

الفصل السابع
الأيدولوجيا واليوتوبيا

لم يشكل مفهوم "الأيديولوجيا" - الذى ظهر عند "ماركس" فى كتاباته المبكرة وبخاصة فى "الأيديولوجيا الألمانية" - سوى الخطوة الأولى نحو بناء موقف نقدى متكامل تجاه "الأيديولوجيا"، موقف حدد منهج البحث فى سوسيولوجيا المعرفة (علم اجتماع المعرفة) ⁽¹⁾ أى حدد الإطار الوجودى للمعرفة؛ ونظر إلى بناء المجتمع بوصفه بناءً طبقيًا، واعتبر تاريخ المجتمعات هو تاريخ صراع بين الطبقات .

وقد رحب علماء الاجتماع بالتقابل الذى وضعه "ماركس" بين "الأفكار" و"الطبقات الاجتماعية"، فظهرت نزعة اجتماعية فى مجال المعرفة؛ وكان من آثارها تقويض فكرة "الحقيقة المطلقة"، بحيث حلت محلها نزعة - من نوع خاص - أطلق عليها اسم "النزعة العلاقية" Relationism ⁽²⁾ وهى النزعة التى تربط العناصر المكونة للمعرفة بمختلف الأطر الاجتماعية التى عملت على ظهورها فى الواقع. فلا سبيل إلى فهم "الفكر" - على نحو أكثر عمقاً - إلا إذا نظرنا إليه من وجهة نظر اجتماعية .

لهذا أراد علماء الاجتماع أن يحلوا مشكلة "المعرفة" عن طريق دراسة سوسيولوجية للفكر الإنسانى، لكى يكشفوا عن الحتمية الاجتماعية التى تخضع لها كل معرفة إنسانية ⁽³⁾. وهم إذا كانوا يسايرون "ماركس" فى الالتجاء إلى "التحليل الأيديولوجى" لمذاهب المعرفة، فذلك لأنهم حريصون على تأكيد أولوية "العامل الاجتماعى" فى تحديد الاتجاهات المعرفية الغالبة على كل مجتمع. ولكنهم لا يمتضون مع "ماركس" إلى حد القول بأن البروليتاريا هى وحدها التى تملك تلك القدرة السحرية على كشف زيف "الأيديولوجيا"، بل هم يقررون - على العكس من ذلك - أن لكل وضع

تاريخى حقيقته الخاصة؛ وأنه ليس ثمة طبقة اجتماعية تحتكر لنفسها المعنى الكلى لأية حقبة تاريخية بعينها .

وقد حاول "كارل مانهايم" تجاوز النظرة الماركسية التى سعت إلى توحيد مفهوم "الأيديولوجيا"، بحيث يشمل سائر أشكال المعرفة والعقائد والممارسات، فضلاً عن إبراز دور المصالح الطبقيّة؛ وأثر ذلك كله على الفكر الإنسانى. فقال :

"تثير الماركسية مشكلة "الأيديولوجيا" من حيث هى نسيج من الأكاذيب (الأيديولوجيا الزائفة) ⁽⁴⁾، وما يلتبس بها من الحيرة والغموض والأوهام والأساطير؛ وتسعى لإمالة اللثام عنها وكشفها. غير أن الماركسية لا تقحم كل محاولة لتفسير التاريخ فى هذه المقولة، بل تقتصر على تلك التفسيرات التى تعبر عن وجهة نظر الخصم فحسب. فهى لم تصنف كل نموذج للفكر وتطلق عليه اسم "الأيديولوجيا"، بل اقتصرت على تلك الطبقات الاجتماعية التى هى فى أشد الحاجة إلى الاختفاء وراء أقنعة سميكة؛ والتى هى — بحكم وضعها التاريخى والاجتماعى — غير قادرة على أن تدرك — ولن تدرك — نظام العلاقات والروابط الحقيقية كما يتمثل فى الواقع؛ إنها تقع بالضرورة ضحية تلك الخبرات الخادعة" ⁽⁵⁾.

لا شك أن النقد الماركسى لـ "الأيديولوجيا" قد أعطى الحافز المباشر للنقاش العلمى حول مسائل نظرية "الأيديولوجيات"، وهذا ما عناه "مانهايم" حينما فرق بين "الأيديولوجيا" التى توجه نشاطها العقلى والنفسى نحو الدفاع عن الوضع الراهن، وافتعال التبريرات اللازمة لحماية مصالح الفئات الحاكمة؛ وبين "البيوتوبيا" التى تتطلع إلى المستقبل، وتميل إلى خلق نشاطات

عقلية ونفسية تؤدي إلى تغيير النظام القائم، فوظيفتها الأساسية أن تقلق النظام الذي يحاول أنصار "الأيديولوجيا" المحافظة عليه (6).

وهنا يبدو "مانهايم" في موقع التضاد مع "سوريل" (7) الذي رأى أن "الأيديولوجيا" أو "الأسطورة" هي الأداة التعبيرية عن مطامح الجناح الثوري بعكس "اليوتوبيا" التي لا تتسم بالثورية وتخطى الواقع والتمرد عليه (كما هو الحال مع مانهايم) بل إن "اليوتوبيا" - عنده - هي دائماً مرتبطة بالثبات والسكون وانعدام القدرة على تغيير منطق الواقع الفعلي (8). و"الأيديولوجيا" عند "سوريل" لا يمكن إبطالها أو تنفيذ شرعيتها، فهي تتوحد مع معتقدات الجماعة وتعتبر عنها بلغة الحركة؛ وهي لا تكتفي بمناقشة وتحليل النظم الاجتماعية دون أن تعمل على تغيير الواقع تغييراً فعلياً (كما نصادف بالنسبة لليوتوبيا)، بل إنها تمثل الرغبات والإرادات الإنسانية الخلاقة التي تقود الناس إلى الاستعداد للمعركة من أجل تحطيم كل ما يوجد. ومن هنا عدها "سوريل" هي والأسطورة حقيقة واحدة.

موقف (مانهايم) من (الأيديولوجيا)

نشأ مفهوم "الأيديولوجيا" في الفكر الماركسي بوصفه انعكاساً للصراع السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي يتحكم - بالضرورة - في التنظيم الطبقي في المجتمع، ويتركز في تلك المواقف والعلاقات التي ترتبط بصراع الجماعات والطبقات عبر التاريخ. وقد وافق "مانهايم" "ماركس" في هذا الاتجاه، وعرض في كتابه "الأيديولوجيا واليوتوبيا" (9) لبداية المفهوم عند "ماركس" وتطويعه له حتى مع عناصر النظرية نفسها؛ التي تذهب إلى أن الفكر لا يتوقف على مجرد الوضع الاجتماعي للفرد، بل يتوقف على الوضع الاقتصادي لطبقات المجتمع. وبذلك يرجع "ماركس" "الأيديولوجيا" إلى ما

ينشأ داخل بنية الطبقة ذاتها من مشكلات، ولهذا نظر إليها بوصفها وعياً زائفاً. إلا أن حكمه هذا - فى رأى "مانهايم" - لا ينطبق على كل مفاهيم "الأيديولوجيا"، ذلك لأن "ماركس" لم يبرز سوى جزء من الحقيقة عندما وصف فكر الطبقة البورجوازية بـ "الأيديولوجيا"، بينما قدم نفسه على أنه يمثل نظرية علمية تخدم طبقة البروليتاريا، التى هى - فى واقع الأمر - "أيديولوجيا" من نوع خاص تتميز بأنها أعمق جذوراً فى الواقع الاجتماعى من سائر الأنواع الأخرى.

لذلك ميز "مانهايم" بين نوعين من "الأيديولوجيا": "أيديولوجيا جزئية خاصة" The Particular Ideology، و"أيديولوجيا كلية عامة" The Total Ideology، يقول:

"نذكر المعنى الخاص لمفهوم الأيديولوجيا ضمناً عندما يشير المصطلح إلى ما يغمر قلوبنا من شكوك وريب وما يعترى نفوسنا من تردد إزاء الأفكار والتصورات التى يقدمها خصمنا. حيث نعتبرها أقنعة شعورية واعية تحجب الطبيعة الحقيقية للوضع الاجتماعى، ذلك لأن المعرفة الحقيقية لذلك الوضع لا تتفق مع مصالح المعارضين. ويتجلى الطابع الخاص عندما يتناقض مع المفهوم الكلى الشامل للأيديولوجيا، الذى يشير إلى أيديولوجيا عصر من العصور أو حقبة تاريخية أو فئة اجتماعية أو جماعة من الجماعات"⁽¹⁰⁾.

معنى هذا، أن المفهوم الجزئى للأيديولوجيا يقتضى تفسير موقف الخصم بالرجوع إلى عامل سيكولوجى محض، أما المفهوم الكلى فينصب على التكوين العام أو السمات المشتركة التى تميز التفكير الكلى للطبقة أو الحقبة أو الفئة أو الجماعة؛ فهو يحاول - بالتالى - أن يبين أوجه التقابل بين الموقف الاجتماعى من جهة، وأشكال المعرفة من جهة أخرى⁽¹¹⁾.

على أن ثمة عناصر مشتركة تجمع بين المفهومين، فكلاهما يرتد إلى "الذات"، سواء أكانت "الذات" فرداً أو فئة اجتماعية. كذلك يتفق الاثنان على ضرورة فهم أقوال الخصم بالالتجاء إلى منهج غير مباشر يقوم على تحليل الظروف الاجتماعية التي تحيط بالفرد أو الجماعة، فالأفكار التي يعبر عنها الفرد إنما تدل دلالة واضحة على وجوده. وتبعاً لذلك، فإن الآراء والقضايا والفروض وأنظمة الفكر لا ينبغي أن تؤخذ على ظاهرها، وإنما يتم تفسيرها في ضوء الموقف الذي يحياه الفرد⁽¹²⁾. وهكذا، نرى أن المفهومين "الكلّي" و"الجزئي" لـ "الأيديولوجيا" إنما يجعلان من تلك الأفكار التي يدعيها الفرد مجرد إطار للمحافظة على وضعه الاجتماعي .

غير أن "مانهايم" حدد فروقاً مهمة تفصل بين نوعي "الأيديولوجيا" وهي :

أ- يشير المفهوم الجزئي لـ "الأيديولوجيا" إلى جزء من أقوال الخصم، بحيث يقتصر على محتوى هذه الأقوال، بينما ينصب المفهوم الكلّي على النظرة الشاملة للخصم بما تحتويه من مفاهيم مشتقة من الحياة الجماعية التي يشارك فيها .

ب- يضع المفهوم الجزئي لـ "الأيديولوجيا" تحليله للأفكار على مستوى نفسى محض، فعندما نكون - مثلاً - إزاء خصم يكذب أو يخفى جانباً من الحقيقة أو يشويه أى موقف واقعي؛ ففي هذه الحالة لابد من افتراض أن الفريقين المتعارضين يلجان إلى معايير مشتركة للتأكد من صحة ما يقال. كذلك لابد من الافتراض بإمكانية دحض الأكاذيب والكشف عن مصادر الخطأ بالرجوع إلى معايير معينة للتحقق الموضوعي المشترك بين الطرفين. والأمر مخالف لذلك فيما يتعلق بالمفهوم الكلّي، فعندما ننسب لفترة تاريخية معينة عالماً فكرياً بعينه، لكى ننسب إلى أنفسنا - فى الوقت

نفسه - عالماً آخر مختلفاً عنه أتم الاختلاف، أو حين تفكر طبقة اجتماعية بمقولات مختلفة عن تلك التي تستخدمها طبقتنا الخاصة؛ فإننا لا نرجع إلى حالات جزئية أو أنواع متباينة من المضامين الفكرية، بل نعود إلى أنظمة فكرية متباينة تبايناً جوهرياً، أو أساليب من الخبرة مختلفة كل الاختلاف⁽¹³⁾. وهنا نكون بإزاء خلاف أساسي يرتد إلى الشكل، لا إلى المضمون، أى نكون وصلنا إلى المستوى النظري لا المستوى السيكلوجي. تماماً كما رأى "ماركس" أن المقولات الاقتصادية ليست - فى الحقيقة - سوى تعبيرات أو تجريدات نظرية لعلاقات الإنتاج الاجتماعية. فالناس الذين يقيمون علاقات اجتماعية منسجمة ومتطابقة مع إنتاجهم المادى، ينتجون أيضاً مبادئ وأفكار ومقولات متطابقة مع علاقاتهم الاجتماعية⁽¹⁴⁾.

ج- يقوم المفهوم الجزئى لـ "الأيدولوجيا" على سيكلوجيا المصالح، فى حين يستعين المفهوم الكلى بتحليل وظيفى أكثر صورية دون الرجوع إلى البواعث السيكلوجية، فيحصر نفسه فى الوصف الموضوعى للفروق البنائية القائمة بين العمليات الذهنية التى تعمل فى ظروف اجتماعية مختلفة. وإذا كان المفهوم الأول يقرر أن هذه المصلحة أو تلك هى السبب لكذب معين أو خداع خاص، فإن المفهوم الثانى يفترض - سلفاً - وجود تطابق بين الوضع الاجتماعى المعين، ووجهة النظر الفكرية المعينة؛ سواء أكانت جزئية أم كلية. فى مثل هذه الحالة يكون تحليل "سيكلوجيا المصالح" أمراً ضرورياً للتمييز بين الموقف المراد معرفته من جهة، وبين أشكال المعرفة من جهة أخرى⁽¹⁵⁾.

إن الهدف من هذا التحليل - كما يرى "مانهايم" - هو إعادة بناء الأسس النظرية التى تكمن وراء الأحكام الجزئية التى يطلقها الفرد، والتى

تؤثر - ضمناً - في أسلوبه الخاص في التفكير. هذه الأسس لا بد وأن تكون واحدة عند جميع الأفراد الذين ينتمون إلى طبقة اجتماعية واحدة .

وعلى الرغم من الفارق الذى يفصل المفهوم الجزئى لـ "الأيدولوجيا" عن المفهوم الكلى، فإن المفهوم الجزئى قد أصبح يختلط علينا - كما قال "مانهايم" - بالمفهوم الكلى حيث إننا لم نعد ننظر إلى الخصم على أنه يمثل وضعاً سياسياً أو اجتماعياً معيناً، ولم نعد نتهمه بالزيف، بل أصبحنا نتشكك في صميم وعيه، ومن ثم لم نعد نثق في مدى قدرته على التفكير الصحيح، ومعنى هذا، أن الشك في صحة النظريات التى يتبناها الخصم قد أصبح أعمق وأبعد مدى، لأننا لم نعد نستند - في هذا الشك - إلى مجرد أساس سيكولوجى محض، بل نستند إلى دعامة عقلية - أو أنطولوجية - تعبر عن الوضع الاجتماعى السائد (16).

اليوتوبيا والواقع الاجتماعى

نظر "مانهايم" إلى مسيرة المجتمعات البشرية، ورأى أن كل عنصر ينتج في فئات اجتماعية مختلفة، تلك الأفكار والقيم التى تحتوى - بشكل مكثف - على الاتجاهات والميول غير المتحققة والتى تمثل حاجات العصر ومطامحه وآماله. وقد أطلق "مانهايم" على هذه العناصر الفكرية التى تعلو على الواقع وتميل إلى تحطيم بناء النظام القائم اسم "اليوتوبيا" (17) يقول :

"اليوتوبيا حالة عقلية لا تطابق الواقع القائم ولا تنسجم معه. ويتجلى عدم التطابق دائماً في حقيقة أن مثل هذه الحالة العقلية سواء أكانت في الخبرة أم الفكر أم الممارسة، موجهة نحو موضوعات لا وجود لها في الواقع الفعلى المباشر. لكن يجب ألا نعتبر كل حالة عقلية لا تطابق الواقع الفعلى ولا تنسجم معه "عقلية يوتوبية"، بل إن ما نعهده

"يوتوبيا" هي تلك التوجهات التي تسمو على الواقع وتتفوق عليه؛
والتي تميل - حين تتحول إلى سلوك - إلى تحطيم نظام الأشياء السائد
في فترة تاريخية، تحطيماً جزئياً أو كلياً⁽¹⁸⁾.

لقد تضمنت كل فترة من فترات التاريخ أفكاراً تسمو على النظام القائم
وتتفوق عليه، لكن تلك الأفكار لم تقم بدور "اليوتوبيات" بل كانت بالأحرى
"أيدولوجيات" مناسبة لتلك المرحلة من التاريخ. إلا أن هذه "الأيدولوجيات"
لم تنجح في تحقيق أهدافها المرجوة، لكنها - في الغالب - تُعد دوافع طيبة
النية في السلوك الذاتي للفرد؛ وهي حين تتجسد في الممارسة الفعلية، فإن
معانيها كثيراً ما تكون مشوهة ومزيفة⁽¹⁹⁾. ويقدم "مانهايم" مثلاً على ذلك
وهو أن الفكرة الداعية للمحبة والأخوة في المسيحية تظل في مجتمع قائم
على العبودية فكرة مستحيلة التحقيق، أي تصبح فكرة مجردة غير متطابقة
مع الواقع، وهي - بهذا المعنى - فكرة أيدولوجية. حتى عندما يكون
المقصود دافعاً خيراً وطيباً في سلوك الفرد، يصبح من المستحيل على
الإنسان أن يحيا حياة مترابطة ومتماسكة في ضوء المحبة والأخوة المسيحية،
وفي ظل مجتمع غير منظم تنظيمياً يقوم على حسب هذا المبدأ⁽²⁰⁾.

و"اليوتوبيات" كثيراً ما تتشابك مع الطبقات الصاعدة وتتداخل معها
عناصر "أيدولوجية". فعلى سبيل المثال، كانت "يوتوبيا" الطبقة البورجوازية
الصاعدة (في عصر النهضة) تدور حول فكرة "الحرية" التي كانت في جزء
منها "يوتوبيا" حقيقية؛ لأنها احتوت على عناصر متجهة نحو تحقيق نظام
اجتماعي جديد، كان أداة قوية في تصدع وتفكيك النظام القائم سلفاً. وبعد أن
تحققت تلك العناصر، أصبح جزءاً منها يتصل بالواقع الفعلي⁽²¹⁾. لكن
الحرية التي تعنى تحطيم قيود النظام الطبقي السائد، والتي تعنى - أيضاً -
حرية الفكر والرأى (أي الحرية السياسية) أصبح تحقيقها ممكناً إلى حد

واضح فى عصر النهضة عنه فى النظام الإقطاعى السابق. ويستطيع الباحث اليوم أن يعرف كيف أصبحت "اليوتوبيات" حقائق فعلية، ويتبين - بيسر - كيف كانت فكرة "الحرية" - فى تلك الفترة - تحتوى على عناصر يوتوبية فقط، بل تتضمن كذلك عناصر أيديولوجية.

ومن هنا، فإن الفصل بين العناصر "الأيديولوجية" فى العقلية البورجوازية المسيطرة، وبين العناصر "اليوتوبية" الحقيقية القادرة على تحقيق ذاتها فى الواقع الفعلى؛ تم من خلال طبقة اجتماعية ظهرت مؤخراً على مسرح التاريخ لتتحدى النظام القائم⁽²²⁾.

والواقع، إن التمييز بين ما هو "يوتوبى" وما هو "أيديولوجى" أمر فى غاية الصعوبة؛ لكنه ليس مستحيلاً - كما يرى "مانهايم". ذلك لأن المقياس الحقيقى للتفريق بين هذين العنصرين هو درجة تحقق "اليوتوبيا" فى التاريخ وتحولها إلى "أيديولوجيا". فالأفكار التى تسمو وتتفوق على الواقع التاريخي، وتكون قوى متفجرة تحطم حدود النظام القائم هى "يوتوبيا"، بينما الأفكار التى تخفى أو تزيف النظام الاجتماعى السائد فهى "أيديولوجيا". والدليل على ذلك - حسب رأى "مانهايم" - أن حقائق الماضى الفعلية وضعت حداً للصراع الفكرى القائم حول ما إذا كان فى الأفكار المتسامية التى تتفوق على الواقع الفعلى عنصراً "يوتوبياً" أدى إلى تحطيم روابط النظام القائم، وعنصراً "أيديولوجياً" أصبح وسيلة لإخفاء الواقع وحجبه⁽²³⁾.

خلاصة القول، إن "الأيديولوجيا" و"اليوتوبيا" - عند "مانهايم" - عنصران ضروريان من عناصر الفكر الإنسانى، واختفاؤهما سيؤدى - بالضرورة - إلى انهيار الإرادة البشرية. لكن كلاهما يندرج تحت التصورات المفارقة للوجود، ونظراً لعجز كل منهما عن الاستجابة لشروط الواقع؛ يظل المفهومان متسمين بالاغتراب عن الواقع الفعلى .

سوريل والفكر اليوتوبى

تحركت الثورة الفرنسية من قلب "عصر التنوير" ولم تقتصر على إلغاء النزعة الإقطاعية المطلقة، وإحلال النظام الاقتصادى والسياسى محلها؛ بل أكملت ما بدأتها حركة الإصلاح الدينى، فحررت الفرد وجعلت منه سيداً ومالكاً لحياته، يعتمد فيها على نفسه فحسب. ولم يعد مركز الإنسان فى العالم، وطريقة عمله (واستمتاعه بأوقات فراغه) متوقفاً على سلطة خارجية؛ بل على نشاطه العقلى الحر. ومنذ ذلك الحين، أصبح تقدمه فى المعرفة هو الذى يوجهه فى صراعه مع الطبيعة ومع التنظيم الاجتماعى، وأصبح العالم نظاماً عقلياً⁽²⁴⁾.

من هنا، نظرت "فلسفة التنوير" - والفلسفات التالية عليها - إلى العقل بوصفه قوة تاريخية موضوعية تستطيع، بمجرد أن تتحرر من قيود الطغيان، أن تجعل العالم مكاناً يتحقق فيه التقدم والسعادة. ولكن هل يستطيع العقل أن يقوم بدور ثورى؟ وإذا تحقق ذلك فما أبعاد هذا الدور وما حدوده التى لا يتعداها؟. الحق أن أهمية هذا السؤال إنما ترجع إلى أنه يُطرح فى ظل تاريخ طويل كان فيه معنى العقل منفصلاً عن معنى الثورة، بل ظل فيه العقل قوة محافظة أساساً؛ تعمل على كبت أى تمرد على الأوضاع القائمة، وتدعو إلى الاحتفاظ بكل القيم السائدة، وتحارب كل ميل جذرى إلى التغيير⁽²⁵⁾.

وهذا ما أثاره "سوريل" عندما طرح مجموعة من التساؤلات تدور حول العلاقة بين العقل واللاعقل فى حركة الواقع؟ وهل العقل وحده هو الذى يحكم حياتنا الإنسانية؟ هل ينبغى أن تتحقق له الصدارة فى كل فعل أو سلوك نمارسه؟ هل الحضارة الإنسانية لا تتضمن إلا ما هو عقلى خالص؟⁽²⁶⁾.

كشف "سوريل" عن أزمتة الحقيقية وشكوكه العنيفة فى قدرة العقل على

تغيير الواقع والحياة الإنسانية تغييراً أخلاقياً واجتماعياً، لذلك كانت نقطة انطلاقه - لمواجهة العقل - تكمن في نقده لفكر "سقراط". سقراط الذى عرف عنه أنه وضع أسس العقلانية فى تاريخ الفلسفة، أصبح فى محل الاتهام عند "سوريل"، وتهمته هذه المرة ليست إفساد عقول الشباب، ولا تجديفه على الآلهة؛ بل هى فضائل نفسها، تهمة - عند "سوريل" - أنه أعلى من شأن العقل بل أخضع كل الأشياء لقبضته وتجريداته ⁽²⁷⁾. فقد اعتقد "سقراط" أن بمقدور الإنسان - عن طريق العقل وحده ودون الاعتماد على أية سلطة خارجية - أن يصل إلى مجموعة من الحقائق والمبادئ الأخلاقية التى لا ترتبط بزمان أو مكان محددين، بل يمكن تطبيقها على كل زمان ومكان؛ وباختلاف الظروف والأحوال. ومن هنا يعد "سقراط" أول من نادى بسيادة العقلانية فى كل التوجهات الإنسانية. لكن بدت تعاليمه - عند "سوريل" - مجرد تعاليم فلسفية نظرية خالصة، لا علاقة لها بالواقع الفعلي. فلم تعد الحياة واقعاً يعاش، ولم تعد الفضائل الأخلاقية فضائل تُمارس بالفعل، بل أصبحت فضائل نظرية مجردة ⁽²⁸⁾.

من هذا المنطلق هاجم "سوريل" عقلانية "سقراط"، بل هاجم كل عقل سلطوى يعوق الفعل والممارسة ويحول كل شىء إلى مفهوم وتصور. كما هاجم كل فكر "يوتوبى" من نتاج العقل، يميل إلى الثبات والجمود ويتوافق بل ويتكيف مع النظم القائمة. فالفكر اليوتوبى يمكن أن يتحول إلى مجموعة من التشريعات تستهدف تحقيق الإصلاح السياسى والاجتماعى، لكنه يفقد روح المقاومة والنضال والتمرد؛ فالعمل النضالى لا يجب أن يتوقف لحظة واحدة. من هنا، رأى "سوريل" أنه لا ينبغى أن نبقى على أى فكر يوتوبى، حتى إذا كان هذا الفكر باطناً فى أفكار "ماركس" ذاتها ⁽²⁹⁾.

الأسطورة والثورة

يُعد كتاب "سوريل" "تأملات عن العنف" الصادر عام 1908، تأصيلاً فلسفياً وأخلاقياً لمفهوم "العنف" ⁽³⁰⁾ الذي يشكل النقيض المباشر للعقل. فلم يعد "العنف" في العالم المعاصر مجرد دلالة على همجية السلوك الإنساني أو تخلف المعرفة الإنسانية، أو العجز في القدرات الخلاقة، بل أصبح ضرورة إنسانية وأخلاقية، هو البنية الكامنة وراء التاريخ وقوة الدفع المحركة له. لذلك رأى "سوريل" أن دلالة "العنف" تأتي من القوى المتحركة في حركة التاريخ، هذه القوى لا تكمن في العقل وحده أو المنطق؛ بقدر ما تكمن في انفعالات وأهواء البشر، وتصدر عن البعد اللا عقلائي في الطبيعة البشرية ⁽³¹⁾. والتاريخ الإنساني - عند "سوريل" - يعلن بالبحاح صوت "العنف"، أي صوت العاطفة والغريزة، لذلك لا تصنعه العقول وإنما تصنعه الأساطير؛ إنه وليد الأهواء والمشاعر المتجسدة في الأساطير .

وتأتي "أسطورة الإضراب العام" General Strike لتلقى الضوء على أهمية دراسة "العنف" وعلاقته بالصراع الطبقي كقوة محركة للوعي الإنساني وللتاريخ ككل. وقد اعترف "سوريل" (في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه "تأملات عن العنف") بأنه ظل - لفترة طويلة - معجباً بتطور الإضرابات المصحوبة بسلسلة من مظاهر "العنف"، كان في مقدمتها "الاشتراكية" بوصفها نظرية في الحركة النقابية الثورية ⁽³²⁾ أو بوصفها فلسفة للتاريخ الحديث. ومن ثم إذا أردنا مناقشة الاشتراكية كان علينا - كما ذهب "سوريل" - أن نبحث قبل كل شيء وظائف العنف وظروفه الاجتماعية، وبخاصة تلك الظروف التي تجسدت في مشكلات العنف البروليتاري على وجه التحديد ⁽³³⁾.

وفي هذا الإطار، يرى "سوريل" أنه يجب أن تعي طبقة البروليتاريا

وضعها المأسوى، وأن تتمسك بالآراء الثورية لتكشف عن البناء المتداعى للطبقة البورجوازية. وإذا استطاعت ذلك، أمكن استبعاد الخطر الذى يتهدد مستقبل العالم. لكنه - من ناحية أخرى - حذر من العنف المضاد وهو العنف البورجوازي، الذى يستطيع مواجهة العنف البروليتارى، ويتخذ الإجراءات لتدعيم وجوده كقوة مهيمنة. ففي عام 1906⁽³⁴⁾ شهدت فرنسا "الإضراب العام" الذى شارك فيه آلاف العمال الفرنسيين الذين رفعوا أدوات عملهم احتجاجاً وتمرداً وتعبيراً عن سخطهم، وأعقب هذا الإضراب عدة إضرابات دموية شهدتها عام 1907 أدت إلى سقوط العديد من المضربين ما بين قتل وجريح؛ ومن هنا فقد "الإضراب العام" دلالاته البطولية واتسم بالعنف والقسوة. ومع استمرار الإضرابات بدت الحركة العمالية تتخلى عن استقلاليتها ودبت البورجوازية فى أوصال طبقة البروليتاريا وأفقدتها حيويتها الأخلاقية .

والحق أن "سوريل" فى تناوله لصراع الطبقات، أدرك بوضوح مدى الانحلال فى الطبقتين المتصارعتين. فطبقة البروليتاريا استقطبت من قبل السياسيين، والطبقة البورجوازية - بدورها - لم تستطع أن تعى حركة التاريخ، لأنها اعتقدت بقدرتها على تحدى التاريخ ذاته؛ ومن ثم استمرت فى محاولاتها إضفاء بريق من الزيف والكذب والخداع على حقيقتها، لذلك نادى "سوريل" بضرورة حشد الجماهير وتحريكها للإضراب العام أو "الإضراب النقابى" الذى يعتمد على التمرد والثورة والغضب، ويتضمن بُعداً حدسياً أسطورياً لا غنى عنه لكل ثورة عمالية⁽³⁵⁾.

الهوامش

(1) "علم اجتماع المعرفة" Sociology of Knowledge هو محاولة لتتبع الموقع الاجتماعي لمختلف أشكال المعرفة، وبحث نشأتها في صلتها بعناصر بنيائية اجتماعية معينة. أنه لا يهتم بصحة الأفكار، وإنما بوظيفتها الاجتماعية وعلاقتها بالمصالح والجماعات الإنسانية. معنى هذا أن "علم اجتماع المعرفة" ما هو إلى عملية فحص مستمرة للمواقف الاجتماعية التي يخلقها الأفراد من أجل جعل المعرفة ممكنة، هذه العملية تعكس الاهتمامات الاجتماعية والتصورات الرمزية للبناء الاجتماعي. وقد أهتم جميع مؤسسي علم الاجتماع بربط أشكال المعرفة بالإطار الاجتماعي الذي تكمن ورائه. ونذكر منهم : "كوندرسيه" Condorcet (1743 - 1794)، و"سان سيمون" Saint Simon (1760 - 1825)، و"أوجست كونت" August Conte (1798 - 1857). كذلك نجد "فيلهلم جيروزاليم" Wilhelm Jerusalem (1854 - 1923) الذي قدم مصطلح "علم اجتماع الإدراك" Sociology of Perception كتسمية لنظرية جديدة في المعرفة، حاول من خلالها التوفيق بين "الكانطية الجديدة" و"الفلسفة الوضعية". حيث رأى أن المعرفة الإنسانية كانت - في بداية الأمر - جمعية ثم أخذت ترتبط - بالتدريج - بالتفكير الفردي. وقد أدى هذا الارتباط إلى تخلصها من الأساطير وانفصالها عنها من ناحية، وظهور مشكلة صدقها الموضوعي من ناحية أخرى؛ ثم أصبحت المعرفة بعد ذلك لا هي جمعية ولا هي فردية، وإنما إنسانية فقط. وبالتالي صار صدقها عاماً وشاملاً، بفضل الحقيقة التي ترى أن الجنس البشري - في مجموعه - أصبح هو إطارها المرجعي. ثم جاء "أميل دوركايم" واهتم بمسألة المعرفة وعملية تشكيل الفكر، وربط بين بنية الفكر الإنساني وبين البناء الأساسي للمجتمع؛ وأوضح أن عملية التصنيف التي يقوم بها العقل الإنساني للأشياء هي عملية مشتقة أساساً من تقسيم المجتمع إلى عشائر. وانتهى إلى أن المقولات المختلفة مثل: "الزمن" و"المكان" و"العلية" و"العدد" و"التناقض" و"الهوية" ... وغيرها هي أساساً مقولات اجتماعية وليس سمات متأصلة أو ملازمة للعقل. أما "ماركس" فقد فتح الطريق أمام دراسات عديدة للتحليل الاجتماعي للمعرفة، بربطه مشكلات علم الاجتماع بمشكلات الوعي الطبقي أو "أيدولوجيات" الطبقات المختلفة. وقد استعمل كلمة "أيدولوجيا" للإشارة إلى ظاهرة "التفكير الجماعي"، حيث رأى أن وراء كل نظرية - كائنة ما كانت - إنما تكمن دائماً وجهات نظر اجتماعية، وكان "ماكس فيبر" Max Weber (1864 - 1920) يعترف بإسهامات "ماركس" في هذا المجال، لكنه ركز على السلوك الاجتماعي Social Behaviour عن طريق تفسيره للمعاني الذاتية التي توجه أهداف الأفراد. لذلك أشار إلى "الفينومينولوجيا" حينما تحدث

عن عملية الفهم الداخلي الذي يفسر أفعال الأفراد في العالم الاجتماعي، وذلك من خلال دراسته عن "علم اجتماع الفهم" Interpretive Sociology. والواقع أن عمل "ماكس فيبر" يمثل إسهاماً مهماً في التمهيد لعلم اجتماع المعرفة، اضطلع به كل من "ماكس شيلر" Max Scheler (1874 - 1928)، و"بيتيرم سوروكين" Pitirim Sorokin (1889 - 1968)، و"كارل مانهايم" (1893 - 1947) Karl Mannheim. فقد سعى "شيلر" إلى تطوير نظرية في الصلة بين المعرفة والأنواع الاجتماعية التي تتضمنها، وهو يرى - عموماً - أن المجتمعات والجماعات ترتب الأنواع المعرفية وفقاً لظروفها، وأن لكل طبقة أساليبها في الإدراك والتفكير وتقييم الأمور. وهنا اعتبر "شيلر" أن علم اجتماع المعرفة جزء من "سوسيولوجيا الثقافة"، لكنه أصبح فرعاً من علم الاجتماع. حيث ميز بين "علم اجتماع واقعي" Real Sociology و"علم اجتماع ثقافي" Cultural Sociology. الأول يدرس الدوافع الإنسانية في العمليات التاريخية مثل: دوافع الجوع والجنس والقوة، والثاني يدرس العوامل الثقافية المتمثلة في أشكال المعرفة وأهداف الفكر. أما "سوروكين" فرأى أن هذا العلم "علم اجتماع المعرفة" هو دراسة للعوامل الأساسية والمميزة للحياة العقلية للأفراد والجماعات، والتي تتمثل في اللغة والأفكار العلمية والديانة والمعتقدات؛ ووجهات النظر الفلسفية والتراث القانوني والأخلاقي والأيدولوجيات السياسية والاقتصادية. .. إلخ فهو - إذن - يمثل دراسة لمجموعة القيم بوجه عام. ونجد "مانهايم" يُعرف "علم اجتماع المعرفة" بأنه العلم الذي يهدف إلى تحليل العلاقة بين المعرفة والوجود أو الفكر والواقع الاجتماعي التاريخي، حيث يتعقب جذور الأشكال المختلفة لتلك العلاقة خلال مسيرة التطور العقلي الذي قطعتة الإنسانية. أي أنه يهدف إلى الكشف عن تلك العلاقة الوظيفية التي تجمع بين أي موقف فكري من جهة، وبين تلك الحقيقة الاجتماعية التي تكمن من ورائه من جهة أخرى. وقد رأى "مانهايم" أن المعاني أو الدلالات التي يتكون منها عالمنا ليست سوى ذلك البناء التاريخي الذي لا يكف عن الترقى، والذي يتطور في كنفه الوجود الإنساني نفسه. فلا موضع - إذن - للقول بوجود معانٍ مطلقة أو دلالات ثابتة، بل لا بد من التسليم بأن الفكر الإنساني ينشأ ويتطور ويعمل دائماً في نطاق بيئة اجتماعية محددة.

انظر في ذلك : The Encyclopedia of Philosophy, volume seven, p. 475.

أيضاً : The Sociology of Knowledge

http : // www. Trinity. Edu/ ~ mkearl/ knowledge. html.

قارن كذلك : د. محمد الجوهري وآخرين، **ميادين علم الاجتماع**، دار المعارف، القاهرة ، 1970، ص ص 407 - 427.

أيضاً : د. على ليلة ود. فتحي أبو العينين، **علم اجتماع المعرفة**، مكتبة جامعة عين شمس، ص 209 .

كذلك : دراسات في علم اجتماع المعرفة، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين، دار المعرفة الجامعية، 1995، ص 15.

(2) كارل مانهايم، الأيدولوجية والطوبائية : مقدمة في علم اجتماع المعرفة، ترجمة د. عبد الجليل الطاهر، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1968، ص 413.

(3) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة، 1971، ص 246.

(4) أشار "مانهايم" إلى ما أطلق عليه مصطلح "الأيدولوجيا الزائفة" لوقوعها خارج دائرة الوعي التاريخي، فضلاً عن كون معظم جدلياتها "مثالية" تقوم - في الأساس - على جملة معطيات أسطورية ورصيد من الرؤى الساذجة، حيث تكمن قوتها في قدرة الجذب الشعبي. وأصحابها يعلنون غير ما يبطنون من آراء وأفكار، ويتسترون وراء شعارات لاهوتية مضللة تخفى نواياهم الحقيقية حفاظاً على أطماعهم وسياساتهم التوسعية .

(5) مانهايم، المرجع السابق، ص ص 231 - 232.

(6) المرجع السابق، ص 299.

انظر أيضاً : جوزيف غابل، الأيدولوجيا .

- <http://kalema.net/vl/?rpt=608&art>

(7) جورج سوريل Georges Sorel (1847 - 1922) مفكر إشتراكي فرنسي، دعا نقابات العمال إلى بسط سيطرتها على وسائل الإنتاج عن طريق الإضراب العام؛ وقال بضرورة اللجوء إلى العنف من أجل تحقيق التغيير الاجتماعي. وتحل "الأسطورة" جانباً كبيراً من اهتمام "سوريل" لأنها تعبر عن الأحلام العظيمة للشعوب والجماعات القادرة على تحريك حشود البشر ودفعها لتأكيد طموحاتها وأهدافها. وتأتى "أسطورة الإضراب العام" لتؤكد أهمية الإنتاج والعمل، وربط النظرية بالتطبيق في النشاط الثوري. من مؤلفاته : "تأملات عن العنف" Reflections on Violence، و"أوهام التقدم" The Illusions of Progress .

(8) د. محمد مجدي الجزيري، العنف والتاريخ عند سوريل، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2001، ص ص 94 - 95.

(9) يقول مانهايم : "إن الماركسية قد أسهمت إسهاماً كبيراً في الكشف عن مشكلة الأيدولوجيا ووضعها في صيغتها الأصلية، إلا أن هذا المصطلح ومعناه يرجعان إلى مرحلة تاريخية سبقت ظهور الماركسية؛ ومنذ بروزها إلى حيز الوجود ظهرت لهذا المصطلح معانٍ جديدة وأصبح له كياناً خاصاً.

انظر : مانهايم، المرجع سالف الذكر، ص 126 .

(10) المرجع السابق، ص ص 126 - 127.

Mannheim's works انظر أيضاً : Ideology Before Walsby : Some Notes on Karl

- on Ideology.
 - <http://www.gwiep.net/site/ibeforew.htm>
- (11) مانهائم، المرجع السابق، ص 127 .
 قارن كذلك : د. زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص 248 .
 (12) مانهائم، المرجع السابق، ص 128 .
 (13) المرجع السابق، ص 129 .
 (14) كارل ماركس، بؤس الفلسفة: رد على "فلسفة البؤس" لبرودون، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، 1972، ص 103 .
 (15) مانهائم، المرجع السابق، ص 130 .
 - The Encyclopedia of Philosophy, volume five, Karl Mannheim, p. 151. انظر أيضاً :
 قارن كذلك: عماد هرملاني، العلم والأيديولوجيا: دراسة في إشكاليات منهج البحث العلمي، منشورات دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1995، ص 45 .
 (16) مانهائم، المرجع سالف الذكر، ص 132 .
 أنظر أيضاً : د. زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص 257 .
 انظر كذلك : الإشكالية الإستمولوجية للايديولوجية : "تقد الأيديولوجية".
 - <http://www.dascsyriamag.net/modules/news/print.php?storyid=8>
 (17) يעד توماس مور Thomas More (1478 – 1535) أول من استخدم كلمة "يوتوبيا" أو "أوتوبيا" في نطقها اليوناني وقد اشتقها من الكلمتين اليونانيتين ou بمعنى "لا" و topos بمعنى "مكان"، وتعني الكلمة في مجموعها "ليس في مكان"؛ ولكنه أسقط حرف o وكتب الكلمة باللاتينية لتصبح utopia .
 (18) مانهائم، المرجع السابق، ص 299 .
 (19) المرجع السابق، ص 300 .
 أنظر أيضاً : Karl Mannheim
 - <http://www.bolender.com/Dr.%20Ron/soc4044%20sociological%20Theory/class%20ses>
 (20) مانهائم، المرجع السابق، ص 302 .
 (21) المرجع السابق، ص 313 .
 انظر بشيء من التفصيل: ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة د. عطيات أبو السعود، مراجعة د. عبد الغفار مكاي، سلسلة عالم المعرفة عدد (225)، الكويت، 1997، ص 91 .

- (22) مانهايم، المرجع السابق، ص ص 313 - 314 .
- (23) المرجع السابق، ص ص 314 - 315.
- (24) هريبرت ماركيز، **العقل والثورة**: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979، ص 25.
- (25) المرجع السابق، ص 3 .
- (26) د. مجدي الجزيري، **المرجع سالف الذكر**، ص ص 9 - 10.
- (27) المرجع السابق، ص 11.
- (28) المرجع السابق، ص 44 .
- (29) أراد "سوريل" تخلص الفكر الماركسي من بعض عناصره اليوتوبية، التي تتعارض - في رأيه - مع روح التمرد والرفض والمقاومة. ولقد أرجع بعض هذه العناصر إلى أفكار الاشتراكيين القدماء، وحددها في عنصرين جوهريين هما : نظرية فائض القيمة (أو القيمة المتزايدة) ونظرية ماركس في التاريخ التي تؤكد إمكانية حل الصراع الطبقي في المجتمع بصورة حتمية .
- (30) ارتبط مفهوم "العنف" تاريخياً بالقوة الصادرة عن الطبيعة أو الآلهة. فكلمة **Violence** المستمدة من الكلمة اللاتينية **Violentia** التي تعني "العنف" مشتقة من كلمة **vis** أي القوة (في شكلها الفيزيقي الملموس)، ويمتد هذا المعنى ليشمل كل ما هو عدواني. وتعني القوة، الفعل الذي يمارس من طرف فرد أو أفراد ضد أفراد آخرين عن طريق التعنيف. وكلمة "العنف" لغوياً تعني : الخرق بالأمر وقلة الرفق به. واعتُفَ الأمر أي أخذ بعُنف. وفي الحديث : إن الله تعالى يُعطي على الرفق ولا يعطي على العنف. والعنيف هو الذي لا يُحسن الركوب وليس له رفق بركوب الخيل، أي الذي لا عهد له بركوب الخيل. وأعنف الشيء، أخذه بشدة، واعتنف الشيء كرهه. والتعنيف هو التعبير واللوم، ويقال في الحديث: إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها ولا يعنفها، والتعنيف يعني التوبيخ والتفريع واللوم، ويقال أعنفته وعنفته.
- انظر: **لسان العرب لابن منظور**، دار الحديث، القاهرة، 2003 (المجلد السادس) باب العين، ص ص 474 - 475.
- (31) د. مجدي الجزيري، **المرجع السابق**، ص 128 .
- George Sorel
انظر أيضاً :
- <http://cepa.newschool.edu/het/profiles/sorel.htm>
- (32) الحركة النقابية، هي حركة ثورية فوضوية تستهدف الإطاحة بالنظام الرأسمالي وإلغاء الدولة، وسيطرة نقابات العمال على وسائل الإنتاج. وذلك عن طريق الإضراب العام، والتباطؤ في الإنتاج وفي العمل، وتخريب الماكينات، وإنتاج سلع ذات عيوب أو نقائص.

نشأت هذه الحركة في "فرنسا" في أواخر القرن التاسع عشر واشتد ساعدها في مطلع القرن العشرين فيما بين عام 1900 – 1914.

(33) د. مجدي الجزيري، المرجع سالف الذكر، ص 72 .

انظر كذلك : - Georges Sorel, The Power of Myth.

- <http://fraughtwithperil.com/blogs/holte/archives/001159.html>

(34) The Encyclopedia of Philosophy, volume seven, Georges Sorel, p. 498.

قارن كذلك : الفلسفة السياسية ومسألة العنف .

- <http://www.iraqstudent.net/modules.php?name=forums&p=227> .

(35) انظر في ذلك :

- Georges Sorel, **Reflections on Violence**, translated by T. E. Hulme and J. Roth, with an introduction by Edward A. Shils, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1950, pp. 48 – 49.

انظر كذلك : ا. بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة د.

عبدالرحمن بدوي، دار النهضة العربية، 1967، الجزء الثاني، ص 286 .
