ميلاد مجتمع

شبكة العلاقات الاجتماعية

الطبعة الأولى
1445 هـ / 2024 م

اسم الكتـــاب: ميلاد مجتمع - شبكة العلاقات الاجتماعية
المـــؤلـــف: مالك بن نبي
موضوع الكتاب: فكر
عدد الصفحات: 160 صفحة
عدد المـــلازم: 10 ملازم
مقاس الكتـاب: 17 x 24
عدد الطبعـات: الطبعة الأولى
رقـم الإيـــداع: 30423 / 2023
الترقيم الدولي: 978 - 977 - 6903 - 81 - 4

محفوظة جميع الحقوق

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع، والتصوير، والنقل، والترجمة، والتسجيل المرئي والمسموع والحاسوبي، وغيرها من الحقوق إلا بإذن خطي من الدار.

دار البشير للثقافة والعلوم
elbasheer.marketing@gmail.com
elbasheernashr@gmail.com
01152806533 - 01012355714

مالك بن نبي

ميلاد مجتمع
شبكة العلاقات الاجتماعية

ترجمة

عبد الصبور شاهين

بإشراف

ندوة مالك بن نبي

تقديم

أ.د/ فراس السوداني - أ/ هشام جعفر

دار البشير

بين يَدي ابن نبيّ في «ميلاد مجتمع»

(1)
تمهيد

لَسنا هنا بصدد تقديم قراءة منقبيّة لأثر مالك بن نبي[1] هذا، فابن نبي في غنىً عن المنقبيّة والإطراء، بما كَتب من آثار فكريّة خالدة، تشهد لصاحبها بالتميّز والسعة والنبوغ، وبما كُتب عنه من مقالات وبحوث ودراسات، يضيق على الحفيّ حصرُها، ويتعذّر على المُحصي عدُّها.

هذا مع الاعتراف له برَحابة الفِكر، وعُمق الفهم، وسَعة الثقافة، وتعدّد الروافد، وغزارة الموارد، ودقّة التحليل، وإصابة الغاية، وحضور المثال ومطابقته، إلا في القليل النادر..

وهذا، مع الشهادة له بالانتماء الوثيق للدّين مع نقده اللاذع في كثير من الأحيان للمجتمع المسلم، والحُزن العميق على حاضر الأمّة المتراجع، والاهتمام الشديد بمستقبلها الغائم، والحرص على معاودة الرّيادة والقيادة ثانية، مع نزعة إنسانيّة ظاهرة، وخطاب مُنفتح على الجميع، وانطلاق خارج حدود الدين والعِرق في البحث والتنظير والمثال!

(1) الأصل أن يكتب الاسم هكذا: مالك (ابن) نبي بإثبات الألف؛ إذ كان منسوباً لجدّه الأعلى لا أبيه، فهو مالك بن عمر بن الخضر بن مصطفى بن نبي، لكنّنا آثرنا ما اشتُهر في كتابة اسمه دفعاً للبس!

مـن أجـل ذلـك، لم نجـد غَضاضـة في نقـد بعـض مقـولات ابـن نبـيّ في الكتـاب وتتبّـع بعـض إطلاقاتـه هنـا، دون حيـف أو اعتسـاف، بعـد تقديـم مـا يجـب مـن إضـاءات كاشـفة عـن مضامينـه، وتوضيـح مـا احتـاج مـن مصطلحاتـه إلى تكشـيف وإيضـاح.

(2)

«ميلاد مجتمع».. البِنية والمضمون والموضع من «السلسلة»

رغم شُهرة «شروط النهضة» الطاغية وسبقه[1] إلا أنّ «ميلاد مجتمع» هو حجر الزاوية في سلسلة ابن نبيّ «مشكلات الحضارة» برأينا، لسببين اثنين، أوّلهما يتعلّق بموضوع الكتاب وصلته بمادّة الحضارة، فهو في الصُّلب من مواضيع: تشكّل المجتمعات ونموّها وتدهورها، ونشوء الحضارات وصعودها وسقوطها، وصناعة التاريخ ومناهج تفسيره، وغير ذلك ممّا له صلة وثيقة بمشكلات الحضارة.

وثانيهما يتّصل بالإطار العامّ للسلسلة، وموضعه منها منهجيّاً؛ إذ يُفترض أنّ يكون أوّلاً بين عناوينها، أو بعد الظاهرة القرآنيّة على الأقلّ.

ودليلُنا على مذهبنا هذا = هو ذاته عذرُنا لابن نبيّ، إذ خصَّ الباب الأوّل من «شروط النهضة» بالحاضر والتاريخ، شعوراً منه لحتميّة البناء عليهما والانطلاق من تحليلهما، وعبرَ إلى المستقبل في الباب الثاني من بوّابة نظريته في (الإنسان - التراب - الوقت)، وسيرى القارئ هنا أنّها مدار حديثه في هذا الكتاب مع نظريات ومقولات أخرى، والحديث عنها في «شروط النهضة» في باب المستقبل حديث عن تجاربها الماضية أيضاً، فتأمّلوه!

(1) صدر الكتاب بطبعته الفرنسيّة عام 1948، ثمّ صدر بنسخته العربيّة مُترجماً عام 1957، ثمّ توالت طبعاته.

فالرجل أورد ما احتاج إليه من مادّة هذا الكتاب حيث احتاج في ذاك، مع شدّة التداخل بين مادّتي الكتابين، فأعذر لنفسه وبين يدي القارئ تطبيقاً. والسبب الذي تراءى لي في ذلك، أنّه شعر بالحاجة لكتابنا «ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعيّة» فيما تلا من حلقات السلسلة، فبلور فكرته وطوّر مادّته المبثوثة في السابق من الحلقات، فكان أن تمّ له ذلك حيث تمّ، وخاطرُ المُفكّر في ذلك رهين الومضة والمزاولة، فالومضة تقدح أصل الفكرة، والمزاولة تُثريها وتنمّيها.

والدراسة التي بين أيدينا هي الجُزء الأوّل فقط من مشروع لا ندري شيئاً عن جُزئه الثاني، سوى ما جاء في صدر مقدّمة المؤلّف ذاته، واستحقّت من أجله العنوان الفرعيّ المزبور على الغلاف: الجزء الأوّل، شبكة العلاقات الاجتماعيّة.

وسوى ما جاء في المقدّمة من قوله: «وهي (الدراسة) تشمل في الواقع بمقتضى هذا العنوان وبصورة منهجية، المفاهيم النظرية التي ترجع إليها العناصر التاريخية الخاصة بـ(ميلاد مجتمع). وقد بدا لنا من الضروريّ أن نفسّر أولاً هذه الظاهرة عامّة، قبل أن نعرضها بالنسبة للمجتمع الإسلامي خاصة».

إذاً، وباعتبار أنّ هذا الجزء يشمل المفاهيم النظريّة، فلا بُدّ أن يكون الثاني شاملاً لتطبيقات تلك المفاهيم النظريّة على المجتمع الإسلاميّ خاصّة[1].

بهذا المعنى، يُصبح من اليسير على القارئ المُتفحّص فهم انطلاقه في هذه الدراسة النظريّة إلى الفضاء الإنسانيّ العامّ في الدرس والتحليل

(1) قرأتُ في ترجمة لابن نبيّ بموقعٍ من مواقع الشابكة إشارة إلى الجزء الثاني من «ميلاد مجتمع»، وأنّه لم يُنشر، وما وقفت عليه موثّقاً، للأسف!

والتمثيل[1]؛ لأنّه أراد هنا بناء نموذج رياضيّ عامّ قابل للتطبيق على بني البشر جميعاً في المعمورة، لذا تجده يطوّف في أمثلته حول العالم، رجوعاً إلى الماضي السحيق وعودةً للماضي القريب في حركة مكّوكيّة تُشبه اختراق الزمن أو طيّه. وما على القارئ إلا أنّ يقرأ فهارس الكتاب الفنيّة ليتجسّد له ما أقول في أجلى صورة!

إذاً، هذا شطر العمل في «ميلاد مجتمع»، وهو المختصّ بدراسة المفاهيم النظريّة الأوليّة الممهّدة للجانب التطبيقي على مجال اهتمامه الأكبر: المجتمع الإسلاميّ.

في البِنية، استهلّ ابن نبي الإطار النظريّ للموضوع (ميلاد مجتمع) قبل معالجته من زاويته التاريخيّة = بذكر النماذج التي تنطبق عليها لفظة مجتمع والفرق الجوهريّ بين المجتمع الطبيعيّ (أو البدائيّ) والمجتمع التاريخيّ[2]، وما بينهما من اختلاف حركيّ، جعله يصنّف الأوّل على أنّه مجتمع ساكن[3] ويصف الثاني بأنّه متحرّك[4] إلى آخر ما جاء في «الأوّليات» من تفصيل لطرق نشوء المجتمع التاريخيّ.

والملاحظ على «الأوّليات» التكثيف الشديد للمبحث، مع انتقالاته السريعة لتصنيف المجتمعات على أسس مختلفة، فهو مرّة ينظر إليها من جهة المادّة التي يتشكّل منها المجتمع التاريخيّ، ومرّة يصنّفها على أساس

(1) وألمح في فعله هذا ملمحاً دعويّاً سامياً؛ لأنّ الإسلام دعوة عالميّة، يشرح منهجها قولُ سيدي رسول الله ﷺ: «يا أَيُّها الناسُ، إنَّ ربَّكم واحِد.. ألا لا فضلَ لِعربيٍّ على عجَمِيّ، ولا لِعجَمِيٍّ على عربيّ، ولا لأحمرَ على أسودَ، ولا لأسودَ على أحمرَ، إلَّا بالتَّقوَى، إنَّ أكرَمكمْ عند اللهِ أَتْقاكُمْ» وهو حديث صحيح.

(2) ويحلو لنا أن نصفه بالمجتمع الحضاريّ تغليباً.

(3) ونجد أنّ الوصف الأقرب لحقيقته: مجتمع جامد.

(4) وربما كان الوصف الأقرب لحقيقته: مجتمع متطوّر.

التنـوّع الناشـئ عن الظـرف التاريخـيّ، وأخرى يميّـز بين المجتمعـات باعتبار بنائهـا الطبقـيّ، بـين أُحـادي الطبقة ومتعـدّد الطبقـات وهكذا..

وجعـل المجتمـع الإسـلاميّ مجتمعـاً أحـاديّ الطبقـة في قُبالـة المجتمـع البرهمـيّ في الهنـد مُتعـدّد الطبقـات، جاعـلاً الحركـة المذهبيّـة التـي قسـمت المجتمـع المسـلم تاريخيّـاً إلى مـدارس أو طوائـف بعيـدةً عـن هـذا التصنيـف الطبقـي، «فهـو تحديـد مجتمـع ديمقراطـيّ يحتفـظ في اتجاهاتـه، إن لم يكـن في مؤسَّسـاته، بجوهـر الديمقراطيّـة» عـلى حـدّ تعبـيره.

في تعريـف مصطلـح «مجتمع»، لم يوفّر ابن نبيّ قمسـاً من أقسـام التعريف إلا واسـتعان بـه أو قـارب مُعرَّفـه عـلى هـدي منه. وبعـض تلـك التعاريف لم يكـن تعريفـاً بالمعنـى المنطقيّ، بـل هو تحفيز للقـارئ؛ لإدراك خطـورة مرحلة «ميـلاد مجتمـع» من جهـة، وتقديم ما يـبرّر العنـوان الرئيس ويـبرزه من جهة ثانيـة، «فالمجتمـع: هـو الجماعة الإنسـانية التـي تتطـوّر ابتداء مـن نُقطة يمكن أن نُطلـق عليهـا مصطلـح: ميـلاد»، إذ أعـوزَ المؤلّـفُ التعريـفَ إلى توصيـف تلـك النقطـة التـي اصطلـح عليها «الميـلاد» بـما يُميّزها عـن غيرها مـن نقاط الحركـة الإنسـانيّة في المعمورة.

لكنّـه يرسّـخ في ذهـن القـارئ، بمجمـوع مـا يُقـدّم مـن تعاريـف (أو محـاولات التعريـف والتوصيـف) = قناعـة أنّ المجتمـع هو الجماعة الإنسـانيّة التـي تـشرع بالحركـة لتغيير نفسـها وصـولاً إلى غايـة معيّنـة.. لحظة التشـكّل هـذه هـي ذاتها لحظـة انبثـاق الحضـارة، مؤكّـداً عـلى أنّ الطبيعة توجِـدُ النوع (البـشريّ)، لكـنّ التاريـخ يصنـع المجتمع.

في بحثـه حول تفسـير حركـة التاريخ وصلتـه بـ«العلاقـات الاجتماعيّة»، نجـده يُمحـور البحث حـول الحركـة والتغيـير والغاية، مسـتعرضاً في سـبيل

ذلك «مبدأ التعارض» لجورج هيجل (ت 1831م) ومبدأ «التحدّي المتناسب» لجون توينبي (ت 1975م)، وانطلاقه من مبدأ الأخير لصياغة مبدأ متوافق مع روح القرآن الكريم، مفسّراً الحركة التي ولّدت المجتمع الإسلاميّ وحدّدت غايته التاريخيّة بـ«العوامل النفسيّة» التي حفّزت «القوّة الروحيّة» في المجتمع.

وهنا تحديداً يفترق ابن نبيّ عن هيجل وتوينبي وغيرهما في تفسير الحركة التاريخيّة، فإن فسّرها توينبي بتأثير الوسط الطبيعيّ وغلّب غيرُهُ من أتباع الفكر الماركسيّ تأثيرَ العامل الاقتصاديّ؛ فقد اختار هو (على أساس تحليليّ مبدع) تأثير العامل النفسيّ على حركة التاريخ بدفع من القوى الروحيّة التي تجعل من «النفس المحرّك الجوهريّ للتاريخ الإنسانيّ».

وانطلاقاً من تعريف علم الاجتماع للتاريخ، يستلّ ابن نبيّ رؤيته حول صناعة التاريخ (نشوء المجتمع وتطوّره واضمحلاله) وأنّها ناتج تفاعل عوالم ثلاثة، هي: «عالم الأشخاص» و«عالم الأفكار» و«عالم الأشياء»، مُضيفاً إليها لاحقاً عالماً رابعاً سمّاه: «شبكة العلاقات الاجتماعيّة»، بغضّ الطرف عن اتّفافنا معه على جعل شبكة العلاقات عالماً مُستقلًّا قسيماً للعوالم الثلاثة، وسيأتي!

وما هذه العوالم الثلاثة سوى صياغة ثانية لمعادلته التي تَمحورت حولها مباحثُ كتابه «شروط النهضة» أو أكثرها، وهي:

ناتج حضارة = إنسان + تراب + وقت

ففي «الإنسان» ينطوي عالما الأشخاص والأفكار، وحول «التراب» يدور عالم الأشياء، و«الوقت» هو البعد الذي تنطبع عليه حركة الحضارة (أو المجتمع) الذي يصنعها ويطبعها على صفحة التاريخ.

والفكرة المركزيّة التي يستخلصها من بحوثه الاجتماعيّة والنفسيّة الاجتماعيّة هي أثر الدين (أو العقيدة) على نشوء المجتمعات التاريخيّة وصناعة التاريخ، أو نقطة انطلاق الحضارة، وهي الفكرة التي تلازمه إلى آخر بحثه، بتناولها من أوجه مختلفة، كبحثه في المجتمع والقيم الخُلُقيّة، وبحثه في الدين والعلاقات الاجتماعيّة باعتبار الزمان والجغرافية، وفكرة التربية الاجتماعيّة، وغير ذلك من المباحث.

وهو عندما يؤكّد على أثر الدين في صناعة التاريخ، ينطلق إليها من إجابته على تساؤل جدليّ، يخلص منه إلى أنّ المجتمع لا ينتج قِيَمَه التي تنظّم حياته، ولا بُدّ من «ظرف استثنائيّ... يُسجّل نقطة الانطلاق في تاريخ مجتمع معيّن منها، يتّفق في الحقيقة مع ظهور فكرة دينيّة، في فجر حضارة معيّنة» في إعادة تشكيل لمُصطلح هيجل، مع إعطائه بُعداً نفسيّاً وروحيّاً، لم يشتمل عليه.

في دراسته لـ«طبيعة العلاقات الاجتماعيّة» يقرّر أنّ «العمل الأوّل في طريق التغيير الاجتماعيّ هو العمل الذي يغيّر الفرد من كونه (فرداً) إلى أن يصبح (شخصاً)، وذلك بتغيير صفاته البدائيّة التي تربطه بالنوع، إلى نزعات اجتماعيّة تربطه بالمجتمع».

والعلاقات السائدة بين الناس عنده علاقات ثقافيّة، ويستدعي في هذا السياق ما ذهب إليه في دراسة سابقة من أنّ الثقافة هي المحيط الذي يصوغ كيان الفرد، كما أنّها مجموعة من القواعد الأخلاقيّة والجماليّة. ومرّة أخرى هنا، كما فعل في «مذكرات شاهد للقرن» و«شروط النهضة»، يتناول الصبغة التي يعطيها لون من الألوان في محيط معيّن، وما يضفيه من علاقة جماليّة، ويربط ذلك كلّه بالأزياء الشعبيّة (أو اللون المحلّي) وجدواه الاجتماعيّة.

ومعيار ثروة المجتمع عند ابن نبيّ هو مقدار ما فيه من «أفكار»، لا

مـا يملـك من «أشـياء»، والخـراب الماحـق عنده هـو ما اتّصـل بعـالم الأفكار الـذي بإنقاذه يُسـتنقذ كلّ شيء.

ومـن عجيـب تشـخيصه، وهـو يبحـث في «المـرض الاجتماعـيّ»، أنّ المجتمـع قـد تحـين نهايتـه، وهـو مُتخـم بالأشـخاص والأفـكار والأشـياء (العـوالم الثلاثـة)، كحـال الشرق الإسـلاميّ أواخـر العصر العبّـاسيّ، وحال غربـه أواخر عـصر الموحّدين[1]، وهو مـا ربطه ببراعة بقول الرسـول الأعظم ﷺ: «يُوشِـكُ أن تَدَاعَـى عليكـم الأمـمُ مـن كلِّ أُفُـق، كـما تَدَاعَـى الْأَكَلَةُ إلى قَصْعَتِهـا، قيـل: يـا رسـولَ اللهِ! فمِـن قِلَّـةٍ يَوْمَئِـذٍ؟ قـال: لا، ولكنكـم غُثـاءٌ كغُثـاءِ السَّـيْلِ...».

وللقـارئ أن يتوقّـع خاتمـة الكتـاب (أو خواتيمـه)، وفـرغ منـه ابـن نبيّ في أواخـر حِقبـة الاسـتعمار الفرنـسيّ للجزائـر[2]، فـكان لا بُدّ إذاً مـن البحث في «شـبكة العلاقـات الاجتماعيّـة والاسـتعمار»، ونـزوع المسـتعمِر الطبيعـيّ لإضعـاف شـبكة العلاقـات تلـك وما يتبعـه من نقض نسـيج المجتمـع. وهو إذ يقـرّر هـذا، يُنبّـه بحِذق إلى خطر الاسـتعمار الثقـافيّ الذي يكمّل الاسـتعمار العسـكريّ مـادّةً ويربـو عليـه أثـراً، خصوصـاً أنّ الاسـتعمار الثقـافيّ يـسري في جسـد المجتمـع المُسـتعمَر سريـان السـمّ في الجسـد، فهـو خفـيّ الانتشـار، وَبيـل الأثر.. يقول: « ولسـنا نسـتطيع، بكل أسـف وبتأثير أوضاعنـا العقليّة، أن نفهـم عمـل الاسـتعمار إلا ريثـما يُثـير ضجيجاً، كضجيـج الدبابـة والمدفع والطائـرة. أمـا حـين يكون مـن تدبـير فنّان أو مـن عمل قـارض، فإنّـه يغيب عـن وعينـا، لسـببٍ واحـد، هو أنـه لا يثـير ضجيجاً».

(1) وعبّر عن تلك النهاية أو الأفول بالمرحلة التي أنتجت «مركّب القابليّة للاستعمار»!

(2) من مفارقات هذا الكتاب، أنّ ابن نبيّ فرغ من تأليفه يوم 12 يونيو (حزيران) 1962، أي قبل أقلّ من شهر من استقلال الجزائر عن فرنسا في 5 يوليو (تموز) 1962!

(3)

موارد ابن نبيّ في الكتاب ومنهجه في البحث

لا نعني بالموارد هنا مصادر ابن نبيّ التي وثّق نُقُوله عنها، فهو يكتب باسترسال لا يجد معه فُسحة في التنصيص والتوثيق إلا في النادر، وهذا من القرائن على غزارة علمه، وسعة اطّلاعه، وحضور خاطره، وسلاسة قلمه، واصطراع الفكر، واستباق الزمن. والمراد منه هنا إلقاء بصيص خافت من الضوء، بما يضيق عن الزيادة عليه صدرُ تقديم لكتاب، على موارده من العلوم والآداب والفنون؛ لمعرفة الخلفيّة العلميّة والثقافيّة التي شكّلَت فكره وطبعَت منهجه في الدرس والنظر والتحليل والاستنتاج.

وعمل مالك بن نبيّ في هذا الكتاب يؤكّد مُكنته في البحث الاجتماعيّ وما يتوسّله من تضلّع من علوم شتّى، وتبحّر في فنون مختلفة، وهو ما يُلحقه بركب عُلماء الاجتماع الكبار. ودراسته هذه دليل على مُشاركته في أكثر علوم الاجتماع أو مزاولتها بما يخدم بحثه بأبعاده المتكاثرة تكاثرَ شبكة العلاقات الاجتماعيّة في المجتمع على أقّل تقدير، فتراه يُبحر في علوم الإنسان والاقتصاد والنفس وعلم النفس الاجتماعيّ، بل وينطلق إلى ما وراء العلوم الاجتماعيّة بالمعنى الأخصّ، ليستعين بالعلوم الإنسانيّة التي تُوسع للبحث الاجتماعيّ في المجال، من مثل علوم اللغة والتاريخ والجُغرافيا والآثار والقانون والنُّظُم السياسيّة، والفلسفة بفروعها جميعاً، بما في ذلك الأخلاق والجمال. ولم يوفّر ما ينفعه من أمثلة في علوم الرياضيات والأحياء والكيمياء والسلوك وغيرها متى دعت الحاجة إلى ذلك.

يُطالعنا في حديثه عن تعريف المجتمع في «النوع والمجتمع» بالتمثيل بالمركّبات المتشابهة الجَوهر (في الكيمياء) وأنّ الأجسام قد تتماثل في التركيب الكيميائيّ دون أن تتشابه خصائصها، وما يتّصل بذلك من اختلاف التنظيم الداخليّ المفضي إلى اختلاف الخصائص، ويربط ذلك بتعريفه للمجتمع وأنّه «ليس مجرّد مجموعة من الأفراد، بل هو تنظيم معيّن، ذو طابع إنسانيّ، يتمّ طبقاً لنظام معيّن».

ولكثُرَ ما ربط تصرّف المجتمعات بالكائنات الحيّة من حيوان ونبات، وما يجري فيها من تغييرات حيويّة، رغم عدم تغيّر المادّة الداخلة في تلك العمليات، كما نجد في آخر حديثه في مبحث «طبيعة العلاقات».

ولأنّه مهندس، فلا تستغرب إذا ما حدّثك في بعض الحديث عن نظريّة آينشتاين، أو قدّم لك مُخطّطاً بيانيّاً أو زمنيّاً أو صاغ فكرة على صورة معادلة، كما في صياغته لتطوّر المجتمعات بمعادلتين، الأولى كميّة تُترجم عن عدد العلاقات التي تحتويها شبكة العلاقات الاجتماعيّة، والثانية كيفيّة تترجم عن المستوى النفسيّ الزمنيّ، كما تجد في مبحث «الثروة الاجتماعيّة» وأعاد استدعاءها في مبحث «الدين والعلاقات الاجتماعيّة»[1].

ولم يكتف بالأمثلة من هذه العلوم التطبيقيّة، بل توسّع إلى الفقه، فمثّل لفقه الأمّة في حال الصحّة بالبناء الفقهيّ الشاهق الذي بناه أئمّة الفقه الإسلاميّ في العصور الأولى لنهضة الفقه، في مقابل الفقه الذي انتشر في

(1) وإن كُنّا نرى هذه الصياغة الجَبريّة مُعقّدة على أكثر القُرّاء من غير المُلمّين بعلوم الرياضيات، وتكفي الصياغة النصيّة في بيان المطلب.
وفي حدود القيمة (س) من المعادلة خطأ، يبدو أنّه من الطابع أو المترجم، فالمذكور في المطبوع أنّها (ن > س > أ)، والصواب أنّ تُصاغ هكذا (ن ≤ س ≤ أ)، ذلك أنّ حدّي (س) الأدنى والأقصى داخلان في قيمتها، وهو ما يؤيّده تعويض المؤلّف لهذين الحدّين في المعادلة، فليُعلم!

حال مرضها وغروب شمسها، وما تعاطاه الفقهاء في «عصر الانحطاط» من النظر في مشكلات خياليّة، بدل الانكباب على المشكلات التي يثيرها نموّ المجتمع وتطوّره، فقد صرفوا جهودهم عوض ذلك على حالات خياليّة محضة، كمثل البحث في جنس الملائكة وغيره ممّا لا يطيب ذكره، كما نجد في مبحث «المرض الاجتماعيّ».

ورغم اختصاص المؤلّف هذا الجزء من الدراسة (ميلاد مجتمع) بالمفاهيم النظريّة العامّة وتوفيره الجزء الثاني منها للتطبيق على المجتمع الإسلاميّ كما بيّن، إلا أنّ القرآن الكريم والحديث الشريف كانا حاضرين فيها، باعتبارهما مصدرين من مصادر فهم الإنسان والمجتمع عموماً، وليس المسلم والمجتمع الإسلاميّ خصوصاً.

ورأينا أنّ ذلك ما أثّر على تأسيس نظريته العامّة في الاجتماع حتّى عند الباحث غير المسلم (إذا ما كان موضوعيّاً مُنصفاً) باعتبار أنّ هذه النصوص مقولات مُحكمة كان لها أثر حاسم في بناء مجتمع عريض قادَ ركب الحضارة في العالم لقرون متطاولة من الزمان.

لكنّ عُمدته في دراسته هذه: علوم الاجتماع والتاريخ والجغرافيا وعلم النفس الاجتماعيّ، فعليها مدار أكثر مادّة الكتاب، وهو ما يتّفق مع غايته في تأسيس إطار نظريّ عامّ.

ومن أمارات عُمق قراءته للتاريخ خصوصاً وسلامة توظيفه للمثال، استدعاؤه مثال تضخّم العُملة في بغداد العبّاسيّة بين عامي (812 و1152م = 196 و546هـ تقريباً) بتتبّع سعر الكيلوغرام من الخبز في أسواقها وقتئذ، في سياق الحديث عن أمارة «الافتقار» في عالم الأشياء من مبحث «المرض الاجتماعيّ».

لكنّ العجيب من تكامل موارده العلميّة ورصيده الثقافيّ استشرافه لبواكير «العولمة المعاصرة» في العالم، قبل عقود من تحقّقها بثورة الاتصالات الهائلة أواخر القرن العشرين ومطلع الذي بعده، والأغرب أنّه حدّد سبب قيامها!

يقول ابن نبيّ في مبحث «النوع والمجتمع»: «وفضلاً عن ذلك، فإنّ الجماعات التي ما زالت في هذه المرحلة الأولى من التطوّر، تتّجه بدورها إلى الاندماج في المجتمع العالمّي الذي يتكوّن في هذه الأيّام بفعل العوامل الفنيّة، تلك التي تدخل في ثقافة القرن العشرين مفهوم العالميّة» جاء هذا في سياق تعليقه على الجماعات التي لا تتطوّر ولا يعتريها تغيير في حدود الزمن، فتخرج بذلك من التحديد الجدلي لمصطلح «مجتمع».

فأنت ترى أنّه يُشير بما لا يقبل الشكّ هنا إلى المجتمعات الفاقدة للهُويّة، المفتقرة للخصوصيّة، واندماجها في المجتمع العالميّ المتكوّن بفعل العوامل الفنيّة، وهو تعبير آخر لبواكير ثورة الاتصالات، ومفهوم العالميّة الذي هو محاولة لغويّة مبكّرة لصياغة مفهوم العولمة عربيّاً.

فإذا ما عُدنا إلى موارد مالك بن نبيّ من الفلاسفة والعلماء، سنجدُ حضوراً مؤثّراً للعلّامة ابن خلدون (ت 808هـ = 1406م) في ثنايا الكتاب، وإن لم يذكره تصريحاً سوى مرّة واحدة، فأنت ترى انعكاس مقولاته في مقولات ابن نبيّ كانعكاس الوجه على صفحة ماء رائق، كما في حديثه عن «قابلية الاستعمار» المشتقّة من مقولة ابن خلدون في «ولع المغلوب بتقليد الغالب»، وحضوره في تقسيمات ابن نبيّ للأدوار التاريخيّة التي تمرّ بها المجتمعات لا يخفى!

في تفسير التاريخ، اعتمد ابن نبيّ على مقولات هيجل وتوينبي وفرانسوا جيزو (ت 1874م) خصوصاً، وناقش مقولات الماركسيّة في غير

موضع من الكتاب، ولم يُخف إعجابه بمشاركة بيير دي فونتين في «التفسير الديني في الجغرافية الإنسانيّة»، واعتمد في مبحث «العلاقات الاجتماعيّة وعلم النفس»[1] على نظرية إيفان بافلوف (ت 1936م) المسمّاة بنظرية الارتباط الشرطّي (أو المنعكس الشرطي حسب تعبير ابن نبيّ) في بحث الظروف التي تؤدّي إلى اندماج الفرد في الحياة الاجتماعيّة، وهو ما خلع على نظرية بافلوف بُعداً اجتماعيّاً، بعد أن كانت في حدود وظائف الجسم الطبيعيّة والنفسيّة.

والإمام أبو حامد الغزّالي (ت 505هـ = 1111م) حاضر أيضاً، لما بينه وبين المؤلّف من وشائج القُربى في الإحياء، وانطلاق كلّ منهما لغايته من بوّابة إصلاح الفرد (تزكيته، وإن بوسائل مختلفة)؛ لعلاج ما يُعانيه المجتمع من مرض وآفات.

وإنّك لتعجب من حديثه عن رسوخ الماضي الدينيّ للإنسانيّة في نفسيّة الفرد المُلحد، وهو يتقصّى المثال الناضح بالمُفارقة من كتابات ليون تروتسكي (ت 1940م) حيث يقول في مبحث «العلاقات الاجتماعيّة وعلم النفس»: «بل إنّ رجعة التاريخ الدينيّ على هذه الصورة تتجلّى أيضاً لدى الملحد في صورة مجازات، وهذه عبارة على سبيل المثال (وهنا يقتبس من تروتسكي): مُنذ أكثر من ثلاثين عاماً طُبّقت فلسفة تقوم على أساس فكرة أن الحياة الإنسانيّة لا معنى لها -على طول الزمن- إلا أن تكون في خدمة الخلود»، فتأمّلوه!

ومع أنّ ابن نبيّ استدعى مقولات مَن سبقه من الفلاسفة والعلماء (وهو

(1) لو كان لنا من الأمر شيء لاخترنا لهذا المبحث عنوان: «ظروف اندماج الفرد في المجتمع»، فهو أكثر مطابقة لمحتواه.

مـا يفعله كلّ مفكّر وعـالم)، إلا أنّه لم يكتفِ بالاسـتدعاء الذي يقرب عند البعض مـن الاجترار، بـل تعدّاه إلى توظيـف تلك المقـولات ومناقشـتها وتطويرها، فقد بنـى مقولتـه المحوريّـة في «شـبكة العلاقـات الاجتماعيّة» على أسـاس مـا يقدّم في علـم الاجتـماع من تعريـف للتاريخ وأنّه «النشـاط المشـترك المسـتمرّ الـذي تقوم بـه الكائنات والأفـكار والأشـياء، مطبوعاً على صفحـة الزمن».

مـن هنـا تحديـداً، طـوّر نظريتـه في صناعـة التاريـخ مـن تفاعـل العـوالم الثلاثـة مـع ما ينتظمها مـن علاقات، ومن هنـا صاغ مقولتـه في ناتج الحضارة = إنسـان + تـراب + وقت.

وأختـم هنـا بالتنبيـه إلى مقولـة حكيمـة يُكرّرهـا ابن نبـيّ في كُتبـه، ومنها هـذا الكتـاب، يُوردهـا عـلى أنّهـا حديث مرفـوع إلى حـضرة رسـول الله ﷺ، والصـواب أنّهـا للإمـام مالـك بـن أنـس، وهـي قولـه: «لا يَصلـح آخـرُ هذه الأمـة، إلا بـما صلح بـه أوّلها»، عزاها إليـه القاضي عيـاض في كتابه «الشـفا» 2/ 98 (ط دار ابـن رجـب)، وعزاهـا لكتاب «المبسـوط»، للقاضي إسـماعيل بـن إسـحاق المالكـيّ (ت 282هـ)، وهـو مفقود!

وعُزيـت أيضـاً لشـيخ مالـك، الإمـام وهـب بـن كيسـان، ولأبي وليـد الباجـيّ، وليـس هذا موضع بسـط تخريجها، وفيـما ذكرنا الكفاية، إن شـاء الله!

(4)
تتبّعات ونقود
لبعض مقولات ابن نبيّ في الكتاب

بيّنا في التمهيد أنّنا لا نجد غَضاضة في تناول بعض مقولات ابن نبيّ الفكريّة، ونقد بعض استنتاجاته العلميّة في كتابه هذا، لاعتبارات عديدة، أهمّها أنّ التقديم لكتاب فيه نوع مشاركة للمؤلّف في المسؤوليّة الفكريّة، وأنّه إسهامة علميّة تستلزم التجرّد للحقّ من كلّ مجاملة وميل وانتماء.. وهو بعد هذا من أداء الأمانة للأوساط الفكريّة والعلميّة، ولناشر الكتاب، ولجمهور القُرّاء.

ولا يتّفق برأينا أن يكون الكتاب في الإصلاح، وفي الإصلاح ما فيه من قسوة الكشف والتشخيص والتجرّع، ثمّ نُغضي عمّا نجد!

وحتّى لا يخرج التقديم عن وسمه ورسمه، سنقتصر في هذا المطلب على عرض ثلاثة نماذج من التتبّعات، تمثيلاً بها على غيرها، واكتفاء عمّا يطول به النقض والتتبّع، وكما يأتي:

أولاً: نظريته في العوالم الأربعة المؤثّرة

أسلفنا فيما مضى أنّ المؤلّف جعل العوالم المؤثّرة في صناعة التاريخ وحركة تغيير المجتمع أربعة، وهو ما قرّره في مبحث «التاريخ والعلاقات الاجتماعيّة» حيث يقول: «هذه العوالم الثلاثة (الأشخاص والأفكار والأشياء) لا تعمل متفرّقة، بل تتوافق في عمل مشترك تأتي صورته طبقاً

لنـماذج إيديولوجيـة من عالم الأفـكار، يتم تنفيذها بوسـائل من عالم الأشـياء، مـن أجـل غاية يحددهـا عـالم الأشـخاص، فالعمـل التاريخـيّ بالـضرورة من صُنـع الأشـخاص والأفـكار والأشـياء جميعاً...

وكـما أنّ وحـدة هـذا العمـل التاريخـيّ ضرورة، فـإنّ توافق هـذه الوحدة مـع الغاية منهـا -وهي التي تتجسّـم في صورة حضـارة- يُعـدّ ضرورة أيضاً. وهـذا الشرط يسـتلزم كنتيجة منطقية وجـود عالم رابع، هو مجمـوع العلاقات الاجتماعيـة الضروريّـة أو ما نطلق عليه شـبكة العلاقـات الاجتماعيّة».

ونقـول: في عدّ شـبكة العلاقـات عالماً رابعـاً نظرٌ، فالعـالم الرابع المفترض هـو في حقيقتـه الصـلات النسـبيّة بـين العـوالم الثلاثة، وليس قسـيماً لهـا، فهي تُشـبه الأواصر الرابطـة بين أجـزاء مادّة معيّنـة، لا جُزءاً مـن أجزائها!

وإذا كان لا بُـدّ مـن عـالم رابع (أو بُعد رابع)، فالوقـت في «ناتج الحضارة» أجـدر مـن شـبكة العلاقـات بهـذا الوصـف، جنبـاً إلى جنـب مـع الإنسـان (الأشـخاص والأفـكار) والتراب (الأشـياء).

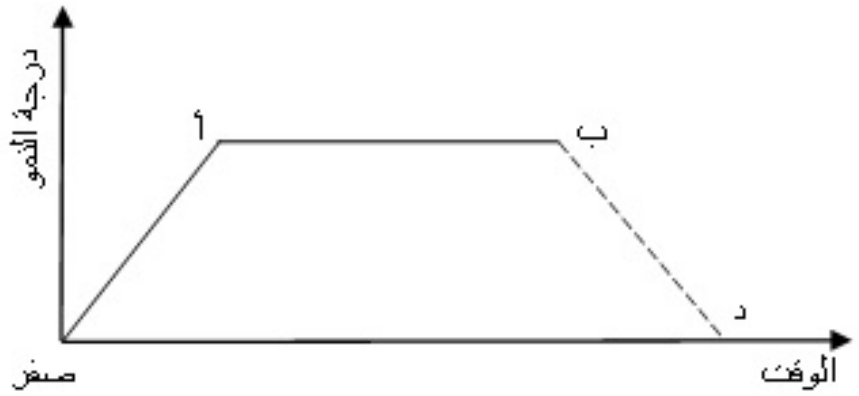
وقـد عـرّف المؤلّـف هـذه العلاقـات بالقـول: «هـذه العلاقـات الخاصّة بعـالم الأشـخاص هي التـي تُقـدّم الروابط الضروريـة بين الأفكار والأشـياء، في نطـاق النشـاط المشـترك الذي يقـوم به مجتمع مـا» على حدّ تعبـيره في مطلع مبحـث «طبيعـة العلاقات».

فهي روابط بين العوالم الثلاثة إذاً، وليست عالماً رابعاً معها.

وفي المُحصّلـة، لا يؤثّـر هذا التقسـيم كثيراً عـلى نتائج بحثه، فـلا يعدو أن يكـون الأمر تصنيفاً لمـادّة البحث؛ لغـرض التصوّر.

ثانياً: المخطط البيانيّ لنشوء الحضارة وتدهورها

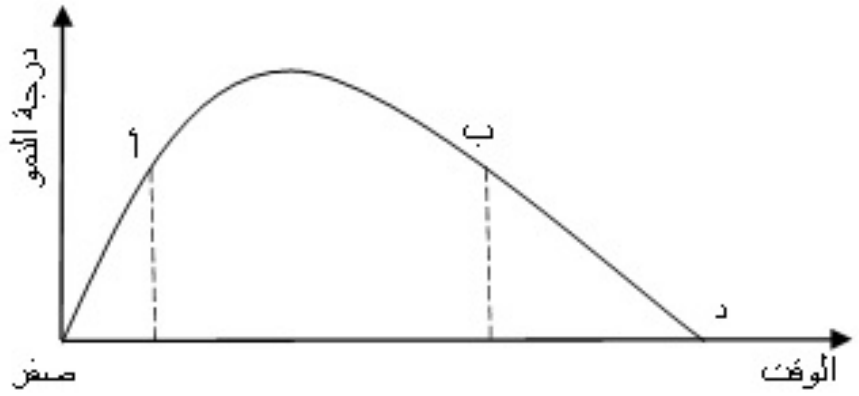
ناقش المؤلّف دورة نشوء الحضارة وتطوّرها وتدهورها في مبحثين اثنين خصوصاً، هما «الثروة الاجتماعيّة» و«الدين والعلاقات الاجتماعيّة»، قدّم خلال ذلك مخطّطاً بيانيّاً لأدوارها الثلاثة (أو مراحل النمو الاجتماعيّ الثلاثة)، وهي: مرحلة النشوء والارتقاء (تحت سيطرة الروح)، ومرحلة المشكلات الماديّة (تحت سيطرة العقل)، ومرحلة التدهور والاندثار (تحت سُلطان الغرائز). يُنظر المخطّط (1).



المخطط (1): مخطط تطوّر الحضارة لابن نبيّ.

ونقول: في إعطاء المرحلة الثانية (أ – ب) شكلاً مُسطّحاً مُمتدّاً نظرٌ كبير، فإنّ الأمور والأشياء لا تتمّ إلا لنقصان، ودخول المجتمع في المشكلات الماديّة هو بداية تثبيط مسيرة المجتمع في ركب الحضارة على الصحيح، وليست العلاقة بين المراحل الثلاث حادّة كما يبيّنها المخطط أيضاً.

والذي يبدو لنا هنا أنّ المخطّط الأجدر بتمثيل تطوّر الحضارة هو الخطّ المنحني الذي يُشبه التوزيع الطبيعيّ للظواهر الإحصائيّة (normal distribution curve)، وكما هو مبيّن في المخطط (2).



المخطط (2): مخطط تطوّر الحضارة كما نتصوّره.

والتصوّر عندنا أنّ المخطط (2) قريب من حال المجتمعات في المراحل الانتقاليّة خاصّة، فإنّ الانتقال من مرحلة سيطرة الروح إلى مرحلة سيطرة العقل، ومن سيطرة العقل إلى استيلاء الغرائز على المجتمع = انتقال سلسل غير حادّ في الغالب، وهو بعد النقطة (أ) يؤشّر إلى استمرار الارتقاء، لكن بوتيرة متباطئة، وينعكس عند النقطة المقابلة (ب).

ثالثاً: سبب وأد البنات

في حديثه عن «المجتمع والقيمة الخُلُقيّة»، ربط ابن نبيّ عادة وأد البنات بضغط الظروف الاقتصاديّة على المجتمع الجاهليّ وحصرها بها تقريباً، حيث يقول: «فإذا تناولنا هذين النصين (آية الأنعام 150 والإسراء 30) باعتبارهما وثيقتين من وثائق ذلك العصر، وجدنا أنّهما لا تدعان أدنى ريب فيما يتعلق بمنشأ عادة الوأد، فلقد كان للظروف الاقتصادية التي عاشها العصر الجاهلي أكبر الأثر في نشأة تلك العادة الأليمة، إن لم تكن هي العامل الوحيد».

ونقـول: وهـذا خـلاف المقـرّر في المصـادر المُعتـبرة، فـإنّ دوافـع الـوأد تنوّعـت في ذلـك المجتمـع، فشـملت: الخوف مـن العـار، وقيل بـأنّ أوّل من وأد البنـات مـن العـرب هو قيس بـن عاصـم المنقـريّ التميميّ لهذا السـبب، والعيـوب الخَلقيّـة وهـو يقـارب الإجهـاض لـذات السـبب اليـوم، والعامل الاقتصـاديّ، والوفـاء بالنذر، والدافع الدينـيّ المثيولوجيّ باعتبـار أنّ الملائكة بنـات الله (سـبحانه!) فألحقـوا البنـات به، وغير ذلـك من الأسـباب المذكورة في مظانّهـا مـن كتب التاريـخ والتفسـير والأدب.

إنّ ربطـه بـين قوله تعـالى: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُـم مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْـنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُـمْ» وقولـه: «وَلَا تَقْتُلُـوا أَوْلَادَكُمْ خَشْـيَةَ إِمْـلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُـمْ وَإِيَّاكُمْ» وعـادة الوأد غـير دقيق، فالنصّـان الكريـمان يتحدّثان عن قتل الأولاد خشـية الفقـر، وهـو غـير وأد البنـات، والتعبـير القـرآنيّ تعبـير مائـزٌ مُبين، لا يسـمح بتداخـل المفاهيـم، وهـو ما لم يوفّـق لـه مفكّرنا ابن نبـيّ هنا.

(5)
خاتمة القول

ختاماً، هذا بعضُ ما في الخاطر حول الكتاب ومضامينه وعمل المؤلّف فيه، نقدّمه بين يدي القارئ الكريم، علّه ينفع في تقديم إضاءات كاشفة عن أفكاره فيه وطروحاته ومقولاته..

مؤكّدين على أنّ الكتاب وبقيّة السلسلة (مشكلات الحضارة) لمفكّرنا مالك بن نبيّ (رحمه الله وأجزل مثوبته!) من الأعمال الخالدة التي لا يُبليها تطاول الأزمان، ولا تَبلى بتعاقب الحَدَثان، كما أنّ «مقدّمة ابن خلدون» لم يَنل منها ذلك، إذ تتشابه دورة الحضارة في المعمورة ويُعيد التاريخ نفسه دائماً، والناس هم النّاس والمجتمعات هي المجتمعات، نشوءاً وصعوداً ومرضاً واضمحلالاً واندثاراً، والحمد لله ربّ العالمين!

بغداد السلام - 30 **يناير** 2024م

الدكتور فراس عبد الرزاق السودانيّ

القرن الواحد والعشرين
وميلاد تفكير جديد

ما الجديد الذي يمكن أن يقدمه مثلي ممن لا يملكون إلا بضاعة مزجاة عند تقديم كتاب لقامة فكرية كبري مثل مالك بن نبي صاغ تفكير جيلنا -جيل الثمانينيات من القرن الماضي- وأجيال أخري كثيرة سابقة ولاحقة؟

هداني تفكيري -وأرجو ألا أكون مخطئا- إلي أن ما يمكن أن أقدمه لمؤلف صدر من أكثر من ستة عقود (الكتاب صدر في 1962) هو مناهج النظر التي يجب أن تحكم تفكيرنا في القرن الواحد والعشرين التي أظن -وبعض الظن ليس بأثم- أنها تختلف كليا عن طريقة التفكير التي حكمت القرن العشرين والتي كان ابن نبي جزءا منها، وهو امر لا يعيبه؛ فكل مفكر هو ابن عصره متأثر بسياقاته، ولا يمكن فهمه إلا من خلال هذا، وإلا كان ما نقدمه توهمات وأغاليط لا فهوم وتحاليل وتفسيرات.

في تقديري؛ فإن مناهج النظر المعاصرة تستند إلي أسس عدة منها:

أولا: انتفاء اليقين المعرفي حيث الظواهر معقدة ومركبة ومترابطة بما يمكن معه لعامل أو فاعل صغير أو حدث بعيد أن يحدث تأثيرات ممتدة وعميقة ومؤثرة في مجمل العالم، وقد يتغير به مجمل النظام أو يحدث نقلات نوعية فيه.

الحديث في المستقبل معقد ويتسم بعدم اليقين حيث تتداخل كثير من العوامل مثل التغير المناخي والتطورات التكنولوجية، والأوضاع الاقتصادية، وتفاجئنا كثير من الحوادث كجائحة كورونا والحرب

الأوكرانية وطوفان الأقصي. إلخ.

هيكل النظام الدولي لم يستقر بعد، وأظنه يتجه إلي التفتت والفوضى. يشهد تنافسا بين الولايات المتحدة والصين، ولكنه لا يشبه -نتيجة التداخل والمصالح المشتركة- بحال الحرب الباردة بين الاتحاد السوفيتي والغرب. ويشهد -أيضا- بروز قوي جديدة علي المسرح كالهند التي لم تعد بحكم تصاعد القومية الهندوسية تنتمي إلي الجنوب، ويعاد التفكير في العولمة من خلال إعادة هيكلة سلاسل التوريد، كما تتصاعد الهويات المتلبسة بالقومية المتطرفة واليمين الشعبوي المتطرف، ويصاحب ذلك كله تغير في وظائف الدولة وأدوارها وهياكلها، وتوزع في السيادة فيها بين ناعمة وصلبة، وفاعلين جدد بجوارها وخصما منها وقد يحلوا محلها ويقوموا ببعض وظائفها، وتحول في هياكل الاقتصاد وطبيعته وخرائط المؤثرين فيه. إلخ

كل هذه العوامل وغيرها؛ أنتجت بني غير مركزية، وبات يسيطر عليها منطق الشبكية لا الهياكل المستقرة، وتتوزع قواها وأشكالها بين مركز تدور حوله وبين لامركزية تصل إلي التفسيخ والتشظي؛ لذا فإن الخطابات والتنظيمات والهياكل سينالها من الحظ جانب -كما يقول المثل؛ ومن يتصور أنه قادر علي إعادة إنتاج الأشكال القديمة من شبكات اجتماعية وتنظيمات شاملة وخطابات وإيديولوجيات كلية واهم واهم.

سنكون بإزاء تعدديات تصل إلي السيولة، وتغير دائم في الوظائف والأدوار تنتفي معه الثنائيات المتعارضة من قبيل تدخل الدولة وانسحابها في الاقتصاد، أو تمايز بين البني العلمانية وتلك الدينية، أو بين التقليدي والحديث، أو بين القديم والجديد. إلخ.

الاستناد إلي اليقين المعرفي يعني أنه يمكن اعتماد وحدات تحليل مستقرة علي مدي زمني طويل. الدولة كانت وحدة التحليل الاساسية في السياسة، والمجتمع وحدة كلية -كما في التحليل الرأسمالي، والذي يمكن النظر إليه من منظور الطبقات المتماسكة -كما في التحليل الماركسي.

مع اليقين المعرفي لا يمكن أن ندرك سيرورة المفاهيم وتطورها؛ بل تتعامل معها في شكلها النهائي، ويصبح الهدف أو المقصد هو الوصول إلي معاييرها الكلية الشاملة -أي المنتج النهائي. وفق هذا التصور؛ لم نعد بإزاء نهايات مفتوحة؛ بل محطة واحدة ووحيدة يجب أن يصل إليها الجميع. من هنا جاء التساؤل عن الإسلام والتنمية والديموقراطية وحقوق الإنسان والنسوية، وعلاقته بدولة ما بعد الاستقلال -كما كان انشغال ابن نبي.

مفهوم حقوق الإنسان -علي سبيل المثال- هو نتاج سيرورة تاريخية ممتدة، لذا فقد شهدنا أجيال متعاقبة يكمل بعضها البعض، وهو علي هذا النحو ساهمت فيه تشكيلات حضارية متعددة، ولايزال هناك امكانية لتطويره ليواكب المستجدات. الحديث الآن عن العدالة المناخية والقواعد التي يجب أن تحكم الذكاء الصناعي -مجرد أمثلة علي سيرورته الدائبة.

ثانيا: انتفاء المفاهيم الكلية الشاملة، والثنائيات اللاتاريخية المتعارضة الاختزالية: إذا انتهي اليقين المعرفي؛ فلا يمكن الحديث عن مفاهيم كلية شاملة لا تاريخيّة اختزالية متعارضة يحكمها منطق إما أو.

في القرن العشرين وجدنا مفاهيم كثيرة تشيع من قبيل: الغرب في مواجهة الشرق، والإسلامية في مواجهة العلمانية، والاشتراكية في مواجهة الرأسمالية، والقطاع الخاص في مواجهة العام، والأصالة في مواجهة المعاصرة. إلخ. كثرت المفاهيم، ولكن ما يجمعها أنها لا تاريخية، كلية

وشـاملة ذات طبيعـة ايديولوجيـة.

الايديولوجيـا تعبـير عـن النقـاء الفكـري؛ وهي إذ تقدم تفسـيرا شـاملا للكـون والحيـاة وموقـع الانسـان منهـما، إلا إنهـا مـن طبيعـة صراعيـة لأنهـا تتأسـس عـلي مواجهـة الخصـوم الايديولوجيـين؛ الآخريـن الأغيـار.

الـكل يبحـث عـن النقـاء الايديولوجـي والتطبيـق المثـالي بـما يخـدم الاسـتقطاب ويغذيـه. نحـن نحتـاج إلي الثنائيـات المتعارضـة وتصـدر عنهـا -بالرغـم مـن أن الواقـع دائـما عـلي خـلاف هـذا النقـاء الفكـري- ليسـتمر الـصراع. مـن يخـرج عليـه فهـو منشـق -كـما في تجربـة الاتحـاد السـوفيتي- بالرغـم مـن أن المنشـقين كانـوا يبحثـون عـن تطبيـق مثـالي أو أفضـل لهـا. في الغـرب كانـت المكارثية في أحد مظاهرهـا بحثا عن النقـاء الايديولوجي، وفي عالمنـا العـربي تم اسـتدعاء -علي سـبيل المثـال- مفاهيـم الحاكميـة والجاهلية ممـن يناهضـون الدولـة -دولـة مابعـد الاسـتقلال، والتطـرف والارهـاب لوصـف من يخـرج علي ايديولوجيـة الدولة التـي هي من طبيعـة مختلطة تجمع بـين عنـاصر متباينة.

مفهـوم الغـرب -الـذي شـاع ولايـزال يسـتخدم برغـم غياب أيـة دلالة لـه الآن- مفهـوم كلي شـامل لا تاريخـي يضـم عنـاصر متباينـة، وهـذه سـمة لصيقـة بطريقـة التفكـير في القـرن العشريـن التي تقـوم علي الاسـتقطاب بين ثنائيـات متعارضـة. هـو أيضـا مفهـوم اختـزالي يسـتند إلي اليقين المعـرفي لأنه يرتبـط بالايديولوجيـا: الـشرق في مواجهـة الغـرب، والاتحـاد السـوفيتي أو الكتلـة الشرقيـة في مواجهـة الغربية.

المفاهيـم الكليـة الشـاملة -آؤكد- تسـتخدم في الصراع وهـي تعتمد علي النقـاء الكامل لضمان اسـتمرار الـصراع وتغذيته.

الغـرب مفهوم كلي شـامل يسـتخدم في الصراع؛ لذا فنحـن في صراع دائم مـع الغـرب دون أن ندري أنه في اللحظـة التي تم فيها الاحتـكاك به في آواخر القـرن الثامـن عـشر فقد صرنـا في الغـرب والغرب صـار فينا. أمـا إن الغرب صـار فينـا بمنتجاتـه الفكريـة والتقنية ورأسـمالية الاقتصـاد فواضـح، أما أننا صرنـا في الغـرب؛ فكـما قال ادوارد سـعيد -المفكـر الفلسـطيني المعروف- في كتابـه في «الاسـتشراق» أن «الـشرق» أو تأسـيس مفهوم ما يُسـمى «الشرق»، كان جـزءً لا يتجـزأ من بنـاء أوروبا لصورتهـا الذاتية.

في الزمـن المعـاصر لا يمكـن الصـدور عـن المفاهيـم الكلية الشـاملة؛ بل مـن الضروري رسـم الخرائـط التفصيلية وبيـان المواقف المتعـددة. بدون ذلك لا يمكـن للتفسـير أو التحليـل أو بناء الموقف السـياسي أو الفكـري له معني. التعامـل بالمنطـق الكلي الشـامل يغطـي علي الظواهـر -أي يخفيها ولا يسـمح باكتشافها.

يضـم مفهوم الغـرب عنـاصر متباينة، لكن الأهـم أنه كان هنـاك مشروع حداثـي مسـتوحى مـن الغـرب تـم التعامـل معـه والتفـاوض عليه دائـماً من قبـل الدولـة في المنطقـة بمؤسسـاتها، وعـدد مـن الفئـات الاجتماعيـة. لم نكن بـازاء حداثـة واحـدة بـل حداثـات متعـددة في الغرب، كـما أن التفاعـل معها أنتـج أيضـا في الواقـع العـربي بـل والعالمـي تطبيقات متعـددة لها، كـما خلقت تجـاور وامتـزاج وتداخـل بينها وبـين ما يطلـق عليـه التقليـدي أو الأصيل.

هنـاك عديـد الأطـراف -برغـم مـا بينهـم مـن اختـلاف وتباين- التـي تقـدم لنا الإسـلام والحداثـة باعتبارهما بنيتـان متمايزتان مختلفتـان وبالضرورة مصطرعتـان عـلي المسـتوي الفكـري والنظـري برغـم تداخلهما علي المسـتوي الواقعـي ومنـذ اللحظة التاريخيـة الأولي التي جري الاصطدام بينهما عسـكريا وحضاريـا في حملـة نابليـون 1798، وبرغـم وجـود حداثـات متعـددة غـير

الغربيـة، وطبعـات متعددة لفهم وتطبيق الإسـلام امتدت في أنحـاء المعمورة.

إذا تـم تقديـم الإسـلام وإدراكه على أنه بنيـة متمايزة تعكـس البنية المتمايزة للدولـة العلمانيـة؛ فلابـد أن تتركز الاسـئلة علي كيـف يعكس الاسـلام المثال الغـربي في الحداثـة والديموقراطيـة والمـرأة وحقوق الانسـان والمثلية الجنسـية -كـما تطرح الدراسـات الغربيـة التي اختصت بظاهرة «الإسـلام السـياسي».

ثالثـا: الانطـلاق مـن الوقائـع لنعيـد مناقشـة الأفـكار: فلا يمكـن -علي سـبيل المثال- فهم الخطابـات الإسـلامية -تنظيما وفكرا وممارسـة- بعيدا عن متابعـة التغـير في هيـاكل الدولة العربية التـي يعاد صياغة أدوارهـا ووظائفها، وتطـورات السـوق/ الاقتصاد الـذي اختلـط فيـه الخـاص بسـيطرة الدولـة والنيوليـبرالي باقتصـاد تقليـدي لم تصلـه قيـم النيوليبراليـة ولا أدواتها بعد.

سـمح لنـا -نهـج الوقائـع لا الأفـكار- باسـتدعاء كثـير مـن الفاعلـين المؤثريـن في المجـال الديني -علي سـبيل المثال، وهنا يمكن أن نشـير إلي الدول في الإقليـم والعـالم، كـما يمكن أن نلحـظ التفاعل بـين هذه الـدول والفاعلين مـن غـير الدول من تنظيـمات وحـركات دون الدولة أو عابرة للدول. يسـاعد هـذا المنهج -أيضـا- علي فهم مسـاحات التقاطع بـين الديني وبـين التنظيمي والسـياسي والاقتصـادي والاجتماعـي لـدي فئـات اجتماعيـة وعمريـة محددة -خاصة الشـباب.

وفـق هـذه الطريقـة مـن التحليـل؛ فـإن فهـم بدايـة ونهايـة حقـب تصير أكثـر سـهولة؛ فمـع انسـحاب الولايـات المتحـدة مدحـورة مـن أفغانسـتان -سـبتمبر 2021 - يمكـن أن نتحـدث عـن نهاية حقبـة سـبتمبر 2003 التي ارتفعـت فيهـا رايـة «الحـرب علي الارهـاب»، كـما يمكـن مناقشـة ملامح ما بعدهـا أيضـا والتـي تتجـه نحو الحـرب عـلي اليمـين المتطرف.

الانطلاق من الواقع لا الافتراضات الفكرية يعني رفض أفكار التجاوز الكامل، وتؤكد علي ضرورة البحث عن التجاور والتعايش والتداخل، وهنا يصبح السؤال عن أسباب استمرار ظواهر ما واختفاء أخري، والسياقات التي تدفع لهذا أو تحول دون ذاك.

عند هذه النقطة، أحبّ أن أؤكد أنني لست ممن يتبنون فكرة التجاوز والانقطاع في فهم الواقع -كما يظهر في بعض المفاهيم التي يسبقها «مابعد»، فكاتب هذه السطور ينتمي إلى مدرسة تؤكد على فكرة التحول في الفترات الانتقالية التي تتضمن التجاور والتعايش والتداخل في أحيان بين القديم والجديد وبين الظواهر المختلفة.

نقطة أخري وهي: أنه لا استثنائيّة للظواهر والحركات والخطابات؛ فهي جميعا من خلق الانسان -الذي نفخ الله فيه من روحه- في تفاعله مع الأفكار والتراب -كما يري ابن نبي، وبالتالي فالبحث عن تطورات الظواهر ومقارنتها مع بعضها البعض في المجتمعات المختلفة مسألة هامة. الظواهر الدينية -علي سبيل المثال- بينها أوجه شبه عديدة في العالم المعاصر -وإن توزعت أشكالها علي أتباع أديان متعددة. من البدع الجديدة في الدراسات الغربية هي مقارنة بعض الحركات الإسلامية باليمين المتطرف في أوربا وأمريكا.

هذا المنهج يسمح بتجاوز الهوس بالإسلام والإسلامية التي حاول أن يصم بها البعض الظاهرة الإسلامية حين نعتها بالاستثنائية؛ وهي بالمناسبة فخ أوقعنا فيه الأتباع والخصوم علي حد سواء -وإن اختلفت دوافعهم. من خلال تجاوز «الاستثناء الإسلامي» يمكن أن نربط ظواهر قد لا يبدو بينها لأول وهلة علاقة ما -مثل العلاقة بين تصاعد الجدل الديني وبين تفاقم الاستبداد، أو الزيطة حول الحجاب وتسييل القيم السياسية تمهيدا

لإعـادة تعريـف العـدو -كما يجـري في اتفاقيـات التطبيـع. وبنفي الاسـتثنائية يمكـن تحليـل مواقـف وممارسـات الحـركات الإسـلامية في السياسـة والتـي تصرفـوا فيهـا مثل السـلطات السياسـية التـي عارضوها لسـنوات عديدة.

إن الجـدل والبحـث العلمـي في واقعنـا العـربي قـد اسـتند في معظمـه إلي حضـور الدينـي -وتأمـل عزيـزي القـارئ أني اسـتخدم لفـظ الدينـي وليس الديـن [اقصـد بـه الخطابـات والممارسـات والتشـكيلات والمؤسسـات التـي تصـدر عـن الديـن] في المجـال العـام باعتبـاره اسـتثناء، وقد ترتـب علي ذلك النظـر إلي الإسـلاميين باعتبارهـم اسـتثناء أيضـا لـذا فقـد جـرت دراسـتهم في مجـال بحثـي مسـتقل ضمـن دراسـات الـشرق الأوسـط ولم تتم دراسـتهم ضمن مجـالات النظـم السياسـية.

أن الهـوس بالإسـلامية قـد خلـق ذهنـا خاصا بـه تم مـن خلالـه صياغة الاسـئلة والقضايـا مـن قبيـل: الإسـلام والديموقراطيـة والإسـلام وحقوق الانسـان. إلـخ القائمـة المعروفـة للجميـع (وتأمـل عزيـزي القـارئ أيضـا اسـتخدام لفظ الإسـلام في السـؤال عن موقفه في مقابل اسـتخدامي للديني)، وفي نفـس الوقـت فقـد قـام بالتغطيـة عـلي عديـد مـن الظواهـر والقضايـا والاسـئلة مـن قبيـل: الإسـلام والعدالـة الاجتماعيـة، كـما ألقـي بظلالـه علي عديـد الممارسـات خاصـة في المجـال السـياسي.

ممـا شـاع في تفكير القـرن العشرين هو تقديم الفكر الإسـلامي والممارسـة الإسـلامية باعتبارهمـا نمطـاً أو مثـالا واحـدا ووحيدا يجـب أن نتحـرك إليه، وهـو عـلي خلاف الواقـع حيث تعددت الممارسـات والخطابات الإسـلامية في البلـد الواحـد وبين البلـدان المختلفة.

نقطـة أخـري؛ وهـي مـا أطلقـت عليـه في كتابـات أخـري تشـظي

الاستقطابات وتفتتها. العالم المعاصر تسيطر عليه القضايا والمفاهيم الجزئية من قبيل التغير المناخي وحقوق الإنسان والجندر، والموضوعات المحددة التي تتفرع عن ذلك مثل الإجهاض أو تعليم الجنس في المدارس ؛ لذا فإن الموقف يرسم وفق كل قضية علي حدة، العرب والمسلمون في أوربا وأمريكا الشمالية يخرجون مع المتظاهرين اليسار والسكان الأصليين والسود وغيرهم ضد الحرب في غزة، ولكنهم يصطفون مع اليمين المحافظ لمناهضة قضية تعليم الجنس في المدارس.

أهمية الانطلاق من الواقع يعني ضرورة الاتجاه لإصلاح الهياكل والبني ومعالجة السياقات التي أنتجت المشاكل، ولا يصرف طاقتنا إلي الجدل في الأبعاد الثقافية دون تأثير علي واقع الناس، وهي الظاهرة التي أطلق عليها البعض «جمهورية الجدل».

رابعا: إعادة صياغة الأسئلة مع التحرر من القديم منها: في كل مرحلة تاريخية كانت هناك اسئلة مركزية انشغل بها الفكر وتمحورت الجهود حولها، لكنها كانت في النهاية محصلة تفاعل بين تطور عنصرين أساسيين: هيكل الدولة وطبيعة الاقتصاد. مع كل تطور تشهده هياكل الدولة العربية وصيغة الاقتصاد المطبق بها وعلاقته بتطورات هياكل الاقتصاد الدولي نشهد تداعيات متشابهة علي الخطابات السياسية والثقافية السائدة. الحديث في الحضارة والنهضة نشأت في هذا السياق وتأثرت بهذين العاملين اساسا.

قد يساعدنا مفهوم التعددية الذي هو ابن أصيل لرسم الخرائط التفصيلية كما قدمت- في إعادة النظر في الأسئلة السائدة، والبحث عن جديدة.

وفق ذلك يمكن الحديث عن مساحات التقاطع بين الديني وبين الحداثة في المجالات كافة؛ فاستجابة المسلمين للحداثة وتفاعلهم معها

اتخذ مسارات متعددة في الاجتماع والاقتصاد والسياسة، وفي النظم وهياكل الدولة، وتطور من فترة لأخري.

ما الذي يعنيه تقديم الإسلام في مواجهة الحداثة باعتبارهما نمطين مصطرعين بحكم تمايزهما؟ وما الذي يعنيه نفي للتعددية في مجالي الحداثة والدين؟

تقديم الإسلام وفق الواحدية وليس التعدد أدى إلى تهميش عدد كبير من الهياكل والمفاهيم التقليدية المهمة، فضلاً عن العديد من الردود الحديثة التي لم يتم تضمينها في خطاب الواحدية، من هنا تكمن أهمية مفهوم شبكة العلاقات الاجتماعية عند بن نبي في فهم الواقع المعاصر.

وفق منطق الشبكات الاجتماعية التي تتأثر بالاقتصاد وبني الدولة الحديثة شهدنا استجابات متعددة لدي الفرد وبين المجتمع وفي هياكل الدولة علي مدار تاريخنا الحديث كله، وهو ما يستدعي أن نوليه اهتماما؛ لأنه يتعلق بالمستقبل قبل أن يخص فهمنا لذاتنا وموقع التاريخ فيه.

كانت هناك استجابات متعددة لتحديات الواقع من منظور المسلمين الذين يريدون أن يعيشوا الزمن المعاصر كمسلمين؛ لكن لم تلق الاهتمام الكافي بالنظر والدراسة بما أثر علي جودة فهمنا للواقع، وللأسف تم استبعادها من المجال البحثي الذي اكتفي بدراسة بعض الظواهر الإسلامية دون غيرها.

عدم الاكتفاء بتأكيد الظواهر كما كانت وانما ادراك سياقاتها وخصائصها المستجدة أمر هام.

تفاعل الإسلام مع نشأة الدولة القومية الحديثة في عالمه الحضاري الذي كان للدولة فيه تعريف مختلف هو ما أنشأ علاقة جديدة للإسلام بالسياسة. الدولة القومية الحديثة امتدت عبر أدوات التشريع والمحاكم

والمدارس والجيش والسوق الواحد . إلخ إلي مساحات كثيرة ملأت الفضاء العام واحتلته، في حين اتسمت دولة المسلمين التي أنشأوا علي مدار قرون بترك مساحات كثيرة للمجتمع/ الأمة لتملأها، ولا تتدخل في وظيفة أو مهمة يمكن أن يقوم بها المجتمع.

لحظة التفاعل -إذن- بين الإسلام والدولة الحديثة هو ما أنشأ اسئلة جديدة؛ فعلي سبيل المثال لم يعد السؤال الذي حكم تفكيرنا لعقود ولايزال هو العلاقة بين الدين والدولة، ولكن كما يطرح طلال أسد في كتابه: «العلمانية ، الدولة القومية ، الدين» من خلال تساؤله عن كيفية إظهار مساحات الدولة الحديثة ، سواء كانت مدارس أو محاكم أو قوانين أو غير ذلك ، قوتها في تكوين وإعادة تعريف الديني والعلماني في علاقتهما ببعضهما البعض.

الدولة الحديثة -كما يري أسد- ليست سببًا بل هي تعبير عن العلمنة، لقد ولدت مساحات اجتماعية محددة نما فيها العلمانيون، وفي نفس الوقت فإنه في تلك الأماكن الاجتماعية نفسها ، يجب أن ينمو الإسلام أيضًا. لا يلتقي المتدينون والعلمانيون ويتفاعلون فحسب، بل أعيد تعريفهم أيضًا، والأهم من ذلك فإن أسد في كتابه السابق يوضح أن الإسلاميين يجب أن يكونوا دولتيين وأن ينخرطوا في السياسة؛ لأن كل الأماكن أصبحت الآن سياسية وتحكمها الدولة.

نتيجة تضخم المجال السياسي في الزمن المعاصر؛ لم يعد السؤال -إذن- في العلاقة بين الدين والدولة أو الدين والسياسة ولكن حول كيف يجري تشكيل الديني والعلماني من قبل الدولة؟وكيف يتفاعلان؟ وهنا فنحن نتحدث عن تمدد السياسي وتوغله وتغوله وكيف يمكن أن نعيده لحجمه من خلال توزيع السلطة/ القوة Power Sharing في المجتمع -وهي من القضايا الأبرز عالميا الآن.

من سمات الأسئلة المعاصرة أنها اسئلة تتعلق بمجمل البشرية، وهي في جوانبها المختلفة تخص الإنسانية المشتركة، صحيح أن تبدياتها تأخذ طابعا محليا ، ولكن يجمعها جوهر واحد.

نحن بصدد اشتراك في القيم ؛لأنها انسانية عامة، وتعدد في مداخل وطرق تحقيقها.

إن البدء بأسئلة جديدة أو إعادة النظر فيما كان مطروحا يقتضي التحرر من الديباجات الفكرية؛ لاكتشاف السياسة الكامنة خلفها، والمصالح الاقتصادية التي تتطلع لتحقيقها.

أنا أدرك أن هناك صراعاً علي المعايير التي يجب أن تحكم عمل المؤسسات الدولية، وفي المجالات المختلفة كالإنترنت والتغير المناخي والتجارة الدولية والذكاء الصناعي، ولكنه صراع ليس من طبيعة حضارية؛ بل تغلب عليه المنافسة السياسية والبحث عن تحقيق المصالح الاقتصادية. مفهوم صراع الحضارات الذي صاغه عالم السياسة الأمريكي هنتجتون كان يستهدف خدمة الهيمنة الأمريكية في مرحلة ما بعد الحرب الباردة التي اتسمت بالواحدية القطبية.

نقطة أخيرة؛ فقد يخفي التنافس والصراع البني المتشابهة التي يستند إليها المصطرعون. بنية الاقتصاد الصيني والأمريكي هي من طبيعة رأسمالية وإن اختلفت فيه مساحات تدخل الدولة، وهم حين يتنافسون علي المعايير التي يجب أن تحكم النظام العالمي ؛ فإنهم يستهدفون تحقيق مصالحهم الذاتية.

هشام جعفر
فبراير ٢٠٢٤
الجيزة -مدينة ٦ أكتوبر

بسم الله الرحمن الرحيم

في عام 1971، ترك أستاذنا مالك بن نبي، رحمة الله، في المحكمة الشرعية في طرابلس لبنان، وصية سجلت تحت رقم 275/ 67 في 16 ربيع الثاني 1391 الموافق 10 حزيران 1971، وقد حملني فيها مسؤولية كتبة المعنوية والمادية.

وتحمّلا مني لهذه الرسالة، ووفاء لندوات سقتنا على ظمأ صافي الرؤية، رأيت تسمية ما يصدر تنفيذًا لوصية المؤلف بـ (ندوة مالك بن نبي).

وهي مشروع نطرحه كنواة لعلاقات فكرية، كان رحمة الله يرغب في توثيقا.

وإنني لأرجو من أصدقاء مالك وقارئيه، مساعدتنا على حفظ حقوق المؤلف في كل ما ينشر بالعربية أو الفرنسية مترجمًا من قبل المترجمين أو غير مترجم. فقد حمَّلني، رحمه الله، مسؤولية حفظ هذه الحقوق، والإذن بنشر كتبه. فإن وُجِدت طبعات لم تذكر فيها إشارة إلى إذن صادر من قبلنا، فهذه طبعات غير مشروعة، ونرجو إبلاغنا عنها.

طرابلس لبنان 18 **ربيع الأول** 1399

15 **شباط (فبراير)** 1979

مقدمة

هـذه الدراسـة جـزء مـن العمـل الـذي نقوم بنـشره تحـت العنـوان العام (ميـلاد مجتمع).

ولكـن لهـا بالنسـبة إلى هـذا العمـل صفـة خاصـة، حبـذت لدينـا نشرها منفصلـة تحـت عنـوان فرعـي هـو: (شـبكة العلاقـات الاجتماعيـة).

وهي تشـمل في الواقـع بمقتضى هذا العنـوان وبصورة منهجيـة، المفاهيم النظريـة التي ترجع إليهـا العناصر التاريخيـة الخاصة بـــــ (ميلاد مجتمع).

وقـد بـدا لنـا مـن الـضرورة أن نفـسر أولًا هـذه الظاهـرة عامـة، قبل أن نعرضهـا بالنسـبة للمجتمـع الإسـلامي خاصـة.

وهـذا يسـمح لنـا أن نحـدد في هـذه الدراسـة، شـأن مـا يحـدث في مدخل أيـة دراسـة، المصطلحـات المسـتخدمة، وخاصـة مفهوم لفظـة (مجتمـع) ذاتها. ونعتقـد أننـا بهـذا قد اسـتجبنا لرغبة القـارئ العـربي والمسـلم، في الوقت الذي يحـاول فيـه أن يدخـل إلى مـسرح التاريـخ، بعد أن تخطَّـى أزمة تاريخـه الكبرى، الأزمـة التـي نعرفهـا، والتي تتجلَّى في سـباته المتطـاول خلال القـرون الأخيرة. فهـو يحـاول أن يـؤدي نشـاطه المشـترك مـن جديـد كـما سـبق أن فعل يـوم كان ممسـكا بمشـعل الحضارة.

إننـا نريـد أن نعطي للقـارئ العربي والمسـلم فرصـة التأمل في هـذه المرحلة من تاريـخ المجتمـع، حـين يولـد، أو حـين ينهـض، وذلك بـأن نريـه أن النهضـة الحقة تقـع في ظاهـرة اجتماعيـة عـبر عنها النبـي صلى الله عليه وسـلم في حديث المشـهور: **«لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»**.

القاهرة في 11 من نيسان (إبريل) عام

1962م

م. ب. ن

أوليَّات

لم تبلغ العلوم الإنسانية بعد درجة تحديد مصطلحاتها عامة، كما حدث للعلوم الطبيعية، فإن في علم الاجتماع بعض المفاهيم التي تبدو أحيانًا غير محددة في ذهن القارئ في البلاد الإسلامية، حيث نجد أن اللغات المحلية لما تتمثل تمامًا المصطلحات الحديثة.

وقد يؤدي تعقد المصطلحات إلى مناقشات أقرب إلى الطابع الأدبي منها إلى منطق العلم، كتلك المناقشة التي ثارت وتثور غالبًا حول مصطلحي حضارة، ومدنية في البلاد العربية. بيد أن هذه المناقشات لا تعين على جلاء الموضوع، بل تجعله أكثر صعوبة.

فمن المفيد إذن أن ننشئ أولًا النظري لموضوعنا (ميلاد مجتمع) قبل أن نعالجه من زاويته التاريخية. وهكذا نجد من المناسب أن نذكر في مستهل دراستنا تنوع الظواهر الاجتماعية، التي تنطبق عليها لفظة مجتمع، فنذكر أولًا الفرق الجوهري بين (المجتمع الطبيعي) أو البدائي، وهو الذي لم يعدّل، بطريقة مُحَسَّة، المعالم التي تجد شخصيته منذ كان، وبين المجتمع التاريخي الذي ولد في ظروف أولية معينة؛ ولكنه عدّل من بعد، صفاته الجذرية ابتداء من هذه الحالة الأولية، طبقًا لقانون تطوره.

والنوع الأول: يحقق نموذج المجتمع الساكن ذي المعالم الثابتة، كالمجتمعات الموجودة في مستعمرة النمل أو النحل. والقبيلة الإفريقية في عصر ما قبل الاستعمار، والقبيلة العربية في العصر الجاهلي تمثلان هذا النموذج.

أما النوع الثاني فإنه يحقق النموذج المتحرك، أعني المجتمع الذي يخضع لقانون التغيير، الذي يعدل معالمه من جذورها.

ومع ذلك فهذا النوع ليس وحيد الصورة. فهو يتنوع من جهة طريقة نشأته، ومن جهة شكل بنائه.

والواقع أن المجتمع التاريخي يمكن أن ينشأ بطريقتين:

فهو إما أن يتركب ابتداء من مواد جديدة، أي من مواد لم تعرض لأي تغيير تاريخي سابق، فهو يستنفد هذه المواد، في الحالة التي تكون عليها في الطبيعة، وبهذه الطريقة نشأت المجتمعات التاريخية الأولى، إبان الثورة الزراعية في العصر الحجري الجديد.

وقد تكون الاستعارة في صورة هجرة تنزع هذه العناصر من المجتمع الأم، كالهجرة التي كونت المجتمع الأمريكي الحالي. وهو المجتمع الذي تكون من عناصر قدمها له مجتمع متحضر في حالة توسعه، هو المجتمع الأوربي في القرن السادس عشر، وكالهجرة التي كونت مجتمع الأسكيمو الذي انتزعت عناصره المكونة له من المجتمعات المغولية الصينية في الشرق الأقصى.

وقد تكون الاستعارة في صورة أخرى عندما تكون الحالة إعادة تركيب أنقاض مجتمع أو مجتمعات اختفت، ومن أمثلة ذلك أن المجتمع الروماني امتص في سبيل بنائه كثيرًا من المجتمعات التي اختفت، مثل المجتمع الغالي بعد معركة (أليزيا Alesia) والمجتمع القرطاجني carthaginoise بعد معركة (زاما)، والمجتمع المصري بعد انتصار القيصر على (يومي)... إلخ.

بيد أنه مهما تكن طريقة البناء فإن ظهور مجتمع تاريخي ليس حدثًا عرضيًا، بل هو نتيجة عملية تغيير مطردة يشترك فيها المجتمع الذي

يستعير، والآخر الذي يقدم العارية، هذه العملية تتم طبقًا لتخطيط نظري عام يشتمل بالضرورة على الجوانب الآتية:

أولًا: المصدر التاريخي لعلمية التغيير المطردة.

ثانيًا: المواد التي تمر بتأثير هذا التغيير من حالتها قبل الاجتماعية، مرورًا يمكن معه أن تحوزها اليد المغيرة إلى حالتها الاجتماعية الجديدة.

ثالثًا: القواعد العامة أو القوانين التي تتحكم في هذا التغيير.

فمن الزاوية الأولى نجد أن النموذج التاريخي من المجتمعات يتعرض أيضًا للتنوع الناشئ عن الظرف التاريخي الذي يتيح له ميلاده. هناك من هذه الزاوية نوعان من المجتمع:

أ. المجتمع التاريخي الذي يولد، فيكون ميلاده إجابة عن اختيار مفروض، تفرضه الظروف الطبيعية الخاصة بالوسط الذي يولد فيه، سواء تعرض هذا الوسط لتنوع مفاجئ، أم أن العناصر المكونة له قد واجهت فجأة ظروف وسط طبيعي جديد:

وهذا هو النموذج الجغرافي

ب. المجتمع التاريخي الذي يرى النور تلبية لنداء فكرة.

وهذا هو النموذج الفكري (الإيديولوجي).

وينتمي المجتمع الأمريكي إلى النوع الأول، إذ هو ثمرة هجرة أوربية، اضطرت إلى أن تتكيف مع الظروف الطبيعية في القارة الجديدة. ولقد عرضت على الشاشة قصة الاختبار الذي منح هذا المجتمع ميلاده، في صورة أفلام تناولت موضوعاتها حياة الناس في أقصى الغرب الأمريكي (for – west)، في شخص البطل (بوفالوبيل). تلك الأفلام التي غذت خيال الجيل السابق في أوربا، وألهمته أن يختار ملابس رعاة البقر، زيًّا رسميًّا لحركات الكشافة.

أما النموذج الثاني فإليه ينتمي المجتمع الإسلامي، كما ينتمي إليه المجتمع الأوربي الأصلي، وهو الذي يعد بصورة عامة ثمرة للفكرة المسيحية.

ويمكن أن نعد المجتمع السوفييتي اليوم والمجتمع الصيني من هذا النوع.

وفضلًا عن هذا التنوع ذي الطابع التاريخي المتصل بمنشأ المجتمع، فإن من الواجب أن نلاحظ أيضًا وجود تنوع ذي طابع تشكيلي يتصل ببناء المجمع.

وينبغي من هذه الوجهة أن نميز المجتمعات التي يقوم بناؤها على طوابق كثيرة، عن المجتمعات ذات الحجر الواحد أو الطابق الواحد.

والمجتمع الإسلامي الذي يعد خاصة موضوع دراستنا، هو من النموذج ذي الحجر الواحد، أعني أن بناءه قد اتخذ صورة واحدة تتفق كثيرًا أو قليلًا مع الحديث المشهور:

«**المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضًا**».

وهو الحديث الذي يعطي الصورة الدقيقة التي كان عليها المجتمع الإسلامي في عهد النبي صلى الله عليه وسلم.

وهذا التحديد الذي نضعه للمجتمع الإسلامي، لا علاقة له بالحركة المذهبية التي قسمته خلال التاريخ إلى مدارس أو طوائف. فهو تحديد مجتمع ديمقراطي يحتفظ في اتجاهاته، إن لم يكن في مؤسساته، بجوهر الديمقراطية، أعني أنه كان مجتمعًا بلا طبقات.

والتجربة الراهنة في الجمهورية العربية المتحدة هي في الواقع محاولة لإعادة التعبير عن هذا الجوهر في صورة حديثة.

أما المجتمع البرهمي، فهو على العكس من ذلك، نموذج للمجتمع المبني على طوابق، المجتمع المنقسم إلى طوائف متراكبة، حتى في داخل البناء الاجتماعي في الهند الحديثة، على الرغم من جهود غاندي.

والمجتمع الأوربي في القرن التاسع عشر، يقدم لنا مثالاً آخر للتراكب الاجتماعي بين الطبقات المختلفة التي كان يتألف منها.

فهذه إذن طائفة من الأمثلة على التنوع التاريخي أو التشكيلي في المجتمع الذي ندرسه. بيد أن في هذه الأمثلة جميعًا عددًا من الخصائص المشتركة. فالمجتمع - أيًا كان نموذجه التاريخي أو التشكيلي - ليس مجرد جمع لعناصر، أو أشخاص، تدعوهم غريزة الجماعة إلى أن يتكتلوا في إطار اجتماعي معين.

هذه الغريزة وسيلة لإنشاء المجتمع، وليست سببًا في إنشائه، إذ يضم المجتمع ما هو اكثر من مجرد مجموعة من الأفراد الذين يؤلفون صورته، يضم عددًا من الثوابت التي يدين لها بدوامه، وبتحديد شخصية في صورة مستقلة تقريبًا عن أفراده.

ويمكن أن نفصل الأمر بطريقتين:

أ. فقد يحدث في بعض الظروف التاريخية أن يفقد مجتمع ما شخصيته ويمحي من التاريخ، ومع ذلك فإن عدد أفراده قد لا يتغير في هذه الحالة، بل يحتفظ كل فرد بغريزة العيش في جماعة، وهي الغريزة التي تحدد معالم الإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًا، وإنما أصبح الأفراد مجرد أنقاض لمجتمع بائد، أنقاض مهيأة لأن تدخل في بناء جسد اجتماعي جديد.

ففي أعقاب معركة (أليزيا Alesia) اختفي المجتمع الغالي، ولكن الغال أفرادًا لم يختفوا، بل تحولوا إلى مواد مهيأة للدخول في بناء جسد اجتماعي آخر هو المجتمع الروماني.

ب. فإذا حدث أن اختفي الأفراد الذين يكونون مجتمعًا ما في نهاية جيل معين، فإن المجتمع يبقي، ويحتفظ بشخصية لا يمسها شيء، كما يحتفظ بدوره في التاريخ.

بل إنه يفرض على القادمين الجدد أنفسهم - حتى ولو كانوا أجانب - عبقريته وتقاليده وعاداته، وقد رأينا ذلك عند ابتلع المجتمع الصيني قبائل المانشو والمغول، حين غزوا مملكة الصين.

فالمجتمع يحمل إذن في داخله الصفات الذاتية التي تضمن استمراره، وتحفظ شخصيته ودوره عبر التاريخ.

وهذا العنصر الثابت هو المضمون الجوهري للكيان الاجتماعي، إذ هو الذي يحدد عمر المجتمع، واستقراره عبر الزمن، ويتيح له أن يواجه ظروف تاريخه جميعًا.

وهو الذي يتجسد في نهاية الأمر في شبكة العلاقات الاجتماعية، التي تربط أفراد المجتمع فيما بينهم، وتوجه ألوان نشاطهم المختلفة في اتجاه وظيفة عامة، هي رسالة المجتمع الخاصة به.

فتكون هذه الشبكة، ولو في مرحلة ابتدائية، هو الذي يعبر عن حدث (ميلاد مجتمع) في التاريخ.

***

النوع والمجتمع

حاولنا فيما سبق أن نحدد معني المصطلح (مجتمع)، على الأقل من الوجهة التاريخية، التي تشمل أصول الكيان الاجتماعي ومن الوجهة التشكيلية التي تتصل ببنائه.

ونريد هنا أن نحدد الأمر من الوجهة الوظيفية، ولعل من نافلة القول أن نذكر أن مصطلح (مجتمع) في معناه البسيط - المعني الأدبي الذي يعطيه القاموس - يعني: تجمع أفراد ذوي عادات متحدة، يعيشون في ظل قوانين واحدة، ولهم فيما بينهم مصالح مشتركة.

وهذا تحديد خارجي وصفي، لا يعطي أدني تفسير (للوظيفة) التاريخية التي تناط بتجمع من هذا القبيل، كما أنه لا يفسر تنظيمه الداخلي، الذي قد يكون كفئا لأداء مثل هذه الوظيفة.

فمن الضروري إذن أن نزيد في تحديد نطاق موضوعنا

ولذا ينبغي أن نستبدل بالتحديد الوصفي المقدم في الفصل السابق تحديدًا جدليًا، وبعبارة أخرى: ينبغي أن نحدد (المجتمع) في نطاق (الزمن).

فتجمعات الأفراد الذين لا يعدل الزمن من علاقاتهم الداخلية، ولا تتغير أشكال نشاطهم خلال المدة، لا تعد من التجمعات الخاصة التي نقصدها بمصطلح (مجتمع).

والجماعات الإنسانية المقصودة منذ (ليفي بريل)، بعبارة (المجتمعات البدائية) التي لا تتغير صورة حياته، كما لا تتغير مستعمرات النمل خلال آلاف السنين، هذه الجماعات خارجة عن نطاق التحديد.

فحياة هذه الجماعات الإنسانية تصور لنا حتى الآن مرحلة، مرت بها الإنسانية في عصر ما قبل التاريخ.

وفي هذه المرحلة تتحجر الصفات الاجتماعية، ويندر تنوعها من عصر لآخر: ولو أخذنا قطاعين من حياتها الاجتماعية يفصل بينهما آلاف السنين لوجدناهما متطابقين، على ما لاحظه المختصون في (علم الأجناس)، الذين يدرسون اليوم الحياة الإنسانية في بعض أقطار إفريقية الاستوائية.

وبما أن كل تغيير يطرأ على الخصائص التشكيلية، أو يحدث في التوجيه الثقافي لجماعة إنسانية معينة، هو نتيجة مباشرة لوظيفتها التاريخية فإن كل جماعة لا تتطور، ولا يعتريها تغيير في حدود الزمن، تخرج بذلك من التحديد الجدلي لكلمة (مجتمع).

وفضلا عن ذلك فإن الجماعات التي ما زالت في هذه المرحلة الأولي من التطور، تتجه بدورها إلى الاندماج في (المجتمع العالمي)، الذي يتكون في هذه الأيام بفعل العوامل الفنية، تلك التي تدخل في ثقافة القرن العشرين مفهوم (العالمية).

وأيا كان الأمر (فالمجتمع) هو الجماعة الإنسانية، التي تتطور ابتداء من نقطة يمكن أن نطلق عليها مصطلح (ميلاد).

ولكن حين نتحدث عن (ميلاد) معين، فإنا نعرفه ضمنًا بوصفه (حدثا) يسجل ظهور شكل من أشكل الحياة المشتركة، كما يسجل نقطة انطلاق لحركة التغيير التي تتعرض لها الحياة.

ويظهر هذا الشكل في صورة نظام جديد للعلاقات بين أفراد جماعة معينة .

ومع ذلك فإن هذه الصورة الجديدة للحياة المشتركة قد تبدأ بفرد

واحـد، يمثـل في هـذه الحالة نـواة المجتمع الوليد، وذلك بلا شـك هـو المعني المقصـود مـن كلمـة (أمـة)، عندمـا يطلقها القـرآن الكريـم على إبراهيـم عليه السـلام في قولـه تعـالى: {**إِنَّ إِبْرَاهِيـمَ كَانَ أُمَّةً**} [النمـل: 16/ 120] ففي هذه الحالـة نجـد أن المجتمع (الأمة) يتلخص في (إنسـان واحـد)، أي أنه يتخلص في مجـرد احتـمال حـدوث تغيـير في المسـتقبل، مـا زال في حيـز القـوة، تحملـه فكـرة يمثلها هذا (الإنسـان).

فلكـي نعطـي لموضوعنـا تعريفًا منطقيًـا، ينبغي أن نربطـه بمعامل الزمن، ربطًـا نحـدد معـه لهذا المعامـل دلالتـه النفسـية والاجتماعية. ومن هـذا الوجه يصبـح المجتمـع هـو: **الجماعـة التي تغـير دائـمًا خصائصهـا الاجتماعيـة بإنتاج وسـائل التغيـير، مـع علمها بالهـدف الذي تسـعي إليه مـن وراء هـذا التغيير**.

ومـن الحقائـق المقـرة في علـم الكيميـاء منـذ درس العلـماء المركبـات المتشـابهة الجوهـر isomers، أن الأجسـام قـد تتماثـل في التركيـب الكيميائـي دون أن تتشـابه خصائصهـا. واسـتنبط العلـماء مـن هـذا أن مجموعـة الذرات ليسـت مجـرد كميـة مـن المـادة، بل هـي تنظيـم هذه المـادة طبقًـا لنظـام معين؛ فاختـلاف الخصائـص الكيميـاء إنـما يرجـع في الحقيقـة إلى اختـلاف التنظيـم الداخـلي، أو بتغبـير أوضـح اختـلاف الهندسـة الداخليـة.

والأمـر كذلـك بالنسـبة للمجتمـع، فهو ليس مجـرد مجموعة مـن الأفراد، بـل هـو تنظيم معـين ذو طابع إنسـاني يتـم طبقًا لنظـام معين.

وهذا النظام في خطوطه العريضة يقوم بناء على ما تقدم على عناصر ثلاثة:

1. حركة يتسم بها المجموع الإنساني.
2. وإنتاج لأسباب هذه الحركة.
3. وتحديد لاتجاهها.

فهذه هي العوامل الثلاثة التي يدين لها مجموع إنساني معين، بخصائصه الاجتماعية التي تحيله (مجتمعًا) بالمعني المنطقي للكلمة.

والواقع أن فكرة الحركة، تلك التي تتطابق مع مفهوم التغيير والتطور، تعد عنصرًا جوهريًا في التعريف في علم الاجتماع.

وهذه الفكرة نفسها قد ساعدتنا في دراسة أخرى، على التفرقة بين فكرة (راس المال) وفكرة (الثروة)، إذ كان المصطلح الأول يعني المال المتحرك، وكان الثاني يعني المال الساكن.

وفكرة الحركة ستساعدنا هنا على التفرقة بين (المجتمع)، وبين سائر أشكال الجماعات الإنسانية، التي لا تتصف بما سبق أن أشرنا إليه من خصائص، بتابعة.

ومع ذلك فإن الحركة في علم الاجتماع تستتبع فكرة ذات قيمتين: **فأن تطور الجماعة يؤدي بها إما إلى شكل راق من أشكال الحياة الاجتماعية، وإما أن يسوقها على عكس ذلك إلى وضع متخلف.**

وعلى أية حال فإن أمام كل مجتمع غاية، فهو يندفع في تقدمه إما إلي الحضارة، وإما إلى الانهيار.

وفي مقابل ذلك نجد أنه حينما تنعدم الحركة، فإن الجماعة الإنسانية تفقد تاريخها: إذ تصبح.. ولا غاية لها.

فهذا هو في نهاية الأمر المقياس الأساسي الذي يساعدنا على أن نواجه مشكلة ميلاد مجتمع معين: **تكسب الجماعة الإنسانية صفة (المجتمع) عندما تشرع في الحركة، أي عندما تبدأ في تغيير نفسها من أجل الوصول إلى غايتها. وهذا يتفق من الوجهة التاريخية مع لحظة انبثاق حضارة معينة.**

أمـا الجماعات السـاكنة فـإن لها حيـاة اجتماعيـة دون غاية، فهـي تعيش في مرحلـة ما قبـل الحضارة.

وخلاصـة القـول: إن الطبيعـة توجـد النـوع، ولكـن التاريـخ يصنـع المجتمـع، وهـف الطبيعـة هو مجـرد المحافظـة على البقـاء، بينـما غايـة التاريخ أن يسـير بركـب التقـدم نحو شـكل مـن أشـكال الحيـاة الراقية، هو مـا نطلق عليه اسـم الحضـارة.

***

الآراء المختلفة في تفسير الحركة التاريخية

هـذه الاعتبـارات التـي أشرنـا إليهـا في الفصـل السـابق تربـط فكـرة (المجتمـع) بوضـع متحـرك ذي عنـاصر ثلاثـة:

أ. حركة مستمرة.

ب. إنتاج دائم لأسبابها.

ت. غايتها.

لكـن هـذا التخطيـط يحبسـنا داخـل الحلقـة المفرغـة، حلقـة البيضـة والدجاجـة عندمـا نريد أن نلهو بتحديـد أي منهما كان سـببًا في وجود الآخر.

فـإن مـا ذهبنـا إلى أن «الحركة هي التي تؤدي إلى أسـبابها»، وجدنا أنفسـنا أمـام تعـارض ظاهـر، فـإن تخطيطنـا الحركـي يعطينـا صـورة عـن المجتمع في حركتـا، ولكنـه لا يفـسر الـشروط الأولية لهـذه الحركة.

وأي وسـط (إنسـاني) ينطـوي في الحقيقـة على نصيـب من الخمود، شـأنه في ذلـك شـأن أي وسـط مـن المـادة، ونحن نـدل على هـذا الخمـود في جانب الأفـراد بصيـغ مختلفـة: فنتحـدث أحيانًـا عـن الكسـل وعـن نقـص الطاقـة، وعـن نقـص الإرادة... إلـخ... كـما أننـا نـدل عليـه في الجانـب الجماعي حين نتحـدث عـن الركـود أو الكسـاد والتخلـف.. إلخ.

ومعنـي هـذا أن كل وسـط إنسـاني مندمـج في حركته، منتج لأسـباب هـذه الحركـة، ينطوي على عال أسـاسي يقهـر الخمود الفطـري – طبقًا لمبدأ

الميكانيكا الكلاسيكي - حين يحيل عناصر الخمود في وسط معين إلى قيم حركية.

لقد فسر كثيرون هذه الظاهرة بصور مختلفة.

فـ (هيجل يرجع الأسباب التي تحكم كل حركة تاريخية، أعني كل تغيير اجتماعي إلي مبدأ التعارض الذي يتكون من قضية ونقيضها.

فحينما تنشأ الحركة طبقًا لهذه الأسباب المتعارضة، فإن غايتها تتمثل أمامه في صورة اندماج وتركيب محتوم!

فهذه هي الأحوال الثلاث التي تسيطر على كل حركة تاريخية في رأي هيجل، وبالتالي يتلخص فيها كل تغيير اجتماعي.

فالحالة التي توجد فيها جماعة إنسانية في لحظة معينة من تاريخها هي - في رأيه - قضية.

ولكن قد تظهر خلال هذه الحركات أسباب، ذات طابع اقتصادي أو أخلاقي أو مناخي تهدف إلى تعديل اتجاهها. فبتأثير الأفعال وردود الأفعال المتبادلة يصبح الوسط مجالًا لنزعات السكون المتصلة بخموده الفطري، ونزعات الحركة التي تنشئ حالة مناقضة في طريقها إلى الظهور يتكون عنها نقيض القضية.

وفكرة التعارض هذه هي التي تكون في نظر هيجل القوة المحركة التي تخلق الحركة التاريخية، التي من شأنها أن تخلق أسبابها.

والاندماج أو التركيب هو الغية المنشودة من هذا الكيان كله، ذلك الكيان الذي يجدد دورته تعارض جديد يزلزل التعادل القائم المستقر.

ويعد تفسير فكرة التعارض هذه هو الميدان الذي اختلفت فيه المذاهب الفكرية الحديثة.

فالفكـرة الماركسـية تـري أن الأسـباب المتعارضة التي تـؤدي إلى حدوث التغيـرات الاجتماعيـة ذات طابـع اقتصـادي: فميـلاد المجتمـع وشـكل الحضـارة الـذي يتخـذه ناشـئان عـن التعـارض الاقتصـادي.

ومـع ذلـك فلـو أننـا طبقنـا عـلى هـذه الفكـرة مقياسـها الاقتصـادي الخـاص، فسـنبرز أمـام أعيننـا حـدود امتدادها عـلى الخريطـة الاقتصادية للعـالم. لإن تأملنـا امتـداد الفكـرة الماركسـية باعتبارها ظاهـرة اقتصادية، يدلنـا عـلى أنهـا ترسـم منطقـة اقتصاديـة، يدلنـا عـلى أنهـا ترسـم منقطـة اقتصاديـة، يقـع متوسـط دخل الفرد السـنوي فيـه تقريبًا بـين مئتي دولار وسـبع مئـة دولار، وهـو المسـتوى الذي وصلـت إليـه اليابان مـن ناحية، وإنجلـترا مـن ناحيـة أخرى.

وبذلـك نسـتطيع أن نقـرر - إلى أن يثبـت العكـس - أن انتشـار الفكـرة الشـيوعية، محـدود داخـل هـذه الحـدود الاقتصاديـة المطابقـة لحـدود جغرافية معينـة، وأن التفكـير الماركـسي لم يجـد وراء هـذه الحـدود المزدوجـة ظـروف تأقلمـه، فهو بهـذه الصورة لا يسـتطيع أن يقدم لنـا تفسرًا معقـولًا للمجالات التـي لم ينتـشر فيهـا عـلي الخريطة.

بيـد أن هـذه الملاحظـة ذاتهـا تـؤدي بنـا ضمنًـا إلى نظريـة (جـون أرنولد توينبـي)، تلـك التـي تحـدد بدقـة مشـكلة الحـدود التـي يمكـن أن يتـم فيهـا تغيـير اجتماعـي معين، وهـي بذلك تفـسر لنا: لمـاذا كان مجـال انتشـار الفكرة الماركسـية عـلى خريطـة العـالم الاقتصاديـة واقعًـا داخـل حـدود معينة؟

لقـد اتبـع المـؤرخ الإنجليـزي الكبـير منهجًـا، ينطبـق في جانـب منه على تخطيـط هيجـل، وذلك حين شـبه فكرة التعـارض بعقبة ذات طابـع اقتصادي أو فنـي عبر عنهـا بكلمـة (التحدي).

وفي رأيه أن التحدي يتوجه إلى ضمير الفرد أو الجماعة، وتكون مواجهته له بالقدر الذي تكون عليه أهمية الاستفزاز وبين الموقف الذي يتخذه الضمير في مواجهته.

وعلى هذا فلو افترضنا أن التحدي كان ضعيفًا ضعفًا لم يصل إلى مستوى معين، فإن (الإجابة) عنه ستكون هي أيضًا ضعيفة، وبعبارة أخرى، لا ضرورة لهذه (الإجابة)، وبذلك يفقد التحدي معناه بوصفه عاملًا في إحداث التغيير الاجتماعي.

فهناك إذن حد يبدأ منه ما أطلق عليه توينبي (التحدي المناسب) الذي يستلزم نشوء (إجابة) كافية لتحريك أسباب التغيير.

ثم إن فاعلية الإجابة تنمو متناسبة مع قيمة التحدي، حتى يصل إلى حد معين، فإن استمر في نموه فإنه يصبح منعدم التأثير، لأنه ينصب أمام الضمير استحالة ليس في طوقه أن يحلها. فالإجابة في مثل هذه الحال نصبح عديمة الجدوى.

وهكذا يضع توينبي التغيير بين حدين، لا يتم خارج نطاقهما، ذلك في حال شبيهة بالإفراط تنشأ عن زيادته على قدر معين.

وبهذه الطريقة يفسر المؤرخ الإنجليزي الكبير أهم المراحل في التاريخ الإنساني، فهو يذهب إلى أن العلة في بقاء بعض الجماعات الإنسانية في حالة راكدة، لا تكون (مجتمعًا) بالمعني المقصود من هذه الكلمة، لا تخرج عن أحد احتمالين: فإما أن التحدي لم يكن كافيًا لدفع طاقتها إلى إجابته، وإما أن هذه الجماعات قد عمدت إلى الفرار من طريقه؛ ثم إنه يسوق لنا أمثلة على ذلك حين يحدثنا عن الشعوب التي هاجرت إلى أعالي النيل إبان العصر الحجري الجديد، فلم تستطع أن تحدث تغييرًا ذا بال في شرائط

حياتها منذ ذلك الحين، لأنها قد عمدت إلى الفرار من قسوة التحدي، أما إخوانهم الذين كانوا يعيشون في الوادي المنخفض فقد آثروا مواجهة التحدي، الذي واجهتهم به الطبيعة والمناخ فغيروا بذلك شرائط حياتهم تغييرًا تامًا، ونجحوا في إقامة أول مجتمع متحضر شهده التاريخ.

كذلك يورد المؤرخ الإنجليزي حالة الأسكيمو، الذين يعدون اليوم نموذجًا للجماعة الإنسانية التي لا تغير شرائط وجودها، لأن تحدي الطبيعة لها - وقد أربي على إمكانياتها وقواها - جمدها في شكل من أشكال الحياة الساكنة.

وبهذه الأمثلة يرينا توينبي كيف أن نقص التحدي أو زيادته وعنفه يؤثران بصورة واحدة على قوي التاريخ الإنساني.

ونحن يمكننا إلى حد ما أن نصوغ هذا الرأي الذي ذهب إليه المؤرخ صياغة جديدة في ضوء القرآن الكريم، فقد نستطيع - ما دمنا لم نصل بهذه الطريقة إلى تفسير واضح لمنشأ الحركة التي ولدت المجتمع الإسلامي وغايته التاريخية - أن نفسر هذه الحركة بالعوامل النفسية التي حفزت القوة الروحية في هذا المجتمع، أعني شروط حركته عبر القرون.

والواقع أن القرآن قد وضع الضمير المسلم بين حدين هما: الوعد والوعيد، ومعنى ذلك أنه قد وضعه في نسب الظروف التي يتسنى له فيها أن يجيب على تحد روحي في أساسه.

فالوعيد هو الحد الأدنى الذي لا يوجد دونه جهد مؤثر، والوعد هو الحد الأعلى الذي يصبح الجهد من ورائه مستحيلًا، وذلك حين تطغي قساوة التحدي على القوة الروحية التي منحها الإنسان.

وبذلك نجد أن الضمير المسلم قد وضع بين حدي العمل المؤثر، وهما الحدان اللذان ينطبقان على مفهوم الآيتين الكريمتين:

(أ) {فَلا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلاَّ القَوْمُ الخَاسِرُونَ} [الأعراف: 7/ 99]

(ب) {إِنَّهُ لا يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِلاَّ القَوْمُ الكَافِرُونَ} [يوسف: 12/ 87]

وبين هذين الحدين تقف القوة الروحية متناسبة مع الجهد الفعال، الذي يبذله مجتمع يعمل طبقًا لأوامر رسالة، أعني طبقًا لغايته.

في هذه الحالة الروحية صبر بلال رضي الله عنه على ما كان يلقاه من عذاب ومحن، فوجدناه وهو في قمة المحنة يرفع إصبعه وهو يكرر إجابته على تحدى قريش: «أحد.... أحد...»، ولم تستطع قوة في الأرض، وما كان لها أن تستطيع أن تخفض إصبعه، إذ أن روحه، في اللحظة التي كانوا يصبون فيها العذاب على بدنه كانت منغمرة في فيض وراني لا يوصف، هو (وعد) الحق.

وقصة المرأة التي طلبت من الرسول صلى الله عليه وسلم إقامة حد الزنا عليها تبرز لنا قيمة الوعيد في توجيه الطاقات النفسية في حالة معينة.

وربما أفدنا من هذه القصة ومن سابقتها، كيف تكون الحركة التاريخية التي تقع بين حدي - الوعد والوعيد - هادفة إلى ما هو أعلى محلقة فوق ما هو أدني.

فالقوة الروحية التي تتطابق مع العمل المثمر الفعال تقع إذن بين حالين من حوال النفس، لا يوجد وراءهما إلا الخمول والرخاوة في جانب، واليأس والعجز في جانب آخر.

وإن القرآن الكريم ليعرض لنا صورة أخاذة لهذين الحدين اللذين يضمان العمل المثمر في قوله تعالى:

{ولَئِنْ أَذَقْنَا الإنسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَئُوسٌ كَفُورٌ ولَئِنْ أَذَقْنَاهُ نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ} [هود: 11/ 9 و10]

التاريخ والعلاقات الاجتماعية

وهكـذا تحتمل فكرة (الحركة التاريخية) تفسـيرات عـدة، فمؤرخ كتوينبي يقـدم في تفسـيرها تأثـير الوسـط الطبيعـي، وعـالم الاجتماعي يسـتطيع إذا هو اعتمـد على تعاليم المدرسـة الماركسـية أن يغلـب تأثير العامـل الاقتصادي.

ولكنـا نجـد في التحليـل الأخـير أن آليـة الحركـة التاريخيـة إنـما ترجـع في حقيقتهـا إلى مجمـوع مـن العوامـل النفسـية الـذي يعـد ناتجًـا عـن بعـض القـوي الروحيـة، وهـذه القـوي الروحيـة هي التـي تجعل من النفـس المحرك الجوهـري للتاريـخ الإنسـاني.

وهكـذا وجدنـا في مسـتهل القـرن التاسـع عـشر أحـد كبـار المؤرخـين (جيـزو)، يحلـل الحـركات التاريخيـة في أوربـا، فـيرد المشـكلة إلى حـدود علم الاجتـماع وعلـم لنفس معًا. فالمـؤرخ الفرنسي الكبـير يـرى أن التاريخ بصفته (علـم ما وقـع فعلًا) يمكـن أن يتناول موضوعـه بطريقتين: فإمـا أن يجد مجال دراسـته في الفـرد نفسـه، في كل ما يؤثـر في حياته، ويغير من صفات إنسـانيته، وإمـا أن يجده في الوسـط الـذي يحيط بهذا الفـرد، أعني في كل مـا يؤثر في حياة المجتمـع، ويغـير مـن صفاته، والتاريـخ على أية حال ليس سـوي هـذا التغيير الـذي تتعـرض لـه (الـذات)، والمجال الـذي يحوطها على سـواء.

أي إنـه عـلى مـا ذهـب إليه علـم الاجتـماع: (النشـاط المشـترك) المسـتمر الـذي تقـوم بـه الكائنـات والأفكار والأشـياء، مطبوعًـا على صفحـة الزمان.

وإذا أردنـا تعبـيرًا أدق فإنـا نقـول: إن صناعـة التاريـخ تتـم تبعًـا لتأثـير طوائـف اجتماعيـة ثـلاث:

أ. تأثير (عالم الأشخاص).

ب. تأثير (عالم الأفكار).

ت. تأثير (عالم الأشياء).

لكن هذه العوالم الثلاثة لا تعمل متفرقة، بل تتوافق في عمل مشترك تأتي صورته طبقًا لنماذج إيديولوجية من (عالم الأفكار)، يتم تنفيذها بوسائل من (عالم الأشياء)، من أجل غاية يحددها (عالم الأشخاص).

فالعمل التاريخي بالضرورة من صنع الأشخاص والأفكار والأشياء جميعًا ومعني هذا أنه لا يمكن أن يتم عمل تاريخي إذا لم تتوافر صلات ضرورية داخل هذه العوالم الثلاثة لتربط أجزاءها في نطاقها الخاص وبين هذه العوالم، لتشكل كيانها العام، من أجل عمل مشترك.

وكما أن وحدة هذا العمل التاريخي ضرورة، فإن توافق هذه الوحدة مع الغاية منها - وهي التي تتجسم في صورة (حضارة) - يعد ضرورة أيضًا. وهذا الشرط يستلزم كنتيجة منطقية وجود (عالم) رابع، هو مجموع العلاقات الاجتماعية الضرورية أو ما نطلق عليه (شبكة العلاقات الاجتماعية).

ولقد أشرنا فيما مضي إلى أن المجتمع ليس مجرد كمية من الأفراد، وإنما هو اشتراك هؤلاء الأفراد في اتجاه واحد، من أجل القيام بوظيفة معينة ذات غاية، ونضيف الآن أن (عمل) المجتمع ليس مجرد اتفاق (عفوي) بين الأشخاص والأفكار والأشياء، بل هو تركيب هذه العوالم الاجتماعية الثلاثة، التركيب الذي يحقق معه ناتجُ هذا التركيب في اتجاهه وفي مداه (تغيير) وجوه الحياة، أو بمعني أصح: تطور هذا المجتمع.

أصل العلاقات الاجتماعية

ومع ذلك فإن شبكة العلاقات الضرورية لأداء العمل الاجتماعي المشترك؟؟ نتيجة أولية تستحدثها العوالم التي يتكون منها مجتمع معين، بل هي نتيجة لظروف والشروط التي تحدث الحركة التاريخية نفسها.

ولقد رأينا أن هذه الحركة يمكن تفسيرها على أنها ثمرة لتعارض معين طبقًا لمنهج (هيجل)، أو على أنها إجابة على تحد معين على ما ذهب إليه (توينبي).

والمعلوم أن أول عمل يؤديه مجتمع معين في طريق تغيير نفسه مشروط باكتمال هذه الشبكة من العلاقات. وعلى هذا نستطيع أن نقرر أن شبكة العلاقات هي العمل التاريخي الأول الذي يقوم به المجتمع ساعة ميلاده. ومن أجل ذلك كان أول عمل قام به المجتمع الإسلامي هو الميثاق الذي يربط بين الأنصار والمهاجرين. وكانت الهجرة نقطة البداية في التاريخ الإسلامي، لا لأنه تتفق مع عمل شخصي قام به النبي صلى الله عليه وسلم، ولكن لأنها تتفق مع أول عمل قام به المجتمع الإسلامي، أي مع تكوين شبكة علاقاته الاجتماعية، حتى قبل أن لتكون تكونًا واضحاَ عوالمه الاجتماعية الثلاثة.

فإن التاريخ إنما يبدأ في الواقع قبل أن تتكون هذه العوالم، وذلك واضح في حالة المجتمع الإسلامي ساعة ميلاده. كما أنه قد ينتهي - أحيانًا - بينما المجتمع غني بما فيه من (أشخاص) و (أفكار) و (أشياء). كما قد حدث أيضًا للمجتمع الإسلامي إبان أفوله، أي عندما نجم في تطوره

مركب القابلية للاستعمار. لقد كان المجتمع الإسلامي آنذاك غنيًا، ولكن شبكة علاقاته الاجتماعية قد تمزقت.

وهو ما ألمح إليه النبي صلى الله عليه وسلم دون شك - للتربية لا لمجرد الخبر - في قوله «يوشك أن تداعي الأمم عليكم كما تداعي الأكلة إلى قصعتها. قالوا: أو من قلة نحن يومئذ يا رسول الله؟ قال: لا، بل انتم كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعن الله من صدور أعدائكم المهابة منكم، وليقذفن في قلوبكم الوهن. قيل: وما الوهن يا رسول الله؟ قال: حب الدنيا وكراهية الموت». لقد كان هذا الحديث ضربًا من التنبؤ والاستحضار: استحضار صورة العالم الإسلامي بعد أن تتمزق شبكة علاقاته الاجتماعية، أي عندما لا يعود مجتمعًا، بل مجرد تجمعات لا هدف لها كغثاء السيل.

ولا ريب أن جيلنا الحاضر يدرك هذا الحديث أكثر مما كان يدركه أصحاب النبي، لأنه يصف في مضمونه العالم المستعمر والقابل للاستعمار، الأمر الذي تعرضنا فيه لتجربة شخصية.

ومهما يكن من شيء، فإن أحدًا من الناس لا يستطيع أن يدعي أن هذه العلاقات مجرد أثر ناتج عن إضافة أشخاص وأفكار وأشياء إلى المجتمع. فالواقع أننا حين نتحدث عن عالم من هذا العوالم الثلاثة، فإنما نقصد إلى الحديث عن المجتمع في مرحلة من مراحل تغييره، أي في مرحلة يعد كل عالم منها - في ذاته - ثمرة هذا التغيير.

(فالشخص) في ذاته ليس مجرد فرد يكون النوع، وإنما هو الكائن المعقد الذي ينتج حضارة. وهذا الكائن هو في ذاته نتاج الحضارة، إذ هو يدين لها بكل ما يملك من أفكار وأشياء.

وبعبارة أخرى كل من العوالم الاجتماعية الثلاثة يتفق مع الصيغة التحليلية التالية:

ناتج حضارة = إنسان + تراب +وقت

هذه العلاقة العضوية التاريخية الأساسية تتجلي في كل عنصر من عناصر المجتمع الثلاثة لتؤكد وحدة تأثيره منفردًا، كما تتجلي في علاقاته بالعصريين الآخرين لتؤكد وحده تأثيرها مجتمعة. وهي تتجلي خاصة في الإطار الشخصي للفرد، حين تقدم له بصورة ما جوهر نظام علاقاته الاجتماعية؛ وخلاصة القول إن أصل شبكة العلاقات الاجتماعية - الذي يتيح لمجتمع معين أن يؤدي عمله المشترك في التاريخ - إنما يكمن في تخلق تركيبه العضوي التاريخي. وعلى هذا فإن تاريخ هذا التركيب هو الذي يفسر أصله، كما يحدد في الوقت نفسه طبيعة العلاقات الاجتماعية لحظة نشوئها.

***

طبيعة العلاقات

لـو أنـا وجدنا في مـكان معـين وفي زمن معـين، نشـاطًا متآلفًا مـن الناس والأفـكار والأشـياء دلنـا ذلـك عـلى أن الحضـارة قـد بـدأت في هـذا المجال، وأن تركيبهـا قـد تـم فعـلًا (في عالم الأشـخاص).

إن العمـل الأول في طريـق التغيـير الاجتماعـي هو العمل الـذي يغير الفرد مـن كونـه (فـردًا) «Individu» إلى أن يصبـح (شـخصًا) «personne» وذلـك بتغيـير صفاته البدائيـة التي تربطه بالنـوع إلى نزعات اجتماعيـة تربطه بالمجتمع.

هـذه العلاقـات الخاصـة بعـالم (الأشـخاص) هـي التـي تقـدم الروابـط الضروريـة بـين الأفـكار والأشـياء، في نطاق النشـاط المشـترك الـذي يقوم به مجتمـع ما.

واجتـماع الأشـخاص في أي ظـرف وفي أي مـكان، هو التعبـير المرئي عن هـذه العلاقـات في مجـال معين من مجـالات النشـاط الاجتماعي.

وجميـع صـور هـذا الاجتماع سـواء أكانت في هيئـة تظاهرة أم مدرسـة، أم جيـش أم مصنـع أم نقابـة أم سـينما، هـي تعبـير عن شـبكة هـذه العلاقات في صـور مختلفة.

فالاجتـماع الـذي يتمثل فيـه أول عمـل يؤديه مجتمـع إبان ميـلاده يترجم ترجمـة صادقـة وقويـة عن شـبكة علاقاته.

وأصـدق مـا يدل عـلى ذلـك في المجتمـع الإسـلامي اجتماع المسـلمين في المسـجد، في صـلاة الجمعـة مثـلا، فهـذه الاجتـماع يحمـل في مضمونـة أكـبر المعـاني التـي تذكـره بميـلاده: فهـو رمزه وتـذكاره.

القيمة الرمزية والتذكارية لاجتماع الأشخاص موجودة في جميع المجتمعات ذات النموذج العقيدي، وهي متمثلة في المجتمع المسيحي في اجتماعات الأحد، التي تذكر بعد المغارات الرومانية الأولى. كما أنها موجودة في المجتمع السوفييتي، حيث يتذكر الناس بمشيتهم العسكرية، وأناشيدهم الوطنية، كما عام في الميدان الأحمر، الاجتماعات العمالية الأولى، قبل السابع عشر من تشرين الأول (أكتوبر) 1917.

بيد أن جميع العلاقات السائدة بين الناس تعد علاقات ثقافية، أعني أنها خاضعة لأصول ثقافة معينة، علي ما ذهبنا إليه في دراسة سابقة، حيث قلنا: **إن الثقافة هي المحيط الذي يصغ كيان الفرد، كما أنها مجموع من القواعد الأخلاقية والجمالية... إلخ.**

فإذا تناولنا مثلًا لونًا من الألوان باعتباره يعطي صبغة معينة في محيط ما، فإنه يعد من هذه الناحية علاقة جمالية.

ومن الأمثلة على ذلك أننا نختار لون ملابسنا كيما «يروق منظرنا في أعين الآخرين»، أو على الأقل، حتى لا ينفروا منا؛ وبهذا يظهر لنا أن الحديث عما يسمي (اللون المحلي) ليس عديم الجدوى: إذ هو اللون الذي يطبع (المحيط) في وسط معين.

ولو أننا التقطنا صورة جمهور من الناس تعداده مئة ألف مثلًا، فستظهر الصورة لونًا غالبًا يشيع خاصة في جو المكان الذي أخذت فيه. فلو كانت الصورة لأحد الأماكن - أينما كان طول المحور من واشنطن إلى موسكو - فستبدو لعين الناظر قاتمة، لأن السواد هو اللون الخاص بذلك المحيط الثقافي. أما إذا كانت لأحد الأماكن على طول المحور من طنجة إلى جاكرتا - فإنها ولا شك ستكون شاحبة - لأن البياض هو اللون

الخاص بذلك المحيط الجديد. وكل ما فعلته الصورة في كلتا الحالين هو أنها أظهرت العلاقة الجمالية الخاصة في وسط معين.

وهناك أيضًا العلاقة الاقتصادية، وهي التي تتجلي في وسط تم فيه تقسيم العمل، نتيجة لاكتمال التركيب العضوي التاريخي لعناصر: الإنسان والتراب والوقت.

وبذلك نستطيع أن نقرر عامة أن كل ما يكون صلة من أي نوع في نطاق العوالم الثلاثة: عوالم الأشخاص والأفكار والأشياء، أو بينها، هو في الحقيقة علاقة مشروطة بوجود ثقافة، وبالتالي تكون جميع أشكال الاتصال الفكري، كالفن أو اللغة –من باب أولَى– علاق اجتماعية.

وجدير بالملاحظة أن نذكر أن المدرسة الماركسية ترجع الشبكة الاجتماعية بأكملها على المخطط الاقتصادي، وهي تجعل العلاقات الاقتصادية في المجتمع أساسًا يقو عليه نشاطه المشترك.

ولا ريب أنه ينبغي أن تدور مناقشة النظرية الماركسية في هذه النقطة، في الاتجاه الذي سلكناه في كتابنا (مشكلة الثقافة)[1].

والواقع أن هناك نقطة مشتركة بيننا وبين المصطلحات الماركسية. فلقد قررنا فيا يتعلق بمفهوم كلمة (ثقافة) أن النظرية الماركسية ليست مخطئة، ولكنها ناقصة بالنسبة إلينا، لأنها بهذه الصورة لا تسمح لنا أن نحقق بناء نموذج الثقافة الخاصة بن على هذا التعريف.

وليس لدينا – على هذا – فيما يتعلق بالتعريف الماركسي أية مقدرة عل التفسير، إلا في حدود تعبير النظرية نفسه، التي تظل بالنسبة إلينا، وفي حدود هذا التعبير، غير مفهومة وغير قابلة للتطبيق، عل حين أنها بعكس

(1) أنظر كتابنا (مشكلة الثقافة).

ذلـك تمامًـا، فهـي مفهومة وصالحـة للتطبيق بالنسـبة للماركسي، عـلى ما تؤكد لـه تجربتـه اليوميـة ذاتها، إذ هـو يجد في ذهنـه العنـاصر التي تكمـل التعريف، وتمنحـه فاعليتـه عند التطبيق في وسـطه.

وتلـك مـع ذلـك حالـة خاصـة لمشـكلة عامـة، وهـي تترجـم عـن الفـرق بـين الفكـرة المعروضة، ذات الطابع الشـخصي الذي ينسـبها إلى واضعهـا، بوصفها كانت نتـاج عقلـه، وصـورة خاصـة لرؤيته الأشـياء، وبين الفكـرة المفروضـة، ذات الطابع غـير الشـخصي، لأنهـا تنبثق عـن اتجـاه في الفلسـفة خاصة بوسـط اجتماعـي بأكمله، انبثاقًـا يمكننـا معـه تعريفه بأنه صـورة الفكر العام في هذا الوسـط، أو بحسـب تعبير (والترشـوبارت walter shubart) روحـه الموهوبـة التي تنتسـب إلى الخلود.

هـذا الـروح الماركـسي لا يظهر في براهين الماركسـية، وإن كانـت هي التي تجعلهـا مفهومة قابلـة للتطبيـق في المجتمع الماركسي.

فـإذا قـال ماركـسي: **إن من الممكـن تطوير مجتمـع معين بالتأثـير في ظروفه الاقتصاديـة**، كانـت هذه العبـارة كاملة في عقلـه، صادقة في تجربتـه اليومية.

أمـا بالنسـبة لنـا فهـي عبـارة جوفـاء، لا تثبـت تجربتنـا الشـخصية أو الاجتماعيـة منهـا شـيئًا.

وأنـا أري مثـلًا تأثـير عامـل اقتصـادي قـوي كالبـترول، عـلى تطـور بعـض البـلاد العربيـة، منذ ربـع قـرن، وأراني مضطـرًا في ضوء هـذه التجربة وغيرهـا إلى رفـض الفكرة الماركسـية: فإن البـترول لم يعجز عن رفع المسـتوى الاجتماعـي في هـذه البـلاد فحسـب، بل لقـد هبط بهذا المسـتوى، بـما في ذلك القيـم الأخلاقيـة. حتـى إنه في بلـد يعتمد عـلى البـترول كالعربية السـعودية، دوي فيـه منـذ حـوالي ثلاثـين عامًـا نفـير الفكـرة الوهابيـة، وهـي التـي كان جيلنـا ينظـر إليها على أنهـا خميرة البعـث العـربي والنهضة الإسـلامية، في مثل

هـذا البلـد لم يكـن للبـترول – من وجهـة نظر التاريخ – سـوي نتيجـة واحدة هي: أنـه أحـرق الفكـرة الوهابية[1].

اللهـم إلا إذا قررنـا أن للحركـة الرجعيـة والحركـة التقدميـة في نظـرة الماركـسي المعنـي نفسـه، فنحـن مضطـرون إلى القـول أخـيرًا: إن المجتمـع لا يخضـع في تطـوره لحكـم العوامـل الاقتصاديـة وحدهـا.

بيـد أننـا نبـادر إلى القـول: إن البرهان الماركـسي صحيح، مؤكـد لفاعليته في واقـع الحيـاة العمليـة، لأنـه مكمـل في هـذا الواقـع بالـروح الـذي يحـرك الأشـخاص والأفـكار والأشـياء، وهـي العنـاصر التـي تـؤدي (النشـاط المشـترك) في البـلاد الشـيوعية وغيرهـا.

ولا شـك أن هـذا (الـروح) الماركـسي هـو الـذي يخلـق بين الأشـخاص العلاقـات الفرديـة التـي تدفعهـم إلى المشـاركة في هـذا النشـاط.

فـإذا حـدث في لحظـة معينـة أن زادت فاعليـة هـذا النشـاط المشـترك – صانـع التاريـخ – أو نقصـت فـإن المـؤرخ يسـتطيع أن يعـبر بطـرق كثـير عن هـذه الظاهـرة الاجتماعيـة، فمثـلا يمكنـه أن يعزوهـا إلى تغيـير في الظـروف الاقتصاديـة، حـين ينظـر إلى الأمـور مـن وجهـة لنظـر الماركسـية.

ويمكـن أيضًـا أن يعزوهـا إلى تغيير في الظـروف الثقافة عامـة، حين ينظر إليهـا مـن وجهة نظـر ماديـة دون أن يبالغ في هـذه المادية.

فهـذان التحديـدان مختلفـان متقابـلان، يعـبر كل منهـما عـن جانـب خـاص مـن الظاهـرة، وهمـا لا يتضمنـان تعبـيرًا عن التغيـير الأسـاسي في (الروح)، الـذي يعد كل تغيـير آخـر بالنسـبة إليـه مظهـرًا جزئيًـا مـن مظاهـره، وعرضًا مـن أعراضه

(1) هذه النظرة تعود إلى تاريخ وضع الكتاب عام 1962، هي بالطبع لا تعكس أي رأي للمؤلف يتعلق بتطور العربية السعودية في السنوات العشر الأخيرة. «الناشر».

وهكـذا يترجـح لدينـا أن نعـزو الظاهـرة المذكـورة إلى تغيـير في (شـبكة العلاقـات الاجتماعيـة). وبهـذه الطريقـة نتنـاول التغيير في مجموعـة حين نعبر عنـه تعبيرًا جذريًـا فنقول إن: (شـبكة العلاقات الاجتماعيـة) تغيرت، فكانت هـذه هـي النتيجة الأولى الرئيسـية لـــ (روح) المجتمع.

وإن الطبيعـة لتمدنـا في هذا الصـدد بمثال رائع، فهي لا تجـري التغييرات الحيويـة في الكائـن الحـي، تلـك التغيـيرات التي تحفـظ حياته، حين تقـدم إليه المنتجـات العضويـة، في صـورة كميات مـن المـادة، إذ الواقع أن هـذه المادة لا تتغـير طبيعتهـا خلال العمليـات الحيويـة، فالهيدرجين يظل كما هـو عند تمثيل عنـاصر الغـذاء في خلايا الجسـم، والكربون يظـل كربونا.

فليـس العنـاصر إذن – أعنـي المـادة – هي التي تتغـير في عمليـة التمثيل، ولكنهـا العلاقـات الكائنة بـين هذه العنـاصر وحدها.

والحيـاة الحيوانيـة والنباتية هي الأخـرى خاضعة لهذه العلاقات، فضـلا عن مادة العنـاصر العضويـة ذاتهـا، وبذلـك يمكننـا أن نـرى في النظـام الحيـوي (البيولوجي)، أعنـي في عمـل الطبيعـة ذي الأهميـة البالغـة، كيـف يجـري تغيـير الطاقـة إلى مـادة، بواسـطة الكائـن، تمامًـا كـما يحدث في نطـاق النظـام الطبيعي، طبقًـا لنظرية (انشـتين).

كذلـك الأمـر في الحيـاة الاجتماعيـة: **فـإن التغيـيرات التـي تتـم فيهـا لا يصـح أن تعـزي ابتـداء إلى (المادة الاجتماعيـة) أعني: الاقتصـاد وكل ما يتصل بالعمـل الحـسي، وإنـما تعـزي إلى (العلاقـات) التـي تحـول الـشروط السـابقة للظاهـرة الاقتصاديـة ذاتهـا، حـين توحـد عناصرهـا في خلـق حيـاة إنسـانية منظمـة، مـن أجل الاضطـلاع ببعض الوظائـف الاجتماعية، في نطـاق (العمل المشـترك) الـذي يصنـع التاريخ.**

***

الثروة الاجتماعية

لا يقاس غني المجتمع بكمية ما يملك من (أشياء)، بل بمقدار ما فيه من أفكار.

ولقد يحدث أن تلم بالمجتمع ظروف أليمه، كأن يحدث فيضان أو تقع حرب، فتمحو منه (عالم الأشياء) محوًا كاملًا، أو تفقده إلى حين ميزة السيطرة عليه، فإذا حدث في الوقت ذاته أن فقد المجتمع السيطرة على (عالم الأفكار) كان الخراب ما حقًا. أما إذا استطاع أن ينقذ (أفكار) فإنه يكون قد أنقذ كل شيء، إذ أنه يستطيع أن يعيد بناء (عالم الأشياء).

لقد مرت ألمانيا بتلك الظروف ذاتها، كما تعرضت روسيا لبعضها، إبان الحرب العالمية الأخيرة. ولقد رأت الدولتان - وخاصة ألمانيا - الحرب تدمر (عالم الأشياء) فيهما. حتى أتت على كل شيء تقريبًا. ولكنها سرعان ما أعادتا بناء كل شيء، بفضل رصيدهما من الأفكار.

هذا البناء هو في ذاته نوع من العمل المشترك الذي يقوم به مجتمع معين، ولد رأينا فيما تقدم أن تمام هذا العمل ضرب من المستحيل، ما لم تكن هناك شبكة العلاقات التي تنظمه، وتجعله سبيلًا إلى غاية معينة. وبذلك نستنتج أن ثروة الأفكار وحدها ليست بكافية، كما دلنا على ذلك تاريخ المجتمع الإسلامي في موقفين.

فعندما بدأ هذا المجتمع دخوله حلبة التاريخ في القرن السابع الميلادي كان (عالم أفكاره) ما زال جنينًا غامضان إذا ما قيس بالمجتمعات المتحضرة التي غزاها وهزمها في مصر وفي فارس وفي الشام.

فـإذا مـا نظرنـا إليـه وقـد أخـذ بعد ذلـك بسـتة قـرون يترنـح في مهاوي التدهـور والانحطـاط، وجدنـاه يملـك أغنـي مكتبـات العـالم آنـذاك!

لقـد أنهـار تحت ضربـات شـعوب حديثـة العهـد بالوجود، كالإسـبانيين الـذي كان (عـالم أفكارهـم) لا يزال فقيرًا نسـبيًّا. وبذلك نـري أن المكتبات لا تغني مـن الهزيمة شـيئًا.

ففاعليـة (الأفـكار) تخضـع إذن لشـبكة العلاقـات أي إننـا لا يمكـن أن نتصـور عمـلًا متجانسًـا مـن الأشـخاص والأفـكار والأشـياء دون هذه العلاقـات الضروريـة. وكلـما كانـت شـبكة العلاقـات أوثـق، كان العمـل فعـالًا مؤثرًا.

وعليـه، فـإذا كانت ثروة مجتمـع معين يتوقـف تقديرها على كميـة أفكاره مـن ناحيـة، فإنها مرتبطـة بأهمية شـبكة علاقاته مـن ناحية أخرى.

والحـد المثـالي للتطـور الاجتماعـي الـذي يمكـن أن يبلغـه مجتمـع مـا، متوقـف عـلى الحالـة التي يحقـق فيها هـذا المجتمـع أفضـل الظروف النفسـية الزمنيـة لأداء نشـاطه المشـترك.

وهـذا يحدث بوجه عام عندمـا يكون المجتمع في حالة النشـوء: كالمجتمع الإسـلامي في العهـد المـدني، وكالمجتمـع المسـيحي في مغـارات رومـا، إذ إنـه في هـذه الحالـة يحقـق أرفـع درجـات الاندمـاج والانسـجام، فيكـون التوتـر الأخلاقـي قـد بلـغ ذروة درجاته.

ويبلـغ المجتمـع الحـد النهائـي في تطـوره عندمـا يفقـد بالتدريـج خاصـة الانسـجام، فيتفـرق أفـراده ذرات، ويصبـح في نهـاي تحللـه عاجـزًا تمامًـا عن أداء نشـاطه المشـترك. أي إنـه يتوقف عـن أن يكـون (مجتمعًا) بالمعنـي الدقيق الـذي نقصـد إليه مـن هـذه الكلمـة في عرضنا.

وطبيعي أن نجد العناصر الوظيفي في المجتمع تتغير بين هذين الحدين، في الاتجاه نفسه. ويمكننا أن نمثل هذا التطور بطريقتين: من ناحية الكم بوساطة معادلة تترجم عن عدد العلاقات التي تحتويها شبكة العلاقات الاجتماعية، ومن ناحية الكيف بوساطة معادلة تترجم عن المستوى النفسي الزمني، أو بعبارة أخري: عن فاعلية هذه الشبكة.

وأساس الترجمة الكمية متمثل في عدد العلاقات التي تربط الفرد بغيره من أعضاء الجماعة، في لحظة معينة من تطور الجماعة.

فإذا كان المجموع الكلي لإفراد أعضاء الجماعة هو (ن)، فإن فردًا واحدًا يستطيع أن يحوز عددًا من العلاقات هو (ك)، هكذا:

ك = ن – س

وإذن فالمجموع الكلي للأفراد (ن) الذي يكون الشبكة الاجتماعية في مجموعها، مع اشتمالها على المجموع الكلي للعلاقات هو (ل) هكذا:

ل = ن ك = ن (ن – س)

والعدد (س) هو الذي يمثل – كما نري – دليل التطور من ناحية الكم. وقيمة هذا العدد تقع بالضرورة بين حدي التطور الاجتماعي الذي أشرنا إليه، كما أنها تدل عليهما. فهي إذن بالضرورة واقعة بين (أ) و (ن)، أو بتعبير الجبر:

ن > س > أ

وعليه فإذا ما بلغ المجتمع ذروة نموه فإن شبكته الاجتماعية تكون:

ل1 = ن (ن – أ)، أعني الحد الأقصى. وهذه هي الحالة التي يشير إليها حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضًا**».

وهـو قـول يعكس حالـة المجتمـع الإسـلامي الأول، حين حقـق بالمدينة نمـوذج المجتمـع المنسـجم في طبقـة واحـدة، وكان كل فـرد مرتبطًـا ارتباطًـا واقعيًـا بـكل الآخريـن من أعضـاء المجتمـع بوسـاطة علاقات شـخصية.

أمـا حـين يبلـغ المجتمـع نهايـة تحللـه فـإن شـبكته الاجتماعية تكـون على صورة:

ل2 = ن (ن – ن) = صفـر. أي إن الشـبكة الاجتماعيـة قـد بليت، فلم تعد قادرة على مواجهة نشـاط مشـترك، غدا منذئذ مسـتحيلًا.

والواقـع أن هـذا الانتقـال مـن الحالـة المثاليـة إلى الحالة النهائيـة يحدث في هيئـة انفصـال داخـلي، تنشـأ عنه ألوان مـن التمـزق في الجسـد الاجتماعي، أو صـدع وثغـرات في انسـجامه وتوافقه.

والعـدد (س) الـذي يرمـز إلى كميـة هـذه الثغـرات والانفصـالات يدل إذن وبصـورة مـا عـلى الفـراغ الاجتماعـي، وهـو ينطبق مـن الوجهـة العددية عـلى درجـة الافتقـار في الشـبكة بأكملها.

ويمكـن التعبـير عـن هـذا التطور بطريقـة أخرى، مـن ناحيـة الكيف، في الرسـم البياني الـذي يترجم عن الـدورة التطورية التي تمر بهـا كل حضارة[1].

والمراحـل الثـلاث في هـذه الـدورة تعـبر عـن الأدوار الثلاثـة التـي يمـر بهـا المجتمـع: الحالـة الكاملـة، فيهـا تكـون جميـع الخصائص والملـكات تحت سـيطرة (الـروح)، ومتصلـة بالاعتبـارات ذات الطابـع الميتافيزيقـي.

والمرحلـة التاليـة هـي المرحلة التـي تكو فيهـا جميع الخصائـص والملكات تحـت سـيطرة (العقـل) خاصة، ومتجهـة نحو المشـكلات المادية. أمـا المرحلة الثالثـة فتصـور نهايـة تحللهـا تحـت سـلطان (الغرائـز) المتحـررة مـن وصايـة

(1) يجد القارئ تخطيط هذه الدورة في صفحة 55 من هذا الكتاب.

الـروح والعقـل، وفيها يصبح النشـاط المشـترك مسـتحيلًا، ضاربًـا بأطنابه في أغـوار الفـوضى والاضطـراب، وهو ما نجـده في حالة المجتمع الإسـلامي في الأندلـس، في العصر المشـؤوم المسـمى بعـصر (ملـوك الطوائف).

ومـن الممكـن أيضًـا أن نصـف هذه العصـور المختلفـة للنمـو الاجتماعي حـين نـدل عليهـا بتخطيـط ثقافي، هـو الـذي أوردنا تحليلـه في كتابنا(مشـكلة الثقافة).

والواقـع أن بإمكاننـا أن نعـد كل مرحلـة مـن مراحـل النمـو الاجتماعي متميـزة بغلبـة عنـصر ثقـافي محـدد. وبديهي أن تكـون ثقافـة أي مجتمع ناشـئ ثقافـة أخلاقيـة. وعـلى عكـس ذلـك حالـة المجتمـع لحظـة أفولـه، إذ نجـده يغـرق في نزعـة جماليـة تبتعـد قليـلًا قليـلًا عـن أصـول الجـمال الحق.

ومـن ناحيـة أخرى ينبغي أن نذكر أن المجتمعات الحديثة تحقق انسـجامها وتوافقهـا حين تنشـئ شـبكة علاقـات حكومية، غير شـخصية، وهي شـبكة منبسـطة وكاملـة بقدر الإمـكان. وما صناديـق التأمينات الاجتماعيـة في البلاد المتقدمـة إلا صورة مادية لهذه الشـبكة.

وبديهـي أن الدولـة التـي تحقق في هـذا النطـاق التقدم الإنسـاني في أعظم أشـكاله هـي التـي تحقـق شـبكة العلاقـات الاجتماعيـة عـلى أقرب مـا تكون مـن التي نسـجها الإسـلام في العهـد المدني.

***

المرض الاجتماعي

وهكذا الأمر دائمًا، فإذا ما تطور مجتمع ما على أية صورة. فإن هذا التطور مسجل كمًا وكيفًا في شبكة علاقاته.

وعندما يرتخي التوتر في خيوط الشبكة، فتصبح عاجزة عن القيام بالنشاط المشترك بصورة فعالة، فذلك أمارة على أن المجتمع مريض، وأنه ماض إلى نهايته.

أما إذ تفككت الشبكة نهائيًا، فذلك إيذان بهلاك المجتمع، وحينئذ لا يبقي منه غير ذكري مدفونة في كتب التاريخ.

ولقد تحين هذه النهاية والمجتمع متخم بالأشخاص والأفكار والأشياء كما كانت حال المجتمع الإسلامي في الشرق، في نهاية العصر العباسي، وفي المغرب، في نهاية عصر الموحدين.

وربما كانت هذه الحالة من التحلل والتمزق في المجتمع الإسلامي -حين أصبح عاجزًا عن أي نشاط مشترك- هي التي أشار إليها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم:

«يوشك أن تداعى الأمم عليكم كما تداعى الأكَلَة إلى قَصْعَتِها، قالوا: أوَمِنْ قِلَّة نحن يومئذ يا رسول الله؟ قال لا، بل أنتم كثير، ولكنكم غُثاء كغُثاء السيل، ولينزَعَنَّ الله من قلوب أعدائكم المَهابَة مِنكم، وليقذِفن في قلوبِكُم الوهن، قيل وما الوهن يا رسول الله؟ قال: حب الدنيا وكراهية الموت».

ولكن هذا ليس خاصًا بالمجتمع الإسلامي، فعندما اختفت الإمبراطورية الآشورية القوية في القرن الخامس قبل الميلاد لم يكن هذا الحدث التاريخي ليعزي إلى صدفة الحرب، ولكن إل تحلل المجتمع الذي كان يمثل هذه الإمبراطورية، والذي أصبح فجأة عاجزًا عن أي نشاط مشترك. فشبكة علاقته المتمزقة لم تعد تتيح له أن يحافظ على إمبراطورية (آشور بانيبعل) القوية.

ومع ذلك فقبل أن يتحلل المجتمع تحلًا كليًا، يحتل المرض جسده الاجتماعي في هيئة انفصالات في شبكته الاجتماعية، للأسباب التي ذكرناها كمًا وكيفًا. وهذه الحالة المرضية قد تستمر قليلًا أو كثيرًا، قبل أن تبلغ نهايتها في صورة انحلال تام. وتلك هي مرحلة التحلل البطيء الذي يسري في الجسد الاجتماعي.

بيد أن جميع أسباب هذا التحلل كامنة في شبكة العلاقات، فلقد يبدو المجتمع في ظاهرة ميسورًا ناميًا، بينما شبكة علاقاته مريضة، ويتجلى هذا المرض الاجتماعي في العلاقات بين الأفراد. وأكبر دليل على وجوده يتمثل فيما يصيب (الأنا) عند الفرد من (تضخم) ينتهي إلى تحلل الجسد الاجتماعي لصالح الفردية، عندما يختفي (الشخص) أو خاصة عندما يسترد (الفرد) استقلاله وسلطته في داخل الجسد الاجتماعي.

فالعلاقات الاجتماعية تكون فاسدة عندما تصاب الذوات بالتضخم فيصبح العمل الجماعي المشترك صعبًا أو مستحيلًا، إذ يدور النقاش حينئذ لا لإيجاد حلول للمشكلات، بل للعثور على أدلة وبراهين.

في حالة الصحة يكون تناول المشكلات من أجل علاجها هي، أما في الحالة المرضية فإن تناولها يصبح فرصة لتورم (الذات) وانتفاشها، وحينئذ

يكـون حلهـا مسـتحيلًا، لا لفقـر في الأفكار أو في الأشـياء، ولكن لأن شـبكة العلاقـات لم تعـد أمورها تجري عـلى طبيعتها.

وفي هـذه المرحلـة أيضًـا لا يهتم أحد بالمشـكلات الواقعية، كـما كان يفعل أئمـة الفقـه الإسـلامي، بـل يكـون الاهتـمام منصبـا عـلى مشـكلات خيالية، عـلى مـا كان عليـه فقهـاء (عـصر الانحطـاط)، حيـث لم يعـووا يكبـون عـلى المشـكلات التـي يثيرهـا نمـو المجتمـع، بـل عـلى حـالات (خياليـة محضـة) كالبحـث في جنـس الملائكـة أو كالتوضـؤ مـن وطء البهمـة.

وبوسـعنا أن نتخيـل ما كان يمكـن أن يحدث - في مجتمـع مريض - لو أن خليفـة من طـراز عمر بن الخطـاب أراد أن يعـزل رجلًا كخالد بـن الوليد من قيـادة جيـش الشـام!! إن محاولـة كهذه كانـت كفيلـة بزلزلة العالم الإسـلامي لـو أنهـا حدثت بعد ذلـك بقرنـين أو ثلاثة قرون فحسـب.

ولكـن (الأنـا) الإسـلامية كانـت في العهـد الأول سـليمة سـوية، فـكان (فعـل) عمـر دون عقـدة، وكان (رد فعـل) خالـد دون عقـدة أيضًـا. لأن علاقاتهـما كانـت علاقـات سـوية منزهـة

ومـن الوقـت الذي تظهـر فيه العقد النفسـية على صفحة (الأنـا) في مجتمع معـين، يغـدو عمله الجماعـي صعبًا أو مسـتحيلًا. وهنـا يحقق لنـا أن نطلق على هـذه الحالـة (مأسـاة اجتماعيـة socio - drame) عـلى مـا ذهب إليـه (مورينو)[1]. وهـي مأسـاة اجتماعيـة في مسـتوى: ن (ن - س) من علاقـات اجتماعية.

وعـلى هـذا، فـإذا مـا درسـنا أمـراض مجتمع معـين، مـن مختلـف جوانبه الاقتصاديـة والسياسـية والفنيـة.. إلـخ.. فإننـا نـدرس في الواقـع أمـراض

(1) عالم نفسي يعد مؤسسًا للمدرسة الأميركية التي تري أن العقد النفسية توجد بين الأفراد، عل حين تري مدرسة فرويد أنها موجودة داخل الأفراد.

(الأنـا) في هـذا المجتمـع، وهـي الأمـراض التـي تتجـلي في لا فاعليـة شـبكته الاجتماعيـة.

وعندمـا ننسـى أو نغفـل هـذا الاعتبـار النفـسي فـإن حكمنـا يكـون على ظواهـر الأشـياء لا عـلى جواهرهـا.

وهكـذا نجـد بعـض الساسـة في بعـض البلـدان الإفريقيـة والآسـيوية يحاولـون في الميـدان الاقتصـادي تطبيـق حلـول فنيـة يقترحهـا بعـض الاختصاصيـين الأوربيـين، على الرغـم من أن هـذه الحلول قد تكـون عديمة الجـدوى في تلـك البـلاد، لأنهـا لا تتفق مـع عناصر (الأنـا) فيها، كما سـبق أن بينـت ذلـك في كتـابي (فكـرة الإفريقيـة الآسـيوية).

فالحلـول الفنيـة ينبغـي إذن أن تتكيـف مـع نفسـية البلـد الـذي تطبـق فيه ومـع مرحلـة تطـوره، كـما أن (الأنـا) ينبغـي أن تتكيـف طبقًـا للحلـول الفنية التـي يحـاول تطبيقها.

ففـي الحالـة الأولَى يكـون تناولنـا للأشـياء من وجهـة نظـر مرضية، وفي الحالـة الثانيـة يكـون تناولنا لهـا من وجهـة علاجيـة. والجانبان كلاهمـا ينبغي ألا ينفـك أحدهمـا عـن الآخر، إذا مـا أريد عـلاج حالة مجتمع يقـاسي لونًا من ألـوان الاضطراب في شـبكة علاقاتـه الاجتماعية.

وتلـك حالة تسـتوجب أقـصي ما يمكن مـن الاهتـمام والعنايـة، لأن كل علاقـة فاسـدة بـين الأفـراد تولـد فيـما بينهـم عقـدًا كفيلـة بـأن تحبـط أعمالهم الجماعيـة، إمـا بتصعيبهـا أو بإحالتها.

فالعلاقـة الفاسـدة في (عـالم الأشـخاص) لهـا نتائجهـا السريعـة في (علم الأفـكار) وفي (عـالم الأشـياء). والسـقوط الاجتماعـي الـذي يصيـب (عـالم الأشـخاص) يمتـد لا محالـة إلى الأفـكار وإلى الأشـياء، في صـورة افتقـار

وفاقة. فهناك أفكار رأت النور في المجتمع الإسلامي في القرن الرابع عشر الميلادي، كفكرة الدورة الدموية، مع ذلك ظلت غائبة عن (عالم الأفكار) لأن شبكة علاقاته كانت قد تمزقت.

وهناك أشياء بسيطة كانت تعد جزءًا من عالم الأشياء) مثل ما كان يطلق عليه اسم (الجوَّال) في بغداد، في القرن العاشر الميلادي، لقد اختفي هذا (الشيء) من العاصمة العباسية بعد قرنين من الزمان[1].

تلك هي أمارة (الافتقار) في (عالم الأشياء) في المجتمع الإسلامي، إبان تلك الحقبة.

وطبيعي أن يمتد تأثير هذا الافتقار إلى تكاليف الحياة، كما تدلنا عليه قائمة الأسعار الخاصة بذلك العهد، وسنجد فيها إشارات مفيدة وهامة عن حياة المسلمين اليومية في العصور الوسطي. وقد نقلنا هذه القائمة عن كتاب الأستاذ (على مزاهيري) الذي استقاها بدوره من الكتاب القيم الذي وضعه (مسيو هنري سوفير) في هذا الموضع. وحسبنا أن نقبس منها الإشارات التالية الخاصة بسعر السعر بالفرنك الذهبي:

السعر	كمية الخبز	السنة
0.1	1 كيلو	813
0.31	،،	945
0.59	،،	922
7.50	،،	1152

(1) كان (الجوال) سلة صغيرة من نسيج معدني مزودة بسلسلة صغيرة. ويوضع فيه كمية ضئيلة من الفحم والخشب وقطعة قماش مشحمة ثم تدار السلة بسرعة فيتولد عن ذلك جمرات توقد منها النار المطلوبة.

فنحن نري أن سعر الخبز قد تغير خلال ثلاثة قرون بنسبة 1 – 75. ولو أننا فسرنا هذه الظاهرة في ضوء قانون العرض والطلب فمعني ذلك أن المنتج قد قل في سوق بغداد، وهذه القلة لا تأتي إلا من الإنتاج –أي إنها في جوهرها عائدة إلى الأرض والتوزيع– لكن صفات الأرض الطبيعية فيما بين دجلة والفرات لم يعترها تغير منذ آلاف السنين، **فإذا كان الإنتاج قد تغير فما ذلك إلا لأسباب اجتماعية تتصل بتنسيق الأعمال الزراعية والتوزيع، أعني: لاضطراب في شبكة العلاقات.**

وطبيعي أن يصيب السقوط الاجتماعي أيضًا (عالم الأفكار) كما قررنا من قبل، وكما نلاحظ خاصة فيما يتصل بتراث ابن خلدون الذي ظل حروفًا ميتة في المجتمع الإسلامي حتى نهاية القرن التاسع عشر.

ومع ذلك فينبغي أن نعلم أنه إذا كان لقائمة أسعار الخبز مثلًا أن تكشف عن سير هذا الانحطاط والتدهور في القرن التاسع حتى القرن الحادي عشر، فإن قائمة من القيم الخلقية المتفشية آنذاك ستكشف لنا من باب أولَى عن درجة هذا الانحطاط! فكلا الأمرين يفسر الآخر على حد سواء.

إن فن خداع المشتري قد يعود في تاريخه إلى ذلك العصر، فلقد شهد القرن الثالث عشر الميلادي بداية ظهور حرفة المحاكاة أو تقليد السلع، وذلك قبل أن تعرفها ألمانيا لأغراض أخرى بستة قرون.

والواقع أنه إذا كانت ألمانيا قد اخترعتها كيما تستعيض بمواد صنعية عن المواد الأولية التي لا تجدها في زمن الحرب، فإن العصر العباسي قد لجأ إلى استخدام البدل من أجل خداع المشترين، فكان لديهم سكر بديل، بل لحم بديل. كما وضعت كتب لترشد (الهواة) إلى أسرار هذه التراكيب الكيماوية.

***

المجتمع والقيمة الخلقية

هـذه الاعتبـارات التي فرعنـا من عرضهـا يمكن أن تعـود إلى ملاحظتين سـبق أن أكدناهما، هما:

1. **أن مجتمعًـا معينًـا لا يمكن أن يؤدي نشـاطه المشـترك دون أن توجد فيه شـبكة العلاقـات التي تؤلف عنـاصره المختلفة؛ النفسـية والزمنية.**

2. **وأن كل علاقـة هـي في جوهرهـا قيمة ثقافيـة يمثلها القانـون الخلقي، والدسـتور الجمالي الخـاص بالمجتمع.**

فمـن الطبيعـي إذن أن نعـد القيمـة الخلقيـة عنـصرًا جوهريًـا في النشـاط المشـترك الـذي يتـم بفضـل وجـود شـبكة العلاقـات الاجتماعي.

هنـا تواجهنـا مشـكل ذات طابـع تكويني هي: هـل ينتج المجتمـع تلقائيا القيمـة الخلقيـة التي تدفـع تغييره في اتجـاه غايته...؟

ليكـن مجـال بحثنـا للإجابـة عـن هـذ السـؤال المجتمـع العـربي الجاهلي، ولنأخـذ منـه للتجربـة عـادة وأد البنـت، فتلك (حالة) سـوف نجـد فيها قيمة خلقيـة تؤثـر كقـوة من قـوي التغيير في نطاق مجتمـع، هو المجتمـع الجاهلي، في الوقـت الـذي كان يتهيـأ فيه لدخـول التاريخ.

ولدينـا إلى جانـب هذا شـهادة مبـاشرة على العـوال التي كان لهـا دور مؤثر في هـذه الحالـة، ففـي القـرآن الكريـم - بوصفه وثيقـة تاريخيـة - شـهادة لا ترد على منشـأ عـادة واد البنـات، فلقد وجه القـرآن إلى عرب الجاهلي خطابـه في موضعين:

أ. {**ولا تَقْتُلُـوا أَوْلادَكُـم مِّـنْ إمْـلاقٍ نَّحْـنُ نَرْزُقُكُـمْ وإيَّاهُـمْ**} [الأنعـام 6/ 150]

ب. {**ولا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وإِيَّاكُمْ**} [الأسراء 17/ 30]

فإذا تناولنا هذين النصين باعتبارهما وثيقتين من وثائق ذلك العصر، وجدنا أنهما لا تدعان أدني ريب فيما يتعلق بمنشأ عادة الوأد، فلقد كان للظروف الاقتصادية التي عاشها العصر الجاهلي أكبر الأثر في نشأة تلك العادة الأليمة، إن لم تكن هي العامل الوحيد.

ولكن النصين يعبران في الوقت ذاته عن قيمة خلقية معينة في الوقت الذي تدخل فيه في حياة المجتمع – لا عن طريق الظروف الاقتصادية التي لم تكن تغيرت بعد، ولكن مباشرة، عن طريق النفس – لتحدث تغييره. فنحن إذن إمام مثال مفيد يتيح لنا أن نبحث مشكلة القيمة الخلقية متمثلة في حالة واقعية.

ولنأخذ الآيتين الكريمتين في مجموعهما، على أنهما تشريع لقانون معين، تمامًا كما تسن الشرائع الحديثة في زماننا قوانينها.

إن تفسير قانون معين في عصرنا إنما يكون على اعتبار أنه مجرد حدث اجتماعي، أي إن الذي يسنه إنما هو حقائق المجتمع وحدها.

فهل الأمر كذلك بالنسبة للحالة التي ندرسها؟

ذلك يقتضينا أن ندرس الآيتين اللتين تشرعان (قانون) الموءودة، على أهما نتيجة للظروف الاقتصادية التي كانت تسود المجتمع الجاهلي، تمشيًا مع منطق عصرنا في تفسير الأشياء.

لكنا نلاحظ أن هذا التفسير يؤدي بنا تلقائيًا إلى تناقض صريح، إذ لا يمكن أن يحمل إثبات واقع اجتماعي معين ونفي هذا الواع على أسباب واحدة.

ميلاد مجتمع (4)

فلـو قيل إن (الوأد) نشـأ في البيئـة الجاهلية بتأثير أسـباب اقتصادية خاصة بذلـك المجتمـع، كما تشـهد بذلـك وثائـق العـصر، وفي مقدمتها القـرآن، فإن مـن العسـير أن ينسـب نفي هـذا الوأد إلى تأثـير العوامـل الاقتصاديـة ذاتها ما دامـت لم تتغير.

وإذا كانـت الآيتـان المذكورتـان تعـدان مـن الناحيـة التاريخيـة إبطـالًا (للـوأد) فإننـا نجـد أنفسـنا أمـام تناقض صريـح إذا ما فسرنـا (قانـون) الوأد تفسـيرا اقتصاديًـا.

ولقـد يؤدينـا هـذا الموقـف إلى أن نفـسره تفسـيرًا نفسـيًا، حـين نعـزوه لأسـباب تتصـل بالتغيـير الأخلاقـي الـذي سـبق أو صاحـب نـزول القـرآن في الوسـط الجاهـلي، ومـع ذلـك فليـس هـذا التفسـير مقبـولًا أيضًـا، لأن الذيـن عاصـوا قانـون التحريـم المذكـور قـد مارسـوا بأنفسـهم تلـك العـادة الأليمـة. وحسـبنا أن نضيـف أن عمـر بـن الخطاب نفسـه كان مـن بين هؤلاء المعاصريـن، حت يصبح التفسـير النفـسي التلقائي غير ذي موضـوع أو قيمة، شـأن التفسـير الاقتصـادي.

والحـق أن عـادة وأد البنـات كانت في عقليـة العصر، وأن هـذه العقلية في ذاتهـا لم تتغـير عن نـزول قانـون التحريم، فلقد ذكـر مؤلف الأغـاني قصة عن جـد الفـرزدق الشـاعر العـربي الكبير، الـذي لقب (محـي المـوءودات) لقاء ما كان يبذلـه مـن فضل في هذا السـبيل().

ولكننـا نجـد في هـذه القصـة شـهادة غير مبـاشرة على مـا نحـن بصدده،

فالواقع أنها تضيف أن جد الشاعر الأموي، عندما أقدم على إنقاذ أول ضحية من لموت بأن دفع لأبويها فدية – أراد أن يسوغ لنفسه هذا السلوك فقال: «هذه مكرمة ما سبقني إليها أحد من العرب»، فلو أننا لمسنا في هذه القولة معناها التاريخي لعلمنا أن شيئًا مالم يكن قد تغير بعد في الوسط وفي العقلية الجاهلية، فيما يتعلق بمسألة الموءودة إبان نزول قانون التحريم.

وعليه، فإن القيمة الخلقية التي عبر عنها هذا القانون لا يمكن أن تكون على أية حل ثمرة من ثمرات المجتمع الجاهلي.

فلكي نعمم هذه النتيجة ينبغي أن نضع السؤال التالي:

هل يمكن لمجتمع معين أن ينتج قيمة الخلقية

وهنا أيضًا يستطيع المجتمع الجاهلي أن يعطينا مثالًا نحتذيه في وضع إجابتنا عن هذا السؤال، إن لم يكن له أن يعطينا مفتاحًا للمشكلة في صورتها العامة.

فالحق أن هذا المجتمع قد شهد وجوه حياته تتغير فجأة بتأثير بعض القيم الخلقية التي شهد مولدها.

وهو إلى جانب ذلك يتيح لنا أن نعقد موازنة بين هذه الحقبة من التغيير وبين ما مضي من تاريخه، وهذا التاريخ يمتد في الواقع أكثر من ألفي عام، ابتداء الجد الأكبر إسماعيل حتى محمد عليهما الصلاة والسلام.

ولقد أثمر هذا التاريخ الطويل فنأ شعبيًا غنيًا، وخلف تراثًا أدبيًا لا نظير له بين آداب الأمم الأخرى. وتلك هي القائمة التاريخية للمجتمع الجاهلي خلال تلك الحقبة من الزمان.

ولو استخدمنا لغة علم الاجتماع لقلنا: إن هذا هو كل ما أثمره المجتمع الجاهلي، كثمرة نشاط استقطب حول (الحاجة) و (المنفعة).

وبذلك نلاحظ أولًا أن هذا المجتمع لم ينتج في جملته كثيرًا، ما دام نشاطه قد استقطب على تلك الصورة، أي ما دام لم يخضع إلا لاتجاهات الحياة اليومية وقواعدها.

وفي مقابل ذلك نجده وقد هب فجأة لينتج حضارة رائعة منذ بدأ نشاطه يستقطب حول مجموع من القيم الخلقية التي ولدت في نطاقه، والتي لن يمكن أن نفسر سر تخلقها بما كان فيه من الأوضاع الاقتصادية والنفسية، كما وجدنا ذلك واضحًا في الموءودة.

هذه الاعتبارات لا تقدم لنا حتى الآن الإجابة العامة على السؤال الذي قد وضعناه، وإنما تقدم لنا قرائن قوية تزكيها اعتبارات أخرى.

***

فالزواج مثلا يعد علاقة اجتماعية جوهرية، وهو من الناحية التاريخية يعد أول عقدة في شبكة العلاقات التي تتيح لمجتمع معين أن يؤدي نشاطه المشترك.

ومع ذلك فمن الواضح أنه لو كان أمر الإنسانية يجري تبعًا (لحاجة) النوع و (منفعته) فحسب، فإن مجرد اختلاط الرجل بالمرأة - كما كانت الحال في العصر الجاهلي - يتفق كثيرًا مع القواعد البيولوجية التي يخضع لها النوع، علما بأن عدد الأفراد سيتكاثر حتما، بفعل ما يطلق عليه (الاتصال في نطاق الحرية الجنسية) بيد أننا نجد أن كل مجتمع معاصر، بما في ذلك المجتمعات التي تخلع على نفسها الصفة (المدنية)، لا يتم فيه اتحاد الجنسين إلا على أساس قيمة خلقية معينة، هي الزواج، الذي يبارك اتحادهما بإشهاره طبقًا لخطة دينية رمزية؛ وبهذا الإشهار يأخذ اتحاد الرجل والمرأة كل معناه الاجتماعي باعتباره عقدًا يتفق، لا مع حاجة النوع، بل مع غاية المجتمع.

وهكـذا تجـري الأمـور بصـورة عامـة فيـما يتصـل بقضيـة المجتمـع، فإن تنظيمـه يجـري طبقـا لمقاييس وقواعـد وهي في حقيقتهـا قيم خلقيـة لم ينتجها، ولكنهـا تنظم نشـاطه في سـبيل غايته.

وكلـما حـدث إخـلال بالقانـون الخلقـي في مجتمـع معين، حـدث تمزق في شـبكة العلاقـات التـي تتيح لـه أن يصنـع تاريخه.

بـل إن محدثـي مثـل هـذا الإخـلال، أولئـك الذين يدعـون – مثـلًا – إلى حريـة الأخـلاق مـن أجـل التقـدم، ليسـوا في أعـماق نفوسـهم سـوي أطفال اسـتثارتهم حواسـهم، وهـم لا يرتابـون لحظـة فيـما يجرونـه عـلى المجتمع من أخطـار هائلـة. فهم يلعبون بحواسـهم كـما يلعـب الأطفال بأعـواد الكبريت دون أن يشـكوا في أنهـم يتركـون حيـث يلعبـون بـوادر حريـق يلتهـم المدينـة بأسرها.

***

الدين والعلاقات الاجتماعية

رأينا أن المجتمع لا ينتج القيمة الخلقية التي تنظم حياته، أو بحسب ما اصطلحنا عليه: تنظيم العلاقة التي تتيح له أن يتم نشاطه المشترك.

ورأينا من ناحية أخرى أن هذا العمل يبدأ إذا ما تم تركيب الإنسان والتراب والوقت.

لكن هذا التركيب - الذي يتفق من الوجهة التاريخية مع ظهور حضارة معينة - لا ينتج تلقائيًا، إذ أن هناك جماعات بشرية ما زالت تعيش حتى الآن في حالة ما قبل الحضارة.

وإنما يتم هذا التركيب على أثر حدوث (عارض غير عادي)، أو بعبارة أخرى (ظرف استثنائي).

لقد اختلفت آراء المدارس المختلفة فيما بينها في تفسير ماهية هذا (العارض).

فتوينبي يرى أنه يظهر في صورة (تحد) يخلقه الوسط الطبيعي أو البشري، خلقًا يصبح معه المجتمع ملزمًا بمواجهته والإجابة عليه، كما سبق أن رأينا.

وهيجل يرى أن (الظرف الاستثنائي) إنما يظهر في صورة تعارض بين قضية ونقيضها.

والمجتمعات المعاصرة لا تخرج عن إحدى مجموعتين: مجموعة المجتمعات التاريخية، أعني المجتمعات التي تتفق مع تعريفنا الذي وضعناه

فيما سبق لتلك الكلمة، ومجموعة المجتمعات الراكدة التي يطلقون عليها كلمة (بدائية).

فأما المجموعة الأولى -وهي المجموعة التاريخية، التي تتفق مع تعريفنا من ناحية، والتي تكون ٪80 من مجموع سكان البسيطة من ناحية أخري- فإن (الظرف الاستثنائي) الذي يسجل نقطة الانطلاق في تاريخ مجتمع معين منها يتفق في الحقيقة مع ظهور فكرة دينية، في فجر حضارة معينة.

ويتمثل تطور هذه الحضارة المعينة حسب التخطيط البياني في دورة ذات مراحل ثلاث:

فنقطة الصفر من الدورة تسجل الحالة السابقة على الحضارة، كما تسجل بدء **ظهور (الظرف الاستثنائي) اللازم لإحداث التركيب العضوي التاريخي بين العناصر الثلاثة: الإنسان والتراب والوقت، وهو التركيب الذي يتفق مع ميلاد مجتمع معين، كما يتفق بصورة ما مع بداية عمله التاريخي.**

فالقيم الاجتماعية في هذه النقطة لم تصبح بعد واقعًا قائمًا. وإنما هي مجرد احتمالات. والمجتمع ذاته ليس حينئذ سوي (احتمال) في ضمير الغيب، و (بذرة) من الإمكانيات في غضون التاريخ.

وفي هذه الحالة يحتمل وجوده أن يكون أو ألا يكون، إذ أن (عالم أشخاصه) و (عالم أشيائه) لم يوجدا بعد، ولكن عالم أفكاره يحتوي على الأقل بذرة إمكانياته، كما تحتوي النطفة كل العناصر العضوية والنفسية المسهمة في تركيب الكائن المقابل. فليس وجوده حينئذ سوي فكرة متجسدة، أحيانًا في رجل مثل (إبراهيم) الذي قال فيه القرآن الكريم حقا: {**إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً**} [النحل: 16/ 120]

فسواء كنا بصدد المجتمع الإسلامي أو المجتمع المسيحي، أم كنا بصدد المجتمعات التي تحجرت اليوم أو اختفت تمامًا من الوجود، نستطيع أن نقرر أن الفكرة التي غرست بذرتها في حقل التاريخ هي فكرة دينية. ومعني هذا أن (الظرف الاستثنائي) الذي يلد مجتمعًا يتفق في الواقع مع الفكرة الدينية التي تحمل مقاديره. كما تحمل النطفة جميع عناصر الكائن الذي سيخرج فيما بعد إلى الوجود ومعني هذا أيضًا أن شبكة العلاقات بكل ما تحتويه من خيوط وأطراف، والتي سيتسنى للمجتمع بفضلها أن يؤدي عمله التاريخي – هي ذاتها تعد في حيز القوة، داخل البذرة التي تشتمل جيع أقدارها.

إذن فالعلاقة الروحية بين الله وبين الإنسان، هي التي تلد العلاقة الاجتماعية، وهذه بدورها تربط ما بين الإنسان وأخيه الإنسان، ولقد علمنا من حديثنا في الفصل السابق أنها تلدها في صورة القيمة الأخلاقية. فعي هذا يمكننا أن ننظر إلى العلاقة الاجتماعية والعلاقة الدينية معًا من الوجهة التاريخية على أنهما حدث، ومن الوجهة الكونية على أنهما عنوان على حركة تطور اجتماعي واحد.

فنحن نري من الوجهة التاريخية أن الحدثين يتوافقان، ونلاحظ من الوجهة الكونية بناء على ما أسفلنا من اعتبارات أن الحدثين يرتبطان ارتباط الأثر بالسبب في حركة التطور الاجتماعي، **فالعلاقة الاجتماعية التي تربط الفرد بالمجتمع هي في الواقع ظل العلاقة الروحية في المجال الزمني.**

لكنا قد رأينا في فصل مضي أن عدد العلاقات التي تربط الفرد بمجتمع معين متكون من (ن) من الأفراد هو: (ن – س) من العلاقات.

وبهذا نستطيع أن نقدر بصورة ما درجة الفاعلية الاجتماعية في العلاقة

الدينيـة، بـأن نقـر نسـبة حسـابية بـين عـد العلاقـات الدينيـة في مجتمـع معين وعـدد العلاقـات التي تكـون شـبكته الاجتماعية.

عـلى أنـه مـن المعلـوم أن فـردًا مـا يحتفـظ بــ (ن – س) مـن العلاقات الاجتماعيـة في مجتمـع مكـون مـن (ن) مـن الأفـراد، ولكنـه يحتفـظ بعلاقة دينيـة واحـدة، ففاعليـة هـذه العلاقـة في المجتمـع تتضـح إذن في النسـبة الإجماليـة التاليـة:

$$\frac{(ن - س)}{ن\,(ن - س)ن} =$$

ومعنـي هـذا أن الدين يخلـق نظامًا اجتماعيًا يسـتحيل فيه الفـرد إلى أفراد كثيريـن، حين يضرب في العـدد (ن – س) من العلاقـات الاجتماعية.

وكلـما ضعفـت العلاقـة الدينية تناقـص هذا العـدد، أي إنـه يتناقص كلما تجـاوز المجتمـع المرحلة التي تنطبـق عليه نقطـة (أ) من تخطيط تطـوره البياني. ومـن هنـا تزداد درجـة الفـراغ الاجتماعي بين الأفـراد في محيط هـذا المجتمع.

وعـلى عكـس ذلـك نجـد أنـه عندمـا تقـوي العلاقـة الدينيـة، وبقـدر ما تقـوي هـذه العلاقة مثـلًا بين نقطتي صفـر و أ – فإن درجة الفـراغ الاجتماعي تقـل، قلـة تصبـح معهـا صـورة المجتمـع بعـض مـا يوحي بـه قولـه صلى الله عليـه وسـلم: «المؤمـن للمؤمـن كالبنيـان يشـد بعضـه بعضًـا» فتلـك صورة المجتمـع الـذي لا يوجـد فيـه فـراغ اجتماعي.

لكننـا نعلـم أنه للوصـول إلى هذه الدرجة مـن الكمال ينبغـي أن تتوافر في المجتمـع شـبكة علاقات اجتماعيـة نامية، كيما تمنـح البناء الاجتماعـي ما يلزمه من متانة واتسـاق.

كما نعلم مدي الصعوبة التي تحول دون الوصول إلى تلك الدرجة، وهي المثل الأعلى الذي تستهدفه الشرائع جميعًا، الشرائع التي تحاول بما لديها من وسائل إنسانية خالصة أن تسد الفراغ الاجتماعي.

ذلكم ولا ريب هو الدرس الذي أراد القرآن أن يعلمه النبي صلى الله عليه وسلم حين قال له: {**لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ولَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**} [الأنفال 8/ 63]

***

شبكة العلاقات والجغرافيا

أتاحت لنا دراسة دورة الحضارة عامة في الفصل السابق أن نستخرج بعض الاعتبارات عن التأثير الاجتماعي للفكرة الدينية، مع أخذنا في الاعتبار عنصر الزمن.

ولسوف تتيح لنا دراسة الدورة المسيحية في هذا الفصل، أن نري تأثير الفكرة الديني حين ترتبط بعنصر المكان خاصة.

فالفكرة المسيحية لم تتخذ مجالها في الظروف التاريخية نفسها، التي كانت للفكرة الدينية الإسلامية: فلقد أدت هذه في الواقع دورها في مهدها ذاته. فإذا كانت قد استطاعت أن تحقق أهدافها، فما ذلك إلا لأن شبه الجزيرة العربية كانت أرضًا عذراء، تستطيع أية فكرة دينية جديدة أن تمد فيها جذورها. أما الفكرة المسيحية فهي، على العكس من ذلكن قد ولدت على أرض مزدحمة بالثقافات والأديان القديمة، فكان من العسير عليها في هذه الظروف أن تجد عناصر اجتماعية حرة كافية كيما تحدث تركيبًا جديدًا. قد كانت الثقافة الإغريقية والرومانية الديانة اليهودية تحتل منذ عهد بعيد مجال عملها.

فلكي تجد المسيحية مجالها المناسب كان عليها إذن ا تغادر مهدها، وهذا هو الذي يفسر لنا كيف أن المسيحية، وقد ولدت قبل الإسلام بستة قرون، لم تبدأ مهمتها التاريخية إلا بعد الإسلام بستة قرون، بعيدا صعن مسقط رأسها.

وهـذه الحالـة ترينـا أن تأثـير فكـرة دينيـة معينـة رهـن ببعـض شروط الجغرافيـة الإنسـانية، فإذا لم تجدهـا في موطنها هاجرت لتجدهـا في مكان آخر.

والبوذيـة ذاتهـا قـد اضطـرت إلى هجر مسـقط رأسـها في الهنـد، بحثًا عن ظـروف أكثـر ملاءمة، هنالـك في الصين حيـث غرسـت تعاليمها.

وإذن فقـد غـادرت الفكـرة المسـيحية أرض مولدهـا (فلسـطين)، بحثـا عـن هـذه الظـروف في أوربا الغربيـة، حيث أنهت الحضـارة الرومانيـة دورتها خـلال القرنـين الرابـع والخامـس الميلاديين.

وبقـدر مـا كان مجتمـع غـربي أوربـا يتحلـل ويتفـكك، وبالمـواد المختلفة عـن هـذا التحلل ذاتهـا، اسـتطاعت المسـيحية أن تبنـي المجتمـع الجديد خوة خطـو، وهـو المجتمـع الـذي نطلق عليـه في هـذه الأيـام (المجتمـع الغربي).

وبدهـي أن هـذه المـواد، بحكـم كونهـا متخلفة عـن عملية تحلـل، لم تكن لتشـمل عـلى أدني رباط عضـوي فيما بينها. ولقـد خلف اختفـاء الإمبراطورية الرومانيـة في الواقـع جميـع مكونـات المجتمع الرومـاني من أشـخاص وأفكار وأشـياء عـلى حـال مـن الفـوضى، كانت هـي السـمة الظاهـرة لما يطلـق عليه اسـم (العصور الوسـطي).

وإذن فلكـي تسـتخدم هـذه المواد في بناء جديـد، كان من المحتـم تنظيمها بطريقـة أخرى. وكانت الفكرة المسـيحية هي التي اسـتخرجت النسـق الغربي مـن غضون الفوضى التـي أعقبت الحضـارة الرومانية.

ولقـد ألمـح جيـزو إلى تبيـان هذه الحالـة، وهو المـؤرخ الذي يظـل – حتى بعـد قرن مـن الزمن – صاحـب الكلمة المسـموعة بصدد الحضـارة الأوربية، فـق حدثنـا جيزو عـن: كيف أن تركيـب هذه الحضـارة كان من عمـل الفكرة المسـيحية. قال:

«تلكم هي السمة العظيمة الأصلية للحضارة الأوربية، منذ أن تطورت تحت تأثير الإنجيل، تأثيره الظاهر والخفي، المنكر أو المرضي، حيث عاش القهر والحرية وكبرا معًا»

فإذا ما ترجمنا حكم هذا المؤرخ، إلى لغة على الاجتماع، كان معناه أن الفكرة المسيحية هي التي صاغت شبكة العلاقات الضرورية التي أتاحت للمجتمع الغربي منذ نشأته أن يسجل نشاطه في التاريخ وهكذا أعطانا جيزو الخيط الموجه الذي يدخلنا إلى صميم الموضوع

فلقد شكلت الفكرة المسيحية (أنا) الأوربي أو ذاته، كما صاغت (منظر) أوربا الذي نشهه في منتصف هذا القرن العشرين.

ولا ريب أن الناظر المتطلع سوف يذوب دهشة من وحدة هذا المنظر، والشخصية التي تعطيه الحياة وتحركه، فإن وجه التشابه بين الأشخاص والأفكار والأشياء هناك تعد في الواقع في منتهي الوضوح. وبرغم هذا فإن تلك ظاهرة عامة.

والحق أن تطور الإنسانية هو ما يحدث من نمو في مشاعرها الدينية المسجلة في واقع الأحداث الاجتماعية، تلك التي تطبع حياة الإنسانية وعمله على وجه البسيطة.

نشرت المجلة العالمية (ديوجين) في عدده الثاني عام 1953 مقالًا هامًا في الموضوع، بقلم بيير دي فونتين Poerre desfontanes الذي أعطانا لمحة أخاذ عن «التفسير الديني في الجغرافية الإنسانية».

وقد أرانا الكتب تحت هذا العنوان كيف أن الإنسان لم يستخدم ذكاءه في جهات كفاحه ضد عناصر الطبيعة وحدها فهناك على ما ذهب إليه الكاتب: الإنسان والغابة، والإنسان والريح، والإنسان والماء، والإنسان

والقفر... إلخ.. وهناك أيضًا الإنسان في مواجهة ذاته، بل في صراعة مع عناصر هذه الذات، مع أفكارها، ومع مشاعرها، وهذا العمل (الروحي) قد طبع أيضًا الجغرافية الإنسانية، حين نثر على سطح الأرض الواقع الديني، ونتائجه المرئية في (المنظر)، ولا سيما فيما يتصل بالإعمار والاستيطان والاستثمار والمواصلات.

ونحن نري اليوم أيضًا في المنظر الأوربي نتائج هذا العمل (الروحي) الذي ت خلال ألفي سنة من تاريخ المسيحية.

وما كان لعمل كهذا أن يتم إلا بفضل شبكة العلاقات الضرورية لوجود النشاط المشترك في المجتمع الأوربي.

بيد أننا إذا أردنا أن نتتبع أداء هذا العمل خلال القرون، فكأننا نتتبع إجمالًا جري تاريخ أوربا كله.

وعليه، فإن كتابة تاريخ أوربا، أو وصف عملها (الروحي) هو تعبير عن اطراد واحد بطريقتين مختلفتين: أي إننا إذا ما تحدثنا عن الظاهر الأوربية أو الظاهرة المسيحية، فإن حديثنا سيكون مخلصًا لشيء واحد، لأن إحداهم متركبة على الأخرى على الخريطة، وهي تتَّفق معها في الزمن، الظاهرتان كلتاهما ترجع إلى الأخرى، مهما بدا أن بينهما أحيانًا تعارضًا ظاهريًّا.

ومع ذلك فإن هذا التعارض الظاهري يختفي حين نعود إلى الوراء قرنين أو ثلاث قرون، لأكلم (أوربي) ذاتها تختفي. إذ الواقع أنها لم تدخل في اللغة الدبلوماسية إلا منذ الحروب النابليونية، وعلى وجه التحديد في مؤتمر فيينا عام 1814.

وعلى الرغم من هذا فقط كانت هناك (ظاهرة أوربية) منذ العصر الوسيط الأول، ونحن مضطرون على أن نطلق عليها هذا الوصف لأنها

متصلة بالمجال الجغرافي لأوربا.

وإن كان الواقع مرتبطًا بالإطار التاريخي، أي بالفكرة المسيحية، أو إذا شئنا تعبيرًا آخر، بالعمل الروحي للفكرة المسيحية، ح تأثير العامل الزمني خلال رحلتها من مسقط رأسها وتأقلمها بأوربا.

فكل حدث يسجله الزمن في ملحمة من ملاحم التاريخ الأوربي هو في الواقع نوع من التجسيد للفكرة المسيحية.

ومن الممكن أن نتتبع النشاط المشترك الذي قام به المجتمع الأوربي، وان نلاحظ خاصة بعض جوانب هذا النشاط حتى نخرج منه باللوحة التالية على سبيل المثال:

ولو أننا ذهبنا إلى الحروب الصليبية وثورة 1848 هما تجسيد مختلف لفكرة دينية واحدة، فمن المحتمل أن نتوهم أن في الأمر تناقضًا، لأن الحدث الأول ذو دلالة مباشرة على نشاط الفكرة المسيحية، بينما يترجم الثاني عن نوع من التيار الصادر عن الأفكار الاجتماعية واللادينية التي نمت في الثقافة الأوربية، مع فلسفة لوك loche، والعلمانيين الفرنسيين.

فهناك إذن تعارض ظاهر بين ما ينبعث مباشرة عن الفكرة المسيحية وما يأتي عن الأفكار اللادينية. والواقع أن هذين الحدثين نتيجة النشاط المشترك لعالم واحد من الأشخاص والأفكار والأشياء، أعني أنهما نتاج النشاط المشترك لمجتمع واحد يفكر ويعمل في صف واحد، بفضل شبكة العلاقات الاجتماعية وحدها.

ومن ناحية أخرى، لو أننا نظرنا إلى أحداث اللوحة السابقة منفصلًا بعضه عن بعض، فربما هدمنا بذلك وحدة التاريخ العضوي. بل على العكس من ذلك نري أن كل حدث منها يجد تفسيره في الأحداث السابقة عليه:

فثـورة 1848 قـد تخلقـت بالصـورة نفسـها التـي تخلقـت بهـا النهضة أو الحـروب الصليبيـة، أعنـي أنهـا تمثـل نوعًا مـن تجسـيد الفكرة المسـيحية.

وبصفـة عامـة، كل ما ينتسـب إلى (عـالم أشـياء) أوربا، و (عـالم أفكارها) أو (عـالم أشـخاصها) إنـما ينتسـب بالـضرورة إلى تكويـن الظاهـرة الأوربيـة، فهـو ذاتـه ظاهـرة أوربيـة، أعني أنه هـو ذاتـه ناتج عن شـبكة العلاقـات التي أنتجـت الحـروب الصليبيـة أو ثورة عـام 1848.

ولـو أننـا نظرنـا في (عـالم أشـياء) أوربـا مثـلًا إلى جهـا الراديـو البسـيط، وحاولنـا أن نرسـم عـلى الخريطـة العلاقـات العقليـة التـي انتهـت إليـه، منذ التجـارب المتواضعـة التـي قـام بهـا جلفاني، حتـى اخـتراع ماركـوني، مارين بهرتـز، وبوبـوف وبرانـلي، وكثيرين آخرين من مشـاهير الرواد، لأنشـأ هؤلاء شـبكة واحدة.

ولـو أننـا رسـمنا بعـد ذلك عـلى الخريطـة ذاتهـا العلاقـات التـي أنتجت (الإصـلاح) أو النهضـة، فلسـوف نجـد أنفسـنا أمـام الشـبكة نفسـها، التـي تفـسر كل ظاهـرة أوربيـة عـلى أنهـا ظاهرة مسـيحية.

***

العلاقات الاجتماعية وعلم النفس

بينا فيما سبق أن الوجود الحقيقي لمجتمع ما يبدأ بتكوين شبكة علاقاته، وحاولنا أن نشرح في أي الظروف والشروط التاريخية تتكون هذه الشبكة، تبعًا لوجهات النظر المختلفة باختلاف المدارس الفكرية.

ولقد تناولت هذه المحاولة في التفسير الأشياء في المستوى الاجتماعي، مستوى العدد، ورأينا الدور الذي يؤديه الدين في هذا المستوى حين يتدخل في التركيب الاجتماعي في شكل قيم أخلاقية، متجسدة في العرف والعادات، والتقاليد والقواعد الإدارية والمبادئ التشريعية، وأحيانًا تتجسد في أكثر تشكيلات المجتمع ظهورًا، كما في طوائف المجتمع الهندي.

ونحاول الآن أن نرى في أي الظروف يندمج الفرد في الحياة الاجتماعية. ولئن كانت المشكلة قد صيغت من قبل بلغة الاجتماع، فمن الواجب الآن أن نصوغها قصدًا بلغة علم النفس والاجتماع، أي إننا ينبغي أن نلجأ خاصة إلى نظرية الفعل (المنعكس الشرطي) لجوءًا نخلع معه على مصطلح بافلوف تفسيرًا اجتماعيًا.

ولقد سبق أن قلنا: إن المجتمع ليس مجرد عدد من الأفراد، وينبغي أن نحدد هنا أن وحدة هذا المجتمع ليست الفرد، ولكنها الفرد المشروط (المكيف). فإن الطبيعة تأتي بالفرد في حالة بدائية، ثم يتولى المجتمع تشكيله، ليكيفه طبقًا لأهدافه الخاصة، وهو المعنى الذي يقصد إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله:

«كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصراه أو يمجسانه».

ميلاد مجتمع (5)

فذلك هو التكييف الذي يجعل الفرد أهلًا لأن يتخذ مكانه، ولأن يقوم بدوره في المجتمع. أي إننا ينبغي إجمالًا أن نحدد العلاقة التي يحتمل أن تكون بين مجموعة من الأفعال المنعكسة المنظمة لسلوك الفرد، وبين شبكة العلاقات التي تتيح لمجتمع ما أن يؤدي نشاطه المشترك.

فكما أن الفرد والمجتمع - في الظروف العادية - يعملان في الاتجاه نفسه، فإن هناك تبادلًا بين الانعكاس الفردي والعلاقة الاجتماعية. وبفضل هذا التبادل ينبغي أن نتوقع تدخل الواقع الديني في هذا الجانب الجديد من المسألة.

ويجب أن نلاحظ مباشرة تأثير الانعكاس في الحياة الاجتماعية، إذ نجد أن هذا التأثير يتطور مع عمر المجتمع.

فإذا وجدنا أن أباذر الغفاري يسيء إلى بلال في لحظة من لحظات السأم، كان ذلك أمارة على أن المجتمع الإسلامي لما يزل جنينًا في نفسية ا لمسلم

ومع ذلك فإن أبا ذر الغفاري تعاوده صحوة ضميره، فينقلب من فوره مرتميا على قدمي بلال يسترضيه ويعتذر إليه.

وعليه، فالفرد يكتسب مجموعة انعكاساته، كما يكتسب المجتمع شبكة علاقاته، والعلاقة وثيقة بين جانبي المسألة: **فهي علاقة كونية تاريخية. إذ أن المجتمع يخلق الانعكاس الفردي، والانعكاس الفردي يقود تطوره.**

ويمكننا بفضل هذا التبادل أن نتخذ من المرض الاجتماع دليلًا على الفساد في شبكة العلاقات، أو أمارة على التحليل في نظام الأفعال المنعكسة

ولقد بينا فيما سبق، فيما يتصل بالمجتمعات التاريخية المعاصرة - بصرف النظر عن المجتمعات التي خرجت من التاريخ، أو التي تحجرت فأصبحنا نطلق عليها (المجتمعات البدائية)، ولا نستطيع أن نصدر عليها حكمًا ما - أن أصول هذه المجتمعات تمتد إلى أعماق غيب ميتافيزيقي.

فإذا ما صغنا الآن المشكلة بلغة علم النفس ننتهي إلى الملاحظة نفسها من طريق أخرى. فالفرد لكي يدخل في شبكة علاقات اجتماعية معينة ينبغي أن يجسد في ذاته واقعًا نفسيًا معينًا، وهذا الواقع الذي يعد شرطًا لإقرار الفرد وقبوله داخل الحياة الاجتماعية يمد هو أيضًا جذوره في أعماق غيب ميتافيزيقي.

لقد قررنا من قبل أن وحدة المجتمع لا تتمثل في الفرد، ولكن في الفرد المشروط. ولقد عرف علم النفس التجريبي - منذ التجارب التي أجراها بافلوف - الفعل المنعكس الشرطي، حين تناول الأشياء من الناحية الوظيفية لا من ناحية التحليل. ونحن نتناولها هنا من الناحية الاجتماعية. **إن إدماج الفرد في شبكة اجتماعية عملية تنحية، وهو في الوقت ذاته عملية انتقاء. وتتم هذه العملية المزدوجة في الظروف العادية، أي في حالة المجتمع المنظم -بوساطة المدرسة- وذلك ما يسمي التربية.**

أما إذا كان المجتمع في طريق التكوين فإن العملية تبدأ تلقائيًا في الظروف النفسية الزمنية التي تتفق مع ما أطلقنا علينا من قبل: (الظرف الاستثنائي)، الذي يتوافق مع ظهور المجتمع والحضارة.

فجهاز الأفعال المنعكسة لدي رجل كالغزالي قد تكون في المدرسة، ولكنه لدي صحابي كأبي ذر الغفار تكون تلقائيًا.

فالاطـراد النفـسي في كلتـا الحالتين واحد: **إذ يجـد الفرد نفسـه متخليًا عن عـدد ن الانعكاسـات المنافيـة للنزعة الاجتماعية، ليكسـب مكانهـا أخرى أكثر توافقًـا مع الحيـاة الاجتماعية.**

وذلـك هـو تكييـف الفـرد: **فهـو عمليـة تنحيـة تجعـل الفـرد لا يعبًـا ببعـض المثـيرات ذات الطابـع البدائـي (كتلـك الحميـة التـي كانـت تعـتري عـرب الجاهـلي وتدفعهـم إلى الأخـذ بالثـأر)، وهـو عمليـة انتقاء أو إحسـاس، تجعـل الفـرد قابـلًا لمثـيرات ذات طابـع أكثـر سـموًا، طابـع أخلاقـي أو جمـالي مثـلا.**

وتعـد هـذه العمليـة من الوجهـة النفسـية المحضة عمليـة بناء للـذات أو (الأنـا) أو بعبـارة أخـرى: عملية تحديـد لعناصر الشـخصية.

ولقـد أوضـح (يونـج) أن كل بناء شـخصي يقـوم دائما على أسـاس نفسي عـام في مجموع النـوع، ويتمثل في التجـارب المتلاحقة التي خاضتها الإنسـانية منـذ عهودها الأولَى.

فالفـرد عـلى هـذا يحمـل في نفسـه لـدي مجيئـه إلى الدنيـا ملخصًـا لهـذه التجـارب: **فهـو يسـتقبل عنـد ولادتـه ميراثًـا نفسـيًا معينًا، كـما يسـتقبل تراثًا حيويًـا. هـذا المـيراث هو الـذي يكون مجـال اللاشـعور ويمثل رصيـد العقائد والخرافـات التـي كدسـتها الإنسـانية في نفسـيتها منـذ بـدء التاريخ.**

والمـاضي الدينـي للإنسـانية في نظـر يونـج حـاضر في نفسـية الفـرد، وهو يظهـر هنـا وهناك في ألوان نشـاطه النفـسي، ويتجلى في أحلامـه في هيئة رموز، أو في أفـكاره في صـورة مجازات لا شـعورية.

بـل إن رجعـة التاريـخ الديني عـلى هذه الصـور تتجلي أيضًا لـدي الملحد في صـور مجازات.

وهـذه عبارة على سـبيل المثـال: «**منذ أكثر مـن ثلاثين عامًا طبقت فلسـفة تقـوم على أسـاس فكـرة أن الحياة الإنسـانية لا معنـي لها - على طـول الزمن - إلا أن تكـون في خدمة الخلود**»[1]

ولقـد يتسـاءل القـارئ عن الصـوفي أو القديـس الذي كتب هـذا النص، ومـع ذلـك فهي فكـرة ملحـد أرسـلها إلى صديقه تروتسـكي -ملحـد آخر- قبيـل إقدامه عـلى الانتحار.

لقـد انطلقـت العبـارة عـلى هـذه الصـورة مـن لا شـعور الرجـل، كأنـه يجدهـا في رصيـد حركاتـه الفطريـة، ولكـن سرعان مـا تتدخل جدليتـه المادية كأنـما لتطمـس الانعـكاس الـذي خطه قلمـه على الـورق، فإذا به يختـم حديثه قائـلًا: «**وبالنسـبة لنـا... الوحـدة هـي الخلود**».

فالرجـل قـد عاش لحظة حماسـة، لم يسـتطع فيها أن يلتزم فكـرة المشروط، ولكنـه بعـد هـذه اللحظـة لم يـرد أن يترك لـدي محدثه -تروتسـكي- شـكًّا في تعصبـه الماركسي.

ومـع ذلك فهـذا المثال لا يعطينـا صورة كاملـة للظاهرة التي نشـير إليها، ولكـن يرينـا كيـف أن المـاضي الديني - وهـو هنا مـاض جد قريـب - يتجلى في صـورة انعـكاس، صادر عن فكـرة ملحد.

فنفسـية الفـرد في المجتمعـات التاريخية عـلى الأقل مفعمـة بالنزعـة الدينية، تلـك التـي تعد جزءًا مـن طبيعته، وهو ما جعـل علم الاجتماع يقـول في تعريف الإنسـان بأنـه (حيـوان دينـي)، وهـو بذلـك يحـدد جانبًـا مـن الأسـاس النفسي العـام في أفـراد النـوع، وكل فـرد يبنـي شـخصيته الخاصة على هذا الأسـاس.

(1) هذا النص مقتبس من كتاب (أوربا ورح الشرق) ص 191، لوالتر شوبارت الذي قبسه بدوره عن كتاب تروتسكي (حقيقة الحال في روسيا).

ومعنـي ذلـك أن الديـن يتدخـل أيضًـا في هـذا البنـاء أعنـي في تحديـد العنـاصر الشـخصية للفـرد، أو (الأنـا).

وهـو هنـا يتدخـل مبـاشرة في عمليـة التكييـف، التـي عرفناهـا عـلى أنها عمليـة ترشـيح أو تنحيـة من جانـب، وعملية انتقـاء أو بعث للإحسـاس من جانـب آخر.

ولكـي نحـدد أهميته الاجتماعيـة تحديدًا دقيقًـا ينبغي أن نقـول إن العملية هنـا عمليـة تخالف مـن ناحية، وتوافـق من ناحيـة أخرى. فالفـرد المشروط أو المكيـف يختلـف عمـن ليس كذلـك، وهو مـن جانب آخـر لا بـد أن يتفق مع نمـوذج يحتويه المجتمـع الذي يكيفـه ليدخل في شـبكة علاقاته.

فالاطـراد النفـسي يفـسر بطـرق مختلفـة. ويذهـب يونـج إلى التمييـز بـين جانبـين في الفـرد القنـاع la persona[1] **ومـا وراء القنـاع، وأطلـق عليـه كلمة الظـل (l'ombre)، ويقصـد بالقنـاع الجانـب المتجـه ناحية المجتمـع. ويقصد بالظـل الجانـب المتجـه نحـو الطبيعـة والغريـزة، أي نحـو ما هـو حيوي.**

والظـل هـو مجـال الطاقـة الحيويـة في حالـة البدائية غـير المكيفة، بالنسـبة للحالـة الاجتماعيـة، هـو مجـال الغرائـز الناشـطة فرديًـا، كل غريـزة من اجل إشـباع ذاتهـا، دون أي قانـون آخـر سـوى هذا الإشـباع.

والقنـاع هـو المجـال الـذي تتـم فيـه عملية تكييـف هـذه الطاقـة الحيوية الخـام، مـن أجـل تحويلهـا إلى طاقـة قابلـة للاسـتخدام اجتماعيًا.

وهـو المجـال الـذي يصبـح فيـه الأفـراد المهذبـون المثقفـون وسـائل في خدمـة ضمـير، كما يتـم اتصالهم بالحياة عـن طريق الضمـير، لا عن طريق الغريـزة مباشرة.

(1) perspma تعني القناع الذي كان يضعه الممثل اللاتيني في المسرح الروماني ليحاكي الشخصية التي يريد تمثيل دورها.

إنها عملية إدماج رئيسية تمنح نشاط الغرائز كل فاعليته الاجتماعية، حين تضع طاقاتها في خدمة الأفكار والمبادئ.

فالإنسان يجب أن يشرب ويأكل وينسل ويملك، ويكافح من أجل استمرار النوع. ولكنه يجب أن يراقب هذه الأعمال الأولية جميعها، وأن يوجهها لغايات تتفق وتقدم النوع.

وهو بهذه الطريقة يشترك واقعيًا في عمل الله عز وجل، ومع ذلك فهو محكوم - إذا ما نظرنا إلى الأمر من الوجهة الدينية - تبعًا لهذا الاشتراك المنوط بتكليفه الديني، أعني تبعًا لخضوعه لقانون التقدم الأخلاقي، فإذا ما حملته طبيعته على العمل فإن ضميره هو الذي يعطي لعمله معني تاريخيًا وأخلاقيًا.

وهكذا يعمل الإنسان بداع من طبيعته من أجل الحفاظ على النوع، وبوحي من ضميره من أجل تقدمه، فهو إذن مزود بسلطة مزدوجة، لكن التكليف هو الذي ينظم العلاقة الداخلية لهذه السلطة المزدوجة، تنظيمًا يكون معه عمل الغرائز واندماجها مطابقًا لرسالته الاجتماعية.

ومن هذا التركيب ينتج نظام الأفعال الاجتماعية المنعكسة، تلك التي تتفق مراحلها مع عمليات البناء الأولية، والتي قد تكون أحيانا ذات طابع مرضي كما في حالة الكبث.

لقد تحدث علماء النفس بإفاضة عن هذه العمليات التي تماثل ما أطلقنا عليه من قبل: التنحية والانتقاء، والتي تحدد في نهاية المطاف السلوك الاجتماعي للفرد.

ولو أننا تتبعنا مثلًا تفسير (هدفيلد Hodfield z.a) فسوف ندرك دور الأفكار والمبادئ في هذه العمليات وهو في الواقع دور العنصر الديني

في بناء الأنا. وبعض هذه العمليات بنائي، بمعني أنها تنظيم للغرائز في علاقتها بالتوازن الأساسي داخل الفرد، وبعضها - على العكس - مرضي، لأنه يعارض جانبًا من الطاقة الحيوية، أعني حين يكبت جانبًا من الغرائز.

فدور العنصر الديني بوصفه عامل تنظيم نفسي دور رئيسي لا من حيث إنه يعمل في صورة مبادئ موجهة تنطبع في ذاتية (الأنا) لتصبح دوافع وقواعد للسلوك فحسب، ولكن لأنها تستطيع أن تتجلي في صورة تحريم مانع في بعض الظروف المرضية، كما في حالة الكبت.

فتأثير الدين على (الأنا) هو إذن تأثير عام سواء كان ذلك لتحديد عناصر الشخصية الأساسية، أم كان لأنه في بعض الحالات الشاذة يؤدي إلى نشأة جوانب مرضية، إذا بدا هذا التأثير في صورة يتحلل فيها العنصر الديني أو يفسد وفق ما ستشير إليه الفقرة التالية.

فالعنصر الديني عامة - فضلًا عن أنه يغذي الجذور النفسية العامة على ما بينا - يتدخل مباشرة في الشخصية التي تكون (الأنا) الواعية في الفرد، وفي تنظيم الطاقة الحيوية التي تضعها الغرائز في خدمة هذه (الأنا).

ولما كانت هذه الطاقة الحيوية المنظمة تتحول إلى نشاط اجتماعي لدي الفرد، وكان هذا النشاط لدي الفرد سببًا في وجود النشاط المشترك للمجتمع خلال التاريخ فإن ذلك يرينا بصورة واضحة أهمية دور العناصر الديني، بطريقتين مختلفتين.

ومن ناحية أخرى فإن الآلية النفسية -أكثر من أي شيء آخر- هي التي تولد (الحركة الدائمة): إذ أن نشاطها يبدأ بعمليات متكررة.

والطاقة الحيوية الصادرة عن الغرائز والمنظمة بفعل التكيف، والموضوع تحت تصرف (الأنا)، هذه الطاقة إنما تتصرف فيها الإرادة.

أي إن الإرادة هي التي ستتصرف في توزيع تلك الطاقة الحيوية في مختلف قطاعات النشاط الاجتماعي لدي الفرد، وبالتالي تتحكم في توزيع النشاط المشترك للجماعة. فالإرادة هي التي تتحكم في هذا التوزيع، ولكن حركتها الخاصة تخضع هي ذاتها لاطراد نفسي.

ومن هنا تأتي مشكلة توجيه الطاقة الحيوية الخاضعة لتصرف (الأنا).

ولنعد الآن إلى ما كتبه (هدفيلد) تفسيرًا لهذه المشكلة من بين التفسيرات التي ضمنها بالتحديد كتابه (علم النفس والأخلاق) فهي تفيدنا في هذا المجال، فهو ينظر إلى الأشياء نظرة طبيب، أعني من جانبها المرضي.

بدأ هدفيلد بالسؤال التالي:

«ما هو المنبه المناسب لتنشيط الإرادة؟»

واستطرد يجيب عن سؤاله بقوله:

«إن المثل الأعلى هو أقوي عامل في تقرير خلق الإنسان، وفي تعيين مسلكه، لأنه هو وحده الذي يستطيع تنبيه الإرادة، وتنظيم جميع الغرائز»

فهو هنا يبين لنا أن الطاقة الحيوية الموضوعية تحت تصرف (الأنا)، هي في نهاية الأمر في ظل مراقبة ما أسماه (المثل الأعلى).

فقد أعلمنا بصورة عارضة أن تنظيم الغرائز الحيوية ليس هو وحده الواقع تحت المراقبة، وإنما يخضع لها أيضًا توجيه هذا التنظيم داخل النشاط الاجتماعي للفرد، وهو ما عبر عنه بقوله: «تقرير خلق الإنسان وتعيين مسلكه»

وعلى ذلك فإن مشكلة اختيار المثل الأعلى من أهم المشكلات، التي تصادف الفرد في إطاره الخاص لتنظيم (الطاقة الحيوية)، وفي الإطار الاجتماعي (لتوجيه هذه الطاقة الحيوية).

وهنا يأتي سؤال أورده هدفيلد على هذه الصورة:

«هل نترك لكل إنسان إذن اتباع الطريق الذي يبدو له مؤديًا إلى المثل الأعلى؟!».

إننا إن فعلنا ذلك فسوف يجد اللص مثله الأعلى في السرقة، كما سيجده في عبادة القوة.

وبديهي أن هذه (الحرية) لا تتفق في النهاية، لا مع مصالح الفرد، ولا مع مصالح الجماعة.

ومن ناحية أخرى، لو أننا حرمنا الفرد من حرية الاختيار فسنجعل منه آلة صماء، أو مخلوقًا صناعيًا، أكثر من أن يكون كائنًا إنسانيًا يتصرف في طاقته الحيوية لغايات يلمحها ضميره لمحًا جليًا.

فهناك إذن شرط مزدوج لهذا الاختيار، بينه هدفيلد حين قال:

«لقد أثبتت التجربة أن اختيار الفرد لمثله الأعلى أهدي طريق إلى السعادة». ولكن هذا الاختيار من ناحية أخرى «أعظم من أن يكون حكمًا خاصة نتيجة تفكير الفرد»، فهدفيلد يرى إذن أن هناك (مثلًا أعلى موضوعيًّا) يتفق مع (التقاليد الأخلاقية التي تلخص تجربة الجنس).

ولما كانت هذه (التقاليد) معبرة عن القيم الأخلاقية، تلك التي بينا من قبل أهمية العنصر الديني فيها، فإن مشكلة توجيه الطاقة الحيوية ترجع بدورها إلى مشكلة دينية في جوهرها.

وهكذا يظهر لنا من وجهة نظر علم النفس أن العنصر الديني يتدخل في تكوين الطاقة النفسية الأساسية لدي الفرد، وفي تنظيم الطاقة الحيوية الواقعة في تصرف (أنا) الفرد، ثم في توجيه هذه الطاقة تبعًا لمقتضيات النشاط الخاص بهذه (الأنا) داخل المجتمع، تبعًا للنشاط المشترك الذي يؤديه المجتمع في التاريخ.

***

فكرة التربية الاجتماعية

هل يمكن أن نستخرج مما سبق فكرة تربية اجتماعية، أعني: منهجًا يهدي سير مجتمع ما؟

لقد رأينا أن عجلة المجتمع تدور بفضل شبكة علاقاته، وأن هذا النشاط هو الذي ينشأ عنه تغير صورته.

بيد أننا رأينا نوعًا من التعادل بين شبكة العلاقات في مجتمع ما، ونظام الاستجابة أو رد الفعل لدي الفرد المكيف.

فالمشكلة على هذا واحدة، ولكنها متصورة بمستويين، أو في نطاقين مختلفين: نطاق النفس الإنسانية من ناحية، ونطاق الزمن الاجتماعي من ناحية أخرى.

هذا التعادل هو الذي ترجم عنه مؤرخ مثل جيزو بلغته حين قال – على ما ذكرنا سابقًا –: «**إن مشكلة التاريخ يمكن أن تتصور بطريقتين، فإما أنا نحلها في نفس الفرد ذاته، ناظرين على ما يغير ذاته الإنسانية، وإما أن نحلها في نطاق ما يحيط به، ناظرين إلى ما يغير إطاره الاجتماعي**».

فإذا قلنا إن هناك تربية اجتماعية فإن قواعدها العامة ينبغي أن تستقي من علم التاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس.

ومنهجنا الذي اتبعناه حتى الآن يرجع بالتحديد إلى التاريخ، وذلك لكي نستخرج هذه القواعد في صورتها النظرية والواقعية معًا.

هـذه القواعـد هـي ثوابت التاريـخ، تلك التـي لا يغيرها الزمـن على حين يغـير المجتمعـات. إن نهضـة مجتمـع ما تتـم في الظـروف العامة نفسـها التي تم فيهـا ميـلاده، كذلك يخضـع بناؤه وإعـادة هـذا البناء للقانون نفسـه.

هـذا القانـون هـو الـذي عـبر عنـه حديـث رسـول الله صـلى الله عليـه وسـلم، ولكـن بلغـة أخـرى حـين قـال: «لا يصلـح آخـر هـذه الأمـة إلا بـما صلـح بـه أولهـا».

وهـو أيضًـا القانـون العـام الـذي حاولنـا تصويـره في الرسـم البيـاني السـابق، ولعلنـا نسـتطيع الآن إدراكـه عـلى وجـه التحديـد.

وربـما أدركنـا خاصـة معني (القيـم النفسـية – الزمنيـة) التي أشرنـا إليها ببعـض أضـلاع الرسـم المذكور: فهـي تمثل درجـة النمو في شـبكة العلاقات، والمسـتوى الاجتماعـي في نظـام الأفعـال المنعكسـة في مجتمـع معـين، في لحظة معينـة مـن تاريخه.

وكل مرحلـة مـن المراحـل الثلاث في الرسـم البيـاني المذكـور يمكن الآن أن تسـتبين في علاقتهـا بهذيـن المصطلحين.

فمثـلًا، المرحلـة (الروحيـة) (وهـي المرحلـة الأولى في الرسـم البيـاني) يمكن أن تفسـير بطريقتـين، تفسـير أولًا بلغـة علـم الاجتماع حـين نقول: غنهـا تتفق مع شـبكة العلاقـات الاجتماعية عـين تكون في أكثف حالاتهـا، لا في أكثرهـا امتدادًا، هـذه الكثافـة هي مـا توحي بـه عبـارة (البنيان المرصـوص) في قولـه تعالى:

{إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِيـنَ يُقَاتِلُـونَ فِي سَـبِيلِهِ صَفًـا كَأَنَّهُـم بُنْيَـانٌ مَّرْصُـوصٌ} [الصـف: 61/ 4]

ويمكننـا أيضًـا أن نفـسر هـذه المرحلـة بلغة علـم النفس حين نقـول: إنها تتفـق مـع المرحلة التي يكـون الفرد خلالها في أحسـن ظروفـه، أعني الظروف

التي يكون فيه نظام أفعاله المنعكسة في أقصي فاعليته الاجتماعية، وتكون طاقته الحيوية أيضًا في أتم حالات تنظيمها.

هذا هو العصر الذهبي بالنسبة لأي مجتمع، لا من أجل أنه يبلغ آنئذ أوج ازدهاره، وإنما لأنه يتمتع بميزتين: فقواه جميعًا في حركة، وهذه الحركة دائمة صاعدة.

وهذه هي المرحلة الديناميكية التي يدان فيها كل اتجاه نحو التقاعس أو السكون، وهو ما حدث ي تاريخ المجتمع الإسلامي الناشئ في قصة (الثلاثة الذين خلفوا) المشهورة.

أما في المرحلة التالية (المرحلة الثانية في الرسم البياني) فإن المجتمع يتمتع بشبكة علاقاته الاجتماعية، حين تكون في أكثر حالاتها سعة وامتدادًا، ولكن حين تكون أيضًا بعض الشوائب قد طفت على وجهه، وبعض النقائص قد برزت في صورته: وهذه – مثلًا – هي الحالة التي كان عليها المجتمع العباسي، عندما ظهرت مملكة الأغالبة في المغرب، في إفريقية الشمالية، وحين بدأت النزعة الشعوبية في الظهور في المشرق، وفي بلاد فارس.

ومعني هذا بلغة علم النفس أن نظام الأفعال المنعكسة في المجتمع الإسلامي قد تعرض لصدمة (صدمة صفين)، تعرضا لم يعد معه الفرد المسلم يتصرف في كل طاقاته الحيوية، وهو يباشر وظيفته الاجتماعية، أعني إن جانبًا من غرائزه لم يعد تحت رقابة نظام أفعاله المنعكسة.

وفي هذه المرحلة يواصل المجتمع نموه بفضل السرعة المكتسبة، ولكن قواه لا تكون جميعها في نطاق الحركة، وما كان منها في حركة قد لا يكون على الطريق الصاعدة: فهناك جانب من الطاقة مضي إلى السكون، وهو ما

يمكـن أن نثـل لـه في التخطيط الإسـلامي بحركة المرجئة، ومـضي جانب آخر إلي الهاويـة، كحركـة القرامطة: فمجمـوع من الطاقات لم يعـد يعمل، ومجموع آخـر يعمـل في اتجاه مضـاد، وبعبارة أصح: ضـد المثل الأعـلى للمجتمع.

وفي المرحلـة الثالثـة، تتفـكك الغرائـز، فـلا تعـود تعمل بشـكل منسـجم متوافـق، ولكـن بصـورة فرديـة، كل منهـا يعمل لحسـابه الخـاص، وهنا يختل نظـام الطاقـة الحيويـة، ويفقـد قيمتـه الاجتماعية حين يهـرب من مراقبـة نظام الأفعال المنعكسـة الناشـئ عـن عمليـة التكييف.

في هـذه المرحلة تسـود الفرديـة تبعا لتحرر الغرائز، وتتفسـخ شـبكة العلاقات الاجتماعيـة نهائيًـا: وهـو ما يطلق عليـه في التاريخ عصر الانحطـاط، كذلك العصر الذي هيا في المجتمع الإسـلامي ظروف القابلية للاسـتعمار والاسـتعمار.

وبذلـك نـري أن تاريـخ مجتمـع مـا هـو تاريـخ شـبكة علاقـات ونظـام الأفعـال المنعكسـة لـدي نموذجـه، وهـو الفـرد المكيـف.

فكل فكرة عن التربية الاجتماعية يجب أن تصدر من هنا:

إنـه لكي يمكن التأثير في أسـلوب الحياة في مجتمع ما، وفي سـلوك نموذجه الـذي يتكـون منـه، وبعبـارة أخـرى: لكي يمكـن بناء نظـام تربـوي اجتماعي ينبغـي أن تكـون لدينـا أفـكار جـد واضحـة، عـن العلاقـات والانعكاسـات التـي تنظم اسـتخدام الطاقة الحيوية، في مسـتوى الفرد، وفي مسـتوى المجتمع.

ولقـد حاولنـا حتـى الآن أن نسـتنبط هـذه الأفـكار بطريـق التحليـل، أي بطريقـة نظريـة. ولكن يحسـن في كل عمل من هـذا القبيل تحقيـق النتائج النظرية التـي يسـفر عنهـا التحليل بواسـطة اختبـار مضاد، أعنـي: بواسـطة التركيب.

ومـع ذلـك، فقـد لجأنـا خـلال بحثنـا أحيانًـا إلى تأكيـد الواقـع النظـري بواقـع التاريـخ، الـذي سـقناه شـاهدًا عـلى مـا نذهـب إليـه.

ولربما كان هذا التأكيد غير كاف، إذا ما علمنا أن الواقع التاريخي المقطوع عن سياقه لا يعطي فكرة دقيقة عن نشاط قوي التاريخ، الذي استخلصنا وصفه النظري.

إن من الواجب أن نري هذا النشاط في حيويته، نراه وهو يمنح الفرد القدرة على التكيف حسبما يعرض له من المواقف، ثم وهو ينتقل تحت رقابة نظام انعكاساته إلى المجتمع الذي يحيله نشاطًا مشتركًا بفضل شبكة علاقاته.

وخير طريقة نري بها دليل التاريخ على الاحتمالات النظرية المتعلقة بمجتمع ما، هي أن نرى التاريخ نفسه في تكونه، أي أن نتتبع العملية المتصلة بتكوين مجتمع ما إبان ولادته.

فبهذه الطريقة نستطيع أن نشهد دور الدين في حيويته، وهو يحقق عمله الاجتماعي، بطريقة غير مباشرة، أو غير أساسية، حين يهدف إلى غاياته الخاصة: فالدين حين يخلق الشبكة الروحية التي تربط نفس المجتمع بالإيمان بالله، وهو يخلق بعمله هذا أيضًا - كما بينا - شبكة العلاقات الاجتماعية التي تتيح لهذا المجتمع أن يضطلع بمهمته الأرضية، وأن يؤدي نشاطه المشترك: وهو بذلك يربط أهداف السماء بضرورات الأرض.

ماذا قال الدين قوله سبحانه: {**ومَا خَلَقْتُ الجِنَّ والإنسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ**} [الذاريات 51/ 56] فإن الله عز وجل لم يرد بهذا القانون أن يفصل الناس عن الأرض، ولكن أراد أن يفتح لهم طريقا خيرًا ليضطلعوا بعملهم الأرضي.

والتاريخ يرينا مدي القدرة التي امتاز بها أصحاب الدين، وخاصة المسلمون، حين ساروا في هذه الطريق.

بيد أننا نعلم أن أول شيء في هذه الطريق هو تكوين نظام الانعكاسات الذي يغير سلوك الفرد، وهذا التغيير النفسي هو الذي يستهل حياة المجتمع، وهو أيضًا الشرط النفسي في كل تغيير اجتماعي.

أليس ذلك واردًا بوضوح في قول تعالى:

{إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ} [الرعد 13/ 11]

وهكذا نري أن كل ما يغير النفس، يغير المجتمع، ومن المعلوم أن أعظم التغييرات وأعمقها في النفس قد وقعت في مراحل التاريخ مع ازدهار فكرة دينية.

ولو أننا استطعنا أن نتتبع في دقة عمل الفكرة الدينية إبان ولادتها فربما أصابتنا الدهشة لما نشهد في عملها من جوانب غير متوقعة.

بل ينبغي أيضًا أن يمارس المرء بعض التجارب التربوية كيما يفهم التغيرات المثيرة التي يمكن أن تتم في كيان الفرد بهذه الطريقة.

وذلك هو ما يلاحظ عندما يدخل التعليم وسطا بدائيا، فإن الأفكار التي يتولى نشرها لا تؤثر في عقلية التلاميذ فحسب، بل يبرز أثرها على ملامحهم أيضًا.

إن الفكرة الدينية تحدث تغييرها حتى في سمت الفرد ومظاهرة، حين تغير في نفسه، وبذلك يكون لمنهج التربية الاجتماعية أثره في تجميل ملامح الفرد، أي إن مجموعة من الانعكاسات تؤدي إلى خلق صورة جديدة، كأنها تتمثل في وجه جديد.

أي إن الرأس له شكل الأفكار التي يحملها.

وإذا أردنا الاختصار قلنا: إن المجتمع يصوغ نموذجه، لا من الناحية العقلية فحسب، بل من الناحية العضوية أيضًا.

ولـو أن أحـدًا شـهد ميـلاد المجتمـع الإسـلامي فلعلـه -فيما أظـن- كان يشـهد موجـة التغيـير تغمر الذيـن عاصروا النبـي صلى الله عليه وسـلم، لا في خصائصهـم النفسـية فحسـب، بل في سـماتهم العضويـة أيضًا.

ولم يـدع لنـا التاريـخ الإسـلامي وثيقة عـن التغيـير ذي الطابـع التجميلي الـذي ربـما كان قـد صحب ميـلاد المجتمـع الإسـلامي، ولكنه أعطانـا وثائق يمكـن أن تكـون تأكيـدًا لمـا سـبق إيـراده مـن اعتبـارات نظريـة، تخـول لهـذه الاعتبـارات قيمـة تربويـة قابلـة للتطبيـق، لـدي نهضـة المجتمـع الإسـلامي وإعـادة بنائه.

ومـع ذلـك فلقـد عرفنـا في ضـوء ما سـبق ما هـي العنـاصر التـي يمكن أن تكـون موضـوع تربية اجتماعيـة، إذ يجب أن نغير أساسًـا الصفـات النوعية الخاصـة بالفـرد، إلى صفـات اجتماعيـة تحـدد معـالم (الشـخص)، أعنـي تغيير الطاقـة الحيويـة المنطلقـة بواسـطة الغرائـز إلى طاقـة اجتماعيـة خاضعـة لمراقبة نظـام الانعكاسـات المتكونـة لدي الفـرد بفضـل تكييفه.

ومعنـي ذلـك خلـق شـبكة العلاقـات القـادرة عـلى توحيـد هـذه الطاقـات المنطلقـة بواسـطة الغرائز، توحيدها في صورة نشـاط مشـترك، يقـوم بـه مجتمع، وظيفتـه تجميع هـذه الطاقـات الفرديـة لمصلحته بفضل هذه الشـبكة.

وهذا هو موضوع التربية الاجتماعية عامة.

ولقـد بينـا نصيـب العنـصر الدينـي في هـذا الموضـوع، وهـو أنـه يعمـل عـلى تكوين نظـام الانعكاسـات لدي الفـرد المكيـف المشروط، كـما يعمل على تكوين شـبكة العلاقـات التي تتيح للمجتمـع أن يؤدي نشـاطه المشترك.

فبقدر ما تكون هنالك فكرة واضحة تمام الوضوح عن دور هذا العنصر في (ميلاد مجتمع) معين، يمكن أن تكون هنالك فكرة دقيقة تمام الدقة عن دورها الذي يمكن أن تؤديه في (نهضة) هذا المجتمع.

وبهذا ندرك معني قوله صلى الله عليه وسلم:

«إنه لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» بمفهومه الاجتماعي الدقيق.

ميلاد مجتمع (6)
شبكة العلاقات الاجتماعية والاستعمار

بينا فيما سبق أن شبكة العلاقات الاجتماعية هي التي تؤمن بقاء المجتمع، وتحفظ له شخصيته، وأنها هي التي تنظم طاقته الحيوية لتتيح له أن يؤدي نشاطه المشترك في التاريخ.

وبديهي أننا لا نستطيع أن نفترض أن الاستعمار يجهل أهمية هذه العوامل في بلد مستعمر، فهو يطبق بصددها سياسة مناسبة.

هذه السياسة تتجلي في ألف صورة، وحسبنا فيما أعتقد، أن نضرب لها مثلًا تلك القصة الصغيرة التي حكاها لي أبي الموظف بأحد المراكز جنوب شرقي الجزائر، حيث كان يعمل في إحدى الوظائف المتواضعة، فقد كان المدير الفرنسي لهذا المركز رجلًا عالما[1]، ينظم سلوكه وفقًا لما يمليه ضميره، أكثر من أن يكون وفقًا لتقديرات الإدارة العليا.

وكانت في هذا المركز عائلتان جزائريتان كبيرتان، ظلتا في شجار دائم، على أثر خلاف نشب بينهما منذ أمد بعيد. ولكن المدير الفرنسي أفلح في إقرار المصالحة بينهما. ولما كان سعيدًا بمأثرته في إقرار السلام بين الأسرتين، فقد حكي قصته أمام جمهور كبير لأحد رؤسائه الإداريين، أثناء التفتيش في المنطقة.

(1) () هو البروفسور ريجاس Reygass المعروف في الميدان العلمي للأبحاث، المتصلة بعصر ما قبل التاريخ في الشمال الإفريقي، وهو أستاذ هذا الكرسي في جامعة الجزائر.

وانحدرت القصة إلى من طريق أبي. قال:

لقد استشاط الرئيس الأعلى غضبًا، حتى إنه لم يتمالك أن صاح بأعلى صوته قائلًا للعالم التائه بين دواليب الإدارة الاستعمارية:

سيدي المدير: إننا لم نرسلك هنا قاضي مصالحات، لتهدئة المعارك، التي قد تفيد أحيانًا مصلحتنا العليا..

هذه القصة الصغيرة كافية فيما أعتقد لترينا أن الاستعمار يطبق في سياسته إزاء البلد المستعمر روح الحكمة القائلة: «فرق تسد»، بيد أنه ينبغي أن ندرك ماذا يعني هذا في الأحداث اليومية لهذه السياسة.

ونحن نحمل في كياننا بكل أسف (النظارة) التي تحدد بصورة شاذة مدي بصرنا في هذا الميدان.

فنحن ندرك جيدا النشاط الاستعماري عندما يكون مرئيًا واضحًا، كأنه لعبة أطفال. ولكنا لا ندرك مجال هذا النشاط ولا وسائله منذ اللحظة التي يصبح فيها دقيقًا... كلعبة الشيطان.

نحن ندرك مثلًا وسائله التي استخدمها لقتل الثورة الجزائرية، كالدبابة والطائرة، وقنابل النابالم... فذلك شيء مرئي واضح، وهو بهذه الوسائل قد قتل مليونًا من الجزائريين، أعني أنه قضي على جانب كبير من الطاقة الحيوية في بلادنا، وهذا أيضًا شيء مرئي واضح.

وقد ندرك أيضًا نشاط الاستعمار في هذا البلد، عندما نجح الشعب الجزائري – في إحدى المراحل الحاسمة من تاريخه – في أن يجمع طاقته الحيوية كلها لخدمة فكرة معينة، وتبلورت هذه الطاقة في شبكة علاقات اجتماعية هائلة، تجلت في أجلي صورها عام 1936، في المؤتمر الشعبي الجزائري.

إن الاستعمار هذه المرة لم يخرج فرقه العسكرية لتحطيم الطاقة الحيوية في الشعب الجزائري، وهدم شبكة علاقاته الاجتماعية. فقد كان بحسبه أن يغتال رجلًا واحدًا حتى يبث الفوضى والاضطراب... وقد فعل!!

ثم إنه ألقي ببعض المال في ضمير أحد الزعماء السياسيين، الذين كانت تتجسد فيهم في فترة معينة طاقة البلاد الحيوية، وفكرة نضالها.

وتكفلت الأحزاب السياسية ببقية العمل، كل منها يريد أن يرث المؤتمر الشعبي الجزائري، وأن يحول لمصلحته الشخصية شبكة العلاقات الاجتماعية، التي تمثلت للمرة الأولَى على مستوى قومي.

هذا عمل دقيق نوعًا ما، ولكنه أيضًا مرئي واضح بقدر كاف.

إن عمل الاستعمار يتلاحق كل يوم في صورة أكثر دقة وخفاء، تلاحقًا لا يعود معه في مقدورنا أن ندرك منه شيئا، فإن لنا أوضاعًا عقلية تحو بيننا وبين أن نتتبع اللعب حين لا يكون مرئيا أو واضحًا، وحين تكون الوسائل المستخدمة في قدر حبات الرمل. ذلك أن حبة رمل واحدة كافية أحيانًا لإيقاف محرك، إذا ما تسربت إلى أحد أجهزته. وبعبارة أخرى: قد تكفي لذعة إبرة في مكان مناسب ليحل الشلل بشبكة العلاقات الاجتماعية في بلد مستعمر، كما يكفي (لا شيء) لشل الجهاز العصبي في كائن حي أحيانًا.

ذلك فن دقيق شبيه بفن زرع اللآلي الذي أتاح لليابان أن تحقق أرقى طرق الزراعة، زراعة الجواهر.

وإنا لندرك جيدًا أن الاختصاصيين الذين يعملون لحساب الاستعمار أساتذة في ذلك الفن المطبق على الشبكات الاجتماعية، وعلى الطاقة الحيوية التي يملكها شعب، مستعمر فعلًا، أو مهدد بمؤامرات الاستعمار.

ولا ريب أن الأمثلة السابقة ترينا كيف يعمل هؤلاء الفنانون في بلد عربي كالجزائر، لتمزيق شبكة علاقاته السياسية في لحظة معينة، ولتشتيت طاقته الحيوية المنظمة، والمتمثلة آنذاك في المؤتمر الشعبي.

ولسوف نبين في الفصل التالي أيضًا كيف يستخدم الاستعمار نوعًا من القوارض المجازة، التي ربيت بعناية في بؤره الثقافية لمهاجمة شبكة العلاقات الثقافية والأخلاقية في بلد معين، وهم أنفسهم الذين يدعون أنهم يمثلون ثقافته.

وحسبنا أن ننظر حوالينا لنري هؤلاء القوارض يعملون في بلادنا، وكيف أنهم مدفوعون دائمًا إلى المسرح بيد خفية، ولقد يكون مسرحًا دوليًا، أعني حيثما وجدت قيم صالحة للقرض يمكن أن تتحول إلى لأقيم.

ولا جدوى من القول في كيفية توصل الاستعمار إلى هذا الضرب من المخاتلة: فربما احتجنا أن نقول أشياء تبدو لنا غير محتملة، فإننا بعيدون عن الواقع.. عن واقعنا.

ولكن لنذكر بعض الأمثلة في تحفظ:

لنفترض أن رجلًا مشهورًا -له مواقف واضحة في توجيه الصراع الفكري، في البلاد العربية هذه الأيام- يريد أني يبرهن على عطفه تجاه مثقف يشترك في هذا الصراع، وهذا المثقف يضطر في بعض الظروف الخاصة أن يستريح بعيدًا، في عزلة ضرورية تمليها تلك الظروف.

ولنفترض أن هذا الرجل المشهور منحه إقامة شهر في أي مكان على نفقته الخاصة، وأنه أعطاه من أجل ذلك إذنًا مطلقًا فيما يتعلق بالنفقات.

هذه حالة تعبر طبعًا عن علاقة اجتماعية معينة من الجانبين الأخلاقي والثقافي معًا وهي تهم أيضًا من هذين الجانبين مجموعة الفنانين الذين نتحدث عنهم.

ولا حاجة بنا إلى القول إنهم سوف يحاولون جهدهم أولًا أن يجعلوا الإقامة كريهة ما أمكنهم، فتفقد جدواها من الناحية النفسية والطبية معًا. فنحن هنا نريد أن نظهر الأشياء من زاوية الفاعلية المتوافرة لحبة الرمل فحسب.

كيف سيمضي هؤلاء الفنانون في عملهم؟ إن لهم ولا ريب ألف طريقة، ولكن ها هي ذي واحدة من بينها:

ففي نهاية الإقامة يطلب الرجل أن يرى قائمة حسابه قبل مغادرة الفندق. وهنا يلاحظ أن جانبًا من النفقات قد حمل على بند (بار)... بينما هو لم يضع رجله في بار الفندق مرة واحدة.

وربما كان لدينا من الأسباب ما يدعو إلى الاعتقاد بأن كلمة (بار) هي حبة الرمل الصغيرة المخصصة لتحطيم علاقة ما، في شبكة الصراع الفكري.

ولا شك أن الموظف المختص قد وضع كلمة (بار)، حين لم يستطع أن يضع مباشرة كلمة (ويسكي) أو (كونياك)، لأن الكلمتين كلتيهما تلفتا النظر أكثر من كلمة (بار)، وهو يعلم مقدمًا أن النزيل سيوقع على القائمة قبل الرحيل.

وطبيعي أن يعتذر الموظف وأن يصحح الخطأ، واضعًا مثلًا كلمة (كوكا كولا) مكان كلمة (بار) لو أن النزيل اكتشف الأمر كما حدث فعلًا.

ولكن لنفترض أن هذه الكلمة بقيت في القائمة... فكيف يمكنه استخدامها كحبة الرمل؟

الأمر بكل بساطة هو أن تمضي القائمة إلى هدفها، بطريقة أو بأخرى، حيث يلفت اهتمام رجل الخير إلى كلمة (بار) مع ما تيسر من تعليق موجز.

ومـن الممكـن أن نتخيـل حينئـذ تأثـير هـذه الكلمـة عـلى مشـاعر الرجل الطيـب، لا سـيما إذا كان التعليـق عليهـا لبقـا.

ولقـد يتخـذ هـؤلاء الفنانـون في حالـة أخـرى، الموقـف نفسـه بطريقـة مختلفـة. إذ ينفخـون في ميزانيـة الإقامـة حتـى تتـورم بمصروفـات عديمـة الجـدوى، وتورمـا تـضر معـه الضيافـة بمـن أفـاد منهـا، وبمـن أذن بهـا.

بيـد أن المشـكلة التـي نواجهها في هاتـين الحالتين تكمـن في أننا لا نكترث بهـذا الألاعيـب، لدرجـة أنهـا لا تثـير اهتمامنـا، عـلى حـين تشـغل آثارهـا في خسـائرنا الاجتماعيـة اليوميـة جانبًـا كبيرًا.

ولسـنا نسـتطيع، بـكل أسـف، وبتأثـر أوضاعنـا العقليـة، أن نفهم عمل الاسـتعمار إلا ريثـما يثـير ضجيجًـا، كضجيـج الدبابـة والمدفـع والطائرة.

أمـا حـين يكـون مـن تدبـير فنـان، أو مـن عمـل قـارض فإنه يغيـب عن وعينـا، لسـبب واحـد، هـو أنـه لا يثـير ضجيجًا.

ولعـل أشـق الأمـور عـلى النفـس أن خـيرة مثقفينـا أنفسـهم ليسـوا بكل أسي، بريئـين مـن هـذا النقص، الـذي يعزي - فيـما أعتقد - إلى تطـور مجتمعنا العـام، مجتمعنـا الـذي لم يكـون بعد مقاييسـه في هـذا المجال، أو هـو يصوغها عـلى الأقل طبقًـا لأصـول الأشـياء، لا طبقا لأصـول الأفكار.

وأوضاعنـا العقليـة التـي نلتزمهـا لا تقعد بنـا عن متابعة عمل الاسـتعمار فحسـب، عملـه الـذي يمـزق بـه شـبكة مجتمعنـا، بـل إنهـا تسـتخدم أحيانا معطفًـا يختفي تحتـه اسـتهتارنا وعـدم اكتراثنا.

لي صديـق أعـده أكثـر مـن أخ، وهو طيـب كبير، ويعـد واحـدًا من خيرة مثقفينـا الذين أعرفهـم بالجزائر.

كنـت أتفـق معه حـين كنا نفكـر سـويًا، لأن أفكارنـا كانت دائـمًا متماثلة، ولكنـي كنـت أختلـف معه وأفـترق عنه كلـما حتمت الظـروف أن نعمـل معًا

فتجاربنا تختلف اختلافا كليًا، فحيثما أريد أن أتخذ بعض الاحتياطات في كفاحنا ضد الاستعمار -وهي احتياطات تعد من وجهة نظر أحد المثقفين الأوربيين مثلًا غير كافية- إذا بصديقي يراها مفرطة إلى درجة الغلو.

حتى إن الاستعمار يجد خير حليف في أوضاعنا العقلية ذاتها.

ولنفرض مثلًا أنه يريد أن يعطل بعض المشروعات في إدارة معينة، هنالك يكفيه أن يخلق في أجهزتها فراغًا مؤقتًا، أعني صورة مادية لما أطلقنا عليه من قبل (الفراغ الاجتماعي)، موظف صغير يتغيب في اليوم نفسه، وهنا يتوقف التنفيذ.

هذا منهج، ولكن ما يهمنا معرفته هو رد الفعل الصادر عنا إزاء ما يحدث.

ولكي تعرف رد الفعل.. اسأل واحدًا من رؤساء هذه الإدارة: لماذا توقف التنفيذ؟ ولسوف يجيبك:

- لأن السيد فلانًا... الموظف المكلف عمل كذا - غائب.

ولو أنك قلت لهم:

- السيد فلان؟! ولكن الموظف بإحدى الإدارات إذا غاب أو مات فإن الوظيفة تستم، وإلا حكمتكم تفاهة أحد الموظفين.

ولسوف تري علائم الاستغراب ترتسم في الحال على وجه محدثك، لأنه يجهل أن هذا الموظف الصغير يمكن أن يؤدي بمهارة دور حبة الرمل التي توقف آلة بأكملها عن الدوران.

وفي حالة أخرى، تتحدث مثلًا مع رجل من الطيبين المثقفين تشرح له نقائص المجتمع الإسلامي، طبقًا لمقاييس اهتممت بتمحيصها خلال تجربة طويلة، أعني أنها مستقاة من واقع الأشياء ذاته.

لكن محدثك يقاطعك في لحظة معينة قائلًا:

– سيدي... إن أفكارك عظيمة، ولكن ينبغي أن نعود إلى الواقع.

وعندئذ اسأله:

– ما هو هذا الواقع... أرجوك أن تذكره لي...؟!

ولسوف تلاحظ أن الرجل يطلق (الواقع) لا على ما يراه مثلك بعينيه، بل على ما يفكر فيه دون الرجوع لأي مقياس من التاريخ أو الاجتماع، فتكوينه العقلي يمنعه من أن يرى ما هو أمام عينيه بلحمه وعظمه، كما إن هذا التكوين هو الذي يمنع الموظف الكبير في الإدارة من أن يدرك الفرق الضروري بين تفاهة الموظف وضرورات الوظيفة.

بيد أن مشكلة الأوضاع العقلية تتصل، عامة، بأمن شبكة العلاقات الاجتماعية، في المجتمع الإسلامي، في بلد مستعمر أو مهدد بمؤامرات الاستعمار.

فهذه الشبكة معرضة لضرباته؛ لأن المسلمين لم يطبقوا نظامًا واقعيًا فعالًا ضد هذه الضربات، التي تأتي خاصة من القوارض الذين يعدهم لتحقيق هدفه، كما تأتي بوجه عام من جميع أنواع القوارض، التي تعمل أسنانها في العلاقات الاجتماعية بالمجتمع الإسلامي.

وبعكس ذلك نري كيف أن المجتمع السوفييتي دافع عن علاقاته ضد كل القوارض، حين اتخذ إجراءات جريئة ضد ما أطلق عليه: (المواطنة العالمية cosopolisme)، كيما يدافع عن وحدته الثقافية، وضد ما أطلق عليه: (الانحرافية Deviationnisme) كيما يدافع عن علاقاته الفكرية (الأيديولوجية)، وضد ما أطلق عليه (التروتسكية TROTSKYSME) كيما يدافع عن علاقاته السياسية.

وقد رأينا أخيرًا كيف أن خروشوف أنذر نوعًا من القوارض المنبثين في صفوف الشعب، واعدًا إياهم بإرسالهم إلى حيث يستروحون هواء سيبيريا، حتى يحول بنيهم وبين أن يلتهموا شبكة العلاقات الأخلاقية والثقافية في المجتمع السوفييتي.

فهذا الموقف إزاء مشكلة اجتماعية معينة، لم تزل بعد وليدة، جدير أن يلفت انتباهنا من جانبين، إذ أنه يرينا، في حالة محسة سرعة الإدراك الواعي لدي المسؤولين السوفييت إزاء هذه المشكلة التي مازالت في مهدها، كما يرينا الإجراءات الرادعة التي أزمعوا اتخاذها منذ البداية، حتى يعطوا المشكلة حلًا فعالًا.

ومن المسلم به أن هذا الحل لم يخرج عن أن يكون مخططًا في صيغة إنذار لخروشوف، الذي يفكر دون شك تفكيرًا هادئًا في وسائل أكثر فاعلية من مجرد إرسال القوارض ضد الاجتماعية إلى سيبيريا، إذ أن المشكلة قد طرحت منذئذ على بساط البحث في المجلس السوفييتي الأعلى، شأنها شأن أية مشكلة ذات أهمية بالغة الخطورة.

ولكم نتمنى أن يكون لدينا في المجتمع الإسلامي هذا الوعي لمشكلتنا، وأن يطبق عليها الإجراءات التي تناسبها.

هذا وإننا لم نفعل في هذا الفصل أكثر من رسمنا الخطوط العامة للمشكلة، كيما ندل على وجودها. وبديهي أن طرق الاستعمار شديدة التنوع في هذا المجال، حيث يقتضيه الأمر أن ينشئ في مجتمعنا أعظم قدر من الفراغ الاجتماعي، مستخدمًا جميع الوسائل الاقتصادية والسياسية والثقافية والنفسية.

والاستعمار لا يطبق سياسة دون أن يقدر آثارها السلبية التي يمكن أن تنشأ عنها بالنسبة لمصلحته، وهو في هذا المجال يتخذ الاحتياطات التي

يمليها الفن العسكري، أعني أنه عنما يعد خطة هجوم يجب أ يقدر مقدمًا احتمال الانسحاب، وهو يقتضي دفاعًا عن خطوط الرجعة.

وربما كان إحداث تخريب في شبكة العلاقات الاجتماعية في قطاع من قطاعات الحياة في بلد ما، كفيلًا بإثارة اهتمام الدولة أو بعض الأفراد، ففي هذه الحالة يجد الاستعمار في أنفسنا ما وضعه للدفاع عن خطته، فهو يجده، في صورة مجموعة من التقاليد ضد الاجتماعية، تؤثر على ضمير الشعب الذي يواجه الهجوم، فهذه التقاليد هي التي تقدم تفسير الهجوم، بل تمنحه صفة الشرعية، حتى كأنه أمر عادي تمامًا، فتؤكد أنه لا يوجد ثمة هجوم، وإنما مجرد وهم وخيال.

وهكذا يتم تمويه الإحساس النقدي بالمعركة، وينتهي الموقف بتأثير نوع من التيه العقلي الذي يدعي أنه سعة في العقل وتسامح، ينتهي بالتغاضي عن كل شيء، وبالتفريط في كل شيء، لأن التقاليد ضد الاجتماعية تشلنا من النواحي العقلية والقانونية والإدارية.

ومن الواضح مثلا أن أية رسائل ذات أهمية معينة سياسية أو ثقافية، هي بسبب هذا جزء لا يمكن إهماله من شبكة العلاقات الاجتماعية في بلد ما.

وينتج عن هذا أن مثل هذه الرسائل تهم الاستعمار. فلنفترض الآن أنك أبديت دهشتك ذات يوم، سواء لأن بريدك لم يصل إلى من أرسل إليهم أم لأن أي بريد لم يعد يصلك.

أتدهش من ذلك؟ هذا أمر لا يجوز.. وها هو ذا أحدهم يتطوع ليشرح لك أن الأمور تجري بصورة عادية، وأن غير العادي هو أنت! لأنك تدهش!

ولسوف يتخذ أحد التقاليد ضد الاجتماعية شاهدًا على ما يقول، سيقول لك مثلًا: إن شخصية كبيرة معينة لم تتسلم ذات مرة برقية مرسلة إليها، فعادت إلى المرسل مع ذكر أن (العنوان مجهول).

ويقول لك إن الصحافة ذكرت هذا. ولسوف تتذكر فجأة أنك قرأته فعلًا في إحدى الصحف الكبرى، فلن تجرؤ بعد ذلك على أن تقول شيئًا. وبهذا لا يكونون قد صادروا بريدك فحسب، بل يكونون قد ألغوا في الوقت ذاته إحساسك النقدي بتفصيل من تفاصيل الحياة اليومية، وهو جدير أن يبحث في ضوء آخر، في نطاق مشروع التخريب الاستعماري.

ففي هذا الضوء الآخر، وفي هذا النطاق، يمكن أن يأخذ هذا العمل تفسيرًا مختلفًا: إذ يمكن أن يحث عمدًا، بوساطة موظف ضعيف تختفي المؤامرة وراء ضعفه، أو يكو هو ذاته شريكا فيها، وكل هذا من أجل خلق تقليد معاد للمجتمع، أعني أساسًا لتفسير يخلع صفة الشرعية على جميع ضروب التخريب المستقبلية

وفي هذه الحالة، يتمثل التقليد المعادي للمجتمع في سابقة، مجرد تفصيل يومي، يرتفع إلى مستوى مفتاح للتفسير، إذ هو يمثل لنا هذه الألاعيب على أنها أمور عادية كثيرة الوقوع[1].

وفي حالات أخرى تستخدم أوضاعنا العقلية مفتاحًا لهذا التفسير، فلو فرضنا مثلًا أن إجراء عامًا لحماية القطن لم ينفذ، فلسوف يفسرون ذلك

(1) واجهت أنا نفسي ذات يوم هذا الموقف، فقد وجدتني مضطرًا أن أوجه بيانًا إلى أربع صحف مختلفة راجيًا إياها نشره، لأنه يتعلق بالدفاع عن شبكة العلاقات الثقافية ضد التخريب الاستعماري، ولكن البيان لم ينشر، ولم يكن أمامي سوي فرضين:
1. إذا لم يكن البيان قد وصل إلى الصحب فتلك كارثة.
2. إذا لم تكن الصحف قد أرادت نشره، فذلك أدهي وأمر.

بكل بساطة على أن مرده إلى (الروتين)، أعني إلى تقليد معاد للمجتمع، تقليد مستورد، وأسيء استيراده، إذ إن هذه الكلمة في موطنها تعني من لوجهة الاشتقاقية أن يوضع شيء في (الطريق Route)، والطريق الإداري العادي يمكن في الواقع أن يشتمل على بعض أشكال البطء، وهو مع هذا يبقى في نطاق توقيت مقدر وإن طال.

أما في بلادنا فقد تغير معني الكلمة، فأصبح مرادفًا لعبارة (الطريق المسدود)، أي الوضع الذي تتجمد فيه الحركة الإدارية تجمدًا لا تصبح معه المسألة مسألة توقيت قصير الأجل، أو طويل الأجل.

هذا التقليد المعادي للمجتمع يسبب عجزًا اجتماعيًا هائلاً كل عام، دون أن يحاول المسؤولون التخلص منه.

فأنت تبدي دهشتك مثلًا لأحد الرؤساء الإداريين، لأن إجراء ذا طابع ثقافي – قد يهمك شخصيًا – لم ينفذ منذ خمسة أشهر، فيرفع الرجل عينية ويديه إلى السماء ويقول لك:

– سيدي... هذا هو الروتين

ثم يخفض ذراعيه ليدعك مشلولًا في عملك الشخصي، ما دام الأجر الذي تطلبه متصلًا بعمله، قليلًا أو كثيرًا. ولكنك لا تستطيع أن تقول له وخاصة إذا كان رجلًا أمينًا ذا همة:

– لا يا سيدي... ليس السبب هو الروتين، ولكنه التخزين، تخزين العلاقات الاجتماعية في حوزة موظف، سواء أكان عاجزًا وضع قصدًا هناك لتجميد الحركة بضعفه وخموده، أم كان متآمرا يقوم عن عمد بدوره السدادة ليوقف الحركة.

والحق أننا لا ندعي أن جميع التقاليد المعادية للمجتمع من عمل الاستعمار، على الرغم من أن أغلبها من صنعه، ولكننا نقول إن جميع التقاليد تخدم عمله الهدام، وتولد في نشاطنا عجزًا اجتماعيًا سنويًا هائلًا.

ومهما يكن أمر الوسائل المستخدمة، فإن الهدف المقصود دائمًا، تحطيم العلاقات الاجتماعية، ونشر العفونة في الطاقة الحيوية، بقدر ما يبلغه جهد الاستعمار.

والاستعمار فنان في هذا الميدان، فهو يعرف كيف يطلق الغرائز غير الاجتماعية لدي القوارض من كل نوع، يستخدمها جميعًا في هدم شبكة العلاقات الاجتماعية، التي تتيح لمجتمعنا أن يؤدي نشاطه المشترك في التاريخ.

***

دفاع عن شبكة العلاقات الاجتماعية

هناك ظروف يشعر فيها الجسم مباشرة وبطريقة عفوية بالمعني الأولى لبعض الأشياء، التي لا يدرك مغزاها أحيانًا الفكر نفسه، بوساطة الطرق التي يتبعها العقل.

وهكذا يمكن أن نتعلم في هذه الظروف المعنى الأولى للحضارة، وأن معنى التحضر: أن يتعلم (الإنسان) كيف يعيش في جماعة، ويدرك في الوقت ذاته الأهمية الرئيسية لشبكة العلاقات الاجتماعية، في تنظيم الحياة الإنسانية، من أجل وظيفتها التاريخية.

فإذا فهمنا هذا أدركنا في هذه الحالة قيمة نظام الدفاع الذي ينصبه مجتمع بطريقة غريزية حول شبكة علاقاته، كيما يحميها من أي مساس بها.

فجميع التعاليم المقدسة التي يحيط بها مجتمع ما - ولو كان بدائيًا - حياته الاجتماعية، هي في الواقع ترجمة ذات أشكال خاصة عن هذا النظام الدفاعي الذي يحوط شبكته، ولكنها ترجمة ذات حظ متفاوت من التوفيق.

وجميع القوانين التي أملتها السماء، أو وضعتها محاولات البشر، هي في حقيقة الأمر إجراءات دفاعية لحماية شبكة العلاقات الاجتماعية، وبدونها لا تستطيع الحياة الإنسانية أن تستمر، لا أخلاقيًا، ولا ماديًا.

فالوصايا العشر الموحاة إلى موسي هي أقوي الصور التي تظهر فيها تلك الإرادة العليا التي تحوط وجودنا من كل جانب بشبكة من الحماية الإلهية، وهي تعلمنا أن نعيش مع أهلينا وأقربائنا: «أمك وأبوك، وقرهما، لا تقتل، لا تسرق، لا تكذب..».

هـذا هو أول نظام للدفاع الفعال الذي يحوط شـبكة العلاقات الاجتماعية مـن أجـل حمايتهـا، في أي مجتمـع وليد، ذلـك المجتمع الذي سـيحقق وعد الله لذريـة إبراهيـم، ويتم هذا في رسـالة النبي العربي، وفي النشـاط المشـترك الذي تضطلـع بـه أمتـه، تلـك الأمـة (الوسـط) التـي ينـاط بهـا تحقيـق العلاقة بين الإنسـانية المتحضرة الممثلة في شـخص (سـلمان)، والإنسـانية العـذراء الممثلة في شـخص (بـلال)، وهـي العلاقة التـي تمد جذورهـا البعيـدة في أعماق تلك الوصيـة الإلهيـة الأولى: «لا يكـن لك من آلهـة أمامي»[1].

إن جميـع المبـادئ الأخلاقيـة، دينيـة كانـت أو لا دينيـة إنما تنتهـي إلى هذا الأسـاس المقـدس الـذي يرتفـع فوقـه بنـاء الإنسـاني الأخلاقـي، كـما أنه هو الـذي يؤمن نشـاطها المشـترك.

بـل إن جميـع التعاليـم المقدسـة التـي دانـت لهـا الإنسـانية العـذراء وجميـع المبـادئ الأخلاقيـة التـي اتخذتها الإنسـانية المتحـضرة ليسـت إلا تطبيقًـا متنوعًا لتعاليـم أخلاقيـة مشـتركة، يختلـف التطبيق فيهـا تبعًـا لتعاقب ظـروف التاريخ الإنسـاني، والهـدف الأسـاسي لهـذه التعاليـم هـو الدفـاع عـن شـبكة العلاقات الاجتماعيـة، التـي يقوم عليها كل مجتمع، كيما يؤدي نشـاطه المشـترك في التاريخ.

وليسـت القوانين الحديثة سـوي تطبيق لهـذه التعاليم في حـالات خاصة، ناشـئة عـن الحيـاة، وعـن التجربـة الخاصـة لمجتمـع يؤدي نشـاطه المشـترك، في مسـتوى قومـي وعالمـي معًـا. وكل قانـون مـن هـذه القوانين، هـو في نهاية الأمـر، للإقـلال مـن الآثـار المفرقـة الطرديـة، والإكثـار مـن الآثـار الموثقـة الجذبيـة في شـبكة العلاقـات، التـي تتيح لـه جميع أوجـه النشـاط الاجتماعي، وتشـملها جميعًا، ابتداء من أكثرها بسـاطة، في المجتمعات، إلى أشـدها تعقيدًا، في المجتمعـات التـي ارتقـت سـلم الحضـارة صعدًا.

(1) العهد القديم – سفر الخروج – الإصحاح العشرون.

وإلا فـماذا يقصـد بالإقلال من الآثـار المفرقـة الطردية، والإكثـار من الآثار الموثقـة الجذبيـة في العلاقـات المتحققـة بين أفـراد مجتمع معـين، إن لم يكن يقصد بهـا تعليم هـؤلاء الأفراد كيف يعيشـون معًـا، أعني: كيـف يتحضرون.

لا تـسرق.. لا تقتـل.. لا تكـذب... مـاذا تعني هذه الكلـمات.. إنها تعني بـلا شـك كثـيرة، ولكن أهـم هذه الأشـياء هو الإقلال مـن الآثـار الطردية في ميول الأفـراد الذين يكونـون المجتمع.

وكلـمات مثـل: «تصـدق... أحبـب أخـاك كـما تحـب نفسـك... احـترم الوعـد الـذي تبذلـه...» ماذا يقصد بها؟ أشـياء كثـيرة ولا شـك. ولكن أهمها جميعًـا هـو الإكثـار مـن الآثـار الجاذبية في الميـول الجماعيـة التي توحـد الأفراد في مجتمع.

ومـاذا يقصـد بهذه التعاليـم الأخلاقية – التي يسـتخف بهـا أحيانًا أولئك الذيـن يدعـون تحضيرنا، بإطـلاق غرائزنا من عقالها – سـوي أنهـا تضعنا على طريـق الحضـارة، وهي تعلمنـا فن الحياة مـع أقراننا؟

وبهذا وحدة تختلف الثقافة في جوهرها عن العلم.

فليسـت الثقافة سـوي تعلم الحضـارة، أعني اسـتخدام ملكاتنا الضميرية والعقلية في عالم الأشـخاص.

وليـس العلـم سـوي بعـض نتائـج الحضـارة، أي إنـه مجـرد جهـد تبذلـه عقولنـا حـين تسـتخدم في عـالم الأشـياء.

فـالأولى تحركنـا وتقحمنا كليـة في موضوعهـا. وأما الثاني فإنـه يقحمنا في مجالـه جزئيًا.

والأولى تخلـق علاقـات بيننـا وبـين النظـام الإنسـاني، والآخـر يخلـق علاقـات بيننـا وبـين نظـام الأشـياء.

ومن هنا يتبين لنا أن الذين عملوا على تحرير غرائزنا، مدعين أنهم يحضروننا بعملهم هذا - يكشفون تمامًا عن جهلهم: فهم يعرفون كلمة: (حضارة)، وربما كان مصدر تعلمهم هذه الكلمة معجم لغوي، أو صحيفة سيارة، على حين يجهلون تمامًا ماذا تعني في الواقع.

هؤلاء الأساتذة المتساهلون في الحضارة هم في الواقع شر أعداء التقدم: إنهم قوارض، يقرضون جوهر الحضارة ذاته، كما تقرض الفئران كومة من القمح، لتحيله غير صالح لشيء.

فإذا احتجنا اليوم أن نعد في بلادنا دفاعًا من أجل الحضارة، فمن الواجب أن يكون دفاعا ضد هذه القوارض.

ومن الواجب أن يعد مجتمعنا جائزة كبري لمن يستطيع أن يكشف عن أسحن مبيد للفئران، دفاعًا عن شبكة علاقاته ضد هذه القوارض.

ومع ذلك فليست هذه القوارض وحدها النوع الحيواني الذي يهدم المجتمع، حين يقرض شبكة علاقات التي تعينه على أداء نشاطه المشترك، بل إن هناك نوعين من خيانة المجتمع:

نوع يهدم روحه، وآخر يهدم وسائله.

والخيانة الأولى تخلق الفراغ الاجتماعي حين تهدم المبادئ والأخلاق والروح، وهي الأمور التي تبقي للمجتمع التوتر الضروري، كيما يواصل نشاطه المشترك في التاريخ.

والخيانة الثانية تخلق الفراغ حين توجه جميع الملكات المبدعة وجميع الفضائل الأخلاقية في المجتمع خارج عالم الوقائع والظواهر

فإحداهما تجهل أوامر السماء، والأخرى تجهل مقتضيات الأرض، ولكنهما

ميلاد مجتمع (7)

تنتهيان بطرق مختلفة، وأحيانًا متعارضة إلى نتيجة واحدة هي: الفراغ الاجتماعي، حيث تغور الروح، وتغور معها وسائل الحضارة.

وإنما تختان الحضارة إذا ما فارق دعاتها سبيلهم التي يسلكونها لأداء نشاطهم المشترك. واتبعوا سبلًا وطرائق متخالفة، تجعل النشاط مستحيلًا: فسبل تنسل إلى حظيرة التصوف، وأخرى تنحدر إلى عالم العجائب الذي هبت منه ريح ألف ليلة وليلة، وثالثة تختار طريق الرقص والغناء بدعوي أنها تَحَضر.

وهنا تأتي الساعة التي يقع فيها حكم الله، كأنه شاطور على رأس المجتمع: {**ولا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ**} [الأنعام: 6/ 153].

فمن الواجب إذن أن نواجه مشكلة الدفاع عن شبكة العلاقات، لا بالنسبة لنوع معين من القوارض الخاصة، أولئك النواتج المجازون من قبل ثقافة أجنبية أساؤوا تمثلها، ولكن بالنسبة لجميع الأنواع التي تخلق بطريقة أو بأخري حالة الفراغ الاجتماعي.

فمبيدات القوارض إذن لا تكفي، تدلنا على ذلك التجربة اليومية، فنحن نري مثلًا أنه في اللحظة التي تعلن فيها السلطات المختصة في شوارع إحدى العواصم العربية لسائقي السيارات ألا يستخدموا النفير إلا في حالات الضرورة القصوى، في هذه اللحظة بالذات نجد هؤلاء السائقين يلعبون بهذه الآلة بصورة غير معقولة.

ذلـك واقع صغـير ولا شـك، ولكنه عرض مـن أعراض التبطـل وانعدم الفاعليـة في دفاعنا عن شـبكة علاقاتنـا الاجتماعية.

ومـن الممكـن بداهـة أن نكتـب في هـذا الموضـوع كتابًـا كامـلًا، ولكنه لا يسـاوي هـذا القـدر من المشـقة.

وعـلى ذلـك ينبغـي أن نتصـور المشـكلة بوجـه عـام، وأن نصوغهـا بلغة التربيـة الاجتماعية، فليـس الأمر أن نتصور حلـولًا جزئية أثبتـت التجربة بعد فـوات الأوان عـدم جدواهـا، وأنهـا ضرب مـن ضروب العبث والسـخرية، عندمـا نلاحـظ مثـلا في مدخـل أحـد المستشـفيات لافتـة تدعـو الـزوار إلى احـترام راحـة المـرضي، عـلى حـين نـري مديـر المبني نفسـه يـربي داخلـه كلبًا ضخـمًا ينبـح طـول النهار.

هـل يجـب في هـذه الحالـة أن نقـول للسـيد المديـر: إنه قـد نـسي أن يضع هـذه اللافتة عـلى مكتبـة...[1]؟

إننـا لـو اتبعنـا هـذه اللغـة فلربـما فقـدت التربيـة الاجتماعيـة أهميتهـا وكرامتهـا.

إذ ليـس الهـدف منهـا أن نعلـم النـاس أن يقولـوا أو يكتبوا أشـياء جميلة. ولكـن الهـدف أن نعلـم كل فرد فن الحيـاة مع زملائـه، أعنـي: أن نعلمه كيف يتحضر.

فـإذا مـا تصورنا التربيـة الاجتماعيـة في نطاقة هذه المصطلحـات أمكننا أن نلخصهـا في كلمة واحدة هـي: الثقافة.

---

(1) طبيعي أننا لو سألنا هذا المدير عن سلوكه الشاذ، فلسوف نجد لديه أسبابًا لتفسيره. ولكن ليس من شك في أن هذه الأسباب ذاتها هي التي تضطرنا إلى أن نجعله بين القوارض التي تهدم المجتمع من حيث تظن أنها تخدمه.

هـل هـذا يكفـي...؟ لا لأن هـذه الكلمـة ذاتهـا قـد تعرضـت للتشـويه والابتـذال نتيجـة الاسـتعمال السـيئ، عـلى مـا شرحنـاه في دراسـة سـابقة[1].

فليسـت التربيـة مجموعة مـن القواعـد والمفاهيـم النظرية التي لا سـلطان لهـا عـلى الواقع، عـلى عالم الأشـخاص، وعـالم الأفـكار، وعالم الأشـياء.

وليسـت هـي مـن إنتـاج المتعالمين وبحـار العلـوم، الذيـن يعرفـن جميـع كلـمات المعاجـم، دو أن يلمـوا بما تترجـم عنه هـذه الكلمات من وقائـع، خيرًا كانـت أم شرًا، أو أولئـك الذيـن يعرفون جميع المبـادئ والتعاليـم التي جاءت في الإسـلام، دون أن يسـتطيعوا تطبيـق مبـدأ أو تعليـم واحد لتغيير أنفسـهم، أو تغيـير بيئتهم.

فـكل حقيقـة لا تؤثـر عـلى الثالـوث الاجتماعـي: الأشـخاص، والأفكار والأشـياء، هـي حقيقـة ميتة.

وكل كلمـة لا تحمـل جنـين نشـاط معـين، هـي كلمة فارغـة، كلمـة ميتة مدفونـة في نـوع مـن المقابـر، نسـميه: القاموس.

وكلمـة (تربيـة اجتماعية) تشـترك في هذا المصـير العام: هي لا تعني شـيئا إذ لم تكـن - في الواقـع وبـما تحمـل مـن معني - وسـيلة فعالة لتغيير الإنسـان، وتعليمـه كيـف يعيـش مـع أقرانـه، وكيـف يكـون معهـم مجموعـة القـوي التـي تغـير شرائـط الوجـود نحو الأحسـن دائـمًا، وكيـف يكون معهم شـبكة العلاقـات التـي تتيـح للمجتمـع أن يـؤدي نشـاطه المشـترك في التاريخ.

وكذلـك كلمـة (ثقافـة)، ليسـت سـوي كلمـة فارغـة رنانـة لـو لم تخلـع عـلى (التربيـة الاجتماعيـة) المضمـون الـضروري، الـذي يتيح لهـا الاضطلاع بوظيفتهـا المغـيرة.

(1) انظر كتاب (مشكلة الثقافة).

ومن الواجب أن نفكر مليًا في هذه المصطلحات، لا من طريق الاستعانة بقاموس تمسك به اليد، ولكن من طريق الاستعانة برأس مستقر بين اليدين.

فليس الأمر إذن أن نقول: إن الثقافة تحتوي بصفة عامة عددًا من الفصول هي: الأخلاق، والجمال، والنطق العملي، والصناعة الفنية. ولكن الأمر يقتضينا أن نتساءل: كيف ينبغي أن ندركها في صورة برنامج تربوي يصلح لتغيير الإنسان الذي لم يتحضر بعد، في ظروف نفسية زمنية معينة، أو لإبقاء الإنسان المتحضر في مستوى وظيفته الاجتماعية، وفي مستوى أهداف الإنسانية.

أما فيما يتعلق بحالتنا، أعني البلاد العربية والإسلامية، فينبغي أن نفكر في الإنسان الذي لم يتحضر بعد، أو الذي خرج من دورة حضارته في أزمة تاريخية معينة، كيما نحدد -بالنسبة إليه- شروط الفاعلية التي يمكن أن تقوم على منهج للأخلاق أو الجمال مثلًا.

أي إنه ينبغي أن نحدد من أجل الإنسان الشروط الأولية التي تحقق له ما يبتغي من ثقافة.

***

الشروط الأولية للتربية الاجتماعية

لمشكلات الإنسان طبيعتها الخاصة، فهي تختلف اختلافًا كليًا عن مشكلات المادة، لا يمكن معه أن تطبق عليها دائما حلول تستقي براهينها من الخارج.

ولعلم الاجتماع مناهجه الخاصة، فإذا ما صرفنا النظر عن مناهجه وقعنا أحيانا في ذلك النقص، كمن يداوي بالكي رجلًا من خشب. كما يقول المثل الفرنسي.

ويحدث هذا غالبًا في البلاد الإسلامية، فالحلول كلها مستعارة من بلاد متحضرة، لا تحدث عندنا التأثير نفسه الذي لها في أوطانها، حتى كأنها تفقد فاعليتها في الطريق، بمجرد انفصالها عن إطارها الاجتماعي.

ومجال المجتمع ليس كمجال الميكانيكا، وهو لا يرتضي كل الاستعارات، لأن أي حل ذي طابع اجتماعي يشتمل تقريبًا ودائمًا على عناصر لا توزن، ولا يمكن تعريفها، ولا يمكن أن تدخل في صيغة التعريف، على حين تعد ضمنًا جزءًا منه لا يستغني عنه، عندما تطبق في ظروف عادية، أي في ظروف البلاد التي نستوردها منها.

وبعبارة أدق، هذه العناصر جزء من المحيط الاجتماعي -في الحالة التي يطبق التعريف خارج هذا المحيط- تطبق تلقائيا في صورة فكرة يفرضها الوسط على سلوكنا. فإن لم توجد يصبح التعريف زائفًا تقريبًا، إذ تنقصه بعض الأشياء التي ضاعت حين انفصل عن ظروفه الأصلية.

ولقد سبق أن لفتْنَا اهتمام القارئ إلى هذا الجانب في (مشكلة الثقافة)،

وبوسعنا أن نزيد من إيضاحه بالقياس على مناهج الكيمياء. ولنفترض أن بلدًا أيا كان عرف للمرة الأولَى الصيغة الكيميائية للماء، وهي التي نعرفها في دراستنا الابتدائية، حيث تعلمنا أن:

هيدروجين 2 + أوكسجين 1 = ماء

فهذه الصيغة صحيحة من حيث التحليل. ولكن لنفترض أن أحدًا من الناس قبسها هكذا، ليطبقها في صناعة الماء، فإنه لن يصل إلى شيء، إذ ينقصه عند التطبيق عنصر جوهري هو: المركب الذي لم تعبر عنه الصيغة، ولا يمكن أن تعبر عنه، لأنها من حيث كانت تعبيرًا عن علاقات كمية بين عنصري الهيدروجين والأكسجين، اللذين يكونان الماء – تعد صحيحة على وجه الدقة.

فهي صحيحة، ولكنها غير قابلة للتطبيق في يد من لا يجد في ذهنه ما يكملها .

فجميع أنواع الحلول ذات الصيغة الاجتماعية التي نقبسها عن بلاد أخرى ثبتت لها فيها صلاحيتها، تشبه الصيغة الكيميائية، المشار إليها، هي صحيحة في هذه البلاد على وجه التأكيد، ولكنها تقتضي عند التطبيق عناصر مكملة لا تأتي معها، ولا يمكن أن تأتي معها، لأن لا يمكن حصرها. ولا يمكن فصلها عن المحيط الاجتماعي في بلادها، أي لا يمكن فصلها عن (روحها).

وإذن، فكلي نواجه بطريقة فنية أية مشكلة اجتماعية، ينبغي ألا يقتصر عملنا على اقتراض الحلول التي تأكدت صحتها خارج بلادنا، إذ إن الصيغة المقتبسة صحيحة بلا أدنى شك، ولكن في إطارها الاجتماعي، في محيطها الذي تخلقت فيه، في نفحة (الروح) التي تخيلتها.

هل معنى ذلك أن نَدِين كل اقتباس؟

ليس أوهن ولا أضعف من أن نرفض الاستنارة بتجارب الآخرين، والإفادة من جهودهم، ولكن بشروط أن نرد الحل المستعار إلى أصول البلد المستعيرة.

وبعبارة أخرى، **ينبغي أن نهيئ في بلادنا المحيط اللازم لتطبيق ما نتصور من حلول لمشكلاتنا الاجتماعية.**

تلكم هي مشكلة الشروط الأولية، وهي مشكلة تثور أمامنا لا بالنسبة إلى الحلول الجاهزة التي نقبسها من الخارج، بل بالنسبة لجميع الحلول التي نتصورها لحل ما يواجه مجتمعنا من مشكلات، في مرحلته التاريخية الراهنة.

وقد يدهش بعض الناس أحيانًا في أوساطنا المفكرة، حيث الفكرة الإصلاحية دائمًا موضوع الاهتمام، يدهشون من أن الحلول التي أكدت صلاحيتها من قبل في المجتمع الإسلامي الأول لم تعد لها اليوم فاعليتها.

ولننظر مثلًا إلى (الزكاة)، وقد كانت الدعامة التي قام عليها بناء الإمبراطورية الإسلامية، بجميع مؤسساتها الدينية والحربية، وجميع إداراتها الثقافية، وأعمالها الاجتماعية.

أما الآن، فلقد فقد هذا النظام الإسلامي تقريبا كل فاعليته الاجتماعية. بل لننظر أكثر من ذلك إلى فكرة (إسلام) ذاتها، وهي التي نعرف دويها العميق في ضمير المسلمين الأولين، هذه الفكرة لم يعد لها اليوم الدوي نفسه، وقوة التوجيه لسلوكنا الفردي، ولأعمالنا وأفكارنا ومشاعرنا؟!

وبعض المسلمين – الذين مازالوا يحسون بقلوبهم بالمأساة، ولكن ليس لديهم ما يكفي من الصبر والأناة لدراستها – هؤلاء يترجمون دائمًا عن المأساة قائلين:

«إننا لم نعد مسلمين إلا بشهادة الميلاد». وإنهم ليقرون الحقيقة، ولكنهم ربما فعلوا شيئا أكثر فائدة لو أنهم لاحظوا ملاحظات أولية في وسطنا.

ومع ذلك فمن السهل أن نقوم ببعض الملاحظات لأشياء كثيرة الوقوع. لنوجه خطانا في الموضوع.

فيمكن أن نلاحظ مثلًا التأثير العظيم للحقيقة الإسلامية على الحضور الذين يشهدون صلاة الجمعة، وينصتون إلى خطبتها عنج قدمي المنبر في المساجد.

إن كلمات الإمام التي تهبط من المنبر على هذا المستمع المنصت تزلزل كيانه.

وكثيرًا ما رأينا في جوانب المسجد أحد المصلين ذائبًا في دموعه، بل لقد نري الإمام نفسه، وقد خنقته شهقاته وانفعالاته.

ومع ذلك فإذا ما قضي هذا المسمع صلاته، بقيت (الحقيقة) التي زلزلت كيانه في المسجد، ولم تتبعه إلى الشارع.

فالمسلم حين يتخطى عتبة المسجد ينتقل إذن من حال إلى حال أخرى وهذا يضطرنا إلى أن نسجل ملاحظتنا: **إن هناك انفصالًا بي العنصر الروحي والعنصر الاجتماعي، هناك افتراق بين المبدأ والحياة.**

والمسلم يعيش اليوم هذا الانفصال الذي يمزق شخصه شطرين: شطر ينظم سلوكه في المسجد، وشطر ينظمه في الشارع.

إن المسلم يخضع لنظام يشبه إلى حد كبير (الدش الأسكتلندي)[1] فهو يتعرض لأشد التأثيرات النفسية تعارضًا، فإذا ما تخطي عتبة المسجد يوم

(1) هذا التعبير يطلق علي تقاليد الاسكتلنديين في استخدام (الدش)، لأنهم يصبون منه ماء ساخنًا، يتبعونه بماء بارد.

الجمعة فإنه يشعر بدفء في قلبه، ودفء في نفسه. ولكنه بمجرد أن يضع قدمه في الشارع يعاود البرد فيحتل قبله ونفسه. وإنه يسمع عند قدمي المنبر مثلًا موعظة في فضائل رمضان، ولكنه منذ يعود إلى بيته يستمع في الراديو إلى العرض الأسبوعي لرئيس إحدى الدول الإسلامية، يحرض خلاله المواطنين في بلاده أن يفطروا رمضان لمواجهة ضرورات البناء الاجتماعي، كان هذا البناء يمكن أن تقوم قائمته دون أسس أخلاقية، أو كأنما يمكن في أي بلد فصل الجهد الاجتماعي عن القوى الأخلاقية التي تسانده، دون هدم هذا الجهد ذاته، وطبيعي أن هذا مستحيل.

وإن التجربة الحالية في الاتحاد السوفييتي لترينا إلى أي حد يهتم هذا البلد في تخطيط بنائه الاشتراكي بجميع إمكانيات الإيمان الشيوعي، وبجميع القوى الأخلاقية التي يحركها؛ فلو فرض أن قال أحد القادة الشيوعيين أيَّة قولة تضُر بوَحدة النشاط التي تضم جميع القوي الأخلاقية والمادية في البلد، في عمله المشترك، إذن لا تهم بالجنون، وفصل فورًا من قيادة الحزب.

وهذا كله يبين لنا أن المسلم لا يستطيع أن يحقق وحدة شخصه في هذه الظروف.

وتاريخ هذا الانفصال يرجع بلا شك إلى عهد جد بعيد، فقد حدث أولًا بين العنصر الروحي والعنصر السياسي، بين الدولة والفكرة الدينية. ويمكن أن نؤرخ هذا الانفصال الأول بمعركة صفين، ولكن آثار أخذت تتفشي في العالم الإسلامي كأنها مرض عضال لم يوجد له علاج.

واليوم غدا الانفصال بين الروحي والاجتماعي، وآثاره هي ما نلاحظ في سلوك المسلم الحديث في المسجد وفي الشارع.

وبعبارة أخرى: يجد المسلم (نفسه) في محيط المسجد، لأن المسجد هو الذي ينشئ بالنسبة لضميره الوسط الأولى الذي تكون فيه، فهو يجد (شخصه).

ولكنه على عتبة المسجد يفقد صلته بهذا الوسط الأولى، ويجد نفسه في نطاق الظروف الاجتماعية التي تمحو (شخصه) وتبعث فيه (الفرد) الخام.

ولكي نعطي لهذه المأساة تعبيرها الحديث الرومانسي نقول: إن المسلم يعيش اليوم تارة في حالة الدكتور جيكل، الذي يجسد تفوق الشخص على (الأنا)، وتارة في حالة مستر هايد الذي يجسد رذائل الفرد[1].

فالمجتمع مضطر أن يستعير من الطبيعة، أعني من غرائز الفرد طاقته الحيوية اللازمة لأداء نشاطه المشترك في التاريخ.

ولكن الطاقة الحيوية قد تهدم المجتمع ما لم يسبق تكييفها، أعني ما لم تكن خاضعة لنظام دقيق تمليه فكرة عليا، تعيد تنظيم هذه الطاقة، وتعيد توجيهها فتحولها من طاقة ذات وظائف بيولوجية خالصة في المقام الأول - حيث تشترك في حفظ النوع - إلى طاقة ذات وظائف اجتماعية يؤديها الإنسان، حين يسهم في النشاط المشترك لمجتمع ما.

فالمشكلة التي نواجهها هنا إذن ذات جانبين: جانب اجتماعي وجانب نفسي. وقد أرتنا أوجه التعارض السالفة أنه لكي نعالجها من كلا جانبيها يجب أن تكون لدينا (فكرة) عليا تصل ما بين الروحي والاجتماعي، وتجري من جديد تركيب الشخص المسلم تركيبًا يجعله يتماثل مع ذاته، في المسجد وفي الشارع.

---

(1) هذه إشارة إلى قصة أوسكار وايلد المشهورة، وهي قصة عالم طبيب يطبق على نفسه طرقا علمية تنتهي بتحليل ذاته إلى شخصيتين: شخصية الوحش المجرم في شخص مستر هايد، وشخصية العالم الفاضل في الدكتور جيكل.

ولقد أكدت الفكرة الإسلامية فيما مضي صلاحيتها في بناء مجتمع استطاع أن يؤدي نشاطه المشترك بطريقة بالغة التوفيق.

لقد أخضعت هذه الفكرة الطاقة الحيوية لدي البدوي العربي لنظامها الدقيق فجعلت منه إنسانًا متحضرًا ومحضرًا. والأمثلة كثيرة على أن هذه الفكرة أظهرت فاعليتها الكاملة في إعادة تنظيم وتوجيه الطاقة الحيوية التي أسلمتها شبه الجزيرة العربية إلى عصر النبي عليه الصلاة والسلام.

فعندما كان النبي مشغولا في المدينة بالمطالب المادية للدولة الإسلامية الفتية، من اجل مواجهة ضرورات الحرب، التي ستبدأ بمعركة بدر، كان صحابته يقدمون له عن طيب خاطر جزءًا من أموالهم، ويعقب سعد بن عبادة على عمله بتلك الكلمة المعبرة:

«يا رسول الله: خذ من أموالنا ما شئت، وما أخذته منها أحب إلينا مما تركت»

هذا مثال يرينا كيف أن الطاقة الحيوية في صورة غريزة التملك المطبوعة في الإنسان، تتحول إلى طاقة محكومة منظمة موجهة نحو المهام الاجتماعية.

وأيا ما كان الأمر فإن عملية إعادة التنظيم والتوجيه ينبغي أن تكون المهمة الأولى في خطة النهضة الإسلامية، لأن تحقيقها هو الذي يوجد الشرط الأول لتحويل الجهود في نطاق هذه النهضة إلى جهود فعالة.

وقد تم هذا العمل في المجتمع الإسلامي الأول بفضل رعاية الفكرة القرآنية، لا على أنها مفاهيم تدرس وتعلم على يد فقهاء الشريعة، **ولكن على أنها (حقيقة) عاملة مؤثرة، تجمع في نظامها مباشرة كل ما يقوم به الفرد من أعمال وإشارات، على ما جاء في حديث ابن عمر وحديث جندب**

رضي الله عنهما: «لقد عشنا دهرًا طويلًا وأحدنا يؤتي الإيمان قبل القرآن فتنزل السورة على محمد صلى الله عليه وسلم فيتعلم حلالها وحرامها، وآمرها وزاجرها، وما ينبغي أن يقف عنده منها».

وقد خططنا في فصل سابق عملية إعادة تنظيم الطاقة الحيوية من الناحية النظرية.

ويمكن أن نزيد في إيضاحها هنا من حيث هي عمل فكرة (الإسلام) ذاتها في الوسط المسلم، ونريد أن نبين كيف يتم تكييف الفكرة الدينية للطاقة الحيوية، وإخضاعها لنظامها. ولذا يتعين علينا اللجوء إلى لغة التحليل النفسي بغية تتبع اطراد الحضارة، باعتباره صورة زمنية للأفعال وردود الأفعال المتبادلة، والتي تتولد منذ بداية هذا الاطراد بين الفرد والفكرة الدينية التي تثير فيه الحركة والنشاط.

فعندما نعد الفرد عند نقطة الصفر في الصورة التخطيطية التي قدمناها، نجده في الحالة التي يطلق عليها بعض المؤرخين المسلمين كلمة: (الفطرة) أي مع جميع غرائزه كما وهبته إياها الطبيعة، فالفرد في هذه الحالة ليس في أساسه إلا (الإنسان الطبيعي).

غير أن الفكرة الدينية سوف تتولى إخضاع غرائزه لعملية تكييف تمثل ما يعرف في علم النفس (الفرويدي) بـ (الكبت). ليس من شأن هذه العملية القضاء على الغرائز، ولكنها تتولى تنظيمها في علاقة وظيفية مع مقتضيات الفكرة الدينية، فالحيوية الحيوانية لممثلة في الغرائز بصورة محسة لم تلغ، ولكنها خضعت لقواعد نظام معين.

في هذه الحالة يتحرر الفرد جزئيا من قانون الطبيعة المفطور في ذاته، ويخضع وجوده كله للمقتضيات الروحية التي أوجدتها الفكرة

الدينيـة في نفسـه، إيجـادا يـمارس معـه حياتـه في هذه الحالـة الجديـدة طبقًا لقانـون الروح.

وهـذا القانـون عينـه هـو الـذي كان يحكـم بـلالًا تحـت سـياط العذاب، فيرفـع سـبابته وهـو يقـول: «أحد! أحـد!» ومـن الواضـح أن هـذه القولة لا تمثـل صيحـة الغريزة، فصـوت الغريزة قد صمـت، ولكنه لا يمكـن أن يكون قـد ألغي بوسـاطة التعذيـب، كما أنها تمثل نـداء العقل فـالألم لا يتعقل الأمور.

إنهـا صيحـة الـروح تحـررت مـن إسـار الغرائـز بعـد مـا تمـت سـيطرة العقيـدة عليهـا نهائيًـا في ذات (بـلال بـن ربـاح)

كذلـك كان المجتمـع الإسـلامي يحكمـه هـذا التغيـير ذاتـه، إذ كان شـأنه شـأن (بـلال)، لا يتحـدث بلغـة اللحـم والـدم، كما أن صـوت العقـل كان لا يـزال صامتًـا في المجتمـع الوليد. فـكل لغة هذا العـصر كانت روحيـة المنطق، إذ هـي بنت الـروح أولا وقبـل كل شيء.

ذلكـم هـو الطـور الأول مـن أوار حضـارة معينـة، الطور الـذي تروض فيـه الغرائـز وتسـلك في نظـام خاص يكبـح جماحهـا، ويقيـد انطلاقها.

الـروح في صـوت بلال هـي التي تتكلم، وتتحـدي بلغتها اللحـم والدم، وكأنـما كان يتحـدى هـو أيضًـا بسـبابته المرفوعـة طبيعـة البشر، ويرفـع بها في لحظـة معينـة مصير الديـن الجديد.

والـروح أيضًـا هـي التي كانـت تتحـدث بصـوت (الزانية) حـين أقبلت عـلى رسـول الله صـلى الله عليـه وسـلم، تعلـن عـن خطيئتهـا، وتطلـب إقامة حـد الزنـا عليها. فهـذه الوقائـع جميعها تخرج عـن معايير الطبيعـة، وتدل على أن الغريـزة قـد كبتـت، غـير أنهـا ظلـت محتفظـة بنزوعهـا إلى التحريـر. وهنا ينشـب الـصراع المحتـدم بين هـذا النـزوع وسـيطرة الروح.

وفي الوقت نفسه يواصل المجتمع، ربيب الفكرة الدينية، طريق تطوره، وتكتمل شبكة علاقاته الداخلية، بقدر امتداد إشعاع هذه الفكرة في العالم، فتنشا المشكلات المادية لهذا المجتمع الوليد نتيجة توسعه، كما تتولد ضرورات جديدة نتيجة اكتماله.

وحت تتفق تلك الحضارة مع المقاييس المستجدة تسلك منعطفًا جديدًا، يتطابق مع (النهضة)، كما نراها بالنسبة إلى الدورة الأوربية، ومع استيلاء الأمويين على الخلافة بالنسبة للدورة الإسلامية.

وفي الحالتين كلتيهما فإن المنعطف هو منعطف العقل. غير أن هذا العقل لا يملك سيطرة الروح على الغرائز، وحينئذ تشرع الغرائز في التحرر من قيودها بالتدريج على الصورة التي عرفناها عن عهد بني أمية، إذ أخذت الروح تفقد نفوضها، كما كف المجتمع عن ممارسة ضغطه على الفرد.

وطبيعي ألا تنطلق الغرائز دفعة واحدة، وإنما تتحرر بقدر ما يضعف سلطان الروح.

وكلما واصل التاريخ سيره، واصل التطور عمله في نفسية الفرد، وفي البناء الأخلاقي للمجتمع، الذي يكف عن تعديل سلوك الأفراد، وبقدر ما تتحرر هذه النزعة من قيودها في المجتمع، ينكمش التحرز الأخلاقي في أفعال الفرد الخاصة شيئا فشيئًا.

ولو استطعنا مراقبة هذه الظروف النفسية بوسيلة دقيقة، بغية تتبع نتائجها – كما هو الشأن في معامل الطبيعة – لأمكننا أن نلحظ انخفاضا في مستوى أخلاق المجتمع.

وبعبارة أخرة: نلاحظ نقصا في الفاعلية الاجتماعية للفكرة الدينية وإن هذه الفكرة تتناقص دائما، منذ أن دخلت الحضارة منعطف العقل.

فـأوج الحضـارة، وأعنـي بـه ازدهـار العلـوم والفنـون فيهـا، يلتقـي مـن وجهـة نظـر (علـم العلـل Ethiologie) مع بدء مـرض اجتماعي معـين لما يلفت انتبـاه المؤرخـين وعلـماء الاجتـماع، لأن آثارهـا المحسـة لا تـزال بعيـدة، وبهـذا تواصـل الغريـزة – المكبوحـة الجـماع بيد الفكـرة الدينية – سـعيها إلى الانطلاق والتحـر، وتسـتعيد الطبيـة سـيطرتها عـلى الفـرد، وعلى المجتمع شـيئًا فشـيئًا.

فـإذا مـا بلـغ هذا التحـرر تمامـه، عـادت الغرائـز إلى سـيطرتها على مصير الإنسـان، وبـدأ الطـور الثالـث مـن أطـوار الحضـارة، بظهـور الغريـزة التـي تسـفر عـن وجهها تمامـا. وهنـا تنتهـي الوظيفـة الاجتماعيـة للفكـرة الدينية، وتعـود الأشـياء كـما كانـت في مجتمـع منحـل، ضرب نهائيًـا في ليـل التاريـخ، وبذلـك تتـم دورة في الحضـارة.

هـذه الـدورة الكاملـة تضيء لنا جميـع المراحل التـي تمر بها الطاقـة الحيوية خـلال حضـارة، ولكنها تضيء خاصـة المرحلة الأولى، عندمـا تخضع خضوعًا تامًا لنظام فكـرة دينية.

وهـي ترينـا في أي الظـروف تتـم عملية التنظيـم لتلك الطاقـة الحيوية، في ظـل سـيطرة الفكرة الدينيـة. وهـذه النظرة أساسـية في أي مشروع يسـتهدف إعـادة تنظيـم الطاقـة، بغية إعـادة بناء شـبكة علاقـات معينة.

فإعـادة التنظيـم تسـتلزم الظـروف نفسـها، أعنـي فكـرة دينيـة جديـدة. ولقـد برهنـت تجربتنـا اليوميـة عـلى أمريـن:

1. إن الفكـرة الإسـلامية لم يعـد لها في سـلوك الفرد ما كان لهـا من فاعلية عـلى عهـد النبي صلى الله عليه وسـلم.

2. وأنهـا تسـتعيد خلقهـا بصـورة تلقائيـة عنـد قدمـي المنـبر، في محيـط المسـجد.

ونستخلص من الملاحظة الأولى أن المسلم لا يحتفظ باستقلاله الأخلاقي، ابتداء من اللحظة التي يغادر فيها المسجد، فهو يسقط تحت سطوة قانون العدد. وبدلًا من أن يؤثر على الوسط طبقًا لمثله الأعلى ومبادئه، نجد أن الوسط هو الذي يؤثر عليه، فيجرده من مثله الأعلى، ويهدم مبادئه.

وقد تبرز هذه الملاحظة أحيانًا بصورة روائية مؤسية، عندما نجد أحد قادة الحركة الإصلاحية في بلد إسلامي، كالشيخ العقبي بالجزائر، يبذل جهده في دفع حركة كهذه خلال أعوام طويلة، ثم إنه يفقد استقلاله الأخلاقي ليصبح نهائيًا حليفًا للاستعمار. ويجب أن نضيف أن الفرق ليس كبيرًا عندما يصبح الفرد حليفًا للقابلية للاستعمار.

والملاحظة الثانية ترينا أن المسلم يعثر على استقلاله الأخلاقي في جو المسجد، إذ يكون اجتماع أشخاص، يخلق تأثير الوعظ لديهم الظروف الأولية التي ظهرت فيها الفكرة الإسلامية على عهد المسلمين الأولين. وقد كانت الطاقة الحيوية لدي صحابة النبي عليه الصلاة والسلام في تلك الظروف لا منظمة فحسب، وإنما موجهة لأداء نشاط مشترك، نعرف تاريخه.

فإذا ما شعر المسلم في عصرنا هذا، وفي جو المسجد، بسيطرة الفكرة الإسلامية على غرائزه، وإذا ما وجد نفسه يضل عن هذا الشعور بمجرد خروجه إلى الشارع، فمعنى ذلك أنه لا يجد في الحياة الإطار الضروري الذي ينقذ استقلاله الأخلاقي، حين يوجه طاقته وجهة أغراض حسية ليست مناقضة لمثله الأعلى فحسب، من الناحية النظرية، ولكنها تذكره دائمًا بأنه مدفوع مع غيره من المسلمين في نشاط مشترك يجب أن يحقق عمليًا هذا المثل الأعلى المشترك.

ومـن الممكـن أن نقيـس، بالنظـر إلى المـاضي، أهميـة هـذه الملاحظـة حين نسـأل أنفسـنا عـما كان يمكـن أن يحـدث مـن المسـلمين الأولين لو أنهـم بدلًا مـن أن يدعـوا إلى تحقيـق مثلهم الأعلى بالطـرق العملية، اكتفـوا بصلاة داخل مسـجد مـن أجـل تحقيقه؟ مـن المؤكـد في هـذه الحالـة أنهم مـا كانـوا ليغيروا مـن الوسـط الجاهـلي باحتفاظهـم باسـتقلالهم الأخلاقـي في جميـع الظروف، وإنـما هـو الوسـط الجاهـلي الذي ربـما كان قـد حولهـم إلى مشركين.

فالنشـاط المشـترك هـو الـذي أنقذهم، وهـو الذي أنقـذ الوسـط الجاهلي في الوقـت ذاته.

إن المشـكلة التـي تواجـه المسـلم اليـوم هـي تقريبًـا المشـكلة نفسـها التي عـبر عنهـا الرسـول صـلى الله عليـه وسـلم في قوله:

ميلاد مجتمع (8)

«لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها».

فنحن بحاجة إلى إعادة تنظيم طاقة المسلم الحيوية وتوجيهها، وأول ما يصادفنا في هذا السبيل هو أنه يجب تنظيم تعليم (القرآن) تنظيمًا (يوحي) معه من جديد إلى الضمير المسلم (الحقيقة) القرآنية، كما لو كانت جديدة، نازلة من فورها من السماء على هذا الضمير.

وثاني ما يصادفنا هو أنه يجب تحديد رسالة المسلم الجديدة في العالم. فبهذا يستطيع المسلم منذ البداية أن يحتفظ باستقلاله الأخلاقي، حتى ولو عاش في مجتمع لا يتفق مع مثله الأعلى ومبادئه، كما أنه يستطيع أن يواجه -على الرغم من فقره أو ثرائه- مسئولياته مهما يكن قدر الظروف الخارجية الأخلاقية أو المادية.

وهو بهذه الطريقة يستطيع أيضًا أن ينشئ وسطه الخاص شيئا فشيئًا، حين يؤثر على الظروف الخارجية بحياة نموذجية ينتقل أثرها إلى ما عداها، كما كانت حياة حفنة الرجال الذين عاشوا حول النبي صلى الله عليه وسلم بمكة، أيام الإسلام الأولى.

ومع ذلك فإن هذه التأملات لا تنشئ حلًا، ولكنها مجرد خطوة على طريق المشكلة ذات الأهمية الخطيرة بالنسبة لمستقبل العالم الإسلامي.

ولكي نعطي هذه التأملات قيمة عملية يجب أن نعرضها لاختبار الحياة، في صرة إجراءات تربوية فعلية، في المستوى الإسلامي، ومن أجل هذا لا بد من الممارسة العملية. ولكي تكون مثمرة يجب أن يتولاها مجمع

مـن المتخصصـين، الخالـين مـن العقـد البيروقراطيـة التـي تنتـاب الموظـف، ومـن (نظـارة) رجـل السياسـة، المحـدودة حريته الأخلاقيـة بأوامـر حزبه أو جماعتـه، ومـن أخـلاق الفوضويـين المغرمـين بتملـق الـرأي العام.

يحـب أن نحفظ لكل مشـكلة اسـتقلالها بالنسـبة إلى غيرها، وغـلا أغرقنا مشـكلة العلاقـات بين المسـلمين في ألف مشـكلة أخرى، كمشـكلة فلسـطين أو كشـمير أو الجزائر.

وعـلى أيـة حـال، ينبغـي عـلى الحكومـات الإسـلامية أن تعتمـد هـذا المـشروع لبعـث المسـلمين، إذ إن كل ما يقوي شـبكة العلاقـات الاجتماعية في المسـتوى الإسـلامي، يقويهـا مـن بـاب أولَى في المسـتوى القومـي.

هـذا دون أن ننسـى أنـه باسـم الفكـرة السـامية يرتـضي المواطنـون في أي بلـد قسـاوة نظام التقشـف الذي يسـوي بين الأغنيـاء والفقـراء، ويعطي لكل إنسـان حظـه، مـع أكبر قـدر مـن الفاعلية، في ظـل الحكمـة القائلة:

«الفرد للمجموع – والمجموع للفرد».

وهـذا مـا يعبر عـن شـبكة العلاقـات الاجتماعيـة في أرقـى معانيهـا، وفي أقـصى فاعليتها.

10 **من المحرم** 1382**هـ**

القاهرة في

13 **من حزيران (يونيو)** 1962**م**

فهرس الموضوعات

بين يَدي ابن نبيّ في «ميلاد مجتمع» 5
(1) تمهيد 5
(2) «ميلاد مجتمع».. البِنية والمضمون والموضع من «السلسلة» 7
(3) موارد ابن نبيّ في الكتاب ومنهجه في البحث 14
(4) تتبّعات ونقود لبعض مقولات ابن نبيّ في الكتاب 20
(5) خاتمة القول 25
القرن الواحد والعشرين وميلاد تفكير جديد 27
مقدمة 41
أوليَّات 43
النوع والمجتمع 49
الآراء المختلفة في تفسير الحركة التاريخية 54
التاريخ والعلاقات الاجتماعية 60
أصل العلاقات الاجتماعية 62
طبيعة العلاقات 65
الثروة الاجتماعية 71
المرض الاجتماعي 76
المجتمع والقيمة الخلقية 82

ميلاد مجتمع (4) 85
الدين والعلاقات الاجتماعية 89
شبكة العلاقات والجغرافيا 94
العلاقات الاجتماعية وعلم النفس 100
ميلاد مجتمع (5) 101
فكرة التربية الاجتماعية 110
ميلاد مجتمع (6) شبكة العلاقات الاجتماعية والاستعمار 119
دفاع عن شبكة العلاقات الاجتماعية 132
ميلاد مجتمع (7) 137
الشروط الأولية للتربية الاجتماعية 141
ميلاد مجتمع (8) 155