الصارمة، فمهمّتها هي أنْ تضع الجرْد [كاتالوغ]. من دون هذا الجرْد، لن يكون بوسع المرء أنْ يستعمل المكتبة على الرغم من ثرائها. «ذلك هو إذن دور الفيزياء الرياضية؛ يتعيّن عليها أن تسهر على التعميم، على نحو أنّها... تزيد من أثر الفائدة»[1]. تبدو المنظومة الكلّية للعلم على أنّها هدف النظرية بعامّة. ولم تعد تقتصر هذه المنظومة على مجال جزئي، بل تشمل الموضوعات الممكنة جميعاً. لقد نُسخ الفصل بين العلوم من حيث تُردُّ القضايا التي تتعلّق بمجالات متنوّعة، إلى المسلَّمات نفسها. إنّ الجهاز المفهوميّ الذي يُرصَد لتعيين الطبيعة الجامدة، يصلح هو نفسُه لترتيب الطبيعة الحيّة، وكلّ امرئ تعلّم استعمالَه، أعني أنّه تعلّم قواعد الاشتقاق وتوصيف الموادّ وعملية المقارنة بين القضايا المشتقَّة وثبتِ الوقائع وما إلى ذلك، إنّما يستطيع أن يستخدمه في كلّما وقت. لكنّا ما زلنا بعيدين عن هذه المرحلة.

ذلك هو إجمالا وباختصار الرسم، التصوّر الدارج اليوم لماهية النظرية. وهو تصوّرٌ عادةً ما يُنسَب إلى بدايات الفلسفة الحديثة. ذلك أنّ ديكارت يضع باعتبارها القاعدة الثالثة لمنهجه العلميّ، ضرورةَ «أنْ أوجّه أفكاري طبقا للنظام المتدرّج بحيث أبدأ من أبسط الموضوعات وأيسرها معرفة، ثمّ أصعد شيئا فشيئا، كأنْ بدرجات، إلى معرفة أكثرها تركيباً، حيث أفترض مُدرجَةً ضمن النظام، حتّى الموضوعات التي لا يتبع بعضها بعضا». فينبغي على هذا النحو، أن ينطبق

(١) هنري بوانكاريه، **العلم والفرْض**، الطبعة الألمانية من تحرير ف. ول. ليندِمان، لايبتسيش ١٩١٤، ص. ١٤٦.

الاستنباط كما يُستخدم في الرياضيات، على العلم في مجمله. ذلك أنّ نظام العالَم لا ينكشف إلاّ في سياق فكري يقوم على الاستدلال والاستنباط. «تلك السلاسل الطويلة من الحجج البسيطة والسهلة جدّا التي اعتاد أصحاب التعاليم استخدامها للتوصّل إلى أصعب براهينهم، قد أفضت بي إلى تصوّر أنّ الأشياء كلّها التي يمكن أن تقع في دائرة معرفة البشر، تترابط وتتابع بالشكل نفسه، وأنّه حسْبُ المرء ألاّ يقبل أيّا منها على أنّه حقيقة من دون أن يكون كذلك، وأن يحافظ دائما على النظام اللازم لاستنباط بعضها من بعض ولكي لا يبقى أيّ شيء لا يمكن تحصيله مهما نأى واكتشافُه مهما خفي»[1]. وأمّا بالنظر إلى جملة الموقف الفلسفي لأهل المنطق، فإنّ القضايا الأعمّ التي يبدأ منها الاستنباط، تُعتبَر هي نفسها إمّا أحكامَ تجرُبة واستقراءاتٍ كما هي الحال عند جون ستوارت ميل، وإمّا بديهيات كما في النزعات العقلانية والفنومينولوجية، وإمّا حدودا اعتباطية كما في الأكسيوماتيك الحديث. وأمّا في المنطق الراهن الأكثر تقدّما، كما يجد عبارته النموذجية في **المباحث المنطقية** لهوسّرل، فيُشار إلى النظرية «باعتبارها بعامّة منظومةَ قضايا منغلقة على نفسها تتعلّق بعلم بعينه»[2]. النظرية بدلالتها القوية، هي «ترابط نظامي لقضايا يتّخذ شكل استنباط واستدلال موحّدَيْن ونظاميّيْن»[3]. والعلم يعني «عالَما

(١) ديكارت، **مقال الطريقة**، II، نقله إلى الألمانية أ. بوخناوْ، لايبتسيش ١٩١١، ص. ١٥.

(٢) هوسّرل، **المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي** ـ *Formale und transzendentale Logik*، هالّه ١٩٢٩، ص. ٨٩.

(٣) المصدر نفسه، ص. ٧٩.

بعينه من القضايا...، كما يتولّد عن إعمال النظر، عالَما يتعيّن في ترتيبه النظامي، عالَمٌ بعينه من الموضوعات»[1]. إنّ المقتضى الأساسي الذي لا بدّ لكلّ منظومة نظرية أن تلبّيه، هو أن ترتبط الأجزاء كلّها فيما بينها جزءا جزءا ومن دون تناقض. ذلك أنّ ما يشير إليه هرمان فايل باعتباره شرطا لا مناص منه، هو التناسق الذي ينطوي على عدم التناقض، وغيابُ العناصر الزائدة ذات الطبيعة الدغمائية الصرف التي لا تأثير لها على الظاهرات المعايَنة[2].

وبما أنّ هذا المفهوم التقليدي للنظرية يشير إلى نزعة بعينها، فإنّ هذه النزعة ترمي إلى إرساء منظومة من العلامات الرياضية المحض. قلّما توظّف عناصر النظرية، أعني الأقيسة والقضايا، أسماء تُطلق على موضوعات تقبل التجريب، بقدر ما توظّف الرموز الرياضية. حتّى العمليات المنطقية قد اتّخذت هي نفسُها الشكل الصوريّ للعقل، حدَّ أنّ التكوين النظري قد تحوّل على الأقلّ في أجزاء كبرى من علم الطبيعة، إلى بناء رياضي.

أمّا علوم الإنسان والمجتمع فتجهد في الاحتذاء بأنموذج العلوم الطبيعية الناجحة. والاختلاف القائم بين مدارس علم الاجتماع التي تنكبّ أكثر على دراسة الوقائع وبين التي تشتغل أكثر على المبادئ، لا يتعلّق في شيء وبكيفية مباشرة، بمفهوم النظرية بما هو كذلك.

(١) المصدر نفسه، ص. ٩١.

(٢) هرمان فايل، «فلسفة العلم الطبيعي - Philosophie der Naturwissenschaft»، ضمن: *Handbuch der Philosophie, II*، مونشن وبرلين ١٩٢٧، ص. ١١٨ وما بعدها.

فالجمع المتأني للمعلومات في كلّ المجالات التي تشتغل على الحياة الاجتماعية، وتراكم كميّات هائلة من الجزئيات والتفاصيل حول المسائل المدروسة، والمباحثُ الخُبرية التي تستخدم التحقيقات الرصينة أو أيّ وسيلة أخرى، كما كانت تكوّن الجزء الأكبر من النشاط البحثي منذ سبنسر ولاسيّما في الجامعات الأنجلوسكسونية، - كل هذا يقدّم ولا ريب، صورة تبدو في الظاهر على أنّها أقرب إلى تلك الحياة ضمن نمط الإنتاج الصناعي، من الجلوس إلى طاولة المكتب حيث تُعرَك المفاهيم الأساسية، كما يصدق هذا على جزء هامّ من علم الاجتماع الألماني. ولكنّ هذا لا يعني اختلافا بنيويا في التفكير. ذلك أنّه ليس لما يُسْمى «العلوم الإنسانية» في المرحلة المتأخرة من تطوّر المجتمع الراهن، سوى قيمة بضاعة متقلّبة؛ فلقد تحتّم عليها أن تحاكي بشكل أو بآخر، علوم الطبيعة التي جعل نجاحُها إمكانَ تطبيقها بمنأى عن كلّ سؤال. وعلى كلّ حال، لا يمكن أن يطغى أيُّ شكّ على تطابق تصوّر النظرية بين مختلف مدارس علم الاجتماع وعلوم الطبيعة. فليس لدى الخُبريين تصوّر لتطوير النظرية يختلف عن الذي عند النظْرانيين [ثيوريتكِرْ]. ذلك أنّهم ببساطة، على يقين يعي ذاته من أنّه بالنظر إلى الطبيعة المركَّبة للمسائل الاجتماعية وإلى الوضع الراهن للعلم، يمكن أن يعتبَر الاشتغالُ على المبادئ العامّة شأنا مناسبا وباطلا في الآن نفسه. بقدر ما يتحتّم إنجاز عمل نظري، لا يمكن أن يتمّ إلاّ بعرْك دائم للموادّ؛ بحيث لا يمكن البتّة في المستقبل المنظور، التفكير في توليفات نظرية شاملة. الباحثون الذين من ذلك الجنس، يحبّذون مناهج الصوغ المضبوط، وبخاصّة ضروب التمشي الرياضي الذي يقترن معناه

بمفهوم النظرية الذي رسمنا آنفا. ليست النظرية بعامّة هي التي يطعن الخُبريون في دلالتها من هذا الجانب، بقدر ما هي النظرية التي يسقطها أولئك «من عل» بلا عرْك مباشر للمسائل التي تتعلّق بمجال علمي خُبري. فالتمييزات التي تتعلّق بالأشكال الأساسية للعمران البشري، من مثل التمييز بين الجماعة والمجتمع (عند تونّيس)، وبين التكافل الميكانيكي والتكافل العضوي (عند دوركايم)، وبين الثقافة والحضارة (عند أ. فيبر)، سرعان ما تنكشف على أنّها مستشكِلة عندما يحاول المرء تطبيقها على مسائل عينية. إنّ السبيل التي يتعيّن على علم الاجتماع أن يسلكها في الوضع الراهن للبحث، هي الترقّي الشاقّ من وصف الظاهرات الاجتماعية إلى المقارنة المعمّقة، ومن ثمّ إلى تكوين مفاهيم عامّة.

هذا التعارض الذي نبسط ههنا يُفضي إلى أنّ الخُبريين لا يريدون طبقا لسنّتهم، أن يسلّموا ويعتقدوا إلاّ في مصداقية الاستقراءات المختومة بوصفها القضايا العليا بإطلاق للنظرية، حتّى إذا كنّا لا نزال بعيدين عن تحصيل مثل هذه القضايا. أمّا معارضوهم فيصحّ عندهم أنّ مسالك مغايرةً لتلك التي تكون تابعة بالضرورة لتقدّم جمع الموادّ، تسمح بتكوين مقولات ورؤى عليا بإطلاق. إذا كان دوركايم نفسه على سبيل المثال، غالبا ما يتّفق مع التصوّرات الأساسية للخُبريين، فهو يوضّح أنّه طالما يتعلّق الأمر بالمبادئ، يمكن لمسار الاستقراء أن يُختصَر. وعنده أنّ تصنيف المسارات الاجتماعية على أساس مجرّد الجرْد الخُبريّ، ليس ممكنا ولا يسهّل أسباب البحث، كما قد يتوقّع المرء ذلك. وذلك أنّ «دور التصنيف هو أن يضع بين أيدينا إحداثيات يمكن أن نربطها بمعاينات مغايرة للتي اكتُسبت بواسطتها هذه

الإحداثياتُ نفسها. لكن لذلك، لا بدّ للتصنيف ألاّ يتمّ وفق جرْد كامل للخاصيات الفردية، بل وفق عدد صغير منها يُتحرّى في اختيارها... يمكن أن ييسّر هذا التصنيف على الباحث الاقتصادَ في خطوات كثيرة جدّا، لأنّه يهتدي به... وعليه، يتعيّن علينا أن نختار لهذا التصنيف، الخاصيات الجوهرية دون سواها»[1]. لكن، إذا كانت تحصيل المبادئ العليا بإطلاق يتمّ بواسطة الانتقاء أو حدس الماهية أو المصادرة البحتة، فإنّ هذا لا يدلّ إذّاك، على أيّ اختلاف بالنظر إلى وظيفتها ضمن المنظومة النظرية المثالية. ومن المعلوم أنّ العالِم يقارع مبادئه التي تتفاوت كلّيتُها، بما يهلّ من الوقائع الجديدة باعتبارها فرضيات. لا ريب أنّ عالَم الاجتماع ذا التوجّه الفنومينولوجي سيؤكّد أنّه من اليقين القاطع بعد وضع قانون يتعلّق بماهية بعينها أنّ كلّ حالة فردية لا بدّ أن تتطابق معه. لكنّ الطابع الفرْضي لقانون الماهية هذا سيصدق حين يُطرح مشكل معرفة هل يعرُض في الحالة الفردية، مثال لتلك الماهية المقصودة أم لماهية نسِيبة لها، وهل يتعلّق الأمر بمثال فاسد لجنس بعينه أم بمثال جيّد لجنس مغاير. هنالك دائما من جانب أوّل، معرفة تصاغ صوغا فكريا، ومن جانب ثان معطيات واقعية ينبغي أنْ تُدرج ضمن تلك المعرفة، وأمّا هذا الإدراج، هذه العملية التي بواسطتها يتمّ الوصل بين مجرّد الإدراك الحسّي أو معاينة الوقائع والبنية المفهومية لمعرفتنا فتُدعى التفسير النظري للوقائع.

---

(١) إميل دوركايم، **قواعد منهج علم الاجتماع** - *Les règles de la méthode sociologique*، باريس ١٩٢٧، ص. ٩٩ [نقل الشاهد إلى الألمانية: م. ه].

لا نحتاج في هذا الموضع إلى تفصيل القول في شتّى ضروب الترتيب والتصنيف. حسْبُنا أن نشير بإيجاز إلى مسلَك هذا المفهوم التقليدي للنظرية في تفسير الأحداث التاريخية. وهو ما يبرز بوضوح من السجال الذي قام بين إدوارد مِيير وماكس فيبر. كان مِيير قد اعتبر باطلا ولا جواب له السؤالَ حول معرفة هل أنّ الحروب التي تسبّبت فيها بعض الشخصيات التاريخية ستكون اندلعت آجلا أم عاجلا، لو أحجمت هذه الشخصياتُ عن اتّخاذ هذا القرار أو ذاك. وفي المقابل، كان فيبر يلتمس البرهنةَ على أنّ تفسير التاريخ هو عندئذ وبعامّة، محالٌ. وانتهى في ذلك إلى تطوير «نظرية الإمكان الموضوعي» بالاستناد إلى نظريات الفيزيولوجي فون كريس وكتّاب في فقه القانون والاقتصاد من مثل مركيل وليفمان ورادبروخ. [وعندَه] أنّ تفسير المؤرّخ لا يقوم مثله مثل عالِم الجريمة، على الجرْد الكامل قدْر الإمكان، لكلّ الأحوال والملابسات والعوامل، بل على إبراز الترابط بين بعض مكوّنات الحدث التي تكتسي أهمية بالنسبة إلى مجرى التاريخ، ومساراتٍ جزئية محدّدة. هذا الترابط من مثْل الحكم أنّ حربا بعينها ستكون قد اندلعت جرّاء سياسةِ رجلِ دولة يعي أهدافه ونواياه، إنّما يفترض منطقياً أنّه لو تمّ التخلّي عن هذه السياسة لما حصل الأثر الذي تُفسَّر بواسطته ولاتّخذت الأمور مجرى مغايرا. إذا أثبت المرء سببية تاريخية بعينها فهذا يتضمّن دائما تبعا لقواعد التجرُبة المعلومة، أنّ غياب هذه السببية في سياق أحوال قائمة، سيفضي إلى التصديق بنتيجة بعينها مغايرة. وفي هذا لا تعدو قواعد التجرُبة كونها صياغات لمعرفتنا حول السياقات الاقتصادية والاجتماعية والسيكولوجية. فنبني بالاستناد إليها، المجرى المستلاح حيث يُسقَط

ثم يُنزّل الحدثُ الذي يُفترض فيها أنّها تفسّره[١]. إنّه العمل بقضايا شرْطية إذ تُطبَّق على وضعية معطاة. هبْ أنّ العوامل «أ»، «ب»، «ج»، «د» تفضي بالضرورة إلى النتيجة «ك»، فإذا غاب العامل «د»، يحصُل الحدث «ن»، وإذا أضفنا «ج»، يحصل الحدث «م»، وهكذا دواليك. مثل هذا الحساب ينتمي إلى العدّة المنطقية للتاريخ ولعلم الطبيعة أيضاً. ذلك هو ضربُ وجود النظرية بالدلالة التقليدية.

ومن ثمّ، ما يعتبره العلماءُ من شتّى المجالات والاختصاصات، جوهرَ النظرية، إنّما يطابق في واقع الأمر، مهمّتَها المباشرة. ذلك أنّ التمكّن من الطبيعة الفيزيائية يقتضي مثله مثل التمكّن من الميكانزمات الاقتصادية والاجتماعية، صوغاً لموادّ المعرفة يقوم على نظام من الفرضيات المتكتّلة. ولا تنفصل التطوّرات التقنية في العصر البرجوازي، عن مهمّة المؤسّسة العلمية هذه. من جانب، تحوّل هذه المؤسسةُ الوقائع إلى معرفة خصبة يمكن تطبيقها في سياق العلاقات القائمة، ومن جانب آخر تُطبّق المعرفة المتوفّرة على الوقائع. ولا مشاحّة في أنّ مثل هذا العمل يكوّن لحظة انقلاب وتطوّر دائميْن للأسس المادية لذلك المجتمع. لكنْ، طالما أنّ مفهوم النظرية قد صار قائما برأسه كما لو كان مؤسَّسا على ماهية داخلية للمعرفة أو على أيّما قاعدة غير تاريخية، فإنّه يتحوّل إلى مقولة إيديولوجية مشيَّأة.

(١) ماكس فيبر، «دراسات نقدية حول مجال منطق علوم الثقافة ـ Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik»، ضمن: **المقالات الكاملة**، توبنغن ١٩٢٢، ص. ٢٦٦ وما بعدها.

على هذا النحو، تُنتج خصوبةُ سياقات الوقائع التي تُكتشف من جديد، بالنسبة إلى معاودة تشكيل المعرفة التي بين أيدينا وإلى تطبيقها على الوقائع، تعيينات لا ينبغي أن تُردَّ إلى عناصر منطقية أو منهجية، بل ينبغي أن تُفهم في كلّ مرّة، ضمن ارتباطها بالمسارات الاجتماعية الفعلية. أنَّ اكتشافاً ما يؤدّي إلى معاودة بناء رؤى وتصوّرات قائمة، فهذا لا يفهم البتّة بواسطة اعتبارات منطقية دون غيرها، وبعبارة أدقّ، بواسطة التناقض مع مكوّنات معيّنة من التصوّرات الطاغية. من الوارد على الدوام إنشاءُ فرضيات يمكن أن نستعين بها لكي نتفادى تغيير النظرية بأكملها. أنَّ تصوّراتٍ جديدة تفرض نفسها إن صحّت العبارة، فهذا يكمن في سياقات تاريخية عينيّة، حتّى عندما تكون في نظر العلماء، عوامل محايثة هي وحدها المحدِّدة. وهذا ما لم يطعن فيه المنظِّرون المحدثون للمعرفة وإنْ لم يفكّروا أيضاً في الروابط الاجتماعية بقدر ما فكّروا في العبقرية والصدفة، عند النظر في العوامل المحدّدة التي تكون خارجة عن العلميّ. إذا كان المرء في القرن السابع عشر، قد شرع في تذليل الصعوبات التي كان النمط التقليدي لعلم الفلك قد وقع فيها، وأخذ يعتمد بناءات [نظرية] مضافة، ومن ثمّ تعدّى إلى المنظومة الكوبرنيكية، فإنّ ذلك لم يكمن فقط في الخاصيات المنطقية لهذه المنظومة، من مثل البساطة الكبرى. وإذا كانت لهذه الخاصيات فضائل ساهمت في ترجيح تلك المنظومة، فإنّ ذلك يعود إلى أسس الممارسة الاجتماعية لذلك العصر. أنّ المنظومة الكوبرنيكية التي لا تكاد تُذكر في القرن السادس عشر، تحوّلت إلى قوّة ثورية، فذلك يكوّن جزءا من المسار التاريخي الذي آلت فيه الغلبةُ للفكر

الميكانيكي[١]. لكنّ ارتباط تغيّر البنى العلمية بالوضع الاجتماعي القائم، لا يصدق فقط على النظريات الشاملة من مثل المنظومة الكوبرنيكية، بل أيضاً على مسائل البحث المخصوصة كما تُطرح في سائر الأيام. إنّ اكتشاف تنويعات جديدة في المجالات الجزئية للطبيعة الجامدة أو العضوية، سواء حصل في مخابر الكيميائيين أو في أبحاث علم الإحاثة، اكتشافاً يُفضي إلى تغيير التصنيفات القديمة أو وضع تصنيفات جديدة، لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أنْ يُستنتَج من الوضع المنطقي وحسب. أمّا منظّرو المعرفة فقد درجوا في هذا الباب على الاستعانة بمجرّد مفهوم ظاهر في الغائية ومحايث لعلمهم. في الحقيقة، لا ترتبط معرفة هل توضع تعريفات جديدة بكيفية تتطابق مع غاية بعينها، بمجرّد بساطة المنظومة واتّساقها الداخلي، بل ترتبط أيضاً من بين غيره، بتوجّه البحث وأهدافه، توجّها وأهدافا لا يمكن أن يُفسَّر من منظور هذا البحث، بل لا يمكن في نهاية المطاف، أن تُفهم البتّة بالاقتصار عليه.

ليس تطبيق النظرية على الموادّ، مثله مثل تأثير الموادّ على النظرية، مجرّد شأن علمي داخلي، بل هو في الوقت نفسه مسار اجتماعي. في نهاية المطاف، لا يتحقّق الارتباط بين الفرضيات والوقائع في رأس العالِم، بل في الصناعة. إنّ القواعد التي تجعل قطران الفحم يطوّر صفات لونية عندما يخضع إلى تأثيرات بعينها، أو

(١) نجد عرْضا لذلك المسار في مقال هنريك غروسمان: «الأسس الاجتماعية للفلسفة الميكانيكية والمانوفاكوتر» الذي صدر ضمن: **مجلّة المباحث الاجتماعية** - *Zeitschrift für Sozialforschung*، IV، ١٩٣٥، ص. ١٦١ وما بعدها.

تكون للنتروكليسيرين ولنترات السودويوم ولموادّ مشابهة، قدرة عالية على الانفجار، تكوّن معرفة متراكمة تُطبَّق فعليا على الوقائع داخل مصانع الصناعات الكبرى.

يبدو الوضعَوِيُّون والبرغماتيون من بين شتّى المدارس الفلسفية، على أنّهم يأخذون في الحسبان أكثر من غيرهم، تشابك العمل النظري مع مسار حياة المجتمع. فهُمْ يحدّدون مهمّة العلم بما هي توقّع نتائج يمكن استعمالها. لكن في الواقع، هذا الوعي بالأهداف، والاعتقاد في القيمة الاجتماعية لمهنة العالِم، يبقى في نظر العالِم مسألة شخصية خاصّة. وسواء اعتقد العالِمُ في معرفةٍ قائمة بذاتها، «متعالية عن المجتمع»، معرفة تحلّق فوق كلّ شيء، أو في الدلالة الاجتماعية لمجاله المعرفي، فإنّ هذا التعارض في التأويل لا يؤثّر في أدنى شيء، على الواقع الفعلي لعمله. العالِم وعِلمُه مرتبطان ارتباطا وثيقا بالجهاز الاجتماعي، ومن ثمّ تكوّن إنجازاتُه لحظة لمحافظة النظام القائم على نفسه، ولمعاودة إنتاجه الدائمة، سيّان في ذلك ما يتصوّره العلمُ في هذا الصدد. على العالم أن يطابق «مفهوم» العلم، أعني النظريةَ بالدلالة التي فسرْنا آنفا. وعلى العالم في سياق التقسيم الاجتماعي للعمل، أنْ يُدمج الوقائع في أنظمة مفهومية وأن يحافظ على هذه الأنظمة بحيث يكون بوسعه وبوسع جميع الذين يتعيّن عليهم استخدامها، أنْ يسيطروا على أوسع مجال ممكن من الوقائع. أمّا التجريب داخل العلم فتكون له دلالةُ وضع الوقائع وثبتُها بكيفية تجعلها تتطابق بخاصة مع الوضع الساري للنظرية. تتأتّى موادّ الوقائع، المادّةُ، من الخارج. ويعكف العلم على صوغها صياغاتٍ واضحة ومفصَّلة، على نحو أنّ المرءَ يتصرّف في المعارف التي بين يديْه

وقتما يشاء وكيفما يبتغي. بالنسبة إلى العالم، جمع المعرفة بالوقائع وتشكيلها وعقلنتُها عقلنة شاملة، سواء تعلّق الأمر بعرض للمادّة مفصَّلا تفصيلا كما في التاريخ وفي الأبواب التوصيفية للعلوم الجزئية الأخرى، أو بتجميع شتّى المعطيات وتحصيل قواعد عامّة كما في الفيزياء، هذا النشاط إنّما هو ضرب بعينه من التلقائية، أعني الفعالية النظرية. ومن طبيعة هذا النشاط أنّه يقوم على ثنائية التفكير والكينونة، الذهنِ والإدراكِ الحسّي.

يُشتَقُّ التصوّرُ التقليديُّ للنظرية من النشاط العلمي، بواسطة التجريد وعلى نحوٍ تحقُّق هذا النشاط بدرجة معيَّنة ضمن تقسيم العمل. وهو يتطابق مع نشاط العالِم كما يتحقّق بالتوازي مع باقي النشاطات الأخرى في المجتمع، من دون أن يتراءى بكيفية مباشرة الارتباط بين النشاطات الجزئية. ولهذه العلّة لا تتبدّى في هذا التصوّر، الوظيفةُ الاجتماعية الفعلية للعلم، ما تعنيه النظريةُ وتكونه في الوجود الإنساني، بل لا يُظهر غير دلالة النظرية ضمن الدائرة المنفصلة حيث يقع إنتاجُها تحت شروط تاريخية. ومع ذلك، تنتج الحياة الاجتماعية في الحقيقة، عن العمل المشترك الذي يجمع أنماط إنتاج متنوّعة، وحتّى إذا كان تقسيم العمل لا يُوظَّف في إطار نمط الإنتاج الرأسمالي، إلاّ بكيفية فاسدة، فإنّه لا يمكن أن تُعتبَر فروعه بما في ذلك العلم، قائمة بذاتها ومستقلّة. إنّها تجزئة وتنويع للكيفية التي على نحوها يناظر المجتمع الطبيعةَ ويحافظ على نفسه ضمن أشكاله القائمة. وهي لحظاتُ مسار الإنتاج الذي للمجتمع، حتّى إذا لم تكن البتّة في حدّ ذاتها عوامل إنتاج أو كانت أسباب إنتاج ضئيل، بالدلالة الحقيقية للإنتاج. لا تكوّن بنية الإنتاج الصناعي والزراعي ولا

الفصل بين ما يُسمى وظائف القيادة ووظائف التنفيذ، والخدمات والأعمال، والعمل بالفكر والعمل اليدوي، علاقات أزلية أو طبيعية؛ بل يصدران بالأحرى عن نمط الإنتاج القائم ضمن أشكال بعينها للمجتمع. إنّ ظاهر استقلالية مسارات العمل التي يُفترض أنّ مجراها يُشتقّ من ماهية محايثة لموضوعها، يتطابق مع ظاهر حرّية الذوات الاقتصادية في المجتمع البرجوازي. فهذه الذوات تعتقد أنّها تفعل طبقا لتصميم فرديّ، والحال أنّها لم تزل حتّى في حساباتها الأكثر تركيبا، تكوّن دواليبَ آلية اجتماعية تخفى عن الأنظار.

يتبدّى الوعيُ الذاتي الكاذب للعالِم البرجوازي في العصر اللبرالي، ضمن منظومات فلسفية شتّى. في مطلع القرن [العشرين] كوّنتْ كنطيةُ ماربورغ المحدَثة، تعبيرا لافتا ومخصوصا لذلك الوعي. لقد حوّلت هذه الكنطيةُ معالمَ جزئية للنشاط النظري للعالِم المتخصّص، إلى مقولات كلّية، وإنْ جازت العبارة إلى طور من أطوار روح العالَم واللوغوس الأزلي، أو بالأحرى، أرجِعت المعالم الجوهرية للحياة الاجتماعية إلى النشاط النظري للعالِم. كذلك وُصفتْ «قوّةُ المعرفة» بأنّها «قوّةُ الأصل». وعُني بـ«الإنشاء والإنتاج» «السيادةَ الخلاّقة للفكر». كلّما بدا شيءٌ ما على أنّه معطى، توجّب أن تُنشأ جميع التعيينات التي يتضمّنها، انطلاقا من المنظومات النظرية، وفي نهاية المطاف انطلاقا من الرياضيات، ومن ثمّ يمكن أن تُشتقّ جميع الأعظام المتناهية بواسطة حساب اللامتناهي، من مفهوم اللامتناهي في الصغر، وبهذا تحديدا يعني اشتقاقُها «انشاءها». أمّا المثالُ فهو المنظومة الموحَّدة التي تكوّن بهذه الدلالة، العلمَ القادر والمهيمن. وبما أنّ كلّ شيء في الموضوع يتحلّل إلى تعيينات فكرية،

فإنّ نتاجَ هذا العمل لا يُتمثَّل البتّة بوصفه شيئا ثابتا ومادّيا، ذلك أنّ الوظيفة المعيِّنة والمنظِّمة والموحِّدة هي وحدها التي تؤسّس كلّ شيء يهدف إليه كلّ جهد بشري. الإنشاء هو إنشاءُ الوحدة، والإنشاء نفسُه هو النتاجُ[1]. إنّ التقدّم في الوعي بالحرّية يقوم طبقا لهذا المنطق على أنّه ما ينفكّ يتقوّى إمكانُ التعبير في شكل ضارب التفاضل، عن أبسط جزء من الواقع يتراءى للعالِم. والحال أنّ مهنة العالِم لا تكوّن في الواقع الفعلي، طورا مستقلا من أطوار العمل والنشاط الاجتماعي، تراها في هذا المنطق، تحلّ محلّه. إذا فرضنا أنّ العقل يعيّن بالفعل في مستقبَل المجتمع، الأحداثَ، فإنّ أقنمةَ اللوغوس هذه باعتباره الواقع الفعلي، تكوّن هي أيضاً يوطوبيا مقنَّعة. لكنّ تعرّف الإنسان على نفسه في الوقت الراهن، لا يقوم على علم الطبيعة الرياضي الذي يبدو على أنّه لوغوس أزلي، بل يعود إلى نظرية نقدية للمجتمع القائم من همّها أن تشتغل على أنْ تكون الأوضاع معقولة.

إنّ الفحص المفرَد لأنشطة جزئية أو أنشطة فرعية بمضامينها وموضوعاتها، يقتضي لكي يكون فحصا صادقا، الوعي العينيَّ بمحدوديتها. فلا بدّ لهذا الفحص أن يكون قد بلغ تصوّرا تُنفى فيه من جديد الأحاديةُ التي تنتج حتما عن عزل مجال النشاطات الفكرية عن الممارسة الاجتماعية في مجملها. يقدّم ارتباطُ الوقائع بنظام المفاهيم إمكانيةً هامّة لمثل تلك المجاوزة ضمن تصوّر النظرية كما يحصل

(١) أنظر: هرمان كوهن، **منطق المعرفة المحض** ـ *Logik der reinen Erkenntnis*، برلين ١٩١٤، ص. ٢٣ وما بعدها.

قطعا لدى العالِم نفسه إذْ يولي النظر في مهنته. حتّى نظرية المعرفة المهيمنة تعرّفت إلى إشكال الارتباط هذا. وغالبا ما يُعاوَد التشديدُ على أنّ الموضوعات نفسها تكوّن ضمن اختصاص [علمي] ما، جملةً من المشاكل يكاد المرء لا يرى لها حلاً في الزمن المنظور، والحال أنّ اختصاصات أخرى تسلّم بها على أنّها وقائع بحتة. ذلك أنّ العلاقات المركَّبة التي تؤخذ في الفيزياء على مأخذ غرض البحث والدراسة، تُفترَض في علم الحياة باعتبارها بيّنة بنفسها. وهذا يصدق على علم الحياة نفسه الذي يعتبر موضوعا للدراسة مساراتٍ فيزيولوجية تفترض السيكولوجيا أنّها بديهيّة. أمّا العلوم الاجتماعية فتعتبر معطًى الطبيعة البشريةَ وغير البشرية، وتشتغل على بنيان الروابط بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان والإنسان. لكن لا ينبغي تطوير مفهوم النظرية من خلال الإشارة إلى نسبية العلاقة هذه بين التفكير النظري والوقائع، النسبيةَ التي هي محايثة للعلم البرجوازي، بل بإيلاء النظر في ما يتعدّى العالِم ويتعلّق بالجملة، بالفرد العارف.

إنّ جملة العالم الذي يمكن إدراكه بالحسّ وكما يمثُل للفرد الذي ينتمي إلى المجتمع البرجوازي، ومن ثمّ كما يُؤَوَّلُ في سياق التفاعل مع تصوّر العالَم التقليدي القائم، يصدُق في نظر الذات التابعة لهذا التصوّر، باعتباره مفهوما يشمل الوقائع، أي من جهة ما هو ماثلٌ أمامه فيتوجّب التسليم به. وينتمي الفكر المنظِّم الذي لدى كلّ فرد إلى ردود الفعل الاجتماعية التي تنزع إلى التكيّف مع الحاجات بالكيفية المطابِقة قدْر الإمكان. لكن يوجد هنا بين الفرد والمجتمع فرق جوهري. فالعالَم عينُه الذي هو بالنسبة إلى الفرد، في حدّ ذاته

شيءٌ ما ماثلٌ لا بدّ له أنْ يسلّم به ويأخذه بعين الاعتبار، إنّما يتّخذ أيضاً في مثوله ودوامه، شكل نتاج للممارسة الاجتماعية في مجملها. ما ندركه في ما يحيط بنا، من مدن وأرياف وحقول وغابات، إنّما يحمل في ذاته، ختْمَ عمل البشر ومِراسِهم. ليس البشر نتيجةَ التاريخ في ملبسهم ومظهرهم وفي شكلهم ومشاعرهم وحسب، بل لا ينبغي أن تُفصَل الكيفية التي على نحوها يرَوْن ويسمعون، عن مسار الحياة الاجتماعية كما تطوّرَ على مرّ آلاف السنين. إنّ الوقائع التي تمدّنا بها الحواسّ يشكّلها المجتمعُ مسبَّقا بكيفية مضاعفة، أعني بواسطة الطابع التاريخي للموضوع المدرَك بالحسّ وبواسطة الطابع التاريخي للعضو المدرِك بالحسّ. كلاهما ليسا طبيعيّيْن وحسب، بل مشكَّلان بواسطة النشاط الإنساني، ولكنّ الفرد يخبر في أثناء الإدراك الحسّي، أنّه متلقّ ومنفعل. أمّا التعارض بين الانفعال والفعل الذي يصدق في نظرية المعرفة بما هو ثنائية الحاسّة والذهن، فلا يصدق بالمعيار نفسه على المجتمع وعلى الفرد. ذلك أنّه حيث يخبر الفردُ أنّه منفعل وتابع، يكوّن المجتمع مع أنّه يتكوّن هو نفسه من أفراد، ذاتا ناشطة وإن كانت غير واعية ومن ثمّ غير أصلية. هذا الفرْق في الوجود بين الإنسان والمجتمع هو تعبير عن الشقاق الذي ما انفكّ يسم الأشكال التاريخية للحياة الاجتماعية. ذلك أنّ وجود المجتمع إمّا كان يقوم على القمع المباشر أو يكوّن نتيجة عمياء للقوى المتنازعة، ولم يكن في جميع الأحوال حصيلةَ التلقائية الواعية للأفراد الأحرار. لهذه العلّة تتغيّر دلالة مفهوميْ الانفعال والفعل بحسب ارتباطهما بالمجتمع أو بالفرد. في نمط الاقتصاد البرجوازي، يكون نشاط المجتمع أعمى وعينياً ويكون نشاط الفرد مجرّدا وواعيا.

يتضمّن الإنتاج البشري دائما بُعدا تخطيطياً. وبما أنّ الوقائع التي تُضاف في نظر الفرد، إضافة خارجية إلى النظرية، هي من نتاج المجتمع، فلا بدّ أن يوجد فيها شيء من العقل، وإن كان بدلالة محدودة. في واقع الأمر، تتضمّن الممارسة الاجتماعية دائما المعرفةَ الماثلة والمطبّقة، وعليه فإنّ الوقائع المدرَكة بالحسّ تتعاين بتصوّرات الإنسان ومفهوماته، من قبْل اشتغال الفرد العارف عليها وعركها عركا نظريا واعيا. ولا يقتصر هذا على التفكير في التجريب ضمن العلوم الطبيعية. إذْ من المعلوم أنّ ما يُدعى «الموضوعية الخالصة» لتمشّي البحث التي يُفترَض أنّ الطريقة التجريبية تبلغها، ترتبط بشروط تقنية من البيّن بنفسه أنّها هي أيضاً تقترن مباشرة بالمسار المادّي للإنتاج. لكن من اليسير هنا أن يقع الخلطُ بين مسألة توسيط الوقائع بالممارسة الاجتماعية باعتبارها كلاّ، ومسألة التأثير على الموضوع المعايَن بواسطة أداة القيْس، وبالتالي بواسطة هذا النهج بالذات. إنّ المسألة الأخيرة التي ما انفكّ علم الطبيعة نفسُه يتعقّب الفحصَ عنها، لا ترتبط بالمسألة التي أثرنا في هذا الموضع، أكثر من ارتباطها بمسألة الإدراك الحسي بعامّة والإدراك في شكله اليوميّ الدارج أيضاً. فالجهاز الفيزيولوجي الحسّي لدى الإنسان يشتغل منذ وقت طويل وإلى حدّ بعيد بحسب ما تمليه تجارب علماء الطبيعة. إنّ الكيفية التي على نحوها تفصل المعاينة بين أجزاء الموضوع وتجمّعها فتُسقط بعضها وتشدّد على البعض الآخر، هي أيضاً نتيجةٌ لنمط الإنتاج الحديث تماما كما يكون الإدراك الحسيّ لدى صيّاد أو بحّار ينتمي إلى قبيلة ابتدائية، نتيجةً لشروط وجوده ولشروط الموضوع أيضاً. من هذا المنظور، يمكن أن نقلب المبدأ الذي يقول إنّ الأدوات امتدادٌ

لأعضاء الإنسان، بالقول إنّ الأعضاء هي أيضاً امتداد للأدوات. في أعلى درجات الحضارة، لا تعيّن الممارسة البشرية الواعيةُ عن غير وعي، الجانب الذاتي للإدراك وحسب، بل تعيّن أيضاً وبقدر أكبر، الموضوع. ما يراه من حوله وفي كلّ يوم، الفردُ الذي ينتمي إلى المجتمع الصناعي، من مثل البناءات المشترَكة والمصانع والأقمشة القطنية والذبائح والناس، بالإضافة إلى أنّ ذلك لا يتعلق بالأجسام وحسب، بل أيضاً بالحركة التي تُدرَك فيها عند تنقّلها في مترو الأنفاق وفي المصعد والسيارة والطائرة، - هذا العالَم الحسّي يحمل في ذاته معالم العمل الواعي، ومن العسير بالفعل التمييزُ بين ما يعود في ذلك إلى الطبيعة اللاواعية وما ينتمي إلى الممارسة الاجتماعية. حيثما يتعلّق الأمر بتجريب الموضوعات الطبيعية بما هي كذلك، تتحدّد هيئتُها الطبيعية بالتعارض مع العالَم الاجتماعي، ومن ثمّ تكون مشروطة به وتابعة له.

لكنّ الفرد يأخذ بالواقع الفعلي المحسوس باعتباره مجرّد تسلسل للوقائع يُدرَجُ ضمن الأنظمة المفهومية. بيد أنّ هذه الأنظمة المفهومية نفسها قد تطوّرت في ارتباط بمسار الحياة ضمن المجتمع، وإنْ كان والحقّ يُقال، ارتباطا متغيّرا ومتقلّبا. وبالتالي، إذا كان الإدراج ضمن منظومة الذهن والحكم على الموضوعات يُعتبران طبقا للقاعدة السارية، أمرا بديهيا جدّا يُجمع عليه بشكل لافت أفراد مجتمع بعينه، فإنّ التناغم بين الإدراك الحسيّ والفكر التقليدي كما بين المونادات، أعني بين الذوات العارفة الفردية، ليس صدفة ميتافيزيقية. إنّ سطوة الذهن السليم، الحس المشترك (كومّن سنس)، الذي لا يوجد بالنسبة إليه أيّ سرّ، ثمَّ المصداقية الكلية للآراء ضمن المجالات التي لا

تتعلّق مباشرة بالصراعات الاجتماعية، من مثل علوم الطبيعة، مشروطان بأنّ عالَم الموضوعات الذي ينبغي الحكم عليه، ينتج بقدر معتبر، عن نشاط يحدّده الفكرُ عينُه الذي يمكّن الفردَ من التعرّف إلى هذا العالَم وفهمه. نجد في فلسفة كنط تعبيرا مثالياً عن هذا الوضع. ذلك أنّ نظرية مجرّد الاحساسية الطيّعة والذهن الفعّال تستدعي عنده السؤال عن المصدر الذي يستمدّ منه الذهن الإيقانَ الراسخ من أنّه بمقدوره أن يُعالج في كلّ مستقبَل، المتكثّرَ الذي يُعطى في الاحساسية، ويُدرجَه ضمن قواعده. ويكافح كنط بصريح العبارة[1] مقالة «تناغم قائم مسبَّقا»، أو «تشكيل مسبَّق للعقل المحض»، على نحوها ستكون القواعد بما هي يقينية، معطاة بالفكرة للفكر، ومن ثمّ ستتطابق معها الموضوعات. ومفادُ تفسيره هو أنّ الذات الترنسندنتالية، وبالتالي الفعالية العقلية، تشكّل حقّاً الظواهر الحسّية، عندما يلتقطها الإدراك الحسّي وتصير غرض حكم واع[2]. لقد عمل كنط في أهمّ فصول **نقد العقل المحض**، على التدقيق في تأسيس «الوشيجة الترنسندنتالية»، أعني التعيُّنيّة الذاتية لموادّ الحسّ، التي لا يعلم عنها الفرد شيئا.

ومن ثمّ، لعلّ العسر والغموض اللذيْن يوجدان على حدّ قول كنط نفسه، في الفصول التي تتعلّق باستنباط وخطاطيّة المفاهيم

(١) أنظر: كنط، **نقد العقل المحض**، في الاستنباط الترنسندنتالي لمفاهيم الذهن، § ٢٧، الطبعة ب ١٦٧.

(٢) المصدر نفسه، في استنباط المفاهيم المحض للذهن، الفصل الثاني: في مزيد توضيح إمكان المقولات بما هي معارف قبْليّاً، الطبعة أ. ١١٠.

المحض للذهن، يتعلّقان بأنّه لا يتصوّر الفعالية التي تفوق الفرد ولا تعيها الذاتُ الخُبرية، إلاّ في شكل مثالي لوعي في ذاته، أي لمحض فاعل فكري. فكنط طبقا للنظرة العامة التي بلغتها النظرية في عصره، لا يرى أنّ الواقع نتاجٌ للعمل الاجتماعي، عملا يكون في مجمله شواشيا ولا ريب، ولكنه في تفاصيله متكتّل حول ما يرمي إليه المجتمع. حيث تراءى لهيغل مكرُ عقل موضوعي محايث على الدوام لتاريخ العالَم، يرى كنط «فنّا خفيّاً يقبع في أعماق النفس البشرية، سيكون من العسير دائما على المرء أن ينتزع من الطبيعة أسباب حيازته ويجعله ظاهرا للعيان»[1]. وعلى كلّ حال، أدرك كنط أنّه وراء التفاوت بين الوقائع والنظرية الذي يخبره العالِم في مجال مشاغله، تختفي وحدةٌ عميقة، الذاتية الكلّيةُ، التي تكوّن شرط المعرفة الفردية. أمّا النشاط الاجتماعي فيبدو على أنّه قوّة ترنسندنتالية، أي المفهوم الذي يتضمّن عوامل فكرية. لكن عندما يقرّ كنط بأنّ غموضا يحيط بفعالية هذه القوة الترنسندنتالية، أي أنّها على الرغم من كلّ معقولية، غير معقولة، فإنّ إقراره هذا ليس عاريا من الصحّة. ذلك أنّه مهما بلغت فطنة الأفراد المتنافسين، فإنّ نمط الإنتاج البرجوازي لا يخضع إلى أيّ تخطيط، وليس موجَّها عن وعي ولا يرمي إلى هدف كلّي، ولا تصدر حياة الكلّ عنه إلاّ في ظلّ احتكاكات مبالَغ فيها وفي شكل مخروم، وبمحض الصدفة إن صحّت العبارة في هذا الموضع. إنّ الصعوبات الداخلية التي تقترن بأمّهات مفاهيم الفلسفة الكنطية، وعلى رأسها الأنا الذي للذاتية الترنسندنتالية والإدراك الباطن المحض

(١) المصدر نفسه، في خطاطية المفاهيم المحض للذهن، ب. ١٨١.

أو الأصلاني والوعي، إنّما تشهد على عمق تفكير كنط واستقامته. أمّا الطابع المزدوج لهذه المفاهيم الكنطية التي تشير في جانب إلى الوحدة والغائية العُليتيْن بإطلاق، وفي جانب آخر إلى الغموض وانعدام الوعي واللاترائي، فيتطابق تماما مع الشكل المشحون بالتناقضات الذي يتّخذه النشاط الانساني في العصر الحديث. تفاعل البشر ضمن المجتمع إنّما هو نمط وجود عقلهم، إذْ على هذا النحو يكرّسون قواهم ويحقّقون ماهيتَهم. لكنّ هذا المسار بنتائجه ومؤدّياته، يبقى مع ذلك غريبا عنهم، فيبدو في نظرهم بما يتضمّنه من إهدار لقوّة العمل والحياة البشرية وحروب وبؤس شامل لا معنى له، على أنّه قوة طبيعية غاشمة لا تتبدّل ومصيرٌ يتعدّى إنسانية الانسان. هذا التناقض محفوظ في فلسفة كنط النظرية وفي تحليله للمعرفة. وبالتالي فإنّ الإشكال القائم من دون حلّ الذي يتعلّق بعلاقة الانفعال بالنشاط والقبْلي بالمعطيات الحسية والفلسفة بالسيكولوجيا، ليس نقصا ذا طبيعة ذاتية، بل هو نقص يلزم عن الطبيعة الموضوعية للغرض نفسه. لقد كشف هيغل عن هذه التناقضات وبسط القول فيها، ولكنّه في نهاية المطاف ألّف بينها وسَطَ دائرة فكرية أعلى. في مقابل التحيّر بإزاء الذات الكليّة التي يثبتها كنط ومع ذلك لا يستطيع أنْ يحدّها بالكيفية الصحيحة، يجد هيغل نفسه في حِلٍّ من الأمر كلّه من حيث يضع الروح المطلق باعتباره الحاقَّ على الإطلاق. وعنده أنّ الكلّي قد انبسط وتطوّر بالكيفية المطابقة فتطابق مع كلّ ما تحقّق. ولم يعد العقل في حاجة إلى مجرّد أن ينقد نفسه، فلقد صار العقل مع هيغل إثباتياً حتّى من قبل أنْ يُسلَّم بالواقع الفعلي بما هو عقليٌّ. لكنْ بالنظر إلى تناقضات الوجود الانساني التي ما تزال

قائمة وبالنظر إلى قصور الأفراد أمام ما ينتج عنها من علاقات، يبدو هذا الحلّ على أنّه إثبات خاصّ ومعاهدة سلام شخصية يعقدها الفيلسوف مع عالم غير إنساني.

إنّ إدراج الوقائع ضمن منظومات مفهومية قائمة مسبّقا ومراجعة هذه المنظومات من حيث تبسيطها أو تخليصها من التناقضات، يكوّنان كما بيّنا آنفا، جزءاً من الممارسة الاجتماعية العامة. ولمّا كان المجتمع مقسّما إلى فئات وطبقات، فإنّه من البيّن بنفسه أنّ علاقة التكوينات النظرية بتلك الممارسة العامة تتغيّر بحسب انتمائها إلى هذه الفئة أو تلك وإلى هذه الطبقة أو تلك. على مرّ المدّة التي تكوّنت في خلالها الطبقة البرجوازية في ظلّ المجتمع الاقطاعي، كان للنظرية العلمية المحض التي نشأت معها، نزوعا عنيفا في ذلك العصر، إلى حلّ الشكل القديم للممارسة ومعارضته. وفي اللبرالية كونت هذه النظريةُ السمة الغالبة لنمط الانسان المهيمن. أمّا في أيّامنا هذه، فلم يعد التطوّر محدَّدا بواسطة تلك الوجودات المتوسّطة التي تلتمس في تنافسها، تحسين الجهاز المادي للإنتاج والمنتوجات، بقدر ما يتحدد التطوّر بالتقابلات القومية والعالَمية القائمة بين جماعات تسيّر أعلى مستويات القرار في الاقتصاد والدولة. لقد سقط الانشغال بالتفكير النظري، طالما أنّه لم يعد يرتبط بشكل أساسي ونوعيّاً بتلك الصراعات التي تتعلّق بالغايات، وعلى رأسها الحرب وصناعتها. ومن ثمّ تقلّصت الطاقات المرصودة لتكوين وتطوير القدرة على التفكير التي تكون مستقلّة عن ضروب التطبيق كلّها.

لكنّ هذه الفوارق التي يمكن أن نضيف إليها فوارق أخرى كثيرة، لا تغيّر من الأمر شيئا فيما يتعلّق بأنّ النظرية في شكلها التقليدي تقوم

بوظيفة اجتماعية إيجابية من حيث تسمح بتقويم المعطيات على أساس جهازِ مفاهيم وأحكام موروث ما يزال فعّالا في الوعي الأكثر بساطة، فضلا عن كونها تؤسّس للتفاعل بين الوقائع والأشكال النظرية على قاعدة المهامّ والوظائف اليومية والمهنية. يضمّ هذا النشاط الفكريُّ الحاجات والأهداف والتجارب والإثباتات والعادات والمنازع التي للشكل الراهن للوجود البشري. ويقدّم هذا النشاط من حيث الإمكانُ، مثله مثل أداة إنتاج مادّية، مكوّنا للكلّ الثقافي الراهن، لا بل أيضاً لكلّ ثقافيّ أكثر إنصافا وتباينا واتّساقا. وطالما أنّ هذا التفكير النظري لا يتأقلم عن وعي، مع المصالح الخارجية والغريبة عن الموضوع، بل يتعلّق فعليا بالمسائل كما تلزمه نتيجةً لتطوّر الاختصاصات، ومن ثمّ يطرح في ارتباط بها، مسائل جديدة ويحوّل المفاهيم القديمة على النحو الذي يبدو به ذلك ضروريا، فإنّه يحقّ له أنْ يتيقّن من وثاقته وينسب إليه نجاحات العصر البرجوازي في التقنية والصناعة. بيد أنّه يدرك أنّ عنصره يقوم على فرضيات وليس على يقينيات راسخة. لكنّ هذا الطابع الفرضيّ يُعوَّض بكيفيات شتّى. ذلك أنّ انعدام اليقين لا يتعدّى ما ينبغي أنْ ينتج عن قاعدة الوسائل الفكرية والتقنية القائمة التي يُتحقَّق بعامّة من قابلية استخدامها، وأمّا وضع مثل هذه الفرضيات مهما كانت درَجةُ استلاحتِها محدودة، فيصدق في حدّ ذاته على أنّه إنجاز ونشاطٌ اجتماعي ضروري ومشحون بالقيمة ليس له في حدّ ذاته أيّ طابع فرضي. إنّ إنشاء الفرضيات، أي النشاط النظري بعامّة، هو في سياق العلاقات الاجتماعية الراهنة، عملٌ مرصودٌ لإمكانيات التطبيق الأساسية، أي لمقتضيات السوق. وبما أنّ تلك الفرضيات تُشترى بأبخس الأثمان، بل لا تجد من يشتريها، فإنّها لا تشترك في ذلك إلاّ

مع مصير أعمال أخرى عينية ومفيدة قدْرَ الإمكان، أعمالا اضمحلّت ضمن تلك المنظومة الاقتصادية. ومع ذلك تفترض هذه الأعمال بناء الفرضيات ذاك، وتنتمي إلى المسار الاقتصادي في مجمله وكما يتحقّق في ظلّ الشروط التاريخية المحدّدة. وهذا لا يتعلّق البتة بسؤال هل أنّ المجهود العلمي في حدّ ذاته يقوم على الإنتاجية بالدلالة الصارمة للّفظ. ضمن نظام الأشياء هذا، يوجد عدد لا يُحصى ممّا يُسمى منتوجات علمية يوافق طلبات السوق، فتجد من يدفع ثمنها بطرق متنوّعة جدّا وتُستبَدل بقسم من الخيرات التي تنتج فعليا عن العمل المُنتِج، من دون أن يكون لذلك أدنى أثر على طبيعتها الانتاجية. حتّى بعض أجزاء المجال الجامعي التي لها دورةٌ تعرى من الانتاجية، والمجهودات الفكرية التي تُبذل بلا طائل، في إنشاء الإيديولوجيات الميتافيزيقية وغير الميتافيزيقية، لها أيضاً دلالتها الاجتماعية، مثلها مثل الضروريات الحادثة عن التناقضات الاجتماعية، من دون أن تناسب فعلياً في المرحلة الراهنة، مصالح أيّ فئة اجتماعية تُذكر. إنّ أيّ نشاط يساهم في وجود المجتمع على أشكاله القائمة، لا يحتاج على الإطلاق، إلى أن يكون إنتاجياً، أي إلى أن يكوّن قيمة بالنسبة إلى مؤسسة من المؤسسات. ومع ذلك، يمكن أن ينتمي مثل هذا النشاط إلى هذا النظام القائم ويكوّن شرطا من شروط إمكانه، كما هو بالفعل الحال في النشاط العلمي المتخصّص.

بيد أنّه ثمّة مسلك إنسانيّ[1] يتّخذ المجتمع موضوعا له. ولا

(١) سُيشار في التحليل الذي يتبع، إلى هذا المسلك بوصفه «نقدياً». ولا يعني هذا اللفظ في هذا الموضع النقد بالدلالة المثالية في نقد العقل المحض، بقدر ما يعني النقد=

يلتمس هذا المسلَك إزالة أيّ نواقص اتّفق، لأنّ هذه تبدو له على أنّها بالأحرى ترتبط ضرورةً، بكامل تنظيم البنيان الاجتماعي. وعلى الرغم من أنّ هذا المسلك يصدر عن البنية الاجتماعية، فإنّه ليس من مقاصده الواعية ولا من دلالاته الموضوعية أن يتعلّق بتحسين أداء أيّ شيء ضمن تلك البنية. ذلك أنّ مقولات التحسين والفائدة والغائية والإنتاجية والقيمة كما تصدق على ذلك النظام، تبدو لهذا المسلَك على أنّها في الأكثر مظنونٌ فيها وليس البتّة على أنّها مفترضات خارجة عن العلم لا ينبغي الاشتغال عليها. والحال أنّه من نصيب الفرد طبقا للقاعدة الجارية، أنْ يقبل بالتعيينات الأساسية لوجوده على أنّها معطاة مسبّقا وأن يعمل بها، وبينما يجد إشباعَه وكرامته في الاضطلاع بالمهامّ التي ترتبط بمكانته من المجتمع والقيام بها على قدر ما تسمح به قواه، ومن ثمّ أن يجدّ ويكدّ على الرغم من كلّ نقد لاذع قد يوجّه إليه في دائرة فرديته، فإنّ هذا المسلك النقديّ [الذي أشرنا إليه أعلاه] يعدم بإطلاق الثقة في قواعد السلوك التي من شأن الحياة الاجتماعية في شكلها المنظم والمنجَز، أن تقدّمها لكلّ فرد. إنّ الفصل بين الفرد والمجتمع الذي بمقتضاه يسلّم الفرد بالحدود المرسومة لنشاطه على أنّها طبيعية، هو فصل تعمل النظرية النقدية على تنسيبه. فهذه النظرية النقدية تفهم الإطار المشروط بتفاعلات عمياء بين النشاطات الفردية، أعني تقسيم العمل والفوارق الطبقية المعطاة، باعتباره وظيفة يمكن أن يُنظر إليها من حيث تنتج عن

=بالدلالة القائمة ضمن النقد الجدلي للاقتصاد السياسي. فهو يشير إلى خاصية جوهرية للنظرية الجدلية للمجتمع.

الممارسة الإنسانية، على أنّها أيضاً قرار مخطَّط وتدبير عقلي للأهداف.

إنّ طابع انفصام الكلّ الاجتماعي في شكله الراهن، يتطوّر لدى الذوات التي تعتنق المسلك النقديّ، ليصير إلى تناقض واع. وبما أنّ هذه الذوات تتعرّف إلى نمط الانتاج الراهن وإلى كامل الثقافة التي تتأسّس عليه، باعتبارهما نتاجا للعمل الانساني، والنظامَ الذي وضعته الانسانية في هذا العصر بحسب قدراتها، فإنّ هذه الذوات تتماهى مع هذا الكلّ وتفهمه على أنّه إرادة وعقل، ذلك أنّه عالَمها. وفي الوقت نفسه، تخبر هذه الذوات أنّ المجتمع شبيه بمسارات طبيعية تقع خارج الانسان، وبمجرّد ميكانيزمات، لأنّ الأشكال الثقافية التي تقوم على الصراع والقمع لا تدلّ على إرادة موحّدة تعي ذاتها، فهذا العالَم ليس عالَمها، بل هو عالم رأس المال. لا يمكن للمرء أن يفهم على الحقيقة، مجرى التاريخ إلى يومنا هذا، إذْ لا يُفهم ضمن التاريخ، إلاّ الأفراد والفئات الجزئية، وحتّى هؤلاء لا يُفهَمون كلّياً، بما أنّهم يكوّنون إلى حدّ بعيد وبمقتضى تبعيتهم الداخلية لمجتمع غير إنساني، وظائف ميكانيكية حتّى في ممارستهم الواعية. وبالتالي، ذلك التماهي مشحونٌ بالتناقض، تناقضا يسم مفهومات التفكير النقدي كلّها. على هذا النحو تصدق في نظره المقولات الاقتصادية، من مثل «العمل» و«القيمة» و«الانتاجية»، بقدر ما تصدق تحديدا ضمن ذلك النظام القائم، ويعتبر أيَّ تأويل مغاير مثاليةً فاسدة. في الآن نفسه، يبدو له أنّ مجرّد التسليم بالمصداقية يقوم على أغلظ أشكال الكذب: ذلك أنّ التعرّف النقديّ إلى المقولات التي تهمين على الحياة الاجتماعية، يتضمّن في الوقت نفسه، تقويمها والحكم عليها. هذا

الطابع الجدلي للتأويل الذاتي الذي للإنسان المعاصر، هو الذي يحدد أيضاً في نهاية المطاف، غموض النقد الكنطي للعقل. ليس بوسع العقل نفسه أن يتراءى لنفسه طالما أنّ البشر يفعلون بوصفهم أعضاءَ تنظيم غير عقليّ. فالتنظيم بما هو وحدة تنمو وتندثر بالطبع، ليس هو بالنسبة إلى المجتمع، من قبيل النموذج، بل هو شكل كينونة غامض وابتدائي، عليه أن يتحرّر منه. إنّ مسلكا يعمل على هذا التحرّر ويلتمس تغيير الكلّ، يستطيع أن يستفيد حقّا من العمل النظري كما يحصل ضمن أنظمة الواقع الفعلي القائم. ولكنّه يعدم مع ذلك، الطابعَ البراغماتي الذي ينتج عن التفكير التقليدي، باعتباره عملا ومهنة يستفيد المجتمع منهما.

يرى الفكر النظري الدارج كما بسطنا آنفا، أنّ تكوّنَ الأوضاع الموضوعية كما التطبيق العملي لمنظومات المفاهيم التي على نحوها يفهم المرء هذا التكوّن، ومن ثمّ دورها في الممارسة، هي عوامل خارجية. هذا الانحراف الذي يجد عبارته في المصطلح الفلسفي، من جهة الفصل بين القيمة والبحث، المعرفة والممارسة إلى غير ذلك من المتقابلات أخرى، يحمي العالِم من التناقضات المشار إليها ويمنح عملَه الإطارَ الثابت والمكينَ. كلّ تفكير لا يُتعرَّف عليه ضمن هذا الإطار، يبدو على أنّه يعدم القاعدة والقوام. ماذا عسى أن يكون المسلك النظري الذي لا يتطابق في نهاية المطاف مع تعيين الوقائع بناءً على منظومة مفاهيم متمايزة وبسيطة قدْر الإمكان؟ وهل سيعدو كونه عرضا للعبة فكرية تخلو من التسيير والتوجيه، هي في شطر شعر مفهومي وفي شطر آخر تعبير عن أحوال النفس ينمّ عن العجز والقصور؟ إنّ تعقّب الفحص عن المشروطية الاجتماعية للوقائع كما

للنظريات يكوّن حقا مسألة بحثية، لا بل حقلا برمّته من حقول العمل النظري، ولكن لا يمكن أن يتبيّن لنا فيما يُفترض أن يختلف هذا الجنس من الدراسات، اختلافا جوهريا عن المباحث العلمية المختصة الأخرى. إنّ دراسة الايديولوجيا أو سوسيولوجيا المعرفة، التي طُرحت من النظرية النقدية للمجتمع ثمّ صُنّفت على أنّها اختصاص مستقلّ، لا تتعارض لا من حيث طبيعتها ولا من حيث ما تتطلّع إليه، مع المؤسسة التقليدية للعلم الناظم. في هذا تُردُّ معرفةُ الفكر بنفسه إلى كشف الروابط بين المواقف الفكرية والانتماءات الاجتماعية. والآكد أنّ المسلك النقديَّ الذي تتعدّى مقاصده مقاصد الممارسة الاجتماعية المهيمِنة، لا يتجانس مع مثل هذه الاختصاصات الاجتماعية بقدر ما لا يتجانس مع علم الطبيعة. ذلك أنّ تعارضه مع المفهوم التقليدي للنظرية لا يصدر بعامّة عن تباين في الموضوعات، بقدر ما ينبثق عن اختلاف الذوات. بالنسبة إلى من يعتنق هذا المسلك النقديّ، ليست الوقائع كما تنتج عن العمل في المجتمع، خارجية بالقدْر نفسه الذي يراه العالِم أو الذين يزاولون مهنا أخرى، وهم جميعا يفكّرون كالعلماء الذين أنفهم في السماء وأستُهم في الماء. ما يشغلهم هو إرساء تنظيم جديد للعمل. ولكن بما أنّ الأوضاع الموضوعية للأشياء التي تعطى للإدراك الحسّي، تُفهم باعتبارها إنتاجات يُفترَض أن تخضع بشكل أساسي، لمراقبة الانسان، بل لا بدّ أن تكون تحت سيطرته في كلّ الأحوال وفي المستقبَل، فإنّها تفقد الطابع الذي لمجرّد الوقائع.

والحال أنّ المختصّ «بصفته» عالِما، يعتبر الواقع الاجتماعي بنتاجاته، معطى خارجيا، وينهمّ به «بصفته» مواطنا، من خلال كتابة

المقالات السياسية أو الانتماء إلى أحزاب أو إلى المؤسسات الخيرية، من دون أن يجمع بين هذين المسلكيْن لشخصه الواحد، اللهم إلاّ بواسطة التأويل السيكولوجي، يلتمس التفكير النقدي اليوم، مجاوزةَ هذا التوتّر مجاوَزة فعلية، ونسخَ التقابل بين الوعي بالأهداف والتلقائية والمعقولية المزروعة في الفرد وبين علاقات مسار العمل التي هي أساس المجتمع. يتضمّن التفكير النقدي مفهوما في الانسان ما ينفك يتناقض في حدّ ذاته طالما أن المطابقة لم تُستعَد. إذا كان من جوهر الانسان أن يتعيّن الفعل بالعقل، فإنّ الممارسة الاجتماعية القائمة التي تشكّل الكيان في أدقّ دقائقه، غيرُ إنسانية، واللا إنسانية هذه تؤثّر في المقابل، على كلّ ما يَنْجُزُ ضمن المجتمع. سيبقى هنالك شيء ما خارجي عن النشاط الفكري والمادي للبشر، أعني الطبيعة بما هي المفهوم الذي يشمل العوامل التي لم تقع السيطرة عليها بعدُ في طور من الأطوار، والتي على المجتمع أن يتعامل معها. لكن، طالما أنّه زائدا إلى هذا الجزء الطبيعي، ثمّة العلاقات القائمة التي هي مشروطة بالبشر وحدهم، أعني علاقاتهم في العمل وانتماءهم إلى مجرى تاريخهم، فإنّ تلك الخارجية ليست مقولة فوقُتاريخية وأزلية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى مجرّد الطبيعة بالدلالة التي بسطنا، بل تلك الخارجية علامة على عجز بائس لا يُسلَّم به إلاّ على نحو مضادّ للانسانية وللعقل معا.

من طبيعة التفكير البرجوازي أنّه إذْ ينعكس على موضوعه، يتعرّف طبقا لضرورة منطقية، إلى الأنا الذي يُخَيَّل إليه أنّه قائم بذاته. وهو بالجوهر، تفكير مجرّد، فالمبدأ الذي له إنّما هو الفردية المعزولة عمّا يحدث والتي تنصّب نفسها باعتبارها الأساس الأصلاني

للعالم، بل باعتبارها عالَما بعامّة. أمّا المقابل مباشرة لذلك، فهو الفكر الذي يرى في نفسه تعبيرا غير مستشكِل عن جماعة قائمة، ومثاله الايديولوجيا القومية. هنا تُستعمل الـ«نحن» الخطابية، بكل جدّية. فالخطاب يعتقد أنّه عضو الكلية. يعمل هذا التفكيرُ ضمن المجتمع الممزَّق والمقسَّم اليوم، على نشر التُناغم والوهم. أمّا التفكير النقديّ ونظريته، فيتعارضان مع هاذين الضربين كليهما. هذا التفكير ونظريته لا يكوّنان وظيفةَ فرد معزول ولا وظيفة جماعة كلّية من الأفراد. ما يتّخذه عن وعي موضوعاً هو بالأحرى فرد بعينه ضمن روابط فعلية مع أفراد وفئات أخرى، وفي مواجهته لطبقة بعينها، وختاما في الانخراط الموسوط ضمن كلّ اجتماعي وضمن الطبيعة. ليس هذا الفرد نقطةً مثل الأنا في الفلسفة البرجوازية، ذلك أنّ فسرَه وعرضه يقومان على بناء الحاضر التاريخي. وكذلك الذات المفكّرة ليست هي أيضاً، المحلّ الذي تتطابق فيه المعرفة والموضوع، والذي سيُلتمس انطلاقا منه، تحصيلُ علم مطلق. هذا الظاهر الذي تعيش فيه المثالية منذ ديكارت، إنّما هو إيديولوجيا بالدلالة الصارمة للفظ، ذلك أنّ الحرية المقيّدة للفرد البرجوازي تتّخذ شكلَ حرّية واستقلالية تامّتيْن. لكنّ الأنا سواء كان عندئذ مجرّد أنا يفكّر أو يقوم بأيّ فعالية أخرى، إنّما يعدم أيضاً الإيقان بنفسه في مجتمع غير واعٍ وأكمد. في التفكير حول الانسان تنفصل الذات والموضوع أحدهما عن الآخر، وتطابقهما إنّما يقع في المستقبل، وليس في الحاضر. والطريقة التي تفضي إلى هذا، يمكن أن تُدعى وضوحا وتوضيحا بحسب العبارة الديكارتية، ولكنّها بالنسبة إلى تفكير نقدي بالفعل، لا تدلّ على مسار منطقي وحسب، بل كذلك على مسار اجتماعي عيني. في

مجرى هذا المسار، تتغيّر البنية الاجتماعية كلّيا كما تتغيّر علاقة المنظِّر بالمجتمع، أي أنّ الذات تتغيّر كما يتغيّر أيضاً الدور الذي يؤديه التفكير. يختلف التصوّر الديكارتي عن كلّ ضُروب المنطق الجدلي، من حيث يسلّم بالثبات الجوهري للعلاقة بين الذات والنظرية والموضوع.

لكن، كيف يقترن التفكير النقدي بالتجربة؟ إذا لم يكن يعمل على مجرّد التنظيم، بل يُفترَض أيضاً أنّه يستمدّ من نفسه توجّهه ونظاما للغايات المتعالية، فإنّه يبقى عندئذ منغلقا على نفسه وحسب، مثله مثل الفلسفة المثالية. وبما أنّه لن يلوذ بالاستيهامات الطوباوية، فإنّه سينغمس في الألاعيب الصورانية. إنّ محاولة تعيين الأهداف العملية والتشريع لها فكريا، ستخفق حتما. وإذا لم يكتف التفكير بالدور الذي يُناط بعهدته ضمن المجتمع القائم، فإنّه لا يزاول النظرية بالمعنى التقليدي، بل يسقط بالضرورة ومن جديد في أوهام وقع تجاوزها منذ وقت طويل. هذا الضرب من التخمين يرتكب خطأ تصوّر التفكير على أنّه اختصاص منفصل، ومن ثمّ بكيفية روحانية، التفكيرَ كما يزاوَل ضمن شروط تقسيم العمل الراهن. في الواقع الاجتماعي الفعلي لم يكن نشاط التصوّر يوماً منغلقا على نفسه، بل كان يكوّن دائما طورا تابعا لمسار العمل الذي كان له توجّهه ومجراه. فهذا المسار يطوّر الحياة البشرية ويكثّفها ويحافظ عليها، من خلال حركة التقابل القائم بين القوى والعصور التقدّمية والارتكاسية. إنّ كتلة الخيرات التي يقع إنتاجها في طور من الأطوار، لم تكن تتمتّع بها مباشرة في سياق أشكال الوجود التاريخية للمجتمع، إلاّ مجرّد فئة ضئيلة من البشر، وهذا الوضع كان يتجلّى أيضاً في التفكير، وكان

يختم بختمه الفلسفة والدين أيضاً. لكن في الأعماق، لم ينقطع من البداية النزوعُ إلى نشر تلك الخيرات وجعل الأغلبية تتمتّع بها، وأيّا كانت الغائية المادية للتنظيم الطبقي، فإنّه قد ظهر في نهاية المطاف أنّه بأشكاله جميعا، نظام غير مناسب. لقد تحرّر العبيد والرِقّ والبرجوازيون من نير الاستعباد. هذا المنزع قد تشكّل هو أيضاً في سياق الأشكال والتكوينات الثقافية. والآن، بما أنّ كلّ فرد بات مطالبا في التاريخ الحديث، بأنّ يتّخذ غاياتِ الكلّ غاياتٍ له ويتعرّف إليها ضمن الكلّ، بوصفها غاياته، فإنّه صار قائما إمكانُ أن يدرك الوعيُ، بل أن يُحوِّل إلى مقصد، المسارَ الاجتماعي للعمل في توجّهه ومن دون نظرية بعينها، أي باعتباره نتاجا لقوى متنافرة وكما تسبّب يأس الجماهير في تغييره بكيفية حاسمة عند بعض أطوار تحوّله تحوّلات جذرية. لا يختلق التفكيرُ هذا كلّه من نسْجه، بل هو بالأحرى أمر ملازم لوظيفته من الداخل. في مجرى التاريخ، يبلغ البشر التعرّف إلى صنيعهم ومن ثمّ فهمَ تناقض وجودهم. كان الاقتصاد البرجوازي يرمي إلى أن يحافظ الأفراد على حياة المجتمع من حيث يحرصون على سعادتهم الخاصة. غير أنّ حركية بعينها تسكن هذه البنية، حركيةً اقتضت في نهاية المطاف أن تتراكم من جانب، قوّة خيالية، ويتفاقم من جانب آخر، العجز المادي والفكري، وهذا ممّا يذكّر بالسلالات الحاكمة في الشرق القديم. لقد تحوّلت الخصوبة الأصلية لهذا التنظيم لمسار الحياة، إلى عقم وعائق يحول [دون التحرّر]. بعمَلهم يجددّ البشرُ واقعا ما ينفك يستعبدهم إلى أبعد الحدود.

من منظور الدور الذي تؤديه التجرُبة، يبقى الفرْقُ مع ذلك، قائما

بين النظرية التقليدية والنظرية النقدية. ذلك أنّ وجهات النظر التي تستخلصها النظرية النقدية من التحليل التاريخي وتعتبرها أهدافا للنشاط الانساني، وعلى رأسها فكرةُ تنظيم اجتماعيٍ يتناسب مع العقل والجمْع، إنّما هي محايثةٌ للعمل الانساني من دون أن تكون حاضرة بالشكل الصحيح، لدى الأفراد أو في الفكر العامّ للجمْع. وإنّها لمصلحة بعينها أنْ تُخبَر هذه النزعاتُ وتُدرَك. أنّ هذه المصلحة تنتج بالضرورة وسط البروليتاريا، فهذه مقالة ماركس وإنغِلْس. ذلك أنّ البروليتاريا تخبر على أساس وضعيتها ضمن المجتمع الحديث، الارتباط بين عمل يسلّح الإنسان في صراعه مع الطبيعة، بوسائل ما تنفكّ تزداد قوّة، وبين تجديد مستمرّ لنظام اجتماعي بائد. إنّ البطالة والأزمات الاقتصادية ونزعة التسلّح وإرهاب الحكومات وكامل الوضعية التي للجماهير، لا تعود أسبابها إلى تقلّص الإمكانيات التقنية كما كانت تكون عليه الحال في العصور المنصرمة، بل إلى علاقات الإنتاج التي لم تعد تتناسب مع الحاضر. ومن ثمّ فإنّ ما يعوق تطبيق جملة الوسائل الفكرية والمادية للسيطرة على الطبيعة، هو أنّها قد أصبحت في سياق العلاقات المهيمنة، متروكة للمصالح الجزئية المتناقضة. فلا يُرصَدُ الإنتاجُ لحياة الجماعة ومن ثمّ أيضاً لتلبية مطالب الأفراد، بل لتمكّن بعض الأفراد من السلطة ومن ثمّ لتعميق عوز حياة الجماعة. لقد حصل هذا ضمن النظام القائم للملكية وبكيفية حتمية، عن المبدأ التقدّمي الذي يقوم على الاكتفاء بأنّ الأفراد يلبّون بأنفسهم حاجاتهم.

لكن، حتّى وضعية البروليتاريا في هذا المجتمع، لا تكوّن ضمانا للمعرفة الصحيحة. ومهما خبرت البروليتاريا في حدّ ذاتها بطلان هذه

الوضعية من حيث استمرار وتفاقم العوز والظلم، فإنّ تباين بنيتها الاجتماعية الذي ما انفكّ يُفرض من عل والتعارضَ بين المصلحة الشخصية ومصلحة الطبقة الذي لا يُقطع إلاّ في لحظات خارقة، يحولان دون أن يتقرّر ذلك الوعي ويصدق بكيفية مباشرة. على السطح يبدو العالم بالأحرى وحتّى في نظر البروليتاريا أيضاً، على أنّه مغاير. إنّ الموقف الذي سيجعل البروليتاريا غير قادرة على مواجهة مصالحها الحقيقية ومن ثمّ مصالح المجتمع برمّته، بل يجعلها تتّبع توجّه أفكار الجماهير وأمزجتها، سيقع من نفسه في التبعية الاستعبادية للنظام القائم. والمثقّفُ الذي يقتصر من باب التمجيد والإعجاب، على الإشهار بالقوة الخلاقة للبروليتاريا، ويجد الكفاية في أنْ يتكيّف معها وينوّه بها، إنّما يغفل عن أنّ كلّ اقتصاد في المجهود النظري الذي يجتنبه جرّاء انفعاله الفكري، وكلّ هروب من مواجهة الجماهير ومعارضتها ولو لحين، مواجهةً يمكن أن يفضي به فكره إليها، إنّما يجعلان الجماهير أكثر عمى وضعفا ممّا هي عليه فيما يتوجّب من الحال. ذلك أنّ فكره من جهة ما هو عنصر نقدي وديناميّ، إنّما ينتمي إلى تطوّر الجماهير. أنّ هذا الفكر يخضع كلّيا وفي الأحوال جميعا، للوضعية النفسية للطبقة التي تحمل في حدّ ذاتها قوّة التغيير، فذلك يفضي بهذا المثقّف إلى الإحساس الممتع بأنّه مرتبط بقوّة جبّارة، وينتهي به إلى تفاؤل مهَنيّ. حين يتزعزع هذا التفاؤل في أثناء مراحل الهزائم النكراء، فإنّ الكثير من المثقفين يواجهون خطرَ السقوط في تشاؤمية اجتماعية وفي عدمية لا قرار لهما، سقوطاً يعدل مغالاتهم في التفاؤل. ذلك أنّهم لا يحتملون أنّ التفكير الأشدّ راهنية، وتحديدا التفكير الذي يدرك على أعمق وجه، الوضعية التاريخية

وفي المقابل، ليست النظرية بوصفها لحظةَ ممارسة ترمي إلى إرساء أشكال اجتماعية جديدة، عجلةَ آليّةٍ تتحرّك مسبّقا. حتّى إذا كانت للانتصارات والهزائم وجوهُ شبَه عامّة مع إثبات ونفي الفرضيات في العلم، فإنّه ليس للمنظّر المعارِض أن يهوّن على نفسه بالقول إنّها تنتمي إلى مجال اختصاصه. وليس له أن ينشد لنفسه نشيد المديح والإطراء الذي كان أنشده بوانكاري فيما يتعلّق بإثراء العلم بفرضيات كان يتعيّن على المرء أن يُسقطها[1]. ذلك أنّ وظيفته هي الكفاح الذي ينتمي إليه فكرُه، وليست الفكرَ باعتباره شيئا قائما بذاته ومنفصلا عن هذا الكفاح. والحقّ أنّ عناصر نظرية كثيرة بالدلالة الدارجة للفظ، تدخل في سلوكه، من مثل معرفة الوقائع المعزولة نسبيا وتوقعّها، والأحكام العلمية، وطرح المشاكل التي تختلف بمقتضى مصالح بعينها ترتبط بها، عن المشاكل المعهودة ولكنّها تعرُض ضمن الشكل المنطقي نفسه. ما يمكن للنظرية النقدية أن تسلّم به من دون أدنى تفحّص، على أنّه قائم، ودورها الايجابي في حراك المجتمع، والعلاقةُ الموسوطة حقّا وغير الشفافة بإشباع الحاجات العامة، والمساهمةُ في مسار حياة الكلّ المتجدّد، وكلُّ ذلك الذي يُقتضَى من العلم وليس من عادة العلم أبدا أن ينشغل به، لأنّ العالِم يثبتُ في منصبه ويحصل على أجرته طبقا للمنزلة الاجتماعية التي يحتلّ، - كلّ هذه الأمور إنّما يعمل الفكر النقدي على وضعها موضع سؤال. أمّا الهدف الذي يرمي إليه فهو بلوغ التنظيم العقلي إذْ يتأسّس على عوز الحاضر. بيد أنّ هذا العوز لا يتضمّن فعلياً شكلَ تذليله والتغلّب عليه.

(١) انظر: هنري بوانكاري، مصدر مذكور، ص. ١٥٢.

ليست النظريةُ التي تشتغل على هذا، في خدمة واقع معطى مسبّقا، بل تكشف عن جوانبه الخفية وحسب. مهما كانت الدقّة التي يمكن في كلّ لحظ عين أنْ نبرز بها الخلط والغموض، وشكلُ محاسبة كلّ خطأ، فإنّ كامل التوجّه الذي لهذا المسعى، الفعلَ النظري نفسَه، لا يجاري في حدّ ذاته الرأي السليم ولا العادة، حتّى حين يصدق بما هو فعل يعد بنجاحات متوقّعة. وفي المقابل، النظريات التي يمكن أن تثبتُ نجاعتها أو عدم نجاعتها في بناء المكنات والمعدّات العسكرية بل وفي إخراج الأفلام السينمائية الناجحة، هي مرصودةٌ حتى حين تُصاغ مثل الفيزياء النظرية، في استقلال عن تطبيقاتها، لضرب من ضروب الاستهلاك يمكن أن نتبيّنه بوضوح حتّى لو لم يتعدّ هذا الاستهلاك شكل المعاشرة العبقرية للرموز الرياضية الذي بواسطة تمجيده يتعرّف المجتمع القويم إلى حسّه الإنساني.

لكن من الممتنع أن نجد أمثلةً من ذلك القبيل على ضرب الاستهلاك في المستقبل الذي يشتغل عليه التفكير النقدي. ومع ذلك، فكرة مجتمع مستقبلي بما هو شِرْكةُ بشر أحرار كما تكون ممكنة من منظور الوسائل التقنية الموجودة، لها مغزى ينبغي أنْ نفيء إليه عند كل تحوّل من التحوّلات. ما ينفكّ يُعاد إنتاج هذه الفكرة في ظلّ العلاقات المهيمِنة، من حيث تصوّر كيفية ومدى التغلّب الآن على التمزّق والتنافر واللامعقولية. غير أنّ الواقع الذي تحكم عليه هذه الفكرة، أعني واقع نزعات تدفع إلى إرساء مجتمع يتناسب والعقل، لا يمكن أن يقع إنتاجُه بمنأى عن التفكير وبواسطة قوى أجنبية يمكن أن يُتعرّف عليه في نتاجها بمحض الصدفة إن جازت العبارة، بل

الذاتُ نفسها التي تلتمس التغلّب على الوقائع وفرض واقع فعلي أفضل، هي التي تتصوّر أيضاً ذلك الواقع وتتمثّله. إنّ التطابق المُلغز بين التفكير والكينونة، الذهن والاحساسية، الحاجات البشرية وإشباعها في الاقتصاد المهوَّش راهنا، ذلك التطابق الذي يبدو في العصر البرجوازي على أنّه صدفة، لا بدّ أن يصير في المستقبل، إلى علاقة بين مقاصد عقلية وكيفية تحقيقها. إنّ الصراع حول المستقبل لا يعكس جيدا هذه العلاقة، من حيث أنّ الإرادة التي تعمل على تشكيل المجتمع في مجمله، إنّما هي حقّاً فعّالة بكيفية واعية في بناء النظرية والممارسة اللتيْن يُفترض فيهما أنّهما تؤديان إلى ذلك التشكيل. وعلى الرغم من كلّ نظام يُفرض بالضرورة على الأطراف المتصارعة، يبدو من تنظيم الصراع وشرْكة المتصارعين أنّ شيئاً ما قد تأسّس ينبع من الحرية والتلقائية اللتين يحملهما المستقبل. حيثما تزول الوحدة بين النظام والتلقائية، يتحوّل الحراكُ إلى شأن بيروقراطي، وإلى مشهدٍ ينتمي حقاً إلى سجلّ التاريخ المحدث.

ومع ذلك، ليست الحيويةُ الراهنة للمستقبل المنشودِ إثباتاً لأيّما شيء. ذلك أنّ منظومة المفاهيم التي للذهن الناظم والمقولاتِ التي من العادة أن يُدرَج فيها الميْتُ والحيّ والمساراتُ الاجتماعية والنفسية والفيزيائية، وتقسيمَ الموضوعات والأحكام إلى مجالات هي فنون العلوم الجزئية، إنّما تعودُ كلّها إلى الجهاز الفكريّ الذي تحقّق واستقرّ في ارتباط بالمسار الفعلي للعمل. عالَمُ المفاهيم هذا هو الذي يكوّن الوعي العامّ، وله قاعدة يمكن أن يعود إليها أنصارُه. ومصالح التفكير النقدي وشواغله هي أيضاً عامّة، مع أنّه لا يُتعرَّف عليها بشكل عامّ. إنّ المفاهيم التي تنجم تحت تأثير هذا التفكير، تنقد

الحاضر. فالمقولات الماركسية من مثل الطبقة والاستغلال وفائض القيمة والربح والإملاق والانهيار، إنّما هي لحظاتُ كلٍّ مفهومي لا ينبغي أن يُتعقَّب معناهُ في معاودة إنتاج المجتمع الحالي، بل في تحويله إلى مجتمع عادل. ومع أنّ النظرية النقدية لا تتّخذ أيَّ نهج اعتباطي وعرَضي، فإنّها تبدو لذلك من منظور نمط الأحكام السائد، على أنّها ذاتية وتأملية وأحادية ولا فائدة تُرجى منها. وبما أنّها لا تجاري التقاليد الفكرية المهيمنة التي تساهم في إدامة الماضي وتدافع عن مصالح النظام البائد من حيث تكوّن ضمانا لعالَم يقوم على التحيّز والمحاباة، فإنّ أثرَها يبدو على أنّه غير محايد وغير عادل.

لكن ليس بوسع النظرية النقدية رأساً، أنْ تزعم تقديمَ أيّ إنجاز مادّي. وذلك أنّ التغيير الذي تلتمس إحداثَه لا يتحقّق تدريجيا كما لو أنّ نجاحه سيكون مستقرّا وإنْ تحقّق ببطء. تزايدُ عدد أنصارها على اختلاف درجة وعيهم، والتأثير الذي لبعضهم على الحكومات ومراكز القوى للأحزاب التي تجاري النظرية إيجابيا أو على الأقلّ لا تطعن فيها، كلّ هذا ينتمي إلى تقلّبات الصراع حول تطوير الحياة الانسانية المشتركة وكيفية بلوغها درجة أعلى، ولا يعني أنّ هذه الحياة قد بلغت بعدُ هذه الدرجة. بل يمكن أن تبدوَ مثل هذه النجاحات بعد ذلك، على أنّها أخطاء وانتصارات وهمية. يمكن أن تكون طريقة تخصيب في الفلاحة أو طريقة علاج في الطب، بعيدة جدا عن الفعالية المثلى، ومع ذلك يمكن أن تفضي إلى إنجاز نجاح عمليٍ ما. ربّما سيتعيّن تدقيقُ أو مراجعة أو قلبُ النظريات التي تقوم على مثل هذه العمليات التقنية، في ارتباط بالممارسة النوعيّة والاكتشافات التي لمجالات أخرى، ومن ثمّ يَتيسَّر على الأقلّ الاقتصادُ في كمّ من