيقتها، بقية الصور بما في ذلك السلعة؟ وعلى هذه الشاكلة، يتسرب 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 وتتألم.

لكن منطق السلعة، رغم تغلغله 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 المعقدة، سيطرة كاملة ولا يصبح العمل ملازماً لها كما لو كان المضمون الذي يلائمها، كذلك لا تقوى

دائرة 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 والبنى التي تعيننا مفاهيمها على تصور التاريخ وجعله معقولاً. ثم يستمر التحليل على ثلاثة مستويات متواقة: مستوى الصورة الخالصة، ومستوى العلاقة بين الصورة والمضمون أو المنتجات الواقعية، ومستوى العمل الاجتماعي وتناقضاته الداخلية.

إنّ للنزاع بين البرجوازية التي تملك وسائل الإنتاج وغيرها، وبين الطبقة الكادحة، أساساً يبرره. وغالباً 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 واعية. وهكذا يوحد هذا (الأساس) بين الموضوعي والذاتي في وحدة لا تقبل الانفصام، دون أن يحجب النزاع بين الحدين. فالصراع بين الطبقات هو بأن 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، وتنقاد لمقتضيات هذا النظام، بتأثير التربية والتقاليد والعادات، انقياداً تلقائياً يشبه الانقياد لتقلبات الفصول ... كما أن ضغط العلاقات الاقتصادية الخفي يتم تسليط 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 رؤيتنا 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، شوهدنا 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 بلبله مستمرة لظروف الإنتاج وعلى قدر ما تستطيع ذلك. فإذا هي توقفت عن إحداث هذه البلبله، تعرض المجتمع الذي تسوده إلى الخطر وأصيب بالركود والانحلال والتطفل.

ولقد أعلن البيان الشيوعي: «أن ما تتميز 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، فتغدو المالتوسية أيديولوجيتها في فترات الانحسار والتقهر 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 تتحدر مواردهم من منابع ثلاثة هي على التوالي الأجر والريح 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 الملاكين العقاريين، فنزعت 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 لأنه طبق على العمل الاجتماعي مقياساً 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 طريقتيه الخاصة قوى الإنتاج التي يتصرف بها وبخاصة قوة العمل والإنتاج الإجمالي. ويلبي، أيضاً على طريقتيه الخاصة، ما يحتاج إليه أعضاؤه، أفراداً وجماعات. كذلك تؤثر هذه البيئة الاجتماعية في الحاجات فتشجعها وبأن واحد تحددها.

على أن نشاط المربي 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 مالأً 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 يغل ربحاً لرأس المال ولأصحابه.

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

أو بتعبير آخر، ينبغي أن نخص بعنايتنا توزيع العمل، سواء في طابعه التقني أو طابعه الاجتماعي. فالتقنيون هم من زمرة العمال المنتجين. وهناك أيضاً فعاليات غير منتجة كالدعاية والخدمات المادية والثقافية والتربوية وجهاز الدولة والجهاز المصرفي... الخ.

وبذلك نكون 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، والكاهن مواعظ، والأستاذ كتباً 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. فهناك 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 مختلفة في توزيع العمل الاجتماعي.

إن قوى الإنتاج ليست إلا مضمون علاقات الإنتاج، وهذه العلاقات تسعى دائماً إلى التضيق على قوى الإنتاج وحبسها في شباكها. وبالعكس تنزع القوى

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

ويرون أهمية التقنية وازديادها، 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 التقنية وحدها، وأن العوامل الاستراتيجية المتحولة لا تزال وثيقة الصلة بطابع المجتمع العام ونمط الإنتاج. فلم تتمكن التقنية بعد من امتصاص العلاقات الاجتماعية وما فيها من نزاع، وطمس 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 ونواظم و«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 تؤكد فيه الطبقة البرجوازية ذاتها إلا بصورة خفية مضمرة، كما لا يبدو فيه عالم السلعة إلا في نظيره أي في دارة العلاقات التعاقدية. وكان ماركس وانجلز قد ألحا على أهمية القانون الروماني الذي ما انفك باقياً بعد تغييره وتكييفه من خلال أنماط متباينة من الإنتاج والمجتمعات (منذ نظام الرق والإقطاع والرأسمال حتى الاشتراكية) مما يدلنا على استحالة تعريفه «كبنية

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: «الغلو في تطبيق القانون، إسراف في الضيم».

للقانون إذن خطورة بالغة، فهو يعتمد 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 والعام، 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 تتحول إلى مذهب، ومن هنا يمكننا أن نتحدث عن «مذهب رأسمالي» أو «مذهب اشتراكي» مع تحفظ صريح، وهو أن التناقضات لا تزول بمجرد التصنيف المذهبي والسعي إلى التنسيق والانسجام، إذ يفرض حينئذ ناظم يخفف من حدة التناقض، ويحاول كتمه، ويعرض حلولاً ناقصة لا تشفي النفس ولا تأتي بحل النزاع.

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

هـ- على مستوى الأيديولوجيات: ولسوف نقتصر هنا جرياً مع ماركس على التوسع 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 متناثرة.

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 استخدموا المعرفة والسلطة، لكان عسيراً عليهم أن يسيروا الأسواق وأن يسيطروا 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، وتخفي ما يصعب احتماله من جوانب الواقع، بينما تشيد 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 بقاءه. كذلك تتمتع الفردية بمزايا عديدة أخلاقية وبديعية، فهي ترسم صورة عامة للتكامل الفردي. وهذه الصورة تبقى في المجتمع البرجوازي في حالة إمكان لا مضمون لها. وبوسع مجتمع آخر فقط أن يقوم بتحقيق هذا الفرد الكامل الذي تخيلته الفترة البرجوازية فكان محط تفكيرها وأحلامها.

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

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

ذلك لما وجدت أيديولوجيا، بل لقامت مكانها خدعة لا تتطلى على أحد.

وغني عن البيان أننا لم ننهي الجانب الاجتماعي لنظرية ماركس في الطبقات. بل علينا أن نوضح بعض القضايا الأساسية. القضية الأولى: لا توجد طبقات بغير نزاع بينها، وصراع سياسي، فلا تكون الطبقة إلا مضمرة (أي طبقة في ذاتها وليس لأجل ذاتها) طالما أنها لم تلج 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 مدارات الطبقات وأجزاء الطبقات، أي بنية المجتمع، باختلاف الظرف التاريخي. يعدد ماركس في كتابه: «الثورة ونقيضها في ألمانيا» ثمانى طبقات: الطبقة الإقطاعية، والبرجوازية، والبرجوازية الصغرى، 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، والصغرى، والفلاحون والبروليتاريا والرعاع. مما يعني تباين البنية الاجتماعية لمجتمعين في فترة زمنية واحدة يسيران في طريق الرأسمالية.

أما الطبقات التي وصفها ماركس وتناولها بالتحليل وعدها طبقات أساسية في النظام الرأسمالي القائم على التنافس فهي طبقة أصحاب العقارات وطبقة أصحاب المعامل وطبقة الفلاحين، تنحدر وارداتها من منابع ثلاثة هي الربيع 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 تقتطع لنفسها أكبر نصيب ممكن من الدخل القومي بشتى الوسائل الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية أو الإدارية والضريرية والثقافية وغيرها. فالدخل إذن يتم توزيعه عن طريق الهيئة الاجتماعية والدولة. تلك هي الفكرة الرئيسة في القسم الأخير من كتاب «رأس المال». وإنما تعمل الطبقات المتسلطة 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 ليبست S. Lipset إلى أن المجتمعات الصناعية الحديثة أعقد بكثير من تلك الثنائية الطبقيه التي طرحها ماركس قبل قرن من الزمان. فالمجتمعات شهدت تطوراً بالغ الأهمية. من ذلك انخفاض حدة العداوة الطبقيه من خلال توسيع نطاق الخدمات الاجتماعية لتشمل كل المستويات الاجتماعية، وإعادة توزيع الدخل والثروة من خلال فرض الضرائب التصاعديّة، وارتفاع معدلات الحراك الاجتماعي، ونمو الوعي الاستهلاكي لدى الطبقة الدنيا. مما يعني أن التدرج في «مجتمع الوفرة» قد أصبح يشهد نمو طبقة وسطى تزداد تجانساً على الرغم من استمرار الفوارق الشاسعة بين الحدود الدنيا والعليا للدخول. وتضم هذه الطبقة نسبة كبيرة من العمال الصناعيين المهرة الذين يحصلون على دخول عالية تمكنهم من اكتساب الرموز الطبقيه المعبرة عنها. وربما كان ذلك سبباً فيما ذهب إليه آرون من أنه رغم استمرار التفاوت في الدخول، إلا أنه يتجه نحو الضيق لبدو المجتمع الصناعي وكأنه يتغلى 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 إدراكهم للقضايا الملحة لا يختلف عن إدراك بقية أفراد المجتمع لها» (Kerr, 95-99).

لكن انتقادات دارندورف وآرون وكير تنطوي على تبسيط مبالغ فيه لأبعاد البناء الطبقي في المجتمعات الرأسمالية الغربية. فقد سعت هذه الانتقادات إلى تأكيد وجود علاقة بسيطة «آلية» بين الاقتصاد و(الأجور) وأساليب الحياة في ضوء قضية التبرجز والتي تعني في أبسط معانيها تحرك الطبقة العاملة إلى مكانة الطبقة الوسطى برمزها 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 انهيار وعي الطبقة العاملة السياسي في ضوء الرخاء الاقتصادي وحده.

أما فيبر فيتظاهر باتفاق ضمني مع الماركسية حين يذهب إلى أن الملكية تحتل المقولة 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 والمال والمنظمين وأصحاب المهن الفنية العليا. وتتميز هذه الطبقة بتمتع أفرادها بمهارات فنية نادرة تمكنهم من شغل أوضاع اجتماعية متميزة

(Weber, 220ff). ونستنتج من ذلك أن فيبر حاول استبدال «ثنائية» ماركس الطبقية (برجوازية - بروليتاريا) «بتعددية» طبقية تعكس تبايناً ملحوظاً في إطار سيطرة الطبقتين 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 (Weber, 1958, 181). وهناك صلة قوية وتداخل متبادل بين الطبقة والمكانة خاصة فيما يتعلق بمجال توزيع السلطة. وأعتقد أن فيبر لم يقصد هنا اتخاذ موقف معارض تماماً لماركس بقدر ما سعى إلى تنفيذ «الماركسية المتزمتة» التي تختزل الواقع الطبقي إلى «ثنائية» بسيطة لا تستطيع استيعاب الديناميات الطبقية. والواقع أن فيبر أبدى اتفاقه مع ماركس في كثير من التفاصيل، لكنه افترق عنه حينما ناقش قضية المكانة الاجتماعية. لقد سلم فيبر بأن الطبقة لا تتحدد فقط من خلال الملكية الإنتاجية، ولكنها تتحدد 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 البيروقراطيين 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 كالتردد الاجتماعي، ثم يحاولون حل معضلة الصراع الطبقي بفكرة الحراك الاجتماعي، وترويج مفهوم «الإدراك» ليصبح بديلاً عن مفهوم «الوعي» ذلك لأن مفهوم «الإدراك» أكثر قابلية في نظرهم للقياس الكمي.

والواقع أن الطبقة عند ماركس لا تتحدد في ضوء ظروف العمل أو الدخل أو الاستهلاك، بل تتحدد 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 «لذاتها» 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 لديهم وعي عميق بأهدافهم الطبقيّة 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 على الطبقات الأخرى واستبدال «المجتمع المدني القديم» مجتمعاً لا يعرف الطبقات وما بينها من عدا، مجتمعاً تزول فيه السلطة السياسية التي كانت تعبيراً رسمياً عن العداء الطبقي 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 وتشابهم، وبالتالي تناقضهم مع الرأسماليين من ناحية أخرى. ذلك أن العلاقة بين هذين المتغيرين «الموضوعي والذاتي» هي التي تولد الوعي الطبقي.

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 الطبقي إلى الحد الذي دفعه إلى نفي صفة الطبقيّة عن الفلاحين بسبب افتقارهم لوعي عام مشترك.

لكن ماركس ما لبث أن أحدث تعديلاً على تصوراتهِ للبناء الطبقي في المجتمع الرأسمالي ضمنها كتاباته الأكثر نضجاً. حين أخذ يتبنى تقسيماً ثلاثياً

للطبقات: البروليتاريا، الطبقة الحاكمة، الطبقة الوسطى. مما يعني أن ماركس قد تخلى عن تصوره الفلسفي الثنائي للبناء الطبقي واستبدل به تصوراً مرناً ثلاثياً يمنح فيه الطبقة الوسطى مكانة واضحة. وتضم هذه الطبقة صغار المنتجين، والبرجوازية الصغيرة، والعاملين في توزيع السلع، والباعة، وأصحاب المحلات، والمقاولين، وأولئك الذين يتحكمون باسم رأس المال كالمديرين والمشرفين وأمناء المخازن والكتبة، وأخيراً «الجماعة الأيديولوجية» التي تضم المحامين والفنانين والصحفيين ورجال الدين وموظفي الدولة ورجال الجيش والشرطة (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 الجمهور» وأولئك الذين يشكلون «وظائف اجتماعية» هامة من شأنها تدعيم المجتمع البرجوازي. وتزداد هذه الطبقة نمواً وتأثيراً بتطور القوى الإنتاجية في المجتمع، ذلك أن نمو الشركات وزيادة تقسيم العمل في مجالي الصناعة والتجارة يؤديان إلى زيادة أعداد المديرين والمشرفين. مما يؤكد أن ماركس لم ينظر إلى البناء الطبقي في ضوء «ثنائية حتمية». لقد كان واعياً بطبيعة التطور الرأسمالي الحقيقية. حيث أدرك أن الطبقة الوسطى ستتمو في حجمها، وأن الطبقة العاملة ستعرض لاتجاه عكسي، انخفاض نسبتها بالنسبة إلى مجموع السكان الكلي.

لا يعتمد تصور ماركس إلى الطبقة على بعد واحد كما فسر بعض الدارسين المعاصرين، فالطبقة عنده لا تمثل بناءً متجانساً بقدر ما تضم جماعات تشترك في طائفة من الخصائص المشتركة كظروف العمل والقيم والمصالح والمطامح، وأن هذه الجماعات لا تتفق دائماً حول كل القضايا المطروحة. كذلك فإن الطبقة الحاكمة عند ماركس ليست مجرد بناء متجانس. إذ أنها تضم عناصر متناقضة كمثلي الصناعات الثقيلة والمتوسطة والخفيفة والرأسماليين التجاريين، رغم أنها تتحد من أجل ممارسة استغلال العمل.

كذلك فإن بعض قطاعات الطبقة العاملة قد تعبر عن وعي طبقي ثوري، بينما تظل 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 حقيقية إذا ما اتخذت الشكل الذي يضمن لها الممارسة الطبقيّة ، 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 والقن، والمعلم والصانع، أي باختصار 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 الطبقتين المتناضلتين 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 الاقنان، 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 ظروفًا جديدة للاضطهاد وأشكالاً جديدة للنضال.

إلا أن الذي يميز عصرنا الحاضر، عصر البرجوازية هو أنه جعل التناحر الطبقي أكثر بساطة: فإن المجتمع أخذ في الانقسام أكثر فأكثر، إلى معسكرين 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 بوجه

عام، كل هذه الأمور دفعت التجارة والملاحة والصناعة إلى الإمام بقوة لم تكن معروفة إلى ذلك الحين وأمنت بذلك نمواً سريعاً للعنصر الثوري 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، واختفى تقسيم العمل بين هيئات الحرف المختلفة أمام تقسيم العمل في قلب الورشة نفسها.

إلا أن الأسواق كانت تتسع وتتعاظم 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، لقواد الجيوش الصناعية الحقيقية أي لبرجوازيي العصر الحاضر.

وخلقت الصناعة الكبرى السوق العالمية التي هيأها اكتشاف أميركا. وأدت السوق العالمية إلى توسع التجارة والملاحة وتقدم المواصلات البرية بصورة هائلة. ثم عاد هذا التوسع فأثر بدوره في مجرى الصناعة؛ وكلما كانت الصناعة والتجارة والملاحة والسكك الحديدية تتقدم وتنمو، كانت البرجوازية كذلك تنمو وتتعاظم وتضاعف رساميلها وتدفع إلى الوراء جميع الطبقات التي خلفتها القرون الوسطى. فالبرجوازية المعاصرة نفسها، كما نرى، هي نتيجة تطور طويل وسلسلة من الثورات في أساليب الإنتاج والتبادل.

وكانت كل مرحلة من مراحل التطور 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 مدينية مستقلة، وهناك فئة ثالثة ضمن المملكة تدفع الجزية للملك، ثم في عهد المانيفاكتورة كانت البرجوازية قوة توازن رجحان قوة النبلاء في الممالك ذات الحكم المقيد أو المطلق وحجر الزاوية للممالك الكبرى بوجه عام، وأخيراً 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 والبطيركية والعاطفية، وحطمت دون رأفة الصلات المزخرفة التي كانت في عهد الإقطاعية تربط الإنسان «بساتته الطبيعيين» 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 الجمّة، المكتسبة والممنوحة، وأحلت محلها حرية التجارة وحدها، هذه الحرية القاسية التي لا تشفق ولا ترحم. فهي، بالاختصار، 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 بهائها ورونقها وقداستها، وأدخلت الطبيب ورجل القانون والكاهن 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 التهمة الطبيعية لذلك المظهر الفضل 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 تغييرات ثورية مستمرة على أدوات الإنتاج، وبالتالي على علاقات الإنتاج، أي على العلاقات الاجتماعية بأسرها. وبعبارة 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، تتحل وتندثر؛ أما التي تحل محلها فتشيخ ويتقدم عهدها قبل أن يصلب عودها. وكل ما كان تقليدياً ثابتاً يطير ويتبدد كالدخان، وكل ما كان مقدساً يعامل باحتقار وازدراء ويضطرب الناس في النهاية إلى النظر إلى ظروف معيشتهم وعلاقاتهم المتبادلة بعيون يقظة لا تغشاها الأوهام.

وبدافع الحاجة الدائمة إلى أسواق جديدة تنطلق البرجوازية إلى جميع أنحاء الكرة الأرضية. فينبغي لها أن تدخل وتتغلغل في كل مكان، وتوطد دعائمها في كل مكان، وتقيم الصلات في كل مكان.

وباستثمار السوق العالمية تصبغ البرجوازية الإنتاج والاستهلاك في كل الأقطار بصبغة كوسموبوليتية. وتنزع من الصناعة أساسها الوطني، بين يأس الرجعيين وقنوطهم، فتقرض الصناعات الوطنية التقدمية القديمة أو تصبح على وشك أن تنقرض. وتحل محلها صناعات جديدة يصبح إدخالها وتعميمها 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 لكفايتها منتجات أقصى الأقطار ومختلف المناخات. ومكان الانعزال المحلي والوطني السابق والاكتفاء الذاتي، تقوم بين الأمم صلات شاملة وتصبح الأمم متعلقة بعضها ببعض في كل الميادين.



الفصل التاسع

التيار النقدي الأميري

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



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

وإذا حاولنا أن نعرض لبعض أمثلة تعبر عن هذا الموقف بتياراته المختلفة المختلفة، داخل علم الاجتماع الأميركي فربما لا نجد إلا رايت ميلز والفرن جولدنار. وربما يدعم هذا الانتقاء ما ذهب إليه بيترورسلي وآخرون (Worsley, 1974, 1-17) عندما أشار إلى أن أبرز عملين حول نظرية علم الاجتماع منذ الحرب الثانية، هما «الخيال السوسيولوجي» ليلز 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- رايت ميلز والخيال السوسيولوجي البنائي:

اختلف معظم من اهتم بتصنيف أعمال رايت ميلز وتحليلها وتقويمها حول التوجه المعرفي الأيديولوجي الذي استند إليه، فعده أرفنج هوررفيتز A. Horowitz برجماتياً (Horowitz, 1966, 12-3)، ونظر إليه جولدنار على أنه رومانسي، بالرغم من أن ميلز أسهم في إنضاج 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 صلاته بالفكر الاشتراكي. وعلى الرغم من الدور

والسمعة الشهيرتين للرجل، فقد أخذ عنه الكتاب العرب نقلاً، أكثر مما كتبوا عنه تحليلاً ونقداً، ونستثني من هذا مقالاً واحداً اهتم بأعمال الرجل، وإن كان تركيزه على جهوده البحثية أكثر من مواقفه النظرية، وبالتالي فهو وضع فقط جانباً من القضايا التي أثارها، 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 الأمريكي.

٢- دعا رايت ميلز في كتاباته إلى ضرورة الأخذ بالنظرة 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، وهما معاً يرتبطان بمشكلات التاريخ وفي هذا يقول ميلز: عندما تصاغ مشكلات العلوم الاجتماعية صوغاً حقيقياً، لا بد أن تتضمن كلاً من المتاعب والقضايا.. التاريخ الشخصي للأفراد وأيضاً التاريخ العام، ومجال العلاقات المعقدة القائمة بينهما، لأن حياة الأفراد وتكوين المجتمعات كليهما 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 التجزيئي، وإذا كانت الفكرة أوسع من المضمون الامبريقي - الشواهد البحثية - وقع علم الاجتماع في شرك عالم المجردات في

النظريات الكبرى، ثم يواصل نقده التفصيلي لكلتا النزعتين، فالامبريقية التجزيئية التي تغفل دور النظرية في توجيه 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 بالتحليق 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 تجريدات غامضة ٥٠٪ منها لغو كلام، ٤٠٪ بديهيات شائعة في علم الاجتماع والباقي وهو ١٠٪ يحوي مضمونات أيديولوجية توضح توجه صاحبها على الرغم من غموضها المتعمد 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 تجريدات 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 يؤكد 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، ليحصره في قضايا جزئية وهامشية آنية. فإذا كان ماركس قد اهتم بالبناء الاجتماعي في شموليته وديناميته، 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 وتائق، وبالتالي فإن رفضهم لماركس يعني رفض «عمق جوهري» وأساس منهجي - المنهج التاريخي - ضروري لعلم الاجتماع. وإذا كان معظم الأميركيين والوظيفية 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 الماركسية يعني رفضاً لقضايا أساسية وبديهية من قضايا الواقع الاجتماعي، وهي قضايا التناقض وحتمية التغيير، فضلاً عن تقليص دور العلم وأبعاده عن الإسهام في تغيير الواقع. وأخيراً يختتم ميلز حديثه بإشارته إلى أنه ليس ثمة علم اجتماع إلا وكان ماركسياً بالضرورة، وإن لم يكن العمل كذلك خرج عن نطاق علم الاجتماع (Mills, 1962, 10-11).

٥- في محاولته الربط بين نقد المجتمع الأمريكي ونقد علم الاجتماع فيه، وهي نقطة كثيراً ما تغيب عن من يصنفون أنفسهم ضمن حركة النقد في علم الاجتماع، وضع ميلز قضية اغتراب الإنسان الأميركي وتزييف وعيه، وبالتالي طبعه باللامبالاة 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 وزيف مثل هذه التأويلات - لا التفسيرات - أنجز عدة دراسات حول الطبقات الاجتماعية، أبرزها دراساته 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 تتمثل في أصحاب الشركات الكبرى ومديريها، والصفوة العسكرية.

٦- وعلى طريق تصحيح مسارات علم الاجتماع، طالب بضرورة تسليح الباحث بما أسماه «الخيال السوسيولوجي» حتى يتسنى أدراك أبعاد مشكلات المجتمع، فهذا الخيال كفيلاً 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 المحللين السوسيولوجيين الذين كانوا على وعي بأعمالهم ومهامهم كانوا يطرحون ثلاث مجموعات من الأسئلة الرئيسة 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 يتفاير كل منها عن بقية المكونات المتباينة داخل النظام الاجتماعي الكلي؟ وفي داخل كل منها، ما هو معنى ودلالة أية سمة خاصة بالنسبة لاستمرارية هذا المكون وتغيره؟

الثانية: أين يقع هذا المجتمع من تاريخ الإنسانية ومراحل تطورها؟ ما هي ميكانزمات تغيره؟ ما هو مكان هذا المجتمع ومعناه ودلالته بالنسبة لتطور الإنسانية ككل؟ كيف تتأثر أية سمة نوعية ندرسها، وكيف تؤثر في المرحلة التاريخية التي يتحرك عبرها؟ ما هي الملامح الأساسية الجوهرية لهذه المرحلة؟ وكيف تختلف عن غيرها من المراحل؟ وما هي ملامحها المتميزة في

صناعة تاريخ الإنسان؟

الثالثة: وأما التساؤلات التي تنتمي إلى المجموعة الثالثة فهي: ما نوعية الرجال والنساء المسيطرين والتميزين في هذا المجتمع في هذه المرحلة؟ وما هي دواعي تميزهم 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 ودلالاتها، وأيضاً ما مغزى كل سمة وكل قسمة من قسّمات المجتمع الذي تدرسه ودلالاتها؟

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 السويولوجي.

هذه بإيجاز توجهات ميلز وتساؤلاته التي تعبر عن ركائز مشروعه السوسيولوجي، وتكشف أيضاً عن أطر استناد المعرفة. فهل هو بعد ذلك رومانسي أو برجماتي؟ فمشروعه يركز على الدور البنائي الحركي التاريخي في دراسة المجتمع، وهي أبرز ملامح علم الاجتماع التي تأكدت 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- ألفن جولدنار وأزمة علم الاجتماع الغربي:

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

(الحسيني، ١٩٧٧، ٩٧-١٠٢). على أنه صنف بعد عام ١٩٧٠ بين أنصار الاتجاه النقدي لعلم الاجتماع الغربي، وذلك بعد نشره عمله الذائع الصيت «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 تلافى بعض الثغرات التي رآها هو في عمله.

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

- ١- اتجاه النماذج الوظيفية، والنموذج البارسونزي خاصة، نحو الالتقاء مع الماركسية، التي كانت في السابق عدوها المناظر.
- ٢- اغتراب الباحثين السوسيولوجيين الشباب عن البنائية الوظيفية.
- ٣- ظهور ميول من خلال بعض التعبيرات الفردية، لتأسيس جماعات ومنظمات جماعية.
- ٤- تنامي نقد النظرية الوظيفية التقاني.
- ٥- التحول من النقد السلبي إلى تطوير آخر بناءً إيجابياً 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 فوقية جديدة بين شباب الطبقة الوسطى، تعارض الوظيفية، وحدوث تباينات داخل الوظيفة نفسها، وأخيراً دولة الرفاهية التي لم تعد الافتراضات الوظيفية قادرة على ملاحقتها وتدعيمها (Gouldner, 1971, 410) وعلى الرغم

من إشارته إلى أن محاولة تشخيص الأزمة البادية 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 قضاياها - كالتوازن - على أنها قضايا مطلوبة للمجتمعات الاشتراكية في مراحل تحولها، وتتركز ملامح الأزمة في أن خلق علم الاجتماع أكاديمي في الاتحاد السوفيتي يمكن أن يشكل اتجاهاً متميزاً عن الماركسية، بل ويقف في وجهها فضلاً عن ظهور حركات اليسار الجديد بين صفوف الشباب السوفيتي من المشتغلين بعلم الاجتماع.

ثانياً: طرحت على جولدنار عدة تساؤلات بعد نشر كتابه النقدي الأول، تركز أهمها فيما يلي:

- ١- ما هو البديل الذي قدمه جولدنار بعد نقده الميرير لكل الاتجاهات النظرية في علم الاجتماع؟
- ٢- لماذا كتب نقداً في علم الاجتماع، مع أن المطلوب نقد المجتمع بدلاً من محاولته تطوير نظرية حول النظرية السوسيولوجية؟
- ٣- لماذا فصل 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 زايكلن 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 الأمبريقية 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 متحرر من القيمة، وتأكيد استحالة وجود مثل هذا الأمر، حاول أن يدلل على هذا بتأثير الأيديولوجية على الأعمال السوسيولوجية سواء كانت نظرية أو بحثية ميدانية. وفي هذا الصدد كرر السؤال الذي طرحه هوارد بيكر وتبناه: في جانب من نقف؟ مشيراً إلى أنه من الصعب عليك أن تأخذ موقفاً عادلاً محايداً بين المسيطرين والخاضعين، إذ لا بد من تبني موقف واحد منهما
- ٢- في معرض محاولة تأكيد فهم الاطار الماركسي عاود نقده لعدد من المنظرين في علم الاجتماع، فيير، دوركايم، بارسونز، موضحاً تأثيرهم به بوعي حيناً، وبلا وعي حيناً آخر، ووضع 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 ويثرية، الآخر الذي يجعل الطلاق الراديكالي بينهما صعب الوقوع.
- ٤- أكد أن دعواه 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.

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

د- 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 انتقده، وربما للتلميح إلى توجهه وموقفه وفي هذا يقرر:

أ- 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 قدراً من الحماية، والعمل الجماعي، ويساعد في فهم الكل الاجتماعي الذي يسمى إلى مواجهته .

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

ج- يقتضي أمر دوره هذا تأهيل نفسه، ومساعدة الآخرين أيضاً على مقاومة السلطة والنظم الثقافية القائمة، حتى يكون في وضع أكثر تحراً يساعده على الفهم الأفضل لما يحيط به .

د- لا بد أن يحكم علاقته بتجمعه مبدأ تأثيرهما المتبادل، وموقفهما المشترك، وعليه أن يأخذ المبادرة لتقديم أفكاره وتنظيراته، ولا ينتظر حتى يطلب منه هذا .

- مراجع الفصل التاسع:

أولاً: المراجع العربية:

- الحسيني، السيد محمد، النظرية الاجتماعية ودراسة التنظيم، ط ٢، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٧٧.
- حسن، عبد الباسط، تشارلز 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 كهيمر، 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 الهامش 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 ممثلي 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 يتشوه 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 الإثنتي عشرة نغمة عند شونبيرج أو عند أستاذة 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 بالتطرف في العقلانية للتغلب على لا عقلانية، والإمعان في التجرد من الطبيعة للاقتراب من الطبيعة..

وبذلك أيضاً يتم تحويله إلى واقع إنساني حرّ وسعيد، وعادل ومتجانس، أي بمحاولة اكتشاف الجانب «اليوتوبي» 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 لمؤلف إسباني أثار ضجة كبيرة عن هيدجر والنازية، بتأكيد للنزعة الفاشية الكامنة في تفكير هيدجر وكشفه عن «العناصر السلطوية» التي وجهت دعوته للوجود الأصيل عند الفرد والنخبة لتجنب السقوط في تفاهمه الرجل العادي وفي «عدمية» الوجود وقلقه وكينونته للموت ... أي إلى الإشادة بالنزعات البطولية والحيوية والعدمية التي سيطرت على الفاشية والنازية وقلبت عقلانياتها إلى نزعة أسطورية ولا عقلانية مخيفة ...

- وهذا هو الذي صرّح به أدورنو في كتابه عن المصطلحات الفلسفية، الجزء الأول، ص ٨٧ - فرانكفورت على الماين، زوركامب، 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 الفاضلة منذ عصر النهضة إلى العصر الحديث (لتوماس مور وكامبانيا ولا وبتر وه. ج. 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, Jurgen: Philosophisch – Politische Profile. Frankfurt/M., 1980 (darin u. a. Beitrage zu Marcuse: Einleitung zu dem Band Antworten auf Herbert Marcuse).

- ازدهرت الحركة التعبيرية بعد الحرب العالمية الأولى وسحقت تحت سنانك الجحافل النازية الزاحفة، وكانت صرخة نبيلة ضد الحرب والظلم والاضطهاد لم تلبث أن تبددت أصداؤها واختنق أصحابها بالصمت أو الموت. راجع لكتاب 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 نقدي

- مراجع الفصل العاشر



- تمهيد:

تقدم ألمانيا لعلم الاجتماع مساهمتها 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 معهداً للأبحاث الاجتماعية، أصبح ماركس هوركيمر Marx Horkheimer مديراً 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 الهتلرية، وذلك لأن الأسرة الألمانية كانت تؤيد الخضوع للسلطة. ثم إن المعهد بدأ حوالي ١٩٣٢ ينشر مجلة، برزت فيها مجموعة شباب، أثاروا جميعاً اللغط حولهم - فيما بعد: مثل تيودور آدورنو Theodore Adorno ووالتر بنجامان Walter Benjamin وإريك فروم Eric Fromm، وهريبرت 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 للألمان 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* (يتألف 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 يخلفها ويكوّنُها، 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 تلبي 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 منهاج جديد. وكان هوركيمر هو الذي صاغه في مقال ظهر عام ١٩٣٧ بعنوان نظرية تقليدية ونقدية Traditional And Critical Theorie. ويبحث هوركيمر في مقاله هذا ثلاث فكر: أما الأولى فتقول إن بنية العلم الحديث هي واحدة من ظواهر تكوّن الطبقة الوسطى، الناشئة عن العالم السابق للرأسمالية. وهذا ملخص للنظرية الماركسية المعروفة جيداً. إن فكرة العلم الخالص الذي يتبع مجراه 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 الاستغلال، ويؤكد على ضيعة الإنسان، والوثنية، والضمير الكاذب. إن رجال هذه الأيام يظنون أنهم يعملون من تلقاء أنفسهم، على حين أن سلوكهم موجه في الواقع بآليات اجتماعية (ص: ٢٥٣) وهذا الذي يقرر مصيرهم، ليس هو التنافس 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 قبلت هذه المبادئ، فإن التحليل الاجتماعي يصبح بالضرورة نظرية نقدية، وهذه هي الفكرة الثالثة والرئيسية في هذا المقال. إن على التحليل الاجتماعي، بالبداية، أن يوضح العناصر المذكورة سابقاً، ولكنه يستبعد معالجتها كنقائص 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 نتيجة 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 العمياء، ضرورة ذات معنى» (ص: ٢٨٠).

وهناك نقطة تفترق فيها الماركسية _ الجديدة عن العقيدة التقليدية. كان ماركس مقتنعاً أن البروليتاريا ستكون أداة التحول الجذري في المجتمع. ولكن دراسة ألمانيا الهتلرية، والنقابات الأمريكية، والبيروقراطية السوفياتية، هزت هذه القناعة. إلا أن الاتجاه إلى الماركسية بلا بروليتاريا، ما لبث أن تأكد في الكتابات اللاحقة، وكان ظاهراً بوضوح في بيان هور كيمر. 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 سيرورة جدلية تنتج قوى تحرير، دينامية، منظمة «قوية» (ص: ٢٦٩)، وليس هذا الموقف كموقف الاشتراكيين الطوبائيين، وذلك لأن التطور التقني جعل بالإمكان أن يقوم تنظيم جديد للمجتمع. «فالأمور بالنسبة للنظرية النقدية ليست بالضرورة كما هي الآن. وتستطيع الإنسانية أن

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

ولا تقدم لنا هذه المقالة أي مثل مشخّص، وكذلك صيغة التحليل، فإنها ليست موضحة. فألقي عبء ذلك على اثنين من مساعدي هور كيمر. وهكذا رسم هيربرت ماركورز 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 ماركورز أن الجدلية والنظرية النقدية ليسا إلا شيئاً واحداً. وتلخص مقدمته المنشورة عام ١٩٦٠ مقالة هور كيمر المنشورة عام ١٩٣٧، كما يلي:

«يعتمد الفكر الجدلي على تجربة عرف بها أن العالم ليس بحر، فالإنسان والطبيعة يقومان في شروط الضياع، إنهما يوجدان «كغير ما هما» ويعني فهم الحقيقة فهم الأشياء على ما هي عليه فعلاً، وهذا يعني بدوره أطراح 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 ماركورز 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 جابه أدورنو مشكلتين، بنجاح متفاوت. فلقد بحث، من الجهة الأولى، جملة العلاقات بين النظرية وبين البحث الاختباري من زاوية المبادئ. ومن جهة أخرى فإنه أفاض في بحث موضوعات علم الاجتماع المشخّص، 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 يطبّق مفاهيمه الأساسية على مجالات متعددة، كالمؤسسة الطبية، ورعاية الأطفال، والعلاقات الدولية الخ.. وبصورة أدق، إن أدورنو يركز انتباهه على الوظائف الكامنة، أي على العلاقات التي لا ندرك

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

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

«وإن الحوادث المدركة بالتجربة لا تعكس العلاقات الحقيقية المخفية وراءها؛ إنها تؤلف الغطاء الذي يخفي هذه العلاقات». ولا يتوقف أدورنو عن التأكيد بأنه ينبغي ملاحظة الواقع ودراسته، ولكن لكشف القناع عنه وفضح أسرارهِ. مثال ذلك أنه يؤكد أن الموسيقى أصبحت معبودة كوثن، ونحن نعيش في عالم من الدعاوة، والإعلام والإعلان، يفرض علينا مقولات إدراكنا للعالم. ونحن نؤمن بكبار «مخرجي القطع الموسيقية» على حين أن أكثرنا لا يعرف أن يميز بين عازف كمان جيد، وآخر 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 ستراديافاريوس.

و نحن لا نسمع ولا نحفظ من سمفونية كبيرة إلا مواضيعها الرئيسة. والواقع أننا في دروس الموسيقى، نستعمل أساليب تقوي وتدعم هذه التشيئة، فالموسيقى الجدية، والموسيقى الشعبية، وكل الأنواع الأخرى مفروضة علينا ببرامج الإذاعة، الخ.. إن تحليلات مفصلة كهذه، تستطيع أن تبرز لنا ما في تفكير أدورنو من إبداع. وليس من المشكوك فيه أن هذه التحليلات تغني التفكير الاجتماعي.

وبالمقابل، فإن أدورنو وأنصاره، قد أساءوا كثيراً في مجال آخر. وإذا عدنا قليلاً إلى الوراء أمكننا 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 يريد بها البرهان على أن الأبحاث الاختبارية يمكن أن تغني 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 معاربية الفكرة الشائعة جداً في ألمانيا، والقائلة بأن البحث الاجتماعي الاختباري يقوم، فقط، على إحصاء الآراء الفردية، ويهمل المشاكل الكثيرة التي تطرحها دينامية الرهوط... ومن شأن المحادثات المتعمقة أن تكمل النتائج الكمية، فضلاً عن أنها تقابل بالردود الفردية الملاحظة على حدة، وفي إطار الرهوط (ترجمة مكثفة للصفحة ٣٥). وتبقى هذه المقالة الملوّنة بانتقادات رصينة جداً، عرضاً جيداً لمكانة الأبحاث الاختبارية المشخصة في علم الاجتماع العام.

ومع ذلك فإن الموقف تغير تماماً، خلال خمس سنوات. فلقد قام آدورنو بكتابة عدد لا يحصى من المقالات حول موضوع العلاقات بين النظرية وبين البحث الاختباري. وكانت اللهجة تشدد، والسباب تتكاثر. 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 للآراء 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 تتابع، ضاغطة أكثر فأكثر على المسمار نفسه. ويجد الإنسان فيها، ذات الخصائص دوماً وأول شيء، هو أن الشيء التجريبي (أو الاختباري) هو الإضفاء العام لشخص آخرو لا 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 عبث البحث الاختباري، بمنتهاته، بل يستنتج 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 وثناً 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 يثير أي دهشة. فقد أكد آدورنو على اتصال خيط تفكيره. «إنه ينبغي لكي تكون مفاهيم علم الاجتماع النقدي صحيحة، على ما برهن عليه هور كيمر في مقاله عن النظرية التقليدية، أن تكون في الوقت نفسه نقداً للمجتمع». وعندما لخص داهر ندورف مناقشات المؤتمر، لاحظ أن الخطيبين كانا من القرب، بحيث يعسر على الإنسان أن يفهم ما يتعارضان به. وهو يرى، أن الافتراق الوحيد قد يكون في رأي بوبير أن النظرية تتطور باستمرار، بالتمس، على حين أنها، في رأي آدورنو، تظل، في جوهرها على الأقل، حقيقة خالدة. ولا يخفي 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 غايات اجتماعية محسوسة.

والواقع أن هنالك 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 يتألف بها موضوع التحليل الاجتماعي؛ (٢) والثانية هي العلاقات بين النظرية والحوادث؛ (٣) والثالثة هي العلاقة بين النظرية والتاريخ؛ (٤) والرابعة هي العلاقات بين العلم والعمل.

ولا ريب أن الجهود التي يبذلها هابرماس لإرجاع المشكلة إلى وحدات أولية، تقدم لنا مساعدة ثمينة؛ ولكن حتى هنا، فإن عالم الاجتماع المأخوذ بجو النظرية النقدية، لا يجد ما يضيء به طريقه، إذا هو انتهى أن يعالج موضوعاً دقيقاً، تبعاً للمبادئ التي تقررها النظرية. فكل نقطة تحلى بنص لأدورنو، والتعليقات كلها مكتوبة بأسلوبه. ولكن الوضع يزداد حرجاً بموقف «الوضعيين»، وإن واحداً من حصون البحث الاختباري هو بلا ريب، جامعة كولونيا. وفي المؤتمر العالمي الرابع لعلم الاجتماع (أيلول ١٩٥٩) قام كوينج R. KONIG عميد علماء الاجتماع في كولونيا بشرح النظرية النقدية شرحاً دقيقاً موضعياً 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 النقدي يقوم بتأملات، عندما يستخدم المعطيات بصورة غير معقولة وفوضوية، وعندما يتسرع أكثر مما ينبغي في نتائجه «... فالبحث 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، ويحددهما 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 النقدي. 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. وعنده أن وثنية الإنشاء خطيرة. والأحسن أن نميز خمسة أساليب جدلية تهيئ لناتكياتها 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 يتكاملا 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. وإني ملخص هنا كلاً من هذه الطرائق الخمس، وسيلاحظ القارئ الأنجلو _ ساكسوني في ذلك أفكاراً مألوفة لديه، موضوعة في مصطلحات مختلفة.

- ١- التكامل الجدلي: يتعلق الأمر، هنا، بالعلاقات بين «نحن» و«العلاقات مع الآخرين»، ما بين «الفعاليات المنظمة» و«الفعاليات العفوية» الخ.. وتذكرنا بعض الأمثلة بمفهوم صراع الأدوار (ص ١٩٦ وما يتبعها).
- ٢- الاقتضاء الجدلي 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 الجدلي: وهنا نجد القسم الأكبر من أمثلة التأثير 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 برهوط الاستناد.

٤- الاستقطاب الجدلي: 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 تواز ممكن الملاحظة. والأمثلة التي يقدمها غورفيتش أسهل على الفهم من المفهوم نفسه، فالتنظيمات البيروقراطية تحقق بعض الشخصيات، وهي في الوقت نفسه تغريها، والرأي العام هو مجموع الآراء الفردية في لحظة ما، ولكنه يؤثر بدوره في آراء الأفراد، والمخترعات ثمرة للإبداع 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 تعليل. إنها تقودنا إلى عتبة التعليل في علم الاجتماع. إنها لا تزيد على أن تهين لنا أطر التعليل» ص (٢١٨-٢١٩).

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

الاثنين يؤكد في الواقع أنه ينبغي، لدى مباشرة أي استقصاء اجتماعي، أن يحسب حساب بعض الاتجاهات الأساسية. صحيح أن بيرسون يفكر بصورة خاصة في اتجاه الفرد أو الرهط وهما في موقف ما، على حين أن غورفيتش يفكر، 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 يحصّيها كل من المؤلفين. وأختم الكلام بملاحظة 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، وبالمقابل، 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 أنثولوجي الألماني الذي قام عليه توبيتش Topitsch، والذي ذكرناه أكثر من مرة، يشتمل على ثلاثة نصوص حولها.

ملاحظات:

أ- لا تستغني الحياة الواعية 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 والحوار المستمر.

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

العمل على «رفعها» وتجاوزها . وهذا السلب أو النفي الدائب للمعايير والوقائع والأوضاع القائمة يكمن كذلك في النقد الذاتي الذي يزاوله الفرد أو المجتمع على مختلف ظروفه وقيمه ومواضعاته ومؤسساته ونظمه التي قد تبدو لغير الوعي النقدي مطلقة وثابتة مستقرة . ولهذا يظل النقد والنقد الذاتي هو التعبير الحي الفعال عن صحة الوعي الفردي والاجتماعي، وأهم الأسس التي يعتمد عليها الصراع الدائم مع النزعات المحافظة والتقليدية والسلبية التي تبرر كل وضع سائد وتباركه، وتقاوم التغيير والتجديد والإبداع . وطبيعي 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 وخصوبة . ومثل هذا النقد «السالب» أو «النافي» _ بالمعنى الحقيقي للسلب أو النفي _ عنصر أساسي في تكوين المنهج الجدلي الذي أثبت منذ هيجل على أقل تقدير، وحتى ماركس ولينين وأصحاب النظرية النقدية الذين سنتحدث عنهم، أنه بطبيعته نقدي وثوري، وأنه يؤدي إلى التغيير الإيجابي عن طريق سلبه لكل ما هو فاسد في الواقع القائم، وتطوير ما يقبل منه التطور ما يقبل منه التطور إلى جديد ملائم للحاجات المستجدة، وقادر _ في حدود الممكن لا المستحيل، وبصورة عقلانية وعلمية لا بصورة عاطفية متمردة وعشوائية! _ على الخروج من الأزمات والمشكلات، وإحلال قيم ومعايير مختلفة محل القيم والمعايير التي أصبحت تقليدية جامدة، واقتضت الجدلية الجذرية أو الثورية تخطيها . ولا بد في النهاية أن يعمل مثل هذا النقد على تغيير القائم والسائد تغييراً فعلياً، وألا يقتصر على تعريته وتحليله تحليلاً نظرياً وفكرياً وحسب، لأنه إما أن يتحول إلى فعل ثوري واعٍ يستبدل ببناء اجتماعي ومعرفي وقيمي منهار بناءً آخر أصح وأقرب للواقع الحقيقي الحي، ويضع تصوراً لتغيير مستقبلي ينفي السائد الذي دب فيه الفساد ويزلزل ثوابته المزعومة، وإما ألا يكون نقداً على الإطلاق، بل شيئاً من قبيل الأوهام الزائفة والأحلام المستحيلة، والوعود البلاغية والإنشائية التي لا يلبث الواقع العيني أن يكذبها ويغذلها .

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 المظهر 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 ضدي» متصور وممكن في آن واحد. وبهذا المعنى أيضاً نصل إلى مفهوم النقد عند أصحاب النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت أو نقترح منه على أقل تقدير.. فقد كانوا رواد فلسفة اجتماعية أو علم اجتماع نقدي توحد فيه التأمل الفلسفي النظري مع العلوم الاجتماعية أو الإنسانية التجريبية، ونظروا -على حدّ تعبير رائدهم ماكس هور كheimer (١٨٩٥-١٩٧٣) - إلى المجتمع بوصفه «كلاً ضدياً» حافلاً بالصراعات والتناقضات، وأسسوا فلسفة اجتماعية تركز موضوع بحثها على البشر المغتربين عن أشكال حياتهم التاريخية في المجتمعات الرأسمالية والصناعية الشمولية التي أنتجوها كما كانوا نتاجاً لها، واغتربوا عنها كما كانت السبب في اغترابهم ...

ب- وعنوان هذا المقال يثير مشكلة تستحق الإشارة إليها في هذا التمهيد. فهل نسمّي مجموعة الفلاسفة وعلماء الاجتماع اليساريين الذين بدأ جيلهم الأول نشاطه النظري والتجربي في أوائل الثلاثينيات من هذا القرن مع تأسيس معهدهم الشهير «معهد البحث الاجتماعي» في مدينة فرانكفورت (على نهر الماين) قبل هجرتهم إلى الولايات المتحدة الأمريكية ثم عودة معظمهم من هذا المهجر 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 نسميهم باسم «مدرسة فرانكفورت»، أم

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

الحق إن التسميتين واردتان، وهما متفاعلتان عند من يعرف الجهود المشتركة لهذه المجموعة من المثقفين وعلماء الاجتماع ونقاد الحضارة والأدب والفن الذين أعمالوا مبضع النقد الثوري في أمراض حضارتهم «البرجوازية» التي ضلت طريقها وتزايدت في رأيهم بسرعة اندفاعها إلى هاوية اللا عقل وكارثة السقوط المحتوم عن طريق عقلها نفسه أو عن طريق عقلانياتها التقنية.. هؤلاء الذين سيطرت عليهم فكرة الخلاص والكفاح في سبيل عالم أفضل تسوده استتارة والرشد، ويختفي منه القهر والقمع، وتتخذ فيه الحياة المباشرة السعيدة، الحياة الأصلية المبدعة _ هؤلاء المفكرون والعلماء أصحاب الرسالة الاجتماعية والإنسانية يمكن أن يكون شعار «مدرسة فرانكفورت» الذي عرفوا 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 طرقهم في النظر، بحيث يمكننا الحديث في الحالتين عن موضوعات وسمات عامة تؤلف بين أعضاء جماعة تنوعت اهتماماتهم وتخصصاتهم أكثر من إمكان الحديث عن مدرسة علمية موحدة ومتماسكة، لا سيما أنها لم تزل عند أبرز رواد جيلها الثاني (و هو هابرماس الذي سبق ذكره) فلسفة مفتوحة، ولم تزل تسعى إلى إتمام بنائها النظري والعلمي، وإدماج عناصر جديدة فيه من فلسفات العصر الأخرى (كالفلسفة التحليلية والتحليل النفسي والظاهراتية والوجودية والهيرمينوطيقية ... الخ) إلى الحد الذي تتهم معه من جانب خصومها بأنها لم تعد نقدية ولا ماركسية! ...

ولعل أهم السمات المشتركة التي ذكرناها أن أعضاء الجيل الأول كانوا ينحدرون من أصول يهودية، وألحَّ 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 المעذب بافتقار الحياة الذاتية الأصيلة وسط بشر مثلهم مقهورين ومغتربين _ ولعل هذا الشعور المعذب أيضاً أن يكون سبباً في اقترابهم من الطبقة العاملة المطحونة والمغتربة 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 موسرة، وأن معهد البحث الاجتماعي قد أسسه وأنفق عليه بسخاء ابن مليونير يهودي هو فليكس هايل(1)...

وربما كان من أهم السمات العامة التي تميّز معظم أعضاء المدرسة من أصحاب النظرية النقدية أنهم التفتوا _ لفترة طويلة على الأقل وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية ورجوع معظمهم من المهجر _ حول معهدهم ومجلتهم، والتزموا إلى حد كبير بالبيان (المانيفستو) الذي وضّح اتجاههم العلمي والنقدي، وألقاه راعيهم ومديرهم ماكس هور كهيمر في محاضراته 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 عدّوا أنفسهم ورثة هيغل وماركس (الشاب بوجه خاص)، وأدمجوا في ماديتهم التاريخية والنقدية عناصر مختلفة من التحليل النفسي الفرويدي، وأفكاراً ومشاعر عديدة من رواد فلسفة الحياة وأصحابها الذين نقدوا العقل والميتافيزيقا (مثل شوبنهاور، ونيتشة، ودلتاي، وكلاجيس، وبرجسون) مما جعل بعض خصومهم ينقدونهم ويتهمونهم بأنهم ماركسيون

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

ج- ولا بد في هذا التمهيد من كلمة موجزة عن ماركسية أصحاب النظرية النقدية. فقد ذكرنا أنهم تبنا الماركسية من حيث المبدأ أو من حيث الجوهر وروح المنهج، ولكنهم لم يتقيدوا بصورتها الحرفية ومقولاتها التقليدية التي تركّزت حول نقد الرأسمالية كنسق اقتصادي تعتمد عليه «البنية الفوقية» والمنظومة الفكرية (الأيدولوجية) بمختلف جوانبها. لقد قامت ماركسيته المبدئية _ كما قدمت _ على نقدهم للعلاقات المغترية والمسببة لاغتراب الإنسان في المجتمعات الرأسمالية والصناعية القائمة على الشمولية والعقلانية التقنية والإدارية التي ادعت التقدمية والاستتارة، 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 التأثير بتجربة ماركس الشاب الذي اكتشفه مع اكتشاف «مخطوطاته الاقتصادية والفلسفية لعام ١٨٤٤» في مطالع 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، بحقيقته وآماله في الحياة الحرة المباشرة الحياة المبدعة السعيدة، وعرفوا أن نقدهم لها لا ينبغي أن يقتصر على الإصلاح الاقتصادي والسياسي، بل يستوجب الثورة الشاملة عليها: على «صنميتها» السلعية، وعقلانيتها واستتارها المزعومة التي تقف حجر عثرة أمام كل حياة إنسانية أصيلة (و هذا ما فعله «أدورنو» في مقاله المبكر _ ١٩٣٢ _ عن

الوضع الاجتماعي للموسيقى، وفي الكتاب الذي اشترك فيه مع «هوركهيمر» عن «جدل التنوير» - (١٩٤٥) ..

غير أن هذه النظرة النقدية المشبعة بروح الخلاص والوعي المسئول «برسالة» أصحابها لم تخل في الوقت نفسه من الازدواج والتمزق بين التشكك في دور النظر العقلي والبحث العلمي والتقني في ظل حضارة تندفع - كما سبق القول - إلى هاوية لا عقلانية، وتتسلط على وعي الإنسان وتزيفه، في الوقت الذي تتسلط فيه على المادة والطبيعة وتتحكم فيها جميعاً بوسائل القمع والقهر الرهيبة. ولم تتجرد تلك النظرة كذلك من الإحساس القاتم بالتشاؤم والعذاب الذي فرضته عليهم روح العصر المتدهور أو الآفل للغروب (على حد تعبير شبنجلر ويتأثر من شوبنهاور وفلاسفة الحياة)، ولا من الإيمان الشجاع بضرورة «الإنقاذ» عن طريق المعرفة العلمية والموضوعية بالعلاقات والأشكال الاجتماعية ومن خلال الأمل الرواقي الصامد رغم كل شيء، الواعد بحياة إنسانية «أصيلة» و بريئة من القمع والبؤس والاغتراب.

د- وإذا كانت الإبداعات والإنجازات الكبرى قد تولدت - في تقديري المتواضع - عن الأزمات التاريخية والاجتماعية والفكرية... الخ التي أحسها الأفراد العظام ووعوا شروطها وإرهاصاتهما 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 تقفز على الفور إلى الذهن، وتؤكد أنها من إفراز النظم الشمولية الحديثة في المجتمعات الصناعية المتقدمة، على الرغم مما قد يبدو بينها من تنافر وتنوع في أبعادها. ويكفي أن نذكر منها: النازية وهجرة المثقفين الألمان فراراً من إرهابها، أهوال الحرب العالمية الثانية، مشكلة اليهود في أوروبا، جمهورية فيمار الهشة التي اكتسحها الطغيان النازي، عصر «مكارثي» الذي عاش أعضاء المدرسة تحت نير مباحثته أثناء 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 تزمته المذهبي وشموليته الإرهابية، أزمت الفكر الفلسفي «البرجوازي» التي تبّدت واضحة في تهاوي المثالية، وجمود الفلسفة الأكاديمية، وانسحاب فلسفة الظاهريات (الفيينومينولوجيا) وفلسفة الوجود إلى الباطن عجزاً منهما عن إدراك الواقع الحي 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 والزيغ واضطرابهم 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 صبّه عليها الاسمان الأخيران على فترات متباعدة بين الستينات والثمانينات... وكلها أزمت وصراعات تستحق مزيداً من التفصيل الذي يضيق عنه هذا المجال المحدود...

هـ- ويترتب على ما سبق حقيقة بالغة بالوضوح وإن كنا لا ننتبه إليها عادة. هذه الحقيقة تقول إن النظرية النقدية نفسها «تاريخية» وليست ثابتة ولا مطلقة. ومعنى هذا أنها تخضع للنقد شأنها شأن كل الظواهر التي يغمرها نهر الصيرورة وتحركها أمواج التاريخ. ومعناه كذلك أن «نقد النقد» أمر وارد وواجب، وإلا فنحن لم نتعلم من النقد شيئاً. وطبيعي 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 ومعالمها 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 حراً غير مقيد بالنظم الجامعية والأكاديمية، يتفرغ لبحث مشكلات الاشتراكية والماركسية والعنصرية وحركة العمال، مع الاعتماد بصورة عامة على المنهج الماركسي في التحليل النقدي 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 فالتر بنيامين (١٨٩٢-١٩٤٠)، وعالم الاجتماع الأدبي ليولوفتال، وبوجه أخص الفيلسوفان تيودور هيزنجر وند أدورنو (١٩٠٣-١٩٦٩) و هيرت ماركوز (١٨٩٨-١٩٧٩) و فيلسوف الاجتماع ماكس هوركهايمر (١٨٩٥-١٩٧٣) 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» ورئاسة تحريرها 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 والعقلية 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 الراضة لكل أشكال السلطة والتسلط. وقد تأثر رواد هذه الحركة الثورية بأفكار ماركوز على وجه الخصوص، كما راجت آراؤه النقدية للمجتمع الرأسمالي الصناعي في أعقاب مظاهرات الاحتجاج على التمييز العنصري واضطهاد الأقليات وحرب فيتنام التي هزت الرأي العام في الولايات المتحدة الأمريكية، مما ساعد على انتشار «النظرية النقدية» على الأقل في أوساط المثقفين والطلاب المتمردين ...

ومن أهم الجذور التاريخية والعقلية التي تغذت عليها النظرية النقدية ونمت في تربتها:

١- تراث الفلسفة المثالية الألمانية، وفي مقدمته تراث جيورج فيلهيلم فريدريش هيغل (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 اجتماع المعرفة والأدب والفن.

٤- فلسفة التحليل النفسي وفلسفة الحضارة عند سيجموند فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩) (و خصوصاً بعد تطويرها بمنظور اجتماعي عند فيلهيلم رايش وإريك فروم وماركوز).

٥- الأفكار والتصورات الماركسية والهيكلية الجديدة التي عبر عنها في العشرينات من هذا القرن كل من كارل كورش (١٨٨٦-١٩٦١) وجورج

لوكانش (١٨٨٥-١٩٧١) في كتابه «التاريخ والوعي الطبقي» (١٩٢٣) الذي عرض فيه لفكرة «تشيؤ» الإنسان واغترابه التي كان لها تأثير قوي على رواد النظرية النقدية، بجانب التأثير بصورة غير مباشرة بفلسفة الأمل عند أكبر فيلسوف «يوتوبي» في العصر الحاضر وهو «إرنست بلوخ» (١٨٨٥-١٩٧٧) الذي جعل من مبدأ الأمل مقولة أنطولوجية أساسية نظر من خلالها نظرة موسوعية إلى كل إبداعات العقل الأوروبي والتراث الحضاري البشري ورصد حركته نحو «يوتوبيا» إنسانية لم تتحقق بعد ...

٦- التأثير ببعض أفكار فلسفة الظاهرات (الفيينومينولوجيا) وفلسفة الوجود التي انطلق منها بعض أعلام مدرسة فرانكفورت، مما جعل فلسفتهم تتهم في بعض الأحيان - كما سبق القول - بأنها ماركسية وجودية (و نخص منهم بالذكر هربرت ماركوز الذي درس في شبابه على يدي هسّرل مؤسس الظاهريات (١٨٥٩-١٩٣٨) وهيدجر (١٨٨٩-١٩٧٦) الذي أعدّ رسالته في الدكتوراه تحت إشرافه، وكذلك هوركهايمر وأدورنو اللذين لا يخفى تأثير فلسفة شوبنهاور (١٧٨٨-١٨٦٠) ونييتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) وفيلسوف الحياة والتاريخ والحضارة وعالم الاجتماع جورج زيميل (١٨٥٨-١٩١٨) على تفكيرهما الجاد القاتم، وحسبهما المأسوي، وتصورهما المتشائم لتاريخ العقل البشري بوصفه تاريخ عذاب الإنسان وتعذيبه من قبل قوى فظلة غاشمة وشبه مجهولة، بحيث بلغ ذروة سلبيته وتجرده من أفعته الحضارية و«تصدعه» واغترابه في ظل المجتمعات الصناعية «المتقدمة» ومع تصاعد الإرهاب النازي ثم الرأسمالي والشيوعي. بـ خصائصها وسماتها العامة:

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

«العقلاني» الحديث. وتعتبر هذه المقولة في أبسط أشكالها عن أن البشر ليسوا في واقع حياتهم ما يمكن أن يكونوه بحسب ماهيتهم وإمكاناتهم. وذلك أنهم في الحقيقة مغتربون عن هذه الإمكانيات وتلك الماهية. فالمجتمع الصناعي المتقدم الذي ينصبّ عليه حديثهم عن هذه المقولة يكشف عن اغتراب الإنسان وتشويؤه في ظواهر عديدة ومتنوعة. من هذه الظواهر أنه قد تحول في ظل علاقات العمل الصناعية والراسمالية 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 المعقدة أو بالقوى التي تحرك خيوطه. فالإنسان واقع تحت ضغط الآلات التي تفرض عليه ألوانا من السلوك النمطي الرتيب، وتسدّ عليه منافذ المبادرة الشخصية الحرة، وتعوق تحديده لذاته، وتخنق فاعليته الخلاقة.

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

وقد تتبع بعض ممثلي النظرية النقدية - وبخاصة أدورنو وهوركهايمر -

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

ويحدد أصحاب النظرية النقدية أسباب التشيؤ والاغتراب التي ترجع للنظام الاقتصادي الرأسمالي. فعلاقات الإنتاج والسوق الرأسمالية هي المسؤولة عن «عبادة السلع» أو «صنميتها» (الفيتيشية) التي أضفت على علاقات الناس بالأشياء وبيعهم البعض طابع السلعة، وحصرتها في نطاق المنافع والوسائل المجردة من كل لمسة شخصية أو إنسانية. أضف إلى ذلك تقسيم العمل الموهل في التخصص خلال عملية الإنتاج، وميكنة العمل نفسه، وببيروقراطية الإدارة، وصناعة الدعاية والإعلام ووسائلهما الجماهيرية.. الخ. ويأتي في مقدمة العوامل والأسباب 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. والواقع أن النظرية النقدية تختلف في هذه النقطة اختلافاً أساسياً عن وجهة النظر الماركسية اللينينية 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 «ذي البعد الواحد». ويتضح هذا التفكير بأجلى صورة في أسلوب التفكير العلمي والتقني، كما تعبر عنه الفلسفة الوضعية بأشكالها المعاصرة والفلسفة البراجماتية (العملية).

وإذا كانت فلسفة التنوير الحديثة _ بما تتطوي عليه من التجرد من النزعة الأسطورية والخرافية، ومن محاولة السيطرة الكاملة على الطبيعة _ قد دفعت بهذا النوع من التفكير إلى حدوده القصوى، فليس من الصعب أن نتلمس جذوره في الفلسفة الغربية 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 تميزه ولا تتفصل عنه، ويمثل نوعاً من «القبلي التقني» الذي ينظر للطبيعة ويتعامل معها بوصفها مجالاً «للسائط 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، وتصبح قيمته الإجرائية ودوره في إحكام السيطرة على البشر وعلى الطبيعة هو «المعيار الأوحـد» (راجع في هذا الصدد كتاب ماركوز المشهور عن الإنسان ذي البعد الواحد، دراسات عن أيديولوجية المجتمع الصناعي المتقدم، نويفيد وبرلين، ١٩٦٧، ص ١٥٢، ١٦١، ١٦٧، وبعدها، وكذلك كتاب هور كهيمر السابق الذكر عن نقد العقل الأداتي، فرانكفورت، ١٩٦٧، ص ٣٠، والكتاب المشترك لأدورنو وهور كهيمر عن جدل التنوير، ص ٢٣).

ولا ينفصل هذا الاتجاه «الأداتي» للعقل التقني والعلمي الحديث عن اتجاهات أخرى تتمثل في فرض المقولات الكمية على الواقع، ومحاولة إخضاع جميع الظواهر والوقائع للقوانين الشكلية والقواعد القياسية. ويتضح «طغيان النزعة الكمية أو التكميم» (على حدّ 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 العقلنة الشكلية والرياضية لمختلف ميادين الحياة الإنسانية أن تضاعفت جوانب كيفية هامة لا غنى عنها لحياة الإنسان، وتمت التسوية بين الفروق الفردية الأساسية، والتضييق على إمكانات الحرية والتعبير الحر التي لا تستقيم الحياة بغيرها. ويؤكد فلاسفة النظرية النقدية في هذا الصدد أن الإنسان الذي تحكمته فيه العقلانية التقنية لا ينفك يفرض تقنياته المتجددة على الطبيعة والمجتمع، تحقيقاً لإرادته في عقلنتهما وصب ظواهرهما في مقولاته، ومن ثم فرض سيطرته عليهما 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. ويسوقه هذا إلى الوقوف موقف العاجز إزاء كل ما هو قائم ومستقر، أو موقف المتصالح معه (و المراد بالقائم والمستقر هي أساليب التفكير السائدة، والمؤسسات والنظم والقيم والعلاقات الاجتماعية والسياسية... الخ). ويلح فلاسفة النظرية النقدية على هذه الفكرة التي ترتبط بسمات وخصائص أخرى مميزة للعقل التقني أو الأدوات، 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 والحاجات وأنماط السلوك تحت تأثير وسائل الدعاية والإعلام والتسويق التي ترتبط بنظام الإنتاج والاستهلاك في المجتمع الصناعي والرأسمالي، وتؤكد مصلحته في «تتميط» أشكال التفكير والسلوك، وحمل الناس على التكيف مع ظروف القهر والقمع التي تفرضها العقلنة والميكنة التي سبق شرحها، ثم الاتجاه أخيراً إلى استبعاد القرارات الأخلاقية

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

٣- وطبيعي أن يكون القمع والتسلط الذي يطبع المجتمع الصناعي المتقدم بطابعه من أهم المقولات التي تؤكدتها النظرية النقدية. ويرجع الفضل في ترويج هذه المقولة والإلحاح عليها «لهربرت ماركوز» الذي حاول أن يجد لها مبررا معقولا 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 حققته البشرية لم يتم إلا بالقمع المستمر للدوافع والحاجات 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 المتجهة بطبيعتها الإشباع حاجته إلى اللذة والسعادة إشباعاً لا حد له، لكي يتسنى له المحافظة على بقائه والتعايش مع غيره. ومن هنا يكون احترام القواعد والنظم الاجتماعية على الدوام نوعاً من القمع الواعي أو غير الواعي للدوافع والرغبات والحاجات الأولية. ويزيد ماركوز على فرويد فيذهب إلى أن هذا القدر الضروري من قمع الدوافع 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. وبدلاً من أن تقضي على ذلك القدر الضروري من قمع الدوافع والرغبات الذي استلزمه التطور التاريخي، نتيجة لارتفاع معدل الإنتاجية ومستوى الرخاء اللذين وصلت إليهما، تحولت إلى نظام شامل للقمع والقوة والسيطرة، وعرضت الإنسان لأشكال مختلفة من القهر الظاهر 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 ومطالبها،

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 المخيفة التي تتحكم حتى في حياتهم الخاصة، فتشكل دوافعهم، وتوحد أنماط سلوكهم، وتخلق فيهم حاجات مادية وروحية زائفة، يشبعها مجتمع الاستهلاك والرفاهية بكافة السبل فيتوهمون أنهم يحيون حياة سعيدة هائلة، في الوقت الذي تطيل فيه أمد عبوديتهم وشقائهم، وتضاعف القهر غير الضروري لدوافعهم وحاجاتهم الحقيقية... وواقع الأمر أن القوى المسيطرة على تلك المجتمعات هي التي أوجت إليهم بالحاجات المزيفة لتحقيق مصلحتها المزيفة في إقرار الأوضاع القائمة، مستعينة على ذلك بوسائل الإعلام وتقنيات التأثير على الجماهير التي استطاعت أن تشكل إحساسهم الفردي بالسعادة كما شكلت حاجاتهم الأولية ووحدتها وأخضعها لمطالب الاستهلاك وصناعة اللذة والتسلية والرفاهية.. وأخطر ما في الأمر أن الناس يستسلمون لهذه الأوضاع ويقاومون أي محاولة ثورية لتغييرها، متصورين أن هذا التغيير ضد مصالحهم لا ضد مصالح القوى المسيطرة عليهم.

٤- ومن خصائص النظرية النقدية أنها نظرية ثورية ونقدية. فهي تريد أن تكون بديلا عن النظرية التقليدية التي تقرر الواقع القائم بحكم موقفها النظري وأسلوبها في التفكير. ولذلك يوجه أصحاب النظرية انتقاداتهم الحادة للاتجاهات الفلسفية الأخرى (كالوضعية والبرجماتية)، 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 تغييرا ثوريا لا يقتصر على أشكاله وتنظيماته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، بل يمتد إلى بنية التفكير والمواقف والحاجات واللغة التي يستخدمها الناس في ذلك المجتمع. وتظهر هذه الروح النقدية الجذرية أوضح ما تكون عند ماركوز (و بخاصة في كتابه «في التحرر»، فرانكفورت، ١٩٦٩).

٥- ويعتبر آخر هذه الخصائص المميزة للنظرية النقدية عن مقولة كثر الجدل حولها، وتتعلق بالمصالح التي توجه المعرفة في عمليات البحث العلمي. ويرجع الفضل في بيان هذه المقولة لهابرماس (و إن يكن هور كهيمر هو أول من تنبه 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 (الهيرمينيوطيقية) وعلوم الفعل والسلوك المنهجية. ويقابل هذه الأنماط الثلاثة من العلوم ثلاثة أنواع من المصالح الموجهة _ بصورة متعالية _ لعملية المعرفة وهي تحدد طبيعة المعارف والنظريات في هذه العلوم، بحيث تناظر العلوم التجريبية والتحليلية مصلحة معرفية تقنية «تتصرف دائماً في الواقع من وجهة نظر تقنية، وتكفل 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، وبالأخص كتابه المعرفة والمصلحة، فرانكفورت، الطبعة الثانية، ص ٢٤١). أما علوم الفعل والسلوك المنهجية كالاقتصاد 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 معايينه، 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 متعالية، وهل تحدد تكوين المعارف العلمية ونشأتها منذ البداية أم يقتصر دورها على تبرير صدقها وتفسير قيمتها.

تعقيب نقدي:

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 والتقنية المسئولة في رأيهم عن ظواهر الاغتراب والشقاء والقمع والقهر الجاثمة على أنفاسه _ حدوده بتجاوز الأوضاع والقيم والمعارف والمناهج وأساليب التفكير السائدة فيه، وضرورة الالتزام بنقدها ومقاومتها تمهيداً لتغييرها من جذورها. بذلك نجحوا إلى حد كبير في التوحيد بين الفلسفة والثورة، وفي مطالبة الفيلسوف بأن يكون ثائراً، والثائر أن يكون فيلسوفاً، بشرط أن يلتزم كلاهما بطبيعة الحال بالدقة والموضوعية العلمية الكافية. والدليل على هذا أنهم نادوا منذ البداية بالتفاعل والتكامل بين النظرية أو الفلسفة الاجتماعية _ التي حاولوا ومازالوا أجيالهم التالية تحاول بلورتها _ وبين العلوم الإنسانية والاجتماعية التجريبية. ولذلك كان معظمهم فلاسفة وعلماء اجتماع في وقت واحد، وأثمرت جهودهم بحوثاً ودراسات عديدة تولى معهد البحث الاجتماعي نشرها _ كما سبق القول _ في مجلته أو في صورة كتب مستقلة قام بإصدارها. ولقد تنبهوا إلى تفاعل الأنظمة العلمية منذ أن أعلنوا عن برنامج هذا المعهد وهو تجاوز أزمة الماركسية عن طريق تحقيق التفاعل بين الفلسفة الاجتماعية والعلوم الاجتماعية التجريبية. بل إن بعضهم _ مثل هوركهمير وماكوز وأدورنو _ بوجه خاص في أعماله العديدة عن جماليات الموسيقى _ قد طبقوا 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 وحدائتها أو رجعييتها وتخلفها.. ولا شك أن الدور النقدي والثوري للفلسفة يمثل بعداً هاماً لم يلتفت إليه التفلسف ولا المشتغلون بالفلسفة في عالمنا العربي وفي العالم الثالث بصورة كافية حتى الآن، وسوف

يظل غائباً عنا ونظل غائبين عنه ما بقيت عجلة التعليم الأكاديمي للفلسفة تدور دورتها العقيمة وتجبر المعلمين والمتعلمين إلى مهاوي النقل والترديد، والاجترار والتقليد، والاكتفاء بالعرض والتقديم والتعريف وتجميع المادة دون الفحص والنقد والتمحيص، أو بالانزلاق إلى البلاغية والإنشائية والثورية الزائفة في خطب أيديولوجية تفتقر إلى كل أساس علمي وموضوعي، بل تفتقد الدقة والتحديد الضروريين لأية لغة فلسفية. إن تنمية النزعة النقدية أمر بالغ الأهمية لتكوين الوعي الحر، والدفاع عنه وإيقاظه كلما استسلم أو أخلد إلى النعاس. وهو أشد ما يكون أهمية لكل مشتغل بالفلسفة 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 وآمالهم، ويكشف عن التناقضات في هذا الواقع ويعين على تجاوزها، فإن نقد النقد يكون خطوة هامة على الطريق المؤدي لأن يصبح النقد فلسفياً وتصبح الفلسفة نقدية بحق.

ب- ربما يؤخذ على النظرية النقدية أنها لم تستطع أن تقيم أبنية منهجية أو نسقية محكمة متماسكة، ولذلك بقيت فلسفة حرة مفتوحة، تعتمد على حدوسهم 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 تنوع اهتماماتهم ومواهبهم، وتمزق شخصياتهم بين العالم الاجتماعي والجدلي الصارم وبين الفنان العاطفي أو الرومانتيكي الحالم، 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 القلقة ومزاجهم الثوري الذي جعلهم ينخرطون في تناقضات عصرهم وأزماته وأمراضه ويحاولون 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 وهيغل، وكتابه الشهيرين جدل التنوير (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 والنقائض الظاهرية) لقد كان همه الأول في كل كتاباته الفلسفية والاجتماعية والأدبية والجمالية هو تصعيد عقلانية الذات العارفة إلى الحد الذي تحسّ معه بالأبنية المتناقضة في الوعي والأشياء. ولم تكن الفلسفة عنده مجرد معرفة تصورية، بل كانت نقداً شاملاً للواقع الإنساني الحي وللتناقضات الاجتماعية البشعة التي عذبت وعذبت الناس من حوله، أي فلسفة واقعية حرّة، خالية من قلق الوقوع في هاوية بلا قرار ولا أرض صلبة تقف عليها... هذه الأرض الصلبة التي لن تكون إلا تجربة الواقع الحي الذي تشبّك فيه الذات العارفة مع الموضوع على نحو جدلي ونقدي يخلصه (أي الواقع) ويخلصها من كل أشكال الاغتراب والقهر والقلق، ويجرده من كل النزاعات الأسطورية والوهمية عن فلسفة أولى تعتمد على تصور أولي مطلق (سواء أكان وعياً مطلقاً كما عند هيغل، أو وعياً خالصاً متعالياً يقصد إلى الموضوعات كما عند هسّرل، أو كينونة ووجوداً على الإطلاق يضمّ كل الموجودات كما عند هيدجر)، لأن مثل هذه الفلسفة لا بد أن تنتهي إلى مثالية جرداء جوفاء، مغترية عن الواقع الحي وعن الفلسفة الواقعية الحية على السوداء.

ظل أدورنو يعد بهذه الفلسفة التي تتمثل في نظرية نقدية عن المجتمع، وتحفظ بدقة النظرية واستقلالها وغناها بالمضمون من ناحية، وبقدرتها على تفسير الواقع وتغييره من ناحية أخرى. غير أن هذه النظرية لم تكتمل قط، ولم يزد ما أنجزه منها على عدد من المحاولات والمقالات المتنوعة التي بقيت على صورة نماذج وشذرات ناقصة كما سبق القول. وتوضح هذه العبارة الواردة

في كتابه «جدل السلب» صعوبة المشكلة، كما تذكر القارئ بعبارة ماركس وانجلز الشهيرة في «الأيديولوجيا الألمانية» من أن الفلاسفة قد اكتفوا حتى اليوم بتفسير العالم، وقد آن أوان تغييره: «الفلسفة التي بدأ في وقت من الأوقات كان زمانها قد انقضى، تستمر في الحياة لأن لحظة تحقيقها قد أغفلت فيما مضى. والحكم المبتسر بأنها اقتصر 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، وإما لأنها اختفت في تناقضات العصر وأزماته وتحيزاته وأساطيره اللا عقلية البشعة التي حجرت على الحريات ولم تمكن الفلاسفة ولا الفلسفة من إدراك «الكل» الذي تطمح دائماً إلى الإمساك به في الفكرة. لقد كان الواقع الأوروبي قد بلغ في رأيه حداً من الزيف واللامعقولية يصعب معه إدراكه بالعقل. ولذلك صرف جهوده، في الكتب السابقة الذكر عن الجدل، إلى تحليل لا عقلانيته المقنعة بأقنعة العقل والعلم، والتمس النجاة في مناطق تقع وراء حدوده (في النظرية الموسيقية وفي أدب الحداثة وشعره ومسرحه _ خصوصاً عند باول سيلان وبيكيت _ وجماليات العمل الفني) ليتحقق له الوعد بالسعادة والحقيقة الذاتية الأصيلة غير المزيفة (التي كانت من أهم ما جمعه بفلسفة هيدجر على الرغم من هجومه الحاد عليه وعلى كل الأنطولوجيات _ نظريات الوجود _ الجديدة في كتابي لغو الأصالة وجدل السلب) ومن ثم بقيت يوتوبيا _ إذا جاز الحديث أصلاً عن يوتوبيا بالمعنى الدقيق لديه! هي الحلم بواقع إنساني «متصالح»، يحيا فيه أفراد غير مغتربين 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 الحقيقية على الأوضاع الظالمة في المجتمع الصناعي المتقدم، وتزايد الشك في الأحزاب اليسارية المتصدعة. وفي تمرد الطلاب الذين رفعوا في البداية بعض شعاراتهم وتغذوا على فكرهم _ مع كل هذا بقي لديهم الإصرار على تأكيد دور المعرفة العلمية والتتظير الدقيق في إحداث الثورة المؤجلة والتعجيل بالمجتمع الإنساني الجديد، وواصلوا جهودهم المخلصة لإقامة النظرية النقدية وتعمية كل أشكال التبرير للأوضاع السائدة، ونشر الوعي بضرورة التغيير الجذري.. لم يتخلوا عن أملهم في الخلاص _ على الرغم من نظرتهم المتشائمة إلى التاريخ البشري وكأنه تاريخ الرعب والتسلط والتعذيب _ ولا عن إيمانهم بالتضامن الإنساني وقوة الحب وتعاطفهم مع العمال والفقراء والمضطهدين والمستغلين والمظلومين، ولا عن التزامهم بالنظرية الماركسية في روحها الإنسانية العامة كما تجلّت في «المخطوطات لسنة ١٨٤٤» وفي الإطار التاريخي الواسع الذي يمتد من كانط والتتوير الفرنسي إلى هيجل وماركس، بل لقد أدخلوا عليها نوعاً من الوجودية المادية (إذا جاز هذا التعبير عن الشقاء المادي والجسدي للفرد المعذب والجماهير المطحونة) التي تؤكد تناهي الإنسان وفناءه وتعاسته جنباً إلى جنب مع تأكيد النظرة التاريخية والاجتماعية النقدية إليه.

والمهم أن عزوفهم عن الاشتراك في العمل السياسي، وخيبة أملهم في كل الممارسات الثورية على عهدهم، قد زاد من تشبثهم 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.

ج- تستحق الأفكار التي تتردد بصور مختلفة عند معظم أصحاب النظرية النقدية عن التنوير والعقلانية وما يرتبط بهما من تقدم، وتصنيع، وإدارة، وهيمنة على الطبيعة الداخلية والخارجية، وتجرد من النزعة الأسطورية والطبيعية (خصوصاً عند هوركهيمر وأدورنو في كتابهما المشترك عن جدل التنوير، وكذلك عند ماركوز في كتبه المختلفة كالإنسان ذي البعد الواحد والحب والحضارة في التحرر) - تستحق أن نقف عندها وقفة نقدية قصيرة، حتى لا يتصور القارئ العربي أنهم كانوا أعداء العقلانية والتنوير.

لقد كان هدف هوركهيمر وأدورنو هو بيان الازدواجية الكامنة في مفهوم التنوير الغربي وتمزقه منذ بداياته الأولى، وارتداده باستمرار إلى الأسطورة واللاعقلانية التي حاول باستمرار أن ينتزع نفسه منها وتمثلت لهما في الهمجية النازية التي كانت هي اللعنة والكارثة. ولذلك حاولا معرفة الأسباب «العقيلة» التي جعلت البشرية الغربية تسقط في أمثال هذه الهمجية «اللاعقلية» طوال تاريخها المبثلي بالرعب والتعذيب، بدلاً من أن تبدأ وضعاً إنسانياً حقيقياً تسوده السعادة والتصالح بين البشر وبينهم وبين الطبيعة. ولقد رصدنا تاريخ الحضارة الغربية بوصفه تاريخ العقلنة أو التعقيل، أي تجريد الطبيعة من سحرها الأسطوري القديم (كما قال ماكس فيبر) والسيطرة عليها والتحكم فيها (كما أفاض في ذلك فيلسوف الحياة لودفيج كلاجيس) بحيث تتحدد 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» وتسلطه على الطبيعة رغم ما لقيه في ذلك من مصاعب وتردى فيه من عثرات، وعن امتداد هذا التسلط وتلك السيطرة على الطبيعة الباطنة للإنسان بحيث تحكمت في دوافعه الأولية وزيفتها. ومن هذه الفكرة المحورية استنتجنا الأشكال المختلفة للاقتصاد والسلطة السياسية والاجتماعية والأخلاقية والثقافة والفن والمعرفة وبعض أشكال التفلسف

كالوضعية والبراجماتية بصورهما المختلفة.

وإذا كان هدف التنوير العقلي منذ القدم (و قد تتبعه الفيلسوفان الاجتماعيان من أوديسة هوميروس إلى عصر التنوير في القرن الثامن عشر وحتى عصرهما) هو تحرير البشر من الخوف، ومساعدتهم على بلوغ الرشيد، وجعلهم سادة على الأرض، فإن الأرض التي تمّ تنويرها لا تزال تغمرها ظلال الكارثة _ والكارثة في مفهومها هي سيادة الأسطورة (النازية اللا عقلانية) _ لقد كانت الأسطورة نفسها نوعاً من التنوير، ولكن التنوير كان ينقلب أو يرتدّ دائماً إلى الأسطورة ويدمر نفسه بنفسه. وهو في الحقيقة لم يدمرها 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 التنوير المدمر. أي أن تاريخ التمدن والتنوير حتى اليوم متلبس بالأسطورة أو مطوي فيها، كما أن التنوير نفسه ما فتئ يدمر منذ القدم بذرة كل محاولة للتحرر منها في مهدها. فكان التنوير في حركة دائمة _ كحركة الفكرة المستمرة التي وصف بها هيجل حركة التنوير في القرن الثامن عشر. لكن حركته تقتضي دائماً إلى الوقوع في الأسطورة، أي أن الأساطير تحقق التنوير الذي يتعثر بعد ذلك مع كل خطوة من خطواته ويتردى في الأسطورة التي استمد منها مادته ثم دمرها وجعل من نفسه قاضياً مهيمناً عليها، وبذلك سقط فيها مرة أخرى.

وأول ما ينبغي توضيحه هو أن النقد الذي يوجهه بعض أصحاب النظرية النقدية إلى التنوير والعقلانية ليس نقداً موجهاً إلى التنوير نفسه ولا إلى العقل في ذاته، وإنما هو موجه إلى فسادهما وإساءة فهمهما وتحريفهما المستمر الذي بلغ ذروته أو بالأحرى حضيضه اللاعقلاني والا إنساني في ظل المجتمع الرأسمالي والصناعي وعلاقاته المكرّسة لاستعباد الإنسان. ولذلك فإن هذا النقد لا يلغي التنوير، بل ينوّره ولا يمجد اللاعقلانية التي انتهت إليها العقلانية الغربية، بل ينقدها نقداً عقلياً، ويجعل المهمة الأساسية للفلسفة هي القيام بعملية مراجعة عقلية لتلك العقلانية. ذلك أن أخطر ما في هذه

العقلانية التي مدّت سلطان الذاتية المتسلطة على كل شيء في الداخل والخارج، هو أنها لم تقتصر على «تشيء» الطبيعة، بل تعدّت ذلك إلى تشييء الوعي الفردي والاجتماعي أو تغريبه، مما قضى على التواصل الحي بين أفرادهم وبينهم وبين الطبيعة كما سبق القول.

وطبيعي أن يركز فلاسفة النظرية النقدية هجومهم على العقل «الذاتي» أو الأداتي وعقلانيته العلمية والتقنية المهيمنة على المجتمع الصناعي الغربي الحديث، وأن يحاولوا تجاوزه إلى عقل «موضوعي» (أو عقلانية موضوعية) يؤصلونها ويتتبعون ملامحها ومعالمها 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، ويتجه 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 الحقيقية في أي شيء... فالعقلانية بهذا الفهم نظام موضوعي يجب أن يتلاءم معه كل شيء بما في ذلك حياة الإنسان ونزوعه الفطري للبقاء، كما أن تأكيد العقلانية الميتافيزيقية الغربية وانحرافها إلى فلسفات «الباطن» المثالية والظاهراتية والوجودية التي انتهت من بعض الوجوه إلى تبرير اللا عقلانية.

والملاحظة النقدية الثانية على نقدهم للعقلانية والتنوير هي أنهم نظروا إليه من منظور غربي وحسب، وبذلك وقعوا في التمرکز 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، ولأدركوا أن للعقل تاريخاً آخر وبناءات أخرى منذ الحضارات الشرقية القديمة حتى العصر الحديث (عندما دخلت معظم هذه الحضارات في فلك العقلانية الذاتية

الغريبة وما نتج عنها من علم وضعي وتقنية وسيطرة على الطبيعة)، ثم لعرفوا أخيراً أن موقف هذه الحضارت 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 والتوافق والتجانس والمحبة. ولو فعلوا ذلك لتبين لهم أخيراً أن هنالك أشكالاً وبنى أخرى للتفكير، وراءها أشكال وبنى وأساليب أخرى للإنتاج لا بدّ أنهم سمعوا عنها (على الأقل من ماركس وإشاراته الموجزة إلى أساليب الإنتاج الآسيوية). والمهم من هذا كله أن «تاريخه» العقل والعقلانية لا بد أن تحفزنا على مراجعة ما قالوه عنهما ووضعهما 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 نقدهم لتلك المفاهيم ترديد البغاوات، ولا نتصور لحظة واحدة أن ضلال العقلانية والتتوير الغربي وانحرافهما المستمر إلى اللاعقلانية والتعمية الأسطورية والسيطرة اللا إنسانية - يؤدي بالضرورة إلى التشكيك في العقل أو التتوير أو العلم والتقنية - ذلك لأن حظنا من هذا كله ما يزال جدّ قليل، كما أن القوى التي هددتهما في تاريخنا العربي والإسلامي ولم تزل تهددهما قوى من نوع آخر (كالاستبداد من جانب الفرد أو الدولة، وعبادة الأشخاص، والتسلط المتغلغل من قمة الهرم إلى قاعدته المستسلمة الصامتة على مرّ العصور، بجانب أشكال اللا عقلية والا علمية واللا إنسانية التي بلغت أشدها في ظل النظم الفردية المطلقة في تاريخنا الحديث والمعاصر بوجه خاص، سواء كانت عسكرية باطشة تدعي التقدمية 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 والتتوير في ظروف محنتنا التاريخية والحضارية الراهنة، وإلى

الحياة الديمقراطية التي لن يتحقق شيء من ذلك كله بغيرها . ولعل محنة العقل التي بلغت أبشع صورها في «أم المحن والكوارث» العربية التي نعاش اليوم آثارها المدمرة لكل وجودنا وأحلامنا _ لعلها أن ترينا إلى أي مدى وصل بنا سوء الفهم والاستخدام لتلك المفاهيم والمعاني المضيئة، وأن نحللها تحليلاً اجتماعياً نقدياً يضعها في سياق تطورنا التاريخي والحضاري والعقلي، ولا نكتفي بترديد لها أو دقّ 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 والتعاسة والاكْتئاب، الخ، التي صارت بمثابة الخبز 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 جَدَّ قليل كما سبق القول) ولا يكفي أبداً أن نتتبع صور الاغتراب وتطور مفاهيمه وأبعاده منذ عهد اليونان والرومان إلى فلاسفة التنوير والعقد الاجتماعي وحتى كانط وهيغل وماركس وفلاسفة مدرسة فرانكفورت أنفسهم، على نحو ما فعل بعض باحثينا مشكورين، وإنما يحتم علينا الواجب والحرص على الهوية جميعاً أن نفحص الاغتراب وصوره 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 مفقداً في فكرنا وأدبنا الحديث، وأن من علمائنا ومفكرينا وأدبائنا من يملك القدرة على التصدي له بصورة أصيلة بدلاً من الاقتصار على النقل والترديد

غير النقيدين.

هـ- ومن جملة الانتقادات التي يمكن أن توجه للنظرية النقدية تلك النظرة «اليوتوبية» المرتبطة بالمجتمعات «المثالية» البديلة عن المجتمع الصناعي بكل سوءاته ومظالمه. ففلاسفة 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 لكتابة السابق الذكر عن النظرية النقدية)، قد قصرُوا خطوط أحلامهم اليوتوبية بعد الفشل الذي مُنيت به ثورة الطلاب الستينات، وبعد تغير الظروف التاريخية والسياسية والاجتماعية. ولكنهم لم يتخلوا عن حلمهم بمجتمع إنساني جديد، ومستقبل مبرراً من القمع والقهر والاضطراب. ولا يعبر هذا في الحقيقة عن تفاؤلهم بقدر ما يعبر عن تشاؤم حضاري عميق تدخلت في تكوينه عناصر رومانتيكية جديدة ووجودية وحيوية (نسبة إلى فلسفة الحياة)، فضلاً عن عناصر أخرى مثالية هيكلية وصوفية قبالية (نسبة إلى الكتابات الصوفية اليهودية)، وكان فلاسفة النظرية قد اشتروا 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 المغترية»، أو عن نظمها ومؤسساتها وفلسفاتها ومناهجها الفكرية والعلمية وحاجات البشر «الحقيقية» فيها. ولذلك بقيت تأملاتهم الجدلية عن الموضوع ونقيضه مجرد تأملات أو تمنيات غامضة، كما ظلت معايير «الجدل السلبي» و«جدل التنوير» كذلك غامضة غير محددة. ومع أن المشروع اليوتوبي الذي طرحه «ماركوز» يصور مجتمعاً خالياً من القهر والقمع والبؤس، ونموذجاً جديداً لإنسان مبدع يتمتع بحساسية جديدة، ويتطلع لحاجات جديدة ويعمل

عملاً أقرب إلى اللعب الخلاق، 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.

و- ومع ذلك فلا بدّ أن نُشيدَ بفضل فلاسفة مدرسة فرانكفورت في نقد المفهوم الزائف عن العلم، وهو الذي يتصور أصحابه أن العلم متحرر من القيم ومستقل تمام الاستقلال عن الاهتمامات والمصالح الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأيدولوجية. 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 «الأيدولوجيا التكنوقراطية» التي تكمن وراء كثير من القرارات السياسية والمواقف الأخلاقية التي تتخذها القوى ذات المصلحة في المجتمعات الصناعية الحديثة، متذرة بأنها قرارات «موضوعية» تحتمها المعرفة العلمية والخبرة التقنية.

ز- ويرتبط بالنقطة السابقة تأكيد المسؤولية 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 يتدبروا نتائجها بوعي من ضمائرهم، على الرغم من القيود والضغوط المادية والمعنوية التي تكبل حريتهم وتعوقهم عن اتخاذ القرارات الأخلاقية وإعلانها على الرأي العام. وإذا كان من المتعذر على العالم أن يقدر جميع النتائج المترتبة على بحوثه وكشوفه، فلا أقل من أن يكون على وعي بتأثيراتها المباشرة والممكنة، وأن ينبه إليها وعي الآخرين.

ح- ومن الأفضل التي تحسب لفلاسفة النظرية النقدية أنهم قد أثروا تأثيراً كبيراً على الجدل المعاصر حول ماركس والماركسية. وإذا كان الماركسيون التقليديون أو الحرفيون قد اشتدوا في الهجوم عليهم، واتهموهم بالمثالية الذاتية «البرجوازية» والتشاؤم الحضاري والنظرة التجزيئية لأعمال ماركس، فإن الإنصاف يقتضي القول بأنهم قد وجهوا الأنظار إلى أفكار ماركس الفلسفية والإنسانية (و بخاصة مقولة التشيؤ والاغتراب كما تقدم) واعتمدوا عليها في تحليلهم ونقدهم للمجتمع الرأسمالي والصناعي، ولم يكتفوا بالتفسير الاقتصادي والأحادي لأعماله، كما جددوا الماركسية وكشفوا عن الطاقات النقدية الكامنة فيها، مهما يكن من فهمهم غير التقليدي لمقولاتها الأساسية. ولا شك في أن القارئ الذي عاصر الزلزلة الأخيرة للمجتمعات الاشتراكية وللنموذج الماركسي الذي طبق فيها سيتساءل إن كان لفلاسفة النظرية النقدية دور غير مباشر في تصعيد أزمة الماركسية وفي محاولات تجديدها وبعثها في صورة إنسانية حرة وخلقة لكي تصمد أمام الغول الرأسمالي؟

ط- وينبغي الإشادة بمآثر 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 والحاجات، وتغذية سعار الاستهلاك بوقود متجدد مع البث والإرسال ليل نهار، 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 للملايين العمال والمضطهدين في ظل المجتمعات الصناعية، واختناق الطاقات المبدعة تحت أقدم الأجهزة البيروقراطية والإدارية والمباحثية، ونفاق العالم «المتقدم» وانعدام مثله الإنسانية وقيمه الحضارية المزعومة في تعامله مع العالم «المتخلف» - إذا كانت هذه كلها قد أصبحت حديث كل يوم، فلا بد أن نعترف بفضل النظرية النقدية في إشاعة قدر كبير من هذا الوعي النقدي

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

ي- ولا يفوت 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 «الوضعية» التي يدرجون تحت اسمها اتجاهات فلسفية شديدة التباين (كالوضعية الجديدة أو المنطقية، والعقلانية النقدية، والبراجماتية). وتظهر أيضاً في نقدهم المشروع للفكرة الخاطئة عن خلو 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 نقدهم 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 يضحون بالموضوعية لحساب النظرة الجدلية الاجتماعية والسياسية، وأنهم يخلطون العلمي بالأيديولوجي. ويمكننا أن نلمس تأثير التعميم المتسرع أيضاً في نقدهم للمنطق الاستنباطي الحديث والقديم ولناهج التفكير السائد في العلوم الطبيعية والتطبيقية، وكأنها تتحمل مسؤولية سوء استخدام المعارف العلمية والخبرات التقنية في إحكام قبضة القهر على الإنسان المعاصر، أو كأن 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 أمثال 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 طرحها 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..

ك- وأخيراً فقد تشنت 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 لتثبيت الأوضاع القائمة وراحت تطارد اليسار كله _ وعلى رأسه رواد المدرسة وتلاميذهم _ وتتهمهم بإشعال نيران الإرهاب، وتدمير التراث المسيحي للغربا ولكن المدرسة ظلت حية في الجيل التالي الذي ما يزال ممثلوه ممسكين بالخيط التي نسجها الرواد، عاكفين على مواصلة تراثها النقدي والثوري وبلورة نظريتها النقدية، متشبثين بالأمل في واقع إنساني جديد يسوده العقل والاستتارة، والتفاهم والتضامن بين البشر، ويختفي منه القمع والقهر والظلم وتزييف الوعي.. وإذا كان المصير الذي لقيه رواد المدرسة شبيهاً إلى حد كبير بمصير الحركة التعبيرية في الفن والأدب، فإن استمرار جهود الجيل الحاضر من المنظرين النقديين (و على رأسهم يورجين هابرماس وأوسكار نيغت) وتزايد الاهتمام بهم في دوائر البحث الفلسفي والاجتماعي، يقوي كذلك من أمل كاتب هذه السطور في أن يساعد هذا المدخل المتواضع على دراستهم وتعلم التفكير الجدلي النقدي (العلمي والثوري) منهم، لعل ذلك أن يعجل بتغيير واقعنا الراكد الجامد وينقذنا من اغترابه عنا واغترابه عنه.

- مراجع الفصل العاشر:

- Horkheimer, Max; Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie
Ausgewählte Essays. Frankfurt / M., Suhrkamp, 2te Auflage, 1967,
s. 273 ff.
- هوركهايمر، ماكس، لم الفلسفة، الاسكندرية، منشأة المعارف. ١٩٨١، من
صفحة ٤١ إلى صفحة ٦١.
- Wiggershaus, Rolf: Die Frankfurter Schulle. Geschichte.
- Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung. Munchen, dtv.,
1988, 5. 1_17.
- Salamun, Kurt: Was ist Philosophie? Tubingen, 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 Aufklarung. 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



- تمهيد:

إن أفكار لوكاش لا تتعارض مع كثير من الأعمال التي لا تنتمي 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 بشرية هائلة ليس للأفراد فيها من هوية، وفي كلا الحالتين، فإن كل ما هو خير في الحياة الفردية قد ولى واختفى، والمجتمع الحديث، حسب هؤلاء، هو صحراء روحية، تختفي فيها كل المعاني السامية المرتبطة بالحياة، والناس فيها يعيشون خواء روحياً 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 ويتلاعب بمصائرهم، 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 الطبقي» 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 والترينيامين Walter Benjamin. وقد خفّ الرعب بصوره المتطرفة بعد الحرب العالمية الثانية، غير أن الرأسمالية أصبحت أكثر ترسّخاً وثباتاً وعصية على التحدي، تُلبي الحاجات المادية، وتدمر بشكل منتظم قروناً من الثقافة. ولقد بدا كما لو أن إمكانية التغيير الاجتماعي الجذري قد تحطّمت بين مطرقة معسكرات الاعتقال وسندان التلفزيون الموجه 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، والترينيامين، وليو لويڤنتال Leo Lowenthal، المتخصص في علم الاجتماع الأدبي، وإريك فروم Erich Fromm، المحلل النفسي، وكارل فنفوجل Karl Wittfogel، الخبير في شؤون الصين. على أن أبرز مفكرها كانوا ثلاثة: تيودور أدورنو Theodor Adorno، ماكس هوركهaimer Max Horkheimer، وهيربرت ماركوزه Herbert Marcuse وكلهم الآن أموات، وعلى الرغم من الفروقات القائمة بينهم، إلا أن ثمة أفكاراً مشتركة بينهم أيضاً. ولعل أبرز الفروق أن أدورنو وهوركهaimer قد عادا إلى ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، فيما ظل ماركوزه في الولايات المتحدة الأمريكية. لقد كتب هؤلاء المفكرون الثلاثة أثناء حياتهم أكثر مما بمقدور الكثير منا أن يحلم بقراءته.

- 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 البنائي، بل ذهبوا إلى أن الرأسمالية بصورتها الأولى التي أخضعها ماركس للتحليل، الذي سلم به لوكاش، هي رأسمالية لم تعد قائمة. بيد أنهم لم يقدموا تحليلاً بنائياً بديلاً فقد ناقشوا 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 أسس النظرية النقدية. فذهب إلى أن التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج لم يعد تناقضاً قائماً. فقد أضحت القوى المنتجة تنتج في الوقت الحالي مقداراً من الثروة يبلغ من ضخامته أن هذه القوى أخذت تدعم الملكية الخاصة بدلاً من الدخول في صراع معها، وقد كانت الثروة تستخدم لصنع بضاعة عديمة النفع ولخلق حاجات زائفة. وأدّى 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 والتملل. فعلى سبيل المثال كان يمكن لحكومات الدول الغربية، في الفترة التي كان ماركوزه ينشر فيها أفكاره أن تقدم لمواطنيها خدمات طبية راقية ومجانية، إلا أن ثروات هذه البلدان كانت تُنفق بدلاً من ذلك على التسليح، أو على إنتاج ثلاثة وعشرين نوعاً من أنواع مساحيق الغسيل، في حين كان إنتاج نوع واحد يفي بالحاجة. وظلت الخدمات الصحية المجانية غير متوافرة وإن توافرت فبشروط. وقد ذهب أيضاً إلى أنه وإن لم تعد الطبقة العاملة قادرة على قيادة عملية التغيير - ما دام النظام قد اشترى ولاءها أو استوعبها في إطاره - فإن جماعات أخرى، لم تستوعب إلى تلك الدرجة، يمكن أن تكون الشرارة التي توقظ الآخرين: كالمثقفين، والطلاب، والأقلييات، وأقطار العالم الثالث. ومن السهولة بمكان معرفة سبب شعبية ماركوزه في الستينيات - فقد كانت حرب

فيتنام وحركة الحقوق المدنية وثورة الطلاب كلها تثبت نظريته.

ومع ذلك فإن الجانب الأكبر حتى من أعمال ماركوزه نفسه ينتمي إلى الجانب المتشائم من النظرية النقدية. ففي حين انصب اهتمام لوكاش على شيوع ظاهرة التشيؤ وعلى قدرة الطبقة العاملة على وقف هذه الظاهرة وكسر الطوق الذي ضربته حولها، فإن مدرسة فرانكفورت أكدت انتصار حالة التشيؤ، مدعية أن النظرية بحاجة إلى توسيع نطاقها وتطويرها لتتمكن من تفسير الأوضاع المستحدثة. وإحدى الأفكار التي جمعت حولها المدرسة وتمسكت بها هي فكرة الهيمنة. وهي لم تقدم أي تعريف دقيق لفكرة الهيمنة هذه لأسباب ستتكشف قريباً. ولعل أفضل معنى لها هو المعنى الدارج: فلو أن أحداً هيمن علي، فإنه قادر بشكل ما على جعلني أعمل ما يرغب هو أن 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 النسق الناس ويستغلهم ويخدعهم من أجل ضمان تجدد واستمراره. ونتناول ثلاثة مجالات للهيمنة عالجها المفكرون الثلاثة: الأول يتعلق بالنظرة التي تبرر هيمنة البشر بعضهم على بعض وتبرر هيمنة النسق عليهم، وهي النظرة التي تتجلى في مفهوم العقل الأداتي Instrumental reason. 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 هور كهايمر وأدورنو معاً بعنوان «جدل التنوير» (Dialectic of Enlightenment) ومؤلف هور كهايمر «أفول العقل» (Eclipse of Reason) وكتاب ماركوزه «الإنسان ذو البعد الواحد»

(1964) One-Dimensional Man. 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 نظرة البشر لأنفسهم ولغيرهم تغدو كنظرتهم للأشياء المادية، وأن العالم الاجتماعي أصبح يبدو كما لو أنه «طبيعية 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 مضمونين: فهو أسلوب لرؤية العالم وأسلوب لرؤية المعرفة النظرية. فرؤية العالم بوصفه أداة تعني اعتبار عناصره أدوات نستطيع بواسطتها تحقيق غاياتنا. مثلاً، أنا لا أنظر إلى هذه الشجرة لما يجلب جمالها لي من رضى، بل أراها خشباً يمكن أن يُحوَّل إلى الورق يُطبع عليه كتابي الذي أقوم بتأليفه. وأنا لا أنظر إلى طلبتي باعتبارهم بشراً منخرطين بعملية التحصيل العلمي بل باعتبارهم أشخاصاً لو أنني أثَّرت في نفوسهم إعجاباً كافياً في شخصي فلربما نفع ذلك في ترقيتي؛ وأنا لا أرى قدرتي على فهم الآخرين باعتبارها شيئاً في خدمة الآخرين، بل بوصفها وسيلة تمكنني من إقناعهم بفعل ما أريد. وسوف نعود إلى هذا البعد من بُعدي العقل الأداتي عندما ننظر في تاريخه.

وبإمكاننا 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 بُعدي العقل الأداتي المذكورين، وذلك بالنظر إلى وجهات نظر فلسفية 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 معاني حياتنا، أو الحياة بصورة عامة ومعرفة موقعنا في هذا العالم. ويرون فيها طريقة للعيش، وطريقة للتناغم مع الحياة والطبيعة. ويعتقد هؤلاء أن ثمة إمكانية حقيقية لإقامة عالم متناسق تسوده الحقيقة بأبهى صورها. فالحقيقية 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 والمفاهيم: أي تلك المشكلات المتعلقة بالجانب النظري من العلم. أي أن الفلسفة هنا كالعامل الذي يُشغّل محرك العلم؛ أما فكرة الحقيقة بوصفها أسلوباً للحياة فلا يتطرق إليها أحد.

وعلى هذا فالعقل الأداتي مَعْنَى كليا بالأغراض العملية. ويمكن وضع المسألة بصورة أخرى وتأخذ تحليلنا إلى مدى أبعد. وهي أن العقل الأداتي يَفْصَلُ الواقعة عن القيمة: إذ إن اهتمامه ينصب على اكتشاف كيف تُصنَع الأشياء، وليس على ما يجب صنعه. فالعلم قادر على مدِّنا بالمعرفة اللازمة 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 أكفاً 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 أكفاً الوسائل والسبل لوقف التضخم. ولو تتبعنا هذه الحجة

حتى نهايتها المنطقية، لأفضت بنظرتها هذه للعلم على أنه غير معنى بالقيمة إلى تقليص مساحة الحرية المتاحة للنقاش الديمقراطي. فقد يقول لنا علماء الاقتصاد إن أكفاً وسيلة لتقليص 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 لمآسي البطالة وبؤس الفقر. وحينئذ سيفتح النقاش على مصراعيه حول مسألة أكفاً الوسائل لتقليل التضخم، ليس انطلاقاً من أحكام مجردة من كل قيمة، بل انطلاقاً من أحكام قيمية - ولذا قد تكون الوسائل المفضلة وسائل تقل عن غيرها في الكفاءة.

وهناك أشكال متباينة 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 علامة فلسفية فنية دقيقة تشير إلى مذهب فلسفي بعينه. على أن ذلك الوصف له بعض المبررات، فالرجل الذي صك «العلم الوضعي»، وهو أوجست 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 حداً 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 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 لوكاش كان يصل إلى الاستنتاج ذاته إلى حد كبير، حينما كان يصف أثر التشيؤ في الفكر. أما مدرسة فرانكفورت فتري أن جذور العقل الأداتي ترجع إلى ما هو أبعد بكثير من المراحل الأولى لتطور الرأسمالية. ومثلما 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. ووقعت 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، مُنحت للبشر لرعايتها والمحافظة عليها، أصبحوا الآن ينظرون إلى الطبيعة بوصفها أداة، مادة خام، يجب أن تُصنع 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 مصدراً للحياة والأمن، إلى تلك التي ترى العالم مجالاً لاستغلال الفرد وتقدمه. وتشمل 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 وطّدت 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 (الفعل) كما حدث مباشرة بعد نشر مؤلف «التاريخ والوعي الطبقي» - فإن الجوانب الوضعية في أعمال ماركس تبدأ بالظهور. ولقد اشتهر كثيراً نقد منظرية مدرسة فرانكفورت لماركس 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 إلا ثمرة لذلك العقل الأداتي، شأنها في ذلك شأن المجتمعات الرأسمالية، وبناء على وجهة النظر هذه، فإن اتجاه التوسير الماركسي هو بشكل واضح صيغة من صيغ العقل الأداتي، يتم تصوير المجتمع فيه باعتباره نقيضاً للنتاج الإنساني، بينما الصحيح هو أن المجتمع هو الذي ينتج البشر. ويبدو - وفقاً لهذا المنظور - أن الثورة والاشتراكية لم تعودا أمرين 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 البنيوية. فالمعرفة - 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 كتابا 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 نظريتهم 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 بحياتنا 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 مجتمعا الحالي وأفكارنا هي في إطارهما التاريخي، وتبين أنهما ليسا شيئين ثابتين على الدوام بل جزء من عملية طويلة وصعبة مازلنا نشترك في صنعها جميعاً.

على أن الطريقة التي يمكن بها توضيح هذه الفكرة قد تباينت تاريخياً، وهنا نصل إلى مسألة صعوبة أسلوب الكتابة عند رواد مدرسة فرانكفورت على وجه الخصوص، فقد رأينا كيف أن مفهوم الكل كان عند لوكاش 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 totalitrian؛ فهي كيانات متحدة امتصت وأزاحت كل معارضة حقيقية. وهذا يعني أن فكرة الكل لم تعد مرتبطة بتحرير الإنسان بل أضحت مرتبطة بقمعه؛ 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 ألى استطعنا، بتبنينا لرأي نقدي عنه، وإظهار ما لثغراته وتناقضاته. ولا عجب أن يكون أحد أبرز مؤلفات أدورنو هو «الجدل السلبي» (Negative Dialectics) وحصيلته هذا الموقف هي أن نظرية مدرسة فرانكفورت لا تظهر في كثير من الأحيان على شكل جدل مطول ومنظم، بقدر ما تكون قطعاً صغيرة تركز على المفارقات وعلى ما هو متناقض ومتهاافت. وأسهل عمل من هذا النوع هو لأدورنو أيضاً وعنوانه «ذرة أخلاق» (1974) Minima Moralia حيث يقول في مدخله إن المكان الوحيد الذي قد نعثر فيه على الحقيقة ليس هو في الكل أو الوحدة الكاملة، بل في تلك الأجزاء لمغفلة 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:

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

ينظرون إلى عصر ذهبي ولّى 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 تناقضاته الاقتصادية والبنوية، 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 (١٩٧٢)، وأدورنو على وجه الخصوص أنتج كمية كبيرة من الأعمال في الأدب والموسيقا والثقافة لشعبية. ويشمل التحليل كل صور الثقافة وأشكالها: تلك الموجهة للطبقات المنبثقة وتلك الموجهة للطبقات غير المثقفة، أما الفكرة المركزية التي تدور حولها كتاباته فهي فكرة أصبحت مألوفاً وهي: أن الكائن البشري له قدرات وإمكانات معينة سُلِبَت 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 من 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 تحليلاً للشكل، ولكن ليس بطريقة مطابقة للتحليلات 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 بوسعه، من خلال كمال الشكل وتوازنه، أن يقدم رؤية بديلة للواقع المعيش. فأعمال موّسارت أو بيتهوفن مثلاً تثبت إمكانية قيام عالم منسجم ومنظم، وهذا العالم يمكن مقارنته بالعالم المليء بالفوضى والتعاسة والتي تسلط عليه تلك الأعمال ضوءها الناقد ومع تطور المجتمعات الشمولية الحديثة، أخذ الفن يفقد وظيفته تلك. أما المجتمعات الحديثة فتصر على أنه مجتمعات منسجمة ومتناغمة، فهي تعزف قطع موّسارت للأبصار كي تحافظ على كميات الحليب التي تدرها، والسفوفونية التاسعة لبيتهوفن هي السلام الوطني للمجموعة الاقتصادية الأوروبية ولروديسيا البيضاء سابقاً. أما الآن فإن الوظيفة النقدية للفن تكمن في أي شيء يتحدى هذا الإنسجام المزعوم، ويجعلنا نفكر، ويكون صعباً على الفهم: مثل موسيقى شوينبيرغ (Shoenberg). ولقد أضحى 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 شوينبيرغ. 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 متصلة غفي النظرية النقدية، فالحاجة «الحقيقية» هي الحاجة التي تتبع من القوى المبدعة والعقلانية، التي

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

من الأمثلة الواضحة ذلك التحوير الذي أصاب الدافع الكامن وراء الحركة النسوية. فالحركة النسوية حرة اجتماعية: حملة على مستويات عدة يقودها جمهور استبعد من مجالات حيوية من الحياة العامة والاجتماعية، واستبعد أيضاً من وزر تحمل المسؤولية الاجتماعية. أما رسالتها فتكمن 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، تمثلت بتحوير هذه الحاجات الحقيقية للحركة إلى حاجات زائفة: فتحولت المطالبة بالمساواة إلى المطالبة بحق المرأة في السعي إلى الاستقلال بحياتها المهنية كما يفعل الرجل، مما اقتضاها التركيز على قدراتها التنافسية سعيًا وراء النجاح، وبالتالي التخلي عن أكثر الصفات الإنسانية التصاقاً بها، أما أن هذا السعي لن يتضمن تأسيس علاقات عميقة ومختلفة نوعياً عما هو قائم، بل علاقات أكثر سطحية واستغلالية، وإنه سيشجع المنافسة الفردية بدلاً من تشجيعه التحكم الفعلي الجماعي في مصائرنا - فقد أغفلا تماماً. والمرأة الحديثة التي تصورها صناعة الإعلان هي شخصية لا تختلف عن شخصية الرجل الحديث، ومن حيث كونهما شخصيتين سطحيّتين قابلتين للتشكل حسبما يريده الآخرون. ويعكس التشويه نجاح كتاب كولت داوولنج (Colette Dowling) «عقدة سندريلا: 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 وتتمثل غفي الانشغال بالطعم الصحي وممارسة رياضة الجري وانتشار

الإعلانات التي تشكرنا على عدم التدخين وما إلى ذلك. ومن الواضح أن الصحة ليست حاجة زائفة، 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 التوجه موضع شك، فإذا بقي تلوث الجوّ بالرصاص عالياً مثلاً، فإن ممارسة رياضة الجري تعني أنني استنشق كمية أكبر من الرصاص، وإن كنت عامل منجم فلن تعطيني أي كمية من الخبز الأسمر 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 المنوال نفسه أصبحت الحاجة إلى الحرية الاختيار بين ثلاثة وعشرين صنفاً من مساحيق الغسيل، وأمست الحاجة إلى حرية التعبير حاجة لمجموعة من الأثرياء للتجمع من أجل إصدار صحف يومية فارغة.

ويمضي هذا التحليل قدماً، إذ يقترح أدورنو أن النسق (النظام الرأسمالي) مازال يولد شعوراً بعدم الأمن 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 مدمر. 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 جميعاً، كل بطريقتها

الخاصة، التركيز على بث الدعم والاطمئنان، ولهذا، تتشابه الحكايات والأنغام والإيقاعات وأدوار اللعب في أسسها الأولية، بحيث يمكن وضع بعضها موضع البعض الآخر، لو لم يكن هذا الحكم صحيحاً لما استطعنا أن نحدد طبيعة الحكمة 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 معان فردية. وعلى هذه الشاكلة، يمكننا التجادل إلى ماشاء الله عن أي الأغاني الشعبية أفضل أو عن أحسن فريق كرة قدم، أي نتجادل 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. فالتنجيم فيها يقدم نفسه باعتباره علماً من العلوم، ويدعي (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 لأسبوع على خير مايرام أيضاً». إذن أنا لدي شيء أتطلع إليه. أنا شخص مبدع، أتعالم مع العاملين في دنيا الإدارة، وسينتهي الأسبوع نهاية جيدة. التطمين 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، ولي 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 علي، وعدت وقد اعتذر لي الموظفون هناك بذلة ومعني 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 تكفي بالاستجابة للهيمنة بل تبحث عنها بحثاً. وهذه الفكرة الرئيسية الثالثة من أفكار مدرسة فرانكفورت: أقصد بيان كيفية نفاذ الهيمنة إلى أعماق أعماق النفس الإنسانية. وتستخدم في هذا المجال نظرية التحليل النفسي بكثافة، ويتكرر تأويل أفكار فرويد هنا تأويلاً محافظاً أكثر من التأويل الذي تتعرض له أفكار ماركس.

أولاً كتاب ماكورزه «إيروس والحضارة» Eros and Civilisation (1966) وهو عمل فلسفي الطابع، كان له تأثير هائل في الستينيات وبعد ذلك كتاب «الشخصية السلطوية» The Authoritarian Personality (1969) لأدورنو وآخرين. 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 التعصب» أشرف عليها هوركهايمر.

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 «الكبت» وبالتالي فهي بالضرورة تنطوي على الحرمان فلو أرادنا إشباع كل رغباتنا الجنسية وغير الجنسية كلما ظهرت، لانهارت 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، وكبت رغباتنا وتوجيه طاقتنا وجهة أخرى، أي توجيهها إلى نشاطات اجتماعية مفيدة إن كان لنوع من الحياة المنظمة أن يوجد ويبدو أن فرويد كان يرى أن مستوى الكبت مستوى ثابت في كل المجتمعات. أما ماركوزه فيرى أن هذا الكبت يمكن أن يتغير من مجتمع إلى آخر. فالمراحل الأولى لتطور النظام الرأسمالي تتطلب درجة عالية من الكبت لضمان استخدام الناس معظم طاقتهم 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 تُمثل مصدراً للمتعة في الجسد على الأعضاء الجنسية فقط. ويمكن النظر إلى فرويد على أنه يصف عملية القصر هذه.

ويعني تطور قوى الإنتاج في مراحل الرأسمالية المتقدمة، أن مثل هذه الدرجة العالية من الكبت لم تعد ضرورية. وهذا يعني أن «فائضاً من الكبت» 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 ماكزوه «الترغيب

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

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

والشخصية المستقلة القوية هي في حقيقة الأمر البعد الآخر بعد الثقافة، من الأبعاد التي فقدتها 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، يقترون به ويصارعونه في آن معاً أثناء 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، ويتكرر هذا الصراع بطرق متعددة خلال فترة المراهقة. وهذا المزيج من الصراع مع الأب والاقتران

به يولد في نهاية الأمر ابناً قوياً ومستقلاً على حد سواء. ويتطلب استمرار هذا النمط وجود أب قوي، أو وجود عميد للأسرة يرفع مصالحها وشؤونها، فضلاً عن امتلاكه لمقدار معين من القوة خارج الأسرة.

ويتطور الرأسمالية إلى نظام يقوم على وجود شركات عملاقة ووجود دولة مركزية قوية، يتضعع دور العائلة وقوة الأب وسواه داخل العائلة أو خارجها. وقد باتت تضاؤل دور العائلة معروفاً موثقاً: فقد استولت الدولة على وظائف كثيرة من وظائفها من خلال نظام التعليم بالدرجة الأولى، ثم إن العائلة أيضاً فقدت وظيفتها الإنتاجية، حيث حلت المصانع محلها، إلخ. وأصبح الأب ملحقاً بالآلة، يعمل طوال النهار بعيداً عن البيت والعائلة، الأمر الذي أدى إلى فقدان السلطة شيئاً فشيئاً، فلم يعد قادراً على الفصل حتى في تلك المسائل التي مازال 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 معاركة التي كان من المفترض أن يقارع فيها أباه والتي كان سيطور بها شخصيته إما أنها عادت تحصل، أو أنها تحصل ولكن بصورة ضعيفة. ولذا، فإن النظام الرأسمالي المتقدم يولد شخصيات نرجسية ضعيفة، يستبد بها القلق والتطلع إلى القدوة القوية للاقتران بها. ولما كانت تلك القدوة غير موجودة في البيت، فلا بد والحال هذه نشدانها في العالم الخارجي. وقد تكون تلك لشخصية 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 السلطوية ينصب أساساً على تحري العلاقة بين بنية الشخصية ومدى الدعم الذي سنقدمه للحركات الجماهيرية

اللاعقلانية كالفاشية مثلاً.

والسؤال الجوهرى الذى سيطرحة نصف قراء كتاب أدورنو هذا هو: وماذا عن المرأة؟ والإجابة من واقع أعمال مدرسة فرانكفورت هي أن دور المرأة هامشي. ونفهم ضمناً من أقوالهم أنهم يدعون إلى العودة إلى نظام أبوي صحيح للعلاقات العائلية، وتظهر في كتاباتهم في بعض الأحيان نظرة إلى الأم وكأنها الأقدر على أن تكون القدوة الطيبة للطفل، ولكن الأم هي أيضاً مسلوكة الإدارة في المجتمع الرأسمالي المتقدم. ويبدو أن ثمة صعوبة كبيرة تجابه هؤلاء المنظرين عند محاولة تصور البديل لوضع العائلة الحالي، وهو ما يؤكد كرسنوفر لاش Christopher Lash في كتابه «ثقافة النرجسية» Culture of Narcissism إلى بُعد 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 أن كانت نظرية هامشية - وفلسفية في جزئها الأكبر- لسنوات طويلة، أصبحت بين ليلة وضحاها في الستينيات والسبعينيات ليس فقط نبراساً للتفكير السياسى 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 سنلاحظ أن يد النسيان قد طالت تلك النظرية البنيوية ونظريات ما بعد الحداثة، التي اجتذبت إليها علماء الاجتماع ذوي النزعة الفلسفية وهذا يعود إلى أن النظرية النقدية في مستوى عال من التجريد أو من العمومية بمصطلح علم الاجتماع.

والواقع أن أعمال مدرسة فرانكفورت قد تعرضت للنقد من اتجاهين

رئيسيين: من أولئك الذين يدعونهم بعلماء الاجتماع الوضعيين، ومن الماركسيين. وكان أساس النقد للفريقين واحداً. رغم أنهما استخدما مصطلحات متباينة: 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 لمعيار 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 الغموض. والكثير مما يقوله هؤلاء لا معنى له منطقياً وحتى لو تمكنا 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 للبنى 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، وقاعدتها هي الجامعة، فضلاً عن أن صلتها بالممارسة السياسية الفعلية معدومة.

ويتراءى لي أن كل هذه النقاط فيها شيء من المصادقية، بيد أنها أغفلت شيئاً مهماً. يمكن النظر إلى مدرسة فرانكفورت، باعتبارها الحركة التشاؤمية للبندول المتأرجح مابين البنى الاجتماعية المشيئة والمغتربة 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 يتجنبون 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 موزلة في العمومية. ويمكن ببساطة الإشارة إلى صعوبات هذه النظرية. فلو أخذنا بنى العائلة وهي بنى تتباين من طبقة اجتماعية إلى أخرى، على سبيل المثال، لأفينا أن ما يعتبره هؤلاء المنظرون أصلاً لبنية 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، لهو 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 ببعضها ببعض، ولإقتصادنا أيضاً إيجاد وسيلة لتحديد المهم والأقل أهمية من تلك المؤسسات، ثم لاحتجنا 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 لموقفهم فيه، ولا بد لتحقيق ذلك من اللجوء إلى علم الاجتماع التجريبي الذي يمثل لمعظم مفكري فرانكفورت سبباً لعينة.

لكن ليس هذا هو كل ما هنالك في أعمال هؤلاء المفكرين. فقدرة هذه الأعمال على تفسير خبرتنا تدل على تحليلهم قد وصف أموراً حقيقية في العالم الخارجي. ولا يتعين علينا القبول بأن العالم الاجتماعي نتاج إنساني لكي نسلّم بإمكانية قيام مجتمع يكون على درجة أكبر من الحرية. ويصح القول، بالتأكيد، إن أعمال مدرسة فرانكفورت تجسد مشاعر الكثيرين من الذين يقرون بتلك الإمكانية. وهي بهذا المعنى قد تفيد في تصحيح مسار النظرية البنيوية ونظرية الفعل سواء بسواء، ففي مجال البنيوية، تؤكد هذه المدرسة أن البشر ليسوا مجرد دُمى للآلة الاجتماعية، ومع اعترافها بأن هذه الآلة الاجتماعية قد هيمنت علينا في الشطر الأعظم من تاريخنا، ودفعتنا إلى دروب ربما لم نكن نريد ولوجها. 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 يدعو علماء الاجتماع المشتغلين بالدارسات 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

الحدائفة، فستظهر سمات مهمة جديدة قيمة. والمستوى الذي نتحدث عنه هو مستوى طبيعة المعرفة ذاتها، مستوى المثل وعلاقتها بالتاريخ. وهناك ما يدعو لاعتبار أدورنو على وجه الخصوص مؤسساً لاتجاه ما بعد الحدائفة: إذ يشير نقده لفكرة التنوير إلى السمات التي هي موضع نقد من قبل أصحاب اتجاه ما بعد الحدائفة، وعلاقتها الوثيقة بمسألة الهيمنة والإقصاء. إن الصلة بين مفهوم الشمول totality والشمولية totalitarian تلقى صدى هي الأخرى في انتقادات الفلاسفة الجدد nouveaux philosophes الموجهة ضد الماركسية وهي تلك الانتقادات التي تتردد ضمناً في أعمال فوكو وآخرين. ويبدو أن التجزؤ في أغراض ما بعد الحدائفة وأفكارها، تمتد جذوره إلى أسلوب أدورنو وأفكاره الصريحة في كتب مثل «الجدل السلبي» و«ذرة أخلاق».

لكن يظهر أن عمق أعمال أدورنو تتجاوز ما تطرحه نظرية ما بعد الحدائفة، 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 الحدائفة، هو مفهوم مركزي وهو بالتحديد ما يعطي عمله صفته النقدية. ويعني «الكل» المجتمع والبنية الاجتماعية، ولا يمكن تجاوز هذا المفهوم دون إخفاء ما يجري على أرض الواقع. وتكمن المفارقة في أن حرية الفن عند أصحاب ما بعد الحدائفة 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 الحدائفة أيديولوجية بالمعنى الماركسي التقليدي، أي باعتبارها ظاهرة جزئية عوملت معاملة الظاهرة الكلية.

وأهم من ذلك من وجهة 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 البنيوية ونظرية ما بعد الحداثة. وتتمثل 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 التتويرية، ولفقدنا - أو لشوهنا غنى تجربتنا الشخصية. لكن لو سلمنا أنفسنا إلى تلك التجربة الشخصية بكل غناها وتنوعها، لتعذر علينا استخدام الأفكار للابتعاد قليلاً عما يحدث لنا قوياً، والتوصل إلى نوع نتم الفهم النقدي لما يجري حولنا، والبدء بالتفكير بصيغة التغيير. أما إذا تمسكنا بالموقفين معاً، فإن التفكير يصبح عندئذ حركة دائمة من التصور العقلي إلى التجربة وبالعكس.

ومن الممكن حقاً التفكير في التاريخ باعتباره شكلاً معقداً لمثل تلك الحركة. ويمكننا التفكير في تاريخنا الشخصي بهذه الوسيلة: فنحن نفكر في ذاتنا ونتأملها 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 الطريقتان. 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 تأملية وصعبة، إلا أننا نجد فيها سبباً للتنظير. فهي، إن أحببت، فلسفة مأساوية للتاريخ، ولكنها ليست بالضرورة فلسفة تشاؤمية.

- مراجع الفصل الحادي عشر:

- Adorno, T. W. and HORKHEIMER, M. (1972) **Dialectic of Enlightenment**, Herder, Herder & Herder, New York
- Adorno, T. W. et al. (1967) **Prisms**, Neville Separman, London.
- Adorno, T. W. et al. / (1969a) **The Authoritarian personality**, Norton, New York.
- Adorno, T. W. et al. (1969b) **The Positivist Dispute in German Sociology**, Heinemann, London
- Adorno T. W. et al. (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 stars 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 Harmondsworth.
- Frankfurt Institute for Social Research (1973) **Aspects of Sociology**, Heinemann, London.
- Horkheimer, M. (1974a) **Eclipse of Reason**, Seabury press, New York
- Horkheimer, 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**, Beacon 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

يورغن هابرماس

ومدرسة فرانكفورت

- تمهيد

- نظرة 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 يُعتبر 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 لنزعة تفاؤلية بكل من أدورنو وهوركهايمر وماركوزه بصفته ممثليين لنزعة متشائمة، ضمن إطار فكري متشابه في منطلقاته الأساسية؛ وأن ما جمع هؤلاء كان الاهتمام الشديد بحرية الإنسان مهما بُعدت 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 والبنى الاجتماعية أكثر من الكتاب الذين تناولناهم في الفصل السابق، محاولاً العودة إلى شيء شبيه بالنموذج التحليلي، مقسماً الواقع إلى أجزاء متباينة ومشيئاً 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 ثلاثياً، 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 الستينات. وهو يقدم نقداً جذرياً للماركسية ويعود إلى العديد من أفكار بارسونز. ويمكن النظر إليه، أولاً باعتبارَه متمسكاً بتصوير يزاوج بين البنية والفعل في نظرية كلية واحدة، وسوف نرى أن هذا الموقف سيكون المصدر الأساسي لانتقاد أعماله، وثانياً، بوصفه

مدافعاً عن «مشروع الحداثة» وبالأخص عن فكرتي العقل والأخلاق الكليين. أما حجته في ذلك فهي أن مشروع الحداثة لم يفلح، 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 التنوير، إلا أن موقفه يتضمن الإصرار على جدل التنوير، أي على أن عملية التنوير لها جانبان. يتضمن أحدهما فكرة البناء الهرمي والاستبعاد، كما يدعي 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:

يتميز 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 تمكنه من الحصول على وظيفة. على أن المصالح التي يتناولها 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 نتلمس بداية نقده الرئيسي للنظرية الماركسية. إذ يذهب إلى أن العمل ليس هو وحده ما يميز البشر عن الحيوانات ويجعلنا 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 هيربرت 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 لمصلحتنا. فنحن جميعاً، على سبيل المثال، لنا مصلحة في تطور الكهرباء واستخدامها، لأننا جميعاً سننتفع بها.

وهذه المصلحة تؤدي إلى قيام ما يدعوه هابرماس بالعلوم التحليلية التجريبية - وهي تلك العلوم التي دعاها الرعيل الأول من هذه المدرسة بالعلوم الوضعية، وهي العلوم التي سيدعوها الطرفان بالعقل الأداتي. غير أن هابرماس يؤكد على مكانة هذه المعرفة في حياة البشر - حتى حينما تُطبق على حياة البشر - وذلك لأننا جميعاً نتأثر بالعمليات الطبيعية التي تحدث خارج وعينا، وهي عمليات لا سلطان لنا عليها. أما المنظرون الأوائل فقد استهانوا بهذا الصنف من المعرفة أكثر منه. وكل مصلحة تنمو من خلال ما يدعوه هابرماس «بالوسط» Media - وهو المجال الذي توضع فيه المصلحة موضع التنفيذ. والمصلحة التقنية متأصلة في العمل وتنمو 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 بيئتهم، إلى ظهور ما يدعوه هابرماس «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 نتفاعل بها في إطار التعليمات الاجتماعية. إن الهيرمينيوطيقا Hermeneutics هو علم التأويل - ويمكن اعتبار عدد من المنظورات التي تناولناها سابقاً منظورات تأويلية: كالتفاعلية الرمزية، ومنهجية النظام الاجتماعي، والتحليل البنيوي للثقافة، واتجاه ما بعد البنيوية، 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 الألّهيّة، أما اليوم فهو يرتبط في غالب الأحيان بنوع من الجدل الفلسفي المجرد، الذي يهتم بما نعنيه «بالفهم» وبسبل الوصول إليه. ويعتبر هانس

غيورغ 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 بموجبها تقوم البنى الاجتماعية بتشويه عملية التفاعل وتثير فيها الاضطراب والبلبل، إذ إن سوء الفهم وارد بين البشر، ويمكن خداعهم وتضليلهم بشكل منظم، مثلما يمكن أن يصابوا بعمى القلوب بشكل منظم. وهذا التشويه الأيديولوجي، كما يقول هابرماس، لا يمكن أن يفهم من خلال أعمال غادامر.

ويذهب هابرماس إلى أن المصلحة العملية تُفضي إلى نوع ثالث من المصلحة وهي مصلحة الانعتاق والتحرر. وهذه المصلحة مرتبطة أيضاً باللغة، وهي تسعى لتخليص التفاعل والتواصل من العناصر التي تشوّهها. ومصلحة الانعتاق والتحرر تؤدي إلى ظهور العلوم النقدية من قبيل التحليل النفسي، وهو علم يتخذ هابرماس نموذجاً. وتتطلق العلوم النقدية من التسليم بقدرتنا على التفكير وعلى الوعي وعياً ذاتياً بما نعمل، وعلى أننا عند اتخاذ أي قرار نقوم بوزن الأمور واتخاذ ما هو أصوب منها، على أساس الوقائع المعروفة لدينا عن الحالة، وانطلاقاً من إدراكنا لقواعد التفاعل المقبولة اجتماعياً. والتشويه يقع حينما تُخفى وقائع حالة معينة عن بعض المشاركين في عملية التفاعل أو عنهم كلاً، 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 ومنطلقها، والتشابه بينها وبين النظرية النقدية التقليدية بآد 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 اتخذ التحليل النفسي نموذجاً للعلوم النقدية لأنه يرمي إلى إطلاع المريض على العمليات اللاشعورية التي توجه أفعاله، ووضعها تحت نوع من المراقبة الواعية في جو تنمو فيه رويداً رويداً علاقة متكافئة بين المريض والمحلل النفسي.

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

١- فهو يدعو إلى ضرورة التحرر مما يدعو «بفلسفة الوعي»، التي يعني بها الفلسفة التي ترى العلاقة بين اللغة والفعل كالعلاقة بين الذات والموضوع (ولو عبرنا عن ذلك بمصطلحات التوسير لقنا أننا بحاجة إلى التحرر من منظومة الفكر التجريبي). وحصر رؤية العالم على هذه النحو سيجعلنا أسرى للعقل الأداتي (حيث الذات هي التي تقوم بعمل شيء ما للموضوع)، وللنزعة التشاؤمية التي خيمت على أدورنو 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 يتخذ 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 يروق 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 مثلاً نقتصه من وسط السماء، بل هو موجود في لغتنا ذاتها - وخاصيتها الأهم، وهي تلك التي يركز عليها هابرماس في حوارهِ 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 أنني أرى أن النظام الأخلاقي هو حل بارع تماماً، رغم قلة خبرتي وعدم علمي التام بفلسفة الأخلاق، لتقييم هذا الرأي أو ربما حتى لتفسيره 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 يلقي 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 مهماً 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، كالمساهمة 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 البنيوية، 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 ورؤية هابرماس للتطور البشري:

أصبح الجزء المبدع 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 والتواصل 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 كالتوسير بالفكرة القائلة بأن المستوى الاقتصادي هو المُحدّد «في المستوى الأخير». بل يذهب إلى أنه يلزم النظر إلى عامل آخر، إلى مستوى آخر من مستويات التشكل الاجتماعي من أجل 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 ماشابهها، وتتطور 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 أننا نتعلم في طفولتنا أولاً أن نُحدد 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 لكلب منزلنا، - 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. ولك مرحلة تطويرية من تلك العملية تخلق مجموعة جديدة من المشكلات والإمكانات، وي طرح هابرماس - ما يظهر - فكرة أن التغير يحدث حينما تستنفد الإمكانيات المتاحة للتطور البشري مع بقاء المشكلات عالقة. والحق، أنه يشير إلى «قوة تطويرية دافعة غير متوقعة» تنقل المجتمع إلى المرحلة المقبلة. وهذا الكلام، مهما قلّبته، 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 يبين 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. والكبت الضروري للحياة والبقاء في المجتمع يتضمن

تشويهاً لعملية التواصل والتفاعل. وما لم تكن على علم بالقوى اللاشعورية التي تؤثر أو تحدد سلوكنا. ومنحى التطور يتجه إلى نظام أقل كبتاً وتشويهاً، 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 بمقتضاها، ثم نمو الطابع الكلي للأنظمة الأخلاقية والقانونية.

وينظر هابرماس إلى عملية تطور المجتمعات الإنسانية من عدة زوايا أخرى، منتهياً عادة إلى وضع تصنيف ثلاثي. وما أريده هما ليس تحليل تلك العمليات التطورية تحليلاً مفصلاً، بقدر رغبتني في التأكيد على مقدار تراجع النظرية النقدية على يده، إلى شكل أكثر تقليدية من أشكال نظرية الفعل. فالمجتمع يُرى 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 يكمن في الهدف الذي نَشُدُّ التطور الاجتماعي أن يتحرك صوبه، والمتمثل في مجتمع عقلاني كلي يشارك فيه الجميع على قدم المساواة، ووضع يكون فيه التواصل تواصلاً غير مُشوَّه - أي إلى الوضع المثالي للحوار، كحصيلتنا من بارسونز، وهي أننا 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 تنحرف فتؤدي إلى كارثة - لكنها عنده نسق اجتماعي وليس شراً مستطيراً. ولقد ركز، شأن الرعيل الأول، على ظاهرة الهيمنة التقنية والعقل الأداتي السائدة في هذا النظام، ويمكن أن

نتلمس أيضاً في ثنايا 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 يتناولوا القضايا العامة التي كانوا على علم مشترك بها بصراحة 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 الطبقيّة لتلك المرحلة المبكرة من حياة الرأسمالية جعلت المشاركة في خلق الرأي العام امتيازاً لقلّة، ولأن تطور النسق الاقتصادي والبنية الطبقيّة التي كان يستند عليها ذلك الرأي العام، أديا إلى تقويض المجال العام في واقع الأمر. ويرى هابرماس أن الرأسمالية الحديثة تتميز 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 أدائية.

لقد وصل تدخل الدولة وما استتبعه من نمو العقل الأدائي إلى حد خطير - كما يذهب هابرماس - حتى أضحت «اليوتوبيا السلبية» ممكنة وقد وصلت عقلنة القرارات التي تخص الشأن العام إلى حد تفويض 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 تاماً لنظريته، ولكن بالرغم من تشابه هذا الاستنتاج مع ما وصل إليه بارسنز، فإن هابرماس يتخذ موقفاً نقدياً من هذا الوضع. ويرى هابرماس أن علم الاقتصاد والاجتماع 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 الحقيقية 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 يُعتبر 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 وبأنواع جديدة من الكبت والتشويه، وتبدأ بتحريك عمليات جديدة للتغيير وتحاول نظريته في الأزمات أن تتبّع جذور تلك العمليات عبر تطور الرأسمالية. ثانيهما أن هابرماس يستخدم مصطلحات ذات صلة بنظرية بارسونز من قبيل تكامل النسق والتكامل الاجتماعي، والتكامل الاجتماعي يشير إلى تلك الأنساق المؤسسية التي ترتبط بها البشر، وهي تتصل بالتجربة التي يعيشها الناس في علاقاتهم ببعضهم البعض ومع أنفسهم. أما تكامل النسق فيشير إلى أنساق المؤسسات التي يكون الناس فيها على صلة ببعضهم البعض، وهي آليات التوجيه التي تبقيهم معاً وتوجههم في علاقاتهم بعضهم ببعض، 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 يُدرسا مجتمعين معاً.

وقد حدد ثلاثة أنماط من الأزمة اعتبرها لصيقة بالنظام الرأسمالي. ويطلق على السطح، في كل مرحلة من مراحل تطور الرأسمالية، نمط تلك الأزمات دون أن يعني ذلك أن النمط السابق قد قضي عليه. ويتشابه تحليل هابرماس لمرحلة الرأسمالية المبكرة مع تحليل ماركس، حيث تحتل الأزمات الاقتصادية مركز الصدارة. غير أن النظام الرأسمالي يمكن اعتباره مزيجاً من عدة أنساق فرعية اقتصادية وسياسية وثقافية واجتماعية، والأزمة تنتقل 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 يدعي أن الأزمات الاقتصادية قد اختفت، فمن الصعب في هذه الظروف خاصة التمسك برأي كهذا .

وتؤدي زيادة تدخل الدولة إلى ما يدعو 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 المتباينة 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 مستوي الأزمة اللذين يشير إليها هابرماس، وبتتبع اللغة السياسية لإدارتي تاتشر وريغان، فكلتاها تبرران وجودهما على أساس دعوتهما للحد من تدخل الدولة في الاقتصاد والحد من الاقتراض من المال العام ومحاربة التضخم. وكلتاها تريان نفسيهما على أنهما حريصتان على الشرعية المستمدة 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 اللازمة لإدارة الأزمات الأخرى، في إضعاف دافعية الناس للمشاركة مشاركة فاعلة في النظام على أي وجه من الوجوه. فحافظ المنافسة الاقتصادية قد انتزع 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 الديمقراطية 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 هابرماس في كتابه «نظرية فعل التواصل» العديد من أفكاره هذه بطريقة مختلفة قليلاً. فهو يتوسع 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 هابرماس 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 تفاهم عقلاني متبادل وعلى تواصل تُحكمه الحجة والمنطق. وعلى من يعرف النظرية النقدية لأدورنو وماركوزه حق المعرفة يدرك أن فكرة عقلنة الحياة اليومية، تحمل في طياتها معنى انتصار العقلانية الأداة عند هؤلاء، أما عند هابرماس

فإن هذه الظاهرة تعني العكس.

أما من وجهة نظر النسق الاجتماعي فإن الحداثة هي عملية تمايز وإندماج - من خلال النقود والقوة على وجه الخصوص، وهذه عملية صادفناها 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 وجهة نظر النسق يعني التقدم - الحياة اليومية ويضعف العقل التواصلية. 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 Regulative Law والقانون التكويني Constitutive Law. والأول يقر بما هو قائم في الحياة اليومية من علاقات وينظمها في حين أن الثاني يحدث شيئاً. وسأضرب مثالين: يقيم البشر في حياتهم اليومية علاقات جنسية ويقطعونها. وهذه العلاقات تنتج في بعض الأحيان أطفالاً ويبدو لي أن القوانين المنظمة المتعلقة بالزواج والطلاق والحضانة إلخ، تهتم بحماية الأطراف الداخلة في العلاقة جميعها من مختلف ضروب العنف والظلم، ووضع إطار للحوار العقلاني والاتفاق المتبادل حول تقسيم الممتلكات وحضانة الأطفال وغير ذلك. أما القوانين التكوينية فتكوّن علاقة معينة لم تكن لولاها لتكوّن، 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 تمكننا 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 أناس 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، يُعطي الأولوية لعملية عقلنة الحياة الاجتماعية، علاوة على أنه يقدم لنا دراسة اجتماعية لظاهرة التجزؤ.

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

أما الانتقاد الثاني فيلخصه 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 والانعقاد بين النسق والحياة اليومية، تقوض وضع التحرر الذي يزعمه والمشكوك فيه أصلاً. لذلك

يظهر أن مشروع هابرماس بمجمله يُعاني من تناقض في الأهداف. فإن أخذنا 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 مقولة الإجماع ولذا فإن حجته التي تدعم التحول اللغوي نحو النظرية الاجتماعية، وحجته التي تؤيد إقامة تفرقة بين النسق الاجتماعي والحياة اليومية هما حجتان على طريق نقیض. إذن الرغبة في تأمين أولوية التحرر من الإطار الأول (اللغة). قد تقوضت بمحاولة تقييد التحرر من الإطار الثاني (المجتمع) (Rasmussen, 1990: 54).

لو أننا بعكس ما قام به هابرماس، لم نحاول إعطاء أولوية معينة بنظرنا إلى العلاقات بين شتى العمليات المتناقضة في جوانب عديدة من الحياة الاجتماعية، لكان 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 المعارضة. وكما بين وايت (١٩٨٨) فإن ثمة تعارضاً 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 تمكننا من ممارسة قدراتنا الإنسانية في خلق الحياة التي نحيهاها 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 المحيطة بنا حيث هي، فلا تطبق علينا (أو تنهار نهائياً).

- مراجع الفصل الثاني عشر:

- Habermas, J .(1971) **Toward a Rational Society**, Heine - mann, London .
- Habermas, J .(1972) **Knowledge and Humman 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 الثانوية والنقدية:

- 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 comptence**", *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 البنيوية 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 والأيدولوجي، 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 التوسير وبولا نتزاس قد التزم بالخيار الثاني، وأنتج نوعاً 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 التوسير يفسرها من ناحية وظيفتها بالنسبة للمستوى الاقتصادي. ولقد شبّهت نسق التوسير بمسرح للعرائس يتكون من آليات تعمل على عدة مستويات، وتحرك مجموعة من الخيوط الخفية لتعطي الانطباع بأن الفاعلين يقومون بعملهم بمحض إرادتهم. أخيراً ذكرت أن ثمة عيباً أساسياً في تفسير التوسير لعمل تلك الخيوط الخفية.

لقد ارتبط نقد الماركسية البنيوية ارتباطاً وثيقاً بما أصبح يُعرف باتجاه ما بعد الحداثة. وإحدى الشكاوي المتكررة هي صعوبة تحديد معنى مصطلح ما بعد الحداثة ذاته، أو الصيغة التي من خلالها نناقش ذلك الاتجاه. لكن سيتبين لاحقاً أن تلك الصعوبة هي من طبيعة ذلك الاتجاه. فما بعد الحداثة حركة فنية، لعلها أوضح 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 التنوير أو قل بمشروع التنوير، وبفكرته عن العقلانية الكلية - أي البحث عن المعرفة اليقينية وعن وسيلة للسيطرة على قوى الطبيعة والمجتمع. وفي المقابل، تنكر ما بعد الحداثة وجود مثل تلك العقلانية الكلية أو إمكانية المعرفة بالطريقة التقليدية التي نفكر بها عادة. ولقد أفضى هذا إلى القول بأن فكر التنوير 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 رديئه 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 التنوير - كما يدعي 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 التكلّم.

سنتطرق بداية لمنظور ما بعد الحداثة في علم الاجتماع، من خلال النظر في الانتقادات الموجهة للماركسية البنيوية ولما بعد البنيوية؛ 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 وبول هيرست، دوراً رئيسياً في تعريف القارئ البريطاني بأعمال التوسير، 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 التصدّع في نظرية التوسير، 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 للبنيوية، حينما تعود فرضياتها المتيافيزيقية لتؤكد 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 القضايا باستخدام التصنيفات الاقتصادية سواء منها الماركسية التقليدية أو الماركسية الألتوسيرية. وهذا ما هيأ الأرضية لسقوط فكرة التشكل الاجتماعي والنظرة التي تقول: إن المستوى الاقتصادي هو المحدد في «المستوى الأخير». إن ما يتبقى من حصيلة هذه النظرية لا يعدو مجموعة من الظواهر السياسية والأيدولوجية العائمة، التي لا ينظر إليها على أنها نتاج لعمليات سببية في التشكل الاجتماعي، بل على أنها تتكون في الخطاب وبواسطته. ولعل أفضل وصف لهذا التجزؤ هو اعتباره انزلاقاً من

نظرية عن المجتمع نحو نظرية وصفية لتفاعل المعاني العامة.

نأتي أولاً «للعيب» في أطروحة التوسير 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 تنفذ بواسطة أفراد رَسَخَتْ فيهم تلك الممارسات أو تأصلت بواسطة التربية العائلية. وعبر المشاركة في تلك الممارسات المؤسسية التي رُسِمت سلفاً قبل أن يأخذ الفرد وضعه، يصل هذا الفرد إلى قناعة بأن ما يعملُه إنما هو تابع منه شخصياً، ويبدأ بالنظر إلى نفسه على هذا الأساس. وهذه الخبرة هي خبرة حقيقية (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 للبنى الكامنة. والعيب الأساسي في هذا الرأي يكمن في أنه لا التوسير ولا لاكان يريان الفرد قبل التشبُّث الاجتماعية على أنه صفحة بيضاء يكتب عليها المجتمع ما شاء له أن يكتب. فنحن لسنا نتاجات بسيطة أو «أثر» 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 لاكان أبو بواسطة «الممارسة المادية» - ومن ثم الاقتران بتلك الصورة. ويفترض هذا الرأي مسبقاً امتلاك الفرد سلفاً خصائص ذاتية معينة، فهو لا بد أن يكون قادراً 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 التوسير 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 بتصوّر 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 التخلي نهائياً عن مثل هذا المفهوم. أما طريقة تخليه تلك فستتضح قريباً، وأريد هنا أن أترك هذه النقطة جانباً إلى حين. ويتضح مما سبق أن الهوية القائمة بين المجتمع والفاعل قد ثبت أنها هوة غير قابلة للوصل.

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

وتركز أولى تلك الانتقادات على الإشكال القائم في وجهة نظر التوسير حول النظرية. وتشمل وجهة النظر هذه مزيجاً قوامه الفرضية الميتافيزيقية البنيوية 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 تماسكها المنطقي، فإن علينا أن نفترض ضمناً أن العالم متماسك تماسكاً منطقياً، إذا ما أردنا الاحتفاظ بوجهة نظر واقعية. ويتضمن هذا الافتراض القول بأن نظريتنا والعالم الخارجي لا بد أنهما من البنية نفسها - بحيث يمكن مضاهاة الواحد بالآخر

وإن قمنا بعملية المضاهاة وقفنا في «مطب» التجريبية. إن ما يقوله 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 تدعي أن العالم إنما هو من صنع أفكارنا. أي أننا 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 من المعقول القول إن نمط الإنتاج هذا يوجد على شكل بنية كامنة. وما يحاول التوسير فهمه واستيعابه إنما هو في حقيقة الأمر مسألة دقيقة، وهو يفعل هذا باللجوء إلى تفسير يحمل في طياته إشكالاً. ومن الناحية المنطقية، يمكن أن نعتبر هذا الإشكال تناقضاً يمكن أن يحل لمصلحة هذا الطرف أو ذاك من طرفي التناقض، غير أن هذا الحل لا يساعدنا على فهم العالم بشكل أفضل قط. 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 التوسير لسهمين آخرين من سهام المنطق، استهدف أحدهما مفهومه حول «الاستقلال النسبي». فقليل إنه إما أن يكون المستويان السياسي والأيدولوجي مستويين مستقلين، أو أن يكونا تابعين للمستوى الاقتصادي، بحيث يكون، بصورة من الصور، سبباً في وجدهما. إن النظرة الثانية هي نظرة حتمية اقتصادية فجأة وهي نظرة باطلة، ولذا فإن النظرة الأولى لا بد أن تكون صحيحة. ومهما يكن، فإن الجدل الذي يأخذ شكلاً قطعياً بضيغة (إما ... أو) يلغي أي إمكانية لوجود علاقة سببية بين هذه المستويات، وهو في الواقع، يحطم فكرة التشكل الاجتماعي من أساسها، جاعلاً إقامة أي تمييز في مستويات أمراً لا طائل من ورائه. وما يتبقى لنا بعد هذا هو خليط من المستوى السياسي والأيدولوجي، وعودة ثانية إلى مستوى المعاني العامة.

والخطوة التالية تكمن في إلغاء فكرة السببية إلغاء كلياً. ولقد تبين أن وجود تصور معين لعلاقة سببية غائبة، هو تصور ضروري لفهم الفعل الإنساني، والسببية الغائبة تضم مفاهيم من قبيل القصد والنية. ويقول الانتقاد المنطقي هنا أولاً إن أي علاقة بين السبب والنتيجة، إنما هي علاقة غائبة 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 التوسير ضد فكرة السببية الغائبة، 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 الوجود». 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 أننا لا نستطيع أن نزعم بأن سبب وجود هذا النظام هو تلك الظروف. هنا أيضاً يضرب هذا التحليل صفحاً عن فروق مهمة في الواقع - وإن كانت مبهمة 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 الوضع النظري في حالة يرثى لها - فقصارى ما نستطيع قوله هو أن أموراً كثيرة تجري في الواقع.

الخلفية السياسية لاتجاه ما بعد البنيوية. فلقد أخذت خيبة الأمل بالحزب الشيوعي الفرنسي تزداد وتتعاظم منذ سنة ١٩٦٨، وبرزت منظمات أخرى اتجهت إلى اليسار أكثر، وقد كان من نتائج ذلك على المستوى النظري اتساع نطاق النقد للماركسية ذاتها. فقليل إن الطبيعة المحافظة التسلطية المحافظة للأنظمة الاشتراكية في أوروبا الشرقية، وإن كليهما نتاج للماركسية التي هي بطبيعتها نظرية تسلطية محافظة. ولقد استمد التوسير بعضاً من جاذبيته على أساس دعوته إلى العودة لأعمال ماركس الأصلية، وهي دعوة حملت في طياتها القول بأن الستالينية وما ترتب عليها، ما هي إلا شكل من أشكال الانحراف. وانطلق في حجته من مفهوم «الاستقلال النسبي» للمستويين الأيديولوجي والسياسي لتبرير عدم قيام الاشتراكية الحقّة، ذلك أن التحول على المستوى الاقتصادي في المرحلة الستالينية لم يؤد إلى ثورة في المستويين السياسي والأيديولوجي، وهي ثورة ضرورية لإقامة الاشتراكية. ولقد كانت الدعوة للعودة إلى ماركس وسيلة لتجاوز ستالين والشُرور التي ارتبطت به. على أن عجز الحزب الشيوعي على المحافظة على ثورته، 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 بليغاً في معرض مراجعته لكتاب أندريه 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).

إن تطور أندريه غلو كسمان ذاته مسألة مثيرة للاهتمام. فقد وضع أول نقد منظم لأعمال التوسير، وهو مؤلف صعب استهدف أساساً كتاب قراءة رأس المال (١٩٧٠). وكانت النقاط التي أثارها نقاطاً محكمة في الواقع، لدرجة أنه لم يُرد عليها رداً 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 تسلطي وإنشاء معسكرات اعتقال، وأن هذا المنحى هو منحى متأصل في النظرية الماركسية ذاتها.

إن نقد فوكو هو في جانب منه نقد للماركسية، أما الجانب الآخر منه فسيطرح بديلاً لها، وفيه يتخلى عن وجهة النظر الماركسية التقليدية القائلة، بأن الثورة تقتضي الاستيلاء على جهاز الدولة ومن ثم السلطة، وحجته في التخلي عن هذه الفكرة هي أن السلطة ذاتها ليست متركزة في جهاز الدولة. وبدلاً من ذلك، يرى فوكو العالم الاجتماعي باعتباره صراعاً دائماً 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 حل 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 مؤخراً في أوروبا الغربية عموماً بهذه الطريقة، وقد غدا التجزؤ في المنهج الفكري الذي يعرف الآن بما بعد البنيوية، تجزؤاً صريحاً ظاهراً في الناحيتين السياسية والنظرية.

- المفاهيم الأساسية لاتجاه ما بعد الحداثة في علم الاجتماع:

تقود انتقادات هيرست للتوسير إلى نقد لفوكو، واتجاه ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة بوجه عام. ويركز هيرست انتقاده هنا على غياب التفسيرات السببية، ذلك الغياب الذي يعني رفضاً لمفهوم العمق الوجودي، وتركيزاً على ما هو ظاهر وعلى التمثيلات، فضلاً عن رفض للتفسير 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 نيتشه، الذي كان يكتب في نهايات القرن الماضي والذي أطلق على فلسفته أكثر من وصف، كالعدمية والفوضوية والوجودية. ونحن نلاحظ في أعماله أفكاراً عادت إلى الظهور في ما بعد البنيوية: كالعلاقة بين المعرفة والقوة، ونسبية المعرفة وموت الإله. بيد أن هذه الأفكار نمت وتطورت من خلال مرورها بمصفاة البنيوية 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 ليضمن 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 البنيوية، أن معنى كلمة 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

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

إن مفهوم العلامة يعني ضمناً وجود شيء ما مدلول عليه، كما يشير مفهوم البنية إلى وجود شيء ثابت ومنتظم. أما اتجاه ما بعد البنيوية فإنه يتخلى عن هاتين الفكرتين، ويقول إن هناك مستوى واحداً فقط وهو مستوى السطح. وليس ثمة أعماق 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 يتعين علينا إسباغ شكل من أشكال النظام عليها، هو تصور له تاريخ طويل في الفلسفة الأوروبية.

وينظر هذا الاتجاه إلى أي نظام قائم على أنه ناتج عن عملية تمايز داخل الفوضى - تذكر أن المعنى يكمن 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 يتجه نحوها نقد بول هيرست لفلسفة التوسير، هي أن «الذوات» تُخلق وتشكل بواسطة إنتاج الأقوال في الخطابات - حيث الخطابات هي التي تُضفي الانتظام العام على حال الفوضى. وليس ثمة قول أو خطاب له معنى محدد - فمعناها يعتمدان دائماً على علاقتهما بالأقوال والخطابات الأخرى. ولذا فإن هناك حركة دائمة أو انزلاقاً مستمراً؛ فعندما نسأل عن معنى خطاب من الخطابات فإننا نحال إلى خطاب آخر

وهكذا. وهذا الرأي يقترب من نظرة 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 البنيوية، وتصبح التعددية في التأويلات الممكنة نوعاً من المعيار الجمالي في الفنون، ويغدو التأويل ذاته في النقد الأدبي عملاً خلاقاً يضاهي في قيمته العمل الأصلي الذي يقوم بتأويله.

ومع ذلك يعتقد بعض الكتاب بأن هناك مصادر للنظام - أو الاستقرار على الأقل - يصبح عندها المعنى مستقراً نسبياً. ويشبه لكان نقاط الثبات هذه بالنقاط التي تثبت عندها غطاء الأريكة الحرّ للحفاظ عليها من الغبار. وهو يرى أن نقاط الثبات تتبدى في خضمّ الخطاب عن طريق إنتاج الهوية الجنسية الذكرية. وقد تعرّضت بعض أفكاره للنقد على أيدي أصحاب الاتجاهات الجنسية من المنظرين والمنظرات. أما أعمال فوكو فهي أقرب إلى ما يهمننا 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 ينبثق عنها الخطاب وتكون هي تجسيداً لذلك الخطاب؛ وهذا الرأي يبعده بعض الشيء عن سواء من أصحاب الاتجاه ما بعد البنيوي. إن الخطابات والمؤسسات مُتَبَتة بعلاقات القوة الكامنة فيهما. واهتداءً بنيته، فقد قلب فوكو رأساً على عقب النظرية 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 عصرًا 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 تنمو 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 قولاً 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 الاضطرابات التي مرت بها فرنسا سنة ١٩٦٨.

قد تبدو هذه الرؤية الفلسفية المُحلقة التي ترى العالم مصنوعاً بواسطة اللغة رؤية غريبة. لكننا كنا صَادَفْنَا هذه الفكرة من قبل بشكل مختلف عند أصحاب نظرية المنهجية العامة. 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 بالتقلب 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 اللانظام، 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 التغير 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 1984, The Postmodern Condition) من فكرة فتجنشتاين 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 المعارف العلمية التي يبدو أنها تشير مباشرة إلى أشياء في العالم الخارجي، لا بد أن تستعين بالقصة إذا ما أريد فهمها. ويتشكك أصحاب اتجاه ما بعد الحداثة بوجود أي سرد مرجعي - meta narrative، سواء أعلق الأمر بالعلوم، أم العقل، أم بالماركسية، أم بأي شيء كان، يدعي قدرته على ضمان الحقيقة، أو أي سرد جمالي يقدم مقاييس للجمال، أو أي سرد أخلاقي يضع معايير للخير. وبدلاً من ذلك السرد المرجعي الذي يحافظ على بقاء الأشياء مجتمعة، نجد أنفسنا إزاء شبكة معقدة ومتباينة من ألعاب اللغة، وهي شبكة نتحرك في نطاقها، بحيث يكون استيعابنا لقواعد هذه الألعاب وقدورتنا على التحرك من إحداها إلى الأخرى، هما ما يحفظ تماسك الأشياء وارتباطها. وعند هذه النقطة نكون قد اقتربنا من فكر جدنز.

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. وتتجلى 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 يريد البعض أن تكون، يرى أن السرد المرجعي قد تضعض أو بالأحرى تقوُّض، نتيجة تحول المعرفة إلى رزم جاهزة. فلم يعد يُنظر إلى المعرفة بوصفها قيمة عليا، بل بوصفها سلعة لها فائدة، ولذا فالمعرفة التي لا يمكن وضعها في رزم يكون مصيرها الزوال.

ويغالي جان بودرييار Jean Baudrillard (الذي يصفه ديفيد هارفي بأنه لا يخشى أبداً من المبالغة)، في رأيه ويدعي 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 بالتدرج. لكن يبدو أن مبالغاته تخفي فكرة حقيقية لديه وهي: أن هناك إحساساً بأن البعض منا نحن الذين نعيش في هذا العالم الحديث قد وقع أسيراً للعلامات، أي لنسخ عن نسخ، بطريقة تفقده أي اتصال بالعالم الخارجي.

يستخدم جيميسون (١٩٩١) استعارتين تعبيران جيداً عن ما بعد الحداثة: الأولى هي استعارة الباستيش pastiche أو المحاكاة [بقصد السخرية]، حيث يكون ما نحصل عليه هو نسخة عن نسخة منسوخة عن أخرى، والصورة الأخرى هي أكثر طرافة إذ يصف مجتمع 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 ننظر في هذا المقام إلى ثلاثة تفسيرات لظاهرة ما بعد الحداثة تتباين في رؤيتها، لكنها تمكننا 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 اضمحلال البنيوية وحده هو الذي قادنا صوب نظرية ما بعد الحداثة، بل أيضاً ضمور التفسيرات السببية من منظور الوظيفية «و انفتاح» ذلك المنظور المتمثل في أعمال ألكسندر؛ ثم تطور التفاعلية الرمزية بكل مضامينها النسبية، 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 فريدة 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 المساءلة العقلانية تلك تترد 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 بمساءلة نفسه باستمرار عن دوافعه هو الذاتية.

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

الزمان والمكان «وفك قيد» علاقاتنا من جوانب معينة بالزمان والمكان ومحاولاتنا 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 القطيعة 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 1990 يبدي تعاطفاً أكبر مع هذا المنظور، وهو في مجمله مُستلهم من عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو Pierre Bourdieu. ويرى لاش أن حركة ما بعد الحداثة تتطوي 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 بتوسع ما بعده توسع، لدرجة أضحت يطفئ على مجالات الحياة الاجتماعية ذاتها. لقد توسع 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 المعماري فنتورا Ventura. ونحن نستطيع أن نرى النزعة نفسها في نظريات ما بعد البنيوية. 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 بعكس جدنز يعتبر أن هذه العمليات تمثل تغيراً اجتماعياً

حقيقياً، وليس استمراراً 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 المعروض في كتابه «حال ما بعد الحداثة» (١٩٨٩). إن هاري يرى في ما بعد الحداثة تغييراً حقيقياً على مستوى من مستويات التشكل الاجتماعي، وهذا التغير هو وليد تطورات جرت على مستوى أعمق في النسق نفسه. والعرض التالي تلخيص مبسّط لأفكار تتسم بالرهافة وقوة الحجة.

يعزو هاري 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 وعلاقات الإنتاج. ويفسر هذه الاستجابة بالتغير الحاصل في بنية رأس المال، حيث أخذ رأس المال المخصص للتمويل، وهو أكثر مرونة من رأس المخصص للصناعة، يلعب دوراً مهيماً، 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 الرتيب والمنظم تنظيمياً عالياً والخاضع للسيطرة الدقيقة الذي اعتمد على أفكار هنري فورد. والشكل الجديد للتنظيم يعتمد على الإنتاج المحدود، والمرونة في المهارات والمواقع 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 الخصخصة. وثمة تفاصيل أخرى كثيرة بالطبع إلى جانب ذلك، ويرى هاري أن مرحلة ما بعد الفوردية هذه، لا تمثل تحولاً شاملاً بقدر ما تمثل عملية قد تتباين في عمقها 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، ويتضح أن تلك العملية تحتوي على عناصر أكثر من تلك التي تعامل معها جدنز. ويتضمن التكديس - فيما يقول هاري - مرحلة محمومة من ضغط عنصري المكان والزمان، كما يتضمن إنتاجاً لدفعات من الكميات الصغيرة، ومعدلاً سريعاً لتدوير رأس المال، وتسريعاً للعمل، وتغييراً متسارعاً في ما يعرض من موضوعات في أسواق السلع الجماهيرية، والانتقال من التركيز على إنتاج البضائع الاستهلاكية إلى التركيز على توفير الخدمات الاستهلاكية التي «تُسْتَفَد» في الحال، إلى غير ذلك. وكل هذه التطورات تجعل من عالمنا عالماً تتغير فيه الأشياء بصورة سريعة وتبدو زائلة. وفي الوقت ذاته، حطمت وسائل الاتصال الحديثة الحواجز المكانية، وأصبح من المهم للأماكن، وهي المواقع الجغرافية الفعلية، أن تُمَيَّز نفسها عن غيرها حسب رأي هاري، من أجل أن تكون مكاناً يجذب الاستثمار. فكانت نتيجة هذه العملية هي التفتت، وعدم الأمان، والتطور المتقلب السريع الزوال في اقتصاد عالمي مترابط ترابطاً شديداً، يقوم على انتقال رؤوس الأموال (Harvey, 1989: 296).

ويلق هاري أيضاً على تزايد الطبيعة الشبحية للنقود ذاتها، وقد بدأ ذلك حينما لم يعد صك النقود 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 النقود في المصارف يمكن أنه يكون وسيلة أكيدة لتآكل قيمتها.

إن هاري يتحدث عن هذه الظاهرة باعتبارها أزمة في التمثيل، أي أزمة في قدرة النقود على تمثيل القيمة. وهذه الفكرة ذات صلة واضحة بأفكار نظرية ما بعد الحداثة، شأنها في ذلك شأن فكرة التجزؤ والتفتت، الخ؛ لكنها تبدو لي أنها تعطي أيضاً شكلاً لنظرية ما بعد الحداثة - وهي نظرية تتصف، خاصة عند كاتب مثل بوديلار بالاضطراب والتفتت، 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 تتجاوزها 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 اتجاهها في الفن، تخبرنا عن نوعية الحياة التي يحياها السواد الأعظم من سكان المجتمعات الغربية وتجاوز 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، عدم أخذ بعض المفاهيم التي أدخلتها إلى النظرية الاجتماعية مأخذاً جدياً - مفاهيم 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 للفتنة؛ وأن المعاني ليست ثابتة ثباتاً أبدياً، 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 نخبرنا نظرية ما بعد الحداثة بالمزيد عن الفعل. إن البنيوية تتجزأ حينما تتناول مسألة الفعل، وأن ما لا نستطيع تجنبه في واقع الأمر هو الأخذ بمفهوم ما للفعل، ولكن نظرية ما بعد الحداثة تزودنا بفهم أعمق لمفهوم الذاتية مقارنة بنظرية الفعل. ويمكن الاستنتاج من تطور البنيوية إلى ما بعد البنيوية، أن هذين التيارين ينظر للإنسان على اعتبار أنه مدفوع وممزق، بواسطة رغباته اللاشعورية وبالوسائل المتناقضة 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 السيورة (Flux). فنحن دوماً نتقاذفنا وتمزقنا إرباً تلك القوى التي لا قبل لنا بها؛ فهي تحدثنا 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.
- Clucksmann, 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, Basingtoke
- Dreufys, H. and Ribinow, P. (1983) **Michel Foucault: Beyond structuralism & hermeneutics**, Routledge & Kagen 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, Cambredge.
- Smart, B. (1983) **Foucault, Marxism & Critique**, Routledge & Kegan Paul, London
- Smart, B. (1985) **Michel Foucault**, Ellis Horwwod & 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 Cambredge
- 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 Fastalism**". *Economy and Society* vol. 19, no. 3, pp. 314-33
- Kellner, D. (1989) **Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism 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 Differend: Phrases in dispute**, University of Minnesota Press. Minneapolis.

- في علم اجتماع ما بعد الحداثة، انظر:

- Featherstone. 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 والتخلي 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 ترتدي كلمة Entfremdung (تعني حرفياً، جعله غريباً عن) معاني متعددة، ولكنها موازية إلى حد كبير لمعاني (Alienato) اللاتينية (بوردين، ٢٩ - ٣٣).

والاغتراب أو الاستلاب حالة سيكو اجتماعية تسيطر على الفرد سيطرة تامة تجعله غريباً عن بعض نواحي واقعه الاجتماعي (دينكن، ١٨ - ٢٠).

- جذور الاغتراب:

تعود جذور الاغتراب إلى الديانة اليهودية والمسيحية، عندما قالت إن الإنسان اغترب جوهره، 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 متوافقاً في الأولى مع جوهره ككيان قريب من الله، ثم أصبح في الثانية غريباً عن جوهره، لأن الله أقصاه من الجنة إلى الأرض.

لا يستطيع الإنسان في هذا الاغتراب أن يستعيد جوهره، إلا إذا تخلص من خطيئته 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 بوسيط إلهي، يعيد ما انقطع بين الإنسان وربه. نقرأ في هذه العلاقات مقولتين أساسيتين: الأولى مقولة «الجوهر الإنساني»، الذي يبدو كما لو كان كيانياً ثابتاً يفارق في تحديد الزمان والمكان، لأنه محايث للإنسان كإنسان، والمقولة الثانية هي «الخطيئة الأصلية» أو النقص الذي يبدو بدوره كما لو كان محايثاً للجوهر الإنساني، فكل ما هو إنساني يحمل في ذاته نقصه الخاص، ولأنه كذلك، فإن الإنسان لا يستطيع أن يحرر نفسه بنفسه، بل هو بحاجة إلى قوة خارجية تعيده إلى ما كان عليه. وفي هذه القوة الخارجية يتجلى معنى النبوة، التي هي سبيل الإنسان لتجاوز اغترابه (Schacht, 8).

ينهض معنى الاغتراب، في التصور السابق، على مقولة الإنسان المجرد، الذي يتحدد بإرادة خارجة عنه، ويغترب بسبب نقص ملازم له، أو خطيئة باطنية فيه. فيبدو كما لو كان اغترابه هو شكل وجوده الأرضي، الذي لا يتحرر منه إلا بعد تحرره، من هذا الوجود. أخذت فكرة الاغتراب هذا المعنى زمناً طويلاً، ولم تنتقل في شكلها الأول إلى شكل جديد، إلا بعد ظهور المجتمع البرجوازي، الذي عاد فطرح مشكلة الإنسان بعد أن جعل منه كائناً مشخّصاً متمتعاً بالفعل والإرادة، يرتبط بواقعه الأرضي أكثر مما يرتبط بعالمه السماوي، ولهذا بدت مسألة الاغتراب، كما لو كانت تطمح إلى مصالحة الفرد مع مجتمعه، بل ألمحت إلى شكل معين من السلطة السياسية، تصون مصالح الفرد مقابل أن يعترف بها هذا الفرد، ويخضع لقوانينها، ويقبل بمعاييرها، بشكل

تتجلى الدولة فيه، كما لو كانت تعبيراً عن مجموع الارادات الفردية. وبهذا المعنى يغترب الإنسان عن حريته، 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 المعالم، 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 وانزياح عن الوضع الصحيح (زيادة، ٧٩-٨٦).

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

لقد ركزت البروتستانتية في إصلاحها الديني على «الغربة» و «الانفصال» بين الإنسان والله، وعدته بمثابة موت روحي (كالفن). وانتقلت عدوى «الغربة» أو «الاغتراب» أو «الانفصال» من اللاهوت إلى الفلسفة، في أقسامها المتعلقة بالحق والأخلاق، وذلك في أواخر القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، (أجواء الصراع اللاهوتي - اللاهوتي والصراع العلمي - اللاهوتي) إما لتكييف 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 غروتويس: استخدم مصطلح الاغتراب في كتابه «عن قانون الحرب والسلام» وينظر غروتويس 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 تتخلى مجموعة من الناس عن الحق المطلق لكل فرد من أعضائها في تقرير مسلكه، وتقوم بنقل السلطة السياسية إلى رجل من بينهم، ولا يطرح غروتوريوس 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 (١٥٨٨-١٦٧٩): فيلسوف إنكليزي رأى في الإنسان كائناً أنانياً، يسعى إلى إشباع رغباته الأنانية، على حساب مصالح الغير، الأمر الذي يدفع بالقوي إلى تهديد الضعيف، ويجعل المجتمع محكوماً بقانون القوة، فيفقد المجتمع تناغمه الداخلي. ومن أجل حماية الفرد والمجتمع كان لا بد من عقد بين الأفراد، لإقامة سلطة عليا تدعن لها الارادات الفردية راضية.

ميز هوبس في كتابه الشهير (ليفياثان) بين حالتين من البشر، حالة طبيعية وحالة مدنية (حضارية). تتميز الأولى عنده بحرب الجميع ضد الجميع. غير أن الحقوق متساوية وعليه لا حاكم غير القوة، وبالتالي فالحق هو القوة. وتنطوي هذه الحرب الشاملة على دمار متواصل. وهذا يتناقض 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 «التخلي» يميز انتقال البشر من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية. حالة النظام الملكي المطلق، الديني لا الديني القائم في إنكلترا، حيث خدم هوبس فيه كحامل أختام.

إن التخلي، 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 التخلي عن الحق أو التنازل

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

ما هو الحقل المحدد للمفهوم ؟ إنه تدخل 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 جميعاً، ماثلة في كلمة واحدة هي *(alienation)* من ميدان العلاقات الاقتصادية البرجوازية، أي الانفصال عن الأشياء (السلع) أو نقل ملكيتها إلى آخر (أي بيعها) كفعل 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 (١٦٣٢ - ١٧١٤)؛ واصل لوك تقسيم هوبس للوضع البشري إلى حالة طبيعية وحالة مدنية. حيث يتمتع الإنسان في الحالة الطبيعية بالحرية وحق الملكية، وهو غير منفصل عنهما. ولا يحصل الانفصال إلا بظهور الدولة، أي نشأة الحالة المدنية. ويتم هذا الظهور عندما يتنازل، يتخلى، ينفصل الأفراد الأحرار عن حقهم الطبيعي في الدفاع عن الملكية، ناقلين هذا الحق إلى المجتمع. ولا يستخدم لوك تعبير الألية مباشرة أيضاً، لوصف هذا التخلي أو التنازل، أو نقل الحق، من الأفراد الأحرار إلى المجتمع، بل يستخدم على غرار هوبس كلمات أخرى اعتيادية هي حسب شاخت: *resignirgup, quitting*، ترك، تخلى أو نبذ (10, Schacht).

وتؤدي ثنائية الحالة (الطبيعية - المدنية)، 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 التخلي 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 تسويق السلطة السياسية المطلقة. انطلق روسو في مؤلفيه «أطروحة في أصل وأسس اللامساواة بين البشر» و «العقد الاجتماعي» من الثنائية نفسها، وتأمين السبل التي تؤمن وجود الفرد مع وجود حريته، والتي تجعل من الفرد حراً في المجتمع كما كان حراً في الطبيعة. ورأى في الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع ضرورة أخلاقية للفرد، ولأنه قارب الفرد من وجهة نظر أخلاقية، تذكر بالمفهوم الكانطي للإنسان، فإنه لم ير في الدولة تعبيراً عن علاقات اجتماعية - اقتصادية، بل رأى فيها إرادة سامية عليا، يحققها 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، يتخلى 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 المرآة المعبرة عن قمة الحرية، ويصبح الفرد الخاضع لها هو الفرد الحر، لأنه لا يخضع لسلطة غريبة، بل يقبل بتجسيد الإرادة الجماعية. وهكذا ربط روسو بين الفرد والدولة، وبين الحرية والاعترا ب، بل إنه ربط بين الدولة وجوهر الإنسان، لأنه اعتقد أن حرية الإنسان لا تصان إلا بإرادة جماعية، وبسيد جدير بالطاعة، فدون هذا السيد يستمر الإنسان في «أنه» البريئة الأثمة التي لا تستطيع وحدها أن تشيد عالماً حراً.

وتكشف المقارنة بين روسو وأسلافه الإنكليز هوبس ولوك على الصعيد المنطقي الخالص، أن الحالة الطبيعية هي عند روسو أفضل من هوبس ولوك. وهو يهاجم فكرة الاثنين مباشرة أو بالوساطة عن طريقة هجومه على غروتويس، وعليه فإن الحالة الطبيعية عند منظري الحق الطبيعي الإنكليز هي حالة، «حرب الجميع ضد الجميع»، أما عند روسو فهي حالة الرأفة. فالإنسان هنا مكتف قانع، مشبع، ممتلئ، 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 مبدآن: غريزة البقاء والرأفة. اللذان يسبقان ظهور العقل. وخلافاً للأراء السابقة يرى أن الإنسان الأول غير اجتماعي. ويهاجم فكرة هوبس الداعية إلى أن الإنسان البدائي شرير وفاجر لا فتقاره إلى فكرة الخير والفضيلة.

وتتعدم 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 سيج أرضاً وقال هذا ملك لي ووجد أناساً 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 (ترتكز على أساس موضوعي هو الملكية العقارية). وما دامت الإدارة البشرية قابلة للاختيار في كل لحظة، فإن هناك إمكاناً لنقض العقد الاجتماعي سواء على يد المفوضين

بتمثيله كإرادة عامة (أي الحكام) 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 والنقض والاستعادة على مستوى أعلى، حركة اغتراب أو استلاب الجوهر الإنساني هذا الجوهر الذي يتميز عند روسو بطبيعة تاريخية متغيرة، متطورة خلافاً لمفهوم الجوهر الإنساني «الثابت» في منظورات فلسفية أخرى كما عند هوبس أو فويرباخ.

يقول روسو في العقد الاجتماعي: «الإنسان ولد حراً ولكنه» قبل بالإصفاد 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، التخلي، الخ. ويشرح روسو معنى alienation بقوله «أن تغرب يعني انم 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، التخلي.
- ٢- اغتراب سياسي- انفصال، اغتراب الإنسان عن حريته قسراً أو طوعاً.
- ٣- اغتراب اجتماعي - اغتراب الإنسان عن الإنسان بفعل تقسيم العمل والتخصص.
- ٤- اغتراب فردي -اغتراب الإنسان عن طبيعته الأصلية.
- ٥- اغتراب عمل - اغتراب الإنسان عن ناتج عمله وعن المؤسسات الاجتماعية.

- الاغتراب والتخلي عند هيجل (١٧٧٠-١٨٣١):

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

وعلى الرغم من دور هوبس وروسو في تشكيل مقولة 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 والعالم، فالعالم يظل غريباً عن الحقيقة وبعيداً عنها، طالما أن الإنسان عاجز عن تهديم موضوعيته، كي يتسنى 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 مغترباً عندما لا يتعرف على ذاته في هذا العالم، ويتجاوز اغترابه عندما يصبح العالم جزءاً منه. وبهذا المعنى فإن الاغتراب هو مرحلة لمصالحة الذات مع الوجود، ولتجاوز الانفصال القائم بين الإنسان والأشياء، كي يصبح الإنسان سيد عالمه. يبدأ هيغل في هذا التحليل مقولة الوعي الذاتي الذي يرغب في تملك الأشياء التي تحيط به، لكن الوعي لا يلبث أن يكتشف أن تملك الأشياء لا يمثل الغاية الحقيقية 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 هيغل إلى دياكتيك السيد والعبد، الذي يلعب فيه مفهوم العمل المغترب دوراً محورياً، لأن هيغل 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 ويغترب، وما دياكتيك 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 والتناغم، فهي «صراع حتى الموت» بين أفراد غير متساويين 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 «أنا» بل في «نحن» التي تؤسس لوعي قادر على تملك العالم.

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

إلى آخر، وبسبب 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 يتعين وجوده إلا كوجود من أجل الآخر، فوجوده مغترب، كما أن وعيه «متشئ» لأنه لا يرتبط به كإنسان بل كشيء. وجوده هو عمله، ونفي عمله هو نفي وجوده. مع ذلك فإن هذا العمل المغترب هو أداة تحويل علاقة «السيد» ب«العبد» لأن عمل العامل لا يتلشى 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 «يتخرج» وعيه، وينتقل من «التشئ» إلى الاستقلال، فالأشياء التي تحيط به ليست موضوعات ميتة، بل هي جزء منه ونتاج لعمله وبالمقابل 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 ميتة، 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 مستقلاً. لأنه خاضع لآخر، ولعمل الآخر الذي يعمل من أجله. وهكذا يولد الوعي في سيرورة العمل، ويحقق الإنسان «خلقه الذاتي» ويرى أن لا وجود للعالم إلا في الوعي، وأن العالم هو «تموضع» الأنا، حيث يرى الوعي ذاته في علاقات العالم ويتعرف 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 «الأنا» كأساس للعالم، واثكاً على فكرة الاغتراب ليجعلها محور فلسفته، وجاء ماركس الشاب ليربط بين مفهوم العمل والإنسان، بعد أن استبعد تصورات هيغل المثالية، ونقل علاقة السيد والعبد من سماء الوعي إلى أرض العلاقات البرجوازية.

لقد اكتسب مفهوم الاغتراب عند هيغل ثلاثة تعابير، أولها: نقل الحقوق، نقل الملكية، التخلي ويعادله Verausserung. والثاني: الاغتراب، الاستلاب، الانفصال، Entfremdung. والثالث: التنازل، الاستلاب، الانفصال، Entausserung. (وإن كان لهذه المفردة خصوصية هيغلية وفخية أيضاً).

عند هيغل، الروح هو خالق العالم. والعالم هو منتوجها المنسلب أو المتخارج عنها.

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

وتبدأ حركة الفكرة عند هيغل هكذا: الفكرة تمر بعملية جدلية مستمرة، إنها تمر بسلسلة تحولات (من الوجود إلى العدم إلى الصيرورة.. الخ) حتى تغدو فكرة مطلقة. حيث تتحول إلى طبيعة، إلى ضدها، تصير «لا عقل» أي أن الطبيعة تتسلب من الفكرة المطلقة، تثبت من عملية الخلق الداخلية التي تقوم بها الفكرة المطلقة، التي هي مقولة 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 (و هي خلق ذاتي وانفصال) تقود إلى الاغتراب Entfremdung، أي فقدان الوحدة، الذي هو النزاع أو الفصل القسري.

والاستلاب في العربية مشتق من فعل سَلَبَ 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، تنفيه، وهذا النفي غني، لأنه يحقق وحدة أعلى، إنه إزالة وصيانة في الوقت نفسه.

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

وتتحقق هذه الوحدة عبر سلسلة من الانسلاّبات والاستلاّبات 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 اغتنت.

إن الانسلاّب والاغتراب متلازمان يتوسطهما التشيؤ أو التجسد في موضوع. انسلاّب يؤدي إلى تجسد في موضوع (تشيء، تموضع) وهذا يؤدي إلى اغتراب يؤدي إلى رفع (تجاوز، إلغاء، الخ...).

وإذا كان الإنسلاّب تعبيراً عن نشاط الروح الخالق للعالم فإن التشيؤ Vergegenständlichung أو التجسد في شيء، أو في موضوع Gegenstand يعبر عن واقع أن المحيط الاجتماعي للبشر هو منتج النشاط البشري. سواء أكان المنتج مادياً أم روحياً. إنه تعبير عن موضوعية الظاهرة، وجودها المستقل منفصل عن النشاط الخالق لها، مغترب عن المقاصد الأصلية.

- ماركس ومقولة الاغتراب:

اعتمد ماركس أساساً على مقولة الاغتراب الديني التي بينها فويرباخ في كتابه «جوهر المسيحية» حيث جعل تحرير الإنسان من الاغتراب الديني هو الشرط الأساسي لتحرير الإنسان الكامل. وقد وصل فويرباخ إلى مقولة الاغتراب الديني بعد أن أعاد قراءة الفلسفة الهيجلية، وأخرج منها كل ما يؤكد الذات الإنسانية، وكل ما يجعل من الإنسان سيداً على نفسه وعلى الكون برمته، بل إن فويرباخ 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 كتبه «جوهر المسيحية» إلا بناء نظري يبرهن على أن جوهر الدولة ليس في حقيقته إلا جوهر الإنسان المغترَب. وإذا كان هيجل يرى في الإنسان صورة الإله المغترَب عن ذاته، فإن فويرباخ يعكس هذه الصورة، حيث يصبح الله هو الإنسان في حالته المغترَب، وبالتالي فإن الدين هو اغتراب، بل هو صورة كاملة للاغتراب.

يقلب فويرباخ فلسفة هيجل، وينطلق من الواقع المحسوس لا من السماء، ولا من سماء الوعي، فيرى في الإنسان أصلاً للدين ومصدراً للإله. ينبثق الله من خيالات الإنسان وتصوراتهِ، ولا يعرف الإنسان الإله إلا لأنه 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 فويرباخ إلى تصوره الأنثروبولوجي للإنسان معتمداً على الفلسفة الهيجلية بعد أن أخضعها لنقد مادي محدد، فأصبح الإله الهيجلي المغترَب عن ذاته إنسان فويرباخ المغترَب عن ذاته أيضاً، لأن هذا الإنسان يسقط خير ما فيه على كائن سماوي وهمي، ولا يصبح هذا الإنسان حقيقياً، أي متحرراً، إلا عندما يطابق السماوي الأرضي معيداً للإنسان ما استلب منه.

في الاغتراب الديني، كما يرى فويرباخ، تقذف الذات الإنسانية بجوهرها خارجاً عنها، فيخرج الموضوع من تخارج الذات، وتعود الذات بعد ذلك لتتأمل الموضوع وتعبده، فالله إذن هو تموضع الجوهر الإنساني.

تهدف فلسفة فويرباخ إلى وحدة الذات والموضوع، وإلى إعادة صياغة الإنسان ليصبح ذاتاً متحررة بلا انقسام. ففي الوعي الديني، يسقط الإنسان كل صفاته الإيجابية خارجاً عنه، ويدعو هذه الصفات المتخارجة إلهاً، فالإله إذن صورة الكمال الإنساني، وعندما يعبد الإنسان إلهه، إنما يعبد نفسه في صورة إله. فليس الدين إلا شكلاً معيناً من عبادة الذات الإنسانية. وهذه العبادة تجعل الإنسان غريباً عن ذاته، منقسماً، مزدوجاً، فهناك من ناحية الإلهي- جوهر الإنسان، وهناك من ناحية ثانية الإنساني المشوه والناقص، لكن هذا الازدواج ليس متناظراً، لأن كل غنى الإنسان وخصائصه تذهب إلى الإله، فيبقى الإنسان وبؤسه وخصائصه السلبية. وكلما أسقط الإنسان صفاته إلى الإله، زاد فقره، حتى «يصبح الإله كل شيء، ويغدو الإنسان لا شيء».

أبان فويرباخ مصدر الاغتراب ليصل إلى إنسان متحرر من الاغتراب، عندما يتجاوز الاغتراب الديني الذي هو شرط لتحرير الإنسان والاستعادة 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 فويرباخ في نقده للوعي الديني، موضوع الفلسفة من السماء إلى الأرض. ومن الأثير إلى الموقع 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 يتجلى الاغتراب في كل أشكاله، الحقوقي، السياسي، الأيديولوجي، وحيث أولاً في علاقة الإنسان بعمله.

لم تبق مقولة 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 مقولة فويرباخ عن فراق الأرض عن السماء، كي يبدأ بنقد الدولة التي لا تحقق ماهية الفرد، بل تحقق 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 وإلغاء لمصالح الفرد، وتصبح مقولة المواطن شكلية ووهمية، ففي المبادئ النظرية للدولة البورجوازية يتماهى الإنسان بالمواطن، أما في الممارسة فإن هذا التماهي يبدو وهمياً، حيث ينزع الإنسان عن المواطن، وتقوم بينهما هوة لا سبيل إلى تجاوزها إلا بتغيير شكل الدولة. ومع تطور فلسفة ماركس أخذت مقولة 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 حقلاً للاغتراب.

أقام ماركس الشاب مقولة الاغتراب على جملة مقولات فلسفية تقع في حقل «الأنسانية الفلسفية» فهو يبدأ من الفرد، ويدعو إلى تحريره كضرورة أخلاقية، أو كمهمة فلسفية مأخوذة بالاغتراب ويتجاوز الاغتراب. ونعثر على هذه المقولات في «نقد فلسفة الحق عند هيجل» و «المسألة اليهودية» و «المخطوطات» و «العائلة المقدسة». لكن ماركس ما لبث أن تخلى عن مقولاته الفلسفية، الأنثروبولوجية، عندما سار نحو علم التاريخ، حيث أصبح الفرد علاقة اجتماعية، وأخذ مفهوم السلعة مكان مقولة العمل المغتر، وتلاشت مقولات: الجوهر، الإنسان الكلي، الإنسان الشامل، لتظهر بدلاً منها مفاهيم:

نمط الإنتاج، القوى المنتجة، علاقات الإنتاج، فضل القيمة. إن هذا الانتقال في مسار ماركس النظري هو الذي دفع بـ آلتوسير ومدرسته إلى رفض مقولة الاغتراب، وعدها مقولة مثالية تقتصر على فلسفة ماركس الشاب «الذي لم يكن قد أصبح ماركسياً» لأن هذه المقولة الأيديولوجية لا تستطيع أن تجد مكاناً لها في المادية التاريخية. والتي هي علم يختلف عن كل تأويل أيديولوجي. ومقابل موقف آلتوسير الممايز بين العلم والأيديولوجيا، ظهرت «مدرسة» أو «مدارس ماركسية» تعد الاغتراب مفتاحاً لفكر ماركس الفلسفي، الذي 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، الحقوقي، الأخلاقي، الفني، اللغوي.

لقد نزع ماركس مفهوم العمل من الدراسات الاقتصادية وجعل منه «جوهر» لتأكيد الإنسان لذاته» حتى بدا (أي 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 يبدى معارضة صريحة لتفسير التاريخ المثالي 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 والشرء. 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 مغترب عن وسائل الإنتاج طالما أنه لا يحصل على القناعة والسعادة من عمله، ولا يحصل على ثمرة جهوده وأتعبه. وبالتالي فهو مغترب عن طبيعة الإنسان الحقيقية. ففي كتاب «مخطوطات ١٨٤٣-١٨٤٤»، استعمل مفهوم الاستلاب كثيراً جداً. المجتمع الرأسمالي يسلب العامل نتائج عمله، وهو يضعه في حالة تنافس مع هؤلاء الذين له معهم مصالح مشتركة، وبالتالي يسلبه من أقرانه، وفي حين يلمس المزارع مباشرة معنى عمله (الحصول من الطبيعة على وسائل غذائه)، يحرم العامل إنسانيته نفسها. إن العمل المستلب «يسلب الإنسان جسده بالذات» وكذلك الطبيعة الخارجية. وحياته العقلية والإنسانية. وفيما بعد ولا سيما 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 ترغب العامل على أن يبيع نفسه ليعيش وتضع الرأسمالي في حالة القدرة على شرائه لكي يفتني».

وتظهر 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 مغترب. 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 بالتالي إلى اغترابه عن النشاط الإنتاجي. وبالتالي يتحول 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 تعاسة العامل. وكلما ازداد المنتج رقيقاً، ازداد العامل بربرية. وكلما ازداد المنتج حبكة، ازداد العامل غباءً حتى تحول في نهاية الأمر إلى عبد للطبيعة». ومن ذلك يتضح أن العمل في ظل النظام الرأسمالي يتحول إلى ضرورة قاهرة، وأن العامل لا يحس بالحرية إلا خلال وقت فراغه أو وجوده مع أسرته. وإذا كان الإنسان يستشعر الحرية بوصفه «نوعاً»، لذلك يتعين عليه أن يكون واعياً بنشاطه الإنتاجي وإلا تحول إلى كائن مغترب. ولقد أشار ماركس إلى نقطة هامة في هذا المجال هي، أن العمل المغترب يحول ناتجة من نشاط موجه نحو خدمة «النوع» إلى نشاط مسخر لصالح «الفرد».

ولو نفذنا إلى صميم تفكير ماركس لوجدنا بحثاً مستفيضاً ونظرية عامة، تتناول دراسة العلاقة بين فعالية الإنسان وآثاره، ولتعرّفنا إلى المشكلة الفلسفية وهي مشكلة علاقة الذات بالموضوع، وقد تحررت من كل تجريد نظري. «فالذات» عند ماركس هي الإنسان الاجتماعي أو الفرد في صلاته الحقيقية بالفئات والطبقات والمجتمع إجمالاً و «الموضوع» هو جملة الأشياء المحسوسة والمنتجات والأعمال بما فيها التقانات والأيدولوجيا 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 تتقلب عليه وتعصف به، فهو تارة يخلق حتمية تستولي عليه وذلك هو التاريخ، وتارة يصير إبداعه أمراً مستقلاً عنه، يستبد به، ويحوّله إلى سلعة أو غرض من الأغراض يباع ويشترى.

وجملة القول إن علاقة الإنسان الاجتماعي والفردى بالأشياء هي علاقة مغايرة وضياغ، 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 الضياغ في كل إنجاز أي في كل خلق للإنتاج أو الخيرات أو العمل. أما التحرر من الضياغ فقد تصوره هيجل من جانب واحد تصوراً نظرياً، وألحقه بنشاط الوعي الفلسفي وحده. لكن ماركس يرى أن تحرر الناس من الضياغ يتم من خلال منازعات واقعية عملية، فلا يكون التفكير النظري سوى وسيلة لازمة وغير كافية في هذه المنازعات العديدة ذات الأشكال المتنوعة. بل لا يعرف الضياغ تعريفاً واضحاً إلا إذا قيس بوسيلة التحرر منه، تلك الوسيلة العملية الفعالة وشر ضياغ هو التوقف الذي يمنع النمو.

هذه الحركة الثلاثية- التي تشمل الحقيقة، والتجاوز والتحرر من الضياغ - 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 المغترب الأساس. لذلك يذهب ماركس إلى أن تحرير العمال من «واقعهم المغترب» يتطلب تحريراً للإنسانية 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. والواقع 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 يتكامل فيه الإنسان مع نفسه ومجتمعه وكونه» .

لقد كانت وجهة نظر ماركس استجابة للفكر الاقتصادي والفلسفي الذي تتلمذ عليه، ابتداءً من كتابات آدم سميث والمؤرخ الإسكتلندي ميلار Millar وصولاً إلى آراء الفيلسوف الألماني هيغل. كما أنها كانت بمثابة نفي للآراء 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 توكفيل يذهب إلى أنه بارتفاع مهارة العامل في عمله، فإنه يفقد القدرة على استخدام عقله في توجيه العمل، وأن زيادة تقسيم العمل أدت إلى تضيق أفق العامل وتحويله إلى شخص تابع (Nisbet, 288).

كذلك فإن كونت يدين تقسيم العمل بسبب نتائجه الاجتماعية الخطيرة. وعلى الرغم من أن توكفيل 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 الطبقي. 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 إفراغ مفهوم الاغتراب واختزاله من مضمونه الأيديولوجي وربطه 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 يبدو الاغتراب الناجم عن الترشيح وكأنه قدر محتم يستحيل تفاديه. فحينما ناقش البيروقراطية، ذهب إلى أن كلاً من الرأسمالية والاشتراكية يتطلب وجود تنظيمات بيروقراطية ضخمة، لأن النظام والضبط من الأمور الهامة التي يتطلبها أي نظام سياسي متطور، وبالتالي فإن الاغتراب الناجم عن ذلك هو أمر حتمي (Weber, 1968, 223).

ويبدو أن فيبر عد الترشيح قوة خارجية مستقلة بحيث يصعب التحكم فيها أو السيطرة عليها. وبذلك فإن الترشيح يتجاوز دوره الحقيقي ليتخذ شكلاً مسيطراً لا يستطيع الإنسان التخلص منه.

ويمكن أن نجد صدى لآراء فيبر في كتابات هيربرت ماركيوز H. Marcuse وبخاصة مؤلفه الشهير «الإنسان ذو البعد الواحد» حيث يذهب إلى أن الترشيح 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 مظهرها بسبب «الوعي الزائف» الذي ينبع مباشرة من «وعي ذي بعد واحد» هو كل ما يملكه الإنسان الحديث. وفي ظل هذا المجتمع تمارس الصفوة 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 ماركيز أن المجتمع الرأسمالي الحديث يخضع لعملية «ترشيد ثقافي» واسعة النطاق، وبالتالي فإن احتمال «ثورة بروليتارية» يصبح ضرباً من الوهم (Marcuse, 32). ويعلق ماركيز أهمية كبيرة على الطلاب والزنوج، 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 تتل حظها 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 التشيؤ التي تعني سيطرة الأشياء على الحياة الاجتماعية والثقافية. ومن النتائج الطبيعية المترتبة على التشيؤ ظاهرة الاغتراب، فالأشياء التي تنتمي 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 آلة لا يملك سوى الدوران (Simmel, 1950, 422).

وبإمكاننا أن نلخص 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 التشيؤ يعني أن المجتمع يشبع حاجاته من خلال تبادل السلع، وأن التطور الرأسمالي يحمل في طياته اتجاهاً قوياً نحو التشيؤ ما يلبث 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، ويبيدي اهتماماً كبيراً بعلاقة الإنسان بالطبيعة، حيث يتصور جوهر الإنسان من خلال علاقته بالطبيعة، ويرى أن «جوهر الإنسان ... يتمثل في التناقص 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 اغتراب للإنسان عن الطبيعة. ويعتبر أن هذا الاغتراب هو أمر حتمي ولا مناص منه. وفي أحيان أخرى يرد فروم أصل الانفصال إلى اتجاه مختلف تماماً، فعندما يسيطر الإنسان على الطبيعة ينفصل عنها وبالتالي يغترب. فالإنسان اللامغترب لا يسود الطبيعة ولكنه يتحد بها. فمن خلال العمل المنتج يقوم الإنسان بربط نفسه بالطبيعة فيغدو متحداً 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 غرباء بالنسبة للإنسان» ، وهناك ارتباط وثيق لدى فروم بين اغتراب الإنسان عن الطبيعة واغترابه عن الآخرين بل إنه في بعض الأحيان يبدو كما لو كان يفترض تطابق الأمرين معاً فيقول على سبيل المثال: «إن الإنسان إذ يتجاوز الطبيعة ويغترب عنها وعن الكائنات الإنسانية الأخرى يجد نفسه عارياً وقد جلله العار».

كما يتحدث فروم عن «مجتمعنا» و «ثقافتنا» ويعدهما «مغتربين» ، إلا أنه يعني شيئاً مختلفاً عما كان هيجل يقصده حينما تحدث عن البنية الاجتماعية بكونها مغتربة، فقد كان هيجل يقصد الموقف الذي ينظر فيه الفرد إلى البنية

الاجتماعية بعدها شيئاً غريباً عنه . أما حينما يقول فروم إن المجتمع مغترب فإنه يعني أن هيكله قد أقيم على نحو يميل معه إلى جعل الأفراد مغتربين بهذه الطرائق المختلفة، ويحذو فروم في كتابه «المجتمع السوي» حذو ماركس في رد الاغتراب إلى «الهيكل الاقتصادي السياسي المعاصر» كونه خللاً يعود إلى الهيكل الاجتماعي، ويقول فروم إن ظاهرة الاغتراب هي في الحقيقة أثر تتركه الرأسمالية على الشخصية، وهو يعتقد - شأن ماركس - أن اغتراب الإنسان يمكن قهره فقط من خلال التغييرات المتزامنة في سائر جوانب النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي ويذهب إلى القول إن نظاماً جديداً للمجتمع ينبغي أن يخلق إذا ما أريد إدراك هذه الغاية.

أما اغتراب الفرد عن ذاته، فهو من أهم صور عمليات الانفصال عند فروم. وهذا الانفصال لا يتمثل في التباعد بين طبيعة المرء الجوهرية ووضعه الفعلي، ذلك أن فروم لا يعتقد أن للإنسان «جوهر» يمكن التحقق من وجوده ولكنه يرى أن «جوهر الإنسان يتمثل في التناقص الكامن في وجوده» بمعنى «أنه جزء من الطبيعة إلا أنه يتجاوزها» .

ومفهوم فروم عن الذات مشابه لمفهوم هيغل عن «الذات الخاصة» ومفهوم ماركس. ويقدم مفهومه من خلال معانٍ مماثلة كالفردية والعفوية، ويدعو إلى تطوير هذه الذات - وعلى عكس هيغل - بالقضاء على أي شيء قد يعوق هذا التطور، ويتمثل الاغتراب عن الذات على نحو ما يتصوره فروم في شيء مماثل لانعدام أو افتقاد الشعور بالذات وبالعفوية 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 الخاص به .

كيف نفسر شيوع فكرة الاستلاب اليوم؟

١- يكمن السبب الأول لهذه الشعبية، في كونها يمكن استخدامها بسهولة لتغطية 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 متنوعة جداً تبدأ من الاضطرابات النفسية- الجسدية المتولدة عن «الحياة الحديثة» وصولاً إلى الانفجارات الاجتماعية العنيفة.

٣- كون فكرة الاستلاب تعثر على الوهم القديم بسقوط الإنسان عبر إعطائه مضموناً علمانياً، متكيفاً مع المجتمعات الحديثة. وبفضل مفهوم الاستلاب، يمكن ملاحظة السقوط، إذا تجرأنا على القول، في زاوية الطريق وفي الحياة اليومية (لوفيفر Lefebvre).

تلقت 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 التشيؤ 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 يملك المواطن، والضيق من نظام العمل المتسلسل، وحالة الأجير الذي عليه أن يبيع قوة عمله، أو الوضع الشاق للعامل.

وتسيطر فكرة الاغتراب على الأدب المعاصر في الوقت الحاضر، كما تسيطر على تاريخ الفكر الاجتماعي. فمثلاً قام ملفن سيمن Melvin Seeman بتخمين أهمية الاغتراب للتحليل الاجتماعي، في مقالة نشرها في المجلة الأميركية 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 ونظامياً بخاصة بعد الدراسات التي قام بها دى. دين، ونيتلر **D. Dean and Nettler** حيث نشر دين بحثه «الاغتراب: معناه قياسه» في مجلة علم الاجتماع الأميركية عام ١٩٦١ وقام نيتلر 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 لذاتيته بصلة». لكن البحوث المعاصرة تبدأ بأفكار سيمن عن هذا الموضوع، لأنه أراد التخلص من الغموض والارتباك الذي أحاط بموضوع الاغتراب، من خلال فصله بين الاستعمالات المتعددة لهذا الاصطلاح، وتوضيح معاني هذه الاستعمالات ليتيسر استعمالها في البحوث العلمية دون أي ارتباك أو تشويش. فأول استعمال للاصطلاح عزله سيمن هو عدم وجود القوة عند الفرد المغترَب. 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 المغترَب، 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 سيمن، 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 وخالياً من الأفكار القيمة 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 القيمة وتوضيحها.

لقد انصبت الدراسات الحديثة حول الاغتراب على دراسة مستوى السلوك الموقفي الاجتماعي، وهذا متعلق بمزايا التركيب الاجتماعي الجوهري. 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 منتسبيها، 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.
- دينكن، 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، (٧١).
- ماركس، كارل، رأس المال، المجلد الأول، الثالث.
- ماركس، كارل، البيان الشيوعي.
- ماركس، كارل، بؤس الفلسفة.
- ماركس، كارل، (مخطوطات ١٨٤٤).
- ماركيز، هيرت، 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.
- شاخ، 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 Consiousness, London, Merlin, Press, 1971.
- Mannheim,K. , Ideology and Utopia, London, Routliedge 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 Eeonomic 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 المعري**

حقوق الطبع والترجمة والنشر محفوظة لمديرية الكتب والمطبوعات





