

مقدمة
في التّصوّر الاسلامي

المجتمع والتاريخ

القسم الأول

الاستاذ الشهيد مرتضى مطهري

تعريب
محمد علي أدرش

مقدمة
في التّصوّر الاسلامي

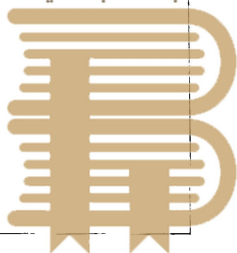
المجتمع والتاريخ

القسم الأول

الاستاذ الشهيد مرتضى مطهري

شبكة كتب الشيعة

تعريب
محمد علي آذرنب



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

اسم الكتاب: المجتمع والتاريخ - القسم الأول

المؤلف: الاستاذ الشهيد مرتضى مطهري

المترجم: محمدعلي آذرنب

الطبعة الاولى - ١٤٠٢ هجرية

من منشورات المكتبة الإسلامية الكبرى وقسم الإعلام الخارجي لمؤسسة البعثة.

توزيع: مؤسسة البعثة - طهران - شاعر سمية تليفون ٨٢١١٥٩

الفهرست

٥	مقدمة المترجم
٩	المجتمع
١٠	مقدمة
١٢	ماهو المجتمع
١٣	هل الانسان اجتماعي بالطبع؟
١٦	هل للمجتمع وجود أصيل وعيني؟
٢٤	المجتمع والسنن الإجتماعية
٢٧	جبر أم اختيار
٣١	التقسيمات الإجتماعية
٣٣	فهم ماذي للقرآن
٣٥	ماهية المجتمعات واحدة أم متعددة
٣٩	مستقبل المجتمعات
٤٣	فهم خاطيء للنظرة الإسلامية
٥١	التاريخ
٥٢	ماهو التاريخ
٥٩	التاريخ العلمي
٦٠	حول التاريخ النقلي

٦٢	العلية في التاريخ
٦٨	هل طبيعة التاريخ مادية؟
٧٠	أسس نظرية مادية التاريخ
٧٠	١ - أصالة المادة..
٧٢	٢ - أصالة الاحتياجات المادية..
٧٤	٣ - أصالة العمل..
٧٧	٤ - أصالة الوجود الإجتماعي..
٨٠	٥ - تقدم الجوانب المادية للمجتمع..
٨٣	الماركسية ونظرية العمل
٨٩	النتائج
١٠٤	نقد المادية التاريخية
١٠٨	١ - افتقاد الدليل
١٠٩	٢ - مراجعة المؤسسين
١١٨	٣ - نقض التطابق بين البنائين التحتي والفوقي
١١٩	٤ - عدم تطابق المكانة الطبقية والايديولوجية
١٢٠	٥ - استقلال النمو الثقافي
١٢٢	٦ - المادية التاريخية تنقض نفسها

مقدمة المترجم

بسم الله الرحمن الرحيم

«المجتمع والتاريخ» هو الجزء الخامس من سلسلة كتب «مقدمة في التصور الاسلامي» للأستاذ الشهيد مرتضى مطهري.

في مقدمة الجزء الأول من هذه السلسلة أشرنا إلى أسماء كتبها، والخصائص التي تمتاز بها، بقي هنا أن نشير إلى أن هذا الكتاب، إضافة إلى كتابين آخرين من هذه السلسلة: «الإنسان في القرآن»، و«الحياة الخالدة، أو الحياة الأخرى» تركها الأستاذ الشهيد ناقصة. ويذكر ناشر هذا الكتاب (إنتشارات صدرا) أن المؤلف — رضوان الله عليه — استرجع هذه الكتب الثلاثة من الناشر قبل شهر على استشهاده ليضيف إليها موضوعات أخرى ويكملها لكنه أسرع إلى لقاء ربه دون أن ينهي ذلك. «المجتمع والتاريخ» في اعتقادي أهم كتب هذه السلسلة لأنه يحاول أن يستبطن نظريات إسلامية في حقل الاجتماع وفلسفة التاريخ.

وقلّ أن سبّر المفكرّون المسلمون أغوار هذا الحقل بصورة نظيرية علمية. الإمام الشهيد الصدر — قدس سره — ترك لنا في هذا المجال بحثاً قيماً

متناثرة في فلسفتنا واقتصادنا وفي محاضراته القيمة عن التفسير الموضوعي لكنه رَحَلَ عنا ولم يقدِّم لنا النظرية كاملة في حقل الدراسات الاجتماعية الإسلامية كما قدَّمها في الحقل الفلسفي والاقتصادي.

كانت القلوب متلهفة بعد ظهور فلسفتنا واقتصادنا إلى ظهور «مجتمعنا» ولكنه استشهد دون أن يحقق أمنية قرائه. وإنا لله وإنا إليه راجعون، وسَيَعْلَمُ الذين ظلموه وعَذَّبوه وقَتَلوه أيَّ منقلب ينقلبون.

من هنا سارعتُ أوَّل مَصدر «المجتمع والتاريخ» إلى تعريبه، لكنني وجدت أمامي كتاباً يحتاج إلى كثير من التنقيح والترميم. ولذلك لم أدفع الترجمة إلى الطبع، أملاً في إصدار الكتاب بشكل متكامل. رجعتُ إلى الجزء الأول من السلسلة «الإنسان والايمان» فترجمته وصدرت الترجمة العربية، وفيها ذكرت أن الجزء الخامس مُعَدَّ للطبع وسيصدر قريباً، لكن صدورَ هذا الجزء تأخَّرَ مع الأسف.

ولابدَّ أن أذكر في هذه المقدمة بعض الملاحظات الضرورية حول الكتاب:
أولاً: — الكتاب يضم قسمين: الأول صغير نسبياً يدور حول المجتمع، والثاني كبير نسبياً يدور حول التاريخ. القسم الأول يحاول أن يدرس المجتمع من حيث أصالة وجوده والسنن الحاكمة عليه وتقسيمه ووحدته وتفرقه ومستقبله من وجهة نظر الإسلام.

القسم الثاني يدور معظمه حول المادية التاريخية باعتبارها أشهر نظرية حول فلسفة التاريخ. فبعد أن يستعرض أسسَ هذه النظرية ونتائجها ينتقدها في ست نقاط. ثم بعد ذلك يتناول المادية التاريخية على ضوء الإسلام، ويُطِيلُ الكلامَ في مناقشة تلك الفئة المتميعة من المسلمين المهزومين في تصوراتهم أمام المادية التاريخية. ولعلَّ الذي دفع الأستاذ الشهيد إلى الإطالة في هذا البحث هو وجودُ هذه الفئة التي تُسمِّي نفسها مثقفة على الساحة الإيرانية وإن كانت ضئيلة، ووجودُ محاولات لإضفاء الطابع المادي على الفكر الإسلامي.

وفي آخر الكتاب يحاول الأستاذ الشهيد أن يستنبط رأي الإسلام في هوية

التاريخ وحركته.

ثانياً – قسمنا الكتاب إلى جزئين: الأول، يضم المجتمع، والقسم الأعظم من التاريخ الذي يتناول فيه المؤلف المادية التاريخية. والثاني، يضم وجهة نظر الاسلام حول التاريخ وحركته ويتضمن أيضاً نقداً للمثقفين المسلمين المهزومين أمام المادية التاريخية.

ثالثاً – أضفنا إلى الجزء الثاني ملحقات من الإمام الشهيد الصدر في محاولة لإعطاء صورة إسلامية أكثر وضوحاً عن المجتمع والتاريخ، ولاستكمال ما أراد المؤلف استكماله قبل شهادته.

رابعاً – الأستاذ الشهيد اعتمد في دراسته للنظريات الاجتماعية والفلسفية الأوروبية بشكل خاص على ثلاثة كتب مترجمة الى اللغة الفارسية.

١ – المراحل الأساسية للتفكير في علم الاجتماع، تأليف ريمون آرون.

Main currents in sociological thought, Rymond Aron

وهو كتاب نشر أولاً بالانجليزية، ثم نشر عام ١٩٦٧ بالفرنسية وهي اللغة الاصلية للكاتب. ويضم دراسة لأفكار سبعة من علماء الاجتماع هم: أوغست كونت، وكارل ماركس، وألكسي دوتوكوبل، وإميل دوركايم، وويلفرد بارثو، وماكس وبر. وهذا الكتاب ترجم الى الفارسية تحت عنوان: «مراحل أساسي أنديشه در جامعه شناسي» ويعتمد المؤلف على الترجمة الفارسية طبعاً وسنذكره على صفحات الكتاب باسم «المراحل الاساسية».

٢ – ماركس والماركسية، تأليف: أندريه بيتر

Marx et marxism, andre' piette

وهو كتاب مدرسي موضوعي حول الماركسية، ينقل نصوصاً عن ماركس وأنجلس من أهمّات المصادر الماركسية.

هذا الكتاب تُرجم الى الفارسية تحت عنوان «ماركس وماركسيسم» ونشرته جامعة طهران. الأستاذ الشهيد يعتمد على هذا الكتاب كثيراً في نقل نصوصه عن رواد

الماركسية ونحن نشير الى هذا الكتاب باسم «ماركس و ماركسيسم».

٣ - المراجعة (revisionnisme) من ماركس الى ماوتسي تونغ، تأليف: الدكتور أنور خامه‌اي، والمؤلف ماركسي إيراني، يكتب بالفرنسية، وكتابه مترجم من الفرنسية تحت اسم «تجديد نظر طلبي از ماركس تا ماو» وهو يضم دراسة موسعة حول تطور الماركسية وتغيرها من خلال مؤلفات ماركس، ثم تطورها بعد ماركس حتى ماو، وفي هذه الدراسة يلحظ القاريء تراجع ماركس عن كثير من آرائه خلال حياته، ثم تراجع رواد الماركسية بعد ماركس عن كثير من النظريات الماركسية. والكتاب يضم استعراضاً دقيقاً لكل هذه التطورات معتمداً على مطالعة دقيقة لمعظم المصادر الماركسية. نشير الى هذا الكتاب باسم «المراجعة» والاستاذ المؤلف اعتمد على الترجمة الفارسية طبعاً.

خامساً - أضفت الى الكتاب بعض العناوين الثانوية، من أجل تيسير قراءة الكتاب.

أرجو أن يكون هذا الكتاب خطوة على طريق دراسات إجتماعية وتاريخية إسلامية تغنينا عن استجداء النظريات الأوربية المنحرفة في هذا المجال، خاصة وإن أمتنا على أبواب ثورة ثقافية تستهدف إعادة وجود الأمة وأصالتها وكرامتها وشخصيتها الفكرية المستقلة.

وماتوفيقي إلا بالله عليه توكلتُ وإليه أنيب

محمد علي

مطلع العام الرابع لولادة

الجمهورية الإسلامية في إيران

المجتمع

مقدمة

كل مدرسة فكرية لها نظرتها الخاصة للمجتمع والتاريخ، وتحتل هذه النظرة مكانة هامة في ايدولوجية تلك المدرسة.

من هنا، كان ضرورياً أن نوضح نظرة الاسلام الى المجتمع والتاريخ، باعتبارها جزءاً هاماً من مسائل التصور الاسلامي.

بديهي، أن الاسلام ليس بمدرسة في علم الاجتماع، ولا بفلسفة للتاريخ، والقرآن الكريم لم يطرح موضوعاً اجتماعياً أو تاريخياً باللغة الدارجة في علم الاجتماع او فلسفة التاريخ. كما إنه لم يطرح أي موضوع آخر: أخلاقي أو فقهي أو فلسفي أو... بلغة الاصطلاحات والتقسيمات الراضجة في حقل هذه الموضوعات غير أن كثيراً من مسائل تلك العلوم، يمكن استنباطها واستخراجها من كتاب الله العزيز.

النظرة الاسلامية للمجتمع والتاريخ عميقة تستحق دراسة مستفيضة واسعة، لكننا اكتفينا في هذا الكتاب بتخصيص فصل واحد لهذه المسألة، رعاية للايجاز، واكتفاء بما نراه ضروريا في فهم الايدولوجية الاسلامية.

نبدأ باستعراضٍ عامٍ للمسائل التي تتعلق بالمجتمع، لننتقل بعدها الى مسائل التاريخ.

المسائل المطروحة في حقل المجتمع هي:

١ - ما هو المجتمع؟

٢ - هل الانسان إجتماعي بالطبع؟

٣ - هل الفرد أصيل، والمجتمع إنتزاعي؟ أم المجتمع أصيل والفرد إنتزاعي؟، أو هل هناك حالة ثالثة؟

٤ - المجتمع والسنن الاجتماعية.

٥ - هل الفرد مُجَبَّر أم مخيَّر أمام المجتمع والبيئة الاجتماعية؟

٦ - ماهي التقسيمات الابتدائية للمجتمع؟

٧ - هل إن المجتمعات الانسانية ذاتُ ماهية واحدة ونوع واحد، أم انها ذاتُ أنواع وماهيات مختلفة؟

وهل إن الاختلافات بين المجتمعات البشرية هو كالاختلاف بين أفراد النوع الواحد؟، أم إن المجتمعات تختلف في النوع والماهية باختلاف الثقافات والحضارات؟

وبعبارة أخرى، هل القوانين الاجتماعية تنطبق على جميع المجتمعات؟ أم إن لكل مجتمع قوانينه الخاصة حسب ظروفه الاقليمية والثقافية والتاريخية؟

٨ - هل ان المجتمعات البشرية تتجه نحو زوال الاختلافات القائمة بينها، ونحو سيادة حضارة واحدة وثقافة واحدة في المجتمع العالمي؟، أم إن هذه الاختلافات ستبقى قائمة في الثقافة والحضارة والمقومات؟

تلك موضوعات ينبغي أن نوضح نظرة الاسلام إليها، وها نحن نتناولها باختصار بالترتيب.

ما هو المجتمع؟

المجتمع يتكوّن من مجموعة أفراد تربطهم أنظمة وتقاليد وآداب وقوانين معيّنة.

ليست الحياة الاجتماعية أن يعيش مجموعة أفراد في منطقة واحدة ويستفدّون أطعمة معيّنة، ويتمتّعون بظروف بيئية واحدة، فأشجارُ البستان الواحد تشارك في التغذية والبيئة، وقطيعُ الاغنام كذلك، لكنّ الاشجارَ وقطيعَ الاغنام لاتصنع المجتمع، ولا تخلق حياة اجتماعية.

حياة الانسان ذات ((ماهية اجتماعية))، فعمليات الاخذ والعطاء لها ماهية اجتماعية في المجتمع البشري، وقائمة على أساس قوانين ونُظم تقسّم الاعمالَ والفوائدَ والحقوقَ والواجبات، ومن جهةٍ أخرى يسود المجتمع البشري نوعٌ من الافكار والمعتقدات والاخلاق والطباع، يُؤخّذُ بين أفراد المجتمع. بعبارةٍ أخرى، المجتمعُ عبارة عن مجموعة أفراد يعيشون في إطار مجموعة من الاحتياجات، وتحت ظلّ سلسلةٍ من الافكار والمعتقدات والاهداف.

الاحتياجات الاجتماعية المشتركة، والعلاقات الانسانية الخاصة، تربط أفراد المجتمع، وتجعل حياتهم مشتركةً الى حدّ كبير بحيث يمكن وصف هؤلاء الأفراد بالمسافرين الذين يمتطون واسطةً نقل واحدة، ويستجّهون نحو هدف واحد، ويشاركون معا في بلوغ الهدف المنشود، كما يشتركون في الفشل الذي قد يصيبهم في طريق تحقيق ذلك الهدف.

ما أجملَ المثال الذي ضربه الرسول الاعظم - ص - في حديثه عن فلسفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر:

«مثل القائم على حدود الله والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا إنا خرقنا نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا.»

هل الانسان اجتماعى بالطبع؟

هذا السؤال مطروح على صعيد الفكر البشرى منذ اقدم العصور. ودارت بحوث كثيرة حول العوامل التي أدت الى ظهور الحياة الاجتماعية: هل العامل هو الانسان؟ أي هل خلق الانسان اجتماعياً وجزءاً من كل. ومنفعاً ذاتياً للانصال بهذا ((الكل))؟ أم ان الظروف الخارجية هي التي فرضت على الانسان أن يحيا حياه اجتماعية؟

في الحالة الاولى تكون حياة الانسان الاجتماعية ((طبيعية)).

وفي الحالة الثانية ((اضطرابية)).

وثمة اتجاه ثالث لتفسير ظهور الحياة الاجتماعية، تكون حياة الانسان الاجتماعية بموجه ((انتخابية)).

هذا التفسير الثالث ينظر الى الانسان باعتباره خاليا ذاتيا من كل نزعة اجتماعية، ويذهب الى أن العامل الذي يدفع الكائن البشري الى الحياة الاجتماعية ليس هو الاضطراب، بل هو الانتخاب. أي ان الانسان — بما يملكه من عقل ومواهب فطرية — يستنتج أنه يستطيع عن طريق التعاون والمشاركة أن يستفيد بشكل ((أفضل)) من مواهب الطبيعة.

الحياة الاجتماعية — بموجب النظرية الاولى — هي حياة المرأه والرجل في الاطار العائلي، فكل واحد من الجنسين مخلوق باعتباره جزءاً من كل، وبحمل كل منهما ميلاً ذاتياً الى الاتصال بالكل.

وبموجب النظرية الثانية تكون الحياة الاجتماعية بمثابة تعاون بلدين يريان أنفسهما ضعيفين أمام عدو مشترك، ومضطرين إلى إبرام نوع من الوفاق والتحالف بينهما.

والحياة الاجتماعية طبقاً للنظرية الثالثة تُشبه اشتراك رأسماليين إثنين في تأسيس وحدة تجارية أو زراعية أو صناعية واحدة، من أجل الحصول على مزيد من الارباح.

العامل الاساس في ظهور الحياة الاجتماعية هو طبيعة الانسان الداخلية، بموجب النظرية الاولى، أو عامل خارج عن وجود الانسان، إستناداً الى النظرية الثانية، أو القوة العقلية المدركة الانسانية طبقاً للنظرية الثالثة.

النزعة الاجتماعية — بناءً على النظرية الاولى — غاية كلية عامة يندفع نحوها الانسان فطرياً، وهي — استناداً الى النظرية الثانية — من الامور الاتفاقية العَرَضية، أو غاية ثانوية في اصطلاح الفلاسفة لا غاية أولية. وهذه النزعة — بناءً على النظرية الثالثة — نوع من أنواع الغايات الفكرية، لا الغايات الطبيعية.

القرآن الكريم يشير في بعض آياته الى أن النزعة الاجتماعية في الانسان ذاتية فطرية، فنقرأ في سورة الحجرات هذه الآية الكريمة:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ.

الحجرات، ١٣

هذه الآية تتضمن — إضافة الى التعاليم الخلقية — الفلسفة الاجتماعية لخلق الانسان. فتقول: إن الانسان خُلِقَ بشكل يؤدي الى تشكيل الشعوب والقبائل والتعارف، الذي هو شرط اساس للحياة الاجتماعية، لا يمكن أن يتم دون الانتساب

الى هذه المجموعات البشرية. فهذا الانتسابُ الذي ينطوي على خصائص الاشتراك والافتراق بين الافراد هو أساس التعارف، والتعارف هو أساس الحياة الاجتماعية.

مسألة الانتساب الى الشعوب والقبائل تُشبه الاختلافات الموجودة بين الافراد من حيث الشكل واللون والطول. فهذه الاختلافات هي التي تعين هويّة الافراد وتميّزهم عن الافراد الآخرين. ولو انعدمت هذه الاختلافات وأضحى كل أفراد البشر متشابهين تماماً لآنعدمت أيضاً امكانية التمييز بين الافراد، وتعدّدت التعارف بينهم، وَلَنَتَجَّ عن ذلك تعدّد الحياة الاجتماعية القائمة على أساس العلاقات والمبادلات الفكرية والعملية.

فالانتساب إلى الشعوب والقبائل ينطوي إذن على حكمة وغاية طبيعية، وهو الشرط اللازم للتعارف وللحياة الاجتماعية.

وفي سورة الفرقان نقرا الآية الكريمة:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا.

الفرقان، ٥٤

وهذه الآية تشير الى الروابط النسبية والسببية باعتبارها أساس ارتباط الافراد ببعضهم، وإنّها جزء من طبيعة خلقه الانسان، أودعت في كيانه لحكمة وغاية عامة.

وفي سورة الزخرف تُطالعنا الآية الكريمة:

أَمْ يَتَّبِعُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ؟ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُلْخِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ

الزخرف، ٣٢

لقد درسنا هذه الآية في بحث التوحيد (فصل التصور التوحيدي) ونشير هنا باختصار الى أنّ الآية الكريمة تتحدث عن اختلاف القابليات والمؤهلات وتفاوتها بين أبناء البشر، ولو كانت الكفاءات والقابليات متشابهة متساوية تماماً لما حدث

احتياج متبادل بين الافراد، ولما تمّ الارتباط والاخذ والعطاء بينهم.
خلق الله بني الانسان متفاوتين ومختلفين في الكفاءات والامكانيات الجسميّة
والروحية والعقلية والعاطفية، ورفع بعضهم فوق بعض درجات في مجالات معيّنة،
وربما رفع هذا البعض على ذاك درجات في مجالات أخرى، وبهذه الطريقة جعل
جميع الناس محتاجين لبعضهم، ومندفعين الى الارتباط ببعضهم وبذلك تتكوّن
الحياة الاجتماعية.

هذه الآية الكريمة تدلّ أيضاً على أنّ الحياة الاجتماعية للانسان أمرٌ طبيعي، لا
انتخابي ولا اضطراري.

هل للمجتمع وجود اصيل وعيني؟

المجتمع مركب من الافراد. ولا يمكن لمجتمع أن يوجد دونما أفراد. وهنا نريد
أن نُبين نوعَ هذا التركيب، ونوعَ العلاقة بين الفرد والمجتمع.
نذكر هنا عدّة نظريات بهذا الصدد:

الف) تركيب المجتمع من الافراد تركيبٌ إعتباري، أي إنّهُ لم يحدث في الواقع
أي تركيب، لان التركيب الواقعي يحدث عند تفاعل عدة عناصر مع بعضها، بحيث
تفقد العناصر خصائصها وينتج مركّب يحمل صفاتٍ جديدة، كما يحدث في التفاعلات
الكيميائية كتفاعل الاوكسجين والهيدروجين لتوليد مادة جديدة ذات خصائص
معيّنة هي الماء.

التركيب الحقيقي يتطلّب إذن فقدانَ خواصّ العناصر الداخلة في المركّب،
بينما الافراد لا يتفاعلون بهذا الشكل، ولا يفقدون خصائصهم الذاتية في المجتمع.
فالمجتمع لا يملك إذن وجوداً اصيلاً وعينياً وحقيقياً، بل الفرد يملك وحده
مثلَ هذا الوجود، ووجودُ المجتمع لا يعدو أن يكون اعتبارياً انتزاعياً.

افراد المجتمع لا يشكّلون مركباً حقيقياً على الرغم من أنّ حياتهم في المجتمع ذاتُ شكل اجتماعي وماهية اجتماعية.

ب) المجتمع مركب حقيقي، لا كالمركبات الطبيعية، بل مركبٌ صناعي. والمركبُ الصناعي مركبٌ حقيقي وإن لم يكن مركباً طبعياً، وهو نظيرُ ماكنة ذات أجزاء مترابطة.

في المركب الطبيعي تفقد الاجزاء خصائصها في ((الكل)) المركب، كما تفقد قهرها استقلالها في التأثير، لكن الاجزاء في المركب الصناعي لا تفقد خصائصها وهويتها، بل تفقد استقلالها في التأثير.

المركب الصناعي ذواجزاء متربطة مع بعضها إرتباطاً خاصاً بحيث إنّ خصائص آثاره ليست بمجموع خصائص آثار أجزائه مستقلة. فالسيارة مثلاً تنقل الاشخاص أو الاشياء من مكان الى آخر، وهذه الخاصية لا ترتبط بجزء معين من أجزاء السيارة، وليست هي أيضاً بمجموع آثار الاجزاء وهي في حالة استقلال وعدم ارتباط.

التعاون والترابط والتعاقد الجبري موجودٌ بين أجزاء السيارة، ولكن هوية الاجزاء غيرُ دائبة في هوية الكل.. الكل لا يملك وجوداً مستقلاً عن الاجزاء. الكل عبارة عن مجموع الاجزاء إضافة الى الارتباط الخاص بينها.

المجتمع كذلك أيضاً، إنه مكوّن من مرافق ومؤسسات أصلية وفرعية، وهذه المؤسسات الاجتماعية بافرادها، مترابطة مع بعضها، وكلّ تغيير يطرأ على واحدٍ من هذه المؤسسات الثقافية أو الدينية أو الاقتصادية أو السياسية أو القضائية أو التربوية... يؤدّي الى تغيير في المرافق والمؤسسات الاخرى. والحياة الاجتماعية تظهر باعتبارها أثراً قائماً بكلّ الماكنة الاجتماعية، دون ان يفقد الافراد هويتهم في المجتمع العام وفي المرافق والمؤسسات الاجتماعية.

ج) المجتمع مركب حقيقي من أنواع المركبات الطبيعية، لكنّه تركيب بين الارواح والافكار والعواطف والتطلّعات والارادات أي إنّهُ تركيب ثقافي لا تركيب

بين الاجسام والاجساد. فكما إن العناصر المادية تتفاعل لتوليد مركب ذي خصائص جديدة. كذلك أفراد البشر، يدخلون معترك الحياة بما جهّزوا به من قدرات فطرية، وقدرات إكسائية من الطبيعة، فيندمجون روحيا، ويشكّلون روحاً جديدة يُطلق عليها اسم ((الروح الجماعية)).

وهذا التركيب هو تركيب طبيعي فريد لانستطيع أن نجد له نظيراً. فهو طبيعي لانه ناتج عن تفاعل عناصر متعددة لانتاج مركب ذي هوية جديدة. لكنه يختلف عن المركبات الطبيعية في عدم وجود ((وحدة)) حقيقية واقعية تنصهر فيها الاجزاء. نحن نعلم أن التركيب الحقيقي يؤدي الى تكوين ((وحدة)) ذات هوية واحدة مشخصة تنصهر فيها الاجزاء، بينما لا تتكون مثل هذه الوحدة في تركيب الفرد والمجتمع، ولا ينتج (الانسان الكلي) الذي تنصهر فيه شخصيات الافراد، والانسان الكل ما هو الا مجموع الافراد انفسهم ووجوده اعتباري وارتفاعي.

(د) المجتمع مركب حقيقي يفوق المركبات الطبيعية، فالأجزاء في المركبات الطبيعية ذات هوية وخواص معينة قبل التركيب، لكن افراد البشر لا يملكون أية هوية انسانية قبل الوجود الاجتماعي، إنهم أوعية خالية مستعدة لقبول الروح الجماعية، وهم حيوانات محضة لها استعداد تقبل الانسانية.

إنسانية الانسان، أي ((الأنبا)) الانسانية، والفكر الانساني، والعواطف الانسانية، وكل المشاعر والاحاسيس والرغبات والتطلعات والافكار والعواطف المرتبطة بالانسانية تنشأ في ظل الروح الجماعية، وهذه الروح الجماعية تملأ هذا الوعاء الخالي، وتمنح الفرد شخصيته.

الروح الجماعية لا تنفك عن الانسان، وتتجلى دوما في الاخلاق والدين والعلم والفلسفة والفن. التفاعلات الروحية والثقافية بين الافراد تحدث في ظل الروح الجماعية لاني مرحلة سابقة عليها. وعلم اجتماع الانسان مقدّم في الحقيقة على علم نفسه، خلافاً للنظرية السابقة التي تعتقد بوجود علم نفس للانسان في مرحلة سابقة على الوجود الاجتماعي، وتؤمن بأن علم الاجتماع الانساني يأتي في مرحلة

تالية لعلم النفس الانساني.

هذه النظرية تذهب الى أن الفرد لا يمكن أن يملك نفساً فردية وعلم نفس فردي إن لم يكن يملك وجوداً اجتماعياً.

النظرية الاولى: تتجه نحو ((أصالة الفرد)) إتجاهاً محضاً، فبموجب هذه النظرية، ليس للمجتمع وجود حقيقي ولا قانون، ولا مصير، ولا نظرية للمعرفة، وإنما الافراد وحدهم لهم وجود عيني، ويخضعون لنظريات المعرفة، ومصير كل فرد مستقل عن مصير الافراد الآخرين.

النظرية الثانية: تتجه نحو أصالة الفرد أيضاً، فهي تسلب الاصاله والعينية من المجتمع باعتباره وجوداً كلياً، ومن تركيب الافراد باعتباره تركيباً واقعياً. لكن هذه النظرية، تعتقد أن علاقات الافراد علاقات اصيلة وعينية تشبه العلاقات الفيزيائية. هذه النظرية، مع إيمانها بأن المجتمع لا يملك وجوداً مستقلاً عن الافراد، تعتقد أن للافراد مصيراً مشتركاً واحداً، لانهم مرتبطون ارتباطاً عالياً ميكانيكياً، كارتباط أجزاء الماكينة الواحدة. والمجتمع أو هذا الجهاز ذو الاجزاء المرتبطة ببعضها ارتباطاً ميكانيكياً، لا يمكن فهمه ومعرفة دون معرفة كل واحد من هذه الاجزاء.

النظرية الثالثة: تعتقد باصالة الفرد واصالة المجتمع معاً.

فاصالتها الفردية تتجلى في عدم ايمانها بانصهار أجزاء المجتمع (الافراد) في الوجود الاجتماعي، وعدم اعتقادها أن المجتمع موجود وحيد يشبه المركبات الكيميائية.

واصالتها الاجتماعية تظهر في قولها ان تركيب الافراد في المجالات الروحية والفكرية والعاطفية هو من نوع التركيبات الكيميائية يجد فيه الافراد هوية جديدة هي هوية المجتمع، وان لم يكن للمجتمع هوية منفردة.

وبناء على هذه النظرية، تبرز على أثر تفاعل أجزاء المجتمع، حقيقة جديدة حية، تتمثل في الروح، والشعور والوجدان والارادة والتطلعات الجديدة، إضافة الى

مالا لافراد من وجدان و ارادة وافكار ومشاعر فردية. وتلك الروح الجديدة لها الغلبة على الروح الفردية.

النظرية الرابعة: تنجه اتجاهاً محضاً نحو أصالة المجتمع، وبناءً على هذه النظرية، فانه لا يوجد شيء سوى الروح الجماعية والروح الاجتماعية، والوجدان الاجتماعي والارادة والتطلعات الجماعية و (انا) الجماعية. والمشاعر الفردية ليست الا مظهراً من مظاهر المشاعر الاجتماعية.

آيات القرآن الكريم تنجه نحو تأييد النظرية الثالثة. ولقد ذكرنا من قبل، أن القرآن لا يطرح المسائل كما يطرحها كتاب علمي او فلسفي بشري، بل يطرحها بشكل آخر.

والقرآن، حين يتحدث عن المسائل المرتبطة بالفرد والمجتمع، يتجه نحو ما يؤيد النظرية الثالثة.

القرآن الكريم يرى أن للامم (المجتمعات) مصيراً مشتركاً، وصحيفة أعمال مشتركة، وفهماً وشعوراً وعملاً، وطاعة وعصيان^١.

ومن الطبيعي أن المصير والفهم والشعور والطاعة والعصيان لا يمكن أن تُنسبَ للامة، إن لم يكن للمجتمع وجود عيني. هذه النسبة تدل أن القرآن يعترف بنوع من الحياة هي الحياة الجماعية والاجتماعية. والحياة الجماعية ليست تشبيهاً وتمثيلاً، بل حقيقة، كما إن الموت الجماعي حقيقة أيضاً.

يقول تعالى:

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ، فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ.

الاعراف، ٣٤

هذه الآية تتحدث عن لحظة انتهاء حياة الامة، وهي لحظة لا تتقدم ولا تتأخر، وهذه الحياة ترتبط بالامة لابل الافراد، اذ ان موت الافراد لا يتم في لحظة معينة، بل بشكل متناوب وبمرور الزمن.

ويقول تعالى أيضا:
 ((كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا))

الجاثية، ٢٨

ودعوة الامة الى ((كتابها)) للمحاسبة تعني أنَّ المجتمعات تملك، كما يملك الافراد، صحيفة أعمال تُدعى اليها، وتعني ايضا أنَّ المجتمعات تُعتبر من الموجودات الحية ذات شعور وتكليف وإرادة واختيار وقابلة للمخاطبة.

ويقول:

زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ

الأنعام، ١٠٨

وهذه الآية الكريمة تدلّ على أنَّ كلَّ أمة تتكيفُ ضمن إطار مشاعر واحدة ومعايير خاصة، وطريقة تفكير خاصة، وكلُّ أمة تحكم على الاشياء بمعايير خاصة، (على الاقل في المسائل المتعلقة بالادراكات العملية)، ولكل أمة ذوق خاص وسليقة خاصة في فهم الاشياء، وقد تحلوا لامة أمور تقبح عند أمة أخرى، والجو الاجتماعي للامة، هو الذي يخلق سليقة الفهم والادراك لافراد تلك الامة.

ويقول تعالى:

وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ، وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيَذَرَ حَقًّا بِهِ فَتُخَذَّ لَهُمْ
 فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ.

غافر، ٥

هذه الآية تتحدث عن عزيمة وإرادة إجتماعيتين سُلْبِيَّتَيْنِ، عن عزيمة إجتماعية لمعارضة الحق، وعن العذاب العام الذي ينزل بالمجتمع نتيجة هذه العزيمة الاجتماعية.

والقرآن الكريم يتحدث في بعض آياته عن عمل فرد وينسبُه الى جميع مجتمع

ذلك الفرد، كما ينسبُ عملَ جيلٍ معيّنٍ الى الاجيالِ التالية.^١
وهذا لا يتمّ الا اذا كان افرادُ الامةِ الواحدةِ يملكون تفكيراً اجتماعياً وارادةً اجتماعية، أو بعبارة أخرى يملكون روحاً جماعية.

في قصة ثمود مثلاً، عقرُ ناقةٍ صالح ارتكبه فردٌ واحد لكن القرآن ينسب العملَ الى القومِ باجمعهم: (فَعَقَرُوهَا)، فكل القوم مشتركون في الجريمة، ولهذا السبب جميعهم مستحقون للعقاب: (فَدَمَدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ...)

يقول الامام علي - عليه السلام - موضحاً هذه المسألة:
أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّمَا يَجْمَعُ النَّاسَ الرِّضَا وَالسُّخْطُ، وَإِنَّمَا عَقَرُ نَاقَةَ ثَمُودَ رَجُلٌ وَاحِدٌ، فَعَقَبَهُمُ اللَّهُ بِالْعَذَابِ، لَمَا عَمَّوهُ بِالرِّضَا، فَقَالَ: فَعَقَرُوهَا فَاصْبَحُوا نَادِمِينَ.
من خطبِ نهج البلاغة.

فالناس يجتمعون على الرضا عن فعل أو السخط على فعل، وإن كان ذلك الفعل صادراً عن فرد واحد، ولذلك فإنهم جميعاً مشتركون في حكم واحد ومستحقون لمصير واحد.

وقوم ثمود انما استحقوا العذاب جميعاً لأنهم رضوا عن فِعْلةِ ذلك المجرم، وبذلك فإنّ ارادتهم وعزيمتهم اتجهت إتجهاً واحداً، وكانت الجريمة في الحقيقة نتيجة عزم المجموع.

جديرٌ بالذكر أنّ الرضا عن الذنب ليس ذنباً مادام لم يتعدّ حدود الرضا، ولم يتحوّل الى اشتراكٍ عمليّ في الذنب.

فلو ارتكب فرد ذنباً، وسمع به آخر قبل الارتكاب أو بعده، ورضي عنه، فليس

١ - قَوْلُ الَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ قَوْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَقِيلَ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ. (البقرة، ٧٩)

ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ أَيْمَانُ تَقْفُوا إِلَّا بِخُلَإٍ مِنْ اللَّهِ وَحِإٍلٍ مِنَ النَّاسِ وَبِأَوْ يَفْضَحِبٍ مِنَ آفِهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بَأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ. (آل عمران، ١١٣)

هذا الرضا بذنبٍ حتى ولو بلغ الرضا مرحلة العزم، تماماً كما لو عَزَمَ الفردُ على ارتكابِ ذنبٍ لَكِنَّهُ لم يُقَدِّم عليه عملياً.

الرضا يكون ذنباً حينما يضحى نوعاً من الاشتراك في عزم المذنب على ارتكاب ذنبه، ومؤثراً بشكل من الاشكال في اتخاذ القرار وفي الارتكاب. والذنوب الاجتماعية هي من هذا القبيل.

حينما يعم الرضا عن ذنب في الجو الاجتماعي والروح الجماعية، ويضحى الاتجاه السائد في المجتمع متجهاً نحو ذلك الذنب، ثم يرتكبُ أحد أفراد المجتمع الذنب، فإنَّ ذنبَ هذا الفرد هو ذنبُ المجموع، باعتبار أنَّ رضا هذا الفرد جزء من رضا المجموع، وعزمه جزء من عزم المجموع.

في القرآن، تُنسب أحيانا أعمالُ جيل معين إلى الاجيال التالية، كما تُنسب أعمالُ بني اسرائيل السابقة إلى قومٍ معاصرين للنبي — ص — فيقول عن هؤلاء القوم أنهم استَحَقُّوا الذلَّةَ والمسكنة لقتلهم الانبياء بغير حق. ذلك لأنَّ القرآن يرى أنَّ هؤلاء امتدادٌ لأولئك، بل إنَّهم نفسُ أولئك في منظار الروح الجماعية وهذا المفهوم هو المقصود من مقولة: «إِنَّ البشرية تتكون من الامواتِ اكثر من الاحياء» أي إنَّ الامواتِ والاجيال السالفة تشارك في تشكيل عناصر المجتمع اكثر من الاحياء. وفي هذا المعنى ايضا قيل: «إِنَّ الامواتِ يحكمون على الاحياء اكثر من ذي قبل»^٢.

في تفسير الميزان بحثٌ عن المجتمعات ذات الروح الواحدة والتفكير الاجتماعي الواحد، وصاحب التفسير يمثِّل هذا المجتمع بالانسان الواحد، ويعتبر افرادَ مثلي هذا المجتمع اعضاءاً لذلك الانسان الواحد ذاثنين فيه ذاتاً وفعلاً، ومشاركين معه في السعادة والشقاء. ثم يقول:

«وهكذا صنع القرآن في قضائه على الاسم والاقوام التي الجأتهم التعصبات

١ — أوغست كونت، نقلاً عن كتاب «المراحل الأساسية» ص. ١٧

٢ — نفس المصدر السابق

المذهبية أو القومية أن يتفكروا وتفكروا اجتماعيا كاليهود والاعراب وعدة من الامم السالفة فتراه يؤاخذ اللاحقين بذنوب السابقين، ويعاتب الحاضرين ويوبخهم بأعمال الفائبين والماضين، كل ذلك لأنه القضاء الحق فيمن يتفكر فكرا اجتماعيا...»

المجتمع والسنن الاجتماعية

إن كان للمجتمع وجود حقيقي، فلا بد من وجود قوانين وسنن خاصة به. تحدثنا عن أربع نظريات حول ماهية المجتمع فلو قبلنا (النظرية الأولى) وانكرنا الوجود العيني للمجتمع، لأنكرنا أيضا وجود قوانين وسنن تحكم في مسيرة المجتمع.

ولو قبلنا «النظرية الثانية» واعتبرنا المجتمع من نوع المركبات الصناعية، فإن المجتمع سيكون خاضعا لسنن وقوانين، لكنها لا تعدو أن تكون قوانين ميكانيكية في اطار العلة والمعلول، دون أن يكون للمجتمع أثر لنوع من الحياة. ولو قبلنا النظرية الثالثة:

لكان — أولا — للمجتمع قوانين وسنن مستقلة عن أفرادها باعتبار أن للمجتمع حياة مستقلة عن الحياة الفردية، مع أن هذه الحياة الاجتماعية لا تملك حياة منفصلة بل موزعة بين الافراد وذائبة فيهم.

ولا ضحى — ثانيا — للفرد استقلال نسبي — إذ ان الحياة الفردية، والقطرة الفردية، والمكتسبات الفردية من الطبيعة، لا تذوب بأجمعها في الحياة الاجتماعية، وإن كان الافراد، بموجب هذه النظرية يفقدون هويتهم الفردية المستقلة، في الاطار

الاجتماعي، ولو بشكل نسبي، خلافاً للنظرية الميكانيكية.

الانسان - بناءً على هذه النظرية - يملك في الحقيقة حياتين وروحين وشخصيتين: حياة وروحاً وشخصية فطرية انسانية ولادة الحركة الجوهرية للطبيعة وحياة وروحاً وشخصية جماعية ولادة الحياة الاجتماعية، وذاتية في الشخصية الفردية.

من هنا، فالنظرية الثالثة، تذهب الى أن الانسان خاضع لقوانين علم النفس وقوانين علم الاجتماع معا.

اما (النظرية الرابعة) فتؤمن أن الانسان خاضع لنوع من السنن والقوانين لاغير، وهي السنن الاجتماعية.

لعلّ (ابن خلدون) في (مقدمته) أول من صرح من علماء المسلمين بوجود سنن وقوانين تتحكم في المجتمع مستقلة عن السنن والقوانين الخاصة بالافراد وبوجود (شخصية) و (طبيعة) و (واقعية) للمجتمع.

ويُعتبر مونتسكيو أول مفكر غربي بحث في القرن الثامن عشر عن السنن والقوانين الحاكمة على المجتمعات، وعنه يقول ريمون ارون:

«كان هدفه الاول جعل التاريخ أمراً معقولاً. انه يريد أن يفهم معنى التراث التاريخي. نعم، لقد رأى التراث التاريخي يطرح نفسه في أشكال متنوعة وغير متناهية من التقاليد والعادات والافكار والقوانين والمؤسسات الاجتماعية. وهذا التنوع غير المترابط ظاهراً يُعتبر نقطة البداية في التحقيق. ولا بد أن يحلّ في النهاية نظم متعلّ محلّ هذا التنوع المترابط.

(مونتسكيو) مثل (ماكس ووبر) يريد ان يتجاوز المعطيات غير المترابطة، ليصل الى نظم معقول. نعم، هذا هو مسلك عالم الاجتماع»

ملحوظ ما ذكره هذا الكاتب: إن عالم الاجتماع يكتشف وراء الاشكال

المختلفة للمظاهر الاجتماعية التي تبدو غريبة عن بعضها، وحدة تُعتبر أساس هذه المظاهر المختلفة.

وحول انطلاق الآثار والمظاهر الاجتماعية المتشابهة من مجموعة علل متشابهة، جاء في كتاب «ملاحظات حول أسباب اعتلاء الروم وانحطاطهم» مايلي: «الصدفُ لا تتحكم في العالم. وهذه مسألة يُمكن ان نسأل عنها الروم، اذ كان النجاح حليفهم دوماً حينما كان لهم منهج في الحكم. وما أن انتهجوا طريقاً آخر في الحكم، حتى مُنوا بهزائم متلاحقة.

في كل نظام حكمٍ ملكي علل خلقية او جسمية تؤدي الى اعتلاء النظام المذكور واستتبابه أو تسوقه الى هاوية السقوط، وكلُّ الاحداث وليدة هذه العلل.

ولو اتفق أن سقط نظامٌ على أثر حربٍ مفاجئة، أي أثر علةٍ خاصة، فلا بد أن تكون ثمة علة عامة أدت الى سقوط تلك الدولة في الحرب. وبعبارة موجزة إن العلل الاساسية هي التي تؤدي الى ظهور الاحداث الجزئية»

القرآن الكريم يصرّح أن الامم والمجتمعات (لأفراد المجتمعات فقط) تخضع في اعتلائها وسقوطها الى سنن وقوانين. والحديث عن المصير المشترك للامة يعني أن المجتمع خاضع لسنن وقوانين معينة.

يقول تعالى عن قوم بني اسرائيل:

«وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَآئِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ، وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا. فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ، فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ، وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا. ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكُرَّةَ عَلَيْهِمْ، وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا.

إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ
الْآخِرَةِ لِيُسْوَءُوا وَجُوهَكُمْ وَلَيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ
مَرَّةٍ، وَلَيُتَبَرَّوْا مَا عَلَوْا تَتَّبِعُوا.
عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ عُذْتُمْ عُدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ
لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا» (الاسراء ٤ - ٨)

والجملة الاخيرة: (وان عُذْتُمْ عُدْنَا) تُشير الى شمول القوانين والسنن
الحاكمة على المجتمعات، لانها تخاطب القوم والامة، لا الفرد.

جبر أم اختيار

من المسائل الاساسية التى أشغلت أذهان العلماء وخاصة في القرن الاخير،
مسألة جبر الفرد او اختياره تجاه المجتمع، وبعبارة اخرى جبر الروح الفردية أو
اختيارها ازاء الروح الاجتماعية.

لو قبلنا (النظرية الاولى) من نظريات التركيب الاجتماعى واعتبرنا التركيب
الاجتماعى تركيباً اعتبارياً محضاً، وركزنا على أصالة الفرد، لما عاَدَ هناك أى جبر
اجتماعى، اذ لانعترف هذه النظرية الا بالفرد والقوة الفردية، وترفض وجود قدرة
اجتماعية تتحكم فى الفرد.

وان كان ثمة جبر، فهو ما يعاينيه الفرد من جبر عن طريق فرد أو أفراد، لا جبر
المجتمع بمفهوم دعاة الجبر الاجتماعى.

وان قبلنا (النظرية الرابعة) وآمنا باصالة المجتمع لم يعد هناك مجال للحرية
الفردية والاختيار الفردي فى الامور الاجتماعية.

فالعقل الفردي والارادة الفردية بناءً على هذه النظرية مظهر من مظاهر العقل الجماعي والارادة الجماعية.

(إميل دوركهايم) عالم الاجتماع الفرنسي المعروف، من روّاد نظرية أصالة المجتمع يقول: الامور الاجتماعية (وهي غير الاكل والشرب والنوم المرتبطة بالجانب الحيواني البيولوجي للانسان) حصيلة المجتمع، لاصيلة فكر الفرد وارانته. وهذه الامور ذات ثلاث خصال: كونها خارجية، وجبرية، وعامة.

فهي خارجية لانها مفروضة على الفرد من الخارج أي من المجتمع. وهي موجودة في المجتمع قبل أن يوجد الفرد، كالعادات والتقاليد الاجتماعية والدينية. وهي جبرية لانها مفروضة على الفرد، وقادرة على تكيف الوجدان والمشاعر والافكار والعواطف الفردية بشكلها ولونها. وصفها الجبرية تتطلب أن تكون عامة شاملة.

اما لو قبلنا (النظرية الثالثة)، أي لو اعتقدنا بأصالة الفرد والمجتمع معاً، لما استلزم جبر الافراد في المسائل الانسانية والاجتماعية، وان كان للمجتمع - بموجب هذه النظرية - قوة تغلب على قوة الافراد.

الجبر (الدوركهايمي) ناتج عن إهمال أصالة الفطرة الانسانية الناشئة عن تكامل الانسان الجوهرى في إطار الطبيعة. هذه الفطرة تمنح الانسان نوعاً من الحرية والقدرة على الوقوف بوجه الضغوط الاجتماعية.. من هنا كانت العلاقة بين الفرد والمجتمع «أمراً بين أمرين».

القرآن الكريم - مع كونه ينسب الى المجتمع، طبيعةً وشخصيةً وعينيةً وقوةً وحياةً وموتاً وأجلاً ووجداناً وطاعةً وعصياناً - يصرح بإمكان الفرد التمرد على ضغوط المجتمع. القرآن يستند الى ما يُطلق عليه اسم «فطرة الله».

قَائِمٌ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا، فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...

وفي الآية المعروفة بآية (الذر) يقول تعالى مشيراً الى هذه الفطرة الانسانية:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ
عَلَى أَنْفُسِهِمْ: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟

قَالُوا: بَلَى، شَهِدْنَا، أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا
غَافِلِينَ، أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ
بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (الاعراف، ١٧٢ - ١٧٣)

وهذه الآية الكريمة ترفض رضوخ الأفراد الى معايير الشرك بحجة سيادتها
فى المجتمع، وبحجة شرك الاجيال السالفة. إذ ليس هناك جبر اجتماعي مفروض
على الفرد مع وجود الفطرة التى أودعها الله فى ذرية بنى آدم.
ويقول تعالى عن المستضعفين فى المجتمع المكي:

قَالُوا: كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ. قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ
وَاسِعَةً فَتَنَّا جُورًا فِيهَا، فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَ مَصِيرًا
(النساء، ٩٧)

فهؤلاء المستضعفون لا يمكن أن يحتجوا بضعفهم فى ترك مسؤولياتهم
الفطرية، ولا يمكن أن يروا انفسهم مُجْبَرِينَ أمام الجور الاجتماعي السائد. إذ
يستطيعون على الأقل أن يُهاجروا من ذلك الجور الاجتماعي نحو جو اجتماعي آخر.
ويقول تعالى ايضا:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ، لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا
أَفْتَدَيْتُمْ (المائدة، ١٠٥)

فَضَلَالُ الْآخَرِينَ لَا يُمكن أَنْ يَضُرَّ إجبارا بهداية الفرد.
تعاليم القرآن تقوم باجموعها على اساس المسؤولية. مسؤولية الفرد ومسؤولية
المجتمع.

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر حث للفرد على مقارعة الفساد والمعاصي
فى المجتمع.

قصص القرآن تتضمن غالباً عنصر تمرّد الفرد وثورته على وَسْطِهِ الاجتماعي

واجواء الفساد الاجتماعي، وهذا ما نتلمسه في قصة نوح و ابراهيم وموسى وعيسى والرسول الاعظم واصحاب الكهف ومؤمن آل فرعون...

القائلون بأن الفرد مُجَبَّرٌ أمام المجتمع والمحيط الاجتماعي لا يتصورون طريقاً ثالثاً لعلاقة الفرد بالمجتمع غير الطريق الذى رسمته النظريتان الاولى والرابعة من النظريات التى ذكرناها تحت عنوان (هل للمجتمع وجود اصيل وعينى؟).. أي إن هؤلاء لا يرون طريقاً ثالثاً بين الايمان باصالة الفرد بشكل محض، والايمان باصالة المجتمع بشكل محض.

هؤلاء حينما يرون أن الدلائل تُثبت عينية المجتمع، يذهبون إلى أن المجتمع تركيب حقيقى انصهرت فيه الاجزاء (الافراد) انصهاراً تاماً، ونَسَجَ عن تفاعل الاجزاء مركباً ذا خصائص جديدة. وفقد فيه الافراد خصائصهم الذاتية تماماً. في الحقيقة لا يمكن اعتبار جميع التراكيب الحقيقية واحدة من وجهة النظر الفلسفية.

ففي الموجودات المنحطة للطبيعة (الجمادات) حيث تتحكم فيها — على حد قول الفلاسفة — قوة بسيطة واحدة لا غير، تندمجُ الاجزاء والقوى مع بعضها اندماجاً كلياً وتذوب هذه الاجزاء فى الوجود «الكلى» تماماً، كما نرى فى تركيب عنصري الاوكسجين والهيدروجين لتوليد الماء.

وكُلّما ارتفعت الموجودات فى سلم ارتقاء الطبيعة، تكتسب الاجزاء استقلالاً نسبياً اكثر، ويظهر نوع من الكثرة فى ذات الوحدة، ووحدة فى ذات الكثرة. كما فى الانسان حيث نرى فى ذات وحدته، كثرة عجيبة، فقواه وطاقاته لا تحتفظ بكثرتها حسب، بل ينشِب نوع من الصراع والتناقض بين قواه الداخلية.

والمجتمع أرقى موجودات الطبيعة والاستقلال النسبي لاجزاء التركيب الاجتماعي يفوق بكثير استقلال اجزاء التركيب الانساني.

أفراد البشر باعتبارهم الاجزاء المكوّنة للمجتمع، هم اذن — بما يتمتعون به من عقل وارادة فطريين فى وجودهم الفردي والطبيعي، وبما يتمتعون به أيضاً من

استقلال نسبي بصفتهم الاجزاء المكوّنة لارقي تركيب فى الطبيعة — لا يعدمون الاختيار أمام المجتمع. والروح الفردية ليست مسلوبة الاختيار أمام الروح الجماعية.

التقسيمات الاجتماعية

ينقسم المجتمع، او على الاقل بعض المجتمعات، الى مجموعات وطبقات وفئات مختلفة بل ومتضادة احيانا، على الرغم من اتصاف المجتمع بنوع من الوحدة. فالمجتمع يخضع على حد قول الحكماء المسلمين الى ظاهرة الوحدة فى ذات الكثرة، والكثرة فى ذات الوحدة.

فى الفصول السابقة تحدّثنا عن طبيعة وحدة المجتمع ونستحدث فى هذا الفصل عن طبيعة كثرة المجتمع.

ثمة نظريتان فى هذا المجال، إحداهما تقوم على أساس المادية التاريخية والتضاد الديالكتيكي واستنادا الى هذه النظرية — التى سنتحدث عنها فيما بعد — التقسيمات الاجتماعية ترتبط بمبدأ الملكية.

وتذهب هذه النظرية الى أن المجتمعات التى تفتقد الملكية الخاصة، كالمجتمعات الاشتراكية الابتدائية والمجتمعات التى ستتحقق فى مستقبل التاريخ، ذات قطب واحد، اما المجتمعات التى تسودها الملكية الخاصة فذات قطبين.

المجتمع — بموجب هذه النظرية — إما ذو قطب واحد، أو ذو قطبين، ولانالث لهذين النوعين. افرد البشر فى المجتمع ذي القطبين ينقسمون الى أفراد مستثمرين (بكسر الميم) وأفراد مستثمرين (بفتح الميم)، الى حاكم ومحكوم، لاغير. وكل ما فى المجتمع من فلسفة وأخلاق ودين وفن، انما تنطبع بهذه الثنائية فى التقسيم. فثمة نوعان من الفلسفة والاخلاق والدين يسودان هذا المجتمع، يعكس كل منهما لون طبقة معينة. ولوساد مثل هذا المجتمع فلسفة واحدة وأدين واحد مثلا، فان

هذه الفلسفة وهذا الدين يعكسان وضع إحدى الطبقتين، لكنهما قد يكونان مفروضان بالقوة على الطبقة الأخرى فلا يوجد فلسفة ولادين ولا فن ولا اخلاق غير منتمية الى طبقة معينة وغير مصبوغة بطابع طبقي.

النظرية الأخرى، ترى أن وحدة المجتمع او انقسامه لا يعود الى مبدأ الملكية، بل إن العوامل الثقافية والاجتماعية والعرفية والفكرية تستطيع ان تكون ذات أثر في التقسيمات الاجتماعية. والعوامل الثقافية والفكرية بمقدورها بشكل خاص أن تلعب الدور الاساسي في تقسيم المجتمع الى اتجاهات متضادة أحياناً، كما إنه بمقدورها ايضاً أن تخلق المجتمع الموحد الخالي من الاقطاب المتصارعة دون الفناء مبدأ الملكية بالضرورة..

والآن، نبدأ باستجلاء رأي القرآن في التقسيمات الاجتماعية. وفي هذا الحقل تُطرح الاسئلة التالية: هل القرآن يقبل تعدد الاقطاب الاجتماعية؟ وهل رأيه في التعدد قائم على أساس الملكية او على اساس آخر؟

اعتقد أن استخراج المفردات الاجتماعية القرآنية، وتعيين مدلولات هذه المفردات، افضل طريقة او طريقة جيدة على الاقل، لاستيضاح رأي القرآن في هذا الحقل.

المفردات الاجتماعية القرآنية على قسمين: قسم منها يرتبط بظاهرة اجتماعية معينة، كالعلمة والشریعة والشرعة والمنهاج والسنة وامثالها، وهذه المفردات خارجة عن نطاق بحثنا. والقسم الآخر مفردات ذات عنوان اجتماعي شامل لكل المجتمع او لمجموعات معينة من أفراد المجتمع مثل قوم، وأمة، وناس، وشعوب وقبائل، ورسول، ونبي، وامام، وولي، ومؤمن، وكافر، ومنافق، ومشرک، ومذنب، ومهاجر، ومجاهد، وصديق، وشهيد، ومستقي، وصالح، ومصلح، ومفسد، وأمر بالمعروف وناه عن المنکر، وعالم، وناصح، وظالم، وخليفة، ورباني، وربی، وكاهن، ورهبان، وأخبار، وجبار، وعالي، ومستعلي، ومستکبر، ومستضعف، ومُسرف، ومُترَف، وطاغوت، وملاً، ومُلوك، وغني، وفقير، ومملوك، ومالك، وحر، وعبد،

ورب... ونظائرها.

وثمة مفردات شبيهة لها على الظاهر مثل المصلّي، والمخلص والصادق، والمُنْفَق، والمُسْتَغْفِر، والتائب، والعايد، والحامد، و..... لكن هذه المفردات تستهدف بيان مجموعات من «الافعال» لبيان مجموعات اجتماعية. وهي لذلك لاتفيدنا غالبا في استجلاء التقسيمات الاجتماعية من وجهة نظر القرآن.

لابد من دراسة الآيات ذات المدلول الاجتماعي، وخاصة تلك التي تشير الى الاتجاهات الاجتماعية، كي نتبين مدى إمكان تصنيفها الى مجموعتين، او إلى مجموعات متعددة واذا استطعنا تصنيفها الى مجموعتين، علينا أن ندرس الخصائص الاساسية لكل مجموعة، لتبين الاساس الذي يقوم عليه التقسيم هل هو فكري عقائدي (مؤمن وكافر)، ام إنه اقتصادي (غني وفقير)؟.

وبعبارة اخرى علينا ان نتحرى مُنْطَلَق هذه التقسيمات في نظر القرآن الكريم، والاساس الذي يقوم عليه هذا المنطلق في التقسيمات الاجتماعية.

فهم مادي للقرآن

ينهب بعض الى أن القرآن يقسم المجتمع أساسا الى قطبين: الاول، القطب المتسلط والحاكم والمستثير والثاني، القطب الخاضع والمحكوم والمستثمر. والقرآن يطلق على القطب الاول اسم «المستكبرين» وعلى الثاني اسم «المستضعفين». وسائر التقسيمات كالمؤمن والكافر، أو الموحد والمشرک أو الصالح والفاقد هي صفات فرعية.

أصحاب هذا الاتجاه يرون أن الاستكبار والاستثمار هو الذي يجرّ الى الكفر والشرك والنفاق وأمثالها — بينما الاستضعاف يدفع الى الهجرة والجهاد والصلاح والاصلاح ونظائرها. وكل صفات الخير والشر التي يذكرها القرآن ذات أساس

اقتصادي. وجدانُ الانسان تابع قهراً لانتمائه الطبقي، ولا يمكن لوضعه الروحي والنفسى والاخلاقي أن يتغير دونما تغيير فى وضعه المادي. ومن هنا فإن القرآن يُقر الصراع الطبقي باعتباره الشكل الصحيح والاساسي للكفاح الاجتماعي.

هذا الانجاه يذهب أيضا الى أن الكافرين والمشركين والمنافقين والفاسدين والفاسقين والظالمين ينشأون في أوساط المجموعات التى يطلق عليها القرآن إسم: «المترفين» و «المسرفين» و «الملوك» و «المستكبرين» ونظائرها. بينما الانبياء والرسل والائمة والشهداء والصديقون والمجاهدون والمهاجرون والمؤمنون يبرزون فى الطبقة المستضعفة، لاغير. وكل ما فى المجتمع مظهرٌ للاستضعاف أو الاستكبار.

القرآن الكريم — فى رأي هذا البعض — لا يكتفى بإرجاع المجموعات البشرية الى قطبي الاستضعاف والاستكبار، بل يضيف على كل قطب صفات معينة. فالصفات الحميدة كالصدق والعفاف والاخلاص والعبادة والبصيرة والرأفة والرحمة والفتوة والخشوع والانفاق والايثار والخشية والتواضع، هى صفات المستضعفين.

والصفات الذميمة التى يذكرها القرآن مثل: الكذب والخيانة والفجور والرياء واتباع الهوى وعمى القلب والقسوة والبخل والتكبر ونظائرها هي من صفات المستكبرين.

الاستضعاف والاستكبار هما اساس كل ما فى المجتمع من اتجاهات وميول ومظاهر ثقافية ومدنية. ماتفرزه الطبقة المستلطة من أخلاق وفلسفة وفن وأدب ودين إنما يحمل النزعة الاجتماعية لهذه الطبقة، ويتجه نحو تبرير الواقع السائد، ويدفع الى الجمود والركود، خلافا لما تفرزه الطبقة المستضعفة، الذى يدفع الى الوعي والحركة الثورية.

القطب المستكبر، بسبب خصلته التسلطية وامتلاكه الامتيازات الاجتماعية، ضيقُ التفكير وتقليديّ وطالبٌ للعافية، خلافا للقطب المستضعف الذى يتسم بالوعي

والثورة على التقاليد والثورية والطليعية والتحرك.

ملخص اعتقاد أصحاب هذا الاتجاه، أن القرآن يرى أن الوضع المعاشي للانسان هو وحده الذي يصنع الانسان ويعين انتماؤه ومكانته الفكرية والاخلاقية والدينية والفكرية، كما ان تعليمات القرآن تقوم على هذا الاساس.

ومن هنا فان ارتباط الفرد بقطب معين، هو معيار كل شيء. وبهذا المعيار نستطيع أن نصدق أو نكذب ادعاء الايمان والاصلاح والقيادة وحتى النبوة والامامة. هذه النظرية هي في الحقيقة تفسير مادي للانسان والمجتمع. القرآن الكريم يركز بشكل خاص على مكانة الافراد الاجتماعية، ولكن، هل هذا يعنى أن القرآن يتخذ من هذا المعيار أساسا لكل التقسيمات الاجتماعية؟

نحن نعتقد أن هذه الفهم للمجتمع لا ينطبق إطلاقا على الفهم الاسلامي للانسان والكون والمجتمع، وهو ناشئ عن مطالعة سطحية للمسائل القرآنية. هذه المسائل تحتاج الى دراسة وافية تُرجوها الى فصل قادم لتتحدث عنها تحت عنوان: «هل طبيعة التاريخ مادية؟»

ماهية المجتمعات واحدة أم متعددة؟

ذكرنا من قبل أهمية هذه المسألة. وأوضحنا أن موقف أية مدرسة فكرية من طبيعة ماهية المجتمعات البشرية يؤدي الى اتخاذ موقف من الايديولوجيات التي ينبغى أن تسود المجتمعات.

وهنا يمكن أن نتخذ أية مدرسة فكرية أحد موقفين: إما أن تؤمن بإمكان سيادة إيديولوجية واحدة على جميع المجتمعات البشرية، أو تذهب الى ضرورة تعدد

الايديولوجيات بتعدّد القوميات والامم والحضارات والثقافات. والموقف الثانى ينطلق من نظرة تعدّد ماهيات المجتمعات البشرية. أي إنّ أتباعه ينظرون الى المجتمع البشرى على أنه مكوّن من أنواع متعدّدة، وكل نوع له مؤهلاته الخاصة في بلوغ سعادته وكماله، ومن هنا فان كل نوع له إيديولوجيته الخاصة، باعتبار أنّ الايديولوجية عبارة عن الخطة الكاملة التي توجّه المجتمع نحو كماله وسعادته. أما الموقف الاول فيستند إلى وحدة ماهية المجتمعات البشرية، ويرى أنّ الاختلافات بين المجتمعات هو كالاختلاف بين أفراد النوع الواحد. ومن هنا يمكن سيادة ايديولوجية واحدة على جميع المجتمعات مع شيء من المرونة فى التطبيق تبعاً للاختلافات الفردية لالنوعية بين المجتمعات.

ومسألة وحدة ماهيات المجتمعات وتعدّدها تطرح على صعيد تطور المجتمعات على مرّ التاريخ ايضا، وهنا يمكن أيضا اتخاذ أحد موقفين: إما أن نعتبر المجتمعات تتطور تطورا نوعيا فى العصور التاريخية المتوالية. أو ننظر الى تطور المجتمعات على أنه مثل تطور فرد من أفراد النوع الواحد. أي إنّ النوع والماهية يبقيان ثابتين فى كل التطورات والتحويلات.

طرح هذه المسألة بالشكل الاول يرتبط بالمجتمع وهذا ماسنعالجه فى هذا الفصل، وطرحها بالشكل الثانى يرتبط بالتاريخ، وسنبحثه حين ندرس التاريخ. دراسات علم الاجتماع تستطيع أن تعيننا فى هذا الصدد وتعطينا معلومات عن وجود أو عدم وجود خواص مشتركة ذاتية بين المجتمعات. كما تستطيع أن توضح لنا طبيعة الاختلافات الموجودة بين المجتمعات هل هي سطحية وخارجية عن ذات المجتمع وطبيعته، أم إنّ هذه الاختلافات تنفذ الى ذات المجتمعات وطبيعتها؟ وبعبارة اخرى: هل إنّ المجتمعات مشتركة في الذات والطبيعة، أم انها مختلفة في ذلك حتى ولو تشابهت ظروفها الخارجية؟

وهذه الطريقة في الدراسة تقترحها الفلسفة عندما يستعصى تشخيص الوحدة النوعية او الكثرة النوعية للاشياء.

وثمة طريق أقرب من ذلك هو دراسة الانسان نفسه، للخروج بنتيجة ترتبط بطبيعة المجتمعات الانسانية.

من المسلّم أن أفراد البشر ينتمون الى نوع واحد. وعلم الاحياء يذهب الى أن الانسان لم يتغير تغيراً نوعياً منذ أن وجد على ظهر الارض. وقال بعض العلماء: إن الطبيعة — بعد أن دفعت بمسيرة تطور الاحياء الى مرحلة الانسان — اتجهت مسيرتها التكاملية نحو المجتمع البشري. أي إن المسيرة تغيرت من تطوير بدني وجسمي الى تطوير روحي ومعنوي.

توصلنا في حديثنا عن الطبيعة الاجتماعية للانسان الى أن الكائن البشري إجتماعي بحكم فطرته وطبيعته. أي إن الانسان أضحي إجتماعياً ومال الى الحياة الاجتماعية وتكوين المجتمعات انطلاقاً من خاصيته الفطرية النوعية.

النوع الانساني يحمل نزعات إجتماعية ويسعى الى توفير الروح الجماعية، كى يبلغ الكمال الذى يليق به، ويستطيع الوصول اليه.

الروح الجماعية وسيلة تصل بالنوع الانساني الى كماله النهائي. ومن هنا فان خصائص النوع الانساني هي التي تعين مسيرة الروح الجماعية، وبعبارة أخرى، إن الروح الجماعية مسخرة للفطرة الانسانية.

والفطرة الانسانية تستمر فى عملها ونشاطها مادام الانسان باقياً. فالروح الجماعية تستند — اذن — الى الروح الفردية أو بعبارة اخرى تستند الى الفطرة الانسانية للكائن البشري.

ولما كان جميع أفراد البشر ينتمون الى نوع واحد، فان المجتمعات الانسانية أيضاً، ذات طبيعة واحدة وماهية واحدة.

وكما إن الفرد قد ينحرف عن مسيرة فطرته ويُمسح أحياناً، كذلك المجتمع. وتنوع المجتمعات هو كالتنوع الاخلاقي بين الافراد، وهو تنوع لا يُخرج الفرد عن اطار نوعية الانسان. فالمجتمعات والحضارات والثقافات والنوان الروح الجماعية السائدة في المجتمعات هي مع اختلاف أشكالها وألوانها ذات نوعية إنسانية وتفقد

الماهية غير الانسانية.

نعم، نستطيع أن نطرح مسألة تعدد ماهيات المجتمعات البشرية، إنْ تسببنا النظرية الرابعة في تركيب المجتمع واعتبرنا الافراد مواداً خامة متقبلة لكل صورة وأوعية خالية مستعدة للامتلاء بكل شيء، ورفضنا مبدأ الفطرة.

لكن هذه النظرية مرفوضة تماماً في شكلها الدوركهايمي. لانها ستواجه على الفور سؤالاً لا تقوى على جوابه حول منشأ الروح الجماعية، فان لم يكن هذا المنشأ هو الطبيعة الفردية الذاتية للانسان، فما هو المنشأ إذن؟ هل نشأت الروح الجماعية من العدم المحض؟ وهل يكفي القول: إن المجتمع كان موجوداً حيثما كان الانسان موجوداً؟! إضافة الى ذلك، فان دوركهايم يعتقد أن الظواهر الاجتماعية كالدين

والاخلاق والفن ونظائرها المنطلقة من الروح الجماعية لها وجود في الماضي والحاضر والمستقبل، ولها على حدّ تعبيره ((إستمرار زمني)) و ((اتساع مكاني)). وهذا اعتراف من دوركهايم على وحدة الروح الجماعية نوعاً وماهية.

الاسلام يؤكد — أولاً — على وحدة ماهية الدين، ويرى أن اختلاف الشرائع السماوية إنما هو اختلاف فرعي لا اختلاف نوعي ماهوي. ثم إن الاسلام يقدّم — ثانياً — منهجاً شاملاً تكاملياً لحياة الافراد والمجتمعات في كل زمان ومكان. من هاتين النقطتين يمكن الاستنتاج أن النظرة الاسلامية للمجتمعات تقوم على أساس وحدة النوع والماهية لجميع المجتمعات البشرية.

ولو كانت ماهية المجتمعات متعدّدة لتعدّدت ماهيات الشرائع السماوية تبعاً لذلك.

القرآن يؤكد مراراً على أن الدين واحد في جميع العصور والمجتمعات، وليس ثمة (أديان) في المفهوم القرآني.

كل الانبياء استهدفوا غاية واحدة وسلكوا طريقاً واحداً:

((شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ، وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ

و موسى و عيسى أن أقيموا الدينَ ولا تَتَفَرَّقُوا فيه.....)) الشورى - ١٣
 الفرق بين الشرائع السماوية هو - فى نظر القرآن - اختلاف فى درجة
 الكمال، وهكذا الاختلاف بين الافراد والمجتمعات. ومن هنا فالنظرة الاسلامية الى
 الافراد هي نظرة الوحدة فى النوع والماهية كما إن نظرة الاسلام الى المجتمعات هي
 وحدة المجتمعات نوعاً و ماهية باعتبارها واقعاً عينياً.

مستقبل المجتمعات

لوسلمنا بوحدة النوع و الماهية بين المجتمعات والثقافات والحضارات،
 لا يمكننا أن نرفض الاختلاف القائم بينها فى الكيفية والشكل واللون.
 فما هو مستقبل المجتمعات؟

تطرح هنا نظرتان، الاولى: بقاء هذه الاختلافات بين المجتمعات والثقافات
 والحضارات الى الابد.

والثانية: إتجاه الانسانية نحو حضارة وثقافة موحدين وزوال الطابع الخاص
 الذى يميز مجتمعا من المجتمعات، وسيادة الطابع الانساني العام على جميع
 المجتمعات البشرية.

الموقف تجاه هاتين النظرتين يتحدّد انطلاقاً من نظرتنا الى ماهية المجتمع،
 ونوع العلاقة القائمة بين الروح الجماعية والروح الفردية.

لو استندنا الى مبدأ اصالة (الفطرة) واعتبرنا الفطرة النوعية للانسان هي التي
 تسخّل الوجود الاجتماعي والحياة الجماعية والروح الجماعية باعتبارها وسيلة
 للوصول الى كمالها النهائي للزمنا القول أن المجتمعات والثقافات والحضارات
 تتجه نحو التوحيد والاندماج، وان مستقبل المجتمعات الانسانية هو المجتمع العالمي
 الموحد المتكامل الذى تتحقّق فيه القيم الانسانية، ونخرج هذه القيم من مرحلة

الامكان الى مرحلة الفعل، ويصل الموجود البشرى الى كماله الحقيقي وسعاده الواقعية وانسانيته الاصيله.

القرآن يؤكد على أن الحكومة التي ستسود في الارض هي حكومة الحق بعد اندحار قوى الباطل باجمعها، وستكون العاقبة لقيم التقوى وللمتقين. يقول صاحب تفسير الميزان:^١

«ان البحث العميق في أحوال الموجودات الكونية يؤدى إلى أن النوع الانسانى سيبلى غاية وينال بغيته وهي كمال ظهور الاسلام بحقيقته فى الدنيا، وتولى التام أمر المجتمع الانسانى.

وقد وعد الله تعالى طبق هذه النظرية فى كتابه العزيز قال:

(فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ، أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ، لَا يَخَافُونَ فِي اللَّهِ لَوْمَةً لَّائِمَةً) المائدة: ٥٤.

وقال: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ، وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا» النور: ٥٥.

وقال: «إِنَّ الْأَرْضَ يَرُثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» الانبياء: ١٠٥.

و تحت عنوان: «نظر المملكة الاسلامية هو الاعتقاد دون الحدود الطبيعية أو الاصطلاحية يقول:

«الغى الاسلام أصل الانشعاب القومى من أن يؤثر فى تكون المجتمع أثره ذلك الانشعاب الذى عامله الاصلى البدويّة والعيش بعيشة القبائل والبطون أو اختلاف منطقة الحياة والوطن الارضى، وهذان أعني البدويّة واختلاف مناطق الارض في طبائعها الثانوية من حرارة وبرودة وجذب وخصب وغيرهما هما العاملان

الاصليان لان شعاب النوع الانساني شعوباً وقبائل و اختلاف ألسنتهم وألوانهم على ما بين في محلّه.

ثم صار عاملين لحيازة كلّ قوم قطعة من قطعات الارض على حسب مساعيهم في الحياة و بأسهم و شدّتهم و تخصيصها بأنفسهم و تسميتها وطناً يألفونه و يذبّون عنه بكلّ مساعيهم.

وهذا وان كان أمراً ساقهم الى ذلك الحوائج الطبيعية التي تدفعهم الفطرة الى رفعها غير أنّ فيه خاصّة تنافى ما يستدعيه أصل الفطرة الانسانية من حياة النوع في مجتمع واحد فان من الضروري أن الطبيعة تدعو الى اجتماع القوى المنشتّة و تألفها و تقويها بالتراكم و التوحّد لتنال ما تطلبه من غايتها الصالحة بوجه أتمّ وأصلح، وهذا أمر مشهود من حال المادة الاصلية حتى تصير عنصراً ثم..... ثم نباتاً ثم حيواناً ثم انساناً.

والانشعابات بحسب الاوطان تسوق الامة الى توحّد في مجتمعهم يفصله عن المجتمعات الوطنية الاخرى فيصير واحداً منفصل الروح والجسم عن الآحاد الوطنية الاخرى فتتغزل الانسانية عن التوحّد والتجمع وتبتلى من التفرق والتشتت بما كانت تفرّ منه و يأخذ الواحد الحديث يعامل سائر الاحاد الحديثة (اعنى الاحاد الاجتماعية) بما يعامل به الانسان سائر الاشياء الكونية من استخدام واستثمار وغير ذلك، والتجريب الممتد بامتداد الاعصار منذ أوّل الدنيا الى يومنا هذا يشهد بذلك وما نقلناه من الآيات في مطاوي الابحاث السابقة يكفي في استفاده ذلك من القرآن الكريم.

وهذا هو السبب في أن الفئ الاسلام هذه الانشعابات والتشتتات والتميزات، و بنى الاجتماع على العقيدة دون الجنسية والقومية والوطن ونحو ذلك. حتى في مثل الزوجية والقرابة في الاستمتاع والميراث فإنّ المدار فيهما على الاشتراك في التوحيد لا المنزل والوطن مثلاً.

ومن أحسن الشواهد على هذا ما نراه عند البحث عن شرائع هذا الدين أنّه ثم

يهمل أمره في حال من الاحوال فعلى المجتمع الاسلامي عند أوج عظمته واهتزاز لواء غلبته أن يقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه، وعليه عند الاضطهاد والمغلوبة ما يستطيعه من إحياء الدين واعلاء كلمته وعلى هذا القياس حتى أن المسلم الواحد عليه أن يأخذ به ويعمل منه ما يستطيعه ولو كان بعقد القلب في الاعتقادات والاشارة في الاعمال المفروضة عليه.

ومن هنا يظهر أن المجتمع الاسلامي قد جعل جعلاً يمكنه أن يعيش في جميع الاحوال وعلى كل التقادير من حاكمة ومحكومة وغالبية ومغلوبة وتقدم وتأخر وظهور وخفاء وقوة وضعف. يدل عليه من القرآن آيات التقية بالخصوص قال تعالى: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ» النحل: ١٠٦ و قوله: «إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً» آل عمران: ٢٨، وقوله: «فَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» آل عمران: ١٠٢

و تحت عنوان: «الدين الحق هو الغالب على الدنيا بالآخرة والعاقبة للتقوى»، يقول العلامة الطباطبائي:

«فإن النوع الانساني بالفطرة المودوعة فيه تطلب سعادته الحقيقية وهو استواؤه على عرش حياته الروحية والجسمية معا حياة إجتماعية باعطاء نفسه حظه من السلوك الديني والاخروي وقد عرفت أن هذا هو الاسلام ودين التوحيد. واما الانحرافات الواقعة في سير الانسانية نحو غايته وفي ارتقائه الى أوج كماله فانما هو من جهة الخطأ في التطبيق لامن جهة بطلان حكم الفطرة والغاية التي يعقبها الصنع والايجاد لا بد أن تقع يوما معجلاً أو على مهل قال تعالى: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (يريد أنهم لا يعلمون ذلك علماً تفصيلياً وان علمته فطرتهم اجمالاً). الى ان قال تعالى «لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ» الى أن قال: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ

يَرْجِعُونَ» (الروم: ٤١/٣٠) وقال تعالى: «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ» (المائدة: ٥٤)، وقال تعالى: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (الانبياء: ١٠٥) وقال تعالى: «وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقَى» طه: ٣٢ فهذه وامثالها آيات تخبرنا أَنَّ الاسلام سيظهر ظهوره التام فيحكم على الدنيا قاطبة. ولا تصغ الى قول من يقول: إن الاسلام وإن ظهر ظهوراً ما وكانت أيامه حلقة من سلسلة التاريخ فانثرت أثرها العام فسي الحلقات التالية واعتمدت عليها المدنية الحاضرة شاعرة بها أو غير شاعرة لكن ظهوره التام أعني حكومة ما في فرضية الدين بجميع موادها وصورها وغاياتها مما لا يقبله طبع النوع الانساني ولن يقبله أبداً ولم يقع عليه بهذه الصفة تجربة حتى يوثق بصحة وقوعه خارجاً وحكومته على النوع تامة.

وذلك أنك عرفت أَنَّ الاسلام بالمعنى الذي نبحث فيه غاية النوع الانساني وكماله الذي هو بغيريته متوجه اليه»

فهم خاطيء للنظرة الاسلامية

يعتقد بعض أن النظرة الاسلامية لاتتجه نحو وحدة الثقافات الانسانية ووحدة المجتمعات البشرية بل إن الاسلام يؤيد تنوع الثقافات والمجتمعات وتعددها. اصحاب هذا الاتجاه يقولون:

إن شخصية المجتمع وهويته عبارة عن ثقافة ذلك المجتمع التي هي الروح الجماعية السائدة فيه. وهذه الروح الجماعية ناتجة عن التاريخ الخاص لذلك

المجتمع ولا تشاركه فيه المجتمعات الاخرى. أي إن الظروف التاريخية التي مرّت على مجتمع من المجتمعات هي التي تصنع طبيعة ذلك المجتمع وتحدّد نوعيته وثقافته و شخصيته، و وجوده الواقعي.

من هنا كان لكل مجتمع — في رأى هؤلاء — ثقافة خاصة وماهية خاصة ومظاهر خاصة، تقوم بها شخصية ذلك المجتمع، والدفاع عن تلك الثقافة إنما هو دفاع عن هوية ذلك المجتمع.

وكما إن الكائن البشرى له هويته وشخصيته وأنّ ترك هذه الشخصية وتقص شخصية اخرى يعنى — فقدان الذات ومسح الشخصية والفربة الذاتية، كذلك المجتمع لا يمكن أن تسود فيه الآ ثقافته المتكونة عبر تاريخه، وكل ثقافة أخرى تضحي غريبة على هذا المجتمع.

و اذ نرى لكل مجتمع نوعاً خاصاً من المشاعر والاذواق والنظرات والآداب والفنون والحساسيات والعادات والتقاليد يختلف فيها عن المجتمعات الاخرى، فانما يعنى ذلك أنّ ذلك المجتمع يمتلك ثقافة خاصة بسبب ما مرّ على هذا المجتمع في تاريخه من ارتقاء وانحطاط ونجاح وفشل وحرمان وهجرات وارتباطات و بسبب العوامل البيئية وماظهر فيه من شخصيات و نوابغ.

و هذه الثقافة الخاصة تطبع الروح الوطنية والجماعية لذلك المجتمع بطابع خاص و تضيفى عليه أبعاداً خاصة.

الفلسفة والعلم والآداب والفنّ والدين والاخلاق هي عناصر تكوّنت في كل مجموعة إنسانية من خلال تاريخها المشترك، و اتخذت «شكلاً» و «تكويناً» معينين يميّزان هذه المجموعة عن سائر المجموعات البشرية الاخرى. ومن هذا التكوين تنشأ «الروح» التي تجعل من أفراد تلك المجموعة، اعضاء في «جسم واحد» و تخلق بينهم رابطة عضوية. وهذه الروح لا تجعل الجسد الاجتماعى مستقلاً و مشخصاً حسب، بل تضيفى عليه نوعاً من «الحياة» تميزه عن سائر الكيانات الاخرى على مرّ التاريخ. إذ إنّ اثر هذه الروح محسوس في السلوك الجماعي وطريقة التفكير وفي

ردود الفعل الجماعية، والمواقف البشرية تجاه الطبيعة والحياة والاحداث، وهذا الاثر ملموس أيضا فى الرغبات والاهداف والآمال والمعتقدات بل وحتى فى الابتكارات العلمية والفنية وفى كل المظاهر المادية والمعنوية للحياة الانسانية. يقول أصحاب هذا الاتجاه أيضا: الدين عقيدة وايدولوجية، وعواطف ومواقف عملية تنبثق من هذه العقيدة بينما القومية «شخصية» وخصائص متميزة تخلق روحا مشتركة بين مجموعة من أفراد ذوي مصير مشترك. من هنا فالعلاقة بين القومية والدين، هي علاقة بين الشخصية والعقيدة.

و يقولون كذلك: لا ينبغي الخلط بين معارضة الاسلام للتمييز العنصري والتعالي القومي، وبين إقراره لوجود القوميات المختلفة في المجتمع البشري. فاعلان المساواة في الاسلام لايعني رفض القوميات، بل بالعكس، الاسلام يعترف بوجود القوميات باعتبارها مسألة واقعية لامناص منها، ويستند هؤلاء فى مقولتهم الى هذه الآية الكريمة:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» الحجرات: ١٤.

وهذه الآية الكريمة فى رأيهم — لا ترفض القوميات كما يستدل بها أحيانا — بل تؤيد القوميات وتؤكد على وجودها. فيقولون: إن هذه الآية قسّمت البشرية أولا الى (ذكر وانثى) وهو تقسيم طبيعى، ثم قسّمت البشر الى شعوب لتشير الى أن هذا التقسيم هو الآخر طبيعى كالتقسيم الجنسي. وكما إن الاسلام يؤيد إحلال العلاقة الصحيحة بين الجنسين ولا يؤيد زوال الفوارق الجنسية وآثارها، كذلك يؤيد وجود علاقة مساواة بين الشعوب والقوميات ولا يؤيد زوال الخصائص المميزة للمجموعات البشرية.

كما إن هذه الآية — فى رأي اصحاب هذا الاتجاه — تطرح مسألة «التعارف» لتؤكد على انفصال خصائص كل شعب عن خصائص الشعوب الاخرى، وخصائص كل قوم تميز وتتشخص وتبلور من خلال وقوف هؤلاء القوم على الساحة البشرية

أمام القوميات الاخرى.

من هنا فالاسلام - في رأي هؤلاء - يساند القومية بمفهومها الثقافي، والذي يعارضه الاسلام هو القومية بمفهومها العنصري أي يعارض التعصب العنصري. وهذا الاتجاه مرفوض لاسباب متعددة:

اولا: لانه يقوم على أساس نظرة خاطئة للانسان فهذا الاتجاه يرى الانسان خاليا - حتى بالقوة - من كل اتجاه فكري وعاطفي، ويعتبره وعاءاً خالياً عديم الشكل واللون والخصائص الذاتية، ويمتلئ بما تمليه عليه الظروف الخارجية، وهذه الظروف - وفي رأي هذه المدرسة أول ظروف خارجية طبعاً - هي التي تكون شخصية الانسان وتحدد اتجاهه الفكري وعواطفه وترسم له غاياته وأهدافه.

وكل ما يتنافى مع هذه الشخصية فهو دخيل على الانسان وغريب عليه ومعارض لشخصيته الأولى التي كونتها العوامل التاريخية. وهذا الاتجاه ينطلق في نظره للانسان من (النظرية الرابعة)، أي نظرية أصالة المجتمع المحضة، وقد انتقدناها من قبل.

لا يمكن في الحقيقة أن نحكم على الانسان بهذا الشكل سواء من وجهة النظر الفلسفية أو الاسلامية.

الانسان - بحكم نوعه الخاص - له شخصيته المتميزة وطريقه وهدفه المعينين - ولو بالقوة -، وكلها تستند الى الفطرة الالهية، وهذه الفطرة هي التي تعين شخصية الفرد الواقعية.

يمكن الحكم في مسألة مسح الانسان أو عدم مسحه بالمعايير الفطرية والتنوعية للانسان، لا بالمعايير التاريخية.

كل تعليم ثقافي ينسجم مع الفطرة الانسانية ويرمي الكائن البشري، فهو أصيل، وإن لم يكن منطلقاً من الثقافة التي فرضت على الانسان في البداية نتيجة لعوامل تاريخية. وكل ثقافة لا تنسجم مع الفطرة الانسانية فهي غريبة على الانسان، بل هي مسح وتغيير لهوية الانسان وإبادة لذاته، وإن كانت تلك الثقافة وليدة التاريخ

القومي.

فكرة الثنوية وتقديس النار هي مسخٌ لانسانية الفرد الإيراني، وإن كانت تعتبر وليدة تاريخه. بينما فكرة التوحيد ورفض العبادة لغير الله هي عودة إلى هويته الواقعية الانسانية، وإن لم تكن وليدة إقليمه.

ثانياً: إن هذا الاتجاه يقوم على أساس نظرة خاطئة لعناصر الثقافة الانسانية كالفسلفة والعلم والفن والاخلاق اذ يرى أنَّ هذه العناصر مواد ليس لها شكل معين. بل إنَّ شكلها يتكيّف حسب الظروف التاريخية. ومن هنا فلكلّ أمة شكل خاص من هذه العناصر يتناسب مع تاريخها الخاص.

بعبارة أخرى، كما إنَّ الانسان يكتسب هويته من ثقافته المحيطة به، كذلك الثقافة الانسانية تكتسب شكلها وهويتها من التاريخ. والانسان والتاريخ كلاهما — حسب رأي هذا الاتجاه — يفتقدان الخصائص الذاتية والهوية الذاتية. وقد ذهب بعض أصحاب هذا الاتجاه إلى أنَّ «التفكير الرياضى — هو ايضا — يقع تحت تأثير الشكل الخاص للثقافة السائدة»^١.

هذه النظرية هي نفسها نظرية نسبية الثقافة الانسانية التي عالجنها في كتاب «مبادي الفلسفة» عند بحثنا عن إطلاق ونسبية مبادي التفكير. وأنبتنا هناك أنَّ النسبية تختص بالعلوم والادراكات الاعتبارية والعلمية. وهذه هي الادراكات التي تتخذ أشكالاً مختلفة في الثقافات المختلفة حسب الظروف الزمانية والمكانية، وهذه هي الادراكات التي تفقد الواقعية ومعايير الحق والباطل والصحة والخطأ. أما العلوم والادراكات والافكار التي تصنع الفلسفة والعلوم النظرية للانسان، وكذلك مبادي التصور الديني والمبادي الخلقية، فهي أصول ثابتة مطلقة غير نسبية.

ولايسعنا هنا — مع الاسف — الحديث اكثر من هذا.

ثالثاً: هذا الاتجاه يقول إنَّ الدين عقيدة، والقومية شخصية، والعلاقة بين

١ — شبنجلر (Spengler) في كتابه انحطاط الغرب، نقلاً عن المراحل الأساسية، ص ١٠٧.

الاثنين هي كعلاقة العقيدة بالشخصية وان الاسلام يقرّ الكيانات القومية كما هي عليه، ويعترف بها، وهذا القول في الحقيقة يعني رفض اكبر رسالة ينهض بها الدين. أهم رسالة ينهض بها الدين - وخاصة الدين الاسلامي الحنيف تتمثل في تقديم نظرة للكون والحياة على أساس فهم صحيح للنظام العام القائم على أساس التوحيد وفي صنع الشخصية الروحية والخلقية للأفراد على أساس تلك النظرة وفي تربية الافراد والمجتمع على ذلك الاساس أيضا. وهذه الرسالة تستلّـب وضع الاساس لثقافة جديدة، ثقافة بشرية، لثقافة قومية!

والثقافة، التي طرحها الاسلام، وهي ما يطلق عليها اليوم إسم الثقافة الاسلامية، لم تنتج عن تفاعل الاسلام مع الثقافات الموجودة في المجتمعات التي دخلها، بل إنها ثقافة تنطلق من قلب رسالة هذا الدين. رسالة الاسلام استهدفت القضاء على الثقافات الجاهلية السائدة، وإحلال ثقافة التوحيد المعدومة في المجتمع البشري آنذاك، وقرار ما هو صالح في المجتمع.

الدين الذي لا شأن له بكل ألوان الثقافات السائدة بين الشعوب، والمنسجم مع كل الثقافات المختلفة، هو الدين الذي لا يجدي نفعا سوى دفع معتنقيه الي الكنيسة مرة واحدة في الاسبوع لاغير.

رابعا: الآية الكريمة المستشهد بها: «إنا خلقناكم من ذكر وأنثى...» لانقول: إنّ البشر مخلوقون ذكوراَ واناثاً كي يستدل بها ذلك الاستدلال المذكور. بل إنّ الآية الكريمة تقول إنّ البشرية مخلوقة من (ذكر) واحد، و (انثى) واحدة.

ربما كان المقصود بذلك أنّ خلقة البشرية تنتهي الى (آدم وحواء)، وربما كان القصد هو إنّ افراد البشر متساوون في الخلقة لانهم ذوآب واحد وأم واحدة، لا امتياز لاحدهم في ذلك على الآخر.

خامسا: عبارة (لتعارفوا) في الآية الكريمة، مذكورة على أنها هدف ينبغي أن تسعى اليه البشرية، ولا تعنى أنّ الله خلق البشرية من فئات مستقلة من أجل أن

يتعارفوا إذ لو كان كذلك لاضحت العبارة (ليتعارفوا) بدلا من (لتعارفوا).
 فالآية تخاطب الافراد وتطلب منهم أن يتعارفوا على بعضهم على الرغم من
 انتسابهم الى شعوب وقبائل متعددة.

وهذا لايعنى طبعاً ضرورة بقاء القوميات والكيانات البشرية على شخصيتها
 المستقلة عن بعضها.

خامساً: أحاديثنا السابقة حول نظرية الاسلام بشأن وحدة ماهية المجتمع،
 وحول المسيرة الطبيعية التكوينية للمجتمعات نحو المجتمع الموحد والثقافة
 الموحدة، وحول هدف الاسلام المتمثل في إقامة مثل هذا المجتمع وسيادة مثل هذه
 الثقافة، كافية لردّ الاتجاه الخاطيء المذكور.

فلسفة «ظهور المهدي» في الاسلام تؤكد هذه النظرة المستقبلية التي يحملها
 الاسلام تجاه الانسان والعالم.

والى هذا الحد نكتفى بالحديث عن المجتمع لنبدأ — في القسم التالي —
 بدراسة التاريخ



التاريخ

ما هو التاريخ؟

نستطيع أن نضع للتاريخ ثلاثة تعاريف، وكل واحد منها يمثل علما من علوم التاريخ، وبين هذه العلوم علاقة وثيقة.

١ - العلم بالاحداث والوقائع والاضاع وأحوال البشر الكائنة في زمن سبق زمن سردها.

هذه الوقائع والاحداث والاضاع هي في الواقع أحداثٌ يوميةٌ صارت جزءاً من التاريخ لمضَيّ زمانها.

علم التاريخ بهذا المفهوم، هو العلم بالاحداث والاضاع الماضية واحوال الماضي. والتأليف في مثل هذا العلم شائع بين جميع الشعوب.

علم التاريخ، بهذا التعريف، «جزئي» أي إنه علم بامور شخصية وفردية لا بالامور العامة والقواعد والضوابط الكلية. وهو أيضا علم «نقلي» لا عقلي. وهذا العلم كذلك علم «بالكينونات» لا «بالصيرورات». وهو بالتالي يرتبط بالماضي لا بالحاضر.

ومثل هذا التاريخ نصطلح عليه اسم «التاريخ النقلي».

٢ - العلم بالقواعد والقوانين والسنن المهيمنة على الحياة الماضية. وهذا العلم يتأتى من دراسة وتحليل الاحداث والوقائع الماضية. وتشكل مسائل «التاريخ النقلي» المواد الاولى لهذا العلم، وهى بمثابة المواد التى يدرسها عالم الطبيعيات فى المختبر، ويكشف العلاقات بينها والقوانين المتحركة فيها.

نحن نطلق على هذا الجانب من علم التاريخ اسم «التاريخ العلمى» وهو، وان كانت موادّه الاولى ترتبط بالماضي، يستهدف اكتشاف القواعد والقوانين التى يمكن تعميمها على الحاضر والمستقبل. وهذا الهدف يجعل التاريخ مقيداً جداً، ويصير منه مصدراً من مصادر «المعرفة» الانسانية، ويؤهلّه للسيطرة على مستقبله. الفرق بين عمل المحقق فى حقل التاريخ العلمى، وعمل عالم الطبيعيات هو ان المواد التى يدرسها عالم الطبيعيات موادّ حاضرة موجودة عينيّة، ومن الطبيعى أن تكون دراسة هذا العالم عينيّة وتجريبيّة. أما المواد التى يدرسها المؤرخ فهى كائنة فى الماضي، وليس لها وجود فى الحاضر، ولا يملك المؤرخ سوى معلومات ووثائق عنها.

المؤرخ فى أحكامه يشبه القاضي الذى يصدر أحكامه إستناداً الى القرائن والشواهد الموجودة فى ملفّ المتهم، لا الى شهود العيان.

من هنا فان تحليل المؤرخ منطقي ذهني عقلي، لا خارجي عيني. المؤرخ يجرى تحليلاته فى مختبر العقل وبأدوات الاستدلال والقياس، لافى المختبرات الخارجية ولا بأنايب الاختبار، وعمله من هذه الجهة أشبه بعمل الفيلسوف منه بعمل العالم الطبيعى.

التاريخ العلمى كالتاريخ النقلي يرتبط بالماضي لا بالحاضر وهو علم بالكينونات لا بالصيرورات، لكنه - خلافاً للتاريخ النقلي - كليّ لاجزئى، وعقلي لانهى.

التاريخ العلمى هو فى الحقيقة قسم من علم الاجتماع، اى علم اجتماع

المجتمعات الماضية. وموضوع علم الاجتماع يشمل المجتمعات الحاضرة والمجتمعات الماضية. أما لو حدّدنا علم الاجتماع بدراسة المجتمعات المعاصرة، لاضحى التاريخ العلمي وعلم الاجتماع علمين منفصلين، لكنهما علمان بينهما علاقة وثيقة.

٣ - فلسفة التاريخ، أو العلم بالتحوّلات والتطورات التي تنقل المجتمع من مرحلة إلى أخرى، والقوانين المتحركة في هذه التطورات والتحوّلات. وبعبارة أخرى العلم «بضرورة» المجتمعات لا «بكينونة» - المجتمعات.

ولعل القاري يتساءل: هل يمكن أن يكون للمجتمع «كينونة» و«ضرورة» في آن واحد؟ وهل يمكن أن يكون لكينونة المجتمعات علم هو التاريخ العلمي، ولضرورة المجتمعات علم آخر هو فلسفة التاريخ؟ هل يمكن الجمع بين الاثنين بعد أن علمنا أنّ الكينونة سكون والضرورة حركة؟ أم لا بد من انتخاب أحد الصورتين: أما الصورة الساكنة للمجتمع أو المتحركة؟

وربما طرح القاري الكريم سؤاله ضمن إطار أوسع قائلاً: إنّ تصورنا عن الكون - وعن المجتمع باعتباره جزءاً من الكون - إما أن يكون تصوّراً ينظر إلى الأشياء باعتبارها ساكنة، أو ينظر إليها باعتبارها متحركة.

فلو كان الكون أو المجتمع ساكناً لكانت له «كينونة»، ولافتقد «الضرورة»، أما لو كان متحركاً فله «الضرورة» دون «الكينونة». وأهم تقسيم للمدارس الفلسفية يقوم على أساس تقسيمها إلى مدارس تؤمن بالكينونة وأخرى تؤمن بالضرورة. والتي تؤمن بالكينونة ترى الكون ساكناً متوقفاً لأنها ترفض اجتماع الوجود والعدم، أما المدارس الفلسفية التي يقوم بناؤها الفلسفي على أساس الضرورة فهي ترى الكون متحركاً، لأنها تؤمن - بإمكان اجتماع الوجود والعدم، وتعتبر الحركة اجتماع وجود الشيء وعدمه في آن واحد.

وبناء على هذه المقدمة قد يستنتج القاري الكريم أنّ فلسفة الكينونة وفلسفة الضرورة تصوّران متباينان حول الكون، ولا بد من انتخاب أحدهما.

فلو كنا من أصحاب الاتجاه الاول لكان للمجتمعات «كيونة» ولم يكن لها صيرورة. والعكس صحيح، أي لو كنا من أصحاب الاتجاه الثاني لكان للمجتمعات «صيرورة» ولم يكن لها «كيونة»، وهذا يعني أننا ينبغي أن نختار أحد الطريقتين في الدراسات التاريخية: اما التاريخ العلمي، بالمفهوم الذي ذكرناه، او «فلسفة التاريخ» ولا يمكن الجمع بينهما.

والجواب على هذا الاعتراض: هو إن هذا اللون من التفكير حول الوجود والعدم، وحول الحركة والسكون وحول مبدأ عدم اجتماع التقيضين، هو من خصائص التفكير الغربي. وناشئ عن عدم فهم صحيح لمسائل الوجود وخاصة مسألة (أصالة الوجود) ومسائل أخرى ترتبط بهذا الموضوع.

فأولاً، من الخطأ الفاحش أن نعتبر الكيونة والوجود مساويين للعدم، أو أن نعتبر السكون وجوداً، والحركة جمعا بين الوجود والعدم، أي جمعا بين التقيضين. وهذا من الاخطاء التي ارتكبتها بعض الاتجاهات الفلسفية الغربية.

وثانياً، التعريف الذي وضعناه لفلسفة التاريخ لا يرتبط بالمسائل الفلسفية التي طرحها السائل، فالتعريف يقوم على أساس اعتبار المجتمع موجوداً مثل سائر الموجودات الحية يتحكم فيه نمطان من القوانين: أحدهما - القوانين التي تتحكم في كل نوع من الانواع، والاخر القوانين التي ترتبط بتغير الانواع وتطورها من نوع الى آخر، ونحن نصطلح على النوع الأول بقوانين الكيونة والثاني، قوانين الصيرورة.

هذه المسألة واضحة لدى بعض علماء الاجتماع مثل (اوغست كونت). يقول (ريمون آرون): «التحرك والسكون مقولتان أساسيتان في علم اجتماع أوغست كونت. السكون عبارة عن مطالعة الموضوع الذي أطلق عليه أوغست كونت إسم الاجماع الاجتماعي (الاتفاق الاجتماعي).^٢ المجتمع يُشبه أعضاء الجسم الحي. وكما

ان دراسة عمل العضو الحي غير ممكنة دون وضعه فى الجهاز الكلي الذى ينتمى اليه، كذلك دراسة السياسة والحكومة غير ممكنة دون إحلالها فى المجتمع الكلي خلال لحظة معينة من التاريخ... والتحرك هو عبارة عن الوصف البسيط للمراحل المتتالية التي تطوياً المجتمعات البشرية»

لو اخذنا بنظر الاعتبار أي نوع من أنواع الموجودات الحية كاللبائن والزواحف والطيور، لشاهدنا أنها خاضعة لمجموعة من القوانين الخاصة بذلك النوع. وهذه القوانين تتحكم فى ذلك النوع من الموجودات الحية مادامت هذه الموجودات باقية فى إطار ذلك النوع، كالقوانين الخاصة بالتطور الجنيني للحيوان، أو الامراض التي يُصاب بها أو طريقة تغذيته، أو تكاثره ونموه، أو غرائزه، أو مهاجرته أو تناسله.

أما نظرية تكامل الأنواع فتذهب الى وجود مجموعة أخرى من القوانين التي تتحكم فى الاحياء، إضافة الى القوانين المتحركة فى كل نوع من الأنواع، وتلك هي قوانين تكامل الأنواع وارتقاؤها من نوع أحط الى نوع أعلى. ومثل هذه القوانين تتخذ طابعا فلسفياً و تسمى أحيانا فلسفة التكامل، لاعلم الاحياء.

المجتمع ايضا — باعتباره موجودا حيا — له نوعان من القوانين: قوانين حياتية، وقوانين تكاملية.

قوانينه الحياتية لاتختص بمرحلة معينة، وانما هي شاملة عامة فى كل مراحل تكامل المجتمع، كالتي ترتبط بأسباب ظهور الحضارات وانحطاطها وظروف الحياة الاجتماعية، والقوانين العامة المهمة على جميع المجتمعات، ونحن نطلق على هذه القوانين إسم قوانين «الكيونة».

والقوانين التكاملية ترتبط بأسباب ارتقاء المجتمع من مرحلة الى أخرى، ومن نظام الى آخر، ونحن نصلح عليها بقوانين «الصيرورة».

وسيتضح الفرق بين هذين اللونين من القوانين أكثر في فصول قادمة من هذا الكتاب.

علم التاريخ بالمعنى الثالث - إذن - علم تكامل المجتمعات من مرحلة الى مرحلة أخرى، لا علم حياة المجتمعات في مرحلة خاصة أو في جميع المراحل. ولكي لا تختلط مسائل هذا العلم بما أسميناه «التاريخ العلمي» نطلق عليه اسم «فلسفة التاريخ».

كثيرا ما يحدث خلط في مسائل التاريخ العلمي، ومسائل فلسفة التاريخ. وهذا الخلط يؤدي الى ارتكاب كثير من الاخطاء.

فلسفة التاريخ، كالتاريخ العلمي، علم كلي لاجزئي، وعقلي لانقلي. لكنه، خلافا للتاريخ العلمي، علم بصيرورة المجتمعات لا بكيئوتها. ومفهوم التاريخ في (فلسفة التاريخ) لا يعني ارتباط أحداث هذا العلم بالماضي، بل يعني تفهم تيار انطلق منذ أقدم العصور، ولازال مستمرا، وسيواصل مسيرته في المستقبل. وليس الزمن لهذا التيار مجرد «ظرف»، بل إنه بُعد من أبعاده.

علم التاريخ مفيد في معانيه ومفاهيمه الثلاثة، حتى التاريخ النقلي، أي العلم بالاحداث وحياة الاشخاص يستطيع أن يكون نافعا محركا وبناء أو مرييا وموجها، وهذا يرتبط طبعاً بنوع الاشخاص الذين نتناول دراسة حياتهم وبنوع المسائل التي نسلط الضوء عليها في دراسة أحداث التاريخ.

وكما إن الانسان يقع ، بفعل قانون (المحاكاة) تحت تأثير ما يحيطه من أفراد، وكما إن الفرد يستطيع أن يأخذ العبر والمواعظ والدروس من تصرفات وحياة معاصريه، كذلك يستطيع أن يتأثر ويستلهم العبر والدروس من حياة الافراد الغابرين. والتاريخ أشبه بشريط سينمائي حي يبدل حياة اولئك الافراد الى حياة حاضرة.

من هنا يعرض القرآن الكريم جوانب من حياة أفراد يستطيعون أن يكونوا «قدوة» لغيرهم. وكلمة «أسوة» في القرآن الكريم تشير بوضوح الى هدف القرآن من

تسليط الاضواء على حياة بعض الشخصيات، فيقول حول النبي - ص -: «وَلَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (الاحزاب ٢١). وحول ابراهيم يقول تعالى: «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ» (الممتحنة ٥)

والقرآن اذ يطرح جوانب من حياة «الاسوة» لايهمه أن يعرض الجوانب الخاصة من هذه الحياة، بل يستهدف الحديث عن شخصيتهم الاخلاقية والانسانية. وهذا واضح في حديثه عن «حكمة» لقمان وعن «مؤمن» آل فرعون و «مؤمن» آل ياسين.

وفي هذا الكتاب نتناول دراسة المجتمع والتاريخ في التصور الاسلامي، ضمن اطار «التاريخ العلمي» و «فلسفة التاريخ» اذ إن هذين الاطارين يحددان النظرة العامة لهذه الدراسة، ومن هنا نتوسع قليلا في دراستهما و نبدأ بالتاريخ العلمي.

التاريخ العلمي

ينبغي أن نذكر أولاً أن التاريخ العلمي يرتبط بما ذكرناه عن طبيعة المجتمع، إذ أنه يقوم على أساس اعتبار المجتمع مستقلاً عن الأفراد، وذا أصالة و شخصية. ولو لم تكن للمجتمع أصالة مستقلة عن الأفراد، لما بقي سوى الأفراد والقوانين التي تتحكم فيهم، ولما عاد للتاريخ العلمي — باعتباره علماً بالقواعد والسنن المتحكمّة في المجتمعات — موضوع.

وجود قانون للتاريخ مسألة تتفرّع من وجود شخصية للتاريخ و وجود شخصية مستقلة للتاريخ تتفرّع من وجود شخصية للمجتمع.

حول التاريخ العلمي، ينبغي دراسة المسائل التالية:

١ — التاريخ العلمي، يستند كما ذكرنا الى التاريخ النقلي. والتاريخ النقلي هو بمثابة المواد الأولية في مختبر التاريخ العلمي. من هنا كان لا بد من التثبيت أولاً من التاريخ النقلي، لتبيين مدى إمكان الاعتماد عليه. إذ أن سلب الثقة من التاريخ النقلي يؤدي الى تعذر التحقيق العلمي في القوانين الحاكمة على المجتمعات السالفة.

٢ - لوقبلنا - فرضا - إمكان الاعتماد على التاريخ النقلي، ولو اعتبرنا المجتمع ذا طبيعة و شخصية مستقلة عن الافراد، لاحتجنا - فى استنباط القوانين والقواعد العامة للاحداث التاريخية - الى اثبات قانون (العلية) فى حقل المسائل الانسانية، أى المسائل المرتبطة بإرادة الانسان واختياره بما فيها الحوادث التاريخية.

اذلوم يكن جبر العلية سائداً فى المسائل الانسانية لما كانت القوانين التاريخية المستنبطة عامة شاملة، واذا استطعنا اثبات قانون العلية فى التاريخ، لاحتجنا الى معالجة مشكلة حرية الانسان واختياره.

المسألة الثالثة التى سنعالجها فى هذا الحقل هى طبيعة التاريخ، وفيها ندرس القوى المحركة للتاريخ من خلال ثلاثة احتمالات:

الاول: أن طبيعة التاريخ والقوى الدافعة له مادية، وجميع القوى المعنوية تابعة لها ومتفرعة منها.

الثاني: أن طبيعة التاريخ والقوة الدافعة له معنوية، والقوى المادية تابعة لها ومتطفلة عليها.

الثالث: أن التاريخ ذو طبيعة مزدوجة، أى إنه خاضع لقوتين بل عدة قوى مادية ومعنوية متناسقة غالباً ومتناقضة أحياناً.

١ - حول التاريخ النقلي

ثمة اتجاه ينظر بنشأوم شديد الى التاريخ النقلي ويعتبره كله اختلاقاً وضعه الناقلون استناداً الى أغراضهم واهدافهم الشخصية، او تلبية لدوافعهم القومية والدينية، او انطلاقاً من ارتباطاتهم الاجتماعية.

حتى الافراد الذين التزموا أخلاقياً بالامتناع عن الجعل والوضع عمداً،

عمدوا الى «الانتخاب» في نقل الحوادث أي إنهم نقلوا ما يتلاءم مع اهدافهم وعقائدهم، تاركين الاحداث التي لا تنسجم مع عواطفهم ومعتقداتهم. وهؤلاء — وإن لم يضيفوا شيئاً الى الاحداث التاريخية — منحوا التاريخ «الصورة» التي أرادوها. ولا يمكن لحادثة أو لشخصية أن تُدرس دراسة دقيقة موضوعية، ما لم تتوفر لدى الدارس جميع المعلومات المرتبطة بها، اذ إن كتمان جزء من الحقائق يسوّدي الى ضياع الوجه الحقيقي لتلك الحادثة أو الشخصية.

نظير هذا الاتجاه التشاؤمي في التاريخ النقلي، موجود بين بعض الفقهاء والمجتهدين بشأن الاحاديث والروايات الاسلامية، ويعبر عنه بانسداد باب العلم. وقال بعضهم معلقاً على التاريخ: «إنه عبارة عن سلسلة حوادث غير واقعة بقلم أشخاص غير موجودين في تلك الحوادث».

وتندّر صحفي قائلًا: «الواقعات مقدّسة لكن العقيدة حرة».

وبعضهم لم يبلغ في نظره الى التاريخ النقلي هذا الحد من الشك، لكنهم آثروا انتهاج فلسفة الشك في دراسة التاريخ.

ينقل صاحب كتاب «ماهو التاريخ» عن البرفسور سير جورج كلارك: «..... ان المعارف السابقة وصلتنا بعد أن ترشّحت من دماغ بشري او عدّة آدمغة بشرية، من هنا فهي لا تنطوي على عناصر بسيطة جامدة غير متغيرة..... التحقيق في هذا المجال لانهاية له، ومن هنا فان عدداً من المحققين الدؤوبين لجأوا الى فلسفة الشك، أو اتجهوا — على الاقل — الى الاعتقاد بعدم وجود حقيقة تاريخية عينية، وإن الاحكام التاريخية متساوية في درجة الوثوق، لان المعتقدات الشخصية للأفراد لها دخل في هذه الاحكام»

والحقيقة، إن التاريخ النقلي لا يمكن الاعتماد عليه جملة وتفصيلاً، ولا يمكن الاعتماد بشكل مطلق حتى على الرواة الثقاة. الا انه ينبغي الالتفات الى حقيقتين في هذا المجال:

اولاً، التاريخ ينطوي على مجموعة من الامور المسلّم بها، كالبداهيات فى العلوم الاخرى، وهذه الامور تكون مادة أساسية فى عمل محقق التاريخ. ثانياً، يستطيع المحقق أن يثبت من المواد التاريخية التي يتناولها بنوع من الاجتهاد، ويعرضها على محكّ النقد ليتبين مدى صحتها. واليوم، نرى المحققين ينكرون وقوع أحداث كانت لها في القرون السابقة شهرة واسعة، كحادثة إحراق مكاتب الاسكندرية، التي راجت على اللسان منذ القرن السابع الهجري. هذه الحادثة المختلفة وجدت لها طريقاً في كثير من الكتب التاريخية. لكنّ المحققين المتأخرين أثبتوا زيفها، واثبتوا أنها من وضع الصليبيين الحاقدين. الى جانب هذا، نرى احياناً بعض الاحداث تنكشف بعد قرون من وقوعها عندما يميّط المحققون عنها حُجُبَ الكتمان. من هنا لا يمكن أن ننظر بعين التشاؤم الى جميع مواد التاريخ النقلي.

٢ - العلية في التاريخ

هل يتحكّم مبدأ العلية في التاريخ؟
لو كان مبدأ العلية سائداً في التاريخ للزم ضرورة وقوع كل حادثة في ظرفها المعين، ولساد نوع من (الجبر) في التاريخ.
واذا كان الجبر سائداً في التاريخ، فما هو مصير حرية الافراد واختيارهم؟
لو كان وقوع الحوادث التاريخية جبري، لما عادت للفرد أية مسؤولية، ولما عاد أي فرد يستحقّ التمجيد والثناء، أو الذم واللوم.
ولو كان التاريخ خارجاً عن إطار مبدأ العلية، لما كان هناك تعميم. واذا فقد

التاريخ التعميم فقد السَّنة والقانون أيضاً. فالقانون وليد التعميم، والتعميم وليد مبدأ العلية.

هذه هي المشكلة القائمة في حقل التاريخ العلمي وفلسفة التاريخ. بعضهم اتجه الى العلية والتعميم في دراسة التاريخ فانكر حرية الافراد واختيارهم، أو قبل شيئاً أسماه بالحرية وماهو بالحرية.

وبعضهم اتجه الى قبول مبدأ الحرية مُنكراً وجود قانون في التاريخ. اكثر علماء الاجتماع آمنوا بعدم اجتماع مبدأ العلية مع الحرية، واتجهوا نحو العلية رافضين الحرية.

هيفل من اصحاب الجبر في التاريخ، وتبعه في ذلك ماركس. والحرية في رأي هذين الاثنين ليست سوى الوعي على الضرورة التاريخية! انجلس في كتابه «انتي دورينك» يقول:

«كان هيغل أول من أوضح العلاقة بين الحرية والضرورة بدقة. فقد ذهب الى أنَّ الحرية هي إدراك الضرورة لاغير. والضرورة مبهمة بقدر بُعدنا عن إدراكها. ليست الحرية بالاستقلال الموهوم عن قوانين الطبيعة، بل إنها معرفة تلك القوانين، وامكان استخدامها الصحيح على طريق تحقيق أهداف معينة، وهذه الحقيقة تنطبق على قوانين الطبيعة الخارجية وتنطبق أيضاً على القوانين المتحركة في وجود الانسان الجسمي والروحي».

وفي ذلك الكتاب يؤكد أنَّ الانسان لا يستطيع أن يقوم بعمل الا في ظروف تاريخية معينة وفي الاتجاه الذي تمليه تلك الظروف ويقول:

«معرفة هذه الظروف تجعل عمل الانسان اكثر تأثيراً وكل خطوة يستخذها الفرد خلافا لهذه الظروف هي بمثابة مواجهة ومقابلة لمسيرة التاريخ.. واتخاذ الخطوة المنسجمة مع هذه الظروف يعني التحرك في اتجاه التاريخ، والسير على طريق حركته، والسؤال الذي يُطرح هنا يدور حول مصير الحرية. والمدرسة

الماركسية تجيب أن الحرية ستكون عبارة عن وعي الفرد على الضرورة التاريخية وعلى المسيرة الجماعية التي ينساق تجاهها».

ومن الطبيعي أن هذه الأقوال لاتحل مشكلة، ويبقى السؤال الاساسي في هذا المجال دونما جواب: هل الانسان قادر على أن يتحكّم في الظروف التاريخية؟ وهل يستطيع أن يوجهها، او يغيّر اتجاهها؟

هذه الأقوال تذهب الى أن الانسان لا يوجّه التاريخ، أو يغيّر اتجاهه، بل يستطيع أن يحافظ على بقائه ومسيرته التكاملية اذا وضع نفسه فى اتجاه حركة التاريخ، ويعرّض نفسه للأندحار إن سار خلافا لجهة حركة التاريخ، وهنا يطرح هذا السؤال: هل إن الانسان حرّ أو مُجبر في السير باتجاه حركة التاريخ؟ وهل يبقى معنى للحرية في اطار مبدأ تقدّم المجتمع على الفرد، وفى إطار النظرة القائلة: إن المحتوى الداخلي للفرد وليد الظروف الاقتصادية؟!

الأقوال السابقة تعرف الحرية أنها الوعي على الحتمية!! ما معنى هذا القول؟ لو ان انسانا تعرض لسيل جارف وعلم انه سينجرف حتماً بعد ساعة الى اعماق البحار... او أن فردا سقط من مرتفع شاهق وعرف بالضرورة سيتحوّل بعد لحظات الى أشلاء.. فهل ذلك الانسان حرّ في الانجراف؟ وهل هذا الفرد حرّ في السقوط؟!

نظرية المادية التاريخية تذهب الى أن الظروف المادية الاقتصادية تحدّد الانسان وتوجهه وتصنع محتواه وشخصيته وارادته. والفرد أمام الظروف الاجتماعية ليس سوى إناء خال أو مادة خام محضة. هذه النظرية ترى أن الظروف تصنع الانسان، لا الانسان يصنع الظروف. وترى أن الظروف السابقة تحدّد مسيرة الانسان القادمة، لا الانسان يحدّد مسيرة الظروف القادمة... وبناء على هذه النظرة لايبقى للحرية أي معنى ومفهوم.

الحرية الانسانية لا يمكن تصوّرها فى الحقيقة الآ في إطار نظرية «الفطرة»

حيث تذهب الى أن الانسان يولد ضمن الحركة الجوهرية العامة للكون مع بُعد خاص، وهذا البعد يشكل أساس شخصيته الاولى، ثم ينمو ويتكامل تحت ن تأثير عوامل البيئة.

وهذا البعد الوجودي هو الذي يمنح الانسان شخصية إنسانية تؤهله لأن يمتطي التاريخ ويتحكم فيه ويعين مسيرته.

لقد درسنا هذه المسألة فى مبحث المجتمع تحت عنوان: جبر أم اختيار... وسنوضح ذلك اكثر في فصل «أبعاد التاريخ» حين نتحدث عن دور البطل فى مسيرة التاريخ.

حرية الانسان بالمفهوم الذى أشرنا اليه، لا يتنافى مع قانون العلية، ولا مع قانونية التاريخ وشمولية المسائل التاريخية.

مسألة انتهاج الانسان الحر المريد طريقاً معيناً مشخّصاً فى حياته الاجتماعية إنطلاقاً من تفكره وإرادته، هى غير مسألة خضوع الانسان لحتمية عمياء تتحكم فيه وفي إرادته.

وفى حقل قانونية التاريخ وشمولية مسائله تبرز مسألة أخرى تتعلق بدور الصدفة والحوادث الجزئية فى تغيير مجرى التاريخ، اذ ان مطالعة أحداث التاريخ تؤكد مثل هذا الدور.

والمقصود بالاحداث التصادفية — طبعاً — ليس هو الاحداث عديمة العلة، كما يتصور بعض السطحيين بل الحوادث غير الناشئة عن علة عامة كلية... ومن هنا فهي لا تندرج تحت قواعد عامة. وإن افتقدت الحوادث القواعد العامة، وكان لها دور فعّال فى حركة التاريخ، لأضحى التاريخ خالياً من كلّ قاعدة وقانون وسنن خاصة. من الامثلة التي تضرب فى هذا المجال أنف كليو باطرا ملكة مصر المعروفة. ويقول (ادوارد هالت كار) فى كتابه «ماهو التاريخ»:

«ثمة دافع آخر للهجوم على (جبر التاريخ) ناشئ عن اللغز المعروف بانف كليو باطرا. وهذه هي نفس النظرية التي ترى التاريخ بدرجة واخرى أنه فصل من

الاعراض، وسلسلة من الحوادث الناشئة عن الصدف.

نتيجة حرب اكتيوم لا ترتبط بالعلل التي يذكرها المؤرخون، بل تتعلق بشغف انطونيو بكليوباترا.

وحينما أصيب بايزيد بمرض النقرس توقف عن التوغّل في اوروبا المركزية. وكتب جييون: (ان استيلاء مرض طفيف على أحد افراد البشر قد يسقط الشعوب من السقوط في الشقاء، أو يؤخره)

وعند ما عضّ فرد أهلي الملك اليوناني الكساندر في خريف عام ١٩٢٠، ومات الملك على أثر ذلك، أسفرت هذه الصدفة عن مجموعة حوادث دفعت بالسير ونستون تشرشل لان يقول: (مات مائتان وخمسون الف انسان من عضّة قرد)، وتروتسكي أصيب بحمى عند ما كان يصطاد الطيور، ولزم الفراش في خريف عام ١٩٢٣ وهو في ذروة نضاله مع زينوف وكامنوف وستالين، وهو القائل: (إن شخصا يستطيع أن يتوقع نشوب، حرب أو وقوع ثورة، لكنه لا يستطيع أن يتوقع عواقب صيد خريفي للطيور الوحشية)

في التاريخ الاسلامي، قصة اند حار مروان بن محمد آخر خليفة اموي خير شاهد على دور الصدفة في مسير أحداث التاريخ.

فمروان هذا أحصره البول في ميدان القتال، فذهب الى ناحية ليقضى حاجته، فاتفق أن رآه أحد اعدائه وقتله. وشاع نبأ قتله المفاجئ بين عسكره، ففروا، وانقرضت على أثر ذلك دولة بني أمية. ولذلك قيل: ذهبت الدولة ببولة.

أدوارد هالت كار يؤكد أن كل صدفة ناتجة عن سلسلة من العلل والمعلولات التي تقطع سلسلة اخرى من العلل والمعلولات. وليست الصدفة حادثة بدون علّة، ثم يقول:

«كيف يمكن كشف التوالي المنطقي للعلّة و المعلوم في التاريخ، وكيف

نستطيع الاعتراف بوجود أساس لحركة التاريخ، بينما توالي الاحداث التاريخية قد ينقطع أو ينحرف عن طريق توال آخر قد يبدو لنا في غير محله»^١.

معالجة مسألة دور الصدفة في مجرى أحداث التاريخ ترتبط بموقفنا من المجتمع والتاريخ، هل المجتمع والتاريخ ذوا شخصية مستقلة وذوا مسيرة مشخصة، أم لا؟

لو كان التاريخ كذلك، لاضحي دور الاحداث الجزئية طفيفا يكاد أن لا يذكر، أي إن الحوادث الجزئية، مع قدرتها على تغيير بعض فقرات سلسلة الاحداث، لا تغير المسيرة العامة للتاريخ.

أما إذا كان التاريخ يفقد الشخصية والطريق المحدد الذي تعينه تلك الشخصية والطبيعة، لما عاد للتاريخ طبعاً مسيرة معينة ولم تعد أحداثه قابلة للتوقع أو الانضواء تحت قاعدة عامة.

ونحن، باعتبارنا نعتبر التاريخ ذا طبيعة معينة وشخصية مستقلة، ونرى أن هذه الطبيعة حصيلة تركيب الشخصيات الفردية لآبناء البشر باعتبارهم ينددون الكمال بالفطرة، نعتقد أن دور الصدفة لا أثر له في الاتجاه العام لمسيرة التاريخ وفي ضروراته وحتمياته.

لمونتسكيو قول رائع في دور الصدفة، نقلنا قسماً منه من قبل. يقول:

«لو اتفق أن سقطت دولة على أثر بروز قوة بالصدفة، أي بعلة خاصة، فمن المؤكد أن ثمة علة عامة أدت الى سقوط تلك الدولة بفعل قوة ما»^٢

ويقول ايضا:

«لم تكن معركة (بولتاوا) هي التي أدت الى سقوط شارل الثاني عشر ملك السويد، فهو إن لم يسقط في بولتاوا، لسقط في مكان آخر. الاحداث التصادفية يمكن تلافيها بسرعة. الا انه لا يمكن الوقاية دائماً من الاحداث الناتجة عن طبيعة الاشياء»^٣

١ - نفس المصدر، ص ١٤٦

٢ - ٣ - مجموعة آثار مونتسكيو، نقلا عن المراحل الأساسية، ص ٣٩

هل طبيعة التاريخ مادية؟

البحث عن طبيعة التاريخ من أهم المسائل المطروحة فى حقل الدراسات التاريخية.

هل طبيعة التاريخ ثقافية أم سياسية أم اقتصادية أم دينية أم اخلاقية؟ وهل إنَّ طبيعة التاريخ مادية أم معنوية أم إنَّ التاريخ ذو طبيعة مزدوجة؟ الاجابة على هذه الاسئلة ضرورة لازمة من أجل فهم صحيح للتاريخ. بديهى إنَّ العوامل المادية والمعنوية المذكورة ذاتُ أثر فى تكوين التاريخ. غير أنَّ بحثنا يدور حول العامل الأوَّل والاصيل والحاسم فى تعيين مسيرة التاريخ.. العامل الذى يشكِّل الروح الاصلية للتاريخ وهويته الواقعية، والذى يستطيع أن يكون المبرِّر والمفسِّر للعوامل الاخرى. البحث يدور حول العوامل التى تشكل البناء التحتي للتاريخ والعوامل التى تمثل بناءه العلوي.

يذهب أغلبُ المفكرين الى تشبيه التاريخ بماكنة ذاتِ عدَّة محرَّكات، وكلُّ محرَّك يعمل مستقلا عن المحرَّك الآخر، اي إنَّ هؤلاء يعتبرون التاريخ ذا طبائع متعدِّدة. وهنا يُطرح سؤالٌ حول مسألة المسيرة التكاملية للتاريخ. فالتاريخ لا يستطيع أن يطوي مسيرة تكاملية اذا كان متعدِّد الطبائع والمحرَّكات. اذ ان كلَّ واحدة من هذه الطبائع والمحرَّكات يدفع بعجلة التاريخ الى اتجاهٍ معيَّن.

غير أنَّ التاريخ يستطيع أن يتكامل مع تعدِّد محرَّكاته، اذا اعتبرنا تلكَ المحرَّكات غرائزَ له، وأمتًا بوجودِ روح للتاريخ تستثمر تلك الغرائز فى دَفْع عجلته نحو التكامل، وهذه الروح هي التى تعيَّن هويته الواقعية. لكن هذا يعنى أننا أمتًا بعامل محرَّك واحد وطبيعة واحدة للتاريخ، هي التى عبَّرنا عنها بروح التاريخ، لا التى عبَّرنا عنها بغرائز التاريخ.

وفي عصرنا ظهرت نظرية «المادية التاريخية» لتعطي تفسيراً اقتصادياً للتاريخ والانسان، رافضة كل تفسير إنساني للاقتصاد والتاريخ.

المادية التاريخية أعلنت أن التاريخ ذو ماهية مادية و وجود دياكتيكي. هو ذو ماهية مادية لأن النظام الاقتصادي للمجتمع أساس كل الحركات والنهضات والمظاهر التاريخية في المجتمع. أي إن وسائل الانتاج والعلاقات الانتاجية هي التي تفرز المظاهر المعنوية للمجتمع بما فيها الاخلاق والعلم والفلسفة والدين والقانون والثقافة، وهي التي توجهها. ومع تغير الوسائل والعلاقات الانتاجية تتغير ايضا المظاهر المعنوية للمجتمع.

والتاريخ ذو وجود دياكتيكي، أي إن حركاته التكاملية حركات دياكتيكية، ناتجة عن صراع بين النقااض الديالكتيكية المؤتلفة إئتلافاً خاصاً.

والتناقض الديالكتيكي — الذي يختلف عن التناقض غير الديالكتيكي — يعني أن كل ظاهرة في الوجود تربي في أحشائها ضدّها ونقيضها، وبعد مجموعة من التغيرات الناتجة عن التضاد الداخلي، تنتقل تلك الظاهرة بفعل تغيير شديد كفي الى مرحلة أرقى.

المادية التاريخية إذن تتضمن مسألتين، الاولى مادية التاريخ، والثانية دياكتيكية حركته. وفي هذا الفصل نتناول المسألة الاولى، تاركين المسألة الثانية الى فصل نال نتحدث فيه عن تطوّر التاريخ ونكامله.

نظرية «مادية هوية التاريخ» تقوم على مجموعة مبادي فلسفية واجتماعية ونفسية. ومن الضروري أن نتوسّع قليلاً في تلك المبادي، خاصة وإن المادية التاريخية راجت في عصرنا الاخير حتى مال الى قبولها بعض الكتاب والمثقفين المسلمين الذين يرفضون المادية الفلسفية. ثم ندرس النتائج التي تسفر عنها هذه النظرية على الصعيد الفكري، لننتقل بعدها الى نقد النظرية على الصعيد العلمي وفي الاطار الاسلامي.

أسس نظرية مادية التاريخ

١ - أصالة المادة وتقدمها على الروح: الانسان ذو جسم وروح، الجسم هو موضوع الدراسات البيولوجية والفيزيولوجية والطبية وامثالها. والروح موضوع الابحاث الفلسفية والنفسية. ومسائل الافكار والمعتقدات والمشاعر والميول والنظريات والايديولوجيات من الامور التي ترتبط بالروح.

ومبدأ أصالة المادة وتقدمها على الروح يعنى أن الامور النفسية ليست لها أصالة، بل هي انعكاسات مادية للمادة العينية على المخ والاعصاب، وهي لاتعدو أن تكون رابطا بين القوى المادية الداخلية والعالم الخارجى. ولا يمكن اعتبارها قوة امام القوى المادية المتحكممة في وجود الانسان.

وعلى سبيل المثال يمكن أن تُشبه الامور النفسية - بموجب هذه النظرية - بمصباح السيارة. فالسيارة لاتستطيع أن تقطع طريقها فى الظلام دون مصباح. فالحركة تتم فى ضوء مصباح السيارة، لكن المحرك ليس هو المصباح بل جهاز التحريك.

الامور النفسية كالفكر والمعتقدات والنظريات والايديولوجيات تستطيع أن تكون عاملاً مساعداً على حركة التاريخ إذا اتجهت فى نفس اتجاه القوى المادية للتاريخ. لكنها لاتستطيع أن تخلق الحركة ولا يمكن اعتبارها قوة امام القوى المادية، وليست هى أساساً قوة من القوى، فالقوى الحقيقية في وجود الافراد هى القوى المادية التي تخضع للمقاييس المادية.

من هنا فالأمور النفسية لا يمكن أن تكون محوراً لحركة المجتمع ولا يمكن أن تكون الباعث والهدف للحركة الاجتماعية. وإن رأينا في التاريخ حركة تكاملية انطلقت من فكرة أو مُعتقد أو إيمان، فلا يعني ذلك — في رأي هذه النظرية — أصالة هذه المنطلقات، اذ لو تعمقنا في دراسة التاريخ لرأينا تلك الافكار والمعتقدات إنعكاساً عن القوى المادية للمجتمع. فالقوى المادية هي التي حركت المجتمع متمثلة في الافكار والمعتقدات.

القوى المادية المحركة للتاريخ هي — على الصعيد التقني — النظام الانتاجي للمجتمع، وهي — على الصعيد الانساني — الطبقة المحرومة المستثمرة. (فيورباخ) الفيلسوف المادي الذي اقتبس منه ماركس كثيراً من نظرياته المادية يتساءل: «ماهي النظرية؟ وماهو العمل؟ وما الفرق بينهما؟» ثم يجيب على هذا السؤال قائلاً: «كل ماكان محدوداً بذهني أنا فهو نظري، ومايدور في اذهان الكثيرين فهو عملي. والذي يوحد بين الازهان يشكّل الجمهور، وبذلك يحتل مكانة في العالم» ١.

وماركس يقول: «من الواضح أن سلاح النقد لا يستطيع أن يحتل مكان نقد الاسلحة. القوى المادية لا يمكن قمعها الا بقوى مادية» ٢. أصالة المادة من مبادي المادية الفلسفية.. ويقابله المبدأ القائم على أساس أصالة الروح القائل بعدم إمكان تفسير جميع أبعاد الوجود الانساني بالمادة ومتعلقاتها.

هذا المبدأ (مبدأ أصالة الروح) يرى أن الروح واقع أصيل في دائرة الوجود الانساني، والطاقة الروحية مستقلة عن الطاقات المادية، ومن هنا يعتبر القوى النفسية، أي القوى الفكرية والعقائدية والايمانية والعاطفية، عاملاً مستقلاً لألوان من التحرك الفردي أو الاجتماعي ومحوراً لكثير من حركات التاريخ.

حركات التاريخ، وخاصةً تلك الحركات الفردية والاجتماعية الانسانية الرائدة السامية تنبثق من هذه القوى، وتكتسب صفة سموها من منطلقاتها. القوى المادية البدنية، لاعلى مستوى النشاطات الارادية بل على مستوى النشاطات الميكانيكية والكيميائية والحيوية، تخضع خضوعاً شديداً أحياناً للقوى النفسية. ولم يعد خافياً على أحد قدرة الإيهامات النفسية فى معالجة الامراض الجسمية، وعمليات (الهيبتونيزم) هي من هذا القبيل. قوة الايمان، قوة عظيمة معطاءة، خاصة حينما تقترن بقوة نفسية اخرى هي العلم. وتستطيع أن تنهضَ بدور فعال حاسم معجز فى حركة التاريخ. أصالة الروح والقوى الروحية، أحد أركان «الواقعية الفلسفية».

٢ - أصالة الاحتياجات المادية وتقدمها على الاحتياجات المعنوية: للانسان فى حياته الاجتماعية نوعان من الاحتياجات، المادية: كالطعام والشراب والسكن والملبس ونظائرها، والمعنوية: مثل العلوم والآداب والفنون والافكار الفلسفية والايديولوجية والاخلاق ونظائرها. وجود هذين النوعين من الاحتياجات فى وجود الانسان لاختلاف فيه، فالاختلاف فى أصالة وتقدم الاحتياجات المادية أو المعنوية. الاتجاه المادي يذهب الى أصالة الاحتياجات المادية وأوليستها، والأولية والتقدم هنا لايعنيان أن الانسان يسعى اولاً لسد احتياجاته المادية ثم يلجأ الى تلبية نداء احتياجاته المعنوية.. بل يعنيان أن الاحتياجات المعنوية تنطلق من الاحتياجات المعنوية وتنبت منها.

والاتجاه المادي لا يؤمن أن الانسان خلق مع نوعين من الاحتياجات والغرائز: المادية والمعنوية.. بل خلق مع نوع واحد من الاحتياجات والغرائز هي:

١ - راجع المجلد الأول والثاني من كتاب: أصول فلسفه وروش رئاليسم = مبادئ الفلسفه وطريقة الواقعية، للعلامة الطباطبائي وشرح الشهيد مطهري.

المادية، وما الاحتياجات والفرائز المعنوية الثانوية و وسيلة لسد الاحتياجات المادية.

نظرية أصالة الاحتياجات المادية ترى ايضا أن الاحتياجات المعنوية تتكيف شكلاً وماهية تبعاً للاحتياجات المادية.

فالاحتياجات المادية للانسان تتغير في كل عصر من عصور التاريخ تبعاً لتطور وسائل الانتاج. وللاحتياجات المعنوية في العصور المختلفة اشكال وكيفيات وخصائص معينة باعتبارها منبثقة من الاحتياجات المادية ومتكيفة بها.

الاحتياجات المادية لها على الاحتياجات المعنوية إذن اولويات: اولوية وجودية، أي إن الاحتياجات المعنوية وليدة الاحتياجات المعنوية. وأولوية ماهوية، أي إن الاحتياجات المعنوية تتكيف شكلاً وماهية تبعاً للاحتياجات المادية.

يقول هايمن لوى:

«الاتجاه المادي للحياة دفع ببناء البشر الى أن يضعوا النظريات حول الكون والحياة والمجتمع والفن والاخلاق وسائر المسائل المعنوية طبقاً لوسائل رفع احتياجاتهم المادية وانطلاقاً من هذا الاتجاه المادي ومن القوة المنتجة»
الاحكام العلمية والافكار الفلسفية والذوق الجمالي والفني والتقييم الخلقي والميول الدينية لكل فرد تابعة — اذن — لوضعه المعاشي.

وهذا المبدأ يتمثل على مستوى الفرد بالعبرة التالية:

«اخبرني ماذا يأكل حتى أخبرك ماذا يفكر» وعلى الصعيد الاجتماعي يتمثل هذا المبدأ بالعبرة: «أخبرني عن مستوى تطور وسائل الانتاج وعن العلاقات الاقتصادية بين افراد المجتمع لأخبرك عن نوع الايديولوجية والفلسفة والاخلاق والدين المهيمن على ذلك المجتمع».

تقابل هذه النظرية، نظرية اصالة الاحتياجات الروحية.

وهذه النظرية تذهب الى أن الاحتياجات المادية تبرز عند الانسان في وقت

مبكر كما هو مشهود في مرحلة الطفولة، ثم تنفتح بالتدريج احتياجاته المعنوية، حتى يبلغ الامر بالانسان خلال سنوات نموه وكمالهِ أن يُضحّي باحتياجاته المادية من أجل احتياجاته الروحية.

بعبارة أخرى، اللذائذ المعنوية في الانسان اكثر أصالة وقوة من اللذات والدوافع المادية.^١

الاحتياجات والذات المادية تخضع للاحتياجات الروحية والذات الروحية اكثر فاكتر كلما اتسع تعليم الانسان وتعمقت تربيته.

وهكذا المجتمع، اي إن الاحتياجات المادية تتحكم في المجتمع الابتدائي اكثر من الاحتياجات الروحية، لكن الاحتياجات المعنوية تتأصل وتتقدم كلما تكامل المجتمع، وتضحى هدفاً انسانياً تخضع له الاحتياجات المادية التي تهبط الى حد الوسيلة.^٢

٣ - مبدأ اصالة العمل وتقدمه على الفكر:

الانسان يفكر ويتعرف ويعمل.. غير أن ثمة اسئلة تُطرح في هذا المجال:

هل الاصالة للفكر أم للعمل؟

وهل يتمثل جوهر الانسان في الفكر أم العمل؟

وهل شرف الانسان بفكره أم بعمله؟

وهل الانسان وليد الفكر أم وليد العمل؟

الفلسفة القديمة كانت تجيب على هذه الاسئلة - وهكذا المنطق القديم -

على النحو التالي.

الفكر مفتاح الفكر.. فالفكر يقسم الى تصور وتصديق، وكل منهما الى بديهي

ونظري. والافكار البديهية مفتاح الافكار النظرية.

١ - شرح أبو علي بن سينا هذا الموضوع بشكل رائع في النمط الثامن من الاشارات.

٢ - راجع. نهضة المهدي في ضوء فلسفة التاريخ، الشهيد مطهري.

جوهر الانسان (إن طرحنا منه الانسا) ماهو الآ فكر محض، وشرف الانسان وكما له فى علمه.. والانسان الكامل مساو للانسان المفكر^١.

اما المادية التاريخية فتقوم على أساس أصالة العمل وتقدمه على الفكر، وترى أن العمل مفتاح الفكر ومعياره، وجوهر الانسان يتمثل فى عمله الانتاجي، والعمل هو الذى يشكل أساس معرفة الانسان ويصنع وجوده.

ماركس يقول: «تاريخ العالم بأجمعه ماهو الآ عملية صنع الانسان عن طريق العمل البشري»^٢.

ويقول انجلس: «العمل خلق الانسان نفسه»^٣.

إن الانسان — بدلا من التفكير فى المشاكل الطبيعية — بذل الجهد للتغلب على هذه المشاكل وعن طريق هذا (العمل التورى) الرامى للتغلب على المعتمدين والمستبدين يصنع الانسان مجتمعه ويطوره.

يقول صاحب كتاب «ماركس وماركسيسم»: «بينما كانت فلسفة الوجود السائدة تطرح الفكر والمبدي، اولاً لتحصل منها على النتائج العلمية، وضعت الفلسفة العملية (براكسيس) العمل باعتباره اساساً للفكر. هذه الفلسفة وضعت القدرة محل الايمان بالفكر، وسأيرت (هيجل) فى اعتقاده (إن الوجود الحقيقي للانسان يتمثل فى المرحلة الاولى بعمله)، وسأيرت أيضاً معتقد ذلك الفيلسوف الالمانى الرائع الذى قلب مقولة (كان فى البداية الفعل) أى الروح والكلام المبين لها، إلى مقولة (كان فى البداية العمل)^٤»

هذا المبدأ الفلسفى المادى، عُرف باسم (براكسيس) واقتبسه ماركس من فيورباخ وهيجل..

١ — يقال فى تعريف الفلسفة من حيث الهدف والغاية: أنها صيرورة الإنسان عالماً عقلياً، مضاهياً للعالم العيني.

٢ — K. Marx, Economie politique et philosophie. نقلاً عن ماركس وماركسيسم، ص ٤٠

٣ — انجلس، دور الانسان فى أنسة القرد نقلاً عن ماركس وماركسيسم، ص ٤١

٤ — ماركس وماركسيسم، ص ٣٩

يقابل هذا المبدأ، مبدأ الواقعية الفلسفي الذي يؤمن بالتأثير المتبادل بين الفكر والعمل، ويتقدم الفكر على العمل.

هذا المبدأ الفلسفي يرى أن جوهر الانسان يتمثل بالفكر (العلم الحضورى الجوهرى للنفس بذاتها). والانسان فى تعامله مع العالم الخارجى يكتسب المعلومات اللازمة، وليس ثمة مجال للنشاط فى حقل المعرفة مالم يتزود ذهن الانسان بهذه المواد الاولية.

الذهن — بموجب هذا المبدأ — يجمع هذه المواد، ويعمل عليها «مُعَمَّمًا» و «مُنْتَرَعًا» و «مُسْتَدِلًا»، ليهيئه أرضية المعرفة الصحيحة.

فالمعرفة ليست انعكاسا بسيطاً للمادة العينية فى الذهن. إن انعكاس المادة العينية فى الذهن يمر بسلسلة أعمال ذهنية ناشئة من الجوهر غير المادى (الروح)، لتحصل المعرفة، فالعمل منشأ الفكر، والفكر فى الوقت نفسه معيار العمل، وهذا الدور ليس بالدور المحال.

شرف الانسان بعلمه وایمانه وعزته وكرامته نفسه، والعمل يبعث على الشرف لانه وسيلة توفير الكرامة الانسانية. الانسان يصنع العمل، والعمل يصنع الانسان. وهذا من الامتيازات التى منحها الله للانسان خاصة لا يشاركه فيها أحد.

غير أن رابطة الانسان بعمله رابطة «إيجادية» و «إيجابية». أما رابطة العمل بالانسان فهي «إعدادية». أى إن الانسان يصنع عمله حقيقة، أما العمل فلا يخلق الانسان فى الحقيقة، بل إن العمل والممارسة يوجدان أرضية خلق الانسان من الداخل.

وحينما تكون بين طرفين علاقة متبادلة هي من طرف «إيجابية» و «إيجادية» ومن طرف آخر «إعدادية» و «إمكانية» فان التقدم إنما يكون للطرف الإيجابى الإيجادى.

ومن هنا فالانسان مُقَدَّم على العمل، لا العمل على الانسان.

٤ - أصالة الوجود الاجتماعي للانسان وتقدمه على الوجود الفردي: وبعبارة أخرى، تقدم المسائل الاجتماعية للانسان على مسائله النفسية. الانسان يملك استعداداً نوع من التكامل هو التكامل الانساني، ويملك شخصية خاصة تشكل الأبعاد الانسانية لوجوده، ويكتسب أبعاداً فكرية وفلسفية وعلمية نتيجة مجموعة من التجارب والتعليمات ويكتسب بُعداً أخلاقياً نتيجة عوامل أخرى. وانطلاقاً من هذا البعد الاخير يصنع الانسان قِيَمَهُ ويحكم على الاشياء أحكاماً خُلُقِيَّةً.

الانسان في بعده الفكري والفلسفي، يتوصل الى مجموعة من المبادئ الفكرية هي اساس تفكيره، وفي بعده الخلقى يتوصل الى قيم مطلقة ونصف مطلقة، وهذه كلها تشكل الابعاد الانسانية لوجود الكائن البشري. الابعاد الانسانية - في رأي أصحاب هذه النظرية - كلها ذات عِلَلٍ إجتماعية. فالانسان يُولَدُ وهو فاقد لكل هذه الابعاد، يُولَدُ على صورة مادة خامة مستعدة لقبول كل شكل فكري وعاطفي، والعوامل الخارجية هي التي تمنح هذا الشكل. إنه كالاناء الخالي يُملأ من الخارج.. وكالشريط الخالي يسجل الصوت الذي يُعطى له، ويُعيد ذلك الصوت نفسه.

فالذي ينقل الانسان من حالة «شيء» الى «شخص» هو العوامل الاجتماعية الخارجية التي يُعَبِّرُ عنها بالعمل الاجتماعي.

يقول بليخانوف «صفات المحيط الاجتماعي تتكيف كل عصر تبعاً لمستوى تطوّر القوة المُنتجة، أي حينما يتعين مستوى القوة الانتاجية تستعين معه صفات الوسط الاجتماعي و «السيكولوجية» المرتبطة به، وتتعين كذلك العلاقات المتبادلة بين المحيط من طرف والسلوك والافكار من طرف آخر»^١.

١ - المسائل الأساسية للماركسية، نقلاً عن المادية التاريخية، ب. روبان

ويقول ايضا: «حينما تتعينُ السيكولوجيةُ عن طريق القوة الانتاجيةُ فسان الايديولوجيةُ هي الاخرى تتعينُ لِمَا لَهَا من جذور متأصلةٍ في السيكولوجية. والايديولوجيةُ المنبثقةُ من العلاقات الاجتماعية السائدة في مرحلة تاريخية معينة، ينبغي أن تُكْمَل وتُسَدَّ بالمؤسسات الاجتماعية، كي تبقى وتستمر في الحفاظ على مصالح الطبقة الحاكمة في تلك المرحلة.

فالمؤسسات الاجتماعية في المجتمعات الطبقيّة مع أنّها وُجِدَتْ لصيانة الطبقة الحاكمة وتقوية الايديولوجية، هي أساسا وليدة العلاقات الاجتماعية، وهي بالتالي ناشئة من طبيعة الانتاج وكيفيته. الكنائس والمساجد مثلا تنشر المعتقدات الدينية القائمة على اساس الايمان بالمعاد. والايمان بالمعاد ناشيء من علاقات اجتماعية خاصة قائمة على اساس تقسيم طبقي في مرحلة من مراحل تكامل وسائل الانتاج، فالايمان بالمعاد ناشيء بالنتيجة من طبيعة القوة الانتاجية».

هذا الاتجاه يقابله اتجاه آخر يرى أن عوامل الخلقة قد أودعت في ذات الانسان أساس شخصية الانسان المتمثلة بأفكاره ونزعاته السامية. صحيح أن الانسان لم يأت الى الدنيا وهو ذو شخصية متكاملة جاهزة، كما تذهب الى ذلك النظرية الافلاطونية لكن الأسس الرئيسة لشخصيته يكسبها من الخلقة لامن المجتمع.

وبالتعبير الفلسفي، إن التكوين الاساس للأبعاد الانسانية في الوجود البشري، بما في ذلك الأبعاد الاخلاقية والدينية والفلسفية والفنية والعاطفية والصورة النوعية للانسان ومبدأ فصله ونفسه الناطقة يتم بيد عوامل الطبيعة. والمجتمع يلعب دوره في تربية القابليات الذاتية أو مسخها. والنفس الناطقة موجودة في الانسان بالقوة، ثم تخرج الى مرحلة الفعل بالتدريج.

ومن هنا، فالانسان من حيث مبادئ تفكيره الأولية، ومن حيث أسس نزعاته المعنوية والمادية مثل سائر الموجودات الحية، يمتلك كل تلك المبادئ والاسس بالقوة، ثم تتفتح هذه وتنمو على أثر سلسلة من الحركات الجوهرية.

الانسان ينمّي شخصيته الفطرية بتأثير العوامل الخارجية، ويبلغ بها الى درجة الكمال أو ينحرف بها ويمسخها أحياناً.

هذا المبدأ هو الذي عُرف في العلوم الاسلامية باسم مبدأ « الفطرة ». ويعتبر الأصل الأم، في الفكر الاسلامي.

وبناءً على هذا المبدأ، الجوانب النفسية للانسان، مقدمة على جوانبه الاجتماعية، لأن الجوانب الاجتماعية تنطلق من جوانبه النفسية.

وبناءً على هذا المبدأ أيضاً، يولد الانسان وهو لا يملك بالفعل إدراكاً ولا تصوراً ولا تصديقاً ولا نزعات إنسانية، لكنه يولد وهو يحمل أبعاداً وجودية إضافة الى الأبعاد الحيوانية.

وهذه الأبعاد الوجودية هي التي تفرز بالتدرج سلسلة تصورات وتصديقات انتزاعية (أي تفرز بالتعبير الفلسفي والمنطقي: المعقولات الثانية)، وهذه بدورها تشكل أساس التفكير الانساني، وبدونها يستحيل أي لون من ألوان التفكير المنطقي، كما إنها تخلق في الانسان سلسلة نزعات متسامية، وهذه الأبعاد هي القاعدة الأساسية للشخصية الانسانية في الكائن البشري.

النظرية التي تقدم الجوانب الاجتماعية للانسان على جوانبه النفسية ترى الانسان موجوداً، متقبلاً لا رائداً.

تعتبره مادة خامة تتشكل بكل صورة أريد لها، وتعتقد أنه شريط خال يقبل كل صوت يسجل عليه دون أن يكون له أي موقف من صوتٍ دون صوت. هذه المادة الخام لا تنطوي في ذاتها على حركة نحو شكل معين، ولا يمكن أن نقول عن شكل من أشكالها أنه (شكلها الواقعي) وعن شكل آخر منها أنه (شكل ممسوخ)، وهذا الشريط لا يعمل نحو صوت معين، ولا يمكن أن نصف صوتاً من الاصوات أنه (لا ينسجم) مع واقع الشريط وذاته.

تلك المادة الخام تتشكل بأي شكل من الأشكال على حدّ سواء، وهذا الشريط يسجل جميع الاصوات دون أن يفضل بعضها على آخر، وتلك الاوعية

تقبل الامتلاء بأنواع المحتويات على حدٍ سواء.

أما نظرية أصالة الفطرة التي تعتقد بتقدم الجوانب النفسية للإنسان على جوانبه الاجتماعية فترى أن الإنسان يتجه ذاتياً بشكل ديناميكي نحو سلسلة من الأحكام الأولية المسماة بالبديهيات ونحو سلسلة من القيم السامية المكونة لموازنة الإنسانية، ولو إن الكائن الإنساني في البداية يفتقد كل إدراك واتجاه بالفعل. بعد أن تدخل الذهن من الخارج سلسلة من التصورات البسيطة (التي تشكل المواد الأولية للتفكير ويصطلح عليها الفلاسفة اسم: المعقولات الأولية)، تنقذ في الإنسان سلسلة من التصديقات النظرية أو العملية، وتكشف تلك الاتجاهات عن نفسها.

النظرية الأولى ترى أن كل الحقائق التي نعتبرها اليوم مطلقة مثل $2 \times 2 = 4$ هي في الحقيقة وليدة الظروف الخاصة لمحيطنا. وهذه الحقيقة قد تتغير في ظروف أخرى.

لكن النظرية الثانية ترى أن المحيط الخارجي لا يعطي للإنسان سوى تصوّر للارقام ٢ و ٤ و ٨ و ١٠ وأمثالها. لكن الحكم على أن $2 \times 2 = 4$ يلازم طبيعة الإنسان، ومن المستحيل أن تتخذ هذه الحقيقة شكلاً آخر. تماماً مثل النزعات التكاملية التي تلازم خلقه الإنسان^١.

٥ - تقدم الجوانب المادية للمجتمع على جوانبه المعنوية.

المجتمع يتكون من مرافق ومؤسسات عديدة، مثل المؤسسات الاقتصادية والثقافية والإدارية والسياسية والدينية والقضائية ونظائرها. وهو بذلك يشبه بناءاً سكنياً يحتوي على غرف النوم والاستقبال والطعام إضافة إلى المطبخ والمرافق الصحية وأمثالها.

١ - لمزيد من التوضيح راجع بحث (الفطرة) في «مبادئ الفلسفة وطريقة الواقعية» خاصة المقالة الخامسة، وتفسير الميزان في بحث «أخذ الميثاق» وكذلك في بحث «الدين الفطري».

بين هذه المرافق والمؤسسات الاجتماعية ينفرد واحد منها في كونه يشكل البناء التحتي للكيان الاجتماعي، أي إنه يشكل القاعدة التي تقوم عليه سائر المؤسسات، وبترزله تنزل المؤسسات الفوقية . هذا الأساس في رأي المادية التاريخية هو النظام الاقتصادي للمجتمع. فالبناء الاجتماعي يتقوم بنظام الانتاج المادي للمجتمع بما في ذلك آلات الانتاج ومصادر الانتاج والعلاقات الانتاجية.

وسائل الانتاج — باعتبارها تشكل أعمق أسس التكوين الاجتماعي — متغيرة ومتكاملة بالذات وكل مرحلة من مراحل تكامل وسائل الانتاج تتطلب نوعاً خاصاً من العلاقات الانتاجية تختلف عما قبلها. والعلاقات الانتاجية تعني الاصول والمقررات المرتبطة بشكل الملكيات، أي إنها في الواقع المقررات التي تنظم علاقة الافراد بمحصول عمل المجتمع. ومع التغيير الجبري لعلاقات الانتاج تتغير لزاماً جميع الاسس القانونية والفكرية والاخلاقية والدينية والفلسفية والعلمية لافراد المجتمع. بعبارة موجزة: الاقتصاد يشكل البناء التحتي للمجتمع.

يقول كارل ماركس في كتابه «نقد الاقتصاد السياسي»: ((أفراد البشر يرتبطون مع بعضهم في إنتاج احتياجاتهم الحياتية بروابط معينة مستقلة عن إرادتهم. وهذه الروابط الانتاجية تنسجم مع الدرجة المعينة من تكامل ونمو القوى المادية. مجموع هذه الروابط يكون البناء العلوي الاقتصادي للمجتمع. أي إن هذه الروابط تشكل القاعدة التي تقوم عليها اللبنة الحقوقية والسياسية، وهذه اللبنة الفوقية، تتطابق مع الأشكال المعينة للشعور الاجتماعي. طريقة الانتاج في الحياة المادية تعين طابع الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية.

شعور البشر لا يعين وجوده، بل على العكس من ذلك، وجود الانسان

الاجتماعي هو الذي يعين شعوره)).^١

ويقول ماركس في رسالة له إلى آنتكوف: ((خذ بنظر الاعتبار وضعاً معيناً من تطور القوى الإنتاجية البشرية، سترى مقابل ذلك شكلاً من التجارة والاستهلاك، وخذ بنظر الاعتبار درجة من نمو الإنتاج التجاري والاستهلاك، سترى شكلاً من التركيب الاجتماعي والتكوين العائلي، ومن التقسيم الطبقي وبعبارة موجزة سترى شكلاً من المجتمع المدني)).^٢

«بي تير» يوضح نظرة ماركس السابقة بالشكل التالي:

«بهذا الشكل يشبه ماركس المجتمع ببناء، أساسه الذي يقوم عليه هو القوى الاقتصادية، والبناء نفسه يتشكل من الأفكار والآداب والتقاليد والمؤسسات القضائية والسياسية والدينية وغيرها من المؤسسات. وكما إن وضع البناء يرتبط بأساسه، كذلك الأوضاع الاقتصادية (علاقات الانتاج) ترتبط بالوضع الفني التكنولوجي، وهكذا الأفكار والتقاليد والنظام السياسي، تستكيف بالوضع الاقتصادي».^٣

يقول ماركس في المجلد الثالث من «رأس المال»:

«إن طريقة الانتاج تجسد نشاط الانسان مقابل الطبيعة، وتعتبر استجابة فورية لاحتياجاته الحياتية، وهي بعد ذلك تجسد الظروف الاجتماعية والمفاهيم الفكرية الناشئة عنها».^٤

ويقول في مقدمة «نقد الاقتصاد السياسي»:

«توصلت من خلال أبحاثي أن العلاقات القانونية والاشكال المختلفة للدولة

١ - نقلا عن كتاب «ماركس وماركسيسم» ص ٢٤٦، الملحق الثالث، راجع أيضاً: المراحل الأساسية ص ١٦٣، المراجعة، ص ١٥٣.

٢ - ماركس وماركسيسم، ص ٢٤٧، الملحق الثالث

٣ - ماركس وماركسيسم، ص ٣٣

٤ - نقلا عن ماركس وماركسيسم، ص ٢٤٨، الملحق الثالث.

لم توجد تلقائياً وليست ناشئة عما يُسمى بالتطور العام للفكر البشري، بل إن هذه العلاقات وهذه الأشكال المختلفة تنشأ عن الظروف المادية السائدة... فهم الكيان الاجتماعي ينبغي أن نبحث عنه في الاقتصاد السياسي^١.

ويقول في كتاب «فكر الفلسفة»: «العلاقات الاجتماعية ذات ارتباط تام بالقوى المنتجة. أفراد البشر يغيرون طريقة إنتاجهم بحصولهم على قوى إنتاجية جديدة، ومع تغير طريقة الانتاج وطريقة الارتزاق تتغير العلاقات الاجتماعية. الطاحونة البدوية تخلق المجتمع الاقطاعي، والطاحونة البخارية تخلق المجتمع الرأسمالي الصناعي...»^٢

الماركسية ونظرية العمل

نظرية تقدم المؤسسة المادية للمجتمع على سائر المؤسسات الاجتماعية ترادف نظرية تقدم العمل على الفكر، مع فارق هو إن النظرية الاولى تُطرح على الصعيد الاجتماعي والثانية على الصعيد الفردي.

لما كان أصحاب نظرية تقدم العمل على الفكر يذهبون أيضاً الى تقدم المسائل الاجتماعية للانسان على مسائله النفسية فان نظرية تقدم العمل الفردي مظهر ونتيجة لتقدم المؤسسة المادية على سائر المؤسسات الاجتماعية. وعلى العكس من ذلك لو آمنا بتقدم المسائل النفسية للانسان على مسائله الاجتماعية، فعند ذاك يعتبر تقدم المؤسسة المادية للمجتمع على سائر المؤسسات معلولاً ونتيجة لتقدم العمل الفردي على التفكير الفردي.

المؤسسة المادية للمجتمع التي يُعبر عنها بالبناء الاقتصادي والاساس

الاقتصادي تشتمل على قسمين: الاول: وسائل الانتاج التي هي حسيلة ارتباط الانسان بالطبيعة. والآخر: العلاقات الاقتصادية بين أفراد المجتمع في حقل توزيع الثروة التي يعبر عنها أحياناً بالعلاقات الانتاجية كما يعبر غالباً عن مجموع وسائل الانتاج وعلاقات الانتاج بشكل الانتاج أو «طريقة الانتاج» جدير بالذكر أن هذه المصطلحات لا تخلو من إبهام في استعمالات رواد المادية التاريخية، وغير واضحة ومشخصة تماماً. وحين يقولون: أن الاقتصاد يشكل بناءاً تحتياً، وأن المؤسسة المادية للمجتمع مقدمة على سائر المؤسسات فانما يقصدون مجموع جهاز الانتاج بما في ذلك وسائل الانتاج والعلاقات الانتاجية.

ينبغي الالتفات الى مسألة هامة تتجلى بوضوح من خلال أقوال رواد المادية التاريخية هي إن البناء التحتي للمجتمع يتكوّن من شقين هما وسائل الانتاج والعلاقات الانتاجية، أحدهما يعتمد على الآخر، وكل واحد منهما يشكل البناء التحتي للآخر.

حجر البناء الأساس يتمثل في وسائل الانتاج، أي في العمل المتبلور، والعمل المتبلور هو الذي يفرض علاقات اقتصادية خاصة في إطار توزيع الثروة. وهذه العلاقات، التي تعكس درجة تكامل وسائل الانتاج، تظهر في البداية بشكل متناسب مع وسائل الانتاج، بل مشجع ومحرك لتلك الوسائل باعتبارها أفضل وسيلة لاستثمار أدوات الانتاج، وأفضل حُلّة تتناسب مع جسد هذه الادوات.

غير أن وسائل الانتاج لها قابلية النمو ذاتياً، وهذا النمو يُخلّ بالانسجام بين شقي جهاز الانتاج وتصبح تلك الحُلّة (علاقات الانتاج) ضيقة على جسد (وسائل الانتاج) ومعوقة لحركته ويبرز التضاد بين الشقين، مما يؤدي الى ظهور علاقات إنتاجية جديدة تتناسب مع وسائل الانتاج الجديدة، ويتغير البناء التحتي بأكمله، وفي أعقاب هذا التغير، تتغير كل الابنية الفوقية القانونية والفلسفية والاخلاقية والدينية

١ - راجع أسس علم الاقتصاد. ب. نيكس. نين. والمادية التاريخية. ب. روبان. فصل الانتاج.

٢ - راجع: المراجعة، ص ٢٣٥

وغيرها من مظاهر البناء الفوقي.

مما تقدم نفهم أولوية العمل الاجتماعي، أو أولوية العمل المتبلور المتمثل في وسائل الانتاج، في النظرية الماركسية. هذا المفهوم لو أضفناه الى مفهوم آخر يرتبط بفهم ماركس للانسان حيث يعتبر الانسان موجوداً اجتماعياً أو كما يسميه ماركس — جنريك — ويعتقد بتقدم الجانب الاجتماعي للفرد على جانبه النفسي، يتضح بجلاء الدور الفلسفي للعمل الذي يشكل الجوهر الفلسفي للماركسية.

ماركس يصور العلاقة بين وجود الانسان والعمل، بأنها كالعلاقة التي يضعها ديكرت بين وجود الانسان والتفكير، ومثل العلاقة التي يقرها برغسون بين وجود الانسان والزمن ومثل العلاقة التي يؤمن بها سارتر بين وجود الانسان والتمرد. ديكرت يقول: «أنا افكر، إذن أنا موجود». وبرغسون يقول: «أنا مستمر إذن أنا موجود» وسارتر يقول: «أنا أتمرد، فأنا موجود»، وماركس يقول: «أنا أعمل فأنا موجود».

هدف هؤلاء المفكرين من العبارات السابقة لا يقتصر طبعاً على إثبات «الأنا» الانسانية من خلال الطرق المتعددة المذكورة (الفكر أو الاستمرار أو العصيان أو العمل)، بل إنهم يريدون كذلك تعريف جوهر الانسانية والواقع الوجودي للانسان. ديكرت يريد أن يقول — مثلاً: — وجودي مساو لوجود الفكر، لو لم يكن الفكر لم أكن «أنا» موجوداً. وبرغسون يريد أن يقول: «وجود الانسان مساو لوجود الزمن والاستمرار، وسارتر يريد أن يقول: جوهر الانسانية والوجود الواقعي للانسان هو العصيان والتمرد، ولو سلبنا التمرد من الانسان لما عاد إنساناً، وماركس بدوره يريد أن يقول: كل وجود الانسان الواقعي يتمثل في «العمل»، والعمل جوهر الانسانية. أنا أعمل فأنا موجود، ولا يعني ذلك أن العمل «دليل» وجود «الانا». بل يعني أن «العمل» هو ذات وجود «الانا». العمل هو وجود «الانا» الحقيقي.

إنطلاقاً من هذا المفهوم يقول ماركس: «ما يسمّى بتاريخ العالم ماهو — في نظر

الانسان الاشتراكي - سوى خلق الانسان عن طريق العمل البشري»^١ ويقول مفرقاً بين وعي الانسان ووجوده الواقعي «وعي الافراد لا يعين وجودهم، بل بالعكس، وجودهم الاجتماعي هو الذي يعين وعيهم»^٢ ويقول متحدثاً عن طريقة دراسة التاريخ والمجتمع «إن المقدمات التي نبدأ منها - في الدراسة - ليست بالأسس الموضوعية الجزمية، بل هي الافراد الحقيقيون، وعملهم، وظروف وجودهم المادية، ثم يعرف ماركس هؤلاء الافراد الحقيقيين قائلاً: «هؤلاء الافراد ليسوا بالشكل المرتسم في أذهانهم، بل بشكل إنتاجهم المادي، بالشكل الذي تفرضه عليهم ظروفهم المادية المعينة المستقلة عن إرادتهم»^٣ ويقول أنجلز: «ينهب الاقتصاديون الى أن العمل مصدر جميع الثروات، غير أن العمل أوسع من هذا بكثير، العمل شرط أساس أولي لجميع حياة البشر حتى يمكن القول: ان العمل خلق الانسان نفسه»^٤.

ماركس وأنجلز اقتبسوا هذه النظرية (نظرية دور العمل في وجود الانسان) من هيجل، هيجل أول من قال: «وجود الانسان الحقيقي للوهلة الاولى عمله»^٥.
مما سبق نستخلص رأي الماركسية في وجود الانسان بمايلي:

١ - الوجود الانساني للانسان اجتماعي لافردى.

٢ - الوجود الاجتماعي للانسان هو العمل الاجتماعي، أي العمل المتبلور. وكل أمر فردي كالمشاعر الفردية وكذلك كل الامور الاجتماعية مثل الفلسفة والاخلاق والفن والدين... هي مظاهر الوجود الواقعي للانسان وليست عين الوجود الواقعي للانسان.

من هنا فان التكامل الحقيقي للانسان - في مفهوم الماركسية - هو ذاته تكامل

١ - ماركس و ماركسيسم، ص ٤٠، نقلاً عن «الاقتصاد السياسي» لماركس.

٢ - المراجعة، ص ١٥٣.

٣ - المراجعة، ص ١٦٧.

٤ - ماركس و ماركسيسم، ص ٤١، نقلاً عن «دور العمل في أنسنة الفرد» فردريك أنجلز.

٥ - ماركس و ماركسيسم، ص ٣٩.

العمل الاجتماعي. أما التكامل الفكري والعاطفي، أو تكامل النظام الاجتماعي فهو من مظاهر التكامل الحقيقي لانفس التكامل.

التكامل المادي للمجتمع معيار لتكامله المعنوي، فكما إن العمل معيار للفكر، وإن صحة الفكر وخطأه يتضحان من خلال معيار العمل لامعيار الفكر والمنطق، كذلك التكامل المادي، معيار التكامل المعنوي.

فلا يمكن إذن أن نفهم أكثر المدارس الفلسفية أو الاخلاقية أو الدينية أو الفنية تقدماً من خلال معايير فكرية ومنطقية، بل المعيار الوحيد هو دراسة ظروف تكامل العمل الاجتماعي ودرجة تكامل العمل الاجتماعي أي وسائل الانتاج. هذه الطريقة من التفكير تبدو مدهشة لنا طبعاً باعتبارنا نعتقد أن «الانسان» الانسانية هي الوجود الواقعي للانسان، ونعتقد أن هذه «الانسان» جوهر غير مادي ووليدة الحركات الجوهرية في الطبيعة لاوليدة المجتمع. لكن ماركس يفكر تفكيراً مادياً، ويرفض كل جوهر غير مادي من جهة، ومن جهة أخرى فهو ملزم أن يفسر جوهر الانسان وحقيقته الحياتية.

هذه المسألة واجهت الماديين القدماء الذين اعتقدوا أن جوهر الانسان هو جسمه المادي، لكن ماركس يرفض آراء الماديين القدماء في هذا المجال ويذهب الى أن جوهر الانسانية يتبلور في المجتمع لا في الطبيعة. والذي يتبلور في أحضان الطبيعة هو الانسان بالقوة بالفعل.

إضافة الى ماتقدم، ماركس ملزم باختيار طريقتين: إما أن يعتبر الفكر جوهر الانسانية والعمل مظهر للفكر، أو العكس من ذلك، أي أن يعتبر العمل جوهر الانسانية والفكر مظهر العمل. وماركس مرغم على سلك الطريق الثاني لانه يفكر تفكيراً مادياً ويؤمن بأصالة المادة ويرفض كل جوهر وراء المادة على صعيد الفرد وعلى صعيد المجتمع والتاريخ.

من هنا يتضح الفرق بين نظرية ماركس ونظريات سائر الماديين حول هوية التاريخ. كل المفكرين الماديين مجبرون على منح التاريخ هوية مادية لانهم ينظرون

الى الانسان والى مظاهره نظرة مادية، لكن ماركس يذهب الى أبعد من ذلك إذ يعتبر هوية التاريخ إقتصادية، بل يمكن القول أن هوية التاريخ في نظر ماركس آلية لأنه يعتبر علاقات الانتاج، أو علاقات ملكية الانسان بنتاج عمله انعكاساً لتكامل «وسائل الانتاج» أو العمل المتبلور. هوية التاريخ في المفهوم الماركسي ليست مادية فحسب ولا إقتصادية فقط بل هي «آلية». ولهذا فنحن أطلقنا على المادية التاريخية في بعض كتاباتنا اسم «النظرية الآلية» مقابل نظريتنا التي أسميناها «النظرية الانسانية» للتاريخ، حيث اعتبرنا ماهية التاريخ إنسانية.^١

ماركس منغمس في «فلسفة العمل» الى درجة كبيرة، حتى يمكن القول أن الافراد الواقعيين في المجتمع — استناداً الى فهم ماركس للعمل الاجتماعي — ليسوا هم الناس الذين يمشون في الشوارع والطرق، بل هم الآلات والمكائن العاملة في المصانع. وهؤلاء الناس الناطقون والمفكرون ليسوا سوى «أشباه» بشر، لا «نفس» البشر.

مفهوم ماركس عن العمل الاجتماعي ووسائل الانتاج يمكن تشبيهه بمفهومنا عن الكائن الحي الذي ينمو ويتكامل تكاملاً جبرياً، وتنمو تبعاً لنمو الكائن الحي كل مظهره. ماركس في نظره للعمل الاجتماعي وسيطرة العمل الاجتماعي على وعي الافراد وشعورهم وارادتهم يُشبه بعض الحكماء الالهيين في نظرهم للنفس الانسانية وسيطرتها على الأعمال غير الارادية للجسم الانساني مثل جهاز الهضم والقلب والكبد... كما يُشبه فرويد في نظره الى العقل الباطن المسيطر على العقل الواعي، مع فارق هو إن الحكماء القدماء وفرويد تدور مقولاتهم حول سيطرة قوى داخلية في نفس الانسان. بينما ماركس يذهب الى سيطرة عوامل خارجة عن وجود الانسان وهنا موضع الغرابة في فلسفة ماركس.

ماركس يقارن اكتشافه هذا باكتشاف داروين، فهذا العالم المعروف ذهب الى

وجود قوة خارجة عن إرادة الكائنات الحية تعمل بالتدريج على بناء أجسامها، وماركس هو أيضا ادعى وجود قوة عمياء (تشكل الوجود الواقعي للانسان) تعمل بالتدريج وبمعزل عن إرادة الانسان على بناء الجسم الاجتماعي للانسان، أي بناء مايسميه ماركس بالبناء العلوي وكذلك بناء قسم من البناء التحتي أي العلاقات الاجتماعية الاقتصادية.

يقول ماركس: «داروين ألفت أنظار العلماء الى تاريخ التقنية الطبيعية، أي الى تشكيل أعضاء النباتات والحيوانات باعتبارها وسائل إنتاج لحياة هذه الاحياء. أليس من المناسب أن ننظر بنفس هذا المنظار الى تاريخ نشوء الاعضاء المنتجة للانسان الاجتماعي، أي الأسس المادية لكل مؤسسة إجتماعية؟... التقنية تميظ اللثام عن موقف الانسان تجاه الطبيعة، كما توضح طريقة إنتاجه وحياته المادية ومنشأ العلاقات الاجتماعية والافكار...»^١.

من كل ما ذكرنا حتى الآن اتضح أن نظرية المادية التاريخية تقوم على عدة نظريات أخرى ترتبط إما بعلم النفس أو بعلم الاجتماع أو بالفلسفة أو بالعلوم الانسانية.

النتائج

نظرية المادية التاريخية لها بدورها مجموعة نتائج مؤثرة على الاستراتيجية وعلى الاهداف العملية الاجتماعية. فالمادية التاريخية ليست بالمسألة الفكرية النظرية المحضة المعدومة التأثير على السلوك والاتجاه الاجتماعي. فيما يلي نستلخص هذه النتائج:

١ - المراجعة، ص ٢٢٣ نقلا عن الآثار المختارة، ماركس وأنجلس.

١ - النتيجة الاولى ترتبط بمسألة «معرفة» المجتمع والتاريخ. أفضل طريقة لتحليل الحوادث التاريخية والاجتماعية - في رأي المادية التاريخية - هي دراسة جذورها الاقتصادية. فالحوادث التاريخية لا يمكن فهمها بشكل دقيق وصحيح بفض النظر عن أسسها الاقتصادية، إذ إن كل التطورات الاجتماعية ذات ماهية اقتصادية وإن بدت على الظاهر أنها ذات ماهية ثقافية أو دينية أو أخلاقية مستقلة. وكل هذه التطورات انعكاس عن الوضع الاقتصادي والمادي للمجتمع، والعلاقة بين الاثنين هي علاقة المعلول بالعللة.

الحكماء القدامى كانوا يذهبون أيضا الى أن معرفة الانبياء عن طريق عللها الایجادية أشرف أنواع المعرفة وأكملها. وعلى افتراض أن جذور جميع التطورات الاجتماعية هي البنية الاقتصادية، فالطريق الأفضل لمعرفة التاريخ هو عندئذ التحليل الاقتصادي.

بعبارة أخرى: كما إن العلة متقدمة على المعلول في مرحلة الواقعية والثبوت، كذلك هي متقدمة عليه في مرحلة المعرفة والاثبات. من هنا فأولوية البنية الاقتصادية ليست أولوية عينية ووجودية فقط، بل هي أولوية ذهنية وأثباتية، وأولوية معرفة أيضا. كتاب «المراجعة من ماركس حتى ماو» يوضح هذه المسألة فيقول:

«في تحليل الثورات الاجتماعية، لا ينبغي أن نصدر احكامنا حول النزاعات الاجتماعية انطلاقا من الشكل السياسي والحقوقى والايديولوجي. بل بالعكس ينبغي أن نفهم هذه النزاعات من خلال التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الانتاج. ماركس حذرنا جداً من اصدار مثل هذه الاحكام لانها أولاً ليست بواقعية، وأنها تضع المعلول - أي الاشكال السياسية والقانونية والايديولوجية - مكان العلة التي هي التناقضات والتغيرات الاقتصادية. وهي ثانياً سطحية، لانها بدلا من النفوذ في أعماق المجتمع والبحث عن العلل الواقعية تبقى على مستوى السطح. وعلى مستوى ما يبدو للعيان مباشرة. وهي ثالثاً وهمية، لأن البناء الفوقي، الذي هو بشكل عام أيديولوجي، ليس سوى توهم وتصوير غير صحيح للواقع. وأخذ صورة غير صحيحة

عن الموضوع بدلا من الموضوع الواقعي التحليلي يجرّنا الى الخطأ حتماً.

ثم ينتقل صاحب الكتاب المذكور عن مختارات آثار ماركس وأنجلس مايلي: «كما إنه لا يمكن إصدار الاحكام عن الفرد انطلاقاً من أفكاره التي يحملها عن نفسه، كذلك لا يمكن أن نحكم على مثل هذه الفترة المضطربة انطلاقاً مما تحمله من فهم عن نفسها».

ماركس يسعى الى إلغاء دور الوعى والفكر والميل الى «الابداع» في التكامل، بينما يعد آخرون هذه العوامل أساسية في التكامل.

سان سيمون الذي استفاد منه ماركس في كثير من أفكاره يتحدث مثلاً عن دور غريزة «الابداع» في التكامل فيقول:

«المجتمع يخضع لقوتين أخلاقيتين لهما نفس الدرجة من الشدة ويؤثران بالتناوب. إحدهما قوة العادة، والاخرى الميل نحو «الابداع». بعد مضي مدة تصبح العادات قبيحة بالضرورة... وحينذاك يبرز الاحساس بالحاجة الى أشياء جديدة، وهذه الحاجة تشكل الحالة الثورية الحقيقية»^١.

وبرودون، واحد آخر من أساتذة ماركس، يقول عن دور العقائد والافكار في تكامل المجتمعات:

«الاشكال السياسية للشعوب هي مظهر عقائدها. حركة هذه الاشكال، وتغيرها وفناؤها هي اختبارات عظيمة تميط اللثام لنا عن قيمة هذه الافكار، وبالتدرّج... تتبع عنها الحقيقة المطلقة الابدية الثابتة. غير أننا نرى جميع المؤسسات السياسية تتجه، بالضرورة نحو تنسيق الظروف الاجتماعية حفاظاً على حياتها»^٢.

على الرغم من كل ذلك يدعى ماركس «أن كل ثورة إجتماعية هي بالدرجة

١ - ص ١٥٥.

٢ - ص ١٥٥.

٣ - المراجعة، ص ١٨١.

٤ - نفس المصدر، ص ١٩٨.

الاولى ضرورة إجتماعية إقتصادية ناشئة عن استقطاب ماهية وشكل المجتمع المدني، والقوى المنتجة والعلاقات الاجتماعية».

يقصد ماركس أن التطورات الاجتماعية ليست وليدة غريزة الابداع أو المعتقدات أو الاندفاعات الایمانية، بل إن الضرورة الاجتماعية الاقتصادية هي التي تخلق الاندفاع نحو الابداع أو المعتقدات أو الايمان الحركي.

لو أردنا مثلاً أن ندرس حروب إيران واليونان، أو الحروب الصليبية، أو الفتوحات الاسلامية، أو النهضة الصناعية في الغرب أو الحركة الدستورية الايرانية، فانه من الخطأ — استناداً الى ما تفرزه المادية التاريخية من نتيجة — أن نطالع الاحداث الظاهرية والمظاهر المطروحة بشكل سياسي أو ديني أو ثقافي.

ومن الخطأ أيضاً أن نعتد على مشاعر الافراد المساهمين في تلك الحركات الاجتماعية، كأن كانوا يعتقدون أن أهدافهم سياسية أو دينية أو ثقافية، إذ لا بد من الاهتمام بماهية تلك الحركات وهويتها الواقعية التي هي إقتصادية ومادية كي نعثر على المفتاح الاصلي.

واليوم نرى فراخ الماركسية المعاصرين، مع ضحالة فهمهم وقلة اطلاعاتهم، يتشبثون بجمل وألفاظ من أجل تفسير كل حركة تاريخية بالاضاع الاقتصادية التي رافقتها.

٢ — النتيجة الاخرى التي نستخلصها من المادية التاريخية هي: إن القانون المسيطر على التاريخ قانون جبري لا يتخلف ولا يرتبط بارادة البشر. في الفصول السابقة تحدثنا عما إذا كان التاريخ خاضعاً لقوانين العلية ولضرورات العلية، وأوضحنا أن بعضهم رفض سيادة قانون العلية على مسيرة التاريخ، ونتيجة لذلك رفض وجود ضرورات وسنن جبرية في المجتمع والتاريخ ذاهباً مذهب الصدفة أو مذهب اختيار الانسان وحرية. ونحن أثبتنا بطلان هذه النظرية، وأثبتنا أن قانون

١ — نفس المصدر، ص ١٨٣، المقصود من استقطاب ماهية وشكل المجتمع أو استقطاب القوى المنتجة والعلاقات الاجتماعية، هو اتخاذها موقفين متضادين متناحرين.

العلية والضرورات التي يفرزها تسيطر على المجتمع والتاريخ كسيطرته على سائر الامور، وأثبتنا من جانب آخر، أن المجتمع والتاريخ يخضعان لقوانين ضرورية وعامة لانهما يتصفان بوحدة ووجود حقيقيين، ولهما طبيعة خاصة. مما سبق يتبين أن ثمة قوانين «ضرورية» و«عامة» تفرض وجودها على المجتمع والتاريخ، ونحن أطلقنا على هذه الضرورة اسم الضرورة الفلسفية، وهذه الضرورة تحكم بأن التاريخ يطوي مسيرته حسب قوانين قطعية وضرورية.

أما الجبر التاريخي الماركسي أو مايسمى بالجبر الاقتصادي فهو تعبير خاص عن الضرورة الفلسفية. هذه النظرية تركيب بين نظريتين أخيرين، إحداهما: الضرورة الفلسفية التي تقتضي عدم وجود حادثة بدون ضرورة، وحتمية وجود كل حادثة عند توفر عللها الخاصة، واستحالة وجودها عند عدم توفر تلك العلل. والنظرية الثانية: تقدم المؤسسات المادية للمجتمع على سائر المؤسسات، وقد أوضحناها من قبل.

هاتان النظريتان تستلزمان الجبر المادي للتاريخ، أي حتمية اتباع البناء العلوي للبناء التحتي، وحتمية تغير البناء الفوقي عند تغير البناء التحتي، وعدم إمكان تغيير البناء الفوقي دون تغيير البناء التحتي.

الماركسية تدعي أن هذا المبدأ هو الذي يعطي للاشتراكية الماركسية صفة «العلمية» ويصير منها قانوناً طبيعياً مثل سائر القوانين الطبيعية للعالم. لان وسائل الانتاج، باعتبارها الجزء الاساس من التكوين الاقتصادي للمجتمع، تطوى — استنادا الى المبدأ المذكور — مسيرتها التكاملية طبقاً لقوانين طبيعية، تماماً مثل أنواع النباتات والحيوانات التي استمرت في تكاملها التدريجي خلال مئات الملايين من السنين، وانتقلت في مسيرتها من نوع الى آخر خلال مراحل معينة. وكما إن التكامل والتبدل في نوع النباتات والحيوانات كان خارجاً عن إرادة هذه الاحياء وقصدها ورغبتها، كذلك تكامل وسائل الانتاج.

وسائل الانتاج تطوى خلال تكاملها التدريجي مراحل متعددة، وما أن تنتقل

الى مرحلة جديدة حتى تغير سائر شؤون المجتمع تغييراً جبرياً لا يمكن اجتنابه. ولا يمكن حدوث أى تغيير في البناء الفوقي للمجتمع قبل أن يبلغ تطور وسائل الانتاج مرحلته الخاصة من التكامل.

وتتهم الماركسية بالطوباوية كل أولئك الاشتراكيين وطلاب العدالة الذين يسعون الى إحلال العدالة والاشتراكية في المجتمع انطلاقاً من عواطفهم وتطلعاتهم للعدل، دون الالتفات الى الامكانيات التي ينبغي أن يوفرها تكامل وسائل الانتاج. يقول كارل ماركس في مقدمة كتاب «رأس المال»:

«الدول السبابة في حقل التطور الصناعي نموذج لصورة المستقبل الذي ينتظر الدول التالية لها في قائمة التصنيع!... ولو بلغ المجتمع مرحلة استطاع فيها أن يكتشف القانون الطبيعي المتحكم في حركته، فانه غير قادر أن يقفز على مراحل نموه الطبيعي، وغير قادر على أن يجتازها عن طريق صدور القرارات لكنه يستطيع أن يقلص مدة الحمل، ويخفف آلام الولادة».

ماركس يشير في القسم الاخير من عبارته المذكورة الى نقطة دقيقة، فهو يرد بشكل غير مباشر على شبهة قد تطرأ على الأذهان بشأن تكامل المجتمع. إذ قد يخطر في الذهن أن القوانين المتحكم في مسيرة تكامل المجتمع هي قوانين ميكانيكية يستطيع الانسان — بعد اكتشافها — أن يتحكم في حركة المجتمع ويخضعها لسيطرته، تماماً كما يتحكم في الظواهر الطبيعية كالأمراض والسيول والعواصف بعد أن يكتشف قوانينها، وبذلك يقلل من أخطارها وأضرارها.

ماركس في نهاية الفقرة المذكورة يستهدف التأكيد على أن تحرك المجتمع وانتقاله من مرحلة الى أخرى هو من نوع الحركات والتغيرات الديناميكية، أي من

١ — أي إن الصناعة والتكنولوجيا للدول الصناعية تسير في مظاهر البناء العلوي لهذه الدول في خط معين واحد لا يقبل التغيير. فالوضع السائد في الدول الصناعية الحالية نموذج للوضع الذي سيسود في مستقبل الدول التي لم تبلغ درجة تطور الدول الصناعية القائمة، ولا يمكن لمجتمع أن يطوى مسيرته التكميلية دون أن يمر في المرحلة الحالية للدول الصناعية.

نوع الحركات الذاتية الداخلية للأشياء، مثل نمو النباتات والحيوانات، لانظير الحركات الميكانيكية الناشئة عن عوامل محررة خارجية كالحركات الفنية والصناعية وكحركة تطور وسائل القضاء على الميكروبات وإبادة الحشرات. كشف قوانين العلاقات الميكانيكية بين أجزاء الطبيعة يؤدي الى السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لصالح الانسان، أما كشف قوانين العلاقات الديناميكية الذاتية الداخلية للطبيعة فليس له عطاء سوى إتاحة الفرصة للانسان كي يسير وفق هذه القوانين.

فالانسان — حين يكتشف القوانين المتحركة في نمو النباتات والحيوانات فانما يكتشف قوانين جبرية لا يستطيع أن يتخذ منها موقفاً سوى التسليم والرضوخ. ماركس يعنى في عبارته المذكورة أن النمو الاجتماعي للانسان — باعتباره تابعاً لنمو وسائل الانتاج وتكامل هذه الوسائل — هو نوع من النمو الديناميكي الذاتي الداخلي، ولا يمكن أن يكون لعلم الانسان ووعيه أثر في تغيير مسيره وشكله، والانسان مُجبر على أن يطوي المراحل الخاصة للتكامل الاجتماعي كما يطوي الجنين مراحل نموه في الرحم. ولا بد من أن يتخلل الانسان عن فكرة القفز فوق هذه المراحل أو الانتقال الى مرحلة نهائية دون اجتياز المرحلة الوسطى، أو الوصول الى المرحلة النهائية عن غير الطريق المعين الذي يقرره التاريخ.

مع أن الماركسية تعتقد بعدم تأثير اكتشاف قوانين علم الاجتماع وفلسفة التاريخ على مسيرة التغيير الاجتماعي، فانها تشيد بعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ.

٦ — هذه النظرية الماركسية في مسيرة التكامل الاجتماعي تشبه نظرية سقراط في حركة الذهن البشري الفطرية، فهو في تعاليمه مارس طريقة طرح الاسئلة معتقداً أن الذهن البشري — لو طرحت عليه أسئلة بشكل منظم دقيق قائم على أساس معرفة دقيقة بالعمل الذهني — يقدم الاجوبة مسبقاً بحركة فطرية جبرية، ولا حاجة لتعليمه من الخارج.

سقراط، الذي كان ابن قابله، يقول: أنا أتعامل مع الأذهان كما تتعامل أمي مع النساء الحوامل، فالغالبه لا تولد الطفل، طبيعة الام هي التي تولد الطفل في الوقت المحدد، غير أنه لا يمكن التخلي عن القابله التي تبقى ترافق حركة الولادة، كي لا يطرأ أمر غير طبيعي يضر بالام أو الطفل.

وتؤكد أن الاشتراكية العلمية ليست الاكتشاف هذه القوانين. وتعتقد أن معطيات هذه القوانين تتلخص في رفض الاشتراكية الطوباوية (التخيلية) وفي منح قدرة توقع أحداث المستقبل.

في إطار الاشتراكية العلمية وعلم الاجتماع يمكن — في اعتقاد الماركسية — دراسة وضع مجتمع من المجتمعات لنتبين المرحلة التي يعيشها هذا المجتمع، كما يمكن توقع مستقبله، وفهم المرحلة التي يمضيها جنين الاشتراكية في رَجَم ذلك المجتمع، وهكذا معرفة زمن ولادة هذا الجنين، وبذلك يُطرح جانباً كل توقع جزائي، فلا نتوقع انتقال المجتمع الاقطاعي الى مجتمع اشتراكي، كما أننا لا يمكن أن نتوقع ولادة طفل في الشهر الرابع من عمره الجنيني.

الماركسية تذهب الى تقسيم مسيرة الحركة الذاتية الديناميكية للمجتمعات الى أربع مراحل هي: الاشتراكية البدائية، ومرحلة الرق، والمرحلة الرأسمالية والمرحلة الاشتراكية. وأحياناً تقسم كل واحدة من المراحل الثلاث الاخيرة الى قسمين، فتصبح مراحل مسيرة البشرية سبع مراحل.

٣ — كل مرحلة من مراحل التاريخ تختلف عن بقية المراحل في النوع والماهية. كما إن الاحياء تنتقل من ماهية الى ماهية أخرى ومن نوع الى نوع آخر، كذلك المراحل التاريخية.

من هنا، كل مرحلة تاريخية لها قوانينها المعينة، ولا يمكن تعميم قوانين مرحلة معينة على المراحل الاخرى. كما إن الماء خاضع لقوانين السوائل مادام ماءً، فإذا تبدل الى بخار خضع لقوانين الغازات، كذلك المجتمع يخضع لقوانين المرحلة القائمة. فالمجتمع الاقطاعي — مثلاً — يخضع لقوانين إدارية خاصة، ولا يمكن إبقاء هذه القوانين في المرحلة الرأسمالية. فالقوانين لا يمكن أن يكتب لها الخلود في المجتمع. وهذه المسألة إحدى نقاط افتراق المادية التاريخية عن الدين، وخاصة الاسلام الذي يطرح على البشرية مجموعة قوانين خالدة دائمة.

جاء في ملحقات الطبعة الثانية لكتاب «رأس المال»:

«كل مرحلة تاريخية لها قوانينها الخاصة... وكلما انتقلت الحياة من مرحلة الى أخرى فان قوانين جديدة ستديرها. الحياة الاقتصادية في نموها التاريخي ذات نفس الظواهر التي نشاهدها في الفروع الاخرى لعلم الاحياء... الكيانات الاجتماعية متميزة قَدَر تمايز الكيانات الحيوانية والنباتية عن بعضها»^١

٤ - تطور وسائل الانتاج أدى الى ظهور الملكية الخاصة في فجر التاريخ، وانقسم المجتمع الى طبقتين، مستغلة (بكسر الفين) ومستغلة (بفتح الفين)، وهذا ان القطبان يشكلان المجتمع منذ بداية التاريخ حتى الآن، وهذا ان القطبان في صراع مستمر.

انقسام المجتمع الى هذين القطبين لا يعني طبعاً انتماء جميع قبات المجتمع الى أحد هذين القطبين، بل يعني أن هاتين المجموعتين تشكلان العامل المؤثر في مصير المجتمع، وسائر الفئات تابعة لهاتين المجموعتين الاساسيتين.

يقول صاحب كتاب «المراجعة من ماركس حتى ماو»:

«نجد نوعين مختلفين من التقسيم الطبقي والصراع الطبقي عند ماركس وأنجلز، الاول: تقسيم ثنائي، والاخر: تقسيم متعدد. وتعريف الطبقة يختلف في كل من التقسيمين عن الآخر. في التقسيم الاول تعريف الطبقة مجازي^٢، وفي الثاني واقعي...»

يسمى أنجلز في مقدمة كتابه: (حرب المزارعين الالمانيين) أن يوائم بين هذين التقسيمين، ليعمل منهما تقسيماً واحداً. فهو يذهب الى أن المجتمع ينقسم الى طبقات متعددة، وفي داخل كل طبقة مجموعات مختلفة، لكنه يعتقد أن الطبقة البرجوازية والطبقة البروليتارية هما اللتان تنهضان فقط برسالة تاريخية حاسمة،

١ - نقلا عن: المراجعة، ٢٢٥.

٢ - المقصود من الطبقة الواقعية هو المجموعة التي تحيا حياة اقتصادية مشتركة ونحس بآلام مشتركة، أما الطبقة المجازية فتعني المجموعات ذات الانماط المعيشية المختلفة المؤمنة - في الوقت نفسه - بأيديولوجية واحدة.

لأنهما يشكلان وحدهما القطبين المتضادين الحقيقيين للمجتمع»^١.

كما إن من المستحيل — في رأي الماركسية — تقديم البناء العلوي للمجتمع على البناء التحتي، كذلك من المستحيل أن يبقى البناء العلوي موحدًا حين ينقسم البناء التحتي (العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وعلاقات الملكية) الى قطبين مستمرّ ومستمر. فكل مظاهر البناء العلوي تنقسم هي أيضا الى قطبين متضادين: الضمير الاجتماعي، والتصور، والايديولوجية، والاخلاق، والفلسفة. فالمكانة الاجتماعية والاقتصادية لكل طبقة هي انطلاق نوع خاص من التفكير والتصور والذوق وطريقة التفكير والاتجاه والمواقف الاجتماعية. ولا تستطيع أية طبقة أن تتجاوز مكانتها الاقتصادية في مشاعرها وذوقها وطريقة تفكيرها.

«الدين» و«الحكومة» هما الظاهرتان الوحيدتان اللتان لا تنقسمان — في نظر الماركسية — الى قطبين متضادين لأنهما من مختصات الطبقة المستثمرة (بكر الميم) ومن اختراعها لغرض استسلام الطبقة المستثمرة وإيقاعها في الأسر. غير أن الطبقة المستثمرة — باعتبارها صاحبة القوى المادية في المجتمع — تفرض ثقافتها بما في ذلك الدين على الطبقة الأخرى. من هنا فالثقافة المهيمنة والتصور المهيمن والأفكار المهيمنة والأخلاق المهيمنة والأذواق والمشاعر المهيمنة وهكذا الدين المهيمن كلّها من إفرازات الطبقة المستثمرة. وثقافة الطبقة المستثمرة مضطهدة مثل أصحابها، ولا مجال لها للنمو. يقول ماركس في: «الايديولوجية الألمانية»:

«أفكار الطبقة الحاكمة في كل عصر هي الأفكار الحاكمة في ذلك العصر. أي إنّ الطبقة ذات القوى المادية الحاكمة في المجتمع تمتلك القوى المعنوية الحاكمة في ذلك المجتمع أيضا... الأفكار الحاكمة ليست تعبيراً فكرياً عن العلاقات المادية الحاكمة، أي العلاقات التي أوجدتها الطبقة الحاكمة، وهي أفكار تعبر عن سيطرة تلك الطبقة.

الأفراد الذين يشكلون الطبقة الحاكمة يمتلكون فيما يمتلكون وعياً، ومن هنا فهم يفكرون... أي إنهم يمتلكون قوة التفكير وطرح الأفكار وتوزيعها وتنظيمها، وأفكارهم هي أفكار العصر المهيمنة»^١

القطب الحاكم المستثمر رجعي بالذات محافظ تقليدي، وثقافته، التي هي الثقافة الحاكمة، ثقافة مفروضة بالقوة ورجعية وتقليدية ومشدودة بالماضي. أما القطب المستثمر الأسير فهو ثوري بالذات وتقدمي ومنشد بالمستقبل. فالسقوط تحت وطأه الاستثمار شرط لازم للثورية. أي إن هذه الطبقة المستثمرة هي وحدها المؤهلة للانصاف بالثورية.

صاحب كتاب «المراجعة» ينقل عبارة أنجلس المذكورة أعلاه من مقدمة (حرب المزارعين الالمانيين)، ثم يعلق عليها قائلاً:

«بعد عام على انتشار هذه المقدمة، أصدر مؤتمر الاشتراكيين الالمانيين في — غويا — بياناً جاء فيه: كل الطبقات أمام الطبقة العاملة هي فئات رجعية. وماركس انتقد هذه الجملة بشدة. غير أننا لو أردنا أن نكون منطقيين فعلينا الاعتراف بأن هؤلاء الاشتراكيين المساكين لم يكونوا قادرين على أن يعلنوا غير ذلك، لأنهم لم يستطيعوا أن يميزوا بين التقسيم الثنائي والتقسيم المتعدد لدى ماركس. وماركس في (البيان الاول) عرف الصراع الحالي بأنه صراع بين البروليتاريا والبرجوازية، وقال: إن الطبقة البروليتارية هي الطبقة الوحيدة المتصفة بالثورية الحقيقية بين جميع الطبقات المعارضة للبرجوازية»^٢.

ماركس في بعض أقواله صرح أن الطبقة البروليتارية هي الطبقة الوحيدة التي تتحلّى بجميع الخصائص والظروف المؤهلة للثورية، وهذه الظروف عبارة عن:

١ — الاستثمار والانتاج (أي إن هذه الطبقة مستثمرة ومنتجة أيضاً).

٢ — فقدان الملكية (وهذه الخاصية مع الخاصية الاولى يشترك فيهما

١ — الإيدولوجية الالمانية، الترجمة الفارسية، ص ٦١.

٢ — المراجعة، ص ٣٤٧.

الفلاحون أيضاً)

٣ - التنظيم الذي يستلزم التمرکز والتجمّع (وهذه الصفة من مختصات طبقة البروليتاريا التي يعمل أفرادها مجتمعين متعاضدين، ولا تنطبق على المزارعين المتفرقين في عملهم).

ماركس يقول عن الخاصية الثانية:

«العامل حرّ بمفهومين، حرّ في بيع طاقة عمله، ومتحرّر من كل ملكية». وحول الخاصية الثالثة جاء في «البيان الاول»: «نمو الصناعة لايزيد في عدد البروليتاريا فحسب، بل يجعل منها جمهوراً متمركزاً ملفتاً للأنظار ولذلك تزداد قوة البروليتاريا ويصبح أفراد هذه الطبقة واعين على قدرتهم»^١. المبدأ المذكور يمكن أن نسميه «مبدأ التطابق بين القاعدة الايديولوجية، والقاعدة الطبقيّة والاجتماعية»، واستناداً الى هذا المبدأ كل طبقة تُنتج نوعاً من الفكر والاخلاق والفلسفة والفن والشعر والأدب ونظائرها بشكل يتناسب مع وضعها المعاشي. كما يمكن أن نسميه «مبدأ الانطباق بين منطلق كل فكر، واتجاه هذا الفكر». أي إن كل فكر ونظام أخلاقي أو ديني يتجه نحو مصالح الطبقة التي انطلق منها. ومن المستحيل أن ينطلق نظام فكري من طبقة ويتجه نحو مصالح طبقة أخرى، أو نحو تأمين مصالح الانسانية بشكل عام دون أن يكون له اتجاه طبقي. الفكر يتخذ طابعاً إنسانياً لا طبقياً حين تتكامل وسائل الانتاج الى درجة تزول معها جميع الطبقات. أي أن زوال التضاد الطبقي يؤول الى زوال التضاد بين المنطلقات الفكرية. وبزوال التضاد بين المنطلقات الفكرية يزول التضاد بين الاتجاهات الفكرية أيضاً.

ماركس في بعض مؤلفات فترة شبابه (مقدمة على نقد هيغل لفلسفة الحقوق) ركز على الجانب السياسي للطبقات (الحكام والمحكومين) أكثر من تركيزه على الجانب الاقتصادي، ومن هنا ذهب بالضرورة الى أن ماهية الصراع الطبقي هي

صراع من أجل الحرية وكسر القيود.

وضع ماركس لهذا الصراع مرحلتين: المرحلة الجزئية السياسية، والمرحلة العامة الانسانية. وقال: إن ثورة البروليتاريا — وهي آخر مراحل ثورة المسحوقين في التاريخ — ثورة أساسية، أي ثورة من أجل التحرير العام للانسان، والقضاء على كل ألوان السيطرة والاستغلال، وكيف تستطيع طبقة البروليتاريا أن تتجاوز إطار طبقته وتفكر تفكيراً إنسانياً؟ يجب ماركس «إن عبودية هذه الطبقة أساسية، ولذلك فان ثورتها أساسية أيضاً، وهذه الطبقة لم تتعرض لظلم تاريخي خاص، بل تعاني من وطأة نفس الظلم ومن هنا فان دورها هو المطالبة بالعدالة وتحرير الانسان».

ماركس بعبارته هذه يريد أن يقدم مبرراً يجعل بموجه التفكير الانساني لطبقة البروليتاريا منسجماً مع مفاهيم المادية التاريخية، لكن هذا المبرر شاعري أكثر من أن يكون واقعياً لان نهوض الطبقة البروليتارية من أجل المطالبة بنفس العدالة، لا من أجل المطالبة بحقوق خاصة، يعني أن الطبقة الرأسمالية تمارس الظلم من أجل الظلم لا من أجل الاستغلال. وهذا مفهوم مثالي لا ينسجم مع المادية التاريخية.

مبدأ «تطابق المنطلقات الايديولوجية والمكانة الطبقية» يفرض — إضافة الى تطابق منطلق الفكر واتجاهه — تطابق نزعة الفرد الى مدرسة فكرية معينة ومنطلقه الطبقي. أي إن الفرد يتجه بطبيعته نحو الفكرة المدرسية التي انطلقت من طبقته وانجهت نحو تحقيق مصالح طبقته.

وتعتقد الماركسية أن هذا المبدأ مفيد للغاية في فهم ماهية الايديولوجيات وفي فهم اتجاهات الطبقات الاجتماعية.

٥ — النتيجة الخامسة هي الدور الضئيل للأيديولوجية والتوجيه والدعوة والتبليغ والموعظة وأمثالها من شؤون البناء الفوقي، في اتجاه المجتمع والطبقات الاجتماعية. وهذه الامور لا يمكن أن تغير وجدان الانسان — كما هو متصور —، لأن وجدان الفرد وليد طبقته ومكانته الاجتماعية، ولا يستطيع المحتوى الداخلي للفرد أن يتجاوز إطار مكانته الطبقية. والتصور بأن التوجيه والدعوة والموعظة عوامل قادرة

على أن تكون منطلق التغيير الاجتماعي إنما هو تصور مثالي عن المجتمع والتاريخ. مما تقدم تذهب الماركسية إلى أن ((الثقافة)) و ((الروح الاصلاحية)) و ((الثورية)) تنطلق ((ذاتياً)) في الانسان. أي إن الحرمان الاقتصادي هو الذي يلهم ذاتياً روح الثقافة والاصلاح والثورية، لا عوامل التعليم والثروة الخارجية. وإن شئت فقل — على الاقل — إن المكانة الطبقة نهيء الارضية اللازمة للانصاف بالصفات الثقافية والاصلاحية والثورية.

أكثر ما تستطيع الأيديولوجية وعمليات التوجيه والتثقيف أن تنهض به في هذا المجال هو توعية الطبقة المحرومة على مكانتها الطبقة، وبتعبير بعض الماركسيين تستطيع أن تنقل ((الطبقة في ذاتها)) الى ((الطبقة من أجل ذاتها)). فالفكر الوحيد الذي يستطيع أن يحرك طبقة، في المجتمع الطبقي، هو توعية الطبقة على مكانتها وعلى ما يحيط بها من استثمار. أما الأفكار الانسانية العامة فلا أثر لها في مجتمع طبقي منقسم الى مستثمر ومستثمر، ومنقسم الى وجدانيين اجتماعيين لا يفهم أحدهما الآخر.

التوجيه الفكري الانساني يستطيع أن ينهض بدوره حين تتوطد حكومة البروليتاريا، وينتفي التقسيم الطبقي في المجتمع، ويعود الانسان الى ذاته الواقعية، أي الى الانسانية الخالية من الطبقات، ويتوحد وجدان الانسان الذي مزقته الملكية. التوجيه الفكري في هذه المرحلة سيكون انعكاساً عن الوضع الاستراكي. وكما إن الاشتراكية لا يمكن فرضها في مرحلة تاريخية سابقة لها من مراحل التاريخ، كذلك التوجيه الفكري لطبقة معينة لا يمكن فرضه على طبقة أخرى، إذ لا يوجد فكر إنساني مشترك.

فالمجتمع الطبقي لا يمكن أن تسوده — في رأي الماركسية — أيديولوجية عامة خالية من النزعات الطبقة، لأن كل أيديولوجية تظهر في المجتمع الطبقي، تحمل حتماً طابع طبقته الخاصة، ولو ظهرت مثل هذه الايديولوجية بالفرض المحال فلا تستطيع أن تنهض بدور في المجتمع. مما تقدم تستنتج الماركسية إن الدعوات الدينية

أو التي تنطلق باسم الدين منادية بالعدالة والانصاف والمساواة هي على الأقل خيالية، إن لم تكن مخادعة.

٦ - النتيجة الاخرى التي نستنبطها من المادية التاريخية هي إن منطلق القادة الثوريين والطلبيين والمكافحين يجب أن يكون بالضرورة الطبقة المسحوقة. يَنتُ الماركسية أنَّ الطبقة المسحوقة هي الطبقة الوحيدة المؤهلة للانصاف بالتقدمية والثورية والتغييرية، وأوضحت أنَّ العوامل الخارجية لا تأثر لها سوى نوعية أفراد الطبقة على الصراع الطبقي. ثم ذهبت بعد ذلك الى أنَّ الأفراد العاملين على هذه التوعية ينبغي أن يكونوا شركاء في هموم وآلام تلك الطبقة، وإلاَّ لما اتصفوا بهذا الوعي الذاتي.

كما إنَّ من المستحيل تقدم البناء الفوقي لمجتمع على البناء التحتي، وكما إنَّ من المستحيل تقدّم الشعور الاجتماعي لطبقة على مكانتها الطبقيّة. كذلك من المستحيل بروز ((قائد)) يتخطى طبقة التي ينتمي إليها، ويتجه نحو أهداف تتجاوز أهداف طبقة. من هنا يستحيل نهوض فرد من الطبقة المستثمرة ضد مصالح طبقة ولصالح الطبقة المسحوقة.

يقول صاحب كتاب ((المراجعة)):

((المسألة الجديدة الاخرى في كتاب - الايديولوجية الألمانية - ترتبط بتحليل الوعي الطبقي. ماركس هنا يذهب - خلافاً لما ذهب إليه في مؤلفاته السابقة - إلى أن الوعي الطبقي ينفرد من الطبقة نفسها، ولم يدخل عليها من الخارج. الوعي الحقيقي ما هو إلا أيديولوجية تضفي على مصالح الطبقة شكلاً عاماً. ولكن هذا لا يمنع من أن يكون هذا الوعي قائماً على أساس وعي ذاتي للطبقة على مصالحها. على أي حال لا يمكن أن تبلغ الطبقة درجة نضجها دون توفر الوعي الطبقي الخاص بها.

هذه المسألة تستوجب - في رأي ماركس - تقسيما بين العمل الفكري (العمل الأيديولوجي والقيادي) والعمل المادي داخل الطبقة. بعض الافراد يصبحون مفكري هذه الطبقة، والآخرين يتخذون موقفاً أقرب الى تقبل هذه الأفكار والأوهام والانفعال بها)).^١

ويقول صاحب ((المراجعة)) أيضا محلاً نظرية ماركس في المانيفست وفي ((فقر الفلسفة)):

«بهذا الترتيب، البروليتاريا نفسها هي التي تحصل على الوعي الطبقي لتتحول إلى - طبقة من أجل نفسها - نتيجة كفاحها الاقتصادي الذاتي. وهذا التغيير لا يتأتى من «منظرين» خارج الحركة العمالية ولا من الأحزاب السياسية. ماركس يعيب على الاشتراكيين الخياليين لأنهم مع اتصافهم بالخصلة البروليتارية لا يمعنون النظر في الاندفاع الذاتي التاريخي للبروليتاريا وفي حركتها السياسية الخاصة.. ويريدون أن يضعوا أفكارهم الخيالية مكان التنظيم التدريجي والاندفاع الذاتي الطبقي للبروليتاريا».^٢

هذا المبدأ هام أيضا - في منطق الماركسية - باعتباره وسيلة لفهم المجتمع والاتجاهات الاجتماعية ومعرفة اتجاهات الافراد، وخاصة أذعياء القيادة وإصلاح المجتمع.

مما تقدم اتضح أن ماركس وأنجلس لا يؤمنان بوجود طبقة مثقفة خارج الطبقة ومستقلة عنها، ولا يمكنهما أن يذهبا إلى غير ذلك، لأن مبادئ الماركسية تفرض عليهما مثل هذا الايمان. وإذا رأينا ماركس قد خالف ذلك في بعض مؤلفاته، فانما خالف الماركسية، وسنرى بعد ذلك أنه خالف هذه القاعدة مراراً.

هذه القضية - قضية الانتماء الطبقي للفئة المثقفة - تطرح سؤالاً حول مكانة ماركس وأنجلس. فهما لا ينتميان الى طبقة البروليتاريا. إنهما من الفلاسفة لا من

١ - المراجعة، ص ٣١٤.

٢ - المراجعة، ص ٣١٩، ٣٢٠.

العمال. ومع ذلك قَدِّمًا أكبر نظرية عمالية.

جواب ماركس على هذا السؤال لا يخلو من طرافة. يقول صاحب «المراجعة»:

«ماركس يندر أن يتحدث عن المثقفين. ويبدو أنه لا يعتبرهم فئة خاصة، بل جزء من الطبقات الأخرى وخاصة الطبقة البرجوازية. وفي كتاب — ١٨ برومر — يعتبر أعضاء الأكاديميات والصحفيين والجامعيين والقضاة مثل القساوسة والضباط جزء من الطبقة البرجوازية وفي المانيفست، حين يتحدث ماركس عن مفكري الطبقة العاملة الذين يفتقدون المنشأ البروليتاري من أمثاله هو وأمثال أنجلس، فإنه لا يعرفهم كمثقفين، بل، يعرفهم على أنهم — مجموعة من الطبقة الحاكمة... هبطت في البروليتاريا... وقدمت عناصر عديدة لتعليم البروليتاريا وتربيتها»^١

ولا يوضح ماركس كيف هبط هو وماركس من سماء الطبقة الحاكمة الى أرض الطبقة المحكومة وأنزلا معهما عناصر تعليم البروليتاريا وتربيتها.. فالفرصة التي تحققت لماركس وأنجلس من هذا الهبوط لم تتحقق لآدم أبي البشر الذي هبط على الأرض حسب الروايات الدينية.

ماركس لا يوضح أيضا كيف نشأت أيديولوجية تحرير طبقة البروليتاريا في أحضان الطبقة الحاكمة. ولم يبين أن هذا «الهبوط» خاص بهما أم إنه ممكن للآخرين أيضا. تُرى إذا كان هذا «الهبوط» ممكنا، فهل يمكن «العروج» أيضا؟!.

نقد المادية التاريخية

أوضحنا فيما سبق أسس المادية التاريخية ونتائجها، ونبدأ الآن بنقدها، وقبل ذلك لابدّ من توضيح خطتنا في هذا النقد.

نحن في هذا الفصل لانستهدف نقد نظريات ماركس في مجموع مؤلفاته، ولانقد الماركسية بشكل عام، بل نريد نقد «المادية التاريخية» التي هي أحد أركان الماركسية.

نقد نظريات ماركس يعنى دراسة مجموع النظريات التي تركها ماركس في كتاباته خلال عصور حياته المختلفة، وهي تشمل على تناقضات عديدة، ومثل هذه الدراسة قام بها أفراد عديدون في الغرب، وأفضل من أجراها في إيران - حسب اطلاعى - صاحب كتاب «المراجعة من ماركس الى ماو»^١.

ونقدنا للمادية التاريخية هنا يستند الى مبادئ ماركس القطعية المسلم بها، والى النتائج القطعية التي تفرزها تلك المبادئ، ولا نبحث خلال هذا النقد في أقوال ماركس، المليئة بالتناقض، عمّا إذا كان قد صرّح بشئ خلاف تلك المبادئ والنتائج.

لأن هدفنا الأساس نقد المادية التاريخية لانتقد نظريات ماركس.

من الغريب أن ماركس في كتبه الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية ينطرق مراراً إلى المادية التاريخية، لكنه قلماً يهتم بمبادئ المادية التاريخية حين يحلل ويفسر الأحداث الواقعية في زمانه. والتناقضات في أقوال ماركس لا تقتصر على ذلك، بل إن كتابات ماركس مليئة بالتناقض في مختلف المجالات، أي إنه ينحرف نظرياً أو عملياً عن الماركسية. هذه التناقضات فُسرت بأشكال مختلفة:

بعضهم اعتبر ذلك يعود إلى عدم نضجه في السنين الأولى لأعماله العلمية. لكن هذا التبرير لا يقوى على النهوض، لأن كثيراً من مبادئ الماركسية المعروفة اليوم هي حصيلة فترة أوائل وأواسط حياته العلمية، وإن كثيراً من تراجعاته بما في ذلك تحليل بعض حوادث زمانه تعود إلى الفترة الأخيرة من حياته.

وآخرون أرجعوا سبب هذه التناقضات إلى الثنائية في شخصية ماركس. فقالوا: ماركس فيلسوف ومنظر من جهة، وهذه الصفة تتطلب منه أن يكون مبدئياً جازماً قاطعاً يسعى إلى إقحام الظواهر الخارجية في إطار نظرياته، وهو من جهة أخرى ذو شخصية علمية وروح علمية، وهذه الروح تتطلب منه أن يستسلم للواقع ويتبعه عن الجزم بأي مبدأ.

وهناك من يميز بين ماركس والماركسية، ويدعي أن ماركس وأفكاره مرحلة من مراحل الماركسية. فالماركسية في جوهرها مدرسة تتجه نحو التكامل. ومن هنا فلا ضير أن تتجاوز الماركسية نفس ماركس. وبعبارة أخرى، وجود مؤاخذات على ماركسية ماركس التي هي مرحلة الطفولة من الماركسية لا يعني وجود مؤاخذات على الماركسية. لكن أصحاب هذا التبرير لم يبينوا لنا الجوهر الأساس للماركسية؟ فتكامل المدرسة الفكرية يتطلب وجود أسس ثابتة، وما يطرأ من تغيير فإنما يطرأ على الفروع لا على الأصول، وإلا لما بقي فرق بين نسخ النظرية وتكاملها. وإذا ألغينا شرط بقاء الأسس الثابتة فلماذا لم نبدأ من فلاسفة سبقوا ماركس مثل هيغل وسان سيمون وبرودون؟! لماذا لا نطلق اسم المدرسة العيقلية والسان سيمونية والبرودونية

ونعتبر الماركسية مرحلة من مراحل تكامل هذه المدارس؟

نعتقد أن سبب تناقضات ماركس يعود إلى أن ماركس كان أقل ماركسية من كثير من الماركسيين. ويُذكر أن ماركس كان يشرح أمام مجموعة من الماركسيين نظرية تخالف بعض نظرياته السابقة، فلم يطق الحاضرون سماعَ هذا الشرح، فما كان من ماركس إلا أن قال لهم: أنا لست ماركسياً بقدركم. ويُقال أنه ردّد في أواخر حياته: لست ماركسياً.

إنفصال ماركس عن الماركسية في بعض النظريات يعود إلى أن ماركس كان أذكى من أن يكون ماركسياً خالصاً، وأفطن من أن يلتزم بالماركسية مائة في المائة، لأن الالتزام التام بالماركسية يحتاج إلى «ثني من البلاهة». المادية التاريخية — كما أوضحنا — ذات «أسس» و «نتائج» لا يستطيع ماركس «العالم» أن يلتزم بها، بل ولا يستطيع ماركس «الفيلسوف» والمفكر أن يظل ملتزماً بها دوماً.

ولنبداً الآن بالنقد:

١ — إفتقاد الدليل

كل نظرية فلسفية تاريخية بحاجة إلى دليل قائم إما على التجارب العينية الواقعية الموجودة في زمن صاحب النظرية أو زمن سابق له، وإما على الاسس المنطقية والفلسفية الثابتة.

نظرية المادية التاريخية لا تستند إلى أي واحد من هذه الأدلة. الوقائع التي عاصرها ماركس وأنجلس لم تأت مؤيدة لهذه النظرية، حتى اضطر أنجلس إلى الاعتراف بخطأ ماركس وخطئه في التأكيد على أهمية الاقتصاد أكثر مما يلزم. كما إن الوقائع التاريخية التي سبقت ماركس لا تؤيد هذه النظرية أيضاً. وخير دليل على ذلك ما يكتبه الماركسيون أنفسهم عن التاريخ، إذ نراه يُقحمون بشكل قسري واضح أحداث التاريخ في قوالب المادية التاريخية. مثل ما فعل صاحب كتاب «قال

الحكيم» و «كتاب تاريخ العالم.....»^١

٢ - مراجعة^٢ المؤسسين

ذكرنا من قبل أنَّ ماركس يطلق على المؤسسة الاقتصادية اسم «البناء التحتي» وعلى سائر المؤسسات الاجتماعية اسم «البناء الفوقي» وهذا يعني طبعاً تبعية كلِّ المؤسسات الاجتماعية للمؤسسة الاقتصادية. وذكرنا أيضاً أنَّ ماركس يعتبر تأثير الاقتصاد على سائر شؤون المجتمع تأثيراً من جانب واحد. أي إنَّ العوامل الاقتصادية ذات تأثير حاسم وسائر الشؤون الاجتماعية متأثرة.

وأراء ماركس هذه - إن لم يكن قد صرَّح بها حرفياً - فهي نتيجة لامناص منها لنظريات ماركس بشأن تقدُّم المادة على الروح، وتقدُّم الاحتياجات المادية على الاحتياجات المعنوية وتقدم الجانب الاجتماعي للإنسان على جانبه النفسي. غير أنَّ ماركس يطرح في هذا الصدد مسألة أخرى استناداً إلى المنطق الديالكتيكي، هي في الواقع إعادة نظر، بل تراجع إلى حدِّ ما عن المادية المطلقة للتاريخ، وهي مسألة التأثير المتبادل.

بناء على مبدأ التأثير المتبادل، ارتباط العلية ليس من جانب واحد، فكما إنَّ (ألف) علَّة (لباء) ومؤثرة عليه، كذلك (ب) علَّة (لألف) ومؤثرة عليه، أي إنَّ ثمة ارتباطاً عاماً وتأثيراً متبادلاً بين جميع أجزاء الطبيعة والمجتمع. لا أريد هنا أن أبين مدى صحة هذا المبدأ الديالكتيكي، بل أشير إلى أنَّ كلَّ أولوية وتقدُّم بين ظاهرتين - سواء بين المادة والروح، أو العمل والفكر، أو

١ - النسخة الخطية تنتهي إلى هذا الحد في شرح «افتقاد الماركسية إلى الدليل»، وواضح أن الشرح ناقص، لم يشير للاستاذ الشهيد إكماله قبل شهادته. نأمل أن نرمِّم هذا الموضوع في ملحق الجزء الثاني من هذا الكتاب بإذن الله.

٢ - الاتجاه نحو إعادة النظر - revisionisme - (المرجم).

المؤسسة الاقتصادية والمؤسسات الاجتماعية — ليس لها معنى استناداً إلى مبدأ التأثير المتبادل، طالما كان بين الظاهرتين ارتباط متبادل، واحتياج وجودي وشرط وجودي متبادلان.

ماركس في بعض مؤلفاته يمنع المؤسسة الاقتصادية الدور الكامل الأساس وغير الأساس دون أن يشير في الوقت نفسه إلى تأثير البناء العلوي على البناء التحتي (التأثير المتبادل). وفي بعض كتاباته يذهب إلى وجود تأثير متبادل بين البناء التحتي والبناء الفوقي، لكنه يعتبر البناء التحتي هو صاحب الدور الاصلي والنهائي. صاحب كتاب «المراجعة» ينقل عن كتابي «رأس المال» و«نقد على علم الاقتصاد» لماركس ما يؤكد على الدور الحاسم للاقتصاد ثم يقول:

«مع ذلك، ماركس أضاف إلى هذا التعريف، عن وعي وعن غير وعي، أن الأبنية الفوقية، مع أولوية البناء التحتي، تستطيع أن تلعب — الدور الاصلي — في المجتمع»^١.

ويسأل صاحب الكتاب عن الفرق بين الدور الحاكم الحاسم الذي تلعبه دوماً المؤسسة الاقتصادية في المجتمع، وهذا «الدور الاصلي» الذي تنهض به الابنية الفوقية. أي إن الابنية الفوقية — لو نهضت أحياناً بالدور الاصلي — فهي حاكمة وحاسمة. وهي عندئذ أبنية تحتية لافوقية، بينما الابنية التحتية تصبح فوقية.

أنجلس كتب رسالة في أواخر حياته إلى جوزيف بلوك جاء فيها:

«استناداً إلى الفهم المادي للتاريخ، العامل الحاسم في التاريخ عند آخر تخمين، هو إنتاج الحياة الواقعية وتجديدها.^٢ أنا وماركس لم نعلن أكرم من هذا في أي

١ — المراجعة، ص ٢٢٢

٢ — كما يقول صاحب المراجعة، أنجلس في استعماله عبارة «إنتاج الحياة الواقعية وتجديدها» عزف عن استعمال عبارة «الانتاج المادي والاقتصادي» التي كاد استعمالها في كتاب «نشأة العائلة والحكومة والملكية الخاصة»، وبذلك أدخل عامل انتاج أفراد البشر في حركة التاريخ مشيراً إلى أن العامل الاقتصادي ليس هو العامل الحاسم الوحيد، بل إن العامل الجنسي والعائلي له دور أيضاً. وهذا نوع من التراجع عن المادية التاريخية.

وقت من الأوقات، ولو أنّ هذا المفهوم قد مُسِّخَ بعد ماركس، حتى أضحيّ يعني أن العامل الاقتصادي هو العامل الحاسم الوحيد، وتغير الى عبارة جوفاء لا معنى لها.^١ الوضع الاقتصادي أساس، لكنّ ثمة عناصر أخرى لها أثرها الجادّ في كثير من الأحيان، بل أثرها الحاسم على أحداث الصراع في التاريخ مثل عناصر العوامل الفوقية، والشكل السياسي للصراع الطبقي ونتائجه، والأجهزة التي تستتب بعد الانتصار الظاهر، والأشكال القانونية، بل وحتى انعكاسات هذا الصراع الواقعي في أذهان المساهمين فيه، والنظريات السياسية والحقوقية والفلسفية، والمفاهيم الدينية، وتحوّل هذه المفاهيم الى أجهزة ظاهرية. كل هذه العوامل في حالة تفاعل مستمر، والحركة الاقتصادية تشقّ طريقها كضرورة وسط هذه الكتل اللامتناهية من المتناقضات».^٢

من العجيب أن يصف أنجلس عبارة «العامل الاقتصادي هو العامل الحاسم الوحيد» بأنها جوفاء لا معنى لها، مع أنها لم يقلها غير ماركس. إضافة الى ذلك، أنجلس يصرح أن «مايسميه بالعوامل الفوقية لها في كثير من الأحيان أثرها الحاسم على أحداث الصراع في التاريخ»، وهذا يعني أن الأثر الحاسم لا ينحصر بالعوامل الاقتصادية، فماذا تعني إذن عبارة «الحركة الاقتصادية تشقّ طريقها كضرورة وسط هذه الكتل اللامتناهية من المتناقضات»؟!

وأعجب من ذلك أن أنجلس يُلقِي تبعاً هذه الزلّات (أو المسخ على حد تعبيره) على عاتقه وعاتق ماركس ويقول:
«أنا وماركس نتحمل مسؤولية التأكيد على أهمية العامل الاقتصادي أكثر ممّا ينبغي. كنا مضطرين مقابل خصومنا الذين يُنكرون هذا الأصل إلى التاكيد عليه. ولذلك لم نتح لنا الفرصة ولا الوقت ولا الظروف المناسب لا عطاء العوامل المؤثرة

١ - صاحب كتاب المراجعة يعلّق على هذه العبارة قائلاً: إنها مراجعة بلا لفّ ودوران.

٢ - المراجعة ص ٢٨١ - ٢٨٢

الآخرى حقها»^١.

الى جانب تبرير أنجلس المذكور ثم تبرير آخر بشأن تطرف ماركس وأنجلس في تأكيدهما على العامل الاقتصادي، أصحاب هذا التبرير يرون أن هذا التطرف لا يعود الى مواجهة الخصوم بل الى مواجهة المنافسين المؤيدين لهذه النظرية، من أجل خلع سلاح هؤلاء المنافسين.

صاحب كتاب «المراجعة» يحلل كتاب «نقد علم الاقتصاد» حيث ركز فيه ماركس على العوامل الاقتصادية أكثر من كتاباته الأخرى — كما مرّ بنا سابقاً — ثم يقول:

«السبب الآخر لتدوين كتاب — نقد علم الاقتصاد — يعود الى انتشار كتاب لبرودون بعنوان — دليل المضارب في البورصة — وكتاب آخر لداريمون سير وبرودون.... وماركس، حين يرى منافسيه، أي أتباع برودون من جهة وأتباع لاسال من جهة أخرى، يستندون الى العوامل الاقتصادية بطريقة إصلاحية لائورية، يسعى الى انتزاع السلاح من أيديهم لاستخدام هذا السلاح بطريقة ثورية، وهذا الامر يتطلب صياغة العقائد بشكل قاطبي يجذب عامة الناس»^٢.

«ما وتي تونغ» في الصين حوّر مفهوم المادية التاريخية والعامل الاقتصادي بناء على الضرورة التي اقتضتها أوضاع الصين، وتبريراً للدور الذي نهضت به الثورة والقيادة هناك عملياً. وبلغت المراجعة على يد «ماو» درجة لم يبق معها من المادية التاريخية، ودور العامل الاقتصادي، وهكذا مما يسمى بالاشتراكية العلمية القائمة على أساس المادية التاريخية سوى الالفاظ والتلاعب بالكلمات. يقول «ماو» في رسالة التضاد، تحت عنوان «التضاد الاساس، والاتجاه الاساسي للتضاد»:

١ — ماركس وماركسيسم، ص ٢٣٥. إنه اعتذار أسوأ من الذنب، ويدلّ على إصرار وعناد وتضحية الحقيقة من أجل المصلحة.

٢ — المراجعة، ص ٢١٨ — ٢١٩

«...الاتجاه الاساس والاتجاه غير الاساس في تضاد معين يتبادلان الدور، وتبدل تبعاً لذلك خصائص الاشياء والظواهر ففى قسم من ممارسة عملية معينة، أو مرحلة من مراحل تكامل تيار متضاد، تجد (الف) يشكل الاتجاه الاساس و (ب) يشكل الاتجاه غير الاساس في ذلك التضاد. وفى مرحلة أخرى من مراحل التكامل أو في قسم آخر من تلك الممارسة العملية يتبادل هذا الاتجاهان مكانهما، تبعاً لشدة ارتفاع أو انخفاض قوة كل اتجاه في صراعة مع الاتجاه الآخر»

ثم يقول: «بعضهم يتصور أن هذه الاطروحة - أي أطروحة تبدل مكان الاتجاه الرئيسى - لا يصدق على قسم من المتضادات ويقول إن بعض العناصر تشكل دوماً الاتجاه الرئيسى في التضاد، ولا تبدل مكانها، مثل القوى المنتجة (في التضاد بين القوى المنتجة والعلاقات الانتاجية) ومثل التطبيق (في التضاد بين النظرية والتطبيق) وهكذا البناء التحتي الاقتصادي (في التضاد بين هذا البناء التحتي والبناء الفوقي). هذا اللون من الفهم خاص بالمادية الميكانيكية وبعيد كل البعد عن المادية الديالكتيكية. من الطبيعي أن يكون للقوى المنتجة والتطبيق والبناء التحتي الاقتصادي الدور الرئيسى الحاسم بشكل عام، ومن ينكر هذه الحقيقة فليس بمادي، مع هذا ينبغي أن نؤمن بنهوض العلاقات الانتاجية والنظرية والبناء الفوقي بدور رئيس حاسم في ظروف معينة. فحين تعجز القوى المنتجة عن النمو والتكامل دونما تغيير في العلاقات الانتاجية، سينهض التغيير في العلاقات الانتاجية بالدور الرئيسى الحاسم.

حين تدخل عبارة لينين: (لا يمكن لأية حركة ثورية أن توجد دون نظرية ثورية) في برنامج العمل اليومي، تكتسب النظرية الثورية، على صعيد الابتكار والنشر، دوراً رئيساً وحاسماً... وحين تقف العوامل الفوقية (السياسة، والثقافة...) أمام نمو البناء التحتي الاقتصادي وتكامله، تنهض التطورات السياسية والثقافية بالدور الرئيسى الحاسم. هل نحن بهذه الاطروحة ننقض المادية التاريخية؟ أبداً،

لأننا نؤمن أن المادة تعين الروح، والوجود الاجتماعي يعين الشعور الاجتماعي في التيار العام لتطور التاريخ. لكننا لا بد أن نؤمن في الوقت نفسه أن للروح تأثيراً متقابلاً على المادة، وهكذا الشعور الاجتماعي على الوجود الاجتماعي والبناء الفوقي على البناء التحتي الاقتصادي، وبهذا الشكل، نحن لا نتفقد المادية، وليس هذا فحسب، بل نرفض المادية الميكانيكية وندافع عن المادية الديالكتيكية^١.

مايقوله «ماو» في هذه الفقرة يناقض المادية التاريخية تماماً، لأنه يتحدث عن ظواهر يتكرر حدوثها في الواقع الخارجي دوماً، لكن المادية التاريخية لا تقرأها وتذهب الى أن تكامل القوى المنتجة هو الذي يغير العلاقات الانتاجية، والنظرية الثورية تتولد ذاتياً، والبناء الفوقي يتغير لزماً تبعاً لتغير البناء التحتي. ألم يصرح ماركس في مقدمته على كتاب «نقد الاقتصاد» بهذه العبارة؟: «القوى المنتجة للمجتمع تصطدم في مرحلة معينة من مراحل تكاملها ونموها بالعلاقات الانتاجية القائمة، أو بعلاقات الملكية التي هي الاصطلاح الحقوقي للعلاقات الانتاجية، بينما كانت القوى المنتجة تعمل من قبل داخل إطار تلك العلاقات.

هذه العلاقات التي كانت تشكل من قبل مظهر نمو القوى المنتجة، تغيرت الى موانع على هذا الطريق. وعند ذاك يبدأ عصر الثورة الاجتماعية. تفسير أساس الاقتصاد يؤدي الى هدم جميع البناء الفوقي العظيم بسرعة تزيد أو تنقص»^٢. عبارات «ماو» السابقة، التي يذهب فيها الى تقدم العلاقات الانتاجية على نمو القوى المنتجة من أجل شق الطريق أمام نمو القوى المنتجة، والى تقدم النظرية الثورية على الانبثاق الذاتي للفكر الثوري، والى تغيير البناء الفوقي من أجل تغيير البناء التحتي، هذه العبارات تعني تقدم الروح على المادة، وتعني أصالة المؤسسات

١ - أربع رسائل فلسفية، (الترجمة الفارسية) ص ٥٨-٥٩

٢ - ماركس و ماركسيسم، ص ٢٤٣

السياسية والفكرية واستقلالها عن المؤسسة الاقتصادية.. وهذا نقض صريح للمادية التاريخية.

حين يقول ماو: إذا اعتبرنا التأثير ذا جانب واحد فإننا ننقض المادية الديالكتيكية، فقله صحيح. ولكن ماذا سيكون موقفنا عندئذ من الاشتراكية المسماة بالعلمية القائمة على هذا التأثير من جانب واحد المضاد للمنطق الديالكتيكي، أي المضاد لمبدأ الترابط المتبادل الديالكتيكي؟

لا بد من انتخاب أحد طريقين: إما قبول ما يسمى بالاشتراكية العلمية ورفض المنطق الديالكتيكي، أو قبول المنطق الديالكتيكي ورفض الاشتراكية العلمية وما تقوم عليه من أساس هو المادية التاريخية.

أضف الى ذلك، لامعنى لقول ماو: «إننا نؤمن أن المادة تعين الروح، والوجود الاجتماعي يعين الشعور الاجتماعي في التيار العام لتطور التاريخ»، لأن تغير الاتجاه الرئيسي في التضاد يعني أن المادة تعين الروح أحياناً، وينعكس الامر أحياناً أخرى. والوجود الاجتماعي يعين الشعور الاجتماعي أحياناً، وأحياناً أخرى ينعكس الامر.

الحقيقة أن ما يقوله (ماو) تحت عنوان «تغير الاتجاه الرئيسي في التضاد» هو تبرير للماوية التي ظهرت ناقضة للمادية التاريخية الماركسية، وليست هذه الاطروحة تفسيراً للمادية التاريخية الماركسية، كما يتظاهر بذلك ماو.

(ماو) أثبت عملياً أنه، مثل ماركس، أذكى من أن يكون ماركسياً دائماً. فتورة الصين بقيادة (ماو) نقضت الاشتراكية العلمية والمادية التاريخية وهكذا نقضت الماركسية.

الصين بقيادة (ماو) أطاحت بنظام إقطاعي قديم عن طريق ثورة فلاحية، وأقامت مكانه النظام الاشتراكي، بينما لا يمكن للمجتمع الإقطاعي أن يبلغ المرحلة الاشتراكية - في رأي الاشتراكية العلمية والمادية التاريخية - ما لم يمر بالمرحلة الصناعية والرأسمالية، وما لم تبلغ المرحلة الصناعية ذروتها. المادية التاريخية تؤكد أن مراحل نمو المجتمع تشبه مراحل نمو الجنين،

وكما إن الجنين لا يستطيع أن يجتاز مرحلتين من مراحل نموه في آن واحد، كذلك المجتمع لا يمكن أن يبلغ مرحلته النهائية دون أن يمر بمرحل منظمة متوالية. غير أن (ماو) أثبت جدارته في انتزاع الطفل من رحم أمه ناضجاً سالماً وهو ابن أربعة أشهر. وأثبت - خلافاً لمزاعم ماركس - أن القيادة، والتعليمات الحزبية، والتنظيم السياسي، والنظرية الثورية، والوعي الاجتماعي - وهي العناصر التي أطلق عليها ماركس اسم الشعور، واعتبرها من عناصر البناء الفوقي ورفض أصالتها - قادرة على تغيير العلاقات الانتاجية، وعلى تصنيع البلاد، وبهذا الشكل تجاهل عملياً ما تدعيه الاشتراكية المسماة بالعلمية.

ما ونقض النظرية الماركسية للتاريخ بنوع آخر. طبقة الفلاحين - في النظرية الماركسية أو في نظر ماركس نفسه على الأقل - لا يتوفر فيها الشرط الثالث من شروط الثورة الثلاثة وهي: الاستثمار، وفقدان الملكية، والوعي الطبقي والتمركز، وان توفر فيها الشرطان الأولان. ولهذا فان هذه الطبقة لا يمكن أن تتولى أبداً مسؤولية تفجير الثورة. وأكثر ما تستطيع أن تفعله هذه الطبقة في المجتمعات نصف الصناعية، أن تنقاد وراء الطبقة الثورية البروليتارية. ماركس يذهب الى أبعد من ذلك فيصف طبقة الفلاحين بأنها «منحلة بالذات ورجعية»، و«تفتقد كل أنواع الابتكار الثوري»^١

ماركس، في رسالة له الى أنجلس حول ثورة المجر، يقول عن الفلاحين: «الفلاحون، هؤلاء المنحطون ذاتياً والرجعيون... لا ينبغي أن يُدعَوْنَ الى الكفاح»^٢. لكن (ماو) صنع من هذه الطبقة الرجعية بالذات، ومن هؤلاء المنحطين الذين لا ينبغي أن يُدعَوْنَ الى الكفاح طبقة ثورية، وأطاح بالنظام القديم.

ماركس يعتقد أن الفلاحين لا يقتصر عجزهم على قيادة المجتمع نحو الاشتراكية، بل إنهم عاجزون أيضاً عن المساهمة في نقل المجتمع من مرحلة الاقطاع

١ - الآثار المختارة، ص ٢٣٤ نقلًا عن «المراجعة»، ص ٣٦٨

٢ - المراجعة، ص ٣٤٨

الى الرأسمالية. فالبرجوازيون وحدهم — في رأي الماركسية — قادرون على نقل المجتمع من الاقطاع الى الرأسمالية، لانهم الطبقة الوحيدة المتصفة بالخصال الثورية في تلك المرحلة. لكن (ماو) قاد المزارعين، هؤلاء الرجعيين المنحطين ذاتياً، وطوى مرحلتين في حركة واحدة، وطفر من مرحلة الاقطاع الى الاشتراكية. من هنا كان (ماو) مضطراً الى طرح مسألة تبادل الاتجاه الرئيسي في التضاد، محاولاً بذلك تفسير الماركسية التاريخية والاشتراكية العالمية تفسيراً علمياً! معمقاً!

(ماو) تلقى درس «ضرورة الانفلات عملياً من الماركسية إذا اقتضت الحاجة» من سلفه — لينين —، فلينين قبل (ماو) قاد ثورة في روسيا حين كانت بلداً نصف زراعي ونصف صناعي، وأسس فيها دولة اشتراكية.

لينين رأى أن عمره لا يكفي لانتظار تحول روسيا القيصريّة الى بلد صناعي تام، وبلوغ الرأسمالية، واستثمار العمال حدهما النهائي كي يتغير بلده تغيراً شاملاً بحركة ديناميكية وشعور ثوري ذاتي.

كان على لينين أن ينتظر تحول روسيا الى بلد صناعي تام، ويترقب بلوغ الرأسمالية واستثمار الطبقة العاملة حدهما النهائي ذاتياً، كي يتغير بلده تغيراً شاملاً بحركة ديناميكية وبشعور ثوري ذاتي. كان عليه أن ينتظر بلوغ فترة الحمل مرحلتها النهائية كي يتولّى دور القبالة بنفسه. لكنه رأى أن عمره لا يكفي لهذا الانتظار، وأن الفرصة سوف تفوته، فبدأ من البناء الفوقي، من الحزب والسياسة والنظرية الثورية والحرب والقوة، ونقل روسيا نصف الصناعية قسراً الى روسيا الاشتراكية الحالية.

لينين طبق المثل المعروف «عصفور في اليد خير من عشرة في الغد»، فلم ينتظر العصفير العشرة التي وعد بها ماركس في الغد، ولم يقعد يترقب التحول الديناميكي الذاتي لاقتصاد المجتمع الروسي لكي ينتهى بحركة ثورية ذاتية واستثمر ما في يده من قوة وفرصة سياسية وتعليم حزبي ووعي سياسي.

٣ - نقض التطابق الإلزامي بين البناء التحتي والفوقي

المادية التاريخية تذهب الى ضرورة وجود نوع من التطابق بين البناء التحتي والبناء الفوقي في أي مجتمع من المجتمعات. حتى أنها تدعي إمكان فهم البناء التحتي عن طريق فهم البناء الفوقي (على طريقة البرهان الإثني المؤدي الى معرفة ناقصة)، وامكان فهم البناء الفوقي عن طريق فهم البناء التحتي (على طريقة البرهان اللّمي المؤدي الى معرفة كاملة). ومتى ماتغير البناء التحتي يخل هذا التطابق، ويختل معه التوازن الاجتماعي لازماً، وتبدأ الازمات، ويستغير البناء الفوقي بالضرورة بسرعة تتراوح بين الزيادة والنقصان. لكن البناء الفوقي يحافظ على ثباته وبقائه لازماً مادام البناء التحتي باقياً على حاله.

الاحداث التاريخية المعاصرة أثبتت خلاف هذا التطابق الازامى عملياً. ماركس وأنجلز عاصرا سلسلة من الأزمات الاقتصادية خلال الاعوام بين ١٨٢٧ و ١٨٤٧، تبعتها سلسلة من الثورات السياسية والاجتماعية. من هنا ذهب الى أن الثورات الاجتماعية نتيجة ضرورية حتمية للأزمات الاقتصادية.

لكن الفترة التي أعقبت السنوات المذكورة أثبتت خلاف ذلك، صاحب (المراجعة) يقول: «أنظر الى مزاح التاريخ! منذ عام ١٨٤٨ حتى الآن لم تحدث في البلدان الصناعية أية أزمة اقتصادية مقرونة بالثورة. خلال فترة حياة ماركس بالذات وقبل موته، تمردت القوى المنتجة على العلاقات الانتاجية أربع مرات دون أن تسفر عن أية ثورة.... مما حدى بالاقتصاديين من أمثال ج - شومبتر الى التعبير عن هذه الازمات بأنها هدم خلاق، واعتبروها نافذة اطمئنان لاعادة التعادل والنمو الاقتصادي»

إن بلداناً مثل بريطانيا وألمانيا وفرنسا وأمريكا حققت تطورات صناعية كبيرة، وبلغت الرأسمالية فيها ذروتها، لكنها، خلافاً للتنبؤات ماركس الذي كان يعتقد أنها

أولى الدول التي ستشهد ثورة عالمية وتغيراً نحو المجتمع الاشتراكي، لم تتغير فى أنظمتها السياسية والحقوقية والدينية وسائر ظواهر بنائها العلوي. والطفل الذي كان ينتظر ماركس ولادته قد تجاوز أشهره التسع، وبلغ التسعين ولماً يولد، وليس ثمة أمل فى ولادته!

هذه الانظمة ستسقط طبعاً إن عاجلاً أو آجلاً، لكن الثورة التي ستطيح بها ليست بعمالية حتماً، ولن تتحقق فيها النظرية الماركسية في التاريخ. وهكذا الأنظمة الحاكمة فيما يسمى بالبلدان الاشتراكية ستسقط حتماً وسوف لا تبقى على وضعها الحالي، لكنها لا تتجه حتماً نحو النظام الرأسمالي. مقابل ذلك، أعلنت بلدان في أوروبا الشرقية وآسيا وأمريكا الجنوبية النظام الاشتراكي قبل أن تطوي المراحل السابقة بشكل كامل.

واليوم نرى بلداناً متشابهة في بنائها التحتي، لكنها مختلفة في بنائها الفوقي، ولا أدل على ذلك من القوتين الكبيرين أمريكا والاتحاد السوفيتي. أمريكا واليابان يسودهما أيضاً نظام إقتصادي واحد هو النظام الرأسمالي، مع فارق بينهما فى القوانين والسياسة والدين والاخلاق والآداب والفنون. ومن جانب آخر، ثمة بلدان متشابهة في أبنيتها الفوقية ومتناظرة في أنظمتها السياسية والدينية مع اختلاف تام في أوضاعها الاقتصادية.

كل هذه الظواهر تؤكد عدم ضرورة تطابق البناء التحتي والبناء الفوقي، وما تؤكد عليه المادية التاريخية في هذا المجال هو وهم محض.

٤ - عدم تطابق المكانة الطبقيّة والأيدولوجية.

المادية التاريخية تعتقد كما ذكرنا سابقاً أن البناء الفوقي لا يمكن أن يتقدم على البناء التحتي في أية مرحلة من مراحل التاريخ، وبناءً على هذا فافكار كل مرحلة تاريخية مرتبطة إلزاماً بتلك الفترة، وبعد انقضاء تلك المرحلة، تصبح أفكارها بالية

قديمة لا بد من إلقتها في مزايل التاريخ. الافكار والفلسفات والمشاريع، والتطلعات والأديان كلها وليدة المقتضيات الخاصة لعصرها، ولا يمكن أن تنسجم مع مقتضيات عصر آخر.

أما الواقع العملي فقد أثبت خلاف ذلك. كثير من الفلسفات والشخصيات والأفكار، والتطلعات والأديان سبقت عصرها والطبقة التي ظهرت فيها. وما أكثر الافكار التي بقيت متألفة على مرّ التاريخ البشري على الرغم من زوال المقتضيات المادية للعصر الذي ظهرت فيه.

والغريب أن ماركس انحرف في بعض مقاله عن هذا المفهوم الماركسي، وقال في كتاب «الأيديولوجية الألمانية»:

«يبدو أن الافكار تتجاوز أحياناً العلاقات التجريبية للعصر الذي انبثقت فيه، حتى يمكن اتخاذ أقوال بعض المنظرين حجة في كفاح العصور التالية»

٥ - استقلال النمو الثقافي

الجانب الثقافي والعلمي للمجتمع، في رأي المادية التاريخية مثل سائر الجوانب الأخرى كالجانب السياسي والقضائي والديني، مرتبط بالمؤسسة الاقتصادية، ولا يمكنه أن ينمو نمواً مستقلاً عن نمو المؤسسة الاقتصادية. والعلم ينمو تبعاً لنمو وسائل الانتاج ونمو المؤسسة الاقتصادية في المجتمع.

نحن نعلم — أولاً — أن وسائل الانتاج لاتنمو تلقائياً دون تدخل الانسان، فنمو هذه الوسائل يتم على أثر ارتباط الانسان بالطبيعة على صعيد التطلع والبحث. ونمو وسائل الانتاج وتكاملها يرافقان تكامل الانسان الفني والعلمي. والمسألة المهمة في هذا المجال تدور حول الجواب على هذا السؤال: هل الانسان يكشف أولاً ثم يستخدم اكتشافه عملياً ويخلق بذلك الصناعة؟ أم إن الصناعة تولد أولاً ثم يندفع

الانسان نحو الاكتشاف؟ لاشك أن الشطر الأول من السؤال هو الصحيح. من الواضح أن اكتشاف القوانين والنظريات العلمية يأتي على أمر تجارب الانسان وملاحظاته، وإذا لم يرتبط الانسان بالطبيعة ولم يمارس الملاحظة والتجربة لا يتوصل الى أي قانون علمي من قوانين الطبيعة ولا يدرك أية نظرية. وهنا يطرح سؤال بالشكل التالي: هل الانسان ينمو علمياً في ذاته أولاً ثم يخلق الآلة الفنية خارج وجوده بعد ذلك؟ أم العكس هو الصحيح؟ الشطر الأول من السؤال هو الصحيح دون شك.

أضف الى ذلك، تعبير «النمو» و«التكامل» بشأن الانسان تعبير «حقيقي» و بشأن وسائل الانتاج تعبير «مجازي». النمو والتكامل الحقيقيان يستحقان حينما تتحرك حقيقة عينية من مرحلة أدنى نحو مرحلة أسمى. أما النمو المجازي فيعني أن الحقيقة العينية لا تغير مرحلتها، بل، يعني انعدام حقيقة ونسخها لتترك مكانها الى حقيقة أخرى مغايرة لها.

الطفل حينما يكبر فانه ينمو ويتكامل نمواً وتكاملاً حقيقيين. لكن تبديل معلم الصف، مثلاً، الى معلم أعلم وأكفاً، إنما هو تكامل مجازي.

تكامل الانسان على خط الصناعة تكامل حقيقي. الانسان ينمو حقيقة ويتكامل على طريق تطوير الآلات والادوات. لكن تكامل الصناعة نفسها، مثل تكامل السيارات وتطويرها سنوياً الى «موديل» جديد أحدث وأكمل، هو تكامل مجازي، لانه لا يعني انتقال حقيقة عينية من مرحلة أدنى الى مرحلة أسمى، فسيارة العام الماضي لم تتطور نفسها في هذا العام، بل انعدمت وخرجت من الساحة وجاءت مكانها عربة نقل أخرى. بعبارة أخرى حل موجود «كامل» محل موجود «ناقص». وليست حال السيارة حالة موجود واحد انتقل خلال فترة زمنية من مرحلة النقص الى مرحلة الكمال.

حينما يترافق تكامل حقيقي وتكامل مجازي، فمن الطبيعي أن يكون التكامل المجازي فرع و التكامل الحقيقي هو الاصل.

هذا بالنسبة الى العلوم التقنية، أما بالنسبة الى العلوم الاخرى كالطب و علم النفس و علم الاجتماع والمنطق والفلسفة والرياضيات، فلا يمكن قبول نسبيتها للوضع المادي والاقتصادي على الاطلاق. بل هناك ارتباط متبادل، ارتباط العلوم بالوضع المادي والاقتصادي لايزيد عن ارتباط الوضع المادي والاقتصادي بالعلوم، بل، قد يقل عنه.

و كما قال ك. شمولر متحدثاً عن الماركسية:

«من المؤكد أن الوضع المادي والاقتصادي شرط لازم لانتعاش الثقافة. لكن الحياة المعنوية والاخلاقية لها نمو مستقل بنفس الدرجة من التأكيد أيضاً»^١.
نظرية أوغست كونت في التكامل الاجتماعي أكثر قيمة بكثير من نظرية ماركس في هذا المجال، مع التأكيد على ما فيها من نقص يتمثل في حصر البشر والانسانية في «الذهن» الذي هو جزء من القابليات الانسانية للانسان ونصف من معنويات البشر، يقول أوغست كونت:
«الظواهر الاجتماعية تابعة لجبر علمي دقيق، تظهر على شكل تحول الزامي للمجتمعات البشرية تحت سيطرة تطورات الذهن البشري»^٢

٦ - المادية التاريخية تنقض نفسها

المادية التاريخية تعتقد أن كل فكرة وكل نظرية فلسفية أو علمية هي انعكاس عن ظروفها المادية والاقتصادية الخاصة ومرتبطة بظروفها العينية الخاصة ولا يمكن أن يكون لها اعتبار مطلق أو قيمة مطلقة، بل انها مرتبطة بزمانها الخاص. و بمرور الزمان وتغير الظروف المادية والاقتصادية تغيراً جبرياً إلزامياً، تفقد تلك الفكرة والنظرية صحتها و اعتبارها وتحل مكانها لزاماً فكرة أخرى ونظرية أخرى.

١ - المراجعة، ٢٣٩

٢ - المراحل الأساسية، ص ١٠٢

والمادية التاريخية لا يمكن أن تكون مستثناة من هذه القاعدة العامة. لان الاستثناء يعني وجود قوانين علمية و فلسفية أصيلة غير تابعة لأي بناء تحتي إقتصادي. وهذا ما لا تقره المادية التاريخية. ولو شمل هذا القانون نظرية المادية التاريخية، لكانت هذه النظرية صحيحة في زمانها فقط، أي في الفترة القصيرة التي طرحها فيها أصحابها، لاقبل تلك الفترة ولا بعدها. من هنا فالمادية التاريخية تنقض نفسها.

بعبارة أخرى، المادية التاريخية، باعتبارها نظرية فلسفية ومن أجزاء البناء الفوقي، إما أن تكون مستوعبة لكل شيء و غير مستوعبة للنظرية ذاتها، عند ذلك تكون هذه النظرية قد نقضت نفسها بنفسها، و اما أن تكون مستوعبة لنفسها ولغيرها في فترة محدودة من الزمن، ففي الفترات الأخرى لا تستوعب نفسها ولا غيرها. هذا الاعتراض نفسه يمكن توجيهه الى المادية الديالكتيكية، التي تعتقد بشمول مبدأ الحركة و مبدأ الارتباط المتبادل لجميع الأشياء بما في ذلك المباديء العلمية والفلسفية. وهذا الاعتراض ذكرناه في الجزء الأول من «مباديء الفلسفة و طريقة المثالية». من هنا يتبين زيف ادعاءات أولئك الذين يقولون: إن العالم مَعْرَض للمادية الديالكتيكية، والمجتمع معرض للمادية التاريخية!!

نكتفي بهذا القدر من النقد للمادية التاريخية، و ان كانت هناك اعتراضات أخرى.

و بؤدي أن أسجل في نهاية هذا الفصل دهشتي من اشتها هذه النظرية بالعلمية على الرغم من ابتعادها عن الروح العلمية. إنه نموذج من تطوّر فن «الدعاية» في عالمنا المعاصر.