الثورة على السلطة في أوروبا خلال القرنين الخامس والسادس عشر ونشأة الاتجاه النظري الراديكالي في علم الاجتماع

د. فراج سيد محمد فراج(*)

د.حسين أنور جمعة(*)

مقدمة

في الندوة الثانية عشر للجمعية الفلسفية بالقاهرة بمناسبة يوبيلها الفضي في ديسمبر عام ٢٠٠٠ قدم الأستاذ الدكتور محمد محمود الجوهري شيخ علماء الاجتماع المعاصرين في العالم العربي ورقة بحثية بعنوان عودة علم الاجتماع إلى الفلسفة استعرض فيها الجذور الفلسفية لعلم الاجتماع ومؤكدا في الوقت ذاته علي قناعته بأن محاولة فصل علم الاجتماع عن الفلسفة على الرغم من استقلاله في المنظومة التراكمية للعلوم أمر ليس مقبولًا ولا واردًا.

ونحن في هذه الورقة نتفق مع هذا الرأي جملة وتفصيلا ولعل اختيارنا لعنوان هذه الورقة يعكس ذلك بوضوح حيث نتناول فيها تحديد المنطلقات الفلسفية التي تأسس عليها الاتجاه الراديكالي في النظرية الاجتماعية والذي يعرف في أدبيات الفكر السوسيولوجي بالاتجاه الماركسي نسبة إلى أحد رموز هذا الاتجاه الفيلسوف الاجتماعي والاقتصادي الألماني كارل ماركس الذي اقتبس مضامينه الفكرية من الاجتهادات الفكرية والعقلية لمجموعة من المفكرين رواد النزعات الثورية والاشتراكية التي بدأها في مطلع القرن السادس عشر القس الكاثوليكي الألماني مارتن لوثر الذي قاد ثورة الإصلاح الديني والتي تمخضت عن الطريق الثالث في المسيحية والمعروف بالبروتستانتية مرورا بآراء رائد الفلسفة العقلية

(*) أستاذ علم الاجتماع المساعد بكلية الآداب جامعة قناة السويس.

توماس هوبز والفيلسوف الفرنسي صاحب نظرية العقد الاجتماعي جان جاك روسو ثم رائد الجدلية الفلسفية الألماني جورج هيجل ثم الانجليزي روبرت أوين والفرنسي فورنيه رواد الليبرالية الاشتراكية وأخيرا رائد الفلسفة الوضعية سان سيمون الذي تتلمذ على يديه أوجست كونت مؤسس علم الاجتماع.

وقد جاءت أفكار ماركس فيما يسمى بالماركسية التقليدية لتعكس قناعته التامة بحتمية التغيير الجذري والثوري الذي يضمن نقل السلطة من طبقة البرجوازية التي تملك ولا تعمل التي يدعمها رجال الدين الذين دخلوا في علاقة شراكة معهم إلى طبقة البروليتاريا التي تعمل ولا تملك مما حدا بماركس إلى القول بأن الدين أفيون الشعوب تفقد به وجودها بطريقة إرادية وتصبح بلا إرادة ولاشك أن هذا الموقف قد أكسبه عداء رجال الدين ومنذ أن قال ماركس مقولته هذه وهو يوصف بأنه زنديق وملحد، ويحلو لكثير من المفكرين بأن يصفوا ماركس بأنه كان ثوريا محترفا يكتب ويتآمر على النظام الرأسمالي عدوه الأول.

وعلى الرغم مما قد يبدو للقارئ من جرأة ماركس على الدين إلا أن الانتقال إلى المرحلة الثانية داخل التيار الماركسي حيث الماركسية الفوضوية التي حمل لوائها ميخائيل باكونين ومن بعده الأمير بيتركروبتكين يُبين لنا أن أرائهم كانت أشد عداءً للدين ذاته وليس لرجاله فقط حيث طالب أصحاب الفكر الفوضوي بالثورة على الدولة والدين والرأسمالية، ثم يأتي هربرت ماركيوز أحد رموز مدرسة فرانكفورت النقدية ليتبني مدخلًا ثوريًا جديدًا عرف باليسار الجديد أو الماركسية المحدثة حيث أسند في ذلك المدخل إدارة المعركة لطليعة المثقفين والتي أطلق عليها الانتلجنسيا بعدما تبين له عدم قدرة الطبقة العاملة البروليتاريا على مقاومة حركات الاستقطاب الرأسمالي المنظم القائم علي تزييف وعيها ففترت همتها واستسلمت للممارسات الرأسمالية عن طيب خاطرلذلك رأى ماركيوزأن استبعاد طبقة العمال من قيادة حركة الصراع مع البرجوازية الرأسمالية يصب في مصلحة العمال أنفسهم.

وتحاول الدراسة الراهنة الإجابة على السؤال التالي:

هل ثمة علاقة فيما بين الثورات الاجتماعية والدينية التي شاهدتها أوربا في القرنين الخامس والسادس عشر الميلادي ونشأة الاتجاه النظري الراديكالي في علم الاجتماع؟

أما فيما يتصل بتبويب البحث وأقسامه فانه سيكون على النحو الأتي:

أولا: عرض وتحديد المفاهيم الرئيسية للدراسة وهي:

١- مفهوم السلطة. ٢- مفهوم الثورة. ٣- مفهوم الدولة.

ثانيا: استعراض بعض ملامح الثورات الاجتماعية والدينية في أوربا خلال المرحلة التاريخية المشار إليها.

ثالثا: عرض الموقف النظري في الاتجاه الماركسي على المستويات الثلاثة الماركسية التقليدية ويمثلها كارل ماركس والفوضوية ويمثلها كل من كروبتكين وباكونين ثم الماركسية المحدثة التي يمثلها هربرت ماركيوز.

أولا: المفاهيم

نستعرض في هذا المقام بعض المفاهيم الأساسية التي يدور حولها البحث والتي سبق الإشارة إليها في المقدمة على النحو الأتي:

١- مفهوم السلطة:

من الطبيعي أن يكون في أي مجتمع بشري سواء كان أسرة أو مؤسسة مهنية أو ترويحية أو قرية أم مدينة أو دولة نظام يدير شئون الأفراد فيه وأن فعالية هذا النظام تتوقف على قدرته في ضبط سلوكهم وفق القواعد القانونية والضوابط الأخلاقية التي يحددها العقل الجمعي للمجتمع The Collective mind of society الذي هو ناتج أفكار كل أفراد المجتمع وهو ما يعرف في الفقه السياسي بأن الشعب هو مصدر السلطات ومُوجدها وفي الغالب ما يناط بهذه العملية إلى فرد أو مجموعة أفراد يتم اختيارهم لهذه المهمة وفق معايير وسمات شخصية وجسمانية ووجدانية وهو ما أُصطلح على تسميته بالسلطة أو السيادة، وفيما يلي نعرض لبعض الآراء التي تصدت لتعريف السلطة كمصطلح:

تعريف حسن الجمال ومحمد عطية[١]:

«مما لاشك فيه أن الطبيعة البشرية والسلطة متلازمان ولا وجود لمجتمع إنساني بدون سلطة، والسلطة في طبيعة وجودها سابقة على وجود الدولة وهي لذلك قوة إرادة لحكم جماعة من الناس وهذه القوة تتيح لأصحابها فرض أنفسهم وسلطتهم من خلال مواصفات شخصية وفردية أو جماعية ولا تصير أمرًا واقعًا إلا بالقوة ذاتها التي تعمل بقانون تضعه هي بنفسها ويحوز ذلك القانون على رضى وموافقة المحكومين».

ويستشف من هذا التعريف ما يلي:

- إن السلطة من اللزوميات الأساسية لقيام أي مجتمع بشري فهي واحدة من مقتضيات الحتمية السياسية والاجتماعية لأي مجتمع إنساني.
- ينبغي أن تكون لها قوة تمكنها من أداء وظائفها.
- أن تتوافر فيمن تؤول إليهم السلطة سواء أكانوا أفرادًا أو مجموعة من الأفراد صفات شخصية.
- أنها لا تصير أمرا واقعا إلا بقوة يدعمها قانون يضعه المتسلطون وينال رضي وقبول المحكومين.

تعريفات أخرى للسلطة ذكرها عبد الله هدية[٢] لبعض المفكرين والفلاسفة على النحو التالي:

تعريف توماس هوبز... للسلطة في القرن السابع عشر «السلطة عبارة عن الوسائل الحالية التي تستخدم لتأمين الحصول على خير محتمل في المستقبل».

تعريف هانزمور ... «السلطة هي السيطرة على عقول وأفعال الآخرين».

---

(١) محمد عطية وحسن الجمال (العلمانية بين سلطة الدولة والدين، معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية، ٢٠٠٧.

(٢) عبد الله هدية (السلطة والشرعية في الدول النامية، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد٣، ١٩٨٤ ص ص ١٢٠/١١٣.

تعريف كارل ماركس ... «هي سلطة طبقة تسيطر على الدولة وتستخدمها كأداةلها لقهر الطبقات الأخرى في سياق صراع الطبقات».

تعريف كل من كاكيفر وبيتربلاروهارولدلاسويل... «السلطة شكل خاص من أشكال القوة المرتبطة بوضع شرعي أي أن السلطة قوة رسمية».

تعريف كنجزلي دافيز ... «السلطة قوة محددة معياريا لها عقوبات وجزاءات».

وحسبما يرى توماس هوبز[١] فإن أهم دور تقوم به السلطة هو خلق مجتمع منظم ومستقر تمتنع فيه الاضطرابات والفتن والحروب الأهلية فإذا غابت السلطة عن المجتمع تحول إلى حالة فوضى وعداء حيث يكون الكل في حالة حرب ضد الكل ويلجأ كل فرد للدفاع عن نفسه بوسائله الخاصة معتمدا على قدراته وإمكاناته ومكانته التي يعتبرها هوبز أعدل الأشياء قسمة بين الناس.

وتشير نيفين عبد الخالق[٢] إلى فكرة النمط المثالي للسلطة عند ماكس فيبر باعتباره أسلوبا نموذجيا ومعياريا للسلطة حيث يضم هذا النموذج ثلاثة أنماط مثالية للسلطة هي:

- السلطة التقليدية التي تنشأ في ضوءالاعتقاد بقدسية التقاليد القديمة.
- السلطة العقلانية القانونية التي يكون الوصول إليها وفقا للعقل والقانون.
- السلطة الكارزيمية التي لها استثناءات مثالية كالبطولة والهيبة والقداسة.

وفي ضوء ما تم عرضه من آراء حول تعريف السلطة وتحديد مفهومها يمكن القول بان السلطة هي العمليات التي يدير بها فرد أومجموعة من الأفراد آخرين في المجتمع سواء كانوا أفرادا أوجماعات لتحقيق أهدافهم في أقل وقت وبأقل التكاليف لذلك فهي حالة من التعاقد الاجتماعي فيما بين طرفين يكون لاحدهما الحق في مراقبة ومتابعة ومحاسبة الطرف الآخر.

---

(١) إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فسلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٥،ص ٣١.

(٢) نيفين عبد الخالق، قيادة الرسول وخلافته والأنماط المثالية للسلطة لماكس فيبر دراسة مقارنة، مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد ١٤ العدد٣ / ١٩٨٦ ص ١٣٧.

٢- مفهوم الثورة:

تعريف السيد الحسيني..[١]. «الثورة هي مجموعة من الأحداث تستخدم فيها القوة بنجاح للإطاحة بحكومة أو نظام سياسي معين، وإذا لم تنجح حركة الثورة أطلق عليها تمرد Revolt أوعصيان مسلح Insurrection أوانتفاضة Uprising.»

والثورة تعنى عند ارسطو كما يقول سيد الحسيني ظاهرة سياسية تمثل عملية أساسية لإحداث التغييرالذي قد يؤدي إلى استبدال الجماعات الاجتماعية، لذلك تعتبر الثورة من وجهة نظر ارسطو ظاهرة استثنائية ولكنها حقيقة ضرورية لإحداث التغير السياسي ،أما عن الأسباب الرئيسية فقد قسمها أرسطو إلى نوعين الأسباب الأولى سيكولوجية كالرغبة في تحقيق الكسب والمكانة، والخوف، وحب التفوق، والاحتقار، والحقد الناجم عن التفوق الذي تحققه جماعة أومجموعة من الجماعات، والثانية أسباب اجتماعية كالإهمال المتفشي لدى الصفوات الحاكمة واحتقارها للجماهير فضلا عن تباين الجماعات المؤلفة للمجتمع وتفشي الانحلال الاجتماعي فيه، بالإضافة إلى ذلك فإن أرسطو لم يعتبر أن القوة هي الوسيلة الضرورية لإحداث الثورة فلقد أشار إلى وسيلة بديلة هي المناورة أو الخداع، إن قراءة الباب الخامس من مؤلفه بعنوان السياسة يدعونا للقول إلى أن أرسطو يعد المؤسس الحقيقي لفسفة دراسة الثورات.

وبنهاية العصور الوسطي بدأ مفهوم الثورة يتخذ طابعا علمانيا ملحوظا حينما بدأت السلطة الزمنية تنفصل عن السلطة الدينية وخلال عصر النهضة بدأت العلمانية تحقق استقلالاواضحا بفضل تأثير مارتن لوثر Luther الذي أقر إمكانية مقاومة الحاكم حتى ولو كان مخولا سلطة إلهية.

تعريف صالح إبراهيم ..[٢].

«إن الثورة تعني تمكين الشعب من السيطرة المباشرة على سلطته ثم يضع الشعب الضمانات التي تؤدي إلى استمرارهذه السيطرة بامتلاكه للثروة ومنع أي طرف في المجتمع

---

(١) السيد الحسيني علم الاجتماع السياسي، المفاهيم والقضايا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤ ص ٣٥٥.

(2) (http:/www.salehibrahimA.com).

من استخدام هذه السيطرة بامتلاكه للثروة ومنع أي طرف في المجتمع من استخدام السلاح للانقلاب عليه».

ويأتي مفهوم الثورة في الموسوعة الحرة (ويكيبيديا) ليشير إلى عدة جوانب ونظم فهو على الجانب السياسي مصطلح يعني الخروج عن الوضع الراهن سواء إلى وضع أفضل أو اسوأ من الوضع القائم وقد تكون الثورة شعبية مثل الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ وثورات أوروبا الشرقية عام ١٩٨٩ وثورة أوكرانيا المعروفة بالثورة البرتقالية في نوفمبر ٢٠٠٤ أو تكون ثورة عسكرية وهي التي تسمي انقلابا مثل تلك التي سادت أمريكا اللاتينية في حقبتي الخمسينات والستينات من القرن الماضي أو أن تكون حركة ضد مستعمر مثل الثورة الجزائرية (١٩٥٤-١٩٦٢) كما قد تعني الثورة في معني آخر التطور الإيجابي كما هو متعارف عليه في مجال التكنولوجيا والعلوم التطبيقية حيث يستخدم مصطلح ثورة المعلومات وثورة التكنولوجيا.

وفي ضوء تلك التعريفات يمكن القول بأن الثورة إجراء جماعي ينطلق من رغبة في تغيير السلطة في المجتمع سواء أكانت تلك السلطة سياسية أم سلطة عسكرية أم دينية ...الخ وقد يكون ذلك الاجراء سلميا وهو ما يعرف في أدبيات الفكر السياسي بالثورة البيضاء كما قد يكون إجراءً دمويًا عنيفًا وهو ما يعرف بالثورة الحمراء، غير اننا نميز هنا فيما بين الثورة والانقلاب على الصعيد السياسي من جهة والهياج الشعبي الهادف للتغيير من جهة أخرى فالثورة السياسية يكون وقودها الشعب بكافة طوائفه ومن بين النماذج التي نشير إليها في هذا المقام الثورة الايرانية التي فجرها الزعيم الديني أية االله الخميني ضد حكومة الشاة محمد رضا بهلوي في عام ١٩٧٩ والتي يطلق عليها ثورة الكاسيت في إشارة إلى التعبئة الثورية التي قام بها الإمام الخميني من منفاه في باريس مستخدما شرائط الكاسيت التي كانت موجهة للشعب الإيراني الذي استجاب لها بشكل يشبه الإجماع فقام بثورة أجبرت الشاه وحكومته على الرحيل، وتلك الثورة الشعبية التي أطاحت بالدكتاتور نيكولاي شاوشيسكو في رومانيا، أما الانقلاب الثوري فذلك الذي تقوم به فئة معينة في المجتمع لتغيير النظام السياسي العام ومن أمثلتها انقلاب محمد مصدق ومن بعده عبد السلام عارف ثم أحمد حسن البكر وأخيرًا صدام حسين في العراق وكذلك انقلاب بروبز مشرف

على نواز شريف في دولة باكستان، بينما يعكس الهياج الشعبي رغبة شعبية تتبناه فئة معينة منه للمطالبة بإجراء تغييرات على مستوى محدود من داخل النظام وليس النظام كله ومن بين الأمثلة على ذلك الثورة السوداء التي قام بها الزنوج بالولايات المتحدة الأمريكية في ستينات القرن الماضي بقيادة القس الأمريكي الأسود مارتن لوثر كنج Luther King - الذي تأثر بالزعيم الهندي المهاتما غاندي تأثرًا عميقًا - على سياسة الفصل العنصري مما لفت الأنظار لأخطارها وأدى إلى إلغاءه بعد ذلك ومن بين الأمثلة التي ينبغي الإشارة إليها أيضًا تلك الانتفاضة الشعبية التي شهدتها شوارع القاهرة يومي ١٨/١٧ يناير سنة ١٩٧٨ للتعبير عن الاستياء الشعبي نتيجة رفع أسعار بعض السلع الغذائية في مصر في ذلك الوقت، وأخيرًا ما حدث في شركة المحلة الكبرى من هياج عمالي استمر لأكثر من أسبوع متواصل أدى إلى إقصاء مجلس إدارة الشركة وهو ما كان يطلبه العمال فيها إنها صور عديدة للهياج الشعبي الفئوي.

٣- مفهوم الدولة:

تعتبر الدولة كنظام اجتماعي وسياسي من أقدم النظم التي عرفتها البشرية مع تحولها من مرحلة الصيد والرعي إلى الزراعة وما صاحب ذلك التحول من الاستقرار الذي حل محل التنقل والترحال وبدأت ملامح الحياة الاجتماعية تأخذ شكلًا جديدًا ظهرت معه الحاجة إلى وجود كيان يلتف الناس حوله ويدير شئون حياتهم فكانت الدولة هي ذلك الكيان وبالقطع لم تكن تلك الكيانات بنفس المستوى والحجم والكثافة التي عليها الدول الآن فلا بأس في أن تكون تلك الدولة مدينة واحدة كالمدينة الفاضلة عند أفلاطون والذي كان متأثرًا إلى حد كبير بما كان يحدث في إسبرطة أيام حكم باركليز وفي اثينا أيام حكم صولون فقد عرفت بلاد اليونان القديمة شكلا متميزا من النظام السياسي وهو نظام دولة المدينة القائم على الديمقراطية المباشرة حيث يشارك في الحكم كل المواطنين الذين بلغوا سن العشرين من خلال جمعية عامة تنبثق عنها مجالس مختلفة تتولى شئون الحكم والقضاء والقيادة كما يقول أحمد زايد.[١]

(١) أحمد زايد، مقدمة في علم الاجتماع السياسي، دار ألهاني للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠١ ص ص٣٩/٤١.

ومن اللافت للانتباه أن نمط دولة المدينة ظهر مرة أخرى كنمط سياسي في ايطاليا في القرن الثالث عشر كما يقول السيد الحسيني حيث أقامت عائلات الأمراء قلاعا وأبراجا حصينة واتخذت حراسا يحمونها ضد الغارات التي تشن فيما بينهم وكانت البابوية والإمبراطورية المصدران الشرعيان لهذا النظام السياسي.

وقد اتفق أفلاطون وأرسطو على أن الأصل في الدولة هو تجمع الأفراد سواء أكان هذا التجمع في مدينة كما قال أفلاطون أم في أسرة كما يرى أرسطو فالدولة هي نتاج التطور البشري الذي تكون خليته الأولى هي الأسرة Households ومن عدة أسر تتكون القرية Villages ثم تتحول القرى الصغيرة من كيانات بسيطة إلى أخرى معقدة بسبب ارتفاع الكثافة السكانية فيها المصحوب بالتطور المهني وسرعان ما تنشأ المدن Cities ومن كل هذه الكيانات تتكون الدولة باعتبارها الكيان الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الوحيد الذي يستطيع أن يحقق من خلاله الإنسان إنسانيته لذلك فالدولة عند أرسطو نتاج طبيعي للميول الطبيعية والاجتماعية للإنسان الذي يسعي بفطرته نحو الالتقاء بالآخرين والارتباط بهم.

غير أن أفلاطون يرى كما ذكر (أحمد زايد) أن تطور الدولة يمر بأربعة مراحل هي:

- الدولة البدائية: التي تشبع الحاجات الأولية للفرد ومن أبرز سماتها التقسيم البسيط للعمل.
- دولة الترف: حيث تزدهر التجارة والحرف وتنتشر الحروب والصراعات والتكالب على أمور الحياة الدنيا.
- الدولة النقية: وهي مرحلة انتقالية تخضع فيها الدولة لنظام تعليمي يخلص سكانها من الرزيلة ويثبت فبهم روح العدالة والفضيلة.
- دولة الفيلسوف: وهي الدولة التي يصبح فيها الحكام من الفلاسفة ويعد هذا النمط من وجهة نظر أفلاطون أكثر نظم الدولة اكتمالا وأقرب من الصورة التي يسعي أفلاطون بفكره المثالي الوصول إليها.

ولا يفوتنا ونحن في هذا المقام أن نشير إلى ما قاله الفيلسوف العربي ابن خلدون المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع بشأن مراحل تطور الدولة في تركيبها العمري الذي قسمه إلى ثلاثة أقسام الجيل الأول وهي مرحلة التأسيس والبناء ثم الجيل الثاني حيث مرحلة النضج والقوة والصلابة وأخيرا الجيل الثالث وهي مرحلة الترف والبذخ والاضمحلال ثم الزوال.

ويقول سيد عباس[١] في تعريفه لمفهوم الدولة «إنها المنظمة التي تخضع مصادر الأغلبية لمشيئة الأقلية الحاكمة».

وفي السياق نفسه نجد أن عبد الرحمن الحاج[٢]: يقول «لم يتم التداول في التراث الفقهي السياسي والأحكام السلطانية لمفهوم الدولة بمعنى الكيان السياسي الجغرافي المتضمن لعناصر: الأرض والشعب والسيادة بل الدولة كانت تستخدم دوما أقرب ما يكون إلى معناها اللغوي أي من الديالة أو الدولان، أو بمعنى قريب مما يطلق عليه الآن «الأنظمة السياسية» وفي هذه الحدود تصف عبارات مثل دولة بني مروان، دولة بني الأحمر، ودولة بني العباس دون أن تتجاوز هذا المعنى في حين نجد المفاهيم التي تصف الكيان السياسي في مسميات مملكة، ولاية، إمارة، سلطنة، خلافة، دار الخلافة».

ويُفرق توماس هوبز بين قيام الدولة ومُجرد التجمع بين الناس أو ما يسميه بالحشد فالدولة اتفاق وتعُهد بين هؤلاء الناس بأن يتنازلوا عن حُريتهم وحقهم في أن يحكموا أنفسهم وأن يقبلوا راضين أن يحكُمهم شخص مُعين أو مجموعة من الأفراد ليُحول كل إرادتهم المتمثلة في مجموع أصواتهم إلى إرادة واحدة كأن يُعينوا فردا أو مجموعة من الأفراد ليُعبروا عن شخصيتهم وعلى كل فرد في المجتمع أن يعتبر نفسه هو صاحب الفعل، وهكذا نجد أن قيام الدولة يعني أن يتنازل الناس جميعا عن سُلطتهم لصاحب السيادة فتتركز في يده سُلطة عظيمة يخافونها ويشكل بها إرادتهم جميعا لصيانة السلام في الداخل وتحقيق التعاون المشترك ضد أعدائهم ويقوم جوهر الدولة على ذلك الشخص الذي يمكن أن نعرفه على النحو التالي كما يقول إمام عبد الفتاح[٣] «بأنه الشخص الذي بواسطته يتحول الحشد العظيم وجمهور

(١) سيد عباس، العلاقة بين الدولة والتربية والتفاعل بينهما بدون.
(٢) عبد الرحمن الحاج، الدولة في الفكر الإسلامي، صورة الدولة وظل الخلافة بدون.
(٣) إمام عبد الفتاح، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، المرجع السابق، ص ص ٣٧٠/٣٧١.

الناس بفضل تعهداتهم المتبادلة كل واحد منهم الآخر إلى دولة وبذلك تصبح أعماله هي نفسها أعمالهم ويسمى هذا الشخص بصاحب السيادة ويقال عنه صاحب السُلطة وكل فرد آخر يسمى بالرعية».

ثانيا: ملامح الثورة على السلطة في أوروبا خلال القرنين الخامس والسادس عشر

لما كان الصراع بين الناس من الركائز الاجتماعية التي قامت عليها الحياة البشرية منذ مهدها من أجل السيطرة على مصادر الكلأ والذي مافتئ مع مرور الزمن أن اتسعت دوائرها لتشمل الأرض ومن عليها وحسبنا أن نشير في هذا المقام انه عندما اختلف ابني آدم مع بعضهما البعض من أجل الفوز بامرأة كانت من حق أحدهما فنازعه الآخر عليها فقرر التخلص منه بقتله وكانت تلك الحادثة على صغرها من البشاعة إلى الحد المخيف والمحزن أيضا أما مصدر الإخافة فيها أن ضحية ذلك القرار كان يمثل سدس سكان العالم في ذلك الزمان بينما يتجلي مصدر الحزن في تحول ذلك الإجراء الفردي إلى سنة يسير الناس عليها عندما يتحول التنافس بينهم إلى صراع ومع الأسف أن ملامح الصراع بين الناس المدفوع بالرغبة في السيطرة على الآخرين بدت تشكل نقطة جوهرية في الحياة الإنسانية منذ تلك اللحظة التي حسم فيها ابن ادم الأول القضية بالقضاء على خصمه بالضربة القاضية وحتى الآن لقد أصبح ذلك ديدن كل ذي سلطان في كل زمان ومكان، ومع التطور في البناء المورفولوجي للمجتمعات البشرية وما صاحبه من تغير في الأوضاع الاجتماعية والأنشطة الاقتصادية والمهنية ازدادت بكل أسف الرغبة في السيطرة ونشطت الحركات الاستعمارية التي أفرزت لنا الإمبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس.

ولما كانت دفة الصراع من أجل فرض السيطرة عادة ما تكون في صالح الأقوى وفق ما قاله تشارلز دارون في نظريته عن النشوء والارتقاء من أن البقاء للأقوى ولما كانت هناك علاقة بين الثروة والسلطة والعقيدة فقد أحكم السلطويون الثلاثة { الأمراء والنبلاء - الإقطاع - رجال الدين } في أوربا مع بداية الألفية الثانية على كل شيء فيها الثروات والأرض والبشر وكان الفلاحون هم أكثر الفئات ضررا من هذا الوضع في العصر الإقطاعي

الزراعي فكانت أول شرارة للثورة ضد هذا الوضع المقيت على أيدي الفلاحين ثم بعض رجال الدين من بعدهم وهو ما نشير إليه فيما يلي:

أولًا: ثورة الفلاحين:

يقول ول ديورانت واصفا الوضع الثوري الذي كان عليه الفلاحون في المانيا قبيل عصر الاصلاح الديني الذي قاده مارتن لوثر حيث ازداد الشعور بالغضب لديهم من سوء المعاملة التي عاملهم بها الإقطاع والنبلاء من جهة ورجال الدين من جهة أخرى حيث يُشير ديورانت لملامح ذلك الغضب والتذمر على النحو الأتي:[1]

المرحلة الأولى للتمرد عام ١٤٧٦:

انطلقت الشرارة الأولى لثورة الفلاحين ضد السلطات السياسية والدينية والإقطاعية في عام ١٤٧٦ في المانيا عندما خرجت أول صيحات الرفض من راعي أبقار ألماني يدعى هانز بوهم أعلن فيها أول بيان شيوعي ضد الرأسمالية ولكن بمنظور ثيوقراطي جاء فيه «إن أم الإله قد كشفت له أن مملكة السماء على الأرض غدت قريبة دانية ولن يكون هناك أباطرة ولا بابوات ولا أمراء أو سادة إقطاعيون وان جميع الرجال سيكونون إخوة وجميع النساء أخوات الكل يشاطر على قدم المساواه ثمار الأرض وان الأراضي والغابات والمراعي ستكون مشاعا وملكا للجميع وأقبل آلاف الفلاحين ليستمعوا إليه وانضم له أحد القسس وابتسم اسقف فيرتسبورج في تسامح ولكن عندما طلب هانز من اتباعه أن يحضروا معهم في الاجتماع القادم كل الأسلحة التي يستطيعون جمعها أمر الأسقف بالقبض عليه وأطلق جنوده النار على الجمهور الذي حاول إنقاذه وفشلت الحركة».

المرحلة الثانية للتمرد والثورة في عام ١٤٩١:

«في عام ١٤٩١ هاجم الفلاحون في ضيعة رئيس دير الرهبان في كيمبتين في الالزاس ديره وزعموا انهم اكرهوا على أن يكونا رقيقا للأرض وبوثائق مزيفة وعقد الإمبراطور

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة «الإصلاح الديني» المجلد الثاني عشر، ترجمة عبدالحميد يونس، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١. ص ص ٢١٧/٢١٨.

فريدريك الثالث معهم مصالحة وبعد مرور سنتين أعلن اتباع أسقف سترا سبورج ثورة رباط الحذاء وطالبوا بإنهاء الضرائب الإقطاعية وضرائب العشور الكنيسة وإلغاء كل الديون وقتل كل اليهود وفكروا في الاستيلاء على مدينة شلتستادت فقد كانوا يأملون ان يمدوا سلطانهم على الألزاس وعلمت السلطات بالمؤامرة وقبضت على الزعماء وعذبتهم وشنقتهم وأفزعت الباقين فأعلنوا الخضوع إلى حين.

المرحلة الثالثة للتمرد الثوري في عام ١٥٠٢:

بعد مضي أحد عشر عامًا من الهجوم على دير رئيس الرهبان في الالزاس كون فلاحو أسقف سبيير في عام ١٥٠٢ عصابة رباط الحذاء من ٧٠٠٠ رجل وتعاهدوا على إنهاء الإقطاع ومطاردة كل القسس والرهبان وقتلهم واسترداد ما كانوا يعتقدون انه كان مشاعا لأجدادهم وأفشى أحد الفلاحين سر الخطة على كرسي الاعتراف فاتحد رجال الدين والنبلاء على إحباطها وعذب زعماء المتآمرين وشنقوا.

المرحلة الرابعة لثورة الفلاحين في عام ١٥١٢:

«في عام ١٥١٢ نظم جورس فريتز حركة مماثلة قرب فرايبورج وكان من شأنها أن تبقى على االله والبابا والإمبراطور وأن تقضي على كل ملكية إقطاعية وضرائب يفرضها الإقطاعيون غير أن واحدا من الفلاحين أكره على الانضمام لهذه الرابطة وأفشى سرها للقس الذي اعترف أمامه فاعتقلت السلطات الزعماء وعذبتهم وفشلت الثورة إلا أن جوس عاش إلى أن انضم إلى ثورة الفلاحين عام ١٩٢٥ وفي عام ١٩١٧ تكونت جماعة من ٩٠,٠٠٠ فلاح في ستريا وكاريتثيا وتعاهدوا على القضاء على الإقطاع هناك وظلت عصابتهم لمدة ثلاثة شهور تهاجم القلاع وتقتل السادة وأخيرًا أرسل الإمبراطور ماكسر ليان وكان يعطف على قضيتهم وإن لـــم يرض عن توسلهم بالعنف قوة صغيرة من الجنود وأرغمهم على السلم على مضض ولكن المسرح كان معدا لحرب الفلاحين وللشيوعية اللامعمدانية في الإصلاح الديني بألمانيا.

ثانيا: ثورة الإصلاح الديني في ألمانيا:

لقد كانت ألمانيا قبيل ثورة الاصلاح الديني اللوثري الذي قاده القس الكاثوليكي المعتقد الألماني الأصل مارتن لوثر كانت مسرحا للفوضي الاجتماعية والسياسية وكان يسودها حكم شامل القوة كان الأمراء الزمنيون ورجال الدين «السلطتين السياسية والدينية» مصدر القلاقل والفوضي فيه بجشعهم المفرط ورسوم جماركهم المختلفة وعمولاتهم وتنافسهم المضطرب على الثروة وتشويههم للقانون الروماني وذلك لكي يمنحوا أنفسهم سلطة مطلقة على حساب الشعب والفرسان بل والإمبراطور ذاته حيث التقت الرموز الثلاثة للسلطة ممثلة في الأمراء والنبلاء من جهة والإقطاعيون أصحاب الضيع والمزارع الشاسعة من جهة أخرى ثم علماء الدين من جهة ثالثة التقت على هدف واحد هو الجمع فيما بين المال والسلطة والجنة واتجهت تلك الرموز وبقوة إلى تحقيق غايتها المشتركة فاختلطت الأدوار وأصبح رجال الدين من طبقة الإقطاع بامتلاكهم الضيع وأجبروا الفلاحين على العمل فيها وزراعتها مقابل إخراجهم من نار المطهر عند الموت، كما شاركوا أيضًا في الإدارة السياسية لشئون المجتمع وثبتوا أقدام الأمراء والنبلاء بأن أخضعوا لهم رقاب العباد بادعاء أن الأمراء والحكام لديهم تفويض إلهي يستوجب الطاعة العمياء لهم لذلك التقت بينهم الأفكار وتوحدت الغايات والأهداف ولم يكن أمام أفراد الشعب إلا الامتثال لما إرادة الرهبان باسم الدين وما يحكم به الأمراء فهو أيضًا باسم الدين وأخيرا فإن أية معاملات مالية تمثل ضرورة اقتصادية بأمر الدين أيضًا ففي كل الأحوال أنت في موقف عبادة وطاعة للرب.

وفيما يلي نشير لبعض النماذج التي كانت شائعة في أوروبا بصفة عامة وفي ألمانيا على وجه الخصوص والتي تعكس وتعبر عن التوظيف السياسي والاقتصادي للدين مما أدى إلى تراكم أسباب المعاناة ليس لدى الشعب فقط بل لدى بعض رجال الدين أنفسهم وعلى رأسهم مارتن لوثر ومن بعده جون كالفان.

الراهب الدومينيكاني جوهان تيتزل موزع صكوك الغفران:

كان جوهان تيتزل وكيل البرخت الأول وهو راهب دومينيكاني اكتسب مهارة وشهرة في جمع المال وكان عمله الرئيسي منذ عام ١٥٠٠ توزيع صكوك الغفران وكان يلقي عادة

في هذه المهام عون رجال الدين المحليين وإذا دخل مدينة استقبله موكب من القساوسة والحكام والاتقياء من العامة وهم يحملون الأعلام والشموع ويرتلون الأناشيد ويرفعون نشرة صك الغفران عالية فوق وسادة من المحمل أو وسادة مذهبة في حين تقرع الكنيسة أجراسها وتعزف على آلات الأرغن فيها وهكذا استطاع تيتزل بفصل هذه المساندة أن يقدم بصفه مؤثرة صك غفران كامل لهؤلاء الذين يعترفون بخطاياهم وهم نادمون ويسهمون في بناء كنيسة جديده للقديس بطرس حسب ما يسمح به مواردهم.

صيغة صك الغفران الذي كان يوزعه الراهب جوهان تيتزل:

«الا فليرحُمك الرب يسوع المسيح ويغفر لك بفضل مالقي من الآم مقدسة وإنا بتفويض منه ومن رسوليه المباركين بطرس وبولس ومن الباب المقدس مُنح لي وعُهد به إلى في هذه الاجراءات أن أحلك أولا من كل لوم ديني مهما كانت الطريقة التي تعرضت لها ثم من كل خطاياك ومن كل تجاوز للحدود وكل إفراط في الملذات مهما بلغت من الجسامة بل حتى من أي إثم تحتفظ بتقريره وإدراكه السدة البابوية وبقدرما ما يمتد نطاق سلطان الكنيسة المقدسة أُعفيك من كل عقاب تستحقه في المطهر بسبب هذه الآثام وأُعيدك إلى القربان المقدس للكنيسة وإلى البراءة والطهر اللذين حُزتهما في العماد ولهذا فإنك عند الموت ستُغلق أمامك أبواب العذاب وتُفتح لك أبواب جنة النعيم وإذا لم تمت الآن فإن هذا الفضل سوف يظل في أوج قوته عندما تصبح على وشك الموت باسم الاب والابن والروح القدس».

«ويقول مؤرخ كاثوليكي: ليس ثمة شك في أن تيتزل أعلن طبقًا لما كان يتصوره من العقيدة المسيحية وفق التعليمات المخولة له انه لا داعي لشي سوى تقديم المال للحصول على صك غفران للميت في غير حاجة إلى الندم أو الاعتراف».

«فمتى ترن قطع النقود في الخزانة حتى تقفز الروح من نار المطهر».

«اسقط قطعة نقدية في الصندوق تتبدد زنوبك كلها».

وفي تعليق تهكمي على ما يقوله الراهب الدومينيكاني تيتزل يقول الراهب الفرنسيسكاني مايكونيوس في تقرير له صدر عام ١٥١٧ «إن ما قاله هذا الراهب الجاهل وبشربه أمر لا يُصدق لقد أعطى خطابات مختومة ضمنها سلطانا يفوق سلطان الرسل والملائكة والقديسين بل يفوق سلطان العذراء مريم نفسها لأن هؤلاء جميعا كانوا اتباعا للمسيح أما البابا فإنه ند للمسيح».

لقد كانت هذه الأنشطة التي قام بها ذلك الراهب الدومينيكاني وغيره من الرهبان الكاثوليك في ذلك الزمان كفيلة باستفزاز العقلاء من رجال المسيحية ليكون رد فعلهم قويًا وأقرب إلى الثورة منه إلى الاستنكار وهو ماجاء على لسان كل من الراهب مايكونيوس ومارتن لوثر الذي كان من أشد الرافضين لهذه الخرافات التي جاءت على لسان تيتزل بقوله» لقد تجاوز الراهب تيتزل كل الحدود عندما قال في مدينة هال Hal انه إذا حدث المستحيل واغتصب رجل أم الرب فإن صك الغفران كفيل بأن يمحو عنه هذا الإثم».

لذلك جاء برنامج لوثر الإصلاحي بمثابة أول حركة ثورية على الكنيسة الكاثوليكية تخرج من عباءتها وكان دويها عاليًا ومؤثرًا إلى الحد الذي أحدث انقساما حادًا في الكنيسة الكاثوليكية كان من أشد ملامحه نشأة المذهب الثالث في المسيحية المعروف بالمذهب البروتستانتي كمذهب ثالث في المسيحية.

لقد كانت ثورة مارتن لوثر ضد النظام الكنسي وطقوسه ولم يكن ضد العقيدة المسيحية إنها ثورة ضد السلطة الكنسية أبدي فيها مارتن لوثررفضه للبابوية والمجالس الدينية والمراتب الكهنوتية وما يترتب عليها من سلوكيات تضر بالمسيحية أكثر مما تنفعها لذلك بدأت خطوات الإصلاح اللوثري من داخل الكنيسة وطالب بضرورة أن يحصل القساوسة على رواتب من الأبراشية لقاء عملهم كخدام وقع عليهم الاختيار للوفاء بالاحتياجات الروحية لها وليس بوصفهم موزعين للقرابين وطالب بتزويج القساوسة وتكوين أسر من أجل رفع هالة القداسة عنهم واعتبارهم بشرًا عاديين كما طالب في برنامجه الإصلاحي بأن يتخلي الرهبان عن عزلتهم الأنانية وعن حياة الراحة والدعة التي يعيشون فيها وأن يتزوجوا ويكدحوا مع الآخرين فالرجل الذي يجر المحراث والمرأة

التي تشتغل في المطبخ يعبدان الله خير مما يفعل الراهب وهو يتمتم بصلوات غير مفهومة في تكرار يجلب النوم والنعاس[١].

لقد سعى مارتن لوثر إلى تقويض السلطة الدينية من خلال رفضه للبابوية والمجالس الكنسية والقديسين والمراتب الكهنوتية والمحاكم الأسقفية والقانون الكنسي وأصبحت المحاكم المدينة في أوروبا هي الجهة الوحيدة للتقاضي كما أصبحت السلطة الزمنية هي السلطة الشرعية الوحيدة وظلت الكنيسة والدولة مستقلتين عن بعضهما البعض من الناحية النظرية لقد كانت تلك العملية بداية للتحول من السلطة السياسية الدينية إلى السلطة العلمانية التي تحولت إلى ما عُرف فيما بعد بالمجتمع المدني.

ثالثًا: الاتجاه الراديكالي في النظرية الاجتماعية.. نشأته وهياكله الأساسية

يعد كلا من الاتجاهين الراديكالي والمحافظ من أهم الركائز الأساسية للنظرية الاجتماعية حيث ينطلق الاتجاهين من حقيقة واحدة وهي أن التغيير البنائي للمجتمع من الأصول الجوهرية التي لايمكن تجاوزها أو إنكارها لكن الاختلاف بينهما كان في طريقة التعامل مع هذه الحقيقة فالراديكاليون لايقبلون التغير الجزئي أو المحدود وإنما يطالبون بالتغير الجذري الشامل فيما يفضل المحافظون التعامل مع قضية التغيير بمنطق التدرج ومثلما يقول تيماشيف[٢] «إن الراديكالية ارتبطت في وجودها بكارل ماركس الذي كان القائد الأول والأصلي للحركة العمالية الثورية ويمكن رد الماركسية بوصفها نظرية سوسيولوجية إلى مسلمتين أساسيتين هما:

- إنها تنتمي للحتمية الاقتصادية التي تذهب إلى أن العامل الاقتصادي هو المحدد الأساسي لبناء المجتمع وتطوره وهذا العامل الذي يتكون أساسًا من الوسائل التكنولوجية للإنتاج يحدد التنظيم الاجتماعي للإنتاج الذي يعنى العلاقات التي ينبغي على الناس أن يدخلوا فيها أو هم يدخلون فيها بالفعل لإنتاج السلع بطريقة

(١) قصه الحضارة المرجع السابق ص٦٦.

(٢) نيقولا تيماشيف، نظرية علم طبيعتها وتطورها ترجمة محمود عودة وآخرون، دار المعارف،١٩٧٢،ص ٦٧..

أكثر كفاءة مما لو عملوا منعزلين وتنمو هذه العلاقات مستقلة عن إرادة الإنسان بل أن تنظيم الإنتاج الذي يسميه ماركس البناء الاقتصادي للمجتمع لا يحدد فقط البناء الفوقي الكلي ولكنه يشكله أي أنه يشكل التنظيم السياسي والقانوني والدين والفلسفة والأدب والعلم والأخلاق ذاتها.

- إنها تتصل بميكانيزمات التغير الذي ينبغي أن يفهم في إطار المراحل الثلاث الأزلية وذلك في الإطار الجدلي الذي استعاره ماركس من الفيلسوف الألماني جورج هيجل Hegel غير أن ماركس قد طبقه على المادة فيما كان تطبيق هيجل له على الروح فكل شيء في العالم يمر بمراحل ثلاث هي: الإثبات Affirmation أو الموضوع Thesis ثم النفي Negation أو نقيض الموضوع An thesis وأخيرًا تصالح الأضداد أو مركب الموضوع Synthesis وتستمر العملية الجدلية عند هذا المستوى بصراعات جديدة وتوافقات جديدة تسم العملية التاريخية دائما.

ولسوف يكون عرضنا لذلك الاتجاه من خلال ثلاثة أطر تحليلية هي:

- الماركسية التقليدية وفيها نعرض الأفكار الرئيسية لكارل ماركس.
- الماركسية الفوضوية حيث نعرض أراء كل من ميخائيل باكونين وبيتركروبتكين.
- الماركسية المحدثة (الاتجاه النقدي) لنعرض أفكار هربرت ماركيوز أحد رموز مدرسة فرانكفورت.

أولًا: الماركسية التقليدية:

كارل ماركس: «المجتمع الرأسمالي من التناقض إلى الاغتراب ثم الثورة»:

احتل كارل ماركس مكانة علمية مرموقة فى مجال التنظير السيوسيولوجى إلى الحد الذي أصبح الاتجاه الراديكالي أو المادي التاريخي يعرف فى ميادين العلم بالاتجاه الماركسي نسبة إلى الرجل والذي يندر أن يوجد مؤلف فى علم الاجتماع دون أن يتعرض لأفكاره و إسهاماته سواء أكان ذلك على المستوى الإيجابي أو السلبي، وللحقيقة فإن هذه المكانة التى احتلها ماركس لم تكن من فراغ فهو دارس للتاريخ والإنسانيات فى جامعة بون ودارس

لفلسفة هيجل فى جامعة برلين عندما التحق بها عام ١٨٣٦ واشتغل بالصحافة وانضم للعديد من التنظيمات السياسية والثورية وتنقل بين ألمانيا وبلجيكا وفرنسا واستقر به المقام فى أخر أيامه فى لندن والتى قضى فيها نحبة فى ١٤ مارس ١٨٨٣ وقد تأثر ماركس بشكل واضح بالثورات الثلاثة المهمة التي كانت أوروبا مسرحًا لها السياسية فى فرنسا والصناعية فى أنجلترا والثقافية فى ألمانيا إلى الحد الذى جعل البعض يصفه كما يقول: سمير نعيم (١٤٣-١٩٨٢)[١] بأنه كان ثوريًا محترفًا يكتب ويحاضر ويتأمر على النظام الرأسمالى الذى كان يعتقد أن الثورة عليه شكل مؤكد وان لاريب فيه.

لقد كانت جدلية السيد والعبد التى ألبسها ماركس اللباس السوسيولوجى عندما صاغها فى مفهوم النظام الطبقى كوسيلة التحرر العام الذى تعتمد عليه الطبقة العاملة والتى يسميها ماركس بالبرولريتاريا على حد قول انتونى جدنز (٨٤- ٢٠٠٢)[٢] تعبر فى الواقع عن حالة التناقض التى تشهدها التركيبة البنائية للمجتمع الرأسمالى والتى كان يرى فيها ماركس مصدرًا حقيقيًا لأزمات المجتمع الأوروبى فى القرن التاسع عشر حيث ولد ذلك التناقض مشاعر الاغتراب لدى الطبقة العاملة وفتح ذلك الاغتراب المجال أمام الصراع فيما بين طبقتى المجتمع الرأسمالى البرجوازية وتضم أصحاب العمل الذين يعملون ولا يملكون وطبقة البروليتاريا والتي تضم العمال الذين يعملون ولا يملكون حيث لم يكن العمل فى ذلك الوقت كافيا من وجهة نظر البرجوازيين لكى يعطى هؤلاء العمال الحق فى اختيار نوع العمل أو مكانه بل لقد تحولوا إلى أشياء وتروس فى آلات التصنيع ولم يبعد لهم من الكيان الاجتماعى أى وجود على الإطلاق.

«لقد كان كارل ماركس يرى أن أزمة النظام الرأسمالى تكمن فى التناقص والاستغلال كما يقول أحمد مجدى حجازى (١٢٥-١٩٩٨)[٣] عندما تحولت العلاقات الإنسانية في المجتمع الرأسمالي إلى أشياء ذات أبعاد متناقضة تجمع بين الموضوع ونقيضة فى آن واحد بل

(١) سمير نعيم أحمد: النظرية فى علم الاجتماع، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.

(٢) أنتونى جيدنز: بعيدا عن اليسار واليمين، مستقبل السياسات الراديكالية، ترجمة شوقى جلال، عالم المعرفة العدد ٢٨٦، أكتوبر ٢٠٠٢.

(٣) أحمد مجدى حجازى: علم اجتماع الازمة، تحليل نقدى للنظرية الاجتماعية فى مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة، دار قباء للنشر، ١٩٩٨.

لقد تحول العامل المنتج فى ظل هذه الشروط الرأسمالية إلى سلعة تباع وتشترى وفقد قيمته كإنسان خلاق مبتكر لذلك كان أهم ما يشغل ماركس هو كيفية مواجهة الأزمة الإنسانية أزمة التناقص فى المجتمع الرأسمالى الغربى».

أما عن أسباب نشأة هذه العلاقة الطبقية التى كشفت عن حالة التناقض والتى أصبحت مصدرًا للصراع في المجتمع الرأسمالى فإن عبد الباسط عبد المعطى (٩٠-١٩٩٩)[١] يشير إليها بقوله «دعني ألخص لك انه كلما نما الإنتاج الرأسمالى نما تقسيم العمل واتسع استخدام الآلات وكلما اتسع تقسيم العمل واستخدام الآلات اتسعت المنافسة بين العمال واتجهت أجورهم نحو الانكماش وتلك أول الظروف الموضوعية لنشأة الطبقة العاملة».

ويأتى رأى عبد المعطى فى تشخيصة لأسباب نشأة الطبقات فى المجتمع الرأسمالى متفقًا مع ما ذكره كينلوتش G.Kinlotch فى كتابة sociological theory (12p- ١٩٩٠)[٢] من أن ماركس قد انطلق فى نظريته الاجتماعية من عدة افتراضات من بينهما طبيعة العلاقة الجدلية فيما بين البناءين الفوقى (الأيديولوجيا) والتحتى (الاقتصادى) فى إطار منظومة التطور ويقول أيضا «ان تزايد السكان وتزايد الحاجات الاقتصادية يؤديان إلى تزايد فى نسق تقسيم العمل أو بناء الأدوار وهذا التطور يؤدى بدوره إلى تراكم الملكية الخاصة ونتيجة لتزايد الملكية الخاصة ونمو الصناعة وتطورها ينشأ النظام الرأسمالى كمثال لمرحلة التطور ويتبع ذلك مرحلة الهيمنة الاقتصادية واغتراب الطبقة العاملة عن الطبيعة وأدوات الإنتاج وأخيرا يؤدى ظهور التناقضات وتزايد المشكلات داخل النظام الاقتصادى الرأسمالى إلى تغيرات فى الوعى ومن ثم الثورة التى تدفع بالمجتمع نحو الاشتراكية حيث يولد الإنسان الطبيعى والذى تصوره ماركس إنسانا مبدعا ليس أنانيا وغير مغترب من جديد».

وقبل الدخول فى تحليل ظاهرة الاغتراب التي أفرزتها اللامساواة والتناقص المتفشي في المجتمع الرأسمالى والتعرف على أسبابه وأنواعة نتعرف أولا على معنى الاغتراب يقول كلا

(١) عبد الباسط عبد المعطى: اتجاهات نظرية فى علم الاجتماع، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٤.
(٢) جراهام كينلوتش: تمهيد فى النظرية الاجتماعية، تطورها ونماذجها الكبرى، ترجمة محمد سعيد فرح، دار المعرفة، الإسكندرية ١٩٩٠.

من مافيز وجون Mavis & Jon (١٩٧٣-٣٩٠)[١] «إنه إحساس الفرد بانه غريب عن ذاته عن الآخرين وعن البيئة التى يعيش داخلها ويعمل بها ومثلما تقاس عملية فقدان المعايير ثقافيا فإن الاغتراب يمكن قياسه فى إطار التصور الكامل للشخصية».

أما آلان سوينجود Alan Soeinjewood (٨٨- ٢٠٠٠)[٢] فيقول ان الاغتراب عبارة عن إنكار للقدرة والإمكانات البشرية الخلاقة وتجريد الذات عن الإنسانية أو انحطاط بها إلى جانب كونه عائقا يحول دون بناء أو إقامة المجتمع الإنساني بحق «إن الاغتراب عملية تحطيم أو تفتيت Fragmentation لجوهر الإنسان ونفى لوجوده الاجتماعى وفقدان لحرية التفكير والإبداع وبعدما تحول العمل إلى سلعة تباع وتشترى وتخضع لقانون العرض والطلب أصبح نشاط العامل غير مملوك ومن ثم فإن ذلك العمل سيكون ذا طابع وسائلى آلي Instrumental أو بمعنى أوضح سيصبح نشاطا قهريا ينفى وجود صاحبه ويدفعه إلى اليأس العقلى.

عوامل الاغتراب وأسباب نشأته:

يقول محمود رجب (٤٥-١٩٨٦)[٣] «لقد أشار كثير من المفكرين قبل ماركس على أن هناك علاقة وطيدة فيما بين اللاومساوة بين الناس وبين تنامى مشاعر الاغتراب لديهم ومن بين هؤلاء المفكرين جان جاك روسو الذى كان يعتقد أن اللامساواة بين الناس هى السبب فى اغترابهم الذاتى حيث تصور روسو أن الناس فى الأصل أى فى بداية التاريخ كانوا يعيشون فى حالة من البساطة والحرية والمساواة وكانت العلاقات فيما بينهم لاتقوم على القهر أو الكبت أو التسلط وظل الناس على هذه الحالة الطبيعية إلى أن اكتشفوا فكرة الملكية الخاصة وظهرت بينهم على الفور صنوف من الصراع والاستغلال وغير ذلك من التعاسات التى حفل بها العالم منذ ذلك الوقت».

---

(1) Mavis & John Bosons: introduction to so sociology, prentice Hall, , new Jersey1973.

(٢) الان سوينجوود: النظرية فى علم الاجتماع، ترجمة السيد عبد العاطى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٠.

(٣) محمود رجب: الاغتراب سيرة مصطلح، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦.

ويعتقد تركل Terkel (١٦٥-١٩٧٤)[١] أن الحتمية البويولوجية للإنسان بوصفه كائن حى تتطلب تحقيق إشباع لغرائزه الطبيعية وهو ما يتطلب بالتالى أن يعمل الناس بطريقة جماعية تعاونية لتوفير احتياجاتهم غير أن هذا الشعور التعاونى لم يكن له وجود فى المجتمع الرأسمالى فالناس فى ظل النظام الرأسمالى عادة غرباء ويساقون إلى العمل جنبا إلى جنب ليس لخدمة أنفسهم وإنما لخدمة صاحب رأس المال ولا يحول بينهم وبين اغترابهم عن بعضهم البعض كونهم فى خط إنتاج واحد فطبيعة العمل التكنولوجى فى العادة تكرس العزلة وتحول بين تحقيق التواصل فيما بينهم».

أما ألستر Jon Ulster (٣١- ١٩٦٥)[٢] فيصف بدقة مشاعر الاغتراب لدى العمال من خلال حواره مع أحد العمال والذى عبر عن تلك المشاعر بقوله «أنك قد تعمل بجانب شخص ما لعده أشهر دون أن تعرف اسمه فهناك شيىء واحد فقط أنت مشغول به جدا لدرجة لاتستطيع معها الكلام كما انه ليس بمقدورك أن تسمع إليه إن أراد أن يحدثك فهناك أولئك الأشخاص ذوى الياقات البيضاء المنتشرين فى كل مكان وإن رآك أحدهم تحرك فمك فإن هذا يعد مؤشرًا على عدم كفاية ما أنت مكلف به من عمل فيكلفونك بعمل إضافى فالإنسان فى هذا المكان ينبغى ألا يكون لديه وقت للكلام.

ويقول على جلبى (١٧٥-١٩٩٠)[٣] أن ماركس لديه اعتقاد بأن الناس يغتربون بعضهم عن بعض ويغتربون عن منتجاتهم المادية والفكرية كما انهم يغتربون أيضا عن مجتمعهم وأن الأسباب الجوهرية لهذه الأشكال أو الصور من الاغتراب تكمن فى الطريقة التى يتم بها بناء العلاقات الاجتماعية للإنسان في النسق الاجتماعى والتى تنتظم حول قداسة الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وفى المجتمع الرأسمالى يعمل مثل هذا النسق على أن يفقد الإنسان إنسانيته ويحوله لمجرد سلعة وعمل من النوع الذى يمكن بيعه وشرائه على نحو غير شخصى فى سوق العمل وفى مثل هذا النسق تمتد أثار الاغتراب الناجمة عن العلاقات المالية فيما وراء النظم الاقتصادية لتشكل اتجاهات الإنسان وسلوكه فى كل علاقاته الاجتماعية.

---

(1) Terkel. S:working,pantheon, Newyork1974.

(2) Elster.Jon: making sense of Marx, Cambridge university,Press,1985.

(٣) على عبد الرازق جلبى: الاتجاهات الأساسية فى نظرية علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٠.

ويقول باربالت Barebelly (٥٣-١٩٨٣)[١] «أن شعور العمال بالاغتراب ليس قاصرًا على النشاط الإنتاجي فقط أى فى العمل ذاته ولكنهم أيضًا يكون لديهم شعور بالاغتراب عن ناتج ذلك النشاط أى المنتج الذين يبذلون جهدًا فى إنتاجه والسبب ببساطه انهم لا يستخدموا ذلك المنتج فى إشباع احتياجاتهم الأساسية ومثلما أصبح العمل خارج سيطرة العامل فإن الإنتاج أيضًا يكون خارج سيطرة العمال الذين لا يملكون سوى إحساس ضعيف بدورهم فى تلك العملية.

ويعتقد سمير نعيم (١٧٧-١٩٨٢)[٢] أن اغتراب الناس فى ظل البرجوازية لا ينحسر فى العامل وحده ولا فى الطبقة التى ينتمى إليها فقط لكنه يمتد ليشمل المجتمع كله فيؤثر على كل مستوياته كما يشوه الوظائف الطبيعية للإنسان فالحواس هى المصادر الأولى للحرية والسعادة لا ينظر إلى موضوعاتها إلا من زاوية إمكان أو عدم إمكان تملكها والمظهر الوحيد للحرية التى يؤديها الإنسان العامل فى ظل هذا المجتمع البرجوازى يقتصر على آدائه لوظائفه الحيوانية كالأكل والشرب والتناسل أما فيما يتصل بوظائفه الإنسانية فإنه لا يكون حرًا بل يخضع لنظام اجتماعى يحدد إطاره العام علاقات الإنتاج الرأسمالى».

حتمية الثورة للخروج من الأزمة:

يعتقد كارل ماركس أن الأوضاع غير الإنسانية التى فرضها النظام الرأسمالى على طبقة العمال والتي حرمتهم من حرية استخدام سواعدهم أو عقولهم التى يملكونها وحولتهم إلى تروس فى آلات الإنتاج ينبغى ألا تستمر وان تغيير تلك الأوضاع لن تحدثه إلا ثورة يقوم بها أولئك المستغلون ليستردوا حريتهم وحقوقهم التى سلبتها الطبقة البرجوازية ولن تكون هذه الثورة عملًا عشوائيًا أحمقًا يضر مصلحة العمال ولكنه ينبغى أن تكون تلك الثورة فى إطار منظم ومحدد.

---

(1) Barb let J.M: Marx's Construction of Social Theory, Rutledge & Keg an Paul, London 1983.

(٢) سمير نعيم: النظرية فى علم الاجتماع مرجع سابق..

وقد أشار بوتومور (١٢٧-١٩٨١)[١] إلى ذلك بقوله «إن ثورة الطبقة العاملة لن تتأسس على تقدم تكنولوجى ولكنها تنبع من التوترات التى تنتجها الأزمة الاقتصادية وتراكم الفقر».

وحول نفس المعنى يقول انتونى جيدنز (٩٥-٢٠٠٠)[٢] «لقد كان إيمان ماركس بالثورة الاجتماعية قويًا إلى الحد الذى جعله يرى فيها الوسيلة المناسبة والمشروعة لتحقيق حراك اجتماعى Social Mobility لطبقه البروليتاريا ويتضح ذلك من قول ماركس ذاته «ان الثورة سواء حدثت من خلال معارك حامية فى الطرقات أم بدونها فإنها بمثابة تعبير عن تحول كلى اى انها ستحدث نقله من نمط اجتماعى إلى نمط آخر».

لقد كانت ثقة ماركس فى انتصار الطبقة العاملة يقينية مصدرها قناعته بأن النظام الرأسمالى سيحلل بفعل التناقضات التى تخلق العديد من الأزمات والتى ستنفجر حتما لتطيح بمصادر وجودها ذاته.

ويرى على جلبى (١٥٧ / ١٩٩٠)[٣] «ان ماركس يؤكد على ان النظام الرأسمالى محكوم عليه بالهلاك فستعمل التناقضات التى ينطوى عليها النسق على ظهور واشتداد الأزمات فى الأسواق المحلية والخارجية ومن ثم تمتد لتشمل الظروف الاقتصادية والمعيشية للناس وسوف يفتح هذا التفكك فى النظام الرأسمالى بفعل عمليات الاستقطاب والتجانس وزيادة حالة الفقر وتزايد الأفكار على نحو فعال الطريق أمام ظهور نسق اجتماعى جديد من نوع بديل وهذا النسق سوف لا يظهر بطريقة آلية فالإنسان يصنع تاريخه لأنه كما أن الإنسان هو الذى أوجد النسق الرأسمالى فإنه عليه أن ينشئ النظام الجديد للمجتمع».

لقد كانت المعاناة والحرمان ومشاعر الغضب من الاستغلال والتعب مبررًا كافيًا من وجهة نظر ماركس لتبنى الطبقة العاملة نهج النضال الثورى فهو وحده القادر على إعادة

(١) بوتومور: علم الاجتماع والنقد الاجتماعى، ترجمه محمد الجوهري وآخرون دار المعارف ـ القاهرة، طبعة أولى ١٩٨١.

(٢) انتونى جيدنز: بعيدًا عن اليسار واليمين - مرجع سابق.

(٣) علي عبد الرازق جلبي: مرجع سابق.

الحرية إليهم وإنهاء معاناتهم بتصفية الاستغلال وانتزاع وسائل الإنتاج من الطبقة المستغلة ولم تكن مطالبة ماركس بأن يتبنى البروليتاريون الثورة يعنى تبنيه للعنف الفوضوى الذى نادى به ميخائيل باكونين كوسيلة لقلب الأوضاع فى المجتمع بالقضاء على الصور الثلاثية للقهر ممثله فى الدوله والملكية والدين فمطالبة ماركس بالثورة وتبنى العنف كوسيلة أساسية قادرة على تحقيق اهدافها كانت مؤسسة فى الواقع على العنف المنظم فماركس كان على ثقة من أن استخدام العنف العشوائى ليس إلا سلاحًا مضادًا للثورة أكثر من كونه سلاحًا فى يدها.

وقد أشار إلى ذلك المعنى فريدريتش بقوله David Fredrik's (١٧٤-١٩٨١)[١] «على العكس من الفهم الساذج لدى بعض الراديكاليين المعاصرين والثوريين فإن ماركس لم يضخم أو يمجد العنف البروليتارى الأحمق واعتبره يخدم أهداف الثورة المضادة ويزيد من اضطهاد الفقراء إنما العنف الذى يقره ماركس هو العنف الثورى المنظم والذى يشكل إدانة ضرورية لإحداث تحول جذرى فى المجتمع وان كان العنف فى رأيه لا يعد الوسيلة الممكنة والوحيدة نحو تحقيق هذا التحول المجتمعى».

لقد كان الشرط الأساسى للتخلص من الاغتراب فى رأى ماركس كما يقول السيد شتا (١٢٨-١٩٨٤)[٢] يكمن فى القضاء على التقسيم العدائى للعمل والملكية الخاصة للإنتاج والتخلص من العنصر الإجبارى فى العمل وأشكاله المنتظمة والسيطرة على الاستهلاك والإنتاج بواسطة المجتمع بأسره ومن ثم كانت الثورة الاشتراكية هى جوهر الماركسيه».

مما سبق يتبين لنا أن ماركس قد شخص أزمة المجتمع الرأسمالى فى التناقض البنائى الذى أفرز طبقتين إحداهما تملك وتسيطر وتستغل والأخرى تعمل وتخضع وتقهر وتفقد وجودها الاجتماعى وفى ظل اللامساواة والحرمان اللذان كانا القاسم المشترك الأعظم لأفراد طبقة البروليتاريا كان الصراع الطبقى هو أكثر ملامح الأزمة فى المجتمع الرأسمالى وأخيرًا فإن هذا الصراع ينبغى أن يقود إلى ثورة تقضى على كل مظاهر التناقض واللامساواه والحرمان

---

(1) David, Friedrich,s: Violence & the Politics of Crime in Social research Vol48 N 1 1981

(٢) علي عبد الرازق جلبي: مرجع سابق.

ان الخروج من هذه الأزمات يتطلب كما يعتقد ماركس توظيف مشاعر الغضب الكامنة لدى طبقة العمال فى عمل ثورى منظم يكون فى نهاية المطاف قادرًا على إحداث التغيير المطلوب فى المجتمع لتعود طبقة البروليتاريا إلى موقع القيادة وتقضى بالقوة على مظاهر الاستبداد والاستقلال والحرمان وبقيام هذه الثورة سينتهى الصراع الطبقى بزوال طبقة البرجوازية وقد اسند ماركس للطبقة العاملة مهمة التغيير والتخطيط لقيام تلك الثورة وحمل لوائها فهل كانت طبقة البروليتاريا مؤهلة بشكل واقعى للقيام بهذا الدور الذى رأى فيه ماركس الحل الوحيد للخروج من الأزمات المتعددة التى تعانى منها؟

إنه سؤال لم يكن ماركس مستعدًا لطرحه أو مناقشته لأن مجرد مناقشة هذا الموضوع إنما يعنى ببساطة شديدة إجهاض المشروع الماركسى للتغيير عبر البروليتاريا وهل نجحت الرأسمالية فى الاستحواذ على العمال واستدماجهم فى المجتمع الرأسمالى ومن ثم القضاء على آمال كارل ماركس المعقودة فى تلك الطبقة. لقد فتحت تلك المضامين أبواب النقد للنظرية الماركسية وكانت أول ملامح هذا النقد من داخل الاتجاه ذاته.

ثانيًا: الماركسية الفوضوية:

الثورة على الدين والدولة والرأسمالية: عرض لأفكار ميخائيل باكونين والأمير كروبتكين:

يمثل الاتجاه الفوضوي الجناح المتطرف في الفكر الماركسي حيث يميل رواده إلى استخدام العنف الثوري للقضاء على كل الأنظمة التي تمارس احتكارًا للسلطة في المجتمع سواء كانت سياسية أو دينية أو اقتصادية.

والفوضوية كما يقول هنري ارفون Henry Arvon [1] «نظرية سياسية تتبني التعاون الطوعي الإرادي بين الأفراد أوالجماعات وتري أن الدولة هي العدو الأول الأكبر للفرد وانه يجب العمل على إزالتها».

(١) هنري ارفون، الفوضوية، ترجمة هنري زغيب، عويدات، بيروت، ١٩٨٣،ص٥.

ويعرفها بيتر كروبتكين Kropetkin[١] أحد أبرز روادها بأنها مذهبًا أو نظرية للحياة والسلوك يتصور فيها المجتمع بلا حكومة حيث يتحقق التجانس في ذلك المجتمع بالاتفاقات الحرة والاختيارية بين المجموعات المختلفة المحلية والمهنية التي تكونت بحرية من أجل الإنتاج والاستعلاك ولايتحقق بالخضوع للقانون أو بالطاعة لأي سلطة أخرى..

كما يقول محمد علي الغتيت[٢] في تعريفه للفوضوية «إنها عقيدة تنادي بها جماعة من الناس زعمت أنها درست أحوال المجتمع وتعمقت في دراسة النفس البشرية وما تتحمله من آلام وما تنطوي عليه من تطلعات وانتهوا إلى القول بأن أي نظام للمجتمع حتى ولو كان معبرًا عن إرادة الأغلبية في وقت من الأوقات لا يلبث أن يتحول إلى أداة لخدمة هذه الأغلبية ويحولها فيما بعد إلى أقلية وطالما أنه لا بقاء ولا دوام لأغلبية فبالتالي تصبح جميع التشريعات أداة ظلم ترضي فريقا وتحمي مصالحه على حساب فريق آخر لذلك فالمجتمع الذي يقوم على التشريعات الحالية يسوده الظلم وسيستمر تطوره داخل حلقة مفرغة خبيثة لا خلاص منها إلا بتحطيمها ولن يتحقق للإنسان تطوير لطاقاته الفعلية والأخلاقية والإنسانية إلا إذا أصبحت الأرض بأثرها في متناول أيدي البشرية كافة وتسيطر عليها الطبقة التي تعمل وعندئذ ستنعم هذه الطبقة بالحرية المطلقة التي من شأنها القضاء على كافة صور السيطرة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية».

لذلك تسعى تلك النظرية إلى تقويض السلطة وتحرير الإنسان من ذلك الوهم الذي يسيطر عليه ويجعله خاضعًا لنظم استغلالية تسلبه حريته وإنتاجه وإن هذا التحرر له أسس وركائز ثلاث هي:

- الركيزة الأولى تحرير الإنسان من نير الرأسمالية بوصفه منتجًا.
- الثانية تحرير الإنسان من الأخلاق الدينية.
- الثالثة تحرير الإنسان بوصفه إنسانا من نير الدولة.[٣]

---

(١) ا.م.جود: النظرية السياسية الحديثة، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٧، ص ١٣٥.
(٢) محمد علي الغتيت، العبقرية والزعامة السياسية، مطبوعات دار الشعب، القاهرة، ١٩٧٥، ص ١٦٩.
(٣) ا.م. جود، المرجع السابق، ص ١٢٧.

ويعد كلا من باكونين وكروبتكين من أبرز فلاسفة هذا الاتجاه الذي انتشر في أوروبا مع نهاية القرن التاسع عشر وفيما يلي نعرض لأفكار كل منهما.

أولا: ميخائيل باكونين:

ولد باكونين في عام ١٨١٤ قبل ماركس بأربع سنوات وهو ابن أحد ملاك الأراضي الروس من الأرستقراطين ذوى الآراء التحررية المعتدلة اهتم بدراسة الفلسفة الألمانية خاصة الهيجيلية وتشرب أفكار بعض فلاسفتها خاصة فيورباخ وتعرف على ماركس وبوردون وترك فيهما أثرًا بقوة شخصيته المشاغبة وحاول أن ينظم حركة من الشعوب السلافية ضد مضطهديها من الروس والنمساويين والألمان، ويقول كول أن نظرية باكونين الاجتماعية بدأت بالحرية وبها انتهت تقريبًا فأي شيء يحد من الحرية لا يستحق في نظره أي اعتبار بالمرة وقد هاجم بلا هواده وبلا حدود أية منظمة أبدت في نظره مالا يتفق والحرية وكل معتقد يعارض في الاعتراف بأن الحرية هي الخير الأسمى، وكان باكونين يقابل بازدراء شديد أنواع التي بشر بها البرجوازيون من دعاة حرية التعامل وكان اشتراكيا كما كان من دعاة الحرية وليس هناك من أصر بقوة مثله على شرور الملكية الخاصة ومنافسة الإنسان للإنسان وكان عندما يكتب عن طبيعة المجتمع يضع الثقل دائما على ما للبيئة الاجتماعية من وقع هائل على الفرد كما أكد على الأثر الهائل للعادة في نمو السلوك البشري، ويعد باكونين من أشد المطالبين بالثورة والتمرد ضد الطغيان والاستقلال حتى أنه استباح لنفسه بأن يعتبر أي وسيلة تستخدم ضد الطغيان فهي مشروعة فالغاية عنده تبرر الوسيلة لذلك فإنه يعتبر المتمردين ضد قيود العادات والتقاليد والرأي السائد كانوا من القوة والشجاعة التي تضعهم في مصاف المجددين الاجتماعيين الذين رفعت أمثولتهم الناس إلى صعيد أسمى من مفاهيم الحرية.[1]

وقد جارب باكونين بشدة وحماسة جميع أشكال الحكم السياسي حتى ما كان قائما منها على الانتخاب لأن الاستبداد في نظره لا يكمن في شكل الدولة ولكنه يكمن في جوهرها وأعظم الأفكار الديمقراطية شأنًا لا تجدي نفعًا في تغيير هذه الخاصية الجوهرية الكافية في

(١) ج.هـ. كول: الماركسية والفوضوية، تاريخ الفكر الاشتراكي، ترجمة: علي أدهم المصرية للنشر، القاهرة، ١٩٦٣ ص ص ٢٩٠ - ٢٩٨.

طبيعة الدولة وجهل الشعوب وعدم خبرتها يجعلانها عاجزة حيال ما تحدده الطبقة الأقوى في تنظيمات اقتصادية.

ويرى باكونين أن أفضل الوسائل التى ينبغى اللجوء إليها لتحقيق أهدافه الفوضوية هي التطور والثورة معًا ويقصد باكونين بالتطور أن تيارات الحوادث والوقائع تنساب بشكل آلي يخضع لها التطور الاجتماعي، وبالقضاء كذلك على النظم الاجتماعية والسياسية التى تقف حجر عثرة في سبيل التطور ويقصد باكونين بالثورة الفوضوية تقويض كل ما يفهم عادة من النظام العام وأن مثل هذا التقويض يتطلب كثيرًا من وسائل العنف ولا يمكن تحقيقه عن طريق الاقتراع السري من سفك الدماء نتيجة لحمق أولئك الذين سيحاولون في تعصب مقاومة الثورة ونتيجة لدوافع الانتقام الطبيعية التى ستدفع بالفرد إلى الأخذ بالثأر من الطبقة الظالمة المستبدة التى غلبتهم على أمرهم فيما سبق.

ويعتقد باكونين كما يقول الخشاب[1] ان الثورة الفوضوية يجب أن تنطوي على أقصى مظاهر العنف والقوة الضرورية لتسريح فرق الجيش والبوليس وإلغاء المحاكم وحل الجمعيات التشريعية والمصالح الإدارية وهدم الكنائس وإبطال مظاهر الملكية الفردية.

وعن العلاقة بين الدولة والمجتمع طالب باكونين بضرورة الفصل بينهما لأن المجتمع في نظره طبيعى بالنسبة اللإنسان بينما اعتبر أن الدولة شيء مصطنع لممارسة السلطة على الآخرين إما بالقوة أو بخداع دينى وقد هاجم بشدة فكرة جاك روسو عن العقد الاجتماعي واعتبره شيئًا غير صحيح تاريخيًا وأنه يستخدم لتبرير طغيان الإنسان على الإنسان.

ويقول باكونين أن وجود الدولة وجنوحها الطبيعي إلى التسلطية لابد أن يجعل التقسيم البشرى إلى جماعات متنازعة تقوم على فكرة القوة أمرًا حتميًا وتصبح الحرب بين تلك الجماعات لا مندوحة عنا ويعتقد باكونين أن اختفاء العداوات الطبقية بين هذه الجماعات المحلية وسيادة علاقات الجيرة بينها سيوصلها إلى اتفاق اختياري يجعلها في غير حاجة إلى الدولة.[2]

---

(١) مصطفى الخشاب: علم الاجتماع ومدارسه، دار المعارف القاهرة ١٩٨٩، ص ص ٢٠٥ -٢٠٨.

(٢) كول: الماركسية والفوضوية، المرجع السابق، ص ص ٢٩٨ ، ٣٠٣.

ويقول باكونين أن سياسة القمع والكبت التى تسير عليها الحكومات تجعل من الضرورى تنفيذ الحركة الفوضوية عن طريق جمعيات سرية تتألف من الأتباع المخلصين ولن يكون العمل الرئيسي لهذه الجمعيات ارتكاب أعمال الإرهاب بل تحرير جمهور الشعب أولا من الأوهام الاقتصادية والسياسية والخرافات العالقة بأذهانهم بصدد هذه الأمور والعمل على إثارة عواطفهم الطبيعية وستؤدي هذه الجهود بصفة تلقائية إلى تعاون فعال يقوم على البطولة ويؤدي إلى قلب النظم القائمة التى تركز على دعائم واهية أساسها المخاوف التي لا يبررها العقل والعواطف التي تتنافى مع النظام الطبيعي ومتى حققت الثورة ما تريده أمكن تحقيق النظام الفوضوي الأمثل وهو إنشاء مجتمع يقوم على الترابط الحر والخير والتبادل.

فالحكومة في نظر باكونين تعنى الإكراه والمنع والحيرة والتفرقة بينما الفوضوية هي الحرية والاتحاد والحب وتقوم الحكومة على الأنانية والخوف على حين تقوم الفوضوية على الإخاء وحب السيطرة الذي تمارسه الحكومة لا يمكن أن يتم إلا في ظل ممارسة القوة عليهم وهكذا تنشأ شرور الصراع الداخلي.[١]

ثانيًا: الامير بيتركروبوتيكين

يعد الأمير بيتر الكسيفيتش كروبوتيكين (١٨٤٢ - ١٩٢١) المنظر الرئيسى بعد وفاة باكونين لما عرف باسم الشيوعية الفوضوية كمذهب اجتماعي وقد قام كروبوكتين مذهبه على دعائم تطويرية وتاريخية وكان شديد الإيمان بأن منهج العلوم الطبيعية هو أفضل المناهج التي تؤدى إلى نتائج حاسمة فيما يتعلق بطبيعة الإنسان وطبيعة المجتمع ولذلك نبذ المناهج الفلسفية والميتافيزيقية واستمد أفكاره من الحقائق المادية التى ينطوى عليها التطور الطبيعى للإنسانية وكان يعتقد أن قوانين التطور الطبيعي تصدق على الحيوانات وتجمعاتها وعلى الإناث وتجمعاتهن لأن هذه القوانين تحدد بصفة أساسية مقدار الجهد الذي يبذله الكائن ليتكيف مع بيئته ومقدار ما يحصل عليه من تطور في أعضائه وممتلكاته وعاداته حتى يتحقق الإنسجام والتوافق بين الأفراد والجماعات وبين البيئات التى يعيشون فيها.[٢]

(١) أ. م جود: النظرية السياسية الحديثة، مرجع سابق، ص ص ١٤٢ - ١٤٣.
(٢) الخشاب: المرجع السابق، ص ٢١١.

وتقوم نظرية كروبوتكين في التطور على مبدأين أساسيين يتلخص المبدأ الأول في أن التطور الطبيعي الذى يخضع له الفرد والمجتمع لا يحدث عن طريق عملية من عمليات التقدم فحسب بل يتم أحيانًا عن طريق بعض التحولات الفجائية العاجلة التى تبدو لنا انقلابية أو هدمية لأن القوى الحيوية تعمل بطريقة منظمة في المجرى الطبيعي لحياة الفرد ولكن الإرادة الإنسانية تتدخل في هذه القوى تدخلا غير موفق فإن نتائج هذا التدخل قد تزداد وتولد في الفرد قوى المقاومة التى تبلغ بها القوة إلى أن تنطلق أخر الأمر في صورة مرض عضوى غير أن هذا المرض ليس في الحقيقة إلا وسيلة ضرورية لإعادة العمليات الطبيعية إلى مجراها الطبيعي المعتاد وهذا ما يحدث في الحياة الاجتماعية حيث نجد من ناحية تقدما بطيئًا وثابتًا يسير المجتمعات من الأشكال البسيطة إلى التنظيمات العليا ونجد من ناحية أخرى الحركات التقدمية الثورية السريعة فقد تحدث معوقات مقصودة أو غير مقصودة تعترض السير الطبيعي العادى للمجتمع البشري تحول دون تحقيق أهداف التطور الاجتماعي وفي مثل هذه الأحوال تصبح الحاجة ماسه إلى قيام بعض الأحداث الجسيمة التي تحطم سير التاريخ العادى وتنتزع النوع البشري من سراديبه القديمة إلى طرق جديدة ولكنها تحتفظ للمجتمع بحالته الأساسية.

أما المبدأ الثاني في نظرية كروبوتكين فإنه يقوم على أن عمليات التطور تتأسس على صفات التعاون عند الحيوان والإنسان باعتبارها صفات متمايزة عن صفات التنافس ومن هنا يصبح قانون التطور العضوى عند كروبوتكين هو قبل كل شيء (قانون مساعدة متبادلة وليس قانون صراع) فالأفراد والأنواع التي يكتب لها البقاء هي تلك الأنواع التي زودت بأقوى ملكات التعاون في صراعها فاستطاعت أن تكيف نفسها مع بيئتها وأما الأنواع التي تتغلب فيها صفات التنافس على صفات التعاون فإنها صائرة لا محال إلى الفناء وكلما ارتقت الأنواع كلما ارتقت قدراتها واستعدادتها على التعاون.[1]

ويعتقد كروبوتكين أن صفات التعاون التي يرتكز عليها قانون المساعدة المتبادلة يتطلب أن يسرع الفرد في التخلص من أغلال السلطة والإكراه التى تمنعها من العمل بحرية لذلك فإن تدمير السلطة بكل أشكالها يعد أمرًا لازمًا وضروريًا لإعادة بناء المجتمع الجديد

(١) الخشاب: علم الاجتماع ومدارسه ، مرجع سابق ، ص ٣١٢.

الذي يتفق مع نزعات التعاون الطبيعي عند البشر لذلك يعد العنف وسيلة مشروعة لها مبررها عند كروبوتكين وهذه المبررات ترتكز على رغبة أكيدة لدى الأفراد للتخلص من الاستبداد والقهر الذي تمارسه السلطة ضدهم من جهة كما أنه أى العنف يعد رد فعل على ذلك العنف الذي تمارسه السلطة ضدهم ويقول أن جميع الأحزاب تلجأ إلى العنف بالقدر الذي يتعرض معه نشاطها العلنى للكبت وتسن القوانين الاستثنائية لجعلها خارجة على القانون.(١)

وتتطلب عمليات تدمير السلطة كما يعتقد كروبوتكين نشاطًا مدمرًا ضد كل رموز الإكراه وأدواته بجميع أنواعها وقد ينطوى هذا النشاط على إلقاء القنابل أو إلى إثارة التمرد أو القيام بأعمال الدعاية ضد السلطة أو تدبيج المقالات الفلسفية عن الحرية.(٢)

وتشكل الدولة الملكية الخاصة والسلطة الدينية ثالوث من العقبات التى تقف أمام تقدم المجتمع وبلوغ أهدافه الدولة في رأي كروبوتكين وليس لوجودها أى مبرر طبيعي أو تاريخي لأنها بما تنطوى عليه من سلطات قاهرة تتعارض مع غرائز التعاون التى فطر عليها الإنسان فهي تقوم على فرض خاطئ ملخصه أن دوافع التنافس وحب الذات هي الدوافع المميزة التى تسود بين الأفراد وأنه لا مناص من اللجوء إلى القوة والقهر للإبقاء على المجتمع والحرص عليه من خطر هذه الدوافع الانتهازية كما تشكل الملكية الخاصة عنصرًا آخر يحول دون تحقيق تقدم المجتمع وذلك لكونها نموذجًا للاعتداء على العدالة وفى ظلها تستولى أقلية من الناس على معظم المنافع التى تخلق جهود مشتركة بذلها كثير من الناس في الأجيال الغابرة والحاضرة إذ ليس من حق أي فرد أن يستحوذ على أي جزء من الكل المملوك للجميع ويقول هذا لي وليس لك، وطالب كروبوتكين باستئصال الدين من النظام السياسي والتعليمي حتى تفقد الكنائس قدرتها على إعاقة النمو الحر في المجتمع وطالب بإحلال العلم محل الإيمان والعدالة الإنسانية محل العدالة الإلهية ويرى كروبوتكين أن التطور الاجتماعي في المجتمع لن يتحقق إلا من خلال الثورة العنيفة ويقول إننا في حاجة ماسة إلى عاصفة مروعة تكتسح هذا التعفن وينعش نسيمها

(١) كول: الماركسية والفوضوية، المرجع السابق، ص ٤٢٤.
(٢) نفس المصدر، ص ٤٧٧.

النفوس الخاملة وتعيد للإنسانية مبادئ إنكار الذات والبطولة التى بدونها يشيخ المجتمع ويضعف ثم ينحل.(١)

إن المتتبع لحركة التاريخ يجد أن هناك أوجه شبه بين أفكار هذا المذهب الاجتماعي الذي ظهر في القرن التاسع عشر وبين جماعة الخوارج التي ظهرت مع مطلع الإسلام في القرن السادس الميلادي تمثلت في رغبة الجماعتين (الفوضوية والخوارج) في تدمير الدولة أو الحكومة وسيادة اعتقاد بينهما بأنه بالإمكان أن يعيش الناس في ظل علاقات شخصية لا يحتاجون معها لوجود الحاكم أو الأمير وتعد فرقة النجدات أحد فرق الخوارج هي التي نادت بهذا المبدأ وكما يقول الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل): «تنادي النجدات بتدمير الولاية والإمارة ويقولون انه لا حاجة للناس إلى إمام قط وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم».(٢)

هذا ويشكل العنف الفردى والجماعي حجر الزاوية في الفكر الفوضوى بوصفة وسيلة مشروعة تحقق أهداف وآمال الفكر والاتجاه الفوضوي الراغب في تدمير آليات القهر والسيطرة في المجتمع ويعتقد منظروها أن أى ثورة ضد الطغيان لابد أن تكون ثورة قوية ودمويةوقادرة على إكراه الأنظمة الطاغية على أن تفسح الطريق أمام العناصر الثائرة لتأخذ مكانها وتبلورت آليات القهر التي يسعى الفوضويون إلى تدميرها في ثلاثة آليات يعتقدون أنها تقف حائلًا دون تقدم المجتمع الإنساني وتطوره، لذلك يتعين على عشاق هذا الفكر والمؤمنين به أن يعملوا بكل الوسائل المشروعة وغير المشروعة على تدمير هذه الآليات الثلاثة التي حددها الفوضويون في كل من الدولة ونظام الملكية الخاصة والنسق الدينى، ولم يكن من السهل تسويغ هذا الفكر في وسط الحضارة الأوروبية بسهولة، لكن الشيء الذي يدعو للدهشة أن يجد هذا الفكر قبولًا لدى العناصر وبخاصة تلك التي لم تجد فرصة لتعلن عن رفضها للنظم القائمة فوجدت داخل هذا الفكر الفوضوي ضالتها عبر عدد من الجماعات السرية التى تمارس صنوفًا من أعمال الإرهاب والعنف ضد رموز

(١) مصطفى الخشاب: علم الاجتماع ومدارسه، مرجع سابق، ص ص ٢١٤ - ٢١٦.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، تخريج محمد بن فتح الله بدران، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١١٢.

السلطة والنظام ورجال الدين في أروبا في منتصف القرن التاسع عشر ويعد هذا الفكر أقرب إلى التطرف منه إلى الاعتدال داخل الجناح الماركسي، وقد لقي معارضة شديدة من داخل معسكر الماركسية ذاتها الذي اعتبر رواده أن الفكر الفوضوي يشكل ضررًا بالغًا بالحركة العمالية لأنه يشوه نضالها الثورى المشروع ويحوله إلى نشاط إرهابي أقل ما يوصف به أنه نشاط متطرف، ولقد تمخض هذا الفكر عن جماعات ثورية متطرفة تمارس عمليات إرهاب دولية في أوروبا وأسيا وأمريكا اللاتينية، ومن أبرز هذه المنظمات كما يقول عبد الوهاب الكيالي إرادة الشعب والاشتراكيون الثوريون في روسيا، وجماعات الفهد والانتقام والمرعبون والديناميت في فرنسا، والاتحاد الباكونيني في ايطاليا، وبادر ماينهوف في ألمانيا... وغيرها من المؤسسات والجمعيات الإرهابية الدولية.[١]

ثالثًا: الماركسية المحدثة:

المجتمع الرأسمالي من تزييف الوعى إلى عقلنة القهر: قراءة في فكر هربرت ماركيوز:

يعتبر هربرت ماركيوز أحد رموز الاتجاه الراديكالى وهو ما يعرف بالماركسية المحدثة أو اليسار الجديد والذى حملت لواءه مدرسة فرانكفورت النقدية والتى أسسها هربرت ماركيوز مع أدورنو وهور كهيمر.

ولد هربرت ماركيوز فى برلين عام ١٨٩٨ لعائلة يهودية ثرية واتجه لدراسة الفلسفة فى جامعتى برلين وفرايبورج التى حصل منها على الدكتوراه سنه ١٩٢٢ عن العلاقة بين الفن والمجتمع، وترك ألمانيا عام ١٩٣٢ إلى جنيف وعمل فى معهد البحث الاجتماعى، ثم رحل بعد ذلك إلى أمريكا حيث استقر به المقام وعمل فى جامعات كوكومبيا وهارفارد وكاليفورينا حتى وفاته فى يوليو ١٩٧٩.

لقد اتجه هربرت ماركيوز مع غيره من الماركسيين كما يقول عبد الغفار مكاوى (٨٠-١٩٩٣م)[٢] إلى تحليل الرأسمالية الاستهلاكية فى الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا

(١) عبد الوهاب الكيالي وآخرون: موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للنشر بيروت ١٩٧٩، ص ١٥٣.
(٢) عبد الغفار مكاوي: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تمهيد وتعقيب نقدي، حوليات كليه الآداب، الحولية الثالثة عشر، الكويت، ١٩٩٣.

وتعرية مجتمع الوفرة والرفاهية الذى يدعى الحرية والعقلانية والديمقراطية وصيانة الكرامة الفردية من أقنعته الزائفة للحرية والإنسانية والديمقراطية.

واليسار الجديد الذى ينتمى إليه ماركيوز هو مع بعض الاستثناءات ماركس جديد أكثر من كونه ماركسيا بالمعنى الأرثوذكسى كما يقول هربرت ماركيوز نفسه (٨٤-١٩٦٥)[١] فاليسار الجديد لا يتضمن ميولا فوضوية كما انه يتصف بارتيابه الشديد والعميق فى الأحزاب اليسارية القديمة وأيديولوجياتها، كما انه لايرتبط بالطبقة العاملة القديمة بوصفها العامل الثورى الوحيد، كما انه لايمكن تعريف اليسار الجديد ذاته بلغة الطبقات لكونه يتكون من عدة طبقات أبرزها العمال والمثقفين خاصة العناصر الأكثر راديكالية بما فيهم أولئك الذين قد لايبدون للوهلة الأولى كسياسين على الإطلاق فرواد هذا الاتجاه داخل اليسار الجديد ليسوا هم السياسيون التقليديون وإنما هم من الكتاب والشعراء والمثقفين والطلاب وهم جميعا يشكلون معارضة جديدة غير تقليدية».

لقد انطلق هربرت ماركيوز فى نقده للماركسية التقليدية والتى يحلو له أن يطلق عليها ماركسية القرن التاسع عشر من ظروف التغير التى طرأت على المجتمع الصناعى فى القرن العشرين والتى غيرت مسار الأحداث بطريقة جعلت من افتراضات الماركسية التقليدية مجرد أفكار يوتوبية أكثر منها واقعية أو بمعنى أدق تحولت إلى أفكار غير قابلة للتطبيق، ولايعنى ذلك أن تلك المتغيرات التى طرأت على المجتمع الصناعى فى القرن العشرين قد أنهت حالة التناقض أو اللا مساوة أو القهر التى أصبحت من السمات البارزة فى ذلك المجتمع لكن التغير الذى طرأ بالفعل خلق نوع جديد من الاغتراب استطاع النظام الرأسمالى الوصول إليه باختراق الطبقة العاملة واستدمجها فى بنائه الثقافى إلى الحد الذى جعل ذلك الاغتراب من صميم إرادتها الذاتية واختيارها العقلانى بعدما كرس ذلك النظام كافة أجهزته الإعلامية لتزييف وعى الطبقة العاملة وتجنيدها للدفاع عن النظام السياسى الرأسمالى الذى يضمن استمرار الوضع على ما هو عليه بل لقد أصبحت طبقة البروليتاريا هى التى تتبنى اهتمامات ومصالح الطبقة البرجوازية باعتبارها الطبقة التى ستوفر لها فرص العمل بما يشير فى وضوح إلى أن التطور والنمو التكنولوجى الذى شهدته المجتمعات الصناعية فى القرن العشرين لم

(١) هربرت ماركيوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب بيروت، لبنان، ١٩٧١.

يمنح الطبقة العاملة القدرة على الوعي بتناقض مصالحها مع مصالح البرجوازيين بقدر تحولها إلى مدافعين عنها وهو ما ذكرته شادية قناوى (١٠٩-٢٠٠٠)[١] من أن الطبقة العاملة فى ألمانيا الغربية قامت بتأييد الحزب المسيحى المحافظ والذى يتكون فى الأصل من رجال المال والصناعة أثناء انتخابات الحكومة الألمانية فى عام ١٩٨٢.

لقد أصبح الإنسان فى المجتمع الصناعى الحديث يعانى من اغتراب عقلى ثقافى مصحوبا بقهر من نوع جديد عبر عنه هربرت ماركيوز بقوله (١٥٢-١٩٧١)[٢] «كان القهر ومازال حقيقية أساسية من حقائق المجتمع البشرى غير أن أشكال القهر وصوره اختلفت باختلاف العصور إلا أن أعجب أنواع القهر وأقواها تسلطًا تلك التى تمارس فى عصرنا الحالى ففى العصور الماضية كان يمارس القهر والسيطرة طاغية أو حاكم مطلق يعترف صراحة بأن تصرفاته لا تقوم على أساس من العقل أو المنطق بل على أساس من الانفعالات الوقتية العابرة أما المجتمع الصناعى الذى بلغ أقصى درجات تقدمه فى البلاد الرأسمالية الكبرى ولا سيما الولايات المتحدة فإن الطغيان يمارس على أساس من المعقولية التامة وفى ظل الحساب الدقيق لكل الظروف والاحتمالات دون أن تتدخل فيه نزوات حاكم مستبد أو أهواء سلطة عنيدة، الجديد إذن فى نوع القهر الذى يمارس على الإنسان فى مجتمعنا انه أولًا قهر عقلى منطقى يندمج مع المقومات الأساسية للتنظيم الاجتماعى وليس عقبة فى وجه هذا التنظيم أو حالة انحراف انفعالى عابرة، وأنه ثانيا قهر يمارس على الإنسان كله على حياته الباطنة وعلى تفكيره وعقله وعواطفه بقدر ما يمارس على مظاهر حياته الخارجية وظروف عمله وإنتاجه وعلاقاته الاجتماعية وتلك هى قصة القضاء على إنسانية الإنسان فى المجتمع الصناعى الحديث».

لقد أصبح الإنسان الحديث يستعبد باسم العقل ذلك العقل الذى يتولى تنظيم عمليات الإنتاج وتوزيعه كما يقول فؤاد زكريا (٣٩-١٩٩١م)[٣] «فإن هذا الاستعباد قائم على العقل

(١) شادية على قناوي: سوسيولوجيا المشكلات الاجتماعية وأزمة علم الاجتماع المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠.

(٢) هربرت ماركيوز: الإنسان ذو البعد الواحد - مرجع سابق.

(٣) فؤاد زكريا: هربرت ماركيوز، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٩١.

ومرتبط بالازدهار الاقتصادى الذى تتمتع به المجتمعات الصناعية المتقدمة فقد غدا ولأول مرة فى تاريخ البشرية استعبادا مقبولا بل استعباد يحرص عليه ويدافع عنه ضحاياه أنفسهم ذلك لان هؤلاء الضحايا هم الذين يستهلكون منتجات المجتمع الصناعى ومن ثم فإنهم هم الذين يحافظون عليه ويعملون على ضمان استمراره».

لقد أفلح النظام الرأسمالى فى احتواء الوعى الفردى والجماعى للطبقة العاملة فى عقلانية إنتاجه الصناعى الذى يمد سيطرته على قطاعات المجتمع السياسية والاقتصادية والثقافية ويسخرها لخدمة المبدأ الأيديولوجى الذى يتحكم فيه وهو مبدأ زيادة الإنتاج من أجل تحقيق المزيد من الوفرة والرفاهية والاستهلاك مما أدى إلى تحول الاغتراب من الوضع الاجتماعى والمهنى فى فكر ماركس إلى اغتراب من نوع جديد أسماه ماركيوز اغتراب العقل والذى عرف بالعقل الآداتى أو العقلانية التقنية والتى يقصد بها نوع من التفكير السائد فى المجتمع الصناعى الحديث ويطلق عليه اسم العقل الذاتي والتقني والشكلي والذي من خصائصه: كما يقول مكاوي (٢٧-١٩٩٣)[١].

١- تثبيت دعائم السلطة السياسية.

٢- تأمين علاقات القوه والسيادة فى المجتمع الصناعي.

٣- الميل إلى اضطهاد النزعات التلقائية الخلاقة والأفكار المبدعة والتى تطمح في تجاوز العجز عن إدراك العمليات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في سياقها التاريخي.

٤- حمل الناس على التكيف مع ظروف القهر والقمع التي تفرضها العقلنة والميكنة.

٥- استبعاد القرارات الأخلاقية والسياسية من دائرة المعقول والحط من شأنها لأنها تنتمى إلى مجال اللامعقول والقرارات الذاتية البعيدة عن الموضوعية.

٦- النزوع إلى توحيد أساليب التفكير والحاجات وأنماط السلوك تحت تأثير وسائل الدعاية والإعلام والتسويق التى ترتبط بنظام الإنتاج والاستهلاك فى المجتمع الصناعى والرأسمالى.

---

(١) عبد الغفار مكاوي: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت - المرجع السابق.

لقد تحولت الرأسمالية إلى نظام شامل للقهر والهيمنة والسيطرة وعرضت الإنسان لأشكال مختلفة من القهر الظاهر والباطن والقمع الواعى أو غير الواعى الذى ينطلق من أجهزة الإنتاج الضخمة والمؤسسات الإدارية والبيروقراطية والاستهلاكية والإعلامية التى تشبه آلات هائلة يحاول الناس أن يكيفوا أنفسهم مع ضغوطها ومطالبها ويضطرون فى سبيل ذلك إلى قمع طبيعتهم، بل يبلغ بهم الأمر فى كثير من الأحيان إلى عدم الإحساس بالقمع الذى تمارسه عليهم تلك الأجهزة التقنية المخيفة التى تتحكم فى حياتهم الخاصة فتشكل دوافعهم وتوحد أنماط سلوكهم وتخلق فيهم حاجات مادية وروحية زائفة يشبهها مجتمع الاستهلاك والرفاهية بكافه السبل فيتوهمون انهم يحيون حياة سعيدة هانئة فى الوقت الذى تطيل فيه أمد عبوديتهم وشقائهم وتضاعف القهر غير الضرورى بدوافعهم وحاجاتهم الحقيقية، وأخطر ما فى الأمر أن الناس يستسلمون لهذه الأوضاع ويقاومون أى محاولة ثورية لتغييرها متصورين ان هذا التغيير ضد مصالحهم لا ضد مصالح القوة المسيطرة عليهم (مكاوى ٣١)[١].

لقد بات مؤكدًا أن ماركيوز قد أصبح على قناعة تامة بأن طبقة البروليتاريا فى المجتمع الصناعى الحديث قد قبلت طواعية التخلى عن مطالبها فى العدل والمساواة وأصبحت قانعة بما حصلت عليه من مكاسب وهمية، ومن ثم فلن يكن بالإمكان مطلقًا أن يعقد المجتمع الصناعى عليها أى أمل فى التغيير بعد أن نجحت القوى الرأسمالية فى القضاء على رغباتها الثورية وتحولوها إلى طبقة من العبيد المهذبين على حد وصف ماركيوز (٧٥/٨٠-١٩٧٢)[٢] لهم بقوله: «إن الرفاهية التى تمنحها الرأسمالية لأبنائها تقضى على رغباتهم الثورية لأنها تجعل هؤلاء البشر خاضعين وبقسوة تعيد للذاكرة أساليب القرون الوسطى لتلك الحضارة التى تجعلهم عبيدًا لها وهم إن كانوا عبيدًا مهذبين لكنهم عبيد لأن ما يحدد العبودية ليس الخضوع ولا العمل الشاق لكنه تحول الإنسان لمجرد آلة وتحويله إلى شيء من الأشياء ذلك إذا ما عرفنا أن الحرية فى حد ذاتها فى مجتمع الوفرة ليست إلا أداة ملائمة للسيطرة لأنها لا تعدوا أن تكون منافسة حرة بأسعار محددة وصحافة حرة تراقب نفسها واختيار بين

(١) عبد الغفار مكاوي: نفس المرجع.

(٢) على ليلة: النظرية الاجتماعية المعاصرة دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، دار المعارف القاهرة، ١٩٨١.

السمات والأدوات فهى ليست حرية لأن حرية أنتخاب الأسياد لا تسيد العبيد ولا تلغى التفاوت الطبقى كما أن حرية الاختيار بين أنواع كثيرة ومختلفهة من السلع والخدمات دون النظر إلى الدور الذى تلعبه هذه السلع فى تدعيم النفور بين الناس لا تعد حريه كما أن المساواه التى يفخر بها المجتمع الأمريكى ليست إلا مساواة مزيفة ومضادة للحرية الحقيقية فلا يعنى أن يكون العامل ورئيسه متساوون فى مشاهدة برامج تليفزيونية واحدة أو يزورون أماكن تسلية واحدة أو إنهم يقرءون نفس الصحيفه كما لا يعنى ركوب الزنجى أو أمتلاكه لسيارة كاديلاك لا يعنى كل هذا التشابه أن هذا المجتمع أصبح مجتمعًا لا طبقيًا. إن كل هذه المعطيات إنما هى رغبات وحاجات لازمه لبقاء النظام والمشاركه فيه بين الساده والعبيد هو أيضًا من صنع ذلك النظام أيضًا.

لذى يرى ماركيوز أن تلك الطبقه قد تم تزييف وعليها إلى الحد الذى فقدت فيه ثوريتها واندمجت مع المجتمع الصناعى حتى إنها أصبحت تحرص على بقاءه بل وتحافظ على طابعه الاستغلالى لكن ذلك لا يعنى فشل المشروع الماركسى فى التغيير والذى يرى أن النهج الثورى هو أفضل الطرق لتغيير الأوضاع الإجتماعية والاقتصاديه والسياسيه فى المجتمع الصناعى الحديث لكن الفرق فيما بين ما كان عليه ماركس وما يفكر فيه ماركيوز هو استبعاد الطبقه العامله من مهمه التغيير الثورى واستبدالها بطبقة تضم الكتاب والشعراء والمثقفين والطلاب (الإنتلجنسيا) إنها طبقة أفرزتها مجموعة من التحديات الثقافية التى واكبت حركة التصنيع تلك الطبقه التى يرى ماركيوز أنها قادرة على حمل لواء الثورة والتصدى لعمليات التزييف المنظم والسريع للوعى الذي حدث لطبقة البروليتاريا باستخدام وسائل الأعلام الرأسمالي.

وفي ضوء ما تقدم يمكن أن نوجز أراء هربرت ماركيوز فى العناصر الآتية:

العنصر الأول: إنه لم يعد مقبولًا أن نقصر الدور الثورى على البروليتاريا الصناعية وحدها فى ظل الممارسات الرأسمالية التى نجحت فى استدماجها فى داخل المجتمع الصناعى عبر عدد من المغريات الاستهلاكية والتزييف الإعلامى فإن تواجد الانتلجنسيا والطلاب فى بؤرة المد الثورى أمر يفرضه دور هذه الطبقة فى توعية الطبقة العاملة وذلك لعدم وقوعهم فى دائرة الجذب والإستقطاب البرجوازى.

العنصر الثانى: إن ماركيوز بحرصه على إدخال طبقة الانتلجنسيا والطلاب فى دائرة الصراع الطبقى قد كشف عن أهمية الدور الذى يمكن أن يلعبه المثقفون فكريًا فى النضال الطبقى بما يشير إلى تأثيرالصراع الثقافى على الصراع الاقتصادى وذلك من خلال عمليات النقد والتعرية التى يستخدمها المثقفون ضد آليات النظام التسلطى فى المجتمع الحديث.

غير أن الثوره التي طالب هربرت ماركيوز بها كانت محدودة ببيئة معينة لا يكون لها خارجها أى معنى بعد أن تجاهل شعوب العالم الثالث ولم يترك لها مكانًا فى مشروعه الثورى، فالعلل والأزمات التى كان ماركيوز مهمومًا بها والأهداف التى يريد أن تقوم الثورة من أجلها لا تعنى شيئًا لإنسان العالم الثالث الذى لا يعرف مشكلة تصريف الإنتاج الفائض ولا مشكلة تزييف رغبات الناس باستخدام أساليب الإعلان وفنون الحض والتأثير والإغراء إن مشكلة المجتمع المتخلف هى أنه لا يفى بالحد الآدنى من الحاجات الضرورية ولا مجال لديه للمفاضلة بين الحاجات الحقيقية أو المزيفة.

لقد جاءت أراء وتحليلات كل من ماركس ومن بعده كروبتكين وميخائيل باكونين ثم هربرت ماركيوز متفقة تماما من حيث الهدف لكنها مختلفة حول الوسيلة ومن يستخدمها.

أما محور الاتفاق فكان العمل على اقتلاع الطبقة المسيطرة والإطاحة بها ليست هي وحدها ولكن أيضا كل من يؤازرها سواء أكانت تلك المؤازرة بالمال أو بالعتاد أو بالتعبئة العقائدية و إن الوسيلة الملائمة لهذا الإجراء هي الثورة لتعود دفة القيادة والريادة إلى طبقة العمال تلك الطبقة التي فقدت بالقهر حريتها واستذلها أصحاب السلطة الاقتصادية والسياسية والدينية وتحولت إلى سلع تخضع لفلسفة العملية الاقتصادية التي لاتعرف الا الربح أو الخسارة، لكن لعل الاختلاف الذي يمكن رصده كان حول طبيعة تلك الثورة من جهة وعمن يقودها من جهة أخرى، أما فيما يتصل بطبيعتها فقد تصورها ماركس ثورة مدوية لامانع من استخدام العنف فيها ولن يكون ذلك العنف إلا رد فعل موازيًا لما تعرض له العمال من عنف على يد البرجوازيين وأشياعهم سواء أكان هذا العنف معنويا كالاغتراب الاجتماعي أو مادي كالفقر والحرمان.

ومن حيث محور الاختلاف فقد انصب حول تحديد الفئة التي تقود عملية الكفاح الثوري في الوقت الذي كان فيه ماركس على قناعة تامة بأن طبقة البلوريتاريا هي صاحبة هذا الدور لانها أيضًا صاحبة القضية ومن ثم فهي الأقدر على التعبير عنها من خلال ما تراكم لديها من أرصدة طويلة للمعاناة سجلتها أقلام المؤرخين ليس بعد الثورة الصناعية في انجلترا ولكن في مراحل الهيمنة الإقطاعية من قِبل البرجوازية الزراعية والهيمنة السياسية من قِبل النبلاء والأمراء ثم الهيمنة الدينية من لدن رجال الكنيسة الكاثوليكية، لذلك لا يتصور ماركس أن يصلح لهذه المهمة غيرهم، وفي المقابل كان لرواد الماركسية الفوضوية كالأمير كروبتكين وميخائيل باكونين رأي آخر في طبيعة تلك الثورة حيث قالا بأنها ينبغي أن تكون ثورة دموية تزيل السلطات السياسية ممثلة في الدولة ذاتها، والدينية ممثلة في كل الرموز الدينية والاقتصادية ممثلة في البرجوازية الصناعية والإقطاعية الزراعية أيضًا، ولم يسند الرجلين مهام تلك الثورة لطبقة معينة من الشعب بل اعتبروها ثورة شعبية كاملة وشاملة ثورة تكون قوية فلاتبقي ولا تذر، إلا أن هربرت ماركيوز أحد رموز الاتجاه النقدي من داخل الماركسية الذي حملت لوائه مدرسة فرانكفورت في ألمانيا كان له رأي آخر أقل حدة من ذلك الذي انتهجه سابقيه في الماركسية التقليدية والفوضوية حيث اعتبر أن الثورة وان كانت إجراءً حتميًا لتغيير الوضع في المجتمع الرأسمالي إلا أنه كان يرى انها ينبغي أن تكون ثورة فكرية بيضاء لا تنطوي على العنف المحدود الذي أقره ماركس أو العنف المطلق الذي طالب به كروبتكين وباكونين فهو يراها ثورة ضد عقلنة القهر المؤسس على التزييف المنظم لوعي العمال من قبل آلة الإعلام الرأسمالي ومن ثم فلا يمكن في مثل هذه الأحوال أن تكون ثورة عمالية بعدما تبين له أن العمال قد وقعوا في فخ التزييف الرأسمالي الذي نجح على حد قول ماركيوز في استقطابهم، لذلك فينبغي أن تكون ثورة ثقافية عقلانية يتولي إدارة دفتها وقيادة حركتها طليعة المثقفين والطلاب والتي تعرف في أدبيات الفكر النقدي بالانتلنجنسيا ...

وعبر تلك القراءة الفكرية لآراء مجموعة من رواد الفكر النظري الراديكالي في علم الاجتماع الذي عبر عنه كل من كارل ماركس ممثلًا للفكر التقليدي وكل من كروبتكين وباكونين ممثلين للفكر الفوضوي ثم هربرت ماركس ممثلا للفكر النقدي يمكن القول

بان هذه الأفكار على اختلاف صياغتها واتفاق مضامينها وأهدافها لم تكن وليدة المرحلة الزمانية التي عاش فيها كل منهم ولكننا نجد انه من الملائم أن نقول جازمين بأنها أفكار انطلقت شرارتها الأولى من الفكر الفسفي قديمه وحديثه بل ومعاصره فلقد كان كل من أفلاطون أول من تحدثا عن البنية الطبقية في جمهوريته المعروفة في أدبيات الفكر الفلسفي بجمهورية أفلاطون ثم تلميذه النابغ أرسطو الذي تحدث عن السلطة ومراتبها داخل الأسرة والدولة واعتبرها آلية ضرورية لضبط المجتمع سياسيا واجتماعيا، فضلا عن قناعته بحتمية التغيرالذي هو من سمات المجتمع البشري ثم الرؤية الإصلاحية التي تبناها القديس أوغسطين في رؤيته الفلسفية ذات الملامح الاشتراكية لمدينة الله في القرن الثامن الميلادي، ومن بعده الفارابي برؤيته في المدينة الفاضلة التي تتأسس على الطبقة السياسية، مرورًا بثورة الإصلاح الديني التي قادها مارتن لوثر ضد التوظيف السياسي للدين في رفضه القاطع لصكوك الغفران حيث تمخضت ثورته تلك عن ميلاد الطريق الثالث في المسيحية المعروف بالبروتستانتية ثم الاجتهادات الفلسفية لفيلسوف العقلانية في العصر الحديث الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز ومن بعده صاحب نظرية العقد الاجتماعي الذي تقوم عليه أركان السلطة في المجتمع الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو، ثم عملاق فلسفه الجدل الألماني هيجل الذي شكلت رؤيته الفكرية في الجدل منطلقا فكريا لكارل ماركس في نظريته المعروفة بالجدلية الصراعية وأخيرًا كلًا من الإنجليزي روبرت أوين الفرنسي وفورنيه رواد الليبرالية الاشتراكية، ثم سان سيمون الفيلسوف الفرنسي ذو النزعة الاشتراكية ورائد الاتجاه الوضعي في الفلسفة... إنها سلسلة من التواصل الفكري على مر التاريخ جاءت لتؤكد بأن المعرفة العلمية ليس لها نهاية ولاتفصل بينها حدود أو فواصل ..

هذا رأي أرتأيناه في هذا المقام ونحن جلوس على مائدة العقول في ملتقي المفكرين والفلاسفة بمناسبة اللقاء التاسع عشر للجمعية الفلسفية بمصروحسبنا في ذلك التواصل مع الصفوة فهذه غاية تروم لها العقول وتهفو لها النفوس.....