

مقدمة عامة

الدرس الأول

علم الاجتماع

بدأ لي مناسباً أن أخصص هذا الدرس الأول لنظرات عامة في طبيعة علم الاجتماع . ولا يعود قراري هذا إلى تقليد جامعي أريد أن أخضع له بحسب (فن الطبيعي أن يحترم رجال علم الاجتماع التقاليد) . إن قراري يعود أيضاً إلى طبيعة قواعد العلم الذي كلفت بتدريسه . وبالفعل ، فإن علم الاجتماع يمتاز بأنه علم يبحث عن نفسه على الدوام . فإن علماء الاجتماع جميعاً يتفقون على نقطة ، وربما على نقطة واحدة : هي صعوبة إيجاد تعريف لعلم الاجتماع . لهذا فإني سأأخذني ، كنقطة بداية ، هذا التساؤل الذاتي : إن علماء الاجتماع ، كما توغلوا في استكشاف الشيء ، يتساءلون عما يفعلون . وحتى أحاول تمييز هذا التساؤل الذاتي وإظهار طابعه ، فإني أضمه في مواجهة التساؤل الذاتي الذي تلقيه الفلسفة من جهة ، ومن جهة أخرى أواجهه بالتساؤل الذاتي الذي يلقيه الاقتصاد السياسي ؛ إذ أنه ، مثل علم الاجتماع ، مجموعة قواعد اجتماعية من نوع خاص .

وقد يقال إن الفلسفة بصفها فلسفة ، هي تساؤل عن نفسها ، وإن التفلسف هو التساؤل عما هي الفلسفة . والفيلسوف الخلاق هو الذي يبدأ من لا شيء ، كما لو لم يكن هناك أي شيء قد تم الاتفاق عليه بصفة نهائية ، كما لو تساءل رجل عزله عن الناس إيمانه التفكير في اللعاني الحسية وعن معنى جميع اللعاني الحسية . وقد يقال إن الفلسفة هي البحث عن الحكمة ، ولكن هذه العبارة قد تدع باب التساؤل مفتوحاً . وبالفعل ، فإن من يملك الحكمة ويكون مقتنعاً بأنه يملكها ، تزول عنه لهذا السبب

نفسه صفة الحكيم . وإذا خال الفيلسوف نفسه حكيماً ، بعد أن بحث وتقصى ، فإنه لن يعود حكيماً ، وسيكون عليه مرة أخرى أن يتساءل عن معنى الحكمة نفسه .

إن السؤال الأساسي الذي يلقيه الفيلسوف ، أكثر من أي شيء آخر ، مرتبط باستمرار الثقافة . ما من شيء في نظر الفيلسوف ، يعتبر الحصول عليه أمراً تاماً نهائياً . ومع ذلك فإن السؤال الذي يلقيه الفيلسوف قد يكون أقدم الأسئلة جميعاً .

والرأيان كلاهما صحيحان : إن الفيلسوف يبدأ من لا شيء ، وهو يستمر في السير وفق تقليد ما . لهذا يقول البعض إن الفلاسفة لا يتفق رأيهم على شيء ، ويقول البعض الآخر إن الفلاسفة يقولون دائماً نفس الشيء . وقد يكون تفسير هذين الرأيين هو أن الفلسفة ، بصفتها هذه ، هي البحث عن حقيقة ، وهي رفض لتقبل العلم اليقيني الوضعي : فهي لا تعرف « ماذا تكون » ، ولكنها تعرف « ماذا لا تكون » ، أي إنها علم خاص . وعلم الاجتماع قد لا يعرف ماذا يكون ، ولكنه يعرف أنه يريد أن يكون علماً خاصاً .

ما هو وجه الاختلاف بين التساؤل الذاتي لعلم الاجتماع والتساؤل الذاتي لعلم مثل الاقتصاد السياسي ؟ إنني أتخذ الاقتصاد السياسي مثلاً من بين جميع العلوم التي جمعت المجتمعات الحديثة موضوعاً لدراستها ، فإن الاقتصاد السياسي هو العلم الأكثر تقدماً . الاقتصاد السياسي يسعى لدراسة قطاع ، قطاع يمكن عزله وهو معزول فعلاً ، عن الواقع الكلي ، وهو يسير وفق منهج خاص به . والأسئلة التي يتساءلها علم الاقتصاد السياسي نابعة بالذات من خواص منهجه . وتعريف الاقتصاد السياسي قائم على تفسير مظهر معين لأنواع السلوك الإنساني ، أو لقطاع معين من الواقع الاجتماعي الشامل ، وهو تفسير أصبح ممكناً بسبب تكوين هذا الواقع وبنائه ، وبسبب مميزات

هذا السلوك وخواصه أيضاً . وبالفعل ، فإن الككل الاقتصادى يتكون من عناصر مختلفة تتعارض فيما بينها ، وفى الامكان إدراك أنواع السلوك فى للوضوحات الاقتصادية إذا بدأنا ببيان هيكلها ودرسناها دراسة عقلية علمية .

هذا وحالم الاقتصاد ، أو الذى يتساءل عما يفعله علماء الاقتصاد ، يجد نفسه مضطراً إلى إلقاء سلسلة من الأسئلة : ماهى العلاقة بين النماذج للبسطة التى يضعها أصحاب النظريات ، وبين الواقع ؟ ماهى العلاقة بين النظريات الاقتصادية ، والمذاهب ، ومعنى آخر ماهى العلاقة بين المقترحات التفسيرية للسلوك الاقتصادى ، والمذاهب التى تدعى أنها تعلم رجال الحكم ما يجب أن يقوموا به ؟ ماهى العلاقة بين التحليل الميكروسكوبى لأنواع السلوك السائدة بين الأفراد الذين ندرسههم اقتصادياً ، وبين التحليل الميكروسكوبى للاقتصاد فى مجموعه ؟ أو بمعنى آخر أيضاً : ماهى العلاقة بين النظريات أو النماذج ، وبين الواقع المادى للتاريخ ؟ إلى أى مدى تنطبق أعم الاقتراحات على جميع المجتمعات ؛ أو على نمط معين فقط من المجتمعات ؟ وما هو الطابع التاريخى ، وماهى درجة التاريخية التى تتميز بها مقترحات الاقتصاد السياسى ؟

ينمو الاقتصاد السياسى ويتقدم بتطور عاملين معا : استكشاف الواقع وتقصيه ، وإدراك ما يقوم به الاقتصاد نفسه . فالنماذج والصور التخطيطية تتعقد تدريجياً ، وتصبح أكثر دقة وأكثر تعقيداً فى نفس الوقت ، حتى يمكنها الاقتراب من الواقع ، وفى نفس الوقت أيضاً يكون فى وسع عالم الاقتصاد أن يميز تمييزاً قاطعاً بين مقترحات الواقع الفعلية ، وبين المقترحات المذهبية ، تلك المقترحات التى توحى باشتراطات لا بد أن تتوافر .

وفى النهاية ، قد يصل الاقتصاد السياسى إلى الواقع مهما يكن تعقيد . إن تخطيطاً بيانياً مثل تخطيط نظرية كينز Keynes أقرب إلى الواقع من الرسم التخطيطى الذى يسير عليه الاقتصاد الكلاسيكى . وفى إمكاننا أن

تتصور قوانين للتطور تكون في نفس الوقت صينياً مجردة ، وتنطبق على
التصوير التاريخي .

وبمعنى آخر ، فإن اقتصار الاقتصاد السياسي على دراسة نفسه يهدف إلى
التحقق من الطبيعة اللازمة لإعادة بناء الاقتصاد بصورة واضحة مفهومة
والتحقق من العلاقة بين هذا البناء الجديد الواضح للاقتصاد وبين الواقع
المادي ، بطريقة يمكن معها تحديد الأوقات بدقة وتأكيد الأوقات التي
تقتصر فيها على تسجيل الوقائع وتلك التي تبين فيها ما يجب أن تكون عليه
هذه الوقائع .

إن اقتصار علم الاجتماع على دراسة نفسه يختلف عن التساؤل الذاتي
الذي تلجأ إليه الفلسفة ، لأن علم الاجتماع يريد أن يكون علماً خاصاً ، وهذا
الاقتصاد يختلف عن التساؤل الذاتي في الاقتصاد السياسي ، لأنه لا يوافق
على التوقف عند مظهر منمزل من الحقيقة الاجتماعية . إن علم الاجتماع
يتساءل عن نفسه ، لأنه يريد أن يكون علماً خاصاً ، ولأنه يريد ، في نفس
الوقت ، تحليل المجتمع بأكمله ، وفهمه . من الربط بين هذين المهدفين
تتجت شكوك علماء الاجتماع أنفسهم ، وأنواع النزاع بين مختلف للذاهب
الاجتماعية ، كما تتج عنها هذا الاهتمام من جانب الفكر الفلسفي بعلم الاجتماع .

وقد يمارض البعض فيقول إن السعى إلى تكوين علم للواقع الاجتماعي
الشامل أمر غير مشروع ، ولكنني سأرجى هذه المسألة مؤقتاً ، وهي على
أى حال الموضوع الرئيسي لسكل هذا الدرس ، وستكون نقطة البداية
عندي هي الهدف الأول ، الهدف العلمي . لقد نشأ علم الاجتماع في وقت
كانت قائمة فيه علوم اجتماعية خاصة : لقد أكد علماء الاجتماع أنهم يكونون
شيئاً جديداً . ما هو الجديد الذي جاء به النظام العلمي الذي كانوا يريدون
وضعه وإنشائه ؟

وأول إجابة لهذا السؤال قد تكون تعريف طابع التجديد في علم الاجتماع عن طريق الرغبة في توخي الدقة العملية ، والاهتمام بالمنهج والتدقيق فيه ، وعن طريق الاجتهاد في ألا تؤكد شيئاً أو تقطع به ما لم يقم دليل قاطع على صحته .

ومما لا شك فيه أن الرغبة في الوصول إلى الدقة العلمية جزء لا يتجزأ من هدف علم الاجتماع ، ولكنه لا يوجد علم تم تعريفه فقط بالرغبة في أن نجعله علماً من العلوم . وعلاوة على ذلك ، فيما يتعلق بعلم الاجتماع ، فإن هناك خطراً قائماً ، وهو أن اللبالية في التدقيق قد تؤدي إلى جعل البحث شيئاً جافاً قاحلاً . ويقول بعض النقاد في الولايات المتحدة ، مازحين ، إن أموالاً متزايدة يتم انفاقها ، وإن وقتاً متزايداً يتم تضييعه ، للتدليل بطريقة متزايدة في الدقة ، على صحة مقترحات ، متناقضة في الأهمية والإثارة . يجب ألا ينسينا الاهتمام بالتدليل وحده ، أن واجب العلم هو أن يهدف إلى نتائج لها مغزاها ومعناها في حد ذاتها .

إذا لم نعرف علم الاجتماع بقصده العلمي وحده ، فإننا نعرف هذا العلم بموضوعه وهدفه ، وهو إدراك مظاهر كانت العلوم الأخرى والنظم الأخرى لا تدرسها أو تبحث فيها . وهكذا يلاحظ علماء الاجتماع أن مثل هذه المظاهر : الأسرة ، ترتيب الطبقات الاجتماعية ، العلاقات بين مختلف قطاعات الواقع ، بين السياسة والاقتصاد مثلاً ، لم تكن تخضع حتى هذا الوقت لأي نظام من النظم . وهذه الظواهر التي أهملت وأغفلت حتى ذلك الحين ، هي التي ستكون موضع دراسة عالم الاجتماع .

ولكن هذه الظواهر : الأسرة و ترتيب الطبقات الاجتماعية ، والعلاقات بين قطاعات المجتمع ، تتصل على شكل ما ، بالمجتمع ككل ؛ لأننا لا نستطيع دراسة الترتيب الاجتماعي للطبقات ، أي توزيع الأفراد في كيان اجتماعي ما ، بين مجموعات فرعية أو في داخل نظام متدرج دقيق ، لا نستطيع القيام بهذه .

الدراسة دون أن ندرس الكل ، الكل الاقتصادي ، والسياسي والديني معاً .
وهذه الظواهر التي قد تدخل أساساً في نطاق علم الاجتماع ، تتضح وتظهر
أمام ملاحظة أكثر تعمقاً وكأنها متأثرة بطابع هذه الظواهر الكلي . إنها
ظواهر اجتماعية كاملة ، هكذا يسمونها .

وإذا حاولنا تعريف علم الاجتماع بالاستناد إلى العلوم الاجتماعية الأخرى ،
فإننا نصل إلى نتائج مشابهة . إذا رجعنا إلى علم النفس ، فالظواهر الاجتماعية
ظواهر أصيلة ، نوعية ، تستلزم علماً خاصاً بها ؛ لأن مدلول أنواع السلوك
الاجتماعي سابق ومتفوق على الظواهر التي يدرسها علماء النفس ، أو لأن
الواقع الكلي ، الذي تخلفه أنواع السلوك عند الأفراد ، يختلف في طبيعته
عن الواقع الذي يدرسه علماء النفس في الفرد .

وإذا رجعنا إلى المؤرخ ، فإن عالم الاجتماع يقصد إلى التعميم . إنه يسمي
إلى إدراك الظواهر التي تتكرر ، وإلى أن يفهم الظواهر الاجتماعية من
خلال فئات عامة ، وأخيراً وفي النهاية ، يسعى إلى اكتشاف القوانين إلا أن
هذه الرغبة في التعميم تحيلنا إلى ما سيصبح هدف علم الاجتماع نفسه ،
وهو مواجهة المجتمعات فيما بينها ، ووضع الظواهر الاجتماعية في مكانها
الصحيح في داخل كل جماعة ، ووضع التباينات الاجتماعية أيضاً في مكانها
الصحيح في نظام أعم وأشمل .

ولنأخذ مثل دوركايم Durkheim إذا تابعت آراء دوركايم وأفكاره ،
لوجدتم المظاهر الثلاثة التي تمّت بذكرها الآن : يحاول دوركايم تعريف علم
الاجتماع بنوعية الظاهرة الاجتماعية ، باعتبارها سابقة ومتفوقة على وعي
الأفراد ، وهو يسمي إلى وضع مبادئ لتصنيف النماذج الاجتماعية ، بادئاً
بأبسط المجتمعات ويسمها العشيرة ، ثم متدرجاً إلى المجتمعات ذات الأجزاء
البسيطة المتعددة ، والمجتمعات ذات الأجزاء المركبة المتعددة ، إنه يريد إذن .

وضع البناء لسكل مجتمع وربط البناءات المختلفة بعضها ببعض في تدرج واستمرار تاريخي .

وهكذا فإن الأهداف الثلاثة التي يسعى إلى بلوغها علم الاجتماع هي أولاً التعريف بالجمال الاجتماعي وتحليله بصفته هذه ، ثم تحديد السمات الخاصة بكل هيكل أو بكل الهياكل الاجتماعية ، وأخيراً وضع مختلف الهياكل الاجتماعية كل في مكانه في مجرى التاريخ .

وإذا أخذنا مثل ماكس وير Max Weber . بدلا من مثل دوركايم ، فإننا نستطيع أن نجد هذه الخطوات المميزة . إن ماكس وير يحاول أن يعيد بناء المجتمع بأكمله ابتداء من العلاقات القائمة بين الأفراد ، ويحاول إقامة فئات اقتصادية ، وسياسية ، وقضائية ؛ لنسمح له بأن يقوم بتعريف أهم الأنماط للهياكل الاقتصادية ، والسياسية ، والقضائية ، ويحاول أخيراً أن يضع هذه التباينات في مكانها ، وقد أصبحت مقبولة يسهل إدراكها ، ويضعها في نطاق استمرار التطور التاريخي .

وبقدر ما يستطيع علم الاجتماع الوصول إلى هذه الأهداف الثلاثة : تعريف المجال الاجتماعي ، تحليل الموافقة الجماعية كما يقول تعبيراً وجست كونت Auguste Comte ، وضع التباينات التاريخية في مكانها ، بقدر ما يستطيع علم الاجتماع بلوغ هذه الأهداف الثلاثة ، يستطيع أن يمزج ويوفق بين الهدفين ، العلمي والتركيبى اللذين يميزان هذا العلم .

وبمقتضى التعريف الذي سنذكره عن المجال الاجتماعي ، سيكون علم الاجتماع تحكيميا نوعا ما . فإذا ذكرنا تعريفاً صريحاً قاطعاً للمجال الاجتماعي ، إذا قلنا مثلاً إنه العلاقات بين الأفراد ، فإن علم الاجتماع ، حتى بهدفه التركيبى ، سيكون نظاماً خاصاً بمنزلة ، إلى جانب نظم اجتماعية أخرى . وعلى العكس من ذلك ، إذا ذكرنا تعريفاً للمجال الاجتماعي من نوع تعريف دوركايم له ، فإن عالم الاجتماع

سيساوره الطموح في أن يضم هذا العلم كل العلوم الاجتماعية ، وأن يصبح مبدأً وحدة هذه العلوم ووسيلة تركيبها . بل إن هناك خطراً آخر . إن تعريفنا معيناً للمجال الاجتماعي قد يضيء على علم الاجتماع ، ليس نفوذاً علمياً فحسب ، بل نفوذاً فلسفياً . فبمقتضى تعريف معين للمجال الاجتماعي يكون ما سمي بالمذهب الاجتماعي ، أى الرغبة في تفسير جميع الظواهر ، بما فيها الظواهر الروحية الأخلاق أو المعرفة ، ابتداءً من المجتمع .

ولنذكر ذلك ، لا توجد بالضرورة صلة بين علم الاجتماع وبين المذهب الاجتماعي ، بين الجهد الذى يبذل لتحليل الظروف الاجتماعية لتطور فكرى وبين تفسير هذا التطور على أنه أساس تعبير عن الواقع الاجتماعى . إن تفسير فئة بظروفها الاجتماعية لا صلة له قط بالحكم التقييمى الذى تحكم به على هذه الفئة . لا شئ كان أخطر فى سبيل تقدم علم الاجتماع فى فرنسا من هذا الاتجاه الذى كان يخلط بين علم الاجتماع والمذهب الاجتماعى وقد زاد من أضرار هذا الخلط أن الدولة أدخلت دراسة علم الاجتماع فى المدارس الابتدائية ، وأنها ربطت هذه الدراسة بدراسة علم الأخلاق فالشهادة الدراسية التى تسمى شهادة علم الأخلاق وعلم الاجتماع نشأت من هذا المفهوم : لأن دوركايم كان يؤمن بأنه سيجدد علم الأخلاق ، بفضل دراسة المجتمع ، لهذا السبب يظهر علم الاجتماع فى شهادة علم الأخلاق وعلم الاجتماع ، ولا يظهر اسم هذا العلم فى المكان الذى كان يجب أن يكون مكانه الشرعى ، أى فى معهد للعلوم الاجتماعية ، وفى كليات الحقوق

وأنا شخصياً أوافق على أن يطلق على لقب عالم من علماء الاجتماع ، ولكنى أعارض كل ما قد يشبه تفسيراً فيه معنى المذهب الاجتماعى . وإبنى قد أذكر بمنتهى السرور اسم ليون برونشويج Léon Brunschvicg الذى كان يكتب فى « تقدم الوعى فى الفلسفة الغربية » إن عالم الاجتماع الحق هو مونتسكيو ويضيف قائلاً : « إن علم الاجتماع يبدو للعيان كنظام شاب حديث » ولكن الرغبة فى التصايبى ليست دائماً علامة من علامات الصبا والشباب .

ولنفترض منذ البداية أنه يوجد شيء من علم الاجتماع في كتاب « حرب البلبونيز » La Guerre du Péloponnèse التي قامت بين اسبرطة وأثينا للمؤرخ تيو سيديد Thucydide كما يوجد بعض من هذا العلم في كثير من الكتب المتخصصة في دراسة العلاقات الدولية ، ولنتقبل «بصفة نهائية أن «روح القوانين» هو من أمهات الكتب في علم الاجتماع الفرنسي ، حتى ولو لم يكن في كتاب مونتسكيو رأي واحد من الآراء إلا يكون اليوم في حاجة إلى تصحيحات وتعديلات من أجل تعميق المعرفة وتدعيمها .

إن علم الاجتماع موزع دائماً بين هاتين الغايتين : الهدف العلمي من ناحية والهدف التركيبي من ناحية أخرى ، وتبعاً للبلاد ، وللمصور وللمدارس ، يضع هذا العلم نفسه تحت تصرف الغاية العلمية ، ويضعاف البحوث التفصيلية أو على العكس ، يسعى إلى البقاء على الغاية التركيبية ويحذف بأن يضع في متاهات الفلسفة .

وبالرغم من خطر الضياع في مجال الفلسفة ، فإنني لأتصور أن علم الاجتماع يكتبني بالبحوث التفصيلية ، إن ما يميز إدراكنا لكل الاجتماعي ، هو أنه ليس نتيجة ، ولا يمكن أن يكون نتيجة لبحوث جزئية .

هناك أكثر من هذا . إذا ضاعفنا البحوث الجزئية ، كما لو كانت المسائل العامة لا وجود لها ولا مجال لدراستها ، فإننا نوافق في آخر الأمر لا شعورياً - على مفهوم معين . ولندكر مثلاً : إن علم الاجتماع الذي يدرس العلاقات الصناعية في الولايات المتحدة ، يهتم بتحقيق اندماج العامل في مصنعه ومؤسسته اندماجاً كاملاً . وكثير من علماء الاجتماع الأمريكيين يستبعدون منذ البداية مسائل نظام الملكية أو بناء المجتمع وتكوينه . ولكن ، مجرد عدم إثارة هذه المسائل (وهي مسائل يسمونها أيديولوجية أو سياسية) يعني أننا نثيرها فعلاً بشكل معين في علم الاجتماع ، وعلم

الفلسفة ، أن عدم التفلسف هو نوع من التفلسف . إن العناية بإدراك الكل لا ينبغي استبعادها من علم الاجتماع ، حتى يظل هذا العلم على ما هو عليه . فإذا انهمك هذا العلم نفسه في البحوث التفصيلية فإنه يصبح بكل بساطة صناعة من صناعات البحث وطريقة من طرق الاستقصاء . وانضم إلى هذا أن علم الاجتماع لو كان مرتبطاً بأيدولوجية رسمية ، إذن لهوى إلى درك نظام من نظم التدليل والتبرير .

وقديعارضني البعض فيقول : إن الغاية التركيبية نابعة من غاية سياسية . وأنا أوافق على هذا بكل سرور : بيدولي صحيحاً أن الباحثين في علم الاجتماع قد كانوا إما ممثلين ، وإما مراقبين للواقع السياسي . إن توسيديد الذي ذكرته منذ قليل كتب حرب البلوبونيز لأنه كان أحد ضحايا ظلم الأثينيين ، وبفضل الفشل استطاع أن يدرك معنى الحرب بين إسبرطة وأثينا على أنها نتيجة حتمية لمنطق الحوادث والشهوات . ولذا لم يكن ما كيا فيللي قد لاقى صنوفاً من الظلم والاضطهاد من جانب أهل فلورنسا ، لما أحس بالراحة والسعادة التي جملةته يكتب لنا كتابيه . كتاب أحاديث عن السنوات العشر الأولى لتيت - ليف « Tite Live » أو كتاب الأمير . جميل ألا يكون علماء الاجتماع بميدين عن المصلحة السياسية ، بشرط أن يكونوا فقط قادرين على السمو بهذه المصلحة .

وعلى أي حال ، فلندرس علماء الاجتماع الحقيقيين ، علماء الاجتماع الجامعيين ، دوركايم وما كس ويبر . لقد هام الاثنان بالسياسة هياماً ، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان . فدوركايم نفسه هو الذي كان يقول إن علم الاجتماع لا يستحق ساعة من العناء إذا لم يكن يساعد على حل للمشكلات الاجتماعية . وأنا شخصياً أقل كثيراً عن دوركايم في اتجاهي العمل ، وحتى إذا كانت حرب البلوبونيز غير ذات جدوى ، أي إنها إذ لم تساعد على تجنب الحروب ، فاني أرى أنه من حسن حظنا أن للثورخ اليوناني توسيديد قد كرس لها كل هذه السنوات . ولست متأ كداً ما إذا كانت كتب دوركايم

تقربنا من حل للشا كل الاجتماعية . ولكنى سعيد إذ أراها قد كتبت . كان دور كايم ، هو أيضاً ، تسيطر عليه الرغبة في تفهم المجتمع الذى يعيش فيه . لم تكن لديه مظام سياسية بالمعنى الدارج . ولم يكن يسمى إلى أن يكون نائباً أو وزيراً ، ولكن الرغبة في مزاولة السياسة والتقدم في مجالها ، ليست في فرنسا دليلاً على الطموح ، بل إن هناك ظروفاً تجعل هذا النوع من الطموح صورة دقيقة من صور التواضع .

وما كس ويبر أيضاً ، كان يهيم بالسياسة ، وبصورة مباشرة أكثر . إنه كان يتمنى أن يكون قائداً لحزب أو رجالاً من رجال الدولة ، وقد راودته الرغبة أن يكون الرئيس ، بالمعنى السامى للكلمة ، أو يكون الرجل الذى يهدى مواطنيه عن طريق سلطان شخصيته ، وعن طريق عظمة تفكيره . ولكن ، ربما بسبب هذا المفهوم السياسى الذى كان يؤمن به ، لم يصبح قط ما كس ويبر رجلاً سياسياً تاملاً . لم يكن في قدرته أن يعمل ، لذا سعى إلى فهم مجتمعه والمجتمعات الأخرى جميعاً . فقد نبع علم الاجتماع الخاص بالأديان الذى درسه ما كس ويبر من الدراسة التى خصصها للدور البروتستانتية التى كانت أصلاً من أصول الرأسمالية ، وهذه الدراسة نفسها نشأت ، في تفكير ما كس ويبر ، من الضيق الذى كان يشعر به في المجتمع العقلى الذى يسود عصرنا الحاضر . لقد فكر هكذا : إننا نتحمل قانون الحرفة : فنذ بضعة قرون كان الناس يريدون مجتمعاً قائماً على الحرفة . وابتداء من هذه المعارضة ، فكر في خطة دراسة مقارنة للديانات والاقتصاديات وأثر الديانات في تطور الاقتصاديات ، أو أثر الاقتصاديات في الظواهر الدينية .

مونتسكيو أيضاً كان راسخاً في مجتمعه إلى أبعد حد : إن للشكلات التى أثارها كانت مشكلات القرن التاسع عشر . ولكنه كتب أيضاً « الرسائل الفارسية » وهو كتاب اجتماعى إلى أبعد حد ، مادام مونتسكيو يحاول فيه أن يفهمنا إلى أى مدى يعتبر مجتمعنا مجتمعاً عجيباً ، لا يقل إدهاشاً وإثارة عن المجتمعات التى نلتقى عليها أضواء سخريةتنا .

أن يكون العالم راسخاً متأصلاً في مجتمع من المجتمعات ، وأن يستخلص من هذا المجتمع مسائل ومشكلات ، ولكن في نفس الوقت أن ينفصل عن هذا المجتمع حتى يدركه ويفهمه ، وحتى يراه عجبياً مثل المجتمعات الأخرى جميعاً ، قد تكون هذه هي السمات الأساسية لموقف الذي يتخذه عالم الاجتماع ، ولا بأس من أن أتحدث عن تبادل الإدهاش والمعجب . إليك غريب ، ولكني لا أقل عنك في هذا الشأن . للوصول إلى هذا التبادل بين مجتمعين يعتبر كل منهما نفسه طبيعياً عادياً ، يجب أن يكون كل منهما متأصلاً في مجتمعه أولاً ، ثم يجب بعد هذا أن يكون قادراً على التنصل منه .

إن هذه القدرة على إدراك تنوع الظواهر الاجتماعية لم تصل بنا بعد إلى تعريف الوعي الاجتماعي بصفته هذه . وهذه الصفة تنطبق أيضاً على الوعي التاريخي . فالتورخ يشعر بالرضا إذ يلاحظ ، وعلى حد القول ، إذ يجمع المقاومات الاجتماعية : أنه يشبه عالم النبات الذي يجمع الأنواع النادرة في حقل تجاربه . وعالم الاجتماع يلاحظ هذه للفارقة ، ولكنه يتمنى أن يدركها وأن يفهم منطقة الضمني . قد تكونون قرأتم كتاب السيد ليفي - ستراوس Lévi Straus ، واسمه « الهياكل الأولية للقراءة » وهو نموذج للدراسة الاجتماعية العلمية . إنه يثبت أن المفارقة القصوى لصور القراءة ، ومختلف الطرق المتبعة في محاربة الفسق بالمهرمات ، تمثل تنوعات في عدد بسيط من الموضوعات الأساسية تشابه الموضوعات وتنوع الإنجازات المادية ، هذه هي بالضبط عملية تيسير الفهم والإدراك التي يهدف إليها عالم الاجتماع .

لنقفز عبر آلاف السنين حتى نصل إلى المجتمع المعاصر . إن المؤرخ قد يسعد أن يقارن بين الاقتصاد الأمريكي والاقتصاد السوفيتي كحدثين متميزين ، كالاقتصاد من النوع المتسع ، كمجموعتين بشريتين انطلقنا بكل مرعتهما إلى غزو السهول الشاسعة . ولندكر جملة توكفيل Tocqueville

الشهيرة « إن أحد هذين المجتمعين قد أولى ثقته للعبادة الفردية ، والآخر يعتمد أساساً على سلطة الدولة ، وكلا المجتمعين ، بصورة من الصور ، يسعيان إلى نفس الهدف .

وسيرغب أحد علماء الاجتماع وعليه أن يرغب في شيء أكثر ، عليه أن يرغب في التوصل إلى معرفة المميزات المشتركة بين جميع اقتصاديات عصرنا ، وأن يفهم نمطى الاقتصاد المذكورين كنوعين مختلفين لموضوع واحد ، أو صنفين لنفس للنوع .

إن كل الاقتصاديات الحديثة اقتصاديات تريد أن تنمو ، اقتصاديات تطبق المعارف العملية في تنظيم العمل ، اقتصاديات تتضمن توزيعاً معيناً للأيدي العاملة بين مختلف القطاعات . وفي معنا مضاغفة للملاخ المشتركة بين هذه الاقتصاديات المتباينة ، وفي نفس الوقت يجب أن نحدد ما يفرق بينهما .

هذا الإدراك عن طريق المواجهة يجب أن يتكرر فيما يتعلق بالبناءات السياسية . وأخيراً فلا نستطيع إلا أن نقيم ، كحل أخير أو أمل أسمى ، أنماطاً من البناءات الكلية . فإن علم الاجتماع يريد ، فوق التحليل والتعريف للاكيان الاجتماعى ، تحديد الأنماط السياسية لتنظيم الاجتماعى ، المنطق الباطنى للحياة المشتركة ، وسنجد بلا شك المعارضة الآتية لهذه النقطة : أليس هذا خروجاً عن العلم وعودة إلى الفلسفة ؟

وهناك مفارقة غريبة ، إذ يبدو أن النظريات العامة للمجتمع ، كلما أرادت أن تبالغ في الوصول إلى الطابع العلمى ، وقف مستواها دون بلوغ هذا الطابع ولناخذ مثلاً ، عندما يعنون التفكير في تفسير للمجتمعات ابتداء من النظم الاقتصادية ، فإن هذا التفسير ، إذا ما قيل عنه إنه واحد من بين التفسيرات الممكنة ، في هذه الحالة يقبل هذا التفسير . إنه نوع من القراءة للحوادث .

وعلى النقيض ، فاذا أراد التفسير أن يحيل إلى الظواهر الاقتصادية ، وأن يؤكد أنه تفسير علمي ، هذا التفسير يصبح غير علمي في الحال لأنه يفتقر على الواقع الاجتماعي بناء مبسطاً ليس من سمات هذا الواقع . وعلى قدر ما تنقبل هذه النظريات طابعها الخاص الفردي تعتبر نظريات عمية . وعلى قدر ما يدعى أنها صورة أمينة ، صورة طبق الأصل ، صورة صحيحة شاملة للبناءات الاجتماعية ، بقدر ما تدعى هذا ، بقدر ما تزول عنها صفة الطابع العلمي .

وهذا الرأي يتفق مع فكرة « ماكس ووبر » . إن هذا الرأي يقول إن النظريات العامة لتنظيم الاجتماعي عديدة متنوعة ، بطبيعتها ، وإن كلاً منها مرتبطة بغاية معينة من غايات من يقوم بالملاحظة والدراسة .

في المقدمة إلى فلسفة التاريخ : منذ عشرين عاماً ، كنت قد قبلت هذا النقد العمي لنظرية النسبية بمخالفها . وكنت قد كتبت أنه فيما يتعلق بالتاريخ فإن النظرية تسبق التاريخ ، وإن النظرية نظرية فلسفية . واليوم يقل إيماني بهذا المبدأ ، وبعد أن ذكرت ، وأنا أتخذ مثالا تفسيرياً اقتصادياً مدى خطورة إسناد قيمة شاملة لقراءة معينة للظواهر الاجتماعية ، فأني أود أن أبين أن توكيد نسبية التفسيرات أقل خطورة إلى حد ما .

وبالفعل ، فإن نظرية النسبية ، في تفكير ماكس ووبر ، كانت مرتبطة بفكرته عن الواقع ، وهي فكرة مبعتها صورة معينة من فلسفة « كانت » الجديد . كانت كل حقيقة بالنسبة له ، كل حقيقة اجتماعية ، شيئاً عديماً الأسلوب تكديساً أو تشتيماً لوقائع متفرقة . إذا كان عالم الاجتماع يواجه وقائع غير متجانسة ، إذا كان هو الذي يضع ، مستميناً بمفاهيمه ، النظام الذي يساعده على الفهم ، في هذه الحالة يكون التفسير مرتبطاً دون شك بنظام مفاهيمه ، ويكون هذا النظام نفسه مرتبطاً بالموقف الخاص الذي يفقهه الدارس أو الملاحظ . ولكنه ليس صحيحاً أن المجتمع هو كثرة غير مترابطة ، إن الواقع الاجتماعي ليس كاملاً ولا غير مترابط ، ولهذا فإننا لا نستطيع أن

محزم بصفة قاطعة بصحة نظرية الأنماط الإجتماعية صحيحة كاملة ، ولا بالنسبة التي تقوم بين النظريات جميعاً . وإذا كان ما كس ويبر على صواب ، وإذا كانت الوقائع الاجتماعية غير مترابطة ، عندئذ يكون كل تفسير مفروضاً على الوقائع ، ولهذا السبب نفسه يكون مرتبطاً بشخصية عالم الاجتماع . وإذا كان الوقائع الاجتماعية تام البناء ، وإذا كان لهذا الواقع وحدة كاملة ، أو إذا كان جزء من هذا الواقع مسيطراً على بقية الأجزاء جميعاً ، عندئذ توجد نظرية اجتماعية صحيحة ، ونظرية واحدة .

وعلى الأقل في بداية تناولنا للأمر ، فإن الوقائع الاجتماعية ليس غير مترابط ولا هو شامل ، إنه يتضمن تنوعات من النواحي الجزئية ، وهو لا يتضمن بصورة واضحة ناحية كاملة شاملة . وعالم الاجتماع لا يخلق لمختلف أنواع السلوك الاجتماعي التي يملها منطقاً ، ولا يخلق هذا المنطق بطريقة تحكيمية . عندما تقومون بدراسة نظام اقتصادي ، وأرجو أن أوضح لكم ذلك فيما بعد خلال هذه الدراسة ، فإنكم تبرزون ناحية مدرجة في النظام وليست مفروضة من قبل الدارس ، ولكن هذه الناحية لا تدل على شيء واحد ، وليست هناك طريقة واحدة فقط لتفسيرها . يبرز عالم الاجتماع نواحي أو أوجه تشابه قائمة في موضوع الدراسة هذا ، ولكنه دائماً يتم بنوع من الاختيار بين هذه النواحي وهذه التشابهات . وكلما سعى إلى الاتجاه نحو الشكل بأمره ، جازف بالتعبير عن الغاية السياسية التي حركته في نقطة البداية ، أو جازف في الوصول إلى استكشاف النظام الفلاني الذي يسعى إليه عند نقطة الوصول .

إن الحانة للوثقة لهذا الدرس الافتتاحي هي إذن رفض هذين النوعين عن المحزم والتحكم . رفض المحزم بوجود نظام شامل حقيقي للمجتمعات ، ورفض النسبية الكاملة للتفسيرات الاجتماعية . وعلى أي حال ، فإذا تتبعنا

تطور النظريات الاجتماعية ، لشعرنا أن التاريخ يتجه الى تأكيد التحليل
المجرد الذي قت باعطائكم فكرة عنه . ويتقدم علم الاجتماع ويتطور أولاً
بتكديس الوقائع . هناك تقدم للمعرفة العملية لأننا نتعلم ونعرف وقائع
وحقائق أكثر ، ولأننا نعرفها معرفة أحسن وأفضل . وهذا العلم يتطور
بعد هذا بتجديد المشكلات ، بالقاء الأسئلة الجديدة ، تماماً كما يحدث في
الاقتصاد السياسي . إن النظرية العامة لكي لا تكون لتقوم لها قائمة
إذا لم تحدث البطالة المستمرة في إنجلترا خلال السنوات القريبة من
سنة ١٩٣٠ ، والنظرية الاجتماعية للأديان التي نادى بها ماكس وبرلم
تكون لتوجد لو أن هذا العالم لم يكن بروتستانتيًا ، معذباً بين مقتضيات
المجتمع الفعلي ، والسمى نحو الحقائق الدينية . وأخيراً فإنه يوجد مظهر ثالث
من مظاهر التطور التاريخي لعلم الاجتماع ، وهو تقدم النظرية . وهذا
التقدم لا يختلط بتكديس الوقائع ، ولا بالتجدد التاريخي للمشكلات ،
إنه تنقية لوسائل الفهم التي تحاول عن طريقها إدراك الحقيقة الاجتماعية .

ما زلنا بعيدين كل البعد عن الوصول إلى منهج للفاهيم الاجتماعية
يتيح لنا أن نعرف المجموعات بأكلها معرفة أكيدة ، وقد يكون من الجائز
أنه لا وجود لهذا المنهج للفاهيم الصحيحة صحة كاملة ، أو على الأقل من
الجائز أن يكون هذا المنهج شكلياً الى درجة أنه لم يعد وسيلة دافعة في
تحليل المجتمعات المادية . بقي شيء آخر هو أننا لا نستطيع أن نحذف من
تاريخ علم الاجتماع ، وبالتالي ، من الغاية الحالية التي يسعى إليها علماء
الاجتماع ، لا نستطيع أن نحذف منها الرغبة في معرفة الوقائم بدوة متزايدة
ولا الرغبة في القاء أسئلة جديدة دائماً عليهم ، ولا الرغبة في تنقية مناهج
الإدراك وجعلها قوية دقيقة قادرة على تفسير هذه المشكلات .

وحتى أختتم درسي ، أود أن أقول بضع كلمات عن موضوع تقليدي قديم : العلاقات بين العلم والسياسة ، وبين الأحكام المبنية على الوقائم والأحكام التقويمية ، بين الجامعة التي تفترض أن ضوضاء الخارج لا تصل إلى داخلها ، وبقية المجتمع .

فعلى النطاق العلمي ، فإن ما يبدو لي أساسياً هو الجهد الذي نبذله لفهم وندرك أو ، إذا كانت لدينا أهواء ، الجهد الذي نبذله لنسمو بها . ومهما يكن الأمر فقد حاول رينان Renan في كتابه « الإصلاح الفكري والأدبي لفرنسا » أن يفهم الفرنسيون ، المجموعات المختلفة من الفرنسيين ، عن طريق ردود فعلهم التي لا تتلاءم مع الحوادث ، ومع مناهجهم التقويمية المتعارضة . إنني أتصور أن فيلسوفاً مثل رينان ، اليوم ، قد يحاول أن يفهم ردود فعل الفرنسيين وما فيها من مظاهر التعارض ، والأهواء ، منذ خمسة عشر عاماً . بيد أن فهم مختلف المواقف التي وقفها الفرنسيون تجاه فرنسا ، هذا هو الشرط الأساسي لممارسة مهنة عالم الاجتماع ، إذ لم يكن يريد أن يحول هذه الدروس إلى تمرينات في الدعاية والإعلان .

والرغبة في الفهم لا تتضمن رفض الحكم وإبداء الرأي . وعلى أي حال ، فإن من المستحيل أن نفسر الظواهر الفنية ، أو حتى السياسية ، دون أن تصدر عليها حكماً أو نبدي في شأنها رأياً . فإذا درسنا الأثارة Azteques مثلاً . فإن من الإفراط في اللباقة والتحفظ الذي لا داعي له ، أن نرفض القول بأن هذه أو تلك من عاداتهم ، عادات قاسية أليمة ، وكذلك فإنه لا يوجد أي مبرر يمنعنا من إبداء آرائنا في شأن عديد من الظواهر المعاصرة . فالبطالة في المجتمعات الرأسمالية شيء قاس أليم . ومعسكرات الاعتقال منظمات قاسية . إن الشيء المهم ، هو أن نفهم أن العلم لا يستطيع أن يذكر ماذا يجب أن تكون عليه القرارات السياسية ، لأن كل قرار يتضمن نصاً . ومنذ اللحظة التي يتساءل فيها المرء عما إذا كان من المستحسن أن نضحى .

بهذا أو ذلك، أو أن نضحى بهذا العدد من الأشخاص مقابل عدد آخر من الأشخاص، عندئذ نخرج من نطاق العلم ومجمله. في هذا كان ماكس وير محقاً عندما قال إن هناك اختلافاً من ناحية الطبيعة بين قرارات سياسية تتضمن تعهداً يتجاوز نطاق العلم، وبين العلم نفسه.

فإذا ما واجهنا مجتمعات مختلفة أساساً، فإن المشكلات قد تكون خارج نطاق العلم. ويقول لنا أحد علماء السلالات البشرية إن مجتمعات بوروروس Bororos لا تنقل كمالاً - في بعض نواحيها - عن المجتمعات الحديثة، وهو محق من حيث الرواية التي ينظر فيها إلى موضوع المقارنة. إذا كان هدف المجتمعات هو تحقيق إدماج الأفراد في زمرة الجماعة إدماجاً كاملاً، فإن أبسط المجتمعات تصبح على قدم المساواة مع المجتمعات العليا، ولكن هذه المجتمعات العليا تمارس وتنمي مناسبات أخرى علمية وفلسفية، واقتصادية. وهذه المجتمعات المختلفة لا تمارس بنفس القوة مختلف المناسبات فإذا ما قارنا بين أنواع مختلفة من المجتمعات، فإننا لا نستطيع أن نصدر باسم العلم أحكاماً نهائية مطلقة.

إن الخطر الحقيقي، هو أن علماء الاجتماع جزئيون دائماً، إنهم يدرسون جزءاً من الواقع وهم يدعون أنهم يدرسون الكل. وهم يميلون دائماً إلى ملاحظة النواحي الجميلة على الأخص للمجتمعات التي يفضلونها، والنواحي المظلمة للمجتمعات التي لا تستحوذ على إعجابهم. وعالم الاجتماع يصبح سياسياً، حتى ولو لم يشأ ذلك، ليس بكونه يصدر بين الحين والحين حكماً تقويمياً بيدي فيه رأيه - وعلى أي حال فأنتم أحرار في أن تفعلوا مثله - ولكن لأنه ينساق نحو الخطيئة الكبرى التي يقع فيها رجل السياسة، وإلا فسيقع فيها العالم أيضاً، ألا وهي ألا يرى للمرء إلا ما يريد. ويتمنى أن يراه من السهل أن نغمم بأغلاظ الأيمان أننا لن نتحدر إلى السياسة أو إلى الدعاية. إن المدرس ليس مخلوقاً مجرداً من الجذور والميول. فهما يقل إن له

نوعاً معيناً من النشاط في الخارج ، تجهلون عنه كل شيء ، وإن له هنا نوعاً معيناً من النشاط ، هو وحده الذي يهتمكم ويعنيكم ، مهما يقل هذا ، فإن هذين النوعين من النشاط يوجدان جنباً إلى جنب ، ولو إلى درجة غير متكاملة تماماً ، في نفس الشخص . وقد يكون من عدم الصراحة ومن الادعاء الكاذب في نفس الوقت أن تؤكد أنه لا توجد صلة بين هذين النشاطين .

كيف نختتم الدرس ؟ إن الخطر الحقيقي ، هو التحيز الذي لا يعترف به صاحبه . وقد أميل إلى الاعتقاد ، ولكنني قد أكون في هذا في موقف الدفاع عن نفسي ، أميل إلى الاعتقاد ، أنه كلما اتسمت شخصية المدرس بالتوازن والتعادل قلت خطورة التحيز .

وهناك إجابة أخرى : الحوار . لا يوجد أستاذ واحد في الجامعة ، بل يوجد أساتذة كثيرون ، وأنا أحمد الله على أنهم غير متفقين فيما بينهم . كما أنه يوجد حوار بين الطلبة والأساتذة . إن اللجوء إلى الحوار ، في محاضرة يتكلم فيها المرء وحده ، يعتبر نوعاً من المزاح ، ولكن على أي حال ، إذا لم تنكلموا هنا ، فإنكم ستعوضون ذلك في الخارج ، وهناك عديد من الطرق يمكن بها استئناف الحوار مع المدرس . إنني بالتأكيد لا أخشى أن تتخلوا عن التحدث معي . كما أن هذه المحاضرات لا ترمي إلى تعليمكم ماذا يجب عليكم أن تعتقدوا ، ولكنني أود لها أن تملكم فضيلتين فكريتين ، أولاهما هي احترام الوقائع ، والثانية هي احترام الآخرين .

الدرس الثاني

توكفيل وماركس

حاولت في الأسبوع الماضي أن أبين لكم أن الأسئلة التي كان يوجهها لنفسه عالم الاجتماع كانت نابعة من الواقع التاريخي ، وأنها كانت إدراكا للوسط الاجتماعي ، وأن علم الاجتماع نفسه كان محاولة لتفسير المجتمع ككل من ناحية ، ووضع الفوارق التاريخية في موضعها الصحيح من ناحية أخرى .

أما اليوم ، فسأحاول أن أعرف للمشكلة الاجتماعية التي ستكون أساساً للحاضرة في مجموعها . ولهذا الغاية ، سأستند إلى ثلاثة مذاهب اجتماعية كانت قائمة في النصف الأول من القرن التاسع عشر . وهي مذاهب أوجست كونت ، وتوكفيل وماركس ، وعلى وجه الخصوص مذهباً توكفيل وماركس . والسبب في ذلك ليس سبباً طارئاً . فأغلب أيدى يولوجياتنا السياسية والاجتماعية إنما ترجع إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر . ونحن اليوم لا نزال نعيش على رصيد الأفكار المتطورة لمفكرى ذلك العصر ، وليس هناك أجدى من الرجوع إلى الوضع في القرن الماضي لتحديد وضعنا الحالي من جديد وطريف .

منذ قرن مضى ، كان يسيطر على عقول المفكرين حدثان : الحدث الأول هو الثورة الفرنسية ، والحدث الثاني هو التطور الذي حققته للصانع الأولى . لقد فسر جميع رجال الاجتماع في النصف الأول من القرن التاسع عشر انهيار الملكية الفرنسية ، وسقوط الطبقة الاجتماعية من جهة ، كما فسروا

التطور العظيم الذي حققته وسائل الإنتاج من جهة أخرى . والنظريات الاجتماعية تتحدد بالمعنى الذي تضيفه على هذين الحدين الهامين ، وسأحاول أن أميز مسألة أوجست كونت ومسألة توكفيل ومسألة ماركس بالنسبة لهذين الحدين بالذات .

إن الثورة الفرنسية ، في رأي أوجست كونت ، هي تعبير عن عقلية يصفها بالعقلية الميتافيزيقية أو الانتقادية ، وهي بوصفها هذا ثورة غير قادرة على إقامة نظام اجتماعي . ولذلك فإن الهدف الذي يسعى إليه سان سيمون وأوجست كونت هو إعادة إقامة الموافقة الجماعية بين أعضاء المجتمع على أساس مجموعة من المعتقدات المشتركة . ويقول أوجست كونت إنه مامن مجتمع يستطيع الحياة ما دام لا يجمع بين أعضائه جميعاً مقياساً للقيم ونظام للمعتقدات . هذه المعتقدات المشتركة الدينية ، قضت عليها العقلية الميتافيزيقية الانتقادية ، والعقلية العلمية . ومن المستحيل إعادة إقامتها بصورتها القديمة ، غير أنه لا بد من إعادة خلق نظام للمعتقدات يكون أساساً للنظام الجديد . وبمعنى آخر لما كانت الثورة الفرنسية قد اعتبرت ثورة هدامة فإننا الآن أمام مجتمع يقوم أساساً على الاقتصاد ويعوزه الأساس الديني . وبما أن قيام الصناعات الأولى أصبح شيئاً مسلماً به ، وأصبحت الثورة الفرنسية أمراً واقعاً ، فقد بقي أن نعرف من أين سينبثق النظام الجديد الذي سيشكل المجتمع الصناعي ويوجه حركته .

أما في نظر توكفيل فإن الحركة الديمقراطية هي الحدث الأكبر الذي يتحكم في مستقبل المجتمعات . والحدث الحاسم ليس هو المصانع الأولى التي لاحظناها والتي يعرفها ، وإنما الحركة الديمقراطية التي يعرفها بتفكك طبقة الماضي الأرستقراطية ، وبالتقارب التاريخي بين أوضاع الأفراد .

وكذلك يتخذ ماركس من الثورة الفرنسية نقطة بداية لتفكيره ، ولكن ليعان التناقض بين الأفكار التي قامت باسمها الثورة الفرنسية ،

وبين الواقع لاجتماعى الذى يراه أمام عينيه . فما كادت الثورة تشتعل حتى نشأ لانفصام بين المجتمع والدولة ، وبخاصة الشقاق العمال بالنسبة للنظام الاقتصادى . لقد أظهر ماركس فى مؤلفاته الأولى أول صراع بين مجتمع جديد وبين دولة تقليدية عاجزة عن إدماج المجتمع الجديد ، ورأى صراعاً آخر فى داخل هذا المجتمع بين البروليتاريا المستغلة والرأسمالية التى تقوم باستغلالها . وعلى ذلك فإن ماركس يرى أن وحدة المجتمع والدولة لن تدوم أكثر من درام الوحدة أو الاتفاق داخل المجتمع نفسه .

يوحه إلينا هؤلاء المفكرون الثلاثة ثلاثة أسئلة ، لا تزال قائمة حتى اليوم ، على الرغم من اختلاف ألقاظها . إن سؤال أوجست كونت هو بالتقريب : إننا فى بعض المجالات ، نفكر تبعاً للمنهج العلمى ودقته ، فكيف يمكن ، فى عصر العلم ، إعادة إقامة وحدة العقيدة الدينية ؟ أما سؤال توكفيل فهو : إن جميع المجتمعات الغربية الحديثة تسير نحو المساواة . فماذا ستكون عليه طبيعة هذه المساواة من الناحيتين الاجتماعية والسياسية ؟ وأما ماركس فسؤاله هو : إن صراع الطبقات قائم فى قلب المجتمع الصناعى بسبب الصراع الأساسى القائم بين العمال وبين من يملكون وسائل الإنتاج ، ففى أية ظروف يمكن إقامة وحدة فى النظام الاقتصادى والاجتماعى ؟

وسنأخذ من هذه الموضوعات الثلاثة نقطة انطلاق إلى دراسة تكوين المجتمعات . وفى هذا العام ، سأدع جانباً نظرية أوجست كونت .

وينبغى لنا بعد ذلك نظريتنا توكفيل وماركس . إن توكفيل لا يكتفى بنأ كيد الحركة الجارفة نحو المساواة الاجتماعية ، بل إنه يجتهد فى الوصول إلى النتائج التى لا يمكن تجنبها والنتائج التى يمكن تجنبها والناجئة عن هذا الحدث الأكبر ، ألا وهو المساواة بين الأوضاع الاجتماعية . وماركس من جانبه لا يؤكد الصراع بين الطبقات فحسب ، وإنما يجتهد فى التوصل إلى القوانين المحركة والقوانين المغيرة للنظام الرأسمالى .

إن المشكلة التي سائرها اليوم تتلاقى مع مشكلة توكفيل ومشكلة ماركس . إنها مشكلة خاصة بي ، سأحاول تحديدها مبتدئاً بهذين للفكرين ، وذلك بأن أحلل بنوع خاص الطريقة التي يصوغ بها كل من توكفيل وماركس هذه المشكلة .

يتناول توكفيل قبل كل شيء الأوضاع الاجتماعية والأوضاع السياسية للمجتمعات الحديثة ، ونقطة البداية عنده هي - كما قلت - الحركة الديمقراطية . وأود أن أقرأ عليكم بعض سطور كتبها توكفيل حتى أسمعكم صوته ، وحتى أوضح هذه الآراء المجردة .

يقول : « لقد وجدنا في كل مكان أن الأحداث في حياة الشعوب تتحول لصالح الديمقراطية . لقد طاون الناس جميعاً على قيامها بمجهوداتهم أولئك الذين قصدوا العمل على إنجازها ، والذين لم يفكروا قط في خدمتها والذين كاخفوا من أجلها ، بل وحتى أولئك الذين أعلنوا أنهم أعداؤها . لقد اندفع الجميع على نفس الطريق ، وعمل الجميع متضامنين . »

إن التطور التدريجي للمساواة بين الأوضاع هو إذن حدث تقرره العناية الإلهية . فهو يتسم بأهم مميزاتها ، وهو شامل ، باق مستمر ، وهو دائم خارج عن نطاق قوة البشر . فالأحداث جميعاً والناس جميعاً في خدمة نموه وتطوره .

إن الكتاب الذي سنقرأه قد كتب تحت تأثير نوع من الرعب الديني ، بعثت به في نفس الكتاب رؤية هذه الثورة الجارفة التي تسير منذ قرون عديدة عبر جميع العقبات ، والتي نراها اليوم أيضاً تتقدم وسط الخراب التي سببتها .

لندع جانباً التعبيرات التي مثل « حدث إلهي » التي توحى بمفهوم ديني .
إن الحدث الأساسي هو أن مجتمعات للماضي كانت في نظر توكفيل
مجتمعات ينتمى كل شخص فيها ، لا إلى طبقة ، بالمفهوم الحديث لكلمة
طبقة ، وإنما إلى طبقة بالمعنى القديم ، في حين أن الأوضاع الاجتماعية للجميع
اليوم تنجه نحو التقارب .

إن إلغاء الفوارق الاجتماعية في نظر توكفيل يؤدي بطريقة لا يمكن
مقاومتها إلى زيادة سلطات الدولة . ففي المجتمع الديمقراطي لا بد وأن
يلجأ غير المتميزين ومهضومو الحق إلى الدولة لتخفيف نتائج وضعهم
المهين . والدولة ليس في وسعها ألا تقوى في مجتمع ديمقراطي ، لأن السلطة
لا توفقها إلا السلطة ، ولأنه في المجتمع الديمقراطي لا يوجد في الواقع إلا
سلطة واحدة هي الدولة . ومن ثم كان سؤال توكفيل : مادامنا قد قبلنا أن
أن المجتمعات الحديثة هي مجتمعات ديمقراطية ، فإذا ستكون عليه الطبيعة
السياسية لهذه المجتمعات ؟

إذا أردت أن أترجم هذه الأفكار في ألفاظ علم الاجتماع الحديث
فإنني أقول : إذا ما اخترنا هذه التسمية : مجتمع ديمقراطي ، فإنه لا ينتج
عنها بالضرورة ، لا نظام برلماني ولا نظام استبدادي .

أو بمعنى آخر ، يتضمن المجتمع الديمقراطي بالنسبة لمعانيه الممكنة ، فيما
يتضمن من معان ، استبداد حزب واحد ، كما يتضمن تنافساً بين أحزاب
عديدة . فهناك إذن أحداث تنتج بالضرورة عن المساواة بين الأوضاع
الاجتماعية . كما أن هناك أحداثاً لا تنجم عنها .

وها كم بعض أمثلة من النتائج التي يرى توكفيل أنه لا يمكن تلافئها .
إن روح الأقدام والمبادرة في المجتمع الديمقراطي لها المكانة الأولى . إن

الرغبة في الإثراء تحمل محل الرغبة في المجد والطموح . وبمعنى آخر فإن
توكفيل يجد ، كنتيجة للواقع الديمقراطي الأساسي ، أن القيم الاقتصادية
التي كانت عند سان سيمون في المرتبة الأولى ، تحمل هذه المرتبة أيضاً ،
وذلك كنتيجة للواقع الديمقراطي الأساسي . فالمجتمع الذي تسير فيه
الأوضاع الاجتماعية نحو التقارب ، لا نجد فيه نفس الرغبة في المجد ، ونفس
الطموح إلى القوة ، الموجودة في المجتمع الطبقي التقليدي . فكل شخص
في المجتمع الذي تسوده المساواة ينصرف إلى البحث عن الثورات المزايمة .

ومن ناحية أخرى ، فإن توكفيل ، على خلاف ماركس ، وفي رأي
أنه كان على صواب ، يعتقد أن الحركة الديمقراطية ، وقد اختلطت بالمجتمع الصناعي
ستضعف من الطبقات الوسطى . وهو يرى أن المجتمعات الديمقراطية سوف
تتميز بتضخم حجم الطبقات الوسطى . (طبقات بمعنى فئات الدخول) . سوف
يقل الأغنياء شيئاً فشيئاً ، وسوف يكون هناك أيضاً فقراء جداً ، ولكن
العدد الأكبر سيكون في المستوى المتوسط . ومن هنا ينتهى في استخلاصه
بطريقة غريبة ، وضد تفسيرات ماركس ، إلى أن المجتمعات الديمقراطية
ستكون مضطربة ورتيبة . فالناس سيصارعون صراطاً يتزايد في شدته وحميته ،
ولكنهم سيصبحون في نهاية الأمر قليلي الثورة والتمرد . إنه يتصور نوماً
من التفاهة الصاخبة الخالية من العمق . وتوكفيل يكتب بطريقة لا ندرى
معها دائماً هل يتمنى للمجتمعات الديمقراطية أن تكون هادئة أو ثورية .
يوجد عند توكفيل نوع من رومانسية العظمة . والمجتمعات البورجوازية
وقد اشتهر أن مثلها الأعلى هو استتباب النظام ، هذه المجتمعات لم تكن
تروقه كثيراً ، ولكن الاتجاه ليس إلى إقامة للمساواة في الثروات ، وإنما
إلى القضاء على الفوارق الضخمة ، مع جماهير نامية مرتبطة بالنظام الاجتماعي
هذا الاتجاه كان يبدو له أقوى وأعظم .

إن ما أدهش توكفيل في المجتمع الأمريكي إنما هو الميل نحو الخضوع

والتكليف. فالمجتمع الأمريكي كان يبدو له مهددًا بأن يصبح استبدادياً ليس بظهور مستبد على حين فجأة، وإنما بسبب استبداد كان يخشاه، وبعد قرن من الزمان ما زالت لدينا جميع الأسباب التي تجعلنا نخشاه، ألا وهو استبداد الأغلبية.

ماذا كان يقول توكفيل عن الظواهر التي كانت تثير دهشة ماركس؟ . لقد دفعني الفضول إلى كتاب «الديمقراطية في أمريكا» لكي أقرأ الصفحات القليلة التي يتحدث فيها عن الظواهر التي يعتبرها ماركس أمم ما في الموضوع.

توجد فقرة واحدة على ما أعتقد، في كتاب «الديمقراطية في أمريكا» تتحدث عن الأزمات الصناعية. لقد كان ينظر إليها ويلحظها مثل جميع المراقبين في عصره. ويضيف أن الأزمات قد تكون مرتبطة بالاضطراب العجيب الذي يسيطر على المواضع، ويرغبهم في الانشاء، والقيام بالمشروعات، والثراء، وبالحركة الدائمة للناس والأعمال. ويضيف: إن هذه الأزمات الصناعية يبدو أنها تنملاً جزءاً لا يتجزأ من مجتمعنا، وليس هناك أمل كبير في إزالتها من هذا المجتمع.

إنه لا يرى في الأزمات الاقتصادية نتيجة للحركة التاريخية. إنه لا يتمتع بحاسة الشعور بالفماض الرمزي.

وفي الولايات المتحدة لاحظتوكفيل بالطبع العلاقات بين العمال وأصحاب الأعمال، مع أن الولايات المتحدة في ذلك العصر، كانت مكونة من جمهوريات زراعية على الأخص. فإذا يقول عنها؟ إن أولى ملاحظاته وهي في محلها، لا تنم عن ابتكار كبير. ففي المشروعات الصناعية التي لاحظها في الولايات المتحدة وأوروبا، لا يوجد اتفاق بين العمال وأصحاب الأعمال. إنهما طلمان كل منهما يجهل الآخر، عالمان متعاديان، فالعمال يعملون لحساب صاحب عمل لا يعرفونه ويكرهونه في أغلب الأحيان. ويبدو هذا في نظر توكفيل وضماً يرثى له، ولكنه لا يراه جوهرياً. ويرى أن هذا العداوة ستخف وطأته مع الزمن وبالعكس راح يفكر في معنى التفاوت الصناعي لمجتمع في مجموعه. وإن رجال الصناعة ورجال المال، في نظر أوجست كونت وسان سيمون، هم

أصحاب النظام الجديد ، وقادة المجتمع الذى خلفته الصناعة ، وعظماء المجتمع الجديد . إن توكفيل يلاحظ قيام تدرج فى المجتمع الصناعى . فعلى رأس المشروعات يوجد قادة هم فى نفس الوقت أصحاب أدوات الانتاج (وهو لا يستخدم هذا التعبير) ولكن هؤلاء القادة سوف يشكلون أوهى نوع من الأرسقراطية وأضعفها ، وأكثرها زعزعة ، وأقلها إدراكا لطبيعتها . إن رجال الأعمال ، وهم الطبقة القائدة فى المجتمع الصناعى ، يبدوون فى نظر توكفيل ، بالنسبة إلى المجتمعات التقليدية وبمقارنتها بها أرسقراطية تافهة . فأصحاب الأعمال ينتقلون بمنتهى اليسر من الوضاعة إلى العظمة ، وينحدرون من العظمة إلى البؤس . فهم لا يتمتعون بنعمة الاستمرار والرسوخ ، ولا يدركون وجود عالم مشترك . ولا يملكون إرادة قيم مشتركة ، وهى سمات الأرسقراطية الحقة .

إن توكفيل لم يتجاهل أبدا الصراعات الموجودة داخل المجتمع الصناعى ولا قيام تسلل طبقي داخل هذا المجتمع الصناعى . ولكنه لم يتصور أنه ينتج عن ذلك نظام مشابه لأرسقراطيات الماضى .

بقيت ظاهرة أخيرة أريد أن أتحدث عنها قليلا . ماذا يقول توكفيل عن الحروب ؟ لقد كانت الحروب فى تاريخ البشرية إحدى الظواهر الكبرى . لقد كانت الطبقات الاجتماعية إلى حد كبير انعكاسا للطبقيات ولا يستطيع عالم الاجتماع أن يفكر فى طبيعة تكوين المجتمعات الصناعية دون أن يفكر فى ظاهرة الحرب .

ويتحدث توكفيل عن الحروب التى تقوم بها الديمقراطيات ، وعن الموقف الذى تتخذه المجتمعات الديمقراطية حيال ظاهرة الحرب . وهو يقول كلاما معقولا جداً : ستلقى المجتمعات الديمقراطية عناء كبيراً فى الشروع فى هذه الحروب ، لأن الشعوب فى مجتمعات الاهتمام الأول فيه هو السعى وراء الثروة ، لا تقبل فى زمن السلم بذل التضحيات اللازمة لإعداد عتاد حربى قادر على

العمل . ومن ناحية أخرى ، فما إن تعلن الحروب ، حتى يتضح أنها غريبة كل الغرابة عن الطبيعة الاقتصادية للمجتمعات . لهذا فهناك خطر كبير وهو أن تظل المجتمعات الديمقراطية عاجزة عن إنهاؤها . إن توكفيل لم يجهد المحطّر المزدوج في عصر الديمقراطية ، ألا وهو عدم الاستعداد قبل الصراع من ناحية ، والتشبث والتمسك بعد وقوعه من ناحية أخرى . ولما كان عدد الرجال القادرين على حمل السلاح يكاد يختلط بمجموع سكان المجتمعات الديمقراطية فإن الأسلحة والحروب لا يمكن إلا أن تلعب فيها دوراً كبيراً .

والآن ، لنحاول أن ندين المشكلات التي وضعها ماركس وتكون متعارضة مع مشكلات توكفيل .

يعتبر توكفيل الثورة الفرنسية ظاهرة كبرى مادامت هذه الظاهرة قد تبعت الحركة نحو المساواة في الأوضاع الاجتماعية خلال القرون . ولكن الحركة بدأت قبل الثورة الفرنسية وما زالت قائمة بعدها ، وفوق ذلك فمن الممكن أن تقع في بلدان أخرى دون أن يصحب ذلك انفجار ثوري .

والثورة في نظر ماركس لها معنى هام من وجهة أخرى . إنها تعود إلى صراع أسامي داخل مجتمع ما قبل الثورة ، ذلك المجتمع الذي كان يتميز ببناء إقطاعي في أساسه ، فقد كان هذا البناء يتكون من دول تمت في داخلها تدريجياً وسائل الإنتاج التي كان من شأنها القضاء على النظم التقليدية . ويرى ماركس ، كما يرى توكفيل ، أن الثورة الفرنسية هي نتيجة لحركة ممتدة خلال القرون ، ولكن الانفجار العنيف نفسه ، كان في نظر توكفيل ، حدثاً بغيضاً . فقد كان من الممكن أن تقوم مساواة في الأوضاع بدون ذلك العنف الذي كان الطابع المميز لسنوات الثورة الفرنسية والإمبراطورية . ومن ناحية أخرى فقد أعطى ماركس للانفجار نفسه ، أي لعملية الفصل العنيفة ، معنى جوهرياً . لقد رأى أن إفسار النظم القديم كان نتيجة للحركة التاريخية ، وأن الانتقال من نظام إلى نظام آخر لم يكن ليتم بطريقة تدريجية متصلة ،

ولكنه كان لابد أن يتم عن طريق العنف . إن الظاهرة الثورية ترجع في نظر توكفيل إلى الماضي أكثر من رجوعها إلى المستقبل ، أما في نظر ماركس فإن الظاهرة الثورية قد وقعت أولاً في الماضي عند قيام الدولة الثالثة ، وإن قيام الدولة الرابعة ، وهي البروليتاريا ، سوف يتميز بدوره بثورة عنيفة .

وكما رأينا ، فإن المجتمعات الحديثة في نظر توكفيل هي أساساً مجتمعات اقتصادية تسيطر عليها روح الإقدام والمبادرة . ولكن روح الإقدام وتسلط فكرة الثراء وتكوين الثروات ، ليس في نظر توكفيل إلا نتيجة فرعية للثورة الديمقراطية . إن النتيجة الأساسية ، النتيجة الكبرى ، هي نحو الفوارق الطبقيّة ، والمساواة أمام القانون . فلأن الناس متساوون ، أمام القانون ، يصبح نشاطهم الرئيسي نشاطاً اقتصادياً .

وعلى العكس ، فإن الحدث الأكبر في نظر ماركس هو التطور الصناعي الذي يخلق صراعاً جديداً وأساسياً ، صراع البروليتاريا والرأسمالية . إن توكفيل لا يجهل هذا الصراع ، ولكن هذا الصراع في نظره إنما هو ظاهرة من بين ظواهر أخرى داخل المجتمعات الديمقراطية التي تحركها روح الإقدام والمبادرة ، وعلى العكس ، يرى ماركس أن صراع البروليتاريا وأصحاب المشروعات هو نتيجة الحركة نحو المستقبل . إن المساواة التي يشهد توكفيل تطورها التدريجي من تدخل ، في نظر ماركس إلا مع قيام الدولة الرابعة .

إن توكفيل وماركس يبحثان كلاهما عن المبدأ السائد الذي يعطى للمجتمعات الحديثة شكلها . إن توكفيل يرى أن عقلية الصناعة والتجارة والمال هي عقلية مجتمعنا . وربما وافق ماركس على أن مجتمعاتنا الحديثة يسيطر عليها الاهتمام بجمع المال . إن النصوص التي كتبها ماركس في شبابه تضم صفحات تم في نفس الوقت عن كاتب أخلاقي وعالم اجتماع يتحدث فيها عن الاستبداد الذي يمارسه المال على الناس وعلى القيم الإنسانية . غير

أن هذه الطريقة التي يتبعها تو كفيل في دراسة المجتمع الحديث ، وكأنه أساسا مجتمع ديمقراطي واقتصادي ، قد يبدو أنها تتجاهل العنصر الأساسي في مفهوم ماركس . إن الظواهر هي التعبير أو النتيجة لمدين رئيسيين : قوى الإنتاج ، أى الإعداد الفنى للعمل وتنظيمه من جهة ، ومن جهة أخرى علاقات الإنتاج ، أى العلاقات القانونية التي تقوم بين الأفراد بمقتضى علاقتهم بملكية وسائل الإنتاج .

ومع ذلك فإن ملكية وسائل الإنتاج والصراعات التي تنتج عنها أو أشكال الإنتاج ، كل هذا يتحدث عنه تو كفيل ، ولكن بطريقة طارئة . وهو يقول مثلا إنه مما لا شك فيه أن المجتمعات الديمقراطية سوف تزداد ثراء وغنى ، ملائمت الرغبة في الوصول إلى حياة كريمة تسيطر على هذه المجتمعات ، فكيف تتصور أن الثروة لا تزداد فيها ؟ ولكنه يتحدث عن ذلك وكأنه حدث يقع من تلقاء نفسه نتيجة واضحة لروح المجتمعات الحديثة . وعلى العكس ، فإن عالم الاجتماع في نظر ماركس يفتقر الأساس لو أنه لم يبدأ بما يعتبره ماركس أساس جميع المجتمعات ، ألا وهو حالة قوى الإنتاج التي تنتج عنها علاقات الإنتاج ثم البناء الفوقى . ولذلك فإن ماركس يبدأ من ظاهرة الصناعات المتوسعة ، لكي يقيم نظرية للبناء الاجتماعى ، نظرية للعصور المتعاقبة للاقتصاد والمجتمعات البشرية ، وأخيراً نظرية لتطور المجتمعات الرأسمالية المعاصرة .

هذا الخلاف بين وجهات النظر يرجع ، في مفهومى ، إلى الموقف الشخصى والتاريخى لسكالا المفكرين اللذين نستند إليهما فى بحثنا .

فتوكفيل ينحدر من أسرة أرسنقراطية عريقة ، وهو يرى أن الحدث الأكبر هو بالضبط زوال التمييز الوراثى للأوضاع الاجتماعىة ، وهو فى « تقديراته » متأثر بميوله الحرة بشعور دينى عميق . إن تو كفيل يقبل بلا حماس ، الحركة الجارفة التي تدفع المجتمعات الحديثة نحو الديمقراطية ، وهو

يتمنى أن يكون في وسع الدين تثبيت هذه المجتمعات الديمقراطية ، وهو يهتم بنوع خاص بإعطاء القيم التحررية في حضارة تدعو إلى المساواة . وفي وسمننا أن نلخص مشكلة تو كنفيل في السؤال الآتي :

ما هي احتمالات بقاء المجتمع الديمقراطي مجتمعا حرا ؟

أما ماركس فهو مفكر من أصل برجوازي ، يميل إلى تفضيل الثورة بسبب الوسط الذي عاش فيه . لقد كان جوجامعة برلين معادياً لنظام بروسيا المحافظ في ذلك الوقت . وهو ليس متديناً ، وهو أساساً فيلسوف . على النقيض من تو كنفيل .

أما تو كنفيل - وهو المنتدين الحر - فالذي يهيمه في المجتمعات الديمقراطية إنما هو إنقاذ القيم الأخلاقية والدينية . أما ماركس فيعنى بالكشف في حركة المجتمعات السياسية عن حل مشكلاته الفلسفية . إن الصورة النهائية للمجتمع المتصالح مع نفسه ، هي في رأي ماركس صورة مجتمع تغلب على التناقضات القائمة في داخله ، مجتمع تعيش فيه من جديد طائفة من الناس كل منهم يمتدح بالآخر . ومع ذلك فإن اختلافات الموقف في المجتمعات هذه لا تمنع أن يضع كل من تو كنفيل وماركس مشكلة اجتماعية متشابهة تقريبا . وعلى كل فليس من المستحيل مزج المشكلات التي يراها كل منهما . إنهما كليهما يريان أن تطور المجتمعات الصناعية يخلق أنواعا من الصراع في مجال العمل ، بين العمال وأصحاب الأعمال . وهنا يبرز سؤال أساسي : ما هو تأثير تطور المجتمع الصناعي على الفوارق بأوسم معانيها ؟ إن القضاء على الفوارق الطبقيّة أو الفوارق بين الأوضاع الاجتماعية كان أمراً واقعاً في عصر تو كنفيل ، كما كان في عصر ماركس ، ولكن ماركس وتو كنفيل قد وجدا أن تنظيم العمل يخلق مرة أخرى عدم مساواة بين العمال وأصحاب العمل . وبعد مرور قرن نستطيع أن نلقى هذا السؤال : ماذا عن هذه التفرقة الاقتصادية والاجتماعية ؟ إلى أي حد عمل تطور المجتمعات الصناعية على تخفيف الفوارق الاجتماعية والاقتصادية أو بالعكس أدى إلى تقويتها ؟

إن ماركس يعتبر الصراع بين العمال وأصحاب الأعمال أمراً أساسياً . ومما لا جدال فيه أننا نجد أن هذا الصراع قائم بين العمال وأصحاب الأعمال في المجتمع الحالى . إلا أن ماركس لم يكن يجهل الأشكال الأخرى للصراعات بين الطوائف الاجتماعية . إنه لم يكن مقتنعاً تماماً أن المجتمع الصناعى يستطيع أن يقيم من نفسه ، ولو عن طريق الثورة ، مجتمعةً حقيقياً . إن عبارة على الأقل ، قالها ماركس تجعلنا نلمح احتمالين مشابهيين لاحتمالى تو كفييل : اشتراكية أو همجية . كذلك ربما قال تو كفييل : مجتمع ديمقراطى بلا شك ، ولكنه قد يكون مستبداً وقد يكون حراً . والجديد بالنسبة لنا هو الشيء الذى لم يهتم به المفكرون كما نفعل نحن اليوم ، ألا وهو نمو الثروة العامة .

فبالنسبة لتو كفييل ، كان الحدث الأكبر هو القضاء على الفوارق . وبالنسبة لماركس كان الصراع بين البروليتاريا وأصحاب الأعمال . ولكنى أميل إلى الاعتقاد بأنه بالنسبة لنا فإن الحدث الأكبر ، والذى نصادفه في المجتمعات الصناعية السوفيتية كما نصادفه في المجتمعات الصناعية المسماة بالغربية ، هو تقدم الانتاجية أو زيادة القيمة التى ينتجها المجموع ، وكل فرد داخل المجموع . إن هذا الحدث الأكبر ينقلنا إلى حدث آخر لم يضعه كل من تو كفييل وماركس في المقام الأول ، ألا وهو اختلافات العدد . فاذا اعتبرنا نمو الانتاجية كاختلاف أساسى ، فإن نتائج ذلك على المجموع ستكون أساساً مختلفة تبعاً لما سيكون عليه المجتمع في المستقبل من حالات ثبوت ، أو زيادة بسيطة ، أو زيادة سريعة .

إننا لسنا بصدد اختراع أحداث أو وقائع لم يرها هذا العالم الاجتماعى أو ذاك ، لأن نفس الأحداث قد شاهدناها الجميع . إن الذى يتغير هو اشتداد حدة هذه الأحداث أو تلك ، أو إدراك العلاقة بين هذه وتلك إدراكاً كاملاً . إن المشكلة التى أريد أن أبدأ بها هى الآتية : مادنا قد تقبلنا أننا نلاحظ في المجتمعات الحربية والغربية والسوفيتية حدثاً كبيراً ، ألا وهو تطبيق العلم في الصناعة ، الذى يؤدي بدوره إلى زيادة الإنتاج ونمو الموارد بالنسبة للجماعة

وبالنسبة لكل فرد من أفراد الشعب ، فما هي إذن نتائج هذا الأمر على النظام الاجتماعى ؟

أما تو كفيل فإنه كان يتجه نحو المساواة بين الأوضاع ، ويتساءل عما ستكون عليه العادات وطريقة التفكير والنظام السيامى لمجتمع تتساوى فيه الأوضاع الاجتماعية . إننى شخصياً أرى أن المجتمعات الحالية ترى أن النشاط الاقتصادى هو النشاط الرئيسى ، وترفض نظرياً وجود فوارق وراثية . فأولوية الاقتصاد والقضاء على الأرستقراطية التقليدية هما أمر واقع مكتسب . وزيادة الثروة فى هذه المجتمعات لم تصبح حدثاً ثابتاً خصب ، وإنما هى مطلب للجماهير والحكومات . وما نتيجة هذا على البناء الاجتماعى ؟ ماهى الفوارق التى يخلقها تطور المجتمعات الصناعية ؟ هل يزيد هذا التطور من قوة الطبقات المتوسطة كما كان يرى تو كفيل ، أم أنه يزيد من حدة الصراعات بين الطبقات كما كان يرى ماركس ؟

إن هذا السؤال وسيلة تنقادى بها منذ البداية التعارض بين رأسمالية - اشتراكية ، وهو طريقة الاعتبار الاشتراكية والرأسمالية وضعين من نوع واحد ، هو المجتمع الصناعى . لقد أقتنعتنى زيارتى لآسيا بأن المفهوم الرئيسى لمصرنا هو أنه مجتمع صناعى . إن أوروبا إذا نظرنا إليها من وجهة نظر آسيا ليست مكونة من عالمين غير متجانسين أساساً ، هما العالم السوفيتى . والعالم الغربى ، وإنما هى تتكون من حقيقة واحدة وهى الحضارة الصناعية . فالمجتمعات السوفيتية والمجتمعات الرأسمالية ليست إلا نوعين لجنس واحد أو وضعين لنموذج اجتماعى واحد ، ألا وهو المجتمع الصناعى المتطور .

لماذا كان موضوع محاضراتى هو « المجتمع الصناعى وتدرج الفئات الاجتماعية » ؟ ذلك لأن تدرج الفئات الاجتماعية هو فى نهاية الأمر الحدث الحاسم . فليس من الممكن قيام مجتمع إذا كانت العلاقات الانسانية لا تسود بين الذين يكونون هذا المجتمع . إن العقبة الكبرى فى سبيل التفاهم

في المجتمعات المعقدة هي بلا شك الفوارق . هناك درجة معينة من عدم المساواة الاجتماعية يستحيل بعدها قيام علاقات إنسانية ، ومن استطاع منكم أن يزور مجتمعات كمجتمعات الهند ، يدرك معنى نوع معين من أنواع البؤس .

وهكذا ، فعندما أضع مشكلة تدرج الفئات الاجتماعية ، فإنني أضع مشكلة فلسفية واجتماعية في نفس الوقت . إن المشكلة الفلسفية للسياسة هي « مشكلة الجماعة » ، مشكلة قيام نظام حقيقي يقبله أعضاء الجماعة . إنني سأبدأ إذن من المجتمع الصناعي كنموذج لأنواع المجتمعات السوفيتية أو المجتمعات الرأسمالية ، وسأقوم بتحليل الملامح الأساسية للمجتمع الصناعي والاختلافات بين أنماط المجتمعات الصناعية ، وسأحاول أن أرى إلى أي حد تؤدي ملامح المجتمع الصناعي إلى تحديد الفوارق تخفيفاً أو تدعياً ، وإلى تحديد نسب تدرج الطبقات ، وأخيراً إلى أي مدى يتجه تطور المجتمع الصناعي نحو تيسير إقامة اتفاق أو التمهيد له . ويمكن أن نسمي هذه الدراسة « عن صراع الطبقات » مادام صراع الطبقات لا يمكن إدراكه ، أو بمعنى آخر استيعابه إلا على ضوء البناء الاجتماعي ونتيجة لتحليله .

الدرس الثالث

ماركس ومونتكيو

حاولت في الأسبوع الماضي أن أشرح لكم المشكلة التي وضعتمها لنفسى
والتي سأبدأ منها في محاولتى لدراسة المجتمعات الحالية .

إننى ، على خلاف توكفيل ، لا أتساءل ما هي النتائج الاجتماعية لقضاء
على الفوارق في الأوضاع ، وإنما أتساءل عن الفوارق الاقتصادية والاجتماعية
التي يسعى المجتمع الصناعى إلى إقامتها . وعلى خلاف ماركس ، لا أتساءل عن
النتائج الاجتماعية للنظام الرأسمالى ، وإنما أتساءل عن النتائج الاجتماعية
للمجتمعات الصناعية عامة .

إن الأسباب التي دعنتى إلى صياغة للمشكلة في هذا الأسلوب هي أسباب
تاريخية وأسباب شخصية .

إن ماركس يوحى بأن الاشتراكية كانت - كما يقال - وريثة الرأسمالية ،
ومع ذلك فإن تجربة القرن العشرين تثبت أن النظم التي تطلق على نفسها اسم
الاشتراكية لا تختلف بالضرورة النظم الرأسمالية ، ولكنها إلى حد كبير ،
تؤدي الوظيفة التي ينسبها ماركس نفسه إلى الرأسمالية ، ألا وهي تطوير
القوى المنتجة ، ومن ثم ، فإذا كانت النظم التي تطلق على نفسها اسم الاشتراكية
تحل محل الرأسمالية أو تؤدي الوظيفة التي تنسبها الماركسية إلى الرأسمالية ، فمن
الطبيعى أن نضوغ المشكلة في كلمات أكثر تعميماً ، وأن نتساءل عن الملاح
للشركة لجميع أشكال المجتمع الصناعى . إن تعديلاتى الشخصية أيضاً بسيطة .
لقد بدأت ، في تفكيرى ، من مشكلة ماركس ، وبالتدرج وصلت إلى مشكلة
توكفيل . فى الأصل ، كنت أتساءل عن طبيعة النظام الرأسمالى وعن القوانين
التي تتحكم فى مصيره ، ثم تطرقت إلى السؤال عن المميزات الخاصة للمجتمعات
القائمة على أساس ديمقراطى ، وهو سؤال يمثل جزءاً من تراث توكفيل .

وسنتناول اليوم بالبحث بعض المشكلات للأنهجية . إنني أستعمل لفظ منهج بأعم معانيه ، وأعني بذلك الوسيلة للوصول إلى الغرض من البحث ، وفي موضوعنا هذا ، الطريقة إلى إدراك المجتمع في جملته .

إن إجابة ماركس على مشكلة إدراك الكل ، كما نجد لها في كتبه ، يطلق عليها عادة اسم مذهب المادية التاريخية . ولن أتناول هنا غير جانب محدود من مذهب المادية التاريخية ، وهو ما يمكن ويجب أن يطلق عليه التفسير الاقتصادي للتاريخ ، كما يصوغه ماركس في مقدمة كتابه « مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي » وفي هذا النص المشهور الذي يسميه ماركس نفسه ملخصاً لأرائه العامة ، نجده يقول « إن كل مجتمع يتميز ويتحدد بحالة معينة لعلاقات الإنتاج ، حالة تتفق مع حالة معينة لتطور القوى المنتجة . فعلى الهيكل الأساسي^(١) الذي تشكله علاقات الإنتاج ، تتطور الظواهر الأساسية والفكرية والدينية .

وماركس يفرق بين وجود هيكل أساسي اقتصادي — سياسي وبين المجتمع ككل ، إنه يعارض بين الواقع الذي تعيش فيه البشرية وبين إدراكنا نحن لهذا الواقع . فإنا لسكني نفهم مجتمعاً من المجتمعات ، يجب أن ندرك الطريقة التي يتبعها الناس في معيشتهم وليس الفكرة التي يكونونها عن حياتهم الخاصة . يجب أن ندرك الواقع الحقيقي للناس في عملهم وفي التنظيم الجماعي الذي يضمهم ، وليس في الأيديولوجيات التي يكونونها عن مجتمعهم الخاص .

إن علاقات الإنتاج الرأسمالي ، في المجتمعات الحالية تقوم على العداء : فمن ناحية يوجد المهيمنون على وسائل الإنتاج ، ومن ناحية أخرى البروليتاريا

(١) أسس البناء الاقتصادي أي السك الحديدية والمضار والطرقات والطائرات والسدود .. الخ .

المستغلة . وعلاقات الإنتاج هذه التي تقوم على العداة تنطوي على توتر مستمر ، وعند لحظة معينة ، تصل إلى مرحلة التعارض مع قوى الإنتاج . وقوى الإنتاج تنطور ، وهي لا تستطيع أن تجد لها مكاناً في الإطارات الاجتماعية والقانونية للمجتمع الرأسمالي ، حتى اللحظة التي ينفجر فيها التعارض في شكل ثورة . والطبقة المظلومة ، أي طبقة البروليتاريا ، قد حملها التاريخ ، أو كتب عليها التاريخ ، أن تحقق هذه الثورة .

إن هذا الملخص السريع ليس أكثر من تعليق على مقدمة كتاب ماركس « مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي » . فكيف نستطيع أن نفرس هذا النص ، وأى النتائج يمكن أن نستخلصها منه للمشكلة المنهجية ؟

فأول تفسير ممكن ، والذي سأطلق عليه « التفسير الوجداني » ، أو الميتافيزيقي ، ليس هو التفسير الماركسي الحق ، مع أن بعض النصوص التي كتبها ماركس توحى به . إن هذا التفسير مؤداه التأكيد بأننا نحكم على الناس حكماً كاملاً عن طريق عملهم والطريقة التي ينظمون بها هذا العمل ، وأن النظم الاقتصادية تتحول وهي خاضعة في ذلك لديناميكية خاصة دون تدخل من جانب الظواهر الخارجة عن النظام الاقتصادي . هذا التفسير الوجداني ليس هو تفسير ماركس ، لأنه ليس صحيحاً أن ماركس ينكر حقيقة الظواهر الأخرى أو فعاليتها ، وعندما يحاول أن يفسر الحركة الاجتماعية للمجتمع ، فهو يفرد مكانة المظاهر العسكرية والسياسية والدينية . وفي منطق صراع الطبقات تتدخل لحظة هامة : إدراك البروليتاريا لوضعها . لأن البروليتاريا ، بفضل الفلاسفة ، تدرك جزئياً ، وضعها كطبقة مستغلة ، فإنها تصبح طبقة ثورية ويصبح في وسعها أن تقوم بقلب النظام الرأسمالي : وإذا كان إدراك البروليتاريا لوضعها هو نتيجة من نتائج التاريخ ، فإن التفسير الوجداني لا يتفق مع فكرة ماركس الحقيقية .

أما التفسير الثاني فإني أطلق عليه « التاريخ الطبيعي للأجناس .

البشرية ، ومؤدى هذا التفسير هو التأكد من أن المظاهر الاقتصادية لها أهمية رئيسية في تفسير جيم المجتمعات ، وليس ذلك لأن هذه الظواهر أكثر فاعلية من غيرها ، وإنما لأن الإنسان هو أساساً كائن يعمل . ففي الحدود التي يكتمل فيها جوهر الإنسان في العمل فإن الطريقة التي يتم بها تنظيم هذا العمل تصبح السمة المميزة لكل مجتمع . ولنا بصدد تفضيل من ناحية السبب ، وإنما بصدد أفضلية مصلحة ، أفضلية تتعلق بالوجود كما نقول ذلك اليوم . إذا كان العمل يحدد جوهر الإنسان فن الطبيعي أن يركز عالم الاجتماع اهتمامه قبل كل شيء على كيفية العمل والتنظيم . ولن أناقش هذا التفسير ، لأنه لا يتعلق بمشكلتنا ، وهي العلاقة بين مظهر خاص من مظاهر المجتمع من ناحية ، والمجتمع في مجموعه من ناحية أخرى . وهذا هو ما يمكن أن نسميه المفهوم الثالث للتفسير الاقتصادي للتاريخ ، وهو المفهوم الخاص بعلم الاجتماع الذي سوف أبحثه .

من الممكن أن ينقسم هذا المفهوم إلى تفسيرين . فإذا فسرنا تفسيراً منهجياً بسيطاً فإننا نؤكد أن من المفيد ، والمناسب ، والمثمر لكي نفهم مجتمعاً ما ، أن نبدأ بتحليل قوى الإنتاج ، وتنظيم العمل المشترك وبناء الطبقات . علينا إذن أن نقرح وسيلة لتناول الموضوع ، وإظهار مراحل البحث دون أن يتضمن ذلك أى تأكيد جازم عن العلاقات بين التنظيم الاقتصادي وبقية المجتمع . إن هذا التفسير المنهجي البسيط لتفسير التاريخ اقتصادياً لا يثير أية مشكلة . إن من المشروع تماماً ، دون إجبار ، أن نبدأ دراسة المجتمع بتحليل العلاقات الاجتماعية أو تنظيم العمل .

أما التفسير الثانى الممكن لمفهوم المنهجي فهو أن نظاماً معيناً من البناء الفوقى يتجاوب مع حالة معينة لقوى الإنتاج أولاً ، ثم مع علاقات الإنتاج بعد ذلك . وهذه هي الصعوبات التي يؤدي إليها هذا التأكيد . فماركس يقصد بقوى الإنتاج تطوراً معيناً لوسائلنا التكنولوجية ، وتنظيماً معيناً للعمل

المشترك في نفس الوقت . وعلى حد قول « برودون » فإن تجميعك لمجهودات عدد كبير من الرجال هو أساس لايجاد قوة إنتاج إضافية ، ومن ثم فإذا كانت نقطة بدايتها هي فكرة القوى المنتجة ، وإذا قلنا إن حالة معينة من قوى الإنتاج تقابلها حتما حالة معينة لملاقات الإنتاج ، فيجب أن نثبت أن كل تطور تكنولوجي يستلزم حالة معينة من العلاقات بين الطبقات أو حالة معينة للنظام القانوني للملكية .

ويبدو لي أنه يكفي تحليل الوقائع لكي نرى أن هذه الصلة الوثيقة بين حالة القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج والتدرج البنائي ليس لها وجود .

ولنلق مثلاً : يمكن أن نحصل بالضبط على نفس التنظيم التكنولوجي للإنتاج الزراعي ، سواء أكانت الأرض ملكاً خاصاً لملك كبير ، أم كانت ملكية جماعية لجمعيات تعاونية منتجة على نظام « الكولخوز » أو كانت مملوكة للدولة . وبمعنى آخر ، فإن حالة واحدة لقوى الإنتاج يمكن أن تقابلها علاقات قانونية مختلفة في تنظيم الإنتاج . ولنلق مثلاً للمصانع الحديثة : لاشيء يشبه مصنع « ستروين » أكثر من مصنع « رينو » فلا يوجد اختلاف تكنولوجي جوهري في تنظيم الإنتاج بسبب كون الملكية فردية أو جماعية . وإذا ما تمادينا في التحليل استطعنا أن نبين أن مجتمعاً منقسماً إلى طبقتين اجتماعيتين ، طبقة ملاك وسائل الإنتاج وطبقة العمال ، لا يقابل بالضرورة نفس النظام الاقتصادي .

وليست هذه الملاحظات الأولية بحال رفضاً للتفسير الاقتصادي للتاريخ ، فأى دارس معتدل لهذا التفسير سيتقبل ما ذكرته الآن . والمناقشة للتمعقة أخرى بها أن تتعمق إلى مدى أبعد من ذلك . أريد فقط ، بهذه الأفكار المبدئية ، أن أبين أنه ليس من الممكن أن نبدأ من التأكد الجازم لتحديد علاقات الإنتاج بقوى الإنتاج ، ولا من تحديد التدرج البنائي بعلاقات الإنتاج . فإن المشكلة الحقيقية هي البحث عن مدى التباين الذي يتركه

التدرج البنائي : فأمام حالة معينة من العلم والتسكينك ، وأمام حالة معينة من قوى الإنتاج ، ما هو مدى التباين بين علاقات الإنتاج الذي يمكن ملاحظته والوقوف عنده ؟

يستهدف هذا التحليل المبدئي إحلال سؤال يتعمق بالواقف محل تأكيد جازم ممكن . نبدأ من تسمية معينة ونرى إلى أي حد يصل تحديد الظواهر الأخرى بواسطة هذه التسمية .

وبعد هذا الإبدال الذي أحلنا به سؤالاً محل تأكيد ، أود أن أعرض بعض الملاحظات على الالتباس الذي اكتنف الأفكار التي سبقها حتى الآن . لقد استعملت كلمة قوى الإنتاج ، وهي كلمة كلاسيكية لمركسية ، ولكنها فكرة يجب أن ندرج تحت مدلولها في نفس الوقت تطبيق المعارف العلمية على تنمية الإنتاج وتنظيم اجتماعياً معيناً ، أو سياسياً ، للإنتاج . ولكن قوى الإنتاج هذه التي يجب أن تكون أساس المجتمع تستوعب في داخلها جزءاً مما نطلق عليه « البناء الفوق » . ومن ثم كانت النتيجة التي خرجت بها هي أن التمييز بين البناء الأساسي والبناء الفوق ، هي فكرة مبهمة ، ومن الصعب استخدامها ، لأن الواقع الاجتماعي ككل ، في رأبي ، يقع في مجال واحد . فليس هناك واقع مادي من ناحية وواقع أيديولوجي من ناحية أخرى . والتنظيم الاقتصادي الذي يمثل ما يطلق عليه أساس المجتمع ، يحمل في طياته معرفة علمية معينة ، كما يحمل غالباً طريقة معينة لتصور العالم . لا بد إذن أن نعتبر جميع ألوان النشاط البشري ذات مدلول وألا نحاول أن نخلق عارضاً بين أساس من نوع مادي وبين تدرج بنائي من نوع أيديولوجي .

والرأى القائل بعلاقات الإنتاج مبهم أيضاً . فهو يشمل تنظيم الإنتاج . أي ما ينتج مباشرة عن المعرفة العلمية وعن تنمية الإنتاج ، وهو يشمل أيضاً علاقات مختلف الأفراد بالملكية ، أي قوانين الملكية ، في حين أننا رأينا أن ثمة انفصالا ممكناً بين التنظيم الفنى والإنتاج وعلاقات الملكية .

وأخيراً فمن الممكن أن يشمل هذا الرأي أيضاً العلاقات بين الطوائف الاجتماعية التي نسميها الطبقات . وهذا الرأي الثالث مع ذلك يضاف إلى الرأيين الآخرين دون أن يرتبط بهما ارتباطاً وثيقاً بحيث إن علاقات الإنتاج يمكن أن تضم المجتمع كله تقريباً ، أي البناء الاجتماعي بأسره .

ليس هناك أبداً مفهوم صادق أو خاطيء ، المفهوم يكون مفيداً أو ملتبساً . وإن ما أردت أن أوضحه ، هو أن الرأي القائل بعلاقات الإنتاج رأى ملتبس ، لأنه يحتمل تفسيرات عديدة ويشمل مظاهر ليست منفصلة بعضها عن البعض انفصالياً تاماً .

أما عن أنماط الاقتصاد أو المجتمع الشامل ، فانكم تعلمون أن ماركس يفرق بين طرق الإنتاج البدائية ، والقديمة ، والإقطاعية ، والرأسمالية ، وفي الأفق طريقة الإنتاج الاشتراكية . فالمجتمع القديم يتميز بالرق ، والمجتمع الإقطاعي يتميز بالفقنية ^(١) (Servage) ، والمجتمع البرجوازي يتميز بالاستئجار . إن تعريف الاقتصاد عن طريق لأئحة العاملين أمر ممكن ، ولكنه ليس التعريف الوحيد الممكن ، ولم يثبت ، على الأقل عند نقطة البداية ، أن مجموع مميزات الاقتصاد القديم ، أو الاقتصاد الإقطاعي ، أو الاقتصاد البرجوازي ، في وسعها ألا تكون خاضعة لهذه الخاصية الأساسية .

هل يصبح نظام الملكية الخاصة والتنافس ، في وقت ما عقبة في سبيل تطور القوى المنتجة ، وهل من الواجب أن يتخلى هذا النظام عن مكانه لنظام اشتراكي ؟ ليس هذا سؤالاً أرغب في الإجابة عنه في بداية هذه المحاضرة ، مادامت المحاضرة كلها ستكون اجتهاداً لايجاد جواب لهذا السؤال ، الذي أثاره تحليل ماركس . عندما يقول ماركس إن القوى المنتجة تتطور بطريقة مستمرة وأنه ابتداء من لحظة معينة تصبح الملكية الخاصة

(١) العلاقة بين الإقطاعي ومن يعملون في أرضه ، في العصور الوسطى (المترجم) .

عقبة في سبيل تطور القوى المنتجة ، فان الأمر يكون تأكيداً للواقع ، سأحاول أن أخضعه لمراجعة التجربة التاريخية ، وعلى وجه الخصوص التجربة التاريخية التي تمت بعد ماركس .

إن هذا التحليل السريع لنظريات ماركس يقودنا إلى نتائج سلبية . إننا لا نبدأ من تفسير حازم للعلاقات بين البناء الأساسى والبناء القوى ، أو بالأحرى ، بين تنظيم الانتاج والتنظيم الاجتماعى فى مجموعه . إننا لا نقبل كأمر بديهي ، أن كل مجتمع يحدده نوع معين من الاقتصاد ، وأن كل نوع من الاقتصاد يتحدد بعلاقة الأفراد فى العمل . إننا نسلم بوجود علاقات سببية من جميع الوجوه ، أو بالأحرى ، إنه مهما تسكن التسمية التى نبدأ منها ، فإن من الممكن أن نجد علاقات مع ظواهر تابعة .

وهذه النتيجة تتضمن مشكلة أو خطراً . ففي مذهب مثل مذهب التفسير الاقتصادى للتاريخ نعرف ما هى الظاهرة المبدئية ، ونعرف كيف نعرف كل نظام اقتصادى ، وكل نوع من أنواع المجتمعات . فإذا لم نقبل أية ظاهرة مبدئية أو أى تحديد من طرف واحد ، ألا نعرض بذلك أنفسنا لعدد لا ينتهى من العلاقات السببية من كل نوع ، دون أن نستطيع إقامة أية قاعدة أو نتيجة .

والملاحظ أنه ليس من المستحيل ألا نتصور أن علم الاجتماع يجب أن يكون تحليلياً محضاً . إننا نستطيع أن نتصور علم اجتماع يشرح إلى أى حد تؤثر جغرافية المجتمع أو عدد سكانه أو فنية الانتاج فى تنظيم الدولة ، وفى علاقات الطبقات ، نستطيع أن نتصور علم اجتماع يشرح مدى التأثير الذى يمارسه دين معين على عادات ، وعلى تنظيم الأسرة أو التنظيم السيامى ، نستطيع أن نتصور علم اجتماع تحليلياً محضاً يضاعف من العلاقات السببية ، مع تفاوت دقتها ، بين ظواهر معزولة دون محاولة الوصول إلى المجموع .

هذا هو ما كان يعنيه أستاذي « ليون برانشونج » في كتابه « تقدم الوعي في الفلسفة الغربية » كان يصرح بأن مونتسكيو ليس منسئ علم الاجتماع وإنما هو عالم الاجتماع بمعنى الكلمة . إن مونتسكيو في نظري كان أساساً عالم الاجتماع التحليلي الذي لا يدعي أنه قد وصل إلى منهج اجتماعي ، ولا أنه أفرد للأشياء تسمية جوهرية ، ولا أنه حدد كيف يستطيع لفظ ما أن يشمل جميع الألفاظ الأخرى ، ولكنه العالم الذي يتناول جميع علاقات التضامن أو التفاعلية دون أن يميز عنصراً على الآخر . وعلى هذا فليس من المستحيل أن تتصور إنشاء علم اجتماع تحليلي محض يمكننا أن نضعه في مواجهة علم اجتماع تركيبى أعطيت عنه نبذة من خلال نصوص ماركس .

إنني أرى أن هناك حلاً وسطاً . وسأحاول أن أستخلصه من تأمل لكتاب مونتسكيو « روح القوانين » . في رأيي أن هذا الكتاب الشهير المكتوب في لغة قد تبدو واضحة وهي ليست كذلك ، والذي يكثر فيه الالتباس ، في رأيي أن هذا الكتاب الشهير يوحى بأسس طرق التفكير اللازمة لعلم الاجتماع لا يدعي التزام الطريقة التركيبية الخالصة التي ينادى بها علم اجتماع ماركس ، ولا يدعن للتحليل الخالص الذي طرقيه منذ قليل .

من الصعب استيعاب رأي مونتسكيو . فهو في أغلب الأحيان يعبر عنه في صورة هجاء منظوم ، وإنما لنا في صعوبته في التوفيق بين العبارات الرائعة المتناثرة في مختلف فصول « روح القوانين » . إن كلمة « القانون » نفسها مستعملة في كتاب مونتسكيو بمعنيين مختلفين ، فهي من جهة تعني العلاقة الضرورية المشتقة من طبيعة الأشياء (قانون بالمعنى الطبيعي أو الحتمي لهذا اللفظ) ومن جهة أخرى يقصد بالكلمة ، موضوع البحث ، التشريع نفسه ، أي متطلبات المجتمع . ومونتسكيو يعرف بالطبع الفرق بين القوانين التي تضمها الدولة أو تضمها المجموعة وبين العلاقات السببية (أو القوانين) التي تفسر هذه القوانين القضائية أو السياسية ، ولكنه يفرق بينها بطريقة مرحة ، إنه يلعب بهذين المعنيين لكلمة القانون ، بحيث إننا لا نعرف دائماً على أي وجه يستعمل هذه الكلمة .

إن كل نشاط اجتماعي يعبر عنه في صورة قاعدة ، ويخضع لأحكام . هذه الأحكام الجماعية تعتبر قوانين ، سواء كان الأمر يتعلق بالدين أو السياسة أو الاقتصاد ، فإن هذه الأنشطة تصاغ في صورة قوانين ، بحيث إن مونتسكيو في دراسته للقانون ، يدرس كل ظواهر المجتمع وكل قطاعاته ، وهو أمر يتم بلا صعوبة .

وسبب آخر لهذه الصعوبة ، هو ناتج من فكرة مونتسكيو عن الطبيعة . إن الطبيعة ، حسب فقرات الكتاب ، هي طبيعة العلوم الطبيعية الحديثة أو هي طبيعة أرسطو ، هي المحددة بخاتمة أو نهاية . فعندما يتحدث مونتسكيو عن الطبيعة البشرية فهو في الغالب يقصد الإنسان في ذات نفسه وذلك بصفة جوهرية ، بطريقة عامة ، ما يتصل بجوهره أو استعداداته .

وفي حالات أخرى ، فإن الطبيعة التي يدرسها قد تكون موضع تفسير سببي ، ونتيجة لذلك فهي ترجع إلى ظواهر طبيعية ، بما يتضمنه هذا اللفظ في علم الطبيعة الحديثة من معنى . وفي نهاية الأمر فإن مونتسكيو يعرف القوانين السببية التي تفسر التشريع الذي وضع من أجل هذه الطبيعة الاجتماعية أو تلك ، ولكنه يعرف أيضاً القوانين الأخلاقية التي تنجم عن طبيعة الإنسان أو الأحكام الإلهية . وهو يعرف أخيراً القوانين السياسية التي تنجم بالضرورة عن جوهر النظم السياسية المختلفة .

إنني أود أن أشرح هذه الأنواع المختلفة من القوانين ، لأنها ستكشف لنا عن عدد من التعقيدات التي ترتبط بتحليل المجتمعات .

إذا لاحظنا العادات ، والتقاليد ، أو القوانين الوضعية للمجتمعات المختلفة على الطريقة الطبيعية ، لوجدنا عديداً من القوانين السياسية أو الدينية تمارس داخل هذا المجتمع أو ذاك ، وفي هذا العصر أو ذاك ، وتهددنا بمخطر الانزلاق نحو نسبية كاملة .

وتنظيم الحياة العائلية ، أو الحياة السياسية ، يختلف من مجتمع إلى آخر وهذه الاختلافات يمكن تفسيرها بأسباب طبيعية ، ولكن من المستحيل تحديد أى التنظيمات هو الصحيح أو الحقيقى مادام كل تنظيم من هذه التنظيمات الشرعية يعتبر نتيجة طبيعية لمجموعة من الأسباب .

إن مونتسكيو لا يذهب حتى نهاية هذه النسبية الطبيعية ، وهو يعتبر القوانين العامة أسمى من القوانين الوضعية التى يتم تفسيرها بطريقة سببية وأنا أذكر كم بهذه العبارة الشهيرة : « إن القول بأنه لا يوجد شىء عادل أو غير عادل سوى ما تأمر به أو تنهى عنه القوانين الوضعية ، يعنى القول بأنه قبل أن نرسم الدائرة ، فإن جميع أنصاف قطرها لم تكن متساوية » . إن هذه العبارة الشهيرة تعنى أنه يجب تمثيل القوانين العامة للعادلة بالحقائق العامة للهندسة ، الأمر الذى يعنى أنه يوجد ، فى تفسير مونتسكيو ، طبيعة إنسانية فوق — تاريخية ، تحددها بعض الملامح التى تسمح بالحكم على نظام بأنه عادل ، والحكم على نظام آخر بأنه غير عادل . هناك نظم تتفق مع الطبيعة البشرية ، بمفهوم أرسطو أو المفهوم النهائى ، وهناك نظم لا تتفق مع هذه الطبيعة . إن مونتسكيو ، مع أنه يهتم بعمل علم للمجتمع ، لا ينساق إلى نهاية للتفسير السببى ، ويضع فى مواجهة القوانين الوضعية التى يفسرها بطريقة جبرية ، قوانين نابعة من تحليل الطبيعة البشرية ، قوانين تضع حقائق للعادلة العامة .

وزيادة على ذلك ، فبين القوانين فوق — التاريخية — للعادلة التى يستخلصها مونتسكيو من الجوهر البشرى أو يربطها به ، وبين القوانين الوضعية أو التقاليد التى يفسرها بطريقة سببية ، بين هذين النوعين من القوانين يندج لفظ وسيط ، هو نوع الحكومة . كان مونتسكيو يولى الأهمية الكبرى للتمييز بين أنواع الحكومات الثلاث : الجمهورية والملكية والاستبدادية . وكان يفرق بين طبيعة كل منها ويحاول أن يتوصل إلى تحديد مبادئها والعاطفة التى تحركها والتى تجعلها تعيش . وكان يظهر العلاقة بين كل

نوع من هذه الأنواع وبين حالة معينة ، على حد تمبيرنا اليوم ، لهذه المجتمعات من الناحية السكانية والاقتصادية والدينية . فالجمهوريات جعلت لمجتمعات صغيرة ، الفوارق الاقتصادية فيها ضعيفة . أما الملكية ، التي يحكمها فرد واحد طبقاً لقوانين ثابتة وموضوعة ، فهي تفترض مجتمعات أكثر اتساعاً ، فيها فوارق بين الطوائف يخاص فيها كل شخص لوظيفته وللشرف الخاص بهذه الوظيفة . وأخيراً فإن النظام الاستبدادي الذي يقوم به شخص واحد بالحكم بلا قاعدة وبلا قانون ، يقوم في المجتمعات الواسعة ، التي لا يوجد شيء فيها من سلطة حاكم واحد إلا سلطة الدين ، إذا اقتضى الأمر .

إن تحليل أشكال الحكومات يندرج تحت نوع من التحليل قد نسميه في علم الاجتماع الحديث التحليل التفسيري أو التحليل الفهمي . عندما يصف مونتسكيو الجمهورية أو الملكية فهو يفعل بالضبط ما يطلق عليه ما كس فيبر بين المحدثين « إعداد نوع مثالي » ، إن كل شكل من الحكومات له جوهره ومبدؤه الذي يجمعه ما هو عليه . يجب أن تتكيف مظاهر المجتمع المختلفة مع مبدأ المجتمع . فالسياسة الخارجية والتنظيم القضائي ، شيء ينبع من طبيعة الحكومة التي ندرسها . إن التحليل التفسيري لأشكال الحكومات يحتل مكاناً وسطاً بين نفس تحليل العلاقات السببية التي تتكاثر بلا نهاية وبين الطابع التركيبي لتفسير المجتمعات ابتداء من طامل ابتدائي .

وفوق ذلك فإن مونتسكيو يكتب هذه الجملة المثيرة التي أخذ عليها كثيراً : « يجب أن يحكم العالم المدرك تماماً كما يحكم عالم الطبيعة لأنه كما أن لهذا العالم المدرك أيضاً قوانينه ، وهي بطبيعتها ثابتة ، فهو لا يتبعها باستمرار كما يتبع عالم الطبيعة قوانينه . » لقد وجد أغلب مفسري مونتسكيو أن مواجهة صرامة القوانين التي تنطبق على عالم الطبيعة ، بعدم صرامة القوانين المطبقة في العالم التاريخي والاجتماعي إنما هي عملية خلط أساسية : فنحن إما بصدد قوانين سببية ، ولا استثناء هناك ، وإما أنها ليست قوانين سببية ، فعم نتحدث إذن ؟

إنني شخصياً أعتقد أن النقاد لم يدركوا فكرة مونتسكيو التي يساعدنا علم الاجتماع الحديث على إدراكها . يقيم ما كس فيبر نوعاً مثالياً للنظام الرأسمالي ، وبين الطريقة التي يجب أن يعمل بها النظام الرأسمالي الخاص ، ولكنه يضيف على الفور . ان الواقع التاريخي لا يتفق حتماً مع الصورة المرسومة أو الخالصة من شوائب هذا النوع من الحكومات الذي أقامته . إن هذا هو ما يريد أن يقوله مونتسكيو عندما يكتب . إن الناس ، لأنهم مدركون ، لا يخضعون دائماً للقوانين . وهذا تفسير محتمل للفكرة : فإننا نعرف عن طريق التحليل التفسيري ما هية الديمقراطية ، نعرف أن الفوارق الاجتماعية فيها يجب ألا تكون بالغة الاتساع . ولكن لما كان الناس مدركين فإن في وسعهم اتخاذ قرارات ، أو سن قوانين تخالف طبيعة النظام الخالص ، وبمعنى آخر ، فهم قادرون بفضل إدراكهم ، أن يحولوا دون قيام نظام معين بعمله . ومونتسكيو على صواب في هذه النقطة . فما لا شك فيه أن الناس ، بسبب إدراكهم (أو ربما بسبب إدراكهم غير الكافي) ، قادرون على مخالفة القواعد اللازمة لسير نظام معين ، الشيء الذي لا يعني أن مخالفة قواعد سير نظام ديمقراطي أو نظام رأسمالي لم يكن لها أسباب . إننا ، وقد بدأنا من تحليل تفسيري لسير نظام من النظم ، فإننا قد أقننا نوعاً مثالياً لهذا النظام . بالنسبة لهذا النوع المثالي ، نستطيع أن نرى أن جوهر النظام يتمتع بالاحترام دائماً أو أن بعض الأحداث تغير من سيره في حالة خاصة . وبمعنى آخر ، فإن مونتسكيو بتحليل أشكال الحكومات ، يعطينا ما سنسميه المجموعات التي يمكن إدراكها أو العلاقات ذات المدلول ، فن المستحيل تحليل مجتمع دون الرجوع الى المجموعات ذات المدلول ، أي الى النظام القائم على علاقات الناس المترابطة في النظام السياسي أو النظام الاقتصادي .

وهكذا يصبح كتاب « روح القوانين » بأكمله مفهوماً ومنظماً . يبدأ مونتسكيو بالمارضة بين القوانين الوضعية والقوانين فوق التاريخية ، ويسود كمنظر ثاب أشكال هذه الحكومة ، هذه الأشكال التي تمثل المجموعات التي

يمكن إدراكها والتي يقيمها عالم الاجتماع مبتدئاً من الواقع الملحوظ ، وبين ما يفرض كل نوع من هذه الحكومات في تنظيم الأسرة ، وفي السياسة الخارجية ، والسياسة الداخلية . إنه سيدرس في الجزء من الثالث والرابع علاقات سببية تماماً ، مثال تأثير المناخ أو نوع الأرض على المجتمعات باعتبارها الواقعي للموس . وبذلك سيكون بوسعنا في نفس الوقت تحديد القوانين فوق — التاريخية *Supra-historiques* المرتبطة بطبيعة الإنسان ، والقوانين التي يمكن إدراكها المرتبطة بنظام معين ، والعلاقات السببية التي ترجع إلى العلاقات القائمة بين المناخ وطبيعة الأرض وعدد السكان والتنظيم الذي ينظم المجموعة ، وسوف نستطيع في النهاية أن نعثري على الأحداث ، أي تدخل الظواهر التي تطرأ لكي تقطع خيط التنظيم المتصل لمجتمع من المجتمعات .

ثم إننا نستطيع أن نصوغ هذا التعمد في الأحكام عند مونتسكيو في الألفاظ الآتية : هناك أحكام ناشئة عن علة جزئية : أي تأثير يمارس المناخ على الناس والمجتمعات في هذا المكان أو ذاك من العالم ؟ وهناك أحكام ناشئة عن تضامن بين ظاهرتين أو أكثر : فمثلاً لا توجد هناك جمهورية ، بمفهوم مونتسكيو لهذا اللفظ إلا في المجتمعات الصغيرة ، لأن المدن القديمة كانت نماذج للجمهورية . وهناك أحكام المسابرة أو التكيف الذي يحدد علاقة يمكن إدراكها بين لفظين نابعين من داخل المجموع الذي أقتناه : إن الفضيلة هي أساس الديمقراطية ، نظام تكون الفوارق فيه طفيفة بين الناس ، ويكون الأفراد كلهم مواطنين تحت ظله ، هذا النظام لا يمكن أن يعمل إلا إذا أدرك الناس واجباتهم كمواطنين ، وإذا لم يكن هناك حب من جانب المواطنين لوطنهم . وأخيراً ، هناك الأحكام التي يمكن أن نصدرها أولاً على فكرة فوق — تاريخية للعدالة : إن أشهر مثل على ذلك هو الجزء الذي يخصصه مونتسكيو للعبودية ، فهو لا يستند صراحة على فكرة العدالة التي يمكن مقارنتها بتساوي أنصاف أقطار دائرة ، تلك الفكرة المنقوشة في قلب الإنسان .

قبل أن تكون هناك مجتمعات ، ولكن مونتسكيو في هذا الجزء ، وهو تفسير الظاهرة ، لا يتردد في وصفها بأنها ضد استعداد الإنسانية .

وفي ألفاظ مجردة فإن علم الاجتماع عند مونتسكيو قد يمرض الملاح الآتية : إنه يستلزم تضامناً بين العناصر المختلفة للواقع الاجتماعي ، وكان هذا هو الاكتشاف الأساسي لمونتسكيو في نظر أوجست كونت أو دوركايم . لقد رأى مونتسكيو أن كل شيء في المجتمع يتماسك . فالمناخ ، وعدد السكان ، والدين ، والعادات والتقاليد والدستور ، كل هذا يترابط ويكون كلاً . ولقد كان لمونتسكيو الفضل أيضاً في أنه لم يضع عنصراً حاسماً يتحكم في العناصر الأخرى ، فكل مجتمع يحتفل تضامناً بين العوامل دون أن يتحكم أحدها في العوامل الأخرى . لقد أدرك مونتسكيو العناصر الحاسمة الرئيسية في النظام الاجتماعي وعددها . وهي أولاً المناخ والأرض ، والمحيط الطبيعي أو الجغرافي لكل مجتمع . وهو يولي أهمية كبرى لعدد السكان ، وهذه ، كما تعلمون ، نقطة لعبت دوراً حاسماً في علم الاجتماع عند دوركايم ، وما زالت تقوم بهذا الدور في علم الاجتماع الحالي . ثم بعد ذلك يضع مونتسكيو اعتباراً للانتاج وطرق الانتاج . وأخيراً يذكر العادات والتقاليد والدين .

لقد اعترف مونتسكيو بوجود بناء يمكنه إدراكه لكل نوع . صحيح أنه حدد الأنواع بالسياسة وليس بالاقتصاد . وأنا أرحى اليوم السؤال لمعرفة ما إذا كان من الأفضل تحديد أنواع المجتمعات استناداً إلى السياسة أو استناداً إلى الاقتصاد . ولكننا يجب أن ننسى أن أولوية السياسة عند مونتسكيو أنثروبولوجية أكثر مما هي سببية . فمونتسكيو يقيم هذه الأنواع مستنداً إلى السياسة لأن الإنسان في نظره هو قبل كل شيء حيوان سياسي . لأن النشاط السياسي ، أي الطريقة التي يحكم بها الناس بعضهم ، تمثل في نظره الظاهرة الأساسية . إن خطر طريقة البناء التي يمكن إدراكها يمكن في خلطه

هذه البناءات بالواقع ، وقد ارتكب علماء الاقتصاد في بعض الأحيان الخطأ وكذلك علماء الاجتماع .

إن المظهر الأخير لعلم الاجتماع عند مونتسكيو مظهر غير واضح ، ولكننا نستطيع أن نستنتج من خلال عدد من النصوص تتمثل في المقارنة بين الأنواع وربما تتمثل كذلك في إرجاع الأنواع المختلفة للسياسات والمجتمعات إلى نموذج عام للنظام الاجتماعي .

لقد أدرك مونتسكيو أصليين لوحدة هذه المجموعات الاجتماعية : أولهما طبيعة الحكومة ، وكما قلت لكم ، فإن الرجوع إلى نوع الحكومة بصفتها سبباً للوحدة يمثل حقيقة تتصل بطبيعة الأجناس البشرية لا حقيقة سببية . ولكن يوجد عند مونتسكيو مفهوم آخر لوحدة المجتمع يطلق عليه «الروح العامة للأمة» . وهذه الفكرة هي التي يستخدمها توكفيل في كتابه عن «الديمقراطية في أمريكا» . إن توكفيل يحاول استخراج جميع ملامح المجتمع من خلال صورة معينة للديمقراطية الأمريكية . هذه الفكرة - الديمقراطية الأمريكية كبدأ للتفسير وأساس انفراد المجتمع الأمريكي بملامح معينة - هذه الفكرة تتفق مع فكرة مونتسكيو . لقد قرأ توكفيل كتاب «روح القوانين» ودرسه باهتمام كبير . ومما لا شك فيه أنه أراد أن يبين كيف كان من الممكن إعادة تكوين العناصر المختلفة للمجتمع ما استناداً إلى الروح العامة .

إذا كان هذا التحليل صحيحاً فإنني أميل إلى الاعتقاد بأن مونتسكيو، كعالم اجتماع ، أقرب إلى الحقيقة من دوركايم . وأود ، لكي أنتهي سريعاً من هذا الدرس ، أن أذكركم ببعض الانتقادات التي يوجهها دوركايم إلى مونتسكيو .

يأخذ دوركايم على مونتسكيو أنه بالغ في تقدير دور الفرد وأنه كتب أن قوانين العالم البشري يقل اتباعها عن قوانين العالم الطبيعي ، لأن الناس

أذكياء ، وكان يجد في ذلك نوعاً من التناقض مع مبدأ التفسير الجبري. ولقد حاولت أن أبين لكم أن مونتسكيو لم يكن يرتكب هذا الخطأ الفاحش .

أما عن دور الفرد ، فإن جملة كتبها دوركايم ستفسر لكم لماذا هو لا يقبله ، ولماذا هو ، في رأيي ، مخطيء : « إذا كان صحيحاً أن نفس المواطنين تحت سلطة رئيس آخر ، يمكن أن تخرج منهم دولة أخرى ، فإن نفس السبب ، في نفس الظروف ، ستكون له القدرة على إحداث نتائج مختلفة . إن الأسباب الاجتماعية لن يكون لها إذن روابط منطقية » ، هذه الجملة تعتبر نموذجاً لطريقة معينة في تصوير الواقع الاجتماعي وعلم الاجتماع. فعندما يكون السبب فردياً ، عندما يكون السبب من فعل فرد ، فإننا نخرج من المجال المنطقي . ولكن دوركايم عندما يقول : « إذا كان نفس المواطنين تحت سلطة رئيس آخر يمكن أن تخرج منهم دولة أخرى ، فإن نفس السبب ستكون له القدرة على إحداث نتائج مختلفة ، فانه ينسى أن الجملة متناقضة ، فإذا كان المواطنون يخضعون لرئيس آخر ، فإن السبب لم يعد هو نفسه ، أو أن السبب نفسه لا يعمل في نفس الظروف . فرؤساء الدول يمثلون جانباً من الواقع الاجتماعي تماماً كالجواهر ، ولا نستطيع أن نؤكد كما لا نستطيع أن ننكر ، في البداية ، فاعلية الأشخاص ، صحيح أن شخصاً بمفرده لا يمكن أن يغير من بناء دولة ، ولكن علم الاجتماع في رأيي ، يرتكب خطأ كبيراً عندما يفترض مقدماً ، وبطريقة جازمة ، عدم فاعلية العوامل الفردية ، إن البحث نفسه هو الذي يجب أن يبين إلى أي حد يمكن للعوامل الفردية أن تتدخل .

وبأخذ دوركايم على مونتسكيو أنه بالغ في التفرقة بين العادات والقوانين بأن أكد أن جانب الاجبار في القوانين أكبر منه في العادات ، وأخيراً فإن قوانين العالم البشري يمكن ألا تتبع . ومونتسكيو ، إذ يبدأ من جوهر النظام ، يبين أن قانوناً معيناً لا يتفق مع هذا النظام ، في حين أن حكم الاتفاق هذا أو عدمه بالذات بين ظاهرة معينة وجوهر النظام ، هو مالا يقبله دوركايم .

ولكن ماذا سيضم دور كايم مكان هذه العلاقة بين كل ذكي يمكن إدراكه، وكل سياسي واقتصادي وبين ظاهرة خاصة؟ إنه يضع في مكانه التمييز بين العادي والباثولوجي، لأنه هو يريد هو الآخر، أن يحدد ما إذا كانت ظاهرة ما متفقة أم لامع النظام الاجتماعي، ولكنه، إذا كان يرفض تصور فهم البناء الذي يمكن إدراكه للنظم، فقد اقتصر على التفريق بين العادي والباثولوجي، لأن العادي، هو أكثر الظواهر شيوعاً في مرحلة معينة من مراحل التطور في مجتمع معين من نوع معين. ولكن إحلال الحكم على العادي وعلى الباثولوجي محل حكم التكيف أو عدم التكيف في لغة مونتسكيو، هذا العمل لا يعتبر تقدماً علمياً، لكنه في رأيي، ارتداد مباشر، فالتفريق بين العادي والباثولوجي أكثر لبساً وأكثر صعوبة من حكم الاتفاق أو عدمه، بين ظاهرة معينة وبين جوهر نظام من النظم.

لماذا كان العادي صعب التحديد؟ وذلك أن العادي، حسب رأي دور كايم، هو أكثر شيء شيوعاً في مرحلة معينة من مراحل تطور مجتمع من نوع معين، وهذا وضع يفترض أننا أقننا تصنيفاً لأنواع المجتمعات؛ وعددنا المراحل التي تمر بها المجتمعات المختلفة. ما من شيء يثبت وجود تفريق واضح بين أنواع المجتمعات، والمجتمعات من نوع واحد تمر بجميع المراحل نفسها. بل إن هناك أسباباً وجيهة تجعلنا نتصور أن هذا المجتمع أو ذاك يمكن أن يتخطى هذه المرحلة أو تلك.

وأخيراً فإن فكرة العادي؛ وقد حددت فقط بالشيوع، هي فكرة نابعة من المذهب الطبيعي، ولا أحد يتقبلها كما هي على حالها. إن فكرة عدم التكيف مع جوهر النظام هي في الواقع فكرة أكثر وضعية من فكرة العادي الوضعية المزعومة، التي تمثل تطبيقاً غير جائز على الواقع الاجتماعي والبشري لمفومات هي في علم الأحياء نفسه مبهمة بطريقة غريبة.

الدرس الرابع

التاريخ والتقدم

في نهاية الدرس السابق ، أوجزت لكم بعض الانتقادات التي كان دوركايم يوجهها إلى مفهوم مونتكيو ، ولقد تركت إحداها جانباً ، وستكون هي نقطة البداية لدرس اليوم .

إن دوركايم ، من بعد أوجست كونت ، يأخذ على مونتكيو أنه تجاهل فكرة التقدم ، وأودأن أحدثكم قليلاً عن العلاقات بين علم الاجتماع الوضعي وفكرة التقدم .

يقولون إن التقدم ، يتضمن حكماً تقديرياً ، يتضمن تأكيد تفوق المجتمعات الحاضرة على مجتمعات الماضي . ومع ذلك فإن للعرفة العلمية من ناحية المبدأ ، لا ينبغي أن تبدى رأياً تقديرياً ، وعلى هذا فإن فكرة التقدم تستبعد تلقائياً .

ويجب أن نضيف إلى هذا التفكير المجرد العلمي براهين ذات صبغة تاريخية .

في القرن الماضي ، كان الأوروبيون يحكمون جزءاً كبيراً من العالم وهم مقتنعون بتفوقهم ، فمن عادة الناس أن ينسبوا إلى فضائلهم تفوق القوة التي يتمتعون بها . أما اليوم فإن ما نطلق عليه استعماراً أصبح في حالة تهقر ، فإن الشعوب التي كان الأوروبيون يحكمونها في الماضي أصبحت حرة أوفى طريقها للتحرر ، فقد كان الأوروبيون يحافظون على سلطانهم في العالم بفضل

القوة الحربية. والآن قد اختفى هذا التفوق الحربي وأصبحت الشعوب الأخرى تؤمن بقدرتها على القتل بنجاح مماثل لنجاح الشعوب الأوروبية . وأخيراً فإن هذه الشعوب الأوروبية التي كانت تفاخر بفنونها الحربية ، وجدت أن هذه الفنون تتضمن جانباً سلبياً ، فهي لا تخلو من بعض التضحيات ، وراحوا يتساءلون عن الحساب الختامى . وهكذا يرتبط الاهتمام الموضوعى بأزمة ضمير تاريخية ، حتى لا يتجاسر علم الاجتماع الأوربي أو الغربي على التحدث عن التقدم .

ولكن هذه الفكرة كانت تفيد في وضع الاختلافات التاريخية في مكانها الصحيح على مر الزمن ، وعلماء الاجتماع لا يجدون بدءاً من الاستمرار في أن يولوها ما تستحق من عناية . وحتى أولئك الذين يعلنون امتناعهم عن إبداء أى حكم تقديرى ، مثل علماء الاجتماع الأمريكيين ، يمزجون ، دون أن يخلو ذلك من سذاجة ، بين الإيمان بتفوقهم الثقافي وبين التأكيد بأننا لا نستطيع أن نبدي رأياً في التقييم النسبية للثقافات المختلفة .

وفوق ذلك فقد كان بعض علماء الاجتماع ، أمثال أوجست كورت أو دوركايم ، يستخدمون فكرة التقدم ، بمفهوم وضعى . لقد كان أوجست كورت مقتنعاً بإمكان اكتشاف نظام أساسى لكل المجتمعات البشرية ، وبأن مستقبل المجتمعات يعمل ببساطة على تحقيق أكثر كمالاً لهذا النظام الأساسى . وكان دوركايم يرى أن في إمكاننا أن نصنف المجتمعات المختلفة تبعاً لدرجة تعقيدها ، وكان يميل إلى عدم الفصل بين التعميد والرقى .

هناك إذن مشكلة وضعية لفكرة التقدم : كيف يمكننا أن نبرز مراحل التاريخ المختلفة ، أو أى نوع من العلاقات في إمكاننا وعليها أن نقومها بين مراحل المستقبل المختلفة ؟ وهذا السؤال ينقسم إلى تساؤلين . الأول : هل توجد مناشط بشرية يمكن بسببها الحزم بتفوق المجتمعات الحاضرة على المجتمعات القديمة ؟ والسؤال الثانى : هل من الممكن أن نقيم نفس هذا

التدرج في الزمن ، المجتمعات الكلية ؟ السؤال الأول سأحاول أن أجيب عليه ، أما السؤال الثاني فسأحاول فقط أن أبين وضعه وكيف يتم توجيهه . عند نقطة البداية ، هناك فكرة بسيطة تفرض نفسها ، بسيطة وأساسية : إن بعض المناشط البشرية تنسم بطابع معين لا نستطيع معه إلا أن نعترف بوجود تفوق للحاضر على الماضي وتفوق للمستقبل على الحاضر . هذه المناشط هي المناشط التي تزداد منتجاتها أو التي تنسم نتائجها بطابع كمي .

وتاريخ البشرية ينطوي ، أساساً ، على الصون أو الحفظ ، فهو ليس تغييراً وحسب ، بل إنه يفترض أن الناس يعيشون وسط نظم ، وينشئون إنجازات وأن هذه النظم وهذه الإنجازات تبقى . إن التاريخ قائم لأن صون أعمال الإنسان يوجه إلى الأجيال المختلفة سؤالاً عن قبول أو رفض تركة الماضي . وخطوات التقدم نحو المستقبل ، حسب قطاعات الحياة الاجتماعية ، تركز على طبيعة إجابة الجيل على ما قدمته الأجيال السابقة من أعمال .

إن الصون والحفاظ يسمح بالتقدم عندما تكون إجابة الجيل على الجيل السابق تمثل في نفس الوقت صوتاً للمحصل السابق والإضافة إليه . وعندما يكون هناك جمع للماضي والحاضر ، وعندما نستطيع أن نتصور تتابع الزمن على أنه عملية جمع متزايد للإيجارات بطريقة إيجابية تماماً ، فإن لنا أن نتحدث عن التقدم ، إذ أن كل جيل يملك أكثر من الجيل الذي يسبقه .

والنشاط الذي يميز التقدم هو بلا شك النشاط العلمي . فالعلم أساساً ، نشاط تظل معه الحقائق القائمة ذات قيمة بالنسبة للأجيال القادمة ، حسب درجة قربها منها . إن مستقبل العلم هو إضافة في المعرفة . وعلى العكس ، فإن النشاط الفني ، أساساً ، بعيد عن فكرة التقدم ، لأنه لا يعرف التجميع ليس لأننا لا نستطيع في الوقت نفسه أن نحب الفن الروماني أو الفن القوطي ، أو الفن الصيني والفن الإغريقي ، ولكن أشكال الفن المختلفة أو الأعمال المختلفة لا يضاف بعضها إلى بعض ، إنها تتراص كما تتراص المبتكرات الجديدة ، إنها التنوع والاختلاف ذاته .

إن هذا التعارض قد يولغ في تبسيطه ، ففي تاريخ العلم توجد عناصر لا يضاف بعضها إلى بعض . وكل نظرية علمية قد نشأت في إطار فلسفة ما ، وفي بعض الأحيان تنشأ في إطار صورة خرافية ميثولوجية للعالم. إن المفاهيم الإجمالية التي تتخذ فيها الحقائق العلمية مكانها في كل عصر ، هذه المفاهيم تتعارض أو تندمج، إنها لا يضاف بعضها إلى بعض، شأن امضاي العلمية نفسها.

كذلك ليس من الصحيح أنه لا يوجد في المجال الفني غير مجرد تنوع محض دون أدنى تقدم . فلنتأمل سلسلة في المستقبل الفني أو فترة أصبح من المتعارف عليه أنها فترة ازدهار لفن ما من العنون . لقد تعودنا أن نرى فن النحت الإغريقي يتطور نحو شكله النهائي ، وذلك في القرن الخامس ، وقد تعودنا أن نتابع أشكال الفن في العصور الوسطى حتى الازدهار الذي أحدثه الأسلوب القوطي في القرن الثالث عشر .

ليس من المستبعد إذن أن نجد في أسلوب فني معين مستقبلاً فيه خطوط لتدرج تقديري بين السابق واللاحق ، ولكن هذه الأحكام التي تتناول التقدير في المجال الفني تبدو غير ثابتة ، إننا اليوم لا نرى مستقبلاً نحو شكل كامل للتطور الذي وصل بالكنائس الرومانية إلى الكنائس القوطية ، إننا نجد في الكنائس الرومانية تعبيراً عن نوع من البشرية ، وعن نظرة معينة للعالم ، نجد فيها إنتاجاً مبتكراً يمكن أن نفضله أو لا نفضله على الأسلوب القوطي ، ولكنه لا يمثل مجرد مقدمة لأسلوب مطلق الكمال . ولا شيء يظهر صعوبة العثور على تدرج في الزمن ، في المجال الفني ، أفضل من انقلاب القيم فيما يتصل بالعلاقات بين التخطيط وبين الإنتاج الكامل .

لقد بين أندريه مالرو أننا في الوقت الحاضر نميل في بعض الأحيان إلى

تفضيل الصور التخطيطية على الإنجازات الكاملة . فلوحات روبنس Rubens الكبيرة مثلاً تبدو لنا مخيفة في بعض الأحيان ، في حين أن تخطيطات الرسام نفسه تدل على عبقرية ، وهكذا ، حتى لو لمسنا انتقالاً من النقص الواضح إلى الكمال ، فمن الممكن أن حساسية متجددة تقلب علاقات القيمة .

والمجال الذي يتسم فعلاً بطابع التقدم هو مستقبل العلم ، كما تؤكد ذلك عبارة باسكال الشهيرة : « إن البشرية جمعاء شبيهة بإنسان يتعلم باستمرار » لقد ذكر التقدم في القرن الماضي ، لأن الناس كانوا مقتنعين بأن معنى الوجود البشري وعظمته تكمن في التعلم . وفي القرن الماضي ، وكذلك في قرننا الحالي كانت المعارف العلمية تتقدم وتتجمع . وخرج الناس من تقدم في مجال خاص إلى تأكيد التقدم الشامل .

إن في وسعنا تماماً أن ننتقل من التقدم العلمي إلى التقدم التكنيكي . وليست فكرة التجميع في المجال التكنيكي فكرة بسيطة . إننا في مجال العلم نظهر الحقائق الجزئية في نظام أكثر عمقاً أو أكثر تحديداً أو أكثر تطوراً . أما في مجال التكنيكي فإننا نهمل بعض الوسائل التكنيكية لنخترع غيرها . ولا نستطيع إذن في هذه الحال أن نتحدث بطريقة دقيقة ، عن فكرة التجميع ولكننا نستطيع أن نتحدث عن التقدم ، لأن هناك مقياساً بسيطاً لنطور التكنيكي : مدى قدرة الإنسان على الاستفادة من القوى الطبيعية ، أو من كمية الطاقة التي يملكها كل فرد في المجتمع . بهذا المفهوم فإن تقدم المجتمعات المعاصرة بالنسبة لمجتمعات الماضي يصبح جلياً واضحاً . هناك إذن مجال مزدوج يعتبر التقدم فيه عملية خبرة ، لأنها تنبع من جوهر النشاط القائم نفسه : العلم والتكنيكي .

والتقدم الذي تكلمت عنه الآن هو تقدم واجب الحدوث ، وليس تقدماً فعلياً . وأقصد بذلك أنه في الماضي ، لم يحدث تطور منتظم في كل قرن

للمعارف والوسائل التكنولوجية . فتنبأ للمصور ، كان يوجد ركود أو تقدم أو إهمال . لاشيء تم اكتسابه نهائياً . والتدرج الذي عرفته منذ قليل يرتبط بجوهر النشاط القائم . وهو لا يستلزم شيئاً لما يحدث بالفعل . فإذا وقعت غداً نكبة ما ، كحرب ذرية مثلاً ، فإن جزءاً من المحصول العلمي التكنيكي الذي بين أيدينا اليوم يمكن أن يزول . وربما كنتم تعرفون المثل الذي ساقه المؤرخ الانجليزي «تويني» : قد يحدث أن تقع حرب غامضة بواسطة القنبلةين الذرية والهيدروجينية تؤدي إلى دمار جميع أشكال المجتمعات المنظمة . أما الذين يبقون على قيد الحياة من الجنس البشري ، فانهم يصيرون : « هذا يعني أنه يجب بدء كل شيء من جديد » هنا تقدم حقاً في المجال العلمي لأننا في هذا المجال لا نستطيع أن نقيس التقدم بمعيار بسيط دون اللجوء إلى أحكام تقديرية تقبل المناقشة ، ولا ينتج عن ذلك أن التقدم في الماضي والمستقبل كان لازماً أو أكيداً .

إن علماء علم الإنسان يوعزون بأنه كانت هناك ثلاث ثورات تكنولوجية: الأولى حدثت عند منشأ الجنس البشري عندما تملت الإنسانية استخدام النار والآلات البسيطة . وقد وقعت هذه الثورة منذ عدة مئات من آلاف السنين . ثم بدأ عصر جديد منذ حوالي عشر آلاف سنة عندما تعلم الإنسان زراعة النبات ، واستئناس الحيوانات .

وكانت هذه الثورة هي منشأ مجتمعات العصر الحجري الأخير ، ثم منشأ الحضارات . أما الثورة التكنولوجية الثالثة فهي التي نعيش وسطها الآن .

إن عدم انتظام التقدم التكنيكي هو أحد أحداث التاريخ الكبرى . لقد كانت اختلافات الإمكانيات التكنيكية بين العصور القديمة وعالم الأمس اختلافات بسيطة . فمثلاً كان يوليوس قيصر في ذهابه من روما إلى باريس يقضى تقريباً نفس الوقت الذي كان يقضيه نابليون في قيامه بهذه الرحلة .

لقد تم اكتشاف عدد كبير من الاختراعات التكنيكية ، لكنها لم تكن تغير من الملامح الأساسية للمجتمعات البشرية . فنسبة الرجال الذين كانوا

يفلحون الأرض وأولئك الذين يعيشون في المدن لم تتغير تغيراً حاصماً في الفترة ما بين العصور القديمة والقرن السابع عشر أو القرن الثامن عشر . ولم يكن البورجوازي في روما يملك إمكانيات تقل كثيراً عما يملكه بورجوازي من عمر لويس الرابع عشر . وعلى العكس فإن البون شاسع بين طريقة الحياة التي يعيشها البورجوازي في القرن السابع عشر والبورجوازي في عصرنا الحاضر .

إذن فالعلم والتكنيك لوان من ألوان النشاط يتقدمان أساساً ، لكن تقدمهما الفعلي لم يكن متساوياً حسب فترات التاريخ . ومن ثم نتجت مشكلتان مختلفتان : أي نشاط الانسان تتضمن طبيعتها تقدماً يمكن قياسه ، دون حكم على القيمة ؟ ومن جهة أخرى ، ما القول في سير التاريخ ككل ؟

سنترك جانباً إمكان أو عدم إمكان الكلام عن التقدم في الدين والفن . لنقل فقط إن الأمر يتعلق بظواهر فردية هي في جوهرها فريدة في نوعها بحيث نستطيع أن نقارن بين هذه الألوان من التعبير عن روح كل مجتمع ، أو كل شعب ، لا أن نؤكد تفوق الحاضر على الماضي . سنقوم فقط ببحث ميدانين قريبين كل القرب من ميدان التكنيك ، ألا وهما الاقتصاد والسياسة ، وسنوجه سؤالاً نستفسر به عما إذا كان أو لم يكن في وسعنا أن نتحدث عن التقدم في هذين اللونين من ألوان النشاط .

في استطاعتنا ، بالمفهوم الوضعي للعبارة ، أن نتحدث عن التقدم التكنيكي عندما يكون في حوزتنا مقياس كمي ، أو إذا كان هدف النشاط التكنيكي يمكن تحديده بطريقة تحمل أ أكثر من معنى . فإذا قلنا إن هدف النشاط التكنيكي هو التحكم في أقصى حد للطاقة واستخدام القوى الطبيعية بطريقة هي أجدى ما يكون ، نكون بهذا قد حددنا الغاية الوحيدة للنشاط القائم . وعلى العكس ، وهذه هي نقطة الاختلاف الجوهرية بين الاقتصاد

والتكنيك ، فإن من المستحيل أن نحدد غاية وحيدة لا لبس فيها للنشاط الاقتصادي . وربما استطعنا القول بأن التقدم الاقتصادي يقاس بقدر القيمة التي ينتجها كل شخص ، أو أن تقدم الاقتصاد يتحدد كما يحدث غالباً في النظرية الاقتصادية الحالية بتزايد الثروات الجماعية بالنسبة لتزايد السكان .

ولكن الغاية من الاقتصاد ليست إنتاج الحد الأقصى من الثروات ، وإنما هي حل مشكلة الفقر الأساسية عند البشرية ، وتهيئة حياة إنسانية لأكبر عدد ممكن من الأفراد . في حين أنه لم يثبت أن وضع الإنسان في العمل يتحسن كلما ازداد الإنتاج الذي يحققه كل فرد من السكان ، كذلك لم يثبت أن تقسيم الثروات المتوافرة بين الأفراد من الضروري أن يتم بطريقة عادلة كلما تمت الثروة العامة .

من هذا ينتج اختلاف أساسي في رأيي ، بين نوع من النشاط يمكن أن نسميه نشاطاً ليس فيه ما يماثل النشاط التكنيكي الموجه إلى غاية واحدة لا ثأني لها ، وبين النشاط البشرية المعقدة التي يتحتم خضوعها لمعدي من الاعتبارات ، وابتداء من اللحظة التي يكون فيها للإعتبارات المعقدة دورها نصبح غير متأكدين من أن الحكم المبني على اعتبار معين يتفق مع حكم قائم على أساس اعتبار آخر . ليس هناك من دليل على أن أجدي تنظيم لزيادة كمية الثروات العامة بأسرع ما يمكن ، هو في نفس الوقت التنظيم الذي يحقق أعدل توزيع للثروات المتوافرة . وفي ألقاظ مجردة ، فإن الاقتصاد الفعال لا يكون بالضرورة اقتصاداً عادلاً . إن التوزيع العادل للثروات لا يكون بالضرورة التوزيع الذي يهيء الزيادة السريعة . وأنا لا أؤكد أن ثمة تعارضاً بين هذه الأهداف ، ولكنني أؤكد فقط أنه في مجال الاقتصاد لا يوجد التبسيط واليسير ، وهو الهدف المميز للعلم والتكنيك ، ذلك التبسيط الذي يسمح بالتحدث عن التقدم مع استبعاد أية قاعدة للمفاضلة .

ومن ناحية أخرى فإننا حتى لو توصلنا إلى التوفيق بين المقاييس الداخلة في المجال الاقتصادي ، فإن الاقتصاد قد خلق من أجل الناس . إن كل تنظيم للوضع الاقتصادي يتضمن عديداً من النتائج التي تمس الحياة الخاصة والحياة العامة للمجتمعات ، دون أن نستطيع أن نؤكد مقدماً أن أكثر التنظيمات الاقتصادية فعالية هو في نفس الوقت أكثرها فائدة للقيم الإنسانية التي يراد الارتقاء بها .

إن زيادة الدخل القومي ليست مجرد الزيادة في إنتاج ثروات من نفس النوع ، وإنما هي من التحرير المستمر لتنظيم الانتاج ، أى لتوزيع العمال على فروع الانتاج ، حتى ينمو الاقتصاد بسرعة يجب أن تنجدد الآلات بسرعة ، ونتيجة لذلك يجب أن تصنى مشروعات كثيرة وأن يخرج غيرها إلى حيز الوجود .

إن الاقتصاد سريع النمو هو اقتصاد يعيش في ثورة مستمرة ، والاقتصاد الذي حقق أسرع زيادة بين اقتصاديات العالم الغربي هو الاقتصاد الأمريكي . لقد انطوى هذا الاقتصاد على عمليات نقل للأيدي العاملة من مكان لآخر في الولايات المتحدة . وسيقول جميع علماء الاقتصاد إن النمو الاقتصادي يفترض نقل وتحريرك عوامل الانتاج . هذه الألفاظ المجردة تعنى ، لو ترجمت في المجال المادى ، أنه يجب نقل الرجال والآلات من مكان لآخر داخل البلد .

ومعنى آخر - إذا افترضنا ، وليس هذا هو الشأن ، أن في وسعنا أن نحدد داخل المجال الاقتصادي نفسه تدرجاً في التقدم يسمى إلى هدف مثل زيادة الثروات الجماعية التي يحققها السكان ، فإن هذا الحكم الجزئى لا يسمح أيضاً بالحكم على المجتمعات السكوية . إن أفضل برهان على عدم ثبوت هذا الحكم على الاقتصاد وحده ، هو تغير الحالة النفسية ، وتمديد

الأحكام الأخلاقية ، التي تصدرها اليوم على حضارتنا التكنيكية نفسها في القرن الثامن عشر ، وربما أيضاً في القرن الماضي ، حيث كان الاعتقاد سائداً تقريباً بأن الانتشار العجيب لوسائل الانتاج هو الضمان لتحسين حال المجتمعات البشرية . وكثير من معاصرنا ، ولست منهم ، يميلون إلى الرأي المناقض ، وربما مالوا إلى الاعتقاد بأن الحضارة التكنيكية ، بوضعها الحالي شيء بغيض . وما دمت أريد هنا أن أبين أنه لا يوجد في هذه المجالات حكم على ، فيكفي أن أشير إلى كتاب تعرفونه جميعاً وهو كتاب « برنانوس » : « الإنسان ضد الإنسان الآلى » الذي يتم بموقف إنكار للحضارة التكنيكية . ولنصف أننا نصادف هذا الإنكار في أغلب الأحيان في المجتمعات التي تستفيد فعلاً من التقدم التكنيكي أكثر مما نصادفه في المجتمعات التي تجهل هذا التقدم ، وكذلك فإننا نصادف هذا الإنكار عند الطبقات الاجتماعية التي تتمتع بمستوى كاف للمعيشة أكثر مما نصادفه عند الطبقات التي تقف في الجانب البأس من الحياة .

ومع هذا فإن الحكم على التقدم في المجال الاقتصادي غير ثابت من ناحيتين مادامت هناك كثرة من المعايير داخل المجال الاقتصادي نفسه من ناحية ، وكثرة من المعايير خارج المجال الاقتصادي من ناحية أخرى . والمشكلة قد تكون في نفس الوقت أكثر إثارة وأكثر تعقيداً عندما يتعلق الأمر بالسياسة .

في هذا المجال أيضاً كان الأوروبيون ، منذ بضع عشرات من السنين ، يميلون إلى الاعتقاد بأن تفوق نظامهم الديمقراطي على نظم الماضي أمر بديهي . وحق « لجيزو » أن يكتب تاريخاً للإنسانية تنتهي فيه جميع النظم المختلفة إلى الديمقراطية البرلمانية ، أي إلى ازدهار هذه النظم ، أو إلى اكتالها .

إن هذا التفوق للنظم النيابية لم يمد اليوم مقبولاً كحقيقة بديهية ،

والغريبون ليسوا واثقين من تفوقهم في هذا المجال ، فمن الصعب التوصل إلى مقياس وحيد أو هدف نهائي . وفوق ذلك ، فإنه يبدو لي سخيفاً أن أعتقد أن السياسة يمكن مقارنتها بالنشاط الفني الذي ينبغي فيه بكل بساطة أن نفهم الاختلافات والتنوعات وأن نرصها ، مع العدول نهائياً عن النظر إليها نظرة تدرج . وإذا كانت السياسة لا تتبع نظام التقدم العلمي أو التكنيكي ، فإنه يبدو لي من السخف الاعتقاد بأنها تدخل في نطاق التنوع الفني .

ويبدو لي أن المستقبل السياسي يدخل في النطاق المنطقي . إن في وسعنا أن نرجع السياسة إلى عدد قليل من المشكلات الأساسية ، فيمكن أن نعتبر النظم السياسية المختلفة إجابات مختلفة على مشكلة واحدة ، ونحن ننتقل من نظام إلى نظام ، ليس كما ننتقل من الشر إلى الخير ، وليس كما ننتقل من الأدنى إلى الأرقى ، وإنما كما ننتقل من حل إلى حل ، كلاهما يتضمن بعض المزايا وبعض المساوىء . والتوفيق بين جميع المزايا واستبعاد جميع المساوىء لا يعدو كونه فكرة تفتق عنها العقل المائل في أفق التاريخ .

وفي ألفاظ أسهل ، فإنني أرى أن المشكلة السياسية ترجع إلى ما يأتي : إن السياسة هي النظرية أو الفن الذي ينظم حياة الناس في جماعة ، إنها النظرية أو الفن الذي يضمن وجود وبقاء المجموعات المنظمة : فالمجتمعات المعقدة تتضمن بالضرورة مجموعة من المحاولات تتغير في تعقيدها وقيمتها بطريقة كبيرة ، ومن جهة أخرى فإن هدف السياسة الأساسي هو تحقيق المشاركة من جانب الناس جميعاً في أمور الجماعة . والتناقض الأساسي في مجال السياسة ، التي تبدو كل نظمها حلولاً ناقصة ، هو الرغبة في التوفيق بين مختلف المحاولات وفوارق السلطان والهيبة وبين مشاركة جميع الناس في المجموعة . ما من مجتمع إلا ويحاول أن يحقق هذا الاشتراك من جانب

الجميع في الحياة السياسية . ولكن لا يوجد مجتمع يستطيع أن يضمن فيه للجميع المساواة في الجهود المبذول أو في الهبة الممنوحة . إن جميع المجتمعات وجميع النظم هي محاولة للتوفيق بين التدرج والمساواة ، وبين تدرج السلطة وبين المساواة في الكرامة الإنسانية العادلة .

لقد سعت المجتمعات البشرية إلى حل هذا التناقض في اتجاهين : الأول هو تثبيت وتقديس عدم للمساواة الاجتماعية ، ووضع كل شخص في طبقة محددة وجعل الجميع يتقبلون هذا الوضع الأساسي من عدم المساواة في المناصب المشغولة . وأكثر هذه الأشكال تطرفاً هو نظام الطوائف . أما الحل الثاني فينحصر في توكيد المساواة السياسية بين الناس في مجال الديمقراطية ودفعم العمل على المساواة الاجتماعية والاقتصادية إلى أبعد حد ممكن .

هذان الحلان ناقضان . فالحل الطبقي يؤدي سريعاً إلى استبعاد الناس الذين يكونون الطوائف الدنيا ، من نطاق البشرية . أما الحل الديمقراطي فهو ينطوي على نفاق دائم ، إذ أنه ما من مجتمع استطاع أن يعدل في اللهايم ، أو في الدخول ، أو في الهبة التي يكتسبها الأفراد . إن المساواة لا محالة ميدان شكلي . كل سلطة قائمة فيه تحاول أن تعظمه . وهي تدارى القوارق الحقيقية .

إن جميع المجتمعات الديمقراطية منافقة وهي لا تستطيع أن تتفادى هذا الوصف لأننا في عصرنا هذا ، لا نستطيع أن نقيم نظاماً مستبداً إلا باسم الديمقراطية ، لأن جميع النظم الحديثة تقوم على أساس مبدأ للمساواة ، فلا تقوم سلطة مطلقة إلا زاعمة أنها تحرر الناس . لقد نوه توكفيل إلى ذلك منذ قرن بوضوح ما بعده وضوح ؛ لقد شرح أنه إذا قامت في عصرنا الديمقراطية نظم مستبدة فإن هذه النظم من شأنها أن تستعين بالشعب وتسمح بمعاني للمساواة . فادامت المجتمعات الحالية معقدة وكثيرة العدد في نفس الوقت ، فهي في حاجة إلى نظام معقد ، وسلطة لتنظيم العمل . وفي الدولة

هناك نوع من التناقض الدائم بين إرادة المساواة والطبقية القائمة . إن كل المجتمعات في عصرنا تحاول ، كل بطريقته ، أن توفق ، بين متطلبات المجموع . وإذا شئنا أن نتمتع بطريقة منطقية في الإمكانيات للمادية لعصرنا فعلينا أن نتقبل أن عدم المساواة يرتبط ارتباطاً حتمياً ببناء مجتمعاتنا ، وعلينا ألا نكتفي بأن نواجه التنظيمات القائمة بمطالب خيالية مطلقة . إن هذه الوسيلة تكون فعالة في حالة الدعايات الصحفية ولأحد يمتنع عن استخدامها في مثل هذا النشاط ، ولكن ، لكي نفهم ، يجب أن نبدأ من الفكرة التي تقول بأنه مامن نظام لا يمارس هذا النفاق ، كما يجب أن نقدر إلى أي مدى يستخدم كل نظام من هذه النظم هذه الوسائل وهي بغیضة ولا مناص منها ، في نفس الوقت .

إن هذه المعضلة الأساسية في ميدان السياسة ليست هي المعضلة الوحيدة . وابتداء منها ، أود أن أشير إلى اثنتين يبدو لي هدفهما ، وهو فلسفي وتاريخي في نفس الوقت ، عظيم الأهمية .

هناك تناقض في المطلب المزدوج الذي ينادي بأن تكون الحكومات حكيمة وأن تتصرف طبقاً لرغبات المحكومين . فمن الضروري أن يعترف المحكومون بأولئك الذين يحكمونهم . ولكننا إذا عطينا ألا يقوم الحاكمون بأي عمل غير تنفيذ إرادة المحكومين فنحن في هذه الحال إما أننا نلج في طلب توافر حركة المحكومين ، وهي مسألة ثقة صعبة ، وإما أننا ننادي بأن من الأفضل أن نلبي رغبة المحكومين ، حتى ولو كانت هذه الرغبة لا تقوم على أساس من العقل . ولم تتوصل المجتمعات الحالية بعد إلى حل كامل لهذه المعضلة . والحقيقة هي أننا يجب أن نقنول السياسة دون أن نهمل موافقة المحكومين ولا حركة الحاكمين . ومما هو بديهي أننا عندما نقتنع بضرورة اتخاذ أحد الإجراءات ، ثم نجد أن الحاكمين لا يتخذون هذا القرار مراعاة للرأي العام ، فإننا نعلم أن هؤلاء الحكام يتملقون الشعب عن طريق

تلبية رغباته ، وتأخذ عليهم أنهم لا يتصرفون كرجال دولة ، أى إننا نأخذ عليهم أنهم يتصرفون وفق إرادة الذين انتخبوهم . الأمر الذى لن يمنعنا أن نؤكد فى الصفحة التالية ، أن من المهم أن ينفذ الحاكمون إرادة الدين قاموا بانتخابهم مادام هذا هو مبدأ الديمقراطية ذاته .

مامن نظام سياسى توصل إلى حل نهائى لتناقض الحكومة الرشيدة والحكومة القائمة على الموافقة . فكل النظم القائمة تمثل توفيقاً ممكننا بين المبدأين ، وربما استطعنا القول بأن النظام الفرنسى يسرف بعض الشوء فى تقديره لإرادة المحكومين إذالم يكن بد من الإضافة بأن هذه الإرادة يحتل ألا تكون إرادة المواطنين كمواطنين ، وإنما هى إرادات متمددة وخاصة ببعض الطوائف من المواطنين . والديمقراطية التى تحسن القيام بوظيفتها هى الديمقراطية التى استطاعت أن تشعر الشعب أن الحكام ينفذون إرادته مهيئة فى ذلك للحكام إمكان تغليب الحكمة ؛ ومع ذلك فإن هذا التحليل إنما هو تبسط طادى جداً لأنه ليس هناك أى سبب للاعتقاد بأن الحكام دائماً أكثر حكمة من المحكومين . وإمكننا فى مجال التفكير السياسى ، نستطيع القول بأن هناك مبدأين متناقضين ، طالبت بهما المدارس المختلفة فى تاريخ الفاسفة السياسية . فالبعض أرادوا أن يكون المبدأ الأسمى هو موافقة المحكومين اذ اعتبروا أن الإرادة العامة هى الأساس النهائى لكل سلطة . واعتقد البعض الآخر ، مثل فلاسفة المصور القديمة الكلاسيكية ، أن الغاية الحقيقية للسياسة هى صالح المحكومين وليس خضوع الحكام لمتطلبات المحكومين . على الحكام أن يديروا دفة الحكم بحيث يكون المواطنون فى نفس الوقت مواطنين صالحين ومواطنين فضلاء .

وأود أخيراً أن أتحدث إليكم قليلا عن معضلة القوة ، وعن الجماعية ، وعن العدالة الاجتماعية .

من المرغوب فيه أن تكون المجتمعات على قدر كبير من الحرية بقدر

ما تتمتع به من عدالة في داخها ولكننا ، دون مبالغة في التشاؤم ، نستطيع أن نقول إن التاريخ لا يثبت أن المجموعة التي تريد أن تبلغ الحد الأقصى للقوة ينبغي أن تتمتع هيئاتها السياسية بأكبر قدر من الديمقراطية ، أو أن تكون أكثر المجتمعات نزوا إلى العدالة من ناحية توزيع الدخل .

إن قوة الأمة ترجع إلى تنظيم عسكري ، والتنظيم العسكري على الأقل حتى عصرنا ظل في أغلب الأحيان في وضع يتناقض مع الفكرة التي يمكن أن نكونها عن نظام عادل . وها نحن أولاء من جديد أمام ضرورة التوفيق واستحالة التوفيق النهائي في إقامة نظام ، عليه أن يكون في نفس الوقت عادلا وقادراً على ضمان بقاء الجماعة . ما من جماعة تستطيع البقاء ما لم تكن تملك حداً أدنى من القوة . فالقوة والعدالة يمكن أن تكونا مطلبين متناقضين .

وعندما يتعلق الأمر بمستقبل السياسة ، فنحن لا نستطيع إذن أن نجد أنفسنا بصدد تقدم يسير في خط واحد ، كما هي الحال في نطاق العلم أو التكنيك ولا بصدد مجرد تنوع محض ، كما هو الشأن في نطاق الفن . هناك مستقبل يمكن أن يتم تنظيمه ، وهو عقلي ولاسكنه جدلي ، فهناك مشكلات معينة معروضة دائماً على بساط البحث في جميع المجتمعات ، وكل مجتمع يعطى إجابة معينة على هذه المشكلة ، والإنسان وهو كائن غير قانع بطبيعته يلحظ نقائص الحل القائم فيعترض عن طريق الإصلاحات ، والتمرد أو الثورة ، حتى يصل إلى حل مباين لنفس المشكلة ، ويكون هذا الحل ناقصاً بدوره ، ولكنه بالنسبة لهذا الوضع أو ذلك يمكن أن يمثل نوعاً من التقدم . إن إمكان إيجاد حل نهائي أمر غير مستبعد ، على الأقل في المجال النظري الفكري . فنحن نستطيع أن نتصور التوفيق بين جميع هذه المطالب نظراً لأنه لم يوجد في الواقع التاريخي حتى الآن غير توفيقات ناقصة .

بقي أمامي الآن أن أحدثكم قليلاً عن وضع هذه المشكلة بالنسبة للمجتمعات السكانية .

يوجد في عصرنا نوع من التمثيل سأطلق عليه اسم التمثيل التوحيدي ، وأبسط نموذج له هو التمثيل الماركسي . فالمجموعة البشرية ، كما يرى الماركسيون تسير نحو نظام موحد ، مجتمع بلا طبقات ، وذلك طريق الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج ، أما تنوع الثقافات فينبغي أن يخف بالتدرج ، ويجب أن تنتهي الثقافات المختلفة جميعها إلى نظام سياسي واجتماعي بسيط .

وفي مواجهة تمثيل الوحدة هذا لمستقبل التاريخ يقوم التمثيل التعددي ، وتعتبر فلسفة شبنجلر وفلسفة توينبي خير مثالين لهذا النوع من التمثيل . ويرى فلاسفة هذا النوع من التمثيل أن هناك ثقافات متباينة أصلاً ، غريبة كل الغرابة عن بعضها حتى إنها لا تستطيع أن يكون لها تاريخ مشترك .

ليس هنا مجال مناقشة هذين النوعين من التمثيل . ولا أريد إلا أن أشير إلى هذا التعارض الأساسي .

ليس صحيحاً أن هناك تمعدداً جذرياً في التاريخ البشري . وليس صحيحاً أن هناك استحالة جذرية أمام قيام ثقافة تضم الثقافات الأخرى . وليس صحيحاً ، من الوجهة التاريخية ، أن الثقافات المتباينة منفصلة انفصالاً تاماً بل على العكس فإن الثقافات في عصرنا متصلة اتصالاً متزايداً ، فلأول مرة يصبح التاريخ الحاضر تاريخاً عالمياً .

إن فلسفة كفلسفة شبنجلر أو توينبي تعرف الثقافة قبل كل شيء بطريقة التفكير ، أو بالروح أو بالدين . ففي فلسفة توينبي ، بنوع خاص ، يشكل الدين في نفس الوقت ما تتضمنه كل ثقافة من وحدة ومبدأ ما تأتي به من جديد . وإذا اعتبرنا - كأصل لكل ثقافة - بعض الظواهر التي تتدرج تحت نطاق التنوع ، فلا ينبغي أن ندهش إذا وجدنا أن التعدد هو نهاية المطاف . وبمعنى آخر فإن اختيار النشاط البشري الحاسم هو الذي يحدد التمثيل العام للتاريخ .

والنشاط الذي وقع عليه الاختيار ، في حالة التمثيل الماركسي ، هو

النشاط الاقتصادي؛ إننا نتصور حلاً للمشكلة الاقتصادية في يوم تسفر فيه الاعتبارات المتعددة التي قمت بتحليلها، عن نتائج ملائمة .

إذن فالتمثيل التوحيدى أو التمددى يرجع إلى اختيار العنصر الأولى، وهذا قرار فلسفى . إننا، حسب الفكرة التي نكونها عن نهاية الحياة البشرية، ننظر إلى تاريخ البشرية على أنه يرمى إلى ضمان الحياة العادلة أو الفاضلة للناس، أو يرمى إلى إظهار الإنجازات، أو ننظر إليه على أنه يهدف في النهاية إلى خلاص النفوس الفردية . إن تفسير التاريخ عند ماركس يرى أن غاية المغامرة الإنسانية هي الاستغلال المجدى للقوى الطبيعية، بغية خلق علاقات بشرية تتفق مع العدالة . إن تفسير التاريخ، كما يراه مارلو، يرى أن غاية المغامرة الإنسانية هي خلق إنتاج فنى .

إن الغاية النهائية للتاريخ البشرى، في نظر المسيحي، هي خلاص النفوس الفردية بعد هذه الحياة الدنيا . إننى أستبعد من هذه المحاضرة مشكلة الوحدة أو التنوع الأساسى للتاريخ، في الحدود التي لا تعدو فيها هذه المشكلة أن تكون سرداً تاريخياً لمعارضة فلسفية محضة .

وعلى العكس، إن ما يندرج تحت الدراسة الوضعية وما يدخل في نطاق التحليل الاجتماعى، هو درجة تنوع المجتمعات التي تضم نفس الأجهزة التكنيكية . وفي نيتى ابتداء من الدرس القادم أن أتناول مفهوم المجتمع الصناعى، مفهوم النظام الاقتصادى المرتبط بتصور تكنيكي . ومع ذلك فإن من جوهر البحث الإيجابى أن نتساءل إلى أى مدى يتمكن وضع تكنيكي واقصادى من أن يخلف أو لا يخلف نوعاً من المجتمعات تسوده المساواة أو لا تسوده، تسوده المساواة أو تسوده الطبقة .

وسوف أبدأ من الحدث الأكبر، الذى يوحّد كل المجتمعات في عصرنا ألا وهو تطور وسائل الانتاج، وسوف أبحث عن التنظيم أو التنظيمات المختلفة للاقتصاد الذى ينجم عنها، وسوف أساءل: إلى أى مدى تتحدد حياة الناس في المجتمع بالتنظيم الاقتصادى والتكنيكي .