

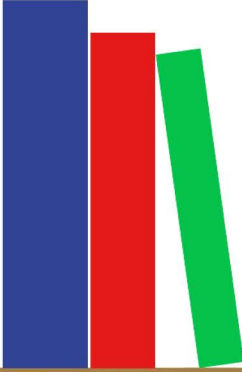
مسجد الانباء العربي

تاريخ

الأفكار السياسية

ترجمة د. خليل أحمد خليل

كتاب في الفكر العربي ٨



# مكتبة هؤمن قريش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هؤنا الخلق  
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه  
(الإمام الصادق ع)

moamenquraish.blogspot.com

# كتاب في الفكر العربي ٨

KITABAL-FIKR AL-ARABI

سلسلة غير دورية تصدر عن  
مجلة الفكر العربي  
معتد اللغات العربي

رئيس التحرير  
د. رضوان السيد

هذه ترجمه لكتاب :

**HISTOIRE DES IDEES POLITIQUES**

**François Châtelet**

**Olivier Duhamel**

**Evelyne Pisier-Kouchner**

**Mementos Thémis/P.U.F.**

**Paris 1982**



معهد الانماء العربي

# تاريخ الأفكار السياسية

ترجمة د. خليل أحمد خليل

كتاب في الفكر العربي ٨

# سلسلة الدراسات التاريخية والأيدولوجية ٢

حقوق الطبع محفوظة لمعهد الانماء العربي  
الطبعة الأولى - بيروت ١٩٨٤

## تمهيد

هذا الموجزُ في تاريخ الأفكار السياسيّة يرتدي، عمداً، رداءً خاصاً. ذلك ان موضوعه ليس المعرفة العملية، الضيقة الحدود. لكنه مع ذلك لا يمكنه أن يكون مجموعة من البطاقات المقمشة والدائرة حول كبار الكتاب أو المؤلفات الكبرى. وفي المقابل، وتحديداً لأجل الرد على غاية السلسلة مع احترام المادة التي نتناولها، أليس من الأفضل أن يرتدي هذا الكتابُ التذكرة بعض السمات الخاصة عادة بالكتب الوجيزة؟ ليس هناك مخططات مفصلة، وإنما مجموعة محرّرة، مزدانة بالشواهد، الطويلة إذا لزم الأمر، وليس هناك معلومات متعاقبة، وإنما تفكير جامع شامل...

إن السند الأشد فاعلية على مستوى الذاكرة هو الفهم: ومثال ذلك، أتكفي معرفة تروتسكي لكي نفهم البولشفية، مع العلم أن تروتسكي منسفي أصلاً، تحالف مع لينين، وقادا معاً كماركسيين انتفاضة ناجحة عام ١٩١٧؟ أليس من الأجدى الاكتشاف أنه في العام ١٩٠٥ تبنّى تروتسكي مفهوماً ديكتاتورياً للشورة مع دفاعه عن تنظيم ديمقراطي للحزب، في حين كان لينين يدافع عن حزب متعسكر لكن مع ديكتاتورية «ديمقراطية»؛ وفي عام ١٩١٧ انضم

تروتسكي الى تصور لينين للحزب، وانضم لينين إلى تصور تروتسكي للثورة، وتم التوافق بينهما باختيارهما، كل من جانبه، « الحل الديكتاتوري » على حساب « الحل الديمقراطي ». هذه المسألة لا تُعرض دون رجوع إلى النصوص وإلى مضمون المحاجات، وهذه بدورها موضوعة وفقاً للسياق التاريخي .

يسمى العملُ الحاضرُ إلى أن يمنهج على نحو واضح العقائد الكبرى التي طبعت تطور الفكر السياسي . فهو يعاودُ جمعها في فصولٍ تعتبرُ عناوينها بجد ذاتها شاهداً ودليلاً على تحلّيات مفهوميةٍ لعبت دوراً حاسماً في الصيرورة السياسية للمجتمعات، فهو لا يشكل مختصراً، بل هو مكثفٌ لكتاب موجز في تاريخ الفكر السياسي من سلسلة «Thémis»، الذي ظهر جزؤه الثاني في تموز (يوليو) ١٩٨١، بعنوان « المفاهيم السياسية في القرن العشرين » والذي سينشر جزؤه الأول بعنوان « المفاهيم السياسية الكلاسيكية والحديثة ». إن استذكار تاريخ الأفكار السياسية، من أفلاطون إلى ماوتسي تونغ، ومن أرسطو إلى فوكو، في ثلاثمائة صفحة، إنما يشكلُ مُراهنةً لم يقم بها أحدٌ من قبل إلا مستنداً إلى ألفي صفحة من كتاب موجز: إذا سيكون من الضروري للقارئ المهتم بتعميق النقاط المعروضة لاحقاً، أن يرجع في معظم الأحيان، إلى تاريخ الفكر السياسي، وسيمكنه من أن يمارس ذلك على أفضل وجه، بقدر ما يتبنى هذا الموجزُ المحورَ التأملي العام نفسه: إنه إشكال قيام الدولة، لأن الدولة باتت المرجع الأول لمختلف المفاهيم السياسية .

وهذه التذكرة، شيمة الكتاب الموجز، تسعى وراء ترتيب زمني

ومنطقي للمادة، وبذلك تعملُ على إظهار واقع أن النصوص السياسية الكبرى هي في آن واحد ابتكارات، بناءات مستقلة، واجابات عن أسئلة طرحها عصرها . وهو يتضمَّن، لهذه الغاية، عشرة فصول .





# مخطط الكتاب

## الفصل الأول/مكونات الفكر السياسي: المفاهيم الأساسية

منذ الجذور اليونانية، الرومانية والشرق الأدنى حتى نهاية المرحلة  
الاقطاعية، وتكوّن المفاهيم التأسيسية .

## الفصل الثاني/أصل الدولة

الدولة المنظور اليها والمعترف بها كأصل رفيع لتنظيم الوجود  
الاجتماعي، من مارسيل دي باردو إلى هيفل .

## الفصل الثالث/الدولة - الأمة

من الثورة الفرنسية إلى التوسع الاستعماري، الأمة إطار للدولة،  
حيث تستمد السلطة العليا شرعيتها من التمثيل السياسي لشعبٍ فوق  
أرض .

## الفصل الرابع/الدولة - المجتمع

اكتشاف القضية الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي الواعي في القرن  
التاسع عشر، انطلاقاً من المجتمع ذاته، من الوضعية إلى الفوضوية،  
مروراً بماركس .

## الفصل الخامس/الدولة - الوكيل

الدولة وكيل أكثر مما هي ليبرالية أو بورجوازية: الإنسانية،

التعددية، الاصلاحية هي مواقعُ تلاقي الأفكار السياسية المسيحية،  
الجمهورية والاشتراكية .

### الفصل السادس/الدولة - الحزب

من النقد الماركسي للدولة البورجوازية الى التكوين الستاليني  
للدولة الاشتراكية، ومن الوعد بزوال الدولة إلى توطيد الدولة بشكل  
لم يسبق له مثيل، فهي تابعة للحزب ومستتعبة ورائها المجتمع بأسره .

### الفصل السابع/الدولة - القوة

فكرة الدولة الكلية، التي لا يطالب بها هذه الصفة، العقائد  
الفاشية، الاجتماعية - القومية أو العنصرية التي ترفض الدولة الحقوقية  
لتقيم دولة قوية مقامها .

### الفصل الثامن/الأمة - الدولة

من التوسع الاستعماري الى الحركات الثورية في العالم الثالث،  
عقائد الدولة الجديدة البانية للأمة .

### الفصل التاسع/الدولة - العالمة

من علم الاجتماع إلى العلوم الفلسفية، الحقوقية والسياسية، حصر  
القضية السياسية في أبعادها التقنيّة، والتحليل التي تضع السلطة  
والمعرفة في كفتي ميزان .

### الفصل العاشر/الدولة على المشرحة

أهم التساؤلات المعاصرة حول التوتاليتارية وفلسفات التاريخ،  
التساؤلات حول أصل السلطة .

# الفصل الأول

## مكونات الفكر السياسي

### المفاهيم الأساسية

#### ١ / الحاضرة اليونانية

- أ) الحاضرة بوصفها مكاناً طبيعياً للاجتماع البشري .
- ب) الديمقراطية ( هيرودتس ، ثوسديد ) .
- ج) المعرفة والسلطة ( أفلاطون ) .
- د) المواطن في الحاضرة ( أرسطو ) .

#### ٢ / الامبراطورية الرومانية

- أ) الفضائل الجمهورية ( شيشرون ) .
- ب) الامبراطورية الرومانية .

#### ٣ / التوحيد : المسيحية والإسلام

- أ) مدينة الله ومدينة الناس ( أوغسطين ، النبي محمد ) .
- ب) السلطة الروحية والسلطة الزمنية ( توما الاكوييني ، ابن خلدون ) .
- ج) نحو الدولة العلمانية والأخلاق الدنيوية ( مارسيل دي باردو ) .





## ١ / الحضارة اليونانية

لا ريب ان الحضارة اليونانية الكلاسيكية هي أحد المصدرين  
الكبيرين للفكر السياسي الحديث في النطاق الثقافي المتوسطي الأوروبي  
- والمصدر الآخر هي النصوص المقدسة عند الشعب اليهودي  
واحياؤها في المسيحية والإسلام (أنظر، لاحقاً، I، ٣).

وتأتي الحضارة، المدينة Polis هذا الشكل السياسي الأصيل في  
عداد أهم النتاجات المرموقة في ما سمي « المعجزة اليونانية »، أي  
بجمل الابتكارات المؤسساتية والأدبية والفنية والعلمية، النظرية  
والتقنية. فعندما تكوّنت الحضارة خلال - القرن الرابع<sup>(١)</sup>، كانت  
الميثاق السياسية - الاجتماعية التقليدية، في حضارة الإليياد  
La Civilisation de l'Hellade، هي المالك من الطراز الاقطاعي  
الذي تسود فيه العائلات الكبرى - « الاشراف بالولادة » - التي تمارس  
سلطانها السياسي والديني والحقوقى والاقتصادي على شعب صغير من  
المزارعين والحرفيين والصيادين، وعلى الأراضي البربرية، وعلى

---

(١) رأينا من المناسب أن نشير بعلامة (-) ناقص الى التواريخ السابقة للمسيحية، والتي  
كان يشار إليها بقولين « قبل الميلاد » أو « قبل تقويمنا ».

امبراطوريات واسعة يحكمها طاغية يفرض هيمنة مطلقة ويعتمد على طبقات مغلقة من العسكريين والكهنة ومن التقنيين - الاداريين .

في أثناء عصر اليونان « الاقطاعي »، نشبت نزاعات عنيفة بين العائلات الكبرى من جهة، وبين هذه العائلات وسكان الأرياف والمدن، المتزايدة الأعداد والنشاط، من جهة ثانية. وصارت هذه النزاعات شديدة العنف في عدة أقاليم بحيث ان الأطراف المتنازعة توافقت على طلب شخص معروف بحكمته ونزاهته لوضع قواعد اللعبة الاجتماعية. هكذا كانت الأحوال في أثينا حيث توالى دراكون وسولون، قرابة العام - 600، على القيام بإعلان الأسس الناظمة للعلاقات بين أعضاء المجتمع. وكان هؤلاء المشترعون (Nomothètes) لا يهدفون إلى وضع دستور بقدر ما كانوا ينشدون تعيين أحكام أساسية يعرفها الجميع، تُحدّد بكل دقة مساهمة كل فرد في الدفاع عن المدينة وفي ادارة شؤونها المشتركة، وتحدّد الجهات / المراتب التي يعود اليها أمر اصدار الأحكام الملزمة للمجتمع، وأمر حل النزاعات الخاصة ومعاقبة الجرائم والجنح .

على هذا النحو حلّت نصوص بيّنة وعمامة محلّ أعرافٍ غالباً ما ترك لتأويل محام كانت تنعقد في السر: انها القوانين . ومما يلاحظ أن العمل الأساسي الذي أتاه دراكون كان تشدّده بأن يعلن القضاة، علانية، الذرائع والحجج التي تضمني الشرعية على حكمهم الصادر . وفي منتصف - القرن الرابع، عندما أراد المؤرخ هيرودتس تفسير انتصار اليونان على البربر خلال الحربين الميديّتين، أظهر تفوّق المواطنين المحاربين، الذين لا سيد آخر لهم سوى القانون والذين يأمرون أنفسهم بأنفسهم، على محاربي الامبراطورية الفارسيّة، الذين

يخضعون لرجل واحد وليس لهم من دوافع أخرى سوى المصلحة والخوف .

إن القانون من حيث هو أساس للتنظيم السياسي والاجتماعي المنظور اليه كأنه نصّ وضعه شخصٌ أو أشخاص يرشدُهم التفكير والتروّي، انما يسلّم به أولئك الذين سيصبحون من رعاياه، فهو موضوع احترام لا يستبعدُ حصول تعديلات تراقبُ بكل دقّة، وهو ربما يكون أهم ابتكار سياسي في اليونان الكلاسيكية؛ فالقانون هو الذي يمنح الروح للحاضرة، أكانت حاضرة ديمقراطية، أم أوليغارشية أو « ملكية » .

### أ) الحاضرة بوصفها مكاناً طبيعياً للاجتماع البشري

عندما أراد أرسطو في بداية كتاب السياسة (الكتاب I، ٢ : ١٢٥٢ a - ٢٤ - ١٢٥٣ a ٣٧) تحديد الحاضرة، عارضها بشكلين آخرين من التجمّع الحيواني: العائلة التي تجمع أفراداً من دمٍ واحد، والقرية التي تجمع الجيران وفقاً للمصلحة، والغاية في الحالتين هي البقاء . أما الحاضرة فغايتها هي *en Zeim* ومعناها: « العيشُ كما يليق بأن يعيش الانسان » .

ويتبلورُ هذا التعريفُ عندما نعلمُ أن أرسطو يوضحُ في نصوصٍ أخرى، من جهة « أن الانسان ليس حيواناً ولا إلهاً » - فهو وسطٌ بين هذين الطرفين النقيضين -، ومن جهة ثانية انه من حيث جوهره الوجودي « حيوانٌ يملك العقل *Logos* »، أي يملك القدرة على الكلام بطريقة لها معناها، وعلى التفكير في أفعاله . وحينئذٍ تغدو الصيغة المشهورة « الانسان حيوانٌ سياسي » (= *Politique, Polis Cité*) تعني ان الانسان يمكنه في الحاضرة فقط - الحاضرة كتنظيم غير

قائم على القوة المحض، ولا على المصالح العابرة، وعلى تعاليم الآلهة - أن يحقق الفضيلة (= القدرة) المرسومة في جوهره. ويلزمنا التشديد على أن تحليلات أرسطو هذه تمثل الجانب الأساسي في التصور اليوناني الكلاسيكي.

يمتاز هذا التصور بجوانب أخرى لا تقل أهمية عما تقدم، بحيث يبدو من المفيد لنا معرفتها إذا رغبتنا في فهم دلالة ومدى الابتكارات السياسية الأخرى التي أتت بها هذا التصور:

● بوجه عام يعتبر اليونانيون ان الحياة الاجتماعية تنتجها الطبيعة، إذ لا داعي لإنشائها، وإنما يلزم إصلاحها، تدبيرها؛ فتخيلوا، طوعاً، عصراً ذهبياً « قبل التاريخ » ( حيث كانت الآلهة تظهر للبشر مباشرة )، كما قال أفلاطون، ذهب به إعصار كبير، ونجم عن ذلك عهد أبوي؛

● إذا كانوا قد طوّروا خطابات تاريخية، فإنهم لم يملكوا إطلاقاً الفكرة - المسيحية وما بعد المسيحية - عن مجرى تاريخ في خط تصاعدي وله معنى واحد: فتمثل الزمان السائد هو مثال الدور Cycle الذي يعيد إظهار الأوضاع عينها؛ وأما مفهوم التقدم الشامل فقد كان مستبعداً، وكان مفهوم تراكم الثروات يستثير أعظم المخاوف؛ كما كان العمل المادي في نظرهم لا قيمة له، لأن النشاط الترفيهي (Scholê) هو « المنتج » الوحيد؛

● إن الانسانية بوصفها نوعاً، تعتبر أرفع ما في النوع الحيواني، فهي تشارك الحيوانية من حيث الحساسية، وتشاطر « الألوهية » من حيث القدرة العقلية؛ وفي داخل هذا النوع تنتج الطبيعة اعراقاً

ethnoi خالية من «الالهيات»، تكون بالطبع أعرافاً مستعبدة. ومن الغلو أن ينشد المرء أن يكون إلهاً ومن الشطط أن يرغب في أن يكون حيواناً. فال يوناني، نظراً لموقعه الجغرافي ولثقافته، يعتبر نفسه متميزاً من امكان تحقيق «فضيلة» الإنسان: الحاضرة - كمتحد اجتماعي مروى - هي بكل وضوح الشكل السياسي الذي يسمع بشيوع هذه الفضيلة وانتشارها. فهي وحدها تسمح للمجتمع بإقامة نظام عادل، وتسمح للفرد بالعيش بطريقة تجعله يبلغ الإشباع المشروع - في ظل سيادة القوانين ...

يبقى أن نحدد مكن هذا النظام وما هو الإشباع الذي يعد به .

### ب) الديمقراطية

يعرضُ هيرودتس تبويباً للنُظُم السياسية، سيغدو شهيراً (تاريخ،

III، ٨٠ - ٨٢).

● هل النظام الحسنُ هو ذلك الذي يأمرُ فيه شخصٌ واحد - الملكية - بحكم لأجل مجده ومجد رعاياه؟

● أم هو النظام الذي تأمرُ فيه قلةٌ - أوليغارشية - مكوّنة من مواطنين معروفين بـ «تفوقهم» منذ ولادتهم، وبسبب ثروتهم ومهارتهم الدينية أو العسكرية؟

● أم هو النظام الذي تأمرُ فيه الأكثرية - الديمقراطية - وهي أكثرية مكوّنة من سواد الفلاحين والحرفيين والتجار والبحارة؟

إن الإسهام المميز لأثينا كونها قد أجابت عملياً من خلال إنشائها هذا النظام الأخير، وبالأخص من خلال ابتكارها تعريفاً آخر للديمقراطية .



في أواخر - القرن السادس وفي أثناء النصف الثاني من القرن التالي ، أنجزت السلطة الديمقراطية سلسلة إصلاحات جعلت مقام المواطن الكامل شاملاً جميع السكان الذكور المولودين أثينيين ، وكفلت لهم على هذا النحو المساواة أمام القانون (isonomia) والمثول أمام المحاكم . وأنشئت منةً من البلديات ، وجرى تجميعها في عشر قبائل ، يديرها مجلس يضمُّ جميع المواطنين في نطاقها . وتتولى السلطة المركزية الجمعية الشعبية التي تجمع كل المواطنين عشر مرّات سنوياً وفي الظروف الاستثنائية الخطيرة ؛ والجمعية هي التي تتخذ المقرّرات ، وتبنى المراسم وتنتخب القضاة المكلفين بالسلطة الإجرائية ، وتعيّن في داخلها أعضاء غرف العدل ، وذلك بالأكثرية ؛ ولكل مواطن حقّ الكلام . ان السلطات القضائية التنفيذية - من الاستراتيجيين إلى مفتشي الأسواق - هي سلطات جماعية ، مجالسية ، محدودة ، ولا بد من أسباب وجيهة حتى يُجدّد للقاضي في مهامه . لا ريب ان المظالم الناجمة عن الوضع الاجتماعي لم تلغ الغاء تاماً ؛ لكننا هذا التنظيم المدني - الذي يضع السلطة « في الوسط » ويرفض أن تكون حِكراً لأحد - لا يرمي فقط الى الحؤول دون ظهور طاغية مستبد ، بل يرمي أيضاً الى الحؤول دون قيام طبقة مغلقة أو طبقة منفصلة عن المجتمع تحتكرُ الهيمنة السياسية .

حتى السنوات - ٤٣٠ ، كان نجاح الديمقراطية عظيماً ، سواء في تناسق مسارها الداخلي أم في تزايد تأثيرها الخارجي . ومع التقلّبات ، خلال الحرب ضد أسبارطة ، بدأت أزمة ، كانت وراء أعظم التأمّلات السياسية الصادرة عن الفكر اليوناني . من بين هذه التأمّلات ، لا مناص من التوقّف عند مثالين ، مثال توسيديد ومثال أفلاطون .

إن توسيديد الذي يستنتج انحلال النظام الديمقراطي العاجز عن إدارة الحرب وتدبير شؤونه الداخلية، يتم نصّباً لبريكليس في تاريخ الحروب البيلوبونيسية. فما كان قد فهمه ونسيه خلفاؤه، هو أن الديمقراطية، أفضل الأنظمة نظراً لأنها تكفل المساواة أمام القانون l'isonomie وتضمن الحريات الخاصة، تستلزم انتباهاً دائماً من طرف جميع المواطنين. فالديمقراطية لا تدوم إلا إذا استمرّ القادة الذين اختارهم الشعب بنفسه، في حساب قراراتهم والنظر فيها. إنه نظام حرية يقود إلى المشاريع الكبرى، وهو ينهار عندما لا تعود هذه المشاريع / المنشآت تقادُ بمبدأ العقل (le nous) وحده، العقل الحاسب الذي لا يصوغ استراتيجيات حكيمة فحسب، وإنما يرمي أيضاً إلى عدم ايذاء ولا تمييز أي من الجماعات المكوّنة للمجتمع.

وبخلاف ذلك تماماً، طور أفلاطون نقداً شديداً جداً للديمقراطية - عاكساً أو مستخدماً تعاليم سقراط على طريقته الخاصة ؟ ان هذا النقد يستند، في مجمله، على الحجج التالية:

• ان الجمهور الشعبي (oi polloi) يقبل بطبيعته التشبيه بـ حيوان عبد لأهوائه ولمصالحه العابرة، وهو يتأثر بالنفاق، متقلّب في حبه وفي حقه أيضاً؛ وتسليمه السلطة معناه التسليم بطغيان كائنٍ عاجزٍ عن أدنى تأمل وأقل حزم.

• عندما يختار الجمهور قضاة، إنما يختارهم بموجب كفايات يعتقد أنه قد لاحظها فيهم - وهي بشكل خاص كفايات ومهارات لسانية - ويستخلص منها القدرة السياسية بدون تحقّق.

• أما المساجلات المزعومة في الجمعية / المجلس، فليست

سوى مخاصمات تعبر عن تعارض الآراء الذاتية، المائعة، وترجم تناقضاتها وثغراتها نقصها بشكل كافٍ .

الخلاصة ان الديمقراطية لا تقبل الحكم: والدليل على ذلك مثال أثينا، التي خسرت حريها مع أسبارطة وحكمت على سقراط بالاعدام . وان اختلالها يؤدي إلى الطغيان ويحفز اللاأخلاقية في كل فرد . ان الدحض نافة: لكننا المحاجة التي تسنده تطرح مسألة سياسية كبرى: مسألة العلاقة بين المعرفة والسلطة، العلم والحكم .

### ج) المعرفة والسلطة

كان توسيديد يتهم الدهماويتين (الديماغوجيتين) الذين كانوا قد استدلوا على الديمقراطية بأنهم لم يوجهوا العمل السياسي أبداً بمقتضى قواعد تفكير صارم . فقد كان أفلاطون أشد تطلباً: فهو حين واصل النقد الجذري الذي أجراه سقراط بوضعه مشروع معرفة ثابتة، إنَّها وضع الأطروحة القائلة أن تعريف نظام المدينة العادلة يفترض علم السياسة، وهو نفسه جزء من علمٍ أعم، علم ما هو موجود في الحقيقة . كما ان رفض الديمقراطية يفترض أولاً دحض الأصول التي يقوم عليها هذا النظام، وهي أصول ومبادئ كان السفسطائيون من الناطقين بها .

السفسطائيون: هكذا كان يُسمى هؤلاء الأساتذة في البيان، الذين استقروا في الديمقراطية الأثينية الفتية ليعلموا المواطنين كيف يتكلمون بطريقةٍ مُقنعةٍ حتى يجعلوا قضيتهم تنتصر أمام المحاكم، ويجعلوا أفكارهم تغلب في المجالس السياسية . بما أن دور الخطاب حاسم، فقد كانوا، لهذا السبب، معلّمي الديمقراطية . كان فنهم

شكلياً قبل كل شيء: كانوا يعلمون تلاميذهم التقنية الخطابية، إجادة استعمال الحجج، وترتيب الأسباب. لكنهم جعلوا أنفسهم مدافعين عن الجديد: فنهلوا « أدلتهم » طوعياً من التجربة التاريخية، والاكتشافات الصناعية الحرفية، ومن أعمال « الفيزيائيين » والأطباء، وخلطوها مع الاستنادات إلى التراثات والخرافات التقليدية في اليونان والمعبد الديني .

الا أن تصوّراً أعمق تبدّى وراء هذه الممارسة: فعندما أعلن بروتاغوراس « ان الانسان هو معيارُ كل شيء »، إنما قضى على ذلك التقليد، فعرض أن الحاضرة هي نتاجُ عمل البشر وان القوانين تنجم عن التوافق. وفي المنظور ذاته، سيذهبُ كريتياس إلى حد القول ان الآلهة من صنع الحكام والغاية منها إرساء النظام الاجتماعي. ولإضفاء الشرعية على النظام الديمقراطي، أعاد بروتاغوراس تفسير تروية بروميشيوس على طريقته، فروى أنّ الآلهة التي وزّعت شتى المواهب توزيعاً غير متكافئ بين البشر، منحتهم (للتعويض عن ضعفهم في مواجهة الحيوانات) جميعهم على التساوي القدرة على النظر في الخير المشترك (راجع حول هذه النقاط كافة، محاورات أفلاطون، بروتاغوراس وغورجياس). ومجدداً أعيدَ التوكيد على رفعة الانسان الذي لا حاكم آخر له سوى ذاته .

ويرى أفلاطون أن على الفلسفة المستقيمة أن تقفَ في مواجهة هذه الأطروحات - وذلك باسم ما هو إلهي في الإنسان... ولم تجد هذه الفلسفة صعوبةً إطلافاً في تبين ان أخذنا السفطائية على محل الجد، يحرّمنا من كل امكانية قول صحيح لأمد بعيد، وبالتالي يحرّمنا من كل سياسة متناسقة. إن سياسة كهذه لا يمكن تأسيسها إلا على

معرفة صحيحة لنظام الأشياء . إذا تجرّي الأمور كما لو أن الفيلسوف كان يتلاعب بمخيارين :

■ واما ان نمة نظاماً أعلى - وهو ليس نظاماً طبيعياً باطلاً ولا نظام آلهة التقاليد - يستطيع أن يدركه فقط أولئك الذين جاهدوا لكبح اشتهاياتهم الحسية ولتشغيل « عين النفس » بتأديب عقليٍّ ممنهج ، وبالنشاط الاستدلاليّ : أولئك سيرون كيف يرتسم في عالم المقولات تصميمُ المدينة الكاملة ، الذي يتطابقُ مع تصميم النفس الفردية الحسنة النظام ، ومع التوزيع الكوني للمزايا البشرية .

■ اما ان مفهوم السفسطائيين - وبوجه أعم ، « عشاق الأرض » - صحيحٌ ، وعندها يجب الانصياع للديمقراطية ورفض الطغيان وما يرافقه من أعمال العنف والمظالم والعبديّات ، إن كاليكليس ، وهو من أشخاص الفورجياس<sup>(٢)</sup> الذي يؤلف بين مزايا أكثر السفسطائيين تصميمياً وأشدهم عزماً ، يستخلص النتائج من الطابع الاصطلاحي للقانون ، ومثال ذلك : إذا كان القانون (momos) غير مكفول بنظام معيّن ، نظام الآلهة أو نظام الطبيعة (physis) ، عندئذٍ يحق لكل فرد أن يتصرّف بغية اشباع حاجاته الطبيعة بكل حرية - يحق له أن يجعل من نفسه طاغية .

هذا التصميم هو التالي : لا بد لطبقة من المواطنين أن توقّر حاجات

---

(٢) خلافاً لطريقته ، لا يضع أفلاطون شخصاً تاريخياً على المسرح باسم كاليكليس Calliclès . ولا ريب انه انشأ ، تحت هذه التسمية ، نمط المعادي للفلسفة القيمة .



المجتمع المادية؛ فضيلتها في العمل والطاعة؛ وينتمي الى هذه الطبقة جميع أولئك الذين سيجعلهم الكون يولدون بنفس تسودها الاشتهات والشهوات؛ وهناك طبقة أخرى مهمتها ردع الأعادي وتوفير الأمن الداخلي؛ فضيلتها في الاندفاع والانضباط؛ ويؤلفها الأفراد الذين تكون أنفسهم عزيزة وشجاعة؛ وأخيراً، ثمة طبقة تؤمن السلطة العليا وتدير المجتمع؛ وقوامها الفلاسفة الطبيعيون، «أبناء الأفكار» الذين أثبتوا بالدربة والدرس، قدرتهم على المعرفة وبالتالي على القيادة. ان تنظيمًا كهذا يفترض أن يكون الرجال والنساء مواطنين على حدٍ سواء وان تكون الممتلكات والأولاد شراكة - اذًا يفترض زوال الأسرة؛ ويفترض أن يسعى الفيلسوف - الملك، مستنداً الى علمه، وراء أفضل التركيبات التناسلية والنخب الذي يسمح بترتيب كل مواطن في الطبقة المناسبة لطبيعته.

وسيقدم كتاب القوانين برنامجاً سياسياً يحدّد كثيراً من قساوة هذا النموذج وتصلّبه. وسوف يُقال في الجمهورية التي تعرضه ان المقصود به ربّما يكون نوعاً من الخرافة الأدبية. يبقى ان مدينة كاليكليس ما تزال هي الأنموذج للطوبى العقلانية التي تخضع السلطة للعلم، والنظام الاجتماعي لمستلزمات النسق التوحيدي، وذلك باسم الكمال.

#### د) المواطن في الحاضرة

ان السياسة الأفلاطونية شديدة الانقطاع عن التمثل اليوناني للحاضرة لدرجة انها لم تستر أي تأييد في عصرها. وردّ عليها التفكير السياسي كما ردّ على شيوع الدهاوية في جميع المدن خلال - القرن الرابع، ولقد اجتهد اكرانوفون - وهو من تلاميذ سقراط

أيضاً - لاستصلاح مثال للسلطة، التي تستند على التراث الديني، وتدبر أمور الجماعة مثلما يدبر الأب منزله. واعتبر ايزوقراط أن تعاسة الحواضر اليونانية مصدرها رؤيتها وبحنها عن سلطة توحدوها مع الحفاظ على استقلاليتها؛ وبذلك أعلن «الاقطاعية» التي سيارسها فيليب المقدوني والاسكندر الكبير.

الا أن رد الفعل الأهم كان رد أرسطو. فقد تبني الموقف الفلسفي الذي يعتبر الاستناد للأفكار أمراً لا مفرّ منه؛ لكنّه اعتبر أنّ استخدام أفلاطون لهذا الاستناد غير فاعلٍ وخطير. فكما ان موت سقراط ظلماً كان في نظر أفلاطون الحدث الذي حرّك توجهاته، فإن فشل أفلاطون الذرائعي - عجزه عن إقناع دنيز دي سيركوس - حدّد، بالنسبة لأرسطو، تساؤلاً سيكون في أصل مفهوم سياسي ما يزال حياً اليوم. ان مشروعه لا يرمي فقط الى جعل الفلسفة ممكنة الممارسة داخل الحاضرة كما هي، بل يرمي أيضاً إلى جعلها أداة نظرية تساعد على تعيين الدستور الأمثل عموماً في كل مدينة، وما هي الفضائل والقدرات المطلوبة من المواطنين.

يتضمّن هذا المشروع دفاعاً وتأهيلاً للحاضرة الفعلية في مواجهة جميع مُفسديها، من تلاميذ السفسطائيين الذين تجدّوا الفردانية مثل كاليكليس، ومن الطوباويين الذين حلموا بالعودة الى التراث «الملكي» أو اخترعوا نموذجاً يحضّ على إقامة حكم يمارس سلطة إكراهية وبلا حدود. في مواجهة الأوائل، غلب أرسطو متطلبات الحياة الاجتماعية الطبيعية، كشرط ضروري لحياة سعيدة وفاضلة، وضد الطوباويين - وبشكل خاص ضد أفلاطون - تجدّ فكرة المثال الواقعي للحاضرة، الذي يجعل من حرية المواطنين مدخلاً لكل تنظيم

صحيح . وكان انتقاده لحاضرة كاليكليسي صارماً جداً: ان شراكة الأملاك وشراكة النساء والأولاد تتعارضان مع الطبيعة وتتجاهل كون الحاضرة إذا كانت هي وحدة الكثرة، فإن الكثرة مؤلفة من جماعات صغيرة ومن أفراد متميزين عن بعضهم البعض (ويتمسكون بتمايزهم). ان خطأ أفلاطون كامن في رغبته في أن يخفض كائنات مختلفة الى مساواة حسابية، وان يطبق على النسق الاجتماعي نسباً هندسية اعتباطية، في حين أن امكانات واحتمالات تلعب دورها في هذا الميدان، فتجعل من المستحيل تطبيق المنطق العلمي تطبيقاً دقيقاً .

لكن أساس النقد يتناولُ حكمَ الفلاسفة . فقد كان أرسطو مقتنعاً بامتياز الفلسفة . لكنه يعتبر، بوصفه ناطقاً بلسان حال التراث المدني اليوناني، انه من الخطأ أن تُعزى السلطة بشكل نهائي لجزء من الجسم الاجتماعي دون أن يحدّها حدّ . وبدا له أن تقسيم المواطنين بين ثلاث طبقات، تحكمها احداها حكماً مطلقاً، متناقضٌ تماماً مع اتجاه الحاضرة . فليس للمواطنين من سيّدٍ آخر سوى القانون: ومهمة القانون كفالة حرية الجميع وإحقاق العدل، وذلك بمعاينة المجرم على قدر جرمته، وبإعطاء كل شخص ما أخذ منه على نحو غير شرعي، وبتوزيع الحقوق والواجبات على المواطن، « المساواة فيما هو متساوٍ » (المساواة أمام القانون، مثلاً)، « والتفاوت فيما هو متفاوت » (المكافآت بحسب الاستحقاقات، مثلاً) . والقانون ذاته ليس بناءً مصطنعاً ولا معطىً من معطيات العقل المحض: إنه التعبيرُ السياسي عن النسق الطبيعي، يُحيطُ بوضع المدينة وتاريخها، كما يحيطُ بتركيب الجسم الاجتماعي . لهذا فإن قضية الدساتير وتراتبها تعتبرُ ثانوية: ان

النظام المعتدل، أكان ملكياً أم أوليغارشياً أو ديمقراطياً، أفضل من النظام المتطرف، وان تولى متوازناً من الديمقراطية والأوليغارشية، يأذن، بلا ريب، بحياة أفضل. لكن المهم هو أن يكون القانون هو الأصل والمبدأ. لأن مهمة السياسة، في نظر أرسطو، هي الخؤول دون مخاطر العبودية الدائمة. وان نظريته في الرق - التي تبدو لنا مربية - ترمي هي أيضاً الى وضع تعارض بين الحياة السياسية والعبودية: فاذا كان ثمة عبودية - وأرسطو لا يتصور انه لن يكون ثمة عبودية - فانها تكون من النسق الطبيعي، لا من النسق السياسي.

## المراجع

- Hérodote (- Ve Siècle), Histoires L, I. Les Belles-lettres, 1939.  
Thucydide (-465/-395), Histoire de la guerre du Péloponnèse, L. I, Les Belles-Lettres, 1962.  
Platon (-427/-347), Protagoras. Gorgias, NRF, coll. «Idées», 1979.  
- La République, Les Belles-Lettres, 3 Vol.  
- Critias, Les Belles-Lettres.  
- Les Lois, Les Belles-Lettres.  
Aristote (-384/-322), Politique, Vrin, 1977.

M.J. Finley, Démocratie antique et Démocratie moderne (1972). Payot, 1975; C. Mossé, Les Institutions grecques, PUF, 1967; J.-P. Vernant, Les origines de la pensée grecque, PUF; - Mythe et pensée chez les Grecs, I et II, Maspero, 1965; F. Châtelet, La naissance de l'Histoire, Minuit, 1961; rééd. UGE, «10/18», 1974, 2 vol.; M. Austin et P. Vidal-Naquet, Economies et Société en Grèce ancienne. Maspero, 1972; R. Weil, La Politique d'Aristote, choix de textes. A. Colin, coll. «U», 1966.

N.B. - Sauf indication contraire, les textes mentionnés dans les références bibliographiques ont été publiés à Paris.

ملاحظة: جميع النصوص المذكورة في المراجع، منشورة في باريس، إلا إذا كان ثمة ما يشير إلى العكس.

## ٢ / الامبراطورية الرومانية

يرى هيجل ان « نثر العالم » يبدأ معها . وقد يكون من الخفّة تأويلُ هذا القول تأويلاً متسرّعاً سخيّفاً: فإذا صحَّ ان الحضارة الرومانية لم تتّم بالغنى الابداعي الذي اتّسمت به الحضارة اليونانية، فإنها عرفت كيف تنقل الى الواقع أفكاراً وضعتها هذه، وكيف تُنشئ مؤسسات ذات فعالية لا شك فيها . ان نثرتها هي ، قبل كل شيء ، معنى ثابتٌ للأمر الواقع ولارتسامه في البنى الجماعية . إن ذرائعية الفكر والممارسة في السياسة الرومانية لا تتقبّل التسوية والاستنساب الا بقدر ما يتوافقان مع تقاليد العظمة والقوة في مدينة رومولوس . وتتدخل الأحكام الحقوقية والتبريرات الفلسفية بوصفها إطاراً ، طابعاً ، إدامةً للفعل المنشئ للمجتمع المدني . وهكذا تسير الحقوق ، الجمهورية والامبراطورية جنباً إلى جنب بقدر ما تؤسس النظام العسكري والإداري الذي أنشأه الشعب ومجلس الشيوخ في الواقع .

### أ) الفضائل الجمهورية

حتى في عهد الاستبداد الامبراطوري البشع ، كانت روما ترغب دائماً في أن تظلّ جمهورية . فهذا المظهر كان يبدو ضرورياً ، ملازماً

لسلطانها . ولا تغدو هي ذاتها الا عندما تتحرَّر من هذه البدائية التي كانتها الملكية ، وعندما تحدّد الحقوق .

• الحقوق: عندما قام العشاريون Les décevirs ، حوالي - ٤٥٠ ، بنقش قانون الوصايا الـ ١٢ ، تمَّ إرساءُ أساس القانون الروماني . هذا القانون يضعُ الأسرة في المقام الأول . ان المواطن ، الانسان الحر هو ربّ الأسرة: السيد المطلق « للمنزل » ، فإليه تعودُ مقاليد الأمور ورفع الشكاوى أمام القضاة عندما يرى انه شخصياً أو أقرباءه أو ممتلكاته قد أصيبوا بضررٍ معينٍ ، وله الحق في طلب التعويضات والعقوبات المناسبة . وعندما اغتنى القانونُ بأحكام متزايدة العدد والوضوح ، وعندما شمل « الجوالين » ، تم كل أولئك الذين اكتسبوا حق الإقامة في الحاضرة ، شكّلَ قوانين صارمة ، ناظمة لمجمل الحياة الاجتماعية ومحددة لحرّيات وواجبات كل فرد . فهل ينبغي أن نرى في ذلك تعبيراً عن المفهوم الرواقي ، المعترف بوجود نظام للعالم محتوم وعقلاني ، والذي يعتبرُ الخضوع الهادئ للقدر بمثابة الفضيلة الوحيدة؟ من الملاحظ ان لمجموعة القوانين هذه غاية رئيسية وهي تنظيم الوجود تنظيمياً واضحاً وعادلاً الى أبعد حدٍ ، وليست غايتها تقديم واجب وجود .

• في موازاة ذلك تركّزت المؤسساتُ الجمهورية . ان الرمز الذي يدل عليها SPQR مجلس الشيوخ الشعبي الروماني ، يعني ان السلطة الممارسة فيها هي سلطة مزدوجة على الأقل . ان المؤرخ اليوناني المتروِّمن ، بوليبي Polybe ( - ٢٠٠ / - ١٢٥ ) ، حين حلل توسّع روما وانتصارها على قرطاجة ، استنتج عظمة التنظيم السياسي الذي استطاع تكوين انسجام مشترك بين ثلاثة أنظمة . ان فكر بوليبي

مدین كثيراً لتراث الفلاسفة والمؤرخین الكلاسیكین: فهو حين دمج بمهارة مفهوم أفلاطون للتاریخ مع نظریته حول الانحطاط، ومع تحلیلات أرسطو المتعلقة بمآثر مختلف الدساتیر المقارنة، وحين تساءل عن التصویبات المتتالیة التي أجراها الرومان وفقاً لظروف توسعهم الاقليمي، انما عرّض الجمهوریة بوصفها نظاماً موازناً بین فوائد الملكية - المكفولة بواسطة السلطة القویة والساھرة التي یمارسها القناصل، قناصل الارستقراطية - الفوائد التي تحققها حنكة مجلس الشیوخ وحكمته، و بین حسنات الديمقراطية - المكفولة بالتدابیر الرامية الى فرض احترام مصالح الشعب وحقوقه. هذا التوازن هو، فی نظر بولیب، أفضل وسیلة لتحاشي الانحلال المرسوم « بالطبع » فی الوقائع المعرضة للتبدل والتغیّر. ومهما تكُن مخادعةً هذه الصورة، ومهما یكن زائفاً هذا الأمل، فمن المؤكد انهما یشكلان الفكرة التي كان المواطنون یكوتونها عن مؤسساتهم - وذلك بغية الحفاظ علیها، فی حين كانت مهمة الفیالق تعین الأباطرة وخلصهم.

إلا أن الفضل یعود الى شیثرون (- ۱۰۶ / ۴۳) فی تعین المبادئ التي كانت فی أساس تلك الحاضرة المسكونیة (= الكونیة) التي كانت روما الغازية توشك أن تصیرها. اعتبر، بالاستناد إلى الرواقیین بانیتوس وبوزیدونیوس، انه یوجد قانون طبیعی، صالح للناس كافة، مكتوب فی نظام الكون بالذات، یمكننا معرفته باستعمال العقل السليم، الثابت والخالد الذي یجب اتخاذه بمثابة قاعدة مطلقة لكل دستور ولكل تشریع. ان طبیعة (Cosmos) التي تعتبر، فی نظر الرواقیین، هي العقل عینه، تعتبر إذاً معیاراً للتنظیم الصحیح وللعمل الفاضل: وربما یكفي المرء أن یتعلم معرفة دواعیها

ومحركاتها، وان يطيعها بكل صفا و حتى يتصرف كما ينبغي .  
والمؤسف ان العادات السيئة ومنازع الشهوات تدفعنا بعيداً جداً عن  
تعاليمها .

منذ ذلك الحين، ظهرت التشريعات الواقعية كأنها في أغلب  
الأحيان من منتوجات هذا الجهل . بيد أن فضل المؤسسات الرومانية  
هو انها حدّدت المتحد الاجتماعي الذي تديره على أساس رابطة  
قانونية ونظام سياسي محدّد بدقة . لهذا السبب، تتخذ الجمهورية  
قواماً آخر: فهي مكوّنة من التجربة ومن التأمل، وهي أيضاً، بطريقة  
ما وقدر الإمكان في سياق الحدوث التاريخي، تعبير عن القانون  
الطبيعي . وعليه، يمكن للحاضرة المسكونية، بقدر ما تزداد منحاً  
لحق الإقامة في المدينة وتجعل الشعوب المغزوة تتمتع بضمانات القانون  
الروماني، يمكنها أن تفهم بوصفها نواة لتنظيم كوني شمولي يجعل من  
كل امرئ مواطناً عالمياً، كوسموبوليتياً .

كان شيشرون، دون أن يدري، يُعدّ للنظام الامبراطوري . وذلك  
على قدر ما كان يرسم، وهو يستأنفُ موضوعة الدستور المشترك،  
صورة الأساس، الأمير - الحُكْم، « الوصي والمدافع عن  
الجمهورية » . بعد مرور ١٦ عاماً على وفاة شيشرون، حل اوكتاف  
اوغيست لقب امبراطور .

### ب) الامبراطورية الرومانية

ترتسم الامبراطورية - كشكل سياسي - في قدر روما، ففي  
نطاقها وبفضل النمط النظامي الذي تمارسه، ستحقق المدينة فضيلتها  
وتعمم حضارتها على العالم . ان السلطان الذي تحدده، استناداً الى



القداسة التي ستلتحق بها باكرأ، تعبرُ بطريقة مثالية التوزيع الثلاثي للمهام الاجتماعية - السياسية المميزة، في نظر جورج دوميزيل، للثقافة الهندية - الأوروبية. وفي عهد القيصر القويّ أوغيست توازنت، بمقتضى التراتبية، « القوى » الثلاث المكوّنة للأمة:

□ في القمة، طبقة	□ طبقة المحاربين	□ في القاعدة،
الكهنة - الملوك،	التي تدافع عن المدينة،	وتحت رعاية
السيوخ، القضاة	والتي تنشر مجدها تحت	قصورينوسوس، طبقة
المدنيون، المولجون	رعاية مارس؛	المزارعين والصناعيين
بالاتصال مع الآلهة		الذين يبدون الحاجات
وإدارة الجمهورية تحت		المادية .
رعاية جوبيتر؛		

وفي شخص القيصر أوغيست اجتمعت شتى المواصفات المتطابقة مع هذه المهام الثلاث: ان الامبراطور، الذي هو امبراطور لان الاجماع اراده كذلك، هو:

□ سيّد في النسق	□ بوصفه	□ وهو كأمرير،
السياسي الديني لان في	امبراطوراً، هو القائد	أخيراً، له ولاية
يديه مقاليد الإدارة	الأعلى للجيش؛	« أبوية » تمنحه مهمة
والسلطة، وهذه صفة		القيام، في مجالات
أدبية تسمح له بأن		متعلقة بالحياة
يقرّر ما هو مناسب		الاقتصادية أو الفنية،
للخير العام؛		بكل ما من شأنه
		الإسهام في سعادة
		المدينة وفي شرفها .

ان توسُّع روما الاقليمي في الشرق المتوسطي ساعد على تعزيز المعالم الدينية للسلطة الامبراطورية. وبينما كانت الأجهزة الادارية والعسكرية تتوسُّع بلا حدود، أصبحت الامبراطورية ميداناً واسعاً ومتنوعاً جداً لحركة الرساميل والسلع والسكان، لدرجة ان التوجُّه المسكوني أخذ يتجه نحو فقدان.

في هذا الوضع، طُرحت ثلاث مسائل سياسية كبرى:

• أولاً مسألة «دستورية» - مسألة التعاقب الامبراطوري. فقد تضافرت ظروف استثنائية وراء تعيين أوكتاف. فمهما تكن طبيعة السلطة، ليس من الوارد إلا إستمرار وهم التواصل مع التراث الجمهوري، والآن يكون «الأمير» منتخباً في آن واحد من قبل مجلس الشيوخ والشعب والفيالق، التي يفترض أنها تُشكّل إجماعاً. كان من المستبعد أن يقوم التوالد الملكي بدور، ومع ذلك كان من الطبيعي أن يعدَّ الامبراطورُ الحاكمُ العدة لخلافته. ان تحليلات تاسيت التاريخية تُشكّل طريقة في التأمل - تشاؤمية بشكل عابر - حول الأجزاء المتوالية للمصادفة والضرورة، للقوة الخام والروية، للحظ السعيد والحظ التعميس، للتفاصيل والتواصل، الأجزاء الداخلة في وصول هذه الشخصية أو تلك الى المنصب الأرفع. وان الذرائعية والجبرية تقرنان إقتراناً غربياً، دون الحاق أذى يذكر بالقوة الرومانية طالما أن القوى الموحدة تغلب على عوامل التفرقة...

• ثمة مسألة ثانية تنجم عن بنية السلطة الامبراطورية بالذات: فالقوة المطلقة، والقدسية ونمط الشرعية الواقعية الفريد من نوعه، التي تتعلق بها، تولد لدى أولئك الذين يمارسونها وأولئك الذين يشاركون

فيها تأملاً قلقاً في أمر القيادة . ان سينيك (- ٦٥/٤) الذي كان مؤدّب نيرون، ومارك اوريل الذي كان امبراطوراً من ١٦١ الى ١٨٠، تساءلاً، في الأفق الذي حدّته الرواقية، عن علاقة الفرد بمصره وعن الفرصة المُتاحة لكل شخصٍ في تقرير الأحداث . وشيئاً فشيئاً حلّت محلّ الفكرة الموروثة عن الفلسفة الكلاسيكية اليونانية وعن الرواقية القديمة، والقائلة بحساب عقلائي يسمح بتدبير السلوك، حلّت عقيدة الكرامة، التي تأمر بالتقيّد بالفضيلة وبالتسليم للقدر، على الرغم من جنون البشر والتاريخ .

• المسألة الثالثة هي سياسية بشكل دقيق . فكلمة اتّسمت الامبراطورية، تكاثرت التياراتُ التي تحرّكها، وبات السلم الروماني هشاً . ان التهديدات تضغطُ على الحدود البعيدة، والشعوب المغزوة حديثاً يخشى من تمردّها باستمرار . واذا مكث الامبراطور في روما، فإنه يترك جيوشه، واذا حارب في الأطراف فإنه يفقد مراقبة الشبكة الإدارية . زدّ على ذلك ان تدبير هذا المجتمع الواسع يستلزم مساعدات متزايدة باستمرار . فقد صارت عوامل التفرقة والشتات متزايدة القوة . وان قرار كراكلا، الذي منح عام ٢١٢ المواطنة لجميع سكان الامبراطورية، لن يكفي للحؤول دون نتائج التوسّع المفكّكة للامبراطورية .

في هذا الوضع تنامي التبشير المسيحي في حوض البحر المتوسط . وفي العام ٣١٢، وضع الامبراطور قسطنطين حدّاً لاضطهادات المسيحيين، وأنشأ عام ٣٢٤ القسطنطينية، عاصمته الشرقية، ومات مُعمّداً، عام ٣٣٧ .

## المراجع

- CICERON (-106/-43), Des Lois, Paris, Les Belles-Lettres, 1968.  
Traité des Devoirs, in Les stoïciens.  
Les stoïciens, textes par E. Bréhier, NRF, La Pléiade, 1962.  
E. Benveniste, Vocabulaire des institutions indo-européennes, Minuit, 1969, 2 vol.  
G. Dumézil, Mythe et épopée, NRF, 3 vol., 1968, 1971, 1973.  
P. Grenade, Idéologie de L'impérialisme romain, Les Belles-Lettres, 1974.  
A. Michel, Les idées politiques à Rome d'Auguste à Marc Aurèle, A. Colin, coll. «U», 1969.  
C. Nicolet, Les idées politiques à Rome sous la République, A. Colin, coll. «U», 1970.

### ٣ / التوحيدُ: المسيحية والإسلام

بما لا شك فيه أن الحدثين الكبيرين في هذا المجال الحضاري خلال الألف الأول، كانا النجاح السياسي لديانتين منزلتين: المسيحية والإسلام. ان نظراتهما إلى العالم، المتقاربة والمختلفة، ستطبعُ الأفكار والعادات بطابعها لأمدٍ بعيد. انها يضربان جذورهما في النصوص المقدسة عند الشعب اليهودي، المجموعة فيما سُمي العهد القديم. واصالة هذه النصوص، بالمقارنة مع التراث اليوناني - اللاتيني، انها تؤكد العلو المطلق لإله واحد، شخصي ومُبدع، ربّ الشريعة، وتقرّر سقوط الإنسان الذي ضيّعته خطاياهُ وامكانية خلاصه، التي يقدمها الرحمنُ لأولئك الذين يريدون أن يسمعوا جيّداً. ومن عمق المذهب الطبيعي اليوناني - اللاتيني، يُعارضُ هذا التوحيدُ مفهوماً للإنسان بوصفه مخلوقاً له علاقاتٌ شخصيّةٌ وروحيةٌ مع خالقه، ومفهوماً للأمة، ليس بوصفها قائمةً على مشروع أخلاقي - سياسي، ليس على علاقةٍ حقوقيّة، وإنما بوصفها قائمةً على تحالفٍ ديني. وترتبت على ذلك تصوراتٌ فاردة للحرية والمسؤولية، وبالتالي للفعل التاريخي، ستقوم المسيحية والإسلام باحيائها، لكن كلٌّ على طريقته.

منذ عصورها الأولى، طرحت المسيحية - وبالأخص عند القديس بولس الذي فسّر كلام المسيح ورثبه - طرحت مسألة حاسمة: مسألة علاقة المؤمن بالنظام الزمني. « أعطِ ما لقيصر لقيصر، وما لله لله »، عبارة سعيدة، لكنها تتجاهل الأحوال العديدة حيث تدخل خدمة الامبراطور في صراعٍ مع خدمة الخالق. ان القديس بولس لم يفتَهُ الايضاح بأن الطاعة المدنية هي فضيلة مسيحية، وكذلك الانصياع للمقومات الاجتماعية والطبيعية. غير ان المفكر الوثني سلز Celse، من القرن الثاني، وبَّخ بعنف المسيحيين الذين رفضوا الانصياع للواجبات الواقعة على كاهل المواطنين. ان المؤمن مشطورٌ، ممزقٌ بين المجتمع الذي ينتمي اليه فعلاً وبين المتحد الايماني الذي ينتسبُ اليه - ويزداد انشطارهُ بقدر ما يتطلَّب منه المتحد الايماني التقيد بالانجيل. ان الانقياد المقدس للشهادة، والهذيانات الزهدية، لا يمكنها إلا ان تكون حلولاً خارقة.

يبدو أن ايمان قسطنطين يُفترض فيه تقديم حل لهذه المسألة. فقد أدخل الحل في صلب المؤسسات. فالرابطة الايمانية الموجودة في روما بين الامبراطور وخليفة القديس بطرس لا تتضمن إطلاقاً ان السلطة العسكرية والإدارية تنصهرُ مع السلطة الروحية لمطران المدينة المقدسة. وهذا الانصهار يكونُ قابلاً للتحقق على الأقل، بقدر ما تكون الامبراطورية مهددة من كل الجهات بسبب تدفق شعوب غازية آتية من الشرق، ويكون من واجبها تأمين دفاعها العسكري، من

جهة؛ وبقدر ما تكون روما وقد أصبحت مركز الكنيسة، المؤسسة ذات الطبيعة الروحية التي يلزمها على الأقل القيام بتطوير إدارة تراتبية، مالكة لقوة لا يمكنها التأخر عن الانشغال بالشؤون الدنيوية. عندما تناول الملك فيزيغو الاريك، المؤمن بمذهب آريوس المسيحي، عندما تناول روما عام ٤١٠ بالتجريح، أدرك القديس أوغسطين، مطران هيبون انه يجب ايضاح عقيدة الكنيسة، فوضع لهذه الغاية مدينة الله (٤١٣ - ٤٢٧).

يشكلُ هذا النصُّ انعطافاً حاسماً في الفكر المسيحي وطبع الثقافة الأوروبية بطابعه. أما موضوعه فهو عرضُ تاريخٍ عامٍ للبشرية منذ الخليفة حتى القرن الخامس، أخضع لمعايير العقلانية العناصر التي يقدّمها التاريخُ الدنيوي (اليوناني واللاتيني) والتي يقدمها العهدان القديم والجديد، على حدٍ سواء. غايته القول انه فيما يتعدى تقلبات مدينة الناس يرسم رهانٌ أهمُّ بكثير، رهانُ مجدِ الله، الذي يتجلى في الصيرورة الروحية لأمة المؤمنين، للكنيسة. إن الخليفة، الخطيئة الأصلية، تحالف الرّب مع الشعب اليهودي، تضحية المسيح. تأسيس الكنيسة، هي مراحل في هذه الصيرورة القدسيّة حيث تتجلى الروبوتية، ولكن كل فرد يسهم فيها بقدر منجزات ايمانه، الذي يفترضُ فيه أن يؤدي الى بعث الأجداد والغفران. فبينما كان الفكر اليوناني يسلمُ بدورة الكون كنموذج للزمانية، كان أوغسطين يحدّد الزمن بوصفه تاريخياً خطياً له بدلا - الخليفة - وختاماً - بعث الأفاضل - وهو تاريخ البشرية المنظور اليه، حسب باسكال، «بوصفه تاريخَ إنسانٍ واحد»، تاريخاً مكوّناً من أحداث فريدة تماماً، وذات معنى،

أي له اتجاه ودلالة في آنٍ واحد . وعليه، يضع التصميم، المميز من الآن فصاعداً، لفلسفات التاريخ حتى أحدث الفلسفات، التي تعلن عن مزاعم غاية في المادية وفي العلمية .

المطلوبُ في نظره تذكير كل فرد في الجماعة المسيحية بمسؤوليته التاريخية: فوراء النزاعات الأرضية وبمناسبة حدوثها، من المفيد للمرء ليس العمل لأجل خلاصه باحترامه قواعد الحياة المسيحية فحسب، وإنما من المفيد أيضاً توفير المجد للخالق عن طريق انتصار الكنيسة روحياً . وعلى هذا النحو يتعارضُ مع المفهوم الاغريقي - الروماني الذي جعل مثاله تأسيس الحاضرة السعيدة والفاضلة والمحافظة عليها، مثلاً يتعارضُ مع التاريخ النبوي للعهد القديم، لإحلال نضالية الإيمان محلها، وهو إيمان مضاء بتعاليم المسيح وبالسعي وراء المعقولة القصوى .

ان منجز آباء الكنيسة يسير في الاتجاه نفسه . يضافُ إلى ذلك، ان تعيين المعتقد الذي يساعد على طرد الهرطقات واضفاء الشرعية على أعمال الطرد، إنما يفتح الطريق أمام تعزيز المؤسسة الكنسية، المألقة ليقين عقيدي، التي تجددُ نفسها قادرةً على تحديد تشريعها الداخلي الخاص . وان الحق القانوني - وهو منظومة أحكام عرقيّة تنظم سلوك أهل الكنيسة وتحددُ علاقاتهم الهرمية ومحاكمهم - يقيم في وسط مجتمع المؤمنين نظاماً يفترضُ به أن يترجم على الأرض الشرع الإلهي، وبذلك يشرعُ مباشرةً أو بالتأيز، لهذه الأمة بأسرها . ويرى بيار جندر ( في كتابه حب المراقب، بحث في النسق العقيدي، الصادر



عن ساي، باريس ١٩٧٤) ان في هذه السلطة التي تمارس باسم محبة الله وأولئك الذين يمثلونها، رقابة صارمة ومبررة ظاهرياً على العادات والأخلاق، انما يكمن الأصل القاطع لمفهوم الحق والقوانين السائد في الغرب حتى أيامنا .

وينتسبُ الى هذه الحالة الذهنية الرامية الى كفالة وتوفير تفوق مدينة الله، تأسيسُ الرهينة البنديكتية منذ القرن السادس، وهي استهلال لازدهارٍ سينتشر اعتباراً من القرن الحادي عشر. ان الرهينات الدينية، لا سيما التأملية والتبحرية، تشكلُ، بنوع ما، قلاعَ العالم الروحي داخل الواقع الزمني. فهذه الجماعات اذ تعيش في تقشُّفٍ، وتخضع لقواعدها الخاصة بها، بعيداً عن آلام العالم وعذباته، انما تقع على عاتقها ليس فقط مهمة الشهادة، وانما أيضاً مهمة الصلاة (Orare) والعمل (Laborare) من خلال السعي وراء الكتابات المقدسة وفي سبيل مجد الله الأعظم. وترسمُ في الأفق ذاته التبشيراتُ التي كانت بين القرن الحادي عشر والثالث عشر مثيرةً لتلك الحملات العسكرية وتحركات الناس نحو قبر المسيح، المسماة حملات صليبية. ومهما تكن الدوافع الأخرى لتلك المغامرات الجماعية - الاقتصادية والسياسية - فهي تتوافقُ أيضاً مع عملية لأصحاب الكنيسة الأشد ثورية وحاساً - مثل القديس برناردي كليلرثو - المادفين الى التذكير بأن خدمة الله وانتصار كنيسته هو الواجب الأول للأهراء .

هذه الطريقة في «الجهاد المقدس» الذي كانته الحروب الصليبية، كانت مناسبة للإيضاح ان تأسيس الإسلام في الجزيرة العربية خلال القرن السابع، وانتشاره السريع في الشرق الأدنى، وفي شمال أفريقيا

وحتى في اسبانيا، كانا أيضاً موضوعاً لمساجلات سياسية لكنها مختلفة. ففي الواقع، أدى فعل محمد الى قيام ميدان ديني وميدان سياسي في آن واحد، وهذان الميدانان متداخلان بحيث ان الانتهاء الى الأمة يحدد مباشرة القرار السياسي. ان هذا التامهي التأسيسي ترتب عليه، بشكل رئيسي، واقع أنه لا سبيل الى نشوء مؤسسة كنسية ذات مقام مستقل داخل المجتمع، وان إسلام القرون الأولى ابتعد عن النزاعات التي ستولد من علاقات الكنيسة / السلطة السياسية المجتمع، في الممالك المسيحية. لكن هذا الوضع بالذات يفرض مسألة حاسمة ذات مضامين دينية وسياسية معاً: من يستطيع ان يخلف النبي؟ فإذا كانت رسالة النبي، مهمته، محتومة بشكل نهائي، فلا بد من إيجاد الشخصية المركزية القادرة على أداء المهام العسكرية والادارية، وعلى إتمام دعوة الإسلام الروحية والعالمية. ان الفتوحات والمجاهدات تشكل حلاً في نظر الخلفاء. والحل هو ممارسة جماعية تحقق مهمة الإقناع الديني الذي يسمح بتحرير الوثنيين من اعتقادهم بالوثنية، واعلام «أهل الكتاب» - اليهود والنصارى - بكلام الله ذاته، وتعميم صفة عضو الأمة (الأمة الإسلامية) المخصصة في الأصل للعرب، لتشمل المسلمين كافة... ومع ذلك، بقدر ما كانت تتسع هذه الأمة، كانت المنازعات السياسية والخلافات حول تفسير القرآن والتفاعلات بين السلطات العسكرية والادارية وتداخلاتها، كانت كلها ترسم في داخل الأمة صورة المفارقات والاختلافات التي تلغي عملياً الوحدة الأصلية.

### ب) السلطة الروحية والسلطة الزمنية

ان المفهوم الأوغسطيني في أساس النظرية المعروفة بنظرية

السلطتين، الرامية في الغرب بعد الفصل الفعلي بين الامبراطوريتين في القرن الخامس، الى تطبيع العلاقات بين النظام الزمني الخاص بـ «الممالك»، وبشكل خاص، النظام المفروض فيه أن يحل محلّ الامبراطورية الرومانية، وبين النظام الروحي الذي يسيطر عليه مطران روما، البابا. من حيث الشكل تعتبر النظرية واضحة كما عرضها البابا غيلاز والبابا غريغوار الكبير (٥٤٠ - ٦٠٤): ان السلطة العليا هي لله وحده Plenitudo potestatis ؛ لكن في هذا العالم الدنيوي، المصنوع من الروحانية والمادية، تفوضُ القوّة العظمى لسلطتين متميزتين مهمة تغليب النظام الروحي :

للحبر الأعظم الكرامة العليا                      وللملك السلطة الزمنية

كلّ منهما سيّد في مجاله

مطلقة هي سلطة البابا                      ومطلقة أيضاً هي سلطة الملك  
في المادة الروحية                      على رعيته .

كل سلطة يجب أن تكون راضية .

ومع ذلك فمن لا يرى وراء التوازن أصل النزاع .

اذا أراد رئيس الأمة المسيحية  
 واستطاع ذلك، ف سوف يستوجب -  
 بمقتضى السلطة الدينية التي يمارسها،  
 بما في ذلك سلطته على القادة  
 الزميتين - ان ينحصر هؤلاء  
 ويكتفوا بمهمة الذراع الزمنية  
 للكنيسة؛

إن تويج شارلمان في روما، عام ٨٠٠، يمتق هذا الاحتمال الثاني:  
 ان ملكاً فاضلاً، عادلاً وقويّاً، يمسك مصير الأمة المسيحية بيده،  
 الأمة التي تدين له بالطاعة لأن الحبر الروماني كفلها له. الا أن  
 النزاعات في العصور التالية، والخلافات التي أضعفت السلطات  
 الزمنية، والكنيسة، المؤكدة لسلطتها الادارية والروحانية، فرضت  
 التفسير الثاني. فقد اذلل البابا غريغوار السابع امبراطور المانيا هنري  
 الرابع في كانوسا (عام ١٠٧٧). ورجح اينونسان الثالث واينونسان  
 الرابع نظرية السلطتين في اتجاه يعطي السلطة الزمنية للبابوية، التي  
 تعين بكل مرجعية سلطانية المتقذين الزميتين الذين يناسبونها. وفي  
 الواقع ان معارضة روما لن تأتيها من الامبراطوريات، بل من  
 الممالك. فالرؤساء الزميتون بوصفهم يمثلون متحداً اجتماعياً، أمة ذات  
 أراضٍ، سيعارضون الهيمنة الزمنية لسلطان الكنيسة الرومانية. فتذرع  
 هؤلاء الملوك بقوانين عرفية، من أصل جرمانى، ومعالم من القانون  
 الرومانى في آن واحد، وذلك لتغليب سلطانهم على رعاياهم. وتوصلوا  
 الى ذلك، بقدر ما شاؤوا هم أنفسهم أن يكون خدماً للأمة.

إن هذه البداية في تكوين سلطات «وطنية» انطلاقاً من القرن  
 الحادى عشر، الملحوظة أولاً في انكلترا، ثم في فرنسا، ستحظى

باكراً بالشرعية وبالجسور النظرية والتطبيقية على السواء. في عداد الشرعيات، يتميز التفكير السياسي عند توما الاكوييني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) بدلالة خاصة. صحيح ان هدف هذا التفكير المعلن ليس تبرير قوة الملوك، لكنّه يسهم، مقابل الاوغسطينية، في اعطاء وزن خاص للأمة الفعلية. فقد قطع مع المنظور القائل إن مدينة الناس هي مباشرة من الإنشاء الإلهي ومرتبطة بالخطيئة الأصليّة، وقال أنها ظاهرة طبيعية في نظام الخلق. فإذا أراد الله أن يعيش الناس في مجتمع، يترتب على ذلك أن السلطة، الهادفة الى ضمان وحدة الكثرة، هي سلطة بشرية تدخل في المخطط العام للألوهية، وليست تعيناً مفرداً من الله أو من ممثله. منذئذ، يغدو تحديد السلطة الصالحة من صلاحيات العقل وحده. وإذا أشار هذا الى أنه يجب على هذه السلطة أن تحترم التعاليم الإلهية، فإنه يشير أيضاً إلى وجوب الإحاطة بالقانون المكتوب في طبيعة البشر وفي إرادات المجتمع. بهذه الطريقة ستبلغ السلطة غايتها، الخير، بقدر ما يكون الخير قابلاً للتحقق في هذه الدنيا. فهي موجهة بأن تسهل لكل امرئ إتمام الفضائل الطبيعية، تاركةً للكنيسة مهمة العناية بالخلاص الأبدي. ولبلوغ ذلك، ستعلن قوانين مناسبة أيضاً لعادات الشعب الذي تتدبره، وستبذل قصاراها - في التراث الأرسطو طاليسي والروماني الذي يتصل بتعاليم موسى - لإنشاء دستور مشترك يجمع فضائل الملكيّة والأرستقراطية والديمقراطية.

من الملاحظ أن الطبيعانيّة المعتدلة عند توما الاكوييني، المتنامية من خلال تثبيت الممالك المسيحية في القرن الثالث عشر، ستجد، بدون أي تناسب أو توالد، مجتاً مطابقاً لها في الثقافة الاسلامية مع أعمال

ابن خلدون، في القرن التالي، ابن خلدون الذي تميّز بأن أضاف الى اعتبار المجتمع كواقعة طبيعية، تأملاً في المصير التاريخي للشعوب وللوقى التي تتغالبُ فيه . إن المقدّمة ( ١٣٧٧ ) والتاريخ العام ( ١٣٨٢ - ١٤٠٦ )، المتغذّين من معلوماتٍ ومعارفٍ موسوعيّة، قطعاً مع العقلانية المجرّدة في النظرية الاسلاميّة؛ وانكبّاً على وصفٍ دقيقٍ للوقائع والمعطيات غايته اكتشاف العلاقات السائدة فيها . وهذان السفران يستندان، بطريقةٍ ما، الى مفهومٍ للصيرورات الاجتماعية، مناقضٍ للمفهوم الذي كان يستند اليه الفكرُ الأوغسطيني . وتكمن اصالة ابن خلدون في وضعه نوعاً من المعقولة الاختبارية التي لا تخلو من ارشادنا الى أبحاث علماء الاجتماع والتاريخ الحاليين . فالتاريخ، في نظره، « إعلامٌ بال عمران البشري » . وفي تعارض تام مع اللاهوت الذي يفسّر الواقع بموجب تنزيل أولي، سابق، تستخلص نظريته من النظر والتدقيق العقلي في الحوادث معايير تسمح بالحكم على صحة روايات التاريخ . ومثال ذلك المفاهيم العملية للعمران ( المجتمع في مقابل « الدولة » ) والعصبية ( تضامن، روح الجسد ) . والحق ان هذا النجاح الطرائقي غير منعزلٍ عن نشاط ابن خلدون السياسي في إسلامٍ تمزّقه خصوماتٌ ونزاعاتٌ زمانية تزدادُ عنفاً .

### ج) نحو الدولة العلمانية والأخلاق الدنيوية

غير أنّ البابوية لم تنقطع، داخل النظام المسيحي، مع بونيفاس الثامن مثلاً، عن توكيد أولوية السلطة الروحية المتضمنة استتباعاً للسلطات الزمنية، فسادت في الممالك ممارسة حقوقية وإدارية كافلة لاستقلالية سلطةٍ تقومُ على مبادئ وأصول دنيوية: السلطة الملكية . هل يجب أن نرى في ذلك انبعاثاً للقانون الروماني أم أثراً للتراث

الجرماني؟ أليس بالحري أن نرى فيه ابداعاً لعناصر كانت في أصل  
الحدائثة؟ في وقت مبكر جداً، في بريطانيا ستترجع مؤسسات الى  
تغليب تشريع حقوقي وحيد فوق كافة الأراضي الملكية، قوامه ما  
يمكن تسميته منذ ذلك الحين باسم حقوق الشخص؛ وفي فرنسا،  
اعتباراً من القرن الثالث عشر سينكّب الملك والمشرعون على تحطيم  
الحصون الاقطاعية والدينية التي كانت ترفض هيمنة السلطة المركزية .  
في كل الغرب المسيحي حصلت عملية تحوّل في طبيعة السلطة: فقد  
حلّت محل الروابط الشخصية المنتظمة حول فكرة الاقطاع، هرمية  
حقوقية - ادارية ممرّكة تدريجياً حول مبدأ يعلن المفهوم الحديث  
للسيادة؛ فلم تعد السلطة الملكية تُمارس على موروثات مأهولة من  
طرف سكان في حالة حياية أو إعالة، بل صارت تمارس على أرض  
ينتسب سكانها أكثر فأكثر الى حقوق وواجبات محدّدة تماماً؛ والملك  
ذاته، الذي يأمر رعاياه بشكل مُطلق، لا يمكنه مخالفة القواعد  
والقوانين التي كان قد أمر بها والتي سيخضع لها طائعاً .

لا ريب ان التراث الاقطاعي مثل المقاومات الاكلروسية لم تنقطع  
عن استيعاب ما تمّ اكتسابه في هذا التصوّر الأولي للدولة الحقوقية .  
ان الفضل الخارق لما ريسيل دي بادو، الذي نشر عام ١٣٢٤ كتابه  
المُدافع عن السلم، يمكن في تحديده، انطلاقاً من هذه النزعة العامة،  
ما ستكونه الدولة العلمانية في صميم المسيحية . حقاً ان هدفه المعلن  
أشدّ تحديداً: تأييد مزاعم امبراطور الماني في سلطة «عالمية»،  
والسجال الجدالي مع الشيوقراطية الرومانية؛ وفي الظاهر تنتسب مبادئه  
وحججه بكاملها الى المنظور التومائي (نسبة إلى توما الإكويني) .  
غير أن المشروع كان حاسماً: ففي المقام الأول، يُفسّر

التعريف الطبيعي للمجتمع بمعنى سياسي؛ فتكون غاية تقسيم العمل تحرير الإنسان من الحاجة وتوفير حياة سعيدة له في هذه الدنيا؛ وان التنظيم الممتاز للحياة الدنيوية - المعتبرة أساسية - هو غاية السياسة؛ وفي المقام الثاني، يقول إن المجتمع هو ككل، وهو بهذه الصفة سابق لأجزائه، متعال عليها؛ وهذا لا يمكنه أن يكون إلا العالمية الأهلية *Universitas civium* - عالمية المواطنين (أو جانبها الأفضل) - التي تقوم بمهام التشريع وإملاء القوانين الضرورية لبقاء الكل؛ ويعتبر في داخل هذا الكل أميراً (فردياً أو جماعياً) - من مهامه الإكراه والتدبير. إن العدة النظرية جاهزة لظهور المفهوم السياسي للسيادة، نعتي المفهوم الحديث للدولة. في موازاة هذا الدفاع عن الاستقلالية والوحدة الجذرية للمجتمع السياسي يرفض مارسيل دي بادو السلطة البابوية؛ فالكنيسة ليست سوى اسم يدل على مجمل المؤمنين؛ ولا يمكنها أن يكون لها رأس، زعيم؛ وان الرهبان المولجين بأعداد المواطنين للخلاص، يتبعون للأمير، مثلهم مثل بقية المواطنين، وذلك في نطاق القانون.

بينما كان يتوضح هذا التطور في الممالك، ظهرت ببطء ممارسات لمفاهيم جديدة أو متجددة في الحياة الاجتماعية. ومثال ذلك ان فكرة العالمية، الشمولية *Universitas* لم تطبق على كل المواطنين فحسب، بل طبقت أيضاً على الجماعات التوافقية المتحدة حول مهمة والخاضعة لقاعدة واحدة: من الرهبنة إلى الجامعة، من الكومونة إلى الجمعية أو المحالفة التجارية، تكوّنت هيئات اجتماعية طالبت ونالت الاعتراف بها كشخصيات معنوية *Personae fictae*. داخل هذه الجماعات نشأت تقنيات إدارية أحلّت علاقات تعاقدية محل المراتب الهرمية التقليدية.



وفي هذا المنظور ذاته، جعلَ تطوُّرَ التجارة والأعمال من الضرورة تَهذيبَ الأخلاقية في النشاط التجاري. وفي الوقت نفسه، كما أراد مارسيل، يكتسبُ التاجر حقَّه المدني بقدر مشاركته في النفع المشترك.

إن الحاضرة الدنيوية، التي كانت تملك القوة، غصَّتْ بالواقع. فقد اجتلبت من النظام القدسي الذي كانت تحاربه، أفكاراً وقواعد ومبادئ لتثبيت وجودها. ومثال ذلك ان السلطة المطلقة ستنزح من الآن فصاعداً لتغدو من شؤون الملك. وسوف يتعمق هذا الاتجاه مع التقلبات العديدة في الحقبة التي تدعى حقبة النهضة.

### المراجع

- Bible de Jérusalem, Ed. du Cerf, 1956.  
FLAVIUS JOSEPHE (37-100), Guerre des Juifs, L. I, Les Belles-Lettres, 1975.  
SAINT AUGUSTIN (354-430), La Cité de Dieu (413-427), Desclée de Brouwer, 1959, 5 vol.  
Le Coran, Garnier-Flammation.  
SAINT THOMAS D'AQUIN (1225-1274), Du Royaume (1266). Esloff, 1946.  
MARSILE DE PADOVE (1275-1343), Le Défenseur de la Paix (1324), Vrin, 1968.  
IBN KHALDUN (1332-1406), Histoire universelle (1377-1406). Unesco, Beyrouth, 1967-1968, 3 vol.  
R. de Vaux, Les institutions de l'Ancien Testament, I-II, 2e éd. 1961-1967.  
E. Gilson, La philosophie au Moyen Age, 2e éd. 1944.  
J. Daniélou et H.-I. Marrou, Nouvelle histoire de l'Eglise, I-II, Le Seuil, 1962.  
R. Blachère, Introduction au Coran, Maisonneuve, 1947.  
M. Rodinson, Mahomet, Le Seuil, 1968.

H.-X. Arquillière, *Saint Grégoire VII*, Vrin, 1934.

M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Montchrestien, 1968.

M. Pacaut, *La Théocratie: L'Eglise et le Pouvoir au Moyen. Age*, Aubier, 1957.

G. de Lagarde, *La Naissance de L'Esprit Laïque au déclin du Moyen Age*, Ed. Béatrice.

# الفصل الثاني

## أصل الدولة

### ١/ حول الأمير السيد

- أ) الدولة من حيث هي تأسيس مطلق
- ب) الملكوتان والسلطان الزمني (لوثر وكالفان)
- ج) الدولة المعنية (توماس مور، ايتان دي لاواسي)
- د) الدولة من حيث هي قوة ذات سيادة (جان بودان)

### ٢/ حول اساس السيادة: الحق الطبيعي ومنظرو العقد

- أ) غروتوس .. « ديكارت السياسة »: الدولة التعاقدية
- ب) هوبس: الإله الممات وحدوده
- ج) « فلسفة سياسية غاليلية » (سبينوزا)
- د) الحقوق الطبيعية والمجتمع السياسي (لوك).

### ٣/ الدولة والصراع

- أ) مونتسكيو: « ... طبيعة الأمور ... »
- ب) سياسة الاقتصاد السياسي (آدم سميث)
- ج) السيادة والإرادة العامة، الشعب (روسو)

حول التفاوت

الحلف المهين

العقد الاجتماعي

مزايا السيادة

القانون

(د) الشخص المعنوي : التاريخ والحرية (كانط)

(هـ) التاريخ الشامل : الدولة المعقلنة (هيجل)

السياسة والفلسفة

المجتمع المدني والدولة .

## ١ / حول الأمير السيد

اعتباراً من مستهل القرن السادس عشر، حدثت تحولاتٍ قلبت مجتمعات أوروبا الغربية. وهذه التحولات العديدة والمتداخلة - النهضة - تتعلّق بـ :

(أ) الوقائع التقنية والاقتصادية (اتساع وتطبيق الاكتشافات الحادثة خلال القرون الوسطى؛ تطور الحضارة المدينية التجارية والمانيفاكتورية (اليد آليّة)؛

(ب) صورة العالم (اكتشاف العالم الجديد؛ ثورات فلكية مع كوبرنيك وكبلر، وفيزيائية مع غاليليه)؛

(ج) تمثّل الطبيعة (محل الكون الوسيط المبني على العلامات والإشارات، سيحل واقع فضائي يجب اكتشافه وغزوه)؛

(د) الثقافة (معاودة اكتشاف الانسانيين للحضارة اليونانية - الرومانية القديمة، تثير اهتماماً متزايداً لذن الانسان بوصفها معطى طبيعياً، ولذن المتخصصين في التنظير الأخلاقي - السياسي)؛

(هـ) الفكر الديني (تعميق رفض سلطة وحكم روما، الذي بدأه في القرن السادس عشر، ج هوز في بوهيميا، ووايكليف في

انكلترا، والحركات المناهضة بالمسيحية الأصيلة والمعتمدة على الخصوصيات « القومية ». إن هذه المرات والنزاعات المشيرة إليها تطرح على الممارسات والتفكير السياسي في المسائل التي ستسمى الممارسات حلها بابتكارات وابداعات هي في أصل الحدائثة: من أبرز تلك الابتكارات، ابتكار الدولة بوصفها ذات سيادة.

---

### المراجع

J. Huizinga, *Le déclin du Moyen Age*, 1948; J. Delumeau , *La civilisation de la Renaissance*, 1967; P. Francastel, *La Figure et le lieu*, 1970; A. Koyré, *Du monde clos à l'Univers infini*, 1962; T. S. Kuhn, *La révolution copernicienne*, 1957; P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, 1951.

## أ) الدولة من حيث هي تأسيس مطلق: مكيا فيل

مهما تكن التوصلات (او التوالدات) الفكرية من الأزمنة القديمة والصور الوسطى حتى الأزمنة الحديثة، فان «السكرتير الفلورنسي» ادخلَ عليها قطعة حاسمة: ففي مقابل الحياة الاجتماعية الطبيعية، مقابل تعاليم الثورة وتعاليم اللاهوت، اكدّ - من باب الملاحظة والاستنتاج - ان ما هو قائم في مجال الفعاليات الجماعية انما هو الدولة . فالدولة هي التي تعطي لهذا الحدّ الأخير دلالة كسلطة مركزية ذات سيادة، تشرع وتقرّر للجماعة بلا منازع سوا في الشؤون الخارجية ام في الشؤون الداخلية، وبالتالي تُنجز علمنة القوة العظمى .

محل السياسة من حيث هي خاصة      ستحلّ السياسة بوصفها فعالية طبيعية للإنسان أو كنظام مفروض      مكوّنة للحياة الجماعية / الاجتماعية .  
على العلم الديني،

إن هذا التوكيد على الاصاله المطلقة للدولة ولاستقلالية السياسة، يستند إلى المعرفة التي يمكننا نهلها سواء من الجمهوريات والإمارات الحديثة ام من التاريخ السياسي للأزمنة القديمة . في كتابه خطب حول العقد الأول لتيت - ليف ( ١٥١٢ - ١٥١٩ )، يستلخص مكيا فيل التعاليم التي يوحى بها مصيرُ الرومان، وهي تعاليم أكثر جدية من تلك التي يُزعم استخراجها من تفسير النصوص المقدسة: فثمة قواعد تسيّر الحكم هي من ذات الطبيعة المسيرة للقوانين التي تُدبر حركة الفصول والتي لا مجال لتأثرها مع اي واجب وجود معنوي . والحال، فإن تاريخ روما، في قسوته وشدته، وايضاً في ديمومته وعظمته، يُظهرُ مبادئ أساسية: فالوحدة السياسية، شرط الحياة

الاجتماعية، تقوم على فعل مؤسس للدولة، وهو فعلٌ مُشَرَّعٌ يُحدِّدُ بشكل نهائي الصحيح والباطل والممارسة الكاملة للسلطة؛ وهذا الفعل التأسيسي هو مبدأ يجب الحفاظ عليه باستمرار (او ترميمه، تعديله بسرعة اذا ظهر ما يدعو إلى الحد من قوة المبدأ) وهذا مهما تكن الوسائل التي يستعملها المشرع او خليفته. وتهدر الملاحظة بان صاحب سلطة الدولة (فرداً كان ام جماعة) الذي يمكنه ويفترض به ان يبذل جهوده في سبيل ضمانها، لا يمكن تماثله مع الطاغية: فقد تبنت ميكائيل حقد الرومانيين وكرههم للطغيان، الذي لا يرمي الى تغليب الدولة، وانما يرمي إلى تغليب حيلة ذلك الذي استولى عليها.

الأمير - الذي يبدو ككتاب خاص بفن الحكم، موضوع عام ١٥١٣، ولكنه منشور في وقت لاحق - يدور حول الموضوعات ذاتها. فيتساءل ميكائيل حول السلوك الذي يجب ان يسلكه ذلك الذي يرمي إلى تأسيس او ترميم إمارة دائمة، قوية، مبدجة وسعيدة. فيخاطب آل ميديشي الذين استردوا سلطة فلورنسا: لكنّه يتمثل امامه الرئيس الذي يأخذ على عاتقه توحيد ايطاليا تحت راية واحدة، وتحريرها من الغزوات الأجنبية، ووضع حد للمنافسات بين الاخوة. ان التراث الذي ندين اليه بالاستعمال الحالي لعبارة «مكيافيلية» لم يأخذ من هذا النص سوى التقريظ الوارد فيه حول اللاأخلاقية الضرورية، وبالتالي المشروعة، المتعلقة بكل ارادة سلطوية/سلطانية. اما دلالة الأمير فهي ذات نطاق آخر: فالمقصود أولاً تبيان أن من يريد السلطة يلزمه أن يحظى بالقوة الكاملة؛ وتبيان ان القوة هذه لا تستلزم فعلاً تأسيسياً مطلقاً فحسب، بل تستلزم أيضاً حزمًا لا يتقبلُ عجزاً ولا تسوية؛ وان الاعتبار الاخلاقية



والدينيّة يجب ابعادها من الحساب الذي بموجبه تقام الدولة او يحافظ عليها؛ وان الأمر يكون على هذا المنوال طالما ان الأمير هو سيّد التشريع، وانه هو الذي يحدّد الخير والشرّ العامين، وبالتالي لا يجوز له ولا للمواطنين ان يعتمدوا على «اوامر» الكنيسة او التراث الأخلاقي، على صعيد الشؤون السياسية؛ وان رفض العنف في هذه الشؤون بالذات هو حقاقة، زد على ذلك انه يحسنُ التفريقُ بين العنف الذي «يُصلح» والعنف الذي «يُدمر».

إن مكياثيل يضيف الى هذه الاحكام العامة - الاستفادة من مبدأين، الدولة بوصفها قوة، واستقلالية السياسة - معالم أكثر تقنيّة؛ فيلج، مثلاً، على الفضل الراسخ والميزة الأكيدة التي يشكلها الجيش «الوطني» بالنسبة للأمير؛ لكنّه يوضح بوجه خاص الطبيعة الاستراتيجية للنشاط السياسي: ان فضيلة الأمير - وهي صفة ترشّد في آن واحدٍ إلى قوّة الطبع، والشجاعة الحربية، والمهارة الحسابية، والقدرة الاغوائية، والثبات - من اعدائها منافسوه والثروة ايضاً؛ وهو سينجح اذا عرف كيف ينتهز «الفرصة المناسبة» لجعل الثروة الى جانبه. فهل تعالِمُ مكياثيل تشاؤمية؟ لا ريب انه من الاحسن وصفها بالواقعية. فهو إذ يستعيدُ عبرَ المؤرّخين اليونانيين واللاتينيين، مستبقاً بذلك هيغل، إنما يستخلصُ ان العنف والخداع واردة التسلط تهيمنُ في السياسة؛ واذا كان الأمرُ كذلك، فمن البدهي وضع هذه القوى في خدمة الخير العام، وتعلّمُ معرفتها بغية استعمالها بفعالية بوصفها وسائل لهذه الغاية المشروعة. واما «المكيايلية» او ما نسب اليها من «كره للبشر»، فهما لا يعنيان فقط ان ذلك الذي يمارس السلطة، ومهما تكن تفضيلاته، لا يجيّدُ الخير مكتوباً في اي مكان، لا

في الطبيعة ولا في المجتمع، وإنَّ عليه ان يواجه واقعاً معرَّضاً لتنازع  
المصالح واختلال التوازنات فيما بينها ؟

---

### المراجع

Nicolas Machiavel (1469 - 1527), le Prince (1513), in  
œuvres, La Pléiade, 1962.

- Discours sur la première décade de Tite-Live (1512-1519),  
ibid.

A. Gramsci, Notes sur Machiavel, in Gramsci dans le texte,  
Ed. Sociales, 1975. C. Lefort, Le travail de l'œuvre Machiavel,  
Gallimard, 1972.

## ب) الملكوتان والسلطان الزمني: لوثر ومكيا فيل

في نيسان (ابريل) ١٥١٧: اعلن اللاهوتي كارلستادت ١٥١  
أطروحة مستوحاة من اوغسطين، تقولُ إن كل ما هو صادر عن  
الطبيعة هو ردي، سيء بالضرورة، وإن الخلاص يتوقَّف على الزهد  
الفردى فقط وعلى نعمة الله. وفي تشرين الأول (اكتوبر) ١٥١٧:  
اعلن مارتن لوثر ٩١ أطروحة يندد فيها بتجارة روما بصكوك  
الفقران، الأمر الذي يجعلها توفِّر ارباحاً مادية طائلة وتمارس على  
المؤمنين ضغطاً معنوياً فاضحاً. وبدأ الإصلاح: أيده الأمراء  
والفرسان الألمان، واستحوذَ على دعم شعبي واسع، فطال اوروبا  
الغربية واستثارَ هزة عميقة في الأفكار والمؤسسات والمجتمعات.  
وكان استيحاء الإصلاحيين لاهوتياً واخلاقياً وسياسياً في آن واحد.

تقومُ المحاجة اللاهوتية على الرجوع إلى المسيحية الأصلية، إلى  
كلام الإنجيل وشخص المسيح؛ وهي تنددُ بالوثنية الرومانية التي  
احلَّت عبادة الصور وممارسة الطقوس الاحتفالية محل حب الله  
المحض؛ وهي تذكرُ بالمذهب الذي وضعه القديس اوغسطين بقوة:  
إن جوهر الدين هو إيمانُ المخلوق بخالقه؛ وهذه العلاقة العميقة  
والمباشرة هي التي تنشئُ المدينة المسيحية، التي هي أمة رحمة؛ إن  
مقام الايمان هو بالذات مقام الرحمة الإلهية التي لا يسبر غورها.

أما النقدُ الاخلاقي فإنه ينصبُّ على الفساد العام في الاكليروس  
الأعلى المنشغلين بالسلطة وبالسخاء والرخاء الزمنيين أكثر من انشغالهم  
بالرحمة والإحسان، والذين يتلاعبون بالأهواء الحيوانية لدى المؤمنين  
ليمارسوا عليهم هيمنة لا مسوغ لها، فيتنازعون مع الأمراء على  
استخدام العنف المادي والمعنوي. ولقد تنامي هذا النقدُ في سجالِ

سياسي، وهو في الواقع سجلاً ضد الكنيسة بوصفها مؤسسة سياسية . وهذا بالواقع هو الجانب الذرائعي في الخطيئة المرتكبة بحق الروح الإلهي : إن روما - المتجاهلة تعاليم اوغسطين، المُفسّر المخلص للقديس بولس، الذي يعكسُ بدوره تعاليم النصوص المقدّسة - جعلت من الأمة المسيحية مؤسسةً تراتبيةً، خاضعة للصوريّة الحقوقيّة ومتضمنةً ادارةً (بيروقراطيةً)، لها سلطانها على هذه الأمة؛ فنظّمت « الجسد الصوفي » وفقاً لنموذج موروث عن الوثنيين ومستوحى من الشيطان . عندئذٍ دخل الفساد الى ملكوت الله بالذات، ولم تكن تجارة الفجران سوى مظهر من مظاهره العادية .

إن محور فكر لوثر هو موضوع الملكوتين واختلافهما العيني الفاضح . وسوف يرتدي دلالة سياسية في مناسبة الانتفاضات الشعبية التي ستقوم في المانيا اعتباراً من ١٥٢٠ : ففي سياق التمرد على الكنيسة الرومانية، حمل الفلاحون الفقراء السلاح ضد الهيمنة الاقطاعية، مدفوعين في ذلك من قبل المبشرين المنتسبين الى الجماعات المسيحية البدائية، الدافعين رفض العبادات والادارة الكنسية إلى حد رفضهم طقوس العبادة، الهادفين هنا والآن إلى إقامة ملكوت الله . الناطقُ بلسانهم هو توماس مونترز Müntzer (١٤٩٠ - ١٥٢٥) الذي اراد ان يكون تلميذاً للوثر: لفهم الانجيل، لا بد من اختباره في كل غنى المعاش وتوتره، ليس فقط في اعماق الوعي، بل في الأعمال ايضاً . اخترع مونترز مشروعاً جديداً في اللغة الألمانية يصارُ من خلاله الى تطبيق تعاليم المسيح على الأوضاع الراهنة، لأن خطيئة روما ليست في كونها جعلت من الكنيسة دولةً فحسب، بل لكونها اشركتها دائماً مع دولٍ تقوم على قواعد الظلم والقهر . اندلعت حربٌ

الفلاحين عام ١٥٢٤؛ وفي عام ١٥٢٥ سحقت الانتفاضة وأعدم  
مونترز.

منذ عام ١٥٢٣، كان لوثر قد اظهر موقفه من التمرد في نص  
«نظري»، المطوّل في السلطة الزمنية. وحتى ندرك معناه تماماً،  
يجملُ بنا التذكير بأن صاحبه، عندما حرّم، تمّ أسقطَ من حقوقه  
المدنية في الأبراطورية، كان قد حظيَ بتأييد فاعل، شبه عسكري  
من الامراء والفرسان الألمان. ويصحّ القول إنه تُضاف الى الاسباب  
الدينية والأخلاقية لنجاح الإصلاح، اسبابٌ متصلةٌ بارادة الحفاظ  
على استقلالية الدين القومي في مواجهة مسكونية روما المسحوبة  
الدم. والحال، فإن لوثر يؤكد هنا القطيعة التامة بين الملكوتين،  
ملكوت الله وملكوت العالم. وهذه القطيعة جذرية مثل القطيعة بين  
النفس والجسد في الخليقة: فالنفس حرة ونعمة ورحمة؛ والجسدُ  
عبودية، غضبٌ، وشدةٌ وعقاب؛ وفي حين ان النفس لا تتعلق إلا  
بالله، يكون الجسدُ عُرضةً للخطيئة بطبيعته، وعليه الخضوع والتضامن  
وتقبل العقاب من الربوبية وفقاً للطرق التي تختارها: النظام الزمني  
للسلطات. منذئذٍ يغدو المسيحي، الذي تكون نفسه حرةً بنعمة الله  
وفضله، ملزماً بالخضوع لقرارات الامراء وضربات التاريخ  
والمجتمع، لأنها تشارك في المعاقبة على الخطأ وتعزّز النفس المتعشّشة  
للخلاص. لا يجوز الوقوف في وجه سلطان الملوك. اللهم إلا في  
حالة واحدة: عندما يأمر هؤلاء بالطاعة للبابا ولأنصاره ومحازبيه؛  
عندئذٍ يخرجون من المجال الذي هو مجاهم ويشرّعون في امور لا  
تخصّ سوى الله وحده والنفس المسيحية.

«ملكوتي ليس من هذا العالم»، اخذ لوثر كلام المسيح بحرفيته،

فترك المجال مفتوحاً، على نحوٍ ما، امام قوة الدولة في العالم الأرضي؛ فمُنحها احتكار القرار والقهر. وترك للمسيحي التدخل باللسان وبالقدوة حتى تحترم وصايا الله وترسخ القوة الروحية لأمة المؤمنين.

ويتوافقُ جان كالفان في مؤسسة الدين المسيحي (١٥٣٦ - ١٥٥٩) مع لوثر، لبيّنَ للمسيحيين الخضوع للنظام الزمني، لكنه يشدّد على الدور الذي يجب ان يؤديه الوعي التقوي في استتباب الاخلاقية العامة: فهو كإصلاح من جنيف، يريدُ ان يجعل من هذه الحاضرة مدينة - كنيسة، هي في الحقيقة ليست ثيوقراطية، لكنها ترمي إلى تغليب نور الايمان في المؤسسات المدنية. ففي عصر الانقلابات الكبرى خلال النهضة، وفي الوقت الذي تأكدت فيه الوقائع القومية وسلطات الدولة في آن واحد، فتح الإصلاح مع لوثر، مونترز وكالفان، فصلاً هاماً في الفكر السياسي الحديث، يمتاز بصرامة خاصة: إنه فصلُ العلاقات بين الأمم الدينية والدولة التي صارت قوة علمانية، والذي غالباً ما يكون في الحين ذاته فصلَ العلاقة بين الواجب الأخلاقي والضرورة السياسية.

---

### المراجع

Martin LUTHER (1483 - 1546), De l'autorité temporelle et dans quelle mesure on lui doit obéissance (1523), Aubier-Montaigne, 1973.

Jean CALVIN (1509 - 1564), Institution de la religion chrétienne (1536 - 1560), Genève, Labor & Fidès, 1955.

E. Bloch, Thomas Müntzer théologien de la Révolution, Julliard, 1962.

L. Febvre, Un destin, Martin Luther, 1927.

## ج) الدولة المعنية : ت . مور، وإ . دي لابواسي

بينما كانت تتوطدُ السلطاتُ المركزيةُ على ارض الممالك وكانت تتوضَّحُ بشكلٍ تناقضي ماهيةً استقلال الواقع السياسي، برزت شكوك حول الدلالة الاخلاقية والاجتماعية لهذه السلطة المنفرطة .

حتى بروحية النهضة ذاتها، تساءل متبحرٌ شيمتةً إراسم Erasmus ، في مؤسسة الأمير المسيحي ( ١٥١٦ )، حول الصفات التي ينبغي ان تكون للملك المناط بقوة كبيرة وبمسؤولية واسعة كهذه . وحاول وهو يخاطب شارلكان، ان يؤلف برنامجاً سياسياً من شأنه الجمع بين الفضائل الانجيلية ومصادر الإنسانية الجديدة .

ان طوبى توماس مور التي ظهرت في العام نفسه، هي دون شك اصعبُ تفسيراً . فمؤلفها، الممنوح ارفع مسؤوليات سياسية من جانب هنري الثامن في انكلترا، والذي اعدم بسبب معارضته الانشقاق الانغليكاني باسم إيمانه الكاثوليكي، إنما يجددُ النموذج الأفلاطوني للجمهورية وكريتياس Critias . فهو يضع في مقابل الحاضرة الفوضوية والفاسدة، صورة نظام عقلائي، قوامه التقسيم الدقيق للعمل والانضباط المدني الصارم، وقوامه أيضاً مساواة اجتماعية تامة ( الملكية الفردية والمال محظوران) وسياسية ( المناصبُ انتخابية ولا مجال للتعارض بين العمل اليدوي والذهني)، وتسامحٌ في الآراء الدينية . من البين ان هذا الوصف للحاضرة الناجحة هو وسيلة لنقد الوضع السائد . لكن النص يظهر من السخرية ما يجعل القارئ يتساءل عما إذا كانت الطوبى لا تعني ايضاً : انتم تسادون بملكوتٍ قوي، شديد التمركز والتدبير، يحرّك طاقات الجميع؛ هامٌ بأية شروط يمكن للملكوت كهذا ان يكون عادلاً وسعيداً ايضاً؛ احكموا إذا كانت

هذه الشروط قابلة للتحقيق؛ ولن تعوزكم الملاحظة بأنها مستحيلة  
أبداً. ليس من الأصوب التخلّي عن طموح مجنونٍ كهذا؟

لكنّ إيتين دي لابواسيه هو الذي اثار، في سجل اخطر، قضية  
اصل الدولة. فمن اصل عدة نصوص، يعتبر بعضها ذا أثر كبير،  
نُشرت خلال حروب دينية دامية وعرضت للخطر طغيان الملوك  
وامراء الكنيسة وسادة الحرب، يحتل كتابُ خطاب العبودية  
الطوعية الموضوع حوالي العام ١٥٤٩، والمعاد طبعه من طرف  
الكالفينيين عام ١٥٧٤ بعنوان ضد واحد، يحتلّ هذا  
الكتاب مكانةً حاسمةً من حيث حدة صوته وجذريته. فحتى وان  
كانت الظروف التاريخية في المؤخرة، فإن لابويسى تجاسر على طرح  
السؤال الحاسم، ذلك الذي ما تزال الاكثية تطرحه حتى اليوم،  
اكثية الفلاسفة وعلماء اللاهوت والاسراتيجيين المفتكرين في  
الظاهرة السياسية: لماذا هناك طاعة وانقياد؟ بوجه عام يطرح  
التساؤل إمّا حول اصل وطبيعة سلطة (او سلطات) - الله؟  
الطبيعة؟ القوة؟ الشعب؟ العقل؟ قانون الأب؟ .. - واما حول  
السلطة الشرعية - وتدور المناقشات حول مآثر ومثالب شتى الانظمة  
او الحكومات. لكن من المسلّم به، بداهةً، بأنّ هناك السلطة او  
سلطة، اي هناك حكمٌ مفصولٌ كافل للقيادة؛ ويُسى ان قيادة  
« شخص ما » تتضمنُ انقياد الآخرين؛ ويُسى التساؤل عن مصدر  
الانقياد. والحال اذا تحمّرتنا في الأمر، نجد ان الانقياد غير قابل  
للافتكار. فالانسان حرٌّ بطبيعته؛ وان مثال الحيوانات التي تفضّلُ  
الموت على العبودية يفترض به ان يعرّز اتجاه الانسان نحو الحرية؛ فهو  
يدخل بواسطة اللغة في مداخل الصداقة والاجتماع مع البشر الآخرين؛



ويفترض بهذا المجتمع ان يكون كافياً له . والحال، فإنه يستلم لغزوات الهيمنة والانقياد .

فهل ينبغي، لفهم هذا الانقياد، ان نذكر الخوف من الأقوى؟ لماذا تنخفض مئات الألوف، مئات الملايين من الأفراد وتنحني امام الأوامر الصادرة من شخص واحد؟ أمرت ذلك إلى المصلحة؟ وما هي مصلحة المرء في الانقياد والاستسلام للنهب والاستغلال والاستعباد؟ هل هناك تغليب لعقل أرفع؟ وما هو هذا العقل، في حين انه من الواضح ان الأوامر الصادرة عن سيد ارفع انما تجري على حساب الأكثرية الساحقة؟ ان المسألة من اي طرف طرحناها، ستبقى بلا جواب .

لكي نحيط بانقياد الكل لواحد - وهو ليس في أغلب الأحيان سوى إسم - لا مناص من الافتراض بأن طبيعة ثانية حلت محل الطبيعة الأولى، واستسلمت لسحر الواحد، فسلمت بأن كل مجتمع يستلزم مبدأ وأصلاً، نقطة رقيقة يتبع لها الجميع وكل فرد. لانه لا بد من التشديد على ان خطاب لابويسى لا يتناول نظاماً معيناً: الطغيان الملكي، وانما يستهدف الشكل السياسي الجديد الذي يفرض نفسه على المحك: الدولة من حيث هي قوة ممتلئة كاملة. وهو بطريقة ما يشكّل تفسيراً لكتاب الأمير بالذات: كان مكيا فيل يقول لا يهم ان يكون الأمير مكروهاً، شرط ان يكون موجوداً؛ ويلاحظ لابويسى ان الامير قابل للكره، وهو قابل للكره في كل نقطة .

هل هناك حل؟ ربما يكون ذلك يعني الاعتقاد بأنه قوة الكلمات قادرة على إسقاط طبيعة، وإن كانت ثانية؟ ان الخطاب، بينما تجري

علمنة الواحد كأصل للنظام السياسي، يطرحُ بجزم لا مثيل له، مسألة هي مسألة الفكر السياسي المعاصر في مواجهة الكلاسيكية (التوتاليتارية). إنه يسبقُ تساؤلُ فيلهلم رايبخ: ان المدهش ليس كون الشعوب تشور وتتمرد؛ بل كونها لا تتمرد ولا تشور.

---

## المراجع

Erasme (1469 - 1536), *Institution du Prince chrétien* (1516), in la philosophie chrétienne, Vrin, 1970.

Thomas More (1478 - 1535), *L'Utopie ou Traité de la meilleure forme de gouvernement* (1516), *La Renaissance du livre*, 1966.  
Etienne de la Boétie (1530 - 1563), *Discours de la servitude volontaire* (1549), Payot, 1976, suivi de P. Clastres et Cl. Lefort, *La Boétie et la question du politique*.

## د) الدولة من حيث هي قوّة ذات سيادة: جان بودان

عام ١٥٧٦، ظهرت الأجزاء الستة من كتاب الجمهورية، ومؤلفها جان بودان عالم متبحر، يعتمد على ثقافة تاريخية وحقوقية كبيرة وهو أيضاً «رجلُ روب» كان عليه ان يشرّع وان يدبّر الإدارة. حدّد لنفسه مهمتين: دحض مكياثيل، وهو المعجبُ به، والذي يخشى من دروسه في «اللاأخلاقية»؛ وان يكون ارسطو زمانه على صعيد المسألة السياسية. ان تصوّره للإنسان في المجتمع، على الرغم من كونه تصوّراً شديداً المطاطية، لا يميّز بأية اصالة. فهو مقتنع بأن الواقع خاضع لمبادئ التناعم - التي لا تحترمها الأفعال البشرية ابدأً - وان هناك قانوناً طبيعياً من أصل الهي يوصي بالمساواة وباحترام الشخص الخاص - وذلك في منظور ليس ببعيد البتة عن منظور شيشرون.

بيد ان فكر جان بودان يفرض نفسه من خلال سمة مميزة تجعله، بعد مارسيل دي بادو ومكياثيل، رائد النظرية الحديثة للدولة (وفي كل الأحوال، لممارستها ولبعض الحيل والمخادعات التي غالباً ما يضعها المنظرون لإخفائها): التعريف الذي يضعه للسلطة السياسية بوصفها شكلاً ضرورياً للوجود الاجتماعي. فهو لا يتساءل - شيمة اوغسطين او توما الأكويني - عن الأصل (الاهلي او الطبيعي) للجمهورية؛ فهو يعتبر قضية النظام الصالح قضية ثانوية. انه يعتبر ان وجود سلطة عامة موحّدة وموحّدة هو معطى واقعي في كل مجتمع تاريخي ويتساءل عما يميّز هذه السلطة جوهرياً. ان الجواب جليٌ وقويٌ: القوة ذات السيادة، وهذه تفرض نفسها من خلال «حق حكومي لعدة منازل ولما هو مشترك بينها». هذه هي «حالة

الجمهورية» او باختصار هذه هي حال الدولة .

لا بد من الملاحظة أولاً ان الدولة تفترض « المنازل » اي العائلات ؛ وهذه موضوعة تحت السلطان الابوي، وهو بذاته موضوع تحت سلطان القوة السيّدة على صعيد الأمور العامة؛ ومعنى هذا ان سلطان الدولة يُارس على « رعايا أحرار » - على افراد احرار، ليسوا عبيداً ولا أقتاناً. ان تعبير السيادة - الجلالة او السلطنة - يجب ان يؤخذ في مؤداه الأكثر دقّة:

- ان القوة السيّدة للدولة هي قوة مطلقة - فهي تأمر ولا تتلقّى اي امر؛ وهي غير تابعة لشيء، ولا لأحد - غير تابعة لله ولا للطبيعة ولا للشعب؛ وهي لا تستلزم اي اساس؛ انها مكتمية بذاتها؛
- إنها لا تقبل التجزؤ - بمعنى انها واحدة من حيث الجوهر، واذا تم تفويضها، فإنها تكون كاملة في كل تفويض؛
- انها دائمة - فهي لا يمكنها الفساد من جرّاء تغيّرات الزمن. ولهذا السبب، هي قوة متعالية. باختصار انها موجودة مثلاً الله موجود في نظر علماء اللاهوت .

إن الدولة هي مركز القوة السيّدة، النقطة الجامعة للنظام العام. وهذا النظام يتحدّد بالقوانين: وهذه تحدّد بمقتضى الضرورة معايير الوجود الاجتماعي وضوابطه في مجلّاه العام؛ والدولة سيّدة في « اعطائها وفي كسرها على السواء ». كذلك من امتيازاتها المطلقة إعلان السلام والحرب، وتدبير الإدارة والحكم في آخر الأمر، وإصدار العفو، وسك العملة وجباية الضرائب. واذا كانت هذه الإجراءات الأخيرة تضع مشروع بودان في المنظور الذي كانه منظور

فيليب ليبيل، فإن نظرية القوة التشريعية تسجل انقطاعاً بالغ العمق: ففي الحقوق، يمتاز القانون - من حيث هو معيار - عن العرف: انه ارفع من العرف، وخارجي بالنسبة إلى الحق الطبيعي. ويوشك ان يكتمل الفصل بين الدولة والمجتمع - وهذه ركيزة اساسية في النظرية الحديثة للدولة ...

بيد أنه من هو « صاحب » السلطة؟ للرد على هذه المسألة يبدو ان بودان قد انضم إلى التراث. فيلاحظ ان هناك جمهوريات ديمقراطية، ارستقراطية او ملكية. هل هذا تقهقر إلى الوراء؟ وبالتالي هل الدولة تابعة في نهاية المطاف؟ كلا، ولا بأي طريقة، اذا عرفنا ان بودان يفرق بين القوة والسلطة، الدولة والحكم. فالقوة ذات السيادة يمكنها ان تكون اما الشعب واما جزءاً من الشعب، واما فرداً - ليس هناك اي مقام مختلط على منوال شيشرون او توما. وهذه القوانين التي تضع القوانين تقرر الكيفيات او السلطات. لأن مراس السلطة يجب ان يتجسد في مؤسسات مجرّبة يكون الحكم من صلاحياتها. لم ير مكيا فيل هذا التفريق، وبالتالي أخضع قوة الدولة لتقلبات الأمير التاريخية. ان الأمير مجرّد تحديداً: انه شكل يتحقّق في هذا النمط او ذلك من الحكم الذي يكون مصيره زنياً. ويدقّق بودان في شتى نماذج الاقتران الممكنة، التي تتراوح بين الديمقراطية الملكية (وهي ما تسمّيها القيصريّة) والملكية الشعبيّة (حيث صاحب السيادة يكلف مؤسسات شعبية بمهام الحكم)؛ ولا يخفي بودان تفضيله للمملكة الملكية التي تحكم « رعايا أحراراً » يمكنهم الإفصاح عن رأيهم في مواجهة المملكة « الاقطاعية » و « الاستبدادية ». ويشدّد على أهمية الأعراف والعادات - المرتبطة بما « هو طبيعي عند

الشعوب» - عندما يتعلّق الأمر بالسلطات .

لكنه لا يعود إلى ما هو جوهري في نظره: السيادة المطلقة للدولة ،  
الأصل الضروري والمبدأ المتعالي للمجتمع من حيث هو جمهورية .

---

### المراجع

Jean BODIN (1529 - 1596), Les Six livres de la République (1576).

P. Mesnard, L'essor de la philosophie politique au XVIIe siècle, Vrin, 1951.

J - J. Chevallier, Histoire de la pensée politique, t. I: De la Cité - Etat à l'apogée de l'Etat - nation monarchique, Payot, 1979.

## ٢ / حول اساس السيادة: الحق الطبيعي ومُنظَرُو العقد

إن الاكتفاء الذاتي للسيادة، كما قاله بودان، لا يفسح المجال لطرح سؤال. فاذا كان يمنحُ مقاماً شكلياً للسلطات المركزية كما مورست في مطلع العصر الكلاسيكي، فإنه يترك جانباً قضية الأساس، وبذلك يترك للظروف والأعراض قضية الحكم الأفضل. والحال، في اواخر القرن السادس عشر وفي القرن التالي، ازداد إلحاحُ التساؤل السياسي اكثر فأكثر .

فقد انضافت إلى المصاعب السياسية التي اثارها النزاعاتُ الدينية، المسائلُ التي طرحتها التحولات العميقة في المجتمعات الأوروبية: توكيدُ الوقائع « القومية » الذي يفرضُ من جهة تحديداً صارماً للسلطة الدولانية الشرعية، ومن جهة ثانية إعادة تعريف النظام « الدولي »، وانقلاب الموازين الاجتماعية الناشئة عن تحولات سوق العمل وعن النظرة الجديدة الى الوجود الاجتماعي التي اخذت تظهر، والثورة في صورة الطبيعة والإنسان التي أدت الى عدة انواع من التقدم في الرياضيات والفيزياء. عندما كتب ديكارت، عام ١٦٣٧، انه من واجبه ان يجعل الانسان « سيداً ومالكاً للطبيعة » .

إنما كان يعلن، بلا ريب، حكمة هذه الحالة الفكرية الجديدة ...

## المراجع

P. Hazard, La crise de la conscience européenne (1680 - 1715), Boivin, 1934 - 1935, 3 vol.

- La pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle, Boivin, 1945, 3 vol.

L. Strauss, Droit naturel et histoire (1959), Plon, 1954.

R. Derathé, Jean - Jacques Rousseau et la science politique de son temps, PUF, 1950.

R. Mandrou, L'Europe «absolutiste . Raison et raison d'Etat, 1649 - 1675, 1977.

R. Koselleck, Le règne de la critique (1959), Minuit, 1979.



أ) غروتوس : « ديكارت السياسة » : الدولة التعاقدية

ان إسهام الحقوقي الهولندي ، الذي نشر عام ١٦٢٥ في باريس كتاب «De jure belli ou pacis» .

يدور أولاً حول القانون الدولي: وفيه يعرض عناصر قانون عالمي يرمي إلى تحديد الاسس الناظمة للعلاقات بين الدول ذات السيادة سواء في السلم ام في الحرب، وبذلك يرمي إلى حماية الأفراد المشتركين في النزاعات .

لكن من الواضح ان هذا الاهتمام قاد غروتوس إلى تأسيس القانون على طبيعة الانسان بالذات ، والطبيعة معناها هنا عقلائي محض ، بعيداً عن كل اعتباري اخلاقي او عرقي . ان موضوع القانون ومادته هو الفرد الطبيعي ، مثلما خلقه الله في كماله ، والذي يظل كما هو مهما تكن الأعراف المحليّة والحقوق الوضعية الخاصة . ان هذا الفرد يجتذبه نظيره ، بمعزل عن كل حاجة ، وهو فردٌ مُريد . وإن الصفات المنسوبة الى هذه الطبيعة والتي لا يستطيع الله ذاته التراجع عنها ، يمكنُ تعيينها إما بالاستدلال وإما بفحص الاسس الثابتة التي حكمت او التي تحكم الأمم . وهي صفات تنحصرُ في بعض المعطيات البسيطة : احترام الحياة والملكيّة ؛ احترام الكلام المقطوع والعهود والعقود التي لا يمكنُ بدونها ان يوجد مجتمعٌ ثابت ؛ واصلاح الأذية الواقعة عمداً او سهواً . وعلى هذا النحو يستبدلُ غروتوس التصاميم العضوية أو المتحدّية (من Jus gentium عند شيشرون الى « الجسم الصوفي » المسيحي) ونظريات الفعل المؤسس (من مكيافيل إلى بودان) بمنظورٍ يكفلُ استمرار الحق الخاص المتعلّق بالاشخاص

المتعلّقين بطبيعتهم الإنسانية بالحق العام. فالمجتمع السياسي، محصّلة الاجتماع البشري، هو إنجاز من إنجازات قانون الطبيعة. إن أفراد المجتمع يقرّرون تعاقدياً وطوعياً تسليم السلطة العامة إلى حكم ذي سيادة ودائم، من مهامه توفير السلام والوفاق. بيد أنّه لا يوجد أيّ تسامٍ متصلاً بهذه السيادة: فحقوقية غروتوريوس تخلط على نحو ما المجتمع والدولة، نظراً لأن أصحاب السيادة هم، تعاقدياً، مالكو السلطة العامة مثلما يكون أفراد المجتمع ملائكاً لهذه الثروة أو تلك. وإذا بطلوا ان يكونوا، في مسالكهم، قابلين للتأهلي مع إرادة المجتمع، فإن العقد يُفسخ وتغدو مقاومة المجتمع مقاومةً شرعيةً.

---

### مرجع

Hugo Crotius (1583 - 1645), Du droit de la guerre et de la paix (1625), 1865 3 vol.

حول قانون الحرب والسلام

## ب) توماس هوبس: الإله المماتُ وحدودُه

إذا كان انتسابُ غروتوريوس إلى الحدائثة مردُّه، جوهرياً، إلى الدور المركزي الذي يسنده إلى الفرد، فإن علاقة هوبس مع عصره أكثر وثوقاً بكثير: فهو فيلسوفٌ، يتناغمُ تصوُّره السياسي مع فلسفته الوجودية، وهذه تنهلُ مباشرةً من الفيزياء الجديدة ومن أواليَّتِها. فنظرياتُ الحركة والجسم التي يعرضُها تقوده إلى فهم الإنسان بوصفه آلةً طبيعية خاضعةً للتسلسل الدقيق بين العلل والمعلولات، ومن خواصها - الطبيعية أيضاً - الرغبة والتحرُّك، أي التقرير والحركة وفقاً لهذا المعطى الأولي، الرغبة. فالإنسانُ من حيث هو فرديةً جسمانية هو قوة أساساً: هذا هو منطلق لفيثان، المنشور عام ١٦٥١.

ومثال ذلك أن الناس المشتتين، في الحالة الطبيعية - بغض النظر عما قدَّمت لهم الحالة الاجتماعية، كما سيفسر ذلك جان - جاك روسو لاحقاً - هم قوى تحركها الرغبة التي لا يحدُّها شيء - وهم أحرارٌ تماماً و كلياً - سوى العجز المادي الذي يمكنهم أن يصابوا به وهم يسعون لإشباع رغبتهم. وفي هذا المقام بالذات - الذي يستبعدُ كل فكرة تكيف اجتماعي (مقيد) وتوافق مع البيئة -، يشعر الإنسانُ من حيث هو آلة حسيَّة، بمشاعر يسودها الحسدُ والخوف، ولا سيما الخوف من الألم والموت. إذن، إذا كان النظام الطبيعي - النظام الآلي - هو « قانونُ الذئاب »، سترتب عليه أن تكون الحالة الطبيعية في آن واحد وتناقضياً، حرية تامة - تحت كل حق وقانون -، ورعباً دائماً: أنها حالة لا تحتمل.

في هذا المنظور - الواقعي والمستبعد باسم فيزياء الاجساد كل اعتبار من النوع الأخلاقي - لا يوجد شيء في الحالة الطبيعية يبيء للحالة الاجتماعية: فهذه، وهي ليست بمؤسسة إلهية ولا برسم طبيعي، لا يمكنها ان تكون الا نتيجة اصطناع. اليكم اذن كيف يؤسس تومات هوبس في صميم الوجود تلك الاستقلالية في السياسة التي كان يتوقعها مارسيل دي بادو، والتي كان مكياثيل يبررها بـ « ادلة تاريخية » والتي كان جان بودان قد استنتجها: ان النظام السياسي لا يمكنه ان يكون الا نتيجة قرار جماعي سيؤدي إلى اصطناع. وبما ان الحالة الطبيعية لا تُحتمل، وبما ان رغبة القوة ورغبة الحياة، والحياة بسلام، تتناقض، فإن القدرة التقديرية الخاصة بالانسان تأمر عندئذ ببناء سلطة عليا تكون غايتها فرض نظام يزيل العنف الطبيعي وتحلّ تسالم الجميع محل تغالبهم وتحاربهم ...

لا بد للعلاج الكبير من الإجابة عن الشر الكبير: فالقوة وحدها يمكنها ان تكون فعالة في إنهاء العنف الناشيء عن ممارسة قوى غير متناهية تعريفاً وتحديدأ، وهذه القوة الفعالة لا تعرف حدوداً ابدأ. ومعنى ذلك، بكل جلاء، إن إنشاء المجتمع السياسي - Common wealth, civitas - للدولة يفترض ان المواطنين قد توافقوا جميعاً على التخلي الكلي عن قوتهم الفرديّة ونقلها إلى السلطة العامة .

وتكون سيادة الدولة الواحدة وغير القابلة تهمزّة، سيادة غير محدودة: فالعقد الذي ينشئها لا يخضعها لأي موجب، اللهم إلا موجب توفير الطمأنينة والرفاه للمتعاقدين. هوذا الإله الممات، اللقيانان، هذا الوحش في الاسطورة الفينيقية الذي يذكره التوارث ليضرب مثلاً على صورة قوة جسمانية لا يقاومها شيء. وهذه المرة

اكتملت العلمنة التامة للقوة العظمى لدى اللاهوتيين في مفهوم الدولة بالذات .

إن النظام السياسي يضعُ حداً للصراع المميت: وهو لا ينجحُ في ذلك الا بقدر ما يوافقُ افراد الجماعة على الاعتراف بالسيادة المطلقة لـ « شخص معنوي » يمارسُ سلطانه بواسطة قرارات يكون وحده صاحبها . وبواسطة قوانين يفرضها كأسس ضرورية لانتظام الجمهورية . هذا هو معنى القرار الذي يؤسس الدولة: وضع الموت جانباً في جهة الميكانيكية الطبيعية وانشاء منطق، من كل المشارب، للحياة الاجتماعية التي تصونُ الحياة . كذلك الأمر فيما يختصُ بجان بودان، المطلوبُ هو منطقٌ وليس نظرية للحكم الصالح: وحتى اذا افصح هوبس عن تفضيله الشخصي للملكية، فإنه لا يعتبر نمط النظام المجسد للسيادة هو المسألة الحاسمة، وذلك شرط ان تمارس السيادة بحزم . لأنه - بخلاف بودان - لا يفرق في هذه النقطة بين جوهر ( او شكل ) السيادة - القوة او الجلالة - وبين ممارستها العملية - السلطة او الحكم . وما لا ريب فيه ان هذا « الالتباس » الذي جعله ناطقاً بلسان المطلقة الملكية - وهو ليس كذلك البتة: وبيان ذلك نجدُه بكل وضوح في تحليل حقوق وواجبات السلطة العليا .

والحق، ان اللقيثان، سواء كان ملكياً، او ليغارشياً او ديمقراطياً، فهو ليس له سوى حقوق: فمنذ ان ينشأ، لا يمكن رفضه بأي طريقة من قبل اولئك الذين أرادوه ( فمن واجب الاقلية ان تخضع للاكثرية )؛ فهو « الحكم في كل ما هو ضروري للسلم والدفاع عن الرعية . . . والمذاهب والعقائد التي يحسن ان تتعلمها »، وهو يملك « حق تقرير القوانين بحيث ان كل فرد يعرف ما يعودُ إليه شخصياً،

وبحيث لا يستطيع اي فرد آخر ان ينتزعه منه ظلماً وعدواناً»، ويملك حق «القضاء في كل اشكاله» وحق «تقرير الحرب والسلم... واختيار جميع المستشارين والوزراء، للسلم وللحرب على سواء»، وحق «الثواب والعقاب، وذلك... كما يحلوه» وكذلك حق «تعيين الراتب والرتبة، الشرف والمقام» (ص ١٨٧).

إن هوبس واع تماماً للطابع الإفراطي لهذه الاجراءات التي يوضحها بقوله، مهما تكن قمعية،

«فإن السلطة ذات السيادة اقل أذى من انعدام السلطة» (ص ١٩٠).

هذا التعاقب لا يخلو من تماثلٍ مع التعاقب الذي يطرحه افلاطون في الجمهورية: الانقيادُ للفلسفة المستقيمة او الانصياع لظلم «اللذة الطيبة». ومهما يكن الأمر، فإن هذا الإله ميت: إن الحالة الاكثر شيوعاً عن زواله هي تحطيمه على يديّ سلطة اخرى ذات سيادة؛ لكنّه يموت أيضاً على الرغم من الأوامر التي يفرضها والإكراه الذي يمارسه، إذا كان عاجزاً عن اداء المهمة التي لاجلها قامت السلطة، وهي مهمة ضمان امن الرعايا وحررياتهم الخاصة كتلك التي حدّتها القوانين المدنية.

لأن الميثاق التأسيسي، على الرغم من صرامته وانتشاره، لا يمكنه ان يجعل الأفراد يفقدون ما هو أصليّ في طبيعتهم. فاذا كان من المؤكد ان هؤلاء لا يملكون حرية سلوكية الا تلك التي تأذن بها الدولة، فليس من المستبعد مع ذلك، ومهما تكن اوامر الحاكم، ان يرتبنوا حريتهم الفكرية، وان يتخلوا عن الدفاع عن جسدكم بالذات

ويقبلوا « بالحق الأذى بأنفسهم » او بالحق الأذى بالآخر اذا وجدوه غير مفيد، كما في الحرب مثلاً (ص ٢٣٠ - ٢٣١). إن نقاط التوقف هذه ليست من نَسَقِ الحقوق، لكنها معطيات واقعية. زد على ذلك - وهذا امر واضح لا يرى هوبس من الضرورة التشديد عليه - انه مُتَضَمَّنٌ في المنطق الإجمالي القائل إن الدولة هي سيّدة المجال العام كما انها سيّدة تحديد مدها، ولكن يبقى ثمة مجال خاص مهم يمكن ان تمارس فيه حرية الأفراد. وهذه واقعة هنا أيضاً:

« في حال يكون فيها السيد الحاكم بدون قانون، يملك الفرد حرية الفعل او الامتناع، حسبما يراه مناسباً. كذلك فإن هذه الحرية تكون هنا اكثر اتساعاً وتكون هناك اشدّ حصراً، وتكون في هذه الفترة كبيرةً وفي تلك الفترة تكون أصغر، حسبما يرى مالكو السيادة ان ذلك مفيد » (ص ٢٣٢).

إن المفهوم السياسي لتوماس هوبس اشدّ ذكاءً بكثير مما قد يبدو في معرض الإعلان عن مبادئه الأولية. فهذا المفهوم اذ ينطلق من تصوّر فردي وواقعي للإنسان، واذ يرفض من جرّاء ذلك كل مُفترَض اخلاقي، إنما ينكب على طرد ما يعتبر، في نظره، أعظم الشرور: الحرب الأهلية. لهذا، يحلّل الشروط اللازمة لقيام نظام سياسي مستقر. والشرط الأولي هو ان ترغب الجماعة في تأسيس مبدأ سيادي قوي جداً وان ترتضي الخضوع للقوانين المدنية وللقرارات التي تفرضها السلطة المجسّدة للسيادة. وبعد حلّ المسألة السياسية الخاصة بالتفاهم الحسن وبالأمن في الجمهورية على هذا النحو، سيتمكن الرعايا من اداء اعمالهم بكل حرية، اداء الأعمال التي يرون انها خليقة بأن تحمل لهم الخلاص والإشباع العملي.

إن هذا المفهوم يتضمَّن في آنٍ جواباً ومشروعاً: جواباً - سياسياً محض. - على المسائل التي اثارها وتثيرها الحروب المتأتية من النزاعات الدينية في ممالك أوروبا الغربية؛ ومشروعاً - يُحيطُ بالتحوُّلات التي أثرت على شروط الإنتاج الزراعي واليد آلي (المانيفاكنتوري)، على التجارة وسوق العمل -، مشروع مجتمع، كان بمنطق صارم قد حلَّ قضية شكله السياسي، يترك للأفراد أمر تنظيم حياتهم الخاصة واستخدام قدراتهم بحرية.

---

## المراجع

Thomas HOBBS (1588 - 1679), *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République Ecclésiastique et civile* (1651). Sirey, 1971.

R. Polin, *Politique et philosophie chez Hobbes*, PUF, 1952.

G. B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke* (1962), Gallimard, 1971.

P. Manent, *Naissances de la politique moderne, Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Payot, 1977.



## ج) « فلسفة سياسية غاليلية »<sup>(١)</sup> : سبينوزا

يقوم الفكر السياسي لسبينوزا على نصين وجيزين، الرسالة الإلهية - السياسية Tractatus Théologico - politicus المنشور عام ١٦٧٠ ، والرسالة السياسية وهو عمل ناقص ، نشر بعد وفاته ، لكن أثره على عصر الأنوار كان كبيراً بقدر ما كان غير مباشر . لأن مجمل العقيدة هو الذي غذى الأفكار الحرة بتناسقه وقوته البرهانية : فقد اخذت عنه العقولُ الحرّة - سرّياً لأن سبينوزا كاتب ملعون لا يذكر الا للتنديد بطابعه الشيطاني والذي يجري تداول أعماله « تحت المعطف » - لكي تحارب التقاليد الدينية والسلطات المنتسبة الى الحق الإلهي .

إن فعالية السبينوزية في مجال الأفكار السياسية تعود في الدرجة الأولى الى كونها تمثل منظومةً، الأخلاق ( وهو عمل منشور بعد وفاته ايضاً ) - فهو في آن انطولوجيا ، ونظرية معرفة وعاطفة وعمل - تثبت بقوة الفكرة القائلة ان السلوك الفردي والجماعي على السواء هو ليس من شأن الايمان الديني ، ولا المعتقدات الخلقية ، ولا التوفيقات الذرائعية ، بل هو من شأن العقلانية الدقيقة ، تلك التي يستعملها الرياضيون والفيزيائيون في أبحاثهم .

في الظاهرة تبدو الرسالة اللاهوتية - السياسية كتاباً للتفسير التوارقي . وفي الواقع ، هدفها هو تأسيسُ التفريق بين مجال الايمان

---

(١) عنوان وضعته ماريانا شوب لمساهمتها المخصصة لسبينوزا في « تاريخ الفلسفة » الذي يشرف عليه فرانسوا شاتليه ( منشورات هاشين ، 1973 ، ج 3 ، طبعة جديدة موجزة ، بروكسل - باريس ، المراهو ، 1979 ، ج II ) .

ومجال العقل، والتأكيد - ضد هوبس، بين آخرين - على انه في  
حاضرة منظّمة وفقاً لما هو مفيد لأولئك الذين يكوّنونها،

« لا مفر من السماح لكل فرد بأن يفكر بما يشاء وان يعبر عما  
يفكر » (منشورات غارنييه - فلهايون، ١٩٧٥، ص ٣٣٦).

فبيّن ان قراءة للتوراة غايتها استخلاص الحقيقة منه لا بد لها من  
التقيّد بالنص ذاته، وتناوله بنقدٍ تاريخي، واستبعاد الأساليب التأويلية  
التي تلجأ إلى معنى خارج عن النص، يُقال إنه منزلّ وانه فقط من  
صنيع الخيال. زدّ على ذلك ان التأويل قلّمَا يخدمُ الايمان، وان  
« الحقائق » التي يكتشفها لا تعود بفائدة على الإنسان الديني الذي ينشد  
الرحمة والخلاص (السابق، ص ٢٥٤).

« فلا يجوز ان يخضع الكتابُ للعقل، ولا العقل للكتاب ».

ان اللاهوت والفلسفة هما ملكوتان منفصلان: فهذه حقيقة  
وحكمة، وتلك رحمة وانقياد. فيترتب على ذلك ان تطبيق اللاهوت  
على الشؤون السياسية تكون عاقبته تطوير روح الانقياد على حساب  
روح الحرية.

لأن سبينوزا طوّر، في الطريق، نظرية الحق الطبيعي ولاحظ ان  
« لا احد يعرف، بالسليقة، ان عليه واجب الطاعة لله: ولا يُعرف  
ذلك حتى بواسطة اي استدلال » (السابق، ص ٢٧١). وبالتوافق مع  
هوبس طرح ان كل انسان، بوصفه كائناً طبيعياً هو رغبة  
وقوة؛ لكنه انفصل عنه، فلاحظ ان لا شيء من الخارج، ما من قوة  
أخرى يمكنها الحد او الالغاء للحق الطبيعي السيادي للرغبة. فلا  
يمكن للحق السياسي ان يكون سوى مواصلة للحق الطبيعي.

وبالذات هو مواصلة له بقدر ما يتراءى للفرد إنه قادرٌ على ان يكون مفيداً لإشباع ميوله « للعيش وفقاً لقوانين العقل وأوامره، تلك التي تنزع فقط إلى ما هو مفيد حقاً للبشر » (السابق، ص ٢٦٣). اذن ليس من الوارد أبداً البحث في عقد او حلف للتنازل عن القوة الفردية: فالاعتراف بسلطة عليا هو، اذا جاز القول، عرضي ومؤقتٌ دائماً، وهو ينجم عن حساب عقلائي. واذا « انتفت الضرورة، انتفى الحلف فوراً وبات بلا قوة » (السابق، ص ٢٦٥).

إن هذا التماثل بين الحق والقوة - الذي يرتسم في البرهان الواقعي والتعيني الذي يقوم عليه كتاب الأخلاق -، هذا التواصل المؤكد بين الرغبة والعقل، (ليس الحكيم بأقل هوى من عديم الإحساس)، هذا التحديد للإنسان بوصفه قوة فردية لا تقبل الخفض، تقوّد كلها سبينوزا الى تعريف « العلم السياسي » في الرسالة السياسية، بوصفه تطبيقاً للعقلانية الغاليلية. وتكمن أصالة التحليل في عرض فيزياء للمجتمع السياسي. وهذه الفيزياء، المتحررة من كل المنظورات الأخلاقية، المستبعدة كل غائية وكل تجسيمية، تعتبر المجتمع كجسم مكوّن من اجسام فردية، كجسم يملك الفردية في ذاته. وان فائدة هذا الانتساب مضاعفةً بالنسبة إلى الفرد: فهي، من جهة، تزيد من قوته بتركيبه من قوى أخرى في صميم القوة المتزايدة وفقاً لكم الكل وتعبده؛ وهي من جهة ثانية يتحقّق فيها إتساق أوالية الرغبة وأولية القانون المدني بحيث تؤمّن فعالية الاقتران بين القوة والنظام العقلي في الفرد. لأن الدولة لا ترمي إطلاقاً إلى الغاء الأهواء ولا إلى حصرها بالانقياد: انما وظيفتها هي تعديل نتائجها في اتجاه الجدوى المشتركة من خلال إحكاماتٍ محسوبة.

وتكون المساجلات الخاصة بالانظمة الجيدة او الرديئة مجردة بقدر ما تتجاهل الحتمية الطبيعية . ففي الصميم ، لا أهمية للنظام : فالمهم هو كونه يتضمن العدد الأكبر الممكن من الأفراد « المتحركين » بفعل النشاط التشريعي ، القضائي ، الإداري . هذه هي الضمانة لدولة دائمة وقوية ؛ وهذه أيضاً هي الوسيلة لتوجيه المصالح الخاصة نحو الجدوى الجماعية واشراك قوة الأهواء في ازدياد القوة البشرية . واذا كانت مأثرة شكل حكومي تُقاسُ بالجزء المتزايد الأهمية من المواطنين المشاركين في تدبير حكومي تُقاسُ بالجزء المتزايد الأهمية من المواطنين المشاركين في تدبير النسق السياسي - المواطنون هنا متعارضة مع الرعايا - ، واذا كان الحق السياسي يحقّق بالفعل الحق الطبيعي ، عندئذٍ سيؤكد نفسه المجتمع المنتظم على هذا النحو بوصفه مجتمع حرية وفكر ، وايضاً مجتمع مبادرة وبناء وتجارة - ليس بمقتضى غاية خارجية ، وإنما لأن النشاط الحر هو توكيد للإنسان وللعقل .

---

## المراجع

SPINOZA (1632 - 1677), *Traité théologico - politique* (1670).  
*Traité politique* (posthume), in *œuvres complètes*, La Pléiade, 1954.

René de Lacharrière, *Etudes sur la théorie démocratique*, Spinoza.  
Rousseau, Hegel, Marx, Payot, 1963.

## (د) الحقوق الطبيعية والمجتمع السياسي (لوك)

في افق التفكير السبينوزي ترسم الثورة الفيزيائية، وترسم ايضاً جمهورية البلدان المنخفضة، المشحونة بالمساجلات السياسية - الدينية والمندرجة في حداثة التجارة والمانيفاكثورة. وتعتبر اعمال جون لوك السياسية معاصرة للثورة الانكليزية الثانية (١٦٨٩) - السقوط النهائي لنظام الحق الإلهي وقيام نوع من الملكية الدستورية؛ وأن اعمال لوك، شيمة اعمال هوبس وسبينوزا تستلهم الفكر الجديد القائم على النور الطبيعي الوحيد وعلى الاختبار؛ وهي مثلها تحيط علماء بالتحويلات المستجدة منذ نهاية القرن السابق في سوق العمل وبنية الملكية والتجارة. لكنها اذا كانت تدحض جون فيلمر بقوة، لانه منظر المطلقية الملكية للحق الإلهي، فهي متعارضة ايضاً تمام التعارض مع « عقد الخضوع » الذي يؤسس اللثيثان في نظر هوبس.

ان لوك فيلسوف يطور نظرية في المعرفة قوامها تجريبية معتدلة (كل المعارف تأتي من الاختبار، ولكنها تأتي ايضاً من القدرة الفكرية للإدراك البشري الذي ينكب عليها)، فيركز بحته السياسي على مفهوم للحقوق الطبيعية يذكرنا بغروتوس Grotius. ففي الحالة الطبيعية - وهذا تعبير عند لوك يرجعنا تارة كما عند هوبس وقريباً عند روسو الى مفهوم حدي، وتارة الى حقبة تاريخية بدائية، يمكننا الاستدلال عليها عند هنود اميركا، مثلاً (« حالة التوحش »، حسب روسو) - تكون حرة المخلوقات التي فطرها الله: الأراضي حرة، الحيوانات حرة، البشر أحرار... وبالنسبة الى البشر الذين خلقوا بحيث يكونون قادرين على المعرفة، والتعبير عن فكرهم، والعمل، فإن هذه الحرية تسجل كحق طبيعي (او اصلي) إمكان

التصرّف بحياتهم وبأقوالهم كما يناسبهم، وبصيد الحيوانات وإشغال  
ارض سيزرعونها ليعتاشوا منها . انهم متساوون امام بعضهم البعض ،  
وذلك بقدر انعدام وجود اي فرق طبيعي فيما بينهم يسمح لهذا بالحدّ  
من حرية ذاك . وهم يشكّلون على هذا النحو عائلات ويقومون  
حسب اعرافهم بعمليات التبادل التي يرونها مفيدة . وفي هذه الحالة  
يتبادلون الوعود لكي ينظّموا حياتهم على افضل وجه - حياتهم التي  
يتمسكون طبعاً باحترامها ، لانه بدون هذا الاحترام يفقد استعمال  
الكلام كل دلالة . كما انهم يقرّرون العلامات والاشارات - العملة -  
التي بواسطتها يسهل تبادل السلع والخيرات . بعد ذلك يحدث ان لا  
يعود ثمة تمسك ، لا سيما فيما يتعلق باشغال الأرض ، ببعض الأقواس  
الضرورية لبقاء عائلة . فيغدو المجتمع البشري اشدّ تركيباً وتظهر فيه  
مخاطر نزاع متزايدة العدد .

إن ابرز النزاعات واشدها ضرراً وأذى مصدرها الانتهاكات  
المسجّلة ضد حق كل امرئ في التصرف بحياته ، وفي امتلاك خيرات  
وممتلكات حرّة ، وفي فرض احترام العهود المقطوعة . ولا ريب ان  
ذلك الذي تتأذى حقوقه يمكنه شرعياً ان يعاقب الفاعل ويجبره على  
إصلاح الأذى . لكن ، خارج كون هذه الطريقة يُخشى منها أن تؤدي  
إلى سلسلة عنفية لا متناهية ، فهي طريقة غير قابلة للتطبيق عملياً :  
فكما يلاحظ ذلك لوك ، ان اللصوص والناس غير المستقيمين هم بوجه  
عام اشدّ ضراوةً وخداعاً من عامة الملائكين . اذن من المفيد لاولئك  
الذين ينشدون التحقق الكامل لمبادئ الحق الطبيعي ، اي ينشدون  
التطور الحر لكل منهم ، ان ينشئوا مجتمعاً وان يقيموا سلطة تكون  
غايتها تنظيم هذا المجتمع وفقاً للقواعد المشتركة واستعمال الوسائل

المناسبة لتطبيقها .

إذاً، يجتمع الملاكون - فملكيّة الأراضي، الأدوات، الرأسمال ليست في نظر لوك سوى امتداد طبيعي لحق الحيازة الحرة، حق الانسان في التصرف الحر بجسده ونشاطه اي بعمله - ويتوافقون على تحديد السلطات العامة الموجبة بإنفاذ الحق الطبيعي . وهذه السلطة ذات سيادة، بمعنى ان اولئك الذين أسسوها، وطالما انها تعمل بمقتضى غايتها، ملزمون بالطاعة لها وبمساندتها . مهامها ثلاث: تشريعية، فهي تحدّد قواعد ممارسة السيادة - القوانين العضوية للدولة او دستورها - وتعرّف بالقوانين التي تحكّم الحق العام والحق الخاص، وأفقها تطبيق الحقوق الطبيعية على الخصوصيات الملموسة في المجتمع؛ قضائية، فهي تعاقب على مخالفات القانون وتنكسب على فرض نظام العدل المترتب على هذه القوانين الطبيعية ذاتها، مستلزمة القوة العامة لفرض العقوبات فعلاً وإصلاح الأضرار؛ حكومية، فهي تتخذ القرارات الحربية والسلمية والإدارية، التي يستلزمها الحفاظ على الجماعة وامن المواطنين وحماية نشاطاتهم الحرة .

ان عقد تأسيس السلطة العامة، الدولة، شديد الاختلاف عن العقد الذي كان غروتوس قد تخيّل، وكان هوبس قد وصفه . فالأول يتصوّر عقداً جامعاً المواطنين فيما بينهم من جهة، ويتصوّر هؤلاء كمجتمع له سلطة عليا، من جهة ثانية؛ والثاني يتصوّره بوصفه تنازلاً كاملاً بكره الرعايا ولا يستوجب اي شيء من جهة الدولة . ويمتاز لوك عنها بكونه يرى ان المجتمع كمجتمع - في الحالة الطبيعية - يملك القدرة على تنظيم ذاته بانسجام، دون ان يكون ثمة حاجة الى الاستعانة بالنظام السياسي . وان ما يلزم بقيامها هو العجز الذي يجد

يواجه مجتمع كهذا عندما يكون انتظامه الطبيعي مهدداً من طرف اعداء داخليين وخارجيين . ان الحقوق الطبيعية بدون قوة : فلا مفر من إقامة سلطة تعلنها وتشكلها - فتمنحها قوة القانون - وتفرض فعاليتها - بالإكراه .

ضروري اذاً هو مبدأ الدولة - مع جهازها التشريعي ، القضائي ، البوليسي والعسكري - لكن ذلك شكل فارغ . فالمواطنون - الملاكون يقررون طبيعة الجسم التشريعي والحكومي ويعينون اولئك الذين يشقون بهم للقيام بمهامها . والحال فإن النظام وَقَفَ عليهم - النظام الذي سيدوم طالما انه يخدم الخير العام . فهل يمكن للدولة ان تتوانى عن اداء مهمتها وان تخالف احكام الحقوق الطبيعية ؟ عندئذٍ قد يغدو من واجب المواطنين القيام بـ « الانتفاضة المقدسة » واختيار حكّام مصمّين على جعل الدولة سلطةً في خدمة الحريات المطبوعة في كل فرد .

ان اعمال جون لوك السياسية ذات اثر كبير على الانتليجنسيا الأوروبية . سيتولى فولتير دور الداعية المتحمس لها . ذلك أن وضوحه ، إيجازه ، وكذلك اعتداله وانشغاله بالتجربة المشتركة ، جعلت منه الأداة الممتازة للكفاح ضد الاستبداد الديني والسياسي . ويستلهم من أعماله مباشرة إعلاننا حقوق الانسان ، الاميركي عام ١٧٨٧ ، والفرنسي عام ١٧٨٩ . وثمة صياغات عدة لمختلف دساتير الجمهورية الأولى أخذت عنه . فمع البحث الثاني في الحكومة المدنية ( ١٦٩٠ ) ، يعطي جون لوك للدولة الحديثة ، القوة السيّدة والمشرعة ، ووحدة كثيرة من « الرعايا الأحرار » الصيغة الليبرالية ،



مثلاً فعل هوبس ، قبل ذلك بأربعين سنة ، حين قوّم الصيغة السلطوية  
الاستبدادية للدولة .

---

### المراجع

John LOCKE (1632-1704), deuxième traité du gouvernement civil  
(1690), vrin, 1967.

R. Polin, la politique morale de John Locke, P.U.F., 1960.

Ch. Hill, le monde à l'envers (les idées radicales au cours de la  
révolution anglaise) (1972), payot, 1977.

### ٣ / الدولة والصراع

ان معظم المنظرين السياسيين، من مكيا فيل إلى لوك، سواء انطلقوا من ملاحظة ام تقدّموا ببرنامج، وجدوا في الدولة اصلاً سيّداً وموحّداً للوجود الاجتماعي، وجدوا فيها السلطة العليا التي بواسطتها يمكنُ خفض وحتى إزالة النزاعات بين الأفراد (او الجماعات) وبالتالي يمكنُ توفير السلم المدني وحل المنازعات على افضل وجه بين الممالك، وذلك كلّه مشروط بأن تكون الدولة « معترفاً بها كما يجب»، حسب مقولة هيغل، وان تكون سلطة الدولة ممارسة بدقية وفقاً للإصول. ولكن في تدابير مختلفة باختلاف البلدان، هناك واقعان يفرضان ذاتهما، خاصةً منذ نهاية القرن السادس عشر. فمن جهة، بعد إنجاز حركة قديمة جداً، نزعت المملكة والامة إلى الانصهار بحيث ان الأطراف المشتركة في شؤون السياسة والحقوق والحكم تزايد عددها كثيراً: فعصرُ الإقطاعية والجهاز الإقطاعي تمّ تجاوزهما نهائياً. ومن جهة ثانية، صارت هذه المجتمعات « القومية » تتحرّك في الأعماق اكثر فأكثر، وذلك بسبب التحولات في التجهيزات المادية والفكرية وفي الذهنيّات، واخذت تتصفُ بديناميّة خاصة: فالمجتمعات كما هي - خارج مؤسساتها الدينية، خارج بُناها

السياسية الحقوقية - تقدمُ نفسها كموضوعٍ للتفكير . فلم يعد بمستطاع النظريات السياسية تجاهلها : وسوف تشكل علاقات الدولة / المجتمع الموضوعة الرئيسة في الفكر السياسي في القرن التاسع عشر (راجع ، لاحقاً ، الفصل III ) . لكن ، منذ القرن الثامن عشر بات هذا الحضور للمجتمع في مختلف كميّاته التاريخية ، الاقتصادية ، المعنوية او الثقافية خيرةً جديدة للبحث السياسي .

### أ) مونتسكيو : « ... طبيعة الأمور »

مونتسكيو ، فيلسوف اخلاقي ، مؤرخ ومنظرٌ سياسي فرنسي ، سيؤثر على المؤسسين الثوريين الفرنسيين ، تأثيراً كبيراً ومناقضاً في آن . فهو يستخلص من نظره في روح القوانين تصنيفاً جديداً للأنظمة السياسية التي في آخر مطافها ستظهرُ الحكومة المعتدلة ، حيث يتوّفر الفصلُ بين السلطات ، بأنها هي الحل المؤسسي الوحيد للحرية السياسية . والمنهج يوحى بمشروع . لكن أي مشروع ؟ يرى البعض ان مونتسكيو ، على الرغم من حنينه الإقطاعي ، يتحرّز نهائياً ويجزم الى جانب الليبرالية ؛ ويرى آخرون ، ان البارون دو لابريد هو موضوع استرداد ثوري على اثر سوء تفاهم : فنظريته السياسية والحقوقية الموضوعة للحفاظ على امتيازات النبلاء ، جرى تحويلها عن اتجاهها حتى توضع في خدمة « قضية الشعب » ، او على الأقل قضية عامة البورجوازية .

انكبَّ مونتسكيو على استخلاص روح القوانين ، الروح ، يعني المنحدر الأشد في العلاقة بين متغيرات شتى ، ملموسة ونسبية ، تصنع القوانين البشرية وتلغيها . لانه اذا « كان لكل الكائنات قوانينها » ،

فإن للألوهة كما للعالم المادي، وللإنسانية قوانينها الخاصة :

« بادئ الأمر تفحصتُ الناسَ وظننتُ، في هذا التنوع اللامتناهي من الشرائع والأعراف، انهم لا ينقادون فقط بمقتضى خيالاتهم واهوائهم. فوضعت الأسس ونظرتُ في الأحوال الخاصة فرأيتها تندرج فيها تلقائياً، ورأيتُ ان تواريخ جميع الأمم ما هي الا نتائجها، وان كل قانون خاص متصل بقانونٍ آخر، او انه تابع لقانون أشمل وأعم ». والقوانين البشرية، مثل كل القوانين، « هي علاقاتٌ ضرورية صادرة عن طبيعة الأمور » .

لكن منذ ذلك الحين لا يمكنُ للقوانين البشرية، ذات البنى الخاصة بها، ان تصدر عن القوانين الإلهية او تُستخلص منها . فيفقد القانونُ طابعه الأمري او القيادي، ويُستخلصُ من كل تعالٍ ومن كل « جوهر »، فهو ليس سوى علاقة محايثة، متلازمة مع الظواهر البشرية . وحتى وان كان مونتسكيو، في هذا المعنى، يعتبر من « اوائل علماء الاجتماع » (ريمون آرون)، فمن المفيد ان ندرك انه يظلُّ فيلسوفَ العقل :

« بوجه عام، القانونُ هو العقلُ البشري، بوصفه حاكماً لشعوب الأرضِ كافة؛ ولا ينبغي للشرائع السياسية والمدنية في كل امة ان تكون سوى الحالات الخاصة التي يطبَّقُ فيها هذا العقل البشري . ويجب ان تكون مناسبة تماماً للشعب الذي وضعت لأجله ويكون من المصادفات الكبرى ان تصلح قوانين امةٍ لأمةٍ أخرى . فلا مفر لها من الانتفاء إلى طبيعة وأصل الحكم القائم او الذي يُراد اقامته، سواء كونهت كما تفعلُ القوانين السياسية، ام حافظت عليه كما تفعلُ القوانين المدنية . فيجب ان تكون منسوبةً الى طبيعة البلد؛ الى المناخ الجليدي، الحار او المعتدل؛ الى نوعية الأراضي، الى موقعها، الى حجمها؛ وإلى نوع

معيشة الشعوب، المزارعة، الصيادة او الرعوية: ويجب عليها الانتساب الى درجة الحرية التي يمكن للدستور توفيرها؛ والى ديانة السكان وميولهم وثرواتهم واعدادهم وتجارتهم وعاداتهم واساليبهم. وهي اخيراً ذات علاقات فيما بينها، وذات علاقات مع أصلها، مع غرض المشرع، مع نظام الأمور التي تستند إليها .

إنَّ العقلَ البشري « لا يهبط من السماء » بل يُستخلصُ من ملاحظة الواقع الاجتماعي .

وان القوانين تقيمُ الصلات والعلاقات مع طبيعة وأصل كل حكم: فنظرية القانون تأمرُ بتصنيفٍ جديدٍ للأنظمة السياسية. ويمكن للحكومات أن تمتاز إنطلاقاً من طبيعتها، أي انطلاقاً من هذه البنية الخاصة التي تحددها طريقة استلام السلطة وممارستها، ولكن ايضاً انطلاقاً من أصلها، مبدأها، اي هذا المجموع من الأهواء الخاصة الذي يحيلنا إلى العادات البشرية والتوصيل البشري. لان « ثمة هذا الاختلاف بين طبيعة الحكم وأصله وقوامه ان طبيعته هي ما يجعله موجوداً، وأصله هو ما يجعله فاعلاً. الطبيعة هي بنيتها الخاصة والأصل هو الأهواء البشرية التي تجعله يتحرك ». كذلك لا ينبغي للقوانين ان تكون « اقل انتساباً الى اصل كل حكم منها إلى طبيعته»، على ان الأصل يعتبر مع ذلك هو النَّبَاض الأساسي والمحرِّك الحاسم لأن « فساد كل حكم يبدأ دائماً على وجه التقريب من فساد الأصول والمبادئ » .

وبالنظر الى تلازم الطبيعة والأصل. « هناك ثلاثة انواع من الحكومات: الجمهورية، الملكية والاستبدادية » .

● يمتاز النظام الجمهوري بكون السلطة في ايدي الشعب

(طبيعتها) ويكون الفضيلة سائدة فيها (اصلها)، والمقصود بالفضيلة هو المعنى السياسي (حب الجمهورية)، وهي فضيلة يجري البحث عنها دائماً بوسائل شتى (التربية المدنية، الرقابة، الاقتصاد التقني الاستكفائي) وبنظام تشترطُ مصيره وتقيدهُ. وحسبها يكونُ الشعب بأسره او بجزء منه فقط يملك القوة السيّدة، يتخذُ النظامُ الجمهوري شكلاً ديمقراطياً أو ارستقراطياً. ويعتبر مونتسكيو الشكل الارستقراطي متفوقاً لأن:

« الشعب يكون رائعاً لكي يختار اولئك الذين يفترضُ فيه ان يفوضهم بشيء من سلطانه.... لكنه هل سيكون قادراً على تدبير شأن، ومعرفة الأماكن، المناسبات، الأزمنة، والإفادة منها؟ كلا لن يستطيع.»

لكن مهما يكن الأمر، فإن النظام الجمهوري شكلٌ متخطى، مجرد أثر تاريخي محكوم عليه بالزوال من جراء تعاظم الدول الحديثة.

● في المقابل النظام الملكي الذي يحكمُ فيه شخصٌ واحد (الملك) وفقاً لقوانين محدّدة وموضوعة (طبيعته)، والذي شرطُهُ الشرف (اصلهُ). وتقيمُ طبيعة الحكم الملكي رابطة ضرورية، اساسية بين الملكيّة والأشراف: فلا يكفي امتلاك شخص واحد للسلطة، لأن طريقة ممارسة الحكم بالقوانين تفترضُ وجود سلطات وسيطة ملحقّة وتابعة؛

« ان القوانين الأساسية تفترض بالضرورة قنوات وسيطة تجري من خلالها القوة، لأنه اذا كان لا يوجد في الدولة سوى الإرادة الآنية والمزاجية لشخص واحد، فلا يمكنُ لشيء ان يكون ثابتاً ومن ثم لا يكون هناك قانونٌ أساسي، والحال، « فإن السلطة الوسيطة الملحقّة

الطبيعية جداً هي سلطة الأشراف. وهي بنوع ما تدخلُ في جوهر الملكية...»

وبما أن طبقة النبلاء معنيّة أيضاً بمبدأ النظام الملكي ذاته، فإن: «الحكم الملكي يفترض... تفوقات، مراتب وحتى طبقة اشراف اصيلة. وتكون طبيعة الشرف في طلب المفاضلات والتمايزات؛ فهو اذن موضوع، بطبيعة الحال، في هذا المحكم. ويكون الطموح مُفسِداً في جمهورية. وهو ذو آثار حميدة في الملكية فهو يمنح الحياة للحكم هذا...».

إن الشرف مبدأ بسيط تنتجه طبقةُ الأشراف كما لو كانت مرغمةً على ذلك، فكبرياؤها او انايتها تدفعها الى المجهود، في حين تكونُ الفضيلة إكراهية على نحوٍ ما في الجمهورية. اذن للمرء مصلحةٌ في ان تحفظ امتيازاتُ طبقة النبلاء حتى ينتفع بشاها.

● يمتاز النظام الاستبدادي هو ايضاً بحكم شخص واحد (طبيعته) لكن «بما ان جميع الناس متساوون فيه، فلا يمكن الامتيازُ عن الآخرين؛ فالناس فيه عبيدٌ كلهم فلا مجال لأي امتياز فيه...» و «بما انه لا بد من الفضيلة في الجمهورية، ولا بد من الشرف في الملكية، فإنه لا بد من الخوف في حكم استبدادي» (اصله).

منذئذ تغدو جلية الدلالة النظرية والسياسية لتصنيف كهذا. وكما كتب بول فرنير بحق: «لقد أحلّ مونتسكيو محل توزيع ثلاثي قائم على مقولات عديدة توزيعاً ثلاثياً زمنياً جديداً: الحاضر، الماضي، البعيد»<sup>(٢)</sup>. إن الاستبداد هو الخطر الممكن صدوره عن الملكية اذا

---

Paul Vernières: Montesquieu et l'Esprit des lois, ou la Raison (٢) impure, Paris 1977, P. 65.

استسلمت هذه لضغوطات الشعب . فانفصلت عن طبقة الأشراف التي تساعدها وحدها على الحكم بمقتضى القوانين . وان نقد الاستبداد النموذجي ، لكنه اذ يفعل فعله كانذار للملوك ، يُحرر طبقة الاشراف من كل مسؤولية . وقيس بلاندين باريت - كريغل عواقبه بالضبط : « على هذا النحو يقتلع الفيلسوفُ جذور الاستبداد من ارضنا ويطرده نحو الفرس والترک او الصينيتين ، فيطرده من شجرة انسابنا ليحمله بعيداً الى الحضارة الشرقية . ومن هذا الاجتثاث تبدأ هجرة صور السلطة المطلقة المخصصة من الآن فصاعداً - وحتى ظهور الدول الكلاسيكية ، التوتاليتارية - للمعائب وكره الاجانب . . . فإذا نسينا أنه يشارك في الجهد العام للفلسفة الاقطاعية لكي يخفي مثالب الإقطاع ويفصل نقد الاستبداد عن نقد الهيمنة الإقطاعية ، فإننا قد نؤخذ بضلال الفيلسوف . ان نقد الدولة - المستبدة لا يكون في الواقع سوى خديعة عندما يخفي تحت براقع السرايا ، الخوذة الاقطاعية<sup>(٣)</sup> . ومع ذلك فإن هذه المقاربة هي التي قادت مونتسكيو الى السعي وراء حل مؤسسي للأزمة ، هو القول بحكم معتدل ، يغدو فيه فصل السلطات الضمانة الضرورية للحرية السياسية .

ولا يكون للدرس من معنى الا إذا تنبّهنا لعدم خلط الحرية السياسية مع سلطة الشعب ، والا اذا ادركنا ان الحرية السياسية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالقانون :

« على المرء ان يضع في فكره ماهية الاستقلال و ماهية الحرية . إن

---

Blandine Barret - Kriegel: L'Etat et les Esclaves, Paris, Cal (٣) mann - Lévy, 1979, P. 32 - 33.



الحرية هي الحق في فعل كل ما تسمح به القوانين؛ وإذا كان بمستطاع مواطن ان يفعل ما تمنعه القوانين، فلا يبقى قيمة حرية، لأن الآخرين ستكون لهم هذه السلطة ايضاً .

اذن لا يمكن للحرية السياسية ان تتوفر إلا في حكم يكون معتدلاً لأنه ذو سلطات محدودة:

« من التجارب الخالدة ان كل انسان يملك سلطة ينزع إلى المبالغة في استعمالها؛ ويذهب إلى ان يصدم بمحدود... وحتى لا يتمكن من الإفراط في السلطة، لا بد، حسب طبيعة الأمور، من ان تضع السلطة حداً للسلطة» .

اذن يتوقف اعتدال السلطة على «توزيع» معين للقوى، سببه العقل وليس المصادفة:

« حتى تؤلف حكومة معتدلة، لا بد من دمج القوى، وتنظيمها، وتعديلها، وجعلها تفعل؛ وعلى هذا النحو لا بد من اعطاء صابورة لهذه القوى، لجعلها قادرة على موازنة قوة أخرى؛ هذه رائحة من روائح التشريع، الذي نادراً ما تقوم به المصادفة، ونادراً ما يترك حراً على هواه. بخلاف ذلك، فإن حكماً استبدادياً يقفز، اذا جاز القول، امام الأنظار؛ انه واحد الشكل في كل مكان: وبما أنه لا يلزم سوى الأهواء لإقامته، فإن كل الناس صالحون لمثل هذا العمل» .

عندئذ يرتدي النظام الانكليزي شكلاً نموذجياً، ومن هنا كان الكتاب الحادي عشر الشهير من روح القوانين الذي يتناول «دستور انكلترا» دون ان يتدّس التناسق الإجمالي للاستدلال والبرهان. فمونتسكيو يميز بين ثلاثة انواع من السلطات التي يسميها قوى: القوة التشريعية، القوة التنفيذية والقوة التحكيمية، القضائية، ويؤكد بكل وضوح:

« ربما يضيعُ كل شيء إذا كان الإنسان نفسه، أو الجسم نفسه من  
الأمرء أو النبلاء أو الشعب، يمارسون هذه السلطات الثلاث: سلطة  
وضع القوانين، سلطة تنفيذ المقررات العامة وسلطة الحكم على الجرائم  
أو مخالفات الخاصة ».

من الممكن القول إن قوة القضاء « اللامرئية والعامدة » في مقدار  
عدم طرحها اية مسألة تعيين: فهي غير ممنوحة لـ « مجلس شيوخ  
دائم » و « يخشى من القضاء وليس من القضاة ». في المقابل يجري  
تقاسم القوتين الاخرين بين ثلاث قوى: الشعب، النبلاء، الملك. ولا  
بد لهذا التوزيع من خضوعه لبعض الأحكام: فمن جهة تُمنح السلطة  
التشريعية هيئة من ممثلي الشعب، من الممثلين لأن فضلهم الأكبر « هو  
كونهم قادرين على مناقشة الأمور. والشعبُ ليس خليقاً بذلك البتة »؛  
ومن جهة ثانية، تمنح لمثلي طبقة الأشراف الذين لا يمكن خلطهم مع  
الشعب، وإلا فإن « الحرية المشتركة تغدو عبودية لهم ولن يبقى ثمة  
مصلحة في الدفاع عنها »: « اذن ينبغي لسهمهم في التشريع ان يكون  
متناسباً مع الفضائل الأخرى التي تكون لهم في الدولة: وهذا ما  
سيحدث إذا شكّلوا هيئة لها الحق في وقف مصالح ومنشآت الشعب،  
مثلاً للشعب الحق في وقف مصالحهم ». فهذان الطرفان يتقيّدان  
كلاهما بالقدرة المنعّية المتبادلة. وكلاهما سيرتبطان بالقوة التنفيذية،  
المولجة للملك، ولكنها هي ذاتها مرتبطة بالقوة التشريعية، بقدر ما  
يمنحها الدستور من وسائل ان لم نقل لوضع الأحكام، فعلى الأقل  
للمنع ايضاً. منذئذ، تتوزعُ القوّة في الانسجام والاعتدال؛ في  
التعاون الديناميكي وليس في الفصل العاجز: « هذه القوى الثلاث  
يفترضُ فيها تكوين فسحة من الراحة أو عدم الفعل. ولكن بما انها من  
حيث الحركة الضرورية للأمر، مضطرة للانطلاق وللسير، فإنها

ستكون مكرهة على السير معاً .

تمة تقليدٍ حقوقي فرنسي وضعه مونتسكيو، مخترع مبدأ فصل السلطات، كما « سَيَنْظَرُهُ » سيبس Sieyès مثلاً في خطابه يوم الثاني من ثرميدور العام الثالث. وان الخط بين مونتسكيو وسيبس يُفْضِي الى الضلال والباطل. ولقد دَقَّقَ شارل ايزنمان في هذا الخطأ التفسيري تدقيقاً لا يُدْحَضُ: « بعيداً عن الإحاطة بمذهب روح القوانين، فإن التفسير الذي استخلصه من فكرة فصل السلطات. يشوّهها كلياً، ويعطي عنها صورةً مغايرة تماماً، وشبه كاريكاتورية ». ان مونتسكيو يبشّر بنظام التوافق بين القوى في ظل عدم اختلاط السلطات، حتى لا يتمكن ايّ من القوى السياسية الثلاث الكبرى من انتهاك السلطة واستغلالها. لكن ليس للإفراط في السلطة من دلالةٍ حقوقية (فليس حسبُ السلطة في نطاقٍ شرعي ضيق)، وانما لها دلالةٌ سياسية: « الإفراط في السلطة، حسب فكرته، قوامه ممارستها بطريقة وحيدة الجانب جداً. وان عدم الإفراط فيها، اذن معناه استعمالها في سبيل سياسة، في سبيل تدابير تأخذ بعين الاعتبار كثرة وتنوع المصالح والمفاهيم التي تتلاقى في المجتمع، وان الاعتدال، المفهوم على هذا النحو، هو الخط الوسط؛ حصيلة تأليف القوى، إنه التسوية... ». هنا تأتي النظرية الحقوقية امتداداً للتحليل السياسي والاجتماعي: ولقد رفض المؤسسون الثوريون النظرية الحقوقية لكسي يقبلوا التحليل السياسي والاجتماعي لصالحهم.

---

## المراجع

MONTESQUIEU [Charles de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu] (1689 - 1755), L'Esprit des Lois (1748).

**Ch. Eisenmann, L'Esprit des Lois et la séparation des pouvoirs, in Mélanges Carré de Malberg, 1933.**

**L. Althusser, Montesquieu, La politique et l'histoire, PUF, 1959. rééd. «Quadrige», 1981.**

**M. Troper, La séparation des pouvoirs et l'histoire constitutionnelle française, LGDJ, 1973.**

**R. Aron, Les étapes de la pensée sociologique, Gallimard, 1966.**

**P. Vernières, Montesquieu et l'Esprit des Lois ou la Raison impure. 1977.**

**B. Barret - Kriegel, L'Etat et les esclaves, Calmann - Lévy, 1979.**

## ب) سياسة الاقتصاد السياسي

إن تطور الحياة الحضريّة، والتبادل التجاري القومي والدولي، والانتاج المانيفاكچوري (الذي غَدَت بعضُ قطاعاته ممكنة)، والنشاط المصرفي، وان تحوّل العلاقات الاجتماعية وهجرات الشعوب المتلازمة مع هذه الحركات، تفرضُ الحضورَ الملح للاقتصاد في ممالك اوربا الغربية منذ نهاية القرن السابع عشر. كذلك، فإن تدبير الموروث العائلي او تقنية ملء صناديق الملك بالذهب، وكذلك ملء خزائن الأسياد والتجار، صارت هي الاقتصاد السياسي.

والحال، مما له دلالته، حينما يحدّد مؤسسو العلم الاقتصادي الموسم بالكلاسيكي موضوعَ ابحاثهم فانه ينطلقون من إطار الأعمال الاقتصادية - الإنتاج، الدوران، استهلاك السلع - المحصور في الأراضي «القومية» للملكة: هكذا فعل كيناي، زعيم المدرسة الفيزيوقراطية في كتابه لوحة فرنسا الاقتصادية (١٧٥٨) وآدم سميث في كتابه مبحث في طبيعة ثروات الأمم واسبابها « (١٧٧٦). وعليه، بات النسق الاقتصادي - المعزول تجريدياً - يمثل من الآن فصاعداً، إلى جانب النسق الديني، النسق السياسي، البنية الحقوقية - الادارية والعسكرية، العادات و«الطبيعي» عند السكان (او عند نخبهم وطلائهم)، كعنصر تكويني لما سيطلق عليه قريباً اسم دولة قومية (بالمعنى الدقيق). وفي رده على المدى الاقتصادي للحروب النابوليونية - سيبين دافيد ريكاردو، باكراً، ماهية هذا النسق ودوره التحديدي في العلاقات الدولية.

ان الصلة القائمة بين العلم الاقتصادي الجديد - الوفي لروح العصر،

الذي سيدأب على اكتشاف مبادئ تفسيرية شاملة - ، والنظرية السياسية - المنكبة على تحديد التنظيم السياسي الشرعي - هي صلة مزدوجة. وتشهد المدرسة الفيزيوقراطية، بكل وضوح، على هذه الثنائية: فهي تبحث في مستوى اول، ذرائعي، عن وسائل معالجة فقر الدولة وبؤس الأمة، وذلك بالتدليل على الأفعال التي يجب القيام بها، لكنها في مستوى ثانٍ تبحث عن القوانين العلمية التي ظنّت انها اكتشفتها واستخلصتها من فكرة الحكم الصالح، المطابق لـ « طبيعة الأمور ». في هذا المنظور، استخلص الفيزيوقراطيون من اجاباتهم ان عمل الأرض وحده يزيدُ فعلاً من كمية السلع، لانه يستعمل « انتاجية » الطبيعة العجيبة، الرائعة، واقترحوا إنشاء مملكة زراعية، يكونُ اساسها الملكية العقارية. وعلى هذا الاساس سيكونُ ممكناً تأسيسُ مجتمع حرٍ، يترك كل فرد يقومُ بما يناسبه، نظراً لأن بحث الأفراد عن الثروة هو ضمان رفاهية المجتمع. ولكن لكي تتمكن القوانين الطبيعية وشرائع الطبيعة البشرية من الاضطلاع المنسجم بدورها، يلزم ان يكون مكفولاً أمن الملكية وحرية المبادرة. واذا كان ينبغي على الحكم الامتناع عن التدخل في الشؤون الاقتصادية، فلا مفرّ له من ان يكون استبدادياً على صعيد الدفاع عن الخيرات، والتبادل الحر للسلع، ومراقبة ومعاينة اولئك الذين يرغبون في تعطيل المجرى الطبيعي للأمر. لأن البوليس - وهو اسم آخر للنسق السياسي - يجب ان يكون معانداً، مشابراً، مثلما هو حال النسق الطبيعي ايضاً .

ان آدم سميث، على الرغم من اعتقاده هو ايضاً بالانسجام، فإنه يستخلص من تأملاته الاقتصادية نتائج سياسية أخرى مختلفة تمام

الاختلاف . وسبب ذلك ان بحثه حول النشاط الانتاجي يقوم على فحص اختباري مُدار بطريقة مختلفة كلياً: فبينما اكتفى الفيزيوقراطيون بطرح المسألة الاقتصادية فقط من وجهة انتاج المواد الغذائية - وبذلك كانوا يلفون قيمة العمل اليد آلي (المانيفاكچوري) الذي يحول دون ان يخلق شيئاً - ، فإن آدم سميث ينطلق من تقسيم العمل والتبادل . في هذا المنظور، تتقومُ ثروة أمة من الأمم بحجم الخبرات والسلع المنتجة فيها، المتبادلة فيها والقابلة للتصدير . إن ثروة قابلة للتبادل، هي سلعة . والحال، لكي يقدم تقويم أدق، لا بد من قياس ما يشكل قيمة السلعة . حقاً يمكن الرد بأن قيمتها في ضرورتها - في استعمالها . لكن التجربة التجارية والصناعية تبين ان المقصود هنا هو عامل عارض: فما هو موضوع في علاقة تبادل السلع هو الاستثمار والعمل الضروريان لانتاج السلع هذه . إن الرأسمال، المتكون أولاً من الوفرة المتزايدة بسبب الأرباح التجارية، وان العمل المتحرك في امة من الأمم، يشكلان اسباب رفاه الأمة، الرفاه الذي يعود بالخير والمنفعة على كل امور المجتمع: وكلاهما يضيفان إلى الطبيعة، وهما خائراً ما سيطلق عليه قريباً اسم « الحضارة » .

يكتمل آدم سميث هذا التحليل - الذي ارسى قوته المفهومية أسس الاقتصاد السياسي كعلم موضوعي - بنظرات واعتبارات توضح التنظيم الذاتي الذي يميز نظاماً كهذا: قانون القيمة، عندما لا يعوق شيء عملة، يتضمن سعي المفاوض (الرأسمالي) وراء الاعمال المرهقة والمفيدة للمجتمع (ويتضمن تصفية المنتجات الطفيلية)، وعمل العمال المتزايد والمتحسن في سبيل تحسين ظروفهم . وفي منظور كهذا، يكون الحكم الصالح هو الحكم الذي لا يتدخل في اي حال في

النسق الاقتصادي، فيحمي الملكية والأعمال، ويجعل النظام يستتب. الأمر الذي سيجعل كل فرد حراً في التصرف بحرية بنشاطه الكدحي، ويكفل انتظام وإنفاذ العقود الخاصة ويضمن قوة الأمة حتى تتمكن من إنماء قدراتها التجارية.

أما دافيد ريكاردو في «مبادئ الاقتصاد السياسي والضريبة» (١٨١٧)، فلن يتكيف بسهولة بالغة مع مبدأ الانتظام الذاتي عند سميث، وسوف يشدد على وجود المتناقضات؛ وسيمضي سيسمونيدي باكراً إلى أفكار هذا المبدأ. وببقي، مع ذلك، ان الاعتبار الاقتصادية - سواء أدت إلى خفض أهمية السياسة أم أدت، بخلاف ذلك، إلى استدعاء سياسة أخرى - باتت من الأجزاء المكونة للنظر الفكري في الدولة والحكم.

---

## المراجع

François QUESNAY (1694 - 1774), *Tableau économique de la France* (1758), PUF, 1958.

Adam SMITH (1723 - 1790), *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), Gallimard, coll. «Idées», 1976 (extraits).

David RICARDO (1772 - 1823), *Principes de l'économie politique et de l'impôt* (1817).



## ج) روسو: السيادة والارادة العامة، الشعب

إن أعمال جان - جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) تنسج في المجال امام تفسيرات كثيرة ما تزال اليوم من اكثر التأويلات تناقضاً؛ فهو فيلسوف الأنوار التي يحارب مبادئها، ومنظر الحقوق الطبيعية الذي لا يملك ما يكفيه من التهكمات على مدرسة الحق الطبيعي، محرّك ثورة ليبرالية يصف مسبقاً جميع عيوبها، فرداني متحمس للعمل في منشآت ومؤسسات الجماعة التوتاليتارية: ولم يتناه تقليد جامعي معيّن من إزالة غوامضه والتباساته بعد، ازالة التناقضات، السفسطائيات؛ إنه تقليد سياسي معيّن للانتقال من الاسقاط المرعب إلى محاولة الاسترداد الاشد تنافراً، تقليد مؤسسي، واخيراً الالتحاق بالجمهورية البورجوازية لكن مقابل اية رقابات وضوابط؟

### • حول التفاوت

منذ العام ١٧٥٤، بينما كان روسو يفكر في مصادر التفاوت بين البشر وكان بالتالي يجادل في الطبيعة البشرية، تبه معاصريه الى التعارض الاكبر في الاطروحات التي سبقت اطروحاته، فحاول التنديد بذلك « الخطأ المشترك » بين منظر الحق الطبيعي الذين « نقلوا الى الحالة الطبيعية أفكاراً كانوا استقوها من المجتمع»، والذين كانوا يتكلمون عن الإنسان المتوحش بينما كانوا يرسمون الإنسان المتحضّر. كذلك سعى لتنبههم إلى نفوره من كل بدائية طبيعية: « هل ينبغي تقويض المجتمعات، والقضاء على مجتمعي ومجتمعك والعودة إلى العيش في الغابات مع الدببة؟ استنتاج على منوال خصومي، أوّد التنبيه اليه بقدر ما امنعهم من عار استخلافه». عبثاً، ولعدة قرون، لأن اسطورة المتوحش الطيب تظل مرتبطة ارتباطاً

سرياً بمقدمات فكره السياسي .

إن روسو يلاحظُ في الأصل نوعين من التفاوت :

التفاوتُ الأولُ طبيعي او فيزيائي ، التفاوت الثاني، الأخلاقي أو  
مردُّه الاختلافُ في الأعمار، في السياسي، يبدو قائماً على موافقة  
الصحة، في قوة الجسم أو مزايا البشر على اثر نوع من العُرف  
الروح، لا يعنيه في شيء لأنه لا والاصطلاح، وهو وحده يستحقُّ  
يستطيع تأسيس اي تنظيم اجتماعي؛ ان بوصف أصله ومساؤه .

بما أنَّه تفاوتٌ « طبيعي »، فمن الممكن أن يكمن السرّ في هذا  
الفارق بين حالة الطبيعة والحضارة. لكنَّ حالة الطبيعة ليست سوى  
فرضية نظرية، عملية فكرية، مُصادرة عقلانية. « فلنبداً باستبعاد  
جميع الوقائع »، يعلنُ روسو ذلك في مواجهة غروتوس وكل أولئك  
الذين لا يستطيعون، وهم يزعمون دائماً ارساء الحق على الواقع،  
استعمال منهج « أكثر تأييداً للطغاة »، لأنه منهج لا يؤدي إلا لتخليد  
ما هو قائم، وبالتالي تخليد التفاوت. اذن الطبيعة البشرية تلك التي تهمُّ  
روسو غير معطاة كلياً، ولا حتى احتمالياً في الحالة الطبيعية التي ينفي  
روسو عنها حتى غريزة التجمُّع: « كل شيء يبدو مبعداً عن الانسان  
المتوحش غواية الانقطاع عن الوجود ».

كذلك لا يدينُ المجتمعُ المدني أو السياسي بشيءٍ للضرورة: فهو  
ينشأ من سلسلة حوادث. وفي عداد هذه الحوادث، هذا التجمُّع  
للعائلات الذي يتفتَّح في العصر الذهبي للمجتمعات البطريركية؛ لكن  
في عدادها أيضاً ظهورُ تقسيم العمل والملكية هذه التي لا تدين للطبيعة  
بشيءٍ :

« ان الأول، بعدما سَوَّرَ أرضاً، سيسارع الى القول هذا لي فيجد كثيراً من الناس البسطاء الذين يصدقونه، فيكون هو المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني. ولكم جنى على الجنس البشري من الجرائم والحروب والمذابح والتعاسات والرعب ذلك الذي انتزع الأوتاد أو طمر الحفرة، وقال لأنداده: انتهوا لأقوال هذا الماكر؛ فانكم تحسرون اذا نسيتم ان الثمار هي للجميع وان الأرض ليست لأحد » .

فإذا كان القصد هو التاريخ، فإنه عديم الخط تقريباً، لأنه يخلط التقدم والانحطاط، نظراً « لأن الحديد والقمح هما اللذان مدّنا البشر وخسرا الجنس البشري » . ومن حادثٍ الى حادثٍ يغيّر المجتمع طبيعته :

« منذ أن يحتاج إنسانٌ الى مساعدة آخر، ومنذ أن يدرك انه كان مفيداً لشخصٍ واحد حيازة مؤونة شخصين، تزول المساواة، تدخل الملكية، يغدو العملُ ضرورياً وتحوّل الغاباتُ الشاسعة الى أرياف بهيجة يجب ارواؤها بعرق البشر والتي سَرى فيها عما قريب الرقُّ والبؤسُ يبتنان ويضطردان مع المواسم » .

### ● الحِلْفُ المُوَهِّينُ

ان البشر المهتدين في أمنهم يتوصلون الى الموافقة على « تنظيم، سياسي معين، والى إبرام « عقد اجتماعي » معين: « فلنتحد حتى نضمن قمع الضعفاء، ونحتوي الطموحين ونكفل لكل واحد امتلاك ما يعودُ له... بدلاً من تحويل قوانا ضد أنفسنا، فلنجمعها في سلطة عليا تحكمنا وفقاً لقوانين حكيمة، تحمي وتدافع عن كل أعضاء الاجتماع » . هكذا تأسس المجتمع السياسي على أساس حلف وعاقل بقدر ما هو موهين لأنه يمنح « للفقير عقباتٍ جديدة وللغني قوى

جديدة»، لأنه يحدّد إلى الأبد التفاوت بين البشر ويكفله. اذن، لا داعي لمناقشة قانون الأقوى أو السلطة الأبوية، فذلك يعني الانخداع في الحجج وبالتالي في الخصوم. فالنضال ضد الاستبداد يستلزم أولاً هذا الذكاء السياسي، وإذا كان من الصعب اقناع البشر بالتمرد، فذلك لانهم في الأصل لم يُرموا بمجذعة في مهاوي العبودية، ولأن «الجميع يلجأون إلى أسنة رماحهم، معتقدين انهم بذلك يكفلون حريتهم»، ولأنهم لم يروا ان الفوائد النسبية والمؤقتة التي يمنحهم اياها هذا الحلف أمنياً تقودهمُ حتّى الى ارتهان حريتهم.

هل يستطيع الانسان التنديد بهذا الحلف المهين؟ نعم بالطبع، لأنه من الثابت على الأقل ان أصل السلطة انساني، اتفاقي، صناعي، وان ما يصنعه الإنسان بإمكانه ان يبلغه، وانه لا توجد أية ضرورة خارجية ومتعالية تفرض عليه نظاماً ثابتاً. ان العمل الأكبر لروسو، العقد الاجتماعي، يقترح على الناس في نهاية المطاف ان يعقدوا حلفاً شرعياً يسمح لهم باسترداد الحرية و«ايجاد شكل اجتماعي يحمي ويدافع بكل القوة المشتركة عن الشخص وعن أملاك كل شخص مشارك، ويمكن بواسطته لكل شخص متّحد مع الجميع ان لا يخضع الا لذاته». ان روسو لا يقول إطلاقاً بأنه يجب استرجاع طبيعة مفقودة، ولا يقترح أي «هرب الى الوراء» ولا يؤخذ بأي من مشاعر الحنين الى الفراديس المفقودة: بما ان «الطبيعة لا تتقهقر الى الوراء». فلا مفرّ من ايجاد مبادئ الحق السياسي لمجتمع حقيقي ينحلّ فيه التوتّر بين الفردي والجماعي من خلال معادلة السلطة والحرية.

## ● العقد الاجتماعي

هل المسألة لا تقبل الحل؟ سوف يمنح لروسو الفضل في طرح ذلك بدون التباس. فهذا العقد الاجتماعي الشرعي لا علاقة له بعقد حكومي، لأنه « قبل فحص الفعل الذي بواسطته ينتخب شعباً ما ملكاً، يكون من المفيد النظر في الفعل الذي به يكون الشعبُ شعباً ». انه ليس عقداً مُبرماً بين الأفراد لكنه هو العقد الذي يبرمه كل فرد مع نفسه والذي يحول كل فرد الى « مواطن »، وأحكامُ هذا العقد تتخفّضُ كلها إلى حكم واحد: « يعني، الارتهان الكامل لكل مشترك، مع كل حقوقه للجماعة بأسرها ». عندئذٍ يتحقق موضوعُ العقد: « في الوقت الحاضر، بدلاً من الشخص الخاص بكل متعاقد، ينتجُ هذا الفعل التجمعي هيئة معنوية وجماعية، تتألف من عدد من الأفراد مساوٍ لعدد أصوات الجمعية، وتتلقى هذه الهيئة من هذا الفعل بالذات وحدتها، افاها المشترك، حياتها وإرادتها ».

هل ارتكب روسو هنا جنحة « السفسطة »، الشائنة؟ هل يخلط الانقياد والحرية لكي يتعاطى أمور السحر والتعويد العظيم؟ حول النقطة الأولى، سيعترضُ بالقول إن الارتهان الكلي يسمح بالحرية الكلية، من حيث انه يحول في المجتمع السياسي الجديد دون انتقال عوارض التفاوت الموجود سابقاً. هكذا « حين يعطي كل واحد نفسه للجميع فإنه لا يعطي نفسه لأحد؛ وبما انه لا يوجد شريك نكسبُ منه الحق نفسه الذي تمنحه لذاتنا، فإننا نكسبُ معادل كل ما نفقده، ومزيداً من القوة لنحافظ على ما لدينا ». فلا تكون الحرية خضوعاً الا لأن الخضوع طوعي ومتساوٍ بالنسبة الى الجميع ولأنه يجعل الحرية معنوية؛ وان الحرية المعنوية « وحدها تجعل الانسان سيد نفسه حقاً؛

لأن دافع الاشتهاء وحده هو العبودية، والخضوع للقانون الذي نريده هو حرية». اذن المسألة الأولى تحملُ الثانية: فالمساواةُ تفترضُ الاجماع، الاتفاقُ الأول، ذلك الذي يجعل من شعبٍ ما شعباً، وتستبعدُ كل مبدأ أكثرى: «حينما يكون، على الأقل هناك حيث لا يكون الانتخابُ إجماعياً، من واجب العدد الصغير الخضوع لاختيار العدد الكبير؟ وحيث يكون للمائة الذين يريدون سيّداً الحق في التصويت عن العشرة الذين لا يريدونه البتّة؟ ان قانون تعدّد الاقتراعات هو بذاته تأسيسٌ للوفاق ويفترضُ الإجماع ولو مرة على الأقل». حينئذٍ لا تنجم الهيئةُ السياسية، موضوع العقد الاجتماعي، عن جمع الإرادات الخاصة، بل تختلط مع الإرادة العامة كما تصدرُ عن الارتهان الكلي لكل فرد وبالتالي عن حرّيته وهي ليست شيئاً آخر سوى هذه القدرة على فرضه ارادته العامة فوق ارادته الخاصة.

ان الإرادة العامة تمنح « الوجود والحياة للهيئة السياسية: فالسيادة هي ممارستها، والتشريع حركتها ».

### ● مزايا السيادة

إن الارادة العامة هي التي تحثُّ على المزايا الأساسية للسيادة: فهي لا تقبلُ الارتهان، لا تقبلُ الانقسام ولا الانهزام، انها مُطلقة .

الميزة الأساسية الأولى هي التي تقودُ روسو الى مجانبة النظام التمثيلي: فهل المؤسسون الثوريون الذين سيأخذون بنظريته القانونية سينسون (؟) انها لا معنى لها الآ في نظر هذه الادانة الأولى، المعلنة مع ذلك في عبارات قليلة الالتباس:

« أقولُ اذن ان السيادة، بما انها ليست سوى ممارسة الإرادة العامة،

لا يمكن ارتئانها أبداً، وان السيد، الذي ليس إلّا كائناً جماعياً، لا يمكن تمثيئه إلّا بذاته: ويمكن تناقلُ السلطة حقاً، لكن لا يمكن تناقلُ الإرادة.»

ويشدّد روسو على نتائج اقتراح كهذا:

«إذن ليس نواب الشعب ولا يمكنهم أن يكونوا ممثليه، فما هم إلّا مفوضيّة: ولا يمكنهم ابرام أي عقد نهائياً. ان كل قانون لا يقرّه الشعب شخصياً يكون لاغياً: فهو ليس قانوناً البتّة. ان الشعب الانكليزي يعتقد أنّه حر، وهو ينخدع كثيراً؛ فهو ليس حرّاً إلّا خلال الانتخابات البرلمانية: وبعد انتخاب أعضاء البرلمان، يكون عبداً، فهو لا شيء.»

وأما بخصوص الميزة الثانية التي ينيطها روسو بالسيادة، فإنها ستثير عدداً لا يتناهى من المساجلات الدستورية: ان السيادة لا تتجزأ لان «الارادة تكون عامة أو لا تكون؛ فهي إرادة هيئة الشعب بأسره أو ارادة جزو منه فقط. في الحالة الأولى، تكون هذه الإرادة المعلنة من عمل السيادة وفعل القانون؛ وفي الحالة الثانية، لا تكون سوى إرادة خاصة، أو عملاً قضائياً؛ إنها قرارٌ في أحسن الحالات». ويتهكّم روسو على هؤلاء المؤيدين لتقسيم السلطات، فيقارنهم بـ «دجالي اليابان» هؤلاء الذين يعملون على تقطيع جسم ولد، ويقذفونه في الهواء ليجعلوه يتساقط حياً من جديد ومجتمعاً كله أمام المشاهدين.

ما تزال السيادة معصومة ومطلقة، معصومة لأن «الارادة العامة مستقيمة دائماً وتنزع دائماً نحو النفع العام»، ومطلقة لأنه «كما تمنح الطبيعة لكل انسان سلطة مطلقة على كل أفرادها، فإن العقد الاجتماعي ينيط الهيئة السياسية بسلطة مطلقة على كل أعضائه».

وبخصوص هاتين الميزتين الأخيرتين، تتوقّر مجدداً المعاني المضادة منذ أن تخلط الإرادة العامة والارادة الأكثرية، بينما روسو ذاته ينكبّ على الايضاح بأن «قرارات الشعب» لا تحظى دائماً بموافقة الارادة العامة، وإن «ما يعمّم الارادة ليس عدد الأصوات بل المصلحة المشتركة التي تجتمعها» وخاصة ان مطلّقة السلطة السيادية... لها حدودها، تلك الحدود بالذات التي تجعلها مطلّقة من حيث العقد الاجتماعي والتي تقوم على مساواة الأفراد: ومنذ ان تسعى السلطة ذات السيادة الى كسر هذه المساواة، ومنذ ان تكلفَ فرداً بأكثر مما تكلفَ فرداً آخر، يغدو الشأن خاصاً، فلا تعود ممارسة لإرادة عامة، وبالتالي لا تعود ذات سيادة ولا مطلّقة....

### ● القانون

كذلك هو الحال بالنسبة الى القانون، هذا «التعبير عن الإرادة العامة» الذي يزوّد الهيئة السياسية بهذه الحركة التي تحفظها بالذات. فالقانون الذي تحدّده عموميّة موضوعه، هو حقاً من صنع الشعب. لكن كيف؟ أيجرؤ روسو على الإلحاح وهو الذي لم يتخلّص من الاتهام بهذه الريبة: «كيف يمكن لكثرة عمياء، لا تعلم في أغلب الأحيان ما تريد، لأنها نادراً ما تعرف ما هو صالح لها، أن تقوم بذاتها بتنفيذ مشروع جليل وصعب كنظام التشريع؟... ان الارادة العامة مستقيمة دائماً لكن الحكم الذي يوجهها ليس متنوّراً دائماً... ان الخاصة يرون الخير الذي يسقطونه، والجمهور ينشدُ الخير الذي لا يراه. كما انهم جميعهم بحاجة الى مرشدين». وإن روسو الذي يرسي كل سيادة على العقل يعلم ان الانسان قادر على اللاعقل: من هنا ضرورة وجود مشرع، لا سيد ولا حاكم، مجرد مستشار في مادة



العقل، وعلاج لغياب الآلهة لانه « قد يلزم وجود آلهة لتزويد البشر بالقوانين... لكن لا يملك كل انسان القدرة على إنطاق الآلهة، ولا يملك القدرة على تصديقه عندما يعلن نفسه مفسراً للآلهة ».

وتزداد ارتيابية روسو أيضاً عندما يتناول الشعبَ وحكومته. ومثال ذلك انه يكثر من نصائح « الوفاق »، فينادي مثلاً بتناسب جيد بين الاقليم وعدد السكان حتى يجعل الشعب جديراً بالتشريع. وأما الحكم، « الشر الملتبس بشأن صاحب السيادة »، بينما لا يكون سوى التعبير عنه، في مستوى الحاجب والوزير والضابط، فمن الممكن أن يكون ديمقراطياً، أرستقراطياً أو ملكياً، فهذه التسميات لا تتعلق الا بشكل القوة التنفيذية ولا تتعلقُ أبداً بمصدر السيادة. وترتدي أشكال الحكم الثلاثة مظاهر الحسنات والسيئات لكنَّ مها يكن الشكل المتبنى فلا بدَّ من أن يظلَّ حاضراً في الذهن ان المنحنى الطبيعي لكل حكم هو أن يغدو مستقلاً عن صاحب السيادة: « كما أن الإرادة الخاصة تعمل دون انقطاع ضد الإرادة العامة، فكذلك الحكم يبذل مجهوداً متواصلاً ضد السيادة... ».

فهل يترك العقْدُ الاجتماعي أي نموذج ايجابي في تصرف المؤسسين المستعجلين لإرساء شرعية سياسية؟ إن عبرة روسو مثيرة للدهشة والإعجاب، اذ انها حين تعلم القانون تفصح عن الواقع بشكل أفضل، لكنها تكشف عن أسباب التمرد، فلا تضيي الشرعية إلا على انتفاضات العقل وثوراته.

---

## المراجع

Jean-Jacques ROUSSEAU (1712-1778), Discours sur l'origine de

**l'inégalité parmi les hommes (1756); Le Contrat social (1762), 1 «La Pléiade».**

**Robert Derathé, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, PUF, 1950.**

**Ernst Cassirer, La philosophie des Lumières (1932), Fayard, 1966.**

**Guy Lardreau, Le singe d'or, Mercure de France, 1973.**

## د) الشخص المعنوي: التاريخ والحرية

ان عمانوئيل كانط، مؤسس الانتقادية الفلسفية في أواخر القرن الثامن عشر، لم يضع رسالة في السياسة، شأنه في ذلك شأن ديكارت. ومع ذلك فإن عمله يفيد النظر في الدولة وفي تنظيمها مرتين: من جهة، مباشرة، من حيث ان تحليلاته التي تتناول الأخلاق، العادات، القانون والتاريخ، تحدّد مفاهيم ذات مضمون سياسي؛ ومداورة، وربما بشكلٍ أعمق، من جهة ثانية، من حيث ان مفهومه الفلسفي للمعرفة والعلم، للممارسة - وهو تعبير يعني، في نظره، الفعل الذي ينشئ نظام الأخلاقية - وللغايات الأخيرة للإنسان قد أثمر لأمدٍ طويلٍ على الفكر السياسي الحديث سواء من حيث الآفاق الطرائقية التي فتحتها أم من حيث النتائج التي اكتسبها.

إن أهمية هذا المعلم الثاني - الذي يتميز، بين أمثلة أخرى، بتأثير كانط على أعمال بالغة الاختلاف مثل أعمال ليون بورجوا وماكس فيبر - مردّها إلى كونه استطاع أن يضع في حسابه معاً تقدّم العلوم في العصر الكلاسيكي والآثار الثقافية والمعنوية لتحوّل المجتمعات. فهو يطور في نقد العقل المحض (١٧٨١) نظرية في المعرفة قوامها الموضوعية، أي شمولية وضرورة صياغات العالم الرياضي وأقوال الفيزيائي؛ وفي مواجهة الارتياحية، يبيّن أن ثمة حقيقة لعلوم الطبيعة؛ لكن هذه الحقيقة لا يمكن استنباطها الا بطريق الاختبار؛ وبذلك يؤسس نظام العلوم الحديثة. لكنه ينكر على هذه الأخيرة حقها في التكوّن في علم يُعلن خواص الكائن بذاته، لانها، تحديداً، متعلّقة بالبنية الشمولية للروح البشري. وفي المنظور ذاته، يندّد كانط بمزاعم الميتافيزيقيا التي تبني خطابات متناقضة - ومتناقضة

فما بينها - ، لا يمكن اسنادها إلى التجربة الممكنة فلا تكون ، بالتالي ، قابلة للتحقق .

اذن من المناسب التخلي نهائياً عن حلم العلم المطلق . فهل يترتب على ذلك القول بأن المطلق فكرة فارغة ؟ وانه لا يوجد شيء غير مشروط ؟ ان « أسس ميتافيزيقية العادات » ( ١٧٨٥ ) ونقد العقل العملي ( ١٧٨٨ ) يقدمان جواباً على هذه القضايا ، ذا حزم وأصالة مدهشين . فالمطلق غير موجود ، لا يمكنه أن يكون مُعطىً : فهو لا يوجد الا بفعل ارادة تؤكّدهُ وبقدر ما تؤكده هذه الإرادة . والحال ، فإن الواقع الوحيد الذي يمكن لإرادة كهذه ان تطرحه كشيء غير مشروط هو الشخصي المعنوي . واذا أردنا الإحاطة بالوجود البشري وبالميل الذي لا يقهر نحو المطلق الذي يشهد عليه استمرار الوهم الميتافيزيقي والحياة الأخلاقية اليومية ، فلا بد من القول إن الإنسان إرادة حرة ، في الوقت الذي ينتسبُ فيه الى العالم الطبيعي ويكونُ خاضعاً ، بهذه الصفة ، إلى حتمية بالغة الدقة ، والارادة الحرة ، معناها القدرة على الخروج الذاتي من النسق الطبيعي ، والتكوّن الواضح في شخص مستقل ، في شخص يمنحُ نفسه القوانين ولا يتبع الا لذاته . وللخروج من الحتمية ، لا يمكن لشخص كهذا أن ينشد الطاعة إلا لقوانين شكلية ، لقوانين تستبعد كل استناد الى أي مضمون ، سواء تعلق الأمرُ باللذة الحسية ، بالجدوى الاجتماعية ، بمحبة الله أو بوعي « الواجب المتحقق » . فالاعتبارُ الوحيد الذي يمكن لشخص حر أن يخضع له ، يتعلق بتأسيس متحد الأشخاص الأحرار ، المكوّن لطريقة خارقة للطبيعة ، والمؤكّد في داخل وما فوق الطبيعة الخاضعة للحتمية ، لوجوب الحرية الدائم والقيم .

« تصرّف دائماً بحيث تكون أنت المشرع والشخص في نظام للغايات جعلته استقلالية الإرادة ممكناً » .

يأتي هذا الأمر القطعي في صميم النظر الكانطي في « الأخلاق المطبق » ، وفي الحق والتاريخ . ففي نص يعود إلى العام ١٧٨٤ ، Qu'est-ce que l'Aufklärung? ، يبيّن كانط كيف أن الواجب العملي يجعل من الواجب على كل فرد أن يناقش علانية في كل طاعة يفرضها النظام الذرائعي للدولة ، للدين أو للرأي العام ، ويستلزم حكم العقل . وان ميتافيزيقيا العادات (١٧٩٧) يحلّل الشروط التي يمكن فيها لعقد خاص ، يُخضع الأطراف المتعاقدة للإلتزام عميني ، أن يجيب عن الواجب الأخلاقي: فيجب ويكفي أن يكون الإلتزام متبادلاً ومتوازناً تماماً ، حتى يلغى وجه الخضوع لدى الأطراف كلها . وفي هذا التهذيب الأخلاقي وهذا الترشيد العقلي للنسق التجريبي ، للمجتمعات ، يرى كانط الوسيلة لإدخال الغائبة البشرية في نسج الحتمية .

وتوضّح هذا المنظور فكرة تاريخ عالمي من وجهة كوسموبوليتية (١٧٨٤) . فإذا كان من الصعب جداً على الفرد أن يجعل القانون الأخلاقي ينتصر هنا ، فليس الأمر كذلك إذا نظرنا للجنس البشري في صيرورته . ففي صميم هذا التاريخ العالمي يعتقد كانط أنه يمكن تحديد مدى النظرية الأخلاقية التي وضعها : فهذه تعمل كفكرة ، أي كمهمة لا متناهية ، غير متحققة كلياً أبداً ، لكنها موجودة دائماً وملحاحة . وإن ما يظهر هو انه فيما يتعدى اختلافات الأجناس والأمم ، والنزاعات الطبيعية التي تجعل الجماعات والأفراد يتجاهون ، تنفرض بالتدرّج الضرورة العقلانية إلى سلّم

شَامِلِ والى عصبية أمم تسمَحُ للأفرادِ بأن « يكونوا مشرعين ورعايا في نظام للغايات ». ويواصلُ كانطُ غايته الرامية الى بناء « فلسفة شعبية » فيستعيد هنا مشروع « عصبية العقول » الناشئ في القرن الثامن عشر، الجامع النخب الأوروبية، ويبدلُ قصاراه لجعله - كمهمة لا متناهية - يشملُ الإنسانية بأسرها .

عودة الوهم الغيبي؟ لا ريب في ذلك، لكن أيضاً عودة مشروع سياسي، سبق أن صاغَهُ مُنظِّرو حق الشخص، المتصل ببعض الآمال المتولدة مع الثورة الفرنسية، والرامي الى انشاء عصبية تكفل لجميع الأفراد امكان الاستقلالية، فيما يتعدى الإطار العملي للدول - الأمم ولما تفرز من عبوديات جديدة .

---

### المراجع

Emmanuel KANT (1724-1804), Critique de la Raison pratique (1788), Vrin, 1967.

- Fondements de la Métaphysique des mœurs (1785).

- Projet d'un Traité de paix perpétuelle (1796).

- Philosophie de l'histoire, Aubier, 1947 (réunion de plusieurs textes).

E. Neil, Th. Ruysen, M. Villey et al., La philosophie politique de Kant, PUF, 1962.

G. Vlachos, La pensée politique de Kant, PUF, 1962.

## هـ) التاريخُ الشاملُ : الدولةُ المُعقَّلةُ

تقعُ أعمالُ ج . و . ف . هيغل في الخطِ المستقيم للفكرِ الكانطي ، لكن مع هذه المفارقة الحاسمة تقريباً وهي انها لا ترفضُ أبداً فكرة العلم المطلق . فمنذ ١٨٠٦ ، عندما صدر فنومولوجيا الروح ، حدّدت أعمال هيغل كفاية لها تأمين الانتقال من حب الحكمة الى العلم الفلسفي ؛ ولقد عُرض هذا العلم بوصفه منظومةً مكتملةً في علم المنطق بعد ذلك بعشر سنوات . وأما المسألة السياسية ، فإن فيلسوف برلين يكرّر المنظر الأرسطوطاليسي لأنّه يعتبر أنّ علم السياسة - المشروح في مبادئ فلسفة الحق ( ١٨٢١ ) - هو لحظة في نمو العلم الفلسفي . وعليه ، بينما كانط يعيد الى الارادات الحرّة المهمة الأبدية اللامتناهية في جعل المطلق راهناً ، فإنّ هيغل يرى ان « الأزمنة مؤاتية » لاكتمال وتحقيق الطموح الميتافيزيقي ، بشرط أن نُحسن الإعراف في الواقع الحاضر - المطبوع بالثورتين الأمريكية والفرنسية ويتكوّن نموذج الدولة النابوليونية - ببداية نهاية التاريخ . ومهما يكن أمرُ هذا الحكم وصلاحه ، فإننا اذا حللنا هيغل هنا - على الرغم من كون تحليلاته بعد الثورة الفرنسية - ، نلاحظ انه ينهي ، في تجلّيات ، الحركة التي بدأت مع مارسيل بادو والمشرعين ، وانه يبذل قصاراه للنظر في أصل الدولة السيّدة بوصفه طريقة ضرورية وشرعية في آن واحد لتنظيم الوجود الاجتماعي .

### ■ السياسة والفلسفةُ

ان فهم نظرية الدولة المعروضة في نصوص ١٨٢١ - التي سرعان ما وصفت بانها ملكية ، مطلقية ، وحتى رجعية ، من قبل معلقين

كثيرين ظنّوا انهم يحتذون ماركس - يفترضُ معرفة تقنية العرض التي وضعها هيغل من جهة، ويفترض من جهة ثانية الإلمام بالسمات الأساسية لفلسفة التاريخ التي وضعها بكل وضوح كتتحقيق للمشروع الميتافيزيقي وتجاوز له .

● فيما يختصُّ بالعرض لا يتوانى هيغل - الذي غالباً ما يُنسَبُ اليه ابتكار المنهج الجدلي المزعوم - عن التكرار بانه لا يوجد منهج آخر سوى « حركة الشيء ذاته » :

- المنهج الذي يفرضُ نفسه أولاً في مباشرته، كواقعٍ مظهري مستقل، في ذاته - ومثال ذلك في كتاب مبادئ فلسفة الحق ... حيث ان الدولة وهي موضوع البحث تعطي ذاتها للمواطن « الساذج » « اللاسياسي » في تجلياته الذرائعية، بوصفها ممارسةً للحق الذي يضبطُ نظامَ الملكية، كمؤسسة حقوقية غايتها المساواة والمعاقبة على الجحجح والجرائم .

- في الفترة الثانية، يستوجب امكان حدوث هذا الواقع، ميزته المظهرية المحض، عودةً الى الشخص العارف الذي يشكّلُ تمثلاً أو مدركاً له وظيفية عقلانية - مثلاً في كتاب مبادئ ... رجوع المواطن الى ذاتيته الشخصية، المواطن الذي يتساءلُ عن أساس ممارسة الحق المجرد فيكتشفُ انه هو أصله .

- في الفترة الثالثة، يتجلّى المفهوم، حين يعترف بتجريده، في فعلٍ يشكّلُ الواقع، يحقّقه - مثلاً في كتاب المبادئ ... الشخص المعنوي، حين يشعر بهشاشته، يعاود اكتشاف ذاته من خلال الانتماء الأسري، النشاط المهني وما يتضمّن من مستلزمات سياسية، كمواطنٍ يعرف نفسه من الآن فصاعداً ككائنٍ يتحقّق وجوده في الدولة وبها .



• بيد أن مُقام المواطنة والدولة هذا هو نظام المرحلة المعاصرة. والحالة، فإن هذه المرحلة لم تولد من لا شيء: انها نتيجة، انها نتاجُ ماضٍ جعلها ما هي عليه. ان الحديد العميق في الهيغلية هو إبدال الكائن المادة الجوهريّة الثابتة - لدى الفيزيائيين الكلاسيكيين، من الصيرورة التي تكون البشرية فاعلُها. والحال، فإن هذه الصيرورة، في المنظور الهيغلي، ذات خصوصيّة: ان كتابه، فلسفة التاريخ، المتشعب بمعلومات وفيرة، ينظرُ في تعاقب الشعوب التي جسدت في عصرها، مع الوسائل التي كانت مُتاحة أمامها ومع الابتكارات الفرديّة، إرادة الحرية والعقلانيّة، الإنسان. فكل شعب من تلك الشعوب - الآسيوية، المصرية، الإغريقية، الرومانيّة، العبرانيّة، المسيحيّة، البدائيّة، الإسلاميّة، الأوروبيّة - صنع، في آن واحد العادات والعوالم الدينيّة والأعمال الفنيّة والأشكال السياسيّة: والاستبداد الشرقي، الحاضرة، الامبراطوريّة، الامبراطوريّة المركزيّة، الدولة الحديثة (من الإصلاح إلى الثورة الفرنسيّة والمركزيّة النابوليونيّة). فكل شعبٍ حين تخطى سلفه باكتشافه نواقصه وباستيغابه ابتكاراته وجعلها خاصة به، إنما سجلَ مرحلةً في حلول الإنسانيّة الحرّة والعقلانيّة. والوقت الحاضر، في نظر هيغل - وقت تشكّل الدولة التي تستند في أساس تنظيمها على العقل والحرية بكل وضوح - يسمُحُ أخيراً بمعرفة هذه الصيرورة وبالتالي بادراك تحقّقها. هذا هو « اللغز المحلول » في العلم المطلق: وجود الدولة بوصفها عقلاً فعلاً.

لكن الوجود ليس واقعاً: فالمانيفاكستوريّون الانكليز، المواطنون الفرنسيّون، الحكّام الحاليّون لبروسيا لا يعلمون ماذا

يفعلون . صحيح ان غاية المبادئ ليس النظر في كيفية وجود الدولة: فزعم الفلاسفة اقتراح نماذج يعتبر هزلياً ومضحكاً في هذه المادة التاريخية . فما تستطيع فعله المعرفة الفلسفية هو تبيان كيف يجب أن تُعرف الدولة وذلك لتسهيل صعود الجديد، وبذلك لتوفير أعمال العنف البالغة على البشر بقدر الإمكان . كما نرى، الفكر السياسي الهيجلي فكرٌ واقعي: فعندما يبني أفلاطون الحاضرة المثالية لا يقوم بغير الإعلان عن العجز الذي تعيش في ظلاله الحاضرة الفعلية في مواجهة تناقضاتها وتخطيها . . . بشكل آخر غير الشكل الفكري؛ وأما شتى المنظرين للحق الطبيعي فإنهم يشهدون، كل في عصره، على عدم تناسب الحقوق الوضعية المستعملة مع الإرادة التاريخية غير المصمّمة بعد على استبدالها بحقوق جديدة . . . .

## المراجع

- 1) J. Huizinga, le déclin du moyen age, 1948.
- 2) J. Delumeau, la civilisation de la Renaissance, 1967.
- 3) P. Francastel, la Figure et le lieu, 1970.
- 4) A. Koyré, Du monde clas à l'univers infini, 1962.
- 5) T. S. Kuhn, la révolution Copernicienne, 1957.
- 6) P. Mesnard, l'essor de la philosophie politique au XVIe siècle. 1951.
- 7) Nicolas Machiavel (1469 - 1527), le Prince (1513) in œuvres. La pléiade 1962. - Discours sur la première deaiade de Tite live (1512 - 1519) ibid.
- 8) A. Gramsci, Notes sur Machiavel, in - Gramsci dans le texte. Ed. Sociales, 1975.
- 9) C. Lefort, le travail de l'œuvre Machiavel, Gallimard, 1972.
- 10) Martin Luther (1483 - 1546), De l'autorité temporelle et dans quelle mesure on lui doit obéissance, Aubier - Montaigne, 1973.
- 11) Jean Calvin (1509 - 1564), Institution de la religion Chrétienne (1536 - 1560), Genève, Labor et Fidès, 1955.
- 12) E. Bloch, Thomas Müntzer théologien de la révolution, Julliard, 1962.
- 13) L. Febvre, Un destin, Martin Luther, 1927.
- 14) Erasme (1469 - 1536), Institution du prince chrétien (1516) in la philosophie chrétienne, Vrin, 1970.
- 15) Thomas More (1478 - 1535), l'Utopie ou traité de la meilleure forme de gouvernement (1516), La Renaissance du Livre, 1966.

- 16) Etienne de la Boétie (1530 - 1563), Discours de la servitude volontaire, (1549), Payot, 1976.
- 17) Jean Bodin (1529 - 1596), Les six livres de la République (1576).
- 18) P. Mesnard, l'essor de la philosophie politique au XVIe siècle, Vrin, 1951.
- 19) J.J. Chevalier, Histoire de la Pensée politique, T. I.: De la Cité - Etat à l'apogée de l'Etat - Nation monarchique, Payot, 1979.
- 20) P. Hazard, la crise de la Conscience européenne (1680 - 1715), Boivin, 1934 - 1935, 3 Vol.  
- La pensée européenne au XVIIIe siècle Boivin, 1945, 3 Vol.
- 21) L. Strauss, Droit naturel et Histoire, Plan (1954).
- 22) R. Deralhé, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, P.U.F., 1950.
- 23) R. Maudrou, L'Europe «Absolutiste». Raison et raison d'Etat, 1649 - 1675, 1977.
- 24) R. Kosellek, Le règne de la critique (1959), Minuit, 1979.
- 25) Hugo Grotius (1583 - 1645), Du droit de la guerre et de la paix (1625), 1865, 3 Vol.
- 26) Thomas Hobbes (1588 - 1679), Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile (1651), Sirey, 1971.
- 27) R. Polin, Politique et philosophie chez Hobbes, PUF, 1952.
- 28) G. B. Maepheron, la théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke (1962), Gallimard, 1971.
- 29) P. Manent, Naissance de la politique moderne, Machiavel, Hobbes, Rousseau, Payot, 1977.
- 30) Spinoza (1623 - 1677), Traité théologique - politique (1670). Traité politique, (pasthume) in œuvres complètes, la Pléiade, 1954.
- 31) René de Lacharrière, Etudes sur la théorie démocratique. Spinoza, Rousseau, Hegel, Marx; Payot, 1963.
- 32) John Locke (1632 - 1704), Deuxième traité du gouvernement civil (1690), Vrin, 1967.
- 33) R. Polin, la Politique morale de John Locke, PUF, 1960.
- 34) Ch. Hill, Le monde à l'envers (Les idées radicales au cours de

- la révolution anglaise) (1972), Payot, 1977.
- 35) Montesquieu (1689 - 1755), l'Esprit des lois (1748).
  - 36) Ch. Eisenmaun, l'Esprit des lois et la séparation des pouvoirs. 1933.
  - 37) P. Althusser, Montesquieu, la politique et l'histoire, PUF. 1959, rééd. (Quadrige) 1981.
  - 38) M. Troper, la séparation des pouvoirs et l'histoire constitutionnelle française, LGDJ, 1973.
  - 39) R. Aron, Les étapes de la pensée sociologique, Gallimard. 1966.
  - 40) P. Vernières, Montesquieu et l'Esprit des lois ou la Raison impure, 1977.
  - 41) B. Barret - Kriegel, l'Etat et les esclaves, Calmann - Lévy. 1979.
  - 42) F. Quesnay. (1694 - 1774), tableau économique de la France (PUF, 1958).
  - 43) Adam Smith (1723 - 1790), Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nation (1776), Gallimard, Coll. Idées. Extraits, 1976.
  - 44) David Ricardo (1772 - 1823), Principes de l'économie politique et de l'impôt, (1817).
  - 45) J.J. Rousseau (1712 - 1778), Discours sur l'origine de l'inégalité Parmi les hommes (1756); le Contrat social (1762) in «la Pléiade».
  - 46) Ernest Cassirer, la philosophie des lumières (1932), Fayand. 1966.
  - 47) Guy Lardreau, le singe d'or, Mercure de France, 1973.
  - 48) Emmanuel KANT (1724 - 1804), Critique de la raison pratique (1788), Vrin, 1967.
    - Fondements de la métaphysique des moeurs (1785)
    - Projet d'un Traité de Paix perpétuelle (1796)
    - Philosophie de l'histoire, Aubier, 1947.
  - 49) E. Neil, Th. Ruysen, M. Villey et al., la philosophie politique de Kant, PUF, 1962.
  - 50) G. Valchos, La pensée politique de KANT, PUF, 1962.
  - 51) G.W.F. HEGEL (1770 - 1831), Principes de la philosophie du

droit... vrin, 1975.

- La raison dans l'histoire, UGE, coll. 10/18, 1965.

- 52) E. Weil, Hegel et l'Etat, vrin, 1950.
- 53) Hyplite, Etudes sur Marx et Hegel, Rivière, 1755.
- 54) E. Fleischmann, la philosophie politique de Hegel, Plan, 1964.
- 55) F. Châtelet, Hegel, Le Seuil, coll. «Ecrivains de toujours», 1968.

## المجتمع المدني والدولة

إذن كيف يجب معرفة الدولة الحديثة؟ ان الطريقة «المباشرة» للوجود الجماعي هي الأسرة. فهذه تقدم نفسها كواقعة «بيولوجية» - قرابة الدم، العصبية - وكعلاقات عاطفية. بيد ان واقعها يكمن في التراث، سواء تعلق الأمر بالملكية، بالمعنى الدقيق، أو تعلق فقط عند الفقراء بجيازة الأولاد. فالملكية الكافلة العيش والنسل تشكل أساس الوجود الاجتماعي، الأمر الذي يوقر البقاء الطبيعي. وتلغى هذه المباشرة ويتم تجاوزها في العمل الاجتماعي. فهيجل، قارئ جون لوك والاقتصاديين الكلاسيكيين، يحلل النشاطات المهنية المتصلة بتقسيم العمل بوصفها مشكلةً لمجال خاص يطلق عليه عبارة المجتمع المدني - الذي تجدر الملاحظة بأن معناه أيضاً «المجتمع البورجوازي» في الالمانية.

● يشكل المجتمع المدني في معالمه الثلاثة، الانتاج، التوزيع، الاستهلاك، بالنسبة الى مجتمع اقليمي معين، منظومةً، نظاماً، بمعنى أن كلاً من عناصره المكوّنة يرشد الى العناصر الأخرى كلها. وان دينامية هذه الشمولية - قوة تقدمها النوعي والكمي - يكفلها المبدأ الذي يحكمها: البحث عن الربح الأقصى والتنافس اللذان يولدان إرادةً تحسينية ثابتة تفيّد «الحضارة المادية» للمجتمع وتحرك طاقته. غير أن هيجل لا يؤمن بدور الانتظام الذاتي للسوق الذي كان آدم سميث يعتمد عليه. فلا مفرّ من استمرار التناقضات: تنافسات ومحاصمات بين الأفراد داخل المهنة الواحدة، تعارض بين شتى المهن، تنازع بين الأغنياء والفقراء. وهذه المنازعات يمكنها أن تبلغ درجة تعرّض وحدة المجتمع للخطر. وان الحلول التي ينجزها المجتمع

المدني بحركته الخاصة - غزو الأسواق الأجنبية والاستعمار - لا تبدو كافية.

● بعدئذ، من المناسب الاعتراف بدلالة سيادة الدولة ومداهها . فهذه هي المبدأ الضروري الكافل لوحدة المجتمع : ان القوة المليئة التي تنكب على مقرراتها، والقدسية (العلمانية) للقوانين التي تملئها، يجعلان منها الحكم في نزاعات المجتمع المدني وسيادة العمليات في وجه التهديدات الآتية من الخارج . فهي، تعريفاً، الكافلة للمصلحة الشاملة لكل الاجتماعي . ولكن، لكي تصرف بموجب ما هي عليه، ينبغي أن تكون معروفة (و« ممارسة ») بمقتضى جوهرها . والحال، ليس الوضع كذلك في نظر هيجل . فعلى الرغم من كون الضرورة التاريخية قد انتجت الدولة كمبدأ للوحدة، فإن الحاكمين والمحكومين لا يعرفون ماهيته . انهم يدركون الدولة بوصفها قوة إكراهية ناتجة إما عن الربوبية الإلهية وإما عن الحق الإقطاعي في الغزو وعن علاقة من نوع الحامي / المحمي ، وإما عن الإرادة الشعبية التي تعين ممثليها . ويتجاهلون ان قدرة التحكيم لا يمكنها ان تعود الا للعقل الفعال . ولكي تكون الدولة دولةً، من المفيد أن تكون متجسدة فعلياً في حكامٍ يملكون قوة العقل .

في مواجهة الحق الإلهي، المطلقة الملكية (السائدة في بروسيا)، الديمقراطية التمثيلية وما يماثلها، يضع هيجل الدولة حيث يقوم بمهام السلطة التنفيذية والادارية والتشريعية موظفون يعينون بموجب كفاياتهم وحدها، وهذه الغايات تتقاطع مع أساس المعرفة العقلانية . ولا أهمية لكون الملك، الكافل الذرائعي للسيادة، معيناً بطريقة الوراثية، لأن واقع السلطة يعود إلى هيئة الموظفين . فمهمة هؤلاء هي



فرض برنامج ذي فائدة عامة، محسوب عقلانياً، سيناقشونه من جهة ثانية مع ممثلي المصالح المهنية في مجالس استشارية، ذلك حتى يزاجوا، قدر الإمكان، بين الشمولية والخصوصيات .

وإذا خفضنا الأمور الى نطاقها الذرائعي، تكون الدولة الهيغلية مملكة يخضع الملك فيها للقوانين نفسها التي يخضع لها المواطنون الآخرون، وتكون الحكومة الفعلية في أيدي الإدارة العقلانية والتقنية المفترض انها كفؤة ومكرسة للمجتمع . وان قيام نظام كهذا، الذي لا يكون موجوداً وقتئذٍ إلا كتشكيل سابق، يفترض فيه أن يسمح لكل فرد بتحقيق ذاته كمواطنٍ حرٍ . ولكن ثمة عقبة كبرى أمام هذا التحقق الكامل الذي من شأنه، كما أراد كانط، ان يصلح العقل والحرية: الخصوصية التي ما تزال الدولة غارقة فيها . وكان هيغل يتوقع سلسلة من النزاعات الدولية بالغة العنف يفترض أن تخرج منها الدولة العالمية، وهي غاية التاريخ، أي تغطي جميع المتناقضات وملكوت الشفافية .

فهل وصف هيغل الدولة الحديثة وصفاً جوهرياً حتى ايماناً، كما قال الكسندر كوجيف وإريك ويل؟ أليس هو بالحرّي المنظر العبقري الذي سعى لإخفاء تناقضات المجتمع البورجوازي كما كان يحاكمه ماركس؟ ان الثابت المؤكّد لدينا هو انه المفكر الأكثر دقة وعمقاً في هذا الشكل التاريخي الذي هو شكل الدولة - الأمة .

---

## المراجع

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL (1770-1831), Principes de la philosophie du droit... (1821), Vrin, 1975 (cf. également La société civile bourgeoise (1821), Maspero, (1975).

- La Raison dans L'Histoire, Introduction aux Leçons sur la philosophie de l'Histoire, UGE, coll. «10/18», 1965.
- E. Weil, Hegel et l'Etat, Vrin, 1950.
- J. Hyppolite, Etudes sur Marx et Hegel, Rivière, 1955.
- E. Fleischmann, La philosophie politique de Hegel, Plon, 1964.
- F. Châtelet, Hegel, Le Seuil, coll. «Ecrivains de toujours», 1968.

## الفصل الثالث

### الدولة - الأمة

١ / الثورتان الأميركية والفرنسية:

العقائديون، الحزبيون والخصوم

- (أ) دلالة الثورة في أميركا الشمالية .  
(ب) الثورة في فرنسا: الأمة في مواجهة الاستبداد (سيسيس) .  
(ج) الأمة / الوطن: إرادة الشعب كأساس للجمهورية (روبسيير، سان - جوست) .  
(د) الجمهورية كوحدة للشعب وإدارة للإقليم .  
(هـ) معالم الأحكام المعاصرة على الثورة في فرنسا (بورك، ج. دي مستر) .

٢ / القوميات في أوروبا

- (أ) ميتافيزيقيا الأمة (ج. ج. فيخته) .  
(ب) القومية ووظيفة التاريخ (أ. تيري، ميشليه، فون رانكيه) .  
(ج) من القومية الإحسانية الى ايديولوجية الأمة المحافظة (مازيني، تين، رينان) .  
(د) مذاهب التوسع القومي والإمبريالية .

٣ / الليبرالية السياسية

- (أ) بنجامين كونستانت: الليبرالية في مواجهة الديمقراطية .  
(ب) ألكسي دي توكفيل: الديمقراطية الليبرالية .....



تبدو عقيدة هيجل السياسية كأنها النظرية الصارمة للدولة في معناها الحديث. فهي تتغذى، بخاصة، من الاختبار التاريخي الذي قدمته الثورة الفرنسية وما نشأ عنها من امبراطورية نابوليونية. ولكي نكتنه بدقة أكثر صيرورة هذا الشكل للدولة في مجرى القرن التاسع عشر وتحليل المواقف المتخذة وما ترتب عليها من مفاهيم السلطة، لا بد من العودة الى الوراء وسؤال هذه التجربة والنصوص الحزبية، البرنامجية أو الانتقادية التي وضعها أولئك الذين شاركوا في الأحداث. وتنفرض فيها فكرة - كانت، في الحقيقة، ماثلة عند مفكرى القرن الثامن عشر وعند هيجل، ولكنها منذ الآن فصاعداً ستلعب دوراً حاسماً، من حيث تمييز كل السياسة الحديثة والمعاصرة: فكرة الأمة. من الآن فصاعداً، تشكل الدولة - الأمة الاطار الإلزامي للوجود الاجتماعي: انها الواقع السياسي الممتاز، الذي انتظمت حوله الأعمال التاريخية.

دارت حول «تاريخ ميلاد» هذا الواقع في شتى البلدان، مساجلات عدة (وغامضة، نظراً لانعدام المعايير الدقيقة). وقد بينت الصفحات السابقة ان فكرة الدولقمن حيث هي قوة ذات سيادة هنا على الأرض تستمد أصولها من أوروبا القرون الوسطى. وإما بالنسبة

الى التامهي الأول فوق هذا الاقليم أو ذاك، فقد كان موضوعاً  
لمساجلات المؤرخين الذين كانت خلفياتهم الفكرية حاضرة. زد على  
ذلك من سيتمكن من التأكيد على أن الأمة متكوّنة الى الأبد؟ في كل  
الأحوال، ما هو مضمون، هو أن الدولة - الأمة - بوصفها تمثلاً  
سياً يتضمّن ان سكاناً يشكلون مجتمعاً فوق اقليم واحد يعترفون  
ببعضهم كرعايا ينتمون جوهرياً الى سلطة ذات سيادة مصدرها منهم  
وتعتبر عنهم - تظهر بلا ريب مع الإصلاح الانكليزي عام ١٦٩٠،  
وتتأكد عالياً مع الثورة الأميركية عام ١٧٧٦ والثورة الفرنسية  
(وبالنسبة الى هذه، منذ ١٧٩٠، عندما كانت ما تزال « ملكية »).  
وما تزال هذه هي اليوم قاطرة العالم السياسي، مهما تكن تنوعاتها  
ومستجدّاتها .

## ١ / الثورتان الأميركية والفرنسية : العقائديون ، الحزبيون والخصوم

إن المناقشات المتعلقة بفترة ظهور الدولة - الأمة تتقاطع جزئياً مع المناقشات التي تدور حول أهمية هاتين السلسلتين من الحوادث . فإذا تطوّعنا للقول بان الجمهورية هي الشكل الطبيعي المناسب لبلوغ الاستقلال في مستعمرة تطالبُ بتحرّرها في هذه المرحلة ، فإن الخيال السياسي ينزع ، بمقتضى خياراته ، الى اعتبار ( ١٧٨٩ ) إما كالسنة الأولى من الحرية ، واما كعملٍ مدمرٍ لا يمكن لأي رد فعل أن يتوصل أبدأ إلى تصحيحه تماماً . ان هذه الرؤية التبسيطية هي في الظاهر رؤية تغتني بالمنظور الذي تضعه الماركسية فيه : ان فترة ١٧٨٩ - ١٧٩٤ الحاسمة لن تكون كذلك الا بقدر ما سمحت ، بفضل وصول البورجوازية إلى السلطة ، بنمو الرأسمالية وتكوين البروليتارية ، الطبقة الأخيرة المهياة لإتمام التاريخ بإقامة الشيوعية . في مواجهة هذه التخفيضات ، من المفيد للمفكرين السياسيين وللمؤرخين أن يستذكروا ليس فقط تعقّد وتنوّع الإرادات والقوى المتداخلة طوال العقد الثوري ، بل أيضاً ، بعد توكفيل ، التواصل العميق الموحد للمجتمعين الفرنسيين ما قبلَ وما بعد الثوري .

على أن هذا الاستذكار غالباً ما يقترن باعتبارات

من آثارها الحدّ من المدى التاريخي والفكري للأعمال المباشرة وللنصوص المنتوجة في غضون السنوات ١٧٨٠ - ١٧٩٠ . وتسير الأمور كلها، كما لو أنّ هناك رغبة في إتقاء تلك المجردات التي هي « البدايات المطلقة » و« منعطفات التاريخ » و« المراحل الضرورية »، فيصير للتوجّه الى نوع من « الاسترخاء التاريخي »، الذي يفترضُ نمواً خاصاً بالمؤسسات، أقوى وأعمق من الهزّات السيئة غالباً أو القاتلة، الناجمة عن أعمال البشر وأفكارهم . فإذا صحّ ان مجتمع نهاية النظام القديم ومجتمع الترميم والإصلاح قد تشابها في عدّة نقاط، فمردّ ذلك بالضبط الى وجود الترميم، والى كون هذا الترميم، مثل عدّة معالم في سياسة الادارة والقنصلية والامبراطورية، كانت غابته مجابهة قوى الحرية الآخذة في التحرك منذ عصر النهضة، والمعلنة، مع تجذرها وتعمقها، لمذهب حقوق الانسان، والبادئة بمعركة لا يمكننا أن ننكر انها كانت ذات آثار أصيلة منذ ذلك الحين - مهما تكن طريقة الحكم على تلك الآثار والنتائج .

---

## المراجع

- B. Fay, *L'esprit révolutionnaire en France et aux Etats-Unis à la fin du XVIIIe siècle*, Champion, 1925.
- J. Godechot, *Les Révolutions (1770-1789)*, PUF, 2e éd., 1965; *La pensée révolutionnaire en France et en Europe (1780-1799)*, A. Colin, coll. «U», 1964.
- F. J. Hobsbawn, *L'ère des révolutions*, Fayard, 1964.
- A. Gérard, *La Révolution française, mythes et interprétations, 1789-1970*, Flammarion, Questions d'histoire, 1970.



## أ) دلالة الثورة في أميركا الشمالية

ان انتفاضة المستوطنين من الأصل البريطاني التي أدت إلى قيام جمهورية الولايات المتحدة مهمة من عدة جوانب:

- فهي موجهة ضد التاج الانكليزي، وتضفي الشرعية على الانفصال الذي دخلته حين أعلنت تبنيتها لمبادئ سياسية مطبقة في المملكة المتحدة. وحين شدت بشكل خاص على ان المستوطنين ليس لهم البتة ممثلون في الجمعية التي تقرر أمورهم.

- ان الانتفاضة على الرغم من كونها وضعت في رأسها سياسيين واقعيين، فإنها تبرّر ذاتها من خلال اعلان الاستقلال (١٧٧٦) وإعلان الحقوق (١٧٨٧)، بتغليبها مفاهيم مُجتلبة عقيدة الحقوق الطبيعية عند جون لوك، لا سيما عقيدة «الانتفاضة المقدسة».

- في فترات نموها، لم تتوان عن التشديد على الدور المحرّك الذي تلعبه المؤسسات في قيام المجتمع الجديد - كما لو كانت الدولة «خالقة» للأمة -، فتبذل قصاراها على استمرار التوازن بين التقليد الطهراني (البوريتاني) والتجدّد الجمهوري، بين السلطات المحلية والسلطة الاتحادية، بين عادات الحياة الريفية ورغبات الدخول في صميم العالم الصناعي الناشئ.

- وهذه الصفة، نجدها في آن واحد مكوّنة لنموذج ومثال في النضال ضد انقياد غير شرعي، نضال يخاض باسم المساواة الطبيعية، حرية المبادرة، وحرية كل فرد باستعمال ملكيته، وممار عمله، وكذلك حرية المجتمع والجماعة في اختيار المؤسسات وما يناسبها من قضاة وحكام. وسوف تؤثر على الأعمال الأولى للثورة الفرنسية: وستلعب

دوراً رئيساً في إثارة الانتفاضات التي ستقود المستعمرات الإسبانية والبرتغالية الى الاستقلال في أميركا الجنوبية .

إن «الوعي السلم» لثوار ١٧٧٦، وإن وجهة نظرهم النفعية والمثالية بكل أنانية في آن واحد، وإن التحالف بين الشواغل القصيرة الأمد ورغبتهم في إنشاء قوة من نمط جديد، توسعي وواثق من ذاته، تحدّد النطاقات لنوع من القومية المؤسسية، المميّزة من الآن فصاعداً للجمهورية الأميركية الشمالية التي تنظر، في الداخل، الى الديمقراطية بوصفها تعبيراً عن الارادة الشعبية أقل مما تنظرها كلعبة من واجبها أن تخضع لرقابة مؤسسات تمثيلية، وفي الخارج تبدو كأنها محيطة بسرّ الحريّات وحافطة له .

---

### المراجع

- A. De Tocqueville, La démocratie en Amérique (1835-1840), Gallimard, 1951.
- H. Arendt, Essai sur la Révolution (1963), Gallimard, 1967.

## ب) الثورة في فرنسا: الأمة في مواجهة الاستبداد

الوضع مختلف تماماً في فرنسا. فصورة الأمة منغرسة بقوة في التمثّل الجماعي، ولم يكن عمل الملكية المركزي قليل الإسهام في إحكام تلك الصورة وتعزيزها. فعلى الرغم من نواقص السياسة الملكية ومن الفقر الدائم لدى قسم من السكان، يعتبر المجتمع الفرنسي غنياً وكبير العدد. وعلى هذا الوضع الأساسي سترتكز القوى السياسية التي ستبدأ بالاضطرابات الكبرى الأولى، في مناسبة اجتماع الولايات العامة للملكة في تموز ١٧٨٩.

وما يلاحظ، علاوة عما فعله المستوطنون في أميركا، أن رواد الحركة تشددوا، فيما يتعدى تعريف البرامج وإعلان النصوص التشريعية، باضفاء الشرعية على أعمالهم السياسية، وإعلان أسباب التزامهم. فلم يسبق لأنظمة ان اهتمت، حتى سقوط روبسبير، مثلها اهتم هذا النظام على الأقل، بتغليب عملها وبإعلان «بشارته الجديدة». فالإعلان عن الأفكار يعتبر بمثابة سلاح ضد العدو المين: الاستبداد؛ ويرتسم وراء هذه الإرادة الاثباتية، الاستعراضية، مشروع تعبئة شاملة لكل الانسانية ضد الأسياد الذين يقهرون الشعوب ظلماً وعدواناً.

ان أول موقف اتخذ وله دلالة هو موقف سبيس Sieyès (١٧٤٨ - ١٨٣٦)، عضو الجمعية التأسيسية، الوفاق، الادارة، وصانع الانقلاب الذي فتح طريق السلطة أمام بونايرت. ان كراسه من هم عامة الشعب؟ (الذي ظهر في يناير - كانون الثاني ١٧٨٩) كان له تأثير حاسم على اللحظات الأولى من الفكر الشوري وان مفاهيمه للمؤسسة الجمهورية طبعت بعمق دساتير وقوانين الجمهورية

والامبراطورية. ان الواقع الراسخ الذي اعتمد عليه سيس هو الأمة: فهذه معطى سابق لكل عمل سياسي أو إشتراعي؛ انها مكوّنة من أفراد، أحرار، متساوين، مستقلين، متباينين، متميزين عن بعضهم البعض، لكنهم متحدون في الحاجات المشتركة بين الطبائع البشرية، وفي ارادة العيش المشترك. وبدون هذه الإرادة، بدون التمثّل الفكري لهذا الكيان الذي هو الأمة، يكون الأفراد عاجزين وغير خَلِيقين بالصمود أمام عمليات الاخضاع التي يقوم بها قطاع الطرق والدجالون المراءون. ان كل فرد هو مواطن بالقوة، لا يتحقّق الا بقدر ما يربطُ إرادته بارادة الأعضاء الآخرين جميعهم ليشكلوا معاً السلطة القومية.

بهذا المعنى تكون الأمة ذات سيادة، سيّدة؛ وتكون واحدة لا تقبل التجزؤ. ولا يهتم سيس بالتاريخ ولا بـ « علم الاجتماع »؛ فغيباته شحيحة، فقيرة، وهي لا تتدخل الا بقدر ما تبرر النظرة السياسية المتبناة. وبالتالي، المطلوبُ في نظره هو تسمية الكائن العاقل، الوجود العقلي الذي تدور حوله المعركة في سبيل الحرية والمساواة وضد الارتمجال والامتيازات. والكائن الفعلي للأمة، وجودها الفعلي هو عامة الشعب، الذي يجمع السكان، والذي يطرد الامتيازات، وهو مع ذلك الجزء الحي من المملكة. « ان عامة الشعب هم الكل »: وان الغاء الامتيازات هو دعوة لبقّة لكل أولئك الذين من حيث مولدهم لا ينتسبون الى الشعب، للالتحاق بالكل... ولتطهير المجتمع من أولئك الذين لا يريدون البتّة أن يتخلّوا عن امتيازاتهم.

كل السلطات تصدر عن الأمة، عن عامة الشعب. لكنّ الأمة لا يمكنها أن تسود إلا كأمة. وان ممارسة السيادة الوطنية تمر من خلال

وضع دستور يحدّد هيئات التشريع والحكم، والسلطات القضائية التي ستحقق وتنجزُ حرية المواطنين والمساواة بينهم، وبوجه أعم، التحقق الكامل للحقوق الطبيعية. والحال، فإن السلطة التأسيسية، إذا كانت ترغب في أن تكون فعّالة، فلا مفرّ لها من الخضوع لمبدأ معين: انه مبدأ التمثيل. ومن المهم إبعاد كل غوايات الديمقراطية المباشرة، التي تؤدي الى الفوضى الأمنية والى العجز. وحتى انه من المناسب الحذر من الوكالة الخاصة التي تحصر صلاحية النائب في تعاليم صادرة عن الناخبين. فالتمثيل الصالح هو ذلك الذي يمنح للمنتخب وكالة عامة؛ وبهذا الشرط يمكنه المساهمة النافعة في صنع الإرادة العامة.

باختصار، يحل محل تجسيد الشعب في هيئة الملك وجسمه تمثيل الأمة في الهيئات المؤسسة. وفي الحالتين، المطلوب هو تغليب إرادة معينة. لقد كان سيس ليبرالياً - فيظهر في العمق انه متمسك بالحفاظ على الحريات الفردية في مواجهة السلطة الحكومية - التي تتخوف من الديمقراطية. ان الدولة صادرة عن الأمة، وهي تمثلها؛ فالأمة مستقلة بالنسبة الى الدولة، ما عدا السياسة حيث يفترض فيها أن تخضع لها.

---

## المراجع

CONDORCET [Antoine-Nicolas CARITAT, marquis de] (1743-1794), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'Esprit humain* (1797), Boivin, 1933.

Emmanuel Joseph SIEYÈS (1748-1836), *Essai sur les privilèges* (1788), *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* (1789).

F. Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, 1978.

J. Y. Guimard, *L'idéologie nationale*, Champ libre, 1974.

## ج) الأمة - الوطن : إرادة الشعب كأساس للجمهورية

كان سيمس يعتبر فصل السلطات كأنه الضمانة الأساسية للحريات الخاصة. وكانت لجنة الخلاص العام، التي يحررها بشكل خاص روبسبير (١٧٥٨ - ١٧٩٤) وسان جوست (١٧٦٧ - ١٧٩٤)، ترفض هذه التجزئة للسيادة، وعندما وصلت الى وضع مهيم، مارست سلطة بلا مُنازع (نيسان - ابريل ١٧٩٣ - تموز - يوليو ١٧٩٤). وهذه الممارسة ارتبطت بفهم مختلف تماماً لمعنى الثورة. فهذه تكون من صنع الشعب بأسره: ففي مرحلة أولى، قام الشعب بطرد السلطات التي كانت تكبله؛ لكن التجربة تبين ان مهمتها لا تقف عند ذلك الحد وانه قد يكون مما يقضي على الحرية ايكالُ أمرها الى مؤسسات وممثلين يطاردهم شيطان القوة. فمؤامرة الارستقراطيين ثابتة وتهدد الجمهورية من الداخل كما من الخارج.

في الحرب ضد المستبدين الأجانب يوقر الشعب الحصنة الأساسية من السلاح؛ ويكون الضباط والجنرالات في خدمة الأمة، ومن المفيد أن تكون العمليات العسكرية حقاً متناسقة مع استراتيجية سياسية: فجيشُ الجمهورية جيشٌ مُحَرَّرٌ؛ وان مهمة وطن الحرية ليست توسيع حدوده، بل توسيع حدود الحرية. واما تطور مكاسب الثورة في الداخل فإنه يستلزم من جهة وحدة الشعب، ومن جهة ثانية التنفيذ بلا وَهْنٍ للإرادات التي سيتوجب عليه أن يفتح عنها. ان حركات الشارع، المناقشات في فروع القرية والحي وفي المنتديات هي الأماكن المميّزة التي تتعرّز فيها الوحدة وتتكوّن فيها الإرادات. وكل من يستعملها لغايات حزبية وأنانية، كل من سيرغبُ في تحويل الفعل الحاسم الى تمرير وتصفية حسابات - وهذان الأمران هما

تَهْتَمُانِ وَجْهَتَا عَلَى التَّوَالِي لِلدَّانِئِيْنَ وَالْمُهْرَبِيْنَ - سَتَجْرِي تَصْنِيفِيْته تَمَامًا  
كَمَا يَصِفَى الْمُتَأَمَّرُونَ الْمَلِكِيُّونَ .

فِي هَذَا الْمَنْظُورِ، يَكُونُ مَجْلِسُ الْمُنتَخَبِيْنَ غُرْفَةً تَشْرِيْعَ وَادَارَةً أَقْلَ  
مِنَ السَّاحَةِ الْعَامَةِ حَيْثُ يَنْاقِشُ أَوْلَئِكَ الَّذِيْنَ عَيْنُهُمُ الشَّعْبُ كَمَسْئُولِيْنَ  
كَيْفِيَّاتِ تَنْفِيْذِ كُلِّ الْأَوَامِرِ الَّتِي يَتَضَمَّنُهَا تَحْقِيقُ الْأَهْدَافِ الَّتِي حَدَّدَهَا  
الشَّعْبُ السَّيِّدُ . وَإِنَّ اللِّجْنَةَ الْمُنْبَثِقَةَ عَنِ الْوَفَاقِ هِيَ هَيْئَاتُ تَنْفِيْذِيَّةٍ  
وَأَجْهَرَةٌ ضَبْطٍ وَمِرَاقَبَةٍ . وَتَقَاسُ صِلَاحِيَّاتِهَا بِعَدَى دَقَّتْهَا وَعَزَمَهَا عَلَى  
تَنْفِيْذِ الْمَقْرَرَاتِ الَّتِي يَتَّخِذُهَا الْمُنتَخِبُونَ وَيَصَادِقُ الشَّعْبُ عَلَيْهَا .  
وَهَكَذَا مَحَلُّ التَّجْرِيْدِ الَّذِي هُوَ الْأُمَّةُ فِي نَظَرِ سَيِّسٍ، يَضَعُ رُوبِسِيْبِيْرَ  
هَذَا التَّجْرِيْدِ الْآخَرَ الَّذِي هُوَ الدِّيْنَامِيْكِيَّةُ الشَّعْبِيَّةُ الْمُوَحَّدَةُ افْتِرَاضًا؛  
وَيَدْعُو إِلَى الدِّيْمُقْرَاطِيَّةِ الْمُبَاشِرَةِ، بَدَلًا مِنْ تَقْنِيَّةِ الْمَوْسَّاتِ التَّمْثِيْلِيَّةِ  
بِوصْفِهَا طَرِيْقَةً لِنَنْظِمِ الْمَجْتَمِعَ وَحُكْمَهُ .

لَكِنْ كَيْفَ الْبُرْهَانُ عَلَى أَنَّ الْفِعْلَ الْمُبْتَدِيَّ هُوَ فِي الْخَطِّ الْمُسْتَقِيْمِ  
لِإِرَادَةِ الشَّعْبِ ؟ لَا يُمْكِنُ اعْطَاءُ أَيِّ دَلِيْلِ مَا عَدَا الْقَوْلَ إِنَّ الشَّعْبَ يَدْعُمُ  
الْمَجْمُوعَةَ الْقَائِدَةَ؛ وَلَيْسَ عَلَى هَذِهِ الْمَجْمُوعَةِ أَنْ تَقْدَمَ كَمَعْيَارٍ وَدَلِيْلِ  
عَلَى « حَسَنِ طَوِيَّتِهَا » سِوَى أَعْمَالِهَا وَأَخْلَاقِيَّتِهَا الْمَعْصُومَةِ . وَيَعْتَبَرُ  
الْحَزْمُ فِي مَوَاجَهَةِ الْمُحَرِّضِيْنَ، وَلَوْ كَانُوا مِنَ الْأَصْدِقَاءِ، وَالْحَزْمُ فِي  
مَعَاقِبَةِ الْارِسْتِقْرَاطِيِّيْنَ، وَبِالطَّوْلَةِ، وَحَتَّى انْعِدَامُ الشَّعْبِيَّةِ الْمُؤَقَّتَةِ تَجَاهَ  
الْقَرَارَاتِ الْمَتَّخِذَةِ، يَعْتَبَرُ ذَلِكَ كُلَّهُ دَلِيْلًا عَلَى الْفِضِيْلَةِ الْجُمْهُورِيَّةِ .  
وَيَعْتَبَرُ سَانَ - جُوسْتِ أَنْ النِّزَاحَةَ الْأَخْلَاقِيَّةَ لَدَى أَوْلَئِكَ الَّذِيْنَ  
يُمَارِسُونَهَا تَبَرَّرُ الْارْهَابَ . وَيَعْدُ رُوبِسِيْبِيْرَ - فِي مَعْرَضِ الْاِحْتِفَالَاتِ  
الْمَقَامَةَ عَلَى شَرَفِ الْآلِهَةِ الْعَقْلِ - بِاقَامَةِ طُقُوسِ اللَّكَاثِنِ الْأَسْمَى، الَّذِي  
تَكُونُ غَايَتُهُ تَكْرِيسَ قَدْسِيَّةِ الْوَعْيِ الْأَخْلَاقِيِّ الشَّامِلِ .

ان الديناميكية الثورية حين ترفض أن تكون مؤسسية، إنما تنهار  
عندما تكسر ظروف قاهرة الإجماع الشعبي: ففي العام ١٧٩٤، بلا  
مقاومة تذكر، قام اعداء روبيبير وسان - جوست بازاحتها  
واعدامها... باسم الشعب السيد.

---

### المراجع

- Jean-Paul MARAT (1743-1793), Textes choisis, Ed. Sociales, 1963.  
Maximilien ROBESPIERRE (1758-1795), Discours et Rapports à la  
Convention, extraits, UGE, coll. «10/18», 1965.  
Louis-Antoine-Léon de SAINT-JUST (1767-1794), L'Esprit de la  
Révolution (1791), suivi de Fragments sur les Institutions  
républicaines (1793), UGE, coll. «10/18», 1963.  
D. Guérin, Bourgeois et «bras nus», la lutte des classes sous la  
I<sup>re</sup> République, Gallimard, 1946, 2 vol., éd. abrégée, coll. «Idées»,  
1976; G. Lefebvre, La Révolution Française, PUF, 1951, A. Soboul,  
Les sans-culottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et  
gouvernement révolutionnaire, Clavreuil, 1958; Saint-Just, Théorie  
politique, Textes établis et commentés par Alain Liénard, Seuil, coll.  
«Politique», 1976.



## د) الجمهورية كوحدة للشعب وإدارة للأقليم

كانت «دستورية» سبباً تنكّب، في تقنية الوكالة العامة، على حاية استقلال السلطة الإجرائية؛ وبخلاف ذلك، أراد روبسيير ان يجعل الممثلين موكّلي قرارات فردية صادرة عن الارادة العامة. وكانت الظروف الاستراتيجية، المالية والاقتصادية، التي ستلتزم بها الجمهورية الأولى المناضلة ضد أوروبا، تستير ممارسة سياسةً ومفهوماً سيتأكد عمّا قريب بوصفه السمة المميزة للدولة - الأمة في نظامها الحديث.

وعندما أخذت الجمهورية المهذّدة المبادرة في العمليات العسكرية وغزت السافوا والبلدان المنخفضة النمساوية (بلجيكا)، كان الخماس الثوري بتحريض من أنارشيس كلوت، بين محرّضين آخرين، يحدّد فرنسا بوصفها المركز الفعال للجمهورية العالمية المقبلة، التي تقيم الإحسان العالمي فيما يتعدى الأمم. وبشكل عيني، ما يتولّد في هذا المشروع هو منظورُ تزويد البلاد بمحدودها الطبيعية، أي توسيمها شرقاً حتى الراين والألب. ان الفكرة متطابقة مع نظريات وتضمينات العصر حول تناغمات الطبيعة، وهي تصطدم بمعارضة انكلترا التي تدخل في التحالف النمساوي - البروسي. منذئذٍ يتنبّت شيئاً فشيئاً الخطأ السياسي - الخارجي والداخلي - الذي سيؤدي، في بيانات وبلاغات مختلفة، الى القنصلية والامبراطورية. واننا نستطيع، في خطى جان - ايث غيومار، ان نسميها سياسة الدفاع القومي.

ان الدفاع عن الشعب ومثله معناه الدفاع عن الاقليم وادارته؛ وهذا معناه اذن زيادة القدرة العسكرية والمالية والاقتصادية بكل

الوسائل ، ومعناه صهر المجتمع بواسطة تنظيم حقوقي - اجتماعي يكفل على ندر الإمكان، احترام الحقوق الطبيعية وازدياد الأمن والثروات . ان برنامجاً كهذا يفترضُ من جهة تعزيراً عاماً للسلطة الإجرائية (واداتها جيش وطني وإدارة ممرّزة تشمل شبكتها كل الاقليم) ومن جهة ثانية يفترضُ استقلالاً للمجتمع الأهلي المكوّن كميدان للنشاط الحر. ان مبادئ فلسفة الحق عند هيغل تؤسس نظرية هذا النظام القائم على الدولة - الأمة .

فالأمة كوجود عاقل (بنظر سيس)، والشعب كقوة موحّدة - موحّدة (حسب روبسيير) بيدوان كامنين في هذا التصوّر للإقليم . ففي الواقع، هذا الأخير مجردّ تماماً: فهو لا يكتسبُ من الواقع إلا بقدر ما يفرض وحدة بنوية إدارية وسياسية، وبالتالي، بقدر ما يحدّد حقلاً للهيمنة تمّ في داخله المبادلات الاجتماعية، وبالأخص المبادلات الاقتصادية وفقاً لقواعد مُقنّنة . وفي هذا الشأن يعتبر الصانع الأكبر في هذه القضية هو نابوليون بونابرت، الجنرال الذي صار امبراطوراً، والذي أنجز عمل «عقلنة» الاقليم الوطني الذي بدأه الإصلاح والإدارة .

---

## المراجع

A. Mathiez, Danton et la paix, 1919; A. Cochin, Les sociétés de pensée et la démocratie, Plon, 1921; G. Lefebvre, Les Thermidoriens, A. Colin, 1929.

## هـ) معالم الأحكام المعاصرة على الثورة في فرنسا

العامان الأولان من الثورة استقبلتها الأغلبية العظمى من الانتليجنسيا الأوروبية المؤيدة لأفكار عصر الأنوار، بحماس شديد. ولكن إذا استثنينا كانط (راجع، الفصل الثالث، ٢/أ) وهيجل في المانيا والانكليزي توماس بين Paine (الذي انتخب نائباً في الوفاق)، فإن هذا الحماس الشديد لن يدوم أبداً: فقد أثارت الانتصارات العسكرية للجيش الفرنسي، الارهاب، تراجعاً عاماً، ثم أثارت العزاء: ان القومية التي أعلنتها الجمهورية استثارت في المقابل ردات فعل قومية، يعتبر تطور فيخته أحد شواهدا البارزة.

ان موقف ادموند بورك (١٧٢٩ - ١٧٩٧) قاطع في صلابته. فهذا العضو في البرلمان البريطاني، الارستقراطي الايرلندي الليبرالي، الذي دافع عن حقوق الكاثوليك في إيرلندا وأضفى الشرعية على انتفاضة المستوطنين في أميركا، نشر منذ العام ١٧٩٠ تأملات في الثورة في فرنسا تدين المشروع بلا رحمة. فهو يهتمها بأنها ثمرة عقل الفلاسفة المجرد، الذي لا يمكنه أن يولد سوى الفوضى والعنف. وحين يتخذ الوطنيون الفرنسيون هدفاً لهم إقامة الحرية والمساواة العالمية، انما يديرون ظهورهم للطبيعة. ولا ريب ان فكرة الطبيعة التي يستند اليها بورك تفتقر الى الوضوح: فهو يدخل فيها اعتبارات لاهوتية - متوقفة على الربوبية المبهمة - كما يدخل فيها مراجع ذرائعية - معرفة البشر بالطبيعة وفقاً لاختبارهم. لكننا بكل وضوح نشعر بأن هناك واقعاً لا يتوقف علينا ولا يمكننا الإلمام به الا استناداً الى التراث الذي صنعه الأجداد ببطء، والى تجاربنا الخاصة، وهو يقود إلى رفض المشاريع الصادرة بقرارات والمراهنة على ميتافيزيقيا

الإنسانية، بوصفها مشاريع خرقاء وخطيرة.

ان دستوراً « من صنع » التأمل هو دستور غير فاعل وعملي: فالعقد الذي يقوم عليه تنظيم اجتماعي راسخ وموزون قد نشأ تدريجياً من خلال انضاج بطيء، تكشفت من خلاله فضائل الحس السليم والفضيلة والاستعمال المنتظم الحسّن للحريات. فإذا كان الشعب الانكليزي شعباً حراً اليوم، كما يلاحظ بورك، فمرّة ذلك إلى كونه تعلم على مرّ الأجيال العمل لإقامة مؤسسات متنوعة تكفل الحريات المتوافقة مع النظام والطاعة بدلاً من المطالبة العامة بالحرية، وكونه تعلق بأشخاص بدلاً من تعلقه بمبادئ. ان بورك يندد بشدة بالمزاعم المركزية التي ذهبت إليها الجمعية التأسيسية، مثلما يندد بارادتها في التشريع القاطع، مرة وللأبد. فبنظره إن القواعد التي ينبغي التقيد بها هي قواعد الأخلاق التي أورثها التراث: فالزمن والتجربة يظهران في كل عصر استقرائية تعرف كيف تحسب السياسة المناسبة لرفاه المجتمع. لان محافظة الأخلاقي تتحالف بدون صعوبة ظاهرة مع مغزى النفع والفائدة، وهو القاسم المشترك في الفكر البريطاني في ذلك العصر.

في المنظور نفسه، لن يتوانى جرمي بنتام (١٧٤٨ - ١٨٢٢) عن وضع نظرية الجهد والمؤسسة التي بين ميشال فوكو (راجع، الفصل العاشر) كيف انها، باسم أمن الجميع واحترام الحريات الخاصة بكل فرد، تنشئ تقنية للرقابة العامة...

وعلى الرغم من هذه الحكمة الضيقة قليلاً، تشهد أعمال بورك على رؤية حادة لهذه الثغرة التي تشكل الطابع المعتدي في الثورة الفرنسية. إنها تتطور نقداً ذكياً مختلفاً عن نظرية التاريخ الإلهي الثقيلة التي

أوردها جوزيف دي مستر (١٧٥٣ - ١٨٢١) في كتابه نظرات  
الى فرنسا (١٧٩٦)، وعن كتاب شاتوبريان (١٧٦٨ - ١٨٤٨)  
الغريب، نظرات الى الثورة، المنقسمة بين ولاءات كاتبها الملكية  
والجاذبية التي تمارسها فكرة الحرية وحدها!

لكن كان ثمة أوروبا أخرى توشك أن تولد: فأبواق الجيوش  
الامبراطورية أيقظت القوميات، وباتت السلالات البورجوازية  
جاهزة للحلول محل الملكيات المنهزمة ...

## ٢ / القوميات في اوروبا

حقاً، الايديولوجية القومية سابقة للقرن التاسع عشر بكثير .  
ولكن طيلة هذه الحقبة جرى تناول الأمة كموضوعة تحليل وتأمل،  
وجرى تحويلها إلى حجة غايتها تبريرُ غمط من الحكم . ويصعبُ التمييز  
في صدها بين ما يعودُ إلى المفهوم السياسي وما ينتسبُ إلى روح  
العصر، المفصح عنه في المؤلفات الأدبية وفي المشاعر والحركات  
الشعبية . وأن النصوص التي اتخذت الأمة موضوعاً لها - وربما كانت  
تزعم التنظير لها - هي ذاتها شديدة التفاوت والتنوع من حيث أنماط  
الأدلة التي تستندُ إليها : أليس هيبوليت تين، الذي أراد أن يكون  
وضعياً، هو أيضاً ميتافيزيقي مثل فيخته؟ ثم أليس تاريخ تربنتشكي  
بالغ الرومانسية مثل تاريخ ميشليه؟

فجأة، المفاهيمُ المذكورةُ هنا انما تذكر جوهرياً في سبيل تبيان  
تنوع واهمية موضوع القومية الذي يغذي انصار الثورة مثلما يغذي  
مختربيها، رواد الليبرالية والمتعطين للسلطة، الرافضين والمحافظين على  
حدي سواء .

## المراجع

**EDMUND BURKE (1729-1797), Réflexions sur la Révolution en France (1790), Nouvelle Librairie nationale, 1912.**

**Johann Gottlieb FICHTE (1762-1814), Contribution à la rectification des jugements du public sur la Révolution française (1793).**

**Joseph deMAISTRE (1753 - 1821).Considérations sur la France (1796), Vrin, 1936.**

**François de CHATEAUBRIAND (1768 - 1848), Essai sur les révolutions... (1797).**

- Textes choisis, in G. Dupuis. J. Georgel, J. Moreau, Politique de Chateaubriand, A. Colin, Coll. «U», 1966.

**F. Baldensterger, Le mouvement des idées dans l'émigration française (1789 - 1815), Plon - Nourrit, 1924, 2 Vol.**

**A. Philonenko, Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte, Vrin, 1968.**

## أ) ميتافيزيقيا الأمة: جوهان غوتليب فيخته

فيخته، تلميذ كانط في سنوات تعليمه الأولى في يينا، ظلّ مدافعاً متحمساً عن الثورة الفرنسية، حتى وان دار ظهوره فيما بعد للمثل الخيرية الإحسانية التي كانت تحرّكها. حتى انه رأى في حوادث ١٧٨٩ التجربة التي سمحت له بفهم المكانة الحاسمة التي يشغلها الأنا الحُر في البحث الفلسفي. وكان مشروعه هو نقل فلسفة التسامي الكانطية الى اعلى درجات التطور. ولكن هذا الطموح ذاته قاده الى القطع مع معلّمه بخصوص نقطتين مهمتين على الصعيد الاخلاقي والسياسي.

ان فيخته منذ كتابه مساهمات موجهة لتصحيح حكم العامة على الثورة الفرنسية (١٧٩٣) وبشكل خاص منذ كتابه تأسيس الحق الطبيعي (١٧٩٦) وهو يعارض كانط ويدحضه في نقطتين: من جهة، يرفض الفصل الذي أحدثه كانط بين العملية والممارسة، بين القصد الأخلاقي المتحرّر من كل عدوى تجريبية والفعل الملتزم به؛ ومن جهة ثانية، اعتبر ان الحق هو من طبيعة مختلفة عن الأخلاق، وانه يستلزم تطوراً مستقلاً. وبالواقع كان فيخته حساساً بكون القرار الأخلاقي يفترض أولاً، ليس فقط علاقة ذاتية داخلية مع وعي الآخرين (الذين لا يعودون معتبرين كأنهم مجرد ذوات مجردة)، بل ايضاً يفترض ان ليس للفعل من معنى الا حسب موقعه في عالم يقاومه ويجب تنظيمه وفقاً لاحكام وقواعد خاصة تتناول الحاجات الجسدية (الحق).

إنه يتساءل اذن حول الشروط التي يمكن بمقتضاها تصور وحدة ذاتية داخلية واسعة كفاية لكي يتكوّن شعب، وهو يكتشف الأفق



الذي فتحه جان - جاك روسو مع مفهوم « الإرادة العامة » التي في داخلها يكون كل مواطن بالفعل مواطناً / ذاتاً بالنسبة الى الآخرين كافة . وان الحل الذي يعطيه لهذه المسألة هو من مجال فكرٍ تنظيري ويظل بالغ التعقيد والتركيب . ان التوجه الخاص بالسؤال المطروح في المعرفة الحقوقية هو توجهٌ أيسرُ منالاً : فالعلاقة الذاتية الداخلية متميزة فيه كعلاقةٍ بين إرادات حرّة؛ وهي لا تستمر الا بقدر ما تظلّ كل واحدة منها محدودةً في ذاتها . ان قوة الدولة وحدها قادرة على نيل هذا التحديد والحفاظ على الوحدة - وذلك لأنها تحدّد المواطنة .

منذ الآن صارت ناجزةً القطيعةُ مع روح القرن الثامن عشر . فالمواطنة المفصولة عن فكرة الملكية . لم تعد تُعتبر كتنميةٍ للحق الطبيعي . وبشكل أوضح ان الرجوع الى الذاتية الداخلية يميل محل مفهوم المجتمع بوصفه جملة افرادٍ مستقلين تقوم فيما بينهم علاقات عقلانية ، مفهوم كلياتية عضوية تنبثق منها ارادة تكون الدولة منفذاً لها . وتمت خطوة إضافية في هذا الاتجاه عندما استحوذت الرغبة على فيخته في توحيد بلده - المجرأً بين سلطات عدة - وجعله يدخل في الحدائث ، فوضع نظرية الدولة التجارية المغلقة ( ١٨٠٠ ) حيث اوكل ، هنا ايضاً ، لدولة استبدادية ، مهمة تنظيم الاقتصاد حتى تزداد قوة الأمة ، وتصمى النزاعات بين الأفراد وتستثار الطاقة الألمانية .

لقد تمّ عبور المرحلة الحاسمة مع خطابات الى الأمة الألمانية ( ١٨٠٧ ) . التقرير صارم : ان اللغة الألمانية - الفلسفة في جوهرها ، القدرة اذن على المطلق - ، وان الماضي الالماني - الذي شهد ولادة لوثر ، اكتمال الفكر المسيحي - ، وان الثقافة الألمانية - الوحيدة التي تحسن التفكير في الحياة بمحدود العقل - ، تشهد ان المانيا هي الأمة

المتازة، الأمة المطلقة. وهي لم تنخفض إلا لانها نسيت أنهاها .  
وسوف تمنحها التربية الفلسفية الطاقة على صنع ذلك . أهى خطاباتُ  
مناسبات ؟ سيبتن الخلفُ ان ظروفًا مماثلة في المانيا وفي أماكن أخرى  
ايضاً، سوف تتكرر من الآن فصاعداً .

---

### المراجع

- Johann Gottlieb FICHTE, L'Etat Commercial fermé (1800),  
LFDJ, 1940.  
- Discours à la Nation allemande (1807).  
- Machiavel et autres écrits... 1806 - 1807, Présenté par L. Ferry et  
A. Renaut, Payot, 1981.  
M. Boucher, Le sentiment national en Allemagne, La Colombe,  
1947.

## ب) القومية ووظيفة التاريخ

سبق أن رأينا ان فلسفة التاريخ الهيجلية كانت قد اتخذت من مصير الشعوب والأمم مادةً لميدانها، معتبرةً ان الشعوب والامم بمثابة اشكال صيرورة الروح المتعاقبة جديلاً. وبطريقة مختلفة تماماً، كانت تأملات شاتوبريان الزهدية المتسائلة في مذكرات من وراء القبور (١٨٠٩ - ١٨٤١) عن دلالة ومدى حياة فردية متصلة بمغازات التاريخ واوزاره، وكانت رواياتُ ستندال حيث الخياراتُ الشخصية مطبوعة بلعبة السياسة والحروب حكماً، تشهدُ من الآن فصاعداً على الحضور المحتوم للدولة - الامة بوصفها قوة تفرضُ نفسها على المصائر الفردية والجماعية ...

بيد ان هذا الحضور يتجلى في صورةٍ أدق ايضاً من خلال التحولات التي يعانيتها التاريخُ كعلم. فهذا يترك جانباً الامور السلافية والسياسية؛ ويبدأ في فحص دقيق للمجتمعات، وتطور مؤسساتها وانماط حياتها، وحركاتُ سكانها التي تحرك صيرورتها؛ وينفتح على «المدى الطويل». وفي فرنسا كانت اعمالُ اوغسطين تييري، حكايات العصور المروفينجية (١٨٣٥ - ١٨٤٠) و مبحث ... حول عامة الشعب (١٨٥٠ - ١٨٥١) تنكب على فهم لغز الثورة والنظام المعاصر لـ «صراع الطبقات» من خلال دراسة ماضي المجتمع في فرنسا؛ وفي الوقت نفسه، كان ليوبولد فون رانكه يسعى من خلال دراسة متبحرة للكشف عن جذور الواقع الألماني بالذات، في كتابه تاريخ المانيا في عصر الاصلاح (١٨٣٩ - ١٨٤٧). وكانت الأمور تسير وكان الدولة - الأمة كانت تريد الحصول على ضمانية من خلال اكتشاف ماضيها القريب او البعيد،

المزّم باساليب انتقادية تكفل معرفة موضوعية .

وهذا الصدد تُعتبر أعمال جول ميشليه (١٧٩٨ - ١٨٧٤) نموذجية . فكتابه الضخم تاريخ فرنسا (١٨٣٣ - ١٨٤٦ ، ١٨٥٥ - ١٨٦٧) وكتابه الآخر تاريخ الثورة الفرنسية (١٨٤٧ - ١٨٥٣) ، المبنیان على معلومات غنية جدا والمدعّم بأسلوب متين ، يرميان إلى احياء تركيبة الماضي الحية في الحاضر . ان المؤسسات ، العادات ، الأبطال ، انماط الحياة ، الخيالات الجماعية تحيا كلها في هذه الصفحات التي كان موضوعها ، بالمعنى القوي ، الأمة الفرنسية من حيث انها صنعت ذاتها في تجارب شتى . هل هذا منظور رومانطيسي ؟ بلا ادنى ريب ، لكنها أيضاً وبشكل خاص رغبة قوية في إعمار الاقليم المجرد ، اقليم الدولة ، وجعله مليئاً بالحياة ، دون إخفاء شيء من العورات والاختفاء والتعاسات التي طبعت تلك الرغبة .

من الآن فصاعداً ، بات التاريخُ شأن الأمة ، وبات التاريخيةُ بُعداً من أبعاد الوعي الجماعي . وتبدو معرفة الماضي القومي كوسيلة لتوكيد وحدة المتحد المجتمع في ظل سلطان دولة واحدة . وبينما كانت تتأكد وتتثبت موضوعية هذه المعرفة كانت تتوالد اساطير جديدة ، ادوات جديدة للقوة .

---

## المراجع

L. Febvre, Michelet, 1948.

R. Barthes, Michelet par lui - même, Seuil, 1954.

## ج) من القومية الإحسانية الى أيديولوجية الأمة المحافظة

إن التوجّه المميّز لفكر ميشليه نجدّه، في أشكال مختلفة، لدى الأمم الخاضعة لسيطرة أجنبية. مثال ذلك غيوسيب مازيني (١٨٠٥ - ١٨٧٢) المقاتل لأجل وحدة إيطاليا المحرّرة من النير النمساوي، يتصوّر هذا الكفاح في كتابه التحالف المقدّس بين الشعوب (١٨٤٩)، بوصفه مرحلةً أولى نحو الإخاء العالمي بين شعوب أوروبا؛ وإن شعوراً مماثلاً، تدخل فيه اعتبارات دينية واجتماعية في معظم الأحيان، يوجّه المواطنين البولونيين والهنگاريّين، ويقود الحركات السلافية الرافضة في وقت واحد الخضوع لآل هابسبورغ أو للباب العالي ولوصاية القيصر، وبشكل أعم الرافضة الخضوع لكل أولئك الذين يسترحون من اعلاني ١٧٨٧ و ١٧٨٩ ومن مبدأ السيادة القومية بوصفها سيادة الشعب.

بيد ان الأحداث الأوروبية في الأعوام ١٨٤٨ - ١٨٤٩، وانتكاسة الثورات الديمقراطية و القومية « أكّدت المأزم المزدوج الذي يتهدّد التوازن الأوروبي القائم التحالف المقدّس بين الدول: نزاع في داخل البلدان « المتقدّمة »، ناشئ عن تطور النظام الصناعي وعن مطالب طبقة عمالية كثيرة العدد، بائسة، لكنها متزايدة الوعي لقوتها، تأكّدت تطلعاتها واهدافها الأمية؛ ونزاع بين الدول الأقوى، ذو صلة بالأزمات الاقتصادية التي تضع الدول دائماً في مواجهة بعضها البعض؛ يضاف إلى ذلك المخاطر الحربية التي تشكلها مشاريع التحرّر التي تقوم بها الأمم الأوروبية التي ما تزال في طور التبعية. ان هذا الوضع يشجّع خاصة في فرنسا، وكذلك في المانيا والمملكة المتحدة، على نمو

نمط آخر من انماط القومية يعلنُ انتسابه الى قيم التقليد - العائلة، الأرض، الأجداد - واخلاقية التضحية ونكران الذات والطاعة لاجل الحفاظ على ما هو قائم وللتنديد بالفوضى التي قد تنجم عن كل تغيير غير مراقب بدقة واعتناؤ. هذه القومية رجوعية - بالمعنى الاشتقاقي لكلمة Réactionnaire - ، وهي في فرنسا تندبُ المرحلة البائسة من الثورة، التي افسدت المجرى الطبيعي للتطور.

إن هذا التمجيد للأمة بوصفها جوهر الحياة الجماعية يرتسم أيضاً وطوعياً في تيار الفكر الوضعي والتطوري السائد في ذلك النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ وهو يستندُ إلى العقل والفضائل الكلاسيكية، يتخوفُ من الرومنطيقية التي تؤدي الى المبالغات والشطط. ان الممثل الفرنسي النموذجي جداً لهذه الذهنية هو هيبوليت تين (١٨٢٨ - ١٨٩٣). وان تحليله أصول فرنسا المعاصرة (١٨٧٥ - ١٨٩٣) يضع نفسه في خدمة العلم: فهو يعتبر اعمال البشر بوصفها نتاجات حتمية دقيقة. ويهنيء ناقداً على إلهامه بأن تاريخها هو في الواقع نوع من ببيكولوجيا عوامل التاريخ، ويوضح أن البحث الببيكولوجي ينحصرُ هو ذاته في البحث الفيزيولوجي والكيميائي.

واذا لم تكن الحتمية التي تنظم الامور البشرية ظاهرة، فمرّة ذلك الى كون الاسباب الفاعلة فيها اسباباً معقدة. ومن الممكن مع ذلك ان نوزّعها على ثلاثة عناصر:

- الجنس / العرق: اي مجمل السمات البيولوجية المتوارثة؛

- البيئة / الوسط: التقاليد، المعتقدات، العادات الفكرية،

المؤسسات التي تصنع الأفراد؛

- الحالة الزمنية: اي مجمل الظروف التي تُحدثُ الفعل.

واستناداً إلى هذا المنهج، يفسرُ تين - بكل ما للكلمة يفسر من دقة - الثورة بوصفها نتاجَ قادةٍ ذوي ادمغةٍ مجنونة؛ وفي الذهنية ذاتها، يرفع الى مستوى قوانين استنتاجاتٍ مجردةٍ اجراها انطلاقاً من مجموعة امثلة، ويؤكد فيما يؤكد على وجود مزايا وساماتٍ قومية. ويستخلصُ تعاليم سياسية من هذه البسيكولوجيا التاريخية الحتمية: والدرس الأول والأضمن هو ان الحكم من شؤون المعرفة والعلم وانه من المفيد إقامة نظام يسمح للنخب الكفؤة بحسبان القرارات السليمة، وارساء تربية للسكان تقيهم من استبداد الواحد ومن استبداد الجميع. وان هذا الهاجس بالذات، هاجس الحساب المتكافئ مع الظروف هو الذي يجعله يشك بالقوة المركزية للدولة، وبالاقتراع العام والفترة الشعبية.

مع تين تجمّدت الامة في شبكة تعييناتٍ وتحديدات. ومنذئذٍ صار المهم هو توقّي «الجنون» الذي قد يأتي لتخريب هذه الشبكة من الأسباب والمسببات. وفي نقيض ذلك تماماً، يترأى موقف هذا المعلم الآخر للجمهورية المحافظة، موقف ارنست رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢): إنه باحث، انتقائي سؤاء في المواضيع ام في طرق المحاججة، ومؤرخٌ ذو تبحرٍ علمي كبير، مرشدٌ علني في بعض الأحيان، وهو يحبُّ اللطائف والدقائق ولا يرفض تمييز آرائه ونظراته. ولكنّه يتشارك مع تين في فكرة تقول من الآن فصاعداً صار العلم الوضعي يشغلُ المكانة التي كان الدين يشغلها في الماضي، وهو يسلطُ الأضواء على الأخلاق. كما انه يشاطره نفوراً عميقاً من الجمهور ومن كل السياسات التي تعتمد على الديمقراطية المباشرة. فهو يخشى، مثله، من انحطاط فرنسا - الذي كانت نكسة ١٨٧٠ من أعراضه - وينادي بتلك النفس. وفي هذا المنظور، ينتظم وعظهُ

الأخلاقي حول موضوع الأمة من حيث هي مبدأً روحي (خطاب  
١٨٨٢) بوصفها نفسُ الاقليم، الذي يجب ان يكون بقاؤه وازدهاره  
غايةً جميع الإيرادات ...

هناك صورة أخرى للوطن ترتسمُ إذن، صورة ستشرفُ اليمينَ،  
من باريس Barrés إلى مورّاس Maurras وورثة «العمل الفرنسي» .  
فهذا اليمين يعتبر نفسه - بسبب ثقافته واصوله وخياراته - كأنّه  
النخبة المؤمنة على جوهر الأمة الارفع: فهو يمينٌ معادٍ للاجانب،  
ومعادٍ كلياً للديمقراطية، ويحكم بالإسلوب نفسه على البربري الاجنبي  
وعلى الشعب الجاهل . وان قضية دريغوس (١٨٩٤ - ١٨٩٥)  
ستساعده على توكيد ذاته عنصرياً .

---

### المراجع

Hyppolite TAINÉ (1828 - 1893), Les origines de la France con-  
temporaine (1875 - 1893), extraits, Hachette, 1947.

Ernest RENAN (1823-1892), Œuvres complètes, Calmann -  
Lévy, 1947.

R. Girardet, Le nationalisme français (1871 - 1914), A. Colin, coll.  
«U», 1966.



## د) مذاهبُ التوسع القومي والأمبريالية

في كل الأحوال، عما قريب سيتلاقى اليمينُ والوسطُ واليسارُ في فرنسا لإسناد ودعم المشروع الاستعماري، القائم باسم حقوق وواجبات أمة اعطت الدليل على فضائلها الحضارية. فاحتفظ كل حزبٍ لنفسه بإدارة هذا الدليل وتوجيهه على منواله.

حقاً، كان المنافسُ البريطاني، الأمة البريطانية المنافسة قد فتحت السبيل الواسع في هذا الميدان. وكان التوسع التجاري الانكليزي قد تطوّر بعد ١٨١٥ تطوراً واسعاً جداً؛ لكنه كان ما يزال في مجمله من شأن الشركات الخاصة وكانت الحكومات الليبرالية تعتمد مبدأ عدم التدخل في ما وراء البحار الا في حال الضرورة المطلقة. فمنذ النصف الثاني من القرن، غدت هذه الضرورة هي القانون تقريباً؛ وشيئاً فشيئاً قامت حول موضوع الحفاظ على المواصلات البحرية الحرة ايدولوجية العظمة القومية، جنباً الى جنب مع ممارسة تدخلية. وتحوّل الموضوع التقليدي للتوسع الحرّ إلى واجب قومي، وكان للوزير الأول المحافظ ديزرائيلي مأسرة تحديد غايته: تكوين امبراطورية استعمارية.

لم يتكون اي مفهوم سياسي، بالمعنى الدقيق للكلمة، لإضفاء الشرعية على سياسة كهذه. لكن الفكر الانكليزي عانى تحولاً له دلالة: ففي مواجهة التجريبية والنفعية وقف عقائدتون من ابرهزم بكل تأكيد توماس كارليل (١٧٩٥ - ١٨٨١). وهذا يمجّد الأبطال الذين صنعوا التاريخ، ويشدّد على محاسن السلطة والفضيلة، ويدين حب السهولة والسعي وراء الربح ويطوّر مثالية اخلاقية وتنبؤية. وتتجلى خلف هذا التبشير الامنية بقيام دولة قوية، قيام

جيش بطولي وغازٍ وقيام أمةٍ مكرّسةٍ بكلّيتها لعظمة رسالتها الحضارية .

الشرفُ والمصلحة: سيقدم اشخاص روايات روديارد كيلينغ امثلةً على هذه الحكمة. فمن الجانب الآخر للأطلسي، وعلى مثال المستعمر الحامل « عبء الانسان الأبيض »، تردّ الميثولوجيا الاميركية الشمالية « الحدودية » - حدود الحضارة المندفعة دون انقطاع نحو الغرب بقوةٍ معمرين قويمين، هم على طريقتهم رسل حقوق الانسان، واستغلال المناجم، والزراعة وبنديّة وينشستر. ان رواد فار - وست يطبقون عفويّاً نظرية المجال الحيوي. والحال، فإن هذه النظرية حظيت في القارة الأوروبية بتطورٍ مثلث بالعواقب والنتائج.

بينما كان بسمارك يبذل قصاره ليصنع الرايخ الثاني، ويعيد بناء وحدة المانيا القومية، كان ثمة مؤرّخون (مثل هـ. فون تريتشك) واقتصاديون (مثل فريدريك ليست) وفنّانون يضعون، في ذكرى الامبراطورية المقدّسة والفرسان التيتونيين، تصوّراً عنصرياً علانية للشعب وللدولة الألمانية. لقد هبطت الميتافيزيقيا الفيختية على الأرض، موسومةً بسمة معارضة لتلك التي اتسمت بها في بداية القرن. لأنّ المطلوب هذه المرّة الغزو لاجل توفير الأقاليم للعرق المتفوّق، الأقاليم المناسبة لتفوّقه. وفي آخر القرن ظهر على التوالي في ١٨٩٧ و ١٨٩٩، كتابان ينظمان ويمتهجان هذه الذهنية الجغرافية السياسية لفريدريك راتزل (١٨٤٤ - ١٩٠٤)، الذي يعمل على وضع اساس موضوعي لسياسة التوسع الألماني، وأسس القرن التاسع عشر لهوستون ستيرت شامبرلان (١٨٥٥ - ١٩٢٧) الذي يحاجج ليرهن على ان العرق الالمانى، المتطهر من حشالاته والمتحرّر من

التأثيرات اللاتينية، السلافية، اليهودية التي تخالطه وتضيقه، يمتلكُ مناعة طبيعية يفترضُ فيها ان تساعده على تحقيق مُثل الإنسانية في كل المجالات .

صارت القومية عنصراً مكوّناً لقوة الدولة . وان الموضوعات التي تتضمنها: وحدة الاقليم، وحدة الشعب، وحدة الإرادة الخ، تنتجُ بكل سهولة بياناً. تستولي عليها الحكوماتُ الاستبدادية . لكن، منذ بيل Bill ١٦٨٩، أكدت الدولة الحديثة إرادتها في الدفاع عن مبدأ الحريّات . ومن المفيد ان نفحصَ كيف يحقُّ المفهومُ الليبرالي للسلطة - المتنازع او المتواطىء مع القوميات - وكيف يضمني الشرعية على هذا المبدأ .

---

## المراجع

Charles Andler, Les origines du pangermanisme (1800 - 1888), Couard, 1915; Le pangermanisme philosophique (1800 - 1914), ibid., 1917; Elie Halévy, Histoire du peuple anglais. Les impérialistes au pouvoir (1895 - 1905), Hachette, 1926; R. Delavignette, Ch. - A. Julien, Les constructeurs de la France d'outre - mer, Corrèa, 1945; R. Girardet, L'idée coloniale en France de 1871 à 1962, La Table ronde, 1972.

### ٣ / الليبرالية السياسية

في القرن التاسع عشر، وفي كل مكان تقريباً تكوّنت الدولة - الأمة، من حيث النسق الداخلي، في دولة ليبرالية، حرّة: وكانت الليبرالية السياسية هي فلسفتها السائدة. وترمي المفاهيم الليبرالية السائدة إلى حلٍ جوهري لـ «القضية السياسية»، المقصود بها جوهرياً قضية علاقات الفرد والدولة. ومهما يَكُنْ تنوع تلك المذاهب والعقائد «حسب العصور، حسب البلدان، حسب الميول في عصر واحد وفي بلد واحد» (راجع جان توشار، تاريخ الافكار السياسية، جزءان، PUF، ١٩٥٩، وطبعة جديدة)، فسوف نقفُ عند شاغلين اساسيين إثنين: لا بد للفرد من ان يحظى بحماية الدولة والجهاير معاً؛ وبالتالي لا بد من ايجاد الآليات المؤسسية الكفيلة باجتناّب هذا الخطر المزدوج.

بوجهٍ عام، ستميّزُ بين نمطين من الحلول: احدهما، متفائل نسبياً، يعتبرُ ان تطبيق بعض «الوصفات» المؤسسية يمكنه تخليص الفرد من الاستبداد، وذلك بإضعاف سلطة الدولة وبالحؤول دون حلول ديمقراطية جماهيرية؛ وهذا، على سبيل المثال البالغ الدلالة، هو الحل الذي سعى وراءه بنجامين كونستانت (١٧٦٧ - ١٨٣٠)؛ وثانيهما، متشائم بشكل واضح تماماً، يعتبر ان حلول الديمقراطية محتوم

ويسعى لاستجلاء مناهج وطرائق لا ترمي الى الحيلولة، بل ترمي إلى مجانبة فائض الاستبداد الذي يخشى ان يسببه مثلُ هذه الحلول؛ ولا ريب ان الفضل يعودُ الى الكسي دي توكفيل (١٨٠٥ - ١٨٥٩) في تمثيل هذا الحل الثاني على افضل وجه .

### أ) بنجامين كونستانت الليبرالية في مواجهة الديمقراطية

لا يمكن التوكيدُ بطريقة اوضح على ان الفرد هو المبدأ الأول وانه ينبغي الدفاعُ عنه على صعيدين :

« طيلة اربعين عاماً دافعتُ عن المبدأ ذاته، الحرية في كل شيء في الدين، في الأدب، في الفلسفة، في الصناعة، في السياسة، وأعني بالحرية انتصار الفردانية سواء على السلطة التي تريد ان تحكم بالاستبداد، ام على الجماهير التي تطالب بحق استعباد الأقلية » . (Mélanges, 1829)

لا يستطيع المحدثون الا ان يشعروا بالنفور تجاه هذا المفهوم، لان المحدث يرى ان حرية المرء، « معناها حقُ كل فرد في عدم الخضوع لغير القوانين، وعدم ايقافه ولا اعتقاله ولا اعدامه ولا إساءة معاملته بأية طريقة كانت، نتيجة الارادة العشوائية عند فرد او عدّة أفراد. ومعناها حق كل فرد بالتعبير عن رأيه، واختيار صنعته وممارستها؛ وحيازة الملكية والإفراط في استعمالها، والذهاب والعودة بدون الحصول على اذن

غايةُ المجتمع السياسي ليست المساواة؛ فهذه تندمجُ مع مفهوم قديم للحرية، شرعي في نظر القدماء، لكنّه غير مفيد وخطير في نظر المحدثين المأخوذيين بـ « الميتافيزيقيا الخالدة للعقد الاجتماعي ». لان الحرية، بنظر القديم، تكمنُ في : « ممارسة جماعية لكن مباشرة لعدة أطراف من السيادة بكاملها، وتقرير الحرب والسلام في الساحة العامة، وعقد معاهدات تحالف مع الاجانب، والتصويت على القوانين،

بذلك وبدون ان يقَدِّم دليلاً على دوافعه واعماله . انها بالنسبة الى كل فرد حقّه في الاجتماع بأخرين إما للتعاون معهم حول مصالحه، واما للتبشير بالعبادة التي يفضّلها هو وشركاؤه، واما فقط ليملاً أيامه وساعاته بطريقة اكثر تطابقاً مع نزعاته واهوائه . واخيراً، هي حقّ كل امرئ في التأثير على تدبير الحكم إما بتعيين جميع او بعض الموظفين، واما بالتمثيلات، والاعتراضات والطلبات التي تكون السلطة مجبرة نسبياً على أخذها بعين الاعتبار .»

(المصدر السابق).

واصدار الاحكام، والنظر في حسابات وافعال وادارة القضاة... لكن في الوقت نفسه الذي تتعَيَّن فيه ما كان الأقدمون يسمّونه الحرية، كانوا يعتقدون انه لا تتوافق مع هذه الحرية الجماعية العبودية الكاملة للفرد تجاه سلطة المجموع... (بحيث ان) الفرد، السيد تقريباً في الامور العامة عند القدماء، هو عبد في كل علاقته الخاصة...»

(De la liberté des Anciens comparée à la liberté des Modernes, 1819)

(حرية القدماء بالمقارنة مع حرية المحدثين، ١٨١٩)

ويشدّد بنجامين كونستانت على هذا التعارض الحاسم :

كانت غاية القدماء تقسيم السلطة الاجتماعية بين المواطنين في وطن واحد . كان ذلك هو ما يسمّونه الحرية .  
وان غاية المحدثين هي الأمن في المتع الخاصة؛ وهم يطلقون اسم الحرية على الضمانات التي توفرها المؤسسات لهذه المتع .

منذئذٍ، تعتبر المسألة السياسية الحديثة مطروحة في حدود ممارسة السلطة أقل مما هي مطروحة في حدود الشرعية . أسيدّ هو الشعب؟ يوافق كونستانت، اذا أردنا كبندي اسلوبي . فماذا يهّم الفرد القول

بالسيادة الشعبية، الملكية او سواها . ففي الواقع، « عند المحدثين، الفردُ المستقل في حياته الخاصة ليس سيداً الا في الظاهر، وذلك حتى في اكثر الدول تحرراً ». وهذا المظهر يكفيه منذ ان تكون سلطةُ الدولة محدودة. شعبية أم غير شعبية، فالسيادة الشرعية الوحيدة تكون شرعية محدودة: لأنه « لا توجد أية سلطة على الأرض غير محدودة»، لأن « المواطنين لهم حقوق فردية مستقلة عن كل سلطة اجتماعية أو سياسية وكل سلطة تنتهك هذه الحقوق تغدو غير شرعية ». ان لوك ضد روسو الذي يعتبر عقده الاجتماعي ارهبَ « مساعد لكل انواع الاستبداد»، هو الذي يجهل « انه حيث يبدأ الاستقلالُ والوجودُ الفردي يتوقفُ حكم السيادة » و« ان موافقة الأكثرية لا يكفي قطعاً في كل الاحوال لإضفاء الشرعية على افعالها ».

ان انتصار الفردية يسير جنباً الى جنب مع ضعف السلطة الدولانية، الممارسة بتحفظ في كل المجالات: « فتقدم الحضارة، والتغيرات التي تحدثها العصور تأمر السلطة باحترام للعادات والعواطف واستقلال الافراد. وعليها ان تضع فوق هذه المواضيع كلها يداً اكثر حكمة ولطفاً ». ان بنجامين كونستانت يجاربُ في المجال الاقتصادي والاجتماعي كما في المجالات الأخرى في سبيل الحرية الصحافية بشكل رائع (« المراقبون هم بالنسبة إلى الفكر بمثابة الجواسيس بالنسبة إلى البراءة ») وينادي بالتسامح في الموضوع الديني (« الأمرُ بالنسبة الى الدين مثل الطرقات الكبرى: انني احب ان تصونها الدولة شرط ان تترك لكل فرد حق تفضيل الطرقات »).

كذلك هل يجب ايجاد نظام يساعد على الدمج بين مزايا الحرية

والسيادة الحديثة هذه ؟ ان النظام الأفضل هو ذلك النظام الذي تقوم عليه ثقة كونستانت، النظام التمثيلي :

« ليس النظام التمثيلي بشيء آخر سوى التنظيم الذي تستطيع أمة بواسطته ان تكلف بعض الأفراد بما لا تريد ان تقوم به هي ذاتها . ان الأفراد الفقراء يقومون بذاتهم بشؤونهم؛ والناس الاغنياء يتخذون وكلاء وأخواناً إنه تاريخ الأمم القديمة والأمم الحديثة . »

من الواضح أنه نظام لا يتضمن أي انتداب زجري، لكنه يقوم على وكالة « بيضاء » تُعطى لعدد معين من الناس « من قبل جمهور الشعب » الذي يريد أن يدافع عن مصالحه لكنه لا يملك الوقت للدفاع عنها بذاته، فمتمعه الخاصة تهمة أكثر .

ان نظاماً كهذا يتضمن منطقياً، في نظر بنجامين كونستانت، إدانة لكل شكل من أشكال الاقتراع العام: فالاقتراع يجب أن يكون محصوراً . وفي خط سبب واعتباراته، يطور بنجامين كونستانت حيلة ساذجة: الشرط الضروري للممارسة السياسية هو الترفيه، المتعة، لأن الترفيه ضروري لكسب الأنوار؛ والحال، أن الملكية وحدها توفر هذه المتعة بالطبع « ان الملكية وحدها تجعل الناس قادرين على ممارسة الحقوق السياسية . فلتتضافر المعرفة والسلطة، وعندئذ تقوم القضية السياسية، تلقائياً بمحو القضية الاجتماعية :

« لا اريد توجيه اي لوم الى الطبقة الكادحة . . . لكن اولئك الذين يبقوهم الفقر في حالة من التبعية الابدية ويحكم عليهم بالاشغال اليومية، ليسوا اكثر تنوراً من الأولاد ولا أكثر اهتماماً من الغرباء بازدهار قومي لا يعرفون عناصره ولا يشاركون في فوائده ومنافعه إلا



مداورة...». «اذن من الممتنع منحهم حقوقاً سياسية . سوف تساعد  
حتماً على غزو الملكية . وسوف يسرون في هذه الطريق غير المنتظمة ،  
بدلاً من السير في الطريق الطبيعية ، طريق العمل : وسوف يكون ذلك  
مصدر فساد لهم ، ومصدر خوض للدولة ...» .

يبقى تأمين توزيع السلطات في القمّة . ان بنجامين كونستانت  
يسير في خطى مونتسكيو لكنه يضيف مساهمةً أصيلة : ليس من شأن  
السلطة الملكية سوى ولاية الحكم ، اما الحكم الفعلي فيتولاه الوزراء ؛  
فالملك الدستوري هو « سلطة محايدة » ، كافل لحدود السيادة ، وبالتالي  
يكون الامير :

« كائناً على حدة ، فوق اختلافات الرأي ، لا هم له سوى الحفاظ  
على الأمن وصون الحرية ، ولا يمكنه ابدأ الدخول في الوضع العام ،  
وهو بالتالي بعيد عن كل الأهواء التي يولدها هذا الوضع ، وعن كل  
تلك التي يغذيها أفقُ الدخول فيها تغذية متواصلة في حالة الفاعلين  
المزودين بقوةٍ وقتيةٍ » .

---

## المراجع

Benjamin CONSTANT (1767 - 1830), De l'esprit de conquête et d'usurpation (1814); Principes de politique (1815); Réflexions sur les constitutions et les garanties (1814 - 1818); De la responsabilité des ministres (1814 - 1818); De la liberté des anciens comparée à celle des modernes (1815).

De la liberté chez les modernes, Textes choisis et présentés par Marcel Gauchet, Pluriel, Poche, 1980.

## ب) الكسي دي توكفيل: الديمقراطية الحرّة

اكتشف توكفيل الديمقراطية في اميركا. وربما يكمن في ذلك اصل تحليلاته الخارقة والمبدعة كما يكمنُ ايضاً أصل حدودها. زد على ذلك ان تفسير مؤلفاته يطرح عدداً معيناً من الصعوبات المنهجية الطرائقية، اوضحها ريمون آرون ايضاحاً كاملاً (راجع بوجه خاص مراحل الفكر الاجتماعي، غالبار، باريس ١٩٦٧).

وعليه، إذا قمنا بدمج بعض الفصول من كتابه حول الديمقراطية في اميركا، حيث يرسم صورة مجتمع خاص، المجتمع الاميركي، ومن كتابه النظام القديم والثورة حيث يحاول تحليل ازمة تاريخية، الثورة الفرنسية، أدركنا انه يقومُ بتكوين «غط»، المجتمع الديمقراطي، تُستخلصُ منه الاتجاهات الممكنة في المجتمع المقبل. لكن بما ان السمات البنوية للمجتمع الديمقراطي يمكنها ان يكون بعضها متصلاً بخواص المجتمع الأميركي وبعضها الآخر مستخرج من جوهر كل مجتمع ديمقراطي، فإن شكاً يحوُمُ حول درجة تعميم الإجابات الصادرة عن توكفيل، التي تبدو تارة منتسبة إلى الهوى والميل، وتارة منتسبة الى النظام البديل. فعندما يتخيّر توكفيل بكل وضوح ويقف امام البديل، اما ان يكون المجتمع الديمقراطي استبدادياً، واما ان يكون ليبرالياً، فإن النموذج الاميركي الذي يلهمه يمنعه بدون شك ان يتخيل الطريقة الاثمائية الديمقراطية الهشة، لكن الأصلية، الخاصة بالمجتمعات الاوروبية.

مهما يكن الأمر، فان تفوّق توكفيل على بنجامين كونستانت ومجل الليبراليين في عصره إنما يكمنُ في طرحه الواقعة الديمقراطية

ذاتها بوصفها واقعة محتومة ، لا رجوع عنها :

« هناك ثورة ديمقراطية عظيمة تحدثُ بين ظهرانيها ؛ الجميع يرونها ، لكن الجميع لا يحكمون عليها بالطريقة نفسها . فالبعض يعتبرها كشيء جديد ويتخذونها حادثاً عارضاً ، وهم ما يزالون يأملون في ايقافها ؛ في حين أنّ آخرين يرونها لا تُقاومُ ، لانها تبدو لهم كأنها الواقعة الأشد تواسلاً ، الظاهرة الأقدم والأكثر ديمومةً التي عرُفت في التاريخ ، ( حول الديمقراطية في اميركا ) .

لكن لا مفر من التوضيح فوراً أن توكفيل يرى ( وفي هذا تكمنُ اصلته الكاملة ) ان هذه الواقعة الديمقراطية تتحدّدُ انطلاقاً من مفهوم المساواة :

« ان التطور التدريجي لمساواة الظروف هو بالتالي حدث رحائي ، فهو يتمتّع بمزاياه الاساسية : انه تطور شمولي ، مديد ، وهو ينفلت كل يوم من القوّة البشرية ؛ وتخدمه كل الأحداث مثلما يخدمه البشرُ كافةً .

في الولايات المتحدة ، يقترن هذا التطور لمساواة الظروف / تكافؤ الفرص بأليات الحرية السياسية . ومثال ذلك ان الاميركيين نجحوا في إقامة المؤسسات العينية للسيادة الشعبية التي لم تحاول ايةً ارسقاطية ان تكبح جماحها . صحيح انه غالباً ما تمّ اختيار نظام ضريبة حق الانتخاب ؛ لكن خلافاً لبنجامين كونستانت ، لم ير توكفيل في ذلك سوى مرحلة في اتجاه السيادة الشعبية : « عندما يبدأ شعبٌ ما بملاسة حق الانتخاب على اساس ضريبي فمن الممكن التوقع بانه سيصل في امد طويل نسبياً الى جعل هذا الحق يتلاشى كلياً . هذه احدى القواعد الاكثر ثباتاً التي توجه المجتمعات ... . لكن المهم هو ان السيادة الشعبية تظهرُ كمؤسسة عينية ، وليس كما في اوربا ، كأنها وهم خطير .

« الإرادة الوطنية هي إحدى الكلمات التي اساء استعمالها الى ابعد الحدود المتآمرين والمستبدون في كل العصور. فقد رأى البعضُ التعبير عنها في الانتخابات الناجزة لبعض عمال السلطة؛ ورأى البعض الآخر تعبيرها في اصوات أقلية مستفيدة او متخوفة؛ وحتى ان هناك من اكتشفها مُصاغمة وجاهرة في صمت الشعوب وظنوا انه من واقعة الانتقاد يتولّد حقّهم في القيادة. »

يضيفُ الاميركيون الى مؤسسات السيادة الشعبية العينية، فضلاً آخر: هو فضل الدستور الاتحادي، الذي يسمحُ بالجمع بين مآثر الأمم العظمى والصغرى: « فالاتحاد حرّ وسعيد كأمة صغرى، ومجيد وقوي كأمة عظمى. »

كما ان توكفيل يلحّ على العواقب الايجابية لحرية التجمع اللامحدودة، الحرية السياسية والمدنية:

« عندما سمعت لأول مرة في الولايات المتحدة ان مائة الف انسان التزموا علناً بعدم استعمال المشروبات الروحية القوية، بدا لي الأمر طريفاً مسلياً اكثر منه جدياً، ولم أرَ تماماً بادی الأمر لماذا هؤلاء المواطنين المعتدلون جداً ما كانوا يكتفون بشرب الماء داخل أسرهم. وفي النهاية ادركت الأمر... وفهمت انهم كانوا قد تصرّفوا على هذا النحو بالتحديد مثل سيّد عظيم يرتدي ملابس متواضعة جداً حتى يوحي للمواطنين البسطاء ازدياء الفخامة والأبهة. والحال، في البلدان الديمقراطية تكون التجمعات قادرة على كبح النتائج المشؤومة لتكافؤ الفرص دون السعي وراء اية معاكسة لتطور هذه المساواة: « فهذه الجمعيات عند الشعوب الديمقراطية هي التي يجدرُ بها ان تأخذ مكان الخاصة الأقوياء الذين ازالته مساواة الظروف. »

ويعدّدُ توكفيلُ ويحلّلُ كميةً من السمات الخاصة بالمؤسسات

والعادات الأميركية التي بدت له جميعها وكأنها تسير في هذا الاتجاه  
عينه: اتجاه الجمع والاقتران بين مساواة الظروف والحرية .

إذا كان تطور الديمقراطية في أوروبا لم يتوصل إلى المرحلة ذاتها،  
فهذا لا يعني أنه غير محتوم . ويبحث توكفيل عن أسباب ذلك، لا سيما  
بالنسبة إلى فرنسا، في تاريخ النظام القديم والثورة . فإذا تطورت  
الواقعة الديمقراطية فيها تطوراً تشنجياً ومتناقضاً، فلا بد من أن تُرى  
فيها بشكل رئيسي نتائج المركز الإدارية وتقسيم الطبقات اللذين أديا  
إلى قيام مؤسسات عاجزة عن هذا الجمع بين الحرية والمساواة .

وفي معرض محاكمته للثورة في أوروبا، يضع توكفيل ملفاً إتهامياً  
قاسياً ضد ملكية النظام القديم . وعليه فإن المركز التي تصطبغ  
بألوان الثورة هي أولاً من إنجاز النظام القديم . ويصف توكفيل بنفاذ  
عجيب، أواليات الوصاية الإدارية ( « إذا كانت هذه الكلمة لم تولد  
بعد بكل قوتها، فإن الشيء كان موجوداً على الأقل » )، والعدل  
الإداري الذي يفرض ضمان الموظفين بفضل سلطان التذكير بمجالس  
الملك، والمركز الحضري، ويلج على ولادة هذه البيروقراطية الرائعة  
من خلال المديوين والمعتمدين . وباختصار،

« إذا كانت المركز لم تُمث في الثورة، فذلك لأنها كانت هي ذاتها  
بداية تلك الثورة وعلامتها ... » .

يضاف إلى ذلك أن الاستقرارية الأوروبية لم تفهم شيئاً  
من حتمية الواقعة الديمقراطية، وإنما سعت لمناهضتها من خلال  
تكوين ذاتها في « طبقة مغلقة » غير قادرة على امتيازاتها وقادرة  
فقط على زيادة هياج الطبقات الأخرى المكونة بدورها من  
جماعات نقابية منفصلة ومنكمشة على ذاتها . ويلاحظ توكفيل

اننا نشهد « نوعاً من الفردانية الجماعية التي كانت تهيم النفوس  
للفرادة الحقيقية التي نعرفها » ، وفي نهاية المطاف « كان انقسام  
الطبقات جريمة الملكية القديمة وصار فيما بعد عذرها » .

ان الثورة لم تقم بغير تشديد هذا الاقتران المستورد من  
النظام القديم ، الاقتران بين الديمقراطية وغياب الحرية السياسية ،  
فعمّمته على مجمل العادات ، بحيث أن الديمقراطية اذا كانت في  
الولايات المتحدة نظام حرية ، فهي نظام عبودية في اوروبا .

فيما يتعدى هذا الاستنتاج ، يتحفظُ توكفيل كثيراً في ابداء  
رغبته في مكافحة الواقعة الديمقراطية الاوروبية . فهنا كما في  
اي مكان آخر ، « الرغبة في وقف الديمقراطية ربما تبدو بمثابة  
الكفاح ضد الاله ذاته » . وعلى العكس يجب السعي لـ « تعليم  
الديمقراطية » ، فلا بد من « علم سياسي جديد لعالم جديد تماماً »  
( حول الديمقراطية في اميركا ) .

كظاهرة حتمية ، تكافؤ الفرص يعرّضُ لمخاطر محسومة .  
ويؤكد توكفيل لكنني « لا اعتقد انها عصية على التخطي » ،  
لأن

« الأمم في ايمانها لا يمكنها ان تتقبل بان لا تكون الفرص متكافئة  
في داخلها ، ولكن عليها يتوقف سيرُ التكافؤ نحو العبودية او الحرية ،  
نحو الأنوار او البربرية ، نحو الازدهار او البؤس » .

ففي الواقع ، ومهما قيل في ذلك ، يبقى تفاؤلُ توكفيل شديد  
الانضباط . فالعلاجات التي يقترحها على معاصريه لكي يعضوا في  
اتجاه ديمقراطي « حرّة » ، انما هي مستخلصة من التجربة الأميركية .

وعليه، فإنه يلجأ بشكل خاص على ضرورة إتمام سلطة قضائية قوية ومستقلة، وتنشيط تكوين جمعيات شتى او ايضاً وبوجه خاص البحث بكل الوسائل عن لا مركزية فعّالة:

« في الاجتماع تكمن قوة الشعوب الحرة. والمؤسسات الإبلافية، العامية هي بالنسبة إلى الحرية بمثابة المدارس الابتدائية بالنسبة إلى العلم... فبدون مؤسسات عامية، يمكن للأمة ان تعطي حكومة حرة، لكنها لا تملك روح الحرية.»

وتبدو العبرة لا يمكن تجاوزها بالنسبة إلى الأزمنة الحديثة:

« وانا اقول انه لمكافحة الشرور التي يمكن للمساواة ان تنتجها، لا يوجد سوى علاج فعّال واحد، إنه علاج الحرية السياسية.»

لكن، وهذا في آن واحد هو التباس كل تحليل توكفيل وغناه، يبدو تماماً ان شروط نمو المساواة بالذات هي التي تسهم في تقويض شروط الحرية السياسية. ولدى قراءته سنكون عندئذ مقتنعين بشكل قوي جداً بان الديمقراطية ستكون استبدادية.

ان الفردانية والمادية تميزان المجتمع الديمقراطي الحديث وتكونان سرير السلطة الاستبدادية. فالمركزة تأخذ في الازدياد والاضطراد والثورة الصناعية تزيد من تدخل الدولة. هنا ايضاً نظرات توكفيل اشد وضوحاً وتشاؤماً من آراء كونستانت: فالملكية الصناعية تؤدي إلى ولادة طبقة تحتاج، اكثر من سواها، إلى ان تكون «مراقبة، منتظمة، ومحتوية»، وبالتالي لا مفر من ان «تزداد معها صلاحيات الحكم»، ان الصناعة «تجلب معها الاستبداد، وهو ينتشر بالطبع على قدر ما يتطور». ان التدخل الاقتصادي لا يكفي: «فالدولة تمضي إلى الانشغال بالاحسان والدين اللذين تدفع لجهازهما الوظيفي،

وتكافء رهبانها، وهي لا تراقبهم فقط من ناحية التنظيم، ولكن بما ان المجال الزمني يكون أحياناً صعب التمايز عن المجال الروحي، فإنها تتدخل في المعتقد وبذلك تراقب حتى اعماق نفس كل إنسان» .

وبقدر ما تتساوى الظروف وتكافأ، « يبدو الأفراد أصغر والمجتمع أكبر»: « ان وحدة قواعد المجتمع، كلية حضوره، وقوة السلطان الاجتماعي ووحدة اشكال احكامه، تشكل كلها السمة المميزة لكل الانظمة السياسية الناشئة في ايامنا» .

ومع ذلك يمكن للديمقراطية مجانبة الاستبداد بقدر ما تكون الواقعة المساواتية غير ناتجة عن هوى: حاسي، لا يمكن إشباعه. فمن الآن وصاعداً، الشعوب الديمقراطية:

« تنشء المساواة في الحرية، واذا كانت لا تستطيع نيلها، فهي تنشء المساواة ايضاً في العبودية. وهي ستتألم من الفقر، الإذلال، البربرية، لكنها لن تتذمر من الارستقراطية» .

ويعرض توكفيل بذكاء كبير مقومات تحالف تنازعي ما بين الحرية والمساواة:

« كانوا ينشدون ان يكونوا أحراراً لكي يتمكنوا من ان يكونوا متساوين وبقدر ما كانت المساواة تقوم اكثر بفضل الحرية وعونها، كانت تجعل حريتهم اصعب» .

فما هي فرصهم للخروج من هذا المأزق التاريخي؟



## المراجع

Alexis de TOCQUEVILLE (1805 - 1859), Œuvres complètes sous la direction de John - Peter Mayer, Gallimard, 1951 - 1978, 18 Vol. Paris.

- De la démocratie en Amérique (1835), Gallimard, coll. «Idées», 1968.

- L'Ancien Régime et la Révolution (1856), Gallimard, coll. «Idées», 1975.

R. Aron, Dix - huit leçons sur la société industrielle, Gallimard, coll. «Idées», 1962.



# الفصل الرابع

## الدولة - المجتمع

- ١ / العلم كأداة والطبيعة كنموذج للنسق الاجتماعي
- (أ) تحولات النفعيّة (من بنّام إلى ستوارت ميل) .
- (ب) الفكرُ الوضعي: علم المجتمع كأداة وضمانة للتقدّم في النظام (اوغيست كومت) .
- (ج) المذهبية التطوريّة: منظومة هربرت سبنسر .

- ٢ / ماركسيّة ماركس وأنجلز
- (أ) من نقد الدولة البورجوازية الى تحديد النظرة المادية .
- (ب) من « مكاتب التراسل الشيوعي » الى نقد الاقتصاد السياسي .
- (ج) نقد الاقتصاد السياسي: الرأسمال كأساس للمجتمع البورجوازي .
- (د) من البيان الشيوعي الى تأسيس « الجمعية الدولية للشغيلة » وحلّها .

- ٣ / الاشتراكيون الطوباويون
- (أ) الاشتراكية والطوبى .

ب) أغنية إلى فورييه .

٤ / المجتمع خارج الدولة: من ماكس ستيرنر الى النقابية  
الفضوية

أ) الفردانية ومفارقات العدمية: من ماكس ستيرنر إلى  
نيتشايث .

ب) القدرة السياسية عند الطبقات العمالية في نظر برودون .

ج) من فضوية باكونين الإباحية إلى النقابية الفضوية .

إن توطّد الدولة - الأمة على امتداد القرن التاسع عشر لم يطرح فقط قضايا من النوع المؤسسي والحكومي . ففي الوقت الذي توطّد فيه هذا الشكل السياسي المتضمّن من حيث مبدئه الفصل في درجات شتى، بين المراتب السلطانيّة والمجتمع الأهلي، فإن هذا الشكل المستقل من حيث تطوره طرح على هذه المراتب مسائل خطيرة وحرّك مشاريع تذهب إلى حد الاجتماعيّة - قضيّة العدالة التوزيعيّة، توزيع الثروات، (ومن ثمّ إنتاحها) - صارت أكثر فأكثر قضية سياسية مباشرة.

لكن لم يعد المطلوب، كما كان يتصور آدم سميث (راجع الفصل الثاني)، تعيين نمط الحكم الذي يدبّر الازدهار الحرّ للاقتصاد؛ فقريباً وبسرعة أخذت تتجلّى آفاق جرت فيها المحاولات للوصول بين النسق الاقتصادي والنسق السياسي، وتأمير الشافي على الأول. لأن النسق السياسي عانى تحولات عميقة: فقد تكوّنت نخبة جديدة، وتبدّلت الأواصر الاجتماعيّة وفقاً لوتيرة توسّع الصناعة والمبادلات التجاريّة، وتشكلت طبقة اجتماعية كبيرة - بروليتارية المدن - تعيش في ظروف

بأئسة في معظم الأحيان، وتعاني من متاعب المعامل، وتزدادُ وعياً للاستغلال الذي هي صحته، ومن ثم حُبلى بالشورات التي تعرّض السلام الأهلي للخطر. والعلم الاقتصادي ذاته فَقَدَ التفاؤل الذي كان يحركه: فهو مع سيسموندي، مثلاً، يُنددُ بمساوىء التصنيع ومخاطر أزمات فائض الانتاج (أسس جديدة للاقتصاد السياسي، ١٨١٩).

إذا كان الأمر كذلك، أليس من الواجب أن نحاول النظر في مسألة التنظيم الاجتماعي انطلاقاً من المجتمع ذاته؟ أليس من المناسب، نظراً لأن المجتمع انقلب رأساً على عقب، أن نسعى لبناء السلطة التي تتوافق مع هذا التبدل؟ إن هذا التوجّه الفكري استثار أربعة أنماط من المفاهيم، شديدة الاختلاف من نتائجها السياسية، نظراً لأنّ كلاً منها يتميز بالطريقة التي يكتنّه بها التغير الأكبر في القرن التاسع عشر: من سان - سيمون وكومت، الذي يصوّر دولةً قويةً مولجةً بضمان التقدم في النظام، الى باكونين الذي يرمي الى تحطيم كل دولة، مروراً بماركس الذي يهدف إلى تنظيميةٍ أهميّةٍ عماليّةٍ مكلفةٍ بإتمام التاريخ، وبرودون الذي ينكبُّ على التعريف باتحاد الجمعيات الحرّة.

---

## المراجع

R. Schnerb, *Le XIXe siècle. L'apogée de l'expansion européenne. 1815-1914*, PUF, 5e éd., 1968; M. Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, t. III: *D'Auguste Comte à Proudhon*, Gallimard, 1954; C. Bouglé, *Socialismes français, du «socialisme utopique» à la «démocratie industrielle»*, A. Colin, 2e éd., 1933; C. Morazé, *Les bourgeois conquérants*, A. Colin, 1957; H. Vedrine, *Les philosophies de l'Histoire*, Payot, 1974.

## ١ / العلم كأداة والطبيعة كنموذج للنسق الاجتماعي

في بريطانيا وفرنسا، البلدين الأولين اللذين عرفا نتائج التصنيع، احتلّ الرجوع الى العلم الاختباري والى القراءة التي ييسرها هذا العلم للطبيعة الفيزيائية والإحيائية، مكانة مهمة في الفكر السياسي منذ بداية القرن التاسع عشر.

ان الأبحاث، المميّزة للتراث التجريبي الانكليزي، من جرّمي بنشام (١٧٤٨ - ١٨٣٢) وجون ستيوارت ميل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) إلى هربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣)، تشارك مع المذهب الصناعي لكلود - هنري دي سان - سيمون (١٧٦٠ - ١٨٢٥) ومع فلسفة التاريخ عند أوغست كومت (١٧٩٨ - ١٨٥٧)، بكونها ترتسم في المنظور الذي حدّده كوندورسيه في كتابه *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* (الصادر بعد وفاته عام ١٧٩٧). ان التقدم هو قانون تاريخ الإنسانية؛ وهذه، بما انها تكتسب المزيد من المعرفة وتجوّد وسائلها التقنية فإنها تكتنز مزيداً من الثروات والصفاء، ومن ثم تكتنز مزيداً من السعادة والطمأنينة. أما السعادة والأمن الناجمان عن انتشار « الأنوار » - وهما

من المفاهيم التي اكتشفها القرن الثامن عشر، مع كثير من التردّد والشكّ - فسوف يصبحان من القواسم المشتركة مع القرن التالي . إن الإيمان في فعالية علوم الطبيعة، وعلمٍ ممكن للمجتمع، سيعزّزها ويضفي عليها طابع الشرعية .

غير ان المضامين السياسية المستخلصة من هذا الاعتقاد المشترك ليست من الطبيعة عينها . فالمعارفُ العلمية، في نظر المفكرين الانكليز، القائمة على الملاحظة والاختبار تعتبر مفيدة بوصفها من جهة تقدم للحكام المعارف التي تساعدهم على استعمال تقنيات فعالة في الضبط والإدارة، وبوصفها من جهة ثانية تحمل لسياستهم رؤية واقعية للمعطى الاجتماعي . ويبقى الاستناد إلى العلم مساعداً للعمل السياسي . وأما تصوّر أوغست كومت فإنه يُشدّد من ناحية ثانية على أن السياسة الوضعية تحدّد فناً ورؤية للإنسانية يفترضُ بها أن تحللاً محل السياسة والدين . ويظلُّ ج . س . ميل وسبنسر من الليبراليين ؛ ويرغبُ كومت في أن يتعدّى ذلك ...

#### أ) تحولات النفعيّة: من بنثام إلى ستوارت ميل

في نطاق الفكر السياسي الانكليزي في نهاية القرن الثامن عشر، يشغل جرمي بنثام مكانة فريدة . فهو بنوعٍ ما يشكّل جسراً بين الاحساسية المميّزة لنهاية عصر الأنوار والمنظورات النفعية المتصلة بنمو العالم الصناعي .

إن اختراعه الشهير في مضمار الأخلاق هو حساب الملذّات: فمناسبة عملٍ ما وقفً على تقويمٍ كمي يدخل في الحساب الايجابي درجةً توتّر اللذّة التي يجب أن تنجم عنه، ويضع في الحساب السلبي



انعدام اللذة. من الواضح أن هذا التثمين هو من صنع شخصٍ يتخيل، بمقتضى تجربته، المكافآت التي سيتلقاها. ولكن، في صميم هذا الحسابي الذاتي، يدخلُ البعدُ الاجتماعي. فالفرد، الاجتماعي بطبيعته، ينبغي عليه أيضاً أن يدخل في حسابه معاهل الاجتماعية. وهكذا، شيئاً فشيئاً، يتأسس مفهوم السعادة الجماعية القائم على تدامج السعادات الفردية بوصفها إشباعاً للحاجات. ان كتاب «المدخل الى أسس الأخلاق والتشريع» (١٧٨٩) يقترحُ نوعاً من جمهورية ديمقراطية وإحسانية، تكون فعالية وسعادة الجميع في داخلها ثمرة مؤسسات مهمتها قياس سلوك كل شخص وتوقعه.

على هذا المنوال وضع جرمي بنتام، في نطاق معرفة خاصة بالمؤسسة الكارسيرالية Carcérale، نظرية عامة في السجون حيث ان المنحرف المعتقل، الموضوع دائماً تحت نظر الحارس والخاضع لتأديب جسدي دقيق، سينتهي به الأمر الى تغيير ما بنفسه، أي الى الاعتراف بانه من المفيد له التقيد بمعيار السعادة الجماعية. وعليه، تتحدّد قاعدة عامة في حكم المجتمع لذاته بذاته، الذي يؤسس باسم المنفعة المشتركة انضباطاً مطبّقاً على المنحرفين أولاً. ويمتد ثانياً مع الأجيال ليشمل المستشفيات ومخيمات التأهيل العسكري والمؤسسات التربوية. ان مبدأ السعادة يستلزم تنظيماً ورقابة شمولية لا يمكن تسييرها الا بواسطة بنايات وحياة حضرية متكيفة تماماً...

هنا تنقلب الليبرالية الى نقيضها. وهذا بالذات ما يراه جون ستوارت ميل. فعلى الرغم من تكوّنه في المنظور النفعي الصارم جداً، فهو ينفصل عنه شيئاً فشيئاً: فيلاحظ من جهة ان المجتمع

الصناعي لا يفي بوعوده وان قوانين السجم الآلي باطله ومضللة على الصعيد الاقتصادي، ويلاحظ من جهة ثانية ان الانتظام الذاتي للمجتمع الخالق مؤسساته في سبيل تطبيع السعادة هو انتظام ذاتي خطير. ولما أصبحت الأزمات الاقتصادية مهددة أكثر فأكثر وتفاقم البؤس العمالي، رفض مبدأ ريتشارد كوبدن ومدرسة مانشيستر القائل «دعه يفعل». كما أنه يخشى أن تؤدي الليبرالية السياسية المندفعة الى نتائجها القصوى الى طغيان البلادة والتفاهة وان يؤول الأمر بتبعية الحكم لمجتمع خاضع للحسابات النفعية الى تعريض امكانات الحرية للمخاطر. كذلك يُرافع عن مجتمع تسوده الفرص المتكافئة الممنوحة للأفراد، حيث يمكن دائماً وأبداً تكوّن نخب جديدة.

ويرى أن المجتمع لا يكون حراً ولا يكون الحكم ليبرالياً إلا بهذا الشرط الأخير. وهو يشير في كتابه «نظرات الى الحكم التمثيلي» (١٨٦٠ - ١٨٦١) والحرية (١٨٥٩) الى الأحكام التي يجب اتخاذها لتجاوز مخاطر مجتمع مستعبد، خاضع لمعياره الخاص: إن توزيع السلطات الحكومية المتوافق مع فعالية الحكم، والتفريق بين مراقبة الأحكام والقرارات، الذي يكفله البرلمان الممثل للشعب، وبين الوظيفة التشريعية التي ينبغي أن تكون من اختصاص سلطة متخصصة.

وفي الواقع ينبغي فهم موقف ج. س. ميل بوصفه مذهباً نفعياً، يخفف منه ويعدله تطلب الحرية باضافة عناصر أخلاقية ترمي الى استتباب الدولة القانونية. فلا وضعية أوغست كومت، ولا نشوئية هربرت سبنسر أصيبت بهذا التأييب للضمير.

## المراجع

Jérémie BENTHAM (1748-1832), Fragment sur le gouvernement (1776).

– Introduction aux principes de morale et de législation (1789).

James MILL (1773-1836), Essai sur le gouvernement (1820).

John Stuart MILL (1806-1973), Liberté (1859).

– Considérations sur le gouvernement représentatif (1860-1861).

J.-J. Chevallier, Le pouvoir de l'idée d'utilité chez les utilitaires anglais, in Le pouvoir, coll., PUF, 1956.

## ب) الفكرُ الوضعي: علم المجتمع كأداة و ضمانة للتقدم في النظام

في عام ١٨١٩، عندما نشر سان - سيمون مثله الشهر، انما عرض باختصارٍ ما يشكّل في نظره أساس السياسة الوضعية. حتى ان عنوان المثل Parable الذي أعطاه لنصّه له دلالاته من حيث الطابع الصوفي والنبوي للأفق المفتوح. فالأمر لا يتناول سوى دين جديد يُرجى نصره وتغليبه. لكن غاية هذه الثورة الروحية ليست مجرد خلاص وهمي في عالم آخر، وانما غايتها إتمام الإنسانية في السيادة الكاملة على هذا العالم، الذي سيضمّن لها السعادة والفضيلة المدينتين والمتزايدتين الى ما لا نهاية...

ان المثل ينطلق من الفرضية القائلة إن فرنسا تفقد من الفرنسيين « أولئك الذين هم جوهرياً الأكثر انتاجاً... »؛ أولئك الذين يقودون الأعمال الأكثر جدوى للأمة، والذين يجعلونها منتجةً في العلوم، في الفنون الجميلة، وفي الفنون والمهن... وقد يلزم فرنسا جيل واحدٍ على الأقل لكي تصلح هذه التعاسة. « ولنفترض أن الذين تواروا هم عظماء المملكة، النبلاء من الطبقة العليا، الوزراء، الماريشالات، الكرادلة، الأثرياء، الملاكون الكبار: « لن ينجم عن ذلك أي أذى للدولة » كما يقول سان - سيمون (المنظّم، ١٨١٩).

هذا النص يدعو إلى ثورة اجتماعية تسيطر السلطة الادارية بالصناعيين، وهذه الكلمة تعني المقاولين، الممولين، كما تعني أيضاً العمّال المتخصّصين والمزارعين والحرفيين، وترمي الى تصفية الطبقة السياسية - الارستقراطية أو الديمقراطية - التي لا جدوى منها.

وسوف يغدو تلامذة سان - سيمون، بشكل طوعي، من رجال الأعمال والبنائين والإداريين أكثر مما سيكونون من رجال السياسة .

ولكن، على الرغم من قوة الإقناع التي يطورها النظام الصناعي ( ١٨٢١ - ١٨٢٢ ) وكتاب الصناعيين ( ١٨٢٢ - ١٨٢٣ )، فإن الفضل يعود إلى أوغيست كومت في جعله الوضعية عقيدة كاملة، فلم يرسم فقط تاريخاً وطوبوغرافيا ادارية للعالم الجديد، بل رسم له أيضاً سياسته، علمه وحتى ديانته . ان أوغيست كومت - البوليتكنيكي، سكرتير سان - سيمون، الحائز على معرفة موسوعية، الداعية الذي لا يكل إلى الايمان في العلم - اختار موضوعاً له الانسانية . انه متحمس مهووس بالتقدم العلمي وتطبيقاته التقنية، أي متحمس للصناعة، ولا يتخوف من شيء بقدر تخوفه من الاختلال والفضى الناشئين عن الفردانية والتنكر لغايات الانسان المجيدة . فأخذ على عاتقه اداء مهمة توحيد المشروع الانساني من طريق التعليم - وهذه المهمة ستقوده الى شفير الجنون . فهو يؤمن بضرورة تقسيم صارم للعمل وبتراتب مستقر للكفايات :

- أولئك الذين يعلمون يرصنون المعارف المتعلقة بالطبيعة الفيزيائية والطبيعة الاجتماعية ،

- الدعاة ينشرون المخططات ويعمّمونها ،

- الحكام ينفذونها ...

- والجماهير تطيع، وذلك في سبيل خيرها الأعظم .

لأنه في نظره لا ريب أن أحداثاً مثل الثورة الفرنسية تنشأ عن فقدان الشعور بالحياة الاجتماعية ومجون الأفراد . ولا قيمة للفراة الا

بقدر ما تتدماجُ في المجتمع، وذلك من خلال هذه الوصلات المحتومة وهي الأسرة - مصهر التكوين الأخلاقي - والوطن - الذي يعلمُ التضامن . حتى الآن كانت السياسة في معظم الأحيان من صنع الأهواء والمصالح . ومن المفيد تزويدها بأساسٍ علمي؛ أو بشكلٍ أدقّ، إحلال علمٍ يحدّد تقنيات الإدارة الجماعية محل السياسة . والتجديد الكبير في عصره هو بكل وضوح اكتشاف الفكر الوضعي أو الروح الوضعي . ويعتمد كومت على أعمال سادي كارنو حول الحرارة ( ١٨٢٤ ) . وهذه الأعمال تعلنُ قوانين الترموديناميك دون طرح أية فرضية حول طبيعة الحرارة . وعلى هذا النحو حدّدت « العقل العلمي الجديد » الذي تخلّى عن الفرضيات غير القابلة للتحقق المتعلقة بـجوهـر المادة، وانكبّ فقط على الملاحظة والاختبار اللذين يستطيع العالم بواسطتها توقُّع المتتاليات الظواهرية وتدبير تحسين الرفاه الانساني من خلال الاستعمال المحسوب لهذه التوقّعات .

إن هذا الاكتشاف بالنسبة إلى أوغيست كومت هو الحدّث الذي سمح له بإنشاء فلسفة تاريخية مضاعفة، كلتاها تبرّر معنى التقدّم :

- تبيّنُ فلسفةُ تاريخ العلوم كيف أُرصنَ الفكرُ الفروعَ العلمية مبتدئاً من الأبسط والأشدّ تجريداً : الرياضيات، وصولاً الى الأعدد والأكثر تعيّنًا : علم الاجتماع، مروراً بتلك المراحل وهي علم الهيئة والفيزياء وعلم الاحياء .

- فلسفةُ تاريخ الفكر في وظيفتها التفسيرية : قبل بلوغ العَصْرِ الوضعي، أرادَ الفكرُ تفسير الواقع مفترضاً فعل الكائنات الشخصية (العصر اللاهوتي مع لحظاته الثلاث : الوثنية، تعدّد الآلهة، التوحيد) ومن ثمّ مستلزماً فعل الكائنات المجردة (العصر الماورائي، الغيبي) .

أما العصر الوضعي فإنه يستبعد السؤال النافل: لماذا؟ وفجأة تموتُ  
التكنولوجيا والميتافيزيقيا لإنعدام الغذاء. ويقوم بمهمة تعميم المعارف  
وإحكام التماسك الاجتماعي دُعاة ومعلنون لرسالة الفكر الوضعي  
ولدين الإنسانية الملازم له.

ولا غرو ان السلطة يجب أن تكون للعلماء، سادة القرارات  
الأساسية. فهم وحدهم يملكون الوسائل، وبشكل خاص بفضل علم  
الاجتماع، وعلم الثبات والنشاط الاجتماعيين، لفرض السعادة والفضيلة  
من خلال النظام والتقدم. ان أوغيست كومت الذي أسىء فهمه،  
واضطهدته السلطات القائمة، هو نبيّ سيء الوحي، ظنّ في لحظة معينة  
ان الامبراطورية الثانية قد تشرع في تنفيذ خطته. لقد خاب ظنّه  
شخصياً، ومع ذلك فقد تكوّنت مدرسة حوله. فما يزال للدين  
الوضعي اتباعٌ هنا وهناك في عصرنا. لكن، في العمق، غالباً ما  
شكّلت فلسفة التاريخ الكومنتية خلفية الايديولوجية المعاصرة للعلم.  
واذا كان العلم يدين تبسيطاتها وأحكامها الأخلاقية، فانها ما يزال  
يحتفظ بدلالاتها الرئيسية: فكرة تقدم شامل للإنسانية، أدواتها الراهنة  
هي العلم بوصفه تعبيراً كبيراً عن سلطان الإنسانية.

## المراجع

Claude-Henri de SAINT-SIMON (1760-1825), Morceaux choisis de SAINT-Simon, par C. Bouglé, Alcan, 1925.

S. Charlety, Histoire du Saint-Simonisme, Alcan, 1931.

Auguste COMTE (1798-1857), Cours de philosophie positive (1830-1842), 6 vol.

– Système de politique positive (1851-1854), 4 vol., extraits, Aubier, 1943.

H. Gouhier, La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme, Vrin, 1933-1941, 3 vol.

P. Arnaud, Politique d'Auguste Comte, textes choisis, A. Colin, coll. «U», 1965.



ج) المذهبية التطورية: منظومة هربرت سبنسر:

منذ ١٨٦٠، انكبَّ سبنسر على انشاء مذهب شامل يميّطُ بصيرورة المجتمعات، وبذلك، يميّطُ بمستقبلها. في كتابه منظومة الفلسفة التوليفية، المعتمد على مفهوم للنشاط العلمي قريب جداً من مفهوم أوغيست كومت، والآخذ عن علم الأحياء في عصره فكرته عن التطور، يخلِّطُ الواقع الاجتماعي بوصفه جسماً / هيئته يتنامى وفقاً لمحدّاته الداخلية، المتصلة بدورها والمرتبطة بمبدأ التكيف. ان هذه البداهة التكيفية تؤدي الى زوال الأجسام غير المفيدة والى نمو الأجسام التي ينجم عنها فائضُ قوة. في هذا المنظور، يلحظُ الفيلسوف معنىً عاماً للتطور البشري: وهذا التطور يمضي من حالة تناسق لا متناهية نسبياً ومتنافرة، إلى حالة اختلاف محدّدة ومتناسقة نسبياً.

وبدا له أن الازدهار المعاصر للنظام الصناعي هو السمة المميزة لهذا المسار المولّد لمجتمعات تزداد عناصرها تبايناً أكثر فأكثر، ويزداد تنظيمها تناسقاً، ومن ثم لا تتوقّف قوتها، بسبب ذلك، عن الازدياد. ان سبنسر، مدّاح الصناعة، هو أيضاً مدافع عن أنقى أنواع الليبرالية: فبينما كان تدخل الدولة يتّسع خلال العصر الفيكتوري مع وتيرة توسع الامبراطورية، وقف بحزم الى جانب المنشأة الحرة والمبادرة الخاصة، وندّد بنزعة السلطة إلى التشريع في كل شأن وحاجج حتى لا يكون للحكم امتيازات أخرى غير الصلاحيات الإدارية. ان كتاب الفرد ضد الدولة (١٨٨٤)، هو مديح للمقاوم والمهندس، يذهب حتى التمتي بالغاء الوزارات التي تهتمّ بأعمال متعلّقة بالزراعة والتجارة والصناعة، وحصر سلطات البرلمان.

خلال ذلك، حصلت تطوّرية سننسر على تعزيز من الثورة التي قام بها شارل داروين (أصل الأنواع، عام ١٨٦٧). منذئذ، توجّه سننسر في كتابه مبادئ علم الاجتماع والأخلاق (١٨٧٦ - ١٨٩٦) ومبادئ الأخلاق (١٨٩٢ - ١٨٩٣)، نحو تصوّر حلّت فيه المبادئ الداروينيّة - مبدأ «الصراع لأجل الحياة»، بوجه خاص - محل فكرة البدهاة/العفوية الداخلية. وهكذا، فإن الليبرالية، التي لم تعد قادرة على مفهوم التناغم كما كان يتصوّر آدم سميث، وجدت مصادر جديدة في مذهب علمي يرى العنف طبيعياً؛ وفي الوقت نفسه، كانت اشتراكية ماركس وانجلز تبحث في نظرية التطور الجديدة عن اثبات لصحة تحليلاتها الاجتماعية - التاريخية.

إن الوضعية والنفعية، من سان سيمون الى سننسر، اللتين كانتا تميّزان نوعاً من قراءة العلم - العلم بوصفه معرفة أكثر منه أداة محايدة للهيمنة على الطبيعة - والمجتمع - المفسّر جوهرياً كمجتمع صناعي - قادتا الى منظورات سياسية جد مختلفة: من التدامج الكلي للفرد في المجتمع حسب كومت، الى تمجيد استقلاله (في إطار الدولة) حسب ج. س. ميل وسننسر. لكن الجانبين يشتركان في تلك الفكرة التي أعلنها سان - سيمون: الآن بينما يفرض العلم نفسه والصناعة، تعتبر الثورات السياسية غير مفيدة وخطيرة؛ والمطلوب الآن تنظيم المجتمع - والحدّ من القضية السياسية.

---

## المراجع

- Herbert SPENCER (1820-1903), *Statique sociale*, 1851.  
- *Principes de sociologie et de morale*, 1876-1896.  
- *L'individu contre l'Etat*, 1884.

## ٢ / ماركسيّة ماركس وانجلز

إن الموضوعة التي اجتلبها لينين من فريدريك انجلز، والقائلة ان فكر كارل ماركس له ثلاثة مصادر: الفلسفة الالمانية، الاقتصاد السياسي الانكليزي والاشتراكية الفرنسية، ليست موضوعة خاطئة، شرط ان لا تتناسى، كما يرشدنا الى ذلك لينين، بأنّ هذا الفكر وقد استخلص جوهر هذه العناصر الثلاثة، عرف كيف يدمجها ويصهرها في منظومة متناسقة. لأنّ ما يثير الدهشة عندما نقرأ الآلاف من الصفحات التي سوّدها كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) وفريدريك انجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥) هو في آنٍ واحد تنوع الموضوعات المعالجة، ومستويات البحث وتقنيّات المحاجة والبرهان والتناقض العميق في المشروع الإجمالي، لأن المقصود تارة هو إرصان مفهوم شاملٍ وجديد للعالم والمجتمع والإنسان، وتارة الاسهام المتواضع جداً في الكفاح الثوري للحركة العمالية بواسطة أبحاثٍ نظرية.

جرت محاولات عدّة لتوحيد تلك النصوص وهذا المشروع إما تحت راية الانطولوجيا العلمية (الارثوذكسية الستالينية، بعد ف. انجلز ذاته)، واما تحت راية الأخلاق (ماكسيميليان روبيل)، واما تحت راية الاقتصاد السياسي (كارل كاوتسكي)، واما تحت لواء علم

المجتمع (انطونيو غرامشي) أو نظرية المعرفة (ماكس رافائيل، هنري لفيشر) أو علم التاريخ (لويس التوسير)؛ وأريد ادخال «مَرَحَلَة» وتحقيب ما بين ماركس الشاب - وهو بنظر البعض، فيلسوف، ديمقراطي وديالكتيكي منفتح، وبنظر البعض الآخر، رومانطقي، شكّاك وغير «ماركسي» بعد -، وماركس الراشد - الذي يراه البعض اقتصادياً، وضعياً وامتدّهاً، ويراه البعض الآخر سيّد آتية الجدلية في نهاية المطاف. إن هذه المحاولات لا يمكن النظر فيها والحكم عليها الا بمقتضى المشروع الخاص الذي يُحرّكها، في عصرها وفي ظروفها السياسيّة. لكن تنوّع النصوص والتباسها يقاومان تلك المحاولات. فلنسلّم بها جدّلاً على سبيل الافتراض، وتبقى غايتنا ان نستخلص بجرية من تحليل النصوص الموضوعات الرئيسيّة في فكر ماركس وانجلز، بصرف النظر عن كون هذا الفكر يشكّل منظومة أو لا يشكّل.

#### أ) من نقد الدولة البورجوازية الى تحديد النظرية المادية

عندما اعتلى فردريك - غيوم الرابع عرش بروسيا عام ١٨٤٠، كان آخر تلاميذ هيغل الليبراليين قد طُردوا من الجامعات. وتجمّع حول مجلّات ثانوية مراقبة جدّاً، وتكوّن تياراً - عرف باسم «التيار الهيجلي اليساري» - ضم شخصيات شديدة التناقض والاختلاف مثل الأخوة باوير، وروج، وباكونين، ستيرنر، هيرزين، تجمّعها موضوعة انبعاث المانيا من خلال تطبيق مبادئ سياسة هيغل. وكان في عدادها كارل ماركس الذي ناقش أطروحة مخصّصة للديمقراطية وابتدعها. لكنّه سرعان ما توقّف عن الكتفاء بهذا التهيج الخلاب، الذي لا يستند إلى مرتكزات فعلية؛ وبما ان هدف المعارضين هو

تحقيقُ الدولة كما تصوّرها هيغل، فقد قرّرَ إعادة قراءة مبادئ  
فلسفة الحق، وتحليله مجدّداً. فنجم عن ذلك نصّ صارمّ وانتقادي،  
هو أول مرحلة في تكوين فكر ماركس، مدخل إلى نقد فلسفة الحق  
الهيجلية (١٨٤٣). فهيجل حين أنشأ الدولة - الوظيفة كمرجع أعلى  
للتقرير وكعقلٍ فعّال، وحين اكتنه المجتمع المدني كحقلٍ للصراع  
من أجل الربح، وحين عرّض الملكية والعمل كمقومات محتومة في  
المسار التاريخي، وحين وعد مستقبلاً بالإشباع الشامل كمحصّلة  
لـ «عالمية» الدولة الموظفة، لم يقمّ بغير تحذير الوضع الواقعي. وضع  
المجتمعات التي استولت فيها أقلية من السكان، البورجوازية الصناعية  
والتجارية والملاكين العقاريين، على مقدّرات الدولة وسلطانها للحفاظ  
على استغلالها الاقتصادي وهيمنتها السياسية. و«نسى» ان الفئات  
القائدة سياسياً، في بروسيا كما في فرنسا وفي المملكة المتحدة، هي  
أبعد ما تكون عن أي انفصال عن المجتمع الأهلي، وأنها تحتلّ فيه  
مكانةً مهيمنة وان قراراتها، التي تزعم اتخاذها وفقاً للمصلحة العامة،  
إنما تنفيذ في تعزيز سلطتها. وبذلك، لم يرَ أن نشاط المجتمع كما  
تصوّره يلزم الصناعيين والملاكين العقاريين بالسعي وراء الربح  
الأقصى، وبممارسة عنفٍ متزايد دائماً وأبداً ضد شغيلة المدن  
والأرياف.

ان واقعية هيغل قادته الى تقديم ما هو لحظة في التاريخ فقط  
بوصفه من ضرورات الفكرة، وإلى توقيف التاريخ في مرحلة الهيمنة  
البورجوازية. من هذا التحليل، استخلص ماركس الشاب نتيجة  
طرائقية حاسمة أيضاً. فإذا كانت الهيجلية لم تنجح في الإحاطة  
بالمجتمع الحديث، فذلك لأنها لم تأخذ بعين الاعتبار نشاط هذا  
المجتمع. وبهذا الصدد، يسجل كتابا الايديولوجية الالمانية

وأطروحات حول فيورباخ ( ١٨٤٥ - ١٨٤٦ ) تقدماً جديداً :  
يمكن تحديد الإنسان بعدة طرق - بواسطة الدين، الوعي، اللغة . - ،  
لكن ما يقومه فهو انه الحيوان الوحيد المنتج والمعاود لانتاج شروط  
وجوده، الذي يصنع مادياً عالمه انطلاقاً من المعطى الطبيعي . هذا ما  
فهمه جيداً الفيلسوف الالماني لودفيغ فيورباخ ( ١٨٠٤ - ١٨٧٢ )  
عندما بين في كتابه جوهر المسيحية ( ١٨٤٠ ) بشكل خاص ان  
العالم الديني ليس بشيء آخر سوى النقل الخيالي للعالم الدنيوي، وان  
النزاعات الدنيوية التي تمرق المجتمعات الفعلية تجد فيه حلولها المثالية .

لكنه لم يتمكن من المضي قدماً : فالدين والفلسفة والنظريات  
السياسية والايديولوجيا بوجه عام ليست فقط من حيث الشكل هي  
وسائل فكرية لحل التناقضات الدنيوية مثالياً، بل هي من حيث  
مضمونها من نتاجات تلك التناقضات . إنها تستجيب لها . والحال،  
عندما ينكب المرء على جعل مجتمع معين معقولاً وتحولاته، يكون من  
المفيد تحليل الشروط المادية لحياة هذا المجتمع، والعلاقات الاقتصادية  
المعقودة فيه، الهيمنة الاجتماعية السياسية التي تسود فيه، والأليات  
التي تستخدمها هذه الهيمنة . وفي صميم هذا السياق ستظهر بكل  
وضوح دلالة الأفكار فقط . فليست الأفكار تعبيراً عن العقل النظري  
فحسب : إنها اتخذ مواقف ذات صلة بالممارسات الاجتماعية .

ان أقوال ماركس هذه ستفسح في المجال أمام تأويلات  
وتفسيرات سنعود إليها . ومن المهم التشديد هنا على أن التوكيد المادي  
ليس له أي طابع عقيدي : ان ماركس لن يتوانى عن إظهار الحذر  
الشديد تجاه المنظومات التنظيرية والنظرية التي تبحث في الدولة، الله  
(ولو كان ذلك في سبيل انكاره) أو الشخص . فما يهيمه هو مصير

الإنسان في المجتمع وفرص حريته وتفتحه . ومنذئذ، يكمن الموقف المادي، في نظره، ليس في إصدار اعلانات وبيانات مجردة - من نوع التصريحات التي سيدي بها المجلس، عام ١٨٨٦، في ذلك الكتاب التافه، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية في المانيا، أو التي سيدي بها لينين، عام ١٩٠٨، في كتابه المادية والتجريبية الانتقادية - بل في أخذ الممارسات الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية المادية في عين الاعتبار أولاً من حيث انها تنتج الوجود الاجتماعي التاريخي، الخاص بكل مجتمع في حقبة معينة .

وحتى ننهي من هذه الموضوعة، لا مفر من الإيضاح انه لا يوجد أي نص لماركس يعرضُ مذهباً فلسفياً مادياً، وأنه لم يناقض صديقه انجلز عندما شرع في كتابة جدليّة الطبيعة (١٨٧٣ - ١٨٨٣)، لكنه لم يهتم أبداً بمسائل الانطولوجيا العامة، وان بناء المنظومة الشاملة للوجود، الفكر، الطبيعة، التاريخ، الفن، والإنسان، المعروفة باسم المادية التاريخية إنما هو بناء متأخر جداً .

ان الأهمية التي يعلّقها ماركس على النشاطات المادية للمجتمعات، الأهمية المتصلة بإرادة المضي الى ما يتعدى نظريات الدولة المجردة، قادته في اتجاهين: من جهة، جمع الوثائق حول وضع بروليتارية المدن والأرياف وحول الصراعات التي بدأتها لمكافحة البؤس والخضوع للذين انخفضت الى دركاتهما، ومن جهة ثانية انكسب على إيضاح الأوليات الاقتصادية التي تحكم المجتمع الراهن والتي هي في أساس الأزمات والمآزم التي تهزه . وبالنسبة الى هاتين الوجهتين، يعتبر لقاؤه مع انجلز، الصناعي تكويناً، وتعتبر قراءة كتابه وضع الطبقات الكادحة في انكلترا (١٨٤٥)، من الأمور الرئيسة .

(ب) من « مكاتب التراسل الشيوعي » الى نقد الاقتصاد السياسي منذ ١٨٤٦ ، اتصل ماركس والمجلز بالحركات الثورية الباريسية: وخاب فألها وظنّها بالمتقفين واهتما بالتشكيلات العمالية الناشئة . فقرّرا أن ينشئا في بروكسل مركزاً - « مكاتب التراسل الشيوعي » - مهمته إقامة العلاقات بين شتى الجماعات الأوروبية العاملة على تحرير البروليتارية وإيصال المعلومات إلى العمال المناضلين حول المعارك والكفاحات الدائرة في شتى البلدان . وفي ذلك المركز تقرّر عندها الاقتناع بأنّ الطبقة العاملة هي رأس حربة الثورة التي باتت محتومة من جرّاء عجز السلطة البورجوازية عن السيطرة على القوى التكنولوجية والاجتهامية التي حرّكتها .

لكنهما في الوقت نفسه اعتقدا انه بإمكانهما أن يستخرجا من التردد والانتكاس السائدين في الحركة النقابية الانكليزية ( التراد - يونيونية ) ومن انقسام الجماعات الثورية في أوروبا القارية ، الفكرة القائلة انه لا مفرّ من وضع نظرية عامة للثورة قائمة على تحليل الوضع الاقتصادي - السياسي . وفي سبيل اضطراد مؤيديها ، انتسبا الى رابطة العادلين ، وهي جمعية تضمّ المنفيين السياسيين والعمال الالمان في أوروبا الغربية ، كان مركزها في لندن . عام ١٨٤٧ ، قرّرت هذه الرابطة تعميق عملها وعقد مؤتمرين متتالين غايتها تأسيس رابطة شيوعية تضمّ كل قوى أوروبا المصمّمة على انهاء الاستغلال البورجوازي ، والعمل في سبيل ثورة ديمقراطية والغاء الملكية الخاصة . مقابل شعار رابطة العادلين : « كل الناس اخوة » ، ظهر شعار بديل : « يا عمال البلدان كافة ، اتحدوا » . وكلفت الرابطة ماركس والمجلز بوضع بيان ، انطلاقاً من نصوص ومساجلات دارت في المؤتمرين ، سيظهر ،



١٨٤٨ ، تحت عنوان بيان الحزب الشيوعي . يمثّل هذا النص تسويةً بين نزعاتٍ شتى . ولكنه مع ذلك ظل في أساسه وجوهه ، أي في البابين الأولين ، تعبيراً عن فكرهما . ونجد فيه موضوعات صراع الطبقات ومهمة البروليتارية ، وفيه تتوضّح المفاهيم المكوّنة للمادية التاريخية .

وفيه يتجلّى أيضاً الالتباسُ الذي سيثارُ حتى نهاية المطاف حول ماهيّة ماركسية ماركس وانجلز . ويمكن لمثالٍ أن يسمح بسبر اغوار جزءٍ من هذا الالتباس . فبعد توطئةٍ وجيزة ، يؤكد البيان : « ان تاريخ كل مجتمع حتى أيامنا هو تاريخ صراع الطبقات »<sup>(١)</sup> . وهذا القول يمكن اكتناؤه بطريقتين :

- صراع الطبقات هو محرّك التاريخ ، المبدأ الانطولوجي المفسّر لضرورة المجتمعات ؛

- تحليل الحاضر الأوروبي والتدقيق في ماضي نماذج اجتماعية أخرى يسمحان بالقول إن الصراع بين القاهرين والمقهورين هو المفهوم الأساسي الذي يمكنُ بفضلهِ هذا الحاضر وذاك الماضي معقولين ، ومن ثم يحقُّ لنا البدء بدراسة كل مجتمع وكل صُوَر الأحداث من هذه المواجهة ، لكي نعلم إذا كان صراع الطبقات يدورُ فيها ، وكيف . .

● بمقتضى القراءة الأولى - وهي بكل جلاءٍ مسيطرة على البيان - تعتبر المادية التاريخية هي التطبيق التقني لفلسفة التاريخ يفترض

---

(١) بيان الحزب الشيوعي (١٨٤٨) ، باريس ، « كتاب الجيب » ، ١٩٧٣ ، ص ٥ .

انها من ذات طبيعة تلك الفلسفة التي طوّرها بوسيبس في كتابه التاريخ الشامل، وطوّرها حديثاً هيغل واوغست كومت. حقاً ان الأساس التفسيري مختلف، لكن التصور الإجمالي هو ذاته: فهناك صيرورة واحدة لإنسانية واحدة تَمُرُّ في مراحل متتالية؛ وللصيرورة معنى واحداً، وكل مرحلة هي جزء من تقدّم يفترض فيه أن يؤدي إلى غاية للتاريخ؛ وكل فترة من هذه الفترات مطبوعة بعمل طبقة تقدّمية أو ثورية تكون، لزمن معين، هي فاعل التاريخ.

ان هذا المنظور، الذي طوّره انجلز فيما بعد تطويراً واسعاً، إنما يعرضه ماركس في التمهيد الى نقد الاقتصاد السياسي (١٨٥٩). وهو يقرّر، بطريقة ما، الفكرة القائلة إن مادّية ماركس تشكّل مذهباً وقد استخدمت كغطاء شرعي لشتى المذهبيات المتنامية في القرن العشرين تحت اسم الماركسية.

يعتبر هذا المنظور ان كل مجتمع مكوّن من قاعدة (أو بنية تحتية) اقتصادية عنصرها المحرك هو نشاط القوى المنتجة التي تحدّد العلاقات الاجتماعية التي يعقدّها البشر فيما بينهم، « وهي علاقات محدّدة، ضرورية، مستقلّة عن ارادتهم » (نقد الاقتصاد السياسي (١٨٥٩) في أعمال ماركس، غالبار، ج ١، ص ٢٧٢) - وهذا المجموع يحدّد طريقة انتاجية. ففي كل عصر، تسود طريقة انتاج. وفوق هذه القاعدة « يرتفع » بنا لا حقوقي وسياسي، تستجيب له أشكال معيّنة من الوعي الاجتماعي. وبوجه عام، يسود نمط الانتاج في تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية.

« ليس وعي البشر هو الذي يحدّد وجودهم، بل الأمر معكوس إذ وجودهم الاجتماعي يحدّد وعيهم » (المرجع السابق).

إن الأزمة المبشرة بالثورة تلوح عندما تكون العلاقات الاجتماعية (وما يساندها من أشكال حقوقية وسياسية) عقبه في وجه ازدهار القوى المنتجة. وسيكون بمستطاع التاريخ أن يلحظ « بصرامة العلوم الطبيعية » الانقلاب الكبير الحاصل وقتئذٍ في القاعدة المادية؛ وسيرصدُ أيضاً أثرها على البنى الفوقية الفكرية: « يعي البشر المأزوم (بين القوى المنتجة وعلاقات الانتاج) فيدفعونه الى آخره » . والتحوُّل الثوري - أي تغيُّر نمط الانتاج وأثره السياسي - لا يحدث :

« قبل ان تتموضع علاقات انتاجية عليا، قبل أن تتفتح الشروط المادية لوجودها وتكتمل في صميم المجتمع القديم ذاته. ولهذا فإن الانسانية لا تأخذ على عاتقها أبداً سوى المهام التي يمكنها القيام بها » (المرجع السابق، ص ٢٧٣).

وعليه، كما هو الحال بالنسبة الى سان - أوغسطين وهيجل، هناك مجرى للتاريخ، مع مراحل الاحتدامية، ومآزمه، وموضوعه المجسّد، يُفترض أن تكون له نهاية - نوع من النهاية التي تكونُ تحقُّقاً كاملاً في الوقت نفسه. ان فترات الامتلاء، حسب اوغسطين - بعث الأجساد - وحسب هيجل، تتوافقُ معها المصالحةُ النهائيةُ في صميم الدولة العالمية - في فلسفة التاريخ المادي، المجتمع الشيوعي الشفاف تماماً، بدون طبقات وبدون دولة حيث سيكونُ لكل امرئ « حسب حاجاته ». . واليوم، في منتصف القرن العشرين هذا، بعد مرور الانسانية في انماط الانتاج الآسيوي، العبودي والإقطاعي، في جزئها الأكثر تقدماً، أوروبا الغربية، بدأت تعاني من آثار الأزمة التي جلبها عجز المجتمع البورجوازي عن السيطرة على القوى التكنولوجية والاقتصادية والاجتماعية التي حرَّكها وأطلقها .

وكما يشير البيان، تعتبر الرأسمالية النمط الانتاجي الأول الذي قام بتبسيط صراع الطبقات: ففيه يتجابه البورجوازيون والبروليتاريون مباشرة، وکلياً، اباحياً. وعلى الاستغلال العلمي تردّ طبقة تعي أكثر فأكثر قضية بؤسها والغاية التي يجب أن توجه قوتها اليها: إلغاء المجتمع الطبقي. إن البورجوازية الرأسمالية التي كانت فاعل التاريخ وطبقة ثورية خلقت الطبقة المحطمة لها: البروليتارية العمالية، القوة المتقدمة الشاملة لكل المستغلين، صغار الفلاحين، الاجراء من كل المراتب، وهي الطبقة الراديكالية، الفاعل الأخير، الذي يكمل التاريخ، لانها طبقة لا تستطيع «التحرر بدون تحرير الانسانية جمعاء».

ان التصور عظيم وجليل. فهو يمارس تأثيرات وغوايات تتصل بالرؤى الكلاسيكية. ومع ذلك، يبدو ان ماركس رأى ما يتضمنه تصوّره من تبسيطية ومفترضات عندما انكبت على الاحاطة بالمتواليات التاريخية الدقيقة؛ كما رأى أيضاً ان مفهوم «التعيين» - وان جاءت الرؤية «في آخر لحظة» - غير واضح، لانه اذا أخذ بمعناه الدقيق فإنه يدلّ على إلغاء دور البشر بوصفهم فاعلين تاريخيين. لهذا، يتخذ موقفاً منهجياً أدقّ في أعماله التاريخية، يوضّحه في المدخل العام إلى نقد الاقتصاد السياسي (١٨٥٧) (الفقرة ٣، في أعمال ماركس، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٥٤ - ٢٦٣)، بصدد الاقتصاد السياسي.

● نأتي الآن الى فرضية القراءة الثانية المذكورة أعلاه. في هذا المنظور، ما هو مُعطى للباحث هو العيني الفعلي، مجموعة مركبة من الوقائع، الأحداث. ولا يمثل العمل المبحثي في استخلاص تمثّل

مجرّد قد يصفُ هذه المجموعة وييسّطها . بل المناسب، بخلاف ذلك ، القيام بتحليلها والبحث انطلاقاً من أية مفاهيم يمكن التأمّل فيها والعودة شيئاً فشيئاً الى مفاهيم ومدارك أكثر انفاكاً ووضوحاً مما هي مفترضة في اللحظة التي يمكن فيها بناء عيني فكري، بناء منظومة مفاهيم مركبة . وبفضل هذه المنظومة يمكن الرجوع بها إلى المعطى وان نسبر فيه اثر المعقولات الناجمة عن ذلك . حينئذٍ ، لا يكون صراع الطبقات ، نمط الإنتاج ، القوى المنتجة ، الطبقات الاجتماعية ، الدولة ، الحقوق ، الخ . وقائع من شأنها ان تمارس سبباً معيّنة ، وانما تكون مدارك يمكن بواسطتها جعل الانسان مقتدرأ على عقل وتفسير ما ينتج في العيني الفعلي .

وهذا ، الذي « من بعدُ كما من قبلُ ، يستمر في وجوده مستقلاً خارج الفكر » ، هو النتاج المتعدّد الأشكال لفعل الفاعلين الذين يخلقون عالمهم إنطلاقاً من المعطى ؛ إنه النتيجة الدائمة التبدّل لهذه الأعمال المؤثرة والمتفاعلة ؛ وهذه الأعمال هي إرادات فاردة بقدر ما ترمي إلى غايات فاردة . ان مهمة المعرفة هي سكب الأدوات الفكروية التي تسمح بأن نفهم لماذا تتألف مادياً بعض هذه الإرادات ، وتنتج معاً مقولات تساعدنا في التبرير أو في برنامج العمل وتحدث بذلك تحوّلأ واقعياً يقلب العينَ الفعلي . فليس الكيانُ البورجوازي هو الذي انتج - بأية سببنة سرية ؟ - نمط الانتاج الرأسمالي ( ولا العكس ) ، وانما انتجها بشرّ وجاعات يتحدرون من أوساط شتى ، يجمع بينهم امتلاك مصادر مالبة مكثسة بطرق شتى ( ويمكن رصدُها ) والسعي وراء الربح التجاري الأقصى ، بشرّ شرعوا في بناء المانيفاكنتورات حيث يستخدم فقراء المدن والفلاحون المطرودون من

الأرياف، كما يجمعُ بينهم إنشاء أسواق بيع مشرة (لكل هذا، راجع كارل ماركس، رأس المال، الكتاب الأول، الفصل الثامن).

نجد المفهومين في نصوص ماركس وانجلز، متعايشين:

المفهوم الذي ينتسبُ الى فلسفة التاريخ ويؤدي الى نبؤية ورؤية وجوبية للصيرورة. والمفهوم الذي يتمتِكُ جوهرياً بتحليل الشروط المادية للوجود في مجتمع معين، ويشدّدُ على السلطة الخلاقة للفاعلين التاريخيين.

والمفهومان يتعايشان ويفعلان معاً، على الرغم من تناقضهما الداخلي، في الأبحاث الدائرة حول الأليات الاقتصادية المتحكّمة بالمجتمع الحديث الذي سيتكرّسُ ماركس له من الآن فصاعداً.

ج) نقد الاقتصاد السياسي:

الرأسمال كأساس للمجتمع البورجوازي

ان وعي الصراعات السياسية في مطلع ذلك النصف الثاني من القرن التاسع عشر - وهو الوعي القادر وحده على السماح للحركة العمالية بتعميق كفاحها - يمرُّ بالمعرفة الصارمة للمنظومة الرأسمالية ومبادئ سيرها. والحال، ثمة علمٌ ظهرَ في القرن الثامن عشر جعل معرفة كهذه موضوعاً له: انه الاقتصاد السياسي. وهذا، اذ يذهبُ الى أعمق ما في الاقتصاد، وأبعد مما يذهب اليه الاقتصاد العادي الذي يكتفي بوصف المظاهر، انما يجيّدُ طرح الأسئلة الجوهرية: وبشكل خاص يطرح هذا السؤال الحاسم - ما الذي يصنعُ قيمةَ سلعةٍ ما؟ وادرك النَّاسُ المتخصّصون انه فيما وراء «قانون العرض والطلب»، يجب الاستناد الى نشاط الشقيل المتجسّد في هذه السلعة. وفي الوقت نفسه، من المفيد

الادراك انه في عصرٍ مُعيّن وفي مستوىٍ مُعيّن من الحضارة التقنية، يمكنُ قياس كمية العمل الاجتماعي الوسيط الضروري لانتاج سلعةٍ كهذه. زد على ذلك انهم رأوا ان هذا العمل الذي يقوم به العاملُ المجهول هو ذاته سلعة، هو واقعُ يُباع. وتُقاسُ قيمتهُ بكمية المواد الغذائية الضرورية لبقاء العامل.

وبعد ذلك، قام الاقتصاد السياسي الكلاسيكي بوصف دقيق للنظام الرأسمالي بجممله: فالمالك، حينما استعمل رساميله لكي يستخرج من الطبيعة المواد الأولية، وحين ابنتى مصنعاً تدورُ فيه الآلات، دفع للشغيلة الثمن العادل لعملهم، وهذه مجموعة عمليات يتمكّن بواسطتها من أن ينزل الى السوق سلعةً مفيدة للجميع، بمن فيهم الشغيلة أنفسهم، ويجني من بيع هذه السلع أرباحاً تعتبر، بنوع ما، مكافأة منشأته وما تتضمن من مخاطر. ولكن ثمة مسألة تطرح نفسها، وهي غير مبحوثة: كيف يحدثُ ان نظاماً شديد التوازن ظاهرياً كهذا النظام يخلق أزمات تزدادُ عنفاً: أزمات داخلية ناشئة مثلاً من فائض انتاج بعض السلع أو من لعبة التنافس القاسية، وأزمات خارجية ناشئة أيضاً وبشكلٍ خاص من كون النظام الصناعي، مهما كانت نواياه، مكروه على استلاب العمال، وفرض شروط عمل لا انسانية عليهم، وترك جيش العاطلين عن العمل يتزايد، واستثارة انتفاضة البروليتارية بذلك...

ان الممارسة الرأسمالية تكذبُ، في نتائجها وآثارها، النظرية الأفضل إحاطةً بها وبمسارها. فكما أن الممارسات الحكومية حتمت نقد المفهوم الهيغلي للدولة، وهو نظريتها الصارمة، فمن المناسب أيضاً الشروع بنقد الاقتصاد السياسي، وهو النظرية المكتملة عن الرأسمالية.

لأن المطلوب ليس فقط التنديد، من وجهة أخلاقية، بمظالم هذا النظام، أو بعد ملاحظة مظالم اللجوء الى مؤامرات ترمي الى اسقاطه. انه شديد القوة، وهو «يمشي» بفعالية كبيرة، على الرغم من أزماته وبفضلها، فلا يمكن تحطيمه بدون معرفة الأليات التي تفسّر في آن معاً نجاحه والعنف المكشوف أو المستور المكره على ممارسته، وبذلك لا بد من تحديد استراتيجية تعبوية قادرة على تعبئة الجماهير المستغلّة ضده. وهكذا في نظر ماركس، يعتبر نقد الاقتصاد السياسي أكثر من تصحيح خطأ: إنه سلاح ضد السلطة البورجوازية، سلاح يفترض فيه أن يتقدّم لدعم النضالات العمالية.

أين يكمن النقص النظري في التصوّر الذي وضعه آدم سميث؟ لقد ترك لغز الربح بدون جواب. ولحل هذه المسألة، لا يلزم أكثر من استئناف التحليل الذي أجراه الاقتصاد السياسي الكلاسيكي من وجهة نظر تاريخية. وهذا ما انكبّ عليه ماركس اعتباراً من ١٨٥٧. وبعد وفاته بعشر سنوات سيظهر الكتاب الأول من الرأسمال، مع عنوان فرعي نقد الاقتصاد السياسي.

من هذه النصوص المليئة بالتأملات القيمة جداً حول المسائل الاقتصادية، لن نأخذ إلا ما يتورّ مفهوم ماركس السياسي. هناك أولاً نظرية الحضارة السوقية الماثلة في الباب الأول من الرأسمال. ان غاية العمل الاجتماعي هو انتاج الخيرات: وهذه تتميز بكونها تملك قيمة استعمالية ناتجة من خواصها العملية. ومنذ اللحظة التي يجري فيها داخل مجتمع معين تبادل سلع، يتراءى حدّ مجرد - مشترك بين الواقعين المتبادلين - بموجبه تتوافق كمية معينة من النسيج مع كمية معينة من الخبواب: هذا الحدّ هو مقياس القيمة التبادلية. والعملية



حينما أدخلت في هذه الدورة، شكّلت على الفور المعادل العام الذي بواسطته يتممّ التبادل ما بين السلع. ويمكن تحديد الحضارة السوقية بأنها الحضارة التي تغدو العملة فيها هي الحد الأساسي للتبادل: فلا يعود يسري الدورُ سلعة - مال - سلعة، بل الدورُ الساري هو: مال - سلعة - مال، حيث تكون كمية المال الثانية أعلى من الأولى.

من خواص الحضارة الرأسمالية انها تدفع المجتمع السوقي الى ذروته وتنظم الحياة الاجتماعية بأسرها حول مبدأ انتاج السلع التي ينتج تبادلها - المفهوم على هذا النحو - مزيداً دائماً من المال. والمال المترامك في رأس مال يسمح بهذا التوسع العريض: استخراج مجنون للمواد الأولية، بناء أدوات انتاج متقنة أكثر فأكثر، تعبئة كبيرة دائماً وأبداً للجماهير الكادحة المفوّجة في الانتاج، «عالمية» مجال أعمال الرأسمال. وذلك دائماً بهدف زيادة الرأسمال: ويصف كتاب أسس نقد الاقتصاد السياسي (باريس، انتروبو، ١٩٦٧ - ١٩٦٨) هذا المجتمع حيث ينخفض كل شيء في نهاية المطاف إلى المال - الأرباح (في الشكل المزدوج للربح التجاري والصناعي وللربح العقاري) والأجور.

مع ذلك يبقى هذا اللغز: لماذا تكون الكمية الثانية من المال أعلى من الأولى؟ ان مهارة البائع أو تقلبات الأسعار في السوق لا يمكن اتخاذها كتفسير لظاهرة واسعة جداً مثل تراكم رأس المال. اذن لا بد من التدقيق عن كئيب في نظرية الأجر الكلاسيكية: لقد رأى آدم سميث جيداً أن العمل سلعة تباع وتُشترى: ان أجر يوم عمل يعادل السلع التي تسمح للعامل باسترداد قوة عمله وإعالة أسرته، لكنه لم يرَ في يوم العمل المنجز، يجري الدفع فقط لجزء من العمل المبذول بواسطة الأجر المحسوب على هذا النحو، وان الجزء الآخر الذي

ينتج آيمة أيضاً « يعطى » من قبل العامل للرأسمالي .

ان ماركس يسمي هذا الجزء غير المدفوع عملاً فائضاً، فائض قيمة كمية العمل المنهوبة، ويسمي ربحاً ما يجنيه مالكو وسائل الانتاج من هذا النهب. وانطلاقاً من التحليل الأساسي، يطور ماركس، في أسس نقد الاقتصاد السياسي وعلى امتداد الأجزاء الثلاثة من الرأسمال، نظرية حول أليات الرأسمالية وأزماتها. ويستخلص منها، سياسياً، درس حاسم: لا يمكن لصراع الطبقات أن تكون له غاية أخرى سوى إلغاء هذا النهب وإنشاء مجتمع يكون فيه المنتجون سادة انتاجهم وينظمون عملهم بطريقة تجعل غاية النشاط الكادح ليس التبادل - وهو مجرد وسيلة - وإنما الاستعمال، التمتع العملي .

#### ( د ) من « البيان الشيوعي » إلى تأسيس « الجمعية الدولية للشغيلة » وحلّها (A.I.T.)

كان ماركس يتخيّل أن كتاب رأس المال بعد ترجمته إلى أمهات اللغات الأوروبية، يمكن توزيعه في أجزاء ودفاتر على الطبقة العاملة، في الواقع، طيلة وضعه نقد الاقتصاد السياسي، تابع مع المنجز نضالاً نشيطاً حازماً. فبعد حل رابطة الشيوعيين عام ١٨٥٢، على أثر فشل ثورات ١٨٤٨، انكبّ كلاهما على جمع القوى الاجتماعية المصمّمة على تحقيق البرنامج الثوري لتحرير الانسانية باقامة الشيوعية وإيضاح استراتيجية هذه الحركة وتكتيكها. ان نصوصاً مثل صراع الطبقات في فرنسا (١٨٤٨ - ١٨٥٠) ظهرت عام ١٨٥٠، و١٨ برومير لويس - نابليون بونابرت، عام ١٨٥٢، تبيّن واقعة أن المجتمع البورجوازي اذا كان من الناحية الاقتصادية منقسماً الى

طبقتين: ملاكين مجوزتهم وسائل الانتاج، وشغيلة أحرار في بيع قوة عملهم، فإن الوضع، سياسياً، أشد تعقيداً وتركيباً وذلك بقدر ما تتدخل التباينات والإغواءات الناجمة عن المصالح القصيرة والمتوسطة الأمد وعن الثوابت الايديولوجية. كما انها يشددان على انه فيما يتعلق بالصراعات السياسية، فإن تعيين الاقتصاد « في آخر المطاف » يشكل أكثر من أفق تتصارع في داخله وبكل حرية ارادات الفعاليات الاجتماعية، انه يشكل واقعاً يمارس فعاليته ولو كانت بعيدة الأثر.

هناك سمة أخرى تُلاحظ: ان ماركس وإنجلز يدلان في المراسلات واللقاءات والمقالات والمؤلفات السجالية، وعلى الرغم من مشروعها كـ « جامعين »، على انها يتميزان بثورة نظرية غالباً ما تقوياً، بشحطة قلم ظالمة، الى استبعاد نظريات أولئك الذين يسهمون في المعارك ضد الظلم والبؤس: وعلى هذا حكماً بدون استثناء على كل من الحركة النقابية الانكليزية، الموسومة بالعجز عن المضي الى أبعد من أفق إصلاحية، وعلى البلانكية، المتهممة بالانتهاء الى شيوعية « تجريدية » والخلط بين العمل الثوري وتقنية التآمر، وحكما على بيار جوزيف برودون بأنه بورجوازي صغير، متردد دائماً، في نظرها، بين الأطروحة ونقيضها، وهو غيبي أكثر منه اقتصادي، الخ. وأكدنا الفكرة، القاسية منذ صدورها والتي أقل ما يمكن أن يُقال فيها انها تفتقر إلى الدقة، الفكرة القائلة أن كل ما لا يتطابق مع تصوّرهما، الموصوف بالعلمية، هو من نوع التقريب والطوي.

ازداد احكام هذا الموقف وتُرجم في ممارسات طردية عندما جرى عام ١٨٦٤، بمبادرة منها، تأسيس « الجمعية الدولية للشغيلة » (A.I.T.). حقاً ان هذه الجمعية، شيمة رابطة الشيوعيين، ليست

حزباً لا بمعنى شريحة الطبقة السياسية الذي يرتديه هذا التعبير في أنظمة العصر البورجوازية، ولا بالمعنى الذي سيعطيه له لينين لاحقاً. انما المقصود بذلك تجمع أفراد وجماعات شتى متحدين حول هدف عام جداً. ومع ذلك فقد كانت المؤتمرات مناسبة لنضالات في سبيل السلطة تلعب فيها المناورات والمكائد دوراً كبيراً. وليس ماركس وانجلز من أواخر اللاجئين إلى المناورات لتصفية خصومهم من اتباع فردينان لاسال أولاً، ومن أنصار برودون وباكونين ثانياً.

في مجرى هذه النزاعات - وبشكل خاص النزاع الذي يضع « الماركسين » في مواجهة « الباكونيين » - تتجلى سمات أخرى لمفهوم ماركس وانجلز السياسي. أولاً، تركيز الاهتمام على الأجزاء المتقدمة من الطبقة العاملة الأوروبية على حساب فئات أخرى من البروليتارية في المدن والأرياف (سيذهب انجلز الى حد الموافقة على قمع السلافيين الجنوبيين الذين كان يخشى من حركاتهم غير المقبولة ان تكبح ازدهار الحركة العمالية الالمانية). في المقام الثاني، هناك « مركزية أوروبية » صارمة، ترى من الضرورة بمكان لتقدم الشعوب غير الأوروبية أن تمرّ في المراحل ذاتها التي مرتّ فيها الأمم البيضاء، وبالتالي تبرّر، مثلاً، الاستعمار الانكليزي للهند. كما يتجلى فيها أخيراً وبشكل متعاظم أكثر فأكثر، الخوف من العفوية الثورية الجماهيرية، والرغبة في ضبط مبادراتها، وثقة في العقلانية الموحدة - التي وصفت بالعلمية - فطرحت كأساس كافل للنجاح الدائم.

ولم يكن ماركس مؤيداً للحركة التي كانت وراء كومونة باريس عام ١٨٧١. ولكنه انضمّ وحلّل مآثرها وفضائلها في الحرب الأهلية في فرنسا (١٨٧١). ويبدو أثر الحدث في آخر نص سياسي

لماركس، نقد برنامج غوتا (١٨٧٥).

فقد ندد فيه بالأخطاء المرتكبة خلال وضع برنامج «الحزب العمالي الألماني»: مثالية (العمل كأساس للطبيعة البشرية) أخلاقية (تحدد غاية الحزب في انها التوزيع «العادل» لمنتجات العمل) عمالية (تمجيد «الفضائل» العمالية) دولانية قومية (تقريظ الدولة الألمانية الشعبية الحرة).

وحدّد فيه الثورة (بانها الاستيلاء على السلطة من طرف الشعب المسلّح)، والسلطة الانتقالية (ديكتاتورية البروليتارية)، وعملها الأول (الاشتراكية، تشارك وسائل الانتاج)، وغايتها على المدى المتوسط (زوال الدولة وتأسيس مجتمع ينظّمه الشغيلة لصالح الجميع) وغايتها على المدى الطويل (الشيوعية، انجاز عصر الحرية، بداية التاريخ).

خلال ذلك، عام ١٨٧٢، كان ماركس قد قرّر نقل مركز «الجمعية الدولية للشغيلة» الى الولايات المتحدة، حتى لا يتمكن الفوضويون من الاستيلاء على قيادتها. وسوف يحلّها بعد ذلك بقليل.

ان أعمال ماركس وانجلز، ذات التنوع الغريب في المستويات على الرغم من وحدة مشروعها، هي أعمال مجدّدة الى حد كبير وهي في الوقت نفسه مدينة لروح عصرها، وحبل بكل «الماركسيّات» التي ستعلن، فيما بعد، الانتساب إليها، والتي ستخونها بعض الماركسيّات بينما كانت تركزها حرفياً وتلوّكها. ومن المفارقات، ان ما استمر حياً فيها، ليس فلسفة التاريخ، ولا الاشتراكية العلمية، ولا استراتيجية الثورة العمالية، وانما الارادة - الطوباوية - لانشاء تنظيم اقتصادي لا ينبج فقط وسائل الحرية، بل العمل الحر ذاته.

## المراجع

Voici quelques-uns des écrits de Karl MARX (1818-1883) significatifs de sa conception de l'action politique. Ceux marqués d'un\* sont en collaboration avec Friedrich ENGELS (1820-1895):

Contribution à la critique de la philosophie du Droit de Hegel. Introduction (1844), Aubier-Montaigne, 1971.

Thèses sur Feuerbach (1845), in Manuscrits de 1844 (Economie politique et philosophie), Ed. Sociales, 1962.

Idéologie allemande\* (1845-1846), Ed. Sociales, 1959.

Friedrich Engels, Situation des classes Laborieuses en Angleterre (1845).

Manifeste du Parti communiste\* (1848), «Le Livre de poche», 1973.

Les luttes de classes en France (1848-1850) (1850), Ed. Sociales, 1967.

Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte (1852), Ed. Sociales, 1963.

Introduction générale à la Critique de l'Economie politique (1857). p 3, in Œuvres, Gallimard, coll. «Pléiade», t. I, 1963.

Contribution à la Critique de L'Economie politique (1859). Avant-propos, ibid.

Adresse inaugurale à l'Association internationale des Travailleurs (1864), ibid.

La guerre civile en France (1871), Ed. Sociales, 1953.

Critique du programme du parti ouvrier allemand (programme de Gotha) (1875), ibid.

Cf. pour l'essentiel de ces textes, F. Châtelet, E. Pisier-Kouchner, J.-M. Vincent, Les marxistes et la politique, 1re partie, PUF, coll. «Thémis».

Au sein d'une très abondante littérature concernant l'œuvre de Marx et de Engels, se trouvent sélectionnées ci-dessous quelques-unes des lectures contemporaines en langue française qui paraissent les plus significatives (par ordre alphabétique):

L. Althusser, Pour Marx, Maspero, 1965.

R. Aron, Les étapes de la pensée sociologique, Gallimard, 1967.

- K. Axelos, *Marx, penseur de la technique*, Ed. de Minuit, 1961.
- J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Ed. du Seuil, 1956.
- F. Châtelet, *Logos et Praxis*, SEDES, 1962.
- H. Lefebvre, *Pour connaître la pensée de Marx*, Bordas, 1947.
- P. Naville, *Le nouveau Leviathan I*, Rivière, 1957.
- M. Rubel, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, Rivière, 1957.

### ٣ / الاشتراكيون الطوباويون

في الثلاثينات من القرن التاسع عشر ظهرت كلمة الاشتراكية: ان الناس، القوى التي تطالبُ بها لا تنتمي كلها الى الطوبى . الأمر أبعد من ذلك . ومع ذلك، سرعان ما قام تحالفٌ مقدّسٌ بين حركاتٍ فكرية شديدة التناقض على الصعيد السياسي، ساعد على استخدام التصاق كلمتي الاشتراكية والطوبى في الدلالة خلال القرن التاسع عشر على مجموعة متنافرة من المفاهيم السياسية وذلك منذ أن أخذت تهتمُّ بـ القضية الاجتماعية دون طرحها في أطر الليبرالية أو الماركسية . انها من مهازل القدر وانتقام القرن العشرين: هكذا تم وصف الماركسية ذاتها من قبل البعض بحيث صار يُعزى حلولُ الاشتراكية الواقعية إلى الطوبى الاشتراكية . . .

#### أ) الاشتراكية والطوبى

دورياً ترى الطوبى نفسها كأنها كبش محرقة: فهي المسؤولة عن الارهاب وكل غولاغ . والأمر لا يزال كذلك اليوم في اليمين كما في اليسار . فالطوبى هي هذه « المرطقة الخالدة » (راجع توما مولنار، الطوبى، هرطقة خالدة، (١٩٦٧)، بيوتشن، (١٩٧٣)، وبشكل أدق الطوبى الاشتراكية المتهمة بتوليد دولة توتاليتارية،



كلاّنية، باسم « انسان جديد » و« مجتمع جديد » .

في الواقع، إنّ فالقي الطوبى يتعجلون عملهم وسيطر التنافر والالتباس على هذا الحكم المعقلن جداً . وكما يشير ميغيل ابنسور الى ذلك، ان الحلم بمجتمع الامتلاء والشفافية أو الحرية يراود الفكر السياسي باستمرار ويلزم حقاً، « بسوء نية »، تحميل النصوص ما لا تحتمل والاكتفاء بآفاق تاريخية سريعة لكي تلقى على عاتق فورييه مسؤولية الانفلات البورنوغرافي (الصور العارية)، وتعزى الى كابي مسؤولية تنظيم الإرهاب، والى بوشيه مسؤولية كل تفتيش، أو لكي نقرأ في ماركس الارادة المشؤومة لفرض الغولاغ (راجع ميغيل ابنسور، محاكمة المعلمين الحالمين، Libre, 78/4، وكذلك اشكال الطوبى الاشتراكية الشيوعية، بايو، تحت الطبع).

ان ادانة عوالم التعذيب شيء، وشيء آخر هي إدانة الطوبى . وأما التسرع الذي يُكتفى به في ادانة الطوبى فلا بدّ له من أن يوحى بالخذر منذ أن تُدرك مداه الايديولوجي الحقيقي . في اليمين كما في اليسار، والمدى عينه بالنسبة الى أفضل النوايا، تفيدُ إدانة الطوبى في تمجيد الواقعة السياسيّة، ومبرر وجود الدولة في نهاية المطاف . هناك في أصل الموقع الطوباوي موقف ثوري تجاه ضرورة الأشياء أو النظام القائم . فماذا يكسبُ المرء من هذا التنديد على امتداد الزّمان ؟ باسم الضرورة التاريخية ومتطلبات التقدم ووزن الظروف وحاجز الوقائع واحترام المحدّدات الطبيعيّة وعجز الارادة البشرية المأمورة بقلّة الصبر، يجري فرض فكرة المجرى الضروري للأمر، وفكرة حاجة المجتمع المتعطش أميناً الى التقيّد بالنظام القائم بفضل الدولة المعتبرة عالمةً من حيث تعريفها . ويتّهمُ الحلمُ، التخييل الاجتماعي، الحاضر

منذ الأبد، دون تساؤلٍ عن كميّات انعطافه وتحوّله . فالرهان ليس واضحاً على الدوام ولكن غالباً ما تصل الأمور الى وضع المعادلة ذاتها التي تتحدّى العقل بفظاظة منطوقها: ان الكفاح لأجل المساواة هو سبب للفتاوت، والنضال لأجل الحرية سببٌ للقمع (راجع على سبيل المثال هذا النوع من الترهات في « نهاية الاشتراكية » نادي الساعة، رسالة إعلامية، رقم ٣، ١٩٨١).

وإذا كانت الماركسية غالباً ما تكون على مقعد المتهمين بالطوبى، فإنها تسهم أيضاً في صقل أسلحة النقد. هناك عدّة نصوص لماركس وانجلز - وأحدها لانجلز يحمل عنواناً له مغزاه، الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية (الأمر يتعلق بثلاثة فصول مجتزأة من كتابه ضد دوهرنغ، وبهذا العنوان مع موافقة انجلز) - تنقص بشدّة على « الاشتراكيين الطوباويين ». والتعارضُ هنا بين العلم والطوبى مليءٌ بهذا الزعم العلموي العزيز على القرن التاسع عشر. فالمنهج الماركسي وحده، المادّية التاريخية والجدلية، يمكنها وحدها الانتساب الى العلم الحقيقي. وان كل منهج آخر، أو انعدام للمنهج، منهج فورييه ولرو وكايبه وأوين وسواهم من جماعة لوي بلانك، هو منهج طوباوي، أي: انه منهج ساذج، سخيّف، غير واقعي، مثالي، أخلاقي، غيبي، وحتى أنه « ديني »، والطوبى كالدين تنوّم الشعب وتخفي وعيه الطبقي. ومن حسن الحظ، جاء ماركس، فقال وهذه مأسرته الكبرى ان الاشتراكية الطوباوية ليست سوى طفولة الاشتراكية العلمية التي يبشّر بها ويفتح لها السبيل، انها اشتراكية « ما قبل الماركسية ».

يناقش ميغيل ابنسور في كتابه المذكور آنفاً، أشكال الطوبى الاشتراكية، هذا الزعم عند ماركس وفي مرحلة النضج الماركسي.

ان هذا القول بتواصل تاريخي بين اشتراكية طوباوية رائدة بائدة وماركسية علمية كاشفة للحركة العمالية نضجها الكامل، هو فضلاً عن كونه متهافتاً في النظرية كما في الممارسة، قول فاضح لفلسفة التاريخ هذه الخاصة بكل المحددات الوضعية. في هذا الصدد، تعتبر لهجة البيان الشيوعي شبه قاطعة: ان مزابل التاريخ ملأى بالطوبى. وسواء كان الأمر متعلقاً بتلك المحاولات التمردية الأولى في زمن المجتمع الإقطاعي: « فقد فشلت بالضرورة، بسبب الحالة الجينية للبروليتارية ذاتها ونظراً لانعدام الشروط المادية لتحررها، الشروط التي لا يمكن تحققها الا في العصر البورجوازي » (لا يمكننا الامتناع عن النظر في هذه « العبقريات اللامجدية » التي جاءت قبل العصر الوضعي، والتي سخر منها أوغيست كومت)، أم كان الأمر متعلقاً أيضاً بتلك الأنظمة الاشتراكية عند سان - سيمون، فورييه، أوين... التي تقدم بالطبع بعض المقترحات المفيدة والوضعية والتي يُحكم على أهميتها بأنها « الوظيفة العكسية للتطور التاريخي ».

لأن الطوبى هي دائماً في نظر ماركس غير تاريخية: نظراً لأنها تتجاهل صراع الطبقات. ان الطوباويين قادرون على النقد، فهم يحيطون عنماً بتعارض الطبقات لكنهم « محل النشاط الاجتماعي، يحلون مهارتهم الخاصة »، و« محل شروط التحرر التاريخية يضعون الشروط التخيلية ». وهم لا يظهرون وجود البروليتارية الا في شكل الطبقة الأكثر عذاباً، لكنهم يرغبون في تحسين حياة الجميع، حتى المتميزين. فهم يؤمنون في قوة المثال وتسودهم روح السلام، فلا يستطيعون أن يتصوروا قوانين الثورة.

فيما يتعدى مسلمات الحس المشترك، سلاحظ أن الطوبى، الكلمة

التي اخترعها توماس مور عام ١٥١٦، يمكنها أن تعني « اللامكان ». هذا « المكان في لا مكان»، هذا المكان الآخر في الزمان كما في المكان، يرتدي دلالة مميزة: انه قلبٌ لنظامٍ قائم، ونموذج آخر دائماً، اذن هو نقد لنموذج معطى وموسوم بانه واقعي، هو رفض للمطروح. ان الطوبى سلاح مضاد للوضعية، حتى هناك حيث تعلن الوضعية، بصوت أوغيست كومت، « الاستتباع الضروري والدائم للمختلة ».

منذئذ، إذا أخذنا هذا المدى بعين الاعتبار حتى نتوصل الى ما هو ملامٌ فيه، فإن قوة الطوبى لا تُقاس بقدرتها على التحقيق (فهذه الحجة إذا رغبتنا في الدفاع عنها إنما تضعفها) بل تقاس بقدرتها الانتقادية التي ترفض المناقشات في نطاق مفروض وتنكسب على المبادئ، الأصول، على نواقص المنظومات واحراجاتها وذلك بالخروج من المنظومات عينها. بهذا المعنى تستمد الطوبى قوتها ليس من التبشير أو التنبؤ، وإنما من ابتكار غيرية انتقادية.

غير ان طوباويي القرن التاسع عشر، خلافاً للرأي السائد، لا ينكرون شيئاً من فكرة العلم بل بعكس ذلك يزعمون التمسك بها في وجه العلماء المزيفين، في مواجهة العلوم المزيفة من كل نوع التي يصطنعها الفكر الوضعي. هذا أيضاً هو أصل كثير من الالتباسات في هذا الشأن: فينسى ان الثور الفكري والاجتماعي حيث تصنع شتى هذه العقائد هو ذاته ويترك آثاره دون أن نتمكن من الحسم منهجياً ما بين التحزبات.

بوجه عام، تشترك العقائد الاشتراكية في القرن التاسع عشر بكونها تنتقد الليبرالية بوصفها عاجزة عن حل « المشكلة الاجتماعية » وتقرح حلولاً عملية قائمة على الاقتناع المضاعف بعدم أخلاقية وعدم

فعالية الاقتصاد السياسي الكلاسيكي . وراء ذلك ، تكون الخلافات كبيرة بحيث أن جمعها تحت وصف الطوباوية يعتبر نوعاً من البدعة . ويلزم خلافاً لذلك عملٌ دقيق وصبور للبحث عن مضمون كل طوبى في كل من المنظومات المقترحات بغية استخلاص الدلالة الرئيسة بالنسبة إلى كل منها في ما بعد . ( هذا مثلاً هو العمل الذي يقوم به ميغيل ابنسور ، المرجع السابق ، والذي لا نزعم القيام به هنا ) .

فلنذكر فقط وعلى سبيل المثال ان روبر اوين ، الصناعي الانكليزي ، يشرُّ باقامة متحدات زراعية من شأنها استيعاب الصناعة ، والغاء الملكية الخاصة ، وان تؤدي ، بطريق العدوى ، الى حلول السعادة والفضيلة على الأرض .

ويستجد ايتان كابي بالمسيحية لتبرير قيام عالم جديد ، شيوعي . يعلم الانجيل ويأمر بتوزيع الخيرات والغاء العملة . من هنا المعادلة المضاعفة :

- « لا يمكن لأحد أن يقول عن نفسه مسيحياً ما لم يكن شيوعياً » ؛

- « الشيوعيون الحاليون هم تلاميذ عيسى المسيح ، مقلدوه ومواصلوه » .

بعدها تقدم ، يصف المدعي العام السابق في كورسيكا بدقة طوباوية التنظيم المجتمعي الجديد ، هنا أيضاً ، سينتشر الايكاريون بفضيلة المثال فقط .

شيوعية مسيحية عند كابي ، ومسيحية إشتراكية عند بوشي وبيار لرو ، كلاهما سان سيمونيان سابقان ، ومسيحيان قبل كل شيء . أعاد بوشي تفسير ١٧٩٣ في ضوء الانجيل : أرادت الجمعية التأسيسية ، La

Convention ، « تحقيق المبدأ المسيحي » ( في حين أن الجمعية المؤسسة La Constituante كانت « انجازاً بروتستانتيّاً » ، فكانت فردانية ، متناسية « غاية النشاط المشتركة » ) ، ان « نظرية الغاية المشتركة » تحكم كل منظومة بوشي . أما بيار لرو فهو ينشر ، ان لم نقل إنه يبتكر ، كلمة اشتراكية ، لكن بوصفها راية دينٍ للإنسانية وليس كراية لصراع الطبقات :

- « كل امرىء من خلال الجميع ، والجميع من الفرد ، بواسطة العلم والمحبة » . (ثلاثة خطابات) .

- « نحن اشتراكيون ، اذا كان القصد من الاشتراكية العقيدة التي لن تضحي بأي من حدود الصيغة : حرية ، مساواة ، وحدة ، بل ستوقفُ بينها جميعاً » . (المرجع السابق) .

### ب) أغنية إلى فورييه

اذا اتفقنا على تبني هذا التحزب الطرائقي الكامن في عدم الاكتراث إلا بالأثر الطوباوي ، عندئذ يكون مثال شارل فورييه ( ١٧٧٢ - ١٨٣٧ ) هو المثال النموذجي .

نجد في أعمال فورييه مبادئ نقد راديكالي ليس فقط للنسق الاجتماعي القائم في عصره ، بل للحضارة أيضاً ؛ كما نجد جملة مقترحات لبناء عالم متناسق .

يرى فورييه أن حدّ الحضارة ثابِتٌ ثلاث : القمع ، التصحيح ، الإعتدال . فبشكل دائم ، ليست الحضارة سوى قمع وتصحيح وتعديل لـ « الواقع » الذي لا تدخل فيه سوى الفوضى واللاعقل والعنف . وكما يلاحظ رولان بارت (راجع كتابه : ساد ، فورييه ،

لويولا . باريس، لوساي، ١٩٧٢) تعتبر الحضارة على هذا النحو « مجعاً نظرياً لا يمكن اكتماله»، « لا علاج له نظرياً». وبالتالي لن يبحث فورييه عن ارساء نظرية « حسنة» عن الحضارة، بل سيضع فقط الشروط العملية لتحرير هذا الواقع المصحح على هذا النحو والمعتدل والمقومع. ان فورييه لا ينشد الطوبى بأي وجه من الوجوه: وحده طوباويّ هو النظام الذي يعتقد في الالغاء علمياً لتتائج تناقضاتٍ يجهلها، وبوجهٍ خاص هذا التناقض الأساسي للواقع والحضارة .

ان الحضارة يمكنُ نقدُها من حيث أساس كل التنظيم الاجتماعي الذي تجلبُه: فكل انسان بحاجةٍ فيه الى شقاء الآخر .

في السياسة كما في الاقتصاد، تعطي مبادئ الليبرالية، القائمة على التنافس، الأفضلية الدائمة للأقوى، للكذب، للأخدع، والأكثر أنانية: فالمجتمع منظم، في التنافر والتفكك، بحيث يجري اصطفاء أسوأ الطفيليين، ومثاهم الريعون rentiers، الجنود التجار، العلماء . وثمة تنافرٌ في موضوع الصناعة :

« بدأتُ أشتبهُ في اختلالٍ أساسي في الأولية الصناعية ومن هناك نشأتُ بحوثٌ جعلتني اكتشف قوانين الحركة الكونية التي غابت عن نيوتن، وسيكون ممكناً حساباً ٤ نفاحات شهيرة، نفاحتان تسببتا بالكوارث هما نفاحة آدم ونفاحة باري Pâris ، ونفاحتان طبيتان ، نفاحة نيوتن ونفاحتي » .

وتنافرٌ في الموضوع التجاري :

« تصوّرت للتجارة صورة مثيرة للاشمئزاز الداخلي فأقسمت وأنا في السابعة القسم الذي أقسمه هنيبل ضد روما وهو في التاسعة: حلفت

تنافر في موضوع السياسة: الحرية السياسية، النظام التمثيلي، فصل السلطات « ليست إلا وهماً وخداعاً » وتؤدي بذلك الى نتائج مضادة للنتائج المنشودة .

هناك ما هو أسوأ: في الحضارة، هذا التنافر العمومي يُضاعف بمنظومة إكراهية هي نفسه معتمة . فلا يكتفي فورييه بنقد للمنظومات الاقتصادية والسياسية . وان هزأه الدقيق لا يترك في الظلّ أبياً من المعالم التي كانت تشكل حياة الفرد اليومية: التربية، الأسرة، الحياة الجنسية، الحياة الحضرية، التلوث، ويلاحظ في كل ذلك آثار الإكراه . وسوف يكون انتقاده للمبدأ العائلي جذرياً جداً بحيث أنه سيكون عرضة لرقابات من كل نوع، حتى من طرف أوفى تلاميذه .

يرى فورييه أن أصول التجربية (المركنتيلية) والزواج البورجوازي متطابقة: اننا نشهد عملية خداعات حيث يكون الجميع مخدوعين، الأقوى شيمة الأضعف، الرجال والنساء والأولاد المتعاشين في الخفاء والعدوانية المكبوتة . لأن الحضارة،

« نظمت شريعة المحبتين في إكراه عام ومن ثم في زيف عام: لأن هناك زيفاً في كل مكان يوجد فيه نظام إكراهي، عسفي . ولا يمكن الفصل بين التحريم والتهريب في الحب كما في السلعة » .

ليس هناك ظلّ عدالة في المصير المقدر لهؤلاء الفتيات المعروضين للبيع « لمن يرغب في المساومة على اقتنائهن وملكيتهن الخاصة »، وليس



ثمة ظلّ عدالة في مصير هؤلاء الأولاد « المحبوسين في الفصل الجميل »  
والذين أسامت تربيتهم « ربّات البيوت » اللاتي لا يملكن « الموارد ولا  
الاهتمام، ولا المعارف ولا الملاحظة » الضرورية لتربيتهم . إلا أن  
الجنس القوي لا يعرف السعادة أيضاً . ومثال ذلك أن فورييه يضع  
« لوحة تحليلية » للوضع مستعرضاً ٧٦ نوعاً من «Cocus» الأزواج  
المخدوعين :

« في العشب او سابق للأوان، زواجي أو احتفالي .. ، مقدس او  
ضحية، له علاقة بالتعاليم والصحة، مولّد او محافظ، مساعد او معاون،  
متعالٍ، متسامٍ او رفيع المقام، اتحادي او متشابك، حقيقي او  
مستعار، ساحر او غير ساحر، زاهد ام منقطع عن الزهد، طاريء او  
عنصر انتقاذ، صحيح او بكفالة ... وينتهي هذا التعداد اللذيذ لهذه  
الملاحظة الاستنتاجية الوجيزة: « ايها الأخلاقيون، اذا تناولتم عيباً مثل  
الدعارة، فإنكم تستكرونه على المرأة وتهاودون فيه عند الرجل، لأنه  
هو الأقوى » (راجع، نحو الحرية في الحب، غالبار، سلسلة « أفكار »  
١٩٧٥).

إن النقد، في هذه النقطة كما في عدّة نقاط أخرى يتجاوز، ومن  
بعيد، نقد ماركس وانجلز: ان الدعارة فضلاً عن كونها من نتاج  
صراع الطبقات، وككل عيب في الحضارة، هي في ذهن فورييه، غير  
موجودة الا بوصفها كذبة يلزمنا بها الإكراه .. وباختصار، ينبغي  
اعادة صنع كل شيء . هنا والآن، دون ارتقاب شيء من اي تسامٍ ولا  
من أي قانون موضوعي . وذلك لإحلال العالم المنسجم محل العالم  
المتحضّر.

يدّعي شارل فورييه بلوغ الانسجام الكلي من خلال الإكثار لمثال

الفالانستير (الفندق التعاوني) Phalanstère . إن المطلوب هو قلبُ التفكير بمبادئ الحضارة ونتائجها: فتسوِّدُها نظرية الأهواء .

وحين يُبارس في آن واحد « الشك المطلق » و« الانحراف المطلق » ، يُدرك ان الحضارة تَقْمَعُ واقعاً ينبغي بشكل طارئ إعادة تأهيله عملياً: الهوى (يسمى منذ ذلك الحين رغبة، اشتهاً) . ولا مفرّ في هذا الشأن الحذر من كل نظرة اخلاقية بمعنى النظرة المتحضّرة: ان المجتمع المتحضّر هو وحده الذي وصف بعض الأهواء، الاشتهاات، بانها حسنة او سيئة، مؤدياً بذلك الى انقسام وتذريير وتجزئة، وإلى حروب ومكاره. وحده احترام كل الاشتهاات والأهواء، في التجاذب المشتهى والتركيب المتسلسل للتجاذبات، يقوِّدُ الجنس البشري الى الوحدة والانسجام الكلي، العالمي . فكل جنس لا يعاني اقل من ٨١٠ أهواء، كلها طبيعية وسعيدة لدرجة ان فورييه يعيد من تمّ بناءها كلها في « وحدة تركيبية جامعة لـ ١٢ هوى اساسياً »، بعضها مجتلبّ من علم النفس الكلاسيكي، وبعضها الآخر مبتدع مثل الهوى القَبَلِيّ Cabalistique ، او الفراشي، لكنّه، كما يلاحظ بارت (المرجع السابق)، يتحفظ كثيراً في تصنيفها وفقاً لتفوّق اخلاقي . ان نظرية الأهواء تفجّر التناقض الكلاسيكي والقديم بين النظام والحرية . فليس هناك نظام شرعي يمكن ان تستخلص منه الحرية، وليس هناك نظام آخر سوى نظام الحرية . ويفترض بالفندق التعاوني، الفالانستير، ان يقدم الدليل على ذلك .

ان الفالانستير بوصفه جمعية قائمة على التحرّر من الأهواء، انما يحلّ مسألة التنظيم الاجتماعي في السعادة والحرية . فلم يعد العمل إكراهاً لان كل سلسلة تشارك فيه حسب اذواقها، والملكية لا تلغى لكنها لا

تعود هي السرقة اذا تمكّن الجميع من بلوغها، وكذلك المال، لكنه لا يعود مصدر نهب اذا لم يعد ضرورياً. ان المجتمع يحمي الفرد لكن في آخر المطاف ليس على الفرد ان يتخوّف من شيء في المجتمع: ان الحياة المدنية التي يبتزها فورييه لأجل قصر المجتمع تنكب على حماية الوجود الاجتماعي والخاص معاً.

اما السعادة فهي من شأن العدل: « حد أدنى من الرفاه المضمون لكل فرد؛ الغاء الاجراء، هذه هي السمات المشتركة بين فورييه والاشتراكيين. وهو ينفصل عن معظمهم بطريقته التي ينادي بها في التوزيع وبتصوره للعدل حيث لا مجال امام المساواة المادية. لكنه يزداد ابتعاداً عنهم أيضاً من خلال الحصّة التي يخصّصها للحرية» (راجع، هنري ميشال، فكرة الدولة، هاشيت، ط ٣، ١٨٩٨).

وعليه، الحرية « في كل مكان عند فورييه ». وكما يلاحظ رولان بارت، ان طوباه لا تتضمن اي أثر من الانسانية الدجيّة، فغاية الفالانستير ليست حماية المجتمع من النزاع (عن طريق جمع النظائر) ولا خفض النزاع (بتطبيع الأهواء)، ولا بإعلاء النزاع (عن طريق « فهم » الآخر) ولكن ربما بخوض النزاع فحسب. وبارت على حق في ان يلاحظ ان القوة التخريبية، التثويرية عند فورييه، تكمن في الأسلوب أولاً. واذا كانت الوحدة طبيعية، واذا لم يكن ثمة حاجة لأي لجوء الى دمج صناعي، فإن الدولة تغدو غير مجدية: « عبثاً يجري البحث في نظام فورييه عن السلطة، الحكم. ان التراتب متطور جداً في نظامه؛ وان القاب «مدراء» و«مدبرات» و«اصحاب الرتب» كثيرة فيه. لكن امتلاك هذه الالقاب، المعمول لإرضاء بعض الأهواء، لا يتضمن اية قوّة إكراهية. ان فورييه الأشد حزمًا من

الاقتصاديين والليبراليين الذين يكتفون بالحد من عمل الدولة ، انما يلغي فكرة الدولة بالذات ، ولا يستعمل ابداً حتى الكلمة التي ترجم الفكرة « هزري ميشال ، المرجع السابق) .

من النافل تماماً ان تُقاس قوة الطوبى عند فورييه بقدرتها التحقيقية؛ فهاذا تمُّ في الواقع نجاحات او نكسات هذه الجمعيات ، الفالانستير ، والطفرات الدورية للرغبة الجماعية ، وتقدم الزراعة او المواصلات؛ فالمهم الجوهرى هو في هذه القوة الخيالية التي يمكنها ان تسمح للبشر ان يطلّوا ولو للحظة على المستقبل ، حتى يرفضوا « ان يكونوا خدماً للناس الذين سيولدون بعد الفي سنة » .

---

## المراجع

Robert OWEN (1771 - 1858), Le nouveau monde moral. Textes choisis, présentés par A. L. Morton, Ed. Sociales, 1963.

Charles FOURIER (1772 - 1837), Œuvres, Anthropos, 1966, 6 Vol.

- Vers la liberté en amour, recueil d'extraits présentés par Daniel Guérin, Gallimard, coll. «Idées», 1975.

Etienne CABET (1788-1865), Voyage en Icarie, 1842.

- Le vrai christianisme suivant Jésus - Christ, 1847.

Pierre - Joseph BUCHET (1796-1865), Introduction à la science de l'histoire, 1833;

Histoire parlementaire de la Révolution française, 1833 - 1838;  
Traité de Politique et de Science sociale (1866).

Pierre LEROUX (1797 - 1871), De L'Humanité, 1840; Du christianisme et de ses origines démocratiques, 1848.

Max Beer, A History of British Socialism, Londres, Allen & Unwin, 1948.

B. Lacroix, L'utopie communautaire, PUF, 1981.

M. Abensour, les Formes de l'utopie socialiste communiste, à paraître.

## ٤ / المجتمعُ خارج الدولة: من ماكس ستيرنر إلى الفوضوية النقابية

ان مشروع مجتمع « صناعوي » قائم على العلم كوسيلة للهيمنة على الطبيعة وتقنية لإدارة المجتمع، وان المشروع المضاد القائم على ديكتاتورية البروليتارية، المرحلة الأولى من إقامة مجتمع لا طبقي، مها يكونا متعارضين في توجهها السياسي، فهما يشتركان في استلزامها مبدأ سلطة موحدة غايتها إتمام التاريخ. ففي الاختراع الأخوي وفي خيال اكثر واقعية من الواقع التعيس الذي انتجته الدولة البورجوازية، يجد صانعو الطوبى مناهلهم. فقد كانت الفوضوية ترمي في مشروعها إلى الجمع بين راديكالية هؤلاء ومستلزمات الثورة السياسية التي تقع في صميم تصوّر ماركس.

ان الحركة الفوضوية في القرن التاسع عشر تدخل في تقليد قديم جداً، مطبوع في آن واحد بالمطالبة باستقلالية الفرد الراض للنظام الاجتماعي السياسي المفروض - كان الكليتون، الاباحيون في الأزمنة الوثنية القديمة مثليه الاشد تعصباً - وبالقول إن الجماعات البشرية قادرة على تنظيم ذاتها تنظيمياً مستقلاً وفقاً لرغباتها وإراداتها خارج السلطة السياسية او على هامشها - وهذه مواقف اتخذت مراراً وتكراراً، سواء في المجتمعات المسيحية الأولى ام من جانب

بورجوازيي القرون الوسطى او Les diggers . خلال الثورة الانكليزية مثلاً .

بالنسبة الى الفوضوية، ان طرح القضية الاجتماعية لا يعني فقط رفض الدولة (البورجوازية) وإشكالياتها السياسية المسدودة الأفق، بل معناه الاعتراف بأن الأفراد، الجماعات، يملكون في ذواتهم القدرة على توليد شكل آخر لتنظيم المجتمع، غير شكل الدولة (او ما يعادله: تدبير العلماء، الحزب المفروض فيه تمثيل البروليتارية ...). ان شعار « لا إله، ولا سيد » معناه قبل كل شيء انه لا يمكن التسليم بأي مبدأ يفترض فيه الثبات - وان كان مبدأً ثورياً -، لان قيامه بالذات يرتهن الحرية .

نظراً لهذا الواقع، فإن الموضوعة الشابتة التي تدفع الحركة الفوضوية هي النضال ضد السلطة، في اي شكل تمثلت هذه السلطة . ويستند هذا النضال الى واقع ان القوة الفعلية الوحيدة هي قوة الفرد في كل مستويات الواقع الاجتماعي، ومنذئذ تنحدر منه كل قوة أخرى وتعتبر كل تلك القوة التي تنفصل عن أصلها وترتد عليه بمثابة سلب قائم على الكذب . وانطلاقاً من ذلك، يتنامى تيارٌ - أقلّي - يتمسك بهذا القول ويبلغ به الأمر حدَّ انكار واقع المجتمع، ويتنامى تيار آخر - اكثرّي - يبذل جهده في سبيل تحقيق ديناميكية ترمي إلى مجابهة المكاره الاقتصادية والسياسية بقدرة القوى الفردية التي نظمت تحالفها بنفسها .

## المراجع

E. Dolléans, Histoire du mouvement ouvrier (1830 à nos jours), A. Collin, 1953, 3 vol.

J. Maitron, Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français, Ed. Ouvrières, 1964 - 1967; Histoire du mouvement anarchiste en France (1880 - 1914), SVEL, 1951.

A. Sergent, CL. Harmel, Histoire de l'anarchie, Le Portulan, 1949.

M. Netlau, Histoire de l'anarchie (1927 - 1931), Ed. du Cercle, 1971.

Voline, La révolution inconnue (1947), Belfond, 1969.

## أ) الفردانية ومفارقاتُ العدمية: من ماكس ستيرنر إلى نتشايف

في صميم حركة «الهيغلين اليساريين»، اذن في جوار ماركس وباكونين، ظهر تحت قلم ماكس ستيرنر (١٨٠٦ - ١٨٥٦)، عمل عجيب وسديمي، الواحد وخصوصيته، هو بيان الفردانية المطلقة. والامر يتعلّق بنصٍ فلسفي - لا يمكن اكتناؤه ما لم يعاد وضعه في سياقه الفكري.

لا بد من التذكير أنّه في صميم التأمّلات الحماسية لهذه الجماعة الرافضة توجد شخصيتان رفيعتا المقام: ج. و. ف. هيغل ولودفيغ فيورباخ. الأول وضع فلسفة للتاريخ يعتبرُ فيها الانسان - من حيث وجوده الجمعي كما من حيث وجوده الفردي - تشخيصاً لحركة الروح (= العقل) التي ترمي إلى المصالحة الشاملة في صميم الدولة العالمية؛ وفي مقابل هذه الفلسفة التي رآها مثالية، أنشأ الثاني مفهوماً نقدياً يضع في الصميم الانسانية بوصفها مادية يلزمها، لكي تتحرّر، ان تكافح الارتهان الديني، وتعبيره الفلسفي (= الهيغليّة).

وبسذاجة خارقة، يتساءل ستيرنر ماذا كسب الفرد من هذه العملية. والاجابة واضحة: ارتهاناً جديداً: ذاك ان فيورباخ يفرضُ عليه التحقق كأنسان ويحدّد - مثل الدين والفلسفة والعقائد السياسية - مهام جديدة، رسالة جديدة. وللاقتناع بذلك، يكفي اعتبار ما حدث للأنسا منذ ان وضعت الليبرالية الحرية والمساواة في برنامجها؛ فقد حلّت سياسة محل عبودية الملك عبودية الأمة ذات السيادة؛ واجتماعياً، حلت مرتبة المال محل مراتب الأحوال الاجتماعية، وظلّ إكراه العمل هو



نفسه؛ واما « الثوريون » فقد تشاجروا ليعرفوا ما هي المؤسسات التي سيفترض بالمجتمع المقبل ان يخضع لها .

ان ستيرنر يدعو إلى التوعية: فليتعلم الأنا، أخيراً، كيف يتعرف الى نفسه في آن واحد بوصفه قوة فعلية وحيدة وبوصفه أصالة لا يمكن حصرها؛ وعليها ان الانقطاع عن الاعتقاد في الحق، الذي لا يعتبر شيئاً آخر سوى الإفصاح عن إرادة الدولة؛ وان لا يدخل الاجتماع مع الآخرين الا بقدر ما يرضى عن ذلك، وبطريقة ظرفية على الدوام؛ وليرفض كل رسالة، كل مصرى، فلا يعترف إلا بمهمة وحيدة هي تفتحه الشخصي وامتعه الذاتية .

بعد نجاح عابر، سيظل العملُ بدون أثرٍ يذكر في عصره. وان نيتشه الذي لم يعرفه، على ما يبدو، سيكتشف موضوعاته ويتوسع بها توسعاً كبيراً. وسيلزم انتظارُ القرن العشرين حتى يجد صداه هذا التوكيدُ الفردي الذي يدينُ كل التعاليم العلمية والأخلاقية السياسية. ولكن، هذا الموقف الانتقادي ذاته تجاه القيم السائدة والمشاريع الثورية التي يستثيرها - هذه العدمية - تتجددُ وتظهرُ في ظروف مختلفة، وتؤدي إلى مواقف فردية من نوع آخر تماماً .

وفي رواية تورغينيف، أب واين، ( ١٨٦٢ ) يظهرُ تعبير **عدمية** في معناه الحالي. وفي العصر نفسه، قدّم نقولا تشيرنيشوسكى، في ما العمل؟ « شخصاً خارقاً »، « ملح ملح الارض » ينكّب بهدوء وثبات، بكلامه وعمله، على تحطيم الأفكار الموروثة وهزّ السلطات. وقبل ذلك بعقدين، كان فيساريون بلينسكي ( ١٨١١ - ١٨٤٨ ) قد عارضَ الأحلام الرومنطيقية بقوة النقد الواقعي وبمشروع قلب البنى الذهنية والاجتماعية رأساً على

عقب. وفي المنظور عينه، حلم نيقولا تشيرنوشوسكي (١٨٢٨ -  
 ١٨٨٩) - الذي قضى ٣٧ عاماً من حياته في السجن وفي المنفى -  
 بامرأة تكون كاملة المواطنة، وتحتل في روسيا المقدسة انشاء  
 تعاونيات نسوية للإنتاج، وقال بعبودية بلا منازع وندد بمفاسد النفس  
 الجميلة؛ وكتب للقيصر مستكراً المزايدة الفاضحة التي عرفت باسم  
 الغاء القنانة. وحلّل تلميذه نيقولا دوبروليويوف (١٨٣٦ -  
 ١٨٦١) استناداً الى شخص رواية غونتشاروف، اوبلوموف،  
 العصاب الجمعي المنتشر في روسيا في ظل الاستبداد: ان «العصاب  
 الاوبلوموفي» Oblomoverie هو المهبوط، العجز عن الرد، الاستسلام  
 والانقياد؛ وتوقع الانفجار الذي سيضع حداً لهذا الوضع المرفوض.  
 وسلمَ شاعرُ المجموعة، ديمتري بيزارييف (١٨٤٠ - ١٨٦٨) بأنَّ  
 «العدميين» هم متعصبون، «لكن ما يجعلهم يتعصبون، هو فكر  
 ظلامي، وما يجرهم إلى غياهب المستقبل البعيدة هي إرادة واضحة  
 جداً وانسانية للغاية في جعل كل الناس عموماً ينعمون بأكثر قسط  
 من السعادة الدنيوية».

الا ان الانفجار وقع؛ وتزايد القمع لقوى الحرّية. ان سرج  
 نيتشايف - الذي مات في سجن بطرسبرج عام ١٨٨٢ -، المقنع  
 بحصوله على رضا باكونين وتأييده، انطلق في الدعوة والممارسة للعمل  
 الإرهابي. ففي كل اوربا، من الاعوام التي تلت سحق كومونة  
 باريس الى بداية عصرنا، انتشرت موجة من الاغتيالات السياسية  
 اريد لها ان تكون نموذجية وكان غايتها اثبات حرية الفرد المعاند  
 وايقاظ الشعب من خدره وغفوته. واذا كان هناك، في غياب كل  
 تناسب، منطق قاد سترنر إلى العدمية الروسية والتوكيدات النيتشوية،

فلا يوجد ايُّ منطق يقوِّدُ من المفترض الفوضوي إلى استعمال الإرهاب، فهذا يدخل بالحرّي في التقنية المحض ذاتية لتصفية الحسابات .

زدُ على ذلك ان الفوضوية اختارت لنفسها سبلاً أخرى ...

---

### المراجع

Max STIRNER (1806-1856), L'Unique et sa Propriété (1845), in Œuvre complètes, L'Age d'homme, 1972.

N. TCHERNYCHEWSKI (1828-1869), N. DOBROLIOUBOV (1836-1861). D. PISAREV (1840-1868), Extraits, in Les nihilistes russes, Aubier-Montaigne, 1974.

Serge NETCHAIEV (1847-1862), Catéchisme du révolutionnaire, 1970.

## ب) القدرة السياسية للطبقات العاملة في نظر برودون

هذا العنوان لكتاب منشور بعد وفاة بيار - جوزيف برودون (١٨٠٩ - ١٨٦٥) يقدم وجهةً تسمحُ بادخال وحدة معينة في اعمال شديدة التنوع من حيث مواضيعها ومستويات تحليلها، كانت قراءتها مرهونة بنقد ماركس، وهو نقدٌ ستخفُّهُ الماركسية اللاحقة حتى حالة التجاهل .

صحيح ان ادلة برودون مغمورة بالمقاربات التاريخية والمراجع الفلسفية غير المناسبة تماماً وانه قد اولى ثقته لمشاريع مشبوهة . ولكن هناك جانبان في نشاطه لا يمكن ان يحوم حولهما ادنى ريب :

- ثباتٌ وشدّة اخلاصه لقضية الاشتراكية، اذا كان قصدنا من هذا التعبير دينامية تحرير الطبقات الخاضعة، كما يشهد على ذلك، بين جملة شهادات، خطابه في المجلس يوم ٣١ تموز (يوليو) ١٨٤٨ الذي عاد على النائب برودون بلومٍ شبه اجماعي من قبل المجلس .

- الرغبة في الوقوف على مقربة من المبادرات الخاصة بالطبقة العاملة المنتظمة في سبيل الكفاح ضد الاستغلال الرأسمالي، ضد البؤس وكفّ اليد السياسية وفي سبيل وضع مشروع في نطاق هذه المعركة لاجل استقلالية قصوى للبروليتارية .

ان هذه الرغبة في الاحاطة القصوى بمختلف اشكال المطالبة العملية تقوّد التحليل البرودوني الى رفض التجريدات التي يلجأ اليها الاقتصاديون والأخلاقيون والسياسيون (الاصلاحيون او الثوريون)، لأن الممارسات العمالية لا تفصلُ المقومات الاقتصادية عن المعطيات السياسية او الاجتماعية : انها تكافحُ القمعَ ولأجل العدالة،

دون حكم مسبق على طبيعة « السلطة » التي سيكون تحويلها حاصلاً .  
فهي تتدخل هناك حيث يمكنها ذلك، وعندما تستطيع ذلك، مع  
اهداف تتطور وفقاً لمراحل نضالها .

ان الاقتصاد السياسي الكلاسيكي لم ير سوى ان التقسيم الاجتماعي  
للعمل في النظام الرأسمالي يتضمن نهياً - سرقة - الذي لا ينقصه توليد  
آثار التعارض بين الملاكين والفقراء . وهو حين يعزلُ الصعيد  
الاقتصادي، إنما يخفي واقع ان الرأسمال كـرأسمال لا ينتج شيئاً، وانه  
فقط حاملٌ، وان العمل وحده منتج . ان العاقبة وخلفاءهم  
الراديكاليين نسبياً - لويس بلان او اوغيست بلانكي - حين ميّزوا  
العامل السياسي، واتخذوا هدفاً لهم الاستيلاء على السلطة، وحين  
تجاهلوا أهمية العلاقات الاجتماعية في الانتاج، إنما فتحوا السبيل امام  
القوة الكاملة للدولة التي لم يعد لها من غاية أخرى سوى الحفاظ  
(والابقاء ذاتياً على قوتها) على الحريات والحدّ منها، واما المتغنون  
بالمساواة والاخاء العالميين، فقد انكروا موازين القوة العملية .

حتى ان سير الرأسمالية يظهرُ بوضوح التداخل بين الاقتصادي  
والاجتماعي والسياسي : ان نظام الملكية الرأسمالية، الذي يستملك  
فائضَ الشغل العمالي، يتضمنَ المركزه الدولانية واستيلاء الحاكمين -  
المالكين على مقادير السلطة في كل مستويات الحياة الاجتماعية . وفي  
المقابل ان انشاء سلطة ذات سيادة - ولو كانت ثمرة الإرادة العامة،  
كما رغب في ذلك جان - جاك روسو - يتضمن إكراهاً سياسياً يحظر  
على المنتجين تنظيم الانتاج وفقاً لمصالحهم واراداتهم ويقوّدُ حُكماً الى  
استعبادٍ آخر .

منذئذٍ، بات المنظرُ المهتمّ بالواقع العمالي يتصورُ الثورة المحتومة

بوصفها إصلاحاً يقلبُ كل علاقات المجتمع . فاذا كان من الضروري، مثلاً، نزعية ملكيات الرأسمالين المالكين الوحدات الكبرى من الإنتاج الصناعي، فلا مفرّ من مجانية الدولة، التي تعيدُ ادخال دينامية القمع: ويجب فهمُ التشريك Socialisation بوصفه سيادة المنتجين على نشاطهم في ميدانه الخاص، مع احتمال تحديد قيمة مختلف المنتجات وفقاً لعقود واصطلاحات وطنية قابلة للمراجعة باستمرار. وبالطريقة عينها، ولأجل مجانية قيام مبدأ مركزي، من المهم الحفاظ على الوضع الخاص بالحرفية والتجارة الصغيرة والملكية الزراعية الصغيرة.

لانه اذا كان لا بد من الغاء الاستغلال، فان المطلوب ايضاً الحفاظ على التحفيز الحركي للنشاط: التنافس، المحدّد بمحدود قواعد معينة للقيمة المتوسطة وفقاً للكلفة الاجتماعية ومستبعدة لكل امكانية احتكارية. وهكذا ينكب برودون على الدمج وفقاً لمرونة عظمى بين الجماعية - التي يمكن تطبيقها على المنشآت المهمة وذات الدور الوطني - والودادية - التي تشبهُ خيرة الابداع والانتظام العمايين - وبين قطاع خاص - حيث تُحفظُ حقوق الفردانية المتوحدة. وليس مؤكدا ان برودون كان على حق في الاستناد الى فلسفة هيغل لإضفاء الشرعية على مشروعه: فليس ثمة معنى نظري أبداً لفكرة الجدلية المفتوحة حيث تظل الحدود المتناقضة بدون توليف وحيث كل فرد ينمي جوانبه الايجابية ويلقي ما يتضمنه من سلبيات، انها لا تستطيع ان تؤدي دورها كاستعارة، كعلامة: ولأجل التنديد بتبسيطات فلسفة التاريخ، التي تحت ستار العقلانية، تجبرُ الطبقة العاملة على اداء رسالة محدّدة سلفاً.

مع هذا النمط التنظيمي المتنوع القادر وحده على ادخال العدالة في العلاقات الاجتماعية يتطابق الشكل السياسي للاتحادية Fédéralisme . وتعترف تجريبية برودون بواقعي الأسرة والأمة كمعطيات . لكنه يرى انه لا جدوى من تأسيس الامة كقوة دولة . واما السلطة المركزية فلا يمكنها الا ان تكون من صنع الكومونات والأقاليم والمنشآت ( « الجماعية » او « الودادية » ) التي تدير نفسها بنفسها ، فلا تحتاج الا لجهاز تنسيق وتوجيه ، ويجب عليها فقط النظر في شؤون الكومونات بعد مساجلات تدور بشكل واسع حول الأطراف المعنية . صحيح انه من الوهم الافتراض المسبق لأي تناغم كان بين الوقائع المتكوّنة . فهناك نزاعات ستنشأ ، متضمنة موازين قوى : واننا نعلم علم اليقين ان اللجوء إلى قرار اولئك الذين يقولون انهم يمثلون « الإرادة العامة » انما يقود إلى اضعاف قوة القانون على مصلحة الجماعة الأقوى ، وانه لمن الواقعية ومن العدالة ان نتوقع ظهور هيئات سجال يمكن ان تجري في داخلها تسويات مقبولة من اطراف النزاع في نهاية المطاف . . .

ان فوضوية برودون ، البعيدة عن الليبرالية بقدر ما هي بعيدة عن الاشتراكية الاستبدادية ، ترفض الوجود الشكلي او الفعلي لكل مبدأ متسام ، متعالٍ فوق المجتمع . إنه يرفض جهاز الدولة المفترض فيه تنفيذ المقررات الصادرة عن « الإرادة العامة » ؛ ويتوجس خيفة من العبر التي تزعم الكفاية السياسية انها تعطى للمنتجين ، فهو لا يعترف بسلطة حزب مهما يكن ثورياً في إعلاناته وشعاراته . ولا يسلم إلا بتسامٍ وحيد ، هو سمو فكرة العدل ، انها تتدخل بوصفها قيمة ناظمة ، في هذا المعنى المضاعف وهو انها تشكل التحفيز العيني للحركات العمالية المكافحة ضد النهب والإذلال والعجز ( وهذه

الحالات تفرضها اللاعقلانية والعنف البورجوازيان على الشغيلة)  
والمثال الذي يجب عليهم نشدانه .

---

### المراجع

Pierre - Joseph Proudhon (1809 - 1865), Qu'est - ce que la propriété?, 1840; De la création de l'ordre dans l'humanité, 1843; Philosophie de la misère, 1846; Idée générale de la Révolution du XIXe siècle, 1851; Du principe fédératif..., 1865; De la capacité politique des classes ouvriers, 1865.

Proudhon, choix de textes par C. Bouglé, Alcan, 1930.

P. Ansart, Naissance de l'anarchisme, PUF, 1970.

J. Langlois, Défense et actualité de Proudhon, Payot, 1976.



## ج) من فوضوية باكونين الإباحية الى النقابية الفوضوية

ان فكر وفعل ميشال باكونين ( ١٨١٤ - ١٨٧٦ ) يدخلان في الخط المستقيم لفكر برودون . لكنها يتمايزان عنه بجانب عدواني وفظي ، مُميز ايضاً لمواقف اتخذها الاباحيون الاسبان والكاتالانيون و« الجوراسيون » الذين ستتحزّب اتحاداتهم الى جانب باكونين في المعارك والنزاعات التي خاضها ضد ماركس داخل الامة الأولى . ان باكونين الذي كان هو ايضاً منتمياً إلى « الهيجلين اليساريين » ، كان يعتقد أنه مضطّر لتحديد « جدليته » : إنه خلافاً لبرودون ، يميّز السلبيّة . فموقف الانسان ، موقعه هو تعارضه ، والنفي هو التمرد على هذه الحالة الاستيعابية ، بواسطة الفكر ، وان نفي النفي هو إكمال للحرية البشرية من خلال تحطيم الحدود التي يفرضها الفكر .

لكن ، بعد وقوفه الى جانب الحركات المناضلة في سبيل إقامة دول قومية سلافية ضد الهيمنة القيصريّة ، انضم الى المعسكر المضاد للسلطة عندما تمكّن عام ١٨٦١ من الهرب من منفاه السيري . وظل طيلة خمسة عشر عاماً ، وحتى وفاته ، يُساهم جسدياً في المعارك ضد القمع ، وساجل بشدة بالغة ضد ماركس الذي هابه وتمكّن من إبعاده من المنظمة الدولية للشغيلة عام ١٨٧٢ . لقد حُسم أفاقه التاريخي : ان الدين ( وفكرة الله ) ، الدولة ( وسلطة مبدأ سياسي ) والملكية ( وما يتطابق معها من الانظمة الاقتصادية ) ربما تكون قد اسهمت في الماضي في تحرير الانسان من مقامه الحيواني . واليوم صارت بائدة وتشكّل كثيراً من الكوابح المانعة للتحرر البشري ، واضطراد الحرية .

ان نقد الدين ، على منوال فيورباخ او على منوال ماركس ، غير

كافٍ . يجب إنكار الإله لاثبات الانسان . ان الالحاد وما ينجم عادةً عنه . « العدمية العملية » ، رفض الأخلاق - يشكّلان اساس الفكر الإباحي ، اما بيوتر كرويسو تكين ( ١٨٤٢ - ١٩٢١ ) ، الذي يتمتع بتأهيل علمي جيّد ، فسوف يطورُ هذه الموضوعة ويرغبُ في ان يضيفي عليها شرعية علمية : فهو يرى ان التنظيم الفيزيائي - الكيميائي فوضوي ، بدون مبدأ موحد ، ويمثّل في كل حقل من حقوله وقائع تجمعيّة .

ان الدولة في اية صورة ظهرت ، وما تتضمّن من السلطة المركزية والإدارة والتشريع وتمثيل المواطنين ، لا يمكنها إلا التعارض مع الازدهار الحر للإنسانية . ومما تكن طريقة تعيينها ، فإن المؤسسة المالكة سلطة التقرير لاجل المجتمع تعارض مع المجتمع وتقمعه . ان « ديكتاتورية البروليتارية » التي ينادي بها محازبو ماركس لا يمكنها ان تكون ذات غاية أخرى سوى ديكتاتورية بيروقراطية على البروليتارية ، كما يقول ميشار باكونين . ويلتحقُ بالفكرة البرودونية القائلة باتحاد الكومونات .

لانه اذا كان ينبغي الغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ، فمن المناسب أيضاً تدبّر الأشكال التنظيمية بحيث تتمكن شتى الحريات الفردية من تعزيز بعضها البعض ونشر قدراتها خارج كل إكراه اقتصادي شامل . وفي هذا المنظور يكون العنصر الأساسي للشوعية الإباحية هو الإيلاف الحر والمنشأة المدبّرة جماعياً . . .

ان فشل كومونة باريس ، والإحكام الدائب للسلطات الامبريالية في الثلث الثالث من القرن التاسع عشر ، والنمو الواسع للرأسمالية الصناعية التي تشغلُ جواهر متعاظمة دائماً من الشغيلة ، وان الاوهام

الانتخابية التي توهمتها الاحزاب الاشتراكية المتحدة داخل الأهمية العمالية الثانية عام ١٨٨٩، هي كلها أمور معاشة بقوة في الحركة الإباحية. وعلى هذا الوضع المجمع، ادعى الرد الإرهاب الفردي أو التنظيرات لاستعمال اخلاقي للعنف الجماهيري - مثل تنظيرات جورج سوريل في كتابه تأملات في العنف (١٩٠٦).

بيد أن الفوضوية وجدت نقطة رسو اشد تطابقاً مع اهدافها، في الفعل الذي شرعت به داخل النقابات العمالية، ففي ايطاليا وكاتالونيا ولا سيما في فرنسا، وجد التصور البرودوني المعاد تكييفه مع الظروف، وجد نفسه وراء اعمال قوية وكبيرة تهدف في آن واحد الى تحقيق تحسين شروط العمل والأجور في كل منشأة، كل مهنة، والى تحريك الروح النضالية لدى الشغيلة، والى جمع الطبقة العمالية في بورصات العمل على صعيد كل مدينة وذلك لتأمين خلاص وتكوين كل عامل ولتشكيل قوة قادرة على التدخل تدخلاً شاملاً في الصراع الاقتصادي. والهدف هو تكوين قوة - خارج الأحزاب السياسية - تكون بين ايدي العمال، وتستطيع تحت مراقبتهم ان تجابه وتعارض سياسة الدولة البورجوازية وتكافح في الوقت نفسه كفاحاً ملموساً ضد السلطة الرأسمالية. والمطلوب ليس الاستيلاء على قوة الدولة بل اصطناع آلة مستقلة يفترض ان يخرج منها مجتمع آخر.

وفي فرنسا، يبين ميشاق آميان الذي تبنّاه الاتحاد العام للشغيلة C.G.T. عام ١٩٠٦، المعنى السياسي لهذه «العدمية السياسية». وان عنف القمع الذي انصب على الاضرابات القومية الكبرى بين ١٩٠٠ و١٩١٤ يدل على الخوف الذي يثيره لدى الحكام. ومثال ذلك قيام لينين وتروتسكي بتسريع خطى النقابات بعد الثورة البولشفية.

وكذلك المعركة التي بدأت عام ١٩٨٠ في بولونيا حول «النقابات  
الحرّة» .

---

### المراجع

Michel BAKOUNINE (1814-1876), œuvres complètes, 6 Vol.,  
Stock, 1907-1922.

Piotr Kropotkine (1842 - 1921), Paroles d'un révolté (1885),  
Flammarion, 1885.

H. E. Kaminski, BAKOUNINE , La vie d'un révolutionnaire,  
Ed. Mouton, 1938.

D. Guérin, L'Anarchisme, Gallimard, Coll. «Idées», 1965.

مثالية، اعتقاد ساذج في الانسان، تفاؤل بلا قيمة يتعلّق بقدرة الجماعات على قيادة صراعاتها بنفسها، عقلية «بورجوازية صغيرة» وعبادة الفردية؛ واقعية غليظة، تمجيد النزعات «المادية»، حب التعبير العنفي والعمل المتطرف، جماعية لا تتردّد في إهانة المشاعر «الطبيعية»، اعجاب مجرم بالانحراف وما هو غير طبيعي. ان هذه الانتقادات جرى تطويرها بشكل متواز ضد الفوضوية. وهي في احسن الحالات تنطق بلسان سلطة - حاضرة او مقبلة - قوية بعلم - الانسان، المجتمع او التاريخ.

وبالتدقيق انها انتقادات تتجاهل فرادة الوجهة الإباحية: وهي تقديم افق تحرّري دون الاقدام مع ذلك على إنشاء سياسة او وضع دستور او برنامج اقتصادي وتعيين حكومة؛ واعتبار ان القضية الاجتماعية لا يمكن طرحها والدخول في طريق الحل الا من خلال المجتمع ذاته، المجتمع المكوّن من أفراد وجماعات مختلفة جداً وغير مكوّنة مسبقاً كشعب (قومي) او كطبقة (عامة، او منتجة، او بروليتارية) او كإجماع («غرفة المهملات») حيث تضع كل سياسة ما يناسب مطامحها ومصالحها؛ والتقيّد بالليبرالية حرفياً عندما تحقق في الواقع دينامية الحرية، ولكن مع رفض المؤسسات التي تتخذها لنفسها لانها ترمي إلى إحكام قوّة الدولة؛ والتنديد بالاشتراكية التسلّطية التي تزعم انها ترمي الى تحرير المجتمع كمجتمع، لكنها تبدأ باخضاعه لمطلّبات الفاعلية الاقتصادية واتجاه التاريخ.

ان موقفاً كهذا هو موقف هش إذا وضع في سياق اللعبة السياسية. كذلك لا مناص من الملاحظة ان الفوضويين خسروا معاركهم السياسية في القرن العشرين. لكن الفكر الإباحي ما انقطع

ولم ينقطع عن النشاط شرقاً وغرباً، في النضالات ضد الكلاسيكية البروقراطية وفي المعاندات للنظام الصناعي الرأسمالي. انها تنمو لا كعقيدة، بل كحالة ذهنية وممارسة يومية. وعفويّاً تجهد نفسها متواظفة مع اشكال الثقافة الادبية والفنية والفلسفية الأكثر غنى وحيوية في العالم المعاصر. وان « المادية العملية » التي سعت الى تغليبها، والحرية المقدسة التي اتخذتها محوراً لأسانيدها، هما إلى حدٍ كبير جداً وراء الأبحاث الرامية الى تعريف الديمقراطية بوصفها تنظيمًا للحرية خارج سلطان الدولة.

---

## المراجع

Fernand PELLOUTIER (1867-1901), Histoire des Bourses du travail (1902), Costes, 1946.

Georges SOREL (1847-1922), Réflexions sur la violence (1908). Rivière, 1946.

Antonio LABRIOLA (1843-1904), Socialisme et Philosophie (Lectures à Georges Sorel), Giard, 1899.

H. Dubief, Le syndicalisme révolutionnaire, textes choisis, A. Colin, coll. «U», 1969.

Georges Lefranc, Histoire du mouvement syndical français. Libr. syndic., 1937.

- Les expériences syndicales internationales..., Aubier, 1952.

Georges Guy - Grand, La Philosophie syndicaliste, Grasset, 1951.

# الفصل الخامس الدولة - الوكيل

١ / فكرة الوكالة

٢ / الانسانية

- أ) من الانسانية الى الدولة الحقوقية .
- ب) الإلهام المسيحي .
- ج) الانسانية الجمهورية .
- د) الاشتراكية الانسانية .

٣ / التعددية

- أ) ترددات مسيحية .
- ب) ديمقراطية القوى المتعددة .
- ج) الاشتراكية التعددية .

٤ / الاصلاحية

- أ) من الصدقة إلى وقاية الخطر الاجتماعي .
- ب) نحو الضبط الاجتماعي .
- ج) حول نهاية العقائد .





## ١ / فكرة الوكالة

إن التصنيف الثلاثي، سلطة الفرد، سلطة الجماعة، سلطة الشعب، الذي عرضه هيرودوتس للمرة الأولى، يبدو اليوم باطلاً بشكل ملحوظ. ففي عددٍ كبير من الدول المعاصرة تعتبر الشرعية المعلنة من الطراز الديمقراطي في حين أن المظهر السياسي ينيط السلطة بنوعٍ من الملكِ الزمني (المنتخب أحياناً) وتكون العملية السياسية الفعلية من الطراز الأوليغارشي.

أما التصنيفاتُ التي تميل الى التمييز، اليوم، بين الدول وفقاً لكونها « حصيلة » الليبرالية، الاشتراكية أو الفاشية، فهي تصنيفاتٌ موضوعةٌ إما لغايةٍ دعائيةٍ، وإما أنها موجهةٌ للإمام والاحاطة بمساجلات عقائدية ولا قيمة لها في معظم الأحيان سوى قيمة سجالية.

أذن، فيما يختص بمجموع الدول القائدة لكتلة الغرب المسماة ديمقراطية غربية، حرّة أو متقدمة، فإن كلمة وكالة، تدبير، تبدو هي الأنسب للدلالة على مجمل المفاهيم السياسية التي يحملها.

ان كلمة ليبرالية، الموضوعه عادة في مواجهة كلمة اشتراكية أو شيوعية، تجلبُ التباساتٍ عدّة، وذلك بقدر الاستناد إلى مجموعة من المقترحات المعتقده المهيمنة في القرن التاسع عشر ولكنها ليست دائماً

على الإطلاق. ويمكن لكلمة وكالة أن تضع حداً لهذا التعارض  
الالتباسي الغامض: فهي تدلُّ على العناصر المعتقدية الليبرالية (في  
تكوّنها كما في تطوراتها) كما تدل على العناصر الاعتقادية في  
الاشتراكية (التي غالباً ما يظهر الميلُ إلى نحو خصوصيتها عندما تجعل  
بمثابة التناج المعتقدي للماركسيّة).

وعليه، فإن عبارة وكالة، كما نفهمها في هذا المجال، تعني التخلي  
عن تصوّر الليبرالية المتضمنة كلياً في عقيدة طبقة اجتماعية أو الملتبسة  
مع برنامج اجتماعي - اقتصادي محصور في «دعه يفعل، دعه يمرّ».  
يلاحظ جورج هـ. ساين في كتابه، تاريخ النظرية السياسية، في  
نهاية القرن التاسع عشر تشابكاً بين الأسس والمبادئ في الأفكار  
الليبرالية والاشتراكية، فيسعى إلى تقوم فضل هذا التشابك على تطور  
«الديمقراطيات الغربية».

من المؤكد أن الليبراليين في نهاية القرن التاسع عشر يبدون  
مستعدين لاعتبار «السوق الحرة» بمثابة مؤسسة اجتماعية، ولوضع حدّ  
للتعارض المنهجي ما بين الاقتصاد والسياسة. فالدولة أقلُّ شبهةً،  
ومفهوم الحرية أقلُّ سلبيةً، وإن الحدود فاصلةً جداً ما بين بعض  
اتجاهات الليبرالية والاشتراكية (الفائية بوجه خاص): ذلك إن الأمن  
والاستقرار هما من شروط الحرية وإن التنافس يتأقلم مع التبصّر  
والتوقّع (المجتمع المخطّط)؛ وهذا معناه عدم التخلي عن الفردية،  
وجعلها «معلنة».

هذا التطور يستلزمُ التخلي عن عبارة الليبرالية، شريطة الإبقاء على  
معنى محدود من معانيها في الصراع الانتخابي لتمييزها عن المواقف  
المحافظة أو الاشتراكية، وأيضاً شريطة السماح لها باحتكار تياراتٍ

أخرى، اشتراكية بوجهٍ خاص . ولكن يحسن في هذه الحالة، واجتناباً لكل التباس، الكلام عن الوكالة .

إننا لن نخفي المصاعب الطرائقية والمخاطر النظرية التي نواجهها من جرّاء ذلك، وهي على الأقل من نوعين مختلفين، بل متناقضين :

من جهة، النظر بعين الجدّية الى توافق أدنى على عدد معين من القيم والممارسات يستلزم مجانبة النزوع إلى محو الفوارق وإلى إنكار التعارضات السياسية الى حدّ لباس كلمة اجماع لباس الأسطورة .

ومن جهة ثانية، وبالعكس، لدى الإحاطة بهذه التعارضات الداخلية الخاصة بالدولة - الوكيل، يلزمنا الابتعاد عن اعتبارها كمجرد إطار غير متشكّل وغير متميّز تنطلق منه وتبرز أشكال أخرى للدولة، وهي أشكال متميّزة، متخصصة، بحيث نجعل من الوكالة، المعبرة كنسيج من الوهم، والحاملة للكذب، أساساً للسيرية والمسؤولية . إن الدولة - الوكيل موجودة، واننا نصادفها كل يوم: وسواء كانت مثقلة بالغوايات الفاشية، التقنوقراطية أم سواها، فإن ذلك لا يخفّف من خصوصيتها، بل على العكس يسهم في تأكيدها وتثبيتها .

ان عبارة الوكالة تتضمن فكرة فصل ضروري بين السلطة وبين واقعٍ معطى طبيعياً وتاريخياً في آن واحد، ونعني « المجتمع المدني » . وعليه، فإن المجتمع المدني لا يمكن النظر اليه كأنه « مادة أولية معروضة للتجارب السياسية » ( جورج بوردو) لان الأفراد شأن الجماعات التي تكونه تملك قبل السلطة ومن خارجها حقوقاً يجب على هذه السلطة احترامها . ومع ذلك فإن السلطة تُعتبر بمشابهة التعبير بالذات عن هذه المجتمع الذي تشخّص استقلاله وتكفّله . ان مكانة

السلطة هذه، وهي مكانة الخارج بالنسبة الى المعطى الاجتماعي الذي يقع على عاتقه ضبط الأمور لأنه هو أيضاً الكافل المعين لها، تجعل من الدولة الوكيل المدبّر للمجتمع .

وتدلّ عبارة الدولة - الوكيل على الالتباس المميّز لهذا التصوّر والذي يُعرّزه « الصمت النظري » الذي رانّ عليه في القرن العشرين، فلا نجد عليه، ما عدا الاستثناء، « سوى شواهد رديئة قليلة، ودراسات تفتقر الى السعة والنكهة... » (مارسيل بريلو). وذلك خشية ترك « المجال العقائدي للمعارضين » (ف. ب. بنوا). ان الوكالة صامتة، فقد صمّت الأصوات الكبيرة في القرن الماضي، وتمرّت الأمور وكأن المبادئ، في السياق السياسي، هي من الآن فصاعداً موضوع إجماع يمكنه الاستغناء عن المعتقد .

إلّا اذا رفضنا اعتبار هذا الصمت علامة استياء: استياء من الاحاطة بالتباس الوكالة، استياء من الاحاطة بخصوصية هذه الدولة - الوكيل التي تشغلها من داخلها الغوايات البالغة التعارض .

إن الوكالة تتضمنُ في آن واجب الموكّل في أن يكون في خدمة موكّله - معظم المواطنين في أكثر الأحيان - والوقتية الجوهرية للوكالة، التي تحدّدُ قواعدُ اللعبة السياسية السائدة. بيد أن كل عمل من أعمال الوكيل مطبوعٌ بطابع القوة السائدة . ان الدولة - الوكيل كائن مزدوج قوامه واجب الخدمة الذي قام لأجله واستعماله قوة تضاعف من صفته الشرعية .

ان هذا التدليس يضمني انفصالات لها دلالتها في القيم المكوّنة للمفهوم السياسي للوكالة، ومثال ذلك الانسانية والتعددية

والإصلاحية وهي من أبرز التدليسات .

فالوكالة تعلن انتسابها الى المذهب الانساني: فهي تعترفُ بجوهر مشترك بين جميع البشر، مهما تكن أوضاعهم، ومن ذلك تستخلص حقوقاً أساسية مهمتها أن تكفلها، في إطار «دولة حقوقية». لكن في الداخل كما في الخارج، تحملُ الدولة الحقوقية تناقضها الخاص، فتضفي الشرعية على الاستثناء والتجاوز بوصفها أجزاء متممة للنظام. ومع إثارة هذه النتائج للاستعمار وللقومية، تراكم التكذيبات الموجهة ضد الإعلانات الانسانية. فهل يكون للأمة - الدولة مبرر الدولة - الوكيل؟

ثمة ميزة أخرى للوكالة: التوكيد على ضرورة التعددية السياسية. فهذه منفصلة عن المجتمع، والسلطة ناتجة عنه، اذن هي حصيلة الاقتراع الحر. ولكن اذا كانت التعددية والإجماع يتناديان، فإنها يتعارضان أيضاً. ان المجتمع تعددي وتصارعي، ولا يمكن للسلطة التي تديره أن تمثله بدون السعي الى خفضه وحصره في أحدية الشكل وإدامة ادارته من خلال استعماله: فالدولة - الحزب تهددُ باستمرار.

أخيراً، ان ارادة الاصلاح المتضمنة حتى في مصدر الليبرالية، تدخلُ في فكرة الوكالة ونشاطها. وان الأساطير التقدمية والتطورات التكنولوجية تزيد من ضرورة مذهب تدخل الدولة بحيث ان الدولة - العاملة تتقدم اليوم داخل كل دولة - وكيل، باسم العقلانية التقنية ...

## المراجع

George H. Sabine, A history of political theory, Dryden Press, Hinsdale, Illinois, 4e éd. revue par Thomas L. Thorson, 1973.

Georges Burdeau, Le Libéralisme, Le Seuil, 1979.

Marcel Prélot, Histoire des idées politiques, Dalloz, 1966.

Francis-Paul Bénoit, La démocratie libérale, PUF, 1979.

## ٢ / الانسانية

نقصدُ، هنا، الانسانية في أوسع معانيها، فهي تدلُّ على مجمل المعتقدات وحتى المواقف النازعة الى اعتبار الانسان بوصفه غاية عليا وقيمة عليا. وسواء تحدّد تاريخ العبارة في عصر النهضة أو القرن التاسع عشر، فإنها فيما يتعدّى المساجلات الفلسفية والانثروبولوجية الكبرى، يمكنها أن تدلّ على فكرة بسيطة هي: في المتحد البشري ترتدي الفردانية رداء الأخلاق، وهذه الأخلاق «ستردع» السياسة بطريقة ما. وفي هذا المعنى يعتبر استمرارُ الاعتراض الانساني احدى السمات المميزة للدولة - الوكيل، وان استمراراً كهذا لا يتضمّن واقعها ولا كذبها، بل يتضمّن آثار الخطاب التي ينبغي وصلها وربطها بانتظامٍ حقوقي: فالدولة - الوكيل تنتظمُ في دولة حقوقية. ان الجذر ليس جديداً: فالإنسانية تتضمّن الشمولية والعالمية بمعنى ان الخصوصية الفردية تكفلُ احترام الشمولي، الكلّي، ومنذئذٍ تقودُ الانسانية الى رفض اقامة تعريف الانسانية على التمايزات والفوارق (العرقية، أو الطبقيّة مثلاً) وتقود الى اعلان جميع البشر متساوين داخل المتحد السياسي أمام القانون الذي يكفلُ حقوقهم.

## أ) من الانسانية الى الدولة الحقوقية

ان قضية الدولة الحقوقية تجذُ مصادرها الفلسفية في أعمال كانط مثلاً (راجع الفصل الثالث)، ولكنها مكثت لأمدٍ طويلٍ محصورةً في النطاق الحقوقي وحده (راجع في القانون الاداري الفرنسي المساجلات المتعلقة بمبدأ الشرعية). وشهدت منذ أمدٍ قريبٍ رواجاً جديداً داخل النظرية السياسية التي تستخدمها أحياناً في سبيل السماح بمقاربةٍ لخصوصية الديمقراطية الغربية بالنسبة للدولة الموسومة بالكلية (التوتاليتارية). وهكذا أفسح السجال الذي دار على هذا النحو المجال أمام انفتاحاتٍ هامة، ولكنه كان يخشى منه أن يؤدي الى مأزقين، خاصة منذ أن يرتبط بالاعتبارات المحض سجالية.

● المأزق الأول: مأزق محاولة الإشباع الذاتي. فالعبارة تؤخذ على حقيقتها: ان الدولة الحقوقية هي تلك التي تكون خاضعة بأسرها لقانون يُعتبر صحيحاً، وتعامل مواطنيها وفقاً لشرعية صارمة. ومنذئذٍ تسمح الاشارة البسيطة الى هذا الفردوس الحقوقي بتغيب التمييزات والمظالم والتجاوزات الداخلية المرتكبة باسمها بالذات فيعمى الفكرُ عمداً عن تناقضات النظام. زدْ على ذلك ان لا شيء يبرر تصدير الدولة الحقوقية، مما يؤدي الى امتحاء محيط دولي معين: فالاستعمار والامبريالية في أشكالها كافة لا يلعبان أي دورٍ في تفسير الدولة اللاحقوقية الذي يكتفى بترويجه في السجال الأعظم حول حقوق الإنسان. انها معركة مستخدمة لأغراض سياسية فاحشة. لكننا نلاحظ ارتسام خطر أشد فداحةً في موقف أولئك الذين يظلصون، عن حسن نية، الى عزو مآثر الحقوق الى شكل الدولة ذاته: فبا انه لم تقم، من الوجهة التاريخية والاجتماعية دولة حقوقية بدون



دولة، ففي المقابل ينجم غياب الحقوق عن غياب الدولة. زد على ذلك ان تحليلاً كهذا لا يقوم على أي اعتبارٍ جدّي، فإنه يقدم حججه السلطوية الى عقائد الأمن التي تسعى دعائها الى التحريك الشديد لاشباح عدم الأمن مركزة على الجنوح والإرهاب.

● غير أن السجال يؤدي الى مأزقٍ ثانٍ في مدرسة الارتياحية هذه المرة. فحين تؤخذ الحجة من المناققات والثغرات والجرائم في الدولة الحقوقية، وحتى عندما يتخطى النقد الماركسي لشكلانيتها، يؤول بنا الأمر الى التفريق بين الدول، والاقلاع عن تسمية الديمقراطية وبالتالي الإقلاع عن فهم ما يدور فيها حتى وان كان الأمر متعلقاً بالمصير المجهول للحرية. انها سياسة الملعمة التي تغذي المذاهب الوضعية وتأسر عقل السياسة.

كذلك فيما وراء المساجلات الصراعية من المفيد الرجوع الى هذه المسألة الأساسية التي يقول كلود لفور انها متضمنة في عبارة الدولة الحقوقية، وهي: هذه العملية الرامية الى الفصل بين السلطة والقانون التي بموجبها «تحدّد نقطة ربط جديدة: الإنسان». وهكذا يجد الحق نفسه قائماً، حكماً، في طبيعة الإنسان، وهي «طبيعة ماثلة في كل فرد»، بموجبها تتضمن الدولة الحقوقية، مها تكن وسائل التسمية الموضوعية في متناول طبقة ما، «إمكان معارضة للسلطة قائمة على الحقوق».

ان مجمل الخطابات التي تؤيد الدولة - الوكيل تحمل هذا الاعتراض الانساني الذي يغذي مرتكزات وتطورات الدولة الحقوقية: انها خطابات ايدولوجية من كل جانب، ولكنها تسهم في تكوين هذه القوى الرمزية المميزة لواقع سياسي معين.

## المراجع

Claude Lefort, Droits de l'homme et politique, Libre, 80/7, Payot, réédité in Cl. Lefort, L'invention démocratique, les limites de la domination totalitaire, Fayard, 1981.

## ب) الإلهام المسيحي

حتى وان عاشت الكنيسة منفصلةً عن الإلهام المسيحي في معظم الأحيان، فقد أسهمت بقوة في الإيحاء بالأسس العقائدية للدولة - الوكيل وشاركت بوجه خاص في ترقية المذهب الانساني. ان مسألة التطور والنزعات والمحاولات الترددية للمسيحية السياسية في القرن التاسع عشر تتجاوز في حجمها التساؤل العقائدي المحض. ولا يمكن للتأمل، في هذا المضمار، الاستغناء عن دراسات تاريخية ولاهوتية معاً لا يمكننا الاشارة اليهما في هذا المجال.

وسنكتفي باسترجاع ملاحظات هيغل المتعلقة بمدى التوحيد: فالتوحيد، اذ ينشئ وجوداً كاملاً، قوياً وطيباً بلا حدود، بوصفه خالقاً لكل الأشياء، واذ يجعل الانسان مخلوقاً حراً، انما حرّر الانسان في آن من خضوعه لمكائد الآلهة الوثنية ومن انتائه الى المعطى الطبيعي: فالإنسان، المخلوق الحر، هو من الآن فصاعداً كائنٌ متحرر، في تعاسته أو في سعادته، في عذابه أو في خلاصه. ان مساعدة الكنيسة، التي أنشأها الله، تسمح بتغلب قوى الخلاص على قوى العذاب. فالكنيسة تقوم لإنقاذ البشر؛ والسياسة المسيحية، حين تسهم في السلطة أو حين تستولي عليها، انما ترمي الى تسهيل هذا العمل الرامي الى خلاص البشرية.

في الواقع، ندرك ان الأمور غير مسلم بها، وان التوجّه البشري غالباً ما يتراجع أمام متطلبات التوسط السياسي. وذلك حتى عندما تضع الكنيسة على رأسها بابا سياسياً حقيقياً، كما حصل مؤخراً عام ١٩٧٨ مع انتخاب يوحنا - بولس الثاني . . .

إن رسالة الخبر الأعظم الأولى، Redemptor Humanis، عام ١٩٧٩، تجدد التأكيد على أن الإفتداء يشمل البشرية بأسرها، إذ كل إنسان يحمل قيمة إلهية في ذاته. وعلى منوالها الخاص، تبدو الكنيسة مؤيدة للدفاع عن حقوق الإنسان التي طالما غالبت وكافحت صياغتها الثورية والجمهورية والتي ستسعى لجعلها متوافقة مع المحرمات العديدة المرتبطة بنظامها الأخلاقي... هنا لا يشكو المذهب الإنساني من التكذيب اليومي لواقع خارجي فحسب، بل يشكو أيضاً من تلغثات المطالبة العينية.

ان فلاسفة هذا العصر المسيحيين، من سيمون ويل (١٩٠٩ - ١٩٤٣) إلى غوستاف تيبون (١٩٠٣)، من اوانامونو (١٨٦٤ - ١٩٣٦) إلى غابرييل مارسيل (١٨٨٩ - ١٩٧٣)، من تيلار دي شاردان (١٨٨١ - ١٩٥٥) إلى ماريان، يبحثون بشغف عن حصر حدود اللامبالاة تجاه الشرط الزمني: فالعذاب البشري يظل يبحث عن نظامه في حين أن تعاليم الإحسان والشفقة لا تتضمن دليلاً واضحاً على تنظيم العدل. والحال فإن الانسانية، التي يراد صونها بصفتها هذه، غير معترف بها حرة في خياراتها: فهي المسترسلة في كبرياتها الخاص، لم تتمكن في المقابل من غير تنظيم قهر الأبنية الفردية أو الوحشية الجامعية.

تتضمن الانسانية المسيحية التباساً خاصاً. فالحق أن الانسان معتبر فيها قيمةً عليا، لانه على صورة الله. وهو بهذا المعنى ينتمي الى الكلية. ان الشخص البشري محمي بصرف النظر عن جنسه وعرقه وطبقته وثقافته، ولكن الكنيسة هي التي يعود اليها:

« الاعلان عن سر الله، هذا الإله الذي هو الغاية الأخيرة

للإنسان»، ويعود إليها في الوقت ذاته أن تكشف «للإنسان عن معنى وجوده الحقيقي، أي حقيقته الجوهرية».

Encyclique Gaudium et Spes, 1965.

تقف الكنيسة بين الله والإنسان، وهي بتعبير آخر تنظيم مع مصالحه، وبيروقراطيته واستراتيجياته وسياسته. وهذه الخصوصية التنظيمية، القوية بوجه خاص في حالة الكاثوليكية (اذ الحبر الأعظم هو، قانوناً، رئيس دولة) تفسر بمقتضى الأحوال، ان المسيحية تبدو كأنها:

المدافع عن حقوق الانسان في وجه أو المحرك لحقوق الكنيسة الى جانب السلطات السياسية التي تهدده سلطات سياسية تتقبلها (دول - جوهرياً (دول اشتراكية وكيلا علمانية).  
(ملحده).

إذن الإعلان الانساني لجزء كامل من التيار المسيحي تعلم التوافق مع الدعم لأنظمة لا تتقيد بقم المسيحية تقيداً صريحاً (القومية الاشتراكية الهتلرية، الديكتاتورية الموسولونية أو الفرانكونية، الخ). ان هذا الانحراف الظاهر لا يُفسر فقط بالاهتمام الخاص بحقوق الكنيسة، وانما يُفسر أيضاً بسماة الإنسانية المسيحية التي تنشر فضائل النظام والسلطة، داعيةً بذلك الى الانقياد. وفي الدول - الوكيلا، يصنف هؤلاء المسيحيون في عداد المحافظين المتطرفين، المناهجين عن القومية والعنصرية والاستعمار. (على سبيل المثال، نذكر ان الخلاف في أواخر القرن الماضي بين مؤيدي دريفوس ومناهضيه يتوافق إلى حد بعيد بين الكاثوليك وغير الكاثوليك). بيد أن الإنسانية يمكنها

أن تؤدي الى موقف معاكس إما من جانب المسيحيين الحرفيين، واما في بعض السياقات، من جانب الكنائس التي يمكنها أن تصبح أدوات أخيرة لمعارضة الديكتاتورية، كما في أميركا اللاتينية .

ان الحركة الشخصية التي أنشأها عمانوئيل مونييه، مثلت أهم مجهود فكري يسعى وراء تخليص الانسانية المسيحية من هذه المآزق . فالفرد، من حيث هو شخص، يُنظر اليه في علاقته بالآخر، وهذه العلاقة هي التي تؤسس معناه الأصيل وتوجهه . ومعنى ما تفتح الشخصية باب الالتزام: ان المثال المسيحي يدعو الى ثورة روحية ضد الغاء شخصية العلاقات البشرية في عالم تسوده الأنانية، والمادية والرأسمالية . لكن مونييه اذا كان يرفض حق البورجوازية الرأسمالية في احتكار الانجيل، فهو يُندد بكل محاولة ماركسية :

« قَدِّمَتِ الأَرْتُوذوكْسِيَّةُ الماركسيَّةُ أَشدَّ الأدلةِ الدمويةِ على وحشيَّةِ العقلِ الذي لم تحمله تجاوزات التنكيل الى سلوك متعصب . ان الامبريالية البروليتارية بالحلول محل الامبرياليات الرأسمالية، وفي يدها سلاح الديالكتيك، زدَّ على ذلك أنه الى جانب ديكتاتورية المصلحة التي يجد منها في الغالب التعقُّلُ وشيء من النسبية، يخشى أيضاً من « أولوية الروحاني » الذي لا يغطِّي سوى نظام سلطوي مجرد، ان العقل اللاشخصي لا يمكنه احترام الأشخاص . . . » .

## المراجع

Jacques Maritain (1882-1973), *Christianisme et Démocratie*, Hartmann, 1943; *Humanisme intégral*, Aubier, 1936; *L'Homme et l'Etat*, PUF, 1954.

Emmanuel Mounier (1905-1950), *Manifestes au service du personnalisme*, Le Seuil, 1936; *Les certitudes difficiles*, Le Seuil, 1951.

## ج) الانسانية الجمهورية

في مواجهة الجماعة والفاشية، في مواجهة المادية وهيمنة الآلة، رفعت الانسانية صوتها العلماني أيضاً، منددة بتواطؤ الكنائس والدول في العنصرية والحرب. فالتيارات الليبرالية في القرن العشرين، عندما لا تفصح رسمياً عن محافظة متشددة قوامها الدفاع عن امتيازاتها أو عندما لا تسترسل في محاولات التنظيم العلمي، نسمعها تعلن انتسابها إلى إرث الأنوار وتكرّر أيضاً أن الانسان هو غائية أخيرة ولا يمكن أن يعامل كشيء، وان له في مواجهة الدولة، حقوقاً أساسية تحميها الجمهورية.

ان الراديكالية مثلاً، وهي وريث المذهب النفعي، تعتقد انها تحل اللتباسات المسيحية المتعلقة بالعذاب البشري: ان السعادة هي في هذا العالم. لكن التفاؤل ازداد وضوحاً وتدقيقاً في القرن العشرين. فالسيطرة على الطبيعة، وازدياد الثروات، ونمو التربية لم تغلب على الخبث البشري. ولا بد من المزيد...

انكب ليون بورجوا، الرئيس الأول للمجلس الراديكالي (١٨٩٥٠) على وضع نظرية اجتماعية وسياسية انطلاقاً من مفهوم التضامن. والمراد هو جعل اطروحة العقد الاجتماعي مقبولة تاريخياً، بمعنى التخطي: ففي أصل سيادة الدولة، لا يمكن أن يرى عقد بالمعنى الدقيق للكلمة لأن تمرير فعل كهذا يفترض وجود مجتمع منظم سابقاً، وانما هناك بالحري شبه عقد. وان واقعة الولادة في مجتمع بشري يلزم الفرد على الفور تجاه هذا المجتمع. لكن الالتزام مزدوج: فالمجتمع يلتزم باصلاح المظالم الناشئة عن هذه الواقعة. ومنذئذ يفترض



بالقوانين، وهي من أعمال الإرادة الجماعية، ان تُصلح المظالم وتقيم العدل، هذه هي وظيفة الدولة التي ليست هي « بشيء آخر سوى الكافل لكل العقود » والتي يفترض فيها بالتالي أن تسدّد للدائنين وتجعل المدنيين يدفعون. هكذا تحلّ فكرة التضامن محل فكرة الإخاء، الشديدة الغموض في نظر ليون بورجوا، وتسيطر بالدولة واجباً حقيقياً على صعيدي العون والتدخل. وبموجب شبه العقد الاجتماعي، تكون السلطة ادارةً للشؤون والأعمال يُفترضُ فيها تحميل الملكية الخاصة اعباءً وظيفية، وتطوير التضامن المتصاعد وتعميم الضمان. وفي مواجهة القضية الاجتماعية، يتقيد هذا المذهب التضامني، في طموحه إلى تجديد مرتكزات الراديكالية، وينحصر في نطاق مذهب إصلاحى متعقل، وهو يحاول ترقية فكرة ملموسة أكثر عن حق الإنسان.

في كتابه، الديمقراطية أمام العلم (١٩٢٥)، يشرح سلسلتان بوغليه في توسيع الأسس الفلسفية لـ « التضامنية » مبيّناً ان الديمقراطية ستكون في نطاق الجمهورية، مطبقةً على المجتمع، نتيجة لتطور العقلانية الديكارتية وأنواع التقدم العلمي التي تكون قد قهرت النخبوية والسلطوية والعنصرية بشكل نهائي، وسمحت بتوكيد ملموس لـ « حقوق الإنسان ».

---

## المراجع

Léon Bourgeois (1851-1927), La solidarité, A. Colin, 1896.  
— Essai d'une philosophie de la solidarité, Alcan, 1902.

## د) الاشتراكية الانسانية

الانسانية أمرٌ بدهي في نظر الاشتراكية الديمقراطية. وتفتقر مُجمل اعتراضاتها الانسانية الى كلِّ إيصاله نظرية، بالمقارنة مع الاعتراضات الصادرة عن أسانيد أخرى للدولة - الوكيل، وفي أحسن الأحوال، ستكتفي بموقف الحذر التقدي تجاه الفوارق والاختلافات ما بين النوايا المعلنة وممارسات أخصامها المتجلية في التنافس السياسي. وبدون التوقف عند مصداقيتها بذاتها لانها في عدة مناسبات، كالحرب والعنصرية والاستعمار... انما ترتكب حاقيات مماثلة. ومع ذلك فإن هذه المطالبة الانسانية هي التي تميّزها بوجه خاص عن التيارات الماركسية - اللينينية.

ومثال ذلك ان ادوارد برنشتاين، في مطلع القرن هذا، فتح ملفّ التحريفية باسم العودة إلى الإنسانية، وبشكل أدقّ باسم العودة الى كانط ضد هيجل لكي يدين بشكل مبرم المرتكزات المادية والجدلية لنظرية ماركس. وهذا المثال يُفصح برنشتاين عن اختلافه مع صيغة ماركس الشهيرة: « ليس وعي الانسان هو الذي يحدّد وجوده، وانما بخلاف ذلك وجوده الاجتماعي هو الذي يحدّد وعيه ». حتى وان كان العاملُ المحدّد للتطور الاجتماعي كامناً في إنتاج ومعاودة إنتاج وسائل الوجود، فإن برنشتاين يعترض قائلاً إن وعي الانسان، مصدر المعرفة والإرادة، لا يمكنُ إلحاقه بالمادة. فالمعرفةُ تسمح للإنسان بتغيير مجرى الأمور لأن « الحاجة ليست عمياء الا في حدود عدم فهمها ». ولا بد، تحديداً، إعادة الاعتبار للأخلاق بوصفه « قوة قادرة على الفعل الخلاق »، وذلك ضد ماركس الذي « دنسه ». وضد ماركس يبرهنُ على « ان ازدهار المثال، ورفع العوامل المادية الى مصاف القوى النافذة

في صمم التطور ما هي الا وهم .

أما الاشتراكي البلجيكي هنري دي مان، المكمل المخلص لفكر برنشتاين، فإنه يسعى هو الآخر إلى البرهان على أن فرضية ماركس المادية هي جذرياً قابلة للتجاوز ومُتجاوزة: فلا معنى لصراع الطبقات « المنقول من الصعيد الاقتصادي الى الصعيد الأخلاقي » سوى الإخلال بالهدف الأخير للمشروع الاشتراكي . ولكي يؤدي تحرر طبقة ما فعلياً إلى اعتناق الانسانية بأسرها، « فلا بد له من تبرير أهدافه ومناهجه، ليس بالمصلحة الخاصة أبداً، وإنما بأحكام قيمة ذات صلاح انساني عام ». زد على ذلك ان الماركسية تنخدع بخصوص أخصامها وعلل الشر: فما ينبغي التنديدُ به ليس مبادئ الإنسانية البورجوازية أو المسيحية، وإنما ينبغي التنديدُ فقط بعدم كفاية تحققها؛ ومنذئذ:

« تكون الحركة الاشتراكية في آن واحد هي المدافع عن الديمقراطية التي هجرتها البورجوازية، والمحقق للمثال المسيحي الذي تخلت الكنيسة عنه » .

ويحاول هنري دي مان ارساء مستلزماته « التحريفية » على ما يسميه هو نفسه « تفاؤلاً ثقافياً إنسانياً »: فمن واجب الثقافة البروليتارية أن تستأنف، دون أن تتبرجز، الدفع المعطى للحقبة الثقافية البورجوازية، وان توسع « مجال القريب في اتجاهات بالغة التنوع: ضد الحواجز العرقية والقومية وحواجز الدين والجنس والعمر والطبقة ». ولكن هذا غير ممكن إلا لأن البروليتارية لا تملك احتكار المثال الاشتراكي القائم على اقتناعات اشتراكية من النوع الكلي: « ان

الاشتراكية هي نزوع الارادة الى نظام اجتماعي عادل . وهي تعتبر مطالبها عادلةً لانها تحكم على المؤسسات والعلاقات الاجتماعية وفقاً لمعيار أخلاقي صالح عالمياً .

وفي فرنسا: سعت الشخصيتان الكبيرتان في الاشتراكية الديمقراطية، جان جوريس وليون بلوم، باسم مطلب الانسانية أيضاً، الى الطلاق مع الماركسية وكذلك مع الليبرالية منذ أن تصبح مماثلة للرأسمالية .

ان جان جوريس، على الرغم من زعمه التميز عن برنشتاين، يرفض مثله المادية التاريخية وعقيدة الصراع الطبقي ومذهب النكبة الثورية وأطروحة الإفقار المطلق للبروليتارية . وهو في سجاله الشهير مع بول لافارغ، يذكر سبينوزا، كانط وهيغل، محاولاً التوفيق بين المثالية والمادية:

« إن حركة التاريخ هي في آن واحد اعتراضٌ مثالي من الوعي على الأنظمة التي تخفض الإنسان وردُّ فعلٍ فوري للقوى الإنسانية ضد كل ترتيب اجتماعي متقلبٍ وعنفي... ان الانسانية هي التي تُحقق ذاتها، من خلال أشكال اقتصادية تتعد شيئاً فشيئاً عن فكرتها . ولا يوجد في التاريخ البشري تطورٌ ضروري فحسب بل يوجد أيضاً اتجاهٌ عاقل ومعنى مثالي... فالإنسانية تبحثُ عن ذاتها وتؤكد ذاتها بذاتها، ومهما تنوعت الأوساط، والأزمان والمطالب الاقتصادية، فهناك نفسٌ واحد من الشكوى والأمل، يخرج من فم العبدِ والقنّ والبروليتاري؛ وان هذا النفس الإنساني الخالد هو روح ما يسمى الحق .»

(محاضرة في كانون الأول، ديسمبر، ١٨٩٤، مذكورة في كتاب روح الاشتراكية، باريس، غونتيه، سلسلة «تأملات»، ١٩٦٤).

ان إنسانية جوريس تستند الى « حقوق الإنسان » والفردية الحازمة: « ان الاشتراكية وحدها هي التي ستعطي لإعلان حقوق الإنسان كل معناه وهي التي ستحقق الحقوق البشرية... فالاشتراكية هي الفردية المنطقية والتامة » .

منذ الباب الأول من كتابه وعمله يُعتبر ليون بلوم، مهماً قيل فيه أحياناً، مناضلاً في سبيل اشتراكية غير ماركسية في أفق أخلاقية عالمية:

« ولدت الاشتراكية من وعي المساواة الطبيعية في حين أن المجتمع الذي نعيش فيه يقوم بأسره على الامتياز. لقد ولدت من الشفقة والغضب اللذين تثيرهما في كل قلب شريف هذه المناظر التي لا يمكن التسامح معها: البؤس، البطالة، البرد، الجوع، في حين أن الأرض، كما قال الشاعر، تنتج من الخبز ما يكفي لكل أبناء البشر، وفي حين أن عيش ورفاه كل إنسان يجب أن يكفلها جميع الآخرين... والاشتراكية ليست، كما يقال مراراً، نتاج الحسد وهو من أدنى الدوافع الانسانية، بل هي نتاج العدل والإحسان، وهما الأجل. اذن الاشتراكية أخلاقية وهي تقريباً شبه دين بقدر ما هي عقيدة. انها التطبيق السليم في حالة المجتمع الراهنة، لتلك المشاعر العامة والكلية التي قامت الأخلاقيات والديانات عليها تبعاً » (لكي تكون اشتراكياً، ١٩١٩، ورد عند جان توشار في كتابه، اليسار في فرنسا منذ ١٩٠٠، منشورات لوساي، ١٩٧٧).

إن ليون بلوم، صديق بغي وشارل اندلر، وتلميذ بنوا مالون وجوريس، ينادي بإنسانية القلب والعقل التي يشدد من مطالبتها على امتداد عمله: فلا قدرته ولا حتمية في اختيار هذا المجتمع، ولا خضوع ولا اباحية في هذا البرنامج لـ « الاشتراكية الإنسانية » التي

« يجب عليها أن تحرّر الشخص البشري من كل العبوديات التي تقهره »  
وتكفل « للانسان، للمرأة، للولد، في مجتمع قائم على المساواة  
والإخاء، الممارسة الحرة لحقوقهم وملكاتهم الطبيعية » .

---

## المراجع

Eduard Bernstein (1850-1932), Les présupposés du socialisme (1899), Le Seuil, 1974.

Henri de Man (1883-1953), Zur Psychologie des Sozialismus (1922), trad. franç. Au-delà du marxisme, 1933.

Jean Jaurès (1859-1914), L'esprit du socialisme, anthologie, Gonthier, coll. «Médiations», 1964.

Léon Blum (1872-1950), A l'échelle humaine (1946), Gallimard, 1971, préface de René Rémond.

### ٣ / التعددية

تحتل الديمقراطية هذا الالتباس القائم على رزغبتها في السماح بالتعايش السلمي بين الآراء والمصالح المتعددة والمتنازعة. إن الخطب التي تحملها تمضي بالالتباس حتى التشويه: حتى نحو المسألة والقول انها محلولة في الأسطوريات المتناقضة لنظريات الإجماع. ولكنها بذاتها ليس لها مبرر سوى انها افترضت التعددية...

ان هذه الالتباسات تتكرر في صميم شتى العقائد التي تحركها هذه الفلسفة التعددية التي يمكنها ان تعلن في آن واحد انتهاءها إلى الفكر الاجتماعي المسيحي وإلى ليبرالية فكرية معينة ما يزالان، في مقابل الماركسية - اللينينية، متسمين بسمات المدارس الاشتراكية الفرنسية والعمالية البريطانية على السواء».

(جورج بوردو، الديمقراطية، لوساي، طبعة جديدة، ١٩٦٠)

#### أ) تردّدات مسيحية

في ما يتعدى إعلان الانسانية، تجد المسيحية نفسها في مواجهة مسألة الالتزام السياسي المثيرة. فهل ينبغي لها أن تختار بين شتى انظمة حاضرة البشر؟

يدعو جاك ماريتان المخلصين إلى القيام بالفعل المسيحي في  
الحاضرة:

« إن المسيحي لا يعطي روحه للعالم . لكن عليه أن يُقبل على العالم ،  
وعليه أن يخاطبه، وعليه أن يكون حاضراً فيه وفي اعماقه الحميمة :  
وانني لا أقول أن عليه أن يفعل ذلك فقط ليشهد لله والحياة الأبدية ،  
بل عليه أن يفعل ذلك أيضاً لكي يؤدي كمسيحي مهنته الانسانية في  
العالم، ولكي يجعل الحياة المادية للعالم تتقدم نحو شواطئ الله »  
(الانسانية الشاملة، ١٩٣٦).

الجديد في العمل السياسي الكاثوليكي في القرن العشرين يكمن في  
كونه يتخطى المحافظة الصارمة المعادية للديمقراطية في القرون  
السابقة . ففي العام ١٨٩١ ، شجّع البابا ليون الثالث التحالف مع  
الجمهورية الثالثة (Encyclique rerum novarum) ، وبعد الحرب  
العالمية الأولى تقبّل قسم من الكاثوليك الديمقراطية الحرّة والتعددية .  
اسس الايطالي دون ستورزو الحزب الشعبي، وهو جد الديمقراطية  
المسيحية، ودعا الى الدفاع عن كل التعدييات :

التعددية الأفقية	التعددية العمودية
كثرة الفئات الاجتماعية ،	تنوع العقائد السياسية ،
الدفاع عن الخلايا العائلية ،	كثرة الأحزاب، التسامح، الخ .
السلطات المحلية ، الخ .	

في ما يتعدّى التسامح، هل من الممكن (والمأمول) تحديد سياسة  
مسيحية؟ حول هذه النقطة ينقسم المسيحيون:



تنظيم المسيحيين حسب	أكد جاك ماريتان على	رفض سياسة مسيحية
تقاليد السياسة	« اولسويصة	ولزاماً رفض حزب
الكلاسيكية نادى به	الروحانيات » ودعا	طائفي، امرّ حادّ عند
شامبتيه دي ريب يميناً،	الى تحديد سياسة جديدة	عمانويل هونيه الذي
« والديمقراطيون	حيث ان الروحاني ينيرُ	يفضّل الدعوة الى
الشعبيون » نادوا به	الزمني، تماماً مثلها تعتبر	« نهضة جديدة » في
يساراً مع مارك	« الإندفاع الديمقراطية	مواجهة الفرد المجرد
سانغنيه، ثم وسطاً مع	تجسيداُ زمنياً للوحي	في الديكارتية، ويريد
جورج بيدو والحركة	الانجيلي » .	مونيه فصل المسيحية
الجمهورية الشعبية		فصلاً تاماً عن
MRP.		« الاختلال القائم » .

ولا شك ان تطور سياسة الفاتيكان في القرن العشرين ستمضي في اتجاه القبول بالمؤسسات الديمقراطية . بيد انه من المفيد التدقيق في هذا الحكم القائل مثلاً « حينما اعطى يوحنا الثالث والعشرون اهمية اولية لحقوق الانسان، كان يفترض به وفقاً لمنطق تفكيره ان يتوصل الى النظر المؤيد لمؤسسات الدستورية الديمقراطية »<sup>(١)</sup> . وفي الواقع، لم تعلن الكنيسة الكاثوليكية موقفاً صريحاً مؤيداً للتعددية الانتخابية وما تزال متمسك بتحفظات هامة لاسباب « استزلام » سياسي واضحة . ومثال ذلك ان رسالة Pacen in terris تتضمن هذا الالتباس الصريح :

« ان تمكّن المواطنين من المساهمة النشيطة في الحياة العامة، هو حق ملازم لكرامة الاشخاص، وكذلك لا بد لكيفيات هذه المساهمة ان

(١) M. Prélot, F. Gallouédec-Genuys, le Libéralisme catholique. Paris. Armand Colin, 1969, P. 416.

ككون تابعة لدرجة النضج التي بلغها المجتمع السياسي الذي ينتمون إليه  
والذي يفعلون فيه » .

(Jean XXIII, Pacem interris, Centurion, 1963).

## ب) ديمقراطية القوى المتعددة

في القرن العشرين لم تبدع الليبرالية شيئاً، وجددت قليلاً: لقد قيل كل شيء في القرون الماضية. هناك إرث مزدوج موروث من جون لوك من جهة، ومن هيغل من جهة ثانية، يساعد على توضيح وإغناء مبدئين مندجين، متراكبين وغير متناقضين: حكم المجتمع ضروري؛ والحكم منفصل عن المجتمع بالضرورة.

ان السلطة مكاناً يجب شغله. والإشغال يكون شرعياً ومشروعاً عندما يكون نتيجة تنافسٍ حرٍ بين القوى المعترف بأنها تعددية، ناجمة عن المجتمع، وعندما تمثله السلطة ولكنها لا تجسده. وليست جديدة الفكرة التي تحمل، منذ اصولها، المطلب الديمقراطي والتي تتعلق في آن واحد بمصادر وحدود سلطة الدولة. وان الفصل الضروري بين الحكم والمجتمع يتضمن قاعدة التعددية الانتخابية، المذكورة بثباتٍ وتنوع في كل الادبيات السياسية الخاصة بالدولة الوكيل:

« ليس الصراع السياسي صريحاً فحسب، انما هو مؤسسي، فهذا النظام حينما يتقبل المجتمع في اختلاطه كأساس للسلطة انما يضع السلطة الحكومية في المزاد. ولا بد من اخذ السلطة وذلك بمعنى انه لا يكون اي فريق قيادي مستقراً فيها بصورة نهائية، ولا يمكن اعتبار اي برنامج نهائياً، ولا تكون اية سياسة رسمية الا بشكل وقفي. ان هذا الانفتاح او بالحري هذه الحياة للسلطة توصي بها فلسفة تعددية تجعل من المعارضة قوةً شرعيةً مثلها هو حال الحكام القائمين. ولا تكون جميع

النزعات والمصالح مقبولة للافصاح عن ذاتها فحسب، بل ان الأمل مُتاح امام الجميع لبلوغ الحكم واستعمال امتيازاته وفقاً لوجهة نظرهم» .

(Georges Burdeau, Démocratie, Encyclopaedia Universalis).

إن قاعدة التعددية الانتخابية، الصادرة عن التقاليد الليبرالية، تستبعد التجسيد لصالح التمثيل وتُفشل المشروع التوتاليتاري إفسالاً كبيراً. كذلك من المفيد الاعتراف في عداد العقائد السياسية بتلك التي تُنظر لتعيين الحكام انطلاقاً من قانون التعددية الانتخابية، بوصفه مشروعاً اساسياً (وليس كتكتيك محض). وعليه، فإن عملية الاقتراع، مهما تكن خادعة احياناً، ومهما تكن تقريبية في تطبيقاتها على كل حال، انما تلمّ اولاً بفعالية رمزية وعندئذٍ يمكن لقضية الديمقراطية ان تُعلن على النحو الآتي:

« انها قضية مجتمع يستقبل النزاع الطبقي، وتجزؤ تجارب العالم، وتعارض الثقافات والعادات، وتعايش التقاليد والقيم التي لا تقبل الخفض» .

(كلود ليفور).

انها فعالية رمزية لا تعتمد في اية حال اطروحة الإجماع السلمي والشامل؛ ان النوايا التعددية للدولة الوكيل تجيد الدمج بين المشروع الديمقراطي ومشروع مُعيّنٍ للهيمنة:

« بينما تستقبلُ النزاع، تندمج منذ اصولها مع تنظيم شبه عسكري للبروليتارية في نطاق الصناعة؛ وهي بينما تستقبل الاختلاف الثقافي والتنوع في المعتقدات والتقاليد، تندمج ايضاً مع الاستعمار والعنصرية؛ وبينما تترك شريحة من تجارب العالم تقدم اليها، تندمج ايضاً مع خطاب

ايدولوجي ينزع إلى فرض وإعلاء مثال الصورة البورجوازية للحق  
والجمال والخير الواقعي...» .

(كلود لفور).

لأن الامور تسير وكأن المقصود هو محو الدلالة الفعلية «لامنية  
التنوع» هذه التي تشكلها وترمز اليها حرية الانتخاب. ولم يكن  
بمستطاع الهيمنة ان تفرض نفسها كهيمنة كما هو الحال مع تقدم  
الاقتراع العام. فمنذ ذلك الحين تكاثرت التبريرات العقائدية، القائمة  
على الإجماع او على مبدأ الاكثرية، والرامية في معظم الأحيان باسم  
وفاء اكبر للتمثيل، الى اخفاء وتقنيع كون هذه التعددية تؤدي إلى  
نخبوية سياسية واجتماعية: لان الاقتراع العام لا يستبعد تكوين طبقة  
سياسية ولا ممارسة ضريبة حق الانتخاب المخفية Cens caché  
حسب عبارة دانيال غاكسي (لوساي، ١٩٧٨).

في القرن العشرين «يؤدي» التوكيل المهمة الاوليغارشية لكنه  
يبحث عن مزايا نخبها التي تتهمها بتمثيلها الناقص وانعدام فعاليتها  
معاً، لان الدولة الوكيل تشكو من ازمة تمثيلها الدائمة (راجع مثلاً  
جوزيف بارتليمي، ازمة الديمقراطية التمثيلية، مجلة الحق العام،  
١٩٢٨)؛ لكن الأزمة هذه، في اشكال شتى ملازمة لها، تهددها  
دونما شك اقل من المحاولات العقائدية المتنوعة التي تدّعي حلها  
وترتسم في صميم اصلاح طويل للدولة. ان الاقتراع العام متهم بأنه  
يقود إلى «تعددية القوى الانتخابية» (جيوفاني سارتوري)، تتفاقم  
من جراء النظام الحزبي.

حقاً، ان تعدد الأحزاب يبدو بمثابة الضمانة الحقيقية للتعددية  
السياسية:

« طالما ان الأحزاب تبدو ممثلة لا كبر عدد من المواطنين، بكلام آخر طالما أنها تقدم، من جرّاء تنوعها، تعبيراً مخلصاً كفاية عن الآراء المتنوعة التي يتردّد الافراد والجماعات بينها، فان الحرية المحددة بوصفها اختيار الحاكمين تستمر ليس كحرية شاملة (ولكنها هل كانت شاملة ذات يوم؟). انها بمعنى ما اكبر اليوم مما كانت عليه بالامس وذلك بمقدار ما يبلغ الاقتراع العام وضرورة اقناع الوجهاء للجمهور غير المنتظمة، درجة التنوع والتعدّد المميزة للانتظمة التمثيلية ». (ريمون آرون، بحث في الحريات).

لكنّ النظام الحزبي، المرتبط بالتعددية، متهمّ باستمرار بتزييف اللعبة الديمقراطية حين يزيد من « سلبية الجماهير » ويخادع في شأن الألاعب والرهانات السياسية الحقيقية، وبالاستناد إلى النقد المتميز لدى ميشال او اوستروغورسكي، نلاحظ انه من النضال إلى الاحتراف السياسي، يفرز النشاط الحزبي نخبة سريعة الثبات، تحد من كل مساهمة شعبية، بحيث أن « البنية الاوليغارشية للبناء تخنق مبداه الديمقراطية الأساسي ». جوّد الجماهير وتخصّص الزعماء يستقويان ببعضهما.

منذئذٍ ومهما يكنّ ثابت الحجّة، فإن الخطاب النقدي لنواقص التعددية وتعددية الأحزاب سيؤول به الأمر حتّى إلى الاستعانة بالديمقراطية ليلعب ضدها بالذات: الشعب الواقعي في مقابل الشعب الشرعي والحزبي، الجماعات الواقعية العضوية في مقابل الجماعات المصطنعة. وبحجّة توضيح الخيارات او تصحيح نواقص التمثيل، تلعب ورقة الإجماع ضد الانقسام، والضبط مقابل القرار، والاستفتاء مقابل الانتخاب، والتنفيذ مقابل البرلمان: ولا يعارضُ الخطابُ

الليبرالي ظهور الدولة - العاملة . ويمضي إلى حد التمني والدعوة لحلولاها باسم الديمقراطية: وبالتدليس تغدو الفعالية الحكومية هي المصحح لكل أزمات التمثيل .

### ج) الاشتراكية التعددية

إن الاشتراكية الديمقراطية، المساندة للدولة - الوكيل، تجعل من الدفاع عن التعددية الانتخاب خطأً للقطع سواءً مع الفاشية او مع البولشفية، وذلك حتى عندما تزعم انها لا تمثل سوى شريحة - عمالية - من الهيئة الناجبة:

« تكمن اصالة الاشتراكية الديمقراطية بالنسبة الى اللينينية في أنها تعتبر من واجب الديمقراطية، بعد بلوغ السلطة من طريق الانتخابات، ان تواصل العمل في سبيل اعضاء المجتمع كافة... اذن الديمقراطية تعني في نظر الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية، ديمقراطيةً للجميع، للبورجوازيين وللعمال على السواء... وبالتالي تسلّم الديمقراطية الاشتراكية بالانقسام الاجتماعي في كل اعماقه... وتتميز الاشتراكية الديمقراطية في الواقع بالتسوية والتواطؤ لاجل السلطة الاقتصادية وبالتنافس السلمي لاجل السلطة السياسية. ان التسوية تكفل التنافس بمعنى انها تصونه. وان اختيار الديمقراطية هو اكثر من استراتيجية لبلوغ السلطة، انه مشروع سياسي اساسي حول طبيعة المجتمع الواجب إنشاؤه بالذات... وتعترف الاشتراكية الديمقراطية بوجود الصراع الطبقي وحتى انها تستمد قوتها منه بوصفها حزباً للطبقة العاملة، وهذا يميّزها عن الأحزاب السياسية اليمينية التي تعتمد هي الأخرى على الاعتراف بالتعددية... وتكمن السمة المميزة للاشتراكية الديمقراطية في كونها تبني مشروعها على اساس وجود الصراع الطبقي بين الشغيلة والبورجوازية. وهذا الأمر يميّزها عن الاحزاب اليمينية ويقربها من

الاحزاب الشيوعية. لكنها لا تنوي حسم هذا الصراع بالغاء المنافس؛  
ولهذا فإنها تتقبل، مثل اليمين الليبرالي، التعددية في المجتمع . . . »

(Alain Bergounioux, Bernard Manin, La social - démocratie  
ou le compramis, paris, PUF, 1979, P.199 et suiv).

هذه الملاحظة تصلح لمجمل التيارات الاشتراكية الديمقراطية في  
القرن العشرين، مهما تكن خلافاتها المعتدية أو تردداتها الحديثة .

سنذكر على سبيل المثال الاشتراكية الغابية ثم العمالية التي تبنت  
المبدأ في وقت مبكر جداً، وكذلك سنذكر الاشتراكية السكندنافية  
التي تعتبر هذا المبدأ « بدهياً » حتى وان لم يكن موضوعاً للتطورات  
النظرية الكبرى: « لنستلم السلطة ولنقلل الكلام عنها » منذ ان يتم  
التوافق حول مبدأ الديمقراطية الرأسمالية .

زد على ذلك، لا سيما في البلدان التي يوجد فيها تنظيمٌ لينيني قوي،  
ان السجال المعتدي يثير مزيداً من المناقشات ويتسم بمزيد من  
الانتباسات . ويمكن على الأقل الاستنتاج، في ما يتعدى ترددات  
« الخط » والتسويات الاستراتيجية الخاصة بالمنظمات، بان الاصوات  
الحاملة لمفهوم الاشتراكية الديمقراطية لا تردّد في التذكير بضرورة  
التعددية الانتخابية واحترام نتائجها على صعيد الحريات السياسية .

هذه حالة برنشتاين، ويحوم الشك حول ذلك، فالنقد الانساني  
الموجهٌ للماركسية يمتد الى حدود النقد السياسي . إن برنشتاين يرفض  
دمج الديمقراطية مع سيطرة الطبقة البورجوازية . فالديمقراطية هي  
« انعدامُ الهيمنة الطبقيّة »؛ اي انها حالة اجتماعية لن تتمتع فيها اية  
طبقة باي امتياز تجاه المجتمع؛ اذن الديمقراطية هي « الغاء الهيمنة

الطبقية، حتى وان لم تكن الإلغاء الفعلي للطبقات ذاتها». والديمقراطية، بعيداً عن حصرها في « حرية خاصة بالكي العبيد»، هي مكسب حديث ثمين بالنسبة الى الجميع يفترض بالبروليتارية ان تطوره وليس يفترض بها ان تقوّضه. ان الديمقراطية هي في آن معاً:

« الوسيلة والغاية. هي الوسيلة لإقامة الاشتراكية وهي في الوقت نفسه شكل تحقّقها».

اما كارل كاوتسكي، منذ ان يصبح «المرتد»، فإنه يذهب ابعد من ذلك ليؤكد، في ما يتعدى تقارير واعتبارات الحساب الانتخابي، التشارك الجوهرى بين الديمقراطية والاشتراكية. وهو يقف بعباراتٍ شديدة الوضوح ضد المناهج البولشفيه إبان ثورة ١٩١٧ ويجعل من الديمقراطية خط التقسيم:

« إن التعارض بين التيارين الاشتراكيين غير قائم على خلافات شخصية تافهة، وانما يقوم على تعارض منهجين مختلفين تماماً: المنهج الديمقراطي والمنهج الديكتاتوري. والتياران ينشدان الشيء ذاته: تحرير البروليتارية ومعها تحرير الانسانية بواسطة الاشتراكية. لكن الطريق التي يختارها البعض يعتبرها الآخرون باطلة ولا يمكنها ان تؤدي لغير الخراب».

(Karl Kautsky, La dictature du Proletariat, 1918, Paris, Bourgeois, Coll. «10/18», 1972).

كذلك في فرنسا، في ما يتعدى ذبذبات التنظيمات، ومهما يكن تأثير التيارات المعادية للديمقراطية البرلمانية (راجع الانقسامات حول قضية ميلران)، فإن جان جوريس وليون بلوم، مثلاً، لم ينقطعا عن النضال ضد المحاولة الخبيثة المنكرة للمكاسب الديمقراطية. وهكذا



قَلِقَ جان جوريس من « اللعبة المزدوجة » التي يلعبها اولئك الذين لا يقبلون التعددية الانتخابية إلا كتسوية تكتيكية، فيرسلون « المندوبين الى البرلمان ولكنهم يعلنون مسبقاً انهم لن يضطلعوا فيه إلا بدور الهزة والافشال والافساد ». وبنظر جوريس ما عاد بإمكان « الدفاع عن دريفيوس » ان يترك البروليتارية « لا مبالية »، ولم يعد بالامكان ترك الديمقراطية للبورجوازية؛ فالديمقراطية ليست بورجوازية والدفاع عن الحريات السياسية في الجمهورية هو « ابن » الطبقة العاملة: « ماذا سيكون مصير... الحريات السياسية في هذا البلد، لو لم تكن الطبقة العاملة قد اعطت، منذ عشرين سنة، شجاعتها وقوتها وتجردها لكل الحركات التحررية؟ ». إن صدى مبادئ كهذه نجده في اعمال ليون بلوم، حتى وان أدى التفريق بين المكسب والممارسة والوصول الى السلطة، الى بعض الالتباسات. ففي الواقع، منذ العام ١٩٢٠، يندد ليون بلوم بالبولشفية بوصفها بلانكية Blanquisme. ويؤكد حتى نهاية حياته ارتباطه وتمسكه بـ « المبادئ الاساسية للديمقراطية: « ليس من الوارد النيل من المبدأ الانتخابي ولا من قانون الاقتراع العام الذي يعتبر رمزاً للديمقراطية بالذات ».

(ليون بلوم،

على الصعيد الإنساني، ١٩٤٦).

مع ذلك، وعلى الرغم من تمسكها بالتعددية، ومن انتقاداتها المتكررة تجاه الانظمة الفاشية او البولشفية، فإن الاشتراكية الديمقراطية غالباً ما تقدم الدليل على العماهة النظرية. فهي تؤيد « فكرة الدولة الحسنة »، و« تتجاهل أنها تعمل تحت مظهر الدوافع

النبيلة، على فصلٍ متزايد بين القوة الإدارية، التنظيمية، البوليسية،  
وبين المجتمع المعني» .

(كلود لفور، الإبداع الديمقراطي، مرجع سابق).

إن دافعها الأنبل هو الاصلاحية .

---

## المراجع

Georges Burdeau, La démocratie, Bruxelles, 1956, Le Seuil, Coll.  
«Points», 1978.

Raymond Aron, Essai sur les libertés, Calmann - Lévy, éd. revue,  
1976.

Giovanni Sartori, Théorie de la démocratie, Armand Colin, 1973.

## ٤ / الإصلاحية

عندما تعملُ الدولة الوكيل، تغدو الإصلاحية الغطاء الشرعي الوحيد لعملها. ولا بد هنا من التنسيق بين ملاحظتين متمايزتين ولكنها متداخلتان: فمن جهة، ليست الإصلاحية مُلحقاً لكنها متممة للتعددية؛ ومن جهة ثانية، لهذا المكملُ بُعدُه التاريخي وهو يُعلن ذاته في تلاقٍ تصاعدي للخطب الليبرالية والإشراكية حول ضرورة التدخل الدولاني في المجتمع الأهلي او في المجتمع بكل بساطة.

الملاحظة الأولى موجهة ضد بعض التحاليل الكلاسيكية القائلة ان الليبرالية الأصلية، الموسومة بانها « خالصة » و« صحيحة » تستبعد كل تدخل من طرف الدولة، وهذا الاستبعاد هو مصدر خصوصيتها الأساسية. ويبرهن مارسيل غوشيه في تفسيره لكتاب بنجامين كونستان، بدقة نادرة على « ان دينامية الحركة التحررية هو في آن واحد وبشكل لا يقبل الفصل، دينامية توطيد الدولة الإدارية »، وان « الانعتاق التحرري للمجتمع الأهلي كان وما يزال الدليل القاطع على وجود الدولنة في صميم عالمنا ».

يضاف إلى ذلك ان بنجامين كونستان، مثلاً، ما كان بمسطاعه لولا العودة إلى « وهم اصلي » ان يتخيل بان استقلالية المجتمع الاهلي

كان يمكنها ان تحتوي التدخل الدولاني الى الأبد، فلم يكن يتوقع ان المكانة الخارجية للدولة كان يمكنها، مع حفاظها على الحرية في المجتمع، اضافة الشرعية على فعلها في المجتمع. زد على ذلك ان الأمر بالنسبة الى الدولة الوكيل ليس معارضة وانما دمج قيم النظام والتقدم، وان المراد ليس الإبقاء فحسب، وانما إحداث الحداث .

كذلك لا تكتسب الدولة قدرتها العملية من التخلي المتصاعد عن مكانتها الخارجية، بل ان هذه المكانة بالذات هي التي تتضمن مبدأ الدولة: « لقد اكتسب الحكم السياسي هذه المكانة باحتلاله الواضح لمكانة تديرية خارجية ... فهي تدفع بدلاً من ان تمنع: هوذا الأفق من الآن فصاعداً » .

ان الاصلاحية المتضمنة في المقدمات، تفرض ذاتها تدريجياً على قدر ما تتوسع « المكاسب الديمقراطية . ومنذ القرن العشرين، تداجت الإصلاحية مع الديمقراطية السياسية التي اخذت في المسار نفسه تحدُّ منها وتنميتها، واصبحت قاعدة المشاريع المشتركة التي تكفلُ تلاقي الليبرالية والاشتراكية في الوكالة . وهذا التلاقي من الواضح انه لا يستبعد وجود اختلافات بالغة الأهمية في المشاريع، لا سيما انه تلاقي لا يستبعد الصراع السياسي، بل يفترضه .

لهذا فمن المناسب النَّظر عن كُتب في بعض معالم هذا التلاقي كما هو ناتج عن اثار هذا الاستناد المشترك إلى الإصلاحية .

---

## المراجع

Benjamin Constant (1767 - 1830), De la liberté chez les modernes. Ecrits politiques (1810 - 1824), textes présentés par Marcel Gauchet, Hachette, «Le Livre de poche», 1980.

## أ) من الصدقة الى وقاية الخطر الاجتماعي

اكتشف القرن التاسع عشر المسألة الاجتماعية. فقد أخذ على الليبرالية افتقارها الى الأخلاق والكفاءة معاً، فشكت في ذاتها وفي اساس قيمها. وسيكون بمستطاع إصلاح شامل انقاذ المظاهر. فلا ريب ان التوكيد على حق طبيعي للملكية مثل التوكيد على حرية التنافس يؤدي الى تمركز الأملاك في أيدي طبقة متميزة: والنتيجة في آن واحد لا اخلاقية وخطيرة على حرية التنافس ذاتها، وانما الإحتكارات وكذلك المصير المحتوم للطبقة العاملة يثيران القلق... ان الاخلاق والعلم موضوعان على المشرحة.

ان انفصال المجتمع والدولة يؤدي الى تعارض: ف « النظرية السلبية للدولة » تؤدي بمجرد طرحها الى التخلي عن المجتمع العاجز عن كفاية ذاته وانتظامه وانماؤه الذاتي؛ إن الفوضى والبؤس يهددان. منذئذ، يكون الحكم العقلي واضحاً: لا بد من اكتشاف اسس لنظرية ايجابية للدولة غايتها انقاذ اساطير المصلحة العامة، الإنتاجية، والتقدم، وذلك يجعلها متوافقة مع التصاميم الجديدة للثورة السياسية.

ومنذ نهاية القرن التاسع عشر اعادت الكنيسة الكاثوليكية الى مسمع الدولة التذكير بواجباتها للتدخل في سبيل خير مشترك متوافق مجدداً مع ضرورات الزمن. وتكتشف رسالة Rerum novarum انه مع ممارسة فرض ضرائب معتدلة ومع توزيع عادل للاعباء العامة، ومع توفير وضمان تقدم الصناعة والتجارة، تستطيع الدولة « ان تحسن الى حد كبير مصير الطبقة العاملة » دون ان ترتكب خطيئة التدخل: « انها ستقوم بذلك وفقاً لاحكام قوانينها ولن يكون ثمة مجال لتخوفها من تهمة التدخل؛ لان الدولة يتوجب عليها، بحكم

موقعها ومنصبها بالذات ، ان تخدم المصلحة العامة » .

ان الكنيسة تنهل من ترسانة موضوعاتها الخاصة الحجج الفضلى والمثلى لكفاحها في آن واحد ضد « انانية » المذهب الاقتصادي الليبرالي والتهديد الاشتراكي . في العام ١٩٣١ ، وفي رسالة Quadragesimo Anno ، يذكر البابا بيوس التاسع بأن إيعازات ليون الثالث عشر كانت ترمي إلى التخطي « بشجاعة للحواجز التي كانت الليبرالية قد أسرت تدخل السلطات العامة في نطاقها » بينما كانت تستشري « المعتقدات الباطلة لليبرالية التي كانت منذ أمدٍ بعيد تشل كل تدخل فعال للسلطات العامة » . لقد انتقمت الكنيسة الرسمية من ايدولوجية الحقوق الطبيعية : ليست الملكية الخاصة مقدسة ، وبما انه لا يوجد نظام بلا سلطة ، فان سلطة الدولة يمكنها ان تعالج الاختلالات الاجتماعية معالجة فعالة . حقاً ، ان الكنيسة تتحفّظ تماماً حول الإدانة الجذرية للرأسمالية ، فهي لا تستطيع ولا ترغب في تحمّل النتائج السياسية لمثل هذه الإدانة . فليس المقصود سوى المناداة باصلاحية عاقلة : « فهي عندما تُوقق بين حق الملكية ومتطلبات المصلحة العامة ، تكون السلطات العامة بعيدة عن الظهور بمظهر العداء لأولئك الذين يملكون ، فتقدّم لهم خدمة طيبة وذلك بمنعها الملكية الخاصة « من اجتلابها شروراً لا تُحتمل ومن إعدادها لزوالها بنفسها » ؛ ينبغي اذن « ان يكون التنافس الحر ، المحصور في نطاقات معقولة وعادلة ، وكذلك ينبغي للقوة الاقتصادية ان تكون خاضعة للسلطة العامة خضوعاً فعلياً » .

في هذا النصف الأول من القرن العشرين ، دعت الكنيسة الدولة الى اصلاح المجتمع . انها دعوة شديدة الاعتدال بلا شك في نظر القيم

السائدة لان المطلوب ليس اكثر من التحكيم . وكما لاحظ جورج بوردو بحق : « ان (المسيحية الاجتماعية) اذ تسلّم بالملكية الخاصة ، والاجراء ، والتنافس المدفوع بدافع البحث عن الربح ، تعتمد بوجه خاص على ترميم القيم المسيحية في سبيل أنسنة العلاقات الاجتماعية . وهكذا يتراءى تحكيم الدولة كأنه شكل مشتق من الأبوية : فالحكم يجعل الصدقة رسمية ، ولا يعدل من جوهرها »

( جورج بوردو ، الليبرالية ، المرجع السابق ) .

ولكن في الاجمال هناك لهجة معينة وحكم صادر : فالليبرالية لا تعتبر قادرة على سد الطريق امام الماركسيّة . . . لكن شرح الأطروحات البابوية يقود إلى سياساتٍ متنوعة : بعض التيارات يتعاون علناً ، باسم كوربوراتية استبدادية بالغة التخلف ، مع حكومات عسكرية او فاشيّة ؛ وهناك تيارات أخرى تتحالف باسم نوع من الاشتراكية المجتمعية ، في بعض السياقات التاريخية او الجغرافية المحددة ، مع قوى سياسية حتى وان كانت ماركسية لمجرد اعلانها انها « تحررية » . لكن ، بوجه عام ، هذه الاطروحات البابوية تسمح للأحزاب الديمقراطية - المسيحية ان تساهم ، في ما يتعدى بعض الحواجز ، في دعم الدولة - الوكيل وتوازنتها . . .

وبالتالي من الخطأ ان لا يُرى في الإصلاحية البابوية سوى علامة عداوةٍ قديم للرأسماليات في حين ان الجمهورية العلمانية قد تؤدي إلى الإصلاحية التقدمية . ومثال ذلك في فرنسا ، تطالب الحركة التضامنية بشدة بإعادة النظر في الليبرالية الاقتصادية : فلا مفر من تحويل الاخاء إلى تضامن . حتى وان واصل الراديكاليون ، بلسان آلان Alain مثلاً ،

الإعلان عن تحوّفهم من الدولة، فانهم كلهم يدعون من الآن فصاعداً الى هذه الدولة عينها في سبيل « المزيد من العدل الاجتماعي » من خلال توزيع افضل للخيرات، وفي سبيل وقاية المواطن من الخطر الاجتماعي من خلال تعميم انظمة الضمان .

إنها تفاهة حاصلة: فالحربُ الجماهيرية في القرن العشرين، المتبوعة بنتائج اقتصادية واجتماعية تمسخ آخر الاوهام الليبرالية مسخاً لا علاج له . فمهما تكن الاختلافاتُ في الموضوعات، فكلها تدعو إلى الدولة . مع كينز بوجه خاص، تكتشفُ الدولةُ - الوكيل، وعلى رأسها بريطانيا العظمى، تكتشف الخوف الكبير من الشرور الاجتماعية كالبطالة، التي لا تستطيع آليات الحرية ان تفعل شيئاً ضدها . منذئذ، تبدو المبادئ الكبرى الثلاثة في الفكر الاقتصادي الكلاسيكي، المعيار الذهبي، توازن الموازنة، التبادل الحر، موضوعة على المشرحة . حتى باسم الحرية، يجب ترميم السلطة المركزية من خلال الاقتصاد الموجه . ويأخذ كينز على عاتقه مهمة الكشف « عمّا يحدث في نظام اقتصادي معين وفي كل لحظة، الدخل القومي وحجم العمالة ( وهذا يعني الشيء نفسه تقريباً) . . . » . انها نهاية الليبرالية (جون مارينارد كينز، نهاية « دعه يفعل »، لندن ١٩٢٦) في هذا البحث عن تقوم جديد لعلاقات السلطة والحرية: « اما بخصوص مهمتنا الأخيرة فمن الممكن ان تكون الاختيار في النظام الذي نعيشه واقعياً، بين المتغيرات التي يمكن للسلطة المركزية ان تكفل بدراية ضبطها او استعمالها » .

في الولايات المتحدة، قليلٌ هو التنظير للوكالة والتدبير، لكن باسم البراغماتية يمتد الإصلاح ببطء من المنظومة التربوية إلى المنظومة الاقتصادية، بينما في الوقت نفسه، وفي مواجهة الأزمة تتوسّع



الانتقادات للرأسمالية التقليدية. ان فرانكلين روزفلت ( ١٨٨٢ - ١٩٤٥ ) يدافع عن الملكية الخاصة والمنشأة الحرّة لكنّه يقرّر بقوة أن ندخل الدولة وحده يمكنه تصحيح القوانين الطبيعية في اتجاه الرفاه العام. ومع تجربة سلطة وادي التينيسي T.V.A. ، وجدت الإصلاحية رئيسها. وفي مكان آخر، في أوروبا، أدّى الرجوع إلى هذه التجربة الاميركية إلى انطلاق فكرة الخطة، وحتى التخطيط المعياري على الأقل. ومع التوكيد في الحرب العالمية الثانية على ضرورة التدخل، جرى زرع بذور الدولة العالمية في الدولة الوكيل (راجع الفصل التاسع من الكتاب).

ان مؤلفات برتراند دي جوفنيل تعتبر نموذجية أكثر من أية أعمال أخرى، لأنها تمتاز بسعة نظرية لا تُضاهى في أزمنة الصمت الكبير هذه، فهي تعطي مفاتيح التحولات الذاتية التدريجية لليبرالية، وتجعل نتائج القلق مبررة، وتهيمن رويداً رويداً على تناقضاتها الوطانية nostalgiques : ان تمركز السلطة السياسية، المشنّع عليه في ذاته، يجد تبريره في ضرورة التوقعات الاقتصادية النشيطة والاجراءات الاجتماعية المناسبة. وعلى امتداد هذه المؤلفات، فإن النقد البالغ الوضوح لعيوب السلطة (في السلطة. تاريخ طبيعي لتطورها، ١٩٤٥، طبعة ثانية، هاشيت ١٩٧٢) وتشخيص تطورها الطبيعي المتفاقم مع العقائد الفردانية (في السيادة. البحث عن الخير السياسي، باريس، مديسيس، ١٩٥٥)، التحليل الواقعي لتمرکز التنفيذ على حساب التمثيل البرلماني (في المبدأ، باريس، هاشيت ١٩٧٢) والدعوة الى إنماء «سلطات مضادة» ترمي إلى الإكثار من مراكز السلطة داخل المجتمع... انها كلها تؤسس منظومة نظرية تتحقق من

خلالها الخيارات العقيدية التي يمكنُ تقويمُ انسجامها الأخير، في ما يتعدى اختلافها وتنوعها. (راجع اقليز بيزيه، السلطة والحرية في كتابات برتراند دي جوفنيل السياسية، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٦٧). ان برتراند دي جوفنيل، المؤيد المتحمس للنظام الجديد، والمتأثر بكينز، والمعجب بهذا « الفن الحكومي الذي يدعى التخطيط»، والمنادي بالاقتصاد الموجه (راجع الاقتصاد الموجه، باريس، قالوا، ١٩٢٨)، قد استسلم في وقت ما للغواية الفاشية: « لان الرأسمالية لا يمكن تقويضها الا بديكتاتورية » ولأن الدور التاريخي للفاشية « هو إنهاء التفكك الاجتماعي في الغرب ». ومهما قصرَ أمدُ هذه الغواية لدُن برتراند دي جوفنيل فإنها تستحق التشديد والتدقيق لانها نموذجية في هذه الاشتقاقات المشتركة بين كثير من التيارات الليبرالية الجديدة التي يمكن ان تبررها إرادة إصلاحية معينة (راجع مثلاً مقالاته المنشورة في نضال الشبان او في التحور القومي).

بعد الحرب العالمية الثانية، يساعد ردّ فعل برتراند دي جوفنيل ايضاً على إيضاح بعض صرخات الإنذار التي اطلقها المحافظون الياأسون من التطور الدولاني. بيد أن برتراند دي جوفنيل ظلّ مقتنعاً بضرورة تدخلِ دولاني طيب: شريطة أن يكون من فعل نُخبِ كفوءة وعالمة. بما أنه لا يوجد في طبيعة الدولة « اية حتمية تجعلها عاجزة في المجال الاقتصادي » وبالتالي يمكنها « إدارة الانتاج بشكل افضل من مجموعة المبادرات الخاصة، وبما ان الموظف الكبير هو هذا « السيد العصري » الذي ازاح النخب القديمة التي اصبحت عادمة الوظيفة»، وبما انه من الخطأ الخلط بين عبارتي القيصريّة والبيروقراطية لان

« البيروقراطية يمكنها ان تكون المصحح للقيصريّة بدلاً من ان تكون الطيّعة » ، وبما ان العلم الاقتصادي لا مناصر له من تجاوز افق السوق والتوجّه نحو استراتيجية مستقبلية حقيقية للاقتصاد الاجتماعي » ، فإن الدولة يمكنها ان تكون هذا الوكيل العالم القادر على إصلاح المجتمع .

---

## المراجع

Encycliques et Messages sociaux, textes réunis par H. Guitton, Dalloz, 1948.

John Maynard Keynes (1883 - 1946), The end of «laissez faire», London, 1926; Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie, 1936.

Bertrand de Jouvenel, Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance (1945), rééd. Hachette, 1972.

## ب) نحو الضبط الاجتماعي

منذ نهاية الحرب العالمية الأولى تمَّ حل مسألة داخل الدولة - الوكيل: مسألة الإصلاحية. فسارت الامور اذن وكأننا نشهد انتصاراً متصاعداً للإشتراكية - الديمقراطية، مهما اختلفت الظروف الانتخابية. فمن جهته، « بات الاقتصاد اشتراكياً الى حدٍ لم يكن بالإمكان تصوُّره منذ خمسين سنة. فبالإضافة الى قطاعات الإنتاج التي غدت ملكيتها عامة، احدثت المناقلات الاجتماعية إعادة توزيع مستمرة للمداخيل والرساميل» (لويس سالرون، الليبرالية والاشتراكية). ومن جهة ثانية، ان تكريس الحقوق الاجتماعية من كل صنف، وكذلك تعميم الضمانات يؤكدان جيداً تقدُّم المفاهيم الاشتراكية الديمقراطية.

ادّى هذا الحكم الى سجلات واختلافات شتى. فبشكل دوري، تُسمع الأصوات المحذرة او المستمتعة، اصوات اولئك الذين يشخصون ازمة فعلية للاشتراكية - الديمقراطية. لكن هل كل لهذا التشخيص أساس معين لا يسمعُ بصلاح الأطروحة العامة، ام الامر على العكس.

من البين، في الواقع، انه في حقبات شتى من مسار هذا القرن ظهرت الاشتراكية - الديمقراطية وكأنها متأزمة: عجز مُزمن للاشتراكية الديمقراطية الألمانية، للعمل، او للاشتراكيين الفرنسيين في مواجهة عددٍ معين من الأزمات الدولية والداخلية، وتحليلها معروفٌ جداً فلا داعي للتشديد على ذلك.

غير انَّ هذه « الأزمات » تشهد في نهاية المطاف على مسارٍ تكيفي

مع البنى الرأسمالية التي تُسهم هي ذاتها في تحولها، من خلال التخطيطي التصاعدي للصوفيّة الثورانيّة الماركسيّة وبمساعدة هذا المشروع « للإصلاح البيوي » الذي تبلور تناسقه وتماسكه ببطء. الحقيقة ان الالتباسات والازدواجيات تكاثرت: فالاشتراكية الديمقراطية اذ تتقبل قاعدة التعددية، تواجه مصاعب « انتخابية » في تجسيد انفصالها عن الماركسية؛ وحين تطالبُ منهجياً بمشروع التحويل التدريجي للمجتمع بواسطة مجموعة من الإصلاحات البيوية، فإنها تعاني من كسب خصوصية مميزة والاحتفاظ بها.

منذ الثلاثينات، نادى عددٌ من الناطقين بلسان الاشتراكية - الديمقراطية باصلاحية مختلفة اختلافاً واضحاً عن المشاريع الماركسيّة - اللينينية، القائلة بان غاية التخطيط هي الاستملاك الجماعي. هذا مثلاً هو موقفُ هنري دي مان. وتبنّى آخرون مواقف أكثر غموضاً والتباساً. ومثال ذلك ان ليون بلوم، في ما يتعدّى الإصلاحية، وقف ضد التعددية التي ينادي بها دي مان وظنّ انه بمستطاعه إقترح « إصلاحية ثورية »، « إصلاحات غير إصلاحية »، معتبراً بذلك عن المصاعب الخاصة بالاشتراكية الديمقراطية الفرنسيّة، التي يهيمنُ عليها إرثُ الغيسديّة والاستناد الالتباسي إلى فكرة الثورة. في العام ١٩٥١، في إعلان فرانكفورت، اكتنفت الاشتراكية الدولية بتوليفٍ غامضٍ يسمح لمتلف التيارات الاشتراكية الديمقراطية بخيارات شتى بين اشكالٍ متنوّعة للملكية الجماعية شريطة ان يوجد قطاعٌ خاص واسع (راجع حول هذه الأمور كتاب آلان برغونيو وبرنار مانان، مرجع سابق).

لكن فيما بعد، وقف معظم الاحزاب الاشتراكية الديمقراطية موقفاً

أوضح، ضد تشريك الإنتاج، ومع القبول بأواليات رأسمالية منظمّة وموجّهة، وهذه هي الأطروحة المحظوظة في برنامج باد غودسبرغ (١٩٥٩). أخيراً، مهما يكن تنوّع المواقف في كل بلد، يمكن القول: « كما ان الحرب العالمية الأولى كانت قد حتمت تدخل الدولة، فان الحرب الثانية حققت بعض مبادئ الاقتصاد المختلط وataحت لزمنٍ معيّن ظهور توجّه اشتراكي في الاقتصاديات الغربية، من خلال الاشكال التخطيطية والضوابط الدولانية والتنسيق في المنشآت. وخلال الحرب تقبلت الديمقراطيات الغربية، ولأمدٍ اطول، المطالب الرئيسة للحركة الاشتراكية الديمقراطية في العشرينات... فمن الآن وصاعداً صار مطلبُ الضمان الاجتماعي والحماية مقبولاً: وجعل الاشتراكيون الديمقراطيون منه هدفاً خاصاً - لكن هذا الهدف لم يكن غائباً عن السياسات المحافظة » (برغونيون ومانان). بكلامٍ آخر، هناك معنى مميّز لفكرة انتصار المفاهيم الاشتراكية على المفاهيم الليبرالية، ولكن شرط تنسيقها مع فكرة التسوية التصاعديّة المرافقة لتطور بُنى الرأسمالية. وكذلك هل يجب التذكير بان نصراً كهذا لم يتحقق إلاّ مع ظهور وتوطّد هذا الشريك الاجتماعي الاساسي الجديد: الحركة النقابية.

في الأصل، لم يكن بإمكان الحركة النقابية الاختلاط مع حلول الاشتراكية - الديمقراطية، وذلك على الأقل ليس في جميع الحالات. وفي المقابل، ارتدت شكلاً عقدياً وتنظيمياً وسط تشابك المفاهيم الفلسفية، السياسية والسيوسولوجية التي تشكّل نوعاً من الالتباس « الطبيعي » بين المسألة الاجتماعية والمسألة العمالية. ومنذ نهاية القرن التاسع عشر، وضع النقد الذاتي لليبرالية جذرياً على المشرحة مسألة

المعتقدات المقدسة الخاصة بالفردانية والذاتية؛ وهذا الوعي تسببت فيه وصعدته في كل مكان النضالاتُ العالية المتزايدة التصميم والعزم . وكما كان توكفيل قد توقعها، فإن مسألة المساواة قلبت بشكل نهائي مقومات الحرية .

في الأصل وعلى امتداد بضعة عقود، تأرجح المفهوم النقابي للسياسة بين شتى النزعات وفي بعض البلدان لا سيما فرنسا وإيطاليا أو إسبانيا أصيب بآثار الفوضوية . وسعى فلاسفة مثل انطونيو لابريولا ( ١٨٤٣ - ١٩٠٤ ) أو جورج سوريل ( ١٨٤٧ - ١٩٢٢ ) لإرساء أسس نظرية الاستقلال النقابي إزاء السياسة الكلاسيكية، فطبعها بأفاق معادية جذرياً للدولة . وبشكل خاص في فرنسا، كما يلاحظ ذلك جان توشار، يرافقُ « الاستناد الى سوريل » ويكمل « الاستناد الى برودون » . فمن واجب النقابيين ان يكونوا قادرين، بواسطة اسطورة الإضراب العام ورياضة العمل المباشر، على تكوين نخبة ثورية، في طليعة الجماهير العمالية، نخبة قادرة على الإطاحة بالدولة المسماة ديمقراطية وبرلمانية . اذن يجب ان يكون العمل النقابي مستقلاً .

هناك تيارات عدة وزعماء عديدون ظلّوا متأثرين بهذه « الاسطورية » النظرية والعملية :

« ليس هناك مبرر لوجود الدولة سوى الحفاظ على المصالح السياسية، النافلة والمضرة ... ولا ترمي الحركة النقابية لتعديل طفيف في العديد الحكومي بل ترمي الى خفض الدولة لدرجة الصفر ناقلة الى المنظمات النقابية بعض الوظائف المفيدة التي تخدعُ حول قيمتها، ولاغية الوظائف الأخرى بكل بساطة » ( بلوتيه ) .

إن ميثاق آميان (١٩٠٦) الذي ينتسب إليه القسم الأكبر من الحركة النقابية الفرنسية، يحمل علامة مفاهيم كهذه: إنه إعلان تحدٍ حقيقي للدولة، للتراديونونية، للأحزاب السياسية، وإنه يزعم تكريس مبادئ الاستقلال النقابي تجاه أرباب العمل، ويستجمع « خارج كل مدرسة سياسية، كل العمال الواعين للنضال الذي يجب خوضه في سبيل إلغاء طبقة الاجراء ». ويؤيد الميثاق العمل المباشر والإضراب العام في مواجهة التعاون الطبقي والانتخابية السياسية، وباختصار في مواجهة الإصلاح الدولاني والوكالة. لكن على الرغم من رسوخ بنية المفاهيم التحررية، عانت الحركة النقابية أيضاً من أثر الماركسية: ومثال ذلك في فرنسا، بعد حرب ١٩١٤ وبالأخص بعد انشقاق ١٩٢١، نجح الشيوعيون هناك حيث كان الفيسديون قد فشلوا: فصار جزء من الحركة النقابية العالية وسيلة لحركة الحزب الشيوعي، ولا تمثل اطروحات هذا الجزء أية إصالة أمام المفاهيم اللينينية للدولة الطبقة.

ومع ذلك، وفيما يتعدى هذه التأثيرات المزدوجة والمتناقضة، ارتدت الواقعة النقابية في القرن العشرين رداءً آخر: ذلك ان الديمقراطية الغربية اذ تبنت موضوعات الديمقراطية الصناعية والاجتماعية، مشتركة اشتراكاً وثيقاً مع القوى السياسية، ومتأثرة بالواقعية التراديونونية، انما عادت في مجملها الى تحكيم الدولة في الخلافات مع ارباب العمل، بواسطة « عقود جماعية » كفيلة بتوطيد الاعتراف بها كشرىك اجتماعي جديد، ومن خلال تعميم الاجراءات الاصلاحية الاقتصادية والاجتماعية. فهنا وهناك اخذت ممارسات « المشاركة » او « التشارك الاداري » تشد النقابات الى الوكالة،



وتحوّلها في اتجاه « حابة اجتماعية » يكون وجهها الآخر الإلزامي هو توسيع « الضبط الاجتماعي »: « إن الحركة النقابية التي كانت قد حلمت بدمج الدولة فيها اندمجت عندئذٍ تحت شعاريّ الوحدة والواجب ». وأن الحركة النقابية، كشريكٍ للدولة، لا تنجو من العملية البيروقراطية: فالناطقون بلسانها هم في أوضاع تواطؤية .

بات ظهورُ الحركة النقابية وقوّتها من المكونات الأساسية للدولة - الوكيل . فالواقعة النقابية من حيثُ هي تعبيرٌ إضافيٌّ والنّباضي عن الانقسام الاجتماعي، انما تطبع الهزيمة بجلول كوربوراتية كانت تنظّر لزوالها في الوقت الذي تعتبر فيه انتصاراً لشكلٍ مختلفٍ حقاً من أشكال الكوربوراتية، لكنّه مشابه لها جزئياً من حيث اهدافها .

ليست الحرفيّة، الكوربوراتية، مفهوماً سياسياً موحّداً، حاملاً دلالةً وحيدةً رئيسة . ففي نهاية القرن التاسع عشر، واحياناً عند التخوم المشبوهة للمذهب السوسولوجي والمذهب الكومتي، نشأت فكرةُ الحرفة كثنأ من السلفية في مواجهة الفردية الثورانية، مثلما نشأت من ارادات متناقضة سياسياً، ترمي الى إسماص صوت « الجماعات »، وبالأخص صوت التجمعات المهنية، حتى يبدأ إصلاح عميقٌ للبنى الادارية والاجتماعية للدولة - الأمة، اكتشافُ « المسألة الاجتماعية »، بروز المجتمع في مواجهة الدولة ؟ في الواقع، وفي وقت لاحق، سيندرج المشروع الحرفي وسط تيارات بالغة التنوع، وسيتدامج مع مفاهيم ترمي « موضوعياً » الى توطيد الدولة، وترمي مداورةً الى النضال ضد تأثير الحركة النقابية العمالية . هكذا كان حال الحرفية الموراسية، حتى ظهورها في صيغتها القيشية، او بكل بساطة هكذا كان حال كل الحرفيات الفاشية، من صيغة سالازار،

فرانكو او موسوليني . لكنَّ الأمر لا يختلف بالنسبة الى الخط المميز بارتفاع اكبر في مفاهيم هؤلاء الحقوقيين السياسيين الذين تحركهم بصدق إرادات لا مركزية، المقتنعين بأن الفردانية الليبرالية تدمر فرص الديمقراطية الدستورية وأنه يجب على التمثيل البرلماني أن يتراجع امام التمثيل المهني (راجع مثلاً الالتباسات في خيارات ليون ديغوي) . إن الحرفية إذا رافقت إرادة إصلاح الرأسمالية بفعية ضبط التنافس واعادة تنظيم الاقتصاد، إنما أسمعت « صوتاً » اجتماعياً ينبغي ضبطه على نحو افضل . ومن المفارقات انها لم تنجح داخل الدولة الوكيل إلا هناك حيثُ فشلت: مع انتصار الحركة النقابية الذي يمكن القول انه « كان بلا شك الواقعة الكبرى في تاريخ الفكر السياسي الفرنسي في القرن العشرين » (جاك دروز) . وبلا ريب في مجمل الدول - الوكيلة .

ان الدمج التصاعدي للواقعة النقابية، المترابط مع نمو الاحزاب الاشتراكية الديمقراطية، أدّى إلى ظهور « شكل سياسي » جديد رأى فيه بعض الكتاب حلول نوع من الحرفية الجديدة، وهي ترجمة مؤسسية لـ « التسوية المثلثة » الدائمة بين الدولة وارباب العمل والنقابات .

إن تطوراً كهذا يسمح لشعار الإصلاح الاجتماعي بأن يظل على جدول الاعمال؛ فالانقسام الاجتماعي لا يُمحى . لكن في كل مرحلة من مراحل التسوية السياسية او الاقتصادية، يترجمُ الاتفاقُ تدخلاً اكبر من طرف الدولة . فهل ان الوكالة، المفهومة والممارسة على هذا النحو، تعلنُ نهاية الايديولوجيات ؟

## المراجع

Georges Sorel (1847 - 1922), *Réflexions sur la violence* (1908), Rivière, 1946; *Matériaux d'une théorie du prolétariat* (1919), Rivière, 1921.

Alain Bergounioux et Bernard Manin, *La social - démocratie ou le compromis*, PUF, 1979.

Christine Buci - Glucksmann, Göran Therborn, *Le défi social - démocrate*, Maspero, 1981.

## ج) حول نهاية الايديولوجيات

تستند الاطروحة الى بعض البيّنات التي تُنَاطُ عموماً بموقع  
سوسيولوجي :

- تطور الرأسمالية الغربية في اتجاه « التشارك » ؛
- التدامج النسبي للطبقات العاملة من خلال القوى السياسية  
والنقابات المسيرة ذاتياً ؛
- اهمية العوامل التكنولوجية المحددة موضوعياً للقرارات  
السياسية وصعود النخب التقنية في موازاة ذلك ...

وجرت عملية الاشتراكية الديمقراطية التصاعديّة في المجتمعات  
الصناعية بطريقة حالت دون وقوع النزاع . هذا مثلاً حال الاطروحة  
التي قالَ بها ريمون آرون في فرنسا على أثر اعمال اميركية مختلفة في  
الاتجاه نفسه :

« هناك عدّة معيّن من القيم او الأواليّات المعتبرة اشتراكية قد  
انجزت فعلياً او استعملت في المجتمعات الاوروبية . أواليّات العمل ،  
الضبط الجزئي للتجارة الخارجية ، اشتراكية الإذخار ، تأثير الدولة على  
حجم الاستثمارات ، هذه كلها ظواهر تسميها اللغة العادية  
اشتراكية ... زدّ على ذلك ، ان بعضاً من القيم المسماة اشتراكية قد  
تحققت في المجتمعات الغربية : فقد حدّ من تفاوت المداخيل ، وباتت  
النقابات العمالية حرة نسبياً ، ودخلت المناقشات حول شروط العمل بين  
نقابات العمال ونقابات ارباب العمل في العادات والتقاليد ، وبدت  
الضريبة التصاعديّة أمراً بدهياً ، وصار الرجعيون يقبلون قوانين الضمان  
الاجتماعي » .

( ١٨ درساً حول المجتمع الصناعي ، غالبار ، افكار ، ١٩٦٢ ) .

منذئذ بات مجملُ هذه العوامل يعرّزُ «الإجماع» او اللامبالاة السياسية والايديولوجية لدى المواطنين. وصارت الصراعات الايديولوجية الكبرى محفوظة للعالم الثالث. وبدا حاسماً ونهائياً في المجتمع الصناعي في القرن العشرين «انخفاضُ قيمة النزاعات الايديولوجية في القرن التاسع عشر»: فلا تبدو علامة انطلاق او بديل في الأفق.

اما هذا السجال الذي بدأ في الستينات استنفد ذاته بذاته بسبب الذرائع الصالحة والمتناقضة، لكنها صادرةً دائماً عن مشاريع ايديولوجية مميزة (راجع جان مينو، انحطاط الإيديولوجيات، محاضرات في جامعة لوزان، ١٩٦٠ - ١٩٦١). واننا في هذا المجال لن نتناول من المفاهيم السياسية الراهنة سوى علامات التحدي الجديد للدولة: هل تظهر «ليبرالية جديدة» تزعم انها تعاود تكييف حرية التصرف (دعه يفعل)؟ وهل تظهر ايضاً «اشتراكية جديدة» تزعم انها تعاود تكييف قضية التسيير الذاتي؟

كان الشعار حول «مدرسة شيكاغو» التي تستلهم مباشرةً من اعمال هايك (راجع بشكل خاص، طريق العبودية، ١٩٤٥) هو شعار العودة إلى قوانين السوق، بغية مكافحة الشر الأساسي، اي الدولة. ومثال ذلك ميلتون فريدمان، حين اخذ عن هايك الفكرة القائلة إن الأزمات الاقتصادية في القرن العشرين لم تكن ناجمة عن تطرّف الرأسمالية وانما عن تطرف المذهب التدخّلي، انما رفض مجزم «المحاسن المزعومة للدولة - النعمة الإلهية الحديثة». إن كينز هو الخصم والعدو. فالتخطيط، ولو كان مشارياً، يفتح طريق العبودية. وليس تدخل السلطات العامة بضروري إطلاقاً للتنمية التكنولوجية.

واما التشريع الاجتماعي فهو لا يخفّض الاستغلال بقدر ما يعزّز الدولة، في حين « ان افضل ضمانة ضد الاستشارات كافة، هي ضمانة السوق ». ان افضل البنى الاجتماعية تقوم على الحدّ الأقصى من البنى التبادليّة. وان بإمكان منطق السوق، الحاملة بذاتها التقدّم التكنولوجي، شريطة احترام كل اوالياتها، ان يؤدي الى خفض نموذجي للشّر، اي خفض وحصر مجال تدخل الدولة (حول هذه النقاط كافة، راجع هنري لباچ، غذا الرأسمالية، ١٩٧٩، و غذا الليبرالية، ١٩٨٠). من المبكر جداً التوكيد على ان كل هذه المقترحات ذات مدى اكثر دلالةً من ذلك المدى الذي يوحيه، في افضل الحالات، سجالتّ حول الحملّ الإلزامي لحزام الأمان... وانها خليفةً يبعث ليبرالية تعتبر في عداد الأموات و غارقة في العار (راجع جورج بوردو، الليبرالية، مرجع سابق).

يبدو ايضاً اننا نشهدُ « يساراً »، تجدداً نظرياً للقلق تجاه الدولة. فالتفسير الذاتي ليس اختراعاً حديثاً. فهو يضربُ جذوره في ملتقى الإيرادات اللامركزية لدُن الليبرالية والعقائد البرودونيّة. وهو منذ الأصل يرتدي رداء الالتباس والغموض، وسوف يستخدم التفسير الذاتي في القرن العشرين للدلالة على تجارب بالغة التنوع. إنه يتطابق في صميم التيارات الاشتراكية الديمقراطية وفي معظم الأحيان، مع ارادة « ديمقراطية » المنشأة او الادارة، وهي بكل وضوح ارادة تتوافق مع توجيه متزايد على مستوى الدولة، كما تتوافق أحياناً مع ارادة التصدي لخطر توحيد الشكل الايديولوجي وبالتالي « أزمة الهوية ». عندئذ تترامى علاماتُ قلق حقيقي تجاه الاشتراكية الإرادية والتخطيطية الحاملة « المزيد من الدولة دائماً »، وعلاماتُ سمات حساسية حقيقية تجاه

البيروقراطيات من كل الأصناف . إنها حقاً علامات لا يمكن تجاهلها ولكنها لا يجوز لها ان تسبب وهماً . بالأخص اذا كانت لا تستثير إلا تحليلاً فاسداً ومتفائلاً في آن « للدولة - الأزمة » او « لأزمة تاريخية من الطراز الكينيدي » ( راجع كريستين بوكي - غلوكسمان ، غوران تربون ، مرجع سابق ) ، وان كان هذا التحليل مدفوعاً بأحسن النوايا : نوايا تحرير المجتمع من الدولة - الوكيل مع السعي لحفظها من غوايات الحزب - الدولة .





# الفصل السادس

## الدولة - الحزب

### ١ / نقد الدولة ( البورجوازية )

#### أ) منظومة استغلال اقتصادي

- ازمة الرأسمالية : التحريفية ( برنشتاين )
- الثورة العالمية ( روزا لوكسمبورغ )
- المرحلة الامبريالية ( لينين )
- الاشتراكية السوفياتية والامبريالية ( ستالين )
- ما بعد ستالين : رأسمالية الدولة الاحتكارية

#### ب) منظومة هيمنة سياسية

- انعكاسات وايدولوجيات ( برنشتاين )
- الدولة ، هيمنة الإكراه ( غرامشي )
- الغرامشية - اللينينية ( التوسير ، بولانتزا )

### ٢ / سفرُ تكوين الدولة ( الاشتراكية )

#### أ) فناء الدولة

- الثورة البولشفية ( بليخانوف ، تروتسكي ، لينين )

- نظريةُ الحزبِ بلينينية (لوكاش، تروتسكي، لينين)
- ديكتاتورية البروليتارية: الدولة والثورة

### ب) توطيدُ الدولة

- من لينين إلى ستالين (تروتسكي، جدانوف، ستالين)
- نقد الستالينية (لوكسمبورغ، تروتسكي، جيلاس)
- تصفية الستالينية (خروتشيف، توغلياتي)
- إنشاقات ...

في القرن العشرين تغيّرت الاشتراكية، ازدوجت . فمن الآن وصاعداً، صار المشروع الاشتراكي ايديولوجية ومؤسسة . إنه ينتظم ويتحقّق . هناك عاملان جديداً تماماً يؤمّنان هذا الانقلاب :

١ / باتت الماركسيّة، مهما يكن تنوعها، هي الايديولوجية الرسميّة لكل الأحزاب الاشتراكية الاوروبية . فبعد طرد باكونين من الاممية الأولى ( ١٨٧٢ ) وتوحيد الاشتراكيين الألمان ( غوتا ، ١٨٧٥ ) وإنشاء غيسد ولا فارغ الحزب العمالي الفرنسي ( ١٨٧٩ ) ، وُلدت « الماركسيّة » ، انتصرت « الماركسيّة » ، كمرجع عقيدي أعلى ستحدّد بالنسبة اليه جميع التمايزات وكل الانقطاعات ، بما في ذلك ما بعد ١٩١٧ ، وما بعد الانقطاع الصيني - السوفياتي .

٢ / تأسست الماركسيّة من خلال اولئك الذين ينتسبون اليها . فانبتت منظمات قوية ( دول او احزاب ) ، باتت من الآن وصاعداً جزءاً لا يتجزأ من واقع الاشتراكيّة ، ولم يعد هناك تعريفً للاشتراكية يخرج عن مرجع تنظيمي . ففي عشية الحرب العالمية الأولى ، كانت جميع الأمم الاوروبية ممثّلة في مؤتمرات الأممية الثانية ، وكان هناك حزبان يسودان الجميع : الاشتراكية - الديمقراطية الألمانية

(كاوتسكي) والفرع الفرنسي للأمية العمالية (جوريس). واعتباراً من ١٩١٧، صار القطبُ الجاذبُ للحركة الاشتراكية دولةً، هي الاتحاد السوفياتي. وبعد الحرب العالمية الثانية، جاءت دولٌ جديدة تعززها وتشكّل «المعسكر الاشتراكي». وفي العام ١٩٤٩، صارت الصين، الدولة الأكثر سكاناً في العالم، اشتراكيةً بدورها.

أعلنت الماركسية نفسها بعد ماركس في الايديولوجية والمؤسسة وطالته بالرّد على اسئلة لم يطرحها او انه لم يحلّها. وترتّب على الإرث الماركسي اربعة التباسات:

١/ صار مركز النص عند ماركس وانجلز ملتبساً. فهل يُقدّم:

أم	فلسفة للتاريخ
أم	تصوراً للإنسان حيث الوجود
أم	هو الصيرورة الوحيدة والضرورة
أم	لإنسانية تسيرُ حتّى نحو
أم	المجتمع الشفاف اخيراً
أم	نظرية للثورة؟
أم	تحليلاً لوقوع الحوادث
أم	وتعقيد الهيئات الاجتماعية،
أم	واستراتيجية للتغير الاجتماعي
أم	حيث لا تكونُ الصيرورة ضروريةً
أم	الا ماضوياً؟

٢/ تبدو دلالة الأطروحات الماركسية متناقضة. فهل المطلوب:

أم	قراءة لتطور المجتمعات
أم	مُحدّداً بالاقتصاد، حيث تكون
أم	البنية التحتية سبب البنية
أم	الفوقية وتكون مُحدّدة لانقطاعاتها
أم	مذهب الضرورة، حيث تكون
أم	السببية اقتصادية
أم	اللجوءُ إلى صراع الطبقات
أم	بوصفه شبكة بسيطة للأذهان،
أم	المرجع للعلاقات الانتاجية لتحديد
أم	الشروط التاريخية للعمل السياسي؟
أم	مذهبُ الإرادة حيث تكون الفعلية
أم	للسياسة؟

٣ / طبيعة القوة التي ستقوم بالثورة غير واضحة . فهل يلزم:

سلطة تقود الحركة ،	أم	حزب لا يكون سوى رابطة ،
تصدر الاحكام ، تعمل		جهاز بدون وظيفة قيادية ،
كمحكمة ، تملك الامتياز		مركز لتنسيق المعلومات والابحاث ،
المزدوج لتمثيل الطبقة العاملة		تاركاً لكل حركة بروليتارية
ولحيازة علم الصيرورة ،		استقلاليتها وأفكارها ووتائرها ؟

٤ / لا تبدو نماذج الثورة اكثر وضوحاً ، فهل سنقرأ

ماركس الذي كان يتخيل الثورة	أم	أنجلز الكهل الذي رأى ، حيال
وفقاً لنموذج الانتفاضات التي		الانتصارات الانتخابية للاشتراكية
اعطت لأمد معين السلطة للشعب		الماركسية في المانيا وازدياد النقابات ،
١٧٩٣ ، ١٨٣٠ ، ١٨٤٨ ، ١٨٧١		أن الوقت قد حان لقيام
بكلام آخر استيلاء الشعب		العمل السياسي الشرعي ؟
المسلح على السلطة بالعنف		

هذه الالتباسات ليست غريبة عن النتيجة المدهشة التي نعرفها: تعزيز هذا اللقيانان الآخر الذي هو الدولة الاشتراكية، المتزايدة القوة والمركزية، التي لا تُقدّم اي أفق لزوال الدولة، الا لمن ما يزال راغباً في تصديق الخرافة القائلة بـ « وظيفة جدلية للدفاع عن الدولة وزوالها ». إن المفارقة تدعو الى دراسة متوالية لـ نقد الدولة البورجوازية وسفر تكوين الدولة الاشتراكية، لكي نلاحظ على نحو افضل هذا الوحش الذي هو الدولة - الحزب .

## ١ / نقدُ الدولة البورجوازية

إذا كان ماركس والمنجز لم يضعوا نظريةً في الدولة، فقد شرعاً، في القرن التاسع عشر، بالنقد الأكثر جذريةً لكل نظريات الدولة. فكل دولة هي نتاجُ انقسام المجتمع إلى طبقات متنازعة، وما الدولة البورجوازية سوى نتاج الرأسمالية وهي بذلك أداة قهر واستغلال وقمع من جانب طبقة (بورجوازية) ضد أخرى (بروليتارية). والاشتراكية تحلُّ تدبير الأمور محلَّ سيطرة الإنسان على الإنسان، الأمر الذي يتضمَّن انتقاداً للدولة التي تتركسُ الاستغلال الاقتصادي والهيمنة السياسية.

### أ) منظومة استغلال اقتصادي

لعبت البورجوازية دوراً ثورياً، لكنّها لم تعدُ قوة تقدّم، في نظر ماركس. فهي تبدو عاجزةً عن ضبط النمو الصناعي الرائع الذي أثارته والذي سيؤدّي حتماً إلى دمارها الذاتي: «ان العامل ينتجُ الرأسمال. والرأسمال ينتجُ العامل». وان البورجوازية إذ تنكسرُ البروليتارية انما تنكسر ذاتها، ولا تستطيع البروليتارية إنكار ذاتها الا بإنكارها البورجوازية. «ان البورجوازية تنتج مُدمريها. ولا مناص من سقوطها ومن انتصار البروليتارية أيضاً». وهذه النبوءة في البيان

الشيوعي تجدُ ما يؤكدها وما يذود عنها في نصوص ماركس وانجلز الرئيسة . لكن الأزمة العامة التي يفترض بالرأسمالية ان تنهار من خلالها سوف يتأخر وقوعها، وسوف تتطور الرأسمالية، وستشهد الحركة الاشتراكية عدداً معيناً من التكيّفات والسجلات حول طبيعة الاستغلال الرأسمالي .

### ● أزمة الرأسمالية: تحريفُ برنشتاين

كان ادوارد برنشتاين، منفذُ تعاليم انجلز، أول من تجاسر على تناول النقد الماركسي للرأسمالية، ولاحظ أن الرأسمالية، أبعد ما تكون عن تدمير ذاتها، وانها تنظّم ذاتها .

ويستند التحريفُ المقترح من برنشتاين الى ثلاثة انتقادات لأطروحات ماركس الاقتصادية واستنتاج: لا مناص للرأسمالية من مجانبة الأزمة .

- يدور الانتقادُ الأول حول نظرية القيمة - العمل :

« ليس بالإمكان تأسيس الاشتراكية او الشيوعية علمياً على الواقعة الوحيدة وهي ان الأجير لا يتلقى قيمة انتاج عمله الكاملة، فلم تعدُ نظرية القيمة تشكّل معياراً لعدالة أو عدم عدالة توزيع إنتاج العمل مثلاً لا تشكّل نظرية الذرّات معياراً لجمال أو عدم قيمة عمل منحوت .»

ان قيمة نتاج ما تتوقّفُ ايضاً على جدواه، على العامل الذاتي .

- الانتقادُ الثاني هو ان نظرية الإفكار تكذبها الوقائع :

« إن تشكيل شركات ذات اسهم تناقض النزوع إلى مركزة الثروات الناشء عن تمركز المنشآت .» ليس هناك تمركز متزايد للرأسمال . « إن عدد المالكين يتزايد .»

- يترتبُ على الانتقاد الثالث: ان استقطاب الطبقات الذي أعلنه  
ماركس لا يتحقق. فالطبقات الوسطى لا تصبح بروليتارية، وتأخذ  
بالتوسع.

« اذن التزايد المتواصل للإنتاج يضعنا امام الخيار التالي: إما ارتفاع  
متصاعد لرفاه البروليتارية وإما طبقة متوسطة عديدة ».

وبالإجمال، صارت الرأسمالية الحديثة قادرةً على مجانبة الازمة.  
ويأذنُ لها بذلك ستة عناصر جديدة: التوسُّع العملاق في السوق  
الرأسمالية، اختصار الوقت اللازم لتناقل المعلومات، الدوران المتزايد  
السرعة للسلع، ازدياد ثروة البلدان الرأسمالية الاوروبية، مرونة نظام  
التسليف وظهور الكارتلات. « لم يعد حدوثُ ازمات عامة مماثلة  
لأزمات الماضي محتملاً ». فقد انسدتُ طريقُ الكارثة الاقتصادية.  
وصار التوجُّه نحو الطريق السياسي.

أخذ كاوتسكي على عاتقه مهمة دحض اطروحات برنشتاين.  
وشرع في ذلك من خلال الدفاع عن الماركسية المتزمتة جداً. إنها  
مساجلة عجيبة يتهم فيها كاوتسكي برنشتاين بأنه ضحَّم، وحتى انه  
ابتدع مواقف ماركس، لكنَّه يتبنى، فيما بعد، هذه التضخيمات.  
وهكذا يدحضُ مراجعات برنشتاين نقطة نقطة:

- تفاقم الاستغلال؟ إنه امر ثابت، وماركس لم يتكلم عن إفقارٍ  
مطلق بل تكلم عن إفقار نسبي. ان الثروة تزيد، لكن حصة  
البروليتارية في توزيعها لا تزيد.

- التمرکز الرأسمالي، ينكره برنشتاين؟ ان ذلك مردُّه وقوفه عند  
عدد المنشآت، ان الظاهرة نوعية. فهناك عدة جماعات تزداد هيمنتها



في كل القطاعات، بما فيها قطاع الزراعة .

- استقطاب الطبقات ؟ ليس نحو الطبقة الوسطى سوى وهم، وإن تحوّلها البروليتاري واقع . والبورجوازيون الصغار الذين يتكاثرون (« الباعة الجوالون، الباعة النقالون، الخ ») ليسوا سوى عاطلين عن العمل مقنّعين .

- أزمة الرأسمالية ؟ إنها حتمية على الإطلاق، وثابتة علمياً في قوانين النمو الاقتصادي، وهذه القوانين تفرض نفسها بالضرورة مثل قوانين الطبيعة، وليس بإمكان الانسان الحرب منها . وهكذا يدافع مُنظّر الاشتراكية - الديمقراطية الألمانية عن ماركسية شبه داروينية، حيث لم يعد للفعل الثوري (البراكسيس) مكانته نظراً لأنّ القوانين الموضوعية للنمو تحكّم وحدّها العالم وتقود مباشرة الى الاشتراكية . ان كاوتسكي لا يتغيّر وان « نشوئته » التي لا تُمسّ وتقوده إلى التعارض مع مثالية برنشتاين « اليمينية » في اواخر القرن التاسع عشر، كما ستقوده إلى إدانة البلاشفة الذين انتهكوا بطريقة يسارية قوانين التاريخ .

---

## المراجع

Edouard Bernstein (1850 - 1932), Les pré-supposés du socialisme, 1899, rééd. Le Seuil, 1974.

Karl Kautsky (1854 - 1938), Le marxisme et son critique Bernstein, 1899, Stock, 1900.

## ● الثورة العالمية: روزا لوكسمبورغ

ليس الردّ على برنشتاين من احتكارات كاوتسكي. فقد اخذت روزا لوكسمبورغ، الثائرة البولونية التي اصبحت المانية، تدافع هي ايضاً عن الماركسيّة، او بالأصح راحت تدافع عن الثورة الاشتراكية التي كانت اطروحات برنشتاين قد جعلتها نافلةً. ويكمنُ خطأ برنشتاين في نسيانه ثلاثة معطيات للرأسمالية، كشفت عنها الاشتراكية العلمية، وهذا يعني ان الاشتراكية يمكنها الاعتماد:

« ١ - على الفوضى المتزايدة في الاقتصاد الرأسمالي التي ستؤدي حتماً الى انهيارها؛

« ٢ - على التشارك المتزايد في مسار الانتاج الذي ينشئ الأسس الوضعيّة الأولى للنظام الاجتماعي المقبل؛

« ٣ - أخيراً على انتظام البروليتارية ووعيها الطبقي المتزايد للذين يشكّلان العنصر الفاعل في الثورة القريبة » .

إن برنشتاين يلغي العنصر الأول، مما يسمح له بالتخلّص من الثورة.

وفي ما يتعدّى هذا الردّ، تطرّح روزا لوكسمبورغ تحليلاً اكثر شخصيّة للنمو الرأسمالي في ضوء الامبريالية: فتصوغ نظرية تراكم الرأسمال التي تقدّم مُبرراً جديداً لأطروحة ازمة الرأسمالية المحتومة .

تنطلق روزا لوكسمبورغ من قراءة الرأسمال، وتحديداً من جزئه الثاني. ففيه يقدم ماركس برهانا رائعاً على اواليات انتاج القيمة الفائضة، لكنّه لا يفسّر إعادة الانتاج الواسعة للرأسمالية، ولا يشير الى كيفية تحقّق القيمة الفائضة، وكيف يمكن بعد اكتمال المسار

الإنتاجي بيع السلع الحاملة لقيم فائضة . ايفسّر ذلك بالعمّال ؟ انهم لا يملكون وسائل دفع كافية . ام بالرأسماليين ؟ ان عددهم قليل جداً لاستيعاب كل فائض القيمة . اذن كيف ؟ بالمناطق غير الرأسمالية . فالرأسمالية محكوم عليها بالانتشار العالمي, Mondialisation . انها لا تعيش الا من تدمير البنى غير الرأسمالية . وهي بحاجة الى ذلك « مثل تربة مغذّية يتواصل التراكم على حسابها وهو يمتصّها » .

من المفهوم ان الرأسمالية مصيرها الموت . وهي تحيا فقط بتوسيع هيمنتها نحو فئات غير رأسمالية في البلدان الرأسمالية على امتداد العالم . وبعد اكمال هذا التوسع ، لن يكون في متناولها اي ميدان تتغذّى منه ، وعندها لا مناص لها من الموت . وتمتاز روزا لوكسمبورغ عن كاوتسكي بأنها لا تتخذ من هذه النهاية المحتومة ذريعةً للتبشير بمذهب الانتظار . فأوليّة التراكم تحثُّ بذاتها على قيام ثورات قبل الاحتضار النهائي . والانتشار العالمي يؤدي الى « تنافس عنيف للحصول على الأجزاء الأخيرة من الوسط العالمي غير الرأسمالي » ، ويؤدي هذا الصراع الحادّ « الى سلسلة من الكوارث الاقتصادية والسياسية: ازمات عالمية، حروب، ثورات » .

يضاف الى ذلك ان مراهنات سياسية واضحة تظهر بكل جلاء في صميم هذه التحاليل الاقتصادية السياسية . ان برنشتاين يناضل في سبيل الاصلاحية التي طالت الطبقة العاملة الألمانية شيئاً فشيئاً من خلال نقاباته ، وحين انتقد بشدّة « التناقضات بين اللفظية والممارسة الاشتراكية - الديمقراطية » كان يريد أن يجعل النظرية متوافقة مع مسالك البروليتارية . لقد كان كاوتسكي متعلقاً بجمية مترمّنة كان قد امتهنها واحترفها: « اذا تبدّى ذات يوم ان تصوّر المادي للتاريخ

وتصور البروليتارية بوصفها قوّة قائمة للثورة القادمة، قد اصبحا مُهملين، فلا بد لي عندئذٍ من التسليم بأن كل شيء قد انتهى بالنسبة إليّ، وان حياتي لم يعد لها معنى». من الصعب الاستنتاج. ولنضف ايضاً، مرة اخرى، ان الامزجة تتجابه ايضاً في موازاة المراهنات السياسية، فمزاج روزا لوكسمبورغ كان يجعلها تقول: «إن الثورة عظيمة وكل الباقي ما هو إلا تفاهة».

---

### المراجع

Rosa Luxemburg (1871 - 1919), *Réforme ou révolution?*, 1898, Maspero, 1971; *L'accumulation du capital*, 1913.

## ● المرحلة الأمبريالية: لينين

في معرض دحضه الاطروحات التحريفية، توصل لينين إلى وضع تحليل جديد للرأسمالية، او اذا اردنا، توصل الى امتداد للتحليل الماركسي للرأسمالية من خلال الامبريالية. فقد دخل النظام الرأسمالي في مرحلة جديدة، الأخيرة قبل انهياره، المرحلة الامبريالية.

إن الامبريالية تتميز بأربعة عوامل رئيسة:

١ - الرأسمالية الاحتكارية: « تقتربُ الرأسمالية في طورها الامبريالي اقتراباً شديداً من التشريك الكامل للإنتاج ».

٢ - الرأسمالية المالية: « الأمبريالية هي الرأسمالية التي بلغت طوراً من النمو تُمارس فيه هيمنة الاحتكارات والرأسمال المالي ». لقد صارت المصارف مسيطرةً على الاقتصاد من خلال تداخل الرأسمال الصناعي والرأسمال المصرفي .

٣ - تصديرُ الرأسمال: « الامرُ الذي كان يميّز الرأسمالية القديمة حين كان يسودُ التنافسُ الحرّاً تماماً، هو تصدير السلع. اما الامرُ الذي يميّز الرأسمال الحالي حيث تسودُ الاحتكاراتُ فهو تصديرُ الرأسمال ».

٤ - الصراع لاجل تقسيم العالم: الصراع بين الجماعات الرأسمالية لغزو قطاعات جديدة، إنه صراعٌ بين الدول الرأسمالية لاجل احتلال العالم: « بدأت التروستات العالمية تتقاسمُ العالم... وقد صار سطح

الكرة الأرضية موزعاً بين البلدان الرأسمالية  
الكبرى» .

ان النتائج التي يعزوها لينين الى هذا التحوّل في الرأسمالية ليست بالضبط عين النتائج التي تصوّرها رودلف هيلفر دينغ او روزا لوكسمبورغ، اللذان استلهمهما في تصوّره نظرية الأمبريالية . ان لينين يرفض الرؤية النبئية للنائبة الألمانية . فتناقضات المنظومة العالمية لن تؤدي إلى تقويض ذاتي للنظام طالما ان صراع الطبقات لم يضع حداً لوجود الرأسمالية . والرأسمالية تظهر قدرات على التكيف؛ تشكيل اوليغارشية مالية، متولدة من الامبريالية، يساعد على التحسين الاقتصادي لوضع الطبقة العاملة؛ تخفيف حدة صراع الطبقات واستيعاب جزء من الحركة العمالية، فساد «ارستقراطية عمالية» .

بيد ان المرحلة الأمبريالية مؤاتية للآفاق الشورية . إنها تقرب حلول الاشتراكية، اولاً من خلال إكثار مخاطر الحرب :

« في الواقع ليس بالإمكان ان تتصور النظام الرأسمالي قاعدة أخرى لتقاسم مناطق النفوذ والمصالح والمستعمرات... سوى قوّة المشاركين في التقاسم، قوتهم الاقتصادية والمالية والعسكرية» .

وبشكل خاص، يترتب على نظرية الامبريالية قانون النمو غير المتكافئ :

« لا مفرّ في النظام الرأسمالي من النمو غير المتكافئ، وبقفزات، بين شتى المنشآت ومختلف الصناعات والبلدان» .

« ولا مفر، في كل لحظة معيّنة، من إيجاد الحلقة الدقيقة التي ينبغي الإلمامُ بها بكل القوى للإمساك بكل السلسلة والإعداد بكل قوة للانتقال إلى الحلقة التالية » .

إن هذا التصوّر للحلقة الأضعف في السلسلة الامبريالية سيبرّر في النظرية إمكان قيام ثورة اشتراكية في هذا البلد المتأخر الذي هو روسيا القيصرية .

هكذا يتميّز لينين عن روزا لوكسمبورغ، التي كانت تعتبر أن الثورة الاشتراكية ستندلع أولاً في المتروبولات الرأسمالية المتقدمة . ولينين يتعارض مع كاوتسكي بشكل خاص تعارضاً مُضاعفاً . إن النظرية اللينينية في الامبريالية ترفض الأطروحة الكاوتسكية حول « امبريالية غير عادية » حيث يُفرض تعاونٌ سلمي بين الدولة التي تقاسمت العالم . وكذلك ينقضُ التزمت الكاوتسكي المتشدّد، القائل إن الثورة لا يمكنُ اندلاعها في بلد إقطاعي ( « انتصارُ اللينينية هو فشلُ الماركسيّة » ) .

---

## المراجع

Vladimir Ilitch Oulianov, dit Lénine (1870 - 1924), L'impérialisme, stade suprême du capitalisme, 1916.

## • الاشتراكية السوفياتية والأمبريالية: ستالين

إن النظرية اللينينية في الأمبريالية وقانونه الخاص بالحلقة الاضعف يُعلنان الأطروحة الستالينية حول الاشتراكية في بلد واحد. ففي الواقع، اغلق لينين الأفق الذي تصوره ماركس والمجلز لقيام ثورة اشتراكية متزامنة تقريباً في البلدان الرأسمالية الرئيسة. إن قانون النمو غير المتكافئ يؤدي إلى

« هذا الاستنتاج الذي يفرضُ نفسه: لا يمكن للاشتراكية الانتصار المتزامن في جميع البلدان. انها ستنتصرُ أولاً في بلد واحد او في عدة بلدان ».

هذه النظرة تخدم، في الأصل، موقفاً ثورياً: عدم انتظار اشتعال الغرب حتى تثور البروليتارية الروسية. في السادس من تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩١٧، كتب لينين متعارضاً مع زينوفييف وكامينيف، الى اللجنة المركزية:

« أود إقناع الرفاق بأن كل شيء يتوقَّف اليوم على شعرة... وربما سيكون من أكبر جرائم الثوريين أن يتركوا الفرصة تفوتهم... الانتظارُ لأجل التحرك، معناه الموت ».

سيتمكّن ستالين من تقنين هذا الموقف ليجعل منه أداة في خدمة الدفاع عن الدولة السوفياتية.

استخدم ستالين مختلف تحاليل الامبريالية وفقاً للضرورات السياسية. ففي وقت أول، دافع عن مذهب بوخارين الاعتدالي. فقد عارض بوخارين مذهب روزا لوكسمبورغ النكبيوي بإمكان الانتقال الى رأسمالية الدولة بوصفه شكلاً من أشكال تكيف الرأسمالية مع المرحلة الرأسمالية. فنجم عن ذلك استقرارٌ نسبي للأنظمة الرأسمالية



بمبث إن ستالين يمكنه على هذا النحو الاعتراض على النظرية التروتسكية في الثورة الدائمة. اعتباراً من ١٩٢٩، ندّد ستالين ببوخارين وتبنّى رسمياً أطروحة «الأزمة العامة للرأسمالية» دمجاً إياها دمجاً ماهراً مع تحقيق «الاشتراكية في بلد واحد». إن التصنيع والقوة المتزايدين في الاتحاد السوفياتي ضيقاً جغرافياً واقتصادياً من السوق العالمية المفتوحة أمام الاقتصاد الرأسمالي. وبذلك صدّد انهياره. بكلام آخر ان ازدياد قوة الدولة السوفياتية (وبالتالي قوة ستالين) خلق الظروف الضرورية لسقوط الرأسمالية. لقد تماهى النضال لأجل الثورة مع الدفاع عن الاتحاد السوفياتي. وبقدر ما ستكون الدولة السوفياتية قوية، ستكون الرأسمالية ضعيفة.

سيظلّ المخطط العام محفوظاً لكنّه سيتبدّل قليلاً بعد الحرب العالمية الثانية. فلم يعد المطلوب تعزيز الدولة السوفياتية - وهو أمر ناجز -، بل المطلوب هو شقّ الطريق امام تعايش سلمي قبل تسميته بهذا الاسم. وتكمن الصعوبة في تبرير هذه التهذبة بدون التخلي عن الخطاب الثوري الذي ما يزال الاتحاد السوفياتي يستمد شرعيته منه. اذن يرفض ستالين تحاليل الاقتصادي فارغا، القائل إن الاقتسام الجديد للعالم فيما بين الدول الرأسمالية والدول الاشتراكية يدشن عصراً من السلام النسبي بدون ازمة متوقّعة للرأسمالية. ويقول بعكس ذلك إن وجود الدول الاشتراكية يزيد من حدّة التنافس الأمبريالي اذ انه يؤدي الى تضيق جديد لمرتكزاته. وهذا التضيق في الأسواق سيسبب نزاعاتٍ داخلية وخارجية، فتتواصل الأزمة العامة للرأسمالية على أفضل ما يكون. لكنها تتواصل من ذاتها، وحدها، دون ان يحتاج الاتحاد السوفياتي الى القيام بالثورة على الصعيد العالمي، وفي كل

حال دونها حاجة الى تقويض هذا النظام بواسطة الحرب . وهكذا يتم الانتقال غير المحسوس من تحاليل الدولة البورجوازية بوصفها نظام استغلال اقتصادي، الى تبرير سياسة الدولة التي يقودها الاتحاد السوفياتي . واكثر من ذلك، إن تحاليل الرأسمالية تبرر هذه السياسة .

---

## المراجع

Nikolaï Boukharine (1888 - 1938), *Impérialisme et accumulation du capital*, 1925, D. Kaisergruber, *L'affaire Boukharine*, Maspero, 1980.

Joseph Vissarianovitch Djougachvili, dit Staline (1879 - 1953), *Les bases du léninisme*, 1926.

Ievgheni Varga (1874 - 1964), *Les changements de l'économie capitaliste*, 1946.

## ● ما بعد ستالين: رأسمالية الدولة الاحتكارية

إن إزالة الاحتقان أي تصفية الستالينية سمح بإعادة نظر معينة في النظرية المتحجرة التي آل إليها التفسير اللينيني - الستاليني للأمبريالية، الذي حكم على الرأسمالية بالاحتضار البطيء في طورها الأخير، وحكم على ثوار العالم بأسره بالدفاع أولاً عن الدول الاشتراكية. ليس معنى ذلك ان النقد للدولة البورجوازية قد تعدل جذرياً، وانما معناه ان اطروحة رأسمالية الدولة الاحتكارية قد حققت عوداً معيناً الى المصدر اللينيني في الوقت الذي انفتحت فيه على تنوع أكبر في التأويلات والتفاسير.

ان العودة (الإلزامية؟) الى لينين تتوافق مع قراءة أدق لتحليله الامبريالية. فقد كان التأويل الستاليني يبالغ في الإلحاح على صفة «اعلى مرحلة»، آخر قفزة، آخر حل قبل الانهيار النهائي. وكان يتجاهل أن لينين كان يرى أيضاً في هذه المرحلة انتقالاً إلى الاشتراكية، سبق ان لاحظته المنجز:

«العلاقة الرأسمالية لم تُشطب، بل على العكس مندفعة إلى ذروتها. لكن حين تبلغ هذه الذروة، تنقلب. وامتلاك الدولة للقوى المنتجة ليس هو الحل للنزاع، لكنه يتضمن في ذاته الوسيلة الشكلية، طريقة مقارنة الحل.»

وذهب لينين أبعد من ذلك، فرأى في رأسمالية الدولة تمهيداً للاشتراكية:

«رأسمالية الدولة هي الإعداد المادي الأكمل للاشتراكية، إنها غرفة استقبال الاشتراكية، مرحلة التاريخ التي لا تفصل اية مرحلة وسطى عن الاشتراكية.»

في العام ١٩٦٠، شقَّ مؤتمرُ الأحزاب الشيوعية الـ ١٨ المنعقد في موسكو، هذا الطريق وتبنَّى صيغة منقطعة عن الاطروحات الستالينية:

« ان تناقضات الامبريالية زادت من سرعة تحوُّل الرأسمالية الاحتكارية إلى رأسمالية الدولة الاحتكارية. ومع تعزيز سلطه الاحتكارات على الحياة القومية جمعت رأسمالية الدولة الاحتكارية قوَّة الاحتكارات وقوَّة الدولة في أوالية وحيدة غايتها انقاذ النظام الرأسمالي، وزيادة ارباح البورجوازية الامبريالية إلى اقصى حد من خلال استغلال الطبقة العاملة ونهب فئات الشعب » .

هكذا يجد تاريخ الرأسمالية نفسه منقسماً الى ثلاث مراحل واربعة

اطوار:

مراحل	الرأسمالية	الطور ( اوروبا )
بدائية	المانيفاكورية	القرنان السابع عشر والثامن عشر
كلاسيكية	التنافسية	القرن التاسع عشر
امبريالية	- الاحتكارية	مطلع القرن العشرين
	- الدولة الاحتكارية	منتصف القرن العشرين ونهايته

وأما النتائج السياسية لنظرية رأسمالية الدولة الاحتكارية، فإنها تنزع إلى تقريب الشيوعيين من غير اللينينيين وبشكل خاص من الحركات الاشتراكية، وذلك بقدر ما يؤدي التمرکز الأقصى للسلطة الاقتصادية والسياسية إلى حصر حقل الأعداء، ويزيد في المقابل حقل الحلفاء المحتملين. وحسب المنطق السليم، تناضل تحاليل رأسمالية الدولة الاحتكارية في سبيل « تحالفات عريضة ضد الاحتكارات » و « اتحاد الشعب » الخ. وعليه، فإن خبراء الحزب الشيوعي

الفرنسي يقدمون في العام ١٩٧٠ تمثلاً جديداً لبنية فرنسا الاجتماعية التي تضم أكثر من ٩٥٪ من الشعب العامل وهم ضحايا مباشرون نسبياً للاحتكارات في مقابل اقلية تؤلف بينها او تستخدمها :

٤٥٪	طبقة عاملة
٣٠٪	فئات اجراء وسطي (منهم المثقفون)
	فئات وسطي غير مأجورة (منهم الفلاحون
٢١٪	الصغار والمتوسطون)
	البورجوازية (مديرو المنشآت الرأسمالية
٠٤٪	ومعاونو البورجوازية)

**ملاحظة:** في المؤتمر الثاني والعشرين للحزب الشيوعي الفرنسي (١٩٧٦)، خفض جورج مارشيه عدد « اسياذ فرنسا » الى « اقل من ٢٥٠ شخصاً ». وهكذا تهبط الـ ٤٪ الى ٠,٠٠٠١٪.

وبشكل خاص، ان دولنة الرأسمالية اذ تُعدّ شكلياً (انجلز) ومادياً (لينين) للاشتراكية، فإن آفاقاً اوشك من « الأزمة الأخيرة » تنفتح مبدئياً أمام الشيوعيين. فلا ينقصهم أبداً سوى ضبط الدولة، الأوالية الوحيدة للدولة - الاحتكارات، حتى تحل محلها اوالية الدولة - الطبقة العاملة.

---

## المراجع

- Parti Communiste Français (1920), Traité marxiste d'économie politique. Le capitalisme monopoliste d'Etat, Editions Sociales, 1971.  
Olivier Duhamel, La gauche et la V<sup>c</sup> République, PUF, 1980.  
Georges Lavau, A quoi sert le Parti communiste?, Grasset, 1981.

## ب) منظومة هيمنة سياسية

يستمدُّ النقد الماركسي للدولة إصالته من تنديده بالسلطة الدولانية من حيث هي أداة استغلال اقتصادي . ويبقى ان هذه السلطة تنظم الهيمنة السياسية لطبقة على أخرى (الطبقات الأخرى)، مما يطرح على الأقل السؤال لمعرفة ما إذا كانت طبيعتها بكاملها متضمنة في منظومة الاستغلال الاقتصادي . وإذا ألحَّ أتباع المادية التاريخية كثيراً على إصالتها فانهم قد يخطرون بالاكْتفاء بتحليل تبسّطي للسياسة؛ وإذا بالغوا في إبرازها فانهم يخافون من التنازل عنها لـ «الايديولوجية البورجوازية» . هناك سجلات كثيرة بين الماركسيين تستسلم لهذه الحلقة المغلقة؛ وهناك بعض البناءات تحاول الخروج منها، وتسمى لتحسين وعي البنى الفوقية، ولايضاح المكانة التي تخصّصها النظرية للسياسة والحقوق والايديولوجية بالنسبة الى الاقتصاد .

بدأ التساؤل عن طبيعة البنى الفوقية مع برنشتاين، الذي رفض اطروحة الانعكاس البسيط للاقتصادي على السياسي، واقترح الماركسية في نطاق «المراجعة»، «التحريف» . وللعمل على حلّ مسألة الاقتصادية *économisme* دون التخلي عن المادية التاريخية، اقترح غرامشي مفهوماً جديداً، هو مفهوم التسلّط *Hégémonie* الذي سيستلهمه التوسير في وضع مفهوم الاجهزة الايديولوجية للدولة .

### ● انعكاسات وايديولوجيات: برنشتاين

انتقد برنشتاين نواة المادية الماركسية، اي الفكرة القائلة ان البنية الاقتصادية تُحدّد كل شيء، كما اختصرها ماركس :

« في الإنتاج الاجتماعي لوجودهم يدخل البشر في علاقات محدّدة،

ضرورية، مستقلة عن إرادتهم، وهي علاقات انتاجية تتوافق مع درجة معينة من نمو القوى المنتجة». .

إن البنية الاقتصادية للمجتمع تشكل « القاعدة الملموسة التي يقوم فوقها بناء حقوقي وسياسي وتتوافق معها اشكال محددة من الوعي الاجتماعي »

« والحال ليس الوعي الاجتماعي للبشر هو الذي يُحدّد وجودهم .  
وانما بالعكس، وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدّد وعيهم » (ماركس،  
تقديم لـ الاسهام في نقد الاقتصاد السياسي، ١٨٥٩).

ويرى برنشتاين في ذلك مبالغة في تقدير العامل الاقتصادي،  
وهي مبالغة يزداد بطلانها :

« سبق للمصلحة الخاصة ان تراجعت امام المصلحة الجماعية، ولهذا  
السبب توقفت العوامل الاقتصادية عن اداء دور من الطراز الأول » .

« ان الاسباب الاقتصادية هي اساساً تنشأ منه الأفكار، لكن شيوع  
هذه الأفكار والشكل الذي ترتديه يتوقفان على عدّة عوامل اخرى » .

« ان كثرة العوامل التي تخرج عن نطاق الاقتصاد يؤول بها المطاف  
الى تبديل طابع الضرورة التاريخية » (مفترضات الاشتراكية،  
ص ٤٠).

إنه يدعو اذن إلى تجاوز « مفهومنا البدائي للمادية التاريخية »  
ويستشهد لهذه الغاية بأنجلز ضد ماركس (رسالة الى كونراد شميت،  
١٨٩٠):

« في مواجهة خصومنا، كان لا بد لنا من توكيد المبدأ الاساسي  
الذي يسقطونه: تأثير العوامل الاقتصادية . وهكذا لم تُنح لنا دائماً  
الفرصة ولا الوقت لتسليط الضوء على أهمية العوامل الأخرى المشاركة

في المسار التاريخي » .

الا ان برنشتاين لا يكتفي بصورة العصا، المشدود كثيراً في الاتجاه الآخر ليجعله مستقيماً . بل يمضي حتى الطلاق مع كل مادة :

« المادة هي كالفينية مُلحدة، تقول بنفي فكرة القَدْر، ولكنها تسلم مع ذلك بأن كل شيء تحدّه المادّة بكلّيتها » .

ان الجدلية ميتافيزيقيا، غير علمية، غير قابلة للبرهان : « يمكن اليوم البرهان على كل شيء من خلال كتابات ماركس او انجلز، وهذا وضع مثالي للمدّاحين والمنافحين » .

ان برنشتاين في رفضه الأهمية الأولى المعطاة للاقتصاد، وفي معاودته لدور الايديولوجيا والأخلاق، يبشّر بعودة إلى كانط ضد هيغل :

« تدين اعمال ماركس وانجلز بكثيرٍ للهيغلية، لكنها ليست كبيرة وعظيمة إلاّ هناك حيث تنفصلُ عنها . وإن الخطأ البلانكي للماركسية يجد مصدره وتبريره في الجدلية ذاتها » .

وهكذا يصل إلى تمييز تيارين في الحركة الاشتراكية الحديثة ( وهذه الفكرة ستشهدُ فيما بعد نجاحاً معيناً ) :

اشتراكية المنظرين ،	و	اشتراكية الانتفاضات
بناة		هدامة
طوباوية		دهاوية
اجتماعية وسلمية		تأمريّة
نشويّة		إرهابية
مثالية		مادية
كانطية		هيغلية - بلانكيّة



ربما لا تكون النظرية الماركسية سوى محاولة للتوليف بين هاتين النزعتين، لكنها تسوية فاشلة، مثالية غير مترقبة لأن الماركسية انحدرت نحو البلانكية، الاشتراكية الدولانية، السياسية، المعادية للديمقراطية .

لا بد من الرجوع إلى الصيغة الأخلاقية للماركسية، أو مواجهتها بالصيغة الديمقراطية للاشتراكية . ويشدد برنشتاين، وهو من الأوائل في هذا المضمار مع جوريس، على التكامل بين الاشتراكية والديمقراطية . ويقترح صيغاً ستزدهر، بعد عدة عقود، مع الشيوعية الأوروبية :

« الديمقراطية وسيلة وغاية في آن واحد . فهي أداة لبناء الاشتراكية وحتى انها هي شكل تحققها » .

« ليست الاشتراكية في نهاية الأمر سوى تطبيق الديمقراطية على مجمل

الحياة الاجتماعية » .

« ما معنى بقائنا معلقين هكذا بفكرة ديكتاتورية البروليتارية . بينما

يستعد ممثلو الاشتراكية، الديمقراطية في كل مكان للدخول في لعبة

التمثل النسبي والسلطة الاشتراعية، وهي كلها ممارسات مناقضة

للدكتاتورية ؟ » .

ان الانحرافات البرنشتاينية ستلهم في آن تحديث الحركة الشيوعية

الغربية البالغة التزمّت والمحاولات الجديدة لقيام اشتراكية انسانية -

اشتراكية هنري دي مان، حيث تغدو الاشتراكية الشكل الحديث

لـ « الفلسفة القديمة، الأخلاق المسيحية، الإنسانية البورجوازية » .

### ● الدولة، هيمنة الإكراه: غرامشي

الحقيقة أن الاشتراكيين الإنسانيين ردّوا الاعتبار للأخلاق

والسياسة، لكن مقابل تحلٍ كامل تقريباً عن « الماركسية »،

المخفوضة الى سوسيولوجيا غامضة للطبقات الاجتماعية . وبخلاف

ذلك فإن أعمال الشيوعي الإيطالي انطونيو غرامشي تظلُّ في نطاق الاشتراكية المادية مع تقديمه مساهمة أصيلة لتلئين العلاقات بين الايديولوجي - السياسي والاقتصادي . وان هذا التجدُّد في المفهوم الماركسي للسياسة يمسُّ من خلال إعادة تعريف الدولة واهتمام خاص بدور المثقِّفين .

يقترحُ غرامشي تعريفاً موسعاً للدولة يتميز عن إدراكها المحض اقتصادي (ماركس) مثلما يتميز عن وصفها كجهاز قمعي (لينين) . وبشكل أعمّ ،

	« الدولة هي	
المجتمع السياسي ،	مع	المجتمع الأهلي
الإكراه .»	قوامه	تسلُّط

الآلة الإدارية في خدمة الاستغلال ، والبنى القمعية التي تحمي الطبقة السائدة - الجيش ، الشرطة ، العدل ...	ان القيادة الفكرية والأخلاقية للمجتمع ، وان المؤسسات التي تكفلها - الكنيسة ، المدرسة ، الاحزاب السياسية ، الصحافة ... والايدولوجية السائدة تنضافُ الى
--	---

الدولة الحديثة تسير بالإجماع وليس فقط بالعنف .

إن تصوراً كهذا مُثقلٌ بالنتائج السياسية . فإذا كانت الدولة لا تنحصرُ في مجرد آلة قمعية ، فليس من الوارد خفض الثورة إلى استلام الأداة لردّها الى نحر القاهرين . هنا غرامشي يُناقضُ لينين مباشرة . مع مفارقة بسيطة هو أنه يسلم بأن تعريفه يصلح بشكل خاص

للعرب المتقدم. ويشدّد انطونيو غرامشي على أن المجتمع الأهلي « الشرق » (روسيا) هو مجتمع « هلامي »، وأن المجتمع السياسي هو كل شيء تقريباً. إذن يمكن الاكتفاء بانتفاضة تستولي على الدولة بالمعنى الدقيق، يمكن الاكتفاء باستراتيجية لينينية. لكن في الغرب حيث المجتمع الأهلي متطور بشكل مختلف، وحيث الدولة بالمعنى الحرفي تعتمد على وجهها القومي أقل مما تعتمد على وجهها الايديولوجي، لا بد أيضاً (وأولاً) من هدم هذا البناء الفكري والأخلاقي، وإزالة تسلط البورجوازية، وضمان هيمنة الطبقة العمالية.

إن الآثار النظرية لإشكالية غرامشي تضع على المشرحة التأويلات المختصرة للعلاقة بين البنية الاقتصادية التحتية والبني الفوقية. وللإحاطة بذلك، أنشأ مفهوم الكتلة التاريخية، أي التناقض الواضح، في وضع تاريخي معين، بين البنية الاجتماعية (الطبقات) والبنية الفوقية الايديولوجية والسياسية. وبدلاً من الكلام عن تعيين البنية الفوقية بالبنية التحتية، أو الأثر الرجعي للبنية التحتية على البنية الفوقية، يعتبر غرامشي أن البنية التحتية والبنية الفوقية منصهртان فيما بينهما انصهاراً عضوياً.

وان الترابط العضوي بين البنية الاجتماعية والايديولوجي - السياسي يكفلها المثقفون، « موظفو البنية الفوقية ». فهم الذين يكفلون تسلط الطبقة القائدة ويضعون وينشرون في كل الطبقات مفهومها للعالم، من خلال الفلسفة، الدين، الفولكلور، او بكل بساطة من خلال « الحس المشترك ». لكنهم ليسوا مجرد أدوات وصنائع، فهم يشكلون فئة اجتماعية مستقلة نسبياً، وروابطها مع الطبقة القائدة، هنا أيضاً، روابط عضوية وليست آلية. « ومن واجبه الانفصال عن

الطبقة السائدة ليتحدوا بها اتحاداً حياً ، ليشكّلوا البناء الفوقي الحقيقي وليس فقط عنصراً غير عضوي وغير متميز من عناصر البنية الاقتصادية .»

---

## المراجع

Antonio Gramsci (1891 - 1937), œuvres complètes, publication en cours, Gallimard, 1974.

Hugues Portelli, Gramsci et le bloc historique, PUF, 1972.

Christine Buci - Glucksmann, Gramsci et l'Etat, Fayard, 1975.

## • الغرامشية - اللينينية: التوسير وبولانتزا

في الأفق الذي رسمه غرامشي، انكسبَ عددٌ من الماركسيين المعاصرين على «انقاذ» الماركسية من خلال تعقيدها، الأمر الذي يظهر على الأقل مآثرة اخراجها وتخليصها مما جرى التوافق على تسميته بالمذهب الاقتصادي. ومثال ذلك ما قام به نيكوس بولانتزا من تجويد التحليل الماركسي للأسس الاجتماعية للسلطة السياسية، وما قام به لويس التوسير من تحليل للدولة.

ان المفهوم الغرامشي لـ الكتلة التاريخية يتعد بشكلٍ مميّز عن الثنائية المضخّمة التي لا ترى سوى البورجوازية الاستغلالية والبروليتارية. وهو بهذا المعنى يحيط بالضرورة إحاطةً أفضل بتركيبة الرأسمالية في ظل «الثورة العلمية والتقنية». كما يستعمل هذا المفهوم مُنطلقاً لإعادة النظر في الارثوذكسية الماركسية. فمثلاً استلهمه روجيه غارودي في اقتراحه تشكيل كتلة تاريخية جديدة، جامعة للعمال والمثقفين. ومن المفترض ان فئة العمال ذوي المهارة العالية يشكّلون الاساس الصلب في هذا التحالف الجديد.

وبما ان نيكوس بولانتزا لم تكن له شواغل سياسية مباشرة، فقد اخذ مفهوم الكتلة الحاكمة لكي يرسم بدقة صورة العقلانية في المجتمعات المعاصرة. فميّز بين انماط مختلفة من الطبقات الاجتماعية (او من الشرائح الطبقيّة):

- الطبقة المتسلّطة وهي الطبقة التي تملك التسلّط السياسي.
- الطبقة المهيمنة وهي الطبقة التي تمارس القيادة الاقتصادية.
- الطبقة السائدة وهي الطبقة التي تشغل الحكم (بشكل اساسي).

- الطبقة « المدبّرة » وهي الطبقة التي يعيّن منها جهاز الدولة .  
تنتمي هذه السلسلة الأولى مبدئياً الى الكتلة الحاكمة . ويوجد من  
جهة ثانية :

- الطبقات الحليفة ، المستفيدة من بعض الاتفاقات مع الكتلة  
الحاكمة .

- الطبقات المساندة ، التي تؤيد الدولة بدافع الوهم الايديولوجي  
وبدون استفادة .

- الطبقات الدنيا ، المستبعدة من الكتلة الحاكمة والمستغلّة مباشرة .

إننا نصلُ إلى مُخطط بالغ التعقيد ، وذلك بقدر ما يمكن للطبقة  
ذاتها شغل عدة مراكز (مثل ذلك البورجوازية الصغيرة في ظلّ  
الجمهورية الثالثة هي في آن واحد طبقة سائدة وطبقة حليفة) . ويبقى  
الأمر متوقفاً على تطبيق هذا المخطط .

كذلك يستعيدُ لويس التوسير التفريق الذي اقامه ماركس بين :

- سلطة الدولة ، التي تعودُ إلى الطبقة السائدة في الإنتاج ، و

- جهاز الدولة ، الذي يكون اداة ممارسة سلطة الدولة ، وهو ليس  
بالضرورة في ايدي الطبقة التي تملك سلطة الدولة . لكن لا بد من  
معاودة التفكير في مفهوم جهاز الدولة . ان الماركسيين يشدّدون  
تقليدياً على الأجهزة المكلفة بالقمع (الجيش ، الشرطة ، المحاكم) في  
حين يوجد ايضاً ما يسميه الاجهزة الايديولوجية للدولة :  
الكنائس ، العائلة ، المدرسة ، الأحزاب ، المنظمات النقابية او  
الاجتماعية - المهنية ، الخ .

ان الاجهزة الايديولوجية للدولة (AIE) تكفل معاودة انتاج العلاقات الانتاجية، لكنها تكفلها بواسطة الايديولوجيا. فهذه الاجهزة الحاملة والمُدبِرة لأفكار الطبقة الحاكمة، انما تقولبُ وعي ولاوعي الأفراد والجماعات. وهي تستعملُ طابعها الخاص، اشكالها المتنوعة، حيادها الظاهر وتراثها الإنساني الذي تتميز به لتعزز السلطة بمهارة، وذلك يجعلها مقبولة. وحسب المراحل، يلعب جهاز ايديولوجي دولاني كهذا دوراً من الطراز الأول. فقد استبدل الزوج الكنيسة / العائلة الذي كان وصياً على الحياة اليومية في القرون الوسطى، بزواج المدرسة / العائلة. إن الاجهزة الايديولوجية للدولة، وتعددتها المحتومة، تجعل منها مواقع يخرقُها صراعُ الطبقات، وبالتالي مراهناتٌ حاسمة في الصراع لأجل الاشتراكية.

---

## المراجع

Nicos Poulantzas (1936-1979), Pouvoir politique et classes sociales, Maspero, 1968.

Louis Althusser (1918), Positions (1964 - 1975), Ed. Sociales, 1976.

J. Rancière, Les leçons d'Althusser, Gallimard, coll. «Idées».

## ٢ / سفر تكوين الدولة الاشتراكية

في اكتوبر ١٩١٧، صارت امبراطورية القيصرية اول «دولة اشتراكية». «دولة اشتراكية»، تتعقدُ الفكرة، وينضاف اليها المرجع الواقعي، انها دولة، حقيقية، وتدوم، انها تطرح مُجددًا مسألة الدولة التي تشغل الأذهان:

« هل معنى ذلك انه بعد سقوط المجتمع القديم ستكون هناك سيطرة طبقية جديدة، تُختصرُ في سلطة سياسية جديدة؟ كلا... إن الطبقة الكادحة، في مجرى تطورها، ستقيم مقام المجتمع الأهلي القديم تحالفًا يستبعدُ الطبقات وتعارضها، ولن يبقى هناك سلطة سياسية بالمعنى الدقيق للكلمة ».

هذا ما كتبه ماركس (بؤس الفلسفة، ١٨٤٧)، وهذا ما قرأه كل الناس. ان الاشتراكية تنهل قوتها الإقناعية من هذه العقيدة الأخروية: إنها تعلنُ نهاية الدولة، نهاية سيطرة الانسان على الانسان:

« إنها الحل الحقيقي للتعارض بين: الانسان والطبيعة، بين الانسان والانسان، الحل الحقيقي للتعارض بين الوجود والجوهر. انها لغزُ التاريخ المحلول، وهي تعرفُ نفسها بوصفها هذا الحل ».

هذا ما أكده ماركس عام ١٨٤٤ .



ولكن ثمة صعوبة: « في مجرى تطورها... ». فالاشتراكيون ليسوا فوضويين، والدولة لا تلغى بين عشية وضحاها، والثورة ترسم من خلال تطور، والانتقال إلى الشيوعية يتم على مراحل، وتكون الدولة الاشتراكية ضرورية (مؤقتاً). وكل شيء يتعقد مع المزدوجين، في النظرية وفي الممارسة. كيف نتصور هذا المؤقت؟ ولماذا يتأسس؟ وبأي خطأ تعلن الاشتراكية زوال الدولة في الوقت الذي تُنظّم تعزيز الدولة؟ اليس هناك مجال لإيضاح ما يمكنه ان يكون واحدة من اعظم استراتيجيات التاريخ والفكر السياسيين؟

### (أ) فناء الدولة

بدأت الصعوبة مع اللامرتقب: الثورة في روسيا. ولقد تميزت بابداع: النظرية اللينينية في الحزب إنها تناول العلاقة بين الدولة والثورة: ديكتاتورية البروليتارية.

### • الثورة البولشفية

« لا يمكن للمجتمع ان يتخطى بقفزة، ولا ان يلغي بقرارت مراحل نموه الطبيعي ». واذا تبعنا كلام ماركس في الرأسمال، فقد كان لا يجوز (وربما كان من المنع) القيام بالثورة في روسيا المتأخرة. ويجب على المجتمعات ان تمرّ في خمس مراحل:

١. مجتمع بدائي حيث لا وجود للملكية الخاصة؛
٢. نظام عبودي، حيث تظهر هيمنة الانسان على الانسان.
٣. نظام إقطاعي، الملكية ارضية بشكل اساسي، ازدهار القوى المنتجة؛
٤. الرأسمالية، المتميزة بالملكية الخاصة لوسائل الانتاج؛

٥ . الاشتراكية، نريك وسائل الانتاج، فناء الدولة .

ولا يمكن و لا يجوز للشيوعية ان تظهر إلا في ختام هذه المراحل الخمس .

إن لينين لا يكذبُ هذه الحتمية، وانما يكتيفها لاجل القيام بالثورة، من جهة بواسطة نظريته في الامبريالية، ومن جهة ثانية مع اطروحة أولوية السياسة . وفي هذه المنظومة لا تظهر استقلالية السياسة إلا كنافذة زائفة امام الحتمية، اذ ان الجدلية تقدّم تناظراً مصطنعاً :

« ان الماركسية اللينينية التي تتصوّر القانون الاجتماعي بذهنية جدلية تبيّن انها تعملُ في شكل الاتجاه السائد في تطور علاقات اجتماعية معينة . هذا معناه ان القانون يحدّد التوجّه العام للحركة التي تصدرُ بالضرورة عن هذه الظروف الموضوعية او تلك .	ولكن ... السير الملموس للأحداث لا يتوقّف على القوانين العامة فحسب، وانما يتوقّف أيضاً على الميزان الفعلي للقوى الطبقيّة، وسياسة الطبقات المتصارعة وعلى الكثير من الظروف الخاصة الأخرى . ويمكن لبعض هذه العوامل :
---	--

الإسراع أو التأخير في النصر النهائي لنضال الطبقة العاملة . غير أنّ انتصار الطبقة العاملة والاشتراكية يظلُّ محتوماً .

الإسراع بالمحتوم او تأخيره، هذه هي المكانة الصغيرة التي يمنحها للسياسة كتاب الماركسية - اللينينية المنشور في موسكو .

وفي ما يتعدّى المساجلات الفلسفية حول الحتمية والجدلية، الضرورة والحربة، جابه لينين مسألة تاريخية دقيقة، راهنية او النضج المبكر للثورة في روسيا . وحلّها، يجب درسُ قضيتين، غالباً ما

يجري الخلط بينهما :

- ١ . هل مطلوبٌ في بلدٍ شبه اقطاعي المرور باقتصاد المرحلة الرأسمالية ؟
- ٢ . هل مطلوب في المرحلة الرأسمالية اجتناب سلطة البورجوازية، ومن ثمّ، هل مطلوبٌ تحويل هذه المرحلة الرأسمالية نوعياً للإسراع في الانتقال إلى الاشتراكية ؟

إن القضية الأولى تضع الشعبويين الروس في مواجهة المناشفة والبلاشفة . فيعتبر الأوائل (تشرنيشفسكي)، هرزن، تكاتشيف) ان غياب المنافذ / الأسواق الخارجية وضيق السوق الداخلية يجعلان من الممتنع زرع الرأسمالية في روسيا . زد على ذلك ان البنية الاجتماعية للأراضي، الميري، توفر قاعدة لبناء الاشتراكية فوراً . وهكذا سوف تتجنّب روسيا الزراعية شرور التصنيع والرأسمالية . انها هرطقة واستحالة في نظر لينين : « ليست طبقة الفلاحين التجمعية الروسية الخصم المعارض للرأسمالية، وإنما هي، بخلاف ذلك، قاعدتها الأعمق والأصلب »، (نمو الرأسمالية في روسيا، ١٨٩٦) .

و اما بالنسبة إلى القضية الثانية - مكانة البروليتارية في الثورة الرأسمالية - فقد قسمت الاشتراكية - الديمقراطية الروسية، التي لم تكن متوافقة إلا على العداء للشيوخية الزراعية لدى الشعبويين . وارتدى السجال شكله في غضون ثورة ١٩٠٥ . فظهرت ثلاثة تيارات، ثلاثة مواقف :

في القطب الآخر، تروتسكي	في قطب، بليخانوف ومعظم
والأكثر، « ثورية » : « لا قيصر،	المناشفة : ليست الاشتراكية على
الحكومة عمالية . الثورة الاشتراكية	جدول الأعمال . لا يجوز استلام
ممكنة . يجب استلام السلطة .	السلطة، وإنما يجب دعم

البورجوازية. وبما ان المجتمع الروسي غير متطور كفاية، فإن البروليتارية الروسية غير ناضجة كفاية. ومن شأن ثورة مبكرة ان تؤدي الى الكارثة، والدليل على ذلك كومونة باريس، وكان ماركس قد عارضها.

بامكان البروليتارية ان تقود وحدها ثورة دائمة، اي غير منقطعة، بورجوازية - بروليتارية، وان تضع «التجميع على جدول الأعمال».

### بين القطبين، كان لينين دقيقاً، متميزاً.

مثل بليخانوف، تبدو له الرأسمالية ضرورية، والاشتراكية سابقة لأوانها. «ان فكرة البحث عن خلاص الطبقة العاملة في مكان آخر غير تطور الرأسمالية هي فكرة رجعية». «في بلدان مثل روسيا، تشكو الطبقة العاملة من الرأسمالية أقل مما تشكو من نقص تطور الرأسمالية». «الطبقة العاملة معنية بشكل مطلق بتطور الرأسمالية الأوسع والأكثر تحمراً وسرعة».

ضد بليخانوف ومارتينوف، ومع تروتسكي، يعتبر ان البورجوازية الروسية بما أنها عاجزة عن القيام بثورة بورجوازية، فلا بدّ للبروليتارية من استلام السلطة. ولكن مع الفلاحين، وفي سبيل القيام بهذه الاصلاحات البورجوازية: الجمهورية، الحزبات الديمقراطية، فصل الكنيسة عن الدولة. ولن يتمكن من القيام بذلك سوى «الديكتاتورية الثورية الديمقراطية للبروليتارية وطبقة الفلاحين».

في العام ١٩١٧، انحاز لينين الى موقف تروتسكي، الى الاشتراكية الفورية:

« كل من يقصُر كلامه اليوم على الديكتاتورية الثورية الديمقراطية للبروليتارية والفلاحين يعتبر متأخراً عن ركب الحياة، ولهذا السبب ينتقل عملياً الى البورجوازية الصغيرة ويستحق ان يوضع في المحفوظات ». « الثورة الديمقراطية البورجوازية هي صيغة شائخة. لقد ماتت ». « كل السلطة للمجالس » .  
(موضوعات نيسان).

يمكننا اعتبار لينين المنتبّه للتطور التاريخي، قد صار « تروتسكياً »، بمعنى انه استعاد لحسابه وجهة نظر الثورة الدائمة . كذلك يمكن الاعتبار إنه لم يتغير، وانه ظلّ مقتنعاً بضرورة تسلسل المراحل (رأسمالية، اشتراكية، شيوعية) . عندئذ تتكلف الاشتراكية بما تعجزُ الرأسمالية عن القيام به في روسيا، فليست الاشتراكية « بشيء آخر احتكار رأسمالي للدولة يُقام لصالح الشعب بأسره، ويفقد لهذا السبب طابعه كاحتكار رأسمالي » (الدولة والثورة، ١٩١٧) . ولم يشكّ لينين ابدأً بضرورة تطور رأسمالي للاقتصاد، بضرورة نوعٍ من الرأسمالية بدون رأسماليتين . وكما كتب الاشتراكي الألماني ارثير روزنبرغ: « كان من الممكن عندئذٍ ان يوافق على البرنامج الاقتصادي اللينيني رجال سياسيون بورجوازيون يساريون في اوربا الغربية وروسيا . لو لم يقترن هذا البرنامج مع ديمقراطية سياسية غير محدودة » . ومن المناسب مناقشة هذه النقطة الأخيرة، لكن الحقيقة ان لينين حلّ مسألة الثورة في روسيا، بالسياسة، بعبارات سياسية .

## المراجع

**Lénine (1870 - 1924), Deux tactiques de la social - démocratie dans la révolution russe, 1905, Thèses d'avril, 1917.**

**Léon Bronstein, dit Trotski (1879 - 1940), Bilan et perspectives (1906), Ed. de Minuit, 1969; La révolution permanente (1931), 1963, «10/18».**

**Georges Plekhanov (1856 - 1918), Les questions fondamentales du marxisme, Editions Sociales, 1947.**

## ● نظرية الحزب اللينينية

ان نظرية الحزب ( او التنظيم الشوري ) هي مصهرُ اللينينية الحقيقي . فهي تُشكّل إضافة لينين الرئيسة الى ماركس ، وفي الوقت نفسه تقدم الحل السياسي لتجاوز المذهب الاقتصادي وتسمح بقيام الثورة في روسيا . إنها تنطلقُ من مفهوم معيّن للوعي الطبقي وتؤدي الى غطّ معيّن لتنظيم البروليتارية .

« يجب على الانسان ان يختبر الحقيقة في الممارسة ، اي اختبار الواقع وقوّة فكره » . وباسم الوحدة الجدلية بين الفكر والواقع ، لن يتوانى لينين عن مراجعة ماركس ، وذلك دون ان يتوانى عن النضال ضد التحريفية . فليست الماركسية فلسفة نظرية بل هي علمٌ لتغيير العالم . هذا التغيير لن يتمّ الا بجدلية النظرية والممارسة . وسيكون الحزبُ فاعلاً هذه الجدلية . ومن واجبه سد ثغرات البروليتارية الروسية الكمية والنوعية .

يفسرُ لوكاش كيف ان النظرية اللينينية في التنظيم تشكّل رداً سياسياً على النشوية . فلا يعتبرُ لينين ان انتصار الاشتراكية محتوم . ان البروليتارية ليست ثورية الا بقدر ما تصل الى الوعي الطبقي . وهي لا تصلُ إليه آلياً ولا عفوتياً . هنا يميّز لوكاش بين الوعي النفسي والوعي المختص . وليس للبروليتارية مباشرةً سوى وعي نفسي ، هو مجمل « الافكار التجريبية الفاعلة ، القابلة نفسانياً للوصف والتفسير ، التي يكونها الناس عن وضعهم الحياتي » . اذن العمال هم القادرون على ردّات فعل دفاعية في مواجهة البورجوازية . ولكنهم غير قادرين على القيام بالثورة . لوكاش ولينين ينتقدان روزا لوكسمبورغ على « مذهبا الفطري » « واقتناعا المعتقدي القائل

بانتاج الحاجة الاجتماعية الفعلية ووسيلة إشباعها في وقت واحد،  
وظهور مهمة حلها في وقت واحد» .

ليس الوعي الطبقي الحقيقي للبروليتارية هو وعيها النفساني وإنما هو وعيها المختص، ذلك الذي تملكه الطبقة إذا كانت قادرة على الإحاطة بالوضع التاريخي من زاوية مصلحتها الطبقيّة، أي مع فهم لكل المجتمع. ويمكن للطبقة العاملة التوصل الى هذه النظرة، لكنها لا تقوم بها ضرورةً، وبمفردها. ويشدّد لينين، بعد كاوتسكي، على هذا العجز:

« يشهد تاريخ جميع البلدان بأن الطبقة العاملة لا يمكنها، بقواها وحدها، التوصل لغير الوعي النقابي، التراد - يونيوني، الدفاعي، المطلي. «ان الوعي الاشتراكي هو عنصر مستورد من الخارج في نضال طبقة البروليتارية» (ما العمل ٩، ١٩٠٤).

إن الحزب هو الذي يحمل للبروليتارية الوعي المختص، « التكيّف مع التطوّر الموضوعي الإجمالي»، وبشكل أدق يحملها اليها المثقفون الثوريون الذين يقودون الحزب. هؤلاء المثقفون منحدرون من البورجوازية، لكنهم قطعوا معها، واضعين «موروث الانسانية النظرية» في خدمة الطبقة العاملة.

---

## المراجع

Georges Lukacs (1885 - 1971), Histoire et conscience de classe. 1923, Minuit, 1960.

H. Weber, Marxisme et conscience de classe, 1975, Ed. Ch. Bourgeois, «10/18».

D. Colas, Principes du léninisme. La théorie du parti et ses implications politiques, thèse, 1980, PUF, 1982.



هذا المفهوم الاسترادي للوعي الطبقي ، حيث يتوجب على البروليتارية استيراد معرفتها وعلمها ، يؤدي الى المفهوم النخبوي وغير الديمقراطي للتنظيم الثوري الذي اقترحه لينين .

ان لينين يستلهمُ مناهج موروثه عن الرأسمالية والبورجوازية ، لا يخفي اعجابهُ بها ، على منوال ماركس ، ويدينها في الوقت نفسه :

ان المعمل الرأسمالي ، « هذا المعمل الذي يبدو للبعض بمثابة فزاعة ، هو بكل وضوح الشكل الأعلى للتعاون الرأسمالي ، الذي جمع البروليتارية ووظّمها وعلمّها التنظيم ، ووضعها على رأس كل الفئات الأخرى من السكان الكادحين والمستغلّين . ان الماركسيّة ، ايدولوجية البروليتارية التي ربّتها الرأسمالية ، هي التي علمت وتعلّم المثقفين الثابتين الفرقَ بين الجانب الاستغلالي في المعمل ( الانضباط القائم على الخوف من الموت جوعاً ) وجانبه التنظيمي ( الانضباط القائم على العمل معاً ، الناجم عن تقنية متقدّمة جداً » .

( المرجع السابق ) .

الحزبُ يعلم ، بفضل المثقفين المنقطعين عن البورجوازية . روزا لوكسمبورغ ، ليون بلوم وكثيرون آخرون سيتهمون لينين بالبلانكية . وفي الواقع كان بلانكي احد الرسل الاوائل للطليعيّة :

« بورجوازيون هم الذين كانوا الاوائل في رفع راية البروليتارية ، ووضعوا العقائد المساواتية ، ونشروها ، وحافظوا عليها ، وعاودوا رفعها بعد سقوطها . ففي كل مكان يقودُ البورجوازيون الشعب في معاركة ضد البورجوازية » .

ان الحزبَ ينظّمُ ويقودُ بطريقة عسكرية النضال السياسي للطبقة العاملة . وتستنكرُ روزا لوكسمبورغ هذا الإلحاق :

« تطالبُ الطبقة العاملة بحقّ التعلّم بنفسها جدلية التاريخ . فالاخطاء التي ارتكبتها الحركة العمالية الثورية هي تاريخياً وبلا حدود اكثر خصباً من عصمة افضل لجنة مركزية » .

يتكوّنُ الحزبُ من نخبة محاربة، من مكافحين طبيعيين، وثورين محترفين يأمرّون العمّال . وهو منظّم بطريقة معادية للديمقراطية في العمق: فلا إعلان، لا انتخاب لتسوّلي المهام، وانما انتقال صارم للأعضاء وانضباط حديدي . في الوقت الذي كان لينين يقدم هذه الأسس ( ما العمل ؟ ١٩٠٤ )، كان تروتسكي يرفضها :

« هناك منهجان مائلان لبناء الحزب: واقع الرغبة في التفكير لاجل البروليتارية، الإبدال السياسي للبروليتارية وتعبثها السياسية لممارسة ضغط عقلافي من جانب كل الجماعات والأحزاب السياسيّة » .

ومع المركزية اللينينية، « في المقام الأول، يحلّ تنظيم الحزب محل مجمل الحزب، ثم تحمل اللجنة المركزية محل التنظيم ذاته، واخيراً يحلّ ديكتاتور واحد محل اللجنة المركزية » .

كان ذلك نذيراً . ومع ذلك، في العام ١٩١٧، انضمّ تروتسكي الى موقف لينين، الى المركزية :

« الهيمنة الثورية للبروليتارية تفترضُ في البروليتارية نفسها هيمنة حزب مزوّد ببرنامج عمل محدّد تماماً، وقوي بانضباط داخلي » .

الخلاصة، ان لينين وتروتسكي، المتعارضين عام ١٩٠٥ حول إمكان الثورة الاشتراكية وتنظيم الحزب، توافقا في العام ١٩١٧ . لقد انضمّ تروتسكي الى المركزية اللينينية، وانضمّ لينين الى امكان قيام ثورة بروليتارية . ولنلاحظ ان التبديل في هذه التقاطعات يتوافق مع تصلّب كل منهما، حيثُ سيجد ستالين مكانته .

تروتسكي	لينين	١٩٠٥
ثورة بروليتارية	ثورة ديمقراطية	
لكن	لكن	
حزب ديمقراطي	حزب ديكتاتوري	
ثورة بروليتارية و ديكتاتورية الحزب		١٩١٧

---

## المراجع

Auguste Blanqui (1805 - 1881), Textes choisis, Editions Sociales. 1956.

Rosa Luxemburg (1871 - 1919), Grève de masse, parti et syndicats, 1906, Maspero, 1971; La révolution russe, 1918, Maspero. 1971.

Léon Trotski (1879 - 1940), Terrorisme et communisme, 1920. «10/18».

## ● ديكتاتورية البروليتارية : الدولة والثورة

العرضُ الأَكْمَلُ لنظرية زوال الدولة نجدُه في الكتاب الرئيسي الذي وضعه لينين عشية انتفاضة أكتوبر: الدولة والثورة. فهذا الكتاب نصٌّ أساسي يجب ان يَطَّلَع عليه كل من يرغب في فهم نظرية الاشتراكية وممارستها، البسيطة لانها واضحة، والصعبة لانها تتقبل تأويلاتٍ عدّة. والخيار بين هذه التأويلات يشترط على الأقل تفسير الستالينية، والعلاقة بين لينين وستالين، وقضايا الاشتراكية الديكتاتورية، وامكانات قيام اشتراكية تحريرية. فهناك غمطان تأويليّان يتعارضان، احدهما (مع متغير ستاليني، يُسَلِّم بكل شيء، ومتغير مضاد للستالينية يرفض البولشفية واتباعها) يقيم اواصر القربى النظرية بين اللينينية والستالينية. والآخر يشدّد، خلافاً لذلك، على القطيعة الجذرية بينها ويبرىء لينين من الخطيئة الستالينية.

ان القراءة الحرة ( الدولة والثورة تبقينا على مقربةٍ من النص اللينيني. وعليه، فإن لوشيو كوليتي يميّز بين ثلاث نقاط رئيسة: عرض للنظرية الماركسية في الدولة، وتصوّر للاستيلاء - التقويضي على الدولة البورجوازية، ثم الغاء الدولة برمتها. يعني:

- تقديم لينيني للنظرية الماركسية في الدولة: إن الدولة هي نتاج وتجسيد لعدم التوافق بين التناقضات الطبقيّة. ولا مفر من مجانبية المعنى الوظيفي المضاد الذي يزعم ان الدولة تظهر بسبب التناقضات الطبقيّة (صح) وان وظيفتها، بناء على ذلك، هي حل التناقضات (خطأ): ان وجود الدولة يثبت عدم امكان التوافق بين الطبقات. كذلك لا بد من مجانبية المعنى التحريفي المضاد الذي يسَلِّم بأن الدولة ظاهرة هيمنة طبقيّة لكنّه يزعم ان تحويلها ممكن بدون تقويض، وذلك

من خلال استيلاء الطبقة المسلوّبة على الدولة .

- الاستيلاء - التقويضي على الدولة البورجوازية . كتب  
ماركس في ذلك :

« ان كل الثورات السياسية لم تقمّ بغير إتمام آلة الدولة بدلاً من  
كسرها » ( ١٨ برومير لويس بوناپرت ) .

وكتب إنجلز في ذلك وأوضحه في كتابه « انتي - دوهرينغ » :

« تستولي البروليتارية على سلطة الدولة وتحوّل وسائل الانتاج أولاً  
بامتلاكها الدولة . لكنها بذلك تلغي نفسها بوصفها بروليتارية ، وتلغي  
الفوارق الطبقيّة وتعارضات الطبقات وكذلك تلغي الدولة من حيث  
هي دولة ... »

« ان تدخل سلطة الدولة في العلاقات الاجتماعية يغدو ناقلاً في مجال  
بعد آخر ، ويستسلم عندئذٍ للنوم بشكل طبيعي . وإن حكم الأشخاص  
يفسح في المجال امام تدبير الأشياء وادارة عمليات الانتاج . فالدولة لم  
تلغ ، انها تنطفئ » .

ويوردُ لينين ذلك ، يفسّره ، ويجذبه نحو البولشفيّة :

« هنا يتكلّم إنجلز عن « الغاء » الثورة البروليتارية لدولة  
البورجوازية ، في حين ما يقوله عن « الإخاد » يستند إلى ما يتبقى من  
الدولة البروليتارية ، بعد الثورة الاشتراكية . ان الدولة البرجوازية لا  
تنطفئ ، في نظر إنجلز ، انما تلغيها البروليتارية من خلال الثورة . وان  
ما ينطفئ ، بعد هذه الثورة ، هو الدولة البروليتارية ... » .

- زوال الدولة البروليتارية : بعد مجانية تأويل « فوضوي »  
لانجلز ( التقويض النهائي للدولة بواسطة الثورة ) ، يغدو لينين تحريراً  
من جديد . فالمهمة الأساسية لديكتاتورية البروليتارية هي الغاء الدولة :

« تغدو الديمقراطية البرجوازية بروليتارية وتنقلب من دولة الى شيء لا يعود دولة » .

« ان الشيوعية وحدها قادرة على تحقيق ديمقراطية تامة فعلاً، وكلما صارت كاملة، صارت نافذة بسرعة اكبر وانطفت ذاتياً » .

للمرة الأولى في التاريخ، الجماهير مدعوة إلى الحكم. فالثورة تحول الهيئات التمثيلية إلى هيئات فعالة. وعلى غرار الكومونة، تُحلُّ المجالس (السوفييتات) الوكالة الأمرية محل الوكالة التمثيلية. وهكذا يتم الانتقال من الديكتاتورية الديمقراطية إلى الديمقراطية المباشرة، ومن الديمقراطية المباشرة إلى نهاية الدولة.

هذا التسلسل الجميل لم يتحقق. وعلى الأقل يمكن لقراءة دولانية لكتاب الدولة والثورة ان تتذرع بذريعة الواقع. فالانتقال من اللينينية الى الستالينية كان ممكناً من الوجهة التاريخية. ومعنى ذلك انه كان ممكناً ايضاً من الوجهة النظرية، اي حسب تسلسل الأسباب.

ويشيرُ التأويل الدولاني للينينية الى ان لينين، من وراء هذه التدقيقات التحررية، يكتشف الدولة مجدداً، ويكتشف، وراء وصول الجماهير إلى السلطة، هيمنةً طبيعيةً معينة.

« كل السلطة للمجالس »، صيغة فارغة، او ممتلئة كثيراً. فهي تخلط كل الأشياء، تسمح بتقويض الدولة من جهة، لكنها تعيد دمج المجالس في النظرية القهرية من جهة ثانية. لانه من خلال المجالس، يستلم الحزبُ السلطة، فالحزب هو الذي يمارسها، والحزبُ هو الذي يبني دولته. عندئذٍ عارض الاشتراكيون المعادون للدولة الزوج الديكتاتوري لينين - ستالين بالزوج المتحرر ماركس - انجلز. وشكَّلت ديكتاتورية البروليتارية الذريعة الممتازة لهذه المعارضة.

فاكتفى البعض بالعدّ. فقال إن ديكتاتورية البروليتارية، وهي تصوّر مركزي في اللبنيّة لا تلعب سوى دور ثانوي عند ماركس لانه لا يذكرها إلاّ لهاً: مرتين فقط حسب بوريس سوفارين، و ١١ مرة على ابعده تقدير حسب هـ. درابر. لكن ماركس يتحدث عنها في نصوصه السياسية الرئيسيّة. ألم يكتب:

« ما قدّمته من جديد كان في البرهان... على ان هذا الصراع الطبقي يقود بالضرورة الى ديكتاتورية البروليتارية ».

(رسالة الى فايدمر، ١٨٥٢).

عندئذٍ سيقال إنه لم يُنظر لها وأعطاهها مضموناً مشبوهاً (راجع كاوتسكي او ماكسيميليان روبيل).

اما الذريعة الثالثة، الأخيرة، المستعملة، فهي ان دلالة ديكتاتورية البروليتارية ليست هي نفسها عند لينين الذي يفرغها من مضمونها الديمقراطي. ان فكر ماركس السياسي لم ينقطع عن كونه فكراً ديمقراطياً. فقد حدّد البيانُ الثورة بوصفها « الحركة العنوية للأغلبية الساحقة لصالح الأغلبية الساحقة ». واما ديكتاتورية البروليتارية فليست سوى سلطة ديمقراطية ثورية، على غرار الكومونة:

« اصيب الاشتراكي الديمقراطي غير المثقف بهلع الخلاص، مؤخراً، وهو يسمع كلمتي ديكتاتورية البروليتارية. اجل، ايها السادة! هل تريدون ان تعرفوا ما هي صفة هذه الديكتاتورية؟ حدّقوا في كومونة باريس. انها هي ديكتاتورية البروليتارية » (انجلز، تقديم لماركس عام ١٨٩١، الحرب الأهلية في فرنسا، ١٨٧١).

يمكن لكل شخص ان يلاحظ ان السلطة المجلسية لم تستلهم لأمدٍ طويل من مزايا الكومونة، التي شدّد ماركس عليها: النظام الديمقراطي:

« كانت الكومونة مؤلفة من المستشارين البلديّين، المنتخبين في الاقتراع العام في مختلف احياء المدينة. وكانوا مسؤولين وقابلين للخلع في كل لحظة ».

تقويض الدولة، تقويض السلطات، السلطة الاكلروسية:

« اخذت الكومونة على عاتقها مهمة كسر الأداة الروحية للقمع، سلطة الرهبان... وجرى طردهم الى التقاعد الهاديء في الحياة الخاصة، ليعتاشوا فيها من صدقات المؤمنين، على غرار اسلافهم من الرسل ».

تقويض الشرطة، الادارة، العدالة، التي صار موظفوها مسؤولين وقابلين للخلع في كل لحظة. تقويض المركزة:

« بعدما قام نظام الكومونة في باريس وفي المراكز الثانوية، كان لا بد للحكومة المركزية القديمة من افساح المجال، في الأقاليم ايضاً، امام حكم المنتخبين انفسهم بانفسهم ».

(كارل ماركس، الحرب الأهلية في فرنسا، ١٨٧١).

التقد الأخير: لينين يحل ديكتاتورية الأقلية الحزبية الطليعية محل الديكتاتورية الأكثرية للطبقة الغالبة. هنا نصادفُ مجدداً تهمة البلاكية:

« قال ماركس للبلاكيين: نعم اننا نريد في آن واحد الديكتاتورية القوية، الشديدة، لدعم الثورة، لكننا نعارضُ ما تريدونه كديكتاتورية: اننا نريد ديكتاتورية الطبقة، اي ديكتاتورية



### المراجع

Karl Kautsky, La dictature du prolétariat (1918), Ch. Bourjois, coll. «10/18», 1972.

Herman Gorter, Réponse à Lénine, Librairie ouvrière, 1920.

François Châtelet, Evelyne Pisier - Kouchner, Jean - Marie Vincent, Les marxistes et la politique, PUF, 1975, «Thémis».

Lucio Coletti, De Rousseau à Lénine, publ. Gramma, 1972.

## ب) توطيدُ الدولة

ديكتاتورية الحزب، مُبرّرة في النظرية، متفاقمة في الممارسة: فقد بات مع لينين من الصعب رسم الحد الفاصل بين النظري والعملي. واعلن ستالين انه الوريث المباشر للينين، ليس بدون اسباب، ولا بدون تجاوزات. فمن المناسب إماطة اللثام عن التزوير، ورصد ما يسمح بذلك. بكلام آخر من المناسب إيضاح التواصل / التفاصيل بين لينين وستالين، مما يساعد على تقديم أفضل لانتقادات الستالينية وكذلك الدور الجديد الذي اضطلعت به المعارضة في ما بعد الستالينية: الانشقاق .

### • من لينين إلى ستالين

اولاً هناك حقيقة: هي ان ميلاد الدولة السوفياتية لم يؤد، في الوقائع، إلى اية «قفزة نوعية» او توسيع للديمقراطية، بل أدى، منذ لينين، الى نقيضها:

- الخفض التدريجي لحرية الصحافة وحرية التعبير؛
- الحظر الرسمي للإضراب (لا يقوم المرء باضرابٍ ضد نفسه)؛
- رفض قبول الشيوعيين اليساريين في مجلس مفوضي الشعب؛
- انشاء التشيكا، الشرطة السياسية التي تلاحق المختلفين؛
- الإعلان الرسمي عن «الإرهاب الأحمر» في سبيل «الدفاع» عن الثورة؛
- استتباع النقابات: «عملها... إقناع الجماهير» (لينين)؛
- وظيفة الإدارة، بيروقراطية المجالس؛
- حلّ الهيئة التأسيسية حيث كان البلاشفة أقلية؛

- حظر تعدد الأحزاب، حتى المحصورة في انصار الاشتراكية؛
- الإلغاء الاستبدادي للشرائح والشيع داخل الحزب الوحيد؛
- تبرير اللجوء إلى الديكتاتورية .

أدى كلٌّ من التدابير هذه إلى سجلاتٍ عدة في الأدبيات الإشتراكية . وتبررها النزعة المسيطرة باسم الضرورات العملية والتهديدات المضادة للثورة المعتدى عليها: فهل هي وقائع سياسية من السهل على المرء ان يتجاهلها ام هي الاعيبُ دوامة مشؤومة ؟ في معنى ما، يعتبر السجال ذرائعياً، ومعنى آخر يُعتبر خالداً . فليس بإمكانه ان يعفينا من التشديد على القطع النظرية التي تشكل قاطرة توطيد الدولة، اذ نقطتا الربط الأساسيتان بين ستالين ولينين هما: الاشتراكية في بلد واحد، وازدياد صراع الطبقات .

الاشتراكية في بلد واحد . مع تروتسكي، اعتقد لينين لأمدٍ طويل ان « الخلاص غير ممكن الا بطريق الثورة الاشتراكية الأمية وحدها » . وقانونه الخاص بالنمو غير المتكافئ ادخل ثغرةً اولى: كان يمكن للثورة ان تنطلق في بلدٍ واحد . لكن كان يفترضُ فيها ان تتسع بسرعة لتشمل بقية السلسلة الأمبريالية، خاصة بتحويل الحرب الدولية الى حرب ثورية عالمية . انطلاقاً من ١٩١٨، لم يعد لينين يرى في هذه الفكرة سوى « حكاية جنّيات » . وهكذا تمّ الانتقال من الثورة في بلد واحد الى الاشتراكية في بلد واحد . ولم تصبح النظرة اطروحةً رسميةً إلا في عهد ستالين، لكنها « تستمد جذورها من اللينينية » ( هـ . ليفير ) . وساعد هذا الإنزلاق على الانتقال خلسةً من اللينينية التروتسكية إلى الستالينية اللينينية، ومن الاشتراكية الأمية إلى الاشتراكية القومية :

« تقود عقيدة ستالين إلى هذه النتيجة المرموقة وهي انها تلغى ظاهرياً التناقض القائم في روسيا السوفياتية بين الاسطورة الاشتراكية والواقع. ان ديكتاتورية البروليتارية هي التي تسود في روسيا وتكمن مهمتها في انجاز الاشتراكية التامة مع الإلغاء الكامل للعناصر الرأسمالية... منذ ١٩٣٥، تمثل اسطورة روسيا السوفياتية في ان النظرية البلشفية الرسمية تُظهر الاشتراكية القومية كما هي قائمة في روسيا وكأنها هي الاشتراكية الماركسية القيمة» (١. روزنبرغ، تاريخ البلشفية، مرجع سابق).

---

### المراجع

Karl Korsch, Paul Mattick, Anton Pannekoek, Otto Rühle. Helmut Wagner, La contre - révolution bureaucratique, Ch. Bourjois, «10/18», 1973.

Henri Lefebvre, Pour connaître la pensée de Lénine. Bordas. 1957, rééd. 1977.

في عامي ١٩٢٨ و ١٩٢٩ ، ثبّت الستالينية اقدامها . وارتفعت الاشتراكية في بلد واحد الى مصاف النظرية ؛ واستكملت بمشروع تصنيع متصاعد يفرضُ كسر الكولاك واجراء التجميع الإجباري في الزراعة . لهذه الغاية ، اجتلب ستالين من لينين الاطروحة القائلة بأن ديكتاتورية البروليتارية تُبرّر ب تشديد صراع الطبقات وتوسيعه . عندئذ ، افرغت الدولة الاشتراكية ، « نصف دولة » ديكتاتورية البروليتارية من كل محتوى ديمقراطي . كتب لينين في الاشتراكية ، وهي مرحلة انتقالية بين الرأسمالية والشيوعية :

« إن مرحلة الإطاحة والإلغاء التام للبورجوازية ... تتسم ضرورةً بصراع طبقي حاد لا مثيل له ... اذن لا مناص للدولة في هذه المرحلة من ان تكون ديمقراطية ضرورةً بطريقة جديدة وديكتاتورية بطريقة جديدة (لصالح البروليتاريين) ضد البورجوازية .

ويكتفي ستالين بالفقرة الديقتاتورية من العبارة ، لكي يبرّر القمع على احسن وجه ، بما في ذلك قمع الشيوعيين المعتدلين :

« يفترضُ بوخارين ان صراع الطبقات ، في ظل ديكتاتورية البروليتارية ، يجب ان يخمد ويتلاشى ... والحال فإن لينين يعلمنا ان الطبقات لن تزول الا بعد صراع طبقات حامي الوطيس ، أشدّ حدة مما يكون عليه ايضاً في ظل ديكتاتورية البروليتارية ، وقبلها . »

هكذا تتناول الستالينية نصوص لينين لتتوصل الى التاهي النظري ما بين الدولة الاشتراكية والدولة السوفياتية . عندئذ ، يرسمُ توطيدُ الدولة في خط اللينينية المستقيم ، لانه في الاتحاد السوفياتي تُبنى الاشتراكية ولان الشروط الخاصة بتطورها تفرض استبعاد كل استناد إلى زوال الدولة . وبعد ، فلا مفرّ من تقدّم الاشتراكية ، ومن ظهور

الغاء الطبقات في الأفق، وبدون ذلك يفقد الاستناد إلى الماركسية -  
اللينينية كل معقولة. من هنا كانت الاطروحة الجديدة لحلول مجتمع  
بلا طبقات:

« المجتمع السوفياتي في عصرنا، خلافاً لكل مجتمع رأسمالي... لم  
يعد في داخله طبقات متعارضة، متعادلة... فقد صُغيت الطبقات  
الاستغلالية. »

(ستالين، ١٩٣٩).

لكن كيف يُبرَّر استمرار وجود الدولة بعد زوال التعارض الطبقي  
الذي كان في اساسها؟ بطريقة ماهرة: الحصار الرأسمالي. فاذا كان  
مخطط زوال الدولة لا يعمل تماماً وبدقة كما هو مرسوم، على الرغم من  
تقدم الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي، فهذا خطأ الآخر، العدو، العالم  
الرأسمالي المعادي، المستعد دائماً للتدخل عسكرياً لاعادة الرأسمالية.  
الدولة السوفياتية مطوّقة: اذن لا يمكنها ان تزول.

ان دستور ١٩٣٦ يعلن نهاية كل وظيفة قمعية داخلية.  
المعارضون يبذلون نوعيتهم. فهم لم يعودوا « اعداء طبقين » بل  
« عملاء الامبريالية ». هكذا يُفسر شمول القمع البروليتارية  
والشيوعيين انفسهم. والحزب، بشكل مميّز، هو جهاز القمع هذا.  
وفي هذه النقطة يمكن لستالين ان يعلن نفسه متمماً للينين: حتى نربح  
صراع الطبقات الموسع او النضال ضد عملاء الخارج، ينبغي للحزب  
ان يوطّد وحدته الفولاذية. فيمارس سلطته الاستبدادية والشرعية في  
كل المجالات، حتى في الفن (جدانوف) وفي علم الاحياء  
(ليسنكو). فهو يعلم الحق والخير والجمال، وينطق بها. وتمتد سلطاته  
الى كل المواطنين لان الدولة هي الحزب، والحزب هو الدولة.

## المراجع

Andreï Jdanov (1896 - 1948), Sur la littérature, La philosophie et la musique, 1947.

Joseph Vissarianovitch Djougachvili, dit Staline (1879 - 1953). Questions du léninisme (articles), 1926

## • نقد الستالينية

إن تقوم الستالينية مشروط، يسارياً على الأقل، بمصيلة  
التواصلات والتفاصيل بين ماركس ولينين وستالين. ان التسلسل  
يظهر للعيان، لأن كلاً منهم استطاع، بشيء من الإيمان، انتسابه  
الى السابق. ماركس يثبت لينين، الذي يثبت ستالين. ومع ذلك  
فالانقطاعات النظرية قائمة، وهي تسمح لكل منهم بان يختار ما يشاء.  
هناك من ماركس الى ستالين سلسلة تغيرات وانحناءات حول قضايا  
الثورة والدولة الرئيسة: [انظر الجدول التالي].

ان الانتقاد التروتسكي يسبق كل الانتقادات الأخرى لأنه  
يتشكل مع صعود جوزيف ستالين. ومع ذلك استطاع ثورويون  
آخرون التنديد بالخطر البيروقراطي حتى قبل ان ترتدي البيروقراطية  
جميع اشكالها. وتم الانتقاد بعبارات شديدة الوضوح لن يتوصل  
تروتسكي اليها ابدأ. ومثال ذلك تذكير روزا لوكسمبورغ للبلاشفة  
بانه يتوجب عليهم:

«إحلال الديمقراطية الاشتراكية محل الديمقراطية البورجوازية  
وليس إلغاء كل ديمقراطية»؛

وان «الديمقراطية الاشتراكية لا تبدأ فقط في ارض الميعاد عندما  
تنشأ البنية التحتية للاقتصاد الاشتراكي»؛

وان «الحرية لانصار الحكم وحدهم، لاعضاء الحزب وحدهم - مهما  
كان عددهم كبيراً - ليست هي الحرية... فالحرية هي دائماً على الاقل  
حرية الشخص الذي يفكر بشكل مختلف».

لم يكن بمستطاع تروتسكي أن يتوصل حتى إلى هذه البيئات: فقد  
كان نضاله «ضد البيروقراطية مفتقراً للقاعدة لأن تروتسكي كان



ستالين	لينين	تروتسكي	ماركس - انجلز	الثورة
اشتراكية في بلد واحد	ثورة في روسيا، اشتراكية في روسيا، ثورة في العالم.	ثورة دائمة، ثورية ثم عالمية.	ثورة متزامنة في البلدان الرأسمالية المتقدمة.	الثورة
تتخصص مصالح الثورة في الدفاع عن الاتحاد السوفياتي المهتم.	اشتراكية في بلد واحد بانتظار الثورة في اوروبا	لا يمكن بقاء الثورة الاشتراكية... في الاطارات القومية...	و ميمته عالية للبروليتارية، (Statute Air, 1864)	و بناء الاشتراكية
الحرب = الدولة الدولة = الحرب	الحرب = طلبية تقود الثورة والدولة	الحرب = مركز تنظيم الثورة العالمية	الحرب = اداة جمع وتنسيق	الحرب
ديكتاتورية الحزب الديكتاتوري	ديكتاتورية الحزب : ديكتاتورية و ديقراطية في وقت واحد	ديكتاتورية الحزب : ديكتاتورية جداً للبروليتارية	ديكتاتورية طرفية جداً للبروليتارية	ديكتاتورية البروليتارية
توطيد الدولة	إخضاع تدريجي للدولة	زوال سريع للدولة	الدولة	الدولة

موضوعياً من صنّاع هذه البيروقراطية» (راجع لفور). في العام ١٩٢١، أدان أطروحات المعارضة العمالية حول الديمقراطية في الحزب والتسيير العمالي المولج إلى النقابات، وأيد قصف متمردي كونسدادت الذين طالبوا بانتخابات حرّة في المجالس. ولم تذكر المعارضة اليسارية التروتسكية الا اعتباراً من ١٩٢٣ «عوارض الانحلال» و«مخاطر ثرميدور».

ان تروتسكي يؤسس ادانته للتنديد بأطروحة الاشتراكية في بلد واحد - وبذلك يحمّر انتقاد الستالينية، حتى وإن تعقد هذا الانتقاد مع مرور السنين. ومهما يكن حجم تحليله للبيروقراطية فقد رفض ان يرى فيها نظاماً استغلاليّاً جديداً، طبقة قيادية جديدة. فما هي الا طبقة طفيلية مغلقة:

«عندما تسرق البيروقراطية الشعب... لا نكون امام استغلال طبقي، بالمعنى العلمي للكلمة، بل نكون امام طفيلية اجتماعية، ولو كانت واسعة النطاق... لقد كان اكليروس القرون الوسطى طبقة... بقدر ما كانت هيمنتهم تعتمد على نظام محدد للملكية العقارية والقنانة. وليست الكنيسة الحالية طبقة استغلالية، بل هي جمعية طفيلية».

من الواضح ان البيروقراطية تتوافق مع شيء اكثر من طفيلية بسيطة، ولكن تروتسكي لا يسلم بذلك خشية ان يعرّض البلشفية ذاتها للنقد. ولكي يقوم مكاسب اكتوبر ١٩١٧، يقلل من قيمة الستالينية. وعليه، فالدولة الستالينية هي دولة عمالية منحطة، منحطة لكنّها عمالية. وقول شيء (أسوأ) من ذلك معناه القول بأنه كان يجب عدم القيام بثورة ١٩١٧.

وظهرت، في الشرق، انتقادات أخرى أكثر جذرية. ففي  
يوغسلافيا، ميلوكان دجيلاس، المطرود عام ١٩٥٤ من رابطة  
الشيوعيين بتهمة « الانحراف البورجوازي »، يعتبر أن البيروقراطية  
طبقة قيادية جديدة:

انها طبقة: لأنها « تستولي على الثروات القومية باسم المجتمع ». .  
جديدة: خلافاً للطبقات السابقة التي « لا تستلم السلطة الا بعد  
تكوين بُنى اقتصادية جديدة داخل المجتمع القديم »، وان البيروقراطية  
لم تستولِ على السلطة لاجل « إكمال نظام اقتصادي متجدد » بل لكي  
« تقيم » نظامها الاقتصادي الخاص، وتقيم بذلك سلطتها فوق المجتمع  
بأسره.

في بولونيا، أعلن كورون ومودز لويسكي عام ١٩٦٤ بداية  
ازمة عامة في الاقتصاد وصدامات بين القوى الثورية والطبقة المهيمنة  
في الاشتراكية البيروقراطية. انها طبقة مسيطرة من نوع اصيل،  
مرتبطة بمحاجات التصنيع في بلد متخلف. ان البيروقراطية هي  
الوحيدة التي تجيب على هذه المحاجات، لأنها:

« الوحيدة القادرة على جعل التصنيع، اي الانتاج لاجل الانتاج،  
مصلحتها الطبقية ». « ان البيروقراطية السياسية المركزية هي طبقة  
مُسيطرَة: فهي تملك السلطة الحصرية على وسائل الانتاج الأساسية، انها  
تشتري قوة العمل من الطبقة العاملة، وهي تأخذ منها بالقوة الشرسة  
وبالإكراه الاقتصادي فائض الإنتاج الذي تستثمره في اغراضٍ  
واهدافٍ معادية او غريبة عن العمال، اي بقصد توسيع وتوطيد  
سلطتها على الإنتاج والمجتمع ».

وفي المانيا الشرقية، يقدم رودلف باهرو، الفيلسوف الشيوعي

المحكوم عام ١٩٧٧ بالسجن سبع سنوات بعدما وضع كتابه،  
البديل، في سبيل نقد للاشتراكية الموجودة فعلاً، يقدم تحليلاً  
ماركسياً للبلدان الموسومة بالاشتراكية:

«يقودنا التحليل الى تحديد مفهوم عام لـ «الطريق غير الرأسمالي»  
الذي يشتمل على كل البلدان التي تحمل اسم الاشتراكية، والى البحث  
عن اصل هذا الطريق غير الرأسمالي فيما اورثه الشكل الانتاجي الموسوم  
بالآسيوي. هنا وعلى هذا الأمر يقوم تحليل تطور روسيا... التي  
انتقلت من استبداد زراعي إلى استبداد صناعي».

جرى قمع كل هذه المحاولات النظرية، لأنها جميعها كانت  
تذهب بعيداً، فتدين جذور النظام، وتتخطى الحدود المقبولة من  
طرف ما يسمى بتصفية الستالينية.

---

## المراجع

Trotsky, Cours nouveau, 1923; La IVe Internationale et l'URSS,  
1933; La Révolution trahie; 1936; Staline, 1940.

Milovan Djilas, La nouvelle classe dirigeante, 1957, Plon.

Kuron, Modzelwski, Lettre ouverte au Parti polonais, 1964, Ma-  
spero, 1969.

Rudolf Bahro, L'alternative, 1977, Stock, 1979.

## ● تصفية الستالينية

في العام ١٩٥٦، أذان المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي - رسمياً لكن سرّياً - الستالينية، المعتبرة بمثابة عبادة للشخصية. وهذا تعبير عن حقيقة لا ريب فيها لكنها شديدة الفقر لكي تبرز مزايا النظام الستاليني.

حقاً كانت اتوقراطية ستالين تتويجاً للنظام، لكنها كانت حقيقته بوجه خاص. فكون ستالين قوياً وعالمياً هو النتيجة المنطقية للهديان الذي يساوي تأويل الماركسية بوصفها فلسفةً للتاريخ من الطراز الاوغسطيني. وان المقارنة مشيرة ومدهشة مع الرؤية الرّبانية لبوسية Bossuet حيث ينبغي لعددٍ معين من التجسّدات ان يقود الى «نهاية الزمان».

عند بوسية	هنا،
الله يتجسّد في المسيح، المسيح	الجهامر تتجسّد في البروليتارية،
يتجدد في الكنيسة،	البروليتارية تتجسّد في «حزبها»،
الكنيسة في البابا.	الحزب في أمينه العام.

إن القائد هو المولّد العبقري للجمتمع الشيوعي! وكان لا بد من الزوال الجسماني للطاغية، وما يترتب على ذلك من الفراغ الناشئ، حتى تحل محل هذا الهديان، تحت ضغط فئات التقنيين، دولةً اتوقراطية تماماً لكنها تعملُ بطريقة أدق وواضح.

ان الحدود النظرية لنقد الستالينية الرسمي، متعيّنة مباشرة بالحدود العملية لتصفية الستالينية. فالمطلوب هو تغيير الأساليب دون إزعاج النظام. اذن يبقى النظام الستاليني معتبراً بأنه ايجابي إجمالاً، وتبقى

« قواعد الاشتراكية » سالمة . فيعزرو خروتشيف مساوىء المرحلة  
حصراً إلى شخصية ستالين وأساليه القيادية .

وفي داخل الأحزاب الشيوعية الغربية ، سيجد البعض ان التحليل  
قصيراً جداً بالمقارنة مع الوقائع المكشوفة : من فساد المعتقدات ، وخلق  
الديمقراطية ، وإقامة قواعد ومعايير « جهنمية » في المصانع ، ونقل  
وتهجير سكان بكاملهم ، الى تصفية ملايين الأشخاص جسدياً ، من  
الشيوعيين وغيرهم . ومثال ذلك ان توغلياتي ، قائد الحزب الشيوعي  
الايطالي ، يشدد على ما يلي :

« ان التفكير بان شخصية ، مها تكن مهمة شيمة ستالين ، قد  
استطاعت تبديل نظامنا الاجتماعي والسياسي ، معناه مناقضة الوقائع ،  
الماركسية ، الواقع ، معناه السقوط في المثالية » .

من ذلك يستخلصُ توغلياتي العبر السياسية الهامة ، معالم الشيوعيّة  
الأوروبية : المركزية المتعدّدة ، التوكيد على وجود سبل قومية ووطنية  
نحو الاشتراكية ، الطريق الايطالي ، « الدستوري » ، الديمقراطي ،  
التعددي ، الشيوعي الأوروبي قبل انسمية .

لن يسير الحزب الشيوعي الفرنسي بالسرعة نفسها ، والى المدى  
البعيد ، حاصراً هذه التجاسرات في بعض اعضائه ، الهامشين نسبياً .  
فقد استلهم روجيه غارودي من غرامشي ونادى بكتلة تاريخية جديدة  
بين العمّال والمثقفين . طرد من الحزب الشيوعي الفرنسي عام ١٩٧٠ .  
وجان الينشتين لم يعد موجوداً . لقد درس « الظاهرة الستالينية » وفقاً  
لإشكالية تحل فيها الظروف التاريخية الخاصة بروسيا محل التفسير  
بعبادة الشخصية . ان التاريخ يفسر ، والشيوعيّة الفرنسيّة ستكون  
مختلفة . في القطب الآخر من الحزب الشيوعي ، يقترح لويس التوسير

« مفهومًا، وان مؤقتًا: الانحراف الستاليني ». فيميز الاممية الاشتراكية الديمقراطية الثانية بميزة « الزوج الاشتراكية / الاقتصادية » ويوحى بان الستالينية « شكل من الانتقام اللاحق للأهمية الثانية » .

---

### المراجع

Branko Lazitch, Le rapport Khrouchtchev et son histoire, Seuil, 1979, «Points».

Palmiro Togliatti (1893 - 1964), Le Testament de Togliatti, Maspero, 1964.

Roger Garaudy, Le grand tournant du socialisme, Gallimard, 1970, «Idées».

Jean Elleinstein, Le Phénomène stalinien, Grasset, 1976.

Louis Althusser Réponse à John Lewis, Maspero, 1973.

## ● انشقاقات

ما يزال الشيوعيون الاوروبيون وآخرون سواهم يتجادلون في طبيعة الستالينية ونتائجها وآثارها. لكنّ الهامش أخذ في التقلص: فإلى أي مدى يمكن الذهاب في التنديد بنظام ما يزال موسوماً بسمه الاشتراكية؟ ان الانشقاق قائمٌ في مكان آخر، والانشقاق يدلُّ على انقطاع. والمنشقون يعمون «خارج النظام وأساسه الايديولوجي»، ما عادوا ينتظرون ليبرالية ما بعد الستالينية، وما عادوا يملحون بإصلاح داخلي. انهم يرسمون مباشرةً الصورة الفظيعة للدولة الاشتراكية التي تتقوى وتتوطد.

هنغاريا ١٩٥٦، بولونيا ١٩٥٦، تشيكوسلوفاكيا ١٩٦٨، بولونيا ١٩٧٠، بولونيا ١٩٨٠: كثيرٌ من الانتفاضات على التوتاليتارية، كثيرٌ من انتفاضات الطبقة العاملة ضد ذاتها، أي ضد الدولة التي تزعم انها تجسدها، وكثيرٌ من خائز الانشقاق، والتمزقات الحادّة الفاضحة في الخطب حول دولة الطبقة العاملة السائرة على طريق الزوال. وفي الوقت نفسه، يا للمفارقة، عذابٌ كبير، ومهزلة لا تُقاس، الانشقاقُ يستولي على السلاح الشرعي. اعتباراً من محاكمة سينافسكي ودانيال (١٩٦٦)، نشأت لجانٌ تطالبُ بتطبيق الدساتير، القوانين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. كذلك انبثقَ عن هذه الحركة عملٌ أدبيٌّ وسياسي.

هنا ايضاً، لا شيء جديدٌ بالنسبة الى ذلك الذي كان يرفضُ ان يعرف. فمذ الثلاثينات، ندّد بوريس سوفارين باغتيال الحرّيات، وتصفية النخبة الفلّاحية. وطرح الرقم «الخيالي» لعشرة الى خمسة عشر مليون منقول ومهجّر. واليوم، كسر الانشقاقُ الحاجزَ الذي لا



يمكن اجتيازُهُ بين الصديق والعدو: فلم يعد الصمت هو الشريعة والقانون. فقد تكاثرت الشواهدُ والتحليل. في اشكالٍ جديدة. ومثال ذلك ما كتبه زينويف في الاعالي الفاغرة (١٩٧٧):

« ليس مستبعداً ان توجد اوضاعٌ يكونُ فيها شعبٌ بكامله متهماً بجرمةٍ تجاه فردٍ واحد .

« فنقول: هذه من الذمّامة .

« ويقولُ: إن هذه الذمّامة هي التي تؤسس كل حضارة الحق .

« وتقولُ: لكن إذا مصالح الشعب ...

« عندئذٍ، يقولُ، لا يكونُ القانون برمته سوى مزحة . فالمجتمع

الذي يكونُ شعاره الرسمي هو ان مصالح الشعب فوق مصالح الأفراد هو مجتمع بدون حق، بدون قانون . بكل بساطة .»

إنّه عداء جذري للشيوعية لا ينطلق بدون تقويمات هرطوقية :

« في مرحلة الستالينية، شهدت البلادُ رقياً لا مثيل له في تاريخ البشرية، فقد غادر ملايينُ الأشخاص الفئات السفلى من المجتمع ليصبحوا معلمين مساعدين، ومهندسين، ومدّرسين، واطباء وممثلين وضباطاً، وباحثين وكتّاباً، الخ، (ضحايا ومؤمرات، لموند، ٢٢ كانون الأول - ديسمبر - ١٩٧٩) .

« على الرغم من كل ارهاباتها، كانت الستالينية سلطة شعبية صحيحة»، (زينويف، المرجع السابق) .

في العام ١٩٧٦، تبادل بينوشيه وبريجنيف «المنشقين» عنهما: الشيوعي التشيلي كورفالان «والمجنون» السوفياتي بوكوفسكي . إنه إقرارٌ يكشفه بوكوفسكي على طريقتة :

« لماذا لا تقفُ عندما يدخلُ رئيسٌ ؟»

« - إنني اقتصدُ قواي . سبعة ايام سجن عقوبة .

- « لماذا لا تريد ان تشتغل ؟ »  
« مع ٤٥٠ غراماً من الخبز لا يُنجز كثيرٌ من الشغل . »  
« تذكرُ انه في غضون الحرب، في زمن الحصار، كان سگان  
لينينغراد يحصلون على ٣٠٠ غرام من الخبز يومياً، ومع ذلك كانوا  
يشتغلون . »  
« كانوا يقارنون انفسهم بأنفسهم مع الفاشيين . »
- 

## المراجع

- Alexandre Zinoviev, L'avenir radieux, L'Age d'homme, 1978.  
Alexandre Soljenitsyne, L'archipel du Goulag, Le Seuil, 3 vol.,  
1974 - 1976.  
Wladimir Boukovski, Et le vent reprend ses tours, Laffont, 1978.

# الفصل السابع

## الدولة - القوّة

١ / اليمين المضاد للثورة: من القومية الى العنصرية

(أ) القومية التامة (مورّاس)

(ب) العنصرية ما قبل الفاشية (درومون، مورّاس، قالوا)

٢ / الفاشيات / النازية: تفسيرات

(أ) التفسير الثقافي ،

(ب) التفسير بواسطة التوتاليتاري (حنّا ارندت، فريدريك)

(ج) التفسير الاقتصادي (بتلهام، غيران، بولانتزاس)

(د) التفسير النفساني (رايخ، هوركهمر، فروم)

(هـ) التفسيرات السوسولوجية (ليست، مور)

٣ / البيوإيديولوجيا: من الداروينية الى علم الاجتماع الاحيائي

(أ) الداروينية الاجتماعية (داروين، تين، لبون)

(ب) التاريخانية الإحيائية (ليست، غوبينو، روزنبرغ)

(ج) علم الاجتماع الاحيائي .



يُقال دولة كلية، إذا كان التعبير لا يدعو الى خلط الفاشيَّات والاشتراكيَّات، ويُقال دولة عنصريَّة اذا كان التعبير لا يؤدي الى تشبيه مبالغ فيه بين ايطاليا الموسولينيَّة والمانيا المهترية؛ ويقال دولة الشعب، اذا كان هذا النقل عن الألمانية Völkisch لا يضع في المقدمة كلمة (شعب) على حساب الآخر (العرق)، بينما من الواضح ان كلمة Völkisch تخلطها. اذن، الدولة - القوة، على الرغم من كون كل دولة تعمل بشيء قليل أو كثير من الإكراه، لأن النازية والفاشيَّات وما تقدمها أو رافقها من عقائد مضادة للشورة، انما تتشارك في النضال لأجل دولة قوية بدون حدود القانون، وحتى بدون الاعلان أو الاحتجاج بزوالها.

ما اكثر التداخلات المبررة، وكل تصنيف يتحرَّب. زد على ذلك انه من الممكن في هذا الموضوع ان نطالب بمجدية التحليل في سبيل النجاة من التعاقب السائد، والذي بموجه ينبغي اما خلط الستالينية والنازية من كل الجوانب، واما التحول الى الدفاع عن الغولاغ. صحيح ان موسوليني بدأ كاشتراكي ثوري وانه لم يكن بحاجة لاي قطع جذري لكي يتوصل الى الفاشية، كما انه من الصحيح ان موراس يتعلق بخواجه وأشواقه، بشاتوبريان اكثر مما يتعلق بهتلر. ان

تاريخ الأفكار يدعو إلى تنوع أو تعدد التدايعات، لكن، كما قيل، تبقى لعبة التوليدات اقل اهمية من تعرية وكشف النتائج الفعلية المترتبة على هذه الفكرة او تلك. ان شارل موراس لم يضم احداً الى الليبرالية الديمقراطية، في حين انه لم يكن غربياً عن تقبل النازية من جانب جزء كبير من النخب السياسية والاقتصادية والفكرية الفرنسية.

وتطرح المسألة نفسها، لكن مع خطر ارتجال اكبر، بالنسبة الى الايديولوجيات الأكثر جدّة - الأحداث من حيث التعبير عنها - التي تعتبر، من حيث تعريفها، فتية جداً حتى تنتج آثارها، خاصة عندما تظل هامشية أو أقلوية. فاليمين الجديد لا يطالب بانتهائه، المرفوض على كل حال، الى الخط النازي. وان النخبوية التي يدافع عنها علم الاحياء تضعه دونما جدال في التواصل المضاد للثورة، لكن بعض الليبراليات انبتت أيضاً على اساس عبادة النخبة. ومع ذلك فسوف نصنّفها في هذا الفصل، لانها في النطاق الإيديولوجي للقرن المنصرم، تحتل مكانةً مماثلةً لمكانة المضادين للثورة في نهاية القرن التاسع عشر والفاشيين في ثلاثينات هذا القرن. ان اليمين الجديد يذكرنا بالقديم، دون ان تكون الفاشية معطاة كمجرد مزدوجين.

## ١ / اليمين المضاد للثورة: من القومية إلى العنصرية

### أ) القومية التامة

تسيطر شخصية شارل مورّاس على اليمين الفرنسي في النصف الأول من القرن العشرين: « انه من اقوى القوى الفكرية في عصرنا » (مالرو)، « احد معلّمي جيلنا » (موريّاك)، « معلّمي » (مونترلان). ففي حقبة مطبوعة بأزمة الديمقراطية البرلمانية والرأسمالية في اوروبا، تبين ان الدور الذي تلعبه العقيدة المورّاسية معقّد ان لم نقل متناقض. ومن السائد التشديد على الاختلافات، وحتى على التعارضات، بين القومية التامة والايديولوجيات الفاشية. وسرى بالتالي أن الوجه الرجعي للمورّاسية كان يضعها في مواجهة « الثورة الفاشية ». لكن سنوضح فيما بعد كيف كان اليمين الفرنسي أيضاً ثورياً وسابقاً للفاشية. وبوجه الإجمال، إذا كانت القومية الفرنسية قد ابعدت فرنسا عن الفاشية، فقد اسهمت مع ذلك في صنع « الأسس الفرنسية للفاشية »<sup>(١)</sup>.

ان وحدة الفكر المورّاسي، ومن ورائها فكر اليمين الفرنسي ما

---

(١) لكي نسترجع العنوان الفرعي الذكي لكتاب زيف سترنل، اليمين الثوري، ١٨٨٥ - ١٩١٤، باريس، لوساي، ١٩٧٨، سلسلة « العالم التاريخي ».

قبل الحرب العالمية الثانية، تستندُ الى تصميمها المضاد للثورة. ضد الثورة الفرنسية، قبل كل شيء، ضد الثورة البلشفية بكل وضوح لكن عرضياً في اغلب الأحيان، ضد المساواتية التي تجمع بين الثورتين، كان العمل الفرنسي ينادي بثورة سياسية واجتماعية مضادة. ضد تموز (يوليو) ١٧٨٩، مع تموز (يوليو) ١٩٤٠. إنه يتطلعُ إلى دولة قوية، متواطة ربّما، لكنها مختلفة عن الدولة الفاشية. ان الثورة السياسية المضادة تدين مثالات الثورة الفرنسية وتعارضها بفضائل الملكية.

فمن جهةٍ يكتفي مورّاس باسترجاع حجج السلفية المضادة للديمقراطية. فهو مثل بورك. بونالد او مستر، تراءت له ثورة ١٧٨٩ كأنها مضادة للطبيعة، وذلك بقدر ما تنهاى الطبيعة مع تواصل النسق التاريخي. لكن تاريخانية مورّاس مُتعلمنة. اننا نعلم ان مورّاس لم يتوصل الى الايمان وانه رفض التحول عن إلحاده<sup>(٢)</sup>، على الرغم من كونه مشبعاً بالعقبات السياسية<sup>(٣)</sup>. فالمسيحية بنظره شيء لا يمكن احتمالها: «هناك في الانجيل تقويمٌ صالح لتأهيل دهماوي فوضوي جيد. (لقد ابعث الأقسباء)، وانخم الجائعين بالخيرات»، «وطرد الأغنياء بعدما جرّدهم من ممتلكاتهم، الخ.». ومع ذلك، اذا كان مورّاس يرفضُ «المسيح العبري المحاط بيهود مجهولين وغامضين»، فقد كان يطري الكنيسة الكاثوليكية بمدائحها

(٢) اذا استثنى تحولُه الایمانی فی آخر لحظة، المنتزع منه عل سریر احتضاره، من قبل الأب كورميه، الذي تنازل له مورّاس قائلاً: «اني منهك من العقل».

(٣) العمل الفرنسي كان ينسب القسم الأكبر من زبانيته من الأوساط الكاثوليكية. وأدى إلحاد مورّاس الى اداة حركته والى طرد اعضائها من الايمان ما بين ١٩٢٧ و



لأنها انشأت نظاماً وعقلاً وحكمة وسلطة ومحافظةً انطلاقاً من رسالة مضطربة، عبرانية، شرقية، فوضوية. لقد عرفت الكنيسة كيف تبتّر، تنتهك وتخون الكتابات التخريبية، وبذلك تجلّت عبقرتها السياسية.

يرى هنا الرداء التحديثي لموراس، مذهبه الوضعي. فقلما يهتم في نهاية المطاف الايمانُ بالله لكي يؤيد الكنيسة، لان اثرها السياسي مبارك وخير. وفي الوقت نفسه، يندّد باللاعقلانية في الثورة. صحيح انه سبق لبورك ان قلب العقل ضد فلاسته، لكن من خلال تعريف للعقل بواسطة الاحكام المسبقة، تعريف استرجعه تين Taine (في البدء قامت الطبيعة والتاريخ بالاختيار لأجلنا) او بارس Barrès (فلترد احكامنا المسبقة، انها تدفئنا)، انه بكلام آخر تعريف لرفض العقل (يا له من شيء صغير على سطح أنفسنا). في حين كان موراس يدعو إلى العقل الكلاسيكي، العقل الوضعي، الاختباري، العملي، وهو يندّد بالثورة، باسم الحضارة، البناء العقلاني الكادح. «اننا من خلال تحليل آخر الأخطاء الأدبية للرومانسية وصل بنا الأمر بل جُررنا إلى درس الخطأ الأخلاقي والسياسي لدولة في حالة ثورة». إنه يكره الرومانسية، البربرية لأنها غريبة عن الآداب الكلاسيكية، ويفضّل حوافز العقل، والاختلال وعدم الانضباط على النظام الاغريقي - اللاتيني، فيصل الأمر به الى رفض الثورة، لأن الرومانسية ما هي إلا تنمة أدبية، فلسفية وأخلاقية للثورة. إنه لحكمّ مدهش، غير جدير بجزر الجاهل، وهو رجوع إلى العقل الوضعي الذي سيزعم أنه سدّ في وجه فياضانات الفاشية اللاعقلانية.

إن هذه الاعتدالية الرجعية تتكشّف مجدداً في ملكية العمل الفرنسي. فالملكية ضرورية لأن الملك وحده قادر على إنقاذ فرنسا.

وان المبدأ الملكي اسمي: فالقومية تفرضه، والوراثة تفرض ذاتها .

« عندما تُطرح ارادة الحفاظ على وطننا الفرنسي كسَلْمَةٍ، يترابط كل شيء، ويُستخلص من حركة محتومة . فلا مجال للمزاجية ولا للاختيار ذاته: فاذا قرّرت ان تكون مواطناً، فسوف تكون ملكياً حكماً واضطراً... ان العقل ينشدُ ذلك . ولا بد من السير في ركابه والمضي معه إلى حيث يسير .» (شارل مورّاس، افكاري السياسية، ١٩٣٧، ص ٢٨٠).

ان هذا الجيل الموسوم بهزيمة ١٨٧٠ يعزو مسؤوليتها إلى المشتق الديمقراطي العاجز امام السلطوية البروسية: « لا يمكن لبلد ديمقراطي ان يكون محكوماً بشكل جيد، ومدبراً بشكل جيد، ومأموراً بشكل جيد » (ارنست رينان، الإصلاح الفكري والأخلاقي في فرنسا، ١٨٧١). فاذا كانت القومية تتطلبُ هَرَمًا من الطاعات، وبالتالي تستلزم التراتب الملكي، فإن الوراثة تبررها. « فالمرء يولدُ قاضياً او تاجراً، عسكرياً، مزارعاً او بحاراً ». وعليه، يكونُ الأميرُ « تنوعاً اجتماعياً من تنوعات النمط البشري ». والوراثة تمنح القوة للسلطة، والديمومة والاستمرار التي تشكلُ نقصاً كبيراً في النظام الديمقراطي .

في أي شيء تبتعدُ الملكية الموراسية عن الفاشية؟ كانت أولاً تُبعدُ أتباعها عن الحركات الجماهيرية الفاشية . فليس هناك شيء كبير للتماثل بين الملك الوارث والزعيم الباهر الذي يلهبُ حماس اتباعه . وان السبل المقترحة على العمل الفرنسي لاستلام الحكم ظلّت هادئة نسبياً، اقله على صعيد الكلمة . ان اللحظة العقيدية مفضّلة على كل شيء: « السياسة أولاً ». لقد اكتسوى مورّاس بنار الهزيمة البولانجية، فاستخلص منها: « انه لا توجد اية امكانية لإصلاح الشأن العام بدون

معتقد . اذن كان اتباع القومية التامة مدعويين الى التبشير بالعقيدة وترويجها . وفي زمن لاحق ، مع تقدّم « الذهنية التآمرية » جاءت ساعة « ضربة القوّة » . فتأخّر موراس قرناً ، وقدّم مثلاً نموذجياً الآنسة مونك ( المنشور عام ١٩١٠ مع تقديم لاندرية مالرو ) ، وهي امرأة جميلة أقنعها حبيبها بمساندة لويس الثامن عشر ، واستطاعت اقناع تاليران بالانضمام الى البوربون . وهكذا ، كما يتشكّى من الأمر جورج قالوا ، « فان موراس بدلاً من تنظيمه القوى القومية لاستلام الحكم ، كان يعتبر على الدوام انه قادر ان يؤثر بواسطة الفكر على الانسان العسكري او المدني ، الذي سيقوم بتسديد الضربة » .

زد على ذلك أن مفهوم موراس للدولة الملكية كان بعيداً كفاية عن مفهوم الدولة الفاشية ، فهو لا يقوم على تعبئة شعبية ، الأمر الذي يخطف منه التركيبة الجماهيرية الخاصة بالفاشيات . وكان موراس مدركاً لذلك ، فاهماً « أن عقلاً يحكم تجردياً يتبنى النظام الملكي الذي شكّل الاقليم الفرنسي (ردّ لموراس على استطلاع حول الملكية ، ١٩٠٠) ، لكنه يعتبر أنه لا مناص من القبول بالشورة . وفي ما يتعدّى قضية النظام ، يتمنى موراس ابتناء دولة قوية لكنّه يتحفظ حول الدولانية فلا يشارك في المفهوم التوتاليتاري للدولة : « عندما تصبح الدولة هي الكل ، فانها لا تعود شيئاً » . وحتى وإن قدر موسولينبي ، فهو لا يتقبّل الوثنية الموسولينية ، القائلة ان « كل شيء في الدولة ، لاشيء ضد الدولة . ولا شيء خارج الدولة » . وبعكس ذلك يعتبر موراس ان « المجتمع ، روحياً كان ام زمنياً ، سابق على الدولة سواء على الصعيد التاريخي ام على الصعيد المنطقي » . واذا استرجعنا تصنيف انماط الدولة الذي وضعه ، عام

١٩٣٤ ، الحقوقي النازي إرنست رودلف هوبر، سزى ان موراس  
يُصنّف في نهاية المطاف في الفئة غير الفاشية<sup>(١)</sup> :

المجتمع	الدولة	الدولة والمجتمع
بسوّد الدولة	تسوّد المجتمع	جمعيّة في وحدة
	وتشكّله	جديدة
دولة أحزاب	دولة مطلقة	دولة شعبية
(ديمقراطيات)	(إيطاليا الفاشية)	(المانيا النازية)
دولة حزب		
(بلشفيّة)		

أما القومية التامة فإنها بالحرّي كانت تنهلُ من المنهل الليبرالي قائلةً  
إنَّ

«الدولة والمجتمع هما امران متميزان. فالمجتمع يبدأ من الأسرة،  
وحدته الأولى. وهو يتواصلُ في الإبلاف (الكومونة)، في الاجتماع  
المهني والمذهبي، في تنوع الجماعات اللامتناهي، في الهيئات، والشركات  
والمتمّحدات، وبدون ذلك فإن كل حياة إنسانية من شأنها ان تزول. اما  
الدولة فما هي الا عضو ضروري واولي للمجتمع. ومهما تكن الدولة،  
فهي ليست سوى موظف المجتمع» (ش. موراس، افكارى السياسية،  
١٩٣٧، ص ١٢٢).

ويستعير موراس اللطائف التوكفيلية لكي يبشّر بملكية غير  
مركزية. وان الكوربوراتية لا تقرب القومية الفرنسية من الفاشية  
إلا في الظاهر، لان الأمر يتعلّق بنمطين مختلفين من الكوربوراتية :

(١) حول هذه النمطية راجع: Jean - Pierre FAYE, langages totalitaires, 1972.

كوروبوراتية تجميعية	كوروبوراتية فاشية	
مؤسسة اجتماعية	اداة سياسية	طبيعة الكوروبوراتية
مجال مهني	مجمل المجتمع	توسُّع الكوروبوراتية
اختياري	الزامي	انشاؤها
يحددها المتفعون	تقررها الدولة	البنى والسلطات
من قبل المتفعين	من قبل الدولة	تعيين القادة

في النظام الفاشي، تكون الهيئاتُ بين يدي الحزب الواحد لكي يتاح للدولة مجالُ تعميم ضبطها على المجتمع الملحق بها. وتنشر السياسةُ هيمنتها على كل مرافق الحياة ومجالاتها. اما بالنسبة الى القومية التامة، فإن المطلوب بخلاف ذلك هو « اخراج المجال الاجتماعي من اهواء السياسة ومصالحها ». بهذا المعنى، ومرة أخرى، فإن القومية الفرنسية، نظراً لأنها تريد نفسها رجعية، فإنها تمتنع عن ان تكون فاشية. فهي تعارضُ حدائة الدولانية، التي دفعتها الفاشية الى نتائجها الأكثر تطرفاً، بالحنين الى تكتلات النظام القديم.

وبعد ذلك كله، واسترجاع الفوارق، فإن موراس ربما كان لا يسترعي اهتمام جمهور كبير لو انه اكتفى بالتحسُّر على الهيئات المهنية الزائلة او بالدفاع عن عودة دوق اورليان الى العرش. فلو ان الخطاب القومي لهذا اليمين كان قد توقَّف عند حدود البدائيات المذكورة اعلاه، فإنه ما كان بمستطاعه ان يفعل شيئاً آخر سوى تعكير الإجماع على الديمقراطية البرلمانية. لكنه جَرَفَ ايضاً هذياناً عنصرياً، كان يمكنُ قبوله على قدر ما كان يترافق مع تجريداتٍ اكثر اعتدالاً حول فضائل الكلاسيكية.

## المراجع

Charles Maurras (1868 - 1952), Enquête sur la monarchie, 1900; Mes idées politiques, 1937; Dictionnaire politique et critique, établi par Pierre Chardon, Fayard, 1932 - 1935, 5 vol.

Maurice Barrès (1862 - 1923), Les déracinés, 1897; Scènes et doctrines du nationalisme, 1925.

Eugen Weber, L'Action française, STOCK, 1962.

Zeev Sternhell, Maurice Barrès et le nationalisme français, Colin. 1972.

## ب) العنصرية ما قبل الفاشية

كان مألوفاً في القرن التاسع عشر ان يكون المرء عنصرياً وان لا يخفي نفسه البتة . فقد كان لليسار لاساميتوه، وفي عدادهم عدة شخصيات من الاشتراكية الفرنسية . كان فوربيه قد لاحظ : « ينتحل اليهود صفة شعب الله وهم شعب الجحيم الحقيقي » . ونشر تلميذه الفونس دي توسنل سنة ١٨٤٥ كتابه اليهود، ملوك العصر . تاريخ الاقطاعية المالية، وشارك عام ١٨٤٨ في لجنة العمل التي أنشأها لويس بلان . وزايد برودون :

« اليهودي عدو الجنس البشري . يجب ارسال هذا العنصر إلى آسيا ، او تصفيته » . ويوضح مدققاً : « ساحوا الكهول والمعانز الذين ما عادوا ينجبون » .

ولم يكن بلانكي بعيداً عن مشاطرة هذه النظرة : « الاقتراع العام امرٌ محكوم ... إنه التنصيب النهائي لآل روتشيلد ، وحلول اليهود » . ونشر مساعده، الكوموني تريدون، كتاباً عنوانه حول المولوخية اليهودية Du Molochisme juif ( بروكسل ١٨٤٨ ) ، يحرّض برنامجه « العرق الهندو - آري » على مكافحة « الروح والأفكار السامية » .

مع ادوارت درومون، انتقلت العنصرية الى اليمين . فلم تعد اللاسامية متمماً ، بذائياً لكنّه ثانوي ، لمناهضة الرأسمالية ، بل صارت نبأضة . ان كتاب فرنسا اليهودية ( ١٨٨٥ ) يرمي الى البرهان على ان اليهود ادخلوا الرأسمالية في فرنسا بسبب نوعيتهم العرقية . « اللاسامية لم تكن ابداً قضيةً دينية ، بل كانت على الدوام قضية اقتصادية واجتماعية » . ولا تنخدع بذلك ، فاذا كان اليهودي هو العدو الاجتماعي فذلك يعود الى عرقه :

« السامي تاجرٌ بغيرته، فهو مؤهل للتجارة، موهوب في نطاق كل ما هو تبادل، كل ما هو فرصة متاحة لاغتنام نظيره من الداخل ». « الآري مزارع، راهب، وجندي بشكل خاص: فالحربُ هي عنصره الحقيقي، يتقدم فرحاً نحو الخطر، ويقتحم الموت »، ( فرنسا اليهودية، فلانماريون، ١٨٨٥، ص ١٠ ).

كان هذا التقسيم المثنوي الهذيانى يتوجّه في آن واحد إلى الجماهير التي قهرتها الرأسمالية، وإلى الارستقراطيين الذين انتزعت البورجوازية ممتلكاتهم. والعمل الفرنسي لم ينخدع بذلك البتة: « ان النزعتين المهووستين ( الاستثنائية واللامية ) هما بكل تأكيد القوتان الثورتان الوحيدتان اللتان يمكن للقومية أن تضعها حالياً في مواجهة البرلمانية التي تسلّمتنا للأجنبي » ( هنري فوجوا ). فاليهود ليسوا مسؤولين فحسب عن الرأسمالية لكنهم مسؤولون أيضاً عن الثورة الفرنسية. وبالواقع كتب مورّاس بدون ضحك « أن الثورة انطلقت في فرنسا من مجهود الاجنبي ومن عملائه بقصد طرد المواطن الأصلي ». انها تخضعنا لـ « السلالات اليهودية والدخيلة ».

كانت العنصرية المورّاسية تنادي باربعة استبعادات كبرى، فهاجت:

« الدخلاء، بكلام آخر الغرباء، اياً كانوا، بل بالحرّيّ القادمين من الشرق، من ذلك الشرق الذي كان يشغل مورّاس، الشرق المضطرب، المهووس، ذي التأشيرات الإنحلائية، المعادي للعقل، المناهض « للبرابرة العظماء البيضان المتولدين من زوبعة قوية في غابة الآردنين »؛



- الماسونيين - الأحرار، المشنَّع عليهم بمناهضة الديمقراطية في زمن كانت فيه الماسونية الحرة الحصن الايديولوجي للجمهورية، حيث كان كل معلّم ينزع لأن يكون الراهب العقلاني في الكنيسة الديمقراطية؛

- البروتستانت، رغم كونهم ليبراليين اكثر مما هم ثوريين، وحياناً محافظين على الساحة السياسية الفرنسية (فلنفتكر بغيزو، الذي مات وهو يقول: « الاقتراع العام، أبدأ »)؛ لكنهم فردانيون واتباع لاهوت يلغي الكنيسة - وهي الأفضل - لكي يتركوا كل مسيحي في ذاتيته امام الله - وهذا الأمر هو الأسوأ؛

- اليهود، الجامعين كل العيوب، الدخلاء لانهم غالباً ما يكونون مهاجرين دائماً، الألمان، لأنهم غالباً ما يأتون من هذه الجرمانيا المكروهة، المرابين، والمسؤولين بهذه الصفة عن مصاعب الأرستقراطية، البلاشفة لأن ماركس، تروتسكي، روزا لوكسمبورغ، زينوفيف الخ. كانوا كذلك .

سنرى التبريرات المطروحة حول هذه العنصرية (راجع لاحقاً، الليو إيديولوجيا، من الداروينية الاجتماعية الى علم الاجتماع الإحيائي) . والمهم هنا هو التشديد على انها كانت تسيرُ جنباً الى جنب مع محاولة لاسترداد الاشتراكية، تشكل بكل وضوح إصالة الفاشية، الموسولينية او هتلرية .

« أثار تحالف السورليين والموراسيين الفرنسيين حثاً في ايطاليا من الصعب إمكان تحيُّله اليوم » (سترهل) . ففي مطلع القرن العشرين، تمت في فرنسا عمليات التلاحم الأولى، او جرى البحث

عنها، بين الحركة العمّالية والقومية، بين أقصى اليمين وأقصى اليسار. فاعتبر مورّاس ان « اشتراكية متحرّرة من العنصر الديمقراطي وكوسموبوليتية يمكنها ان تناسب القومية مثلما يناسبُ قفّاز حسن الصنع بدأ جميلةً »، انها اشتراكية معادية للديمقراطية، اشتراكية قومية. وعندها نظّم جورج فالوا هذا الانفتاح العمّالي في العمل الفرنسي. فكتب عام ١٩١٤، الملكية والطبقة العاملة، ليرر الاسترداد الكوربوراتي للحركة النقابية: « ان الحرية النقابية تحل محل غبار الأفراد، الذي يُراد اكتشاف الدولة الجمهورية من تحته، التجمعات المهنية التي تعتمد عليها الملكية السلفية الفرنسية ». وثمة ملكيّون اجتماعيون آخرون، من طراز فيرمين باكونيه، ارسوا مبادئ الدولة الكوربوراتية التي كانت الفاشية الايطالية قد وضعتها موضع التنفيذ.

بكلام آخر، اذا كانت فرنسا لم تشهد نظاماً فاشياً، فرما كان ذلك بفضل بُناها الفكرية والاجتماعية، وتطورها التاريخي الخاص؛ ولم يكن ذلك في كل حال لعدم امتلاكها مفكرين فاشيين، ولا لعدم معرفتها عقائديين كوربوراتيين، قوميين وعنصريين.

سنسلم بان هذه العنصرية شكّلت ما قبل الفاشية. وفي مرحلة ما بين الحربين ستجد نفسها مجدداً في عداد معظم الجماعات الفاشية او اليمينية الفرنسية المتطرّقة، ولكن يمكن اختصار وجودها على النحو الآتي: [ انظر الجدول التالي ].

باستثناء دوريو، القادم من الحزب الشيوعي، عانت كل هذه الحركات من تأثير الموراسية بنسب متفاوتة. وسوف يتوصل عدد من اعضائها الى التعاون مع المانيا النازية، على الرغم من قوميتهم، وعلى

المعمل الفرنسي	مطلب النار	الشيئات الوطنية	الطزيرة	الفرنزاكوتية	الحرب الشعبي الفرنسي	الزيميم
شارل موراس ١٨٩٩ ارجاع الملكية بفيرة القوة	الكولونيل دي لاروك ١٩٢٧ استرداد النظام من طريق التجمع	بيار تيتنهي ١٩٢٤ انشاء وحدات مؤتية شبه عسكرية	جورج فالوا ١٩٢٥ زعم قومي، امة في حياتها	مارسيل بوكار ١٩٢٣ و المعمل هو الكل،	جاك دوديو ١٩٣٦ دوديو في السلطة توحيد الاجامعي والعومي	البرنامج السياسي
قومية تامة قومية	و نحن لسنا فاعلين لكننا اعداء التوربين، ضد الألمان / بعض المقارمين	حابة القوميين غير فاعلية	صهر القومية والفاشية موسولونية ثم عودة النفاية الفروضوية	فاشية موسولينية ثم هتلية	عداء للشيروية / تفقراطية / مؤيد للنازية (L.V.F)	المقيدة النفايات /

الرغم من عداء العمل الفرنسي وكرهه للألمان . وسوف تقود  
اللاسامية مورّاس نفسه الى تمّتي الانتصار للعدو الدائم لأنه « اذا كان  
يفترض بالانكليز - الاميركيين ان يربحوا، فمعنى ذلك قد يكون  
عودة الماسونيين الأحرار، اليهود وكل الجهاز السياسي المصنّف عام  
١٩٤٠، ( العمل الفرنسي، ٨ أيار - مايو - ١٩٤٤ ). وفي الممارسة  
أدّت القومية الفرنسية إذن الى قبول النازية، المنظور اليها انها افضل  
من اضطرابات الديمقراطية البرلمانية . في الممارسة، الايديولوجية  
العنصرية التي نشرها اليمين الفرنسي في ظل الجمهورية الثالثة، جعلت  
القومية - الاشتراكية مقبولة .

## ٢ / الفاشيات / النازية : تفسيرات

رأى هتلر « الفتي اليهودي ذا الشعر الأسود يسبلُ خلال ساعات، الوجهَ المشرق لفرح شيطاني، الشابة غير الواعية الخطر، التي يلطّخها بدمها ويغوي على هذا النحو الشعب الذي خرجت منه ... وفي الوقت الذي يفسد فيه النساء والشابات منهجياً، لا يتورّع عن إسقاط .. الحواجز التي رفعها الدم بين الشعوب الأخرى » .

عند قراءة هذه السطور العُصائبيّة في كفاحي، يميل مؤرّخُ الأفكار إلى إهمال أهمية الايديولوجيا النازية وبيحث في غير مكان عن تفسير نجاحها: « ثمة فرصة تاريخيّة كبيرة ساوت قوّة تغلغلِ شهرةً خارقةً لعملٍ رديء من داخله » (ج . ج . شفالييه) . كما لو أنّ عدميّة ايديولوجيا معينة كان يفترض فيها ان تؤدي الى عدم فعاليتها . ان فضلَ النمط الرجعي هذا، هو انه استثار البحث التعدّدي لتفسيرات الفاشية (الفاشيات)؛ اما العقبة فهي أنّه يستبعد مسألة الايديولوجيا . ان الفاشية لا تنخفض مع ذلك الى حدث يجب البحث عن اسبابه، ولا تنحصر في ظاهرة قد يكون من المناسب اكتناه تجلياتها، فهي ايديولوجيا أيضاً . واحدة؟ من البين اختلاف الفاشية الايطالية والنازية، ويمتنع الخلطُ التام بين المعتقد التصفوي عند الثانية

والقومية المضخمة، حتى في توتاليتاريتها لدى الأولى. وفي وراء هذا التعارض، كانت الأولى والثانية موضوع محاولات تفسيرات متناظرة، يسمحُ جردُها، ولو المُبسَّط، باكتشاف تنوُّع المقاربات لمفهوم سياسي.

ولا ندَّعي اختصار جميع المؤلفات المنشورة حول مسألة الفاشية، فيمكننا انطلاقاً من التوليفات التاريخية الجغرافية الأكثر حداثة<sup>(٥)</sup> استخلاص خمسة انماط تفسيرية كبرى، تنطبق بالأولوية على النازية، وبالأغلبية على الفاشية، وأحياناً على الفاشيات الأخرى في أوروبا، وحتى في ما يتعداها.

### أ) التفسير الثقافي

تبدأ المسيرة من البحث أولاً عن مفتاح الفاشية في الخصوصيات القومية للبلدان التي أخذت بها. وينطبق هذا النمط التفسيري على إيطاليا الموسولينية في السنوات الأولى، كما ينطبق بشكل أسهل على ألمانيا التي لم تكن قد أصبحت نازية بعد. ويتجه التحليل، في شكله الأكثر بداءة، الى تعرية وكشف داء قومي تعتبر الفاشية من تجلياته الكبرى. وهكذا يغدو نجاح الحزَم الإيطالية الانفجار الأخير، النهائي لمرض متجذّر لدى الإيطاليين، مصنوع من عادة عدم الالتحاق والتبعية، وانعدام الشعور المدني... ومن الفساد، باختصار من العيوب والردائل الناشئة عن قرون من الحكم الاستبدادي (ن).

---

(٥) راجع: رنزو دي فليس: فهم الفاشية (باري، ١٩٦٩)، باريس، سفز، ١٩٧٥، وبيار آيسوبوري، المسألة النازية: تفسيرات القومية - الاشتراكية، ١٩٢٢ - ١٩٧٥، باريس، لوساي، ١٩٧٩.

فألري). إن أطروحة المرض الايطالي (او الألماني او الاسباني) لا تعود بالضرورة الى الظلال الغامضة لعلم نفسية الشعوب، وعلى الأقل تفسرهُ بمصانص التاريخ القومي، مع خطر الوقوع في جبرية تاريخية مُغالبية: فكل ما سبقها أدى، بشكل شبه حتمي، الى الفاشية. ومثال ذلك ان المؤرخ الأميركي دنيز ماك سميث يرى في تاريخ ايطاليا بين ١٨٦١ و ١٩٢٢ استمراراً لـ «ديكتاتورية برلمانية ايطالية»، «تميّزت فقط بفوارق في الدرجة في عهد كاثور، كرسي او جيوليتي، وبات موسوليني وريثها الشرعي».

هناك مقارنة ماثلة، تشدّد على الثقافات السياسية، فتبحث عن مفتاح النازية في الروح الألمانية، وحتى في النفس الجرمانية. وعندئذ تقام الأنساب بين اللوثريّة والقومية - الاشتراكية (النازية). ويلاحظ علم الاجتماع التجريبي ان الاقتراع النازي كان كفيفاً في المناطق البروتستانتية، ويؤكد التاريخ الحدّثي ان اغلبية من اعضاء الكنيسة البروتستانتية وافقت على تنقية وتطهير الكهنة غير الآريين؛ وسوف يفسر مؤرخ الأفكار الكلّ بالآثار السياسية للتدين اللوثري الذي يحصّر الحرية بالوعي الفردي ويدعو للانقياد والخضوع للسلطة الخارجية، اياً كانت. والصوفية البروتستانتية ذاتها يُفترض انها شجعت الانقياد الحماسي وخضوع الألمان لـ «الصوفية الدنيوية» التي تجلبت بها النازية. كذلك استذكرت البروسية بما أدّت إليه من «توحيد قسري، وانقياد غير افتكاري تجاه السلطات... وكل انواع النواز والأهواء غير السليمة» (Meinecke). لقد هياً بشارك هتلر حين رسّخ عبادة عقل الدولة.

اما الصيغة الاكثر توهجاً لهذه الأطروحة فقد وضعها الجرمانى

الفرنسي ادمون فرماي، الذي يقول ان كل التاريخ الألماني تسوذه «الرومانسية المنظمة». وقبل وصول هتلر الى الحكم، لم ينقطع الصدام بين الرومانسية والتنظيم، وهناك في الحقيقة المانيا مزدوجة، المانيا الشمال - الشرقي، العقلانية الموحدّة قسراً، تحت نير النبلاء الريفيتين، اذن المانيا بروسيّة، و المانيا الجنوب - الغربي، الخصائصية، المنفجرة، التي يسكنها الفلاحون الصغار، الرومانسية. ونمت بذور النازية انطلاقاً من هذه الثنائية الاساسية التي ستدجمها في ديناميتها وعدوانيتها، فتنزع الى معاودة رتق الفتق المتسع على امتداد التاريخ الألماني. هناك عسكريتارية «واحدة» قوية تدفع المانيا نحو التمجيد المستحيل لعيوبها الأكثر شذوذاً (فرماي). وشهد التفسير الالمانى اشد التغيرات فظاظَةً، على الرغم من المظاهر. ومثاله ان عالم الاجتماع الاميركي تالكوت بارسونز سيفسر النجاح الهتلري بأزمة نظام القيم الألماني الصرف، الناجم عن سبع خصائص جرمانية: اقطاعية مستمرة، بيروقراطية قوية، اسلوب حكم لوثري، سيطرة اللوبيز على الأحزاب، صناعة مبقرطة، اهتمام خاص بالألقاب المشرفة، واخيراً علاقات عائلية شكلية جداً يُستعاضُ عنها بصدقات رجولية. إن المانيا المعذبة من جراء هزيمة ١٩١٨ وما تلاها من أزمات، دخلت في حالة من الفوضوية، من انكسار في نظام القيم، خرجت منه النازية عندئذ. واذا دفع الى اقصاه، فإن هذا النمط الإشكالي يؤدي الى تفسير سلوك الضباط S.S مثلما فعل عالم نفساني فرنسي في محاكمة نورمبرغ: فلم يكتشف عندهم أي عارض من عوارض المرض العقلي، بل اكتشف مزاجاً سيئاً في العمق، مرؤة إلى «تصادم الحضارة الكلاسيكية والمسيحية بشكل مشبوه وحاد،



تخصيصاً، من الجرمانية». وعندئذ يكون تفسير النازية خاضعاً بكل وضوح لمستلزمات الكفاح ضد ألمانيا.

---

### المراجع

Friedrich Meinecke, Die deutsche Katastrophe, Wiesbaden. 1946.  
Edmond Vermeil, L'Allemagne, essai d'explication, PARIS, 1945.

## ب) التفسير بواسطة التوتاليتاري

سرعان ما حلَّت الحربُ الباردة محلَّ الحربِ العالميَّة. فتبدَّلت الضروراتُ، وظهر التفسيرُ الكلِّي، التوتاليتاري. وبخلاف التحاليل السابقة، لم تُعدَّ النَّازيةُ محصورةً في اعماق النفس الألمانية، بل مختلطة مع الديكتاتوريات الجماهيرية في الأزمنة الحديثة، سواء كانت سوداء أم حراء، فاشية أم شيوعية. اذن يفترضُ التنديد بالتوتاليتارية، ضمناً على الأقل، ان نظاماً سياسياً وحيداً يجب الاعتراف به شرعياً، هو الديمقراطية التعددية الغربية. فنذكر ان رواد التفسير بواسطة التوتاليتاري قد تلاقوا في اليمين المعادي للفاشية.

ومثال ذلك ان هرمان روشنينغ، الحاكم النازي القديم لدانترزيغ (غدانسك حالياً) هو احد الأوائل الذين تبرز صورتهم من وراء الصليب المعقوف «البلشفة»، اشتراكية الدولة، الامبراطورية العسكرية والتوتاليتارية». وكما ان بعض الأشخاص اليمينيين يتقبَّلون النازية لانهم يرصدونها اولاً بوصفها معادية للشيوعية، فإن اشخاصاً آخرين محافظين يرفضونها لانهم يرون فيها اولاً شيوعيةً خفيةً. ففي الذعر السائد في الثلاثينات، كانت ثورة اكتوبر ما تزال هي المحدد لردود الفعل تجاه هتلر. واعطى العقْدُ التالي الكلام لعلماء السياسة الذين انشأوا نماذج شديدة التجريد، واكثر حياداً في المظاهر. وكان هانز كوهن قد شدَّد على ذلك، اذ كان أولَّ من برمَج النقاط المشتركة والفوارق بين الشيوعيَّة والنَّازية. ويمكنُ اختصارُ نموذجهِ الديكتاتوري على النحو التالي:

## الهوية الاجتماعية

زعماء ..... متحدّرون من الطبقات الدنيا .....  
 مرتكزات ..... قوى اجتماعية معارضة للطبقات  
 القائدة .....

الهوية الفكرية ..... - كفاح ضد الأديان كافة،

- إدعاء الحقيقة المطلقة،

- الرغبة في ان تكونا شباب العالم

فوارق داخل ... ديكتاتورية عقلانية ديكتاتورية باهرة (كاريسما)،

النمط الديكتاتوري أمية قومية،

ظرفية دائمة

باسم الحرية باسم الأمة .

وعلى قدر تشكّل اطروحة المذهب الكلي وتجسّدها، اخذت تتدنّى  
 الفوارق بين السوفياتية والهلترية، ان لم نقل ان ستار الصمت قد  
 أسدل عليها. وتبدو ظروف ظهورها متماثلة: مركزية الدولة، صعود  
 الجماهير، ازمة الدين والديمقراطية، هزائم عسكرية، هذه الظروف  
 كلها تضافرت لكي تترك المجال مفتوحاً امام الديكتاتورية . والتبست  
 نتائجها: احتكار قيادة كل الفعاليات البشرية، العامة او الخاصة، من  
 جانب الحزب وزعيمه، الاعتماد على الطبقات الوسطى الدنيا لصهر  
 جميع الطبقات، إنشاء كنيسة رسالية، متجهة كلياً نحو إلهها الجديد،  
 إله الدم والتراب او إله المادية .

ان حنناً ارندت، الذي عمق مفهوم التوتاليتارية افضل من اي

شخص آخر، يعتبرها في نهاية المطاف انها بمثابة منطق الجنون .

« لا اهمية للتراث القومي او المصدر الخاص لفكرويتها: ان النظام الكلي يحوّل دائماً الطبقات الى جاهير، ولا يستبدل نظام الأحزاب بديكتاتوريات ذات حزب وحيد، بل يستبدله بحركة جاهرية، وينقل مركز السلطة من الجيش الى الشرطة، وينهج سياسة خارجية ترمي صراحة الى السيطرة على العالم . »

إن الجنون - اللامعنى او ما فوق المعنى (Supersense) - مؤذاه ان العقلانية لا تُفسّر الخيارات التوتاليتارية . عندما كتب هايدريخ الى هتلر طالباً منه تأجيل إبادة اليهود التشيكيين لأنه بحاجة إلى اليد العاملة، مقترحاً عليه ان يجعل منهم لحمًا للمقاتن، رأى نفسه، بعد عام او عامين فقط، امام دَفْعٍ بعدم القبول . وعندما برّرت القيادات النازية قتل المرضى المصابين بداء عضال، بالغاء الأفواه غير المفيدة، جرى استدعاؤها الى الانضباط: وقيل لها ان تصفية المعاقين جسدياً او عقلياً لا تبرّر إلا بـ « اعتبارات اخلاقية » . فالإرهاب التوتاليتاري لا يسمّى وراء غزو العالم لاسباب القوة، بل ليثبت صحة حركته، وليجمل العالم متناسقاً، اي متطابقاً مع تصوّر التوتاليتاريين للعالم .

هناك طريقة لقول الشيء ذاته، وهي ان هؤلاء المجانين، المعتوهين، يصدرّون عن الهامشيين . ومثال ذلك الدراسة التي قام بها عالم الاجتماع الامبركي دانيال ليرنو حول اصل القادة النازيين استناداً الى حولية الرايخ الثالث، فأنشأ مشيراً للهامشية بواسطة تراجم عدّة متغيرات (عدم الاستقرار المهني، الزواج في سن غير طبيعي - مبكر او متأخر - شبيهة، فشل مدرسي او جامعي، الولادة في منطقة حدودية، الخ .) . ولدى تطبيقه هذا المشير Indice على اختلاف فئات

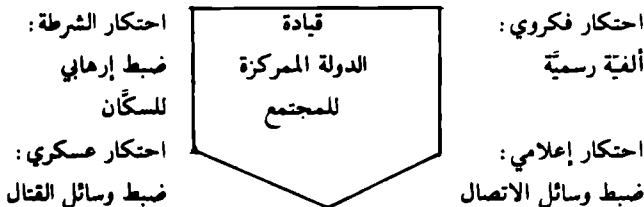
المسؤولين النازيين (المكلفين بالإدارة والدعاية أو القمع)، اكتشف أن جميع الفئات كانت تملك مشير هامشية أعلى من ٧٥٪. إن محركي التوتاليتارية مصدرهم الطبقة الوسطى الجديدة - موظفون، مهن حرة، مديرون -، وبشكل أخص، مصدرهم الهامشيون في هذه الفئات الوسيطة. بعد عدة سنوات، طبق دانيال ليرنر المنهج نفسه على الحزبين، الشيوعيين الروسي والصيني. فحصل على نتائج ماثلة؛ CQFD، النخبة التوتاليتارية هامشية، أنها هي ذاتها عند الحمر وعند السود (راجع):

Daniel LERNER, the Nazi elites, Stanford, 1951; The coercitive ideologists in perspective, in World revolutionary elites, 1965).

ثمة طريقة أخيرة للتوصل الى الاستنتاج ذاته، قوامه ان الفاشية والشيوعية ينتسبان الى نظام واحد، هو النظام التوتاليتاري فمتميزة كارل ج. فريدريك بنموذج ذي خسة أوجه، يمكن ان نسميه مجتمعاً خاسي الأوجه، او هدماً خاسياً للمجتمع. فللمرة الأولى في التاريخ يكدرس نظام سياسي خسة احتكارات، ويجعل من نفسه سيداً أوحد للفكرية والدولة والشرطة والجيش ووسائل الاعلام.

احتكار سياسي:

الحزب الوحيد



إن التطور التقني جعل السيطرة على الأوجه الثلاثة الأولى ممكنة،  
وان التطور التربوي اتاح السيطرة على الوجهين الأول والثاني، اللذين،  
في نظر فريدريك، يزيدان من الحاجة الى الطابئية واليقين، وبالتالي  
يزيدان الاستعداد المسبق للخضوع والانقياد. فالمجتمعات التوتاليتارية  
تدفع الى اقصى الحدود مساوىء المجتمعات التقنيّة في العالم المعاصر،  
ولا تمتاز عنها الا بتوحيد الأدوات التي تظل مفصولة في الانظمة  
الديمقراطية.

إن تكديس هذه الاحتكارات بين يدي قوة وحيدة يؤدي إلى شبه  
زوال للمجتمع الأهلي وإلى إلغاء «الانسان الخاص». والحقيقة أنه  
يمكن ان يتغاير المضمون الاجتماعي للانظمة، وكذلك الغايات  
الأخيرة التي تعزوها إلى فكريتها يمكن ان تتعارض، لكن مناهجها  
متائلة إلى حد انه من المسموح تمييزها بطريقة التصرف التوتاليتاري  
هذه. فليس المقصود فقط تقارباً شكلياً، وانتهكاتٍ للديمقراطية،  
لأنه من الواضح ان الانظمة الكلية تختلف عن الانظمة الاستبدادية  
السلفية، وانها تنظم ديكتاتوريات جماهيرية من طراز جديد كلياً.

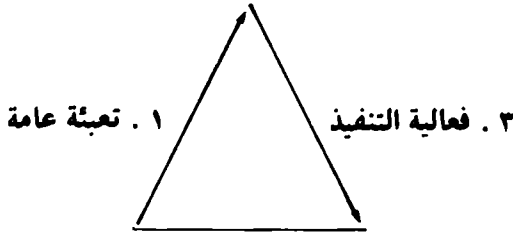
ومن الممكن ان نقابل بنتاغون فريدريك<sup>(٦)</sup> بمثلث كارل و.  
دويتش<sup>(٧)</sup>. فالتوتاليتارية تنزع الى العمل وفقاً لثلاث مراحل:

---

Carl J. Friedrich, Totalitarianism, 1954 (Dictature totalitaire, (٦)  
1956).

Carl W. Deutsch, in Ibid.: «CRACKS IN THE Mo- (٧)  
nolith and Pattern of desintegration in totali-  
tarian systems».

## ٢ . وحدة القيادة



لكنَّ كل مرحلة منها تطرح مسألة: الأولى تستلزم التقويض الدائم، تحت طائلة الشلل والجمود، الثانية ترهق كاهل القائد / الزعيم، والأخيرة تتأرجح بين الإرهاب والاقناع. وهكذا تتخلق التوتاليتارية تقسيماتها الخاصة بها وشروط انفكاكها. إنه استنتاج متفائل يعارضه الترسيم الشائبي القطب عند زبيغنيو بريجنسكي: فالعقلانية والغاية الشورية يشكّلان قطبيّ التوتاليتارية؛ والحقيقة انها في حالة توتر شبه دائم، لكنّ التقنوقراط الدؤوبين على المحافظة، والمتعصبين للشكل الواحد، يظلّون متضامين. وسوف يتذكر مستشار الرئيس كارتر ما كان قد كتبه قبل عشرين سنة، عندما لم يكن سوى عالم سياسة<sup>(٨)</sup>.

والطريف ان مؤرخين المان غربيين هم الذين اعدوا إلى المشرحة بعض تبسيطات نظرية التوتاليتارية حين شدّدوا على التعارضات بين الشيوعية والنّازية:

(٨) - Zbigniew Brzezinski, Totalirism and rationality, American political Science review, 1956; La purge permanente, 1956.

الشيوعية	النازية	
زراعي	مصنّع	: المجتمع
تقويض الرأسمال	دعم الرأسمال	: الطبقة المسيطرة
اشتراكية - انتاج	عنصرية - تالبيبة / تلاعية	: الفكرية
توسع تصاعدي	مغلقة (نخبة)	: الطبقة القائدة
شرطة، تفتيش (اعتراف)	عسكري، انتقائي، تصفوي	: الارهاب
بناء مجتمع	الدمار الكامل	: النتيجة

### المراجع

Hermann Rauschnig, La révolution du nihilisme (1937), rééd. Gallimard, 1980.

Hans Kohn, Dictatorship in the Modern World, Minneapolis. 1935.

Hannah Arendt, Le système totalitaire, Le Seuil, 1972, «Politique» (3e partie de The origins of Totalitarianism, New York, 1951).

Alain Besançon. Présent soviétique et passé russe, Le Livre de poche, 1980.



## ج) التفسير الاقتصادي

عند طرفي نقبض الملمات المؤسسية او التائلات من حيث الأساليب، يضع المذهب الاقتصادي الفاشية والثورة الاشتراكية في حالة من التعارض الجذري، لدرجة يجعل منها هذا التعارض قبل كل شيء: فالفاشية (وما النازية سوى وجه من وجوها) تشكل نقبض الثورة في القرن العشرين، النموذج الجديد المضاد للثورة، الذي يتطابق مع المرحلة الجديدة من الرأسمالية، الامبريالية الاحتكارية. وهكذا ينقل الماركسيون التحليل الى ميدان مؤاتٍ اكثر يمتاز بالفضل العميم لهجانب النقط المشتركة مثل الغولاغ والطاعون الأسمر، وللتشديد، بالعكس، على اختلافها الذي لا يقبل الحصر، واكثر من ذلك، على تعارضها. ان قولة Last but not least، اي تمييز الاقتصاد يساعد على التنديد في آن واحد بمواطآت رأس المال في إحلال الفاشية، وبمعلقة من اضعف حلقات الأطروحة التوتاليتارية: كيف يمكن الخلط بين الدولة السوفياتية والإبقاء على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج في المانيا واطاليا او في شبه الجزيرة الأيبيرية؟

إن النواة الثابتة في التحليل الماركسية للفاشية تربطها بالأزمة البنوية للرأسمالية المتطورة: فالديكتاتورية الفاشية تتطابق مع حلٍ للرأسمال المهتد. وهذه الإشكالية تشير بحق إلى القرابة الدموي-رأسمالية بين الفاشيات: « ما تزال كبيرة البطن التي خرج منها الوحش النجس » (برتولت برخت). واذا كان الغولاغ آتياً من الاشتراكية، فإن الموسولينية والسالازارية والهلترية والفرانكوية آتية من الرأسمالية بالذات. لكن الخطر الباقي هو ان مجرد التذكير بهذه الحقيقة لا يؤدي

الا لتنديد تبسّطي جداً بالفاشية العملية للرأسمال الكبير .

في ما وراء هذه الترسّيات، تؤدي التبسيطية إلى الإمتناع . تلك كانت حالة نظرية الفاشية - الاجتماعية، التي وضعتها الاممية الثالثة لمناسبة وصول موسوليني الى السلطة، وامتداد ذلك سريعاً الى المانيا . فمع هذه العبارة، كان ستالين ينسجُ بفظاظة النظرية اللينينية في الامبريالية - الاجتماعية التي تفسّر الخيانة القومية للاشتراكين - الديمقراطيين خلال الحرب العالمية الأولى الذين شكّلوا تحالفاً جديداً بين البورجوازية الاحتكارية والارستقراطية العمالية . ان الفاشية - الاجتماعية إمتداداً للشوفينية الاجتماعية وتؤدي الى الفكرة بوجود فاشية في كل مكان، اي ان كل القوى السياسية، باستثناء الشيوعيين، مصابة بالجرثومة الفاشية . وعليه، أدانَ مولوتوف، مالينسكي وستالين البحث عن تحالفات بين الاشتراكيين، وبالضرورة، بينهم وبين هذه النزعة البورجوازية او تلك . كل العالم فاشي: برونينغ (مدير المركز الكاثوليكي، مستشار المانيا بين ١٩٣٠ و ١٩٣٢) هو فاشي، ثون بابن (خليفة برونينغ) ترأس « انقلاباً فاشياً »، واخيراً « الاشتراكية الديمقراطية هي موضوعياً الجناح المعتدل من الفاشية » (ستالين) .

هذه اليسارية النظرية والعملية كانت تسير جنباً الى جنب مع تفسير شديد التفاؤل حول المكينات الثورية في المرحلة . فكان بمستطاع الشيوعيين ان يسمحوا لانفسهم بوضع كل العالم في المحفظة الفاشية لأن الثورة كانت على جدول العمل اليومي . بعد مرور شهرين على وصول ادولف هتلر، اكدت قمة الاممية الشيوعية بلا تخوف: « ان إقامة الديكتاتورية الفاشية الصريحة، التي تقوّضُ الأوهام الديمقراطية لدى الجماهير وتمحرها من النفوذ الديمقراطي الاشتراكي، انما تزيد من

سرعة سير المانيا نحو الثورة البروليتارية .

وحين فضح التاريخ الآتي بصوتٍ مرتفع بطلان هذا الانتظار، حلت اطروحة الرجعية المتطرفة محل الفاشية الاجتماعية. « ان الفاشية هي الديكتاتورية الصريحة والإرهابية للعناصر الرجعية المتطرفة، الشوفينية جداً، العناصر الاكثر امبريالية في الرأسمال المالي » (ج. ديمتروف، المؤتمر السابع للكومنترن، ١٩٣٥). إنه انقلابٌ شامل: «ديكتاتورية صريحة»، اذن الديمقراطيات البورجوازية ليست فاشية: «العناصر المتطرفة...»، لم يعد كل العالم فاشياً؛ «في الرأسمال المالي»، هناك اذن رأسمال غير فاشي، بسورجوازية ديمقراطية؛ وصار من الممكن تصوّر تحالفات جديدة، سيكون ذلك هو عصر الجبهات الشعبية. الحقيقة ان التعريف الجديد يبدو سياسياً بكل صراحة مثل ذلك التعريف الذي يجليه. وهكذا بات الاستناد إلى الرأسمال المالي، المميّز للمرحلة الأمبريالية من الرأسمالية، اذن المميز لمراحلها الأخيرة، بكلام آخر الأحداث في نظام التطور التاريخي، لا يقلّ اتصافاً بصفة الرجعية المفرطة. وماذا تم هذه الفجوات، فما من احد كان يسأل الأهمية الثالثة ان تتبنى وجهة نظر علمية، ولم يكن زعماؤها يدعون ذلك .

الاتباع الآخرون للمادية العلمية، من جامعيين و / او سياسيين، دون ان يتحوّلوا عن الترابط بين الفاشية وازمة الرأسمالية المتطورة، سيشدّدون، بدرجات مختلفة، على الاستقلالية النسبية للمظاهرة الفاشية. هناك كلاسيكيان يظهران في الموضوع، شارل بتلهام الذي درس الاقتصاد الالماني في ظل النازية، ودانيال غيران الذي نشر الفاشية والرأسمال الكبير. ففي نظر الاقتصاد الماركسي تجيب

النازية عن حاجات البنية التحتية: وان عدم كفاية السوق الداخلية تحتمّ الحصول على منافذ جديدة، أولاً من خلال إعادة التسلح، وثانياً بالغزو العسكري لأسواقٍ خارجيّة. واما المادي المتحرر، دانيال غيران: فقد اعتبر ان الفاشيّة كانت في مرحلة اولى اداة الصناعة الثقيلة ضد الصناعة الخفيفة، حتى وان بطل هذا التفريق مع الازمة واستلام القوى الفاشيّة للسلطة: « ان البورجوازية تلجأ الى الحل الفاشي لا لتحمي نفسها من اضطرابات الشارع، بل لحماية نفسها من نظامها الاقتصادي بالذات ». وبشكل اساسي، يتراءى الفاشيون اذن كأنهم عملاء الرأسمال الكبير، وتبدو استقلاليتهم محدودة جداً. الا ان غيران يعتبر ان استقلال الجيش (الايطالي او الألماني) يبيّن ان البورجوازية عرفت كيف تبقى مستقلة تجاه الانظمة الفاشية، ماضيةً، عند اللزوم، الى حد معارضتها (توقيف موسوليني في ٢٥ تموز - يوليو - ١٩٤٣؛ محاولة اغتيال هتلر يوم ٢٤ تموز ١٩٤٤).

عندما يرغبُ الماركسيون في دفعهم الاعتراف بخصوصيّة الفاشيّة، ابعد بقليل، يمكنهم الاستعانة بالترسيم البونابرتي. فقد رسم معلمه ماركس في كتابه ١٨ برومير لويس بونابرت، ويقول الشرح ان البورجوازية في الوضع المتأزم يمكنها ان تنقاد الى التخلي عن السلطة السياسية لكي تحافظ بطريقة افضل على قوتها الاجتماعية المهذّدة. واذا عكست على الحالة الفاشية، فإن البونابرتيّة تعني حينئذ ان الفاشية تتطابق مع تجريد سياسي للبورجوازية، لكنه تجريدٌ لصالحها. وعلى سبيل المثال حين قدّم ارنست مانديل « نظرية الفاشية عند تروتسكي » فسّر كيف ان الفاشية تشكلت في وقتٍ واحدٍ إنجازاً ونهياً لاتجاهات ونزعات الرأسمال الاحتكاري. ويضاف الى هذه الخصوصية الأولى،

من جهة ثانية بيّنة طالما انكرها الشيوعيون المتزمتون، لكنها واردة عند تروتسكي، وهي ان الفاشية تعتمد على حركة جماهيرية للبورجوازية الصغيرة، الأمر الذي يميّزها عن الانماط الأخرى للدولة البوليسية. كذلك فان نيقوس بولانتزا يشدّد على اصالة النظام الفاشي، الذي نجم ظهوره عن ازمة تمثيل، اي عن ازمة نظام سياسي لم تعد تتوصّل احزابهُ وفكرويته السلفية إلى ضمان السيطرة البورجوازية. عندئذٍ تظهر الفاشية كوسيطٍ حتمي لاعادة هذه السيطرة، مما يشكّل مع إنشاء حزبٍ جماهيري، الحفاظ على ثنائية بين الحزب والدولة، واللجوء المتميّز الى العائلة والدعاية لأجل ديمومة السيطرة.

آخر صدى للتفسير الاقتصادي، يمكن للبحث عن معقولة النّازية التخلي عن كل سببية بنوية تحتية وترك الرأسمال الكبير جانباً، لكن مع اكتشاف السمات الصناعية للفكرية النّازية. وهكذا يقوم جوزيف بيلغ التنظيم الاقتصادي لمعسكرات الاعتقال التي يرى فيها « نموذجاً كارينكاتورياً لرأسمالية الدولة ». عندئذٍ ربما توجد الحقيقة النّازية، ليس عند هتلر، المتعصّب والمحافظ، بل عند روزنبرغ في تمجيده العلم والتقنية: ان الانسان الجرمانى - الشمالى، يجرّ وراءه رؤية صناعية للتاريخ.

---

## المراجع

Daniel Guérin, Fascisme et grand capital, Gallimard, 1936, 2e éd.. 1945, rééd. Maspero, 1965.

CHARLES, Bettelheim L'économie allemande sous le nazisme, Rivière, 2 Vol., 1946, rééd. Maspero, 1971.

Ernest Mandel, Préface à Léon Trotsky. Comment vaincre le fascisme?, Buchet - Chastel, 1973.

Joseph Billig, L'hitlérisme et le système concentrationnaire, PUF, 1967.

Nicos Poulantzas, Fascisme et dictature, Maspero, 1970, Le Seuil, 1973.

## د) التفسير النفساني

هكذا تنتقل من النظام الفاشي الى الانسان الفاشي، من المذهب الاقتصادي إلى المذهب النفساني . وللاحاطة بواقع جنوبي كالمُحرقة من المغربي إرجاع ذلك الى جنون فاعليه . عندئذ يمكن لاجلاء السر ان يبحث عنه إما في السيرة النفسية للقادة، واما في علم الاجتماع النفسي للجواهر الداخلة في المغامرة .

ان ادولف هتلر يصلح بالحري لـ « تحليل نفسية » الزعيم: فهذا الفاشل « الكسول بشكل خارق، الموضوع مدى الحياة في مأوى للكسالى، الربع فنان »، هذه الصورة الكاريزماتورية للعاجز، العاجز عن امتطاء الجواد، العاجز عن السوق، العاجز عن الانجاب (توماس مون)، هذا النموذج الأولي للعصاة، ماذا فعل سوى إشباع عصابه، والثأر للشابة المدنسة في شارع فيينا ؟

يبقى ان نفسر كيف وصل الى ذلك . سيقال إنه تَمَتَّع بوضع استثنائي، كانت فيه عُصاباته الشخصية تتوافق مع الاستعدادات النفسانية عند الألمان . فقد كان الشبان الألمان في الثلاثينات قد عرفوا في طفولتهم آلام ١٤ - ١٩١٨ ، وهي آلام يصعب ان يتصورها مَنْ لم يعشها . ففي وقت واحد، كانوا قد واجهوا الجوع وهزيمة الآباء . وجاءت ازمة ١٩٢٩ الكبرى لتفعل فعل اضطراب خارجي شديد العنفوان بحيث انه استثار عودةً الى آلام الطفولة، حسب مسارٍ كان فرويد قد اشار إليه . هكذا، كانت الشبيبة الألمانية، العائدة الى مخاوفها الطفولية، تتيج لهتلر « فرصة وحيدة ليعكس على الجماهير الألمانية المآزم اللاواعية التي كانت قد شكلت طفولته الخاصة » .

(Robert Waite, The psychopatic Good, Adolf Hitler, New York, 1977).

أما موسوليني فإنه ينفلت بسهولة أكبر من السيرة النفسية، وذلك بقدر ما لا يعزى إليه السفليس ولا يتهم بأنه كان عاجزاً. ان الدراسات المحصورة في اضطرابات شخصية القائد تبدو اذن مختصرة قليلاً، وان التفسير النفساني يستند بشكل أفضل على تحليل المسالك الجماعية.

قبل الاستعانة بعلم نفس الجماهير، كان بعض المؤرخين قد فسروا الفاشية الايطالية بأنها مرض اخلاقي. ومثال ذلك بنديتو كروس، الذي يعتبرها « ضللاً للوعي، وازمة انهيار مدني وتملاً، من نتاج الحرب ». لكن الفضل يعود إلى فيلهم رايبخ في تفسيره الفاشية بواسطة علم نفس سياسي للجماهير المكبوتة، المحبطة جنسياً:

« لا يوجد انسانٌ حيٌّ واحد لا يحمل في بنينه الخلقية عناصر الحساسية والتفكير الفاشيين. ان الفاشية تمتاز عن كل الأحزاب الرجعية الأخرى بكونها مقبولة ومطلوبة من جانب الجماهير » (ف. رايبخ، تقديم للطبعة الثالثة من كتاب علم نفس جماهير الفاشية، ١٩٤٦).

عرفت الفاشية كيف ترد على قلق الجماهير، الممزقة بين نَشدانها الحرية وخوفها من الحرية. إنها تمثل « الطبقة الثانية من المزايا، طبقة الدوافع الثانوية » (القسوة، السادية...)، وهي « الموقف الانفعالي الاساسي للانسان المقهور من جانب الحضارة الآلية الاستبدادية»، وعنصريتها هي « شكل للإحباط والقلق الجنسيين الصادرين ذاتها من المجتمع الأبوي والسلطوي ».

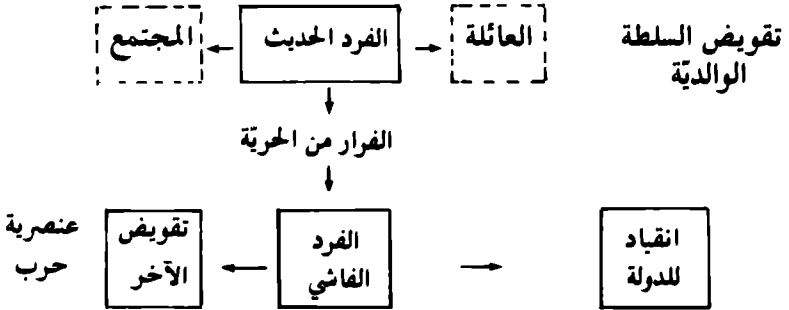
هذا المدرج كان يفترض ان يستكشفه فلاسفة وعلماء اجتماع،



ينتسبون الى مدرسة فرانكفورت. ان ماكس هوركهايمر، هو الأول في تطبيق النظرية الانتقادية والتحليل النفسي على الوشائج التي تربط مصالح طبقة (البنية التحتية) بثقافتها (البنية الفوقية). فعمق فرضية رايخ القائلة إن رب العائلة هو في صميم هذه الوشائج / الوسائط. فرب العائلة، حين فقد استقلالته الاقتصادية في الانتقال من الرأسمالية الليبرالية إلى الرأسمالية الاحتكارية، لم يعد يتمتع إلا بامتياز لا عقلافي وهش. وكان رايخ قد بيّن ان البورجوازي الصغير المقهور اجتماعياً من طرف رئيسه المرتبي كان يقهر بدوره اولاده جنسياً، ويضيف هوركهايمر ان هالة الأب انتقلت الى الدولة.

عندئذ يمكن لأريك فروم ان يقوم الشخصية السلطوية للإنسان الخاضع. « ليس التطلع الى السلطة ابن القوة بل الولد المهجين للعجز ». ولتبيان ذلك، لا يكتفي فروم بالقول إن الفاشية نجحت من خلال سماحها للجهاير باشباعها دوافعها السادية - المازوخية بواسطة التاهي مع السلطات السائدة. فيقترح، ليس بدون حق، ان المسألة الرئيسة لكل فرد تكمن في التقرب، في البحث عن هوية اجتماعية؛ عن حاجة الانتماء إلى جماعة، مُتحد. ويتم التقرب من العائلة ومن المجتمع؛ لكن الرأسمالية تنزع إلى تفويض روابط الهوية هذه: « فقدت الأواصر الاجتماعية ميزتها المباشرة والانسانية... وان قوانين السوق هي القاعدة في كل العلاقات الاجتماعية والشخصية ». ان الانسان الحديث يعاني من اجتناث الشخصية، فالفرد « يبيع نفسه بنفسه ويشعر أنه سلعة ». وفي العالم الحديث تراخت الروابط العائلية التي كانت بالأمس تمنح الطمأنينة، وصارت الظروف الاقتصادية تحول بدورها دون التفتح. وفي مواجهة هذا الاجتناث للشخصية يستعمل الفرد

« اولايات هروب (لكي) يحاول النجاة من عدم استقراره وعزله ». انه يسعى للفرار من حرته التي صارت عبثاً لا يمكنه تحمّله؛ إنه فرار الى « انضباط الآليات »، الى « الفعالية الهدامة »، تصفية الآخر، والى السلطوية، مع نباضها المزدوج، المازوشي (الانحلال في مجموع) والسادي (العمل بمقتضى قوانين هذا المجموع). ان هذا الفرار من الحرية يجري بطريقة لا مبالية في كل الطبقات الاجتماعية. فتتعاطاه الطبقة الوسطى على قدر ما يكون حرمانها الاجتماعي شديداً، وهي تدمج « الحنين الى الانقياد والتعطش الى السلطة ». وان اضطهاد (المنحرف الجنسي، الهامشي، اليهودي، الآخر) والحرب (الاستعمارية او العالمية) تعرّض دوافعه السادية. وتجد الشخصية السلطوية أمانها وهويتها في الفاشية. وبشكل ترسيمي، يختصر المسار على النحو التالي :



← انقطاع روابط التماهي : فقدان الطمأنينة

← اكتساب هوية، طمأنينة .

عندئذ نفهم المعيارية الطبيعية المرعبة في الفاشية . فقد كان حراس  
معسكرات الاعتقال النازية بورتجوازيين صغاراً نبلاء ، فاضلين تماماً ،  
وكانوا من جهة ثانية قد التزموا بعدم اساءة معاملة اسراهم ، فكانوا  
يجددون هذا القسم كل ثلاثة اشهر .

## هـ) التفسيراتُ السوسولوجية

يؤكد علمُ الاجتماع على تفاهة الفاشية. س. لبيست سيتكلم أيضاً عن تطرّف الوسط لكي يبين سمات القومية - الاشتراكية. ففي طرفي نقيض الدراسات الملحّة على الهامشيّة / الحدية، يتمّ لبيست تحليلاته السوسولوجية الانتخابية مشيراً إلى ان النازيين احرزوا انتصاراتهم الاساسية في الأوساط الأكثر استقراراً، في المدن الصغرى، اكثر مما احرزوها في المدن الكبرى، وفي الأرياف اكثر من المتروبولات، مكتسبين ناخبين من الوسط، اكثر مما اكتسبوا ناخبين يمينيين. اذن ربما لا يكون هناك فاشية واحدة، بل ثلاث قوى متطرفة:

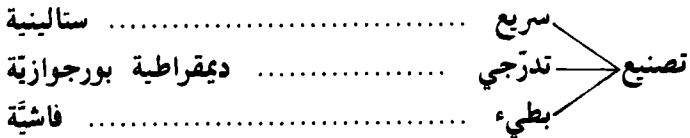
اقصى اليمين	اقصى الوسط	اقصى اليسار
من الطبقة العليا في البلدان ذات الاقتصاد حيث الرأسالية	من الطبقة المتوسطة، هناك من الطبقة العمالية في البلدان	
المتأخر؛	والحركة العمالية	السائرة على طريق التصنيع
مثلاً: هورثي،	متطوران؛	السرّيع؛
دولفوس، سالازار	مثلاً: هتلر	مثلاً: بيرون.

لنذكر، دون الدخول في تفصيل التحاليل الاجتماعية للفاشية، المحاولة التوليفية التي تعترف لها بأنها أحد سبل التحديث. وعليه تعتبر التوتاليتارية الهتلرية او الموسولينية احدى الطرق المؤدية إلى الحدائة، كذلك شأن بعض الديكتاتوريات في العالم الثالث، التي تبدو انها تستوحىها، اليوم، من قريب او من بعيد. فالفكرة التأسيسية، التي عرضها ف. كينيث اورغانسكي عام ١٩٦٥، تبني علاقات بين شقّي مراحل النمو الاقتصادي وتطور البنى السياسية. وبشكل تبسيطي،

هناك اربع مراحل متميزة في تاريخ اوروبا منذ القرن السادس عشر:

نمو اقتصادي	نمو سياسي
١ . توحيد بدائي	وحدة قومية ومركزة
٢ . تصنيع	طبقة قيادية جديدة
٣ . ازدهار قومي	مشاركة الجماهير ، الديمقراطية
٤ . رخاء	ثورة الأمتة

إن المراحل الأولى والأخيرة لا تهتمُّ الفاشية، غير القادرة على التدخل إلا في المرحلتين الثانية والثالثة. وكذلك في هذه الحالة الأخيرة ليس المقصود الفاشية بالمعنى الحقيقي للكلمة، لان الفاشية، في نظر اورغانسكي، ما هي إلا « احد متغيرات السياسة التصنيعية ». « كان هتلر ديكتاتوراً سلطوياً، قومياً، عدوانياً ومجنوناً، لكنه لم يكن فاشياً، لان المانيا كانت مصنعة تماماً عندما وصل إلى الحكم ... ولم يكن النظام النازي شكلاً من اشكال السياسة التصنيعية بل من متغيرات سياسة الازدهار ». واما المرحلة الثانية، فمن الممكن ان تقابلها ثلاثة من اشكال الحكم، حسب شدة تراكم الرأسمال، والوتيرة الخاصة بالتصنيع:



إن الفاشية « تمثل تسويةً نموذجية بين نخبتين تسعيان وراء الحكم »، تمثل التعايش بين نخبة سلفية زراعية قوية لكنها هابطة، ونخبة حديثة صناعية صاعدة لكنها ما تزال ضعيفة، انها تمثل التحالف بين الطبقة القديمة والطبقة القيادية الجديدة للحؤول دون تثبيت سريع جداً للجماهير»، وهي «الانتصار الأخير لارستقراطية الأرض» التي توصلت في الواقع الى «إعفاء النخبة الزراعية من دفع اكلاف التصنيع الاقتصادية والاجتماعية».

على هذا النحو وجدت الطبقة الفاشية نفسها واسعة جداً، فهي تشمل كل انواع ديكتاتوريات التنمية، ومن جانبه يدخلها اورغانسكي في الفئة الأوسع من « الأنظمة المتزامنة ». ويواصل بارينغتون موور هذه اللوحة الاجتماعية - التاريخية ملاحظاً ان الديكتاتوريات الفاشية انزعت في البلدان ذات البورجوازية الضعيفة (اذن المتحالفة مع الطبقات القيادية القديمة)، المتأخرة في تصنيعها، التي فُرض عليها التصنيع بـ « ثورة من فوق »، محافظة على بقاء البنية الاجتماعية السلفية. من هنا كانت كل مفارقات الفاشية، محدثاً محافظاً، ترجمة لتأخر تاريخي ومحاولة للخروج منه، استعانة بالبدائيات والأسواق ما قبل الصناعية، لكن لتحقيق التحديث الإكراهي، حركة فاقد التصنيع سيتمكن الراجحون بفضلها ان يحرزوا أخيراً انتصارهم المتباين على نحو غير طبيعي.

## المراجع

- F. Kenneth Organski, *The Stages of Political Development*, 1965.
- Barrington Moore Jr. *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the making of the modern world.* Boston, 1966 (*Les origines sociales de la dictature et de la démocratie*, Maspero, 1969).

### ٣ / البيو إيدولوجيا : من الداروينية الاجتماعية إلى علم الاجتماع الإحيائي

لتبرير هيمنة جماعة صغيرة من الناس على الكثرة، وعزو امتيازات إلى نظام على حساب الانظمة الأخرى، وممارسة سلطة سياسية من طرف حاكمين يخضع لهم المحكومون، و الاستيلاء على وسائل الإنتاج من قبل بعض الأفراد الذين يعمل لاجلهم معظم السكان، لتبرير ذلك من المفيد اكتشاف الأسس العلمية التي حتمت ظهور هذه التراتبات، والرغبة الطوباوية في الغائها. في النظام القديم، كان المتجرمنون يدافعون عن علو النبلاء مذكّرين بالأصول الجرمانية لطبقة النبلاء الفرنكيتين. فكان النبلاء يعتبرون انفسهم أعلى و متفوقين نظراً لنقاوة سلالتهم ولنوعية عرقهم. وفي عام ١٧٨٩ دعا سيبس العامة للانتفاض ضد هذه العنصرية: « لماذا لا ترسل الى غابات فرانكونيا كل هذه العائلات التي تحتفظ بالزعم المجنون بأنها متحدرة من عرق الغزاة؟ ». عرق الغزاة، عرق الاسياد، كل الأمور متساوية، اذ هناك تواصل يربط بولانغيليه، اوغسطين تييري، تين، غوبينو، شامبرلان وهتلر. وبهذا المعنى يمكن لموراس ان يظهر في وقت واحد انه آخر الرجعيين وأول التوتاليتاريين، انه الحلقة الواصلة بين الابتسار العرقي القديم للارستقراطية الفرنسية واللاسامية الحديثة، مع هذا التحفظ الوحيد انها كانت تفتقر إلى الجرمنة Germanisme.



## أ) الداروينية الاجتماعية

في نهاية القرن التاسع عشر، استند البحث عن تبرير علمي للهيمنة، الى اكتشافات علم الاحياء، فدافع عن داروينية اجتماعية. فذكرت الوراثة مقابل المساواة، وعلم الإحياء مقابل العرق.

عام ١٨٥٩، نشر داروين كتابه « حول اصل الأنواع بواسطة النخب الطبيعي ». لقد ثَوَّرَ علم الاحياء. « ان الانسان هو... السلاي المشارك في شكل قديم معيّن، أدنى ومنطقي »، من فصيلة أولية واحدة هو والقرود. وبوجه خاص، كان النمو البيولوجي محكوماً بقانون النخب الطبيعي. نعني: « بقاء الأكثر جدارة بالحفاظ على المفارقات والتنوعات الفردية المؤاتية، والأكثر جدارة بتصفية التنوعات الضارة ».

من هذا النخب للأجدر، استخلص اليمين القوموي إمتناع المساواة. « يمكنُ لاجتمع ان ينزع الى المساواة، لكن في البيولوجيا لا تكون المساواة إلا في المقبرة ». « كلما عاش الانسان واكتمل، أدّى تقسيم العمل الى التفاوت في الوظائف، الذي يؤدي إلى تباين في الأعضاء، وعدم مساواتها... فيمكن للمساواة ان تكون في آخر السلم، في منطلق الحياة، وانما قوّضها تقدّم الحياة ذاتها. ان التقدم ارستقراطي ». فمن الممتنع ان لا تكون قوانين المجتمع (وتكون السياسة علماً وضعياً) من نفس سياق قوانين الحياة، وان لا « تتوافق على كبح كل نظام ديمقراطي في سبببات الشرّ والموت » (شارل مورّاس، افكاري السياسية، فصل بعنوان « من علم الاحياء الى السياسة »).

إلا أن الداروينية الاجتماعية تمضي إلى ما هو ابعد من التفاوتية

المجرّدة. فهي تقرّر الحتمية العرقية. في ١٨٦٣، اعتبر تين أنه « في الأصل وفي اعمق اعماق منطقة السببيّات يظهر العرق » (تاريخ الأدب الانكليزي، هاشيت، ١٨٦٣، ج ٣، ص ٦١٦). ان قدرات الانسان متوقفة على عرقه: « هناك بالطبع انواع من البشر، مثلها هناك انواع من الثيران والحياد ». ثمّة نمطان كبيران يتعارضان، احدهما متفوق، والآخر أدنى:

« عند الاعراق، الآريّة ...	« عند الأعراق الساميّة، لا
ينشغل الروح برمته .. بالجمال	مكان للميتافيزيقيا ... فالروح يجد
والتعالي ويتصوّر نموذجاً مثالياً	نفسه بالغ التصلب، شديد
قادراً، بنبالته وانسجامه، على ان	الانغلاق ... والانسان ينخفض إلى
يجمع حوله حنان وحاس الجنس.	الحماس الغنائي، الى الهوى الذي لا
البشري.	يقبل الكبح، والعمل التعصبي
	والمخلق.»

(المرجع السابق، ج ١، ص XIX).

إن وطأة البيولوجيا تتعرّز بوطأة علم النفس. فقد استخدم ظهور مفهوم اللاوعي للتوكيد على التوجّه المسبق للشعوب. لقد انتصر الدكتور غوستاف لبون في علم نفس الشعوب. فهنا جاء العلم ليكنس عقلانية فلسفة الأنوار، لان حرية الانسان المزعومة هذه ما هي « الا جهل الاسباب التي تستعبدُها ... في دوامة الضرورات التي تقود الأسباب؛ ان الشرط الطبيعي لكل الكائنات هو ان تكون مستعبدة » (القوانين النفسانية لتطور الشعوب، ١٨٩٤، ص ١٥٤).

« لكل شعب تكوين ذهني محدّد مثل مزاياه البنيوية » وهو صادرٌ عن « بنية خاصة معينة للدماغ » (علم نفس الجماهير، ١٨٩٥، ص ١٧٠).

ان الاموات يسودون الأحياء ويصنعون الشعوب. ويختصر مسلسل الحتميات على النحو التالي:

أموات ← عرق ← لا وعي الأحياء ← روح الشعوب.

في الأزمنة الحديثة، وأكثر من أي وقت مضى « يكون الشعبُ جسماً من إنشاء الماضي، لأن عصر الجماهير هو عصرُ البدائيين ». فالجمهور « ينفأد على وجه الحصر تقريباً بواسطة اللاوعي، وان افعالها تكون تحت تأثير النخاع الشوكي اكثر بكثير مما تكون تحت تأثير الدماغ. وهذا يقتربُ الجمهورُ من الكائنات البدائية تماماً » (المرجع السابق، ص ٤٣).

آخر تركيبة لهذه العلمية العنصرية، الانثروبو سوسولوجيا التي وضعها فاشيه دي لابوج. إنه، مثل صديقه الألماني لودفيغ ولتمان، بعدُ بتوليف بين الماركسية والداروينية، بين الحتمية التاريخية والحتمية الإحيائية، صراع الطبقات وصراع الأعراق. إن « الطابع الحتمي للتطور الاجتماعي » يكذبُ المثال الديمقراطي:

تفضّل السياسة العملية

واقع القوى  
القوانين  
الأعراق  
في التطوّر.

« مقابل اوهام

العدل  
المساواة  
الإخاء

الويل للشعوب التي ستتأخرُ في احلامها»

(الآري ودوره الاجتماعي، ١٨٩٩، ص IX).

الانسان الحرّ غير موجود. « ان علم نفس العرق يسود علم نفس الفرد. هنا يكمن مفهوم اساسي في الأحديّة الداروينية ونقيض حلم الروح البكر، الذي اصطنعه الفلاسفة. » « الفردُ يسحقهُ عرقهُ، فهو لا شيء. العرق والأمة هما الكل. »

### ب) التاريخيّة الاحيائيّة

في موازاة الاستنادات إلى داروين، قامت التاريخيّة الإحيائية بالدفاع عن عنصريّة أخرى. هناك عرقٌ يرى نفسه مولجاً برسالة تاريخية عليا. ومثال ذلك ان الاقتصادي الألماني فريدريك ليست (١٧٨٩ - ١٨٤٦) يفسّر ان «العرق الجرمانى... قد اختارته الربويّة، بسبب طبيعته وميزته بالذات لحل هذه المسألة الكبرى: تدبير امور العالم بأسره، وتحضير البلدان المتوحشة والبربرية وإعمار البلدان التي ما تزال غير مأهولة.»

يتابع ارتير دي غوبينو (١٨١٦ - ١٨٨٢) تأملاً غامضاً في الخطاط البشرية، المتصل بكون «الجنس الأبيض توارى من الآن فصاعداً عن واجهة العالم» (بمبحث في تفاوت الاعراق البشرية، ١٨٥٣). ان النسبة المثوية الحضاريّة متوقفة على النسبة المثوية للدم الآري في الشعب المعني. والحال فإن حصّة هذا الدم «الذي يدعم وحده بناء مجتمعا يسيرُ نحو الحدود القصوى لاستيعابه.»

في كفاحي يستأنف هتلر الموضوعَ معلناً ان اليهود يريدون « من

خلال التهجين الناجم عن الدخلاء تقويض هذا العرق الأبيض الذي يكرهونه، وجعله ينحدر من المستوى الحضاري والتنظيم السياسي الرفيع الذي ارتقى اليه، والهيمنة عليه». يصبح اليهودي أسوأ من الأدنى، انه السلبية المطلقة، شيطان آخر. والسلافيون او الزنوج هم بشر ناقصون، يستعملهم الأسياد كما يملو لهم؛ ولا مفرّ من تصفية اليهود لانهم مسؤولون عن هزيمة ١٩١٨، والليبرالية البلوطوقراطية، الماركسية، الفساد العالمي، باختصار انهم مسؤولون عن انحطاط الغرب. في هذا الكتاب المنشور بين ١٩١٥ و ١٩٢٠، كان اوسوالد شبنجلر يدافع عن رؤية بيولوجية للتاريخ: «انما الثقافات اجسام. وان التاريخ العام هو بيولوجيتها العامة». ولادة، طفولة، شيخوخة، نضج وكهولة، تنوّل في الحضارات، ويتميّز الانحطاط باختلاط الثقافات والنفوس - لان لكل ثقافة روحها: للثقافة القديمة روحها الابولينية، للثقافة العربية روحها السحرية، وللثقافة الغربية روحها الفاوستية.

ليس هناك عنصرية بالمعنى الدقيق عند شبنجلر، لكنّ دمج تاريخانية الاحيائية مع الداروينية الاجتماعية سيكون لُسب الكتاب الهذيانى الذي وضعه استاذ الفكر النازي الفرد روزنبرغ. فهو يشرح في اسطورة القرن العشرين (١٩٣٠) ان التاريخ يُحرّكه التنازع بين العرق الآري والعرق السامى، الذي اصاب بعدواهُ المسيحية (المتهوّدة مع القديسين بولس ومثى) والليبرالية والماركسية. والاصلاح يتوافق مع انتفاضة الجرمان على الطغيان اليهودي - الرومانى. ولم يفهم الفرنسيون ذلك، ولقد تهجنت فرنسا حين طردت الهوغينو Huguenots. فتبدّل نمطها العرقى، حتى صار قصير الرأس،

ان استثمار العلوم الانسانية لصالح الدولة - القوّة اكتمل مع اللجوء الى الجغرافية . فقد انطلق فريدريك راتسل، مؤسس الجغراسية Géopolitique . من مفهوم احيايي أيضاً للدولة لكي يستخلص منه ان كل شعب له الحق في استثمار الأراضي المتوافقة مع مجاله الحيوي . فصارت الجغرافية الطبيعية علماً للغزو . ونقل الجزال الجغرافي كارل هوشوفر الرسالة الى صديقه رودلف هس، وحلّت نظرية Lebensraum في المدونات القومية - الاشتراكية .

بعد هزيمة التوتاليتارية النازية، لم يعد احد في الغرب يحلم ابداً بالدفاع العلني عن عقيدة عنصرية . وبدا الامتناع الرباعي للعنصرية مفهوماً على نحو افضل :

- ١ - الاعراق النقية غير موجودة؛ فكل الجماعات البشرية ناتجة عن اختلاط وتهجين . لكننا نفترض انها موجودة،
- ٢ - ان النقاء لا يتضمن اي تفوق بيولوجي، حتى ان مفهوم التهجين ممتنع .
- ٣ - ان احتمالاً للتفوق التناسلي، السلافي، لا يتضمن اي تفوق نفسياني او ثقافي يترتب عنه آلياً . وحتى اذا سلمنا بهذه الأطروحة الأخيرة،
- ٤ - فإن تفوقاً ثقافياً لا يُبررُ مع ذلك الهيمنة السياسية . فليس هناك اية بينة على ان الأعظم، الأقوى او الاجل، او الأذكى، يحكم البشر الآخرين .

## ج) علم الاجتماع الاحيائي

دون المناداة بعنصرية لا يمكن التصريح عنها في كل فرضية، عمل تيار علمي وسياسي معاصر بطريقة مماثلة لطريقة اتباع الداروينية الاجتماعية في نهاية القرن التاسع عشر، فنقل بكل بساطة نتائج او قوانين العلوم الطبيعية إلى العلوم الاجتماعية، وبشكل أخص نقل الاكتشافات الإحيائية إلى العلم السياسي. وعلاوة على كون هذا النقل ممتعاً علمياً، فإنه يريد أن يقود إلى الإبادة العلمية للحرية في الاختيارات السياسية. ان « العلم »، وهنا علم الاجتماع الإحيائي، يبين ان المسالك الاجتماعية تحددها قواعد بيولوجية. وحدهم الظالمون يريدون عندئذٍ تغيير المجتمعات التي ارتسمت نباضاتها الأساسية في المورثات. « ان المستقبل للعائلة السلفية ». والغريبة ناجمة عن « الانانية التوليدية ». إن قوانين الحياة تدين التعادل العالمي. هذه هي الرسالة الشورية لـ ٣٠٠ من أعظم العلميين الانكليز والاميركيين: « علماء الاجتماع الإحيائي »، كما كتب آلان بنوا (لوفيفارو ماغازين، ٣٠ حزيران - يونيو - ١٩٧٩).

يستند اليمين الجديد اولاً الى علم الأخلاق، « الذي يطبقُ بعضَ العبر المستفادة من نظرية التطور على تحليل سلوك البشر والحيوانات » (آلان بنوا، رؤية من اليمين، باريس، منشورات كوبرنيك، ١٩٧٧، ص ١٤٦). قبل علماء الاجتماع الاحيائي، كان علماء الحيوان قد فتحوا الطريق.

« إن مجتمعاتنا تستوعب المتخلفين / المعتوهين، المجرمين؛ وان علماء التربية يرتبون ذوي الموهبة العقلية المتدنية جداً، ويستردون المعاقين عقلياً، وكل هؤلاء غير الطبيعيين يدخلون في دورة إعادة

الانتاج . فـيـتـرـتّب على ذلك ، حكماً ، هبوط في الصحة الفكرية ، الاخلاقية ، وحتى الطبيعية لمعاصرنا ، هذا ما كتبه الاستاذ بيار غراسيه ، في صدد المطالبة بتحسين النسل . ويبيّن كونراد لورنزان للإنسان ، مثل الحيوانات ، مسالك فطرية ، منها العدوانية ، التراتبية ، الارتباط بالأرض . والخلاصة ، « انّ روح التنافس ، حب المغامرة ، الشعور بالشرف ، ارادة المبادرة وحتى الدينامية الصناعية هي ، مثل الحرب تماماً ، من « المتوجات الدنيا » لدافع عدواني مرسوم في أرقّ بَنى الجسم . وان تناول هذا الدافع معناه ان ننتزع من الجنس البشري حَبّه للصراع وإرادته في العيش . معناه اعدام النوع البشري » . (المرجع السابق ، ص ١٥٠) . إذا كنتم لا تتبنّون القيم الرأسمالية ، فإنكم تعدمون الجنس البشري . ان آلان بنوا يسترجع مقولات غوستاف لبون : « عند الفرد الطبيعي ، تكون الدوافع المتكوّنة في مستوى الباليو - كورتكس بوجه عام خاضعة نسبياً للنينو - كورتكس . وفي الحالة المعاكسة ، يجمّد الكَظْرُ قشرة الدماغ فيبدو العقل كأنه مشلول : الامر الذي يفسّر بعض مزايا علم نفس الجماهير » (المرجع السابق ، ص ١٥٦) .

كذلك فإن ا . و . ويلسون ، مؤسس علم الاجتماع الإحيائي ، هو عالم حيوانات ، استاذ في جامعة هارفرد . يستخلص من « دراسة مجتمعات الحشرات ... المبادئ الأولى التي تحكم تطور الانظمة الاجتماعية » . (لموند ، ٢٤ شباط ١٩٨٠) . ان لبّ برهانه يكمن في نظرية نَحْب القرابة . ونعتبر القرابة هي البنية السائدة في المجتمعات البدائية لأن الأمر يتعلّق بواقعة بيولوجية وليس برتابة ثقافية . والفكرة المركزية هي ان الكائنات الحيّة تبحث قبل اي شيء آخر عن



« رفع مكاسبها التناسلية الى أبعد حد » اي تبحث عن تأمين معاودة انتاج الحد الأقصى من مورثاتها، وتعمل لكي تكون الأفضل في معركة الوراثة. وهكذا يترجم الايثار الاجتماعي انانية تناسلية: فغاية التضحيات هي انقاذ اقارب عديدين، وبالتالي زيادة كمية مورثاتنا التي ستبقى. حتى ان الايثار مشروطاً بهذا السبق التناسلي، إنه مرتبط بدرجة القرابة، وهو بالتالي محدود (ومتدمج مجدداً في النظرية التطورية النخبوية). ان الانانية التناسلية تغدو العلة الأولى للمسالك الاجتماعية.

تباين النتائج السياسية للفكرية - الاحيائية (البيو إيدولوجيا) وفقاً لـ « الاكتشافات » وتفضيلات اتباعها. « سنكون عمّا قريب قادرين على تحديد هوية معظم المورثات التي تتدخل في السلوك » (ويلسون). ويقترح و. د. هاميلتون ان « يستند التمييز العنصري الى اسس تناسلية واضحة »، الى مورث عنصري، على نحو ما. ويمكن تحيّل مورثات أخرى. وفي كل افتراض، « ما اعظم النتائج الاجتماعية لهذا التغيير في المنظور ». وبما أن النظرية المركزية في علم الاجتماع الإحيائي هي القاعدة الشاملة لـ « اعلاء المسالك الى أعلى حد »، فإنها تتضمن، من جراء ذلك، التنازع والتنافس بين الأفراد، ومن ثمّ تتضمن الترتاب الاجتماعي (آلان دي بنوا، الفيغارو ماغازين، ٣٠ حزيران ١٩٧٩). هذا ما كان ينبغي إثباته. النظام الاجتماعي مؤسس بيولوجياً.

## المراجع

Edward Wilson, L'humaine nature. Essai de sociobiologie (1978). Stock, 1979, et contra, Marshall Sahlins, Critique de la sociobiologie (1976), Gallimard, 1980.



# الفصل الثامن

## الأمة-الدولة

### ١ / الامبراطوريات

أ) امبرياليات

ب) الاستعمار (دزرائيلي، سبسر)

ج) الأمية الاشتراكية

ماركس والأمة

الأمية الثانية: المبالغة في تقدير المسألة الاجتماعية

(لوكسمبورغ، كاوتسكي).

الأمية الثالثة: المبالغة في تقدير المسألة السياسية (لينين،

ستالين).

### ٢ / الأمم الجديدة

أ) الهوية.

الهوية المفقودة: الارتهان (سيزير، فانون)

الوحدة المستعادة: التضامنيات (غيفارا، سنغور)

الهوية الجديدة: الايديوسانكرازية الاشتراكية

ب) الكفاح المسلح

مبدأ العنف

□ الحرب الشعبية : ماوتسي تونغ

□ الفوكية ( كاسترو - غيفارا )

### ج) الشعب

□ أولوية الايديولوجيا ( نكروما ، القذافي ، غيفارا ، ماو )

□ شعبيات ( بيرون ، عبدالناصر ، ماو ، كاسترو )

### د) الدين

□ من اليهودية الى الصهيونية ( هرزل )

□ من الإسلام الى الإسلامية ( الأفغاني ، الخميني ، القذافي )

ان الدولة - الأمة الناشئة في العصر الكلاسيكي لا تزال اليوم الواقع السياسي الجوهري . لقد أصيبت حقاً ببعض التغييرات العميقة: فهي تعتبر نفسها كوكيل (راجع الفصل الخامس) أو تراءى حزبية (الفصل السادس)، ولقد استطاعت أن تظهر نفسها كأنها قوة محض (الفصل السابع) وهي تعلن انتهاءها الآن الى التقنية والعالم (أنظر الفصل التاسع: الدولة - العالمة) . لكنها تحتفظ بنواتها القومية .

فلا مناص أيضاً من اعتبار الدول - الأمم بمثابة سياداتٍ ملتفتة شطر الخارج، ملتزمة في العلاقات الدولية . عندئذٍ يلاحظُ أن أقواها وأكثرها «تقدماً» قد طوّرت سياستها الاستعمارية في اتجاه توسع امبريالي، وانها الآن أيضاً بعد تصفية الاستعمار وتقسيم العالم الى «كتلتين»، ما تزال تخفي فاعلية امبراطوريات من أنماطٍ جديدة . لكنَّ شعوباً وأممًا كانت مستعبدة في الماضي وصلت الى استقلالها السياسي بحيث تم فرضُ شكل الدولة . سندرس تباعاً الامبراطوريات وقضايا الأمم الجديدة حتى نفهم ولادة الأمم - الدول<sup>(١)</sup> .

(١) حول الفرق بين الدولة الأمة والأمة - الدولة، راجع الفقرة الثانية من هذا الفصل (٢ / الأمم الجديدة) .

## ١ / الامبراطوريات

تسعى الدول - الأمم، عندما تمكّنها قوتُها من ذلك، وراء فرض وتوسيع مشروعها التسلطي في العالم بأسره. من هنا كانت الامبرياليات. ففي الأزمنة الحديثة، وضعت الدول الرأسمالية غطاءً الشرعية على الامبريالية المباشرة جداً، امبريالية الغزو. ومن هنا كان الاستعمار. ولقد أدانهُ الفكرُ الإشتراكي. دون أن يعلم أبداً انه كان ينشئ نوعاً آخر من الامبريالية. من هنا كانت الأممية - الاشتراكية.

### أ) الامبرياليات

لم تكن الامبريالية تنتظر « المرحلة العليا من الرأسمالية ». فقد سبق لتوسيعها أن علمَ بأنّ الامبريالية ملازمة لكل تشكيلة من تشكيلات النمط الدولاني. ففي صميم الدولة - الأمة، تكون الأمور أشدّ تعقيداً مما يفصح عنه هوبسون، هيلغرينغ أو لينين. ذلك أن مصالح أولئك الذين يضبطون السلطة الاقتصادية لا تتطابق دائماً مع مصالح أولئك الذين يمسكون بأعنة جهاز الدولة. ولا تُفسّر الامبريالية بالأسباب الاقتصادية فقط؛ فهي تتغذى أيضاً من فكرة الامبراطورية. زد على ذلك، أن « مرض » السيطرة العالمية هذا لم يوقر الاتحاد السوفياتي،

الذي صمّم على تقسيم العالم بلطفٍ . حتى أن دولاً نالت استقلالها منذ أمد قريب، أصابها عدوى هذه الجرثومة .

والحال، فليس بالإمكان، الآن وأقل من أي وقت مضى، أن نأخذ بجديّة النظريات القائلة أن الدول الليبرالية، ثم الدول الاشتراكية، ثم دول العالم الثالث قد تقدّمت لكي تبرّر حقوقها التاريخية في النفوذ. ولا نفتقر الى أساطير وفلسفات التاريخ أو الإنسان لكي نبيّن الممارسات القومية - الامبريالية .

بدأت العملية . في القرن التاسع عشر، عصر الانسان الأبيض، الراشد، المتحضّر، حصيلة التاريخ الماضي وفاعل المستقبل . فقد تصالحت الدولة المركزية والدستورية، مع العلم والدين والصناعة والجيش الذي صار ذا رسالة، وتقاسمت المهام . ان النهب اللاعقلاني الذي مارسه الغزاة والرواد ترك المجال أمام ادارة منهجية تبيد (هنود أميركا، الماوري، الكافر) أو تستعبد (أفريقيا - الشرق) حسب الظروف، لكنها تفعل ذلك دائماً باسم الحضارة . كان كريستوف كولومبس قد اتجه شطر الهند الغربية لكي يعلن قوّة سيّده، ويأتيه بالغنّام ويعلم الانجيل للسكان الذين كانوا يجهلون البشارة . ان الأبيض في القرن التاسع عشر لم يقم بشيء آخر مع مرافقيه من الجغرافيين والانتوغرافيين والكارتوغرافيين والمبشرين . وانضاف الى الانجيل الديني الانجيل كما وضعه اوغيست كومت، وحل الإداري المستعمر محل المغامر . أما الجوهر فلم يتبدل: مسكونيّة مسيحيّة وعالمية أوروبية سارا معاً . ولم يتبدل المنظور من كتاب هيغل الأسس الجغرافية للتاريخ العالمي ( ١٨١١ ) إلى مذكرات هنري كيسنجر ( ١٩٨٠ ) . فكل شيء ينطلق من الدول البيضاء ... واليها يعود .

وفي نهاية المطاف ليست فلسفة التاريخ المادي والجدلي سوى  
ون من ألوان هذا الوعي التقدمي . صحيح ان ماركس وانجلز أعلنوا  
الصيغة الشهيرة :

« ان شعباً يقهر شعباً آخر لا يمكنه أن يكون شعباً حراً » . لكن  
الماركسية ، حسب صيغة الأهمية الثانية ، لم تتوان عن استخلاص الفكرة  
القائلة ان البروليتارية الصناعية - وبالتالي بروليتارية الأمم المتقدمة  
علمياً - هي رأس حربة الثورة العالمية . وليست انتفاضات الشعوب  
المستعمرة سوى قوى مساعدة . وعززت الدولة السوفياتية هذه  
الفكرية : هناك عالمياً معسكران :

معسكر العدل والحق والتقدم، على	معسكر الاستغلال، الكذب
رأسه الاتحاد السوفياتي، وهو يجمع	والرجعية، الكوسموبوليتي، الذي
البروليتاريين، والأمم والشعوب التي	تقوده، اليوم، مجتمعات متعدّدة
تعاني من الاستغلال الرأسمالي -	القويّات والجنسيات، والخاضع
الامبريالي؛	لنفوذ الولايات المتحدة الأميركية
	العسكري والسياسي والاقتصادي .

إن هذه الرؤية للواقع العالمي هي من نفس الجوهر الذي انطلقت  
منه الرؤية المستخدمة كأفق فكري للدول الليبرالية، من ديزرائيلي  
وجول فيري إلى جون كينيدي ونيكسون . لقد تدخلت القوات  
السوفياتية في أفغانستان ( ١٩٧٩ ) لكي « تحرّر البلد من النير  
الإقطاعي » . ولقد استخدمت فلسفة الأنوار غطاءً لحضارة - استعمار  
العالم . واستخدمت الماركسية غطاءً ثبوتياً لممارسات الدول السوفياتية  
القومية .



التقدميتان « البضاوان » المنحدرتان من القرن التاسع عشر تعملان  
حسب المنطق الفكري ذاته، الموروث من القديس أوغسطين وهيغل :

رسولية الكنيسة، الثقافة، الدولة      رسولية البروليتارية، حزبها، الدولة  
(البورجوازية) ؛      (الاشتراكية) .

وتمكّن العالم الثالث، عدم الانحياز، كأنها يقَدّمان سيلاً  
لتخطي هذين الطرفين اللذين يحرّكان النفوذ الدولي . وكان مؤتمر  
باندونغ ( ١٩٥٥ ) قد رفع هذا الأمل حول شو إن لاي،  
عبدالناصر، نهرو وسوكارنو. إن فقراء العالم ( الفعليين والمنتظرين  
في أفريقيا وآسيا ) أفصحوا عن « وعيهم لكرامتهم الرفيعة »، مما  
يشكل الحدث الأهم منذ النهضة ( ليبولد سدار سنغور ) . إن ادانة  
الاستعمار وتقرير عدم الانحياز والبحث عن التعايش بين الأمم  
مستوحاة من « البانش شيللا »، اللاعنّف الذي علّمه غاندي . في  
العام ١٩٦١ ، نظّم تيتو في بلغراد القمة الأولى لغير المنحازين، التي  
أضافت التحرر الاقتصادي الى مبادئ باندونغ :

« للشعوب الحق في التصرف الحر بثروتها ومواردها الطبيعية، في سبيل  
غاياتها الشخصية » .

في العام ١٩٦٦ ، أضاف فيدل كاسترو الألف الثالثة، مع مؤتمر  
تضامن شعوب آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية المنعقد في هافانا .

عندئذ نشرت العالمية الثالثة على العالم المنطق الذي كان ماركس  
الشاب يتسلّح به بخصوص البروليتارية . لقد عانت الشعوب من الشتاء  
والارتهانات الفاحشة، ومن النهب والعبودية والإذلال، ولا يمكنها أن  
تنشد سوى الغاء جميع أشكال العنف الدولي وبين الدول، تنشده

لنفسها وللآخرين كافةً. ومن حيث مصيرها التعيس، تمثل هذه الشعوب الوعي الأخلاقي والسياسي للإنسانية. وبواسطتها، بواسطة العالم الثالث، سينتصر مطلب السلام، وبالتالي استقلال الشعوب، التشارك في الموارد القومية، مساواة الأفراد، الدفاع عن الحريات في نطاق التقاليد الموروثة، وبشكل أخص ستكون القوى الامبريالية مرفوضةً، مكبوحه ومهزومة. وكَم ظهر آنذاك من تحليلات ترمي الى تبيان ان الاسلام الصحيح أو التنظيم القبلي كانا في الأصل يمارسان الاشتراكية والديمقراطية!

إلا أن العالمية الثالثة لم تصمد أمام الظروف: حصار من طرف المعسكرين، موروثات ماضٍ قريب جداً، الضعف المادي للأمم المعنية: فلم يتوصل عدم الانحياز الى أن يكون شيئاً آخر سوى استراتيجية في خدمة القوميات الفقيرة والمتحمسة، المستعدة للانضمام الى احدى القوتين عندما تدعوها الى ذلك فائدةً مميّزة. مرّة ذلك أيضاً الى كون العالم الثالث لم يُرد ولم يتمكّن أبداً من الاستقلال عن النموذج الخاص بالدولة الأوروبية وكون تحرّره يعني في نظره دخوله في التنافس الدولي. ومهما تكُن نماذج الاستقلال، فإن دولة من النمط الأوروبي قد تكوّنت، محورها الفكري القوميّة، وبالتالي، الامبريالية. إن جمهورية الصين الشعبيّة حتى في مرحلتها الأكثر «يسارية»، تصرّفت كأية قوة عظمى أخرى، ولكن مع فرائع أقل على صعيد الصلافة. وتبيّنت القوميات الأحداث عهداً انها أصلب من المتحد اللغوي، والموروث الأخلاقي - الديني، والشأر من العدو المشترك: فالأمة العربيّة الموحّدة، على الأقل من الفرات الى الأطلسي، لم تبصر النور أبداً. ما تزال قوتان تسودان العالم، ولم

ينقطع عدد الدول ذات السيادة عن الازدياد، وما أكثر النزاعات الناشئة عن القوميات والامبرياليات المحلية. وليس هناك فلسفة تاريخ تحيط علماً بهذا الواقع، فكل الفلسفات تستخدم للتبرير: الليبرالية، الماركسية، الانسانية العالمية الثالثة.

---

### المراجع

Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948), dit Mahatma («la grande âme»), Leur civilisation et notre délivrance, Denoël, 1957.  
Georges Lichtheim, De l'impérialisme (1971), Calmann-Lévy, 1972.

## ب) الاستعمار

تميّز الامبريالية الحديثة عن الامبريالية الكلاسيكية (امبريالية الاغريق القدامى، المسكونية العسكرية في روما، روحية الغزو والتبشير الانجيلي في الموجة الأولى من الاستعمار الأوروبي) بعالمية المجتمع البورجوازي التي تحققت الى جانب توسع الهيمنة السياسية للدول. والاستعمار تحول بدوره. وفي الواقع ليس هناك استعمار واحد، بل ثلاثة:

- استعمار التبشير الانجيلي والنهب الذي استهله كريستوف كولومبس؛

- الاستعمار التجاري حيث احتل الانكليز مكان الهولنديين؛

- الاستعمار الإداري حيث عقدت الولايات المتحدة أحلافاً ومعااهدات .

مستعمرة خالصة أو دولة خاضعة للتغلغل الاقتصادي، لم يعد هناك مكان خارج نطاق العالم الأبيض أو مقلده الياباني .

إن بريطانيا العظمى هي التي فتحت الطريق أمام الموجة الاستعمارية الكبرى في القرن التاسع عشر. لقد أنشئت مستعمرات استثمارية على امتداد طريق الهند، وقام أسطول بحري بتغطية الجزء الأكبر من المبادلات بين القارات. وتوصل ديزرائيلي إلى تكوين لُحمة حول هذا النمط الجديد من الاستعمار الذي يكفل السيطرة العالمية للأمة. وجرى استعمال مجموعة أفكار كقاعدة لهذه السياسة. أولاً قومية واثقة من ذاتها، Softnationalisme لكن بدون عدوانية ولا أحقاد. وثانياً الثقة بالحقانية التي تعززها وتوقرها فلسفات

التاريخ، وكذلك الفكر التبشيري عند الانجليكان والرغبة في تحسين معرفة العالم التي تحدد المجتمعات العاملة، والرغبة في انتاج وضعيين على غرار النشوية السبنسرية .

مع سبنسر، تلقت الامبريالية تعزيزاً من الداروينية السياسية (راجع الفصل السابع). فالقوانين التي تحكم الأجسام الحية تنطبق أيضاً على المجتمعات: مبدأ التطور، ازدياد عدد الموهوبين المتفوقين، ضموراً غير المفيد. اذن من الطبيعي أن يغزو الانسان المتحضر العالم. ويظل سبنسر فردانياً، وبنجامين كيلد عنصرياً بشكل أكثر صراحة فيعارض مصلحة العرق على المدى البعيد بمصلحة الفرد الضيقة. ان القوة المعنوية والعظمة الدينية لـ «العرق الانكليزي» يؤسسان تفوقه ورسالته الامبريالية. وبالاجمال، تعتبر الامبراطورية بمثابة نتاج الربوبية، العرق والروح الانساني، وهي تعمل في سبيل أزمنا الصناعة الحديثة .

في ما وراء الأفكار التي رافقت الامبريالية الانكليزية، ينبغي الصعود إلى الفكر الليبرالي الذي تكوّنت في ظلّه الدولة - الأمة التي تعتبر بريطانيا العظمى جوهرتها. عندئذ نعاود اكتشاف جون لوك وتصوّره للدولة بوصفها ميثاقاً، عقداً بين المالكين الذين يمنحون لسلطة ذات سيادة حق المعاقبة والاعتناء بالشؤون المشتركة. ومنها تولد الامبريالية:

- الدولة تعاقّد بين ملاكين؛

- يعتبر ملاكاً كل من شغل أرضاً وجعلها ثمر؛

- اذن الدولة اقليم، مجموعة ملكيات مزدهرة، مشرة؛

- وبالتالي يستبعدُ البدو من الميثاق الأهلي؛

- وكذلك ينبغي على « اللامنتجين » القبول بوصاية المنتجين المتحضّرين حتى يدخلوا في الحضارة .

انتصرت الدينامية الامبريالية بدون صعوبة كبيرة في بريطانيا العظمى واليابان وروسيا والولايات المتحدة. ولكن عليها أن تتخطى العقبات في صميم الجمهورية الفرنسية الثالثة. وفي الوقت نفسه، عليها تبرير ذاتها بشكل أوضح. فلا يتكشّف غطاءُ الشرعية الاستعمارية على نحو أفضل من ذلك. فقد خرجت فرنسا منهكة جداً من حرب ١٨٧٠. لقد خسرت البونابرتية، الالزاس واللورين، وواجهت مجدداً الشيع الملكية والمعارضة الاشتراكية، وسحقت الكومونة فواجهت الانقسام مجدداً. ويبدو ان سيلين قد انفتحا: الثأر من المانيا أو المغامرة الاستعمارية.

انتصر الحزب الكولونيالي وتلقّى مساندةٍ عدة. ففرحت الكنيسة الكاثوليكية بتمكّنها من التبشير الانجيلي في مواجهة الانغليكانية والبروتستانتية. وفرح المستعمرون بالتبريرات الأخلاقية التي قدّمها الكاثوليكيتون، مثل الأب رابواسون:

« حيثما وضع الفرنسي قدمه، ولو للحظة واحدة، جعل الأرض التي وطأها فرنسية... لاحظوا موريس، ترينيداد، لوزيانا، كندا... الالزاس نفسها... وبالتالي يمكنُ بناء « فرنسا أفريقية، فرنسا شرقية، فرنسا قطبية » (دراسة حول المستعمرات والاستعمار في منظور فرنسا، ١٨٧٧).

وأطلق المونسنيور لافييجري، مطران الجزائر، أطلق شخصياً

حملات على أفريقيا السوداء ودعا في العام ١٨٧١ المتروبوليتين لكي  
يصبحوا مستوطنين :

« تعالوا، وأنتم تسهمون في توطيد شعب كادح، أخلاقي، مسيحي  
فوق هذه الأرض التي ما تزال كافرة؛ انكم ستكونون الرسل الحقيقيين  
أمام الله والوطن » (الى الازاسيين والورينيين المنفيين).  
أخيراً، رأى الجغرافيون الاعترافَ بفائدتهم ووطنيتهم. فأعلن  
الاميرال لارونسيير لي نوري، عام ١٨٧٥، أمام الرئيس ماكماهون:

« أملت علينا الربوبية واجبَ معرفة الأرض والقيام بغزوها...  
فالجغرافية، العلم الذي يُلهم إخلاصاً رائعاً والذي سقط باسمه كثيرٌ من  
الضحايا، أصبحت فلسفة الأرض ».

أما جول فيري، الجمهوري والعلماني، رئيس المجلس بين  
١٨٨٠ و١٨٨٥، فقد نظّم المدافعة عن الاستعمار، مع حجج:  
- اقتصادية:

« السياسة الاستعمارية وليدة السياسة الصناعية، وبالنسبة إلى الدول  
الغنية، حيث تتوفرُ الرساميل وتتكدّس بسرعة... يعتبرُ التصديرُ  
عاملاً أساسياً من عوامل الازدهار »؛

- انسانية:

« هل يستطيع أحدٌ إنكارَ انه يوجد مزيدٌ من العدل، مزيدٌ من  
النظام المادي والمعنوي، مزيدٌ من المساواة، مزيدٌ من الفضائل الاجتماعية  
في أفريقيا الشمالية منذ أن قامت فرنسا بغزوها؟ »؛

- سياسية:

« ... في أوروبا كما صنّعت، في هذه المنافسة بين كثير من  
المتخاصمين الذين نراهم يكبرون حولنا... في أوروبا أو بالحري في

عالم مصنوع هكذا، تعتبر سياسة الانكفاء أو التغيّب بمثابة الطريق الكبرى نحو الانحطاط... فهذا معناه الهبوط من المرتبة الأولى الى الثالثة والرابعة» .

بعد ذلك بقرنٍ تقريباً، ما تزال إشكالية التنافس والمرتبة تستخدم في تبرير سياسة واحدة بوصفها السياسة الوحيدة الممكنة .

ولأمدٍ طويل، ستظل موضوعاً الاستعمار «إنسانية»، «ديمقراطية»، «جمهورية»، «تقدمية»، كما تشهد على ذلك مداخلة الجامعي الراديكالي البير بايي في مؤتمر ١٩٣١ لرابطة حقوق الانسان :

« يكون الاستعمارُ شرعياً عندما يحملُ الشعبُ المستعمرُ معه كنزاً من الأفكار والمشاعر سيغني شعوباً أخرى، وعندئذٍ لا يكون الاستعمارُ حقاً، بل هو واجب... ويتراءى لي أن فرنسا الحديثة، ابنة النهضة، وريثة القرن الثامن عشر والثورة، تُمثل في العالم مثلاً له قيمته الخاصة وانها تستطيع بل عليها أن تنشره في العالم» .

يمكن لهذا الخطاب أن تتبناه جميع الامبرياليات ولصالحها جميعاً .

---

## المراجع

Benjamin Disraeli (1804-1881). Voir R. J. White, *The Conservative Tradition*, Londres, N. Kaye, 1950.

Benjamin Kidd (1858-1916), *Social Evolution*, 1894.

Jules Ferry (1832-1893), *Le 'Tonkin et la mère patrie*, 1890.

Raoul Girardet, *L'idée coloniale en France de 1871 à 1962*, 1972, Poche, 1979.



## ج) الأُمّية الاشتراكية

ان الاشتراكية، المولودة في القرن التاسع عشر، المنتشرة في القرن العشرين، تنشُد لنفسها مفهوماً سياسياً للأُمّية، وفي العائلة الكبرى للاشتراكيّات، تزعمُ الماركسيّة، أكثر من سواها، انها منسجمة مع الأُمّية. وفي الوقت نفسه تُستخدم الأُمّة ذريعة حقيقية في توطيد الدولة: ان المصلحة القومية تضفي الشرعية على الدولة السيادية أو التوسعية. ولا يمكنُ للاشتراكية إلا مضاعفة زعمها الأُمّمي.

غير أن الأمور تتعقّد مع المذهب اللينيني الذي يدعي في كل لحظة إجراء « التحليل العيني لأوضاع ملموسة»، ومع تجسيد المشروع الشيوعي حيث تنحصرُ الاشتراكية (مؤقتاً؟) في بلد واحد (منطقة واحدة؟). أخيراً تنضاف واقعة المسألة القومية في القرن العشرين التي اعتنت بالدلالات المتنوعة والمتناقضة أحياناً. عندئذٍ ارتدت مُقارِبَةُ « المسألة القومية» التباساً أساسياً وأثارت صعوبةً حقيقية، لا تقبل التخطي ولم يتم تخطيها. كيف نفسر كون الاشتراكية الأُمّية انتصرت دائماً في صراع مع الأجنبي، في حالة حرب وقد/ أو تحوّلت حركة تحرّر قومي في مواجهة السيطرة الأجنبية (روسيا ١٩١٧؛ أوروبا الشرقية ١٩٤٥ - ١٩٤٨؛ الصين ١٩٤٩؛ الفيتنام ١٩٤٥ - ١٩٧٣؛ كوبا ١٩٥٩ - ١٩٦٢؛ أنغولا ١٩٧٥؛ نيكاراغوا، ١٩٧٩، الخ).؟ وكيف نفسّر انه كلما وصل الاشتراكيون الى الحكم نجم عنه توطيد الأُمّة - الدولة؟ ينبغي البحث عن جواب هذه المسائل في مؤلفات المنظرين الأوائل لـ «الاشتراكية العلمية»، قبل متابعة المبالغة في التقدير الاجتماعي والسياسي وهما وجهان للتقدير النظري الناقص للقومية.

## ● ماركس والأمة

بوجه الاجمال، يمكن القول إن ماركس يجهل المسألة القومية . فالأمة ليست قضيته، لأن محرّك التاريخ ليس حرب الشعوب بل صراع الطبقات . ليست الأمة سوى الشكل الفكري للدولة الرأسمالية والامبريالية، والأمة هي البرنامج الكفاحي ضد هذه الدولة . إن القومية تنتسب إلى الفكرية البورجوازية وحدها، فهي ضرورية للبورجوازية، لكن يمكن للبروليتارية أن تتخطاها .

وعندما تناول ماركس وانجلز مسألة القوميات رفضا كل انقياد وراء المشاعر: لا يجوز أن « تُرى قومية مقهورة في كل سارق خروف يتصارع مع تركيا » . انها يؤيدان « حق الأمم الأوروبية الكبرى في الوجود » . وهما حذران من « الفارغين الذين يشتعلون حماساً للقوميات » . وكانا يكتيفان مواقفها وفقاً للظروف . ومثال ذلك بولونيا، عندما بدت القيصرية قويّة في روسيا، فقالا: « وحده استرداد بولونيا يستطيع ... إزالة أكبر عقبة أمام تحرّر الشعوب الأوروبية » . وعندما أخذت ملامح الثورة تظهر في روسيا ذاتها، لم تعد تم بولونيا، فهي ليست أكثر من « أمة مغلوبة » . والشعور نفسه بالضرورة التاريخية إزاء الاستعمار: صحيح انه يتمّ باسم مصلحة « دنيئة » ولكن يمكنه أن يتوافق مع مرحلة من التطور الرأسمالي، مع تقدّم نحو الثورة الاشتراكية، بطريقة ما :

« علينا التعاون في سبيل تحرير البروليتارية الغربية الأوروبية ولا مفرّ لنا من إلحاق جميع الآخرين بهذا الهدف . ومهما تكن مقيدة الدول البلقانية وسواها، فسرعان ما يدخل مجهودها التحرري في صراع مع

مصالح البروليتارية، وسرعان ما يتولأها آخرون» (المجلد، رسالة الى برنشتاين، ١٨٨٢).

### ● الأهمية الثانية:

#### المبالغة في تقدير المسألة الاجتماعية

« ازيلوا استغلال الانسان للإنسان وبذلك سيزيلون استغلال أمة لأمة أخرى»، هكذا كانت اذن رسالة البيان الشيوعي. لقد تلقته الأهمية الثانية تلقياً حسناً، وبالغت، بدورها، في تقدير المسألة الاجتماعية. هذا هو الحال بالنسبة الى مسألة « القوميات » وهكذا سيكون الحال بالنسبة الى مسألة « المستعمرات ».

في مطلع القرن العشرين دار سجال:

بين « الأميمين المتمردين » والمتمسكين بالأرثوذكسية الماركسية.

وبعارضها كارل كاوتسكي بصيغة ماركس الدولانية، التي تتلاءم مع الدولة القومية. فالوحدة القومية « تنجم حتماً عن التطور الاقتصادي، ولا يمكنُ اعاقتها بعد الآن مثلما لا يمكنُ إعاقه هذا التطور بالذات. فهناك حيثاً لا تزال النزعاتُ القومية تكافحُ في سبيل الاعتراف بها، لا مناص لكل حزبٍ تقدمي... ان يأخذ بالاعتبار هذا الطابع الحتمي...

دافعت روزا لوكسمبورغ عن البروليتارية البولونية: « إن مصالحها الفعلية في الموضوع، حرية الحياة والنمو الثقافي القومي، مساواة المواطنين، إزالة كل قمع قومي، تجدد تعبيرها الممكن الوحيد، الكامل والفعال في الوقت نفسه، في التطلعات العامة للطبقة البروليتارية الى ديمقراطية أعظم في البلدان المحتلة». لكنها لا تتوقفُ عند الاستقلال

القومي لبولونيا :

وان يساند التطلع إلى التوحد في دولة، وإلى استقلال الأمم التي يعيش ويناضل فيها .

« إن الحاجة من جهة ثانية إلى امتلاك جهاز دولة طبقية مستقلة وهو سلاح لقمع العمال، ليست في الأوضاع الراهنة، وبالنظر إلى الطابع الطوباوي لهذا التطلع، سوى مصلحة خيالية للعمال مجتلبة من مفهوم بورجوازي صغير للعالم، مفهوم غريب عن المصالح الفعلية للبروليتارية، مثلما هو غريب عن طريقة تفكير الاشتراكية العلمية بوجه عام .»

مقابل الأهمية الثورية عند لوكسمبورغ أو بانكويك ( «الواقعة القومية واقعة فكرية بورجوازية» ) يعتبر الماركسيون الأرثوذكسيون في الاشتراكية - الديمقراطية ان التطلع القومي بمثابة مرحلة ضرورية في الثورة الاشتراكية وبذلك يصلون إلى قومية تكنيكية .

### « المسألة البولونية والحركة الاشتراكية،

١٩٠٥ :»

إن المبالغة في تقدير المسألة الاجتماعية تتكرر في فحص المسألة الاستعمارية، وترافقها اتنومركزية (النظر للمسائل من زاوية المركز، الغرب فقط) قليلة الجدارة لإدراك دلالة الاستعمار ورهانات تصفية الاستعمار .

وحول هذا الأمر المشترك، تنقسم الحركة الاشتراكية بين نزعتين كبيرتين :

هناك نزعة ثانية تدين الاستعمار بشكل أوضح . إن كاوتسكي يؤيد ويسعى لتأييد وتبني أطروحة متممة

الالمانيان ادوارد برنشتاين أو ادوارد داقيد (١٨٦٣ - ١٩٣٦) والبلجيكي فاندرقيلد هم

لشخصيات الرئيسة للنزعة الأولى التي تعتبر الاستثمار بمثابة ضرورة تاريخية: فتطور القوى المنتجة يستلزمه، وتعمم الحضارة يبرره. فقط أساليب الاستثمار «وحشية». إن الأمية الثانية «لا تدين» من حيث المبدأ وفي كل الأزمنة كل سياسة استثمارية». (ورقة مؤتمر شتوتغارت، ١٩٠٧)، ويوضح برنشتاين:

«من واجبنا أن نمارس سياسة استثمارية اشتراكية وضعية. وعلينا التخلي عن الفكرة الطوباوية بترك المستعمرات، فالنتيجة القصوى لهذا الموقف قد تؤدي الى ارجاع الولايات المتحدة الأمريكية للهند. ان المستعمرات قائمة، ويجب التسليم بواقعها. كذلك يجب على الاشتراكيين الاعتراف بضرورة ممارسة الشعوب المتحضرة وصاية معينة على الشعوب غير المتحضرة...».

هذه هي الأطروحة السائدة داخل الأحزاب الاشتراكية الأوروبية.

تقول «إن السياسة الاستعمارية الرأسمالية تقود، من حيث جوهرها ذاته، وبالضرورة إلى الاستعباد، والعمل الاجباري أو إبادة السكان الأصليين في الميدان الاستعماري. والمهمة الحضارية التي يعلن عنها المجتمع الرأسمالي لا تفيده كذريعة لتغطية تعطشه للاستغلال والغزو. وحده المجتمع الاشتراكي يمكنه أن يوفر للشعوب كافة امكانية التطوير الكامل لحضارتها».

إن هذه النظرة، التي لا تخلو من أبوية، تشكل بداية وعي معين للمسألة الاستعمارية. ويطالب اتباعها «دون مزيد من الانتظار» بإنشاء أحزاب اشتراكية في البلدان المستعمرة وذلك لإقامة روابط وعلاقات سياسية بين الطبقة العاملة في البلدان المسيطرة والشعوب المسيطر عليها. ومع ذلك فإن تجدّد إشكالية الامبريالية تتوقّف عند هذا الحد: ذلك أن الطبقة العاملة في البلدان المستعمرة هي التي ترشد الى طريق الاشتراكية.

## ● الأمية الثالثة :

### المبالغة في تقدير المسألة السياسية

لم يقطع لينين بشدة مع أطروحات الأممية الثانية . فقد تردّد مطوّلاً، وساند كاوتسكي كثيراً وتوافق معه حول العنصر المركزي في المقولب الماركسي: الطبقة قبل الأمة . بيد انه ظهر أشدّ اهتماماً بالمكنة الثورية للحركات القومية . وهكذا فضّل لينين وستالين التكتيك، الاستعمال السياسي للتطلع القومي، أولاً للقيام بالثورة، وثانياً للدفاع عن الدولة الثورية .

منذ ١٩١٣ ، كلّف لينين ستالين، هذا « الجيورجي الرائع »، بصياغة « حل بروليتاري للمسألة القومية » . فخرج منها التعريف الستاليني الشهير للأمة بوصفها :

« متّحد مستقرّ قائم تاريخياً، متّحد لغوي، اقليمي، متّحد حياة اقتصادية وتكوين نفسي، يُترجم في المتّحد الثقافي » .  
إنه تعريفٌ يدين المطالب الاستقلالية :

« يكفي أن ينعدم أحد هذه المشيرات حتى تنقطع الأمة عن كونها أمة » . وكذلك الأمر بالنسبة الى اليهود والأرمن ...

لينين، مثل ستالين، لا يعترف بأية واقعة قومية . أولاً الفدرالية مرفوضة، ثم أن حق تقرير المصير مقبول للاسراع في تفكيك الامبراطورية القيصرية، ثم أخيراً معاودة البناء التوحيدى المفروض باسم تفوق « تقرير مصير الشغيلة » ومفروض عند الاقتضاء بالقوة (الهجوم على جيورجيا عام ١٩٢١) . لقد أمكن استعمال القومية في التكتيك الثوري، ولم تتخذ مكانتها في المخطط البولشفي، وبالأخص

## قومية المناطق الفقيرة والحدودية :

« إن القاعدة السياسية لديكتاتورية البروليتارية تتكوّن أولاً وأساساً من المناطق الصناعية في الوسط ولا تتكون قطعاً من المناطق الحدودية التي هي بلدان زراعية » (ستالين، ١٩٢٣).

وبالمنطق نفسه عولجت المسألة الاستعمارية. فقد طالب لينين بوحدة وجهات النظر (راجع: حق الأمم في تقرير مصرها، ١٩١٤). وبموازاة ذلك، أدرج تحليلاته للمسألة القومية في سياق مفهومه للامبريالية. لقد رسم لينين تصوّراً عالمياً للشورة، ويمكن القول انه حاول جعل المخطط الموروث من ماركس مخطّطاً عالمياً، دون أن يتمكن مع ذلك من التخلص من المركزية الأوروبية:

« بقوة متساوية، تعتبر الضربة الموجّهة لسلطة البورجوازية الامبريالية الانكليزية بواسطة الانتفاضة في ايرلندا ذات أهمية سياسية أعظم بمائة مرة مما لو كانت قد وجّهت اليها في آسيا أو في أفريقيا ». (حصيلة مناقشة حول تقرير المصير، ١٩١٦).

في الممارسة اعترفت الأهمية الثالثة بصحة النضالات ضد الاستعمار، لكنها واءمت مواقفها تبعاً لمصالح الاتحاد السوفياتي:

« أيها الرفاق، أيها الأخوان، جاء الوقت الذي سيمنكنم فيه البدء بتنظيم حرب شعبية عادلة وصحيحة ضد اللصوص والقاهرين... عاش التضامن الأخوي لشعوب الشرق مع الأهمية الشيوعية ». (زينوفيف، مؤتمر باكو، ١٩٢٠).

في الكفاح ضد البورجوازية العالمية، على الجمهورية السوفياتية ان تجمع حولها في آن واحد الحركات السوفياتية (المجالسية) لـ « العمال المتقدمين في جميع البلدان » وحركات التحرر الوطني في

المستعمرات أو القوميات المقهورة. من هنا كانت أطروحة بسيطة بين .

الأطروحة المركزية الآسيوية الجديدة	الأطروحة الاقتصادية القديمة القائلة ان على الدول الاستعمارية ان تصدّر الرأسمالية أولاً، قبل الحلم بالاشتراكية في المستعمرات .
القائلة إن الثورة تغلي في آسيا وان « أمماً بروليتارية » تظهر حيث يبدو التحرر ممكناً على الفور .	

وكان على الأهمية « أن تعقد مفاوضات ظرفية، وحتى تحالفات مع الديمقراطية البورجوازية في المستعمرات والبلدان المتأخرة » .

انها مفاوضات ظرفية، لان كل انصهار مع البورجوازية الوطنية مستبعد : ان هدف ديكتاتورية البروليتارية باقٍ ، مستمر .

---

## المراجع

Georges Haupt, Michael Lowy, Claudie Weill, Les marxistes et la question nationale, 1848-1914, Maspero, 1974.

François Châtelet, Evelyne Pisier-Kouchner, Jean-Marie Vincent, Les marxistes et la politique, PUF, 1975, «Thémis».

Stuart Schram, Hélène Carrère d'Encausse, Le marxisme et l'Asie, Colin, 1966.

Hélène Carrère d'Encausse, L'empire éclaté, Flammarion, 1978, rééd. poche.



## ٢ / الأمم الجديدة

للإمبراطوريات امبرياليّاتها، وللأمم الجديدة قومياتها. هذه الوقائع لا تبرز أي اشتباه: فالشعوب المواجهة لتصفية الاستعمار لا تشكل كلاً واحداً مؤتلفاً، ولا يوجد، مهما حلّمنا بذلك، فكراً للعالم الثالث. ان مفاهيم الأمم الجديدة تنتشر من جهة ثانية في الزمان وفي المكان، من القرن التاسع عند بعض الرأئيين المتنوّرين في أميركا اللاتينية، الى الثمانينات في البلدان التي ما تزال تحت النفوذ الاستعماري، من كوبا الى جنوب أفريقيا أو من بورتوريكو الى نومييا. زد على ذلك، ان أشكال الوصول إلى الاستقلال تتراوح كثيراً بين الانسحاب الطوعي للمستعمر والنضالات المسلّحة الظافرة.

مع ذلك هناك قاسم مشترك: حركات التحرر الوطني، ومبرراتها، تقنيات تأسيس دولة، والأسباب المبررة لها، تقع في نطاق واحد، هو نطاق النير الاستعماري، مع نتائجها الاجتماعية، المادية والفكرية ذاتها: تخلف، تقويض بُنى المجتمع، خنق الثقافة الوطنية. ان المقصود، هنا وهناك، ايجاد دولة في مواجهة آثار الماضي الاستعماري وعلى الرغم من الامبريالية الجديدة. وهنا وهناك يكون المرجع الإلزامي هو مرجع الدولة الصناعية المتطورة، في نجاحها

الليبرالي الأمريكي أو في نجاحها الاشتراكي السوفياتي . وقد كان (وما يزال) من غير الممكن التفكير بأن الأفارقة الذين يعيشون فوق أرض واحدة قد قرروا الانتظام في تجمع « فوضوي » لمتحداتٍ متعددة الأشكال، بدون ملك ولا رئيس، بدون دستور، مكتفين بقانون عُرْفٍ بسيط، يمارسون المقايضة ويسعون وراء التقشف الاقتصادي . ان انحرافاً سياسياً مائلاً قد عوقب (وسوف يعاقب) على الفور بتدخل القوى الكبرى أو الجيران الأكثر عقلاً . ان شكل الدولة مسيطر .

وتتدخل بشكل واسع العوامل الفكرية - في أبسط معاني الكلمة: القيم، الشعارات، التمثلات، والأفكار باختصار . وبشكل أكثر من أوروبا في الماضي :

مع تشكيل الأمم الدول في العالم الثالث، كان على الأفكار أن تؤدي وظيفة حاسمة . ان التدخل الاستعماري قوّض المجتمعات الأهلية في البلدان المحتلة . ويفترض باللجوء الى الايديولوجيا ان يعوّض عن غياب مجتمع أهلي منظم .

وبالتبسيط نقول: الدولة تسبق الأمة؛ الفكر يسبق الاجتماع .

عند انشاء الأمم الأوروبية المتحدة، لم تكن الأفكار تقوم بأكثر من وظيفة اللحمية . هنا يتوافق هيجل، بعد لوك وسميث، مع كارل ماركس: لقد قامت الدولة الحديثة على أمة كان مجتمعها الأهلي على طريق التوحيد والتنظيم . وبالتبسيط نقول: الأمة تسبق الدولة؛ الاجتماع سبق الفكر .

ما هي هذه الأفكار، هذه القيم؟ يمكن جمعها في أربع فئات كبرى، أو مبادئ عقلانية عامة، تفسر باسم أية أفكار وبموجب أية

أفكار دارت المعارك في سبيل الاستقلال ويدورُ العملُ لأجل تكوين الدولة أو توطيدها :

الهوية، الكفاح المسلح، الشعب، الدين

مع العلم انه في كل مشروع تاريخي فريد (مشروع الجزائريين أو الكوبيين، الصينيين أو الغانين...) تندمج هذه المقولات / الفئات أو تتعارض بطريقة خاصة .

( أ ) الهوية

في ما يتعدى تنوع المواقف والأوضاع، انطرح إشكالية التحرر في كل مكان بحدود البحث عن هوية . وعليه لا يمكن للتحليل الاقتصادي المحض لآثار الامبريالية أن يكون كافياً، فلا بدّ من التنديد بالارتهان الاستعماري على نحو أوسع . فما قسّمه الاستعمار ينبغي تجميعه في لحمة تضامنية جديدة . وعندما تكون الهوية المستعادة اشتراكية، كما هو الحال غالباً، فإنها تكون اشتراكية بمعنى غير مألوف .

الهوية المفقودة: الارتهان

لا تتوقف محاكمة الغرب عند الدعوى المقامة عليه بتهمة « النهب » . فالأوروبي ينكبُّ أيضاً على تقويض الثقافات التقليدية، ليس بسبب مركب تفوق ساذج، بل لجعل المستعمر يستبطن شعوره بالنقص . اذن ليس الاستعمار مجرد نزع ملكية، انه إذلال، هجوم ونيل من الكيان .

منذ منتصف القرن، ندّد اميه سيزير Aimé Césaire بهذا المسار

« اللاغبي للإنسانية » والذي انتزع :

« ملايين البشر... من آلمتهم وأرضهم وعاداتهم وحياتهم، ومن الحياة، كما انتزعهم من طبقتهم، من حكمتهم ». « يُحكى لي عن التقدم والمنجزات والأمراض المعالجة ومستويات الحياة المرتفعة. وأنا، اتكلم عن مجتمعات مُفرغة من ذاتها، وعن أراضٍ مصادرة، وأديان قتيلة، وروائع مُبادة، وامكاناتٍ خارقةٍ مشطوبة، (خطاب حول الاستعمار، ١٩٥٠).

وحاول فرانتز فانون منهجة الارتهان انطلاقاً من تحليل «نفساني طبي» لوظائف العنصرية ونتائجها.

كان سارتر يعتبر أن «اللاسامية هي ويؤكد فانون ان «العنصري هو التي تخلق اليهودي»، الذي يخلق الدونية، النقص».

وليس التمييز العنصري نمواً مفراطاً، بل هو قاعدة المؤسسة الاستعمارية برمّتها. فالعنصرية تحدّد المسالك الفردية والجماعية عند المستعمرين. وهي تدخلُ النزاع في صميم كيان المستعمر بالذات.

نزاع بيولوجي :

: «عني يرتدي كل شيء وجهاً جديداً. فما من فرصة متاحة لي. فأنا محدّدٌ فوقياً من الخارج. أنا لست عبداً لـ «الفكرة» التي كوّنّها الآخرون عني، لكنني عبدٌ لمظهري. إنني أصل ببطء إلى العالم، متناداً على عدم معاودة الطموح للحركة الفاعلة. إنني أسيرُ زحفاً. والنظراتُ البيضاء، الحقيقية وحدها، ترصدني. إنني مُسبّت. وبعدهما كَيْفُوا مجهرهم، قاموا موضوعياً باجراء تقسيات للواقع. لقد خانوني. انني أشعر، أرى في هذه النظرات البيضاء أن الذي يدخل ليس إنساناً

جديداً، بل غط انساني جديد، نوع جديد. ماذا زنجي ا تخفى في  
الزوايا... أمكث صامتاً، أتوق الى الغفلة، النسيان. هلموا، انني  
أقبل كل شيء لكن شرط أن لا يعودوا يروني، (جلد أسود وأقنعة  
بيضاء، ص ١١٣).

نزاع ثقافي :

« على غرار تصدير الطابع الكلي للاستثمار الاستعماري، يجعل  
المستعمر من المستعمر نوعاً من جوهر الشر وماهيته. فليس المجتمع  
المستعمر موصوفاً فقط كأنه مجتمع بلا قيم... اذ ان المواطن الأصلي  
يعتبر مغلقة أمام الأخلاق، عديم القيم، بل هو نفي للقيم... وتعتبر  
عادات المستعمر، موروثاته، أساطيره، وبشكل خاص أساطيره، علامة  
هذا الفقر، هذا النقص التكويني، (المرجع السابق، ص ١٥٢).

نزاع لغوي، أجاد وصفه كاتب ياسين :

« لم انقطع أبداً عن الشعور في صميم ذاتي بهذا القطع الثاني للرباط  
الجيني، هذا المنفى الداخلي الذي لم يقرب التلميذ من أمه الا لكي  
ينتزعه منها انتزاعاً أعمق في كل مرة... ويقتلها أمام همهمات  
استحسانية للغة منفية، هي إفراز توافقي مشترك، يجري كسرّه وقت  
انعقاده... هكذا، كنت قد فقدت في آن واحد أمي ولغتها، الكنزين  
الوحيدين اللذين لا يمكن رهنها - وهما مع ذلك مرتبان. (المضلع  
النجمي، باريس - لوساي، ١٩٦٢، ص ١٨١).

---

## المراجع

Aimé Césaire (1912), Discours sur le colonialisme, Paris, 1950.  
Frantz Fanon (1925-1961), Peau noire et masques blancs, Paris, Le  
Seuil, 1952, préface de Jean-Paul Sartre; Les damnés de la terre,  
Paris, Maspero, 1961.

## الوحدة المستعادة: التضامنيات

مع التحفظ حول الرؤى التبسيطية للتاريخ والجغرافية، يمكنُ لحظ ارادة مشتركة، في ما وراء التجارب والقارات، لتخطي «البلقنة» التي فرضتها الامبريالية.

كفاح ثوري قارّي: ارنستو غيفارا، المسمّى «تشي»، يستأنف حلم سيمون بوليفار، المُحرّر من النّير الاسباني. بالنسبة الى تشي، ستكون جبال الآند هي سيرا مايسترا<sup>(٢)</sup> القارة الاميركية الجنوبية. لكل بلدٍ خصوصيته، لكن «القارات لها خصوصياتها أيضاً»، ما أكثر عوامل الوحدة: اللغة، التقاليد، الدين، وبالأخص:

«هناك هوية لطبقات هذه البلدان كبيرة الى حد انها تصل الى عماء في الطابع «الأممي الأمريكي» اكثر اكتمالاً مما هو عليه في قاراتٍ أخرى». ففي كل مكان نظام الاقطاعات الكبيرة، التخلّف، «جوع البشر»، و«السيد نفسه» (حرب الغوّار، ١٩٦٢، ماسيرو، ١٩٦٨).

إن المشروع الغيفاري يراد له ان يكون ردّاً على «الاميركانية المزيّفة» لمنظمة الدول الاميركية وعلى التحالف لاجل التقدّم، الذي اقامه جون ف. كيندي. ولا ينبغي للطابع القارّي للكفاح ان ينشر «الوهم القاروي»:

«ان وجود امم اميركية منفصلة، وحتى متغالبّة ومنتزعة فيما بينها، هي واقعة لا رجوع عنها ولا يمكنُ للكفاح الثوري إلا ان يكون معركةً لاجل التحرّر الوطني. وان اشتراط المسارات الثورية الوطنية

---

(٢) اسم الجبل الذي سُنَّ فيه فيديل كاسترو وتشى غيفارا حرب الغوّار في كوبا.

بالشرط المسبق للوحدة القارية، معناه تأجيلها الى زمن لا وجود له،  
(ريجيس دوبريه، اجاث حول اميركا اللاتينية، ماسيرو، ١٩٦٧).

فشل غيفارا: فالأرجنتيني، بطل الثورة الكويبية، مات يوم ٩  
تشرين الأول - اكتوبر - ١٩٦٧ في بوليفيا، قتيلاً على ايدي  
العسكريين الذين درّبتهم الولايات المتحدة في باناما.

ويبدو السعي وراء الوحدة العربية أكثر التباساً. فهو يبلور منذ  
القرن التاسع عشر الاعتراض على المستعمر الذي يواجه بفكرة امة  
عربية قائمة في آن واحد على معيار ديني (الإسلام) وعلى المفهوم  
الاسطوري لـ « الشعب »:

« ليس جديراً، في نظركم، فتح المدارس لكي تتعلموا فيها ابناءكم،  
وترتّبوهم، فتقيموا حاجزاً بواسطة هذه المدارس في وجه النفوذ  
الاوروبي الذي تزرعه المدارس الاوروبية في عقولهم؟ امضوا اليهم قبل  
فقدانهم! علموهم انكم اباؤهم قبل ان ينكروكم! انقلوا اليهم الدين  
الذي هو دينكم قبل ان يقفوا ضدكم، (عبد الله النديم).

وبسرعة سترتدي فكريّة الوحدة العربية الرداء القومي ويُعرب  
عنها قبل كل شيء في إطار الدولة - الأمة.

وفي افريقيا الشمالية، التي جزأها المستعمر بشكل عشوائي شديد،  
يتعارض الرجوع إلى هويّة مشتركة مع ارادة الزعماء الجدد في الحفاظ  
على النطاق الاقليمي لسلطتهم، وان كانت هشة. عندئذ أفصح عن  
التضامن الافريقي على الصعيد الثقافي والعربي. ففي عام ١٩٢٨،  
ذَكَر الهايتي بريس - مارس « الحضارات الافريقية التي شَعَّ نورها ما  
وراء حدود السهوب والصحراء ». وفي ١٩٣٤، انشأ ايمه سيزير  
وليوبولد سنغور مجلة الطالب الأسود.

الأول غنى عرقه « العنب الناضج لأقدام تملة »

والثاني منح الزنوجة عالميتها :

« الانفعال زنجي مثلها العقل هليبي »

ان ما يربطنا بتعدى التاريخ . جذوره ضاربة في ما قبل التاريخ .  
إنه يعود الى الجغرافية ، الإثنية ، ومنها الى الثقافة . إنه سابق لكل  
استعمار . انها امة ثقافية ادعوها الافريقانية . واحدها بأنها مجموع القيم  
الحضارية الأفريقية ، ( جون افريك ، ٩ حزيران - جوان - ١٩٦٣ ) .

---

### المراجع

Ernesto «Che» Guevara (1928-1967), Journal de Bolivie, Maspero, 1968.

Aimé Césaire (1912), Cahiers du retour au pays natal, 1947. Présence africaine, 1971.

Léopold Sedar Senghor (1906), Liberté, Le Seuil, 1964.

Kwamé N'Krumah (1909-1972), L'Afrique noire doit S'unir, 1964.



## ● الهوية الجديدة: الايديوسانكرازية الاشتراكية

اشتراكية قومية دائماً، اسمية في معظم الأحيان، غايتها تسليح الدولة الجديدة. ففي بعض الانظمة العربية، تزعم الفكرية الاشتراكية القومية انها توفق بين ديمومة الماضي الإسلامي ومتطلبات التقدم التكنولوجية. « بحث عن هوية مفقودة... راية متعدّدة الاهداف ترفعها السلطة والمثقفون المعارضون»، هذه الفكرية « تدعي تحطّي التعارض القائم بين الخلود والتاريخ. وهي في الحقيقة تؤدي الى العروبة مع التصنيع» (عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، ماسيرو ١٩٧٣).

اذا كان ثمة نقطة مشتركة بين اشتراكيات العالم الثالث، فهي هذه الوظيفة التلاحية: فالاشتراكية ستصالح الدولة القومية مع مجتمعيها وتدين مسبقاً كل تعبير تنازعي. ومثال ذلك سيكوتوري، « الاشتراكي الغيني»، الذي يذهب الى حد إنكار صراع الطبقات:

« لقد جردت الماركسية من هذا العامل لكي تساعد كل الفئات الاجتماعية الأفريقية على الخوض المشترك في النضال العام ضد الاستعمار».

(اورده ايڤ بنو، فكرويات الاستقلالات الأفريقية).

ان الاشتراكية الأفريقية تتخيلُ تبريرات خاصة:

« افريقيا ذات حكم قومي في جوهرها. فحياتها الجماعية، واللحمة الاجتماعية ينيطان عاداتها بأساس انساني يمكن لشعوب عدة ان تحسدها عليه».

(سيكوتوري، المرجع السابق، ص ٦١).

للقارة السوداء اشتراكية جاهزة، على الطلب :

« كان الزنجي قد حلَّ المسألة في اتجاه انساني . فالأرض، وكل ما تحمله ... هو مُلكٌ مشترك، موزَع بين العائلات، وموزع احياناً بين اعضاء الأسرة الذين يملكونه بشكل مؤقت وغير نهائي » .

. (سنغور، حرية (١) .

في هذه الاشتراكية المتأفرقة، في هذه الافريقانية المتأشركة، يغدو إلغاء الدولة نافلاً :

« ان المجتمع الاشتراكي حين يندمج مع الدولة لا يمكنه حلَّ الدولة بذاتها، لانها هي التي تدبّر، ولان الشعب المهندس الماهر، الشعب الباني، الشعب العالم هو الذي يدير المجتمع وينظّمه ويقوده، وذلك بمقتضى صيرورته . وتظلّ الدولة دائماً في مجتمع كهذا؛ انما تتبدل طبيعته فقط التي ستغدو اجتماعية . واذا توجّب الكلام عن زوال الدولة فانه زوال الدولة الرأسالية، الامبريالية او الاستعمارية الجديدة » . (سيكو توري، المرجع السابق) .

في هذا النطاق، يغدو الاستناد الى الاشتراكية، المنخفض الى نوع من الحنين، امراً نافلاً بذاته، وتكفي الافريقانية، المفككة حسب الحاجة :

« انتم، انتم عالم من التناقضات، اما نحن الزائيريين، فنحن عالم متراكب . اذكروا لي قرية زائيرية واحدة يوجد فيها زعيان احدهما من المعارضة .. لا يوجد .. وحين تنشأ عدة احزاب سياسية، يرتكب الزائيريون خطأً بحق المصادقية » .

(موبوتو سي - سي - سيكو، رئيس الدولة الزائيرية،  
أورده ايڤ بنو، المرجع السابق، ص ٧٢) .

ولا تغدو الاشتراكية العالمية الثالثة دائماً هذه المكيدة الجامدة الذي يؤدي التكيّف فيها مع الحكومات القومية الايديوسانكرازية، الى تصفية كل العناصر التمردية، من صراع الطبقات إلى تحطيم الدولة، فلا يبقى منها سوى تبريرات المذهب الإجماعي. ان قانون ودبستر وكابرال ينددون بهذا السعي الوهمي وراء الهوية المفقودة، ويدعون إلى تكوين هوية جديدة تماماً وجذرياً. ولدى البحث عن الهوية نستكشف الخضوع والانقياد. ابحثوا عن التحرير تجدوا الهوية :

« ما يهتّمنا اثبات الخصوصية او اللاخصوية في ثقافة الشعب ». بل ما يهتّمنا هو النضال التحرري، الذي هو « فعل ثقافي » و« دليل هوية، بالضرورة » (اميلقار كابرال، سلاح النظرية، ماسبيرو، ١٩٧٥).

« النضال التحرري لا يعيد الى الثقافة قيمتها واطاراتها القديمة. انها ترمي « الى اعادة توزيع أساسي للعلاقات بين البشر ». انما « التحرر الوطني هو الذي يجعل الامة حاضرة على مسرح التاريخ » . (فرانتز فانون، معذبو الأرض، ١٩٦١).

---

## المراجع

Georges Haupt, Michael Lowy, Claudie Weill, Les marxistes et la question nationale 1848 - 1914, Maspero, 1974.

François Châtelet, Evelyne Pisier - Kouchner, Jean - Marie Vincent, Les marxistes et la politique, PUF, 1975, «Thémis».

Stuart Schram, Hélène Carrère d'Encausse, Le marxisme et l'Asie. Colin, 1966.

Hélène Carrère d'Encausse, L'empire éclaté, Flammarion, 1978, rééd. Poche.

## ب) الكفاح المسلح

هناك مبرر ان للعنف: العامل الضروري في مسار إزالة الارتمان، رداً على الامبريالية العدوانية واقعاً وبالضرورة. هكذا تمر فكرية التحرر الوطني بالتوكيد على ضرورة العنف، القادر وحده على توليد الأمة، قبل ان تولد الأمة الدولة. ان المذهب التسلمي، المحكوم تاريخياً، يترأى من الآن فصاعداً مهاناً ومُهيناً. فالامة - الدولة تسلم الشعب، الشعب حتى اطفاله. البندقية تعني الرجولة، البطولة الوطنية، الموت بوصفه ارفع معاناة. من حرب الغوار الى الحرب الشعبية، من الحرب العادلة إلى الحرب المقدسة، تتعكّر الشعارات، ويقدمسُ العنف، ويعبّد الارهاب في طقوس. لقد حاول فرانتز فانون تفسير هذه الحاجة الى مبدأ العنف، بينا غيفارا في اميركا اللاتينية، وماو في الصين، وضعا استراتيجيتين للعنف الثوري.

### ● مبدأ العنف

« إزالة الاستعمار ظاهرة عنيفة دائماً » (فانون). والأمر لا يتعلّق فقط باستنتاج وانما يتعلّق أيضاً بتعبير عن ضرورة سيكو سوسولوجية. ويرى عالم النفس الانتيلي (فانون) ان العنف يؤدي وظيفتين، تحررية تجاه القاهر، واعتراف بالذات، مشروحتين في معذبي الأرض:

« ظهور الاستعمار عنى تليقياً موت المجتمع الأصلي، انحلال ثقافي، فساد الأفراد. وبالنسبة الى المستعمر، لا يمكن للحياة أن تنبثق إلا من جثة المستعمر المفككة. »

« هوذا، إذن، التوافق الحرفي بين عقليين وحكمين. »

إن قتل المستعمر يسمح للمستعمر بالقضاء على القاهر والمقهور .  
ف « الشيء » المستعمر يغدو إنساناً في المسار ذاته الذي يتحرَّرُ  
بواسطته . ان الفعل العنفي مكوَّنٌ للصراع ، وهو علامة عدم تراجع  
وعلامة مثاليته . وعليه ، لا يمكنُ للمرء ان يكون مقبولاً في  
المجموعات الارهابية لجهة التحرر الوطني الجزائرية الا بعدما يقوم  
بعملية .

كما ان العنف ضرورة سياسية ، وضعها الصينيون في الستينات  
بمواجهة التعايش السلمي الذي نادى به السوفييت . هكذا تنبثق مجدداً  
المساجلة حول الإصلاح او الثورة في « منطقة العواصف » . ولقد  
أخطأ الشيوعيون الخروتشوفيون في تمييزهم التناقض بين البروليتارية  
والبورجوازية داخل البلدان الرأسمالية ، نظراً لانهم اعتبروا ان النظام  
الاستعماري قد انهار :

« التبدلات الطارئة في العالم ...

تؤكد أن :

التناقضات بين سياسة الإذلال التي  
ينهجها الامبرياليون الاميركيون ،  
وشعوب العالم من جهة ثانية ،  
والتناقضات التي تضع سياسة  
التوسُّع العالمي التي تمارسها  
الامبريالية الاميركية ، في مواجهة  
القوى الامبريالية الأخرى

تشكّل نقطة تلاقي التناقضات في العالم بعد الحرب العالمية الثانية .

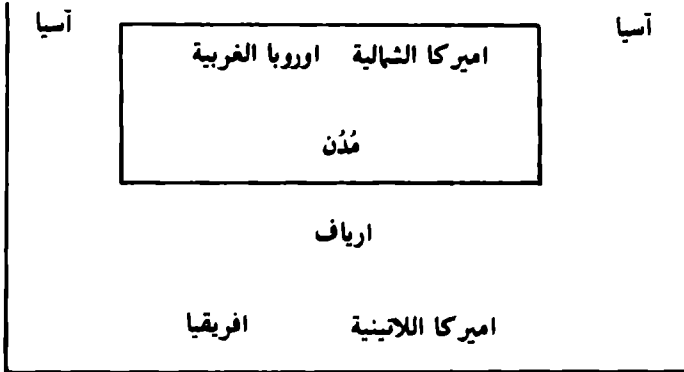
( أنباء بكين ، ١٨ / ٣ / ١٩٦٣ ) .

إن مناطق آسيا ، افريقيا ، اميركا اللاتينية «تشكّل اضعف حلقات  
الأمبريالية ، المصدر الرئيسي للثورة العالمية الراهنة التي تقاتل في  
العاصفة » . ( المرجع السابق ) .

اذن لم يعد من واجب بروليتارية البلدان الغربية دفع الشعوب المقهورة الى الكفاح، بل على العكس، ان كفاح الشعوب في منطقة العواصف سيحدّد القضية الثورية للبروليتارية العالمية. والسوفيات اذ ينكرون ذلك، انما يخدمون الاستعمار الجديد، فهم من اتباع « الاصلاحية الاجتماعية »، قبل ان يصبحوا من اتباع « الامبريالية الاشتراكية ». الأسوأ من الامبراطورية الأميركية .

### ● الحربُ الشعبيّة

ينقل التصور الماويّة للكفاح العالمي احدى النقاط المركزية على الصعيد الدولي للنظرية الماويّة في بلوغ السلطة، نعني حصار الأرياف للمدن:



إن هذه النظرة العالمية الثالثة لن تستمر ابدأً مع لين بياو، المصنّف عام ١٩٧١ . اما ماوتسي تونغ<sup>(٣)</sup>، قبل ان يكون منظرًا للحرب

(٣) جرت اعادة كتابة اسم «Mao Tsé - Toung». حالياً وفقاً لنظام بينين، غير المؤلف لدى الفرنسيين، وصار يكتب كالتالي: Mao Zedong .

الشعبية، كان من ممارستها (» من لم يَقم بعمل ميداني لا يحق له الكلام«). ان الماوية وليدة ثلاثين عاماً من النضال الثوري في الصين، لكل مرحلة من مراحلها الخاص.

تكشفُ المرحلةُ الأولى (١٩٣١ - ١٩٣٧) لماو حدود الاستراتيجية اللينينية لانتفاضة بروليتارية المدن وضرورة تعبئة الفلّاحين أولاً. فنشر عام ١٩٣٦ تحليل طبقات المجتمع الصيني، وهو تقريرٌ يشدّد على الطلاقات الثورية للفلّاحين، رفض نتائجه الحزب الشيوعي الصيني، بقيادة شن دو كسيو، بعد ذلك بستين، رفض المؤتمر الخامس للحزب الشيوعي الصيني الاطروحات التي يدافع عنها ماو في تقريره الاستقصائي حول الحركة الفلاحية في هونان، المؤيد لانتفاضات الفلّاحين العفوية. لكن فشل الانتفاضة العمالية في شنغهاي (١٩٢٧)، وانقلاب الغيوميندانغ (حزب الشعب الوطني، المتحالف سابقاً مع الحزب الشيوعي الصيني) ثبّتا ماو في اقتناعه بالاعتماد على الجماهير الفلاحية.

تعلّم المرحلة الثانية (١٩٢٧ - ١٩٣٧) ضرورة بناء جيش ثوري. فقد تكللت انتفاضة ١٩٢٧ بمجازر، وانتصرت قوات تشيانغ كاي تشيك على الشيوعيين (١٩٣٤)، مما جعل ماو ينتقد الهجوم العام البادئ آنذاك. فنظّم التراجع نحو الشمال الغربي، وتبعه معظمُ المقاتلين؛ عشرة آلاف كيلومتر لمسيرة طويلة دخلت في الاسطورة، انتهت (عام ١٩٣٥) بفكّ ماو الحصار الذي ضربه الغيوميندانغ، واستلامه قيادة الحزب الشيوعي الصيني.

سمحت المرحلة الثالثة (١٩٣٧ - ١٩٤٥) بانجاز مفهوم الحرب

الشعبية الطويلة. ومجدداً قامت الجبهة المشتركة بين الشيوعيين والقوميين ضد الغزاة اليابانيين. إلا ان ماو رفض دمج القوات والقيادات حتى يحافظ على الآفاق والمنظورات الثوريّة. من هنا كان التعدّد في اوجه الحرب الماويّة:

- حرب وطنية؛ تحالف مع البورجوازية الوطنية، المعبأة أولاً ضد الامبريالية، وبذلك مرتبطة بالثورة؛

- حرب ثورية؛ الطليعة البروليتارية، مما يعني في الصيغ على الأقل احترام الارثوذكسيّة اللينينيّة؛

- حرب شعبية؛ الاعتماد على الجماهير الفلاحية والقواعد الفلاحية، وهذا يشكل إسهاماً خاصاً للماوية والثورة الصينية.

شهدت المرحلة الرابعة (١٩٤٥ - ١٩٤٩) انتصار الثورة. فبعد هزيمة اليابانيين، رفض ماو تشكيل حكومة اتحاد وطني مع الغيوميندانغ ونظم الكفاح المسلّح لاستلام السلطة؛ استئناف المعارك، تراجع جيش التحرير الشعبي، هجوم مضاد، إعلان جمهورية الصين الشعبية في الاول من اكتوبر - تشرين الأول - ١٩٤٩ في بكين.

وبالاجمال، قاد هذا الكفاح الثوري، المليء بالانعطافات والانقلابات، قاد ماو الى تقويم أصالة استراتيجية الحرب الشعبية الطويلة:

- أولوية السياسة؛ ماو، كلاوزفيتز جديد، يذكر بأن الحرب هي مواصلة السياسة بوسائل اخرى، لكنها مواصلة حتمية لضمان الاستيلاء الثوري على السلطة:

وان المهمة المركزية والشكل الرفيع للثورة هما الاستيلاء على السلطة



بالكفاح المسلح... وان هذا الاساس المبدئي للماركسية - اللينينية صالح في كل مكان، في الصين كما في البلدان الأخرى .  
ولا يمكن لضرورة الحرب أن تؤدي الى تبعية الحزب .  
« السلطة في فوهة البندقية » .

فهذا الشعار الشهير ذو دلالة مزدوجة في الاستراتيجية:

- لجوء حتمي الى الكفاح المسلح: « تبيين تجربة صراع الطبقات في عصر الامبريالية ان الطبقة العاملة والجماهير الكادحة لا يمكنها قهر الملاكين العقاريين والبورجوازية المسلحة إلا بواسطة البنادق » .  
- إلحاق الجيش بالحزب: « ان الحزب يأمرُ البنادق » ، ولا يجوز ابدأ السماح للبنادق بأن تأمر الحزب » .  
(ماوتسي تونغ، ١٩٣٨، حول الحرب الشعبية الطويلة) .

- أهمية الفلاحين: هناك في الصين أقل من ثلاثة ملايين عامل، لكن هناك ٥٠٠ مليون فلاح، وألفي سنة من تراث النضالات الفلاحية، من هنا كان ثبات الحماس للحركة الفلاحية عند ماو .  
- وذلك لأسباب الفعالية الثورية:

« سيحطمون كل السلاسل وسيرون على طريق تحررهم... يجب ان نكون على رأس الفلاحين وان نقودهم... » (١٩٢٧) .  
- ولأسباب شبه أخلاقية:

« طوال سنوات، لم تحصل على اي شيء يشبه أجرأ... لم يكن عندنا سوى نمونتنا الغذائي... والآن دخلنا المدن. هذا شيء جيد. ولو لم ندخل المدن لكانت تشانغ كاي تشيك قد احتلها. لكن هذا شيء رديء أيضاً، لان حزينا بدأ ينحط » .

(ماو، مداخلة في الاجتماع الكامل للجنة المركزية للحزب الشيوعي

الصيني، نيسا - ابريل - ١٩٦٩).

- حرب طويلة، موجهة وفقاً لاتجاه الزمان: يلح ستوارت شرام، المتخصص في شؤون الصين، على « هذه الدوزنة المرموقة، هذا الاحساس بالممكن في كل لحظة معينة » (ماو يتحدث للشعب، PUF، ١٩٧٧، ص ٣٤). ان الحرب ذات « أمد طويل » وتمت في عدة مراحل:

١ - استنهاض الجماهير، « وضع النار في السهل »، من خلال التعبئة:

« عندما يتقدم العدو تراجع؛ عندما يتجمد العدو، نناوشه؛ عندما يستنفذ العدو قواه نضربه؛ عندما يتراجع العدو نطارده ».

منذ تلك المرحلة الأولى، ينبغي التمكّن من معنى التناقض،

نشيت القوات لاستنهاض الجماهير: « فالحرب الثورية هي حرب الجماهير الشعبية؛ ولا يمكن خوضها الا بتعبئة الجماهير، وبالاعتاد عليها » (ماو، ١٩٣٤).

تركيز القوات لمجابهة العدو: « ان معارك الإبادة تنتج على الفور أثراً عميقاً لدى الخصم ايأ كان... ومن المستحسن إبادة فرقة للخصم

يجية إبادة.

دة الحزب الشيوعي، الذي

المهات العسكرية فقط... فهو

« ويجب ان يستخدم الجيش

في موازاة التشديد على الابدادة، يلسح ماو على الدفاع وتوفير الوسائل: الهجوم اولاً على القوات المشتتة، وتركيز قوة متفوقة في كل معركة على قوة العدو، عدم القتال أبداً عندما لا يكون النصر مضموناً.

٣ - غزو المدن انطلاقاً من الارياف، وغزو المدن الكبرى انطلاقاً من المدن الصغرى. دفاع، تعزيز، هجوم مضاد؛ استنهاض الجماهير، تجميع القوى، حرب طويلة المدى، محاصرة المدن...، ليس هناك تماثل كبير بين المفهوم الماوي والانتفاضة البولشفية.

---

### المراجع

- Aimé Césaire (1912), Discours sur le colonialisme, Paris, 1950.  
Frantz Fanon (1925 - 1961), Peau noire et masques blancs, Paris, Le Seuil, 1952, Préface de Jean - Paul Sartre; Les damnés de la Terre, Paris, Maspero, 1961.

## ● الفوكية (البؤرة الثورية)

إن الغيفارية، مثل الماوية، ترفضُ في آن واحد التعايش السلمي والطريق السلمي. ومثلها فعل ماو ولين بياو، اجرى فيديل كاسترو ونشي غيفارا عملية «تنظير» للممارسة الثورية الكوبية، غير ان الانحراف هنا عن الارثوذكسية الماركسية غير مقنَّع بل هو على العكس مبالغ فيه. بين ١٩٢١ و ١٩٤٩، حرص الشيوعيون الصينيون على عدمِ الصدام الجبهوي مع الشقيق السوفياتي الأكبر. وبين ١٩٥٣ و ١٩٥٨، لم يكن ثمة اثر لما يسمّى شيوعيون كوبيون. هنا ايضاً، لا مناص من التذكير بالمراحل الكبرى لاستيلاء الثوريين الكوبيين على السلطة، وذلك لأجل فهم نظرية البؤرة Foco، أي استراتيجية حرب الغوّار.

كانت كوبا احدى اواخر المستعمرات الاسبانية في اميركا اللاتينية المرشحة لبلوغ الاستقلال، بعد حربين تحريريتين (١٨٦٨ و ١٨٩٥)، حال إنزال للبحرية الأميركية دون تكللها باستسلام الاسبانيين وسقوطهم في ايدي الثوّار. وهكذا حافظ الاميركيون على ضبط وثيق للجزيرة، ازداد شدةً بعد انقلاب فولجنكيو باتيستا، في ١٠ آذار - مارس - ١٩٥٢. بدأت الملحمة الكاستروية ضد هذه الديكتاتورية.

● المرحلة الأولى: المونكادا، يوم ٢٦ تموز - يوليو - ١٩٥٣. كانت ضربة يسارية فاشلة عسكرياً؛ فلهجوم على ثكنة مونكادا الواقعة في اقصى الطرف الشرقي للجزيرة (ولاية اورينسا، حيث كانت حربا الاستقلال قد انطلقتنا سابقاً). قام بالعملية ١٧٠ ثائراً،

كلهم دون الثلاثين تقريباً . النتيجة ٩١ قتيلاً ، سجن كاسترو ثم نفيه ،  
الهمزة باختصار .

● المرحلة الثانية: غرانما ، يوم ٢٩ تشرين الثاني - نوفمبر ١٩٥٦ .  
محاولة تمرد فاشلة كلياً: إنزال ٨٣ ثورياً قادمين من المكسيك على متن الغرانما . مات معظمهم او اعتقلوا ، انما نجا ١٢ فقط من جيش باتيستا .  
كانون الثاني ١٩٥٧ : ١٢ رجلاً ضائعين في جبال اورينتا .  
كانون الثاني ١٩٥٩ : عبروا الجزيرة من الشرق إلى الغرب واستولوا على هافانا مع بضعة ألوف من الثوار .

● المرحلة الثالثة: السيرا مايبسترا ، حيث دار كل شيء ، جبال اورينتا حيث تم بناء الجيش الثائر . انها رومانسية وفعالية ، في خمس حقبات :

(١) تشكيل نواة حرب الغوار (ديسمبر ١٩٥٦ - مايو ١٩٥٧) .  
- عاشت المجموعة ، استقرت .

(٢) غزوة السيرا (يونيو ١٩٥٧ - نوفمبر ١٩٥٧) . - الجيش الثائر ارتفع تعداده الى ١٠٠ رجل . كلف كاسترو تشي غيفارا بقيادة فصيل آخر .

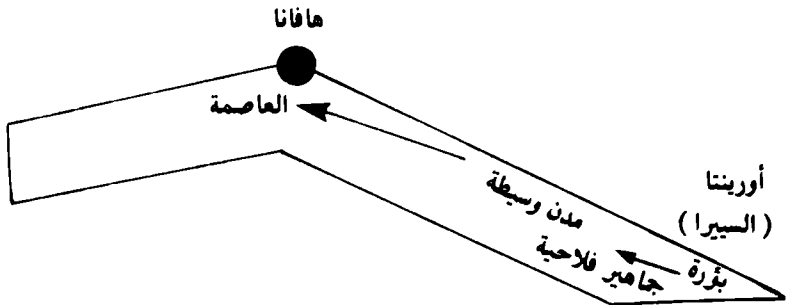
(٣) انتشار الكفاح المسلح (نوفمبر ١٩٥٧ - مارس ١٩٥٨) . -  
في السهل السياسيون منقسمون . في الجبل الجيش الثائر موحد وآخذ في الازدياد . انتقل الثائرون من حرب الغوار إلى حرب الفصائل .

(٤) فشل الإضراب العام وانعطاف (ابريل - يونيو ١٩٥٨) . -  
يوم ابريل (نيسان) فشلت «الضربة الحاسمة» ، ولم يتوقف

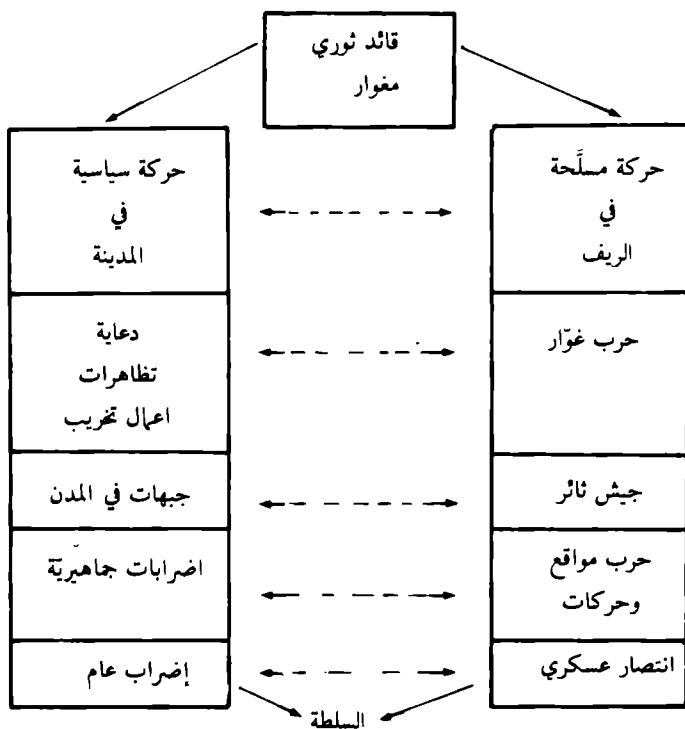
العمل . فأدى الفشلُ الى استتباع متزايد لحركة المدن تجاه  
السييرا . قرَّرَ باتيستا ان يشنَّ عليها هجوماً مضاداً .

(٥) غزو البلاد (يوليو ١٩٥٨ - يناير ١٩٥٩) . - طرد الجيشُ  
الثائر الجيشَ النظامي في السييرا، وأقام سلطته الفعلية في  
الاورينتا، وعزَّز تحالفاته السياسية (لن ينضم الشيوعيون إلا في  
اكتوبر)، واستنهض الجزيرة . كانت الفصائل تقوِّد التقدمَ  
العسكري بشكل اختراق (من الشرق الى الغرب) وبشكل  
دوائر (محاصرة الارياف للمدن الصغرى، ومحاصرة المدن  
للعواصم الاقليمية، ومحاصرة الأقاليم لهافانا) . وفي الخامس من  
كانون الثاني - يناير - ١٩٥٩ ، أدَّى اضرابٌ عام الى فتح  
العاصمة امام الجيش الثائر . وصل الكاستروتون الى الحكم .

انطلاقاً من هذه التجربة، من هذا التاريخ وهذه الجغرافية  
السياسية، صنَّع نموذج كوبي، بغية تطبيقه على بقية اميركا اللاتينية .  
القراءة الجغرافية :



أولدتْ نظيراً سياسياً جزئياً، لا يشمل سوى جانب من الواقع، الكفاح في الجبل، حرب الغوّار، الجيش النائر، مع إخفاء جانب آخر، النضال في المدن، الإضرابات، الحركات السياسية الخالصة. فمن ينكر ان نجاح الثورة الكاستروية يعود بكل جلاء الى تناسق النضالين. ولاختصار الامور بشكل ترسمي، فان الجدول ادناه، « النموذج الكوبي ». لا يُبين سوى الجانب اليساري، في حين ان الثورة الكوبية متأسكة في مجملها).



إن نظرية البؤرة، التي نهجها ريجيس دوبريه بالتوافق مع كاسترو، وطبقها تشي غيفارا في بوليفيا منذ ١٩٦٧، لا تبتسط الامور في سبيل الإمتاع المحض بتقوم دور الغوّار في السير، وانما تؤدي وظائف سياسية دقيقة، تدور كلها حول هدف: « انشاء فيتامين، ثلاثة، عدة فيتنامات ». شن الثورة في أميركا الجنوبية. ولهذه الغاية فإن:

- البؤرية تتعارض مع الانقلابية (glopisme) المألوفة كثيراً لدى الاميركيين اللاتينيين؛ انها تستبعد الانقلاب، وترفض كل تدخل للجيش، وتشدّد على ضرورة تحطيم الجهاز العسكري للدولة.

- البؤرية تتعارض مع الانتخابية، وذلك بتشديدها على العمل الثوري ولو قامت به جماعة صغيرة.

- البؤرية تتعارض مع خرافة الإضراب العام، الذي يلغي الفترة العسكرية ويبعد الجماهير الفلاحية عن الانتفاضة.

- البؤرية تتعارض مع الاحزاب الشيوعية البيروقراطية، المتحجرة في المدن، « هذه الحاضنات الفاترة التي تولّد وتبرجز » (ريجيس دوبريه، ثورة في الثورة). انها تستغني عن الحزب، تستبدله بالجيش الثائر، وبشكل أدقّ تستبدله بقائده، الذي يكفي شخصه لتوحيد السياسي والعسكري.

- البؤرية تتعارض مع الارتقائبة، فلا تظهر سوى العناصر الجديدة في الثورة الكوبية، وقبل كل شيء تصميمها المدهش، الذي يعتبر مجرد جنون إذا لم ينتصر. ان تشي غيفارا يلخص على النحو التالي العبر الرئيسة من التجربة الكوبية:



- ١ - بإمكان القوات الشعبية ان تكسب حرباً ضد الجيش النظامي .
- ٢ - لا يجوز الانتظار دائماً اجتماع كل الشروط والظروف لتفجير الثورة؛ فالبؤرة الثوريّة يمكنها تظهير هذه الظروف .
- ٣ - في اميركا المتخلّفة، يجب ان يكون الريف هو المجال الرئيسي للكفاح المسلّح .
- 

### المراجع

- Ernesto «Che» Guevara (1928 - 1967), *Journal de Bolivie*, Maspéro, 1968.
- Aimé Césaire (1912), *Cahiers du retour au pays natal*, 1947, *Présence africaine*, 1971.
- Léopold Sedar Senghor (1906), *Liberté*, Le Seuil, 1964.
- Kwamé N'Krumah (1909 - 1972), *L'Afrique noire doit s'unir*, 1964.

## ج) الشعب

في الكفاح المسلح يكون الشعب هنا . انه الحاضر - الغائب الكبير . فباسمه تتم الانحرافات / الابتعادات عن الارثوذكسية الماركسية، ابتداءً من انتقال المدينة نحو الريف . لكن باسمه ايضاً تظهر الانتقادات للثورية Foquisme ( حرب غوار مدينية نادى بها كارلوس ماريغالا في البرازيل ، « كفاح مسلح مندمج » اقترحه دوغلاس برافو في فنزويلا) . وباسمه ايضاً دحض ريجيس دوبريه اطروحاته عام ١٩٧٤ ، فعاب على الثورية انها لا تدلّ على الحلقات الواصلة بين الطليعة السرية والجههير الشعبية . لكن الامة - الدولة تحتاج الى الشعب في ما يتعدى الاستراتيجية الثورية .

كيف يعلن استقلاله في مواجهة القوى التي تمنعه ، وكيف يوطده في مواجهة اولئك الذين لا يسلمون به إلا شكلياً؟ ضدّهم ، ضد الآخر ، يجب تنصيب الذات ، فالذات ترتدي اسم الامة وتستوجب شكلاً سياسياً : الدولة . عندئذ تأتي الدولة التي تثبت الامة . لكن الكلمة تردّنا إلى واقع المجتمع الاهلي الذي يفترض بالدولة ، في آن واحد ، ان تبذعه وتخفي وجوده ؛ ان تبذعه بوصفه « واحداً » ، وان تخفي تمرّقاته لكي تبقى « واحداً » على هذا النحو . عندها تظهر مقولة فكرية جديدة لكي تسمح بظهور هذه العملية المزدوجة في الابتداع والاختفاء : الشعب .

وعليه في ما وراء الاختلافات بمقتضى الانظمة والمجتمعات - وهي اختلافات ينبغي دائماً حضورها في الذهن - ، يمثل الإعلان عن أولوية العوامل الفكرية ، حتى وان كانت لا تنتسب كلها ، من

جهة ثانية، الى الشعبوية Populisme .

### ● أولوية الأيديولوجيا

ان اولوية الايديولوجيا (الفكرية) في افريقيا السوداء يفترض فيها ان تسد نواقص الامة. ففيها ترتدي كلمة ايديولوجيا معنى ايجابياً، ولا يتدخل السجال الا لـ «اختيار» الايديولوجيا الفضلى. وبهذا الصدد يبدو تطور السنغال له دلالة. ففي زمن اول، كانت ايديولوجيا الزنوجة متعارضة مع الايديولوجيات الغربية، بوصفها طريقاً نحو الواحد في مواجهة الآخرين:

المقصود هو الاختيار «بين ايديولوجيا الزنوجة والايديولوجيات الموضوعة في اوربا وآسيا واميركا في خدمة امبرياليات تكافح لاجل السيطرة على العالم» سواء كانت «الرأسمالية الليبرالية» الاشتراكية - الديمقراطية» او الماركسية - اللينينية من الطراز السوفياتي او الصيني» .

في زمن ثانٍ، سنغور ذاته (١٩٧٦) يسترجع تعدد الأحزاب، لكنه يحصره في اربعة تيارات ايديولوجية، مع وجوب الالتزام بها:

المحافظة	الليبرالية	الاشتراكية الديمقراطية	الماركسية (حزب
( الحركة الديمقراطية،	( الحزب الديمقراطي،	( الحزب الاشتراكي،	( الاستقلال الأفريقي،
للسنغالية، بوكرو غيه)	( السنغالي، عبد الله واد)	( ل. س. سنغور)	( محمود ديوب)

في زمن أخير (١٩٨١)، اقام عبده ضيوف، الخليفة الذي عينه سنغور، نظام تعدد الأحزاب الحرّ والمنفصل عن الايديولوجيات، فبدت وحدة البلد مضمونة .

لكن هذا التوجّه لم يشكل مدرسةً ابداً، اذ ان اولوية الايديولوجيا والاستناد الدائم الى الشعب سيران بالحري جنباً الى جنب مع الحفاظ على حزب واحد. الايديولوجيا فوق الجميع، والحزبُ ينفّذها على الأفكار أن تلعب دور المحرّك.

« على الثورة الثقافية ان تسبق الثورة السياسية، الاقتصادية والاجتماعية وان تُهَيّئ لها. فهي وحدها ستكفلُ نجاح القفزة النوعية والكمية داخل النظام. » (سيكوتوري، غينيا).

« فضلاً عن كونها تدأبُ على استثارة المواقف والأهداف المشتركة بين المجتمع بأسره، فإن الايديولوجيا السائدة هي التي تقرر أيضاً الشكل الذي يجب ان ترتديه المؤسسات. » (نكروما، ١٩٠٩ - ١٩٧٢، غانا).

عندها يأذن الحزب الواحد بمعادلة الدولة = الشعب. ويكاد يكون الاستناد الى الشعب معادلاً بنسبة مقلوبة الى واقعه. فنحن نعرف في الديمقراطيات الغربية ان تأميم السلطة سار في اغلب الاحيان جنباً الى جنب مع امتلاك المحكومين، الشعب لها (ولو جزئياً). ولا يمكن ان يسير الأمرُ على هذا النحو في المجتمعات المسيطر عليها.

- أولاً لان الشعب غير متكوّن: فالواقع الدولاني الجديد ناتج عن حدود مصطنعة موروثه عن الاستعمار:

١٨٧٨، معاهدة برلين، تقسيم افريقيا جنوب الصحراء بين القوى الاستعمارية، وذلك وفقاً لموازن قواها:

١٩٦٣، ميثاق اديس ابابا، تأسيس منظمة الوحدة الافريقية التي طرحت مبدأ عدم المساس بالحدود الاستعمارية؛ وشملت الدول وقائع

متعددة الإثنيات، يهدف إعلاء الحزب - الشعب الى انكارها و / او تحطيتها :

« ان الاتحاد الوطني المصنوع لكي يوضع النضال السياسي تحت المراقبة (كذا) يعني انه « بالنسبة الى رئيس الدولة، يظل الحزب الديمقراطي الغابوني هو اداة سياسة الوحدة الوطنية ». (ا. ب. بونغو، ١٩٧٠).

- ثانياً لأن التقاليد السياسية الافريقية لا تتكيف جيداً مع تعيين الحكام من جانب كثرة من الأفراد غير مميّزة، ولكنها تبدو في آن واحد ديمقراطية زائدة وناقصة، اي انها مباشرة اكثر منها تمثيلية، لكنها محصورة في كيانات مرتبطة باواصر الحياة المشتركة: ان ذوي النسب المشترك يتجمعون في نطاق القاعدة التي تشكلها القرية، وان الاقرباء الذين يكرمون الجدد نفسهم او الطوغم نفسه يشكلون العشيرة، وتشكل القبيلة من العشائر التي تملك لغة وتقاليد مشتركة. في كل مستوى، يرأس السلطة زعيم محاط بمجموعة تضم مجمل اعضاء الجماعة المعترف بنضجهم بعد انتهائهم من طقوس تدريبيّة! ليست السلطة سياسية فحسب، إنها اجتماعية ودينية ايضاً. اذن تبدو فكرة توزيعها ممتنعة: ويمكن التنديد بالقبلية بوصفها إرثاً امبريالياً، وهي في الحقيقة سابقة له وتزيد من ضرورة الاستعانة بالبلاغة الشعبيّة.

في البلدان المنتسبة إلى الإسلام، ليس مفهوم الشعب بالمعنى الدقيق للكلمة هو الذي يستعمل كمرجع ايديولوجي لتعزيز الوحدة، وإنما مفهوم الأمة، وهو تعبير لا تمكن ترجمته حرفياً، وإنما جرى التعبير عنه بكلمة «Communauté» وحياناً بكلمة «شعب مؤمن» «Peuple croyant» وحتى بكلمة «nation». المهم هو إدراك

خصوصية الأمة ومداهها اللّحمي، والتشديد على ما ليست الأمة يوماً هي عليه .

إرتكازاً على انتفاء ديني

تضمُّ الامة جميع المسلمين  
تتضمن الطاعة لله  
وتتقبل حكم الله  
وتؤخذ الاسرة الإسلامية

تستبعدُ غير المسلمين كلهم .  
ولا تمنح أي حق سياسي .  
ولا تمنح اي أبة سلطة بشرية .  
وتنكرُ الانقسامات السياسية .

انطلاقاً من هذا الاساس المشترك، تتباين الاستعمالات السياسية للإسلام ( انظر لاحقاً، نهاية هذا الفصل ) وفقاً لاتجاه الانظمة .

- يمكن للوحدة ان يكفلها ملك، وهذا لا يتنافى مع تعدد الاحزاب . هذا هو حال المغرب، حيث الخليفة أنجب سلطاناً، والسلطان لقب ملكاً، وباختصار حيث الدولة يقودها زعيم، زعيم ديني، عسكري وسياسي، « امير المؤمنين »، الحسن الثاني .

- واذا لم يكن زعيم الامة الواحدة ملكاً، فبإمكانه الاعتماد على حزب وحيد مثل الحزب الاشتراكي الدستوري في تونس : « نظامنا قائم على الحزب الواحد . والدولة منبثقة عن الحزب الواحد » . ( بورقيبة ، ١٩٧٠ ) .

- كل حزب، وان كان وحيداً، يمكن في نهاية الامر إلغاؤه لإعلان حكم الشعب وحده، مثلما فعل القذافي « قائد الثورة الليبية » :

« الحل هو ان يكون الشعب جهاز الحكم » . « لكن شريعة المجتمع هي العرف ( التراث ) او الدين » .

في مايتعدى الفوارق، وهي بالغة الأهمية، تدعو الايديولوجيا دائماً الى وحدة الشعب، وتتسامح مع القائد او تبرره .

ونجد اولوية الايديولوجيا والرجوع الى الشعب في شكل أحرر في فكر غيفارا السياسي . أولاً، كما رأينا، لان الثورة الكوبية هيأت الظروف الذاتية للمسار الثوري، ولان البؤرية سعت الى شمول هذا التأهيل القارة الاميركية اللاتينية . وثانياً، لان الخطاب الكوبي، وبشكل اعم خطاب الثوريين في اميركا اللاتينية يتميز بالاستعمال شبه التكراري لمصطلح الشعب Pueblo ، وعندما تتأسس الثورة فإنها تترجم سوفيات (مجلس) ب Poder Popular سلطة شعبية . أخيراً، لأن اصالة الغيفارية تكمن في ارادة خلق انسان جديد . وهذه النقطة الأخيرة تتكرر في مختلف افكار « تشي » :

- أنسة الماركسية: فالماركسية مذهب انساني ايضاً . « ان نقل هذا الاثر للعقل البشري، الذي هو رأس المال، غالباً ما يجعلنا ننسى هذا الجانب » .

- التحرر من كل الارتعانات، وليس فقط من الارتعان الاقتصادي . يجب تحذير مثقفي الحزب وكوادره « من كل اشكال الفسوية والدوغائية » .

- ان حرية المثقفين التعبيرية الكاملة، التي تتضمن مثلاً اسقاط « الواقعية الاشتراكية » التي تتناسى أن « فن القرن التاسع عشر هو أيضاً فنٌ طبقي، وربما يكون رأسالياً خالصاً اكثر من هذا الفن في القرن العشرين حيث يترامى قلقُ الانسان المرتهن » .

- الإلغاء التدريجي للعملة، المؤكد في السجال الشهير حول الخوافز المادية التي يعارضها غيفارا ب الخوافز الفكرية: الحماس الثوري، المساهمة في بناء الاشتراكية، نموذجية الطليعة، وذلك لاستنهاض رؤية الانسان الاشتراكي .

- تصعيد التاريخ وتعميق جذوره: « ان جزمات الفراسخ السبعة »

للثورة الكوبية يمكنها وعليها ان « تحرق المراحل وتدفع مسيرة الاحداث قُدماً ». ويمكن لـ « وعي رجال الطلبة » التعويض عن تأخر الظروف الموضوعية .

سد ثغرات التاريخ ونواقصه ، دفعه قُدماً بالقوة ، ان هذه الإرادية الثورية تطعُ الماوية ايضاً .

ان ماوتسي تونغ مع نظرية التناقضات ، يحرف الماركسية - اللينينية بتقوم خاص لدور الأفكار . وحين اراد التذكير بالطابع الشمولي والعمومي للتناقضات ، ابرز ماو نقطتين رئيسيتين :

- أن تمتد التناقضات الى البناء الفوقي ، وحياناً لدرجة جعل الفكروي او السياسي اساسياً ان لم نقل حاسماً :

« بالطبع ، تلعب القوى المنتجة ، ولكن ، في بعض الظروف ...  
الممارسة ، القاعدة الاقتصادية ، تتجلى النظرية ، البنية الفوقية ،  
الدور الرئيسي ، الحاسم بشكل عام ، بدورها ، من خلال الدور الرئيسي ،  
ومن ينكر ذلك لا يكون مادياً . » ( في التناقض ، ١٩٣٧ ) .

- ان تستمر التناقضات داخل المجتمع الاشتراكي . هذا ما سيوضحه ماو بعد ٢٠ سنة ، في مرحلة « المائة زهرة » ( حول الحل الصحيح للتناقضات داخل الشعب ، ١٩٥٧ ) . حتى ان تناقضات يمكن ان توجد « بين الممارسات البيروقراطية لبعض الموظفين في الدولة والجماهير » . من هنا الدعوة الى تفتح النقد ، حرية التعبير ، تحرير المبادرات الفردية . والحقيقة أنه ترتب على ذلك إضفاء الشرعية على الصدمات السياسية التي ، خلافاً للاتحاد السوفياتي والشعب بأسره ، لا تتضمن اعتبار كل معارض مجنوناً وفرض علاج طبي نفساني عليه . ولكننا قد نخطئ - بل أخطأنا - عندما استنتجنا أن الماوية ذات طابع غير



قمعي . ان الخط « المتصلب » المسمى « القفزة الكبرى إلى الأمام » الذي تلا « تفتح » المائة زهرة ، كان يشدد أيضاً على الايديولوجيا . فالصين « صفحة بيضاء تتقدم لإلهام ماو لكي يرسم فوقها قصيدة ثورته غير المسموعة » ( سيمون لي ، ١٩٧١ ) . وان « الثورة الثقافية » التي بدأت عام ١٩٦٦ ، دفعت الصراع الايديولوجي إلى ذروته ، وسمحت في الوقت نفسه لماو بان يضبط السلطة تماماً . هناك طرفتان ترمزان في الصين إلى الاختلاف حول امتداد سيطرة الايديولوجيا الحمراء ، وقد ترتب على الثانية إبعاد وينغ اكسياو - بينغ ثم إعادته ( ١٩٧٧ تصفية « عصابة الاربعة » ) :

« لا يهم وصول القطار في مواعده ، لا يهم ان تكون القطعة سوداء او شرط ان يكون اشتراكياً »  
« لا يهم ان تكون القطعة سوداء او بيضاء شرط ان تلتقط الفأرة » .

### ● شعبيات

كل الانظمة الثورية ، او التي تعلن انها ثورية ، تنتسب إلى الشعب والاشتراكية ، الامر الذي لا يحول دون وجود فوارق كبيرة بينها . وليس من المؤكد في هذا الصدد ان الاستناد إلى الماركسية - اللينينية يرسم الخط الفاصل الاساسي . وليس بلا دلالة ان معظم الدول المسيطر عليها ، عندما تريد أن تعطي مضموناً فعلياً لاستقلالها ، تكون بحاجة إلى مقولة الشعب .

ان مثال كوبا يشهد على حدود أهمية مجرد الاستناد الايديولوجي إلى الماركسية . صحيح انه يمكن ان نعارض السنوات الأولى من الثورة الكوبية ( ١٩٥٩ - ١٩٦١ ) بالسنوات التي تلتها :

« لا انا ولا الحركة شيوعيان ، (فيدبيل كاسترو ، ١٩٥٩/١/١٣) . « سأكون ماركسياً - لينينياً حتى آخر يوم في

حياتي» (١٩٦١/١٢/٢).

ولكن، بصرف النظر عن نتيجة التعارض المذكور أعلاه، تعتبر الفوارق اعظم بين «المونو - ديمو - قراطية» الثورية في العقد الأولى، وديكتاتورية البروليتارية، اذن الحزب، من النمط السوفياتي، المؤسسة في السبعينات . لكن حتى بعد التطبيع، ظلّ الشعب سنداَ ضرورياً . ذلك انه في البلدان غير المصنّعة، يجب تكييف المقولب البروليتاري للماركسية . هكذا رأينا كيف ان كل انحرافات الماوية بالنسبة إلى الارثوذكسية ترمي إلى اعادة إدخال الفلاحين في المسار الثوري .

هذه هي فعالية مفهوم الشعب الأولى . فهي تسمح بتشارك طبقات اجتماعية متعارضة عادةً لخلق وحدة وطنية جديدة . زد على ذلك وظيفة ثانية لا تقل اهمية عن الأولى، وهي انها تضيف الشرعية على العلاقة المباشرة بين القائد والجماهير .

وهذان الجانبان نجدهما فيما سنسميه الشعبوية «اليمينية» . انها تعدّ بدمج الطبقة العاملة في نظام تسوده البورجوازية، لكن الجمهور كان مستبعداً عنه في السابق . هذه مثلاً هي الميزة الخاصة بمذهب العدالة عند خوان بيرون في الارجنتين، خلال ممارسته الأولى للسلطة (١٩٤٦ - ١٩٥٥) اكثر منها خلال ممارسته الثانية (١٩٧٣ - ١٩٧٥) . ان الخطاب العدلي الذي القته زوجته إيفينا بطريقة متطرّفة، يعبر عن «حب الشعب» :

«نلت من صميم فؤادي شعوراً جوهرياً يسيطر كلياً على روحي وحياتي: هذا الشعور هو الاشمئزاز في مواجهة الظلم... وان فتويي هي إصلاح وتمويض . طيلة قرن، كان المتميزون هم اولئك الذين يستغلون الطبقة العاملة . والعدالة تقضي الآن بأن يكون الشغيلة هم

المتميزون خلال قرن» .

ومع تغيير ما يجب تغييره، تنتسب « الاشتراكية العربية » عند جمال عبدالناصر الى شعبية ماثلة، أشد جذرية لكنها معتدلة بسبب الاستناد إلى الإسلام والإبقاء الجزئي على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج:

« لست ضد الملكية الخاصة لكنني ضد الملكية التي تستغل الجماهير ... ففي مجتمعنا الاشتراكي هناك مكان لكل العمال لكن ليس لأصحاب الملايين والاقطاعيين » (عبدالناصر، خطاب في ١٠/٣/١٩٦١).

« إن الوحدة الوطنية التي يشكلها تحالف قوى الشعب العامل تمثل الشعب الكادح، أي الفلاحين، العمال، الجنود، المتعلمين، والرأسمالية الوطنية، وهي تؤلف الاتحاد الاشتراكي العربي الذي يكون السلطة الممثلة للشعب » (المادة ٣ من الاعلان الدستوري في ٢٣ مارس ١٩٦٤).

في القطب الآخر، الشعبية « اليسارية » تفسح أمام الفلاحين والبورجوازية الوطنية مجال الاستيلاء على الحكم وممارسته، الحكم الذي لا يمكن أن تكون رأس حربته سوى الطبقة العاملة، بمقتضى الثورة، ولكن الطبقة العاملة، بمقتضى التخلف، لا يمكنها بلوغها بمفردها. من هنا كان الاهتمام بالفلاحين الذي كان ماو قد شدد عليه (« عين الفلاح ترى الأمور كما هي »). ومن هنا كانت نظريته في « الديكتاتورية الديمقراطية » التي تضم جزءاً من البورجوازية الى الشعب. وان ثنائية الصديق/العدو، تبسيطية، لكنها غنية بالفعالية السياسية، ويمكنها عندئذ أن تعمل تماماً، في النسق الداخلي كما في النسق الدولي:

الشعب	يعارضُ	اعداء الشعب
الطبقة العاملة		« كلاب الامبريالية
		اللاهثة،
الفلاحون		طبقة ملاكي العقارات،
بورجوازية المدن		والبورجوازية
الصفيرة		البيروقراطية» .
البورجوازية الوطنية		

في الصينية تتألف كلمة شعب (yen min) من جذرين، أولهما معناه «الانسان» وثانيهما «الجهامير» ويتوافق الاشتقاق تماماً مع ازدواج مصطلح الشعب في ايدولوجية الأمم - الدول الثورية، حيث المطلوب على الأقل التذكير بالكل الاجتماعي وانه أكثر من الطبقات المستغلة وحدها. ومثال ذلك ان ستيوارت شرام يرى في المفهوم الماوي لـ «الديكتاتورية الديمقراطية»؛ رغبة في الكلام باسم الأغلبية الساحقة من الأهالي - وهذا نوع من مسخ نظرية الإرادة العامة». فالقائد الثوري لا يستمد شرعيته من كونه ممثلاً للشعب بل من كونه خادماً للشعب:

«لنخدم الشعب من كل قلبنا، دون أن ننقطع لحظة واحدة عن الجهاير؛ ولننطلق في كل شيء من مصالح الشعب وليس من مصالح الفرد أو جماعة صغيرة... هاجم ما يلهم أعمالنا» (أقوال للرئيس ماوتسي تونغ. الكتيب الأحمر، بكين، منشورات باللغات الأجنبية، ١٩٦٦، الفصل ١٧، خدمة الشعب).

ويلعب الشعبُ دوراً مماثلاً في كوبا، وفقاً لأساليب مختلفة. فهو الذي قام بالثورة:

« ذات يوم وقف الشعب ضد الطغيان، ذات يوم توحد الشعب، وذات يوم انتصر الشعب؛ لكنه بشكل أساسي الشعب العامل، الشعب الفلاحي، الشعب الطلابي. وتوحدت مختلف القوى كأبهر وافدة من مصادر عدة تتلاقى في نهر واحد، نهر الثورة الكبير، (فيديل كاسترو، خطاب ١٩٧٥/٨/٢٢).

إن التماهي بين المسار الثوري والشعب يرتدي أهمية بالغة، لأنه هو الذي يبرّر رفض إقامة نظام ديمقراطي قائم على انتخاباتٍ مشبوهة. ومثال ذلك ان الساندينية الظافرة في نيكاراغوا (الاطاحة بالديكتاتور سوموزا يوم ١٩٧٩/٧/١٩) استبعدت عام ١٩٨٠ اللجوء الى الانتخابات المقررة من قبل. إن قيادة الثورة الرئيسيين (دانيال واومبرتو اورتيغا) يشددون على لا جدوى اواليات الديمقراطية «البرجوازية» لان الشعب اختار جبهة التحرر الوطني الساندينية عندما ثار معها ضد ديكتاتورية سوموزا.

أخيراً، ان التبادل الدائم المفترض بين الطليعة والشعب يعلّي التعارض بين الديمقراطية والديكتاتورية. وهو يأذن بما يسمّيه الكاتب الأرجنتيني بوج Un oxymoron - وهذه صيغة متناقضة جداً: ديكتاتورية ديمقراطية، ديكتاتورية البروليتارية، السلطة الشعبية، الخ. عندئذٍ تقوم سلطة الحزب على ما يسمّيه ماو «خط الجمهور»:

« الشعب، الشعب وحده هو القوة المحركة، صانع التاريخ العالمي» (ماو، ١٩٤٥، أقوال، مرجع سابق، الفصل ١١، «الخط الجماهيري»).

«اجمعوا أفكار الجماهير، ركّزوها وانقلوها مجدداً الى الجماهير، حتى تطبقها بصلابة، وتوصلوا بذلك إلى صوغ أفكار صحيحة للعمل

القيادي: هذا هو المنهج القيادي الأساسي (ماو، ١٩٤٣، المرجع السابق).

عندها يمكن للقوة الكاملة المعترف بها للشعب أن تسير جنباً إلى جنب مع السلطة المطلقة لجماعة قائدة أو لسلطة الزعيم المونوقراطية:

« منذ بداية الانتفاضة في كوبا، لم يكن بمستطاع الاشتراكية أن تكون شيئاً آخر سوى ثمرة حوارٍ غير مؤسسي، بين انسان وانسان، بين الطليعة والشعب... كل هذا غير متطابق مع مخطط كارل ماركس، انني أعلم ذلك جيداً. لقد انتهكنا قوانين التاريخ عندما قمنا بثورتنا. أكان يجب عدم القيام بها؟. (فيديل كاسترو، مارس ١٩٦٨، ورد عندك. س. كارول، القوّار في السلطة، باريس، لافون، ١٩٧٠).

#### (د) الدين

- يتدخلُ العاملُ الديني في كفاح الأمم - الدول:
- للاستيلاء على مواقع الدولة وإنهاء الاستعمار؛
- لتثبيت اللحمة بين الأمة / الدولة (المعاد) تكوينها. ويؤدي العاملُ الديني جملة وظائف ويعمل بطرقٍ مختلفة:
- فهو جماعيٌّ تعريفاً، يفرض نفسه على وعي الأفراد وضمايرهم ويجمع المؤمنين حول إيمان مشترك؛
- وهو يرسمُ جغرافيةً وتاريخاً مقدسين: انه يجذّر اللغة والذهنية في تربةٍ أصلية وفي لحظة أولى ينطلق منها الكل واليهما يعود؛
- انه يوتسم مادياً، يرقن التقويم الزمني، وبالتالي الذاكرة، الأرض، الوجود الاجتماعي. طقوسه تحدّد ايقاع الحياة، وتعلق الذكريات باحتفالاته؛

- في العمق، يدبّر العائلات، علاقات القرابة، تربية الأولاد، وما ينبثق عنها من مشاعر أخلاقية؛

- ان الأديان، وبالأخص الأديان المنزّلة - اليهودية، المسيحية، الإسلامية -، سياسية بمعنى انها تعلّم المؤمنين كيف يتصرفون في مواجهة السلطات.

ترتبط المسيحية بشكل أساسي بمجال الدول / الأمم المكوّنة قديماً، تلك التي أكملت شكل الدولة بالذات، تلك التي شرعت في استعمار العالم بالذات. وإذا كانت الديانة المسيحية قد استخدمت وسيلة لتغلغل الايديولوجيا البيضاء، فلا يوجد مثال عكسي للأمة - الدولة استخدم قادتُها المسيحية لكسر علاقاتها مع المتروبولات القديمة. هذا لا يعني أن المسيحيين وكنائسهم لا يستطيعون أبداً تكوين سلطات مضادة (البرازيل المسكرة وبولونيا المُسْفِيّة يشهدان على العكس) ولكنه يعني انها بمقتضى وجهها الغربي خدمت تأسيس وقيام الأمم - الدول.

في المقابل لعبت البوذية والبراهمانية دوراً معيناً في تاريخ الصين وشبه جزيرة الهند الصينية، ولكن اذا استثنينا الهند وبورما فلا يبدو أنّها تدخلت مباشرة في نضالات القرن العشرين التحررية. وحتى يمكننا التساؤل عما إذا كانت البوذية لم تعلّم الخضوع والابتعاد عن المعارك السياسية، الحربية غالباً:

« منذ ألفين وخمسمائة عام كان وعظ أمير عادي في النيبال قد طبع أجيالاً عدة من الشرقيين؛ فلم يشن أية حرب وعلم الناس الصفاء والتسامح. لنذكر بعض النصوص من الكتب الشرعية:

« لم يستطع الحقْدُ أبداً أن يوقف الحقْد، وحده الحب يستطيع  
ايقاف الحقْد، هذه الشريعة قديمة » .

« إذا تغلّب رجلٌ في معركة على ألف رجل، وإذا رجل آخر قهر  
نفسه، فإن الثاني هو المنتصر الأكبر » .

« ما من نارٍ يمكنها أن تعادل الشهوة؛ وما من شرٍ يمكنه أن يعادل  
الحقد؛ ولا يوجد عذاب مماثل للعذاب الناجم عن هذه الحياة الجسدية؛  
ليس هناك سعادة أعظم من السلام » (جورج لويس بورج، ما هي  
البوذية؟ (١٩٧٦)، غاليار، ١٩٧٩، سلسلة « أفكار »).

يبقى إذن أن نأخذ مثالين اليهودية والإسلامية، الداخلتين  
مباشرة في نزاعات القرن العشرين السياسية، على الأقل النزاعات  
المتعلقة بتكوين الأمم - الدول .

### ● من اليهودية الى الصهيونية

تقوم بين اليهودية والقومية علاقات خاصة جداً لدرجة ان  
المصطلح المألوف غير مناسب أبداً . فدولة اسرائيل تعقدُ المسألة في  
الوقت الذي تزيد من حدّتها، لأن القضية الصهيونية جاءت لمضاعفة  
القضية اليهودية . في الأصل، هناك تضليل، نعني استمرار الأمة  
اليهودية التي يمتدُّ تاريخها « الموضوعي » بأسره لإجراء عملية التلاشي،  
من جهة ثانية . وقبل أن نذكر المنازعات القائمة حول علاقة اليهودية  
ودولة اسرائيل، لا بد أولاً من التساؤل حول العلاقة العجيبة بين الدين  
اليهودي وغياب معين للدولة . ينبغي حينئذٍ التشديد على كون الصيغة  
الأولى للتوحيد تمتلكُ عنصرين جوهرين خاصّين جداً: الشكلانية  
والتبشيرية .

تعتبر الشكلانية اليهودية أصيلة من حيث انها تؤدي إلى أخلاقية



الشرية، أكثر مما تؤدي الى أخلاقية الايمان ، وذلك لمعاودة التفريق الذي أقامه بلاندين باري - كريغل . فالديانة اليهودية تفترض أن - لمدينة الله توجّهاً أرضياً ، دون انتظار يوم الدينونة ؛

- يجب الحفاظ على الأخلاقية  
أكثر بكثير من الخلاص الفردي  
الجماعية .  
الموعود ؛  
- تكمن الهوية اليهودية في احترام  
ليس في تقرير الايمان بالاعتقاد  
الشرية ، والقيم المقبولة من الجميع  
البسيط بالله ، وبكنيسة .  
وللجميع .

« العدل، العدل ستبع » (Deutéronome, IV, 8). B .

أخلاقية الشريعة ، الشريعة والأخلاق ، القانون والدين يسيران جنباً الى جنب ، وتتقيد الأمة اليهودية بتعاليم دقيقة حول التشريع العائلي ، الاجتماعي - الاقتصادي ، السياسي والثقافي ، وحتى في القواعد الغذائية أو الوقائية المفصلة .

كما ان التبشيرية اليهودية ذات خصوصية . فباله اليهود هو « الذي يكون » . عيسى المسيح ليس رسوله ، مسيحه . ان الرسالة التبشيرية ستأتي ، ولكنها في الحقيقة لا تأتي ولا يمكنها أن تتحقق في تجسيد أرضي . انها الانتظار مقابل كل انتظار ، رفض كل عزاء في الآخرة ، وإرساء الأمل وترسيخه في الحياة . اذن لا ينبغي لـ « الشعب المختار » أن يؤول بوصفه ادعاء تفوق ذاتي على البشر الآخرين . فالشعب ليس مختاراً إلا لخلاص جميع البشر ، وخصوصيته شمولية عالمية ، وان إفتداء إسرائيل هو خلاص البشرية ، والرجوع الى أرض

الميعاد معناه وعد الجميع بالأرض، وانتصار الخير، انتصار يهوا، وسيادة العدل .

كان يمكن لكل شيء أن يقف عند هذا الحد، لولا وجود التاريخ، ابتداءً من النجاح الكامل والفشل الكلي للاندماج، فمن القرن السابع عشر حتى القرن التاسع عشر، انتمى يهودُ الغرب إلى فلسفة الأنوار وساندوا مسار الانعتاق. وما أكثر اليهود الذين رغبوا في أن يكونوا مواطنين (وبالتالي مندمجين)، في حين كان منطقُ الدولة والحداثة ينزع بشكلٍ متوازٍ إلى الغاء الخصوصية اليهودية. ان الجمعية التأسيسية، خلال الثورة الفرنسية :

« ألغت جميع التّأجيلات، التحفّظات، الاستثناءات الواردة في القرارات السابقة المتعلقة بالأفراد اليهود الذين سيحلفون اليمين المدنية التي سينظرُ إليها بوصفها تنازلاً عن كل الامتيازات والاستثناءات التي وضعت سابقاً لصالحهم » .

لم ينجح الدمج الا جزئياً لان اللسامية تجددت . فمنذ نهاية القرن التاسع عشر، تكشف عملية دريفوس مدى عدااء المجتمع الفرنسي للسامية . ومنذ الغزو الالماني، استذكر نظامُ فيشي، سابقاً بذلك الطلبات النازية، عدااء اليمين الفرنسي للسامية، وعلى سبيل المثال نذكر انه وضع أحكاماً لليهود اعتباراً من ٣/١٠/١٩٤٠ . فقررت الدولة الفرنسية إبعاد اليهود عن المراكز القيادية في الجيش، في الوظائف العامة، التعليم، الصحافة، الإذاعة، المسرح والسينما، وأدخلت نظام الحصص في المهن الحرة. وسمحت بنقل ٧٠,٠٠٠ يهودي اعتباراً من صيف ١٩٤٢، بينهم أولاد، نساء وكهول - الأمر الذي كان يحول دون الاعتقاد في أن المقصود كان مجرد انتقال عمل -

وسوف ينجو فقط ٢٥٠٠ من معسكرات الإبادة. في أوروبا الشرقية، لن يحول حلول الاشتراكية دون استمرار اللاسامية، التي يشجعها القادة أحياناً. من جهته، وقف لينين، المؤيد أولاً للمطالب الاستقلالية، الى جانب الدمج بقوة:

« الثقافة الوطنية اليهودية هي شعار الخامين والبورجوازيين... وكل من يصوغ مباشرة أو مداورة شعار « الثقافة الوطنية اليهودية » (مهما تكن نواياه الحسنة) يعتبرُ عدواً للبروليتارية، متحرّياً لما هو قديم (ورد عند آني كريغل، اليهود والعالم الحديث، لوساي، ١٩٧٧).

إن استمرار اللاسامية، في الشرق كما في الغرب، أسهم في حلول الصهيونية السياسية.

في عام ١٨٩٦، نشر الكاتبُ الهنغاري، تيودور هرتزل، الدولة اليهودية، بحث عن حل حديث للمسألة اليهودية. بعد ذلك بعام، جمع في بال المؤتمر التأسيسي للمنظمة الصهيونية العالمية؛ لقد ولدت الصهيونية. نادى هرتزل باقامة دولة يهودية، انطلاقاً من استنتاج فشل الدمج:

« حاولنا في كل مكان بإخلاص الانصهار مع المجتمعات القومية التي تحيط بنا غير محتفظين إلا بإيمان آبائنا. عبثاً نكون مواطنين مخلصين، وحتى مواطنين متحمسين في بعض البلدان؛ عبثاً وافقنا على تقديم التضحيات نفسها بالمال وبالدم التي قدّمها مواطنونا؛ عبثاً أنكبنا على إعلاء مجد أوطاننا المتتالية على صعيد الفنون والعلوم، وزيادة ثروتها من طريق التجارة والمبادلات. »

« ان الشعوب التي يعيش اليهود عندها هي بدون استثناء شعوب معادية للسامية علانية أو بجمية. »

إذن، اللاسامية هي التي فرضت الصهيونية، تجميع الشعب اليهودي، فوق أرض واحدة، لإقامة دولة يهودية عليها .

« إننا شعبٌ واحدٌ »، حتى وان « كنا شعباً على الرغم منا » .

« تبقى فلسطين وطننا التاريخي الذي لا يمكن نسيانه . اسمها وحده قد يشكل نداء تحالف ذا قوة لا تقاوم جاذبيتها بالنسبة إلى شعبنا . وأما بخصوص أماكن المسيحية المقدسة، فمن الممكن إبقاءها في وضع إقليمي خاص... سنشكل حرس شرف حول الأماكن المقدسة، كافلين بوجودنا بالذات إتمام هذا الواجب . وسيرمز حرسُ الشرف هذا، في نظرنا، إلى حل المسألة اليهودية بعد ثمانية عشر قرناً من الآلام القاسية... » .

في مشروع تيودور هرتزل، ستكون دولة إسرائيل، الواقعة في فلسطين - كما هو منشود - أو في مكان آخر - إذا اقتضى الأمر -، دولة دستورية، غير ديكتاتورية، يجب اتخاذها كمثال . لقد تخيل هرتزل « جمهورية أرستقراطية »، حكومة الفاضلين، ورفض كل حل ثيوقراطي :

« إذا كان إيماننا يخلو وحدتنا، فإن العلم يجعلنا أحراراً . وبالتالي لا نقبل أن تزداد الذبذبات الثيوقراطية لزعمائنا الدينيين . سنعرف كيف نُبقي هؤلاء في معابدهم، كما اننا سنبقي جنودنا المحترفين في نُكتاتهم » .

رفضت بشدة أفكار هرتزل، حتى من داخل الأمة اليهودية . ستلزمُ معسكرات الإبادة لرفع الارتعاشات تماماً - ولكن ليس المقاومة العربية التي أساءَ تقديرها مؤسسُ الصهيونية . فحتى مع هذه الملايين الإضافية من الجثث، ليس هناك إجماعٌ في الأمة اليهودية، فبعضها انتقد هذه « العودة الصغرى » بالنسبة إلى « العودة الكبرى » .

لم يكن اليهودُ مكرهين على إقامة دولة! ألم يحدث انقلاب لم تعد فيه الدولة أداة الصهيونية، بل صارت الصهيونية أداة الدولة! وفي هذه الحالة يمكن لليهودية أن تفقد خصوصيتها.

---

### المراجع

Yves Bènot, *Idéologies des indépendances africaines*, Maspero, 1969.  
Gérard Chaliand, *Mythes révolutionnaires du Tiers Monde*, Seuil, 1976.

## ● من الإسلام إلى الإسلامية

تتجلى أهمية الدين في الصعوبات الاصطلاحية أولاً . ان الالتباسات التي تقوم غالباً بين المسلمين والعرب ، بين الإسلام والعرب مردها بكل وضوح وتدقيق الى الدور المحرك للدين في الحضارة العربية . وهذا لا يحول دون كون معظم المسلمين من غير العرب وكون عدداً من العرب غير مسلمين ، الأمر الذي يتضمنُ تذكيراً بالتعريفات .

- كان العربُ في الأصل مجموعة شعوب تعيشُ في الجزيرة العربية ، لها لغة وثقافة مشتركة . بهذا المعنى العرب موجودون منذ تسعة قرون على الأقل قبل عيسى المسيح ، ومنذ خمسة عشر قرناً قبل محمد ؛ وهذا المعنى الحضري جداً يوجد اليوم أقلّ من ثلاثين مليون عربي ( « خالص » ) .

مع محمد ( ٥٧٠ - ٦٣٢ ) ، مؤسس الديانة الإسلامية ( الإسلام ) ، تداخل الدين والسياسي ، لأن العرب يقومون ، باسم الإسلام وبالإسلام ، بفتوحاتهم الكبرى في القرنين السابع والثامن من التقويم المسيحي . عام ٧٥٠ ، سادوا مناطق تمتدُّ من البيرينه حتى أبواب الصين .

ويتألفُ العرب اليوم من مجتمع بشري ،

- يعترفُ أفرادُه بانهم عربٌ ( « عاربة » ، مستعربة ، ناطقة بالعربية ) ؛

- يعتبرون ان اللغة العربية هي لغتهم الطبيعية ؛

- يرون انهم ينتسبون الى أمة واحدة ، « الأمة العربية » .

بهذا المعنى، كان يوجد عام ١٩٨٠ حوالي ١٥٠ مليون عربي .

- المسلمون هم أتباع الديانة الإسلامية التي تعتبرُ متحداً نبيّها . ان كلمة Musulman هي ترجمة للمفردة العربية مُسلم ومعناها المؤمن، المخلص . والتعبير حالياً مرادفاً تماماً لمفردة متحدى، القديمة .

إن الإسلام بالمعنى الدقيق، وبجرف لاتيني صغير islam، هو اسم ديانة المسلمين هذه، (المفردة العربية تعني السلام الأرفع، الرحمة الإلهية) .

وبالتوسّع، وبجرف لاتيني كبير Islam يشير الإسلام إلى أمة من الشعوب المؤمنة بالديانة الإسلامية (الإسلام) وبالحضارة المتّصلة به . سنة ١٩٨٠، بلغ عدد المسلمين حوالي ٥٥٠ مليوناً .

إذن من المناسب التفريق بين عدة أنماطٍ من المواقع / المواقف:

١ - كان هناك دائماً أفراداً أو جماعات عربية لكن غير مسلمة، من اليهود والمسيحيين أو الملحدين (مثلاً في لبنان أو إسرائيل) .

٢ - هناك بلدان إسلامية لكنها غير عربية:

- ذات دولة علمانية (تركيا منذ اعلان مصطفى كمال الجمهورية عام ١٩٢٣، السنغال، مالي، أفغانستان) .

- ذات دولة إسلامية (الصومال، الباكستان منذ ١٩٧٨، إيران منذ ثورة ١٩٧٩...) .

٣ - هناك بلدان عربية وإسلامية، خاصة في شمال أفريقيا، وبشكل أخص في الشرق الأدنى:

- ذات دولة علمانية، بعضها مع استناد قاداتها إلى الإسلام

(مصر، السودان، الكويت، البحرين، قطر، الإمارات العربية المتحدة، تونس، الجزائر) وبعضها الآخر ينادي بعلمانية أكثر راديكالية (العراق، سورية، اليمن الجنوبي)؛

- ذات دولة إسلامية: العربية السعودية، اليمن، عُمان، ليبيا، المغرب وموريتانيا (مع إشكالات حول طابعها العربي).

غير ان هذه التفريقات لا يجوز أن تخفي التداخل / التلازم بين الواقعة اللغوية - العربية - والواقعة الدينية - الإسلامية. ان المدى السياسي للإسلام يكمن أولاً في هذه الحقيقة التاريخية: فقد استخدم دليلاً للتوسُّع العربي ونوأة لحضارته. هناك ميزة فريدة في الدين الإسلامي تلعب هنا دوراً محدداً. القرآن، نصُّ التنزيل، هو كلام الله بالذات الموحى للنبي. فبين ٦١٢ و٦٣٢، أوحى الله كلامه لخاتم الأنبياء، محمد. من هنا كان الكتاب، المؤلف من ١١٤ سورة أو فصلاً، مقسمة بدورها إلى آيات. بكلام آخر، ان عقيدة الإسلام الدينية والاجتماعية والسياسية أوحاها الله ذاته، فهي مقدسة، كما هي مقدسة اللغة العربية التي تعبر عنها.

اذن، يتأهى برنامج الإسلام مع حضارة عربية غازية. وهو يتضمن أولاً طهارة سياسية وخلقية. فمحمداً ينتقد، باسم الله، انحلال القبائل العربية التي فقدت بساطتها وشرقها السابقين، المضحى بها في سبيل عبادة المال، في سبيل التظالم والفساد.

هكذا يمجّد الإسلام التجدد العربي، وهو تمجيدٌ يسمح له بأن يكون شريكاً في النضالات التحررية. وعليه، فإن المثال الإسلامي متعارض، على التوالي، مع الهيمنة التركية والاستعمار الأوروبي.



إن العلاقة بين الامبراطورية العثمانية والإسلامية مزدوجة : ذلك ان تركيا هي كفلت، من القرن الحادي عشر حتى القرن السادس عشر، وحدة العالم الإسلامي من خلال امبراطوريتها المركزية، لكن هذه الوحدة تمت على حساب الامبراطورية العربية القديمة، التي كان الإسلام، بكل وضوح، قد أجاد تأسيسها في مواجهة الامبراطورية البيزنطية والتي كانت قد بلغت ذروتها في القرنين التاسع والعاشر. وهكذا، قامت احدى اليقظات العربية ضد القوة التركية باسم الإسلام. فالوهابية، التي تحمل اسم مؤسسها محمد بن عبد الوهّاب (١٧٠٣ - ١٧٩٢) نادت، في الجزيرة العربية، بالعودة الى نقاء الإسلام. وقامت بانتفاضة مظفّرة في المدن المقدسة (مكة والمدينة) لم تنته إلا بعد حرب دامت سبع سنوات (١٨١٨). وفي نهاية القرن التاسع عشر، نادى عبدالرحمن الكواكبي (١٨٤٩ - ١٩٠٢) هو أيضاً باسم العودة الى إسلام خالص، بتمجيد القومية العربية التي تمرّ نهضتها من خلال تجلّد الخلافة العربية.

إن الخلافة مؤسسةً رئيسيةً في الإسلام، ومع ذلك فانها تبدو مزدوجة :

ديمقراطية	ثيوقراطية
لأنه يجب تعيين الخليفة - أو أقله قبوله - من طرف الأمة. فالشعب المجتمع هو وحده على حق، كما يرشد القرآن الى ذلك.	لأن الخليفة هو خليفة النبي، رسول الله، الذي يأمر القرآن الكريم بطاعته.
	« من يُطع الرسول فقد أطاع الله... » (القرآن، ٤، ٨٠).

٢ - إسلام متشدّد لا يجوز في نظره أن يكون الرجوع إلى القرآن

عرضة لأي تحديد؛ وإنما يجب السير بالتطهير السياسي والأخلاقي الى حدة الأخير . إ. هذا القطب المتشدّد هو أيضاً « عالمي ثالثي » - الأمر الذي يبيّن مدى تعدّد النّظر اليه من زاوية الفئات السياسية من طراز « يمين / يسار » . فهو يُفضي معاً الى محافظة دينية شديدة ( وأحياناً اجتماعية ) والى رفض راديكالي جداً للغرب ( الشيطاني أو الفاسد ) .

- هذه مثلاً حالة الاخوان المسلمين ، وهم جماعة نشأوا في مصر عام ١٩٢٨ على يديّ الشيخ حسن البنا ، لمنافسة حزب الوفد الذي أنشأه قبل عشر سنوات وطينون يعتبرون متفرّجين كثيراً .

- وهذه حالة ايران اعتباراً من ١٩٧٩ ، حيث قامت الثورة التي أطاحت بديكتاتورية الشاه ( محمد رضا بهلوي ) ، يحرّكها زعماء دينيون شيعة يقودهم آية الله روح الله الخميني ، والتي تستمدّ شرعيّتها من الإسلام فقط . ربما أن المذهب الشيعي يمنع رجال الدين سلطة أعظم مما تمنح السنّة ( الإسلام الغالب الذي انفصلت عنه الشيعة عندما أبعاد علّ ، صهر النبي محمد ، عن الخلافة عام ٦٥٧ ) . وعليه تميّز الشيعة عن السنّة بـ :

- الأهمية المعلّقة على العقل في تفسير النصوص ؛

- تأويلات القرآن لاكتناه معانيه الخفية ؛

- انتظار الرجعة قبل البعث والدينونة ؛

- عزو الشرعية المطلقة للأئمّة ( آيات الله العظمى ) بوصفهم من

سلالة النبي ومؤمنين على المعنى الحقيقي للقرآن .

إذن الإمام فوق كل سلطة أخرى ؛ وأن سلطة زمنية تناقض زعيم

الأمة الدينية هي لهذا السبب وحده سلطة ظالمة وسالبة .

وعلى هذه الأسس نمت هرمية دينية بالغة القوة وأظهرت قوتها ضد الأجنبي مراراً ( ١٨٢٦ ) ، اعلان الجهاد ضد روسيا القيصرية ؛ ١٨٨٩ ، اضراب المدخنين الذي أعلنه آية الله شيرازي حتى يتم الغاء امتياز التبغ الفارسي لشركة انكليزية ؛ ١٩٥٠ - ١٩٥٣ تأييد مصدق في معركة تأميم النفط ؛ ١٩٧٩ ، الإطاحة بالشاه) .

أعاد الخميني اللحمة مع الاستبداد التيوقراطي في الاسلام: « كل الشعب يجب أن يكون مسلماً . ولا مناص من « وحدة الرأي ، وحدة التعبير ، وحدة العمل » .

« أطيعوا الله وأولي الأمر منكم... » « ان الحكم الوحيد الذي يرضاه الله يوم القيامة هو الحكم القائم على الشرائع الإلهية وهذا غير ممكن إلا بإشراف الفقهاء » . وعلى هذا يترتب أن « الحكومة الإسلامية ليست حكومة دستورية تكون فيها القوانين والشرائع وقفاً على استحسان الأشخاص أو الأغلبية » .

وعليه ، يمكنُ التشديد ، بمقتضى الظروف والقوى الاجتماعية المعنية ، على خضوع الأمة أو معاودة تكوينها .

كذلك فإن التطهير السياسي والأخلاقي يسمح بمعارضة الهيمنة الأوروبية ، وقد قام الإسلام بهذا الدور ، في المشرق أكثر منه في المغرب . فنحن نعرف أن التغلغل الأوروبي كان تجارياً أول الأمر وبدأ منذ القرن السادس عشر . ولم تظهر الحركة الإسلامية Panislamisme إلا في القرن التاسع عشر لمواجهة الاستعمار بالمعنى الدقيق للكلمة ( ١٨٣٠ ) ، غزو فرنسا للجزائر ؛ ١٨٣٩ ، احتلال انكلترا للعدن ؛ ١٨٨٢ ، احتلال مصر) . وأعدت

جمال الدين الافغاني ( ١٨٣٩ - ١٨٩٧ )، أحد مؤسسي الحركة الإسلامية، لنقل الصراع مع الامبراطورية العثمانية نحو الجهاد ضد الغربيين، غير ان ثنائية الخصوم هذه قسّمت الحركات الإسلامية بكل وضوح، لأنه أضيف إلى الانقسام بين المتدينين المتشددين والمسلمين العصريين، الخيارُ بين الاعتماد على الأتراك ضد الغربيين ( أو العكس، بشكل نادر جداً) والقتال جميع الغرباء .

ولم يكن ممكناً في القرن التاسع عشر ولا في أيامنا، خفض التمسك بالإسلام الى مفهوم سياسي وحسب . وبلاستناد الى بعض الدلالات، يمكنُ على الأقل مقارنة قطبين :

١ - إسلام متغوّب، حيث يفترض بالدين الإسلامي السماح بالتحديث السياسي والاقتصادي، وحيث ان الرجوع الى القرآن يزيل جميع البدائيات والتشددات .

وهذا التوجّه ادى الى متغيرين :

- متغير ليبرالي عندما ينظر الى الغربية بوصفها تحدياً اقتصادياً يستلهم المخطط الرأسمالي . ويمكن لهذا التيار أن يساند ملكية دستورية ( هذا هو مصير الاستقلال، حزب الاستقلال بزعامة علّال الفاسي، المغربي، الذي صار السند الرئيسي لمحمد الخامس، ثم للحسن الثاني) أو جمهورية ( كما في مصر أيام أنور السادات) .

- متغير اشتراكي أو متأشرك عندما يُشدّد على البحث عن نموذج انمائي توزيعي ( في المغرب، مثلاً، اتحاد القوات الشعبية، انشقاق الجناح اليساري في حزب الاستقلال بقيادة المهدي بن بركة عام ١٩٥٩، ومثلاً في مصر أيام جمال عبدالناصر ( ١٩١٨ -

١٩٧٠)، وغالباً ما يسيرُ جنباً إلى جنب تقريرُ قومية عربية، علمانية أكثر منها إسلامية (مثلاً البعث أو حزب البعث العربي الاشتراكي الذي يمارس جناحاه المتخاصمان السلطة في سورية منذ ١٩٦٣، وفي العراق منذ ١٩٦٨). وحتى في هذه الحالة الأخيرة لا يتلاشى كلياً الرجوع إلى الإسلام لأن الدستور في سورية (وفي الجزائر أيضاً) يحرصُ منصب السلطة العليا بمسلم.

- وأخيراً، هكذا يبدد إهام العقيد الليبي معمر القذافي، على الرغم من كون هذه النقطة موضع أخذٍ وردّ، فـ «الثورة الليبية» تضمّ عناصر بالغة التنوع. فقد بدأت بالإطاحة بملكيّة إسلامية سلفيّة (١٩٦٩) وسلكت السبيل الناصري. لكن الجمهورية الليبية أعادت القانون الجزائري في الشريعة، القانون الإسلامي الناجم عن القرآن.

أمثلة:

«الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض، وبما انفقوا من أموالهم، فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله، واللاتي تحافسون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن. فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً، إن الله كان علياً كبيراً» (القرآن، النساء، ٣٤).

«والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكلاً من الله والله عزيز حكيم» (القرآن، المائدة، ٣٨).

من جوانب أخرى، تبدو الثورة الليبية أكثر انتساباً إلى الحركة الإسلامية الإصلاحية: استلهم روسو في الكتاب الأخضر، حلول «عصر الجماهير» المعلن عام ١٩٧٧، حل الحزب الواحد بوصفه حزباً والجمهورية العربية الليبية بوصفها دولة، وقيام سلطة الجماهير

والجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية، العودة الى القرآن وحده ورفض السنة كمصدر للتشريع، أفق الغاء نظام الأجر والالغاء الفوري لكل أشكال الاستئجار - بدءاً من إيجار الشقق - الخ. . . وبالإجمال، إن القذافيّة: تدمجُ الإسلاميه والاشتراكية العالمية الثالثة والديمقراطية المباشرة، لتصل إلى خطاب توفيقى والى سلطة توصف بانها شعبية لكنها لا تخلو من احتمالات توتاليتارية .

ان المثال الليبي يدلّ على حدود التفريق بين التزمّت والحداثة، كما يبيّن في الوقت نفسه ان تداعجات هذا وذاك لا تقع بالضرورة في / على موقعٍ وسطي، لكنها تستطيع استقطاب وضم المتطرفين . ويكشف أخيراً ان الاستنادات الى الإسلام (بعامة)، الى الاشتراكية (بعامة) الى الشعب (بعامة) كفيلةٌ بمراكمة التجريدات لأجل الحفاظ على وحدة الأمة - الدولة . وفي الوقت نفسه، لاضفاء القداسة على ارتجال سياسة عاجزة في الوقت الحاضر عن إظهار البراهين والأدلة على صلاحها . كان ماركس، عام ١٨٤٣، يفكر ان نقد الدين « قد اكتمل من حيث الجوهر » . لقد اتخذ كثيراً . فلا بد من معاودة نقد الدين، لا أكثر ولا أقل، مثلما تنبغي معاودة نقد الدولة .

---

## المراجع

Mao Zedong (1893-1976), *Ecrits militaires*, Pékin, éd. en langues étrangères, 1964; *La guerre révolutionnaire*, Paris, UGE, 1965, «10/18».

الفصل التاسع  
الدولة - العالم

## ١ / علم للمجتمع

- (أ) العلم والمجتمع  
(ب) دوركهم او التفسير الاجتماعي  
(ج) ماكس فيبر او ضرورة المقدس  
(د) فيلفردو باريتو او الدعاية للواقع  
(هـ) اريك ويل او سياسة العقل .

## ٢ / العلم بوصفه قوة اجتماعية

- (أ) تنظيم العمل (تايلور)  
(ب) لينين والتايلورية  
(ج) جامس بورنهام : صعود المديرين الذي لا يُقاوم  
(د) ج . ك . غالبرايت : « عند من تعملون ؟ »  
(هـ) الفكرية التكنوبيروقراطية .

## ٣ / الحقوقيون، الحقوق والدولة - العالمية

- (أ) ليون ديغوي : نجدة علم الاجتماع  
(ب) هانز كلسن : الحقوق، الدولة، العرف  
(ج) بازوكانيس ، فيشينسكي : إنحلال نظرية الحقوق الماركسية .



## ٤ / نظريات الدولة - العالمة

- أ) ديوتش وأيسطن: القيادة النظامية  
ب) ريمون آرون: نظرية المجتمع الصناعي  
ج) « مدرسة » فرانكفورت: رفض الدولة - العالمة . .

تتوافقُ عبارة « الدولة - العالمة » مع معطىّ تميّز في المجتمعات المعاصرة: تلازم الدولة والعلم بحيث يتأسس نظام فريد وجديدٌ تماماً .  
فمن جهة، ترتدي النشاطاتُ العلمية أهمية متزايدة، حتى غدت شأناً من شؤون الدولة . ان العلم والسلطة يترابطان ويؤدي زواجهما الى انجاب عقلية جديدة، وقدسيّة جديدة .

ومن جهة ثانية، باتت المجتمعات الموسومة بالمجتمعات ما بعد الصناعية بالغة التعقّد، شديدة التركيب لدرجة انها صارت مضطّرة للافتكار بذاتها، لاكتناهِ ذاتها لكي تحكم ذاتها . ولا مناص من اختراع علم اجتماعي لأجلها، ومن ايجاد علم للسياسة .

## ١ / علم للمجتمع

### أ) العلم والمجتمع

تبدأ الدولة - العاملة مع مصالحة العلم والصناعة . فالرأسمالية تستلزم ان تغادر التقنيّة ميدان الصناعة الحرفية وان يتوقف العلم عن كونه نظرياً ليهبط على الأرض . فلم تعد المسألة قائمة على تعارض أهل المهن وأهل المعرفة ، وتعارض العلم والسلطة . في القرنين السابع عشر والثامن عشر كان الفصل لا يزال قائماً بين :

#### ومن جهة ثانية

الصالونات، المنتديات والجمعيات  
العامة، المسارح حيث تصوّر  
فلاسفة الأنوار فكراً جديداً  
ورسموا صورة حديثة للعالم تمتد  
فيها المعرفة الى البحث العلمي  
الحر، بحيث صار العلم اختبارياً .

#### من جهة

القصور الملكية، الكنائس،  
الجامعات حيث تدافع الهيئات  
السياسية الوسيطة عن الفكر السلفي  
وتشقّف الصورة القروسطية للعالم،  
الصورة التي تنحصر المعرفة فيها،  
في نطاق التنظير والاخلاق  
والسياسة وترتكز كلها على  
الشيولوجيا،

في القرنين التاسع عشر والعشرين، انتظم الانصهار التدريجي بين

العلم والمجتمع، وكان كلاهما ينشدان السيطرة على الطبيعة، وقام تواصلٌ بين علماء العلم الخالص ومهندسي العلم التطبيقي، فاكتشف الأولون القوانين والآخرون اخترعوا الآلات والأجهزة .

اذن ليس المقصودُ تواطؤاً سياسياً تتصافح من خلاله ايادي الفيزيائيين والرأسماليين، بل المقصود تطوراتٌ مركّبة، معقّدة ومتكاملة، المقصود هو تحوّلٌ تلازمي بين الممارسات العلمية واحكام الصناعة وأحوالها . حتى الحرب العالمية الأولى، سيّم ذلك خارج الدولة، مكتفياً بوصايتها العرَضِيَّة . ومنذ العشرينات في القرن العشرين، نصّبت الدولة نفسها ناظماً للزوجين العلم / السلطة . فوزعت المال، وحدّدت الأسرار، ومثّنت المراتب والهرميّات . ان العلم والإنتاج هما شيء واحد، لان السلسلة المنطلقة من مختبرات معهد ماساشوستس للتكنولوجيا والمؤدية الى مصانع هونغ - كونغ هي نفسها، انها السلسلة التي تنتجُ الفوآصات الذريّة أو الأكل للكلاب .

إن انقلاباً بهذا الحجم كان يبرّ باعادةٍ نظر جذرية لفكرة المعرفة . فكما أن ثورة كوبرنيك - غاليليه أولدت الفيزياء الحديثة، فكان هذا العلم الحديث جزءاً لا يتجزأ من الثورة الصناعية، كذلك كان لا بد من انزال العلم على الأرض وتوجيه المعرفة نحو عقل العالم الفعلي . كيف السبيل الى السيطرة على الطبيعة بدون معرفتها ! أكثر من ذلك: المعرفة هي السيطرة، هي وقفُ سر الموضوع، وضعه في متناول ارادة البشر الذين سيتمكنون من تحويله .

اذن يسير تطور العلوم الاجتماعية جنباً الى جنب مع تطور الدولة الصناعيّة . هذا سبب أوّلي لكي نتناول علماء الاجتماع وعلماء السياسة في تاريخ الافكار السياسيّة . وبشكل مباشرٍ أكثر ان العلماء لا يظنون من

طموح سياسي، مها قالوا في ذلك التحلي احياناً. انهم يريدون،  
وسيقومون بتقديم أداة للسياسة، فيستخلصون العبر من النظر  
الاجتماعي، ويقدمون تقنية علمية لحكومة البشر.

حقاً تكمن الفكرة في تقديم علم للمجتمع مقابل فلسفات التاريخ.  
هنا، تنتصر التجريبية ويقوم علم الاجتماع بوصفه علم الملاحظة. لكن  
المطلوب أيضاً وضع سياسة عقلية: فما الفائدة من تفكيك اجهزة  
المجتمعات السياسية الال لجعل الآلة تعمل بشكل أفضل!

أضف إلى ذلك اذا كان « علم الاجتماع قد نشأ مع التصنيع »، فمن  
حقنا التشديد على انه طرف متصل بالثورة الفرنسية، هذا الحدث  
المدهش بقدر ما هو جذري، الذي بحثت الدولة من بعده عن قيم  
جديدة وسعى الحكام وراء الثوابت اليقينية لكي يصمدوا ويستمرؤا.  
وبما ان التبدل الاجتماعي ممكن، فان العلم الاجتماعي يغدو ضرورياً.

### ب) دوركيم او التفسير الاجتماعي

يعتبر اميل دوركيم احسن تعبير عن التباس علم الاجتماع الناشئ،  
وذلك لانه كان واحداً من مؤسسيه الاوائل.

لقد قطع دوغما شك مع كل ميتافيزيقيا، مع كل غيبيات، ورفض  
بعناد كل نظرية عامة عن الصيرورة. وفي مواجهة الفلسفة، اسس  
دوركيم وضعية حازمة وقرّر « تناول الوقائع الاجتماعية كأنها  
أشياء ». وبعد، لم ينفصل فقط عن كل زعم انطولوجي، كيافي  
ووجودي، يعتبر الانسان مخلوقاً محدوداً ( الوجود / الكائن) بل  
انفصل أيضاً وبكل وضوح عن علم النفس الفردي. يجب التسليم  
بوجود الواقعة الاجتماعية مستقلة عن الوعي الفردي. وفي

هذا المنظور، كانت دراسته للانتحار تحولاً كبيراً على الإطلاق. فالقول ان « الانتحار يتباين بنسبة عكسية لتباين درجة التدامج في المجتمع الديني، في المجتمع المنزلي او الاسرة، وفي المجتمع السياسي او الأمة » معناه التسليم باولوية الجماعي على الفردي، الاجتماعي على النفساني. فالانسان لا يقتل نفسه فقط لأسباب شخصية، والبشر ينتحرون في هذا المجتمع اكثر مما ينتحرون في مجتمع آخر، وفي هذا اليوم اكثر من يوم آخر...

نفهم ان هذا المسار كان ضرورياً لبناء علم الاجتماع، وان دوركهم تمكن من تحديد القواعد العلمية للمنهج السوسولوجي، ومن البحث عن العلل الفاعلة للظواهر الاجتماعية قبل التساؤل عن عللها الغائية او دوافعها. ان انشاء علم الاجتماع يستلزم جعل الواقع الاجتماعي شيئاً (التخلص من الانسان)، والبحث عن محدّاته وتعييناته خارج كل مفترض فلسفي او سياسي (التخلص من الحكم).

اين هي افكارُ دوركيم السياسية؟ ليس عنده افكار سياسية البتة! انها مزحة سهلة جداً وغير مناسبة إطلاقاً. إنه بعكس ذلك يرفض حصر علم الاجتماع في بحث مجاني، ويرتقب ان يفيد هذا العلم في التدبير الصحيح للمجتمعات، وبدون ذلك « لا يستحق ساعة من التعب ». ان العالم يكتشف الديمومات والتحويلات ويفسرها. وبفضل ملاحظاته سيتمكن السياسي من التصرف على نحو أفضل.

في ما يتعدى وظيفة الإرشاد السياسي التي ينشدها دوركهم، تعتبر مؤلفاته سياسية لكن بطريقة غير مباشرة. انها سياسية؛ من حيث مبالغتها في الحيادية التي تتناول المجتمع بوصفها كلاً جاهز التكوين. صحيح ان عقلانية النظر والملاحظة التي يتبنّاها دوركهم تتجنّب

سطحية التجريبية او قبلية فلسفة التاريخ . لكنه حين يحدّد المجتمع بوصفه وعياً جماعياً وحين يدّعي الإحاطة بالكل الاجتماعي ، انما يفسّر الحياة الاجتماعية كما هي قائمة ، يفسرها حتى يضفي عليها الشرعية . إنه يعطي للمجتمع الصناعي وحدته وانسجامه من خلال التذكير بـكليته . وهكذا يقدّم له الاستقرار ، ويقلل من قيمة النزاعات ، وهي ليست سوى تعارضات ، وحالات مرّضية .

ان دوركيم ينجز في مجال علوم الإنسان العملّ نفسه الذي تقوم به الدولة الحديثة : فهو حين يسعى لتفسير المجتمع الجديد ، يسلم بكليته ، ويحيط بالتدامج والانحرافات - وباختصار ، إنه يعقلن تفسير الواقع في حين تسعى الدولة لعقلنة سيطرتها على الواقع .

---

### المراجع

Emile Durkheim (1858 - 1917), *La division du travail social, étude sur l'organisation des sociétés supérieures* (1893), PUF, 1960; *Les règles de la méthode sociologique* (1895), PUF, 1947, réed. Quadrige, 1981; *Le suicide* (1897), PUF, 1967, réed. Quadrige, 1981; *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912).

D. Lacroix, *Durkheim et le politique*, Fond. nat. des Sc. politiques, 1981.

## ج) ماكس فيبر او ضرورة المقدّس

للوهلة الأولى، يترأى ماكس فيبر اكثر تحفظاً وتعلّلاً من دوركهيم. فهو لا يدّعي التفسير بل الفهم، فلا يسعى لبناء « فيزياء اجتماعية »، بل لإنشاء علم اجتماع تاريخي، فيحصرُ في علوم الطبيعة العلل الفاعلة، العريضة على دوركهيم، ويحاول بالحريّ اكتناه الافعال البشرية من داخلها .

وبالتالي يجب على علوم الثقافة احترام خصوصيّة موضوعها، والاعتراف بالروح، Geist، الثقافة، الإنسانية، بهذا الخليط من الوعي والإرادة الذي يحظر درسَ فعل اجتماعي - تاريخي مثلها يدرس الضغط الجوي او الذرّة، والذي يلزمه بالاعتراف بمعناه ودلالته، أقلّه بالنسبة الى الذي يقوم به وبحث عن غاية أخيرة. وتتدخلُ هذه الافعال في مجتمع اي في ثقافة. كيف نخلُّ طلاس هذه الخلفية! بالبحث عن منظومة القيم التي يتبنّاها المجتمع، لكي نفهم، مثلاً كيف كان يمكنُ لبروتستانتى انكليزي في القرن السابع عشر التوصل إلى شراء ممتلكات وجعلها ثمر.

عندئذٍ تمكّن فيبر من كتابة « حول الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية »، فأحاط بظهور الرأسمالية الأوروبية وربطها بالتصور الكالوثيني للعالم. ان الطهرانية تحظر على الانسان معرفة اوامر الله لكنها تلزمه بتمجيد ملكوته على الأرض. عندها يثبتُ العملُ أيمانَ المهتدين. العملُ صلاةٌ. وان تنظيم العمل عقلياً وتكديس الرأسمال يُغنيان الحياة الإنسانية ليس لانها يوفران المال للإنسان بل لأنها يبيّنان له انه المختارُ من الله .

وبالنتيجة لم تولد الرأسمالية فقط عندما تم تراكم الرأسمال، وعندما طرأت التحوّلات التقنيّة، ووعت طبقةً مصلحتها الاقتصادية . لقد ولدت عندما ارادها الناس، عندما تصوّر الناسُ العالمَ بشكلٍ مختلفٍ، وأخضعوه لهذا التصوّر .

لكي يتحقّق فيبر من صلاح تفسيره، يندد على ان الصين تمكّنت من معرفة تراكم الرأسمال والثورة التقنية دون ان تولد فيها الثورة الصناعيّة: كان ينقصها الأخلاق القادرة على تحريك الكل . إلا أنه من المبالغة الاستنتاج بأن ماكس فيبر يعارض الاقتصادي عند ماركس بـ ديني يحدّد دائماً مجرى التاريخ . إنه يكتفي بتبيان نطاقٍ فريد تعطى فيه هذه الأولوية للعامل الديني .

في ما يتعدى سفر تكوين الرأسمالية، عرّى فيبر بُعدَ السياسة في الدولة . عندئذٍ، تتمثّل مسيرتهُ في بناء مقولات مجردة تساعد على اكتناه المجتمعات العينية من خلال مجابهة المقولات معها . وهكذا يتخيّل عالم الاجتماع نمطين للمجتمعات، نموذجين لم يوجد ابدأ بهذه الصورة، لكنهما يقدمان نقاط استناد :

(Gesellschaft)	والمجتمع	(gemeinschaft)	الأمة
حيث المشاركون ينتسبون اليه وهم	يحسبون منافعهم المتبادلة ويعملون	حيث الأفراد مندمجون بشدة في	الكل الاجتماعي ويعملون بمقتضى
بغية الحصول على انفع التسويات	والقوانين .	التراث والمقومات العاطفية ذات	الطابع الديني

وتصبح الأمة تجمّعاً عندما يوحدُ عقدٌ صريحٌ بين افرادها، وتصبح منشأة عندما تحدّدُ غائيتها بشكل عقلائي، وتصبح مؤسسة



إذا استطاعت المنشأة ان تفرضَ على افرادها مسالكهم بقرارات او بقوانين .

ومهما تكن عقلنة النظام السياسي فإنه يظلُّ مطبوعاً بطابع الثنائية بين النزوع الى الصراع والنزوع إلى الاندماج . وهو يتميّزُ بظهور القوة Henschaft ، او السيطرة التي من خلالها يتكوّنُ السائدون والمسدودون في جماعة سياسية . عندها تكون الدولة هذه المؤسسة التي تستعمل السيطرة في المكان (رقعة من الأرض) وفي الزمان (التاريخ) ، هذا الاحتكار للعنف المادي الشرعي .

بعد استتباب هذه الخصوصية في السياسة ، ومعاودة استتباب الوضوح الذي بمقتضاه تطلبُ الدولة الخضوع ، يضع مأكس ثبير نمطيةً للسيطرة . فيمّيز :

### السلطة العقلانية...

تقوم شرعيتها على جلته قواعده واحكام شرعية، قواعد عامة. القانونون على السلطة منحصرون في نطاق محدود الصلاحيات. سلطتهم تقوم على القانون.  
( مثال: الدول البيروقراطية ).

### السلطة السلطية...

تقوم شرعيتها على وزن الماضي وقبوله، الماضي الذي يُملي احكاماً خاصة. وعلى المولجين بالسلطة الطاعة الشخصية لرؤسائهم. ان سلطتهم ارجائية، عشوائية.  
( مثال: الملكيات المطلقة ).

### السلطة الباهرة...

تقوم شرعيتها على تسام، على مبدأ يقيم الزعم علاقةً مستترةً معه. فالزعم الباهر يتولى السلطة بغيره، فلا يمكن لأتباعه ان يتلقوا سوى تفويضات استثنائية.  
( مثال: البورنازية )

ما هي العبرة السياسية لهذا العمل؟ ان ماكس فيبر لا يُعطي اية عبرة. انه يتمسك بمخالفات الربط المبدئي بين التفكير العلمي الذي لا يُعلن سوى احكام واقعية / فعلية، والنشاط السياسي الذي يصطنعُ القيم او يعاودُ إنتاجها .

ان الاستنتاجات العلمية لا تستخلص اية قيمة، وعلى العكس، ان تأكيد الحقائق يجب ان ينبذ كل قيمة. وعلى الرغم من هذا الفصل بين العالم والسياسة، فإن تشديدات عالم الاجتماع الألماني على شمولية البيروقراطية في الدولة الحديثة (والتشديد، ضمناً، على الطابع الثانوي لتعارضات الرأسمالية / الاشتراكية، أو الديكتاتورية / الديمقراطية) لا يمكنها ان تظل بدون نتيجة سياسية. ان الآفاق والمنظورات التي ترسمها تحاليلهُ تنزع الى تمييز وصاية المجتمع البيروقراطي اكثر بكثير من حلول ديمقراطية مستحيلة .

إلا انه ليس من السهل تلخيص افكار ماكس فيبر السياسية. او بالحرى، ربما يكون من التبسيط الاحتجاج بأقواله حول الزعيم الباهر لنجعل منه هتلريراً قبل الأوان، او الاستناد الى الأخلاق البروتستانتية... لاعتباره معادياً للماركسية متزمتاً. وماذا يهم من جهة ثانية معرفة ما إذا كان ماكس فيبر معادياً للماركسية او لا ماركسياً، وماذا يهم إذا كان معجباً بهتلر او غير معجب. اذ يبدو مؤكداً اكثر بأسه في مواجهة المجتمع البيروقراطي الذي يلغي الفرد، ودعوته السرية الى اكتشاف المقدس .

كان ماكس فيبر اول من فهم المجتمع ما بعد الصناعي، وادرك كيف فقد البعد الديني لأصوله، فلم يعد يعمل إلا بمقتضى جاذبيته الخاصة. إنه آلة فارغة، تدور في حلقة، تهجر الثقافة وتخضع لعقلنة

شديدة تخرجُ كلُّ قيمةٍ منها مطحونة . ولا يعتقد فيبر ان المجتمعات البشرية يمكنها التقدم بدون قيم، ويمكنها الاكتفاء بالحقيقة العملية، والتقدم بدون إله . هنا بالذات تتعارض رؤيته تعارضاً جذرياً مع الرهان الماركسي . انها تدعو الدولة - العاملة، المفرطة في علمها، لكي تنقذ نفسها بواسطة قيم جديدة ويرفعها ابطال جُدُد .

---

### المراجع

Max Weber (1869 - 1924), Sur l'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme (1904 - 1905), 1964; Le Savant et le Politique (1919). 1958; Economie et Société (1922), Plon, 1971.

Raymond Aron, Les étapes de la pensée sociologique, Gallimard, 1967.

## د) فيلفردو باريتو او الدعاية للواقع

يريدُ باريتو، شيمَةً كل علماء الاجتماع، ان يكونَ علمياً، ويظنَّ نفسه كذلك بواسطة وضعيّة متطرّفة Ultra - Positivisme . فلا يكون العلم الا منطقياً - اختبارياً، ويكون العالم محايداً، فيحسبُ حسابُ الوقائع فقط . ان تكوين مفهوم / مدرك غيرُ مجرّد او خطر، وان الزعم بوضع نوى لعقلانية لا تبرّر ذاتها الا بالعقلانية وحدها انما يتطابقُ مع وهم فلسفي . إن النّظر العلمي والخيارات السياسية لا علاقة بينهما من جهة ثانية: « يمكن لعقيدة واحدة ان تُرفض من الوجهة الاختبارية وان تُقبل من وجهة الجدوى الاجتماعية، والعكس بالعكس » .

اذن تبقى الوقائع التي سيجمعها الباحث . اننا نعرف الصورة الشهيرة للسكران الثمل الذي أضاع مفتاحه في شارع ويبحث عنه في مكان آخر بحجة ان النور موجودٌ هناك . ان تجريبية باريتو الجذرية تتراجع امام هذا الثمل: فالشارع غير موجود، والمجتمع غير موجود كموضوع، فلا توجد سوى الوقائع الاجتماعية، المناطق الضوئية التي يمكنُ لعالم الاجتماع ان يجري المقاربات فيها، ويجري السحوبات ويقدم التصنيفات .

في لعبة التصنيف هذه، التصنيف الضروري لكي ينتقل الى الخلف، يُدعّ باريتو، ليس بدون موهبة . كل شيء ينطلق من التفريق بين الافعال المنطقية والافعال اللامنطقية ( وهذه الأخيرة تعتبر، من حيث المبدأ، اكثر ندرَةً، نظراً لميل الإنسان وهوأه العقلي؛ لكن فعلا لا منطقياً يمكنه ان يمثلَ في ادخال منطقٍ هناك حيث لا يوجدُ منطق، هناك حيث تتناقضُ الوسائل والغايات) .

لتصنيف الأفعال . من المناسب معرفة غرائز الإنسان الأساسية ، هذا ما يسميه باريتو البقايا . فيفرق بين غريزتين أساسيتين : غريزة الدمج والجمع ، التي يجب الانسان ، العقل المنطقي ، ان يحسب بواسطتها ، وغريزة الجمود التي بموجبها [ يعارض ] الانسان ذو الطبيعة المحافظة « يعارض ان تنفصل الاشياء المتحدة » . تنضاف اليهما اربع غرائز أخرى : اظهار مشاعر الفرد ، قابليته للحياة الاجتماعية والتقيد بقواعدها ، الشفقة ، والفردانية . وبشكل رئيسي تستعين المجتمعات بهذا النمط او ذاك من الغرائز . فكانت أئينا تثقف غريزة الدمج والتركيب ، الخاصة بالمجتمعات الديمقراطية ، وسبارطة كانت تثقف غريزة المحافظة ، مما جعل تنازعها محتوماً .

واضحة هي النتائج السياسية لهذا البناء ( الذي بسّطناه الى أقصى حد ) . فالتفريق الرئيسي بين مسالك غير منطقية يسمح بنبذ الأوهام الديمقراطية او ، حكماً ، الاشتراكية ، المحكومة بالتناقض بين الغايات ( التحررية ) والوسائل ( الاستبدادية ) . فكل مجتمع تقوده النخب التي استلمت الحكم بفضل فنّها التركيبي . لكن النخب التي تصنع التاريخ يخشى عليها أن تضيع فيه . انها تستهلك ، تُصابُ بالعُصاب ، تخلط كثيراً ، تنسى غريزة الجمود ، تهمل الرهان على استمرار التكتلات الاجتماعية البدائية ، تنفكرن ، تنقطع عن الجماهير . « التاريخ مقبرة ارستقراطيين » .

يوصي باريتو قادة القرن العشرين بأن يهدأوا ، وينظموا دوران النخب ، وينظموا افرادهم حتى يستمروا على نحو افضل . وبما انه من الواقع الثابت ان النخب تصنع المجتمعات ، وانه تلزم نخبة ذكورية لقيادة الجماهير ، فإن باريتو سيكون ، في الواقع ، « ليبرالياً - فاشياً » ،

ممثلاً لحكومة موسوليني في عصبة الأمم لكنّه مدافع عن حرّية الصحافة . وبالأخص ، سيكون واحداً من العقائدين الأرائل المعادين للديمقراطية ، المتعصبين للأمر الواقع ، الذين يرون ان على الجماهير الانقياد التام لما هو قائم .

---

### المراجع

- Vilfredo Pareto (1848 - 1923), *Les systèmes socialistes*, 1903;  
*Traité de sociologie générale* (1916), Genève, 1968.  
G. Busino, *Introduction à une histoire de la sociologie de Pareto*,  
Genève, 1966.

## هـ) إريك ويل او سياسة العقل

ان منطلق التصور السياسي الذي طوره اريك ويل ( ١٩٠٤ - ١٩٧٧ ) هو منطلق فلسفي بالمعنى الدقيق للكلمة . فهذا التصور جدّد آفاق الفكر النظري الكلاسيكي واستند على النتائج المتحققة لدى كانط، لدى هيغل (وعلى ما هو هيغلي في ابحاث ماركس) وكان مرتكزه كون الإنسان، الحيوان الاجتماعي والتاريخي، عاقلاً (ليس عقلاً نياً - فالبراهين على «جنونه» كثيرة جداً - وليس لا عقلاً نياً - فهو يبحث دائماً عن تناسق خطابه وسلوكه - بل هو بكل بساطة: قادر على العقل) .

وبهذه الصفة، يبحث عن الإشباع، الحياة المليئة والشفافة؛ ولكن بما أنه اجتماعي، بما أنه ينطق، فإن هذا الإشباع لا قيمة له إلا إذا اعترف به أولئك الذين يعيش معهم، وبالتالي اذا اعترفت به الإنسانية بأسرها . هكذا يرمي، حتى وان كان لا يدري، الى الكلي ( « الفعل الأتاني (ذاته) ينشد البعد الشمولي، الكلي» ) . منذئذ تتحدّد السياسة على النحو التالي :

« علم ... الفعل المعقول؛ انها تتناول الفعل الشمولي، وهو من حيث اصله التجريبي، فعل فرد او جماعة، لا يستهدف الفرد او الجماعة من حيث هما كذلك، وانما يستهدف الجنس البشري » .

في هذا المنظور، من الواضح ان العلوم الاجتماعية، مهما تكن مفيدة (من حيث انها تدرس الشروط التجريبية للفعل)، تكون عاجزة عن تحديد الفعل المعقول . وهذا، بوصفه فعلاً سياسياً، لا يمكن إدراكه الا بمقتضى مرجعين: الفرد، الفاعل الطبيعي، الذي يسعى، مهما تكن مشيئته، وراء انسجامه مع ذاته، والجنس البشري



التاريخي، موضوع كل إشباع ممكن (ودائم).

ان الفرد ينشدُ في وقت واحد الإشباع والشمول: فهو ككائن أخلاقي يريد أن يكون شمولياً. لكنه لا يمكنه أن يكون كذلك بمفرده: ولذلك لا يمكنه الامتناع عن طرح المسائل السياسية على نفسه. وربما يمكن التفكير انه يكفيه أن يكون متوافقاً مع جماعته التاريخية (اذن ليس هناك مسائل سياسية، بل هناك حلول فقط) لكن ماذا يحدث عندما تعارضُ الجماعةُ مطلبَ الشموليةِ! عندما ترفضُ أن تطرح على نفسها مسألة اندراجها في النوع البشري، «الكلّي الملموس»! الجواب أعطاه سقراط: يجب الحكم على السياسة باسم الأخلاق.

بكلام آخر، لا يمكن للقانون الوضعي في مجتمع تاريخي معين أن يُقبلَ كمعيارٍ متعالٍ. هذا على الأقل ما يقرُّه التاريخ؛ فهو مليءٌ بالنزاعات التي، لكي تبقى متوافقة مع ذاتها، تتحرَّبُ للحكم على مجتمعها وأحكامه، باسم الشمولية ذاتها التي يسعى وراءها البشرُ وهم يبحثون عن إشباعهم. ان المسألة السياسية تنبثق حتماً منذ أن يُفهم ان القانون الوضعي جرى إسنادهُ إلى هذا القانون الشمولي الكامن وراء جوهره ذاته.

وحسب العصور، يرتدي هذا القانون الشمولي أشكالاً مختلفة: فهو حاضرٌ دائماً كمحكمة، ويفرضُ على الفرد مهمةً، مهمة تحديد ماهية العدالة، مثلاً، في ما يتعدى المعايير والقواعد السائدة. وهكذا، يقدم أريك ويل عن الفكرة القديمة لـ «القانون الطبيعي» مثلاً يكفل ديناميته: ليست شروط العدالة، الحرية، الكرامة، الخ. في كل عصر هي ذاتها: لكن هذه «المطالب» تتدخل في كل عصر بوصفها شرطاً

للتخطي، لرفض المعطى وبوصفها خيرة ...

بهذا المعنى، يعتبر الفرد الأخلاقي مُربياً منذ اللحظة التي يتقبلُ فيها المسألة السياسية أي وضع القانون الوضعي على المشرحة . والفيلسوف (الذي لا يمكنه هو الآخر عدم الاهتمام بالسياسة) والذي يتصوره! . ويل، حسب التراث الكلاسيكي، بوصفه الانسان الذي يدرك نفسه بنفسه، هو المري الممتاز: فإذا أراد أن يكون منسجماً، عليه أن يعتبر انه مسؤول عن الحرية:

« مهمة الفيلسوف المري اكتناه العقل في العالم، أي لحظ بُنى العالم بغية تحقيق الحرية العقلية » (فلسفة سياسية، ص ٥٧) .

إن مشروعه معرفي . والحال، فإن ما يعرفه في العصر الحالي هو المجتمع البشري المنظم بوصفه مجتمع عمل: « قداسته » هي السيطرة على الطبيعة، العقل الحاسب، المادّي والآلي . هذا المجتمع، الموجود قانوناً، ينقسم من جهة إلى شعوب ودول؛ وهو بطرق عدّة محكوم بأليات اجتماعية تخضع الأفراد . وبالنسبة إلى هؤلاء، تشكل هذه الأليات طبيعةً ثانية: سواء كان الاقتصاد « ليبرالياً » أو « توجيهياً »، فإن الأفراد يمدون أنفسهم « أمام ضرورة واجدة، ضرورة التقوم، جعل أنفسهم ثمينين بالنسبة الى الآخرين » (المرجع السابق، ص ٧٧)؛ انهم « خاضعون لضغط الظروف ... خطر البطالة، الإفلاس ... خطر معسكر العمل الإلزامي، المحاكمة بتهمة التخريب » . (المرجع السابق، ص ٧٨) . عندئذٍ، يكون التنافس قاعدتهم السلوكية ...

يضاف الى هذا الموقف واقع انقسام النوع البشري الى أمم: بالنسبة الى كل منها، تُرمى الأمم الأخرى في مرمى خارجي

وطبيعي، ثمّة مجال لمهاربته . صراعات بين الطبقات، صراعات دولية : ويغوصُ الفردُ، المشدود الى العقلاني، في لاعقلانية مطلقة . وبذلك يكون « في المجتمع الحديث محروماً بشكل جوهري » (المرجع السابق، ص ٩٣) . ثمّة نزاعٌ في صميم الأخلاق الحيّة، بين التعيين العقلاني للفعالية ورغبة كل فرد في اعطاء معنى لحياته، هنا والآن .

هذا الحرمان يقوِّده الى الإلتزام بالفعل التاريخي بغية تحقيق « الشمولي الملموس » . وفي هذا المشروع يصطدم بالدولة التي تعتبرُ وظيفتها التاريخية ان تكفل بقاء المجتمع في مواجهة الهزيمة الخارجية والإنحلال الداخلي . ولبلوغ ذلك، تضع الدولة قوانين وتعتمد على إدارة . ويرى إريك ويل ان المساجلات بشأن الأنظمة مجردة ومثيرة للضحك، لأن الأنظمة تنجمُ عن المعطى التاريخي ذاته . وأمام هذا المعطى لا يستطيعُ الفيلسوفُ المرتبي شيئاً يذكر: فرسالته النضال ضد التحجُّرات المذهبية (التقنوقراطية والسياسيّة) والتنديد بالممارسات القائمة على الهوى . ولا بد في العصر الحالي من التذكير بوجه خاص أن حساب الفعالية، المحتوم، لا يمكنه أن يتجاهل الإحساس بالعدالة الذي يظل حاضراً على الدوام، على الرغم من الأنانية التي تفرضها الظروف؛ وان التعبير عن هذا الإحساس يفترضُ إمكانَ مناقشة حرة بين المواطنين، وتربية تتيح لكلٍ منهم أن يبدي رأيه في المسألة المعروضة . اذن غايةُ الفيلسوف السياسي هي بالذات توفيرُ تنظيم عالمي بحيث يمكن أن يتوقَّر «إشباع الأفراد العاقلين داخل الدول الخاصة الحرة» (المرجع السابق، ص ٢٤٠) .

إن إريك ويل المطبوع كثيراً بالتعليم الهيجلي، لا يعتقد في إمكان الخروج من رؤية غائية حتمية في نهاية المطاف، لتاريخ الدولة

ولشكلها بوصفها إطاراً إلزامياً للحياة المعقولة. لكنه يضعُ هذا التصوّر في المنظور - الأقرب هذه المرة من كانط - القائل بأن غاية العقلانية هي الحرية الفردية. ولهذا السبب، تعتبر الدولة موضع اشتباه، ولكن بطريقة ضمنية فحسب...

---

## المراجع

Eric Weil (1904-1977), *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950;  
*Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1956.

## ٢ / العلم بوصفه قوّة اجتماعية

إن الفلاسفة شيمّة إريك ويل، وعلماء الاجتماع مثل ماكس فيبر، والمهندسين مثل تاييلور، والثوريين مثل لينين يتوافقون قليلاً او كثيراً على التفكير بأن العالم يتوحّد حول مبدأ العمل، او بشكل أدق صار العمل الحديث العنصر الجوهرى في كل المجتمعات مهما تكن المعالجة الاجتماعية المطبقة عليه .

بكلام آخر، من الممتنع إنكار الفوارق بين الأمم المصنّعة، لان بعضها دولن ملكية وسائل الانتاج واستبدل سوق العمل بنظام مخطّط في حين ان بعضها الآخر أبقى على الملكية الخاصة في كل اشكالها . ولم يعد أحد يشكّ في ان الأمم الأولى تشهد انماطاً من الحكم الاستبدادى في حين أن الأمم الثانية تمارس التعددية التمثيلية حيث يُعيّن الحكّام من قبل أكثرية المحكومين .

### ( أ ) تنظيم العمل

إن هذه الفوارق مهما تضاءلت أهميتها لا تحوّل هنا وهناك دون وجود الانحرافات بين مبادئ إضفاء الشرعية على الانظمة القائمة وواقعها، وهي انحرافات تسير بكل وضوح في الاتجاه نفسه . فعندما تتغلغل الدولة الليبراليّة في المجتمع الأهلى، وعندما تزداد الدولة

الاشتراكية قوةً، بدلاً من زوالها، فان الدولتين تنميّان اللحيثانان .  
صحيح ان كلا منها يقوم بذلك على طريقته ويمقتضى تاريخه :  
جوازات عمل للجميع او بطاقة إقامة للمهاجرين، معسكرات  
التأهيل او البطالة... لكن في ما يتعدى هذه الفوارق، الكبيرة من  
جهة ثانية، تكون القيادة المؤدية الى تعزيز الدولة متائلة، ويكون  
المنطق هو ذاته، تمليه ضرورة الإنماء العلمي - التقني - الصناعي .

واليوم تنزع إعادة النظر الغامضة في الحضارة الصناعية الى تناسي  
الدينامية الخيرية للدولة - العالمة . كان يُقال هيمنة الطبيعة، فصار  
التفكير في ترشيد العمل لمساعدة العامل . كان تايلور عاملاً في  
البداية، ثم مُعلِّماً، وأخيراً « مهندساً استشارياً في التنظيم » . وعندما  
تصوّر، في مطلع القرن، التنظيم العلمي للعمل، أراد في آن واحد ان  
يوقر على العامل جهده وان يوقر على رب العمل تكاسل العمال . كما  
أراد قيام فئة جديدة من الشغيلة، وظيفتها الوحيدة اضفاء النظام على  
المسالك . ويذهب تايلور الى حد ترقيم العلاقة القصوى بين مكتب  
دراسات - المعلمين والعمّال - بنسبة واحد الى ثلاثة، بنسبة ناظم  
واحد لثلاثة منتجين، او اذا اردتم، بنسبة مراقب لثلاثة منفذين .

بفضل هذا الترشيد للعمل الصناعي . يُنتزع من العمّال اسلوبهم  
العملي . فالمعارف التقليدية، المركزة سابقاً في رؤوسهم، تدخل في  
الرأسمال . إن تايلور يحقّق ما كان ماركس قد اعلنه : التفتيت المنهجي  
لحركات العمل، العسكرية العلمية للمنشآت حيث بات العامل  
« النَّبَّاصَ الآلي لعملية حصرية، بحيث تتحقق الخرافة المستحيلة  
لمنيتيوس اغريبا... التي تمثّل إنساناً كجزء من جسده بالذات  
(...)؛ إن الصناعة الكبيرة... تجعل من العلم قوة إنتاجية مستقلة

وتضعه في خدمة الرأسمال » (كارل ماركس، الرأسمال، الجزء الأول، ص ٩٠٣). وفي سبيل الانتاجية، يتوغلّ العلم في المصنع، في الغرب كما في الشرق.

---

### المراجع

F. W. Taylor, La direction scientifique des entreprises, Verviers, 1967.

Charles Chaplin, Les temps modernes, 1935 (film).

## ب) لينين والتابلورية

كان لينين يحبُّ القول «مررنا بلطفافة». الفكرة تبرّر السياسة الاقتصادية الجديدة NEP، الترميم الجزئي للرأسمالية في سبيل انقاذ الافق الاشتراكي. وبمقتضى الجدلية ذاتها، يقول لينين ان الغاء التفريق بين العمل اليدوي والعمل الفكري يمرُّ في تعزيز هذا التفريق. وعليه، فإن تفاقم تقسيم العمل، ومعه تفاقم «الطبيعة السلطوية لمحاكمات العمل» يُبرّر «إذا تراءى ذلك كأنه الشرط لفعالية ارفع للعمل المنتج، اذن لتقصير وقت العمل، وبالتالي مساهمة البروليتارية في المهام السياسية وشؤون الدولة» (لينين، الاعمال الكاملة، منشورات موسكو، المجلد ٢٠، ص ٩٣). واذا كان العمل المحدّد مكاناً وزماناً يسمح بتوفير اربع ساعات يومياً، فلا مفرّ من اللجوء إليه واستخدام هذه الساعات الأربع في تعلّم التسيير الذاتي.

لقد ذهب لينين في مجال الفعالية إلى ابعد من هذا الحكم. فاعتبر القائد البولشفي ان التابلورية بمثابة شكل انتقالي يبيء للاشتراكية. فبدا له ان تنميط العمل اليدوي بمثابة انتقال محتمل نحو الاشتراكية من خلال «تعميم العمل اليدوي في كل المجتمع». ولا ننسى أن لينين، على الرغم من نظريته في الامبريالية، يشاطر ماركس اليقين بأن الشيوعية تسيرُ جنباً إلى جنب مع الازدهار، بكلام آخر إطفاء الدولة يمرُّ في زيادة عظيمة للإنتاجية، وأن المطلوب في الحالة الملموسة لروسيا، هو بناء القاعدة الاقتصادية للشيوعية.

صحيح انه من السهل إلغاء التزاوج الرهيب بين إقامة ديمقراطية اقتصادية حقيقية وإقامة ديكتاتورية تقنية حقيقية كالأولى. حقاً لقد كان شجاعاً في استعانته بالنموذج الرأسمالي للصناعة الآلية الكبرى



ظناً منه انه كان يكفي تسليم قيادتها الى اولئك الذين كانوا يعانون منها لاجتناب مخاطرها . ولكن ربما يجب على المرء ان يكون مصاباً بالنسيان حتى يتجاهل ان محاولة تخطي هذه التناقضات لم يكن بالإمكان المضي بها لأمد طويل ، الأمر الذي يعقدُ المحصلة .

لقد كَنَسَ التاريخُ المشروعَ ، والحربُ الأهليةَ كنست البروليتارية . فترتّب على ذلك قيام الستالينية انطلاقاً من هذه الضرورات التقنية . فلا يوجد انقطاع ابدأً بين التاييلورية والستاخونوفية وتمجيد العقلانية التقنية ، والأولوية المعطاة للصناعة الثقيلة ، وتثبيت فئة من المهندسين والتقنيين المنفصلين عن البروليتارية وتوطيد السلطة التنظيمية للدولة . ان مسألة حقيقية وجدت حلاً كارثياً . ومهما يكن الأمر ، كان لينين يتمسك بالمعادلة « الشيوعية = سلطة المجالس + الكهربة » الأمر الذي يسمح بأن نرى فيه رائداً للدولة - العالمة . ولقد أهمل البعدُ الصناعي للبولشفية إهمالاً شديداً وذلك لعدم الإلحاح على الفصل الذي تمّ بين الثورة التكنولوجية والثورة السياسية . ذات يوم اظهر تكنوقراطي جيسكاردي إعجابه النسبي بالقادة السوفيات الذين قادوا ، خلال نصف قرن ، ثورة صناعية أسرع وأقل كلفةً منها في البلدان الرأسمالية . وقد لا يكون ثمة معنىً للتصنيف المقارن الذي من شأنه أن يجمع في خانة الاطفال الموتى في المناجم وفي خانة أخرى الاطفال الموتى في المعسكرات . ولكن الم يموتوا جميعهم في سبيل الدولة العالمة ؟

ج) جامس بورنهام : صعود المديرين الذي لا يُقاوم

يقعُ بورنهام بين لينين وتاييلور . ليس فقط لانه تروتسكي حتى العام ١٩٣٣ ولانه نشر الثورة الإدارية عام ١٩٤٠ ، ولكن أيضاً

بقدر ما استعاد فذبة أهمية تنظيم العمل، فعمم آثارها، وأدرجها في تصور اقتصادي السلطة، وبوجه عام، ردّ على ماركس مع تايلور.

كيف يكون بإمكان الماركسيين التشكيك في ان شروط الإنتاج تحدّد استلام السلطة السياسية؟

يلاحظ بورنهام التوحيد الشكلي المتصاعد للبنى التحتية في النصف الشمالي من الكرة الأرضية. لقد انتصرت التايلورية من كاليفورنيا إلى الأورال. ان النمو الصناعي وانتظام سوق العمل والثروات وكذلك الإنتاجية القصوى صارت الأمم المتقدمة. عندها تنبني المجتمعات الحديثة وفقاً لتراتبية اجتماعية جديدة، يسيطر عليها المديرون (« المنظمون »).

ان هؤلاء التقنيين الرفيعين جداً يحوزون في آن الكفاءات التقنية والمعارف العلمية، وبالأخص القدرات النفسانية والاجتماعية الضرورية للسيطرة والنفوذ لان « الكائنات البشرية ادوات انتاجية مهمة مثل الآلات ولا بد من معرفة استخدامها ». لم تعد السلطة في المجتمع تعود الى الممولين، المتخصصين جداً، ولم تمرّ بين أيدي فنّيّ المختبرات الذين ما تزال معرفتهم علمية ضيّقة جداً، بل امسك بها المنظمون الذين ينساقون الكل ويقودون المجموع، بما في ذلك البشر. لقد سبق للمديرين ان مارسوا السلطة الفعلية، وحتماً سيستولون على السلطة الشرعية (وهنا ايضاً لم يقل الماركسيون شيئاً آخر عندما اعتبروا ان البورجوازيين في الملكية الفرنسية في القرن الثامن عشر كانوا يمسون بمقاليد السلطة). وهكذا سيبلغ عصر المنظمين ذروته مع « النظام الإداري » الذي سينتصر في العالم. وسوف تتغير البنى الفوقية وفقاً للتقاليد التاريخية، ولا يقف بورنهام الا عند ثلاثة منها،

التقليد السوفياتي (المدولن)، الألماني (القومي - الاشتراكي) والاميركي (ما بعد النيو ديل New - Deal) .

هل السؤال عمّن يمسك السلطة يعني اعطائه اياها؟ اذا اجبنا بالتوكيد، ينهارُ التفريقُ بين العالمِ والسياسي. زدْ على ذلك ان اعتقاد بورنهام بانتصار المانيا القومية - الاشتراكية معناه انه كان يتمنى ذلك، كذلك يكون من التسرع ان نجعل منه مجرد ايدولوجي للمديرين. ان جامس بورنهام يدخل، بالحري، في خط علماء الاجتماع غير المبالغين ومؤلفاته ترمي قبل كل شيء الى ان تكون كشفاً لحقيقة الشيوعية. فاذا ماتت الرأسمالية تمتنعُ سلطة المنتجين. والعبرة السياسية المستخلصة من ذلك لا تترك شكاً ابداً: من العبث الأمل بالثورة الاشتراكية؛ وعرضياً، يكون من الرجعية التعلُّق بالحفاظ على النظام الرأسمالي. يبقى عندئذٍ إصلاح تكنوقراطي سيصلح الإدارة. وكما لاحظ ذلك ليون بلوم « ستكون الثورة شيئاً جاهزاً، لكن الثورة الإدارية بدلاً من الثورة الاجتماعية، وفيما يختص بالجمهور العريض من البروليتارية، لم تقمُ بغير تبديل الأسياد والمستغلين، وبذلك ستكون قد قامت في سبيل لا شيء » .

---

## المراجع

James Burnham, The managerial Revolution (1940), trad. Française: L'ère des organisateurs, Calmann - Lévy, 1947 (Préface de Léon Blum); The Machiavelians, Defenders of Freedom (1943) (Les Machiavéliens, Calmann - Lévy, 1949).

(د) ج. ك. غالباً: «عند مَنْ تعملون؟»

إن صعود المنظمين يتجاوز النطاق المحدود للمنشأة. فمدير حزب، إدارة أو نقابة سيشارك في إدارة النظام الإداري. ولن يطور جون كنيث غالباً هذا التعميم لأطروحات بورنهام بمقدار ما يفضل تحليل النظام الاقتصادي الأمريكي. إن واضح كتاب الدولة الصناعية الجديدة يتساءل عن محفزات هؤلاء المسؤولين الجدد. وبالتحديد، يبحث عن المعجزة التي بواسطتها تتوافق محفزاتهم مع دوافع المنشآت الكبرى التي فيها يعملون. بأية أوالية يريد المنظمون ما تريده الدولة العالمية؟ ما الذي يسرع البنية التقنية؟ المائل، قليلاً؛ الاكراميات، أكثر؛ «الرجسية - الاجتماعية»<sup>(١)</sup> في نهاية المطاف. يكتسبُ المردودُ التكنولوجي شرعيته من خلال وعي العمل في منشأة قوية:

«يوصلُ المجتمعُ الكبيرُ... كونه رمزاً للانتصار والنجاح في مضمار الحضارة. وهو ينقلُ هذا الامتياز إلى أعضائه: فمن البين أنه من الأفضل للمرء الانتفاء إلى الجفرال هوتوروز أو إلى الوسترن الكتريك بدلاً من بقائه معزولاً. وإن السؤال الذي يطرحه على الفور رجلان يتعارفان في فلوريدا أو في طائرة هو: «عند مَنْ تعملون؟». وطالما إن هذا التوضيح لم يُعط، يكون الآخر لغزاً؛ فلا يمكن وضعه في سياق؛ ولا أحد يعرف درجة استحقاقه... وإذا استسلم (المدير) للتنظيم، فذلك لأن التنظيم يعمل في سبيله أكثر مما يستطيع هو أن يعمله لاجل نفسه» (الدولة الصناعية الجديدة، غالبار، ١٩٦٨، ص ١٥٥).

(١) «Social Nareissime» تعبير مجتلب من اتيان ألمان من أطروحته:

«Pour une éthologie générale», Paris, p. 41, 1976.

إن ما يعمل لأجل الشركات المتعددة الجنسيات سيعمل لأجل إدارة كهذه، مرتبطة نسبياً باسطورة الخدمة العامة. فعلى الرغم من استمرار بعض الفوارق التي تفرق بين العام / الخاص يوماً بعد يوم. ان غالبرايث يسلّم بأن العلماء والمديرين يتشاركون في سبيل تكوين بنية تقنية تحكم. نلاحظ ان اطروحات الاقتصادي الاميركي تريد ان تكون انتقادية. فهو يستتج زوال الليبرالية الاقتصادية، ومعها، تصفية نفوذ الرأسمالي في المنشأة، والمستهلك في السوق. عندها يكون الاقتصاد الحديث تحت هيمنة بضع شركات كبرى تقلب قانون العرض والطلب وتصطنع حاجات لا عقلانية لكي تزيد نموها بغير حدود. زد على ذلك ان التدامج بين البنية التحتية والبيروقراطية يسمح للمجموع بالاستيلاء على المجتمع بأسره.

ويمكن لتأويل يساري متطرف لغالبرايث ان يجعل منه مهاجماً لرأسمالية / الدولة الاحتكارية؛ وان قراءة يمينية من شأنها الكشف عن شخص يحنّ الى العصر الليبرالي. وبالحرى ان الاقتصادي الكينيدي - الكينيدي يبشّر باعادة توجيه الدولة بحيث تنفصل فيها البيروقراطية عن البنى التقنية لإشباع الحاجات الاجتماعية. وبشكل خاص، يندرج غالبرايث في هذه السلسلة من الكتاب الأميركيين الذين يرون، مع دانييل بيل او زبغينيو بريجنسكي، مستقبل العالم في تطور الولايات المتحدة.

## المراجع

John Kenneth Galbraith, L'ère de l'opulence, 1961; Le nouvel Etat industriel, 1968.

Zbigniew Brzezinski, La révolution technétronique, 1971.

Daniel Bell, Les contradictions culturelles du capitalisme, PUF, 1979.

## هـ) الفكرية التكنوبيروقراطية

انهم ذات علماء الاجتماع - الاميركيين - الذين ابتكروا عبارة « المجتمع ما بعد الصناعي » واصلنا نهاية الايديولوجيات . معنى ذلك أن الدولة - العالمة تمارسُ الايديولوجيا - المرفوضة من حيث طبيعتها - والسياسة - التي تفترض المعارضة . ويفضلون عليها تدبيرَ المجتمع من قبل الناس الأكثر كفاءة .

ان هذه الفكرية النازعة إلى ان تصبح مهيمنة، تشكلت في الثلاثينات وانتشرت في اوساط النخب المعارضة للسياسة التقليدية . ولفهمها، ربما لا يكون من النافل التذكير بما كانت تحدّد نفسها في مواجهة السياسة، قبل ان نرى كيف توصّلت هذه الثنائية التبسيطية الى قيم جديدة . اذن في الأصل هناك توجّهان :

اتجاه إنفاذي يجب ان يُرقى :	اتجاه مشؤوم يجب ان يصقّى :
العلم ( الحقيقة )	الايديولوجيا ( الباطل )
الادارة ( الاداري )	السياسة ( السياسي )
المصلحة العامة	المصالح الخاصة
الخدمة العامة	الخيارات الحزبية
الحياذ التقني	الالتزامات الاجتماعية
اللحمة ( الوحدة )	الانقسامات ( النزاعات )
الدولة ( العام )	المجتمع ( الخاص )
ديمومة الموظفين	عدم استقرار الحاكمين .

في هذه الصورة الكاريكاتورية، لم يكن للفكرية التكنوبيروقراطية ايّ حظٍ بالنجاح . فهي على الرغم من حدائتها، كانت تناقض بشكل حادّ جداً الشرعية الديمقراطية التي لا تزال الدول

الغربية بحاجة إليها . اذن خففت من حدتها لكي تتوافق على نحو افضل مع قيم الحاكمين الجديدة . وجاءت احداث تاريخية وتحولات بنيوية لتسهل ذلك التلاقي والتوافق . ففي فرنسا ، كُنست المقاومة النخب الهرمة ، واكرهت الموظفين الكبار على الالتزام ، وازعجت الجيل الجديد من الأحزاب . وبمقدار أقل ، بعد ٢٥ سنة ، سينتج مايو ٦٨ آثاراً مماثلة على الموجة الجديدة من المتمردين . فضلاً عن تلك الأحداث الهامة ، أدّى التنوع في ادوار الدولة الى تسييس الإدارة في الوقت الذي كان تعزيز السلطة الإجرائية يشجع على وظيفية السياسة . ومنذ التحرير ، صار كبار الموظفين والقادة السياسيين يتخرجون من المحيط نفسه ، يحيط المدرسة الوطنية للإدارة . ولما صار العارفون رجالاً سياسيين طالبوا باحتكار المعرفة على صعيد تقنية القرار : أنهم مثل الموظفين الكبار قادرين على التقرير . وظل العارفون المتمردون إداريين يطالبون بالشرعية التمثيلية : مدير الموسيقى في وزارة الثقافة يمثل الموسيقيين ، أفضل مما يمكن لأي نائب أن يفعله ، ومحافظ الجورا يمثل الجوراسيين ، على الأقل ، مثل منتخبهم في الجمعية الوطنية .

وبالاجمال . وصل القياديون - التقنيون الى الجوهر . السياسة السياسية والادارة التنفيذية ماتتا . فليحيا السياسي والإدارة ؟ أفسحت الخيارات الحزبية المجال امام حل المشكلات . وجرى إبعاد الثوريين والمحافظين معاً لجعل السبيل مفتوحاً امام محرّكي التغيير الاجتماعي . الدولة - العاملة سيقودها مفاوضون وتقنيون . ويمكن للخبراء الفنيين وللتقنيين ان يتعاونوا لكي يقرّروا - واما الباقي فهو ثرثرة .



## المراجع

Daniel Bell, The End of Ideology, 1960.

Association française de Sciences politiques, Administration et politique en France sous la Ve République, Presses de la F N S P, 1982.

Variations autour de l'idéologie de l'intérêt général, collectif, PUF, 1979, dirigé par J - J. Chevallier et Danielle Loschak.

J - J. Chevallier et D. Loschak, Science administrative, LGDJ, 1978, 2 tomes.

### ٣ / الحَقوقيون، الحَقوقُ والدولة - العالمة

كان تايلور، دوركهيم ودوغيو معاصرين . وجابه الحَقوقيون العالم ذاته الذي جابه المهندسون وعلماء الاجتماع . وتكمن مشكلتهم الخاصة في وضع نظرية للحقوق متوافقة مع هذا العالم، وفي انقاذ العلم الحَقوقي من خلال بنائه . إن المهمة صعبة في الشرق كما في الغرب : هناك لان ماركس لم يهتم بذلك، فتوقَّف (بسبب ضيق الوقت) عند نقد الحق البورجوازي ولم يغامر في بناء حق إشتراكي؛ وهنا لان الدولة - العالمة قامت وهدمت المنظومات الجميلة للفكر الليبرالي، مستلزمةً مكانها قيام مذهب حَقوقي جدير بتفسير وتبرير تدخل الدولة . في هذه المهمة البالغة الصعوبة، سينجح الحَقوقيون نسبياً، وبطرقٍ مختلفة، والطرق الثلاث الرئيسية هي طرق علم الاجتماع، المنطق الشكلي والمادية .

أ) ليون ديغوي: نَجدةُ علم الاجتماع

بدأ ديغوي بعملية تخريب . فرفض الحق الذاتي، الذي نجم عن الفردانية المنصوص عنها في الحق الطبيعي أو في النظام الحَقوقي الذي وضعتهُ الدولة . هكذا تمَّ إبعاد كل ميتافيزيقيا حَقوقية: فالقاعدة

الحقوقية لا تصدر عن الإرادة الفردية ولا عن الدولة. إن مبدأ الواجب، الذي يميّز الفرض الحقوقي، يصدر عن العادة الاجتماعية: فهي التي تُملّي واجب احترام التضامن الاجتماعي والعمل على تحقيقه. ولا تعوز ديغوي الجرأة في مواجهة الدولة، في بادئ الأمر. فهو يصفها كظاهرة قوة خالصة، مجرداً إياها من كل شرعية حقوقية. وفي الوقت نفسه، يؤكدُ بذلك خضوع الدولة للحقوق: ان القوة، بما هي قوة، لا يمكنها تأسيس الحقوق: وبالتالي لا يمكنها إلا الخضوع لها. واما المذهب الحقوقي السلفي، المشبع بالمثالية وبالأوهام الفردانية والتفسيرات الباطلة، فإنه يقفز فوق الفكرة القائلة إن الحق والدولة يتحدّدان إنطلاقاً من الواقع الاجتماعي.

إنها مخاوف قديمة لان ثنائية الدولة والحق تنتهي بتعزيز الدولة. وليون ديغوي عاجزٌ عن تعيين السلطة المؤهلة لتوضيح محتوى الحقوق لانعدام « توافق عام بين الضمائر الواعية ». ان مذهبه الاجتماعي يقع مجدداً في مهابط الحق الطبيعي الذي استبدل، بكل بساطة، بالحق الموضوعي: فإما أن الحق الوضعي يفترض انه مطابق له، الأمر الذي يُبرّر من حيث المبدأ ما هو قائم؛ وإما انه يجب وضع الحق الوضعي في مواجهة الحق الطبيعي (أو الموضوعي)، لكن من يحسم هذه المجابهة؟ يرى الكاتب بكل تعقّل ان القانون الوضعي، الصادر عن الدولة، يتمتّع بقرينة تطابق مع الحق الموضوعي.

هكذا يعود ديغوي إلى المثالية الحقوقية المحترمة للنظام القائم، لكن النظام الجديد هو الذي يضفي عليها الشرعية. وعليه فإن مفهومه السوسولوجي للحقوق يحرّر الدولة الليبرالية من المعوقات التي كانت

تمنعها من التحول إلى دولة - عامة . فلم تعد الدولة قوة ذات سيادة ، بل « تعاونية خدمات عامة » ينظمها الحكام ويضبطونها لتأدية المهام الإدارية . إن القوة الدولانية مبررة أقل مما هي معرضة للخطر في إشراقتها الجديدة . إن التسيير يخفي الهيمنة ويأذن بتدخل الدولة في الميادين كافة .

---

## المراجع

Léon Duguit, Traité de droit constitutionnel, Bocard 3e éd., 1927; rééd. CNRS en 3 tomes.

Evelyne Pisier - Kouchner, Le service public dans la théorie de l'Etat de Léon Duguit, LGDJ, 1972.

## ب) هانز كلسن: الحقوق، الدولة، العرف

إذا كان المجتمع يوحي بأنه لا يجوز القتل، فإن العرف الحقوقي لا يُعلم بواجب عدم القتل. إنه يأمر القاضي فقط بإنزال عقوبة بالقاتل. ليست العقوبة متميِّزة عن الواجب، وليست الحقوق منفصلة عن الدولة. إن فكر كلسن، العقلاني جداً، يرمي إلى إنشاء «نظرية خالصة» للحقوق، وذلك بتخليصها كلياً نهائياً من كل فكروية.

إن الحق هرم من الأعراف. «تشكّل الأعرافُ الحقوقية موضوع علم القانون، أو ما معناه أن الحقّ مجموعة أعراف». فالدولة لا تخلق الحق. وهي لا تخضع له. إنها الحق. ولتوضيح ذلك، يقارنُ الحقوقي النمساوي مسألة علاقات الدولة والحق بمسألة الله والعالم، ملاحظاً أنه «كان يلزم جهداً لا متناهٍ لإقناع الإنسان بأن الله ليس إلا تشخيص الطبيعة، المنظور إليها بوصفها منظومة قوانين». والحق نظامٌ وظيفته نظم استخدام القوة في العلاقات بين البشر، وكذلك الدولة. إنها يتطابقان إذن لأن «متحداً اجتماعياً واحداً لا يمكن تكوينه بنظامين مختلفين». إن النظام الدولاني له بنية هرمية لأنه «يتراءى كسلسلةٍ مراتب حقوقية، كهرم - تترايط طوابقه المختلفة ببعضها البعض من خلال مبدأ التفويض». إن كل عرف إلزامي بقدر ما يكون متطابقاً مع عرفٍ أعلى. هكذا يحيطُ كلسن بالحق بوصفه شكلاً.

إن نظرية الحق الخالصة تتعدّى الفكروية، الأمر الذي يفسر عدداً من التعارضات التي صادفتها. ويغتاضُ حقوقي ديمقراطي - اشتراكي أو اشتراكي من امكانية القول: «هتلر ينتسب الى القانون»، ويعتبر قاضٍ محافظاً انه لا يمكن تصوّر جمهورية السوفيات

بمثابة نظام حقوقي . وكانت التعارضاتُ شديدة في فرنسا بوجهٍ خاص لأن الفكرةويّة الفرنسيّة تخلطُ منذ أمدٍ بعيد بين الخيارات السياسية والتحليلات الحقوقيّة . فكل جهةٍ تنشُدُ الشرعية القانونية لذاتها ، فلا تكفي بالشرعية العامة . ومع ذلك فإن العلم الحقوقي يهزأ من « عدالة الحق » . إذ من الممكن تماماً أن يكون المعيار الحقوقي ظالماً أو غير شرعي : هذا شأن السياسي وليس شأن الحقوقي . فهذا الأخير يعتبرُ فقط تناسقَ الهرم المعياري للأعراف .

وعلى الفور تظهرُ عقبة أولى : لا بد للهرم من ان تكون له قمة ، ولا بد للعرف الأرفع ان يكون مرتبطاً بعرفٍ سامٍ . يجب كلسن ان الامر يتعلق بعرف افتراضي او « عرف اساسي ، فرضيّة ضرورية لعلم القانون » . هناك صعوبةٌ أخرى هي ان الأعراف داخله في النصوص وان هذه النصوص يجب ان تكون موضوع تفسير . ويختار جهاز التطبيق معنىً للنص من بين معانٍ أخرى محتملة . والمعاني ترتبطُ ضرورةً بالمحتوى - الأمر الذي يكسرُ بنية النظام الحقوقي ، المنفصل عن المجتمع . وحين يفصلُ كلسن الحقوق عن الفكرةويّة ، انما يخاطر بخصفُ الحقوقيّة الى شكلية مجردة .

---

## المراجع

Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1934), Dalloz, 1962; *La Démocratie*, 1923.

*Socialisme et Etat* (1923), à paraître, PUF, coll. «Recherches politiques», 1983.

ج) بازوكانيس - فيشنسكي: انحلال نظرية الحقوق الماركسية

يتفقُ بازوكانيس مع كلسن حول خصوصية العلاقة الحقوقية وضرورة الإحاطة بالشكل الحقوقي بوصفه كذلك. إن بازوكانيس يبحث عن نظرية عامة للحقوق، خلافاً للماركسيين الحقوقيين الذين يكتملون تاريخ الاشكال الاقتصادية ببعض الترميمات الحقوقية، وخلافاً للحقوقيين الماركسيين الذين يقترحون تاريخاً للمؤسسات مزروعاً بصراع الطبقات. إلا أن توافقه مع كلسن يتوقف عند هذا الحد لانه سيتوجبُ على هذه النظرية ان تكون مادية. فهو يأخذ على النظرية الكلسنية انها «تديرُ الظهر، قَبلياً، للأمرِ الواقعة، اي للواقع الاجتماعي»، إنها «تتعاطى مع اعرافٍ دون الاهتمام بأصلها... او بعلاقتها مع أية مصالح مادية».

إذن يسمى الحقوقي السوفياتي لفحص المحتوى المادي للحقوق عبر التاريخ. لكنه يبغى ايضاً «تقديم تفسير مادي للانتظام الحقوقي بوصفه شكلاً تاريخياً محدّداً». عندئذٍ تراءى له ان المقولات الحقوقية ليست مجرد تعميمات نظرية مهمتها تنظيم مادة اجتماعية بلا حياة ولا تاريخ. إنها بخلاف ذلك عبارة عن اشكال اجتماعية ناظمة لسلوك الجماعات في سياقٍ معيّن. إن القانون لا يولد من الدولة، بل ولد من علاقات اجتماعية. انما الدولة تمنحه الوضوح والثبات، ولكن مقدّماته تضربُ جذورها في العلاقات المادية، في علاقات الإنتاج.

هكذا يربط بازوكانيس الحقوق بالاقتصاد، النسق الحقوقي بتنظيم الطبقات الاجتماعية. ويمكنه ان يستخلص من ذلك الخلاصة السياسية المنشودة، نعي ان زوال التعارضات الطبقيّة سيسمح لتلاشي الحقوق بأن يرافق تلاشي الدولة.

خلاصة منشودة ومحسوبة، ليس من قبل الجميع، وليس لأمدٍ طويل . فالدولة الستالينية لم تتلاشَ أبداً . يصفها دستور ١٩٣٦ بأنها دولة « الشعب بأسره » وفي الوقت نفسه يعرّزها . جرت تصفية بازوكانيس عام ١٩٣٧ . وصار فيشينسكي المنظر السوفياتي للحقوق . ولم يعد القانون الوضعي شراً ضرورياً على طريق الزوال ، اثرأ من آثار الحقوق البورجوازية ، وانما صار قانوناً من نمط جديد . وعلى سبيل الحداثة والتجدد، يُقرب فيشينسكي التفاهات القديمة (« مجموعة عادات واعراف حياتية مشتركة تؤكد لها سلطة الدولة ») والماركسيّة الفاحشة جداً (« مجموعة احكام مسلكيّة تعبّر عن إرادة الطبقة المسيطرة ») . وتأتي القوّة لتتويج الكل : « كلتاها مكفولتان (بواسطة القوة الإكراهية في الدولة) . يستعيد الإكراهُ حقوقه ، وتسقطُ خصوصيةُ القانون في باطن الأرض . ولا يشفى فيشينسكي من ذلك . فيهم بالمقابل بالسّجْم بين اطروحاته واطروحات ستالين القائلة إن صراع الطبقات قد زال في الاتحاد السوفياتي . وكفاه هنا الإعلان ان القوانين السوفياتية تعبّر عن إرادة الشعب الإجماعية لان نواب السوفيات انتخبوا بالإجماع ، مُضيفا ان ارادة الطبقة العاملة « تنبثق من إرادة الشعب » . ولم يعد القانون سوى أداة تحركها إرادة ، تنزلقُ تدريجياً من الطبقة إلى الحزب ، من الحزب الى الدولة ، ومن الدولة الى المفسّر . ووجد الغولاغ حقوقه .

## المراجع

- Pasukanis, La théorie générale du droit et le marxisme, EDI, 1970.  
Jean - Marie Vincent, Fétichisme et société, Anthropos, 1973.  
K. Stoyanovitch, La philosophie du droit en URSS, LGDJ, 1965.



## ٤ / نظريّاتُ الدولة - العالمة

هناك عددٌ كبيرٌ من « مفكّري » الدولة - العالمة، لكن يمكننا، تبسيطاً، جمعهم في نمطين:

- من جهة، في صميم التواطؤ بين العلم والدولة، اولئك الذين يريدون، بمواهب مختلفة، إنشاء وبناء علم الحكم؛

- ومن جهة ثانية، من موقع صريح خارج هذه العقلانية، اولئك الذين يريدون إرصاداً نقدٍ الدولة - العالمة .

والمثال على النمط الأول نجده في التحليل المنهجي عند ريمون آرون ثم في تأملاته، ونجد المثال على النمط الثاني في تحليلات وتأمّلات مدرسة فرانكفورت .

### أ) القيادة النظامية

كيف يُلغى ما هو سياسيّ في السياسة؟ بفضّ السياسة الى تقنية بين تقنياتٍ أخرى . وبإحلال السياسيّ مكان السياسة . هناك ميكانيك، كيمياء، بيولوجيا، ثقافة . . . كما هناك ايضاً سياسة، لأنّ المجاميع الاجتماعية تحتاج إلى حكم . من هنا الرمز القيادي عند كارل ديوتش:

« تأتي كلمة « حكم government » عندنا من جذر اغريقي يستند الى فن قيادة السفينة . وان المفهوم الضمني ذاته يعكسُ في معنيين للكلمة الانكليزية governor التي تعني في آن واحد

شخص مكلف بالضبط                      وجهاز ميكانيكي يضبط سير  
الإداري لوحدة سياسية              آلة بخارية او سيّارة .»

« واذا تملّينا في الأمور عن كئيب، نلاحظُ بالتالي ان هناك تماثلاً ضمنياً معيّناً بين طريقة « تدبير » سفينة ... وفن تدبير المنظمات والهيئات البشرية . ان قيادة سفينة يعني توجيه سلوكها المقبل، انطلاقاً من معلومات خاصة بسرّها في الماضي من جهة، وبالموقع الذي تحتته من جهة ثانية في الحاضر بالنسبة الى عدد معين من العناصر الخارجية، لا سيما الطريق، الهدف او المرمى، (The nerves of government, New York, 1963)

عندئذٍ يتضمن وضع النظرية العلمية للدولة - العالمة معوها من حيث هي سلطة دولة، وتناولها كمجرّد جهاز عمل، مكلف « بنج القيم على نحو استبدادي»، وهذا أمر متناقض، (ايستون). يجب النظر إلى النظام السياسي في محيطه . من هنا كان رمز ايستون الشهير للعبة السوداء . النظام يتلقى، النظام ينتج . إنه يتلقى (الداخلات) Inputs التي يمكن تصنيفها في مستلزمات او في مساندات . وهو ينتج (الخارجات) outputs التي يمكن تصنيفها في مقرّرات او في أفعال . وبالطبع تؤثر الخارجاتُ على الداخلات تأثيراً رجعيّاً . وحتى يعمل النظام بشكل جيّد، لا بد من ملاح، قائد جيّد، الذي يحسن استقبال

الطلبات، تنظيم المساندات، وتحويل الداخلات إلى خارجات ...

هكذا يشدد التحليل المنهجي على قدرات التكيف في الأنظمة السياسية. ولهذا السبب اتهم بأنه تحليل محافظ. ويمكن لدويتش وايتون ان يعترضاً بمنحة قائلين إن نظاماً يدوم ويستمر ليس بنظام محافظ (فهو يستوعب التغيرات) ولا بنظام ثوري (ففي هذه الحالة يكون هناك إبدال نظام من آخر)، وإنما بالحرية هناك تقديمية محسوبة. هذا هو قانون تطور الدولة - العالمة، التسيير المحسوب للبشر. ان السياسة تنخفض إلى وظيفة. وهكذا تتعزز الفكرة القائلة أن الميزة الالزامية للمسالك المفروضة على المواطنين تنجم عن حساب يقوم به جهاز مكلف بهذه المهمة وكفوء للاضطلاع بها. وهكذا يحل النظم المشروع والضروري محل مفهوم السلطة المغتصبة أو الشرعية. من الآن فصاعداً تكون الطبقة السياسية « مجردة من الفكرية » وغير شخصية - أو على الأقل هذا هو مصيرُ حداثتها. إنها تنخفض إلى وظيفتها ألا وهي الإدارة العادية. وفي رأي المنظوميين، هذه الاستنتاجات تؤخذ من الملاحظة البسيطة. وسواء شئنا أم ابينا، فإن الدولة العالمة تسير على هذا النحو...

---

## المراجع

Karl Deutsch, The nerves of Government, New York, The Frée Press of Glencoe, 1963.

David Easton, Analyse du Système politique (1965), A. Colin. 1974; Varieties of political Theory, Englewoods, Prentice-Hall, 1966.

P. Birnbaum et F. Chazel, Sociologie politique (textes), Colin. 1971, 2 vol.. rééd. abrégée 1979, 1 vol., «U».

## ب) ريمون آرون ونظرية المجتمع الصناعي

لا يجب ريمون آرون الايديولوجيات واذا رفض قسوة الماركسية السوفياتية فإنه مع ذلك لا يسلم برخاوة الليبرالية. وهو إذ يفضل التحليل البارد للمعطيات الاجتماعية، فإنه لا يتوانى عن البحث المؤثر على ماسكي زمام السلطة الاقتصادية، السياسية، الفكرية او العسكرية، وهذا المعنى يدعي في آن واحد القطيعة الثيبرية بين البحث الوقائعي والالتزامات الفردية، لكنه يستطيع مع ذلك التأثير على سير الدولة - العالمة يجعل نفسه منظرًا لها. وفي هذا المنظور ينقل نظرتة الى المجتمع الصناعي في القرن العشرين، في الخط الثلاثي لتوكفيل وماركس وثيرر.

توكفيل اولاً، ليس على سبيل التحزب الليبرالي بل على سبيل المتعة السوسولوجية، مع هذه الإثارة السرية للعقل عندما يكتشف ما لا يجب:

و (يلحظ توكفيل) حركة لا تقاوم تقريباً، كما شائتها الربوية، نحو الديمقراطية، وهذه الكلمة معناها المحو التصاعدي لاختلافات المراتب، والاتجاه إلى تعدد مستويات شروط المعيشة... (يلحظ ماركس) في بداية القرن العشرين، النمو التصاعدي للقوى المنتجة لكنه (يعتقد) ان هذا النمو التطوري في نطاق الرأسمالية، (يسودي) بالضرورة الى صراع طبقي ذي كثافة متزايدة.

(ر. آرون، صراع الطبقات، دروس جديدة حول المجتمع الصناعي).

تحققت نبوءة توكفيل شكلياً ( لكل بلدان العالم دساتير تؤكد المساواة الحقوقية )، لكن الماركسية «نجحت» هي أيضاً، على طريقتها، لأنها صارت الفكرية الرسمية لدولة من اعظم الدول الراهنة . وباتجاه ماركسي اكثر مما هو ليبرالي، مطبوع كثيراً بتحليل الرأسمال، يشدّد ريمون آرون على النمو الكبير للقوى المنتجة في المجتمع الصناعي المعاصر. إن المجتمعات الغربية او السوفياتية تنتسبُ قليلاً أو كثيراً الى النموذج التنموي نفسه، وتلحقُ كل القوى الاجتماعية بالموجبات الاقتصادية. ففي الولايات المتحدة كما في الاتحاد السوفياتي يفرضُ المجتمعُ الصناعي توزيع المهن نفسه: انخفاضُ كبيرٌ في عدد المزارعين، زيادة عدد العاملين في الصناعة، تكاثر المستخدمين في «الخدمات» . . . وهذا الصدد، ليست الرأسمالية والاشتراكية سوى منهجين مختلفين لبناء الحدائة الاقتصادية نفسها .

على الرغم من هذا التلاقي، يشدّد آرون أيضاً على الفوارق بين الشرق والغرب . هنا يستلهم فيبر، وبشكل خاص تفسيره النمطي . فلا يمكنُ لعالم الاجتماع ان يميّز الانظمة بمقتضى فكروياتها الرسمية، لأنها تستطيع التلاقي على صعيد المبادئ ( مثلاً: تأكيد سيادة الشعب ) وتستطيع عدم التوافق مع الواقع ( الطبقة العاملة لا تقوّد الدول الاشتراكية، الشعب لا يحكم الولايات المتحدة ) . في المقابل، تشكّلُ الأحزابُ السياسيةَ معياراً أوثق . مثال ذلك ان مؤلّف الديمقراطية والتوتاليتارية يعارضُ

الأنظمة ذات الحزب الواحد و الانظمة المتعددة الأحزاب  
 مشدودة الى المستقبل، ثورية حريصة على المحافظة، تحترم  
 وعنفية، حيث الدولة تستوعب القانونية الشرعية حيث يظل  
 المجتمع، وهذه من خواص المجتمع متميزاً عن الدولة، وهذا  
 التوتاليتارية. الفكرية الحزبية لا شرط التعددية. فالفكرية التعددية  
 تسلّم بوجود نزاعات. يعمل النظام تقوم على وجود نزاعات. ان النظام  
 الاحتكاري بالخوف وبالإيمان. التعددي يعمل بمقتضى التعددية.

مها يكن هاجس الموضوعية عند عالم الاجتماع، فمن البين ان  
 نمطية لا تخصّ على تبني « التوتاليتارية ». هنا يلتحق آرون بالتراث  
 الليبرالي ويبدو واحداً من أواخر علماء الاجتماع الكلاسيكيين، وفي  
 الوقت نفسه من اوائل علماء اجتماع الدولة - العالمة .

## المراجع

Raymond Aron (1905), Dix - huit leçons sur la société industrielle  
 (cours à la Sorbonne, 1955 - 1956), Gallimard, 1962, «Idées»; La  
 lutte des classes, nouvelles leçons sur la société industrielle, Ibid.,  
 1964; Démocratie et totalitarisme, Gallimard, 1965; Les étapes de la  
 pensée sociologique, Gallimard, 1967.

## ج) « مدرسة » فرانكفورت: رفض الدولة - العالمة

منذ الثلاثينات، هاجر عدد كبير من الفلاسفة الألمان - في زمن قيام النازية - وتجمّعوا في مدرسة دعيت باسم « مدرسة » فرانكفورت، مستلهمين فكر هيغل والماركسية الى حد بعيد؛ ووضعوا على المشرحة بحزم وعمق لم يجر تكذيبها ابدأ وما تزال آثارها فاعلة حتى الآن، وضعوا على المشرحة الزعم الحديث بعقلنة الوجود الاجتماعي في نطاق الدولة ومؤسساتها. ولقد سبق لجورج لوكاش (١٨٨٥ - ١٩٧١) في كتابه تاريخ الطبقات ووعياها (الصادر عام ١٩٢٣) وكارل كورش (١٨٨٦ - ١٩٦١) ان ابتعدا عن الاستعمال المذهبي المتحجر الذي كانت اللينينية قد مارسته بالنسبة الى العقلانية العلمية والسلبية الجدلية - وذهب كارل كورش الى حد القطع في كتابه « الماركسية والفلسفة » (١٩٢٣).

ان تسمية مدرسة فرانكفورت غير موفقة. فهي لا تشكل جسماً عقدياً في الواقع: فـ « النظرية الانتقادية » التي تطورها تتبدل في مستويات عدّة، وتصادف عبارات مختلفة باختلاف المؤلفين، وهي - بهذا المعنى مخلصّة لماركس - ترفضُ فصل البحث العلمي عن المراهنات السياسية التي ينطبقُ عليها. ولهذا السبب، لم تؤدّ فقط إلى نتائج متباينة، بل تطورت أيضاً في سياق المواقف التاريخية.

الا ان ما يأذن بالنظر الكلي إلى مفكرين متباينين مثل ماكس هوركهايمر (١٨٩٥ - ١٩٧٣) وهربرت ماركوز (١٨٩٨ - ١٩٧٩) وتيودور آدورنو (١٩٠٣ - ١٩٦٩) وجورجن هابرماس (١٩٢٩)، حتى لا نذكر سوى المشاهير، هو إرادتهم المثلثة:

● في عدم فصل نظرية الممارسة عن التاريخ، ومن ثم تناول  
توتاليتارية المجتمعات الراهنة في اي شكل مورست، كموضوع  
اساسي للتفكير؛

● في التساؤل الثابت عن العلاقات القائمة بين سلطان العقل المتعاضم  
(سلطان الفلاسفة، وكذلك سلطان علوم الطبيعة والعلوم الاجتماعية)  
على الفكر، الفكرية والتقنيّات الحكومية، والتقييدات المتعاضمة  
الاهمية المفروضة حالياً على الحريات الفردية والجماعية، والتراجع  
الذي يعانيه الأملُ في تحرّر عام للانسانية، وهو الأمل الذي كانت  
العقلانية الكلاسيكية قد تغذّت منه .

● في رفض شديد للمحاولات اللاعقلانية المتكرّرة دائماً، وفي  
الحفاظ على مطلب الحقيقة بوصفه مطلباً لا يقبلُ الانفصال عن مطلب  
الحرية واعادة تنشيط السلبية الجدلية حتى تعاود منح قوتها التحريرية  
للعقل .

وترتّب على ذلك، بنظر هؤلاء المفكرين، ان ما سمي هنا بالدولة  
- العالمة وممارساتها يشكل الموضوع المتميز للنقد . وهذا مثلاً هو حال  
هربرت ماركوز في كتابه الانسان الوحيد البُعد (١٩٦٥)  
وجورجن هابرماس في مؤلفه التقنية والعلم كفكروية (١٩٦٤) .  
يلاحظُ الأول ان النظرة التي حدّدها ماكس فيبر الى مجتمع عقلاني  
يدرسُ فيه العلماء الوسائلَ والسياسات بمقتضى تفكير أخلاقي،  
صارت من الآن فصاعداً نظرة باطلة (اذا كانت ثابتة في الأصل) .  
فالعقل التقني الذي يصنّف، يحسبُ وينظّم - منكبّاً على المادة الطبيعية  
وحدها - يتضمّنُ حكماً، مع مسار الهيمنة على الطبيعة، مساراً للهيمنة



على البشر من قبل اناس آخرين، ويتضمن ارتهان بعضهم للبعض الآخر. حتى ان مشروع العلم، كما حدّده ديكرت، يضع مفهوماً للوجود الاجتماعي وتخلطُ في داخله التراتبية العقلانية والتراتبية الاجتماعية، (الإنسان الوحيد البعد، ص ١٨٩).

والحال فإن هـ. ماركوز، الذي لم يعد يرفض البعد الطوباوي، يتخيّلُ إمكان مشروع علمي آخر، من شأنه صون البحث عن المعقولة، لكن من شأنه استبعاد افق الهيمنة والدمار. ان كتابه الحب والحضارة (١٩٥٥) طوّر موضوعات مماثلة تدور، هذه المرة، حول الشخص العارف، الذي ينقطع عن الافتكار بذاته كجسم متراتب، لكنه يسلم بالعيش الذاتي وبالتصرف كجسم عاشق / معشوق.

في معرض تساؤله عن الدلالة الواقعية للأفاق المفتوحة على هذا النحو (ثورة ثقافية؟ تكنولوجيا لطيفة؟)، يلاحظ جورجس هابروماز ان ظهور العقلانية التقنية يجب فهمه انطلاقاً من ضعف العقل الكلاسيكي. فهذا كان ينظّم الهيمنة وينكبّ على تحديد غايات مشروعية. وان «كسوفه»، حتى نسترجع عبارة ماكس هوركهايمر، يتوافق مع اولوية النسق الاقتصادي المتضمن التدخل السلطوي للدولة ومع استعمال العلم كقوة منتجة. إن الهيمنة السياسية تنعزّز وتحمّل محل البحث عن الغايات القيادية التقنية والادارية وحدها. حتى ان الديمقراطيات الليبرالية تنتظم وفقاً للنموذج الاستثنائي، وان الانظمة المسماة اشتراكية تمارسُ توحيداً شاملاً للحياة الاجتماعية لاغيةً بذلك كل فرق بين العام والخاص. إن فكريّة العلم والتقنية تتوصّل في الحالتين، وبوسائل مختلفة، إلى الغاء كل احتمال انتقادي ورفض القوة التحريرية التي يطلقها الفكر الجدلي، رفضها باسم جدلية ضعيفة:

إن مفكرى مدرسة فرانكفورت، إذ ينضمّون الى رفض الدولة -  
العالمة الذي كان قد باشره، بأفاقٍ مختلفة « الكلاسيكي » ليو ستروس  
من جهة، « والماركسي » ارنست بلوخ من جهة ثانية، إنما يفتحون  
الطريق امام تشريح للدولة من حيث هي شكل إلزامي للوجود  
الاجتماعي، وامام نقد العقل بوصفه جامعاً ارتهانياً .

## المراجع

---

Max Horkheimer (1895 - 1973), *Théorie critique* (1930 - 1970),  
Payot, 1978 (cf., en particulier, la présentation de ces textes par Luc  
Ferry et Alain Renault).

Herbert Marcuse (1898 - 1979), *Eros et Civilisation* (1955), Mi-  
nuit, 1963.

- *L'Homme unidimensionnel* (1965), Minuit, 1968.

Jurgen Habermas (1929), *La technique et la science comme  
idéologie* (1964), Gallimard, 1973.

Ernst Bloch (1885 - 1976), *Droit naturel et dignité humaine*  
(1961), Payot, 1978.

# الفصل العاشر

## الدَّوْنَةُ عَلَى الْمَشْرِحَةِ

### ١ / مسألة التوتاليتارية

- أ) المقاربة الليبرالية: التوتاليتارية كعارضٍ مُتجاوزٍ (سارتوري، آرون)
- ب) الأبحاث الانتقادية: التوتاليتارية كاحتمالٍ دائمٍ (رايخ، آرندت)

### ٢ / مسألة التاريخ

- أ) حول الاستبداد (ستروس / كوجيف)
- ب) الشيوعية ومعنى التاريخ (سارتر / مرلو - بونتي)
- ج) البنيوية وانحلال التاريخ (لغي - ستروس)
- د) التاريخ اللامتناهي (كاستورياديس)

### ٣ / مسألة السلطة

- أ) الانتفاضات (فرويد / ماركوز)
- ب) السلطة كاستراتيجية (فوكو)
- ج) آلات السلطة المتكاثرة (دوليز / غاتاري)
- د) العدميات (ليوتار / بودريار)

٤ / مسألة الدولة

- أ) لماذا الانقلاب؟ (لابوسيه / لفور / كلاستر)  
ب) مصائد علم اللاهوت (لجنندر)  
ج) المديونية تجاه الإلهي (غوشيه)  
د) العبودية والحرية (لفور)

إن الدولة - العالمة، من حيث هي شكلٌ متميّزٌ للسلطة السائدة في البلدان الصناعية، تنتظمُ كُبنيةً شاملةً للمجتمع. وهي تدّعي أنها توليفٌ بين ثلاثة مستويات مُكوّنة للمجتمعات: المستوى الخاص، النشاط الاقتصادي والنظام الدولاني. وتخترقُ الهيمنة السياسية الواقعَ الى أن تكونها. ولما تتقوى بجهازها العلمي - التقني والصناعي، تفرض نفوذها، مصطنعةً الزمانَ والمكانَ، معمّرةً الأرضَ والسماءَ.

ويحيطُ مفهومُ المجتمع الصناعي، الذي طوّره ريمونُ آرون، إحاطةً تامّةً بهذا الوضع. فهو يفترضُ سببياً تؤدي البنية التحتية التكنولوجية، بموجبها، الى توطيد حتمي لنفوذ الدولة، وهذا النفوذ يخضعُ لانحرافاتٍ والتواءاتٍ بمقتضى السياق الفكري - السياسي (إنه يعرّزُ الدولة في الأنظمة الاشتراكية، ويناقضُ التنظيم السياسي والفلسفة التعدديان في النظم الرأسمالية). لكن الدولة - العالمة تنزع الى الكلية على الأرجح، لأنها «مركّبٌ عسكري - صناعي» يشتمل على السياسة والاقتصاد في حقلٍ تقني واداري سلطوي. ان الدولة تشمل الواقع بأسره.

إن مفاهيم الهيمنة، بالاستناد الى المحمول السياسي، والاستغلال، بالاستناد الى المحمول الاقتصادي، لها أهمية أولى،

لكنها لا تكفي لتحليل الوضع المعاصر. هناك حاجة الى مفاهيم جديدة. فلا مناص من استقصاء ميادين دراسة جديدة - ربّما يعلّمنا هنود الآمازون عن الستالينية أكثر مما تعلّمنا نصوصُ ماركس. والمساجلاتُ حول طبيعة الاتحاد السوفياتي تهمُّ المؤرّخ أو الاقتصادي لكنّها تهمُّ الفكر السياسي أيضاً. وعليه، من المفيد أن نعرف اذا كان الموضوع يتعلّق بدولة عمالية منحطة، برأسمالية الدولة، يتعلّق بترميم تحريفي أو بانحرافٍ اقتصادي، اللهم إلا اذا تم خلط الكل فاعتبرت الادارة الأميركية والبيروقراطية السوفياتية تمارسان هيمنةً واستغلالاً من طبيعة واحدة، ويستخدم كلٌّ منها ممارسات النفوذ الأكثر تكييفاً مع سياقها.

هذه المفاهيم الجديدة (دولة - عالمة، مجتمع بلا دولة) ليست كيانات ملموسة، لكنّها سماتٌ مجردةٌ لبناء أحكام العقل. انها تدلُّ على مسالك الهيمنة والاستغلال، المسالك الحكومية التي تنتجُ نتائج اجتماعية قابلة للاصلاح، وتخترق كل الحياة الاجتماعية. والنظريات الجديدة التي ستذكر، الآن، لا تهم بمعرفة الطبقة الاجتماعية التي تحتلُّ مواقع السلطة، بل تهم، بالحري، بايضاح مسألة الهيمنة السياسية، وفهم كيفية فرض النفوذ بهذا العمق.

يمكنُ طرحُ مسألة الدولة في أربع نقاط، أي انطلاقاً من أربع مساجلات. الأولى تدورُ حول التوتاليتارية ليس بوصفها مجرد تفسير للفاشية، بل بوصفها ملازمة للدولة - العالمة. والثانية تتناول التاريخ وما بقي له من مكانة في الفكر السياسي. والثالثة تنكبُّ على كشف مدارج السلطة في كل مكان. والأخيرة تعودُ إلى الدولة وتتساءل عن لغز الانقياد.

## ١ / مسألة التوتاليتارية

« ألم يَحُنْ الوقتُ لكي نرى في الدولة التوتاليتارية / الكلية الظاهرة التي تسودُ عصرنا، الظاهرة الجديدة جداً في عصرنا، على صورة الثورة الصناعية في القرن الماضي، إذا كان لا بد من مقارنة؟<sup>(١)</sup> . إن التساؤلَ عن التوتاليتارية يبدأ مع القومية - الاشتراكية والستالينية، لكنها لا تنحصرُ في مسألة موافقة التقارب بين هاتين الديكتاتوريتين أو في تفسير نجاحهما. يشدد هانز كوهن، وهو من أوائل المنظرين للتوتاليتارية، على:

« ان الديكتاتوريات التوتاليتارية هي من الظواهر الخاصة بالقرن العشرين، بسبب طابعها «الديمقراطي»: إنها حركاتٌ جماهيرية. فهي على الرغم من كونها بدأت من استلام أقليّاتٍ للسلطة... فقد نجحت لأنها قدّمت شكلاً للأحلام السديمية عند الجماهير القومية ولأنها تركت صدىً معبراً عن تطلّعاتها الغامضة وشبه الواعية... فلا يمكننا فهم الجماهير التي سارت وراء رجالٍ مثل ستالين وهتلر، لاجئين فقط الى ذريعة الرعب. هناك علاقة حميمة أساسية توحدُ الزعيم وشعبه، أكثر بكثير من المجاذبية الشخصية للزعيم... فهتلر لم يغزُ الجماهير الألمانية،

(١) مارسيل غوشيه، التجربة الكلية وفكرة السياسة، مجلة Esprit، تموز - آب،

بل مثلها . (The Twentieth Century, 1949, pp. 99-100) .

وفي الاتجاه ذاته، سيفسر الكسندر زينويف كون الستالينية « سلطة حقيقية للشعب » .

والمسألة التي تطرح حينئذ هي أن نعرف إذا كانت هذه الظاهرة الجديدة جذرياً تشكل حادثاً عارضاً، « استثناءً » تلاشى أو في طريقه الى التلاشي، أم انها موجودة احتمالاً، هنا والآن .

### أ) المقاربة الليبرالية: التوتاليتارية كعارضٍ مُتجاوز

يستولي الفكرُ الليبرالي والعلمي على مفهوم التوتاليتارية ليدينَ النازية والستالينية جذرياً، لكنّه لا يتوصّل الى أن يجعل منها مُذكرًا . يبدو تحديدُ العبارة ممتنعاً، كما يعترف بذلك سبيرو حول السمات الست الرئيسية التي يعدّهاها :

١) العالمية: لكن التطور التكنولوجي يقرّب بين المجتمعات الحديثة، ويسانحها . إنها تنزع جميعها الى الشمول العالمي .  
يريد النظام التوتاليتاري إعادة صنع الجنس البشري على صورة؛ هناك تعميم عالمي للهدف .

### ٢) المشاركة الإلزامية:

يحصل المنتخون عن المنظمات الرسمية العامة على ١٠٠٪ من الأصوات؛ فلا ينجو أحدٌ من التأييد السياسي .  
إن تطوّر تقنيات الاتصال وانخفاض المجال الخاص يجرّان كل المواطنين الى اللعبة السياسية .



### ٣) الغناء المنظمات غير

الرسمية:

في حالة التأزم الحاد أو الحرب،  
تمنع الدول الليبرالية ذاتها  
المعارضات .

لا تتسامح الأنظمة التوتاليتارية  
مع أية جمعية مناهضة للسياسة  
الرسمية .

### ٤) العنف العسكري أو شبه العسكري:

تستعمل كل الأنظمة الحديثة  
أساليب مماثلة ضد العدو الخارجي .

لا يشهد أي نظام دستوري  
ليبرالي شراسة داخلية مماثلة، حتى  
في زمن التأزم أو الحرب .

### ٥) عدم ضمان الأحكام والقوانين:

يطول التضخم المعياري  
والارتجال الإداري كل المجتمعات  
الحديثة .

المعيار غير ممكن توقّعه، لانه  
يتوقّف على الإرادة الشخصية .

### ٦) أحديّة الهدف:

تعارضُ التعددية هذا الجانب  
من التوتاليتارية، لكن المجتمعات  
السياسية الحديثة تنزع الى توحيد  
البرامج .

هناك هدف واحد: عنصرية أو  
حلول البروليتارية، هناك تفسير  
واحد للواقع، ورفض كلي لكل  
اختيار مختلف .

وليست كافية أيضاً الانمط الكبري لتفسير التوتاليتارية:

### ١) مراقبة الاقتصاد:

بعض الأنظمة المتأشركة ليست

تسير التوتاليتارية جنباً الى

جنب م الاشتراكية .  
توتاليتارية إطلاقاً (السويد، بعض  
الدول الأفريقية، حزب  
العمال ..).

## ٢) المجتمع الجماهيري:

يسُود عصرُ الجماهير الى  
الاستخدام السياسي الكلي .  
الولايات المتحدة، مجتمع  
جماهيري، ليست توتاليتارية .

## ٣) الفلسفة السياسية:

ربما تكون التوتاليتارية هي  
الخلاصة المنطقية لقاعدة الأكثرية  
المتصاعدة حتى الارادة العامة التي  
تشكل الماركسية نموذجها الأول .  
شهدت التوتاليتارية تنوعاً  
فكروياً كبيراً، وهذا معناه المبالغة  
في تأثير العقائد .

## ٤) العنصرية:

يتوصلُ الديكتاتور التوتاليتاري  
الى فرض فكرة عدم أهمية الحياة  
البشرية .  
شهد بعض البلدان مثل فرنسا  
وسواها العنصرية، ولكنها لم تشهد  
التوتاليتارية .

في النتيجة، يسلمُ سبيرو انه يجب التخلي عن مقولة التوتاليتارية .  
وسياحظ من جهة ثانية، انه لكي يُستنتج بشكل مغاير، اي بدحض  
هذه الاعتراضات، كان لا بد من توسيع نطاق التوتاليتارية لتشمل  
كل المجتمعات الحديثة، على الاقل بوصفه التوتاليتارية احتمالاً .

اذن تبقى التوتاليتارية استثناءً تاريخياً . فقد انتهت الدولة الليبرالية  
الى الأبد مع النازية، وتمكنت من التكيّف مع الستالينية، كدولة غير  
ليبرالية عرضية في طريقها الى ليبرالية ممكنة . ونكتشف بشكل صريح

نسبياً، آثار هذه الفرضية المزدوجة عند المفكرين الليبراليين الحاليين أمثال سارتوري أو ريمون آرون. ان الأول، خلافاً للمراقبين المنتقدين لـ «الجمهرة الديمقراطية»، يلحق الديمقراطية بالليبرالية. «ليست الديمقراطية طريقة حكم فحسب، انها شكل للحكم، نظام سياسي. فالحكم «لاجل» الشعب يعود الى حب الشعب، وليس الى الديمقراطية»، القائمة «على الموافقة الشعبية وعلى التنافس بين النخب التي تحكم الجباهير فيما بينها».

كذلك يشدّد ريمون آرون على تعارض الديمقراطية / التوتاليتارية ويجعل من نظام الأحزاب المتغير الرئيسي الذي تستخلص منه السمات الخمس «للظاهرة» التوتاليتارية:

- يمنع النظام احتكار النشاط السياسي لحزب واحد؛
- يفرض الحزب الاحتكاري فكرية رسمية، هي حقيقة الدولة؛
- تحتفظ الدولة بالاحتكار المضاعف لوسائل القوة والإقناع؛
- تخضع للدولة الفعاليات الاقتصادية والمهنية؛
- الكل يغدو من فعالية الدولة، خاضعاً للفكرية، ومن هنا الإرهاب.

انطلاقاً من هذا التعريف، يعتبر ريمون آرون ان هذه العناصر قد اجتمعت خلال بعض المراحل في التاريخ السوفياتي، دون القول «ان كل نظام حزبي احتكاري يجب أن يؤدي الى هذا الشكل الأقصى للإرهاب». انه بالحرى يستخلص من ذلك تشخيصاً متفائلاً. فإذا كان من المستبعد قيام انقلاب في النظام السوفياتي «الذي أعطى

للاتحاد السوفياتي العظيمة، القوة، التقدم الاقتصادي عاماً بعد عام، فإن تحويله التدريجي يبدو وارداً، نظراً لان المظاهر المتطرفة تتطابق مع المراحل الأولى من التصنيع. « هنا وهناك، يتغلب الواقع على الوهم. فهل يخضع بُناةُ المستقبل الى عدم تجاوز ما هم عليه، كمستيرين لمجتمع تراتيبي وإداري، راغبين ليس فقط في اللحاق بالغرب، بل راغبين أيضاً بتقليده؟ » .

---

## المراجع

H. Spiro, Totalitarianism, International Encyclopaedia of the social sciences, 1968, vol. 16.

Giovanni Sartori, Théorie de la démocratie, A. Colin, 1973.

Raymond Aron, Démocratie et totalitarisme, Gallimard, 1965, «Idées».

## ب) الأبحاث الانتقادية: التوتاليتارية كاحتمال دائم

ينبغي الرجوع الى تحليل حنّا ارندت الذي يتخطى النظرة الليبرالية بتعريفه تفاهة المرض التوتاليتاري الذي يترصدُ القرن العشرين .

في ما يتعدى التوازي بين النازية والستالينية (راجع، سابقاً، الفصل ٨)، يبيّن حنّا ارندت ان التوتاليتارية فجرت التردّد الكلاسيكي للفلسفة السياسية « بين نظام بدون قوانين ونظام خاضع لقوانين، بين سلطة شرعية وسلطة اعتبارية ». إن النظام التوتاليتاري لا يعمل « أبداً دون أن يكون القانون مرشده »؛ أكثر من ذلك « انه يزعمُ الخضوع بدقّة وبدون التباس لقوانين الطبيعة والتاريخ هذه التي خرجت منها على الدوام جميع القوانين الوضعية ». لكنه يزعمُ ذلك وهو يتحدى كل القوانين الوضعية، بما في ذلك قوانينه: « إنه يدّعي ان يجعل من الجنس البشري ذاته تجسيدا للقانون ». لم يعد القانون التوتاليتاري يكفل أية وظيفة ثبوتية، فهو ليس سوى قانون حركة . قانون الطبيعة عند النازيين، قانون التاريخ عند البلاشفة، لقد تبدّل معنى القانون؛ فهو لم يعد النطاق المستقرّ الذي ترتسمُ فيه الحركات البشرية؛ انه « تعبير عن الحركة ذاتها » .

وأما ظروف حلول التوتاليتارية فهي ناجمة عن الحداثة :

- نمت بذور الحركات النازية والشيوعية في الثلاثينات، في الجمهورية، في « انهيار نظام الطبقات » وسواتره الواقية، في المجتمع المذرّر .

- حرثت الدعاية التوتاليتارية هذا الميدان، فرفعت « العلموية الفكريّة وتقنيّتها النبويّة الى درجة مجهولة من فعالية منهج الامتناع

في المحتوى». لقد أفرغت الاشتراكية والعنصرية من محتواها النفعي وارتدتا شكل «تبشير لا يُقهر».

- ليس انسان العصر التوتاليتاري هو فقط الفرد المعزول، الذرة من الجمهور، بل هو الانسان الحزين: «تقوم الهيمنة التوتاليتارية... على القلق الحزين، على تجربة عدم الانتاء المطلق للعالم... القلق المرتبط ارتباطاً وثيقاً باجتثاث الجذور واللاجدوى اللذين مُنيت بهما الجماهيرُ الحديثة منذ الثورة الصناعية».

«الفاشية ظاهرة عالمية تطولُ كل هيئات المجتمع البشري في أمم العالم كافة». ان فيلهم رايسخ يزيد أيضاً من توسيع المجال التوتاليتاري. ولا بد من القول انه سجل القياس الحزين فجعل نفسه يُطرَدُ في آن واحد من الحزب الشيوعي الالماني ومن الاتحاد الدولي للتحليل النفسي - عام ١٩٣٣ - ثم رأى مجلته تُحرق وكتبه تُمنع - بعد ذلك بعشرين عاماً في الولايات المتحدة. انها أحكام نموذجية بالنسبة الى انسان كان يريد التوفيق بين الماركسية والتحليل النفسي. وهو يقترح، لهذه الغاية، تخطي المشروع الفرويدي والاقتصادية الماركسية. ان فرويد على حق في اعتباره ان الأمراض العُصابية نتيجة كبت مفروض على الدوافع الجنسية، لكنه أخطأ في الدفاع عن معادلة الكبت = إعلاء = حضارة، لانها تؤدي الى تبرير قمع الرغبة. وأما الماركسيون فهم لا يدركون «تعقّد المحدّدات التي تتطبّق على الوعي البشري». فالأسرة، السلطوية والأبوية، هي المكان الأول للكبت، «معمل للبنى الذهنية المحافظة»، وهي صلة الوصل بين البنية الاقتصادية في المجتمع البورجوازي وبنية الفكرية العليا». وباختصار:

<u>البنية الاقتصادية</u>	<u>أسرة أبوية</u>	<u>فكرية</u>
ماركس	فرويد	قمعية
+	=	رايخ
+ (تحريم الأوديب)		

إن القمع الجنسي عامل دائم ويومي، حاملٌ للفاشية في مجتمعات مختلفة .

لقد عمقت مدرسة فرانكفورت النقد الفلسفي للتوتاليتارية . انطلق ماكس هوركهايمر، مؤسس المدرسة عام ١٩٢٣ ، من نظرة عقلانية - التوتاليتارية تتطابق مع انتصار الأساطير على العقل - ليتوصل الى نقدٍ للعقل المعاصر: العقل ذاته صار توتاليتارياً، انه ينحلُّ الى عقل للدولة أو عقل علمي . هكذا تبدو التوتاليتارية كأنها استردادٌ للعقل في صالح الهيمنة : « ان تخليه عن وجوده لأجل الدولة التي تضمن قوانينها الموروث، ليس ارتكاب مخالفة بحق الحفاظ على الذات: فالتضحية صارت عقلانية » .

ويستنكر هابرماس دور العلم في هذا المشتق العقلي: « إن العلم والتقنية هما اللذان يؤديان، اليوم، وظيفة اضعاف الشرعية على الهيمنة » . في خلافة يسار هيغلي وماركسية انتقادية، اختارت مدرسة فرانكفورت جدلية سلبية . فبنظر ماركوز، ظلَّ هيغل سجين تصوُّر للعقل وللتقدم « يتضمّن الكل وفي نهاية المطاف يحل كل شيء لان له مكانته ودوره في الكل ولأن الشمولية تكون في ما يتعدى الخير والشر، الحقيقة والبطلان » . وفي سياق ذلك، تتضمن « العبودية، التفتيش، تشغيل الأولاد، معسكرات الاعتقال، غرف الغاز والاستعدادات النووية . ربما تكون هذه الحدود جزءاً لا يتجزأ من العقلانية التي

سَيرت تاريخ البشرية». عندئذٍ يلاحظ هوركهايمر ان العقل تخلى عن العقل وانه «تطهّر تطهراً كاملاً من كل نوع من النزوع أو من المفاضلة العلمية، وانه في نهاية المطاف عن مهمة النظر في أفعال الإنسان وطريقة حياته».

إن عبادة العلم والتكنولوجيا تدشن البربرية الحديثة. وان الوضعية شجعت خضوع العقل لما يسميه واقعاً ولما يؤسسه كنظام. لقد اتسعت النكرة، اللاسوي، الواحد الشكل، ووسّعت انعدام الانسانية. «يهددُ التقدم حتى بإلغاء الهدف الذي يرمي اليه مبدئياً: فكرة الإنسان» (هوركهايمر). ويميط ت. أدورنو اللثام عن المكنة التوتاليتارية في كل بُنى السلطة، في صميم المراتب كلها، ويدعو إلى «الفكر السلي»، فيبحث في كل فكرة أو كل شيء عن نفيه، ويتبنى نظرة انتقادية منهجياً، ويعود إلى الحكم الفلسفي، ويدين مبدأ السلطة والسلطات، ويتعد دائماً عن الفعل (الذي يخشى منه أن يؤدي دائماً إلى الاستبدادية)، ويعلن التشاؤم الجذري.

---

## المراجع

Max HORKHEIMER (1895-1973), Eclipse de la raison, 1947, Payot, 1974. Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire, 1930. Payot, Critique de la politique, 1974.

Theodor Adorno (1903-1969), Dialectique négative, 1966, Payot, 1978.

Minima Moralia, réflexions sur la vie mutilée, 1947, Payot, 1980.

Herbert Marcuse (1898-1979), Raison et Révolution (1941), 1969.

Jurgen Habermas (1929), La technique et la science comme idéologie, 1968, Gallimard, 1973; Théorie et praxis. Le problème de



**la légitimité dans le capitalisme avancé, 1963, Payot, 1975.**

**Jean-Marie Vincent, La théorie critique de l'Ecole de Francfort, Galilée, 1976.**

**Martin Jay, L'imagination dialectique, Payot, 1977.**

## ٢ / مسألة التاريخ

مع مدرسة فرانكفورت، عاد الى الفلسفة التساؤل عن التوتاليتارية، الناجم عن تطور العلوم الاجتماعية . ولقد سعى فلاسفة ما بعد الحرب وراء فهم الحداثة ودوافع الطغيان . هناك سجلان في هذا الصدد يستحقان الذكر، يطرحان مجدداً مسألة معنى التاريخ: السجال بين ليوستروس وكوجيف حول الاستبداد، والسجال بين سارتر ومرلو - بونتي حول الجدلية؛ وهذه مسائل نظرية من المناسب لخطأ رهاناتها السياسية الملموسة . في موازاة هذه المجابيات، كان هناك مسار علمي جديد يتشكل مع البنيوية التي تراءت كأنها تحمل التاريخ .

### أ) حول الاستبداد

التفت ليوستروس الى الأقدمين، تحديداً اكرزوفون، ليحلل النظام الاستبدادي . ان قراءة محاوره اكرزوفون التي يتساجل خلالها هيرون، طاغية سيراكوزا، مع الشاعر سيمونيد، تدل على « ان الاستبداد خطر يترأى في أصل الحياة السياسية » . حقاً، ان للاستبداد الحديث خصوصياته التي يشدد عليها ستروس . فهو يملك « التكنولوجيا » و« الايديولوجيا » . وهو يفترض مسبقاً وجود علم معين، في حين أن العلم القديم لم يكن يهدف الى غزو الطبيعة « ولا يريد

أن يكون عاماً ولا منتشرًا». على الرغم من هذا التعيين الفوقي التكنوايدولوجي، ليس الاستبداد الحالي سوى وجه من الاستبداد القديم، ويبقى اكرنوفون عاقلاً.

ان المستبد تميمس، خلافاً للأفكار الموروثة. يشرح هيرون للحكيم انه لا يعرف عاشقات موثوقات ولا صداقات صحيحة، وانما يعرف الخوف الدائم من التآمر والاغتيال، ويعرف العزلة. يقترح عليه سيمونيد التخلي عن الاستبداد والرجوع ملكاً صالحاً حتى لا يعود تميمساً. فيعترض هيرون بأن تغيراً كهذا لن يلغي مع ذلك جرائمه، ذكرى جرائمه: « ان أعظم شقاء الطغيان كونه لا يمكن الخلاصُ منه ». لا يجيب سيمونيد اكرنوفون بشيء. انه حقاً أسوأ الأنظمة: « والأفضل التخلي عن كل استبداد حتى قبل السعي لإنشائه ».

يرفض الكسندر كوجيف هذا التصور عند اكرنوفون - ستروس. فليس سيمونيدهما سوى شاعر، والأسوأ، انه مثقف يتكلم بدون تحفظ. وعدم تمكن الاستبداد من أن يكون شعبياً أو متنوراً، لا يعني انه يلزم التخلي عنه حكماً، لأن هناك حالات يكون فيها بقاء الدولة وامكان التقدم يستلزمان طغياناً. ويذكر كوجيف، وهو هيغلي، نابوليون الذي رفعه هيغل الى نموذج للحدائث، لكنه يذكر أيضاً سالازار وستالين. ومرذعة الطاغية انه « متعب من مخاوفه، فيرغب في أن يكون محبوباً » (نيرون، في Britanicus)، ولكن بما انه يخاف، تحديداً، فلا يمكنه أن يكون محبوباً. لقد أوضح اكرنوفون، قبل هيغل، جدلية السيد والعبد. « ان رغبة الشرف هي التي تميز الانسان من الحيوانات الأخرى ». والحال، فإن « التقديرات الناجمة عن الخوف ليست من الشرف والتكريم » بل من

« الأعمال العبودية ». والسيد، الملتزم « بمعركة حتى الموت لكي يجعل منافسه يعترف بكرامته الإنسانية الحصرية » يدرك ان ذلك الذي يستسلم له ويطلبُ منه الرحمة ويفضّلُ الخضوع على الموت، لا يعود يساوي شيئاً، وانه من العدل تماماً أن يعيش عبداً. لقد ضلَّ هيرون وسيمونيد. ففي السياسة ليس من الوارد الحب ولا السعادة. والأفضل « الوقوف عند صيغة هيغل التي تتكلم... عن اعتراف ». ان الرغبة في أن يكون معترفاً به هي « الدافع الأخير لكل تنافس بين البشر وبالتالي لكل صراع سياسي ». هذا هو المقام الحقيقي لرغبة الشرف في السياسة: ارادة جعل الآخرين يعترفون بسلطته.

فإذا لم يكن المستبدُّ سعيداً، فذلك ليس لأنه غير محبوب ولكن لأنه غير معترف به. وهذا اللإشباع محكوم به كل حاكم جدير بهذا الإسم: فرغبة الاعتراف غير متناهية، وإرادة السلطة تريد أن تطبّق على البشر كافةً، وهي لا تشبع إلا بالسيطرة على « دولة ليست شمولية فحسب، وانما مؤتلفة سياسياً واجتماعياً أيضاً ». ان الرجل السياسي، المقتول حتماً، يبحث عن عضدٍ له لدى حكيم، يتوجّب عليه أن يقدم العون له بواقعية.

اذن هناك تصوّران يتصادمان بكل وضوح. من جهة هيغلية كوجيف، حيث الصراع لأجل الاعتراف الذي يتنامى من خلال التاريخ حتى المخرج النهائي للدولة الشمولية والمؤتلفة يغفر للطغاة، ويستلزم الجرائم في المناسبة، ويستدعي فهم الفيلسوف. ومن جهة ثانية أخلاقية ستروس، رفض تبريرات الاستبداد، سواء بضرورات التاريخ أو بتفسيرات العلوم الاجتماعية، أم بصيرورة العقل أو بدليل الوقائع، وضرورة اكتشاف فلسفة سياسية تعرف، مثل القدماء،

### المراجع

Léo Strauss, Droit naturel et histoire, Conférences de 1949, Plon, 1954; De la tyrannie, Gallimard, 1954.

Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, Gallimard, 1948, rééd. coll. «tel», 1980,

## ب) الشيوعية ومعنى التاريخ

« ليس صحيحاً ان النوايا الحسنة تبرّر كل شيء، وانه يمكن للمرء أن يفعل نقيض ما يريد ». في ١٩٤٦ كان موريس مرلو - بونتي من مثقفي الأزمنة الحديثة (ريمون آرون، جان بولمان، جان - بول سارتر) أولئك الذين دخلوا السياسة دونَ التحلي عن نشدان الحقيقة والحرية. وتلك السياسة فصلت بين أولئك الذين كان يُفترضُ بها أن تجمعهم، فتباع آرون ومالرو وكوستلر بسبب نقد الولايات المتحدة ومعارضة ديفول، وكامو بسبب العداء الشديد للاستعمار... لكن السجل الرئيسي وضع سارتر في مواجهة مرلو - بونتي، وهو سجلّ متقاطع حول الشيوعية ومعنى التاريخ، يدافع فيه أحدهما عن الاتحاد السوفياتي دون اللجوء للماركسية، وثانيها يرفضها بدون التحلي عن الجدلية التاريخية.

كان البير كامو المساجل في النزاع الأول. فرفضَ التحزب بين الرأسمالية والشيوعية الستالينية ونقل الى الصعيد السياسي تشاؤم أسطورة سيزيف. وضاع الإنسان المتمرد في الأزمنة الحديثة:

« في الأزمنة الساذجة حيث كان الطاغية يببّد المدن في سبيل مجده الأعظم، وحيث كان العبدُ المربوطُ بعربة الغالب يُعرّضُ في المدن أوقات الأعياد، وحيثُ كان العدو يُرمى للوحوش أمام الشعب المجتمع، كان بإمكان الضمير أن يكون جلياً والحكم واضحاً ».

« لكن معسكرات العبيد تحت راية الحرية، والمجازر المبررة بحب الإنسان أو بحب الإنسانية العليا، تعطلّ الحكم بمعنى ما. ويوم تتزيّن الجريمةُ بجثث البراءة، بانقلاب خاص بعصرنا، فإن البراءة هي المطالبة بأن تقدّم مبرراتها ».

هل الاستنتاجات في مستوى الموضوع؟ حتى وان كان رأي كامو صحيحاً، فهو لا يقدم أبداً مخرجاً سياسياً. اللهم إلا محاربة الانفلات في الذات، حول الذات: لنصنع الى رينه شار: « ان هاجس الحصاد واللامبالاة بالتاريخ هما طرفا قوسي ». ان سارتر هو الذي سنصغي اليه .

فالمجابهة أعقدُ بين سارتر ومرلو - بونتي، وهي متناقضة . سارتر يؤيد الحزب الشيوعي الفرنسي ولكن باسم مبادئ الوجودية وبدون استعانة بالماركسية النظرية . ومرلو - بونتي يهاجم الشيوعية الستالينية و« المبالغة البولشفية » السارترية، ولكن باسم الجدل، معنى التاريخ .

سارتر	مرلو - بونتي
الحزب الشيوعي =	الشيوعية ← الستالينية
الطبقة العاملة =	الحرية ← السارترية
الحرية	
السلم	

ستالين هو الطاغية الدموي في امبريالية جديدة. فهو لا يجسّد الحرية ولا السلم .

إن الشيوعية الستالينية تنشرُ تصوّراً غير جدي . الفعالية تغدو المعيار الوحيد . « المعنى سيأتي لاحقاً، الله أعلم كيف... والآن ليس المطلوب سوى وضع الأسس، بوسائل، لا علاقة لها مع

« فهمنا انطلاقاً من ١٩٥٠ انه لم يعد وارداً ان نختار ما يمكننا أن نحبه... وانما كان يجب الوقوف الى جانب أولئك الذين كانوا يخاطرون، أولئك الذين كانت مصالحهم تدفعهم الى ارادة السلم، وبالتالي الى جانب السوفيات .

إن الحزب الشيوعي هو « التعبير الضروري والصحيح » عن الطبقة

العاملة . والحزب هو الذي بدونه لا تكون وحدة للجماهير العمالية ، إنه الوسيط التكويني للطبقة العاملة .

« في فرنسا اليوم ، تعتبر الطبقة العاملة هي الوحدة التي تكون خصوصيتها على انسجام تام مع مصالح الأمة » .

ويجب أن يكونَ الحزبُ الذي يمثّلها ويكوّنُها صوتياً : « ويجب ان يكون الجهازُ الرابطُ فعلاً خالصاً ، واذا تضمّن أقلّ بذرة انقسامية ، واذا احتفظ في داخله بأية سلبية ، جاذبية ، مصالح ، آراء مختلفة ، فمن اذن سيوحّد الجهاز التوحيدي ؟

اذن يجب النضال الى جانب الطبقة العمالية وحزبها ، في معسكر الاتحاد السوفياتي » .

غايتهما . « بعد إقامة جهاز الإنتاج ... سزى الإنسانية والجدلية يتبرعمان ويزهران مجدداً بينا الدولة تذوي . وربما يكون هذا حسناً ، لأجل إقامة جهاز الإنتاج ، لو أن المجتمع المدني لم ينشئ جهازاً قمعياً ولم ينظّم الامتيازات التي تشكل شيئاً فشيئاً الوجه الحقيقي لتاريخه .

ان البولشفية السارتريّة تبرزُ والعمل الشيوعي رافضةً كل إنتاجية . للتاريخ ، جاعلةً منه النتيجة المباشرة لإرادتنا ، انها شيوعية إرادية متطرفة لا صلة لها بالماركسية . ولم تعد هذه الشيوعية « تُبرزُ بفلسفة التاريخ والجدلية ، وانما بنفيها » ، الخلق المحض . انها تغدو مشروعاً لا متناًهاً .

ولا يمكن للشيوعية ، المجردة من كل برهان ، من كل ضبط ورقابة ، من كل معنى ، « العاملة بلا ضوابط » ، لا يمكنها أن تحظى بغير « حضور غائب » .



## المراجع

Albert Camus (1913-1960), *L'homme révolté*, Gallimard, 1951; *Actuelles*, 3 vol;

Jean-Paul Sartre (1905-1980), *Les communistes et la paix*, articles dans *les Temps modernes* (1952-1954), V. *Situations*, Gallimard.

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955. *Contra*, S. de Beauvoir, *Les Temps modernes*, juillet 1955.

## ج) / البنيوية والتحلال التاريخ

وزنُ التاريخانيّة رفضه ليو ستروس، والمعنى الشوري للتاريخ كسره منطقُ الدولة الاشتراكية، ولا بد ان يضافَ رفض معرفي للتاريخ الى جانب هذا النقد الفلسفي وذلك المشتق العملي. فقد نَحَتْ العلوم الاجتماعية مع البنيويّة منحىً جديداً يبدو أنه يُعلن انحلال التاريخ.

ربما تستلزمُ دراسةُ البنيوية مواجهةَ اعمال الألسنيّ رومان جاكوبسون، والإحيائي فرانسوا جاكوب، والفيلسوفين لويس التوسير وميشال فوكو، والمحلّل النفساني جاك لاكان، وعالم الأنام كلود ليفي - ستروس. سنكتفي هنا بذكر الاعتراضات التي يثيرها هذا الأخير في مواجهة التاريخانية.

يذكرُ ليفي - ستروس بوجود شعوب تسمى « بدائية »، يسمّى فكرها من التاريخ، أقلّه تصوّرنا للتاريخ: الوقائعي، التراكمي، التقدمي، المكان الممتاز لإضفاء الشرعية. والحريّ ان هذه الشعوب تفكر في الاسطورة، التي تحكي حكايات « لازمنيّة ». اذن سيوصف هذا الفكر بالبدائي، وهذه الشعوب بأنها « دون تاريخ »، وهذا في آن علامةُ ضعفها وناتجه، علامة عجزها عن استقبال التقدّم التكنولوجي. والبحث الانولوجي يكذب هذه الاستنتاجات. فهذا الفكرُ بدائي (غير متحضّر) اقل مما هو وحشي (غير أليف). إنه لا يجهلُ التاريخ: « فالتفريقُ اللاسويّ بين « الشعوب بلا تاريخ » والشعوب الأخرى يمكن استبداله بكلّ نجاح بتفريقٍ بين ...

المجتمعات « الباردة »: و المجتمعات « الحارة »: بعضها يسمى، بفضل ما يتخذُ وبعضها الآخر يستعلنُ بحزم

لنفسه من مؤسسات، لإبطال شبه  
آلي للمفعول الذي يمكن ان تفعله  
العوامل التاريخية في توازنها  
وتواصلها؛

الضرورة التاريخية لجعل منها  
محرك نموه وتطوره .

اذن يرتبط الاعترافُ بالتاريخية باختيارٍ يجره المجتمع، يرتبطُ  
بفكرويةً وباستعدادات مؤسسية بيّنة . هكذا يكون « التعاقب في  
الزمان » متميزاً بالنسبة الى « الامتداد في المكان »، و« يتمتع البعدُ  
الزمني بامتيازٍ خاص كما لو كانت الزمنية التاريخية تقيمُ نمطاً من  
المعقولة، ليس فقط أعلى من النمط الذي تحمله الآنية التساوقية، بل  
هو نمط من نوع انساني خاص . . . واننا لنتخيّل بفضل البعد الزمني،  
ان التاريخ يعطينا، ليس حالات منفصلة، بل يعطينا الانتقال من حالةٍ  
الى أخرى في شكل تواصلٍ » .

وينتقدُ لفي - ستروس التصوّر السارترى، فينددُ بادعاءات التاريخ  
الشامل، مفضلاً عليها التواريخ الجزئية . « لكي يطمح التاريخ الى  
الدلالة، انما يحكم على نفسه باختيار مناطق، عصور، جماعات بشرية  
وافراد في هذه الجماعات، ويجعلها تظهر، كصورٍ متفاصلة، فوق  
خط متواصل صالح فقط ليكون قماشة خلفية » . وراء التاريخ، تكمن  
فلسفةُ التاريخ التي يريدُ لفي - ستروس ان يحطّ من قدرها . ويضع  
موضع التعارض بين التاريخية / والديمومة الزوجين زمانية / آنية .  
فلم يعد التاريخُ نقطة وصول المعقولة، وانما هو منطلقها . وهكذا  
يتفكك المشروع السارترى في « استقراء » التاريخية، وفي فهمها لجعلها  
أداةً للحرية .

إن المجتمعات ذات التاريخ البطيء، حيث تسودُ البنية، العناصرُ

اللازميّة، هي مجتمعات غنيّة بالتعاليم السياسيّة:

« ربما لا تكون افضلَ من مجتمعنا، حتى وان كنا ميالين الى الاعتقاد في ذلك، فليس في حوزتنا أيّ منهج لإثبات ذلك. ولكي نعرفها على نحو افضل، فإننا نكتسبُ مع ذلك وسيلة انفصالنا عن منهجنا، ليس لانه رديء اطلاقاً او رديء وحده، بل لانه هو الوحيد الذي ينبغي علينا التحرُّر منه ». وهكذا يمكننا « دون الأخذ بشيء من اي مجتمع . . . ان نستعملها كلّها في استخلاص أسس الحياة الاجتماعيّة التي سيكون بإمكاننا تطبيقها على إصلاح عاداتنا الخاصّة ».

---

### المراجع

Claude Lévi-Strauss (1908), *Tristes tropiques*, Plon, 1955 (UGE, 1966, « 10«18»); *Anthropologie structurale*, Plon, 1958; *La pensée sauvage*, Plon, 1962.

## د) التاريخ اللامتناهي

اذن لا تبحثُ التياراتُ العلمية والسياسية الجديدة عن تصفية التاريخ بقدر ما تبحثُ عن ردِّ التنوع واللاتناهي إليه . عندئذٍ تطرح مسألة الثورة من زاوية مختلفة . ان المحاولة الادراكية الما بعد ماركسية للثورة تحفّزُ على هذا النحو اعمال كورنيليسوس كاستورياديس . انها تنطلقُ من دحض المادّية التاريخية لتتوصّل الى تصوّر جديد للعلاقة بين الزمان والمجتمع .

« التاريخ في جوهره شعر » ، انه عارض ، ابداع ذاتي للبشر . يجب التخلّص من الماركسية كفلسفة للتاريخ ، كعلمٍ للضرورة والضرورة . إنه إجلالاً ضروري لان هذه الماركسية تكشّفت في آن عن كونها غير صحيحة ، خطيرة وناقلة :

- غير صحيحة : لأن سببّة الاقتصاد (التفسير بواسطة البنية التحتية) ، ومبدأ الوعي بوصفه بلوغاً للحقيقة والطبقة العاملة بوصفها تجسيداً للحظة من لحظات التقدّم ، لم تتوصل أبداً إلى تفسيرات متوالية تاريخية محدّدة . وهي لا تسهم في التفسير إلا بشرط أن تكون منتهكة .

- ناقلة : « اذا كان يلزم ، لتحصيل نظرية في التاريخ ، ان نطرد منه كل شيء ما عدا الذي حصل خلال عدّة قرون فوق شريط رفيع من الأرض المحيطة بشمال الأطلسي ، فإن الثمن الواجب دفعه باهظٌ جداً في الحقيقة ؛ ومن الاحسن الحفاظ على التاريخ ورفض النظرية . لكننا غير مخفوضين الى هذا الخيار . ولسنا بحاجة ، كثورين ، الى حصر التاريخ الماضي للإنسانية في هذه التصاميم العادية . أولاً ، لسنا بحاجة الى فهم مجتمعا واستنباطه . وهذا لا يمكننا القيام به إلا بجمعه نسبياً ،

وبالتبيان أنه ما من شكل من أشكال الارتهان الاجتماعي الراهن كان محتوماً على الانسانية، لأن هذه الأشكال لم تكن حاضرة دائماً .

- خطيرة: لأن هذه المواصفات الطرائقية تقود إلى تبرير وحتى إلى تقديس الحاضرة بالنسبة الى ماضٍ أعيد بناؤه اعتبارياً، والى مستقبل مضمون ومشرق . وليست التوتاليتارية السوفياتية سوى تطبيق للفكرة القائلة بوجود نظرية صحيحة للتاريخ: « اذا كان ثمة عقلانية في العمل داخل الأشياء، فمن البين ان اتجاه التطور يجب أن يكون موجهاً للمتخصصين في هذه النظرية، للمنظرين لهذه العقلانية ... ويجب ان يكون سلطانهم مطلقاً، اذ ليست كل ديمقراطية سوى تنازل امام الضعف البشري لدى القادة او اسلوب تربوي يستطيعون وحدهم اعطاءه المقادير الصحيحة » .

غير ان فشل النظام الماركسي لا يؤدي الى فشل المشروع الثوري، شريطة التسليم بـ « الفكرة المركزية للثورة » ... وان الانسانية امامها مستقبلاً حقيقياً، وان هذا المستقبل ليس موضوع تفكير فقط، بل موضوع إنشاء . ولهذا الغاية، يلزم ان نعيد النظر في التاريخ / العارض، السياسة / الإرادة، الثورة / الاستقلالية . إن مجتمعنا جسد الزمنية: فالزمن مُستنكر، لانه آت كشيء متناهٍ؛ فاليوم هو تنمة الأمس، الحادث الواقع . مع هذا النمط من التصحيح، هذه المقولات المستعملة لفهم التاريخ - السببية، الغائية، التعاقب المنطقي - يفتكر المجتمع بنفسه في التعاقب ويتوصل إلى إنكار ذاته من حيث هو إبداع ذاتي . إنه لا يصرح بأنه يبدع ذاته، وهو لا يعترف بنفسه كمؤسس .

مع ذلك، كل مجتمع هو في آن منشيء وناشيء . ويدعو

كاستورياديس الى فهم ما تسميه الاجتماع التاريخي: « من جهة، بُنى  
معينة، مؤسسات وأعمال... ومن جهة ثانية، ما يبني، يؤسس،  
يحقق. إنه فهمٌ يترّ من خلال فهم الفرد الاجتماعي، لقاءً بين عالمين،  
العالم الخاص والعالم المشترك، لقاءً بين تاريخين، تاريخ النفسيّة، الخيال  
الجذري للاوعي، وتاريخ عمل المجتمع على هذه النفسيّة. عندئذٍ فقط  
سيتمكّنُ البشر من التأسيس الذاتي العلني لمجتمعهم».

---

## المراجع

Cornélius Castoriadis, l'institution imaginaire de la société, Le  
Seuil, 1975.

### ٣ / مسألة السلطة

لم يعد التاريخ يُعطي الحل، والدولة الاشتراكية لم تنزل، والدولة الليبرالية صارت توتاليتارية... ولم يعد من الممكن الافتكار بالسياسة من خلال المنظورات المألوفة. بعد هذه التكذيبات، ما الفائدة من البحث عن الحاكم الصالح، الدولة الشرعية او نوع الدولة البائدة؟ ما هي الدولة الصالحة؟ لم تعد المسألة مسألة مراهنه. لماذا السلطة؟ أن الأوان لطرح هذا التساؤل.

السلطة، وليس فقط الدولة، لأن مسألة السلطة تبدو اكثر تلاؤماً واتساعاً وعمقاً، لأن هذا التبدل البسيط في التعبير ينقل النظرة من مكانها. ما الذي يصنع الخضوع؟ كيف نفسر ان بعض الناس يجعلون انفسهم سائدين ويقررون للجميع، فيصطنعون الوسائل لإدامة هيمنتهم وتنفيذ قراراتهم؟ وما الذي يجعلهم ينالون الطاعة من امة واسعة جداً أحياناً، حيث تبدو العلاقات بين السائدين والمسودين راسخة جداً أحياناً؟ وما الذي يجعل البعض لا يعودون يطيعون أحياناً أخرى؟

إن طرح هذه المسائل، والكشف عن مكان السلطة ونوابضها في كل مكان، هو ما تنكبُّ عليه إشكاليّة جديدة في البحث الاجتماعي،



خصوصاً في فرنسا. فمنذ الخمسينات - الستينات، تدور الفلسفة السياسية حول مسألة الشيوعية؛ وفي الستينات - السبعينات، تجددت العلوم الإنسانية مع البنيوية؛ والسبعينات - الثمانينات وضعت السلطة على المسرح. إشكالية ما بعد الماركسية، حيث احيط علماً بالفشل السوفييتي، فشله لا يعني الغولاغ فحسب، بل يعني ايضاً كون الثورة الروسية قد نجحت حصراً هناك حيث نجحت الرأسمالية ذاتها، بوسائل اخرى اكثر تسيراً من جهة ثانية: الإنماء الصناعي والعلمي، القوة العسكرية.

فشل، خيبة امل، شكوك... ظهر الرفض، الرفض الجذري، الذي يستبعد النظريات والممارسات، الاشتراكية والليبرالية، وكذلك رفض إنمساخاتها في العالم الثالث. باسم الحريات وضعت كل سلطة على محك النقد، سواء من خلال دراسات الانتفاضات التي تثيرها (ماركوز)، والمهارات القوية في ممارستها (فوكو) و«استعمالها» للرجبة (دلوز - غاتاري) وما يعارضها من تحدّي عَدَمي (ليونار، بودريار).

## أ) الانتفاضات

ظهرت حركاتٌ رفضية، وقامت انتفاضات ضد السلطات التي يسعى هربت ماركوز للتنظير لها. إنّ حركات جديدة استولت على النظام الاجتماعي دون ان تدخل في افق النضال ضد السلطة المركزية. هذه الانتفاضات لم يتوقعها العلم السياسي، الذي لم يفهمها ابدأ؛ فهي لم تخضع لرقابة المؤسسات السياسية (بما فيها الاحزاب) التي اخرجتها عن طريقها؛ ولم تفسّر بواسطة المقولات الكلاسيكية للماركسية. فقد رفض شبانٌ أميركيون القيام بالحرب وفضلوا عليها السجن أو النفي،

وتمرد شبان ألمان في برلين، في نيسان ١٩٦٨، ضد قطب الصحافة المثيرة، وقام شبان فرنسيون بانتفاضة من كل الجهات في أيار ٦٨، وابتكر التشيكيون الربيع في السياسة ليخلصوا الاشتراكية من الستالينية، وفي السبعينات تكاثرت في الشرق انشقاقات المثقفين الذين يفضلون دخول مستشفى الأمراض النفسية ليفكروا كما يريدون على الدخول في الأكاديميات حيث يفكرون بما يؤمرون.

لرسم ملامح نظرية العفوية هذه، تجاوز ماركوز، بعد رايج، ماركس مع فرويد. ينطلق الرجوع إلى فرويد من أطروحات مرض في الحضارة، ولكن لفهمها يلزم التوضيح لما تختص به النظرية الفرويدية في تقويض التصور الذي أنشأه الإنسان عن نفسه منذ العصر الكلاسيكي.

قضى فرويد على الرؤية السلفية لـ الأنا. وبخفضها إلى تعبيرها الأبسط، يمكن اختصارها في المعادلة التالية:

جوهر الإنسان = الشخصية = الوعي = الأنا

= أنا = إرادة حرة.

يبين فرويد أن الأنا ليس هو هذه الوحدة الجميلة، التي تتكون من الافتكار الذاتي بالذات، وليس وعياً صافياً جلياً، ليس هو ذات دائماً زائد أنا، ليس إرادة أكثر حرية على الدوام. فما الوعي في الحقيقة سوى عنصر من الفردية، والأنا ليس سوى مكان حدودي، يتوقف على قوتين تعادلانه في القوة:

اللاوعي، أو الـ «هنا»، الـ «هذا» مجموع الخوافز حيث ترسم التجارب الحاسمة، والمكبوتة مثل الكثير من الآثار الذاكرة الدائمة.

ان اللاوعي يعمل وفقاً لمنطق خاص له، بدون علاقة مع التسلسلات العقلانية، متجاهلاً قواعد المتواليات الزمنية. توهمات، أحلام، افعال غير مروية، شتى ظواهر الفوضى أو «الجنون»، تغدو هكذا موضوع معرفة خاصة. هنا تتلقى أخلاقيّة الشخص، الخاص أو العام، ضربة قاضية. فضلاً عن كون القوة الثانية التي ينتج الأنا عنها، ليست هي المثال اللاعب ولكن:

- الأنا الأعلى، نتاج البنية العائلية، استبطانُ الطفل للمحرّمات. ولا يكتفي الإنسان بكبت الدوافع. فكل واحد يتعلّم إقامة محكمة شخصية صغيرة، متمثلاً بالأهل. هذه المحكمة، الأنا الأعلى، تمارس رقابةً دائمة، تصطنع النماذج، تشجّع قبُول الإكراهات وتنمي الشعور بالذنب (الجُرْمِيَّة).

إن الرجال (والنساء) موزَّعون بين الـ هذا (الانفعال اللاواعي) ومثالات الأنا الأعلى. وتزدادُ الأمورُ تعقُّداً بسبب الطابع التناقضي للدوافع. فالمكوّن الدينامي الأساسي هو الليبيدو، الدافع القوي الذي يحرّك كل فرد منذ الطفولة، انه الدافع الجنسي الصادر عن الجسم بكليّته. لكن تتعارضُ مع دوافع الحب (ايروس) الجنسية، دوافع الأنا، الثاناتوس، الرامية الى توفير طاقة الجنسية الدفّاقة. ونجد هذا التناقض مجدّداً على الصعيد الجماعي، في الحضارة. ان الحضارة تجابه مبدأ اللذة، بمبدأ الواقع، فواجب التكيّف الذي يُفرضُ على الأنا الواعي يجعله مديناً للعالم الخارجي، وفي الوقت نفسه، يجعله هشاً، قلقاً. من هنا عذابُ الإنسان في الحضارة:

«إن ركن اللذة... هو الذي يحدّد الحياة، الذي يحكم منذ الأصل عمليات الجهاز النفسي. ولا يمكن ان يبقى أيُّ شكٍ حول جدواه،

« ولكنَّ العالم بأسره... يسمى وراء التنازع مع برنامجه... وقد نُغوى بالقول انه لم يدخل البتة في مجال « الخلق » ان يكون الإنسان سعيداً ».

تفرضُ الحضارةُ على الإنسان التخلّي عن رغباته، تفرضُ عليه كبتها وقمعها. « يغدو الإنسان عُصابياً لأنه لا يستطيع تحمّل درجة التخلي التي يتطلبها المجتمع باسم مثاله الثقافي. وعليه تكون حضارة التقدّم، هيمنة الطبيعة، السعادة والعقل، « فشلاً مؤسفاً » حتى في انتصاراتها. لأن كل فتح للعقلانية يجذُ ضده في ظهور عذابٍ أشدّ ».

يعتبر ماركوز ان قمع الليبيدو في الحضارة المعاصرة قد تزايد من جرّاء التنافس وتطلّب المردود. لقد مُنيت الطبقات المنتجة بقمع أعلى، وهي تزداد اندماجاً في النظام، فكروياً ومادياً على السواء. وعليه، فإن البروليتارية الصناعية، التي صار ارتئانها أكثر غموضاً وشيوعاً، ومُرافقاً بمظاهر تعويضية، فقدت قوّتها الثورية.

عندئذ تأتي الانتفاضة من الهوامش، من الفئات الاجتماعية المرفوضة، وبالتالي القادرة على النفي والمعارضة الجذريّة. ان هذه الفئات، المهمّشة من حيث مقامها، المستبعدة عن تعويضات الانتاجيّة، ترفضُ لعبة المجتمع الصناعي وتحافظ على دينامية مبدأ اللذة. وحدها تستطيع التّصال في سبيل ثورة أساسية، لرفع الاستغلال واستشارة هيام عام بالوجود.

---

## المراجع

Sigmund Freud (1856 - 1939), Totem et tabou, 1912, Payot, 1947;  
Malaise dans la civilisation, 1929, PUF, 1971.

Herbert Marcuse (1898 - 1979), L'homme unidimensionnel, 1964,  
Ed. de Minuit, 1968.

## ب) السلطة كاستراتيجية

خلافاً لماركوز، لا يتأهى ميشال فوكو مع حركة سياسية معيّنة. إلا أنّ أعماله تسهم في رفض النظام السياسي التقليدي من خلال ما تقدمه من اعادة تعريف للسلطة. فالسلطة التي لم تعد محمولة، صارت تُفهم كممارسة. وينطلق تصوّر كهذا من نظرة جديدة الى التواطؤ بين العلم والسلطة ليؤدي إلى رؤيةٍ تعطي للمقاومات الامتياز على «ال» ثورة.

ان السلطة ممارسة، والعلم قانونها. وتقع اعمال فوكو الأولى في نطاق الابستمولوجيا (علم العلوم). يبدأ بنقدٍ للعلم، لفلسفة العلم، للمقولات الضمنية او الصريحة، الكامنة وراء العلوم، وراء تكوين المعارف. وهكذا يفكك فوكو اسطورة التقدم ومستبعاته، مفاهيم التوالد، التواصل، التعاقب، النفوذ، النضج، من حيث أنّ دراسة تكوين الاختصاصات العلمية تكشف، على العكس، انها تتقدّم من خلال المتفصلات، اختلافات المستوى، المتفصلات والانقطاعات. أن الـ *Deus ex machina* في الجدلية تجد نفسها بلا قيمة، وكذلك شأن صنوّها، الوعي - الذات:

«ان جعل التحليل التاريخي خطابَ المتواصل وجعل الوعي البشري موضوعاً لكل صيرورة وكل ممارسة، هما وجهان لنظامٍ فكري واحد. فالزمن مصوّرٌ فيها بحدود الكليّة والثورات فيها ليست سوى عمليات وعي».

ندرك هنا ان فوكو يرجع إلى ماركس، نيتشه وفرويد، اي الى المفكرين الثلاثة الذين قاموا بالتفكيكات الكبرى بالنسبة الى الدور التأسيسي للذات التي كان يُفكّر بالعالم انطلاقاً منها. فهاركس يعارضها بمقولة عالم الإنتاج، ونيتشه يعارضها بالاستقصاء التوالدي،

وفرويد باللاوعي؛ وفي الحالات الثلاث تبطل الذات ان تكون مركزية.

عندها يتشكّل إدراكٌ جديد للسلطة. فالسلطة استراتيجية، إنها في كل مكان.

السلطة استراتيجية. ان التصوّرات التقليدية تحلّ المسألة بتبسيطها الى أبعد حدٍ. فالشكليّة الحقوقيّة تطرحُ لمصادرة انه ما من سلطة تدوم إلا الشرعيّة. وهي تستندُ الى القانون والسلطة التي تُمليه. عندئذٍ لا يبقى اماننا سوى المجادلة الخطابية حول الشروط الشكلية للشرعيّة، واستطراداً مناقشة المعيار. ان علم الاجتماع الدوركهمي يتخذُ أفقاً اوسع، ولكنّه من خلال اعتباره ان الواقعة الاجتماعية إكراهية بطبيعتها إنما يخفضُ السلطات الى نقاط لتطبيق البُعد القمعي الملازم على المجتمع. واما علم الاجتماع الماركسي، فبدلاً من البحث عن القانون، إنما يبحثُ عن الطبقة الاجتماعية التي تستخدمه، وهذا، من حيث النوع، يعني الشيء نفسه. وفي الحالات الثلاث، يُفتقر إلى الجوهري، فيُنسى ان ممارسة السلطة هي في كل مرة فاردة، فردانية في ألياتها، في اهدافها، في نتائجها.

فلا تصمدُ فكرة سلطةٍ عريضة، شاملة، ينطلقُ منها كل شيء وإليها يعود. إذن يمتنعُ إجراءُ فيزياء عامة لـ «السلطة» الوحيدة الشكل والسائدة على المجتمع. فبدلاً من التساؤل عن «السلطة من المناسب رصد الممارسات الانضباطية، المكوّنة منذ العصر الكلاسيكي، مع حقلها العملي، وسلطاتها الخاصة ويمتضى العلم بالقواعد الخاصة. ولقد اقيمت هذه العلوم والمؤسسات، لأجل الحصول على استقامة الاجسام والكلام، وللتوصّل الى الاحاطة

بالوجود . اذن لا بد من تصور ميكروفيزيائي للسلطة :

وان « هذه الميكروفيزياء تفترض ان السلطة الممارسة فيها

« لا تكون معتبرة كملكية  
وان لا تعزى نتائج هيمنتها الى  
« امتلاك »  
وانما كاستراتيجية  
وانما الى استعدادات ومؤامرات  
وتكتيكات الى تقنيات وعمليات .  
هذه السلطة تُمارس ...

.. بالحرّي اكثر مما تُملك، فهي  
ليست « الامتياز » المكتسب او  
المحفوظ للطبقة السائدة ...

وهي لا تُطبق فقط كواجب،  
او كحرم، على اولئك الذين « لا  
يخوزونها » ؛  
بل هم يشعرونها، فتمرّ من خلاهم،  
وبهم، وتعتمدُ عليهم ... وتنزل  
هذه العلاقات بعيداً في كشافه  
المجتمع ...  
(من إرادة العلم) «

وهي لا تتمركز في علاقات الدولة  
بالمواطنين او عند حدود الاجسام «

كل سلطة تحدّد كتكنولوجيا سياسية للأجسام والهيئات :

« ان العلاقات السلطوية تؤثر على (الجسم) تأثيراً مباشراً؛ فهي  
تثمره، تطبعه، تقومه، تعذبه، تكرهه على اشغال، تحيره على  
احتفالات، وتتطلب منه علامات وإشارات ... ولا يقود الجسم قوة  
مفيدة إلا اذا كان في آن واحد جسماً منتجا وجسماً خاضعاً .

ويستشفُ ميشال فوكو الاساليب الفكرية والتقنية للسيادة على الاجسام والهيات، وضبط المريض والمجنون والمنحرف. وهكذا تتطابق المعارف مع هذه الاستراتيجية التي تكمن فيها السلطة، وينبغي ان تُنسب اليها. مثلاً، « بدلاً من تناول تاريخ القانون الجزائي وتاريخ العلوم الإنسانية كمتواليتين منفصلتين... نبحث عما إذا كان لا يوجد مقولبً مشترك بينهما»: اعادة تنظيم سلطة الجزاء (ولادة السجن، ضبط الانحراف بواسطة تدبير العقوبات كوسيلة وقاية، ردع، معاقبة، اعادة تأهيل، وإعادة دمج). يتوغّل فوكو في مجالات يتجاهلها، عادةً، العلم السياسي، ليكشفَ من خلالها تقنيات التقوم. فيحلّل الانضباط، هذا « البناء السياسي التفصيلي ». هذا التعليم للخضوع بواسطة جهازٍ من العقوبات الجزئية يراقب الزمن (تأخر، غياب، انقطاع في المهام) والفعالية (عدم انتباه، إهمال، نقص في الحماس)، وطريقة السلوك (عدم تهذيب، عدم طاعة) والخطابات (ثرثرة، وقاحة)، والجسم (مواقف غير سليمة، حركات غير موافقة) والحياة الجنسية (عدم تواضع، بذاءة). وغاية المراقبة والجزاء فرض سلطة العرف معنوياً ومادياً. ان كل هذه المعارف، علم المدن، الطب النفسي، علم الجريمة، علم الجنس، علم الاجتماع، تُستخدم في آن واحد لإضفاء الشرعية وطرق استعمال السلطة.

**السلطة في كل مكان.** وليست سيادة الدولة، الإطار الحقوقي - القمعي او هيمنة أقلية هي معطياتها الأولية، بل « اشكالها الأخيرة ».

السلطة في كل مكان، « ليس لانها تملك امتياز تجميع كل شيء تحت لواء وحدتها التي لا تُقهر، في كل نقطة، او بالحري في كل علاقة بين نقطة وأخرى. السلطة في كل مكان: ليس معنى ذلك انها تشتمل



الكل، بل انها صادرة من كل مكان. و «السلطة» بما لها من ديمومة وتكرار وتجميد واعادة انتاج ذاتي، ليست سوى النتائج الاجمالي الذي يرتسم انطلاقاً من كل هذه الحركيات، سوى التسلسل المعتمد على كل منها، والباحث في المقابل عن تثبيتها... إنها الاسم الذي يُعطى لوضع استراتيجي معقّد في مجتمع معين».

ان المنظور الكلي هو التقنية الحديثة للهيمنة. هنا يذكر فوكو المنظور الكلي عند جرمي بنثان، هذا السجن النموذجي حيث يرى السجنُ المسلوخُ برجاً مركزياً دائماً، وهو يجهل دائماً اذا كان تحت المراقبة: في الحلقة اللامركزية يكون المرء منظوراً كلياً دون أن يرى أبداً، وفي البرج المركزي، يرى المرء كل شيء دون أن يُرى أبداً. هكذا يفرض نفسه المخطط العام للعرف في ميادين المجتمع المتعدّدة: المخيم العسكري، بيت التقويم، مركز اعادة التأهيل أو التبصّر، الثكنة، السجن، المدرسة، المستشفى، المصنع...

---

## المراجع

Michel Foucault (1926), *Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical*, PUF, 1963; *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966; *Surveiller et punir, histoire de la folie à l'âge classique*, 1975; *La volonté de savoir, histoire de la sexualité*, t. I, 1976.

## ج) آلات السلطة المتكاثرة

يرى فوكو في السلطة ترويضاً للأجسام قبل كل شيء. وكذلك ينطلق جبل دوليز وفليكس غاتاري من الجسم، المعطى الأساسي، المكان الممتلئ حيث يمارس هذا « المدّ الآلي » الذي يُسمّى الرغبة:

« الآلاتُ في كل مكان، لا نقول ذلك على سبيل التورية ابداً: إنها آلات الآلات، مع زيجاتها واقتاراتها. إن آلة - عضوية تتصل بألة - مصدرة: الأولى تطلق مدّاً والأخرى تقطعه. فالثدي آلة تنتج اللبن، والغم آلة تتزواج مع هذه الآلة ».

انه من المخاطرة تلخيص كتاب كنيف مثل نقيض - اوديب حيث تتكاثر المفاهيم الجديدة. فلنحاول تحديدها:

### الرغبة:

« ان الرغبة هي هذه المجموعة من التوليفات السلبية التي تسيّر الاغراض الجزيئية، الامتدادات والأجسام، والتي تعمل كوحيدات انتاجية. يصدر الواقع عنها، فهو نتيجة التوليفات السلبية للرغبة... ان الرغبة لا يعوزها شيء، وهي لا تفتقر إلى موضوعها. وانما بالحري القول إن الفاعل / الذات يفتقر الى الرغبة، او ان الرغبة تفتقر الى فاعل ثابت: ولا يوجد فاعل ثابت إلا بالقمع » (نقيض - اوديب، ١، ص ٣٤).

### المدّ:

« إنه يعمل في كل مكان، تارة بلا انقطاع، تارة أخرى بانقطاع. إنه يتنفّس، يذفيء، يأكل. إن هذا يتغوّط، هذا يُقبَل. ما أزهب النطق بكلمة الـ هذا Le ça. ففي كل مكان آلات سيّارات، لا نقول ذلك توريةً: انها آلات الآلات مع زيجاتها واقتاراتها. ان آلة عضوية

تتصل بآلة مصدرية: الأولى تُطلق مدأً والأخرى تقطعه». المرجع السابق، ص ٧).

### الآلة الراجبة:

« الآلات الراجبة آلاتٌ مثنوية، ذات قاعدة مثنوية او نظام تشاركي، فهناك دائماً آلة مجتمعة بأخرى. وللتوليف الانتاجي، لانتاج الانتاج، شكل إقترافي: «و»، «ومن ثم»... ذلك ان هناك باستمرار آلة منتجة مدأً، وآلة أخرى مقترنة بها، محدثة انقطاعاً، قطعاً للمدّ (الثدي، الفم)» (المرجع السابق، ص ١١).

### جسم ممتلىء بدون أعضاء:

« الآلات الراجبة تصنع لنا جسماً؛ لكن داخل هذا الإنتاج، في انتاجه بالذات، يتألم الجسمُ من كونه منتظماً على هذا النحو، من كونه لا يملك انتظاماً آخر [...] والجسم الممتلىء بدون أعضاء هو اللامنتج، العقم، اللامولود، اللامستهلك» (المرجع السابق، ص ١٤).

### الترميز (= الترسيم):

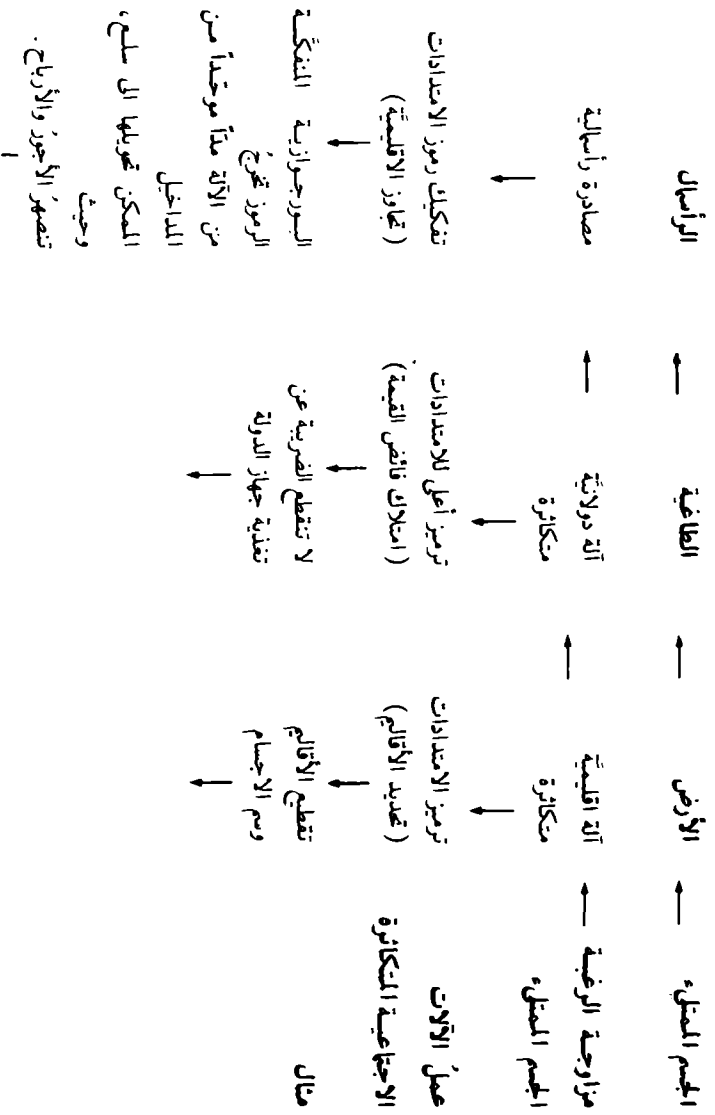
« ليس المجتمع اولاً بيئة تبادل حيث يكون الأمر الأساسي الدوران او تسيير الدوران، بل هو هاجس ترسيم حيث الأمر الأساسي ان يكون المرء طابعاً ومطبوعاً» (المرجع السابق، ص ١٦٦).

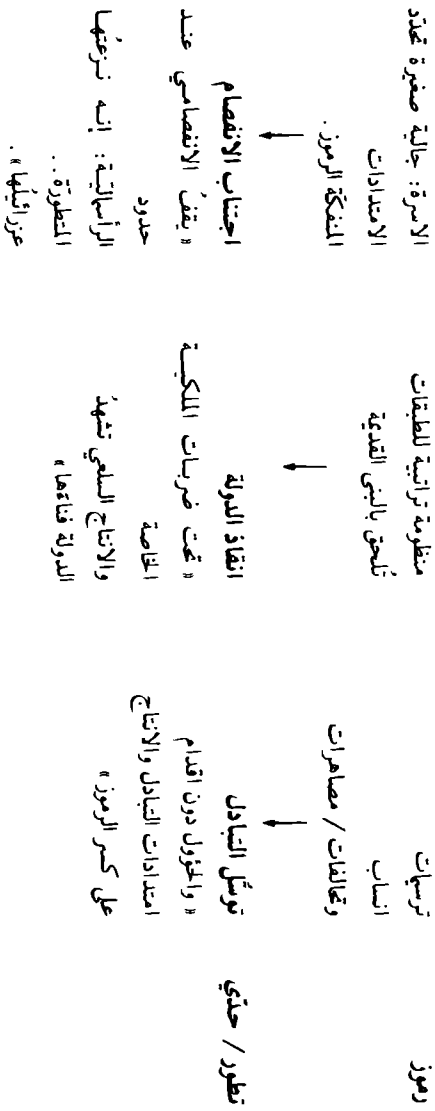
### الآلة الاجتماعية المتكاثرة:

« الآلة الاجتماعية... غيارها البشر حتى وان اعتبرناهم مع آلاتهم، وهي تدبجهم، تستبطنهم في نموذج مؤسسي في كل مراتب الفعل والانتقال والحركية. وتشكل أيضاً ذاكرة لا يكون بدونها طاقة عليا للإنسان وآلامه التقنيّة. فهذه الآلات لا تتضمن في الواقع شروط إعادة إنتاج مسارها؛ إنها تعود إلى آلات اجتماعية تشرطها وتنظمها، لكنها

تحدّ من تطوّرها او تجمّده ايضاً، (المرجع السابق، ص ١٦٥).  
إن هذه الحدود تسمح بإعادة تركيب التاريخ العالمي، برصد  
اللحظات الهامة في الانتاج الاجتماعي (إنتاج المجتمع بذاته). ولكن  
لا توجد اية حتمية في هذا التعاقب: فالاستناد الدائم الى ماركس يسلم  
بأهمية الاقتصاد، ولكن المقصود بذلك اكثر من انتاج السلع وحده،  
ومع رفض كل سبب مباشرة او جدلية: فالاقتصاد يعمل كتسيير آلي  
للمدّ وينظّم الرغبة.

هكذا ترسمُ ثلاثة عصور رئيسة:





واما نتائج المسار الدولي، فلا يمكن ادراجها في برنامج سياسي . فعلى الرغم من عملية المصادرة الرأسالية، تبقى الرغبة، ليس كمنقص ( انتظار الفردوس ) وانما كطاقة . ويكون التعارض :

والذين هم خارجها	« بين الطبقة
والذين يفجّرونها او يفجرون	بين خدام الآلة
اجهزتها	بين نظام الآلة الاجتماعية
ونظام الآلة الراغبة » .	

---

## المراجع

Gilles Deleuze et Félix Guattari, L'Anti - œdipe, capitalisme et schizophrénie, Ed. de Minuit, 1972.

G. Deleuze et Claire Parnet, Dialogues, Flammarion, 1977.

## د) عَدَمِيَّات

تُجَرِّ طاقَةُ الغريرة الى هذه الشبكة من العلاقات الاجتماعية بدلاً من شبكة أخرى وفقاً للعمليات الآلية في مجتمع معيّن. وجان - فرانسوا ليوتار، مثل دلوز وغاتاري من اتباع السياسة « التحليلية - الانفصاميّة » لكنه، بخلافهما، يرفض كل إدعاء نظري فلا ينادي إلاّ بالمشتق الشبقي .

ومما يُعاب على الشائسة بين الآلات الراغبة والآلات الاجتماعية المتكاثرة، المقترحة في نقيض - اوديب، انها ما تزال تدخل في المخطط الماركسي حيث يعتبر الوجود الاجتماعي مصدراً للارتهان . انها تحافظ اذن، ولو في العدمية، على فكرٍ سياسي انتقادي . ويعتبر ليوتار من الضروري التخلي عن كل طموح من هذا النوع والإقلاع عن إرهاب الموقف النقدي، « العقلاني في العمق، المتطابق عميقاً مع النظام الإصلاحي تماماً: فالناقد يظلّ في نطاق المنتقد، انه ينتمي إليه، ولا يتخطى سوى حدٍ من الموقف، لا موقف الحدود، والنقد ترابي في اعماقه: فمن اين يستمد الناقد قوّته على المنتقد؟ أيعرف اكثر واحسن؟ أهو الاستاذ، المرثي؟ إنه إذن الشمولية، الوحدة، الدولة، الحاضرة المنكبة على الطفولة، الطبيعة، الفرادة، المبهم، ليرفعه الى ذاته؟ » .

في نهاية المطاف، وعلى الرغم من النوايا العكسية، نصل إلى « إبقاء العلاقة السلطوية كما هي » .

فماذا نقول؟ ماذا نفعل؟ نتحوّلُ خارج النقد، مثلها تتحوّلُ الرغبة التي تحطم النظام الحالي شيئاً فشيئاً :



« في نظر الملايين من الشبان ... لم تعد الرغبة ترسم في نطاق التطور الرأسمالي ... فهم ما عادوا يرون انفسهم وما عادوا يتقادون كأنهم قوة عمل ينبغي تقويمها لاجل المبادلة، اي الاستهلاك ... انهم يشمثون من استمرار الرأسمال في تسمية العمل، الحياة الحديثة، الاستهلاك، كل قيم الأمة، الأسرة، الدولة، الملكية، المهنة، التربية القيم التي يدركونها كأنها تكراراتٌ متعددة للقيمة الوحيدة، القيمة التبادلية ».

« إن ما يقوم به الجيل الجديد هو الارتباب في الرأسمال، عدميته: فلا توجد اشياء، اشخاص، حدود، ... علوم ... معتقدات، ولا توجد مبررات للحياة / الموت. غير ان هذه العدمية في الوقت نفسه هي التوكيد الأشد: انها تتضمن التحرر الممكن للدوافع والخوافز بالنسبة الى قانون القيمة ».

الدوافع ضد القيمة، الشبق ضد المال، المتعة ضد الضرورة - وكان يمكن لفرويد ان يقول اللذة ضد الحضارة - لكن لا ننخدع بالأمر، فليس المراد في نظر ليوتار فرض مبدأ مقابل مبدأ آخر، النسق العاطفي مقابل النسق العقلي، وانما المطلوب هو الانفلات الشبقي، تحوّل الرغبة، حرية الاستمتاع المطلقة، بدون اي مرجع مركزي، بدون استبعاد حب الرأسمال ذاته. فبأي حق يُدانُ حب المال او سحرُ السلعة، « فمن اين تنتقدون الضحية، وانتم تعلمون انه لا يمكن انتقاد اللواط او المازوشية دون ان يصبح الناقد من زعران النظام الاخلاقي العاديين »؟ أ لَأَنَّ الرأسمال « يفسح في المجال أمام الهيمنة والنفوذ ويؤدي الى الاستغلال وحتى الى الإبادة؟ هذا مؤكد، لكن هذا مثير للاضطراب ايضاً، لأن البروليتارية المستغلّين يستمتعون باستغلالهم:

« انظروا الى البروليتاريين الانكليز، وماذا فعل الرأسمال، اي

عملهم، باجسادهم. لكنكم ستقولون لي: يعملون هذا او يموتون... وربما تعتقدون ان هذا هو خيارهم بين الهذا او الموت؟ وان المرء اذا فعل هذا، اذا جعل نفسه عبداً لآلته، آلة الآلة، هازماً منهزماً امامها، ٨ ساعات يومياً، ١٢ ساعة منذ قرن، فذلك لانه مرغم، مكره على ذلك، لانه يتشبَّث بالحياة؟ الموت ليس بديلاً لـ الهذا، إنه جزء منه، وهو يشهدُ على استمتاع في الهذا، فالعاطلون الانكليز عن العمل لم يجعلوا انفسهم عمالاً ليقوا أحياء، بل تمتعوا بالإنهاك الجنوني، المازوشي، لا ادري ماذا، لاجل البقاء في المناجم، في مصانع الصهر، في المشاغل، في الجحيم، لقد استمتعوا في التحطيم وبالتحطيم الجنوني لجسدهم العضوي الذي كان قد فرض عليهم حقاً، واستمتعوا بأنه فرض عليهم، استمتعوا بتفكيك هويتهم الشخصية» .

ولكنهم انتفضوا أيضاً. « اقول إن متعة كهذه، متعة البروليتاريين لا تحلُ إطلاقاً من الانتفاضات البالغة الشراسة والانتعاش. فالمتعة لا يمكن احتمالها ». لا يبقى اذن سوى البرود النظري وتمجيد المتعة، وان كانت هي ذاتها التي تغتالنا احياناً. يقودنا ليوتار الى العدمية المتطرفة .

ايمنُ المضي في الرفض ابعد من ذلك؟ إن بودريار يعتقدُ ذلك، فهو يتهم فوكو، دلوز، ليوتار وجماعته انهم ما زالوا يسهمون في المنطق الإنتاجي، في المطلب الإنتاجي. يحلُ الشبقي محل الاقتصاد السياسي، فيأتي نموذج للمشاركة ألين من حيث الحياة النفسية والجنسية ليحل محل نموذج المشاركة العنفي والبدائي القائم على العمل، لكن « من خطاب إلى آخر... يجري انذار الإنتاج Pro - duction نفسه بالمعنى الحرفي للكلمة ». ولا أحد يمضي حتى المنتهى في نقد الارثوذكسيات الماركسية والفرويدية: فالاعتراف بان السلطة وهم، ولا تكون الا بقدر ما يتم تبادلها، بقدر ما تكتملُ في دور تكراري من

الإغواء والتحدي والمكر. إن الانتاج متناهٍ، الثورة وهمية، والرهان / اللعبة الوحيدة، الموت .

نهاية الانتاج: صار بائداً هذا التصميم السائد في العصر الصناعي .  
والرأسمال تجاوز الإنتاج: « انه يستمدّ قوته بالضغط من تطوّره  
المترامن في كل الميادين ... ومن كونه لم يختلط ابداً مع الإنتاج، كما  
خلطه ماركس، وجميع الثوريين من بعده، الذين اعتقدوا ولا زالوا  
يعتقدون في الانتاج، فخلطوا فيه استيهاماتهم وأملهم الأكثر جنوناً .

« ويكتفي الرأسمال بتوسيع قانونه بمركبة واحدة، شاغلاً كل فسحة  
الحياة، دون ان يلتبس بالأولويات . واذا كان قد وضع الناس في  
موضع العمل، فقد وضعهم ايضاً في مواضع الثقافة، الاحتياجات،  
النفي والاتصال، والحق والحرية والحياة الجنسية، لقد روّضهم ووضعهم  
في كل مكان بمقتضى الأساطير المعادية واللامبالية معاً . هذا هو قانونه  
الوحيد، اللامبالاة .

إن العمل لا يفسّر بالإنتاج، فهو لم يعد قوّة، بل تكليف، موضع  
معطى :

« العمل، في صورة اللهو ايضاً، يغزو الحياة كلها بوصفها قمعاً  
اساسياً، ضبطاً، إنشغالاً دائماً في ازمة واماكن منتظمة وفقاً لقانون  
حاضر في كل مكان . يجب تثبيت الناس في كل مكان، في المدرسة، في  
المصنع، في الشاطيء أو امام التلفزيون، او في إعادة التوجيه ... لكن  
هذا العمل لم يعد منتجاً بالمعنى الأصلي: لم يعد سوى مرآة المجتمع،  
مخّلتها، ركنها الاستيهامي الواقعي .

اذن يمتنع حساب قيمة السلع او « السعر الصحيح » للعمل . فلم يعد  
الأجرُ « معادلاً او متناسباً مع اي شيء كان، إنه تقديس مثل  
العباد ... الذي يجعل منكم مواطناً حقيقياً في المجتمع السياسي

للرأسمال». والعملة «السلعة الأولى، تنتقل الى مركز العلامة وتنفلت من القيمة الاستعمالية... حتى انها تنفلت من القيم التبادلية. والعملة المتحررة من السوق ذاتها، تصبح دليلاً مستقلاً، خالية من كل رسالة ومن كل دلالة تبادلية، اذ غدت هي نفسها رسالة ويجري تبادلها بذاتها».

### السلطة والموت:

السلطة هي العطاء، العطاء الوحيد الجانب، عطاء الكل، عطاء الحياة ذاتها:

«إن سر سلطة الرأسمال هو، أولاً، انه يضع نفسه في موضع المحكمة التي تعطي: العمل، الرفاه، الامن، المواطنة، وثانياً أنه ينشئ المؤسسات، الوسائط الاجتماعية، بحيث أنه لا تتاح لأحد فرصة دفع التحدي الذي يمثله عطاء كهذا».

إن العمل موت بطيء في مقابل الموت العنفي. انه موت مفارق، اذن هو حياة ممنوحة من الرأسمال. او يكون هذا الموت البطيء عندئذ محاولة يائسة لإعادة العطاء، لاستلحاق سلطة رأس المال. موت بطيء، مفارق، غير فعّال. «الرّد الفعّال الوحيد على السلطات هو اعادة ما تعطيكم وهذا غير ممكن رمزياً إلا بالموت». فالموت:

«هو السلاح الوحيد المطلق، وان مجرد التهديد الجبهي به يمكنه تقويض السلطة. امام «ابتزازه» الرمزي الوحيد هذا (احداث ٦٨، خطف الرهائن) تنفك السلطة: وبما انها تعيش من موتي البطيء، فإنني أواجهها بموتي العنفي. ولأننا نعيش من موت بطيء فإننا نحلم بموت عنفي. وهذا الحلم بالذات لا تستطيع السلطة تحمّله».

لا يمكن معارضة السلطة المهيمنة على كل شيء، بعدم الانقياد،

بالمقاومات، بالرغبة او بالمشتق الشقي، التي تنتسب اليها جميعاً؛ لا  
يمكن ان نعارض السلطة التي تعطي كل شيء، إلا بالموت.

---

## المراجع

Jean - François Lyotard, Economie libidinale, Minuit, 1974.

Jean Baudrillard, L'échange symbolique et la mort, Gallimard,  
1976.

## ٤ / مسألة الدولة

جرى حل مسألة السلطة في رصد الشبكات المثيرة للنسيج الاجتماعي (فوكو) وفي ممارسة السلطة بوصفها معطى عاماً للوجود، والرّد الوحيد الممكن، في مواجهة هذه الحتميّة، يغدو عندئذٍ انطولوجيا الراغبين العدميّة (دلوز) والشبكتين (ليوتار) والمهاتين (بودريّار). ولحاولة الخروج من هذه المغالقات السوداء، او بشكل متواضع أكثر، لمعاودة مسألة الطاعة الأوليّة، ليس من المناسب الانفلات من تمييع السياسة في السلطة وطرح مسألة الدولة! عندئذٍ تسترجع التساؤلات المعاصرة حدوساً أقدم وتبحث عن استلهامات حتى لدى «البدايين». يربط مارسيل غوشيه السياسي والديني، ويعاود كلود ليفور «اختراع» الديمقراطية.

### أ) لماذا الانقياد؟

لماذا ينقادون؟ لماذا ننقاد؟ لماذا تنقادون؟ لماذا الانقياد؟ طرح اتيان دي لا بويسيه المسألة عام ١٥٤٨ في كتابه خطاب حول العبودية الطوعية:

«كيف يحدث ان كثيراً من الناس، من المدن، من الأمم، يتحمّلون

في بعض الأحيان كل شيء من طاعة وحيد، ليس له قوة سوى القوة التي نعطيها له، وليس له سلطان سوى سلطان الإيذاء، وذلك على قدر ما يريد الناس ان يبقوه، وهو لا يمكنه ان يلحق بهم اى أذى لو كانوا لا يحبون التألم من كل شيء بدلاً من مناهضته . حقاً انه امر مدهش ( وهو مع ذلك امر مشترك يجب ان نرتعد منه بدلاً من الاندهاش ) ان نرى ملايين الملايين من الناس المستعبدين بكل عساسة والخاضعين خافضي الرأس لنير محزن، وذلك ليس لانهم مكرهون على ذلك من طرف قوة قاهرة، وانما لانهم مسحورون، واذا جاز القول لانهم مندهشون من جرّاء اسم الواحد، فلا ينبغي عليهم معاودة الشك، لانه وحيد، ولا ينبغي عليهم الاعتزاز، لانه بالنسبة اليهم جيباً، لا انساني وشرس .

يعلق بيار كلاستر بانها مسألة مثيرة بين مسائل شتى : فالاندهاش من العبودية الطوعية معناه الافتراض ان الحرية ممكنة . معناه ايضاً فرض قطعية جذرية بين مجتمعات الحرية ومجتمعات العبوديات : « ليس هناك انزلاق تصاعدي من الحرية الى العبودية وانما هناك سوء طالع شديد يجعل مطلع الحرية ينهار في ما بعد الخضوع » . اذن المجتمع العبودي مجتمع منقسم بين القيادة والانقياد، وهو بهذه الصفة مجتمع مشوّه حيث القائد يزدرى المنقاد، وحيث المنقاد يجب القائد، وحيث تنطفىء حتى ذكرى الحرية .

لكن كيف نحيط بالعبودية الطوعية ؟ يتساءل كلود لفور . كيف نفكر بهذا المفهوم الذي لا يمكن وجوده، المصطنع من مزاجية كلمات زدرى اللغة، للتدليل على الواقعة السياسية المعاكسة للطبيعة ؟ . ان لابويسيه يستبعد شتى التفسيرات الطبيعية . « هو جبن الرعية ؟ قد لا يبين رغبة العبودية . زد على ذلك ان الناس انفسهم

الذين ينحنون أمام الطاغية يظهرون أعظم البطولات في الحرب: فمن الممتنع القول إنهم جبناء. أم هي إرادة الامتلاك؟ إن التخلي عن الحرية للامتلاك بكل طمأنينة أمر لا يمكن تصوُّره، ولكن الحال ليس كذلك: «اناس فقراء، شعوب خرقاء، أمم حادة في الشر عليك وعمياء في الخير اليك، تتركونها تخطف، تحت ناظرِك، أجل وانقى ما في دخلكم، فتنهب حقولكم، وتجتاح بيوتكم، وتجردُها من مفروشات اجدادكم القديمة؟ انكم تعيشون عيشة لا يبقى لكم فيها شيء». إن لابويسيه يستبعد التفسير الاقتصادي. والحال!

يفسر لفور هذه الأنتم عند لابويسيه «هذا الانتم يخاطب الشعب، يخاطب كل إنسان... لكننا قد ننخدع إذا ظننا انه يتوجّه نحو مجتمع الشعب أو نحو الأفراد المأخوذين كمثالات نموذجية تنتمي إلى طبيعة بشرية واحدة؛ انه يدلُّ على واحد منكم، فهو الجمع الذي يتفكك في إنتاج الواحد، التخلي المتبادل الذي ينبثق منه الآخر». ضد الواحد، هكذا كان العنوان الأصلي لـ خطاب حول العبودية الطوعية، لان الخطأ هو هذا: الواحد، ارتباط كل واحد بالآخر في كلية جامعة لإعطاء محتوى للحياة المشتركة، والحاجة إلى هوية، موجودة في الآخر: «ان نبأض الهيمنة يعودُ إلى رغبة كل واحد... في التاهي مع الطاغية يجعل نفسه سيِّداً لآخر».

اذن الواحد - نحن هو الذي يصنع الطاغية. فتقدم العبودية الطوعية على سلسلة تماهي مزدوجة: الأولى التي من خلالها تتعرّف الجماعة لنفسها في الواحد وترتضي بذلك قيادته، والثانية التي تُعدّد القيادة فتكوّن من جرائمها جماعات تمارس السلطة لأجله وباسمه، وهكذا «يمخزُ الطغيانُ المجتمع من طرفٍ إلى آخر».



إذن يطرح لابويسيه / كلاستر / لغور مسألة الهيمنة السياسية  
إنطلاقاً من سيادة الدولة، نمط هيمنة الأقوياء . ولكنها، كما يشددون،  
ليست ضرورية . فالتنظيم السياسي لا يتضمّن ضرورة الانقسام بين  
السائدين والمسوذين . إذ يمكن للناس استعادة حرّيتهم :

« كونوا مصمّمين على عدم الاستعباد وعندها ستصبحون أحراراً .  
لا أريدكم ان تصدموه... ولا أن تهزّوه، وإنما أريد منكم فقط ان  
تتوقفوا عن دعمه، وسوف ترونه كعملاق كبير تنسف قاعدته، يتهاوى  
من شدّة ثقله ويتحطّم . »

ولا يكتفي بيار كلاستر، لايضاح سر الانقياد على نحو أفضل،  
بإعادة قراءة لابويسيه . بل يسعى أيضاً قصاراه لتجديد  
الانتروبولوجيا السياسيّة واستخلاص بعض العبر من دراسة  
المجتمعات البدائية التي تمثل أحياناً نموذجاً وحيداً لـ مجتمعات بلا  
دولة . ان المنظور المعاصر، الإنتاجي والاقتصادي، يستنتج من  
ذلك أنها مجتمعات غير تامّة، إذن مجتمعات عاجزة، ضمناً . ولكن  
النظر فيها يكشف عن تكنولوجيا متكيّفة مع مشاكلها :

« بالنسبة إلى إنسان المجتمعات البدائية، النشاط الإنتاجي مُقاسّ  
تماماً، محدود بالحاجات الواجب إشباعها، ذلك ان المطلوب جوهرياً  
إشباع حاجات الطاقة : فيعاد بناء الإنتاج على اساس إعادة تكوّن  
مخزون الطاقة النافذة... إن الحياة كطبيعة هي التي... تؤسس وتحد  
كمية الوقت المخصص لمعاودة إنتاجها . »

من هنا كان مجتمع حرّ، حيث الناس سادة عملهم، مجتمع مساواة  
حيث الاقتصاد لا يتكوّن في ميدان مستقل، طفيلي، حيث الإنسان لا  
يعمل سوى بضع ساعات، لكي يعيش وليس لإعالة أولئك الذين لا

يعملون . في الحالة المعاكسة، تظهرُ الدولة :

« عندما لا يعودُ الإنتاجُ بدائياً، معناهُ انه صار مجتمعاً منقسماً الى سائدين ومسودين، الى اسياذ ورعية، ومعناه انه توقَّف عن تعزيم ما كان موجَّهاً لقتله: السلطة واحترام السلطة . »

عندئذٍ تترأى الثورة الدولانية بأنها القطيعة الحاسمة، الانشطار الأكبر بين المتوحشين والمتحضرين، « الانقطاع الذي لا يقبل الامحاء والذي تغيَّر من بعده كل شيء لأن الزَّمن صار تاريخياً ». وهي بكلام آخر أهم من الثورة النيوليتية التي ادت، إلى تدجين الحيوانات والزراعة والنسيج وصناعة الخزف والتحضُّر... لكنها لم تؤدِّ ضرورةً إلى الدولة . هنا ايضاً لا يعمل ابدأ تعيينُ البنية التحتية للبنية الفوقية، العزيز على الماركسيين: فهناك مجتمعات بدوارة ذات دولة، ومجتمعات مزارعين بدون دولة . وخط الانشطار الحقيقي

« هو الثورة السياسية، هذا الظهور الغامض، الذي لا رجوع عنه، المميت لبعض المجتمعات البدائية، هذا الذي نعرفه باسم الدولة... فبإمكان انقلاب بنوي، تكويني، ان يحوِّل المجتمع البدائي، من خلال تقويضه كمجتمع بدائي: فما يُظهرهُ من باطنه، او من خارجه، هو ما كان غيابه بالذات محدداً لهذا المجتمع، سلطةُ التراتب، علاقة السلطة، انقياد الناس، الدولة . »

ولكن من اين تأتي السلطة السياسية، من أين تأتي الدولة؟ يجب اولاً ان نعم ان عدم ظهورها كان ممكناً، وان الزعماء البدائيين، مثلاً، ما كانوا يملكون سلطةً من النمط الدولاني . « ان مجال الزعامة ليس موقع سلطة، وان صورة الزعيم، المسماة خطأً، لا تستبق في شيء صورة طاغية مقبل . » لم يكن لزعيم المجتمعات الهندية - الاميركية اية

سلطة بالمعنى المعاصر، فهو لا يحكم بالقانون . واذا كان مكلفاً، فهو مكلفٌ بواجبات، بعبوديات: فمن واجبه ان يكفل علاقات سلمية داخل الجماعة، وان يكون سخيّاً بأملآكه، معبراً عن اللحمة المشتركة في اللغة المناسبة، وهو نوع من أسرى المجتمع . ان الزعيم مكرمٌ في عجزه، « وان رخاءه هو حلم الجماعة المستيقظ » .

ومع ذلك فقد حدث صعود لسلطة الزعامات، وحاول الزعماء ان يصبحوا ملوكاً، وفشلوا أحياناً . ولكن في موازاة هذا الظهور للسلطة السياسية،

« هناك ظاهرة غريبة . . . كانت منذ بداية العقود الأخيرة من القرن الخامس عشر تثير قبائل التوي - غواراني، ظاهرة الدعوة الحماسية التي كان بعض الرجال يدعون اليها المنود، متنقلين من جماعة إلى أخرى، طالبين اليهم التخلي عن كل شيء للانطلاق بحثاً عن الأرض الخالية من الشر، الفردوس الأرضي » .

كانت تلك الحركة تعبر عن الفكرة الملحة القائلة « ان الواحد هو مكانٌ ولادة الشر، مصدر التعاسة » . فكانت تدعو الى « إزالة التعاسة من خلال الرفض الجذري للواحد بوصفه جوهرأ كلياً للدولة » . ان التعارض الجذري بين نمطين من المجتمع، مع دولة او بدون دولة، ربما يتطابق على هذا النحو مع تعارض ميتافيزيقي حاسم حسبما يجسدُ الواحد صورة الخير او الشر:

« يدور فكرُ الأنبياء المتوحشين وفكرُ اليونانيين القدامى حول الشيء ذاته، الواحد؛ لكن الهندي الغواراني يقول إن الواحد هو الشر، بينما يقول هرقليطس إنه الخير » .

في أية ظروف يفكر بالواحد كخير! هكذا تغدو المسألة

### المراجع

Etienne de La Boétie (1530-1563), Discours sur la servitude volontaire, 1548, Payot, préface de Pierre Clastres, postface de Pierre Clastres et de Claude Lefort, 1976, coll. «Critique de la politique».  
Pierre Clastres, La société contre l'Etat, Minuit, 1975.

## ب) مصائد اللاهوت

يتقبلُ الناسُ الانقياد، وأكثر من ذلك يمتارون الإنقياد، متاهين جميعهم مع الواحد. هكذا ولدت الدولة التي أصبحت خالدة. لكن كيف تستمرّ هذه الهيمنة الدولانية؟ يحاول بيار لجندر الإجابة منطلقاً من تحليل للحق الشرعي، حيث القوة الحبرية تقدّم على نحو ما مفتاح الدولة الحديثة.

فمن العصور الوسطى حتى أيامنا، تؤمّنُ هيمنةُ اللاهوت هيمنةً المؤسسة الدولانية المركزية. بالأمس دينية، واليوم زمنية وعلمانية جذرياً، ولكن اللاهوت وراها دائماً: «ان الكنيسة وحقها الشرعي قدما لنا هدية غوب ما قبل الرأسالية»، فعلمنا الدولة كيف تتلاعب بالفريزة الجنسية، وفرضا عليها نظام رقابة، ولكنها جعلها أيضاً موضوع حب. «ان التركيب الحديث للسلطة في صور نيوقراطية حبرية» ظهر انطلاقاً من القرن الثاني عشر، مع تأسيس الخطاب الحقوقي الشرعي. فالحق الشرعي ينظم «رؤية رمزية... حيث يتراءى الموضوع العشقي الذي يحققُ الرغبة خيالياً، وفقاً لتركيبة شديدة التعقيد، مميّزة للثقافة الغربية». إن الحبر الأعظم، الوحيد والسيد، يشغلُ فيها مكانة مركزية.

### فهو الغائب:

«يظهر فيها مكان آخر، وهو متقدّم فيها بمصدقية لكي يمثل الغائب... تلقى المهمة غير الإنسانية لأمر الأعلى والأدنى. إنه يحمل المفاتيح الصوفية. حكمه... يعلنُ الشريعة ويحفظ الكنيسة مقدسة - طاهرة».

وهو روما :

« حصل انتقال للامبراطورية والخبر الأعظم يظهر في سلسلة العلامات وجهاً آخر للامبراطور الروماني، لدرجة انه يتلقى ذات الصيغ الموازية » .

وهو الأب المخصي:

« تتضمن عقيدة الخبر الأعظم التقيد بالنظام العام للرهبنة ... وما يرتخ يدي الراهب يتحدّد في هذا النظام بثلاث موضوعات: المرأة، الدم، المال ... ان واجب الطهارة المقدسة يعزل الراهب عن الكون العلماني، الموسوم بطابع المرأة والعقاب. منذئذ، الخبر الأعظم، بوصفه ممثلاً القدرة الكلية والحرمان الجنسي، يحلّ معضلة: انه أب، لكنه مخصي ... يضع الموضوع الجنسي تحت التهديد، ثم يرسم الرغبة المتحققة خيالياً بواسطة الخصي الوهمي المخصص للأب » .

وهو المُفسّر:

« يحمل الحق الشرعي: « وهو اذا كان سيّده، فذلك لكي ينقله ... إنه الناطق باسم المؤسسة ». هكذا تتكوّن « تجربة نموذجية مثالية، منتشرة بشكل ملحوظ، ثم محدّثة في أوروبا؛ كذلك غزت البيروقراطيات القومية في الغرب الجاهل بهذا الوهم الخاص بملكية زعيم طاهر - مُقدّس، يُعي بمقتضى منطقتي القوالب الاعتقادية الجاهزة. وبدون هذه الصفة السلطانية، المضبوطة بحزم حسب الأساليب الموضوعية في الزعامة الدينية، ما كان للدول أن تولد » .

ويفسّر الحقوقي هذا القانون الشرعي، ويكبح الرغبة، ويدقق في موضوع الحب هذا، ويتلو كلام القضاة. « الرقابة ستغدو فاهلة، قادرة على تحريك كل الرعية حتى تجعلهم يحبّون القانون بوصفه موضوعاً صحيحاً للرغبة » .

وما يزال يعمل التدبير الذي ظهر منذ ثمانية قرون، وفقاً للأحكام ذاتها، ومع النتائج نفسها. انما تغيّرت أدواته وآلاته: الدولة حلّت محل الحبر الأعظم، رب العائلة العراف، وحل قانون المردود الاقتصادي محل الشريعة الإلهية، والعلوم الإنسانية محل العلوم الأخلاقية، والقومية محل الدين، والدولة المركزية محل التوحيد، والقانون محل كلام الحبر الأعظم. والمقصود دائماً ادخال « حب التبعية في قلب الشعب، بواسطة حب القانون ». وصارت الإدارة في صميم هذا التنظيم الاستبدادي. « مكنم القلق الذي يفترض فيه تثبيت الحسد، والرحمة في شيء ما ». إنها الأم المغذية، السخية والقمعية، مثل الكنيسة الأم في الماضي: « وظيفتها الأولى انتاج الأماكن، تيسير الإدخال والحماية بواسطة الانقياد ». ويحصل المظلومون « مزيداً من العدل دائماً من جانب الدولة الطيبة ».

---

## المراجع

Pierre Legendre, *L'amour du censeur*, Le Seuil, 1974; *Jouir du pouvoir, traité de la bureaucratie patriote*, Minuit, 1976.

## ج) المديونية تجاه الإلهي

تدلُّ المجتمعات البدائية على أن الدولة ليست ضرورية، ويكشف الحق الشرعي النوايض السرية لهيمنتها، وربما يكون لهذه التعاليم المفككة في الظاهر شيء مشترك. الحقيقة ان مارسيل غوشيه أقرب الى كلاستر منه الى لجندر، ولكن ذلك من باب التشديد على العلاقة بين الدين والسياسة. فبيّن كيف ان الدين جعل الدولة ممكنة، قبل التساؤل عن وسائل تحررها من التوتاليتارية.

يسترجعُ غوشيه، بعد آخرين كثيرين، البحث الأصلي، البحث عن أساس المجتمع. وهذه الغاية، يقترح قراءة جديدة للدين البدائي. وبالتالي يبدو ثبات الظاهرة الدينية أمراً محيراً. لماذا؟

ليس «الشكل البدائي جداً وفي الوقت نفسه العقل الأعمّ في المعتقد الديني» بشيء آخر سوى «مديونية الحواس، المعنى: ما اعترف به البشر طيلة آلاف السنين بأنه واجب تجاه الآلهة...».

«وان فهم السبب الذي جعل البشر يريدون أن يكونوا مديونين كلياً وعالمياً، ولماذا فكّرت المجتمعات أيضاً وبعناد ان أسباب وجودها كانت متوقفة على شيء آخر سواها، يعني فهم سبب وجود دولة في لحظة من لحظات الصيرورة الإنسانية - الاجتهامية».

خلافاً للمصادرة الوضعية أو الماركسية، ليس الدينُ مؤسسةً ناتجة عن ضعف وسائل الإنتاج؛ ولم يكن ضرورةً. فلا مناص من الافتكار بالواقعة الدينية كشيء مؤسس، كقرارٍ من المجتمع. ولا مناص من التساؤل عن سبب تفكير البدائيين بتلك الطريقة وماذا كانت نتائج ذلك الفكر. لماذا قرروا وضع الأحداث في حساب الأجداد أو الآلهة، وانكروا البيّنة الحسية، وشرطوا الواقع بين مجالين متراتبين،



مجال القوى غير المرئية والسرية، ومجال النشاط الملموس، الموضوع بكامله تحت مظلة الأول، « ان الصياد هو الذي يُطلق السهم لكن الأرواح التي تمكن من مصالحتها هي التي تجعله يصيب الطريدة ». فلماذا هذه الإرادة الثابتة والمنهجية في التجرد من الملكية ؟ إنها ناتجة عن تحزب، يؤدي وظيفة سياسية :

« ليس الدين سوى طريقة مخادعة لتفسير العالم وتسلسل الظواهر... فمن خلال الدين يُقام خط تقسيم بين الناس وأشكال انتظامهم في المجتمع. وان الأسباب التي تشرف على تنظيم المجتمع يقع مركزها خارج المجتمع. وذلك لأجل الحؤول دون تمكين أي من الناس من الكلام باسم الشرعية الأخيرة للأمر الجماعي وبالتالي باسم المركز التأسيسي - نعني ممارسة السلطة الخارجية الرمزية للأساس الاجتماعي مقابل الفصل الفعلي للسلطة السياسية: هذه هي فلسفة الديانة البدائية... »

هكذا يفيد الدين في تحاشي خطر انقسام داخل المجتمع بين السائدين والمُسودين. وان وجود قوى خارجية بالنسبة الى التنظيم الاجتماعي يعادل الاعتراف بانتزاع للملك نهائي ولا علاج له. وهكذا تنعدم رغبة السلطة :

« السلطة قائمة، وهي ليست للناس، وينبغي الانقطاع عن كونهم بشراً لينتقلوا الى جانبها، كأن يموتوا لأجلها مثلاً. ما من فصل سياسي ممكن داخل المجتمع، وهذا معناه انه لا يوجد انسان يستطيع أن يجعل نفسه الآخر بالنسبة الى بقية البشر. »

ان كل شيء مرده الى اللامرئي .

فهذا الانتزاع للملك المتوسل للدولة كان في الوقت نفسه كبيراً، فحاشاً، اذ أن بنية الفصل كانت قائمة سلفاً. فالدولة لم تصطنع خارجية

أساس المجتمع، لكنها سبقتة وهيأت له. « إن القطع بين الأحياء والقوى المؤسسة والتشريعية التي تنظم وجودهم، تحولت من أداة مساواة إلى نباض لعبوديتهم ». وعليه:

- « كان الدين الشرط الممكن تاريخياً لقيام الدولة ».

- « أساس الدولة هو أساس الدين نفسه ».

« نحن في مجتمع لاننا ندين للآخر المختلف عنا بوجود المجتمع، بوجود هذا المجتمع بالذات كما هو عليه. هذا هو جذر الشر الغريب الذي يدفع المجتمعات دفعا الى الانفكاك عما تعتقد أنه سببها وكافل نظامها الشرعي ».

ویمتابعة منطقها، تنكب الدولة على تصفية الدين لإتمام وجودها، لانها تفرض نفسها بوصفها الملاذ الوحيد للمجتمع. « هناك حيث كان الإله، يجب أن تكون الدولة. وان العلم والافتكار بذلك معناها البدء بفك لغز الاجتماع، وادراك ماذا يصنع الأسياد؛ كما ان اكتشاف حقيقة السلطة معناه العودة الى الذات لمنعها من الممارسة.

---

## المراجع

Indications Bibliographiques;

Marcel Gauchet, La dette du sens et les racines de l'Etat, politique de la religion primitive, in Libre, Payot, 1977/2.

## د) العبودية والحرية

ان الانتباه الى العلاقات بين المجتمع والدولة يساعد على فهم جديد للتوتاليتارية في مواجهة الديمقراطية. هذا هو مغزى أعمال كلود لفور، وما يتصل بها من إعادة ابتكار ثوري للمعركة الديمقراطية.

تحدد الظاهرة التوتاليتارية بالتلازم الجوهري بين الدولة والمجتمع الأهلي. يشير مارسيل غوشيه إلى ان التوتاليتارية « هي الابن الطبيعي للدولة الحديثة »، لانها تدفع منطقتها حتى أقصاه، « فهي تولد في لحظة الانقسام الذاتي للمجتمع وتظهر للمرة الأولى في التاريخ في حالتها الخالصة، بدون تبرير الغيرية الإلهية ». ان الدولة الحديثة تهجر الآلهة، وتقيم « مجتمعاً واحداً، مجتمعاً وراء حكامه، حاصراً لكل صراع المصالح، مقترناً اقتراناً ودياً مع معرفته لذاته ». وبعد كل شيء ليس المقصود سوى الامتداد الأخير لخيار قديم جداً للجنس البشري، ورفض الاعتراف بالمعطى الذي لا يقبل الخفض والحصص، معطى الانقسام بين البشر والارادة الصريحة لجعل المجتمع يعيش كمجتمع واحد. كلود لفور ينتقد الأواليات التي تمجدها الدولة السوفياتية في منعطف التوحيد هذا:

ان ايديولوجية ديكتاتورية البروليتارية المزعومة:

« تسعى لجعل حضور الدولة علنياً، جلياً في كل امتدادات الميدان الاجتماعي، أي لكي تسيطر من خلال سلسلة كاملة من الممثلين مبدأ السلطة التي تقوم باعلام شتى النشاطات وباحثائها في نموذج تبعية مشتركة ».

ويكون الحزب:

« جهاز التوتاليتارية الممتاز... (وفيه) يتجسد في كل مكان مبدأ السلطة؛ فهو يعتم القاعدة العامة التي تقدم ضمانة نوع من تفكير المجتمع بذاته، وفي الوقت نفسه، تقدم نوعاً من الاستقطاب تجاه هدف معين، محررة المجتمع من التهديد الأصم بمجمود المؤسس، جاعلة هويته محسوسة بموجب الفعالية والنشاط.»

وتنتظم السلطة الأنوية (égocratie):

« تنفصل السلطة عن مواقع الاشتراكية الفعلية... ويزداد تمركزها الدائم في الهيئات والأجهزة، الى أن تصب في نبع وحيد: المتسلط الأنوي Egocrate.»

والمتسلط الأنوي ليس مستبدًا عاديًا، ليس

« سيداً يحكم وحده، منفلتاً من القوانين، بل هو الذي يركز في شخصه القوة الاجتماعية ويظهر كما لو انه لا يوجد شيء خارج ذاته، كأنه ابتلع قوة المجتمع، كأنه لو يستطيع، كأنا مطلق، ان يتأهى بلا نهاية دون أن يصادف مقاومة في الأشياء.» ( «إنسان فائض» ).

إن ستالين، الشوري الأعظم، والجندي الأعظم أيضاً، عالم إحيائي، شاعر، الخ. لقد جرى ترميم وحدة المجتمع، وكلية السلطة والعلم تتجسد في واحد مفرد، وتحقق استيهام المجتمع الواحد في الواحد الذي يجمع القوة والمشية والعلم في ذاته.

في المقابل، ربما تتطابق الديمقراطية المعاد ابتكارها مع إرادة توحيد المجتمع دون إزالة انقساماته، ومع تحديد مجال سياسي يتوحد فيه الانقسام. ان لفسور يعتمد على التجارب النضالية المعاصرة في سبيل الديمقراطية واسترداد الحريات، يعتمد على الممارك بين الغولاج كما رواها سولجنستين، ومقاومات المنشقين،

والانتفاضات الهنغارية والتشيكية والبولونية، والتركيبات العديدة لإنشاء المجالس (السوفيات) والمطالبة بالحقوق والحريات، والكفاح لأجل استتباب الضمانات الأساسية للقانون. وتكون حركة ما ثورية ليس بأهدافها وإنما بأشكالها النضالية « العمل الجماهيري، القطع مع الشرعية القائمة، قيام شرعية جديدة مقترنة بأساليب تقرير وضبط جماعيين ». فماذا يميز الديمقراطية ؟ واقع ان :

« السلطة قائمة بحيث انه لا يمكن أن يستولي عليها ذلك أو أولئك الذين يمارسونها، وانها لا تعود الى أحد... فلم يعد هناك تشخيص للجسم الاجتماعي في جسد السلطان... فالاجتمع يتراءى لذاته في لا تعين نهائي، مستند الى ذاته ومحصور في هوية قومية معاً، لكنه غير عضوي، فهو من الآن وصاعداً بؤرة لتوليد العلاقات المتعددة، المفتقرة الى غائية » .

ان السلطة والعلم والقانون منفصلة عن بعضها البعض في مجالات مستقلة متعددة، تتداخلُ ببعضها البعض لكنها تترافضُ. وان الاجتماع يغدو مؤسسة بالفعل، ويتراجع الانجذاب نحو الواحد أمام رغبة الحرية.

---

## المراجع

Indications Bibliographiques.

Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Genève. Droz, 1971, *Un homme en trop. Réflexions sur «L'Archipel du Goulag»*, Le Seuil, 1975; *L'invention démocratique; Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, 1981.



## الفهرست

صفحة

تمهيد ..... ٥

### الفصل الأول

- ١١ ..... مكونات الفكر السياسي / المفاهيم الأساسية
- ١٣ ..... ١ / الحاضرة اليونانية
- ٢٧ ..... ٢ / الامبراطورية الرومانية
- ٣٥ ..... ٣ / التوحيد: المسيحية والإسلام

### الفصل الثاني

- ٤٩ ..... أصل الدولة
- ٥١ ..... ١ / حول الأمير السيد
- ٢ / حول أساس السيادة:
- ٦٩ ..... الحق الطبيعي ومنظرو العقد
- ٨٨ ..... ٣ / الدولة والصراع

### الفصل الثالث

- ١٢٩ ..... الدولة - الأمة
- ١ / الثورتان الأميركية والفرنسية:
- ١٣٣ ..... العقائديون، الحزبيون والخصوم
- ١٤٨ ..... ٢ / القوميات في أوروبا
- ١٦٢ ..... ٣ / الليبرالية السياسية

## الفصل الرابع

صفحة

١٧٧	.....	الدولة - المجتمع
١٨١	.....	١ / العلم كأداة والطبيعة كنموذج للنسق الاجتماعي
١٩٣	.....	٢ / ماركسية ماركس وانجلز
٢١٤	.....	٣ / الاشتراكيون الطوباويون
	.....	٤ / المجتمع خارج الدولة: من ماكس ستيرنر
٢٢٧	.....	إلى النقابية الفوضوية

## الفصل الخامس

٢٤٥	.....	الدولة - الوكيل
٢٤٧	.....	١ / فكرة الوكالة
٢٥٣	.....	٢ / الإنسانية
٢٦٩	.....	٣ / التعددية
٢٨١	.....	٤ / الاصلاحية

## الفصل السادس

٣٠٣	.....	الدولة - الحزب
٣٠٨	.....	١ / نقد الدولة (البورجوازية)
٣٣٤	.....	٢ / سفرُ تكوين الدولة (الاشتراكية)

## الفصل السابع

٣٦٩	.....	الدولة - القوّة
	.....	١ / اليمين المضاد للثورة: من القومية
٣٧٣	.....	إلى العنصرية



## صفحة

- ٣٨٧ ..... /٢ الفاشيات/ النازية: تفسيرات  
٤١٤ ..... /٣ البيو إيدولوجيا: من الداروينية الاجتماعية إلى علم  
الاجتماع الاحيائي

## الفصل الثامن

- ٤٢٥ ..... الأمة - الدولة  
٤٢٨ ..... /١ الامبراطوريات  
٤٤٧ ..... /٢ الأمم الجديدة

## الفصل التاسع

- ٥٠٢ ..... الدولة - العالمية  
٥٠٤ ..... /١ علم للمجتمع  
٥٢٣ ..... /٢ العلم بوصفه قوة اجتماعية  
٥٣٦ ..... /٣ الحقوقيون، الحقوق والدولة - العالمية  
٥٤٣ ..... /٤ نظريات الدولة - العالمية

## الفصل العاشر

- ٥٥٣ ..... الدولة على المشرحة  
٥٥٧ ..... /١ مسألة التوتاليتارية  
٥٦٨ ..... /٢ مسألة التاريخ  
٥٨٢ ..... /٣ مسألة السلطة  
٦٠٤ ..... /٤ مسألة الدولة  
٦٢١ ..... الفهرست