مقدمة عامة

الدرس الأول

علم الاجتماع

بدا لى مناسباً أن أخصص هذا الدرس الأول لنظرات عامة فى طبيعة علم الاجتماع . ولا يعود قرارى هذا إلى تقليد جامعى أريد أن أخضع له حسب (فمن الطبيعى أن يحترم رجال علم الاجتماع التقاليد) . إن قرارى يعود أيضاً إلى طبيعة قواعد العلم الذى 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 : هى صعوبة إيجاد تعريف لعلم الاجتماع . لهذا فإنى سأتخذ لى ، كنقطة بداية ، هذا التساؤل الذاتى : إن علماء الاجتماع ، كلما توغلوا فى استكشاف الشىء ، يتساءلون عما يفعلون . وحتى أحاول تمييز هذا التساؤل الذاتى وإظهار طابعه ، فإنى أضعه فى مواجهة التساؤل الذاتى الذى تلقيه الفلسفة من جهة ، ومن جهة أخرى أواجهه بالتساؤل الذاتى الذى يلقيه الاقتصاد السياسى ؛ إذ أنه ، مثل علم الاجتماع ، مجموعة قواعد اجتماعية من نوع خاص .

وقد يقال إن الفلسفة بصفتها فلسفة ، هى تساؤل عن نفسها ، وإن التفلسف هو التساؤل عما هى الفلسفة . فالفيلسوف الحلاق هو الذى يبدأ من لا شىء ، كما لو لم يكن هناك أى شىء قد تم الاتفاق عليه بصفة نهائية ، كما لو تساءل رجل عزله عن الناس إمعانه التفكير فى المعانى الحسية وعن معنى جميع المعانى الحسية . وقد يقال إن الفلسفة هى 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 حكيما ، بعد أن بحث وتقصى ، فإنه لن يعود حكيما ، وسيكون عليه مرة أخرى أن يتساءل عن معنى الحكمة نفسه .

إن السؤال الأساسى الذى يلقيه الفيلسوف ، أكثر من أى شىء آخر ، مرتبط باستمرار الثقافة . ما من شىء فى نظر الفيلسوف ، يعتبر الحصول عليه أمراً تاما نهائيا . ومع ذلك فإن السؤال الذى يلقيه الفيلسوف قد يكون أقدم الأسئلة جميعاً .

والرأيان كلاهما صحيحان : إن الفيلسوف يبدأ من لا شىء ، وهو يستمر فى السير وفق تقليد ما . لهذا يقول البعض إن الفلاسفة لا يتفق رأيهم على شىء ، ويقول البعض الآخر إن الفلاسفة يقولون دائماً نفس الشىء . وقد يكون تفسير هذين الرأيين هو أن الفلسفة ، بصفتها هذه ، هى البحث عن حقيقة ، وهى رفض لتقبل العلم اليقينى الوضعى : فهى لا تعرف « ماذا تكون » ، ولكنها تعرف « ماذا لا تكون » ، أى إنها علم خاص . وعلم الاجتماع قد لا يعرف ماذا يكون ، ولكنه يعرف أنه يريد أن يكون علماً خاصاً .

ما هو وجه الاختلاف بين التساؤل الذاتى لعلم الاجتماع والتساؤل الذاتى لعلم مثل الاقتصاد السياسى ؟ إنى أتخذ الاقتصاد السياسى مثلا من بين جميع العلوم التى جعلت المجتمعات الحديثة موضوعا لدراستها ، فإن الاقتصاد السياسى هو العلم الأكثر تقدما . الاقتصاد السياسى يسعى لدراسة قطاع ، قطاع يمكن عزله وهو معزول فعلا ، عن الواقع الكلى ، وهو يسير وفق منهج خاص به . والأسئلة التى يتساءلها علم الاقتصاد السياسى تابعة بالذات من خواص منهجه . وتعريف الاقتصاد السياسى قائم على تفسير مظهر معين لأنواع السلوك الإنسانى ، أو لقطاع معين من الواقع الاجتماعى الشامل ، وهو تفسير أصبح ممكناً بسبب تكوين هذا الواقع وبنائه ، وبسبب مميزات

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

هذا وعالم الاقتصاد ، أو الذى يتساءل عما يفعله علماء الاقتصاد ، يجد نفسه مضطراً إلى إلقاء سلسلة من الأسئلة : ماهى العلاقة بين النماذج المبسطة التى يضعها أصحاب النظريات ، وبين الواقع ؟ ماهى العلاقة بين النظريات الاقتصادية ، والمذاهب ، وبمعنى آخر ماهى العلاقة بين المقترحات التفسيرية للسلوك الاقتصادى ، والمذاهب التى تدعى أنها تعلم رجال الحكم ما يجب أن يقوموا به ؟ ما هى العلاقة بين التحليل الميكروسكوبى لأنواع السلوك السائدة بين الأفراد الذين ندرسهم اقتصاديا ، وبين التحليل الميكرسكوبى للاقتصاد فى مجموعه ؟ أو بمعنى آخر أيضا : ما هى 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 ، وما هى 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 تعقيدا فى نفس الوقت ، حتى يمكنها الاقتراب من الواقع ، وفى نفس الوقت أيضا يكون فى وسع عالم الاقتصاد أن يميز تمييزاً قاطعا 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 تعقيده . 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 فى نفس الوقت صيغاً مجردة ، وتنطبق على المصير التاريخى .

وبمعنى آخر ، فإن اقتصار الاقتصاد السياسى 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 المادى ، بطريقة يمكن معها تحديد الأوقات بدقة وتأكيد الأوقات التى تقتصر فيها على تسجيل الوقائع وتلك التى نبين فيها ما يجب أن تكون عليه هذه الوقائع .

إن اقتصار علم الاجتماع على دراسة نفسه يختلف عن التساؤل الذاتى الذى تلجأ إليه الفلسفة ، لأن علم الاجتماع يريد أن يكون علما خاصا ، وهذا الاقتصاد يختلف عن التساؤل الذاتى فى الاقتصاد السياسى ، لأنه لا يوافق على التوقف عند مظهر منعزل من الحقيقة الاجتماعية . إن علم الاجتماع يتساءل عن نفسه ، لأنه يريد أن يكون علماً خاصا ، ولأنه يريد ، فى نفس الوقت ، تحليل المجتمع بأكمله ، وفهمه . من الربط بين هـــذين الهدفين نتجت شكوك علماء الاجتماع أنفسهم ، وأنواع النزاع بين مختلف المذاهب الاجتماعية ، كما نتج عنها هذا الاهتمام من جانب الفكر الفلسفى بعلم الاجتماع .

وقد يعارض البعض فيقول إن السعى إلى تكوين علم للواقع الاجتماعى الشامل أمر غير مشروع ، ولكنى سأرجىء هذه المسألة مؤقتاً ، وهى على أى حال الموضوع الرئيسى لكل هذا الدرس ، وستكون نقطة البداية عندى هى الهدف الأول ، الهدف العلمى . لقد نشأ علم الاجتماع فى وقت كانت قائمة فيه علوم اجتماعية خاصة : لقد أكد علماء الاجتماع أنهم يكونون شيئاً جديداً . ما هو الجديد الذى جاء به النظام العلمى الذى كانوا يريدون وضعه وإنشاءه ؟

وأول إجابة لهذا السؤال قد تكون تعريف طابع التجديد فى علم الاجتماع عن طريق الرغبة فى توخى الدقة العملية ، والاهتمام بالمنهج والتدقيق فيه ، وعن طريق الاجتهاد فى ألا نؤكد شيئا أو نقطع به ما لم يقم دليل قاطع على صحته .

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

إذا لم نعرف علم الاجتماع بقصده العلمى 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 مثلا ، لم تكن تخضع حتى هذا الوقت لأى نظام من النظم . وهذه الظواهر التى أهملت وأغفلت حتى ذلك الحين ، هى التى ستكون موضع دراسة عالم الاجتماع .

ولكن هذه الظواهر : الأسرة وترتيب الطبقات الاجتماعية ،والعلاقات بين قطاعات المجتمع ، تتصل على شكل ما ، بالمجتمع ككل ؛ لأننا لانستطيع دراسة الترتيب الاجتماعى للطبقات ، أى توزيع الأفراد فى كيان اجتماعى ما ، بين مجموعات فرعية أو فى داخل نظام متدرج دقيق ، لا نستطيع القيام بهذه

الدراسة دون أن ندرس الكل ، الكل الاقتصادى ، والسياسى والدينى معاً . وهذه الظواهر التى قد تدخل أساساً فى نطاق علم الاجتماع ، تتضح وتظهر أمام ملاحظة أكثر تعمقاً وكأنها متأثرة بطابع هذه الظواهر الكلى . 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 علما خاصا بها ؛ لأن مدلول أنواع السلوك الاجتماعى سابق ومتفوق على الظواهر التى يدرسها علماء النفس ، أو لأن الواقع الكلى ، الذى تخلفه أنواع السلوك عند الأفراد ، يختلف فى طبيعته عن الواقع الذى يدرسه علماء النفس فى الفرد .

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

ولنأخذ مثل دوركايم Durkheim إذا تابعتم آراء دوركايم وأفكاره ، لوجدتم المظاهر الثلاثة التى قمت بذكرها الآن : يحاول دوركايم تعريف علم الاجتماع بنوعية الظاهرة الاجتماعية ، باعتبارها سابقة ومتفوقة على وعى الأفراد ، وهو يسعى إلى وضع مبادىء لتصنيف النماذج الاجتماعية ، بادئاً بأبسط المجتمعات ويسميها العشيرة ، ثم متدرجاً إلى المجتمعات ذات الأجزاء البسيطة المتعددة ، والمجتمعات ذات الأجزاء المركبة المتعددة ، إنه يريد إذن

وضع البناء لكل مجتمع وربط البناءات المختلفة بعضها ببعض فى تدرج واستمرار تاريخى .

وهكذا فإن الأهداف الثلاثة التى يسعى إلى بلوغها علم الاجتماع هى أولا التعريف بالمجال الاجتماعى وتحليله بصفته هذه ، ثم تحديد السمات الخاصة بكل هيكل أو بكل الهيا كل الاجتماعية ، وأخيراً وضع مختلف الهيا كل الاجتماعية كل فى مكانه فى مجرى التاريخ .

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

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

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

سيساوره الطموح فى أن يضم هذا العلم كل العلوم الاجتماعية ، وأن يصبح مبدأ وحدة هذه العلوم ووسيلة تركيبها . بل إن هناك خطراً آخر . إن تعريفاً معيناً للمجال الاجتماعى قد يضفى على علم الاجتماع ، ليس نفوذاً علمياً فحسب ، بل نفوذاً فلسفياً . فبمقتضى تعريف معين للمجال الاجتماعى يكون ما سمى بالمذهب الاجتماعى ، أى الرغبة فى تفسير جميع الظواهر ، بما فيها الظواهر الروحية الأخلاق أو المعرفة ، ابتداء من المجتمع .

ولنذكر ذلك ، لا توجد بالضرورة صلة بين علم الاجتماع وبين المذهب الاجتماعى ، 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 نحكم به على هذه الفئة . لا شىء 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 كلية الحقوق

وأنا شخصياً أوافق على أن يطلق على لقب عالم من علماء الاجتماع ، ولكنى أعارض كل ما قد يشبه تفسيراً فيه معنى المذهب الاجتماعى . وإنى 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 قائلا : « إن علم الاجتماع يبدو للعيان كنظام شاب حديث » ولكن الرغبة فى التصابى ليست دائماً علامة من علامات الصبا والشباب .

ولنفترض منذ البداية أنه يوجد شيء من علم الاجتماع فى كتاب « حرب البلبونيز » LaGuerre du Péloponnèse التى قامت بين اسبرطة وأثينا للمؤرخ تيو سيديد Thucydice كما يوجد بعض من هـذا العلم فى كثير من الكتب المتخصصة فى دراسة العلاقات الدولية ، ولنتقبل بصفة نهائية أن « روح القوانين » هو من أمهات الكتب فى علم الاجتماع الفرنسى ، حتى ولو لم يكن فى كتاب مونتسكيو رأى واحد من الآراء لا يكون اليوم فى حاجة إلى تصحيحات وتعديلات من أجل تعميق المعرفة وتدعيمها .

إن علم الاجتماع موزع دائماً بين هاتين الغايتين : الهدف العلمى من ناحية والهدف التركيبى من ناحية أخرى ، وتبعاً للبلاد ، وللعصور وللمدارس ، يضع هذا العلم نفسه تحت تصرف الغاية العلمية ، ويضاعف البحوث التفصيلية أو على العكس ، يسعى إلى البقاء على الغاية التركيبية ويجازف بأن يضيع فى متاهات الفلسفة .

وبالرغم من خطر الضياع فى مجال الفلسفة ، فإنى لاأتصور أن علم الاجتماع يكتفى بالبحوث التفصيلية ، إن مايميز إدراكنا للكل الاجتماعى ، 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 فى آخر الأمر لا شعورياً ـ على مفهوم معين . ولنذكر مثلا : إن علم الاجتماع الذى يدرس العلاقات الصناعية فى الولايات المتحدة ، يعنى ويهتم بتحقيق اندماج العامل فى مصنعه ومؤسسته اندماجاً كاملا . وكثير من علماء الاجتماع الأمريكيين يستبعدون منذ البداية مسائل نظام الملكية أو بناء المجتمع وتكوينه . ولكن ، مجرد عدم إثارة هذه المسائل (وهى مسائل يسمونها أيديولوجية أو سياسية) يعنى أننا نثيرها فعلا بشكل معين ففى 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 ماهو عليه . فإذا انهمك هذا العلم نفسه فى البحوث التفصيلية فإنه يصبح بكل بساطة صناعة من صناعات البحث وطريقة من طرق الاستقصاء . ولنضف إلى هذا أن علم الاجتماع لو كان مرتبطاً بأيدلوجية رسمية ، إذن لهوى إلى درك نظام من نظم التدليل والتبرير .

وقديعارضنى البعض فيقول : إن الغاية التركيبية نابعة من غاية سياسية . وأنا أوافق على هذا بكل سرور : بيدولى صحيحاً أن الباحثين فى علم الاجتماع قد كانوا إما ممثلين ، وإما مراقبين للواقع السياسى . إن توسيديد الذى 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 كيافيللى قد لاقى صنوفاً من الظلم والاضطهاد من جانب أهل فلورنسا ، لما أحس بالراحة والسعادة التى جعلته يكتب لنا كتابيه . كتاب أحاديث عن السنوات العشر الأولى لتيت ـ ليف « Tite Live » أوكتاب الأمير . جميل ألا يكون علماء الاجتماع بعيدين عن المصلحة السياسية ، بشرط أن يكونوا فقط قادرين على السمو بهذه المصلحة .

وعلى أى حال ، فلندرس علماء الاجتماع الحقيقيين ، علماء الاجتماع الجامعيين ، دوركايم وماكس ويبر . لقد هام الاثنان بالسياسة هياماً ، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان . فدوركايم نفسه هو الذى كان يقول إن علم الاجتماع لايستحق ساعة من العناء إذا لم يكن يساعد على حل المشكلات الاجتماعية . وأنا شخصياً أقل كثيراً عن دوركايم فى اتجاهى العملى ، وحتى إذا كانت حرب البلوبونيز غير ذات جدوى ، أى إنها إذ لم تساعد على تجنب الحروب ، فانى أرى أنه من حسن حظنا أن للمؤرخ اليونانى توسيديد قد كرس لها كل هذه السنوات . ولست متأكداً ما إذا كانت كتب دوركايم

تقربنا من حل للمشاكل الاجتماعية . ولكن سعيد إذ أراها قد كتبت . كان دوركايم ، هو أيضاً ، تسيطر عليه الرغبة فى تفهم المجتمع الذى يعيش فيه . لم تكن لديه مطامع سياسية بالمعنى الدارج . ولم يكن يسعى إلى أن يكون نائباً أو وزيراً ، ولكن الرغبة فى مزاولة السياسة والتقدم فى مجالها ، ليست فى فرنسا دليلا على الطموح ، بل إن هناك ظروفاً تجعل هذا النوع من الطموح صورة دقيقة من صور التواضع .

وماكس ويبر أيضاً ، كان يهيم بالسياسة ، وبصورة مباشرة أكثر . إنه كان يتمنى أن يكون قائداً لحزب أو أو رجلا 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 هذ المفهوم السياسى الذى كان يؤمن به ، لم يصبح قط ماكس ويبر رجلا سياسياً عاملا . لم يكن فى قدرته أن يعمل ، لذا سعى إلى فهم مجتمعه والمجتمعات الأخرى جميعاً فقد نبع علم الاجتماع الخاص بالأديان الذى درسه ماكس ويبر من الدراسة التى خصصها لدور البروتستانتية التى كانت أصلا من أصول الرأسمالية ، وهذه الدراسة نفسها نشأت ، فى تفكير ماكس ويبر ، من الضيق الذى كان يشعر به فى المجتمع العقلى الذى يسود عصرنا الحاضر . لقد فكر هكذا : إننا نتحمل قانون الحرفة : فمنذ بضعة قرون كان الناس يريدون مجتمعاً قائماً على الحرفة . وابتداء من هذه المعارضة ، فكر فى خطة دراسة مقارنة للديانات والاقتصاديات وأثر الديانات فى تطور الاقتصاديات ، أو أثر الاقتصاديات فى الظواهر الدينية .

مونتسكيو أيضاً كان راسخاً فى مجتمعه إلى أبعد عمق : إن المشكلات 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 ، لايقل إدهاشاً وإثارة عن المجتمعات التى نلقى عليها أضواء سخريتنا .

أن يكون العالم راسخاً متأصلا فى مجتمع من المجتمعات ، وأن يستخلص من هذا المجتمع مسائل ومشكلات ، ولـكن فى نفس الوقت أن ينفصل عن هذا المجتمع حتى يدركه ويفهمه ، وحتى يراه عجيباً مثل المجتمعات الأخرى جميعاً ، قد تـكون هذه هى السمات الأساسية للموقف الذى يتخذه عالم الاجتماع ، ولا بأس من أن أتحدث عن تبادل الإدهاش والعجب . إنك غريب ، ولـكنى لا أقل عنك فى هذا الشأن . للوصول إلى هذا التبادل بين مجتمعين يعتبر كل منهما نفسه طبيعياً عاديا ، يجب أن يكون كل منهما متأصلا فى مجتمعه أولا ، ثم يجب بعد هذا أن يكون قادراً على التنصل منه .

إن هذه القدرة على إدراك تنوع الظواهر الاجتماعية لم تصل بنا بعد إلى تعريف الوعى الاجتماعى بصفته هذه . وهذه الصفة تنطبق أيضاً على الوعى التاريخى . فالمؤرخ يشعر بالرضا إذ يلاحظ ، وعلى حد القول ، إذ يجمع المقاومات الاجتماعية : أنه يشبه عالم النبات الذى يجمع الأنواع النادرة فى حقل تجاربه . وعالم الاجتماع يلاحظ هذه المفارقة ، ولـكنه يتمنى أن يدركها وأن يتفهم منطقها الضمنى . قد تـكونون قرأتم كتاب السيد ليفى — ستراوس Lévi Strawss ، واسمه « الهياكل الأولية للقرابة » وهو نموذج للدراسة الاجتماعية العلمية . إنه يثبت أن المفارقة القصوى لصور القرابة ، ومختلف الطرق المتبعة فى محاربة الفسق بالمحرمات ، تمثل تنويعات فى عدد بسيط من الموضوعات الأساسية تشابه الموضوعات وتنوع الإنجازات المادية ، هذه هى بالضبط عملية تيسير الفهم والإدراك التى يهدف إليها عالم الاجتماع .

لنقفز عبر آلاف السنين حتى نصل إلى المجتمع المعاصر . إن المؤرخ قد يسعده أن يقارن بين الاقتصاد الأمريكى والاقتصاد السوفيتى كوحدتين متميزتين ، كاقتصاد من النوع المتسع ، كمجموعتين بشريتين انطلقتا بكل سرعتهما إلى غزو السهول الشاسعة . ولنذكر جملة توكفيل Tocqueville

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

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

إن كل الاقتصاديات الحديثة اقتصاديات تريد أن تنمو ، اقتصاديات تطبق المعارف العلمية فى تنظيم العمل ، اقتصاديات تتضمن توزيعاً معيناً للأيدى العاملة بين مختلف القطاعات . وفى وسعنا مضاعفة الملامح المشتركة بين هذه الاقتصاديات المتباينة ، وفى 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 ، أنماطا من البناءات الكلية . فإن علم الاجتماع يريد ، فوق التحليل والتعريف للكيان الاجتماعى ، تحديد الأنماط السياسية للتنظيم الاجتماعى ، المنطق الباطنى للحياة المشتركة ، وسنجد بلا شك المعارضة الآتية لهذه النقطة : أليس هذا خروجا عن العلم وعودة إلى الفلسفة ؟

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

وعلى النقيض ، فاذا أُراد التفسير أن يحيل إلى الظواهر الاقتصادية ، وأن يؤكد أنه تفسير علمى ، هذا التفسير يصبح غير علمى فى الحال لأنه يضفى على الواقع الاجتماعى بناء مبسطاً ليس من سمات هذا الواقع . وعلى قدر ماتتقبل هذه النظريات طابعها الخاص الفردى تعتبر نظريات علمية . 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 العلمى .

وهذا الرأى يتفق مع فكرة « ماكس ويبر » . إن هذا الرأى يقول إن النظريات العامة للتنظيم الاجتماعى عديدة متنوعة ، بطبيعتها ، وإن كلا منها مرتبط بغاية معينة من غايات من يقوم بالملاحظة والدراسة .

فى المقدمة إلى فلسفة التاريخ : منذ عشرين عاما ، كنت قد تقبلت هذا النقد العلمى لنظرية النسبية بحذافيرها . وكنت قد كتبت أنه فيما يتعلق بالتاريخ فان النظرية تسبق التاريخ ، وإن النظرية نظرية فلسفية . واليوم يقل إيمانى بهذا المبدأ ، وبعد أن ذكرت ، وأنا أتخذ مثالا تفسيريا اقتصاديا مدى خطورة إسناد قيمة شاملة لقراءة معينة للظواهر الاجتماعية ، فإنى أود أن أبين أن توكيد نسبية التفسيرات أقل خطورة إلى حد ما .

وبالفعل ، فان نظرية النسبية ، فى تفكير ماكس ويبر ، كانت مرتبطة بفكرته عن الواقع ، وهى فكرة مبعثها صورة معينة من فلسفة « كانت » الجديد . كانت كل حقيقة بالنسبة له ، كل حقيقة اجتماعية ، شيئا عديم الأسلوب تكديسا أو تشتيتاً لوقائع متفرقة . إذا كان عالم الاجتماع يواجه وقائع غير متجانسة ، إذا كان هو الذى يضع ، مستعيناً بمفاهيمه ، النظام الذى يساعده على الفهم ، فى هذه الحالة يكون التفسير مرتبطاً دون شك بنظام مفاهيمه ، ويكون هذا النظام نفسه مرتبطاً بالموقف الخاص الذى يقفه الدارس أو الملاحظ . ولكنه ليس صحيحا أن المجتمع هو كثرة غير مترابطة ، إن الواقع الاجتماعى ليس كاملا ولا غير مترابط ، ولهذا فإننا لا نستطيع أن

نجزم بصفة قاطعة بصحة نظرية الأنماط الإجتماعية صحة كاملة ، ولا بالنسبة التى 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 مرتبطا بشخصية عالم الاجتماع . وإذا كان الواقع الاجتماعى تام البناء ، وإذا كان لهذا الواقع وحدة كاملة ، أو إذا كان جزء من هذا الواقع مسيطراً على بقية الأجزاء جميعا ، عندئذ توجد نظرية اجتماعية صحيحة ، ونظرية واحدة .

وعلى الأقل فى بداية تناولنا للأمر ، فان الواقع الاجتماعى ليس غير مترابط ولا هو شامل ، إنه يتضمن تنوعات من النواحى الجزئية ، وهو لا يتضمن بصورة واضحة ناحية كاملة شاملة . وعالم الاجتماع لا يخلق لمختلف أنواع السلوك الاجتماعى التى يحللها منطقاً ، ولا يخلق هذا المنطق بطريقة تحكمية . عندما تقومون بدراسة نظام اقتصادى ، وأرجو أن أوضح لكم ذلك فيما بعد خلال هذه الدراسة ، فانكم تبرزون ناحية مدرجة فى النظام وليست مفروضة من قبل الدارس ، ولكن هذه الناحية لا تدل على شىء واحد ، وليست هناك طريقة واحدة فقط لتفسيرها . يبرز عالم الاجتماع نواحى أو أوجه تشابه قائمة فى موضوع الدراسة هذا ، ولكنه دائماً يقوم بنوع من الاختيار بين هذه النواحى وهذه التشابهات . وكلما سعى إلى الاتجاه نحو الكل بأسره ، جازف بالتعبير عن الغاية السياسية التى حركته فى نقطة البداية ، أو جازف فى الوصول إلى استكشاف النظام الفلسفى الذى يسعى إليه عند نقطة الوصول .

إن الخاتمة المؤقتة لهذا الدرس الافتتاحى هى إذن رفض هذين النوعين عن الحزم والتحكم . رفض الحزم بوجود نظام شامل حقيقى للمجتمعات ، ورفض النسبية الكاملة للتفسيرات الاجتماعية . وعلى أى حال ، فإذا تتبعنا

تطور النظريات الاجتماعية ، لشعرنا أن التاريخ يتجه الى تأكيد التحليل المجرد الذى قمت باعطائكم فكرة عنه . ويتقدم علم الاجتماع ويتطور أولا بتكديس الوقائع . هناك تقدم للمعرفة العلمية لأننا نتعلم ونعرف وقائع وحقائق أكثر ، ولأننا نعرفها معرفة أحسن وأفضل . وهذا العلم يتطور بعد هذا بتجديد المشكلات ، بالقاء الأسئلة الجديدة ، تماماً كما يحدث فى الاقتصاد السياسى . إن النظرية العامة لكينز لم تكن لتقوم لها قائمة إذا لم تحدث البطالة المستمرة فى انجلترا خلال السنوات القريبة من سنة ١٩٣٠ ، والنظرية الاجتماعية للأديان التى نادى بها ماكس ويبر لم تكن لتوجد لو أن هذا العالم لم يكن بروتستانتياً ، معذباً بين مقتضيات المجتمع الفعلى ، والسعى نحو الحقائق الدينية . وأخيراً فانه يوجد مظهر ثالث من مظاهر التطور التاريخى لعلم الاجتماع ، وهو تقدم النظرية . وهذا التقدم لا يختلط بتكدس الوقائع ، ولا بالتجدد التاريخى للمشكلات ، إنه تنقية لوسائل الفهم التى نحاول عن طريقها إدراك الحقيقية الاجتماعية .

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

وحتى أختم درسى ، أود أن أقول بضع كلمات عن موضوع تقليدى قديم : العلاقات بين العلم والسياسة ، وبين الأحكام المبنية على الوقائع والأحكام التقويمية ، بين الجامعة التى تفترض أن ضوضاء الخارج لا تصل إلى داخلها ، وبقية المجتمع .

فعلى النطاق العلمى ، فإن ما يبدو لى أساسياً هو الجهد الذى نبذله لنفهم وندرك أو ، إذا كانت لدينا أهواء ، الجهد الذى نبذله لنسمو بها . ومهما يكن الأمر فقد حاول رينان Renan فى كتابه « الإصلاح الفكرى والأدبى لفرنسا » أن يفهم الفرنسيون ، المجموعات المختلفة من الفرنسيين ، عن طريق ردود فعلهم التى لا تتلاءم مع الحوادث ، ومع مناهجهم التقويمية المتعارضة . إننى أتصور أن فيلسوفا 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 التى وقفها الفرنسيون تجاه فرنسا ، هذا هو الشرط الأساسى لممارسة مهنة عالم الاجتماع ، إذا لم يكن يريد أن يحول هذه الدروس إلى تمرينات فى الدعاية والإعلان .

والرغبة فى الفهم لا تتضمن رفض الحكم وإبداء الرأى . وعلى أى حال ، فان من المستحيل أن نفسر الظواهر الفنية ، أو حتى السياسية ، دون أن نصدر عليها حكما أو نبدى فى شأنها رأياً . فإذا درسنا الأزاتقة Azteques مثلا ، فان من الإفراط فى اللباقة والتحفظ الذى لا داعى له ، أن نرفض القول بأن هذه أو تلك من عاداتهم ، عادات قاسية أليمة ، وكذلك فانه لا يوجد أى مبرر يمنعنا من إبداء آرائنا فى شأن عديد من الظواهر المعاصرة . فالبطالة فى المجتمعات الرأسمالية شىء قاس أليم . ومعسكرات الاعتقال منظمات قاسية . إن الشىء المهم ، هو أن نفهم أن العلم لا يستطيع أن يذكر ماذا يجب أن تكون عليه القرارات السياسية ، لأن كل قرار يتضمن نصا . ومنذ اللحظة التى يتساءل فيها المرء عما إذا كان من المستحسن أن نضحى

بهذا أو ذاك ، أو أن نضحى بهذا العدد من الأشخاص مقابل عدد آخر من الأشخاص ، عندئذ نخرج من نطاق العلم ومجاله . فى هذا كان ماكس ويبر محقاً عندما قال إن هناك اختلافاً من ناحية الطبيعة بين قرارات سياسية تتضمن تعهداً يجاوز 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 لاتقل كمالا — فى بعض نواحيها — عن المجتمعات الحديثة ، وهو محق من حيث الزاوية التى ينظر فيها إلى موضوع المقارنة . إذا كان هدف المجتمعات هو تحقيق إدماج الأفراد فى زمرة الجماعة إدماجا كاملا ، فإن أبسط المجتمعات تصبح على قدم المساواة مع المجتمعات العليا ، ولكن هذه المجتمعات العليا تمارس وتنمى مناشط أخرى علمية وفلسفية ، واقتصادية . وهذه المجتمعات المختلفة لاتمارس بنفس القوة مختلف المناشط فإذا ما قارنا بين أنواع مختلفة من المجتمعات ، فإننا لانستطيع أن نصدر باسم العلم أحكاماً نهائية مطلقة .

إن الخطر الحقيقى ، هو أن علماء الاجتماع جزئيون دائماً ، إنهم يدرسون جزءاً من الواقع وهم يدعون أنهم يدرسون الكل . وهم يميلون دائماً إلى ملاحظة النواحى الجميلة على الأخص للمجتمعات التى يفضلونها ، والنواحى المظلمة للمجتمعات التى لاتستحوذ على إعجابهم . وعالم الاجتماع يصبح سياسياً ، حتى ولو لم يشأ ذلك ، ليس بكونه يصدر بين الحين والحين حكما تقويمياً يبدى فيه رأيه — وعلى أى حال فأنتم أحرار فى أن تفعلوا مثله — ولكن لأنه ينساق نحو الخطيئة الكبرى التى يقع فيها رجل السياسة ، وإلا فسيقع فيها العالم أيضاً ، ألا وهى ألا يرى للمرء إلا مايريده ويتمنى أن يراه .

من السهل أن نقسم بأغلظ الأيمان أننا لن ننحدر إلى السياسة أو إلى الدعاية . إن المدرس ليس مخلوقاً مجرداً من الجذور والميول . فمهما يقل إن له

نوعاً معيناً من النشاط فى الخارج ، تجهلون عنه كل شىء ، وإن له هنا نوعاً معيناً من النشاط ، هو وحده الذى يهمكم ويعنيكم ، مهما يقل هذا ، فإن هذين النوعين من النشاط يوجدان جنباً إلى جنب ، ولو إلى درجة غير متكاملة تماماً ، فى نفس الشخص . وقد يكون من عدم الصراحة ومن الادعاء الكاذب فى نفس الوقت أن نؤكد أنه لاتوجد صلة بين هذين النشاطين .

كيف نختتم الدرس ؟ إن الخطر الحقيقى ، هو التحيز الذى لايعترف به صاحبه . وقد أميل إلى الاعتقاد ، ولكنى قد أكون فى هذا فى موقف الدفاع عن نفسى ، أميل إلى الإعتقاد ، أنه كلما اتسمت شخصية المدرس بالتوازن والتعادل قلت خطورة التحيز .

وهناك إجابة أخرى : الحوار . لايوجد أستاذ واحد فى 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 ، فى محاضرة يتكلم فيها المرء وحده ، يعتبر نوعاً من المزاح ، ولكن على أى حال ، إذا لم تتكلموا هنا ، فإنكم ستعوضون ذلك فى الخارج ، وهناك عديد من الطرق يمكن بها استئناف الحوار مع المدرس . إنى بالتأكيد لا أخشى أن تتخلوا عن التحدث معى . كما أن هذه المحاضرات لاترمى إلى تعليمكم ماذا يجب عليكم أن تعتقدوا ، ولكنى أود لها أن تعلمكم فضيلتين فكريتين ، أولاهما هى احترام الوقائع ، والثانية هى احترام الآخرين .

الدرس الثانى

توكفيل وماركس

حاولت فى الأسبوع الماضى أن أبين لكم أن الأسئلة التى كان يوجهها لنفسه عالم الاجتماع كانت نابعة من الواقع التاريخى ، وأنها كانت إدراكا للوسط الاجتماعى ، وأن علم الاجتماع نفسه كان محاولة لتفسير المجتمع ككل من ناحية ، ووضع الفوارق التاريخية فى موضعها الصحيح من ناحية أخرى.

أما اليوم ، فسأحاول أن أعرف للمشكلة الاجتماعية التى ستكون أساساً للمحاضرة فى مجموعها . ولهذه الغاية ، سأستند إلى ثلاثة مذاهب اجتماعية كانت قائمة فى النصف الأول من القرن التاسع عشر . وهى مذاهب أوجست كونت ، وتوكفيل وماركس، وعلى وجه الخصوص مذهبا توكفيل وماركس. والسبب فى ذلك ليس سبباً عارضاً. فأغلب أيد 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 فى القرن الماضى لتحديد وضعنا الحالى من جديد وطريف .

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

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

إن الثورة الفرنسية ، فى رأى أوجست كونت ، هى تعبير عن عقلية يصفها بالعقلية الميتافيزيقية أو الانتقادية ، وهى بوصفها هذا ثورة غير قادرة على إقامة نظام اجتماعى . ولذلك فإن الهدف الذى يسعى اليه 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 مقياس للقيم ونظام للمعتقدات . هـذه المعتقدات المشتركة الدينية ، قضت عليها العقليـة 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 الدينى . وبما أن قيام الصناعات الأولى أصبح شيئاً مسلما به ، وأصبحت الثورة الفرنسية أمراً واقعاً ، فقد بقى أن نعرف من أين سينبثق النظام الجديد الذى سيشكل المجتمع الصناعى ويوجه حركته .

أما فى نظر توكفيل فإن الحركة الديمقراطية هى الحدث الأكبر الذى يتحكم فى مستقبل المجتمعات . والحدث الحاسم ليس هو المصانع الأولى التى لاحظها والتى يعرفها ، وإنما الحركة الديمقراطية التى يعرفها بتفـكك طبقة الماضى الأرستقراطية ، وبالتقارب التاريخى بين أوضاع الأفراد .

وكذلك يتخذ ماركس من الثورة الفرنسية نقطة بداية لتفـكيره ، ولـكن ليعاين التناقض بين الأفـكار التى قامت باسمها الثورة الفرنسية ،

وبين الواقع الاجتماعى الذى يراه أمام عينيه . فما كادت الثورة تشتعل حتى نشأ الانفصام بين المجتمع والدولة ، وبخاصة انشقاق 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 فان ماركس يرى أن وحدة المجتمع والدولة لن تدوم أكثر من دوام الوحدة أو الاتفاق داخل المجتمع نفسه .

يوجه إلينا هؤلاء المفكرون الثلاثة ثلاثة أسئلة ، لاتزال قائمة حتى اليوم ، على الرغم من اختلاف ألفاظها . 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 ؟

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

ويتبقى لنا بعد ذلك نظريتا توكفيل وماركس . إن توكفيل لايكتفى بنأ كيد الحركة الجارفة نحو المساواة الاجتماعية ، بل إنه يجتهد فى الوصول إلى النتائج التى لايمكن تجنبها والنتائج التى يمكن تجنبها والناجمة 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 التى سأثيرها اليوم تتلاقى مع مشكلة توكفيل ومشكلة ماركس . إنها مشكلة خاصة بى ، سأحاول تحديدها مبتدئاً بهذين المفكرين ، وذلك بأن أحلل بنوع خاص الطريقةالتى يصوغ بها كل من توكفيل وماركس هذه المشكلة .

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

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

إن التطور التدريجى 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 فى خدمة نموه وتطوره .

إن الكتاب الذى سنقرأه قد كتب تحت تأثير نوع من الرعب الدينى ، بعثت به فى نفس الكاتب رؤية هذه الثورة الجارفة التى تسير منذ قرون عديدة عبر جميع العقبات ، والتى نراها اليوم أيضاً تتقدم وسط الخرائب التى سببتها » .

لندع جانباً التعبيرات التى مثل « حدث إلهى » التى توحى بمفهوم دينى . إن الحدث الأساسى هو أن مجتمعات الماضى كانت فى نظر توكفيل مجتمعات ينتمى كل شخص فيها ، لا إلى طبقة ، بالمفهوم الحديث لكلمة طبقة ، وإنما إلى طبقة بالمعنى القديم ، فى حين أن الأوضاع الاجتماعية للجميع اليوم تتجه نحو التقارب .

إن إلغاء الفوارق الاجتماعية فى نظر توكفيل يؤدى بطريقة لا يمكن مقاومتها إلى زيادة سلطات الدولة . ففى المجتمع الديمقراطى لابد وأن يلجأ غير المتميزين ومهضومو الحق إلى الدولة لتخفيف نتائج وضعهم المهين . والدولة ليس فى وسعها ألا تقوى فى مجتمع ديمقراطى ، لأن السلطة لا توقفها إلا السلطة ، ولأنه فى المجتمع الديمقراطى لا يوجد فى الواقع إلا سلطة واحدة هى الدولة . ومن ثم كان سؤال توكفيل : مادمنا قد تقبلنا أن أن المجتمعات الحديثة هى مجتمعات ديمقراطية ، فماذا ستكون عليه الطبيعة السياسية لهذه المجتمعات ؟

إذا أردت أن أترجم هذه الأفكار فى ألفاظ علم الاجتماع الحديث فإننى أقول : إذا ما اخترنا هذه التسمية : مجتمع ديمقراطى ، فإنه لا ينتج عنها بالضرورة ، لا نظام برلمانى ولا نظام استبدادى .

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

وها هى بعض أمثلة من النتائج التى يرى توكفيل أنه لا يمكن تلافيها . إن روح الأقدام والمبادرة فى المجتمع الديمقراطى لها المكانة الأولى . إن

الرغبة فى الإثراء تحل محل الرغبة فى المجد والطموح . وبمعنى آخر فإن توكفيل يجد ، كنتيجة للواقع الديمقراطى الأساسى ، أن القيم الاقتصادية التى كانت عند سان سيمون فى المرتبة الأولى ، تحتل هذه المرتبة أيضاً ، وذلك كنتيجة للواقع الديمقراطى الأساسى . فالمجتمع الذى تسير فيه الأوضاع الاجتماعية نحو التقارب ، لا نجد فيه نفس الرغبة فى المجد ، ونفس الطموح إلى القوة ، الموجودة فى المجتمع الطبقى التقليدى . فكل شخص فى المجتمع الذى تسوده المساواة ينصرف إلى البحث عن الثورات المتزايدة .

ومن ناحية أخرى ، فإن توكفيل ، على خلاف ماركس ، وفى رأيى أنه كان على صواب ، يعتقد أن الحركة الديمقراطية ، وقد اختلطت بالمجتمع الصناعى ستضاعف من الطلبات الوسطى . وهو يرى أن المجتمعات الديمقراطية سوف تتميز بتضخم حجم الطبقات الوسطى . (طبقات بمعنى فئات الدخول) . سوف يقل الأغنياء شيئاً فشيئاً ، وسوف يكون هناك أيضا فقراء جداً ، ولكن العدد الأكبر سيكون فى المستوى المتوسط . ومن هنا ينتهى فى استخلاصه بطريقة غريبة ، وضد تفسيرات ماركس ، إلى أن المجتمعات الديمقراطية ستكون مضطربة ورتيبة . فالناس سيصارعون صراعا يتزايد فى شدته وحميته ، ولكنهم سيصبحون فى نهاية الأمر قليلى الثورة والتمرد . إنه يتصور نوعا 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 فى الثروات ، وإنما إلى القضاء على الفوارق الضخمة ، مع جماهير نامية مرتبطة بالنظام الاجتماعى هذا الاتجاه كان يبدو له أقوى وأعظم .

إن ما أدهش توكفيل فى المجتمع الأمريكى إنما هو الميل نحو الخضوع

والتكيف. فالمجتمع الأمريكى كان يبدو له مهدداً بأن يصبح استبداديا ليس بظهور مستبد على حين فجأة ، وإنما بسبب استبداد كان يخشاه ، وبعد قرن من الزمان ما زالت لدينا جميع الأسباب التى تجعلنا نخشاه ، ألا وهو استبداد الأغلبية .

ماذا كان يقول توكفيل عن الظواهر التى كانت تثير دهشة ماركس ؟ . لقد دفعنى الفضول إلى كتاب «الديمقراطية فى أمريكا» لكى أقرأ الصفحات القليلة التى يتحدث فيها عن الظواهر التى يعتبرها ماركس أهم ما فى الموضوع .

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

إنه لا يرى فى الأزمات الاقتصادية نتيجة للحركة التاريخية . إنه لا يتمتع بحاسة الشعور بالغامض الرمزى .

وفى الولايات المتحدة لاحظ توكفيل بالطبع العلاقات بين العمال وأصحاب الأعمال ، مع أن الولايات المتحدة فى ذلك العصر ، كانت مكونة من جمهوريات زراعية على الأخص . فماذا يقول عنها ؟ إن أولى ملاحظاته وهى فى محلها ، لا تنم عن ابتكار كبير . فى المشروعات الصناعية التى لاحظها فى الولايات المتحدة وأوربا ، لا يوجد اتفاق بين العمال وأصحاب الأعمال . إنهما عالمان كل منهما يجهل الآخر ، عالمان متعاديان ، فالعمال يعملون لحساب صاحب عمل لا يعرفونه ويكرهونه فى أغلب الأحيان . ويبدو هذا فى نظر توكفيل وضعاً يرثى له ، ولكنه لا يراه جوهريا . ويرى أن هذا العداء ستخف وطأته مع الزمن وبالعكس راح يفكر فى معنى التفاوت الصناعى لمجتمع فى مجموعه . وإن رجال الصناعة ورجال المال ، فى 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 الأرستقراطية وأضعفها ، وأكثرها زعزعة ، وأقلها إدراكا لطبيعتها . إن رجال الأعمال ، وهم الطبقة القائدة فى المجتمع الصناعى ، يبدون فى نظر توكفيل ، بالنسبة إلى المجتمعات التقليدية وبمقارنتها بها أرستقراطية 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 الأرستقراطية الحقة .

إن توكفيل لم يتجاهل أبداً الصراعات الموجودة داخل المجتمع الصناعى ولا قيام تسلل طبقى داخل هذا المجتمع الصناعى . ولكنه لم يتصور أنه ينتج عن ذلك نظام مشابه لأرستقراطيات 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 انعكاساً 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 : ستلاقى المجتمعات الديمقراطية عناء كبيراً فى الشروع فى هذه الحروب ، لأن الشعوب فى مجتمع 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 إنهائها . إن توكفيل لم يجهل الخطر المزدوج فى عصر الديمقراطية ، ألا وهو عدم الاستعداد قبل الصراع من ناحية ، والتشبث والعناد 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 نتبين المشكلات التى وضعها ماركس وتكون متعارضة مع مشكلات توكفيل .

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

والثورة فى نظر ماركس لها معنى هام من وجهة أخرى . إنها تعود إلى صراع أساسى داخل مجتمع ماقبل الثورة ، ذلك المجتمع الذى كان يتميز ببناء إقطاعى فى أساسه ، فقد كان هذا البناء يتكون من دول نمت فى داخلها تدريجياً وسائل الإنتاج التى كان من شأنها القضاء على النظم التقليدية . ويرى ماركس ، كما يرى توكفيل ، أن الثورة الفرنسية هى نتيجة لحركة ممتدة خلال القرون ، ولكن الانفجار العنيف نفسه ، كان فى نظر توكفيل ، حدثاً بغيضاً . فقد كان من الممكن أن تقوم مساواة فى الأوضاع بدون ذلك العنف الذى كان الطابع المميز لسنوات الثورة الفرنسية والإمبراطورية . ومن ناحية أخرى فقد أعطى ماركس للانفجار نفسه ، أى لعملية الفصل العنيفة ، معنى جوهريا . لقد رأى أن إسكار النظام القديم كان نتيجة للحركة التاريخية ، وأن الانتقال من نظام إلى نظام آخر لم يكن ليتم بطريقة تدريجية متصلة ،

ولـكنه كان لابد أن يتم عن طريق العنف . إن الظاهرة الثورية ترجع فى نظر توكفيل إلى الماضى أكثر من رجوعها إلى المستقبل ، أما فى نظر ماركس فإن الظاهرة الثورية قد وقعت أولا فى الماضى عند قيام الدولة الثالثة ، وإن قيام الدولة الرابعة ، وهى البروليتاريا ، سوف يتميز بدوره بثورة عنيفة .

وكما رأينا ، فإن المجتمعات الحديثة فى نظر توكفيل هى أساساً مجتمعات اقتصادية تسيطر عليها روح الإقدام والمبادرة . ولـكن روح الاقدام وتسلط فـكرة الثراء وتـكوين الثروات ، ليس فى نظر توكفيل إلا نتيجة فرعية للثورة الديمقراطية . إن النتيجة الأساسية ، النتيجة الـكبرى ، هى محو الفوارق الطبقية ، والمساواة أمام القانون . فلأن الناس متساوون ، أمام القانون ، يصبح نشاطهم الرئيسى نشاطاً اقتصادياً .

وعلى العكس ، فإن الحدث الأكبر فى نظر ماركس هو التطور الصناعى الذى يخلق صراعاً جديداً وأساسياً ، صراع البروليتاريا والرأسمالية . إن توكفيل لايجهل هذا الصراع ، ولـكن هذا الصراع فى نظره إنما هو ظاهرة من بين ظواهر أخرى داخل المجتمعات الديمقراطية التى تحركها روح الاقدام والمبادرة ، وعلى العكس ، يرى ماركس أن صراع البروليتاريا وأصحاب المشروعات هو نتيجة الحركة نحو المستقبل . إن المساواة التى يشهد توكفيل تطورها التدريجى من تتدخل ، فى نظر ماركس إلا مع قيام الدولة الرابعة .

إن توكفيل وماركس يبحثان كلاهما عن المبـــدأ السائد الذى يعطى للمجتمعات الحديثة شكلها . إن توكفيل يرى أن عقلية الصناعة والتجارة والمال هى عقلية مجتمعنا . وربما وافق ماركس على أن مجتمعاتنا الحديثة يسيطر عليها الاهتمام بجمع المال . إن النصوص التى كتبها ماركس فى شبابه تضم صفحات تنم فى نفس الوقت عن كاتب أخلاق وعالم اجتماع يتحدث فيها عن الاستبداد الذى يمارسه المال على الناس وعلى القيم الإنسانية . غير

أن هذه الطريقة التى يتبعها توكفيل فى دراسة المجتمع الحديث ، وكأنه أساسا مجتمع ديمقراطى واقتصادى ، قد يبدو أنها تتجاهل العنصر الأساسى فى مفهوم ماركس . إن الظواهر هى التعبير أو النتيجة لحدثين رئيسيين : قوى الإنتاج ، أى الإعداد الفنى للعمل وتنظيمه من جهة ، ومن جهة أخرى علاقات الانتاج ، أى العلاقات القانونية التى تقوم بين الأفراد بمقتضى علاقتهم بملكية وسائل الانتاج .

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

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

فتوكفيل ينحدر من أسرة أرستقراطية عريقة ، وهو يرى أن الحدث الأكبر هو بالضبط زوال التمييز الوراثى للأوضاع الاجتماعية ، وهو فى « تقديراته » متأثر بميوله الحرة بشعور دينى عميق . إن توكفيل يقبل بلا حماسة ، الحركة الجارفة التى تدفع المجتمعات الحديثة نحو الديمقراطية ، وهو

يتمنى أن يكون فى وسع الدين تثبيت هذه المجتمعات الديمقراطية ، وهو يهتم بنوع خاص بإنقاذ القيم التحررية فى حضارة تدعو إلى المساواة . وفى وسعنا أن نلخص مشكلة توكفيل فى السؤال الآتى :

ما هى احتمالات بقاء المجتمع الديمقراطى مجتمعاً حراً ؟

أما ماركس فهو مفكر من أصل برجوازى ، يميل إلى تفضيل الثورة بسبب الوسط الذى عاش فيه . لقد كان جو جامعة برلين معادياً لنظام بروسيا المحافظ فى ذلك الوقت . وهو ليس متديناً ، وهو أساساً فيلسوف . على النقيض من توكفيل .

أما توكفيل – وهو المتدين الحر – فالذى يهمه فى المجتمعات الديمقراطية إنما هو إنقاذ القيم الأخلاقية والدينية . أما ماركس فيعنى بالكشف فى حركة المجتمعات السياسية عن حل مشكلاته الفلسفية . إن الصورة النهائية للمجتمع المتصالح مع نفسه ، هى فى رأى ماركس صورة مجتمع تغلب على التناقضات القائمة فى داخليته ، مجتمع تعيش فيه من جديد طائفة من الناس كل منهم يعترف بالآخر . ومع ذلك فإن اختلافات الموقف فى المجتمعات هذه لا تمنع أن يضع كل من توكفيل وماركس مشكلة اجتماعية متشابهة تقريبا . وعلى كل فليس من المستحيل مزج المشكلات التى يراها كل منهما . إنهما كليهما يريان أن تطور المجتمعات الصناعية يخلق أنواعا من الصراع فى مجال العمل ، بين العمال وأصحاب الأعمال . وهنا يبرز سؤال أساسى : ما هو تأثير تطور المجتمع الصناعى على الفوارق بأوسع معانيها ؟ إن القضاء على الفوارق الطبقية أو الفوارق بين الأوضاع الاجتماعية كان أمراً واقعاً فى عصر توكفيل ، كما كان فى عصر ماركس ، ولكن ماركس وتوكفيل 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 أى 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 الحالي . إلا أن ماركس لم يكن يجهل الأشكال الأخرى للصراعات بين الطوائف الاجتماعية . إنه لم يكن مقتنعاً تماماً أن المجتمع الصناعي يستطيع أن يقيم من نفسه ، ولو عن طريق الثورة ، مجتمعاً حقيقياً . إن عبارة على الأقل ، قالها ماركس تجعلنا نلمح احتمالين مشابهين لاحتمالي توكفيل : اشتراكية أو همجية . كذلك ربما قال توكفيل : مجتمع ديمقراطي بلا شك ، لكنه قد يكون مستبداً وقد يكون حراً . والجديد بالنسبة لنا هو الشيء الذي لم يهتم به المفكرون كما نفعل نحن اليوم ، ألا وهو نمو الثروة العامة .

فبالنسبة لتوكفيل ، كان الحدث الأكبر هو القضاء على الفوارق . وبالنسبة لماركس كان الصراع بين البروليتاريا وأصحاب الأعمال . ولكني أميل إلى الاعتقاد بأنه بالنسبة لنا فإن الحدث الأكبر ، والذي نصادفه في المجتمعات الصناعية السوفيتية كما نصادفه في المجتمعات الصناعية المسماة بالغربية ، هو تقدم الانتاجية أو زيادة القيمة التي ينتجها المجموع ، وكل فرد داخل المجموع . إن هذا الحدث الأكبر ينقلنا إلى حدث آخر لم يضعه كل من توكفيل وماركس في المقام الأول ، ألا وهو اختلافات العدد . فاذا اعتبرنا نمو الانتاجية كاختلاف أساسي ، 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 الاجتماعي أو ذاك ، لأن نفس الأحداث قد شاهدها الجميع . إن الذي يتغير هو اشتداد حدة هذه الأحداث أو تلك ، أو إدراك العلاقة بين هذه وتلك إدراكاً كاملاً . إن المشكلة التي أريد أن أبدأ بها هي الآتية : مادمنا قد تقبلنا أننا نلاحظ في المجتمعات الحربية والغربية والسوفيتية حدثاً كبيراً ، ألا وهو تطبيق العلم في الصناعة ، الذي يؤدي بدوره إلى زيادة الإنتاج ونمو الموارد بالنسبة للجماعة

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

أما توكفيل فإنه كان يتجه نحو المساواة بين الأوضاع ، ويتساءل عما ستكون عليه العادات وطريقة التفكير والنظام السياسى 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 ثابتا حسب ، وإنما هى مطلب للجماهير والحكومات . وما نتيجة هـــذا على البناء الاجتماعى ؟ ماهى الفوارق التى يخلقها تطور المجتمعات الصناعية ؟ هل يزيد هذا التطور من قوة الطبقات المتوسطة كما كان يرى توكفيل ، أم أنه يزيد من حدة الصراعات بين الطبقات كما كان يرى ماركس ؟

إن هذا السؤال وسيلة نتفادى بها منذ البداية التعارض بين رأسمالية ـ اشتراكية ، وهو طريقة الاعتبار الاشتراكية والرأسمالية وضعين من نوع واحد ، هو المجتمع الصناعى . لقد أقنعتنى زيارتى لآسيا بأن المفهوم الرئيسى لعصرنا هو أنه مجتمع صناعى . إن أوربا إذا نظرنا إليها من وجهة نظر آسيا ليست مكونة من عالمين غير متجانسين أساسا ، هما العالم السوفيتى والعالم الغربى ، إنما 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

فى المجتمعات المعقدة هى 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 ، فإننى أضع مشكلة فلسفية واجتماعية فى نفس الوقت . إن المشكلة الفلسفية للسياسة هى « مشكلة الجماعة » ، مشكلة قيام نظام حقيقى يقبله أعضاء الجماعة . إننى سأبدأ إذن من المجتمع الصناعى كنموذج لأنواع المجتمعات السوفيتية أو المجتمعات الرأسمالية ، وسأقوم بتحليل الملامح الأساسية للمجتمع الصناعى والاختلافات بين أنماط المجتمعات الصناعية ، وسأحاول أن أرى إلى أى حد تؤدى ملامح المجتمع الصناعى إلى تحديد الفوارق تخفيفاً أو تدعيما ، وإلى تحديد نسب تدرج الطبقات ، وأخيراً إلى أى مدى يتجه تطور المجتمع الصناعى نحو تيسير إقامة اتفاق أو التمهيد له . ويمكن أن نسمى هذه الدراسة « عن صراع الطبقات » مادام صراع الطبقات لا يمكن إدراكه ، أو بمعنى آخر استيعابه إلا على ضوء البناء الاجتماعى ونتيجة لتحليله .

الدرس الثالث

ماركس ومونتسكيو

حاولت فى الأسبوع الماضى أن أشرح لكم المشكلة التى وضعتها لنفسى والتى سأبدأ منها فى محاولتى لدراسة المجتمعات الحالية .

إننى ، على خلاف توكفيل ، لا أتساءل ما هى النتائج الاجتماعية للقضاء على الفوارق فى الأوضاع ، وإنما أتساءل عن الفوارق الاقتصادية والاجتماعية التى 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 التى دعتنى إلى صياغة المشكلة فى هذا الأسلوب هى أسباب تاريخية وأسباب شخصية .

إن ماركس يوحى بأن الاشتراكية كانت ـ كما يقال ـ وريثة الرأسمالية ، ومع ذلك فإن تجربة القرن العشرين تثبت أن النظم التى تطلق على نفسها اسم الاشتراكية لا تخلف بالضرورة النظم الرأسمالية ، ولكنها إلى حد كبير ، تؤدى الوظيفة التى ينسبها ماركس نفسه إلى الرأسمالية ، ألا وهى تطوير القوى المنتجة ، ومن ثم ، فإذا كانت النظم التى تطلق على نفسها اسم الاشتراكية تحل محل الرأسمالية أو تؤدى الوظيفة التى تنسبها الماركسية إلى الرأسمالية ، فمن الطبيعى أن نصوغ المشكلة فى كلمات أكثر تعميما ، وأن نتساءل عن الملامح المشتركة لجميع أشكال المجتمع الصناعى . إن تعليلاتى الشخصية أيضاً بسيطة . لقد بدأت ، فى تفكيرى ، من مشكلة ماركس ، وبالتدريج وصلت إلى مشكلة توكفيل . فى الأصل ، كنت أتساءل عن طبيعة النظام الرأسمالى وعن القوانين التى 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 المنهجية . إننى أستعمل لفظ منهج بأعم معانيه ، وأعنى بذلك الوسيلة للوصول إلى الغرض من البحث ، وفى موضوعنا هذا ، الطريقة إلى إدراك المجتمع فى جملته .

إن إجابة ماركس على مشكلة إدراك الكل ، كما نجدها فى 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 الاقتصادى للتاريخ ، كما يصوغه ماركس فى مقدمة كتابه « مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى » وفى هذا النص المشهور الذى يسميه ماركس نفسه ملخصاً لآرائه العامة ، نجده يقول « إن كل مجتمع يتميز ويتحدد بحالة معينة لعلاقات الإنتاج ، حالة تتفق مع حالة معينة لتطور القوى المنتجة . فعلى الهيكل الأساسى[1] الذى تشكله علاقات الإنتاج ، تتطور الظواهر الأساسية والفكرية والدينية .

وماركس يفرق بين وجود هيكل أساسى اقتصادى — سياسى وبين المجتمع ككل ، إنه يعارض بين الواقع الذى تعيش فيه البشرية وبين إدراكنا نحن لهذا الواقع . فإنا لكى نفهم مجتمعاً من المجتمعات ، يجب أن ندرك الطريقة التى يتبعها الناس فى معيشتهم وليس الفكرة التى يكونونها عن حياتهم الخاصة . يجب أن ندرك الواقع الحقيقى للناس فى عملهم وفى التنظيم الجماعى الذى يضمهم ، وليس فى الأيديولوجيات التى يكونونها عن مجتمعهم الخاص .

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

---

(١) أسس البناء الاقتصادى أى السكك الحديدية والمصارف والطرق والطاقات والسدود .. الخ .

المستغلة . وعلاقات الإنتاج هـذه التى تقوم على العداء تنطوى على توتر مستمر ، وعند لحظة معينة ، تصل إلى مرحلة التعارض مع قوى الإنتاج . وقوى الإنتاج تتطور ، وهى لا تستطيع أن تجد لها مكاناً فى الإطارات الاجتماعيةوالقانونية للمجتمع الرأسمالى ، حتى اللحظة التى ينفجر فيهاالتعارض فى شكل ثورة . والطبقة المظلومة ، أى 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 فى نقد الاقتصاد السياسى » . فـكيف نستطيع أن نفسر هذا النص ، وأى النتائج يمكن أن نستخلصها منه للمشكلة المنهجية ؟

فأول تفسير ممـكن ، والذى سأطلق عليه « التفسير الوجـدانى » ، أو الميتافيزيقى ، ليس هو التفسير الماركسى الحق ، مع أن بعض النصوص التى كتبها ماركس توحى به . إن هذا التفسير مؤداه التأكيد بأننا نحكم على الناس حكماً كاملا عن طريق عملهم والطريقة التى ينظمون بها هذا العمل ، وأن النظم الاقتصادية تتحول وهى خاضعة فى ذلك لديناميكية خاصة دون تدخل من جانب الظواهر الخارجة عن النظام الاقتصادى . هذا التفسير الوجدانى 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 للمظاهر الفـكرية والسياسيةوالدينية . وفى منطق صراع الطبقات تتدخل لحظة هامة : إدراك البروليتاريا لوضعها . لأن البروليتاريا ، بفضل الفلاسفة ، تدرك جزئياً ، وضعها كطبقة مستغلة ، فإنها تصبح طبقة ثورية ويصبح فى وسعها أن تقوم بقلب النظام الرأسمالى : وإذا كان إدراك البروليتاريا لوضعها هو نتيجة من نتائج التاريخ ، فان التفسير الوجدانى لا يتفق مع فـكرة ماركس الحقيقية .

أما التفسير الثـانى فانى أطلق عليه « التاريخ الطبيعى للأجناس

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

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

أما التفسير الثانى الممكن لمفهوم المنهجى فهو أن نظاماً معيناً من البناء الفوقى يتجاوب مع حالة معينة لقوى الانتاج أولا ، ثم مع علاقات الانتاج بعد ذلك . وهذه هى الصعوبات التى يؤدى إليها هذا التأكيد . فماركس يقصد بقوى الانتاج تطوراً معينا لوسائلنا التكنيكية ، وتنظيما معيناً للعمل

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

ويبدو لى أنه يكفى تحليل الوقائع لكى نرى أن هذه الصلة الوثيقة بين حالة القوى المنتجة وعلاقات الانتاج والتدرج البنائى ليس لها وجود .

ولنسق مثلا : يمكن أن نحصل بالضبط على نفس التنظيم التكتيكى للانتاج الزراعى ، سواء أكانت الأرض ملكا خاصاً لمالك كبير ، أم كانت ملكية جماعية لجمعيات تعاونية منتجة على نظام « الكولخوز » أو كانت مملوكة للدولة . وبمعنى آخر ، فإن حالة واحدة لقوى الانتاج يمكن أن تقابلها علاقات قانونية مختلفة فى تنظيم الإنتاج . ولنسق مثلا المصانع الحديثة : لاشىء يشبه مصنع « ستروين » أكثر من مصنع « رينو » فلا يوجد اختلاف تكنيكى جوهرى فى تنظيم الإنتاج بسبب كون الملكية فردية أو جماعية . وإذا ما تمادينا فى التحليل استطعنا أن نبين أن مجتمعاً منقسما إلى طبقتين اجتماعيتين ، طبقة ملاك وسائل الانتاج وطبقة العمال ، لا يقابل بالضرورة نفس النظام الاقتصادى .

وليست هذه الملاحظات الأولية بحال رفضاً للتفسير الاقتصادى للتاريخ ، فأى دارس معتدل لهذا التفسير سيتقبل ما ذكرته الآن . والمناقشة المتعمقة أحرى 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 الانتاج بقوى الانتاج ، ولا من تحديد التدرج البنائى بعلاقات الإنتاج . فإن المشكلة الحقيقية هى البحث عن مدى التباين الذى يتركه

التدرج البنائى : فأمام حالة معينة من العلم والتكنيك ، وأمام حالة معينة من قوى الانتاج ، ما هو مدى التباين بين علاقات الإنتاج الذى يمكن ملاحظته والوقوف عنده ؟

يستهدف هذا التحليل المبدئى إحلال سؤال يتعلق بالواقع محل تأكيد جازم ممكن . نبدأ من تسمية معينة ونرى إلى أى حد يصل تحديد الظواهر الأخرى بواسطة هذه التسمية .

وبعد هذا الإبدال الذى أحللنا به سؤالا محل تأكيد ، أود أن أعرض بعض الملاحظات على الالتباس الذى اكتنف الأفكار التى سقتها حتى الآن . لقد استعملت كلمة قوى الإنتاج ، وهى كلمة كلاسيكية لماركسية ، ولكنها فكرة يجب أن تدرج تحت مدلولها فى نفس الوقت تطبيق المعارف العلمية على تنمية الإنتاج وتنظيما اجتماعياً معيناً ، أو سياسياً ، للإنتاج . ولكن قوى الإنتاج هذه التى يجب أن تكون أساس المجتمع تستوعب فى داخلها جزءاً مما نطلق عليه « البناء الفوق » . ومن ثم كانت النتيجة التى خرجت بها هى أن التمييز بين البناء الأساسى والبناء الفوق ، هى فكرة مبهمة ، ومن الصعب استخدامها ، لأن الواقع الاجتماعى ككل ، فى رأيى ، يقع فى مجال واحد . فليس هناك واقع مادى من ناحية وواقع أيديولوجى من ناحية أخرى . والتنظيم الاقتصادى الذى يمثل ما يطلق عليه أساس المجتمع ، يحمل فى طياته معرفة علمية معينة ، كما يحمل غالباً طريقة معينة لتصور العالم . لابد إذن أن نعتبر جميع ألوان النشاط البشرى ذات مدلول وألا نحاول أن نخلق عارضاً بين أساس من نوع مادى وبين تدرج بنائى من نوع أيديولوجى.

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

وأخيراً فمن الممكن أن يشمل هذا الرأى أيضاً العلاقات بين الطوائف الاجتماعية التى نسميها الطبقات . وهذا الرأى الثالث مع ذلك يضاف إلى الرأيين الأخرين دون أن يرتبط بهما ارتباطاً وثيقاً بحيث إن علاقات الإنتاج يمكن أن تضم المجتمع كله تقريباً ، أى البناء الاجتماعى بأسره .

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

أما عن أنماط الاقتصاد أو المجتمع الشامل ، فانكم تعلمون أن ماركس يفرق بين طرق الإنتاج البدائية ، والقديمة ، والإقطاعية ، والرأسمالية، وفى الأفق طريقة الانتاج الاشتراكية . فالمجتمع القديم يتميز بالرق ، والمجتمع الاقطاعى يتميز بالقنية [1] (Servage) ، والمجتمع البرجوازى يتميز بالاستئجار . إن تعريف الاقتصاد عن طريق لائحة العاملين أمر ممكن ، ولكن ليس التعريف الوحيد الممكن ، ولم يثبت ، على الأقل عند نقطة البداية ، أن مجموع مميزات الاقتصاد القديم ، أو الاقتصاد الاقطاعى ، أو الاقتصاد البرجوازى ، فى وسعها ألا تكون خاضعة لهذه الخاصية الأساسية .

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

---

(١) العلاقة بين الاقطاعى ومن يعملون فى أرضه ، فى العصور الوسطى (المترجم).

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

إن هذا التحليل السريع لنظريات ماركس يقودنا إلى نتائج سلبية . إننا لا نبدأ من تفسير حازم للعلاقات بين البناء الأساسى والبناء الفوقى ، أو بالأخرى ، بين تنظيم الانتاج والتنظيم الاجتماعى فى مجموعه . إننا لا نقبل كأمر بديهى ، 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 تكن التسمية التى نبدأ منها ، فإن من الممكن أن نجد علاقات مع ظواهر تابعة .

وهذه النتيجة تتضمن مشكلة أو خطراً . ففى مذهب مثل مذهب التفسير الاقتصادى للتاريخ نعرف ما هى الظاهرة المبدئية ، ونعرف كيف نعرّف 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 تحليليا 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 السياسى ، 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 أستاذى « ليون برنشونج » فى كتابه « تقدم الوعى فى الفلسفة الغربية » كان يصرح بأن مونتسكيو ليس منشىء علم الاجتماع وإنما هو عالم الاجتماع بمعنى الكلمة . إن مونتسكيو فى نظرى كان أساساً عالم الاجتماع التحليلى الذى لايدعى أنه قد وصل إلى منهج اجتماعى ، ولا أنه أفرد للأشياء تسمية جوهرية ، ولا أنه حدد كيف يستطيع لفظ ما أن يشمل جميع الألفاظ الأخرى ، ولكنه العالم الذى يتناول جميع علاقات التضامن أوالفاعلية دون أن يميز عنصراً على الآخر . وعلى هذا فليس من المستحيل أن نتصور إنشاء علم اجتماع تحليلى محض يمكننا أن نضعه فى مواجهة علم اجتماع تركيبى أعطيت عنه نبذة من خلال نصوص ماركس .

إننى أرى أن هناك حلا وسطاً . وسأحاول أن أستخلصه من تأمل لكتاب مونتسكيو « روح القوانين » . فى رأيى أن هذا الكتاب الشهير المكتوب فى لغة قد تبدو واضحة وهى ليست كذلك ، والذى يكثر فيه الالتباس ، فى رأيى أن هذا الكتاب الشهير يوحى بأسس طرق التفكير اللازمة لعلم الاجتماع لايدعى التزام الطريقة التركيبية الخالصة التى ينادى بها علم اجتماع ماركس ، ولايذعن للتحليل الخالص الذى طرقناه منذ قليل .

من الصعب استيعاب رأى مونتسكيو . فهو فى أغلب الأحيان يعبر عنه فى صورة هجاء منظوم ، وإننا لنلقى صعوبه فى التوفيق بين العبارات الرائعة المتناثرة فى مختلف فصول « روح القوانين » . إن كلمة « القانون » نفسها مستعملة فى كتاب مونتسكيو بمعنيين مختلفين ، فهى من جهة تعنى العلاقة الضرورية المشتقة من طبيعة الأشياء (قانون بالمعنى الطبيعى أو الحتمى لهذا اللفظ) ومن جهة أخرى يقصد بالكلمة ، موضوع البحث ، التشريع نفسه ، أى متطلبات المجتمع . ومونتسكيو يعرف بالطبع الفرق بين القوانين التى تضعها الدولة أو تضعها المجموعة وبين العلاقات السببية (أو القوانين) التى تفسر هذه القوانين القضائية أو السياسية ، ولكنه يفرق بينها بطريقة مرحة ، إنه يلعب بهذين المعنيين لكلمة القانون ، بحيث إننا لانعرف دائماً على أى وجه يستعمل هذه الكلمة .

إن كل نشاط اجتماعى يعبر عنه فى صورة قاعدة ، ويخضع لأحكام . هذه الأحكام الجماعية تعتبر قوانين ، سواء كان الأمر يتعلق بالدين أو السياسة أو الاقتصاد ، فان هذه الأنشطة تصاغ فى صورة قوانين ، بحيث إن مونتسكيو فى 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 ، هى طبيعة العلوم الطبيعية الحديثة أو هى طبيعة أرسطو ، هى المحددة بخاتمة أو نهاية . فعندما يتحدث مونتسكيو عن الطبيعة البشرية فهو فى الغالب يقصد الإنسان فى ذات نفسه وذلك بصفة جوهريه ، بطريقة عامة ، ما يتصل بجوهره أو استعداداته .

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

إننى أود أن أشرح هذه الأنواع المختلفة من القوانين ، لأنها ستكشف لنا عن عدد من التعقيدات التى 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 ، وفى هذا العصر أو ذاك ، وتهددنا بخطر 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 ما دام 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 أذكركم 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 للعدالة 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 للعدالة العامة .

وزيادة على ذلك ، فبين القوانين فوق- التاريخية- للعدالة التى يستخلصها مونتسكيو من الجوهر البشرى أو يربطها به ، وبين القوانين الوضعية أو التقاليد التى يفسرها بطريقة سببية ؛ بين هذين النوعين من القوانين يندمج 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 تعبيرنا 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 يخلص فيها كل شخص لوظيفته وللشرف الخاص بهذه الوظيفة . وأخيراً فإن النظام الاستبدادي الذي يقوم به شخص واحد بالحكم بلا قاعدة وبلاقانون ، يقوم في المجتمعات الواسعة ، التي لايجد 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 ماكس فيبر بين المحدثين « إعداد نوع مثالي » ، إن كل شكل من الحكومات له جوهره ومبدؤه الذي يجعله 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 عامل ابتدائي .

وفوق ذلك فإن مونتسكيو يكتب هذه الجملة المثيرة التي أوخذ 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 ؟

إنى شخصياً أعتقد أن النقاد لم يدركوا فكرة مونتسكيو التى يساعدنا علم الاجتماع الحديث على إدراكها . يقيم ما كتب فيبر نوعاً مثالياً للنظام الرأسمالى ، ويبين الطريقة التى يجب أن يعمل بها النظام الرأسمالى الخاص ، ولكنه يضيف على الفور : ان الواقع التاريخى لا يتفق حتما مع الصورة المرسومة أو الخالصة من شوائب هذا النوع من الحكومات الذى 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 التفسيرى ما هية الديمقراطية ، نعرف أن الفوارق الاجتماعية فيها يجب ألا تكون بالغة الاتساع . ولكن لما كان الناس مدركين فإن فى 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 فى هذه النقطة . فمما لا شك فيه أن الناس ، بسبب إدراكهم (أو ربما بسبب إدراكهم غير الكافى) ، قادرون على مخالفة القواعد اللازمة لسير نظام معين ، الشىء الذى لا يعنى أن مخالفة قواعد سير نظام ديمقراطى أو نظام رأسمالى لم يكن لها أسباب . إننا ، وقد بدأنا من تحليل تفسيرى لسير نظام من النظم ، فإننا قد أقمنا نوعاً مثالياً لهذا النظام . بالنسبة لهذا النوع المثالى ، نستطيع أن نرى أن جوهر النظام يتمتع بالاحترام دائماً أو أن بعض الأحداث تغير من سيره فى حالة خاصة . وبمعنى آخر ، فإن مونتسكيو بتحليل أشكال الحكومات ، يعطينا ما سنسميه المجموعات التى يمكن إدراكها أو العلاقات ذات المدلول ، فمن المستحيل تحليل مجتمع دون الرجوع الى المجموعات ذات المدلول ، أى الى النظام القائم على علاقات الناس المترابطة فى النظام السياسى أو النظام الاقتصادى .

وهكذا يصبح كتاب « روح القوانين » بأكمله مفهوماً ومنظماً . يبدأ مونتسكيو بالمعارضة بين القوانين الوضعية والقوانين فوق التاريخية ، ويسود كمظهر ثان أشكال هذه الحكومة ، هذه الأشكال التى تمثل المجموعات التى

يمكن إدراكها والتى يقيمها عالم الاجتماع مبتدئاً من الواقع الملحوظ ، ويبين ما يفرض كل نوع من هذه الحكومات فى تنظيم الأسرة ، وفى السياسة الخارجية ، والسياسة الداخلية . إنه سيدرس فى الجزءين الثالث والرابع علاقات سببية تماماً، مثال تأثير المناخ أو نوع الأرض على المجتمعات باعتبارها الواقعى الملموس . وبذلك سيكون بوسعنا فى نفس الوقت تحديد القوانين فوق — التاريخية Supra-historiques المرتبطة بطبيعة الإنسان ، والقوانين التى يمكن إدراكها المرتبطة بنظام معين ، والعلاقات السببية التى ترجع إلى العلاقات القائمة بين المناخ وطبيعة الأرض وعدد السكان والتنظيم الذى ينتظم المجموعة ، وسوف نستطيع فى النهاية أن نعثر على الأحداث ، أى تدخل الظواهر التى تطرأ لكى تقطع خيط التنظيم المتصل لمجتمع من المجتمعات .

ثم إننا نستطيع أن نصوغ هذا التعدد فى الأحكام عند مونتسكيو فى الألفاظ الآتية : هناك أحكام ناشئة عن علة جزئية : أى تأثير يمارس المناخ على الناس والمجتمعات فى هذا المكان أو ذاك من العالم ؟ وهناك أحكام ناشئة عن تضامن بين ظاهرتين أو أكثر : فمثلا لا توجد هناك جمهورية ، بمفهوم مونتسكيو لهذا اللفظ إلا فى المجتمعات الصغيرة ، لأن المدن القديمة كانت نماذج للجمهورية . وهناك أحكام المسايرة أو التكيف الذى يحدد علاقة يمكن إدراكها بين لفظين نابعين من داخل المجموع الذى أقمناه : إن الفضيلة هى 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 التى يمكن أن نصدرها أولا على فكرة فوق — تاريخية للعدالة : إن أشهر مثل على ذلك هو الجزء الذى يخصصه مونتسكيو للعبودية ، فهو لا يستند صراحة على فكرة العدالة التى يمكن مقارنتها بتساوى أنصاف أقطار دائرة ، تلك الفكرة المنقوشة فى قلب الإنسان

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

وفى ألفاظ مجردة فإن علم الاجتماع عند مونتسكيو قد يعرض الملاحظ الآتية : إنه يستلزم تضامناً بين العناصر المختلفة للواقع الاجتماعى ، وكان هذا هو الاكتشاف الأساسى لمونتسكيو فى نظر أوجست كونت أو دوركايم . لقد رأى مونتسكيو أن كل شىء فى المجتمع يتماسك . فالمناخ ، وعدد السكان ، والدين ، والعادات والتقاليد والدستور ، كل هذا يترابط ويكون كلا . ولقد كان لمونتسكيو الفضل أيضاً فى أنه لم يضع عنصراً حاسما يتحكم فى العناصر الأخرى ، فلكل مجتمع يحتمل تضامناً بين العوامل دون أن يتحكم أحدهذه العوامل فى العوامل الأخرى . لقدأدرك مونتسكيو العناصر الحاسمة الرئيسية فى النظام الاجتماعى وعدّدها . وهى أولا المناخ والأرض ، والمحيط الطبيعىأو الجغرافى لكل مجتمع . وهويولى أهمية كبرى لعدد السكان ، وهذه ، كما تعلمون ، نقطة لعبت دوراً حاسماً فى علم الاجتماع عند دوركايم ، وما زالت تقوم بهذا الدور فى علم الاجتماع الحالى . 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 بالسياسةوليس بالاقتصاد . وأنا أرجىءاليوم السؤال لمعرفة ما إذا كان من الأفضل تحديد أنواع المجتمعات استناداً إلى السياسة أواستناداً إلى الاقتصاد . ولكنا يجب أن ننسى أن أولوية السياسة عند مونتسكيو أنتروبولوجية أكثر مما هى سببية . فمونتسكيو يقيم هذه الأنواع مستنداً إلى السياسة لأن الإنسان فى نظره هو قبل كل شىء حيوان سياسى . لأن النشاط السياسى ، أى الطريقة التى يحكم بها الناس بعضهم ، تمثل فى نظره الظاهرة الأساسية . إن خطر طريقة البناءات التى يمكن إدراكها يكمن فى خلط

هذه البناءات بالواقع ؛ وقد ارتكب علماء الاقتصاد فى بعض الأحيان الخطأ وكذلك علماء الاجتماع .

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

لقد أدرك مونتسكيو أصلين 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 هى التى يستخدمها توكفيل فى كتابه عن «الديمقراطية فى أمريكا » . إن توكفيل يحاول استخراج جميع ملامح المجتمع من خلال صورة معينة للديمقراطية الأمريكية . هذه الفكرة ـ الديمقراطية الأمريكية كمبدأ للتفسير وأساس انفراد المجتمع الأمريكى بملامح معينة ـ 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 لمجتمع ما استناداً إلى الروح العامة .

إذا كان هذا التحليل صحيحاً فإننى أميل إلى الاعتقاد بأن مونتسكيو، كعالم اجتماع ، أقرب إلى الحقيقة من دوركايم . وأود ، لكى أنتهى سريعاً من هذا الدرس ، أن أذكركم ببعض الانتقادات التى يوجهها دوركايم إلى مونتسكيو .

يأخذ دوركايم على مونتسكيو أنه بالغ فى تقدير دور الفرد وأنه كتب أن قوانين العالم البشرى يقل اتباعها عن قوانين العالم الطبيعى ، لأن الناس

أذكياء ، وكان يجد فى ذلك نوعاً من التناقض مع مبدأ التفسير الجبرى. 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 لايقبله ، ولماذا هو ، فى رأيى ، مخطىء : « إذا كان صحيحاً أن نفس المواطنين تحت سلطة رئيس آخر ، يمكن أن تخرج منهم دولة أخرى ، فإن نفس السبب ، فى نفس الظروف ، ستكون له القدرة على إحداث نتائج مختلفة . إن الأسباب الاجتماعية لن يكون لها إذن روابط منطقية » ، هذه الجملة تعتبر نموذجاً لطريقة معينة فى تصوير الواقع الاجتماعى وعلم الاجتماع. فعندما يكون السبب فردياً ، عندما يكون السبب من فعل فرد ، فإننا نخرج من المجال المنطقى . 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 ، فاذا كان المواطنون يخضعون لرئيس آخر ، فإن السبب لم يعد هو نفسه ، أو أن السبب نفسه لا يعمل فى نفس الظروف . فرؤساء الدول يمثلون جانباً من الواقع الاجتماعى تماماً كالجماهير ، ولا نستطيع أن نؤكد كما لا نستطيع أن ننكر ؛ فى البداية ؛ فاعلية الأشخاص ، صحيح أن شخصاً بمفرده لا يمكن أن يغير من بناء دولة ، ولكن علم الاجتماع فى رأيى ؛ يرتكب خطأ كبيراً عندما يفترض مقدماً ؛ وبطريقة جازمة ، عدم فاعلية العوامل الفردية ؛ إن البحث نفسه هو الذى يجب أن يبين إلى أى حد يمكن للعوامل الفردية أن تتدخل .

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

ولكن ماذا سيضم دوركايم مكان هذه العلاقة بين كلٍّ ذكي يمكن إدراكه، وكلٍّ 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 لا مع 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 دوركايم، هو أكثر شيء شيوعاً في مرحلة معينة من مراحل تطور مجتمع من نوع معين ، وهذا وضع يفترض أننا أقمنا تصنيفاً لأنواع المجتمعات ؛ وعددنا المراحل التي تمر بها المجتمعات المختلفة. مامن 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 لمفهومات هي في علم الأحياء نفسه مبهمة بطريقة غريبة .

الدرس الرابع

التاريخ والتقدم

فى نهاية الدرس السابق ، أوجزت لكم بعض الانتقادات التى كان دوركايم يوجهها إلى مفهوم مونتسكيو ، ولقد تركت إحداها جانباً، وستكون هى نقطة البداية لدرس اليوم .

إن دوركايم ، من بعد أوجست كونت ، يأخذ على مونتسكيو أنه تجاهل فكرة التقدم ، وأودأن أحدثكم قليلا عن العلاقات بين علم الاجتماع الوضعى وفكرة التقدم .

يقولون إن التقدم ، يتضمن حكماً تقديرياً ، يتضمن تأكيد تفوق المجتمعات الحاضرة على مجتمعات الماضى . ومع ذلك فإن للمعرفة العلمية من ناحية المبدأ ، لا ينبغى أن تبدى رأيا تقديريا ، وعلى هذا فإن فكرة التقدم تستبعد تلقائيا .

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

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

القوة الحربية. والآن قد اختفى هذا التفوق الحربى وأصبحت الشعوب الأخرى تؤمن بقدرتها على القتل بنجاح يماثل نجاح الشعوب الأوربية . وأخيراً فإن هذه الشعوب الأوربية التى كانت تفاخر بفنونها الحربية ، وجدت أن هذه الفنون تتضمن جانباً سلبياً ، فهى لا تخلو من بعض التضحيات ، وراحوا يتساءلون عن الحساب الختامى . وهكذا يرتبط الاهتمام الموضوعى بأزمة ضمير تاريخية ، حتى لا يتجاسر علم الاجتماع الأوربى أو الغربى على التحدث عن التقدم .

ولكن هذه الفكرة كانت تفيد فى وضع الاختلافات التاريخية فى مكانها الصحيح على مر الزمن ، وعلماء الاجتماع لا يجدون بداً من الاستمرار فى أن يولوها ماتستحق 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 الثقافى وبين التأكيد بأننا لا نستطيع أن نبدى رأيا فى القيم النسبية للثقافات المختلفة .

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

هناك إذن مشكلة وضعية لفكرة التقدم : كيف يمكننا أن نبرز مراحل التاريخ المختلفة ، أو أى نوع من العلاقات فى إمكاننا وعلينا 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

التدريج فى الزمن ، للمجتمعات الكلية ؟ السؤل الأول سأحاول أن أجيب عليه ، أما السؤال الثانى فسأحاول فقط أن أبين وضعه وكيف يتم توجيهه .

عند نقطة البداية ، هناك فكرة بسيطة تفرض نفسها ، بسيطة وأساسية: إن بعض المناشط البشرية تتسم بطابع معين لا نستطيع معه إلا أن نعترف بوجود تفوق للحاضر على الماضى وتفوق للمستقبل على الحاضر . هذه المناشط هى المناشط التى تزداد منتجاتها أو التى تتسم نتائجها بطابع كمى .

وتاريخ البشرية ينطوى ، 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 سؤالا عن قبول أو رفض تركة الماضى . وخطوات التقدم نحو المستقبل ، حسب قطاعات الحياة الاجتماعية ، ترتكز على طبيعة إجابة الجيل على ما قدمته الأجيال السابقة من أعمال .

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

والنشاط الذى يميز التقدم هو بلا شك النشاط العلمى . فالعلم أساساً ، نشاط تظل معه الحقائق القائمة ذات قيمة بالنسبة للأجيال القادمة ، حسب درجة قربها منها . إن مستقبل العلم هو إضافة فى المعرفة . وعلى العكس ، فإن النشاط الفنى ، أساساً ، بعيد عن فكرة التقدم ، لأنه لا يعرف التجميع ليس لأننا لا نستطيع فى الوقت نفسه أن نحب الفن الرومانى أو الفن القوطى ، أو الفن الصينى والفن الإغريقى ، 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 بولغ فى تبسيطه ، ففى تاريخ العلم توجد عناصر لايضاف بعضها إلى بعض . وكل نظرية علمية قد نشأت فى إطار فلسفة ما ، وفى بعض الأحيان تنشأ فى إطار صورة خرافية ميثولوجية للعالم. إن المفاهيم الإجمالية التى تتخذ فيها الحقائق العلمية مكانها فى كل عصر ، هذه المفاهيم تتعارض أو تندمج، إنها لاتضاف بعضها إلى بعض، شأن القضايا العلمية نفسها.

كذلك ليس من الصحيح أنه لا يوجد فى المجال الفنى غير مجرد تنوع محض دون أدنى تقدم . فلنتأمل سلسلة فى المستقبل الفنى أو فترة أصبح من المتعارف عليه أنها فترة ازدهار لفن ما من الفنون . لقد تعودنا أن نرى فن النحت الإغريقى يتطور نحو شكله النهائى ، وذلك فى القرن الخامس ، وقد تعودنا أن نتابع أشكال الفن فى العصور الوسطى حتى الازدهار الذى أحدثه الأسلوب القوطى فى القرن الثالث عشر .

ليس من المستبعد إذن أن نجد فى أسلوب فنى معين مستقبلا فيه خطوط لتدرج تقديرى بين السابق واللاحق ، ولكن هذه الأحكام التى تتناول التقدير فى المجال الفنى تبدو غير ثابتة ، إننا اليوم لا نرى مستقبلا نحو شكل كامل للتطور الذى وصل بالكنائس الرومانية إلى الكنائس القوطية ، إننا نجد فى الكنائس الرومانية تعبيراً عن نوع من البشرية ، وعن نظرة معينة للعالم ، نجد فيها إنتاجاً مبتكراً يمكن أن نفضله أو لا نفضله على الأسلوب القوطى ، ولكنه لا يمثل مجرد مقدمة لأسلوب مطلق الكمال . ولاشىء يظهر صعوبة العثور على تدريج فى الزمن ، فى المجال الفنى ، أفضل من انقلاب القيم فيما يتصل بالعلاقات بين التخطيط وبين الإنتاج الكامل .

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

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

والمجال الذى يتسم فعلا بطابع التقدم هو مستقبل العلم ، كما تؤكد ذلك عبارة باسكال الشهيرة : « إن البشرية جمعاء شبيهة بإنسان يتعلم باستمرار » لقد ذكر التقدم فى القرن الماضى ، لأن الناس كانوا مقتنعين بأن معنى الوجود البشرى وعظمته تكمن فى التعلم . وفى القرن الماضى ، وكذلك فى قرننا الحالى كانت المعارف العلمية تتقدم وتتجمع . وخرج الناس من تقدم فى مجال خاص إلى تأكيد التقدم الشامل .

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

والتقدم الذى تكلمت عنه الآن هو تقدم واجب الحدوث ، وليس تقدماً فعلياً . وأقصد بذلك أنه فى الماضى ، لم يحدث تطور منتظم فى كل قرن

للمعارف والوسائل التكنيكية . فتبعاً للعصور ، كان يوجد ركود أو تقدم أو إهمال . لاشيء تم اكتسابه نهائياً . والتدرج الذى عرفته منذ قليل يرتبط بجوهر النشاط القائم . وهو لا يستلزم شيئاً لما يحدث بالفعل . فإذا وقعت غداً نكبة ما ، كحرب ذرية مثلا ، فإن جزءا من المحصول العلمى التكنيكى الذى بين أيدينا اليوم يمكن أن يزول . وربما كنتم تعرفون المثل الذى ساقه المؤرخ الانجليزى «توينبى» : قد يحدث أن تقع حرب غامضة بواسطة القنبلتين الذرية والهدروجينية تؤدى إلى دمار جميع أشكال المجتمعات المنظمة . أما الذين يبقون على قيد الحياة من الجنس البشرى ، فانهم يصيحون : « هذا يعنى أنه يجب بدء كل شيء من جديد » هنا تقدم حقاً فى المجال العلمى لأننا فى هذا المجال لا نستطيع أن نقيس التقدم بمعيار بسيط دون اللجوء إلى أحكام تقديرية تقبل المناقشة ، ولا ينتج عن ذلك أن التقدم فى الماضى والمستقبل كان لازماً أو أكيدا .

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

وكانت هذه الثورة هى منشأ مجتمعات العصر الحجرى الأخير ، ثم منشأ الحضارات . أما الثورة التكنولوجية الثالثة فهى التى نعيش وسطها الآن .

إن عدم انتظام التقدم التكنيكى هو أحد أحداث التاريخ الكبرى . لقد كانت اختلافات الإمكانيات التكنيكية بين العصور القديمة وعالم الأمس اختلافات بسيطة . فمثلا كان يوليوس قيصر فى ذهابه من روما إلى باريس يقضى تقريباً نفس الوقت الذى كان يقضيه نابليون فى 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 فى المدن لم تتغير تغيراً حاسماً فى الفترة ما بين العصور القديمة والقرن السابع عشر أو القرن الثامن عشر . ولم يكن البورجوازى فى روما يملك إمكانيات تقل كثيراً عما يملكه بورجوازى من عمر لويس الرابع عشر . وعلى العكس فإن البون شاسع بين طريقة الحياة التى يعيشها البورجوازى فى القرن السابع عشر والبورجوازى فى عصرنا الحاضر .

إذن فالعلم والتكنيك لونان من ألوان النشاط يتقدمان أساساً ، لكن تقدمهما الفعلى لم يكن متساوياً حسب فترات التاريخ . ومن ثم نتجت مشكلتان مختلفتان : أى مناشط الانسان تتضمن طبيعتها تقدما يمكن قياسه ، دون حكم على القيمة ؟ ومن جهة أخرى ، ما القول فى سير التاريخ ككل ؟

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

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

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

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

من هذا ينتج اختلاف أساسى فى رأيى ، بين نوع من النشاط يمكن أن نسميه نشاطاً ليس فيه ما يماثل النشاط التكنيكى الموجه إلى غاية واحدة لا ثانى لها ، وبين المناشط البشرية المعقدة التى يتحتم خضوعها لعديد من الاعتبارات ، وابتداء من اللحظة التى يكون فيها للاعتبارات المعقدة دورها نصبح غير متأكدين من أن الحكم المبنى على اعتبار معين يتفق مع حكم قائم على أساس اعتبار آخر . ليس هناك من دليل على أن أجدى تنظيم لزيادة كمية الثروات العامة بأسرع ما يمكن ، هو فى نفس الوقت التنظيم الذى يحقق أعدل توزيع للثروات المتوافرة . وفى ألفاظ مجردة ، فإن الاقتصاد الفعال لا يكون بالضرورة اقتصاداً عادلا . إن التوزيع العادل للثروات لا يكون بالضرورة التوزيع الذى يهيىء الزيادة السريعة . وأنا لا أؤكد أن ثمة تعارضاً بين هذه الأهداف ، ولكننى أؤكد فقط أنه فى مجال الاقتصاد لا يوجد التبسيط والتيسير ، وهو الهدف المميز للعلم والتكنيك ، ذلك التبسيط الذى يسمح بالتحدث عن التقدم مع استبعاد أية قاعدة للمفاضلة .

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

إن زيادة الدخل القومى ليست مجرد الزيادة فى إنتاج ثروات من نفس النوع ، وإنما هى من التحرير المستمر لتنظيم الانتاج ، أى لتوزيع العمال على فروع الانتاج ، لكى ينمو الاقتصاد بسرعة يجب أن تتجدد الآلات بسرعة ، ونتيجة لذلك يجب أن تصفى مشروعات كثيرة وأن يخرج غيرها إلى حيز الوجود .

إن الاقتصاد سريع النمو هو اقتصاد يعيش فى ثورة مستمرة ، والاقتصاد الذى حقق أسرع زيادة بين اقتصاديات العالم الغربى هو الاقتصاد الأمريكى . لقد انطوى هذا الاقتصاد على عمليات نقل للأيدى العاملة من مكان لآخر فى الولايات المتحدة . وسيقول جميع علماء الاقتصاد إن النمو الاقتصادى يفترض نقل وتحريك عوامل الانتاج . هذه الألفاظ المجردة تعنى ، لو ترجمت فى المجال المادى ، أنه يجب نقل الرجال والآلات من مكان لآخر داخل البلد .

ومعنى آخر ـ إذا افترضنا ، وليس هذا هو الشأن ، أن فى وسعنا أن نحدد داخل المجال الاقتصادى نفسه تدرجاً فى التقدم يسعى إلى هدف مثل زيادة الثروات الجماعية التى يحققها السكان ، فإن هذا الحكم الجزئى لا يسمح أيضاً بالحكم على المجتمعات الكلية . إن أفضل برهان على عدم ثبوت هذا الحكم على الاقتصاد وحده ، هو تغير الحالة النفسية ، وتعديل

الأحكام الأخلاقية ، التى نصدرها اليوم على حضارتنا التكنيكية نفسها فى القرن الثامن عشر ، وربما أيضاً فى القرن الماضى ، حيث كان الاعتقاد سائداً تقريباً بأن الانتشار العجيب لوسائل الانتاج هو الضمان لتحسين حال المجتمعات البشرية . وكثير من معاصرينا ، ولست منهم ، يميلون إلى الرأى المناقض ، وربما مالوا إلى الاعتقاد بأن الحضارة التكنيكية ، بوضعها الحالى شىء بغيض . وما دمت أريد هنا أن أبين أنه لا يوجد فى هذه المجالات حكم على ، فيكفينى أن أشير إلى كتاب تعرفونه جميعاً وهو كتاب « برنانوس » : « الإنسان ضد الإنسان الآلى » الذى يتسم بموقف إنكار للحضارة التكنيكية . ولنضف أننا نصادف هذا الانكار فى أغلب الأحيان فى المجتمعات التى تستفيد فعلا من التقدم التكنيكى أكثر مما نصادفه فى المجتمعات التى تجهل هذا التقدم ، وكذلك فإننا نصادف هذا الإنكار عند الطبقات الاجتماعية التى تتمتع بمستوى كاف للعيشة أكثر مما نصادفه عند الطبقات التى تقف فى الجانب البائس من الحياة .

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

فى هذا المجال أيضا كان الأوربيون ، منذ بضع عشرات من السنين ، يميلون إلى الاعتقاد بأن تفوق نظامهم الديمقراطى على نظم الماضى أمر بديهى . وحق « لجيزو » أن يكتب تاريخا للإنسانية تنتهى فيه جميع النظم المختلفة إلى الديمقراطية البرلمانية ، أى إلى ازدهار هذه النظم ، أو إلى اكتمالها .

إن هذا التفوق للنظم النيابية لم يعد اليوم مقبولا كحقيقة بديهية »

والغربيون ليسوا واثقين من تفوقهم فى هذا المجال ، فمن الصعب التوصل إلى مقياس وحيد أو هدف نهائى . وفوق ذلك ، فإنه يبدو لى سخيفاً أن أعتقد أن السياسة يمكن مقارنتها بالنشاط الفنى الذى ينبغى فيه بكل بساطة أن نفهم الاختلافات والتنوعات وأن نرصها ، مع العدول نهائياً عن النظر إليها نظرة تدرج . وإذا كانت السياسة لا تتبع نظام التقدم العلمى أو التكنيكى ، فإنه يبدو لى من السخف الاعتقاد بأنها تدخل فى نطاق التنوع الفنى .

ويبدو لى أن المستقبل السياسى يدخل فى النطاق المنطقى . إن فى 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 فى أفق التاريخ .

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

الجميع فى الحياة السياسية . ولـكن لا يوجد مجتمع يستطيع أن يضمن فيه للجميع المساواة فى المجهود المبـــذول أو فى الهيبة الممنوحة . إن جميع المجتمعات وجميع النظم هى محاولة للتوفيق بين التدرج والمساواة ، وبين تدرج السلطة وبين المساواة فى الـكرامة الإنسانية العادلة .

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

هذان الحلان ناقصان . فالحل الطبقى يؤدى سريعاً إلى استبعاد الناس الذين يكونون الطوائف الدنيا ، من نطاق البشرية . أما الحل الديمقراطى فهو ينطوى على نفاق دائم ، إذ أنه ما من مجتمع استطاع أن يعدل فى المهام ، أو فى الدخول ، أو فى الهيبة التى يكتسبها الأفراد . إن المساواة لا محالة ميدان شكلى . كل سلطة قائمة فيه تحاول أن تعظمه . وهى تدارى الفوارق الحقيقية .

إن جميع المجتمعات الديمقراطية منافقة وهى لا تستطيع أن تتفادى هذا الوصف لأننا فى 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 فى عصرنا الديمقراطى نظم مستبدة فإن هذه النظم من شأنها أن تستعين بالشعب وتسبّح بمعانى المساواة . فما دامت المجتمعات الحالية معقدة وكثيرة العدد فى نفس الوقت ، فهى فى حاجة إلى نظام معقد ، وسلطة لتنظيم العمل . وفى الدولة ،

هناك نوع من التناقض الدائم بين إرادة للمساواة والطبقية القائمة . إن كل المجتمعات فى عصرنا تحـــاول ، كل بطريقته ، أن توفق ، بين متطلبات المجموع . وإذا شئنا أن نتمعن بطريقة منطقية فى الإمكانيات المادية لعصرنا فعلينا أن نتقبل أن عدم المساواة يرتبط ارتباطاً حتمياً ببناء مجتمعنا ، وعلينا ألا نكتفى بأن نواجه التنظيمات القائمة بمطالب خيالية مطلقة . إن هذه الوسيلة تكون فعالة فى حالة الدعايات الصحفية ولاأحد يمتنع عن استخدامها فى مثل هذا النشاط ، ولـكن ، لـكى نفهم ، يجب أن نبدأ من الفـكرة التى تقول بأنه مامن نظام لايمارس هذا النفاق ، كما يجب أن نقدر إلى أى مدى يستخدم كل نظام من هذه النظم هذه الوسائل وهى بغيضة ولا مناص منها ، فى نفس الوقت .

إن هذه المعضلة الأساسية فى ميدان السياسة ليست هى المعضلة الوحيدة وابتداء منها ، أود أن أشير إلى اثنتين يبدولى هدفهما ، وهو فلسفى وتاريخى فى نفس الوقت ، عظيم الأهمية .

هناك تناقض فى المطلب المزدوج الذى ينادى بأن تـكون الحـكومات حكيمة وأن تتصرف طبقاً لرغبات المحكومين . فمن الضرورى أن يعترف المحكومون بأولئك الذين يحكمونهم . ولـكننا إذا تمنينا ألا يقوم الحاكمون بأى عمل غير تنفيذ إرادة المحـكومين فنحن فى هذه الحال إما أننا نلح فى طلب توافر حكمة المحكومين ، وهى مسألة ثقة صعبة ، وإما أننا ننادى بأن من الأفضل أن نلبى رغبة المحكومين ، حتى ولو كانت هذه الرغبة لا تقوم على أساس من العقل . ولم تتوصل المجتمعات الحالية بعد إلى حل كامل لهذه المعضلة . والحقيقة هى أننا يجب أن نتناول السياسة دون أن نهمل موافقة المحكومين ولاحكمة الحاكمين . ومما هو بديهى أننا عندما نقتنع بضرورة اتخاذ أحد الإجراءات ، ثم نجد أن الحاكمين لا يتخذون هذا القرار مراعاة للرأى العام ، فإننا نعلن أن هؤلاء الحـكام يتملقون الشعب عن طريق

تلبية رغباته ، ونأخذ 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 الذين 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 ممكنا بين المبدأين ، وربما استطعنا القول بأن النظام الفرنسى يسرف بعض الشىء فى تقديره لإرادة المحكومين إذا لم يكن بد من الإضافة بأن هذه الإرادة يحتمل ألا تكون إرادة المواطنين كمواطنين ، وإنما هى إرادات متعددة 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 عادى جداً لأنه ليس هناك أى سبب للاعتقاد بأن الحكام دائماً أكثر حكمة من المحكومين . ولكننا فى مجال التفكير السياسى ، نستطيع القول بأن هناك مبدأين متناقضين ، طالبت بهما المدارس المختلفة فى تاريخ الفلسفة 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 العصور 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 فى داخلها ولكننا ، دون مبالغة فى التشاؤم ، نستطيع أن نقول إن التاريخ لا يثبت أن المجموعة التى تريد أن تبلغ الحد الأقصى للقوة ينبغى أن تتمتع هيئاتها السياسية بأكبر قدر من الديمقراطية ، أو أن تكون أكثر المجتمعات نزوعا إلى العدالة من ناحية توزيع الدخول .

إن قوة الأمة ترجع الى تنظيم عسكرى ، والتنظيم العسكرى على الأقل حتى عصرنا ظل فى أغلب الأحيان فى وضع يتناقض مع الفكرة التى يمكن أن نكونها عن نظام عادل . وها نحن أولاء من جديد أمام ضرورة التوفيق واستحالة التوفيق النهائى فى إقامة نظام ، عليه أن يكون فى نفس الوقت عادلا وقادراً على ضمان بقاء الجماعة . ما من جماعة تستطيع البقاء مالم 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 تقـــدم يسير فى خط واحد ، كما هى الحال فى نطاق العلم أو التـكنيك ولا بصدد مجرد تنوع محض ، كما هو الشأن فى نطاق الفن . هناك مستقبل يمكن أن يتم تنظيمه ، وهو عقلى ولـكنه جدلى ، فهناك مشكلات معينة معروضة دائما على بساط البحث فى 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 ، ولـكنه بالنسبة لهذا الوضع أو ذاك يمكن أن يمثل نوعا من التقدم . إن إمكان إيجاد حل نهائى أمر غير مستبعد ، على الأقل فى المجال النظرى الفكرى . فنحن نستطيع أن نتصور التوفيق بين جميع هذه المطالب نظراً لأنه لم يوجد فى الواقع التاريخى حتى الآن غير توفيقات ناقصة .

بقى أمامى الآن أن أحدثـكم قليلا عن وضع هـذه المشكلة بالنسبة للمجتمعات الـكلية .

يوجد فى عصرنا نوع من التمثيل سأطلق عليه اسم التمثيل التوحيدى ، وأبسط نموذج له هو التمثيل الماركسى. فالمجموعة البشرية ، كما يرى الماركسيون تسير نحو نظام موحد ، مجتمع بلا طبقات ، وذلك طريق الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج ، أما تنوع الثقافات فينبغى أن يخف بالتدريج ، ويجب أن تنتهى الثقافات المختلفة جميعها إلى نظام سياسى واجتماعى بسيط .

وفى مواجهة تمثيل الوحدة هذا لمستقبل التاريخ يقوم التمثيل التعددى ، وتعتبر فلسفة شبنجلر وفلسفة توينبى خير مثلين لهذا النوع من التمثيل . ويرى فلاسفة هذا النوع من التمثيل أن هناك ثقافات متباينة أصلا ، 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 الأساسى .

ليس صحيحاً أن هناك تعدداً جذريا فى التاريخ البشرى . وليس صحيحاً أن هناك استحالة جذرية أمام قيام ثقافة تضم الثقافات الأخرى . وليس صحيحاً ، من الوجهة التاريخية ، أن الثقافات المتباينة منفصلة انفصالا تاما بل على العكس فإن الثقافات فى عصرنا متصلة اتصالا متزايدا ، فلأول مرة يصبح التاريخ الحاضر تاريخاً عالمياً .

إن فلسفة كفلسفة شبنجلر أو توينبى تعرّف الثقافة قبل كل شىء بطريقة التفكير ، أو بالروح أو بالدين . ففى فلسفة توينبى ، بنوع خاص ، يشكل الدين فى نفس الوقت ماتتضمنه كل ثقافة من وحدة ومبدأ ما تأتى به من جديد . وإذا اعتبرنا ـ كأصل لكل ثقافة ـ بعض الظواهر التى تتدرج تحت نطاق التنوع ، فلا ينبغى أن ندهش إذا وجدنا أن التعدد هو نهاية المطاف . وبمعنى آخر فإن اختيار النشاط البشرى الحاسم هو الذى يحدد التمثيل العام للتاريخ .

والنشاط الذى وقع عليه الاختيار ، فى حالة التمثيل الماركسى ، هو

النشاط الاقتصادى ؛ إننا نتصور حلا للمشكلة الاقتصادية فى يوم تسفر فيه الاعتبارات المتعددة التى قمت بتحليلها ، عن نتائج ملائمة .

إذن فالتمثيل التوحيدى أو التعددى يرجع إلى اختيار العنصر الأولى ، وهذا قرار فلسفى . إننا ، حسب الفكرة التى 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 فى النهاية إلى خلاص النفوس الفردية . إن تفسير التاريخ عند ماركس يرى أن غاية المغامرة الانسانية هى الاستغلال المجدى للقوى الطبيعية ، بغية خلق علاقات بشرية تتفق مع العدالة . إن تفسير التاريخ ، كما يراه مالرو ، يرى أن غاية المغامرة الإنسانية هى خلق إنتاج فنى .

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

وعلى العكس ، إن ماينـدرج تحت الدراسة الوضعية وما يدخل فى نطاق التحليل الاجتماعى ، هو درجة تنوع المجتمعات التى تضم نفس الأجهزة التكنيكية . وفى نيتى ابتداء من الدرس القادم أن أتناول مفهوم المجتمع الصناعى ، مفهوم النظام الاقتصادى المرتبط بتصور تكنيكى . ومع ذلك فإن من جوهر البحث الايجابى أن نتساءل إلى أى مدى يتمكن وضع تكنيكى واقتصادى من أن يخلف أولا يخلف نوعاً من المجتمعات تسوده المساواة أو لا تسوده ، تسوده المساواة أو تسوده الطبقية .

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