

علم الاجتماع والأيدولوجيات

دكتور
قباري إسماعيل
أستاذ علم الاجتماع
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

- ماهي الأيدولوجيا ؟
- سوسيولوجية القيم
- الفلسفة وروح العصر
- سيكولوجية الوعي الطبقي
- الأبعاد الاجتماعية في الفن والأدب

الناشر
المكتب العربي الحديث
ت للطباعة والنشر
ت ٤٨٢٦٤٨٩ بالإسكندرية

علم الاجتماع والأيدولوجيات

٢ -

دكتور

قباري إسماعيل

أستاذ علم الاجتماع

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

- ماهي الأيدولوجيا ؟
- سوسيولوجية القيم
- الفلسفة وروح العصر
- سيكولوجية الوعي الطبقي
- الابتعاد الاجتماعية في الفن والأدب

الناشر

المكتب العربي الحديث

ت للطباعة والنشر

ت ٤٨٩٤٨٢٦٤ بالإسكندرية

1. The first part of the paper is devoted to a general discussion of the problem of the existence of solutions of the system of equations

$$\frac{dx}{dt} = f(x, y, z), \quad \frac{dy}{dt} = g(x, y, z), \quad \frac{dz}{dt} = h(x, y, z),$$

$$x(0) = x_0, \quad y(0) = y_0, \quad z(0) = z_0,$$

$$x(t) = x_0 + \int_0^t f(x, y, z) dt, \quad y(t) = y_0 + \int_0^t g(x, y, z) dt, \quad z(t) = z_0 + \int_0^t h(x, y, z) dt,$$

where f, g, h are continuous functions of x, y, z and t .

It is well known that the system of equations

$$\frac{dx}{dt} = f(x, y, z), \quad \frac{dy}{dt} = g(x, y, z), \quad \frac{dz}{dt} = h(x, y, z),$$

has a unique solution for any initial conditions $x(0) = x_0, y(0) = y_0, z(0) = z_0$ if the functions f, g, h are continuous and satisfy the Lipschitz condition.

It is also well known that the system of equations

$$\frac{dx}{dt} = f(x, y, z), \quad \frac{dy}{dt} = g(x, y, z), \quad \frac{dz}{dt} = h(x, y, z),$$

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رَبَّنَا لَا تَوَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا

مَدَقِ السَّاعَةَ



الامـداء

الى المشتغلين بعلم الاجتماع في مصر والعالم العربي
والى المهتمين بدراسة هذا العلم من طلاب أقسام الاجتماع
في سائر الجامعات العربية .

اقدم هذا الكتاب



تصنيف

والحمد لله الذى منه وحلت القلوب ، وله
عنت الوجوه ، واليه يرجع الأمر كله ،
فهو الرامح الرحيم ، الذى عليه تتوكل
ومنه تقرب ونبتفى الوسيلة « وبعد... »

إن التقاء علم الاجتماع بالأيديولوجيا ، لم يكن من قبيل الصدفة العمياء ، وإنما
هو لقاء حتمى فرضته الظروف ؛ حيث أننا إذا ما حاولنا الالتفات الى تلك الملاحظات
« الوضعية و الظرفية » ، التى أحاطت بهذا اللقاء التاريخى الحاسم ، لوجدنا أن
ميلاد علم الاجتماع نفسه فى فرنسا ، قد إرتبط بالأيديولوجيا إرتباطاً عضوياً ،
فهو لبنة الثورة البورجوازية التى أطاحت بالإقطاع الأوروبى . ومع كتابات
« كوندillac Condillac » ، « وباسكال Pascal » ، ومجهودات جان جاك روسو
Rousseau وسان سيمون ، وأوجست كومت Comte يمكننا القول بأن علم
الاجتماع قد ذاع وانتشر ، منذ صدر أولاً كعلم أيديولوجى المولد والبيئة
والمناخ .

فلقد كان البناء الاجتماعى الفرنسى فى القرون الوسطى ، ممثلاً الى حد بعيد
لكل ملامح البناء الأقطاعى فى أيديولوجيته العامة التى سادت أوربا . حيث
كانت فرنسا هى مركز الاقطاع منذ عهد النهضة ، ثم قامت فى ثورتها الكبرى
بهدم قلاع الاقطاع الملكى والكنسى ، وأقام الفرنسيون حكم البورجوازية
فى « نقيض كلاسيكى » ، على حد تعبير « ماركس » ، فى مقدمة كتابه « الثامن عشر
من برومير لويس بوناپرت » (1) .

وهناك مسلمة يسلم بها الانسان تسليماً دون مناقشة ، حين يؤكد المؤرخ

(1) Marx, Engels., Selected Works, Vol ; 1., Fifth Impression -
Moscow. 1962. p. 245

الاجتماعى ، بأن كل عصر من العصور إنما يخضع لأسلوب خاص من الحياة ونمط معين من السلوك ، كما يتميز بسيادة بعض التيارات العقلية ووجود اتجاهات عقائدية أو فلسفية أو مذهبية . الامر الذى يفسر لنا علة ما نشاهده فى كل عصر من عصور التاريخ ، حين تظهر نماذج معينة من الفن والأدب والفلسفة . كما وتغلب على تلك النماذج بعض السمات أو الخصائص الكلية العامة التى تتسم بها ، وتصدر عنها أنماطاً من السلوك والدافعيات motivations ، تلك التى جاءت الى الوجود بفضل صدور القيم Values واتجاهات الرأى العام التى تخلق سائر «معايير الفكر» وتحدد إهتماماته وتفرض اتجاهاته ، وتلك هى الأيديولوجيا بمعناها الواسع .

ويتميز النسق الأيديولوجى فى المجتمع بالاستاتيكية والنظمية والثبات لأنه يتعلق بالفكر والتصورات ، ومن الصعب تغييره لتحكمه وسيطرته على معتقدات الناس واتجاهات الرأى العام ، ولذلك كان النسق الايديولوجى هو آخر ما يتغير فى «أنساق البناء الاجتماعى» كله . على الرغم من تغير أنساق أخرى لا تتحكم فى طبائع البشر ، وهذا هو السبب الذى من أجله تسرع الانساق التكنولوجية فى التغير فى المجتمعات البدائية والبدوية والقروية ، نظراً لشدة تعلقها بالمادة ولسهولة التحكم فيها وضبطها والإنتفاع منها . أما الايديولوجيات فلا تتحكم فى المادة ، وإنما «تتحكم فىنا» ، لأنها تختفى فيها وراء سلوكنا ، كملل أو كقيم أو كدوافع . فالأيديولوجيا هى «ما يحرك الجماعات» وهى ما يرسخ فى أذهان الناس من فلسفات ومذاهب وعقائد تلك التى تخلق بين الناس تياراً شعورياً واحداً . بمعنى أن الأيديولوجيات على العموم هى موجّهات السلوك التى تدفع الناس دفعا ، فهى كل ما يوجه الرأى العام ويؤثر على أفهام الناس ومداركهم وأذواقهم .

وأيضا دور الأيديولوجيات حول أفكار، أو موضوعات، لها جاذبيتها الخاصة، وتنقسم بالقبول الاجتماعي، كما وترتبط في الوقت نفسه بمذاهب الناس ومشاربهم. مثل التصورات والأحكام العامة والقيم الاجتماعية الشائعة، تلك التي تسيطر على أنماط السلوك الثقافي والتقليدي طبقا لأنساق القيم والثقافة والدين، ووفقا لما يسود في بنية المجتمع من العقائد والمعتقدات والفنون والآداب. ولما كانت الأيديولوجيا تتعلق بالفكر وترتبط بالاعتقاد الذي قد يصل إلى حد الإيمان، فلقد سيطرت الأيديولوجيا على خيال الناس وتصوراتهم الروحية، كما كان لها صفة القسر، والقهر، والضغط، لما فرضته من قوى فكرية، مارست الضغط والجزاء، فخلقت أنماطا من التقليد والتبعية، فما كان على الناس سوى الولاء والطاعة.

فمن الواضح لكل ذي عينين، أن يكون ما يحدث الآن في طهران، وما يجري بين ربوع قرى إيران، هو تجربة جماعية أو عقائدية، أسقطت حكومة علمانية، كي تنادي بحكومة شيوعية. فما يحرك التجربة الإيرانية الآن هو محرك أيديولوجي شيوعي. وقد يهتم عالم الاحتماع السياسي برصد ما يدور حول التجربة الثورية الإيرانية، من ظواهر وما يوجهها من محركات ومعتقدات، وقد ينشغل عالم الاجتماع الديني، بمعرفة دور القيم، والحركات الدينية، في التغير الاجتماعي. حيث يعتبر الدين من أهم العوامل الأيديولوجية والثورية التي أحدثت طوال العصور تغييرات جذرية وحاسمة.

والكتاب الذي بأيدينا الآن، بهاليج موضوعا شائكا وعسيرا، حين يناقش قضية علم الاجتماع والأيديولوجيات، حيث أدلى علم الاجتماع بدلوه في عالم الفن والأدب، وساهم بسهم وافر في دنيا الأساطير

والمعتقدات وما قد يكون فيها سحر أو خرافة ، كما كانت له صولاته في
 « سوسيولوجية القيم » وجولاته بين مختلف الفلسفات ، و المذاهب ،
 و الحركات العقائدية . .

وسنرى في هذا الكتاب إلى أى حد تمكن علم الاجتماع من أن يشق طريقه
 الوعر بين سائر الايديولوجيات ، حتى يؤكد الأبعاد السوسيولوجية الكامنة
 في سيكولوجيا الجماعات ، وفي بنية الوعي الطبقي . ولقد تساءلت منذ بداية
 الفصل الأول من هذا الكتاب ، عن الايديولوجيا ... ماهي ؟ وكيف تكون ؟
 ثم انتقلت الى الفصل الثاني لكي أناقش قضية « سوسيولوجية القيم » ،
 وعرضت « للفلسفه وروح العصر ، في الفصل الثالث ، ثم « لسيكولوجية
 الوعي الطبقي » ، في الفصل الرابع . أما في الفصل الخامس والأخير ، فقد
 كشفت عن « الأبعاد الاجتماعية في الفن والأدب » . هذه محاولة يسيرة ،
 ولا أدعي أنني قد قدمت بصدد هذا الموضوع ما يروى الظمأ أو يشقى الغليل ،
 فهناك محاولات أخرى قادمة ، وفقنا الله في تحقيق الغاية المنشودة .

المنذرة البحرية

أول يوليو ١٩٧٩

ق . ا .

الفصل الأول

ماهى الأيديولوجيا ؟

• تمهيد

• ا - كيف صدرت كلمة الأيديولوجيا ؟

• ب - المفهوم الماركسي للأيديولوجيا

• ج - الأيديولوجيا ووظيفة التصنيع في المجتمعات البدائية



المهيد

ليس من اليسير أن نعالج مسألة شائكة وعسيرة كمسألة الأيديولوجيا Ideology، وبخاصة طبيعتها ومصادرها، ما هي؟ وكيف تكون (١)؟!

ويذنب حين نتتبع مصادر الأيديولوجيا وأصولها أن نحلق بعيداً في سماءات الفكر الفرنسي، وخاصة في مقدمات «كوندياك Condillac»، ونظرات «باسكال Pascal»، وشطحات «جان جاك روسو Rousseau» المتفائلة.

كما ينبغي أيضاً، أن نشاهد وأن نتابع ونسجل كيف هاجرت تلك المقدمات، الفرنسية إلى ألمانيا، حيث نضجت وأثمرت في باطن الفلسفة الألمانية، فتمخض العقل الألماني الخصب عن صدور فلسفات «كانط Kant» و«هيجل Hegel» تلك التي تابعتها دراسات «ماركس Marx» و«كارل مانهايم Mannheim».

والأيديولوجيا كقولة إجتماعية، هي محاولة ربط الفكر بالواقع ووصل العقل بالحياة، ودمج المنطق بالوجود الإجتماعي، للتوصل إلى ما يسميه عالم

(١) لم ترد الإشارة إلى هذا البحث العلمي، أوحى نشر أى جزء منه قبل عام ١٩٧٦، حيث وردت مادة هذا البحث العلمي الجديد، تحت عنوان «بين السوسيولوجيا والأيديولوجيا» في كتابنا «قضايا علم الاجتماع المعاصر» الذي صدر عام ١٩٧٦ من منشأة المعارف، وذلك إبتداء من ص ٤٠٧ حتى ص ٤٨١. ومن تلك الصفحات، حاولت إقتباس هذا البحث وقد لزم التنويه.

الإجتماع الفرنسي المعاصر « أندريه لاموش (١) » André Lamouche

بسوسيولوجية العقل Sociologie de la Raison .

ولقد ظهر هذا المصطلح الإجتماعى فى الوقت الذى رفع فيه الفلاسفة من قيمة الشروط أو الظروف الاجتماعية Social conditions، فاهتم الباحثون بربط الفكر بالتاريخ، ودمج الماضى بالحاضر، ووصل المقدمات السابقة بالواقع الراهن . قمن المؤكد أن « المواقف الاجتماعية » هى التى تخلق الفكر ، وأن التاريخ هو الذى يصنع المقولات Categories ، تلك التى تصدر عن ظروف التجربة للسياسية، وتتجلى على أرضية الوجود الاجتماعى (١) .

وعلى نحو مسبق ديسلم المؤرخ الاجتماعى، للفكر بأن كل عصر من عصور التاريخ، إنما يخضع لأسلوب خاص من آداب السلوك، أو لسيادة نمط معين من الفكر، يتميز بوجود بعض التيارات أو الاتجاهات العقلية، الأمر الذى يفسر لنا - على ما نشاهده فى كل عصور التاريخ، حين تظهر نماذج معينة من الفن والأدب والفلسفة. وتقلب على تلك النماذج بعض السمات أو الخصائص الكلية العامة التى تخلق، وما يبر الفكر، وتحدد اتجاهاته وتلك هى د الايديولوجيا (٢)، بمعناها الواسع .

(١) أنظر فى هذا الصدد :

Lamouche, André, Sociologie de la Raison, Dumod. Paris. 1964 .

Gurvitch, Georges., Les Cadres Sociaux de la Connaissance, Press univers, de France. 1966.

Gurvitch, Georgea., Dialectique Et Sociologie, Flammarion, Paris. 1962.

(2) Mannheim, Karl., Ideology and Utopia, Kegan Paul, London. 1940. p. 240.

واستناداً إلى هذا الفهم ، لا يكتسب الناس أفكارهم ، أو يشيدون أنظارتهم إلا بقوالب مستعارة من طبيعة البناء الاجتماعي أو من عالم التصورات الجمعية . وهذا هو السبب الذي من أجله تختلف الأفكار والتصورات من مجتمع إلى آخر ، كما تتغير أنماط التفكير وتبدل ، خلال ديمومة الزمان كما تنسال وتتدفق حين تجري وتحقق في ، حركة التاريخ ، .

وهناك اختلاف في وجهات النظر حول مفهوم الأيديولوجيا بين الفلاسفة وعلماء الاجتماع ، حين ينظر الفلاسفة إلى الأيديولوجيا ؛ على أنها مجموع التصورات والأحكام العامة التي تسود مجتمعاً من المجتمعات في أي عصر من العصور . وقد يستخدم هذا الاصطلاح في معان أخرى أكثر تحديداً أو ضيقاً كي يشير فقط إلى بعض النماذج أو ، الأشكال من الأفكار والمعتقدات ، ، تلك التي تتعلق فقط بجماعة أو دزمة اجتماعية Social group ، ، وتلك هي الأيديولوجيا بمعناها الضيق .

موقف علم الاجتماع من الأيديولوجيا :

أما علماء الاجتماع فينظرون إلى الأيديولوجيات على أنها « وقائع Facts ، ينبغي دراسة ماضيها ونشأتها وتطورها ، ثم محاولة تقنين القوانين التي تحكم في مسارها . على اعتبار أن الأيديولوجيات هي ظواهر خاضعة للشروط الاجتماعية بمعنى أنها « مشروطة اجتماعياً Socially Conditioned ، وبالإضافة إلى ذلك فإن تلك « الأيديولوجيات ideologies ، إنما تتباين وتتصارع ، حين تتداخل في البناءات والتنظيمات فتؤدي إلى الصراع بين الأفكار Conflict of ideas ، حين نعتبر الأفكار كأسلحة ideas as weapons ^(١) وننظر إليها من خلال

إلتحامها الايديولوجى ، إلا أنها تقوم فى نفس الوقت ببعض الوظائف الاجتماعية Social Functions (١) .

ولسوف نحاول أن نقدم عرضا لمجموع المفاهيم المتعارضة ، التى تزخر بها النظرية الاجتماعية ، حيث أصبح الايديولوجيا معان فلسفية معقدة نجدها قد اختلطت وامتزجت بمفهومات إقتصادية ومصادر سيكولوجية (٢) . إلا أن المحور الأساسى إنما يدور أصلا حول المفهوم الماركسي للايديولوجيا ، على اعتبار أن ماركس هو أول وضع هذا المصطلح وإستخدامه فى علم الاجتماع . وسوف لا نقتصر على المفهوم الماركسي فحسب ، بقدر ما سنحاول فى نفس الوقت أن نقوم بمقد المقارنات بين سائر المفهومات الايديولوجية المتصارعة والآراء المتشابهة حيث يختلف حولها سائر المفكرين ، ونجمل عن ذلك الكثير من المشكلات المعقدة والاتجاهات المتعارضة .

ولذا كانت المذاهب قد إضطرت على مسرح الفكر الاجتماعى والسياسى حول مسألة الايديولوجيا وما تثيره من مشكلات وقضايا إلا أننا سنحاول التيسير والتبسيط . وسوف لانعقد المسألة بقدر ما نشرح ونعالج ، طبيعة الايديولوجيا ، فحواها ومغزاها . دون الإشارة الى مادار حولها من الاختلافات المذهبية ، إلا ما يلقى فقط ضوءا أوفى وأدق ، على جوهر المسألة الايديولوجية ، فتزداد لنا وضوحا وتميزا .

وتسهم دراسة الايديولوجيا فى ميدان ، علم الاجتماع السياسى ، مساهمة

(1) Mannheim, Karl., Essays on Sociology of Knowledge, trans. by Paul Kecskemeti, London 1952.

(2) Corbett, Patrick., Ideologies; Hutchinson. 1965. p. 23

جادة وسنحاول منذ البداية التركيز على مختلف الاستعمالات الخاصة للكلمة «الايديولوجيا»، كي نكشف عن كيفية اختلاف كل استعمال منها عن الآخر، بقصد إزالة الغموض الذي قد يحيط بالكلمة. ولا يفوتنا الإشارة الى مدى تأثير الفلسفة الألمانية في بعث المصطلح، حين شيد «كانط Kant» نظريته في المعرفة تلك التي أنكرها وهدمها ثم أعاد بناءها العبقري الكانطي النجيب «فردريك هيغل Hegel». كما لا يفوتنا أيضا مناقشة وجهة النظر السوسيولوجية حين يؤكده علماء الاجتماع على الشروط الضرورية للفكر، على اعتبار أن كل فكرة هي بالضرورة «مشروطة أو محددة إجتماعيا Socially Determined» وبالإضافة الى ذلك ينبغي التركيز على تلك الفرضية القائلة، بأن الايديولوجيا إنما تتألف من مجموع المعتقدات التي يكون لها دورها ووظائفها في التأثير على السلوك وتبرير أشكال النزوع البشري. وينبغي التركيز أيضا على التصورية الماركسية الخاصة بتحديد الايديولوجية الطبقة Class ideology، وما يحويها من تصورات ومشاعر وآمال ومخاوف، تتردد في حركة وفاعلية وخصوبة، داخل إطار الوعي الطبقي. وينبغي في النهاية ألا يفوتنا أن نقارن بين مختلف الاستعمالات السياسية للكلمة.

كيف صدرت كلمة الايديولوجيا ؟

١ — إذا كان الفكر الألماني يمتاز بالصورية والصرامة والتجريد، فإن الفكر الفرنسي يتصف بالخصوبة والحيوية والسخاء. وبين المانيا وفرنسا حارت كلمة «الايديولوجيا» فجمعت بين الصورية والخصوبة. وفرنسا هي مهد الكلمة، فصدرت «الايديولوجيا» كنتاج لفلسفة «كوندياك Condillac» تماما كما صدرت كلمة «سوسيولوجيا Sociologie» كنتاج لفلسفة كونت الوضعية.

وإذا كان القرن السابع عشر هو «عصر العقل age of Reason»، فلقد مرت أوربا في القرنين الثامن والتاسع عشر بعصر الأيديولوجيات age of ideologies حين تدفقت النظريات المتتابعة لتدرس «طبيعة الإنسان» وموقفه من المجتمع، كما شهدت تلك القرون الأخيرة، ثورات سياسية عارمة أطاحت بنظم إقتصادية وتهدمت قلاع العصور الوسطى، فتغير البناء الأوربي، وحل المجتمع الصناعي بازدهار البورجوازية وإندحار الإقطاع (١).

وكانت الأيديولوجية البورجوازية الناشئة هي أيديولوجيا ثورية ووطنية، تدعو إلى المساواة المطلقة، والاعتراف بحقوق الإنسان. كما كانت أيديولوجية العصر في تلك الفترة هي ذلك الإطار الفكري المنسق الذي يدور حول حياة الإنسان ومجتمعه وحضارته.

ومن ناحية الأصل التاريخي واللغوي، تعني كلمة أيديولوجيا «علم دراسة الأفكار»، إلا أنها كانت تستخدم في البداية للدلالة على كل فلسفة من الفلسفات المضادة للميتافيزيقا، تلك التي كانت تهمس صدور الأفكار باشتقاقها عن «الاحساسات Sensations».

و «كوندياك»، هو أشهر فيلسوف فرنسي يعبر عن الاتجاه الحسي أصدق تعبير، إذ أنه تربى في أحضان الفكر الانجليزي التجريبي، حيث أكدت المدرسة الانجليزية ذلك المبدأ التجريبي القديم القائل «لا شيء في العقل ما لم يكن من قبل في الحس Nihil est in intellectu quod non ante Fuerit in Sensu» (٢).

(1) Marx, Karl. The Poverty of Philosophy, Moscow, 1966.

(2) Durkheim, Emile, Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse, F. Alcan. Paris 1912 p. 103

ولقد أصبح الأيديولوجيون بهذا المعنى، هم هؤلاء الفلاسفة الذين أكدوا الأساس الحسى أو المادى للتصورات والأفكار. ولكن عبارة idéologue لم تصدر على وجه الدقة عن «كوندياك» نفسه. بقدر ما طبقت وذاعت وشاعت عند أتباعه، حيث صدرت وانتشرت من بعده.

تلك هى البدايات الأولى للكلمة وقد انحصرت فى محيط الفلاسفة، إلا أنه يحكى أن نابليون Napoleon، قد أطلق على المعارضين لحكمه، وعلى الفلاسفة السليبين، الذين ترددوا إزاء فتوحاته وغزواته، ولم يشجعوا اتجاهاته العسكرية، فوصفهم بالأيديولوجيين، أى «اللاواقعيين» الذين يعيشون فى أبراج من عاج، وقصور من الفراغ، حيث الأوهام الكاذبة والتأملات الجوفاء.

وما يعيننا من كل ذلك، هو أن كلمة أيديولوجيا من الكلمات الفرنسية المصدر، التى استقرت فى مهدها فرنسا بضع عشرات من السنين قبل أن تكتسب الجنسية الألمانية بهجرتها وانتقالها إلى كتابات «كانط Kant»، و«هيجل». وفى ألمانيا طرأ على معناها الكثير من التغير، بحيث استخدمت كى تشير الى عدد متكامل متسق من الأفكار والمعتقدات، أو مجموع السهات والاتجاهات السائدة فى جماعة أو طبقة.

وفى الفلسفة الألمانية، قد تطلق كلمة الايديولوجيا على ما يسميه «مانهايم» Weltanschauung أو «الإدراك الكونى» الذى يتعلق بالنظرة العالمية World - View^(١)، وهى نظرة كلية نستطيع بمقتضاها وفى ضوءها بأن

تتعرف على ، أنماط التفكير السائدة في الواقع الاجتماعي ، وتلك هي النظرة
 الايديولوجية العامة . وتميل الايديولوجيات المحافظة بوجوازية كانت إم
 إقطاعية ، إلى الدفاع عن الظروف الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية الراهنة ،
 ولذلك قد تؤدي هذه الايديولوجيات إلى تجميد المواقف أو إلى تشويه الحقائق
 عن عمد حتى تلائم مصالحها . وهذا هو المعنى الذي استخدمه ، كارل مانهايم ، في
 تعريفه للأيديولوجيات على أنها تشويه أو إخفاء متعمد ، لحقيقة المواقف الاجتماعية .
 وتنقسم الأيديولوجيات إلى قسمين : أيديولوجيا جزئية ، وأيديولوجيا
 كلية Total ideology . أما الأولى فتقتصر على الجوانب السيكولوجية
 البحثية حين تركز على تصورات أو مواقف تثير الشكوك من ناحية المصنوع
 أو أصحاب التصورية المضادة . ويبدو أن أغلب الأيديولوجيات في صراع
 نظراً لما قد تحويه من تناقضات ، وما قد يكون بين الأفكار من
 تضاد ، إذ تتصل جميعها بأجزاء محددة ومتعارضة من الواقع الفكري . ومن
 ثم تستخدم الكلمة للإشارة إلى قطاع خاص من الفكر ، وليس للفكر كله أو
 الواقع التصوري برمته . بمعنى أن الايديولوجيا تكون « جزئية ، أو ناقصة ،
 حين تقتصر على مجرّع الأفكار والاتجاهات الخاصة بجزء من الواقع الاجتماعي
 الكلي .

وعلى سبيل المثال لا الحصر ، حين يتحدثنا الماركسيون عن « ايديولوجية
 الطبقة Class — ideology » ، فهم يقصدون بالطبع التركيز على أجزاء محددة
 أو دوائر خاصة من واقع الفكر الجمعي . حيث أن أيديولوجية الطبقة ،
 لا تستطيع أن تشمل كل الأفكار التي تدور في رؤوس كل أفراد المجتمع .^(١)

(1) Merton, Robert, Sociology of Knowledge, artic. The
 Twentieth Century Sociology, New York . 1945 . p. 374 .

أما القسم الثانى من الايديولوجيا فيتصل بالجوانب الكلية التى تتسع فى مداها لتشمل « مجموع التصورات والتيارات السائدة فى أى عصر من عصور التاريخ » فإذا كان المفهوم الجزئى للايديولوجيا يستند إلى أصول سيكولوجية ويعتمد على مصادر نفسية ، فإن الايديولوجيا الكلية إنما تقوم على أسس منطقية وعقلية ، استناد إلى ما يميز اتجاهات التفكير الكلى السائدة فى « روح العصر ، أو « وعى الطبقة » . (١)

ومع البدايات الأولية للنزعة النفسية Utilitarianism صدر المفهوم الجزئى للايديولوجيا ، حين إرتبطت تبشير الايديولوجيات منذ البداية عند « ماكيافللى » و « ديفيد هيوم David Hume » واختلطت بالاتجاهات النفسية فى علم النفس ، الأمر الذى فرض عليها أن يطبقا مبادئ السيكولوجيا الأنانية فى ميادين السياسة والاقتصاد. ومن هنا إتصلت الايديولوجيا الجزئية إتصالا وثيقا بسيكولوجيا المنافع .

المفهوم الماركسى للايديولوجيا :

ب - وإذا كان هذا المفهوم الجزئى للايديولوجيا قد صدر مع ظهور الرواد الأوائل للنزعة النفسية، فإن المفهوم الكلى للنظرة الايديولوجية العامة قد واکب تقدم التكنولوجيا ، وظهور الطبقة البورجوازية القوية . الأمر الذى فرض على البروليتاريا ضرورة التسليح بأيديولوجية مضادة للظلم البورجوازى . وبذلك تطورت التصورية النفسية ذات الأساس السيكولوجى الفردى ، كي تظهر التصورية الجمعية ذات الأساس المادى أو الاقتصادى .

و لا إيديولوجيا الطبقات ، مصادرها التاريخية ، وأصولها الاقتصادية والاجتماعية . فهناك نظرة أيديولوجية مشتركة بين أفراد الطبقة ، حين تجمعهم مشاعر واحدة في الوجدان الطبقي . ولقد أكد ماركس على وجود صراعات طبقية في باطن الماضي التاريخي ، وكلما توغلنا في هذا الماضي ، واتجهنا بحركة تقدم إلى الوراء ، لوجدنا الصراعات القديمة وقد نشبت بين دأمراء الاقطاع وعبيد الأرض ، وصدرت بين فرسان روما وعامة الشعب ، كما ظهرت أيضا بين التجار ورؤساء الحرف artisans .

ويؤكد التاريخ الاجتماعي لطبقات فرنسا على قيام «علاقات أو صلات أيديولوجية» قد نشأت بين طبقة «رؤساء الحرف» وتلاميذهم وصبيانهم . وكانت هذه الصلات ملؤها الاحترام إلى حد الرهبة والقداسة . ولقد اطلق ماركس على هذه الرابطة اسم الغشاء الايديولوجي *Vetement idéologique* كرابطة روحية مبعثها الخضوع والطاعة من ناحية التلاميذ الصبية أو الذين يتلقون أسرار الحرفة على أيدي الرؤساء .

ولقد تغيرت هذه النظرة الروحية ، حين تطورت البوجوازية وظهرت الصياغة الكبيرة بدخول اعداد هائلة من العمال كبوادر أولى للصراع الايديولوجي بين مصالح البورجوازية القوية والبروليتاريا المعاصرة^(١) . ولذلك حاول الماركسيون أن يؤكدوا أن هذا « الغشاء الايديولوجي » الذي تمزق قد كانت له أصوله الطبقية ، فراحوا يفسرون « الصراع الطبقي » وصدور « الوعي » أو « الفكر البروليتاري » بالرجوع إلى أصوله المادية الكامنة في «علاقات الانتاج» .

(١) دكتور محمد ثابت الفندي « الطبقات الاجتماعية » دار الفكر العربي ،

وخجة الماركسيين في ذلك ، أنه في كل المجتمعات يستخدم البورجوازي والبروليتاري نفس التصورات ونفس اللغة ، وهذا هو نمط التفكير السائد في كل العصور ، حتى في أشد المجتمعات أخذاً بالاتجاه الرأسمالي . ولذلك وجدنا للبورجوازيه سماتها الطبقيه التي لا تتحقق إلا في إطار فلسفه أو أيديولوجيه عامة لهذه الطبقة .

وحين نسمع ماركسيا يحدثنا عن طبيعة « الايديولوجيا البورجوازية Bourgeois ideology » ، فإننا نعرف فوراً ما يقصده من الفكر أو من يعنيه من الناس ، وما هو مدار تفكيرهم ومستواه . وقد يسلك البورجوازي « الفرد » مسلكاً يتمايز كلية عن مسلكه كعضو في « طبقة » ، ولكنه يمارس نشاطاً إقتصادياً أو جمعياً معيناً .

حيث أن البورجوازي الفرد ، هو في الواقع انسان أو « فرد عادي » لا يختلف إطلاقاً عن الانسان البروليتاري الفرد ، وخاصة حين يتجرد كل منها عن تصوراته الطبقيه ، ويتخلى عن إطار الايديولوجية ، فيصبح كائناً إنسانياً عادياً متحرراً من « قيود الطبقة » أو تصوراتها الجمية .

ورغم هذا التشابه الواضح في « فردانيه » و « انسانيه » كل من البورجوازي والبروليتاري ، بالنظر إلى كل منها « كإنسان » أو « كزوج » أو « كموطن » إلا أنها يتمايزان من جهة أخرى ، من حيث أن البورجوازي إنما يتخذ موقفاً خاصاً في عملية الانتاج Process of Production . الأمر الذي يخلق أيديولوجيه تمايز عن أيديولوجيا البروليتاريا Proletarian ideology ، تلك التي تصدر في ضوء ذلك التباين الواضح الذي يمكن تمييزه وتمييده بسهولة ، حين نميز بين العامل المنتج ، أو الإنسان الكادح من جهة ، وبين « صاحب

العمل ، أو البورجوازي الذي يملك مشروع الانتاج وأدواته ، من جهة أخرى .

بمعنى أن . النشاط الانتاجي ، هو العنصر الجوهرى الذى يميز أيديولوجية البورجوازي عن فكر البروليتاريا ووعياها ، ولاشك أن النشاط الانتاجية Productive activities ، ، هى مناشط جمعية Collective ، بالإضافة إلى أنها ، عامة Common .

فالنشاط الانتاجي عند البورجوازي ، هو نشاط إجتماعي ، ولا يخص فرداً بالذات . ومن ثم كانت الأفكار والتصورات الصادرة عن أى نشاط انتاجي جمعي ؛ هى بالضرورة أفكار وتصورات جماعية . حيث تتولد عن مناشط الانتاج الجمعي مجموعات من الأفكار التى تصدر عن طبيعة النشاط نفسه ، ثم تنتقل هذه الأفكار ، عن طريق العدوى Contagion ، بين أفراد الكتلة البشرية المنتجة ، كى تشيع فى بنية الوعي الطبقي وتصبح عامة .

ولا يمكن أن نحدد طبيعة أى نشاط جمعي ، إلا فى إطار الأفكار الصادرة عن الكتلة البشرية ، صاحبة هذا النشاط . وكما أن الطيور على أشكالها تقع ، يتجمع الناس ويتوافد بنى البشر ، حول اشتراكهم فى أعمال خاصة والتفافهم حول أفكار معينة ^(١) . فالفكرة وليدة الاحتكاك الانسانى ومن خالق النشاط الجمعية . والفصيل الجوهرى ، بين كل من البروليتارى ، والبورجوازي إنما يتمثل فى موقف كل منهما فى عملية النشاط الانتاجي ، ولاشك أن « نوع

النشاط هو الذى يحدد وحده « دخل كل منها ويفرض طبقته ومستواه الاقتصادى .

وهذا هو المفهوم المادى للايديولوجيا الذى وضعه كل من « ماركس ، و «إنجلز Engels» بالنظر الى مستوى دخل الفرد ، والطبقة الاقتصادية التى ينتمى إليها ، ودوره فى «هرم النشاط الانتاجى» ، بالنظر إليها جميعاً على أنها مصادر أساسية تحدد اتجاهات الفكر وتنظم مساراته .

ولقد كشف ماركس وإنجلز عن مضمون كلمة أيديولوجيا ، من زاوية تحديد الصلة الجوهرية التى تربط «مناشط الإنسان ، بمعتقداته واتجاهاته وتؤكد على أفكاره ونصوره العامة . ولاشك أن هذه النظرة ليست ماركسية خالصة ، فلقد استمدتها ماركس فى الواقع من قراءاته المتأنية الجادة لفلسفة أستاذه « هيجل Hegel ، تلك القراءات التى تنظر إليها على أنها من المصادر الأصلية للفلسفة الماركسية . فلقد اخترع هيجل معظم المبادئ والأنظار الماركسية ، فهو مخترع الجدل والصراع والتناقض ، إلا أن هيجل لم يخترع ولم يبتكر عبارة «الايديولوجيا» ولم يستخدمها ، ومع ذلك نستطيع فى تأكيد على ، أن نقول إنه كان مشرأ لها ، كما كان نذيراً . بما تحويه من تناقضات وصراعات .

ومن الاستعمالات الشائعة للايديولوجيا ، هى أنها ذلك الاطار الفكرى المنسق الذى يدور حول حياة الانسان ومجتمعه وثقافته ، كما أنها تطلق لتعنى الاشارة الى مجموع المعتقدات والنظريات التى تحدد لنا مضامين الفكر البورجوازي ، وتستند إلى التركيز على أنماط وأساليب السلوك السائدة فى حياة الطبقة البورجوازية . وهذا هو السبب الذى من أجله يشار الى «البورجوازيين النظريين ، على أنهم من «الايديولوجيين Ideologists» ، على اعتبار أنهم من مؤيدى «الايديولوجية البورجوازية ، ودعاتها .

الايدولوجيا ووطاة التصنيع في المجتمعات البدائية :

ح - إلا أن كلمة أيدولوجيا هي مخلوق ماركسي ، صدرت وانبثقت عن الفكر الأوربي المنشغل بالصناعة والتقدم التكنولوجي ، فعبّر عن وعي مختلف «فئات» الانماج الاقتصادية واتجاهات طبقاته . ولذلك يندر أن يستخدم مثل هذا الاصطلاح للتعبير عن اتجاهات ومعتقدات « الشعوب البدائية Primitive People » . ونادراً ما يستخدم علماء « الأنثروبولوجيا الاجتماعية Social anthropology » كلمة الايدولوجيا ، إلا في حالة واحدة فقط ، وهي دراسة «وطاة التصنيع على المجتمعات البدائية» ، التي تنتشر فيها «المناجم وصناعة التعدين» في المناطق الغنية بالمواد الخام .

وفي هذا الصدد — حاول « دانزجر Danziger » دراسة « الايدولوجيا واليوتوبيا » في مجتمعات جنوب إفريقيا ، وذلك بالتركيز على دراسة « التغيير الاجتماعي » الذي ينجم عن « مخنة التصنيع » و « وطاة التكنولوجيا على أنساق بدائية مختلفة ، وكيف يواجه البدائي البسيط ، تكنولوجيا معقدة ومتقدمة عليه بقرون طوال ، ومدى تأثيرها على أنماط الثقافة الاستمائية والتنظيمات البدائية المتجانسة ، وعلى درجة انحلال أو تمسك البناء الاجتماعي » مع لقاء الضوء على العنصر الإنساني إزاء المواقف الاجتماعية الجديدة ، التي هي من خلق « المجال السيكلوجي الجمعي » ، ولعل « دانزجر » في هذه الدراسة إنمياشاع إتجاه استاذة كارل مانهايم Mannheim .⁽¹⁾

وفي حالة دراسة الأيدولوجيا ووطاة التصنيع والتكنولوجيا في

(1) Danziger, K., Ideology and Utopia in South Africa, The British Journal of Sociology, March. 1963 p. 64

المجتمعات البدائية ، يشير علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى « نسق المعتقدات I elief-System » ، على أنه التعبير الملائم لمضمون « الأيديولوجيا ، عند البدائيين . إذ أن التمييز بين المعتقدات الظاهرة والمضمرة ، إنما لا يصدق فقط على المجتمعات المتقدمة ، وإنما يصدق أيضا على المجتمعات البدائية . فلا يوجد في هذه المجتمعات الأولية من ينشغل بالكتابة ، أو صنع النظريات ، وصياغة الأفكار ، ونشر الايديولوجيات ، ولكن هناك فقط من يعبر عن مجموع المعتقدات في « نمط سلوكي خاص » أو أسلوب معين من أساليب الحياة . ولذلك يمكن اعتبار الايديولوجيا في أوسع معانيها ، هي دراسة « أساليب الفكر الشائعة » ، بما فيها من معتقدات الشعوب البدائية ، وأنساق القيم السائدة في سائر أبنيتها التي يدرسها علماء الاجتماع والنفس والاثروبولوجيا الاجتماعية .



الفصل الثاني

سوسيولوجية القيم

- القيم كموجهات للسلوك .
- موضوعية القيم
- محتويات القيم وإطاراتها السوسيولوجية
- الوعي بالقيم
- القيم في التاريخ
- اتجاهات ومواقف معاصرة

تمهيد :

لقد حارت مسألة القيم بين « اللاهوتين ، و . الأخلاقيين » ، و ثارت المناقشات الحادة والدراسات الجادة بين سائر الفلاسفة والعلماء ، إذ أن «مسألة القيمة» هي من أدق وأعوص المسائل التي حيرت الأذهان ، الأمر الذي معه حظيت المسألة باهتمامات متعددة وأنظار متنافرة ، نجدها تتحقق أو تتمثل إمامي ومدار توقعات وتأملات ، الفيلسوف النفعي أو المثالي ، وإمامي «إطار مشاهدات» وفروض الباحث السوسيولوجي التجريبي ، أو في مجال رصد الدارس الأثروبولوجي الحقلية وخصمه وتقييمه لسائر الثقافات والمجتمعات . كما لقيت فكرة القيمة بالإضافة إلى كل هذه الميادين النظرية والامبيريقية ، مجهودات المتصوفة ورجال الدين ، و حظيت بانشغال والتفات «أعلام الفكر الأخلاقي» ، وبذلك اجتمعت بصدد نظرية القيمة خلاصة جهود كل دارس مخلص جاد ، واتجهت سائر الدراسات نحو القيمة وأحكام القيمة ، ما هي ؟ وكيف تكون ؟

والمسألة معقدة أشد التعقيد ، نظرا لما يكتنفها من جوانب متعددة . إنسانية وطبيعية وعضوية ولاهوتية وسيكولوجية ، . ونظرا لتعدد الجوانب وتكثر الأبعاد ، صدرت «فلسفة القيم Philosophie de Valeur» ، حيث أن التصورات القيمية هي من أكثر المسائل اتصالا بالإنسان ، وأشدّها تعلقا بالفكر الميتافيزيقي ، حين يبدأ الفيلسوف بمحاولة الكشف عن « طبيعة القيم ،

(١) لم ترد الإشارة الى هذا البحث العلمي ، أو حتى نشر أى جزء منه قبل عام ١٩٧٥ ، حيث وردت مادة هذا البحث العلمي الجديد ، تحت عنوان « سوسيولوجية القيم ، في كتابنا «قضايا علم الأخلاق» - دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع - الذي صدر عام ١٩٧٥ من الهيئة المصرية العامة للكتاب وذلك إهداء من ص ١٦١ حتى ص ٢٢٣ . وقد لزم التنويه .

«ومصادرها ، و «موقف الانسان ، منها . فوجدنا فلسفات القيم حافلة بدراسات القيمة التي تعددت بصدها الأنظار والأفكار ، واختلفت حولها المذاهب والتفاسير ، بقصد محاولة بحث مفهوم القيمة وتفسيره ، أخلاقيا ، وجماليًا ، و «لاهوتيا ، و «سيكولوجيا ، فصدرت فلسفات القيم من «أخلاقين ، و «جماليين ، و «لاهوتين ، و «سيكولوجيين ، كما حاول الفلاسفة والمناطق أن يسهموا بحلول فلسفية ومنطقية ، لمسألة القيم وأحكامها ، إلا أنها جاءت متعارضة ومتصارعة .

فلقد صدرت النزعة الطبيعية naturalism من فلسفات النفعيين والتراتبيين associationists ، ومع اتجاهات الوضعيين وأصحاب النزعة التعاليمية Scientism ومجمل تلك النظرية الطبيعية هي أنها ترد القيمة إلى الموضوع object ، وتفسر الظواهر الطبيعية بربطها بمبدأ العلية وطبقا للقانون الطبيعي .

أما «النزعة المثالية idéalisme فقد صدرت مع فلسفات سقراط وكانط وفخته Fichté والفلاسفة الوجوديين existentialistes ، وانفتت كل هذه الفلسفات على رد القيمة إلى . الذات Subject ، لا إلى الموضوع ، على اعتبار أن للقيمة وجودا متاليا ، وأنه ليس للقيمة في ذاتها أصلا أو مصدرا موضوعيا .

وهناك نظرية ثالثة في فلسفة القيمة ، وأعني بها تلك النزعة المثالية الموضوعية L'idéalisme objectif وهي التي توفق بين النزعة الطبيعية والنظرية المثالية ، فترى الواقع معقولا ، والمعقول واقعا ، كفلسفات «ليبنتز Leibniz ، و «شلنج ، و «هيجل Hegel ،^(١) .

(I) Ruyer, Raymond, Philosophie de Valeur , Collect. A. Colin Paris, 1922, p. 122

ولقد حولت فلسفة القيم من جوانب عديدة، فعالجها ، لالاند Lalande ،
من الناحية المنطقية ، وعالجها Perroux من الناحية السياسية والاقتصادية ،
ودرسها Perry من الناحية السيكولوجية ، الا أن دور كايم Durkheim
هو المؤسس الحقيقي لوجهة النظر السوسيولوجية في دراسة القيمة
وأحكامها (١) .

وما يعنيها من كل تلك النظرات المتعارضة ، هو أن فكرة القيمة قد برزت
على مسرح الفكر الفلسفي ، لصدور الفلسفات الحديثة والمعاصرة ، على الرغم من
أن أصولي فلسفة القيم إنما تمتد بعيداً في تربة الفكر الفلسفي ، حيث نجد في
تاريخ الميتافيزيقا فلسفات يونانية كاملة تدور حول « قيم خالدة وأزلية ،
هي قيم « الحق » و « الخير » و « الجمال » .

أصول القيم ومصادرها في المجال التاريخي :

١ - قلنا إن فكرة القيمة قديمة قدم الفلسفة وهي مبحث من مباحثها منذ صدرت
شمس الفكر في اليونان . وكان السؤال المطروح في الميتافيزيقا يتصل بمجال
الانطولوجيا وهو البحث عن وجود القيم ، وهل تعلو فتعدي وجود الانسان ؟
فتصدر عن عالم يخلق فوق البشر ؟ أم أنها تصدر عن الانسان نفسه باعتباره
خالقها حين يصطنعها بارادته وإختياره الحر ؟

في الرد على هذه المسائل ، صدرت مواقف سقراط وأفلاطون وأرسطو ،
فقد خلط سقراط موقفه من التقييم بنظريته الاستمولوجية ، ومزج بين طبيعة
القيمة وطبيعة المعرفة ، فوجد أن قيمة البشر هي « قيمة سلبية » ، لأن الجهل

(1) Durkheim, Emile,; Sociologie et Philosophie, nouvelle
édition, press. univers. de France, Paris, 1963 pp, 111-141

هو علة الشرور ومصدر الآثام ، حيث يقوم الإنسان بفعل الشر نظراً لجهله بالحقيقة ، فلا يأتيه الإنسان باختياره الحر ومعرفة التامة . ومن هنا كانت الرذيلة في الفلسفة السقراطية هي بمثابة «نسيان أو تجاهل للحقيقة» كما أن الشر هو بمثابة «سلب للمعرفة» . ولذلك جعلت الأخلاق السقراطية من «الفضيلة علماً» ومن «الرذيلة جهلاً» . الأمن الذي دفع د إميل بوترو *Boutroux* ، إلى أن يرفع سقراط إلى مرتبة المؤسس الحقيقي لعلم الأخلاق . (١) حيث عقد فصلاً كاملاً في كتابه «دراسات في تاريخ الفلسفة» تحت عنوان يمتاز بالوضوح ويشير

إلى هذا المعنى : *Socrate Fondateur de la Science Morale* :

وإذا كانت قيمة الشر السقراطي سلباً خالصاً، نجد أنها حقيقة إيجابية مؤكدة في الفلسفة المسيحية ، فلك التي تدفع إلى الشر كقيمة موجبة ، وتفرضه كقيمة لأخلاقية أو كقوة مضادة للخير لا بد من التغلب عليها وإزالتها حتى ينعم الناس بالخيرات والمسررات ، بعد القضاء على قوى الشر التي تحجب عنا الخير والنعمة .

وعلى غرار سقراط، ذهب أفلاطون إلى أن الإنسان إنما يعتمد على عملية تذكر لاستدعاء القيم واستحضارها من عالمها اللانهائي . حيث نظر أفلاطون إلى القيم على أنها أبدية ومطلقة، كما أنها كلية وعامة، فأضفى عليها طابع القداسة والديمومة والخلود . بمعنى أن القيمة الأفلاطونية ، إنما لا تخضع لحركة الزمان النسبي أو امتداد المكان المحدود ، وإنما تصدر القيم عن عالم «فوق زمني *Supra - temporal*» ، لا يخضع لجمعية الزمان والتاريخ .

(1) *Boutroux, Emile; Etudes D'histoire de la Philosophie, F. Alcan, Paris, 1925* ,

ولذلك كانت أحكام القيمة الأفلاطونية ، صورية وناتجة وعامة ، كأحكام
الرياضة Mathematics وقضاياها ومسلّماتها ، كما ربط أفلاطون بين القيم ومبدأ
المشاركة ، حين تشترك الخيرات الدنيوية بمثال الخير ، فما هو «خير» إنما يشارك
في قيمة الخير ، وما هو «جميل» إنما يشارك في قيمة الجمال .^(١)

ب - وإذا كانت القيم تصدر عند أفلاطون عن «عالم يخلق فوق البشر» ،
ومن ثم تعلو القيم وتتعدى الانسان نظراً لوجودها في عالم المثل ، حيث كانت
النفس تشارك المثل وتتأملها ، بل وكانت تعيش بين المثل ، فإن «ديكارت Descartes»
قد رفض «الأنا» التي تتأمل المثل ، بل وأصبحت «الأنا» عنده هي نفسها
مصدر المثل وصانعة القيم . ومن ثم أصبح الانسان في الفلسفات الحديثة هو
الصانع الوحيد لقواعد ومعايير الخير والشر . فقد كان الفيلسوف القديم ينظر
الى العالم «نظرة عالمية» من ناحية العالم ، ومن ناحية الموضوع ، ولذلك كان
عقل الفيلسوف القديم هو «مرآة الوجود وللعالم» . ولكن الفيلسوف الحديث ،
فقد نظر إلى العالم من ناحية «الذات» ومن زاوية «الأنا» ، ومن ناحية
العقل والشعور .

ولقد إتفق «أفلاطون» و «ديكارت» ، رغم تباين الفكر اليوناني القديم ،
والفكر الفرنسي الحديث بصدد استعراضها لفكرة القيمة ومصادرها في عالم
المثل أو عالم «الأنا» ، على فصل القيمة عن واقعها الحسى المشخص ، فلجأ

(1) Séailles, Gabriel & Paul Janet; Histoire de la Philosophie,
Quatrième edition, Paris, 1928, p. 406

أفلاطون الى « مثال الخير » ، ولجأ ديكارت إلى فكرة « الكمال » ، فهناك تطابق بين القيمة والخير الأفلاطوني ، وبين القيمة والكمال الديكارتي .

وإذا كان أفلاطون يضع القيمة « خارج الذات » ، فان «سبينوزا Spinoza» على غرار «ديكارت» يتجه نحو «الأنا» ، ووقف موقفا ذاتيا خالصاً ، فلا تقوم القيم في عالم المثل ، ولا تهبط البناء من خارج الأنا ، على نحو ما يزعم أفلاطون ، وإنما يحاول الانسان أن يضيء على العالم قيماً من صنعه هو ، فكل ما يتصوره الانسان من تصورات قيمية ، هي من خلق الانسان نفسه ، ومن ثم لا توجد القيم في الأشياء والموضوعات الخارجية ، وإنما يضيء الانسان على الموجودات قيماً معينة ، بمعنى أن «الشرية والخيرية هي معايير الذات النسبية» ، فالشر ليس شراً في ذاته ، وإنما هو شر بالنسبة لطبيعة الموقف ومن زاوية الارادة والعقل .

والقيم عند «سبينوزا» هي ذلك الأثر « الذي تتركه الذات كي تصنعه وتفرضه على العالم » ، بمعنى أن الخير والشر هما أحوال لأفكار البشر وتصوراتهم وإراداتهم ، وهما يتعلقان فقط بوجهة نظر ذاتية ونسبية . وعلى سبيل المثال لا الحصر ، فإن زيادة سعر السلعة وارتفاع ثمنها هو شر بالنسبة للمشتري ، إلا أنه خير ومنفعة بالنسبة للبائع ، فليس الخير أو الشر قيمة في ذاتها ، لأن الشر « عدم » ، ولا صلة له بعالم الأشياء ، وليست للشر أية صفة وجودية أو دلالة ميتافيزيقية .

وليس معنى ذلك أن سبينوز يرفض وجود الشر ، حتى يؤكد فقط على وجود الخير ، وإنما قصد أن «يُخلى من الواقع كل القيم» ، ويسلب من الوجود

كل حكم قيمي ، والعالم الموضوعي السبينوزي ، هو عالم «فارغ من القيم» .
والأحكام القيمية هي تلك الأحكام التي تصدرها الذات أو تفرضها وفقاً لأحوال عقلية معينة، وتلك أحكام نسبية زائلة، أما الأحكام الأزلية الحقة، فهي الأحكام الإلهية المقدسة^(١) ، حين تصدر على العالم فتبدو الأشياء كأجزاء من وحدة الطبيعة الكلية ، ومن ثم لا تصدر عن «الأحكام الإلهية» ما تصدره نحن البشر على المخلوقات والموجودات بما نخضعه عليها من قيم مثل «قيمة القبح» أو قيمة الجمال ، لأن هذه خصائص تضيفها الذات الإنسانية، بمعنى أن قيم الجمال والقبح والاستمجان والاستحسان ، كلها أمور نسبية تنتمي إلى وجهة النظر الذاتية، ولا تتصل إطلاقاً بالأحكام المطلقة أو القيم الأزلية التي تصدر عن «ذات الله» .

ج - ولقد احتدمت المناقشات في فلسفة القيم بين مدرسة كانط Kant، وبين المدرسة النفعية التجريبية ، وثار الجدل حول طبيعة القيم والأحكام القيمية ، فأكدت المدرسة التجريبية عند «جون لوك» و «دافيد هيوم Hume» ، على أن مبدأ اللذة والألم هو «مقياس كل قيمة وكل حكم قيمي» ، فأضاف أصحاب المذهب الحسي على القيم طعماً نفهياً^(٢) ، بينما نجد مصدراً عقلياً في النزعة القبلية A priorism التي تتمثل في فلسفة كانط، حين فصل فصلاً كاملاً بين عالم «الظواهر» من جهة ، و «عالم الأشياء كما هي في ذاتها» من جهة أخرى. كما ميز بين وظيفة «العقل النظري» أو الخالص La Raison Pure ، وبين وظيفة «العقل العملي» La Raison pratique . وأكد كانط على أن عالم القيم هو عالم مغلق على

(1) Spinoza; Ethique, Textes choisis., press. univers. de France, Paris. 1961. pp 19 - 20

(2) Hume, David; A Treatise of Human Nature, Vol: 1 Everyman's Library, 1939 p. 42

ذاته بالنسبة للعقل الخالص وليس مقفلاً بالنسبة للعقل العملي، لأن القيم الكانطية إنما تقوم فقط في عالم الأشياء كما هي في ذاتها، وهذا هو السبب الذي من أجله آمن كانط إيماناً عملياً بقيمة الواجب *devoir*، ومن ثم كانت فلسفة القيم، هي وارثة التراث الكانطي فيما يتعلق بطبيعة الإلزام ومصادره، حيث فصل الموقف التقليدي في الفلسفة بين عالم القيمة وعالم الواقع. وأكد هذا الموقف على مبدأ « ثبات القيم، نظراً لوجود سمات ثابتة في الطبيعة البشرية ولذلك كانت أهم قيمة خلقية عند كانط هي قيمة الواجب. ولا شك أن القيمة الكانطية لا تصدر عن « الأمر الواقع، لأن الأمر الواقع هو بمثابة « الأمر المعطى *donné* » أما القيمة فمسألة تقديرية بمعنى أنها « تقدير *estimation*، لما يعرضه الأمر الواقع وما يعرضه من معطيات. فليست القيمة شيئاً واقعياً يعطى، وإنما هي « تمثل أو تقبل لأمر غير واقعي » حين يصفها الإنسان على الأشياء، بمعنى أن القيم هي « قيم الإنسان وأحكامه » حين يصطنعها ويخلقها ويهديها إلى الطبيعة وإلى الوجود.

د - وللقيم وظيفتها في إحداث التوازن وتحقيق التكيف حيث أن فقدان الإنسان لقيمه إنما يؤدي بالطبع إلى فقدان التوازن، فيشعر بالاضيقاض والاضجر، بمعنى أن انعدام القيم، وجفاف نبعها ومعينها، إنما يفضي إلى التوتر والقلق، ولذلك نزول القيم النفعيه وتبدد بمجرد الاشباع، كي تظهر بعدها قيم ومطالب أخرى مرغوب فيها. ولكن القيمة الخلقية الحقة إنما تفرض ما ينبغي أن يطلب باعتراف العقل، فيقدم لنا العقل « ما يجب » أو ما يجدر أن يرغب فيه الإنسان « بتأييد التفكير ».

وعلى العكس من ذلك نقل « سبينوزا *Spinoza* » مستوى القيمة الخلقية من مجال « ما ينبغي » إلى مجال ما هو « كائن بالفعل » بمعنى أن مهمة الباحث

الأخلاق ليست قائمة في عملية الاستهجان والاستحسان لسائر أفعال البشر ، وإنما تقوم فحسب على دراسة الطبيعة الأخلاقية لسلوك البشر ، وفهمها على ما هي عليه ، وكما يؤكدها الوجود الاجتماعي ، فتجاوز «سبينوزا» بذلك تلك المنطقة التي تفصل بين ماهو ، فعل ، وماهو «معياري» ، وتعدى الحاجز القائم بين الواقع والمثل الأعلى ، وأنكر الخير المطلق . أما عن القيمة الجمالية ، فقد اتفق كانط وسبينوزا على أنها قيمة إنسانية ، إلا أنها قبلية عند كانط ، نسبية عند سبينوزا ، فذهب الأخير إلى أن قدراتنا الحسية والبصرية لو تغيرت ، لبدت لنا الأشياء الجميلة قبيحة ، والقبيحة جميلة ، فإن أجل الأبدى تبدو شنيعة شوهاء إذا ما نظرنا إليها بالمجهر ، أما الأشياء كما هي في ذاتها وفي علاقاتها بالله فلا تكون قبيحة أو جميلة . ولذلك رفض سبينوزا ذلك الموقف الذي يفصل بين المعرفة النظرية ، والمعرفة الصوفية ، وتجاوز التفرقة بين الواقع والواجب ، وبين العلم النظري والبصيرة العملية .

وفيما يتعلق بقيمة الفضيلة ، اتفق كانط وسبينوزا ، على أنها قيمة غائية ، بمعنى أن « الفضيلة هي غاية في ذاتها » ، ولا تستحق بشأنها مكافأة ، والثواب الحقيقي للفضيلة إنما يتمثل في ممارسة الفعل الفاضل في ذاته ، دون نظر إلى ما يليه هذا الفعل الأخلاقي أو ما ينجم عنه ، من نتائج عملية ، والفضيلة هي العمل بمقتضى العقل ، والشجاعة فضيلة ، لأنها تغلب على الأخطار ، وهي عمل بمقتضى العقل لحفظ الوجود والبقاء . ووظيفة العقل ، هي دحر الانفعالات ، وضبط النفس ، حيث أن دحر التهور ، يقتضى من الفضيلة أو العزم ، ما لا يقل عما يقتضيه دحر الخوف ،^(١)

(1) Spinoza; Ethique, Textes choisis press, univers- de France, Paris, 1961. pp 95 - 123

ودقيمة الخير، لا تتمثل في الملكية، ولا تتحقق في جمع الأموال، لأن ذلك يؤدي إلى تطاحن الناس ونساحنهم، والخير الحق يتمثل في المعرفة واتباع الفضيلة. والمجتمع هو الذي يحقق العدالة بين الناس، وينظم ما هو خير أو شر، ويضع قواعد السلوك، ويصدر القوانين المنظمة للتصرفات الانسانية.

أما القيمة الخلقية، فنجدها تتلازم عند كانط مع قانون الواجب الخلقى، وتساند مع مبدأ الارادة الطيبة، التي هي الوسيلة التنفيذية لأداء الواجب، لأن الواجب هو قانون وهو الزام، والقيمة الخلقية عامة وعالية، لأنها تصدر عن ملكة عامة عالمية أو حصصة مشتركة وموزعة بين سائر البشر، هي العقل. ولما كانت مقولات الفكر قبلية عند كانط، لزم عن ذلك أن تصبح القيمة الخلقية «قيمة تلقائية»، ومقررة على نحو قبلي، فهي «غير قابلة للبرهنة»، وهي واضحة ومتميزة كما أنها مقنعة، والعمل بمقتضى القيم الخلقية هو أمر صريح، والسلوك الخلقى بوحى الارادة هو قانون. والواجب هو الأداء الضروري لفعل ما احتراما للقانون^(١)، حيث أن الفعل الذى يتم بمقتضى الواجب، انما يستمد قيمته الخلقية لامن الهدف الذى يلزم تحقيقه به، بل من القاعدة التى يتقرر تبعاً لها، فهو لا يعتمد اذن على واقع موضوع الفعل، بل على مبدأ الارادة وحده.

والارادة الانسانية هي نسوع من أشكال العلية Causalité بالنسبة للكائنات العاقلة، أما الحرية La liberté فهي المفتاح الوحيد لتفسير الاكتفاء الذاتى

(I) Kant, Immauel., Fondements de la Metaphysique des Moeurs, traduit. Par Victor Delbos, Delagrave, Paris, 1967, p. 100.

للارادة^(١). كما يفترض كأنط الحرية كخاصية للارادة عند جميع الكائنات العاقلة *les êtres raisonnables*.^(٢) فيجب على إذن أن أسلك بحيث يمكنني أن أجعل قاعدتي الذاتية قانوناً عاماً.

فالسرقه مثلاً ؛ تتنافى مع كل قيمة خلقية ، ولذلك ننظر الى اللص على أنه شخص دلا أخلاقى ،، وهو فى حالة قيامه بالسرقه كان بعيداً عن المشروعية ، وفى حالة امتناعه عن السرقه لظروف سيكولوجية أو لأحوال طارئة، مثل خوفه من رجال الأمن ، أو من انكشاف أمره أمام الناس، أو حتى من تأنيب الضمير، كان مسلكه هذا مطابقاً للقانون القائل «لا تسرق». ولكن إقتناعه لم يكن عن قيمة خلقية مؤكدة ، ولذلك يصبح امتناعه عن السرقه عارياً عن الصفة الخلقية. والسلوك الخلقى الحق هو العمل بمقتضى «مايجب» احتراماً للواجب وخضوعاً للعقل مبعت القيم الخلقية . فمن الواجب ألا نسرق ، ويجب أن نحترم هذا الواجب لأن العقل هو الذى أمرنا بطاعته . ولنفعل طبقاً للقواعد التى يمكن أن تؤخذ كماهى فى ذاتها، وفى الوقت عينه كقوانين كلية للطبيعة، ومن ثم تتشكل على هذا النحو صيغة إرادة خيرة خيراً مطلقاً. فليس هناك إذن سوى الأمر المطلق، بحيث نفعل بمقتضى القاعدة التى تجعل فى امكاننا أن نريد لها أن تصبح قانوناً عاماً.^(٣) كما أن قانون الواجب هو مصدر كل قيمة خلقية، دون نظر الى الهدف أو الغرض ، ودون سند من منفعة أو رغبة . فالقيمة الخلقية عند كأنط، خالية تماماً من كل نزعة طبيعية ، عارية عن كل مضمون تقعى، أو محتوى أنانى أو عضوى ، والحكيم الاخلاقى الكانطى، هو ذلك الانسان القادر على السيطرة على

(I) Ibid : p. I69,

(2) Ibid : p. I32.

(3) Ibid ; p. I36

سلوكه وميوله بمقتضى العقل ودون أى دافع حسي أو رغبة شهوية، كالأ
يلتزم فى سلوكه بأية قيمة نفعية .

القيم كموجهات للسلوك :

١ - لقد ذهب دكانط، إلى أن الشرط الأول للسلوك الأخلاقى هو أن تكون
الارادة وهى علة الأفعال وأداة التنفيذ وموجهة السلوك البشرى ، متفقة مع
العقل » ولذلك كانت الحرية شرط أولى لكل قيمة خلقية . وهذا هو السبب
الذى من أجله إحتقر كانط كل دافعيات للسلوك الصادرة عن «العاطفة أو الرغبة
والهوى» فهى عنده لا معنى لها، ولا تعبر عن أية قيمة خلقية، ويردها الى
أصول بيولوجية عضوية وعناصر شهوية ونفعية .

ولكننا نسأل كانط: هل يمكن أن ترد القيمة الخلقية الى «النية»، وحدها أو
الى «الارادة فحسب»؟ أم أن القيمة تقوم فى «العمل» وفى «التحقق»؟ بمعنى
أن السؤال المطروح إنما يتحدد بقولنا: هل نمزو القيمة لمجرد الارادة وحدها
أم لنتائج العمل الارادى ؟

لاشك أن النية هى «القصد» ومن المؤكد أن القصد إنما يتضمن التطلع
الى «غاية» ويؤدى القصد بالضرورة عند تحقيق الغاية الى «نتائج» وأعمال .
ولقد حاول كانط القيام بعملية عزل «النية» عن «الغاية» وفصل بين القصد
الأخلاقي و «نتيجته» أو بين الارادة الطيبة والتنفيذ العملى لتحقيق غايات
نفعية . فالمدى الذى ينفى بالدين خوفاً من القانون أو حفاظاً على السمعة
إنما لا يصدر موقفه هذا بالطبع عن «أخلاقية طيبة» وحقه، وإنما قد ينم موقفه فقط
عن «الخوف والجبن والحذر» ومن ثم تنعدم القيمة الخلقية فى هذا السلوك
نظراً لانعدام «النية الطيبة» و«لا أخلاقية» هذا السلوك الذى لا يحترم قانون
الواجب . ولذلك فصل كانط بين «الارادة الطيبة» أو القصد الأخلاقى النبيل،

وبين العواطف والميول والأهواء ، والتفت كأنط فقط الى القيمة الأخلاقية الرفيعة ، كما تتمثل في العمل بمقتضى الواجب لا لشيء آخر وإنما من أجل الواجب فحسب .

ولكننا نعترض على كأنط ، حين نتساءل وهل ترجع أخلاقية الفعل أو « لا أخلاقية » ، الى مجرد النية الطيبة أم الى النتائج المحققة ؟ والى أى حد يمكن رد السلوك أو الفعل الخلقى الى النية ؟ وهل يمكن وصف القصد « بالخيرية أو الشرية » ؟ ١ .

في الواقع لا يشترط أن يكون العمل صالحا اذا ما قصدنا النية بنية طيبة ، على اعتبار أن النية في ذاتها لا يمكن وصفها بالخيرية أو الشرية ، حيث أننا لا نطلق صفة الخير أو الشر على فعل لم يتحقق ، وإنما نطلقها على « نتائج » تحققت بالفعل ، فالنوايا في ذاتها ليست صالحة أم طالحة ، لأن « القصد » منفصل أصلا عن « العمل » أو النتيجة ، والارادة لا يمكن وصفها بالطيبة اذا لم تتجسد في « عمل طيب » أو تتحقق في « نتائج خير » بمعنى أن الارادة لا تكون طيبة اذا لم ترتبط بالفعل الانساني أو السلوك الواقعي الشخص . وبذلك تفتقر الارادة عند كأنط الى « العمل » وتقتصر فقط على النية أو القصد دون أن تمهداها الى « التحقيق العملي » أو القيمة العملية .

ب - وبصدد اعتراضنا على « كأنط » يمكننا أن نقول : إن القيمة الأخلاقية لا توجد في النية وحدها ، حيث أن النية هي « علة » قاصرة ، بمعنى أن النوايا أو المقاصد هي بمثابة العلل التي تختفى وراء عالم أفعال الانسان وجهوده ولكن النوايا ليست أفعالا « إذ أنها أفعال خامدة » والمقاصد هي « أفعال كامنة » لم

تقع أو تحدث بعد، وبكلمات أكثر دقة، نقول إن النية هي فعل في حالة «كون» كما أنها قاصرة لأنها في حاجة إلى التحقيق والتنفيذ، الذي ينقلها من عالم الخلود إلى عالم الوجود، فتتجلى وتتبدى بالعدل الذي يحيلها من عالم «القوة الكامنة» إلى «عالم الفعل الحى والسلوك الظاهر».

ومن الخطأ وصف النوايا والمقاصد بصفات أخلاقية لأنها «ارادات فارغة» لم تتحقق في سلوك. فكيف نخلع على الارادة صفة الطيبة، فقد يكون الانسان طيب النية ومع ذلك نجده يأتى بنتائج وأفعال مخيبة للآمال وإذا كانت النية هي «مجرد صورة فارغة» بلا مضهون أو شكل أجوف دون محتوى، فلسوف يكون الحكيم الاخلاقى الكانطى، كالكسيح الذى يرى شخصا يسقط فى الماء فيقصد إنقاذه، فيحاول أن يقوم بدوره الأخلاقى ولكنه مع ذلك لم يستطع ولم يصل إلى تحقيق القصد رغم توافر النية. فهل هناك قيمة أخلاقية فى نية، لم تتحقق؟ ١.

ج - كما أن الانسان كحامل للقيم الاخلاقية هو فى مسيس الحاجة إلى تلك الأحوال والمشاعر والأعمال التى هى بمثابة مضهون القصد ومحتواه الذى يحتاج إلى الوقوع والتنفيذ. والقيمة عند كانط ليست قيمة عملية تخضع للواقع ولمعيار النجاح، فالنزوع أو السلوك عندما يتعلق بعمليات العقل وحدها فهو «قصد» و «ارادة» وحينما يختلط السلوك بجوانب عضويه فهو «رغبة» أو «شهوة»، والانسان ككائن اجتماعى، إنما تتحكم فيه الظروف التاريخية والأحوال السيكولوجية والضرورات البيولوجية، بمعنى أنه ليس حراً فى أفعاله والاعتقاد بحرية الارادة بالمعنى الكانطى على نحو صورى وكامل أو مطلق، هو وهم باطل. فالحرية ليست هى العمل بمقتضى ضرورة طبيعية، كما هو الحال بهدد حرركة

الكون وظواهر الفضاء والوجود، وإنما تتحكم فينا ضرورات انسانية، وتستعبده الإنسان سائر الانفعالات والأهواء والأعراض الخارجية، والله وحده عند الحكيم السبينوزي^(١) هو الحاصل على الحرية الحقة والكاملة أو المطلقة.

والإنسان الكامل، هو الإنسان الحر Free Man، أو الأخلاقي الأمثل الذى يتحرر من كل عائق البدن، ولا يخيم حياة العبيد Slaves، الذين أنغمسوا في جهالة الخرافة، وشهوة الغرائز، فالعبد عند سبينوزا هو ذلك الإنسان الذى استهوته الغريزة وتسلطت عليه الشهوة، أما الإنسان الحر فهو الذى استطاع أن يتحرر من شهوته، ويجرد ذاته عن الهوى، فأصبح حراً طليقاً من كل قيد أو حجاب.^(٢) والصوفي الكامل هو وحده الذى تحرر من كل الضرورات، فيصل إلى الحب الإلهي بانتقاله إلى درجة المعرفة الكاملة عن طريق الحدس L'intuition الذى هو وسيلة «قهر الشهوة» وسيطرة العقل على الانفعال. وقد تتحقق المعرفة في قيمة حسية أو عقلية أو حدسية، وتتجلى الأولى في القيم الذوقية والبصرية والساعية، أما الثانية فتتبدى في القيم الاجتماعية أو المشتركة بين سائر البشر في العالم الاجتماعى، وتنبثق عن الحب الإلهي الذى يوصلنا إلى الماهية الكلية للأشياء، ولذلك تتجاوز المعرفة الحدسية العقل وحدوده القاصرة، لأنها أرقى أشكال المعرفة كما تتمثل في القيمة الدينية أو الصوفية.

(1) Spinoza: Ethique, Textes choisis, press, univers. de France, Paris. 1961. pp. 19 - 20 .

(2) Broad, C. D, Five Types of Ethical Theory, Kegan Paul, London 1944, p, 40,

ولقد اتفق سقراط واسبينوزا على أن قيمة الرذيلة إنما تنبثق عن معرفة خاطئة ، أما عن قيمة الفضيلة فتتمثل في المعرفة الحقة ، وتخضع القيم الحسية للظن والوهم ، وهي قيم باطلة لأنها تخالف العقل ، كما أنها متغيرة ومؤقتة لأنها تستند إلى المشاعر الزائلة وغير الثابتة نظراً لعدم استنادها إلى الفكر . أما القيمة العقلية فهي أكثر ثباتاً لظروف الاعتقاد وأصول التقليد ، وهي في موقف أو درجة متوسطة بين القيم الحسية والصوفية . وترتبط القيمة الحدسية بمقياس الوضوح والتميز ، ولذلك يصدر الحب الحقيقي أو الحب العقلي *L'amour intellectuel* من الأصل الحدسي (١) .

د - ولا ينكر اسبينوزا على عكس كَانُط القيم التفعية ، ووضع بعض المعايير الخلقية التي تتعارض مع القيم الكانطية ، فليست اللذة في ذاتها شراً ، لأن الشر قيمة سالبة ، والخير قيمة موجبة . واللذة خير ، والألم هو سلب اللذة ، ومن ثم يصبح الألم شراً في ذاته . فإذا كان المرح هو عملية إيجابية نحو تحقيق السعادة فإن الكآبة هي سلب السعادة ، وكل ما يجلب اللذة والمرح هو من قبيل الخيرات وخاصة إذا كانت اللذات والمنافع خاضعة للعقل ، وليس أنفع للإنسان إلا أن يعيش متبعاً لأهداف العقل . وليس يسعى الإنسان نحو منفعة رذيلة ، وإنما يكون هذا السعي فضيلة طالما لم يسيجمت المنفعة مع طبيعتنا وإرتبطت بما ينبغي العقل .

وقد تزيد قيمة اللذة والألم أو قد تنقص ، وقد تساعد أو تعوق الفكر ، فينتقل الإنسان باللذة إلى كمال أعظم ، وبالألم إلى كمال أقل ، ومن هنا ربط

(I) Spinoza, Ethique, Textes choisis, Press univers, de France
Paris, 1961, p. 141 ,

إسبينوزا قيمة الكمال بقيمة اللذة والألم ، فالحب ليس إلا لذة مصحوبة بعلة خارجية ، ويسعى المحب نحو موضوع المحبة بالعشق والاتحاد والتلك . أما الكراهية فهي حجاب كما أنها ألم ، وهي علة الشرور والحروب والأحقاد ، حيث يسعى من يكره نحو تدمير موضوع الكراهية والقضاء عليه . ويحدد إسبينوزا سيكولوجية القيم بتحليله لظواهر الحب والكراهية فيربطها بالتغيرات واللذات والشرور والآلام ، كما يؤكد على النواحي الاجتماعية للحب والكراهية حين يربطهما بمواقف الاستحسان والاستهجان .

موضوعية القيم :

١ - لقد أكد ماكس شيلر Max Scheler ، على مبدأ موضوعية القيم ، حيث أن الوعي بقيمة الأشياء هو بمثابة رد فعل إنساني ، أو حركة تبادلية بين عالم الأشياء ووجودها الواقعي من جهة ، وبين عالم الذات وظروفها الاجتماعية من جهة أخرى^(١) . ولذلك يتحدث الناس عن «مثل عليا» ويتطلمعون إلى «نماذج» ، بعينها ، استنداً إلى ذلك الوعي الاجتماعي الشائع حول قيم تدور داخل إطار «مثل عليا» مقصودة ، أو بالتطلع إلى نماذج شائعة ، بمعنى أن الوعي الموضوعي بالقيم هو بمثابة حركة مؤيدة لأشياء اجتماعية des Choses Sociales وتلك هي القضية الرئيسية التي يستند إليها أصحاب الدعوى الخاصة بموضوعية القيم كما يترجمها ماكس شيلر ، الذي حاول معالجة مسألة القيم من زاوية «الوعي» ، أو «الروح الموضوعي» ، الذي يؤكد على وجود نماذج

(1) Gurvitch, Georges., Twentieth Century Sociology, philosophical Library, New York 1945. p. 376,

مضادة أو مثل عليا متناقضة وآمال متعارضة (١)

والوعى الموضوعى بالقيم هو ذاته حركة مؤيدة لأشياء من جهة ، ورافضة لأشياء أخرى مضادة أو قيم معاكسة ، من جهة أخرى . بمعنى أن الالتفاف حول نموذج ، أو مثل أعلى ، إنما يعنى في نفس الوقت ، التعارض وعدم الاتفاق مع نماذج ومثل عليا مضادة . ومن ثم يقوم الوعى الموضوعى للقيم على فكرة التعارض ، بحيث أننا إذا ما أكدنا على قيمة بعينها ، إنما نعترض في نفس الوقت على قيمة أخرى عكسية ، ففي الوعى بالقيم نجد نوعا من التعارض أو التناقض الذى ينبثق أصلا عن ذلك الصراع القائم في قلب الوجود ، مما يذكرنا بالموقف الجدلى عند هيجل Hegel . وفيما يتعلق بفكرة الوعى الموضوعى المنبثق أصلا عن مبدأ موضوعية القيم ، يؤكد شيلر على عنصرى الزمان والمكان ، فليس هناك صورة استاتيكية مطلقة لقيمه بعينها ، وإنما تظهر القيم الجديدة بالنظر إليها من زاوية ديناميكية بحتة ، كحتميات متغيرة تتمثل في مجموع أفعال البشر ، كما تتحقق في مضمون سلوكى للتوصل إلى هدف أو غاية .

ب - فليست القيم بمثابة «صور استاتيكية ثابتة» ، على نحو ما زعم كانط ، فالصورة المطلقة للجمال لا وجود لها ، بقدر ما يتحقق لنا في الواقع بعض أشكال حسية أو مضامين متغيرة لصور جزئية تعبر عن معنى «الجميل» . فما نسميه بالجميل إنما يتغير بالطبع بتغير الظروف الاقتصادية والتاريخية والأحوال الاجتماعية والثقافية ، بمعنى أن الجمال إنما يعبر عن نفسه في صور تتحقق فيها مظاهر مختلفة ومتغيرة خلال سياق التاريخ ، ومن ثم لا يوجد الجمال المطلق ،

(1) Stark, Werner: The Sociology of Knowledge, Routledge, London 1960, pp. 33 - 34.

ولأنما يوجد فحسب الجمال المتحقق بالفعل في صورة جزئية ، فلا ينبغي أن نتكلم عن الجميل بوجه عام ، أو عن صورة الجمال ، بقدر ما نلتفت إلى مضمون الجمال ، حين يتحقق هذا المضمون في مادة تتغير بتغير الزمان والمكان .

واستناداً إلى هذا الفهم ، فإن موقف شيلر إنما يتميز عن موقف كانط الذي لم يتقيد بفحوى الجمال أو بمضمون العمل الفني ، وإنما يلتفت فقط إلى صورة الجمال على نحو استاتيكي ومطلق ، حين تعبر عن التنظيم الصوري أو الكلي الذي يربط بين سائر جزئيات العمل الفني . ففحوى الجمال عند كانط أو مدادته الغفل ، لا تعبر عن الشيء الجميل ، وإنما تعبر عنه ، صورته منظمة تنظيماً خاصاً ، ، بمعنى أننا لا ننظر إلى الجمال كوسيلة بل كغاية ، لا كمضمون أو كمحتوى ، بل كصورة تحقق نوعاً من التضامن أو التناسق العضوي ، فالقيمة الجمالية لا تصدر عن مضمون ، ولا تعبر عن موضوع ، وإلا أصبحت نسبية ومتغيرة ، وإنما تتعدى القيمة الجمالية نطاق الزمان والمكان ، وتتفق مع غاية الفن في ذاته ، حيث أن غاية الفن وليست وسائله التعبيرية هي موضوع القيم الجمالية الناتجة .

ج - وعلى نفس هذا النحو الصوري للقيم الجمالية ، ينظر كانط إلى العقل العملي كمصدر للواجب الأخلاقي ، على أنه تعبير أو تحقيق لغاية السلوك الأخلاقي ، كما يدل الموقف الصوري الكانطي على احترام وتقديس هذه الغاية التي هي موضوع القيم الخلقية ^(١) . فالسلوك الكانطي هو غاية في ذاته وصورة الجمال هي غاية وليست وسيلة ، بمعنى أن كانط قد عبر عن ملامح التنظيم الصوري

(1) Kant, Immanuel, Fondements de la Métaphysique des Mœurs, traduct. par Victor Delbos, Delagrave, Paris, 1967. p 136.

لقيم الجمال، وعن تلك السمات التي تتميز بها القيم المطلقة، التي تنظم السلوك الخلقى .
 أما « ماكس شيلر » ، فقد التفت إلى « مادة السلوك الخلقى » ، وعبر عن
 موضوع الجمال ومضمونه ، ولم ينشغل بصورة الفارغة وغاياته المطلقة على
 نحو ما فعل كانط ، فقد عاب عليه شيلر أنه « أهمل مادة الفعل الخلقى وأكد
 فقط على صورته . ولقد كانت آفة كانط أنه أخذ بفكرة غاية التعبير الجمالى ،
 وأنكر الوسائل التي تحقق هذه الغاية ، ولذلك جاءت دراسة كانط لأبعاد القيم
 الجمالية والسلوكية ناقصة وقاصرة ، لأنها لم تنظر إلى تلك الظروف الاقتصادية
 والتاريخية ، وغفلت عن تلك « الأبعاد الثقافية والاجتماعية » التي تؤدي بالطبع
 إلى تغيير مثل هذه القيم نظراً لاختلاف مضامينها ومحتوياتها . وحتى صور
 الجمال ، وملامح التنظيم العصورى « للجميل » ، « وصور القيم الجمالية » كنوع
 من التنظيمات التي تحقق التناسق العضوى ، أو التضامن والتماسك بين أجزاء
 الصورة ؛ وكلها أشكال من التنظيمات والصور الجمالية التي تخضع هي نفسها
 للأبعاد النسبية حين تنحصر بين الاطارات الزمانية والمكانية .

د - وجملة القول ، إذا كان شيلر قد نظر إلى فحوى الجمال ومادته ، فإن
 كانط قد أغفلها بالتفاته إلى الصور الجمالية على العموم دون أن يتحقق في
 محتوى ، بتركيز الإلتباه عليها كتنظيمات صورية وكاية صدرت عن العقل .
 والعقل عند كانط هو مهيكل كل قيمة جمالية وخاقية ، فهو يفرض « ما يجب »
 ويضع للقواعد الملزمة التي تحدد إطارات العمل الفنى وتنظم السلوك الخلقى .

إلا أننا في الرد على كانط نقول مع شيلر ، إن العقل وحده لا يضع قيمة
 الأشياء ، كما أننا لا نفرض هذه القيمة كأفراد ، بمعنى أن هذه القيم لا تخصنا
 وحدنا ، ولا يعنى ذلك أن عالم القيم هو عالم مستقل عنا ، ولكننا مع ذلك
 لا نضع أو نفرض قيم الأشياء ، حيث أن التصورات القيمية إنما تأتينا من
 الخارج ، كما أن ما يؤكد على موضوعية القيم ، إنما يتحقق في تلك الموضوعية
 الظاهرة التي تتجلى في نظرة العقل إليها ، وكيف يعود هذا العقل إلى تلك القيم وبخاصة
 في « مواقف ضرورية تستدعيهم أو تستحضرها وتذكروها » ، بمعنى أن للقيمة وجودها

المثالي ، فهي إما « كامنة في المجتمع » ، وإما « صادرة عن التاريخ ، أو حركة الزمان . (١)

ولقد ذهب شيلر إلى أن الإنسان هو « الكائن الوحيد الحامل لكل القيم » ، وإلى أن هذه القيم إنما توجد في حالة كمن في عالمها الخاص ؛ فهي موجودة بذاتها ، إلا أنها تبقى ناقصة وفي حالة عدم تحقق ، تنتظر القيام بعملية التحقق الفعلي ، وتظل حبيسة هذا التصور المحض ، « لذا بقيت في شعور الفنان ، أو خيال الرسام » دون أن يخرجها من عالم القوة إلى حيز الوجود الفعلي . وحين يحقق الفنان أو الموسيقي أو الشاعر القيمة الجمالية في لوحة أو سيمفونية أو قصيدة ، إنما يصبح بالضرورة فاعلاً أخلاقياً لأنه « ينتقل بالقيم الفنية من عالم القوة كي تتجلى وتتبدى أمام العيان في عالم التحقق الواقعي » . ويعاني الفنان هذه التجربة الجمالية ، حين يعمل على ميلاد الخلق الفني ويعلن عنه ، ففيه تولد القيمة الجمالية أو الخلقية ، وليست هناك قيمة خلقية دون فاعل أخلاقي ينقلها من عالم التصور إلى عالم الواقع ، بمعنى أن القيم الفنية والجمالية هي وليدة الانتقال من عالم « المثل الأعلى » إلى عالم الواقع الإجتماعي المحسوس . (٢)

ومن هذا المثال الذي سقناه ، نستطيع القول إن القيمة عند الفنان قد تصبح « جمالية » قبل عمالية الخلق الفني ، ثم تتجلى كقيمة « أخلاقية » بعد تحققها في التجربة الفنية . وما نعنيه بذلك ، هو أن القيمة قد تكون فنية أو جمالية تارة ، ثم تتحول تارة أخرى إلى قيمة خلقية ، ومن ثم يؤكده شيلر

(1) Mannheim., Karl, Essays on Sociology of Knowledge, Routledge, London, 1952, p. 158.

(2) Stark, Werner., The Sociology of Knowledge. Routledge, London. 1960, pp. 34 - 35.

على الأساس الموضوعي للقيم بالنظر إلى محتوياتها الثقافية ، أو مضامينها التاريخية ومصادرها الاجتماعية والاقتصادية .

محتويات القيم وإطاراتها السوسولوجية :

١ - بعد استعراضنا للأصول والمفاهيم الأخلاقية والجمالية لفكرة القيمة كما تتبعناها خلال ماضيها الفلسفي العريق ، سنحاول التركيز على إبراز مختلف « الإطارات السوسولوجية Les Cadres Sociologiques » التي تنعقد على فكرة القيمة طابعاً خاصاً ، حيث حاول سائر علماء الاجتماع الكشف عن الأصول الاجتماعية للقيم ، فاضأفوا إلى فكرة القيمة عنصراً طاملاً باتجاهاته الفلاسفة ، وهو أنرا المجتمع وبنيته في نشأة القيم وصدورها ، على حين وقف الفلاسفة عند حدود المصادر الفردية وحدها .

ولقد أخذ علم الاجتماع منذ « كونت Comte » حتى الآن بمبدأ موضوعية القيم ، نظراً لصدورها عن خارج الذات ، سواء أكانت منبثقة من فكر الطبقة أو بنية الثقافة ، أو صدرت خلال سياق التاريخ ، أو هبطت إلينا من عالم التصورات الجماعية . ولذلك تعددت الجوانب السوسولوجية وتعددت ، بالرغم من استنادها جميعاً إلى أساس وجيد ، وهو تأييد الأصل الموضوعي أو الأساس السوسولوجي للقيم . ونظراً لتعدد الإطارات وتعدد الجوانب القيمية ظهرت الاتجاهات المتصارعة على مسرح الفكر السوسولوجي وقدم علماء الاجتماع على اختلاف نحلهم وفرقهم ومدارسهم مختلف الحلول والتفسيرات لأحكام القيمة ومصادرها الموضوعية . فمنهم من وجدها في بحوف الدين وفي باطن « التصورات الجمعية Les Représentations Collectives » كما أعلن دور كايم Durkheim في

مختلف كتبه ومقالاته^(١) ، ومنهم من وضعها في بنية « الطبقة Class » ، على ما فعل ماركس في نظريته المشهورة للقيمة^(٢) ، ومنهم من بحث عنها خلال تتبع أشكال « الثقافة Culture » ، على ما يذكر « سوركين Sorokin » ، ومنهم من اهتمدى اليها خلال التاريخ ومنطقه ودينامية العمليات في مواقف التاريخ، كما هو الحال عند « شيلر Scheler » ، و « كارل مانهايم Mannheim »^(٣) ، وقد تتحقق القيم في « أدوار Roles » ، و « موجبات orientations » ، و « مواقف Situations » ، وهو ما يتضمنه الإطار المرجعي للفعل الاجتماعي عند تالكوت بارسونز Talcott Parsons^(٤) .

وتؤكد كل هذه المصادر السوسيولوجية ، على الاطارات الاجتماعية للقيم، بالنظر الى نمط السلوك أو الثقافة ، أو طبيعة الطبقة ومواقفها في التاريخ ، أو موجبات الدور في المواقف الاجتماعية ، ويتفق سائر علماء الاجتماع على أن العوامل الاجتماعية لها أثرها الكبير في اكتساب القيم وصمود أحكام القيمة .

ب - والقيم على العموم، قد تعبر عن مضامين سياسية، كالسلطة والولاء والتنافس

(1) Durkheim, Emile, Représentations individuelles et Représentations Collectives, Sociologie et Philosophie; Nouvelle edition, press univers. de France, Paris 1963. pp, 1—48

(2) Marx, Karl, The poverty of philosophy; Moscow, 1966. p, 30

(3) Mannheim, Karl., Essays on Sociology of Knowledge, Routledge, London 1952,

(4) Parsons, Talcott, Structure of Social action, Free Press, 1949,

والصراع ، وقد تتحقق القيمة في مضمون اقتصادى ، كقيمة الأجور Wages ، أو قيمة العمل Labour ، ، على نحو ما سنذكر عند الإشارة الى تحليل سوسيولوجية القيم الماركسية، وقد يكون المضمون السيكلوجى هو السائد، كما هو الحال في قيمة الطموح ambition ، في المجتمع اليابانى ، تلك التى أكدتها دراسة الكس انكلز Alex Inkeles ، للانسان الصناعى industrial Man ، والتى نشرها فى المجلة الامريكية لعلم الاجتماع فى يناير ١٩٦٠ (١) American Journal of Sociology (January 1960)

وبالإضافة الى كل تلك الاشكال السياسية والاقتصادية والسيكلوجية، فقد نتحقق القيم فى مضمون دينى Religious ، تلك التى تتجلى فى المجتمعات البدائية والقديمية فى قيمة النفوس ، و الأرواح والآلهة ، ، باعتبارها قوى خالقة وقادرة تفسر علة الاحداث وأسبابها فى تلك المجتمعات ، وتحيطها بهالة من القداسة والتبجيل .

بمعنى أن المحتويات الثقافية المتعددة والمتمايزة ، إنما تفرز او تبرز لنا فى النهاية تركيبات متكاملة لساثر القيم ، كالقيمة السياسية ، والقيمة الاقتصادية، والقيمة السيكلوجية ؛ والقيمة الدينية ، وتنجم جميعها عما يسود بناء الثقافة من اتجاهات وتصورات وميول ويؤكد بورجتا وماير Borgatta and Meyer ، هذا المعنى، فيما يتعلق بفكرة الصورة والمحتوى، فقد تظل صورة القيمة، ثابتة أو استاتيكية ، أما محتواها فديناميكي متغير ، حيث يتغير المضمون من محتوى

(I) Inkeles, Alex, What is Sociology,? Prentice — Hall,; 1964. pp. 74 — 76

إقتصادي أو ديني أو سيامي ، وقد ينصب في محتوى ، عقلی intellectual ،
أو إرادی Volitional ، أو تربوي Pedagogic ، (١) .

جـ - وارتكانا إلى هذا الفهم، فقد أكدت الدراسات الحقلية التي قامت بها كل من
«مارجريت ميد Margaret Mead» و «رuth بndكت Ruth Benedict» ،
على أن مقومات القيم، إنما تستند أصلا إلى مقومات ثقافية، كما تعتمد على أنماط
أو طرق تربوية متميزة فالنمط التربوي المستبد، يولد قيم العدوان والصراع، أما النمط
التربوي الهادي المتزن إنما يؤدي إلى تحقيق قيم الوداعة والطاعة ، ويعبر هذا
التمايز في نمط التربية . عن صدور شخصية محددة المعالم داخل إطار ثقافة بعينها،
الأمر الذي يؤدي بالطبع إلى تمايز الشخصية Personality ، استنادا إلى تمايز
نمط الثقافة وطريقة التربية ، وعلى سبيل المثال لا الحصر ، فلا شك أن هناك
الكثير من أوجه الاختلاف الواضحة بين نمط الشخصية الوداعة عند الأرايش
Arapesh ، وملامح الشخصية العدوانية في مندجومور Mundugumer .

ولقد تعددت التفاسير السوسولوجية ، حول طبيعة مصدر القيمة وتنبع
أصولها وتحديد أبعادها ، فهناك نظرة ثقافية وعضوية تفسر القيمة بحاجات
بيولوجية وعناصر فسيولوجية ، على ما يذكر «جون ديوي John Dewey» ،
و «ابراهيم ماسلو Abraham Maslow» ، و «مالينوفسكي Malinowski» .
على اعتبار أن الثقافة هي عملية إستجابة Response لتحقيق وإشباع ، الحاجات

(1) Borgatta and Meyer., Sociological Theory., Present
day Socioloy, New York , 1956

الانسانية Human needs ، (١) . ففى البدء كان الكائن العضوى أولا ثم ظهرت الثقافة Culture ثانية ، على ما يقول « كلارك هل Klark Hull ، فى عبارة مشهورة (٢) . حيث أن « التعضون ، هو أقدم وأسبق فى الوجود ، ثم صدرت النظم الاجتماعية والثقافية لإشباع ضرورات حيوية ، ولذلك أكد « كلايد كلوكهون Clyde Kluckhohn ، على « المحددات البيولوجية Biological determinants والمحددات القظرية Idiosyncratic التى تصور مكونات « الثقافة Culture » ومحددات الأدوار Roles التى يكون لها صداها فى تحديد القيم . ولقد أكد « جـون دىوى » على أن القيمة تتصل بـ حاجات الكائن العضوى ، وترتبط بمصالحه ورغباته الحسية ، كما القى « مالىنوفسكى » ضوءاً على الجوانب السيكوفيزيكية للقيم ، تلك التى تتوظف فى إشباع جوانب خاصة فى حياة الإنسان العضوية . (٣) وبالإضافة إلى ذلك يؤكد « إبراهيم ماسلو » أيضاً على الجوانب السيكولوجية والعضوية للقيم ويقف منها نفس الموقف

(I) Peddington' Ralph, An Introduction to social Anthropology
Vol : 1 Oliver and Boyd, Eldinburgh, Third edition, 1960; p. 237

(2) Kluckhohn Clyde ; Culture and Personality: Reprint series
in the social science, reprinted From the American Anthropologist,
Vol - 46, 1944 .

(3) Firth, Raymond, Man and Culture, Routledge' London
1957, p, 35 .

و الذى يربط الثقافة بالشخصية بالقيمة ، (١)

د - وهناك نزعة أخرى تفسر القيم من زاوية منطقية خالصة ، حين ننظر إلى عالم القيم على أنه عالم فريد ومستقل بذاته Sui - generis ، بمعنى أن القيمة مستقلة عن واقعها ، ومنفصلة عن التاريخ والوقائع والأحداث . ولا يمكن في زعم هؤلاء المناطق تفسير وجود القيم عن طريق مختلف الظواهر الوجودية القائمة في الثقافة والمجتمع ، ولا يمكن تحليل القيمة بالرجوع إلى قضايا واقعية أو ظواهر عضوية وسيكوفيزيكية ، بمعنى أن القيم لا تخضع إلا للتحليل المنطقي فحسب ، ومن ثم لا تقبل دراسة القيم ذلك التحليل المبيرى أو الواقعى ، أو التفسير الثقافى أو العضوى . وعلى سبيل المثال لا الحصر ، فإننا لا يمكن تحليل الخير والشر من حيث هما كذلك ، إلا على نحو منطقى بحت ، ومنفصل تماما عن عالمنا الواقعى . فالخير والشر والقبح موجودات منطقية منفصلة عن واقعنا ، والأشياء ليست قبيحة أو جميلة ، طيبة أم خبيثة ، وما نراه شراً ليس شراً وجودياً أو واقعياً ، كما أن الجمال ليس صفة قائمة في الأشياء الموضوعية . بمعنى أن القيم لا وجود لها إلا في الفكر المنطقى وحده ، فليس الخير إلا قيمة موجبة ، أما الشر فله قيمة سالبة للخير ، فالظلم ، والخطيئة والرذيلة ، إنما هي في واقع أمرها بمثابة قيم سالبة للعدل والعفة والفضيلة .

هـ - وهناك شروط لابد من توافرها في القيم ، والشروط الأول يتمثل في ضرورة إرباط كل قيمة بجوانب فكرية أو إرادية ، ومن ثم تعبر القيم عن أشياء

مرغوب فيها ، والقابلية للرغبة desirability ، أو اجتذاب الفعل الخلقى لحواسنا ، هو أساس كل ميل نحو فعلى الخير ، كما أنه أساس التعلق بالمجتمع ، على ما يذكر د إميل دور كايم ^(١) . ومن الناحية الموضوعية البحث ، هناك شروط لإقتصادية للقيم ، مثل ، الندرة ، ولكننا نجد فى هذا الشرط الموضوعى طعماً مادياً لا يتوافر بل ويتمارض مع القيم الدينية والقيم الجمالية .

وبالإضافة إلى الشرطين السابقين ، نجد شرطاً دينياً يربط القيم بالتصورات الاجتماعية ، بمعنى أن المجتمع قد يكون مصدراً لسائر القيم على الإطلاق ، ومن وجهة النظر الدور كايمية ، لا يمكن تفسير القيم الدينية إلا بالرجوع الى المصادر التاريخية للقيم ، تلك المصادر الكامنة فى الصور الأولية للحياة الدينية وشروطها الثقافية ، وهذا ما يؤكده د إميل دور كايم ، فى كتابه الضخم « الصور الأولية للحياة الدينية ، Les Formes élémentaires de la vie Religieuse »

إلا أن هذا التفسير الدور كايمى لا يعتبر تفسيراً مقنعاً لحقيقة القيم ، وإنما يشير فقط إلى تأثير الدور الذى يقوم به المجتمع فى تحديد مشاعرنا وتوجيه سلوكنا إزاء قيمة بعينها دون غيرها ، إلا أن الموقف الدور كايمى لا يفسر لنا بالطبع أصل القيم فى ذاتها ، وكيف نشأت واستقامت ؟! وما يعيننا من كل ذلك ، هو أن هناك الكثير من الأبعاد والاطارات ، والعديد من المحتويات التى تمتلئ بها القيم ، وسنحاول القاء الضوء أو التركيز على نقاط محددة بالذات ، وبالإشارة إلى مواقف بعينها تتوالى وتتابع كما يلى :

(1) Durkheim, Emile., Sociology and Philosophy, Trans, by D.F. Pocock, London 1953, p, 45

١ — التفسير الاقتصادي للقيمة .

ب — الوعي بالقيم .

ج — القيم في التاريخ .

د — مواقف واتجاهات معاصرة .

ولسوف لا تقتصر في هذه الدراسة، على مجرد العرض أو التحليل ، وإنما سنختتم هذه المحاولة العلمية بمناقشة أو تقييم سائر التفسيرات السوسيولوجية، دون أن نفرض أو ننحاز لتفسير دون آخر ، الأمر الذي يستوجب التزام الحيدة والأمانة العلمية ، حتى تتحقق الموضوعية التامة في العرض والنقد .

١١ التفسير الاقتصادي للقيمة :

تعتبر نظرية القيمة هي المحور الرئيسي لعلم الاجتماع الماركسي ، حيث نظر ماركس إلى العمل labour ، على أنه مقياس «قيمة السلعة» ، ولذلك إن نقد الماركسيون علم الاقتصاد البورجوازي لانتقاده «علمياً» ، ولم ينشغلوا بما ينبغي ، أو بما هو عادل ، على ما فعل «برودون» Proudhon ، الذي اتهم البورجوازيين باللا أخلاقية ، إنما التفت ماركس إلى «فائض القيمة» الذي يستولي عليه البورجوازي في صورة «أرباح» أو «عائد» لرأس المال^(١). حيث يتولد فائض القيمة من رأس المال ، ثم يضاف هذا الفائض ، إلى أصل رأس المال القديم ، فيحدث «التراكم» حين يتحول «فائض القيمة» بالتالي إلى «رأس مال» جديد . ولذلك يصرخ البورجوازيون من أجل زيادة الإنتاج ، كما تصرخ الوعول الظامئة سعيًا وراء بناييع المياه .

(1) Marx, Karl., The poverty of philosophy, Fourth printing, Moscow. 1966

ولقد اكتشف ماركس في كتابه «عقم الفلسفة Poverty of philosophy» ، ذلك التناقض القائم بين ما يسميه « بقيمة الانتفاع use Value » ، وقيمة التبادل Exchange Value ، والقيمة التبادلية هي عبارة عن « استبدال عدد من قيم الانتفاع أو الاستعمال التي تشترك في نوع معين » ، لعدد آخر من القيم الاستعمالية ، التي تختلف في نوعيتها عن القيم الاستعمالية الأولى. ولكن العنصر المشترك بين كل قيمة متبادلة ومستعملة ، هو كونها « نتاج عمل (1) » ، product of labour .

١ - وحسب وجهة النظر الماركسية، تتحدد كمية القيمة، بكمية العمل الضروري اجتماعياً Socially Necessary labour time : فالقيمة مشروطة بوقت العمل المخصص لانتاج سلعة محددة بالذات . ولعل أعلى صور التبادل ، إنما تتمثل في النقود، على اعتبار أن النقود هي النتاج الأعلى « لتطور قيم التبادل » . حيث أن القيمة التبادلية التي تنجم عن تبادل السلع ، إنما تنضج نقوداً ، كما ينضج المسام عرقاً . ويشترى البورجوازي من العامل «قوة عمله» ، ويستهلكها ، على اعتبار أنها سلعة طيبة مريحة ، وهذا الاستهلاك هو « العمل » ؛ والعمل يخلق « القيمة » . ولا يعطى البورجوازي للعامل إلا ما يعادل وقت العمل الضروري، أما وقت العمل الزائد فلا يدفع عنه البورجوازي أجراً، أي أنه لا يعطى « القيمة الزائدة » ، ومن ثم يتراكم فائض القيمة Surplus Value كى يدخل في خزائن البورجوازي، فالملكية سرقة Property is Theft على حد تعبير « برودون Proudhon » ، (2)

(1) Lenin, Selected Works, Vol: 1, progress publishers, Moscow 1967. p. 16.

(2) Engels, Frederick; Anti - Duhring, Third edit'ion, Moscow, 1962. p. 258.

ولقد اكتشف ماركس قيمة الوقت الزائد الذى يقضيه العامل ، لامن أجل مصلحته بل من أجل مصلحة صاحب رأس المال ، وهذا الوقت الزائد Surplus Time ، وهذا الجهد المضاف أو العمل الفائض Surplus labour ، هو فائض القيمة ، أو فائض الوقت ^(١) . وكلما ازدادت نسبة زيادة الفائض فى الجهد والوقت والعمل كلما ازدادت نسبة الاستغلال exploitation ، حين تتراكم جهود العمال بصورة مفزعة ومخيفة ، فيقع التناقض بين طبقة من يعمل ، ولا يملك ، وبين طبقة من يملك ، ولا يعمل .

وهنا ترتفع ضيحات الماركسيين وتعلو أصواتهم بالنقد والتجريح ، استناداً إلى أن « قيمة التبادل ، و « قيمة الاستعمال » هما فى نسبة معاكسة in inverse Ratio الواحدة للأخرى ، حيث تتناقض أحدهما مع الأخرى . إذ أن قيمة الاستعمال وقيمة التبادل بينهما « تعارض opposition » أو « تضاد Contrast » ، ولم يلاحظ علماء الاقتصاد الكلاسيكى هذا التناقض القائم بين قيمة الاستعمال وقيمة التبادل . ^(٢)

وجلة للقول — إن مقولة فائض القيمة هى حجر الزاوية فى علم الاقتصاد الماركسى ، حيث أن فائض القيمة لا يصدر إلا عن عمل العمال ، ثم يضاف إلى أصل « الثروة Wealth » باعتباره عائد أو « ربح Profit » ، ثم ينبجم عن فائض القيمة وتراكم رأس المال ، أن يزداد جيش العاطلين عن العمل .

ولقد وضع ماركس لفكرة القيمة أساساً علمياً ، حين بين أن قيمة كل سلعة ،

(1) An outline of Social Development, part 11, Capitalist Society, progress publishers, Moscow p, 12 .

(2) Marx, Karl. The poverty of philosophy, Fourth printing, Moscow, 1966, p, 30 .

هى مشروطة بالضرورة بشروط وقت العمل الضرورى، واللازم لانتاج السلعة كما اكد ماركس أيضا ، أن قوة العمل هى سلعة ، حيث يبيع الاجير أو عبد الأرض قوة عمله للاقطاعى أو صاحب الأرض ، كما يشتري البورجوازي من العامل « قوة عمله » باعتباره أداة من أدوات الانتاج .

٢ - وفي ضوء هذا الفهم الماركسى لفكرة القيمة، يستخدم العامل أو الأجير قسماً من يوم العمل لتغطية نفقات عائلته وسد رمقه ، ثم يأخذ أجره عن هذا القسم الضرورى ، ثم يستخدم القسم الآخر من قوة عمله « مجاناً » ويعطيه لصاحب العمل، فيضيف قيمة اضافية من قوة العمل، حيث يخلق العامل القيمة الزائدة « التى هى مصدر ربح البورجوازي ، فتزداد الثروة ، وتتراكم القيم الزائدة مع تراكم شقاء البروليتاريا *Prolétariat* ، وهى الطبقة الكادحة التى تعمل بسواعدها ، وتزايد أرباح البورجوازية *Bourgeoisie* ، وتتكس رؤوس الأموال فى خزائن الرأسمالية فى صورة مزعجة وخفيفة، تعبر عن أسوأ أشكال الاستغلال المادى والظلم الاجتماعى .

٣ - وفي اعتراضنا على ماركس، نقول أنه قد التفت فقط إلى القيمة بمعناها المادى ، رغم أن أرقى أشكال القيم ، هى القيم الروحية التى تتحقق فى السلوك الدينى النبيل الذى ينشغل بلغة الحب الإلهى ، التى تبعدنا تماماً عن مستوى « المادة » و« الانتاج » و« التاريخ » وصراع الطبقات . فلا يتطلع الإنسان فى سلوكه المائلى إلى جوانب مادية، ولا يلتفت إلى ذاته أو إلى مجتمعه أو طبقته، بقدر ما يتطلع إلى التمسك بمحبلى الله، والحضور الدائم، دون غفلة، والنشوة الصادقة التى تعترى الوجود الذاتى حين يغمم بالاشراق و يغمره الفرح بالقربة وبالحضور الالهى .

وهنا يتجرد الانسان عن كل قيمة مادية، عضوية كانت أم حسية ويتخلص تماماً من علاقته الحيوية ، بالابتعاد عن الوجود الاقتصادي والأساس المادى عن طريق الاتحاد بالوجود الالهى والاندماج فيه . ومن هنا تصدر القيم الروحية والدينية عن هذا الوجود الأزلى الخالد، وهى «قيم متعالية ومقدسة» تتعدى كل قيمة نفعية أو حيوية أو مادية ، فمن العبث أن ترد للقيم ومنابع الحياة الروحية إلى مصادر إنتاجية وشروط اجتماعية وتاريخية . حيث تنقلنا القيمة الروحية من مستوى الطبيعة الحيوانية، ومجال الوجود الإقتصادى إلى درجة أكثر رقياً وإستعلاء ، كى تنسجم مع جوانب أخرى ، فوق عضوية، Superorganic أو فوق طبيعية supernatural ، تلك الجوانب التى تتعدى الواقع الإقتصادى والدافع المادى .

(ب) الوعى بالقيم :

١ - لاشك أن القيم، إنما تر تد بطبيعتها إلى وجود رغبات ذاتية ملحة لتفضيل أشياء بعينها، حيث يتطلع كل ما هو ناقص وجزئى إلى قيمة عليها تمثل الكمال، بمعنى أن الشعور بالحاجة والحرمان والنقص هو مبعث الوعى بالقيم . فما هو «جميل» إنما يشبع فينا الحاجة إلى الراحة والهدوء والسعادة ، وتلك هى وظيفة القيم الجمالية، حين تثير الشعور الابداعى ، للتعبير عن قيم إنسانية خالدة تتعلق بالأمن والطمأنينة والسلام والمحبة والغيرية .

وهناك بعض المعايير أو المقاييس التى تضعها سائر فلسفات القيم ، تلك التى تضع القواعد وتصنف القيم إلى مختلف أشكالها وأنواعها كالقيمة الجمالية ، كقيمة السيمفونية أو المقطوعة الشعرية أو اللوحة الفنية، وكالقيمة الأخلاقية،

كقيمة الخير والشر، وكالقيمة المادية كقيمة الغذاء وقيمة العمل والانتفاع والتبادل والانتاج. وهناك القيم الذوقية كتفضيلنا للون معين من ألوان الطعام، أو نوع خاص من أنواع الشراب، وهي قيم مستحبة تدفعنا إلى تحقيقها بقصد الانتفاع والاشباع.

٢- ولقد أكد «ماركس» على القيم المادية والنفعية، بينما يؤكد دور كاييم على القيم الدينية واللامادية. وفي ضوء كل هذه التصانيف القيمية، تظهر سائر القيم في صور متناقضة، ففى ميدان القيم الفنية تتصارع قيمة الجمال مع قيمة القبح، وفي ميدان القيم الأخلاقية تتعارض قيمة الخير مع قيمة الشر، الأمر الذى دفع «اميل دور كايم» إلى أن يعالج مسألة القيمة بطريقة سوسيولوجية، حيث يؤكد على وجود مصادر اجتماعية تحدد رغباتنا وترسم طريقة تفضيلنا لأشياء بعينها دون أخرى.

ففى محاضرة مشهورة، القاها دور كايم فى المؤتمر الدولى للفلسفة الذى انعقد فى بولونيا فى السادس من إبريل، والى نشرت فى عدد خاص من مجلة الميتافيزيقيا والأخلاق، الصادر فى ٣ يوليو ١٩١١. عالج دور كايم نظرية القيمة، وأشار فى محاضراته تلك، إلى «أحكام القيمة وأحكام الواقع Jugements de Valeur et Jugements de Réalité»، بين الحكم الواقعى والحكم التقويمى.

ويقول دور كايم - حين يستهل محاضراته، إننا حين نقول إن «الاجسام ثقيلة»، أو «إن حجم الغاز يطرد اطراداً عكسياً مع ضغطه» فإن تلك الأحكام تعتبر قضايا علمية أو لمبيريقية تستند إلى الواقع، ومن ثم يسميها دور كايم

« أحكام الواقع Jugements de Realité » . (١)

ولكننى حين أقول إننى مغرم بالصيد، أو لىنى أفضل الشاى على القهوة، فإن هذه هى أحكام الذات ، أو هى قيم الأشياء فى علاقتها بالذات . إلا أننا حين نقول : « إن لهذا الرجل قيمة خلقية عليا ، أو « إن لتلك الصبورة قيمة جمالية عظيمة ، أو « إن هذه الجوهرة غالية الثمن ، . ففى كل تلك الأمثلة ، إنما ننسب إلى الناس أو إلى الأشياء ، صفة موضوعية ، وهى مستقلة إلى حد ما عن مشاعرنا الذاتية . حيث أن الانسان كفرد قد لا يكون على قدر كبير من سمو الأخلاق ، ولكن ذلك لا يمنع من معرفة طبيعة « القيمة الخلقية » والإيمان بوجودها .

وقد لا يكون الانسان سربع التأثير بالفن ، وقد لا تتوافر لديه تلك الحساسية الفنية ، ولكن ذلك لا يمنع من الإعراف بوجود « القيمة الجمالية » . « La Valeur esthétique » .

٣ - واستناداً إلى ذلك الفهم حاول دور كايم أن يؤكده على وجود القيم خارج الذات ، ومن ثم تتصل أحكامنا القيمية بحقائق موضوعية ، قائمة بذاتها Sui-généris تلك الحقائق التى تؤلف فى مجموعها عالم القيم . ونظراً لوجود تلك الحقائق أو القيم الخارجة عن ذواتنا فإننا نستطيع أن نعبر عن وجودها، وأن نشير إليها بأحكام، بسميها دور كايم « أحكام القيمة Jugements de Valeur » فى الأخلاق، ولقد ذهب دور كايم — إلى أن « التفعيين utilitarism » فى الأخلاق،

(1) Durkheim, Emile., Sociologie et Philosophie, Press - univers; de France, Paris, 1963. pp. 117 — 118 .

قد إقتصروا على ذلك الأثر الذى تخلقه « القيم » فى النفس ، على إعتبار أنها تصدر عن الانطباع الذى يفرض على الحساسية؛ إلا أن المذهب النفعى فى رأيه - لم يفسر « عمومها بين الناس » ؛ وما تتميز به القيم من « كلية وضرورة » ، فما يسعد به إنسان ، قد يكون مصدر شقاء الآخر ، حيث تتعارض الرغبات وتباين الانطباعات . ومعنى ذلك ، فإن مبدأ اللذة والألم ليس حتمياً فى ميدان الأخلاق ، كما يتضمن فى ذاته عناصر هدمه .

ولذلك وجد دور كايم ، أنه لكى نتاح له فرصة الافلات من تلك الصعوبات القائمة فى فلسفة الأخلاق النفعية، ينبغى أن ينقل بفكرة الكلية والضرورة، من مستوى الفرد إلى الجماعة والمجتمع ، ورفض تحققها فى « الذات الفردية le sujet individuel ، ، لأنها فى رأيه قائمة فى الذات الجمعية le sujet Collectif فحسب (١) . وبذلك التفت دور كايم إلى فكرة « الضمير الجمعى ، واعتبر هذا الضمير مصدراً للقيم ، وواهب ضرورتها وكليتها ، وأعرض عن ذلك القول النفعى باشتقاق القيم عن الذات الفردية . حيث أن القيم فى رأيه لا تكون موضوعية وعامة ، إلا إذا إعتبرناها فى ذاتها « قيمة جمعية » .

ومعنى ذلك أنه يمكن تعميم « معيار أو مقياس للقيم Scale of Value » ، حتى يمكننا أن نطلق هذا المعيار الجمعى عند تقييمنا للأفعال الخلقية الفردية المتغيرة ومن ثم يكون التقييم الجمعى هو مصدر كل تقييم ، لأنه حاصل على كل المتغيرات الفردية والذاتية . كما أنه الحامل الوحيد لكل عموم وضرورة ، استناداً إلى أن فكرة « الضمير الجمعى » ، هى الرابطة الأولية التى تربط بين مشاعرنا الجزئية بعضها بعضاً .

فالمجتمع عند دور كايم ، هو المشرع الوحيد للقيم ، لأنه خالقها وحافظها ، وهو معيار التقييم الخلقى ، لأنه الحارس الأمين لكل خير اتنا وفضائلنا ، وهو الرقيب على التراث والحضارة ، وهو الجواد الخير مصدر القيم ، وواهب الحيلة وعنه تصدر كل مظاهر الخير والنعمة .

٤ - ولكن النظرية السوسيولوجية للقيم ، تثير بعض الصعوبات وتقف بازاءها في زعم دور كايم بعض المشكلات والعقبات ، حيث أن هناك أشكالا متعددة من القيم ، ويعنى بها تلك « القيم الاقتصادية » و « الخلقية » و « الدينية » و الجمالية ، ، وهى جميعها من وجهة النظر السيكولوجية ، قيم متباينة مختلفة المصادر والأصول . وإن محاولة دور كايم الاجتماعية ، لردّها إلى أصل واحد ، إنما تعرضها للتناقض والفشل والاختفاق . فكيف تفسر تعدد تلك القيم ؟ وصدورها جميعاً عن أصل واحد ؟ رغم تباينها ؟ وكيف تفسر عمومها ؟ رغم تناقضها ؟ ١ .

يجيب دور كايم ، وهو في ذلك يرد على أصحاب النزعات التجريبية والموضوعية في القيمة ، فيقول : إن القيمة لا تنسب إلى الموضوع ، وموضوع القيمة ، فقد يكون الموضوع القيمة نافعاً ولا قيمة له في ذاته ، ولكنه مع ذلك قد يكون موضوع قداسة ورهبة فليس « الوثن » ، إلا حجراً تقام حوله طقوس العبادة وشعائر الدين . وقد يكون موضوع القداسة شيئاً ، أو حجراً ، أو « قطعة من الخشب » ، وكلها موضوعات قليلة القيمة إلا أنها عظيمة الأثر الاجتماعى .

كما أن هناك كثيراً من أنواع الحيوانات الضعيفة التى هى قليلة الفائدة ، والتى

تنقصها عناصر الرهبة، أو الخوف، أو الانجذاب، ولكنها رغم ذلك، تعتبر من موضوعات العبادة والتقديس، كما أن «العالم» ما هو إلا قطعة بسيطة من القماش، ومع ذلك يكافح رجل الحرب في سبيلها، وقد يلقي حتفه في الزود عنها . وطابع البريد، ليس إلا قطعة من رقيق الورق، تنقصها كل عناصر الفن والابداع، ومع ذلك فإنها قد تساوى ثروة هائلة (١) .

ويهدف دور كايم من كل تلك الأمثلة، إلى التأكيد على أن القيمة ليست قائمة في الموضوع من حيث هو كذلك، فليست للأشياء قيمة في ذاتها. وتلك حقيقة يسوقها دور كايم في الرد على نظرات الاقتصاديين في القيمة. فإن النظرية الاقتصادية القديمة، كانت ترى في الأشياء قيا موضوعية وكامنة في الأشياء، ومستقلة عن عقولنا، وتلك نظرة خاطئة، لأن القيمة تستمد وجودها من أصول خارجية ليست قائمة في الأشياء .

هـ - فليست للأشياء أية قيمة إلا في صلتها بحالات وأصول إجتماعية، ولذلك تتغير القيم من حين إلى آخر، طبقا لتغير اتجاهات الرأي العام. ومن ثم تكون النتيجة التغيرية أن تتحول القيم الخلقية إلى «قيم وقيمة Temporal Values»، من حيث أنها صدى لذلك «الصوت الجمعي العظيم»، الذي يحدثنا بنغمة خاصة في ضمائرنا ومشاعرنا .

و كمارد دور كايم على أصحاب النزعة الموضوعية والاقتصادية للقيمة، نجده أيضا يرد على أصحاب النزعة المثالية، مثل، كانط Kant، وسائر الفلاسفة

(1) Durkheim, Emile., Sociologie et Philosophie, Press univers. de France, Paris, 1963. p. 127

العقلين . وهنا يتساءل دور كايم بقوله : لأنه إذا كانت القيمة ليست قائمة في الشيء ، وليست كامنة في الواقع الامبيريقى ، أو المصدر الموضوعى ، فهل يستتبع ذلك الذهاب الى القول بأن القيمة تصدر عن عالم ماوراء للتجربة ، وما وراء الواقع الموضوعى ؟

يجيب دور كايم بقوله إن تلك هى نظرة الفلاسفة كما صدرت مع أخلاقيات ريتشل Ritschl ، وكتابات كانط ، حيث افترض الفلاسفة أن عقل الفرد المجرد، هو مصدر القيمة ، وهى كامنة فيه ، وبه وحده تتحقق ضرورتها و كليتها عن طريق « التعدى » تعدى التجربة dépasser L'expérience بادراكها على أنها حقيقة « فوق تجريبية extra - empirical » حيث أن للفرد المجرد قدرته على خلق المثل Ideals ، وصنع القيم فهو الذى يحمل شروط وجودها وخلقها ويضفى عليها مغزاها ومعقوليتها . تلك هى فلسفة القيمة عند المثاليين .

وفى الرد على أصحاب النزعة المثالية ، يذهب دور كايم إلى أن هناك شيئاً نفعياً أو تجريبياً يمكن فى أعماق النزعة المثالية Idealisme فمن المؤكد أن الانسان إنما بهوى الطيبة ، وينزع نحو الخير ، ويتجه نحو مثال الحق والجمال ، ولكن ينبغي أن لا نذهب بعيداً حتى نؤمن بالمطلقات . فإن هناك فى رأى دور كايم ما يمنعان من الإيمان بالمطلق الميتافيزيقى ، والذهاب فيما وراء الغيبيات . ومن ثم ينبغي أن نتساءل عن مصادر تلك القيم المطلقة ؟ تلك القيم التى لم تصدر عن عالم الواقع ، من أين أنت ؟ وكيف صدرت ؟ .

يقول اللاهوتيون ، بوجود « عالم المثل العليا » ، وهو عالم مفارق لأنه فوق التجربة Supra - expérimentale . ولكن اللاهوتيون فيما يقول

دور كايم ، لم يفسروا تلك الشروط الموضوعية للقيم ، حين تستند إلى الواقع الاجتماعي .^(١)

وللخروج من هذا المأزق ، ينبغي أن نخرج عن نطاق ذواتنا ، حيث أن القيمة لا تكمن في أعماقنا ، والا كانت واحدة في كل زمان ومكان ، ولكننا نجد أنها تختلف باختلاف الثقافة والتاريخ . فإن المثل الأعلى الروماني ، لا يعيش بيننا الآن ، كما لا نعتبره مثلاً أعلى ، بل قد يكون محل الإزدراء والاستهجان ومعنى ذلك أن معيار القيم ، هو معيار متغير ، نظراً لتلك التغيرات التي تصيب فحوى الثقافة والتاريخ . وتلك حقيقة يؤكدها دور كايم ، على أنها حقيقة اجتماعية ، أو واقعة تاريخية ، ينبغي الالتفات إليها والاعتماد بها .

٦ - ولكن ، لماذا نخشى التعرض للمثل ، الأعلى ؟ فلا نتجاسر على خدش القيمة في ذاتها ؟ هل لأننا نؤمن بالمثل الأعلى ونحترم القيم استناداً إلى إيمان مسبق بفكرة الألوهية *divinité* ؟ ولكن فكرة الألوهية في زعم دور كايم هي الأخرى فكرة متغيرة من حيث الزمان والمكان . وإن فكرة الله في ذاتها ، هي في حاجة إلى شروط الثبات والمعقولية ، لأنها فكرة يلحقها التغير ، وفي حاجة إلى ما يثبتها ، حين يؤكدها مثال مسبق ، يحقق ثباتها ومعقوليتها .

وذلك المثال المسبق ، لا يتجلى إلا في المجتمع ولذلك كان المجتمع هو الركيزة التي تركز عليها الحياة الأخلاقية *Le Foyer d'une Vie Morale* ، حيث تتركز فيه السلطة الخلقية ، وتصدر عنه المثل الأخلاقية الجمعية ، تلك التي تحقق " مملكة الله ، على الأرض .

فالمجتمع هو «الكائن المطلق»، وهو «الله حين يتجلى» في روح الجماعة لأنه قوة متساوية و «قيمة متعالية» تحقق غايات إنسانية، ومثل جمعية . هذا هو السبب الذى من أجله يسمو الانسان على فرديته، ويتعدى وجوده الذاتى، ليشترك في صورة أعلى، وينخرط في الوجود الجمعى، فيتحقق ما نسميه «بالمشاركة الوجدانية»، التى تتمثل في تلك المشاعر الشامية التى تؤلف بين بنى البشر .

بمعنى أن كل ما يربطنا أخلاقياً بسائر بنى الانسان، ليس عنصراً ذاتياً جوهرياً، يتحقق في عقل الانسان أو تجربته الفردية، وإنما يأتى هذا الرباط الأخلاقى من مصدر جمعى أسمى، هو المجتمع الذى هو «الكائن الأمثل الذى منه تصدر القيم الأخلاقية» .

ولا يمكن — في رأى دوركايم — أن تقوم للمجتمع قائمة، دون خلق القيم والمثل العليا، حيث أن تلك القيم والمثل، هى الأسس الوجودية التى يستند اليها المجتمع لتحقيق وجوده، فيبلغ بفضلها أوج تطوره وتقدمه، حيث أننا إذا اعتبرنا المجتمع — كما هو الحال في تصورية «هربرت سبنسر»، البيولوجية — مجرد كائن متعضون، حين نراه في حالة عضوية تؤلف نسقاً من الوظائف الفسيولوجية والأجهزة الحيوية، لوجدنا أن دوركايم يرفض هذه التصورية، ويذهب إلى أن الكائن العضوى، ليس جسماً بلا روح، وإنما يمتاز بضرورة حيوية، تتمثل في «روح المجتمع الخالقة للقيم والمثل العليا»، والتى هى فى ذاتها تأليفات إجتماعية من الأفكار والمبادئ الجمعية . فالمثل العليا ليست «مجردات»، كما أن القيم ليست مجرد تصورات عقلية «مجردة abstrait»، أو قوالب جامدة تنقصها الحرارة والتفاعلية والقوة، إذ أنها بالضرورة «قيم دينامية»، لما وراءها من قوى جمعية تسندها وتثبتها وتدعمها .

ونستنتج من كل ذلك ، أن علم الاجتماع الدور كإيمى قدلقى ضوءاً على مسألة القيمة والأحكام القيمية، تلك التى يدرسها علم الاجتماع على أنها ظواهر اجتماعية ، حيث يخضع المثل الأعلى فى زعمه للبحث العلمى ، استناداً إلى دراسة الواقع الاجتماعى . على اعتبار أن الظواهر الرئيسية فى الدين والأخلاق والقانون والاقتصاد، هى كلها ظواهر اجتماعية، وليست فى ذاتها لإلاد أنساقاً، من القيم أو المثل، التى تعالج فى علم الاجتماع . كما أنساق طبيعية natural Systems على ما يفعل العالم الطبيعى بصدد دراسته للظواهر الفيزيقية .

(ج) القيم فى التاريخ

إن القيمة الانسانية إذا ما عزلناها عن مشكلاتها النظرية والميتافيزيقية ، بتحليلها كنتاج للمتغيرات التاريخية Historical Variability ، وبالنظر إلى المبدأ السوسيولوجى القائل بأننا دلا نعرف أية فكرة معرفه كاملة إلا بالرجوع إلى تاريخها، الأمر الذى معه وجدناها ممتلئه بالواقع التاريخى ، مفعمة بالمحتويات التى ينضج بها التاريخ وبفرزها خلال نسيج الزمن فلم تصدر القيم عن العدم، ولم تحلق فى فراغ، وإنما يؤكدها الوجود التاريخى،^(١) حين تنشأ عن تجارب الانسان التى مضت ولانقضت، وفى ضوء ذلك التفسير الذى يؤكده أصحاب النزعة التاريخية Historicism ، نجد أن القيم هى بمثابة تركيبات ثقافية أو مصطنعات إجتماعية، صدرت عن مواقف وظروف التاريخ . وبالتركيز على ذلك البعد التاريخى نجد أن القيمة ليست إلا رابطة تربط الانسان بالانسان والمجتمع، ونخضع فى نفس الوقت لحركة الزمان التاريخى ، حيث تستند القيم إلى التاريخ وفى حدود التاريخ ،

(1) Aron, Raymond., La Sociologie Allemande Contemporaine; F. Alcan, Paris, 1935, 90.

وتتصل بأنماط سلوكية حدثت في الماضي وبمعايير انبثقت عن واقع التاريخ - فقد نظر ماركس مثلاً إلى «قيمة العمل» من زاوية البعد التاريخي ، ومن خلال التطور التاريخي ، حيث أن «العمل ، الماركسي هو حامل القيمة ، وهو حاصل تصورات قيمة ، كما أنه أيضاً وسيلة لغاية يتطلع إليها الإنسان» (١) .

وإذا تشأت القيم عن التجربة المعاشة التي يحياها الإنسان في تاريخه ، فهي ترتبط بالضرورة بظروف وعوامل اجتماعية، كما تتصل بعناصر الوعي والتفعل كي يتكيف الإنسان تاريخياً ويتعاش أخلاقياً، وهذا ما يعاينه الإنسان في تجربته المعاشة ، وما يواجهه خلال التاريخ كفاعل أخلاقي وكحامل للقيم .

١ - وليست القيم في التاريخ، هي «قيم أشياء» ، وإنما هي قيم «أشخاص» ، حيث أن الإنسان هو الكائن التاريخي الذي يضيف على سلوكه معناه ومغزاه فالقيمة هي قيمة الإنسان المنتمى إلى ثقافة ، وقيمة السلوك حين يتطابق مع الإرادة والتاريخ . فمثل العليا والنوايا والتضحيات ، وقيم ، الوفاء والنبالة والشجاعة والبطولة والبسالة كلها أمور نسبية متغيرة ، يحملها الإنسان ككائن اجتماعي متخبط في زمرة أو أسرة ، كما تخضع بالطبع لحكم الزمن وتنقاد لمنطق التاريخ .

وارتكأنا إلى هذا الفهم - تلحق بالقيم سمات تاريخية وتعتبرها ملامح تغيرية وتطورية تفترض التقدم وتأخذ بحركة التطور التاريخي ، حين يترقى الإنسان مع التقدم العلمي والتغير الاجتماعي والثقافي ، من مستوى الكائن الحيواني العضوي الذي يخضع لقيم الأنانية الفطرية البهيمية ، حين يندفع وراء رغبات

(1) Engels, Frederick K , Anti-Dühring. Third edition Moscow. 1962,

غريزية مستمجة وبدائية، إلى مستوى الانسان ككائن اجتماعي متحضر، يأخذ بالقيم الاجتماعية الغيرية، ويلتفت إلى الجوانب التي تنفتحت وتتحلل معها الميول الفطرية الانسانية، كي يتطلع إلى رغبات أكثر شرفاً، ومطالب أكثر رقياً ونبلاً، فتتجلى خلال التاريخ الاجتماعى مبادئ الانسانية والمشاركة الوجدانية، وترقى مشاعر الانسان وعواطفه، وتسامى «الأنا» بتأثير التفاعل الاجتماعى وتنمو الشخصية خلال مسار التاريخ، ويتطور الشعور الانسانى حين يشارك الوجود الاجتماعى، ومن ثم تخرج «الأنا» عن نطاق الدوافع الأولية والميول الاستاتيكية الثابتة، كي تنطلق وتحرر خلال التاريخ، كي تتطلع إلى «دافعيات دينامية متطورة»، وكي تنسجم وتكيف فى تيار اجتماعى متجدد، وفى مسار تاريخى متغير.

٢ - فإذا كانت الدافعيات الأولية تتميز بالجود والآلية، فإن الدافعيات الانسانية تتميز بالحركة وتزخر بالتفاعل المتبادل، ومن ثم تحدث بالطبع ردود أفعال تاريخية واجتماعية ضد الجوانب الآلية والغريزية، فتفقد حدتها وضرورتها لمزاء ظهور غايات لاجتماعية جديدة تتمرد على الميل الأنانى النفعى، والدافع الغريزى الأولى. فتنتطلق «الأنا»، نحو الرابطة الجمعية، وتتجلى فى مسار التاريخ القيم الانسانية الجديدة، فتتجه بعمليات «التصعيد والتسامى والتجريد»، نحو ماهو فاضل وأمثل ونبيل.

ويرد «التاريخيون»، القيم إلى مبادئ الضرورة والتفاعلية، فنظروا إلى حتمية التاريخ بدراسة العمليات الثقافية، والصراعات التاريخية والأوضاع الطبقة، وتحليل الإمكانيات الموضوعية لسائر الطبقات من خلال صراعاتها وآمالها وخاوفها، تلك الآمال والخاوف التى تنبثق عن ظروف وضعية يحددها

السياق « السوسيو تاريخى Socio-Historical » (١) .

٣ - وإن كان ذلك كذلك - فإننا حين نتعرف على قيم العصر، وحين نحاول أن نفهم أو نتوصل إلى باطن زمرة من الزمر السوسيو تاريخية، فأنما تعنى بذلك أن نتعرف على خصائص وتكوين البناء الكلى « لروح العصر » ، ذلك البناء الفكرى الشامخ الذى يتألف من مجموع الأفكار والآراء والظروف المنبثقة عن نسق القيم الاجتماعية . وبتعبير أكثر دقة ، نقول إن ذلك البناء العقلى لروح العصر ، إنما يعبر على العموم عن « موقف الحياة Life - Situation » ، ومن ثم نصبح القيم والأفكار عبارة عن نتاج تاريخى انتقالي *Produit historique et transitoire* ، كما يحدد الوجود الاجتماعى ملامح الشعور والوجدان والتصورات ، الأمر الذى معه تتصل التصورات الجماعية بمسألة الأحكام التقويمية *Jugements de Valeur* ، تلك الأحكام التى تعطى مكانتها فى سلسلة القيم الطباقية والتاريخية ، كما تعبر تلك الأحكام عن تجريدات نظرية نجمت عن علاقات انتاجية وعناصر إقتصادية وعلاقات وأدوار اجتماعية (٢) .

٤ - ومن الخطأ أن تفصل «القيم» عن «مواقف الحياة» ، فليست الرغائب والمطالب والمصالح سوى تجسيدات تتحقق فيها القيم ، ولذلك التفت «ماكس شيلر

(1) Merton, Robert; *Sociology of knowledge, The Twentieth Century Sociology*, New York. 1915. pp. 373 - 374.

(2) Mannheim, Karl; *Ideology and utopia*. Kegan Paul, London - 1940, trans. by Louis Wirth and Edward Shils, p, 51

Max Scheler ، إلى القيم حين تكون على مقربة منا ، تلازم ما نحن فيه ،
وتصاحب كل عمل ، وتتحقق في كل فعل ، وتصدر عن بنية الواقع التاريخي .
ومن هنا يعالج شيلر دقيم الحياة المتصارعة ، « بتأثير كتابات باسكال Pascal »
و « أوغسطين » و « نيتشه » ، وبالالتفات إلى دور الوعي بالوجود الذي أثار فيه
دفعه نحو الحياة ، واحترام العاطفة مبعث القيم ، وتحول الحدس الذاتى أو الجهد
الفينومينولوجى الذى يقول به استاذة هوسرل Husserl الى ميدان العاطفة وتيار
الشعور ، فانكر الجهد العقلى وأكد الحدس العاطفى الذى يتأثر بمعايير المجتمع
وحركة التاريخ ، ومن ثم كانت القيم نسبية ، نظراً لتغير ظروف الزمان والمكان ،
واستناداً لموضوعها لعمليات الاختيار والتفضيل والترجيح التى تتصل بالطبع
بمناصر الارادة والشعور والعاطفة .

وإذا كان علم النفس العام ، يدرس « الظواهر الخارجية للسلوك » عن طريق
الوصف والقياس التجريبي ، إلا أنه لا يتعمقها أو يسبر غورها ، ولذلك يلتفت
« شيلر » إلى الأعمال القصدية ، التى لم ينشغل بها علم النفس السطحي ، فدرسها
دراسة وصفية عميقة ، فيميز مثلاً بين « الأعمال القصدية » و « التعاطف » ،
حيث أن الأولى عملية إيجابية تصدر عن جهد فينومينولوجى للتوصل إلى القيمة ،
أما التعاطف فهو جهد يسهم به الانسان مع الآخرين دون أن يتوحد بهم .
على الرغم من أن القيمة الإيجابية التى تفيض عن الحب ، كاستطالة رائية للغريزة
الجنسية ، إنما تعبر عن التوحد والسكينة والألفة والتضحية وإنكار الذات ، وتلك
قيم لا تتوافر فى عملية التعاطف وحدها . ومن هنا يتفنى شيلر بالحب الالهى
و « ديهنتق » مذهباً شخصانياً ، يصل بين « مقولات الله والنفس والعالم » حين ينطق
الانسان عن طريق الوعي من « نسق الأنا الى نسق الكون » ، بمعنى أن وعى الانسان لذاته

ولله وللعلم ، إنما يصدر عن عملية حدسية واحدة . وهذه مسحة هيكلية نذكرنا بفكره « وحدة الوجود » ، حين يولد الفكر ويتجلى العقل خلال التاريخ ، وفي أثناء احتكاكه بعملية تطور الحياة الكونية والعضوية .

وفي علم الاجتماع الواقعي Realsoziologie ، يدرس شيلر الدوافع الحقيقية Real Factors التي تشكل الأنماط المثالية لنظم الثقافة وما يتعلق بها من قيم ومثل عليا ، كما يكشف عن تلك العوامل التغيرية التي تصيب التركيب الثقافي السائد في بنية المجتمع ^(١) .

• - ويميز شيلر ، في دراسته لعلم الاجتماع الثقافي Cultural Sociology بين « الإنسان الجوهرى Essence Man ، و « الإنسان الواقعي Fact Man ، ويخضع الإنسان الجوهرى عند شيلر لوحدة الطبيعة الإنسانية الثابتة اللامتغيرة ، والتي تتميز بأنها وحدة « فوق زمانية ، لا تخضع لحتمية التاريخ . أما الإنسان الواقعي ، فهو التاريخي الذي يخضع للضرورة والحتم التغيري ، فهو إذن كائن ديناميكي متغير وبهذا المعنى يكون علم الاجتماع الثقافي عند شيلر ، ما هو إلا دراسة للقيم وتحليل المواقف التاريخية من خلال شبكة العوامل التي تحدّد اتجاه القيم ، وتفسر أصولها بالرجوع الى ديمومة العناصر الثقافية الصائرة في عملية التاريخ ^(٢) .

ويمكن أن يعدّ كارل مانهايم Karl Mannheim ، بمثابة الممثل الحقيقي للنزعة

(١) Mannheim, Karl., Essays on Sociology of knowledge., Routledge, London. 1952. p. 156

(2) Ibid . p. 158.

التاريخية Historicism، حين نظر إلى الأصول التاريخية والظروف الاجتماعية كمصادر أساسية لنشأة القيم واكتسابها وانتشارها . فلقد ولد مانهايم في مركز من مراكز، الانتشار الثقافي، وفي فترة سياسية حاسمة شاهد مانهايم في بودابست جواً فكرياً متصارعاً، فما كان يتخيلة الانسان «ممسكنا» إنقلب فجأة واصبح «واقعاً» . وما كان يظنه «حقيقة» ، أضحى «وها من الأوهام» . فظهرت الحاجة إلى قيم جديدة يستضيء بها الانسان في هذا الضياع الشامل، حيث يجدد الانسان من تقاليده وفكره في ضوء الاوضاع المواقف الجديدة . ومن هنا كانت الثورة الثقافية الفكرية بين أصحاب التغير والتجديد ، عن طريق التمرد على كل قديم بال من القيم الثقافية والعادات الفكرية .

وذهب مانهايم إلى أن إندحار القيم البورجوازية أمام تقدم البروليتاريا يعتبر سمة تاريخية يتسم بها التاريخ المعاصر ، وآمن بفكرة الضرورة الاجتماعية وحتميتها في الفكر، وفاعليتها الواضحة في العمليات التاريخية. وحاول أن يدرس المضمون الحقيقي للكائن في كل عملية تاريخية ، بما تحققه من قيم وماتخلقه من تصورات ، على إعتبار أننا لايمكن أن نشاهد فيما أو أن نصنع أفكاراً دون أن «نتحقق في زمن أو نلتحم في تاريخ» . ومن هنا كان الزمان المانهائمي التاريخي هو الذي يخلق الفكر ، و « يضع القيم » ، تلك التي تنبثق عن روح العصر ، حيث يتميز كل عصر من عصور التاريخ بـ «ق ثابت من القيم والتصورات» . (١)

(1) Merton, Robert., Social Theory and Social Structure, revised and enlarged edition; Fifth Printing, Glencoe, New York 1962 .

واستناداً الى هذا الفهم المانهائمي ، تصبح القيم « صوراً اجتماعية » منتزعة من تلك الأوضاع والمواقف التاريخية المشخصة ، وهي صور مجردة عن مادتها التاريخية ، ومحتوياتها الاجتماعية . كما يؤمن مانهائيم أيضاً « بدينامية العمليات التاريخية » لأنها تلعب دوراً أساسياً في سوسيولوجية القيم .^(١)

(د) اتجاهات ومواقف معاصرة :

قلنا إن الإنسان قد يكون هو نفسه حامل القيمة ، وقد تقوم القيمة في بنية المجتمع ، وقد يخلقها التاريخ ، فتولد وتنتعش وتجري وتنطلق في مسار حركة التاريخ .

وإذا كانت القيمة الاقتصادية ، تدور حول « النادر » ، و« غير المتوافر » ، فإن القيمة الاجتماعية تنسم بما هو مرغوب فيه اجتماعياً ، وتتصل بمدى القبول الاجتماعي . كما وتزداد وتنقص القيمة الاجتماعية ، حسب زيادة ونقصان درجة القبول الاجتماعي .

أما القيمة الدينية ، فمدارها حول « موضوعات ذات قداسة » ، وتقام حولها الطقوس والشعائر . وتقاس القيمة السياسية ، بمدى الاحتكاك الجماعي Collective Contact ، أو الاتصال الجماهيري ، وبدرجة استقطاب الناس وتجمعهم حول « شخص » أو « أشخاص » ، يتسمون بالجاذبية الاجتماعية ، لما يتوافر فيهم من « كفاءة ونجاح وطموح » ، أثناء قيامهم بأدوار أو أعمال ساهمت في « تطوير » أو في « تنمية » ، منحى من مناحي الحياة ، وخاصة في ميادين الخدمات العامة .

(١) Mannheim, Karl, Ideology and utopia, Kegan Paul, London, 1940

ولقد اتجهت الدراسات المعاصرة في علم الاجتماع ، عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية ، في اهتمام بالغ وشغف ملحوظ ، نحو دراسة «علاقات التفاعل relations of interaction» في ضوء ما يسود بنية المجتمع من تصورات وأفكار ومثل عليا ، تلك التي تؤلف ما يسمى في علم الاجتماع «بنسق القيم System of Values» .

ولما كان ذلك كذلك - فلقد طُرحت مسألة «سوسيولوجية القيم» كي تتوج قائمه المسائل التي انشغلت بها الدوائر المعاصرة في البحث السوسيولوجي فغلبت على كتابات الكثير من علماء الاجتماع الحاليين ، من أمثال «بارسونز Parsons» ، و«انكلز Inkeles» ، و«سوروكين Sorokin» ، و«سانيال Sanyal» ، و«فلورنس كلوكهون Florence Kluckhohn» .

١ - ربما كانت هذه الجهود العلمية الجادة ، قد صدرت وتبلورت عن ذلك التيار السوسيولوجي الراهن ، الذي يبدأ بالاتفات إلى ما يسميه عالم الاجتماع الفرنسي المعاصر «أندره لاموش André Lamouche» «سوسيولوجية العقل Sociologie de la Raison» . ويهدف هذا الاتجاه إلى ربط الفكر بالواقع ، ووصل العقل بالحياة ، ودمج المنطق بالوجود الاجتماعي^(١) .

ولتحقيق هذا الهدف الذي تتطلع إليه الدراسات السوسيولوجية المعاصرة ، صدرت المحاولات التطبيقية والنظرية التي تندم بالاصالة والفزارة والعمق ، بقصد الكشف عن أبعاد سيكولوجية وثقافية لفكرة القيمة ، وتفسيرها في ضوء تلك الخلفية السوسيولوجية ، ويربطها بأرضية الوجود الثقافي كي تغني عليها

(1) Lamouche, André., Sociologie de la Raison, 2. Volume, Dumond. Parls. 1964
وأنظر أيضا في هذا الصدد :

Garvitch, Georges; Les Cadres Sociaux de la Connaissance, Press univers, de France. 1966

مفزاها ومعناها . وارتكنا إلى هذا الأساس ، عالج علم الاجتماع المعاصر مسألة طبيعة القيم وتوزيعها وما يطرأ عليها من متغيرات ، استناداً إلى رصد اتجاهات الرأي العام وقياس الميول والاهتمامات الجمعية؛ مع دراسة مفهوم القيمة ونسبية هذا المفهوم في سائر المجتمعات والثقافات .

٢ - ولقد انشغلت «فلورنس كلوكهون Florence Kluckhohn» في هذا الصدد بمعالجة مسألة «موجهات القيم ، الكامنة وراء سلوك البشر في كل زمان ومكان ، باعتبارها الدوافع الحقيقية التي تعبر عن تمايز أنماط الثقافة ، بحيث تحدد هذه الموجهات موقف الانسان من الوجود، وتنظم علاقته بالكون، وتشكل نظرتة الى الزمن وتعلقه بالمثل الأعلى. الأمر الذي من أجله عالجت فلورنس كلوكهون توزيع القيم النسبية ، استناداً الى اختلاف الثقافات ، وبالتركيز على تباين العقلانيات ، فعقدت المقارنات بين مجتمع «الزوني Zuni» ، و«النافاهو Navaho» ، وبين الامريكان والهنود^(١) .

سيكولوجية القيمة :

١ - ومن زاوية أخرى، التفت أبراهام ماسلو Maslow ، الى تلك الجوانب السيكولوجية الكامنة في القيمة، وكيف تلعب الحاجات Needs دوراً في تحديد طبيعة القيم بالالتفات الى حاجات الكائن العضوي organism .^(٢) وعالج

(1) Inkeles, Alex. What is Sociology, Prentice, Hall 1964. p. 75

(2) Lindenfeld, Frank, Radical Perspectives on Social Problems, U.S.A. 1969, p. 21

« جُنر ميردال Gunner Myrdal ، في كتابه « القيمة في النظرية الاجتماعية Value in Social Theory » تلك الابعاد الاقتصادية ، وربط القيم في ضوء التاريخ السياسي ، بنسق التصورات ، ذلك النسق الذي يربط بين الوسائل والغايات . ولقد فصل « ميردال » بين القيم الواقعية والقيم الذاتية ، وأكد على أن مسار التاريخ السياسي إنما يؤكّد على دور القيم « ويحققها ويرسم ملامحها ، بحذف الكاذب أو الزائف منها ، وتوكيد وإثبات الحق أو الصادق ، بمعنى أن للتاريخ السياسي دوره ووظيفته في تنسيق وترتيب نسق القيم ، كما يكون للماضي الاجتماعي أثره في تغييرها وتبديلها ، بمعنى أن دور التاريخ الاجتماعي في ميدان القيم ، هو نفس الدور الذي يلعبه « التحقيق Verification » في ميدان التجريب العلمي (١) .

ولا تتجلى القيمة أو تتبدى في الكتابات السوسيولوجية المعاصرة ، إلا إذا كانت حاضرة في سلوك ، بمعنى أن القيمة هي الشرط المسبق الذي يحدد سلوك البشر وينظم مقومات الفعل الانساني ، وهي العلة الكامنة وراء كل سلوك هادف . فالقيمة هي « حافز عمل ، ومبدأ إدراك ، ومنطلق فهم » ، ومن هنا تضمني القيم على ظواهر السلوك الانساني معناه ومبناه .

٢ - ولقد صدرت عن ماكس فير Max weber نظرية مشهورة باسم « نظرية الفعل الاجتماعي Social action » ، حيث يعلن « فير » ، هذا النظم من السلوك أو الفعل الذي تفرضه القيم ، حين يتجه « الفعل الاجتماعي » دائماً وباستمرار نحو تحقيق تلك القيم الاجتماعية السائدة ، حيث يتحدد هذا السلوك ويقتلور داخل

(1) Myrdal, Gunner., Value in Social Theory., Routledge & Kegan Paul. London. 1968

لأطار ما يسود من توجهات الفعل . والسلوك الذي تفرضه القيم ، هو سلوك يصدر أصلاً لتحقيق قيمة اجتماعية معينة بالذات، حين يمارس الإنسان سلوكه بالتحامه بقيم جمالية ، ودينية ، مثل قيمة الولاء أو الوفاء Loyalty ، وقيمة « الواجب Duty » ، وقيمة « الشرف Honour »^(١) . هذه القيم لا يمكن إدراكها أو معرفتها إلا بحس جوهري .

وحين يسلك « الفاعل الاجتماعي Social actor » سلوكاً وفقاً لقيمة ، أو طبقاً لمثل أعلى ، إنما تفرض عليه هذه القيمة الخلقية أو الدينية، أن يتجه نمط السلوك وفقاً لها ، بمعنى أن القيم المطلقة هي التوجهات التي تفرض نمطاً أو شكل السلوك ، وتتضمن هذه القيم بعض « الأوامر Commands » التي تحكم سلوك الإنسان بطريقة ضاغطة ، أو قد تصنع هذه القيم بعض « المطالب Demands » التي قد يضطر الإنسان إلى القيام بها .

ولما كان ذلك كذلك ، فإن القيمة الخلقية أو الدينية ، هي من توجهات الفعل ، حين تتطلب القيم المطلقة، القيام بتحقيق الأمر الواجب إتباعه، وفرض المطالب غير المشروطة ، تلك التي تفرض فرضاً ، ومن ثم يوجه الفعل أو السلوك وفقاً لمتطلباتها إلا أن « فبر » ، إنما يضمنى على توجهات الفعل ودافعيات السلوك عنصراً سيكولوجياً ، فقد تدور دافعيات السلوك في نطاق «قيمة معينة» وأحوالات شعورية خاصة ، كالحقد والكراهية؛ واليأس والألم، تلك العوامل السيكولوجية

(1) Weber, Max ; 'The Theory of Social and economic organization. trans . by Helderson and Parsons Glencoe 1967. pp. 115 — 116.

التي قد تدفع جميعها إلى سيطرة روح الانقمام ، وفرض قيم الشر على أنماط السلوك الأنساني .

القيم والأدوار عند بارسونز :

١ - ولقد كان لنظرية «ماكس فيبر» صداها في كتابات «تالكوت بارسونز» وتلميذه «إنكلز Inkles» فأكد بارسونز على أن القيمة هي التي تحدد إشارات « بنيه الفعل الاجتماعي The Structure of Social action » وتقرض هيكله وبنائه ، ولذلك يشتمل «الاطار المرجعي» للفعل الاجتماعي عنده على ثلاثة أدوار هي « دور الفاعل actor ودوره الموقف Situation » ودور « الموجهات orientations » (١) .

وعلى غرار « فيبر » تتوظف القيم عند بارسونز بالقيام بدور موجهات الفعل في المواقف الاجتماعية ، ولذلك أصبحت بمثابة « عناصر ثقافية » تعبر عن « تصورات التفضيل الاجتماعي » ، فهي عناصر منظمة لسلوك الفرد في موقف ، لأنها بمثابة تصورات ثقافية تصدر عن أشياء مرغوب فيها . فتجنزب القيم بعمليات الاختيار والترجيح ، وبمشاعر الإستهجان والاستحسان ، حين ننظر من قيمة كي تتعلق بقيمة أخرى مضادة . فالقيمة معطاة في تجربة ، وهي وليدة فعل أو إختيار ، كما أنها مرغوبة أو مقبولة عاطفيا . وعاطفة الترجيح هي التي تعطى للقيمة علواً ، فتقدمها على قيمة أخرى ، ومن هنا صدرت « نسبية موجهات القيم » .

(1) Timasheff., Nicholas , Sociological Theory, Its nature and growth, Random House, New york, 1955. p. 240 .

٢- وفي دراسة « بارسونز » عن « موجهات القيم وأنساق الفعل Values Motives and Systems of Actions »، فقد نظر إلى القيم باعتبارها مجموعة معايير أو قواعد للاختيار بين عدد من الموجهات ، ومن هنا تؤدي القيم وظائفها الاجتماعية ، باعتبارها أجزاء أساسية من «الثقافة Culture » ، حين تعبر عن تلك العناصر المشتركة ، والجوانب المقبولة اجتماعياً والمحددة في أنساق رمزية Symbolic Systems . ومن ثم دخلت القيم كعنصر جوهري في تركيب « البناء الاجتماعي Social Structure » ، استنادها إلى القيام بوظيفة عضوية وضرورية تقوم بها أنساق القيم ، تلك هي وظيفة التماسك والتضامن Solidarity ، من أجل الحفاظ على البناء الاجتماعي ولأصابعه عوامل الانهيار والتفكك (١) . ونظراً لمرونة الإنسان وحساسيته واعتماده ثقافياً وإجتماعياً على الآخرين ، فإنه يكتسب القيم منذ حداثة ، وفي أثناء عملية التربية أو التنشئة الاجتماعية ، حيث تساعد القيم على « عملية التكيف الثقافي » ، وعلى فهم النظم والأدوار وأنماط السلوك ، ولذلك كانت عملية اكتساب القيم من العمليات الثقافية التي تؤكد الشعور بالتماسك ، فترسم محددات الفعل ، وتنظم التوقعات المنتظرة ، كما تبدو القيم حاضرة في كل فعل ، وفي كل عملية من عمليات التفاعل ، وفي كل موقف من المواقف ، ومن هنا كانت القيم من مكونات الموقف الاجتماعي ، كما تنجم عند بارسونز عن ظروف ثقافية ، وتتأثر بمؤثرات وبمعايير اجتماعية .

(1) Parsons, Talcott; Structure of Social Action, Free Press, 1949

وتنحصر وظيفة الثقافة في عملية توجيه القيم ، وتنظيم تصورات الأشياء المرغوب فيها ، كما تنحصر مهمة التربية في توجيه اهتمامات الانسان نحو اختيار قيم بعينها ، في مختلف المواقف وأثناء عمليات التفاعل ، بمعنى أن القيم هي موجبات اختيارية تنظمها التربية education ، حين تحدد التوقعات المنتظرة للفعل أو السلوك ، وحين تختار قيمة بعينها في موقف بعينه ، ومن ثم كانت تلك الموجبات الاختيارية التي تفرضها القيم عن طريق التربية ، هي من أكثر العناصر الثقافية أهمية في تنظيم أنساق الفعل ، حتى يحدث التكيف السليم بين الانسان وثقافته .

القيم وعملية التكيف :

١ - وفي هذا المعنى أيضا ، أكد سانيال Sanyal ، على أن الثقافة هي عملية « تحقيق القيم Realization of Values ، فالقيمة هي علاقة قائمة بين الذات Subject ، و « الموضوع object » . ففي اتجاه محدد بالذات ، تنجذب الذات بدافع القيمة نحو موضوع بعينه ، بقصد إيجاد عملية تكيف أو توازن ، وهي عملية ثقافية دون شك ، ومن ثم كانت الثقافة هي « محاولات دائبة لتحقيق القيم » ،^(١) والفلسفة والدين والفن ، هي بمثابة أجزاء أساسية من الثقافة ؛ إلا أن الفلسفة هي محاولة لتحقيق القيم النظرية ، والدين هو محاولة لتحقيق القيم المثالية العليا والفن هو محاولة لتحقيق القيم الجمالية . وتمثل غاية التحقق الذاتي للقيم في الفضيلة Virtue ، وتمثل غاية التحقق الموضوعي للقيم في السعادة Happiness . ومن

(1) Sanyal; B. S., Culture, An Introduction, Bombay, 1962. pp. 44 - 45

هنا يكمن البعد الثقافي في تحديد أحكام القيمة، لأن القيم إنما تحددها المدى المسموح به اجتماعياً لدوافع الإشباع وفق أهداف الثقافة ، وعلى هذا الأساس تنظم القيم سلوك الأفراد تنظيمًا رمزيًا ، ولذلك ربطت دورثي لي Dorothey Lee بين « القيمة » من جهة ، ود الرمز Symbol « من جهة أخرى »^(١)، فدرست نسق القيم عند التروبرياند Trobriand ، وكيف يدور هذا النسق حول الهدايا Gifts ، تلك التي تتمثل في تبادل الكولا Kula ، فالهدايا لها قيمة رمزية تعبر عن التضامن ، على ما يؤكده « مارسيل موس Marcel Mauss » في مقاله عن الهدية Essai Sur Le don .^(٢)

٢- وإرتكنا إلى هذا الفهم، نستطيع التركيز على البعد الثقافي للقيم، على اعتبار أن القيم على العموم هي « منتجات ثقافية Cultural Products » تصدر من بنية الواقع الاجتماعي ، فهناك تلازم ضروري بين القيمة والسلوك ، كما أن القيمة مشروطة وجودياً بأصول تاريخية واقتصادية ، حيث تجعل القيم في

(1) Lee, Dorothey., Freedom and Culture, Prentice-Hall, Harvard. 1959

(2) Hubert et Mauss, Sociologie et Anthropologie' Paris. 1950

وانظر أيضا في هذا الصدد :

Cazeneuve, Jean., Sociologie de Marcel Mauss, Press . univers de France Paris 1968

دكتور فباري محمد اسماعيل ، « مارسيل موس » دراسة تحليلية نقدية لمقالة من الهدية ، فصل من مجلة كلية الآداب للعام الجامعي ١٩٧٢ / ٧١ .

أشياء مرغوب فيها ، أو أهداف ينبغي التوصل إليها ، أو توازن نسعى إلى تحقيقه .

ولقد القى « بتريم سوروكين Pitrim Sorokin » ضوءاً ثقافياً على قيمة الحقيقة truth ، وقيمة المعرفة Knowledge ، حين نظر إلى أنساق المعرفة والحقيقة ، على أنها صورة متكاملة integrated form تنسجم مع سائر أنساق المجتمع ، حيث تنسجم صور المعرفة والحقيقة ، في أشكال الفكر الديني ، والفكر الفلسفي ، والفكر العلمي⁽¹⁾ ، وكلها أشكال ثقافية تلتحم في كل ثقافة من الثقافات ، تعبر كلها عن صور مختلفة من القيم الفكرية والمثالية والحسية . ولكننا نتساءل مع سوروكين : كيف تصدر أنساق القيم خلال التاريخ ، لكي تتجلى على أرضية الوجود الثقافي ؟ وما هو نوع النسق القيمي السائد في ماضي الثقافات اليونانية والرومانية Graeco - Roman ؟

وفي الرد على هذه المسائل ، يؤكد سوروكين في المجلد الأول من كتابه الأشهر « الديناميكا الاجتماعية والثقافية Social and Cultural dynamics » على وجود قيم الثقافة الفكرية ideational Culture ، حين تسود أنساق المعرفة التي تتعلق بالدين والوحي والالهام revelation ، حيث نشاهد أنماطاً مختلفة لظواهر الدين والسحر ، وحيث يكون الإيمان بقوة « فوق منطقية Super logical » ، استناداً إلى الاعتقاد بالأرواح والنفوس ، والإيمان بكل ما هو

(I) Riley, Matilda White, . Sociological Research, A case, approach, New York: 1963. pp. 223 - 224

فوق تجريبي *super empirical* ، بالرجوع إلى قوى شخصية سواء أكانت معلومة أو مجهولة .

وفي الثقافة الحسية *Sensate Culture* ، حيث تسود القيم التي تستند إلى شهادة الحس ، والإيمان بما تفرضه الاحساسات ، فلا وجود إطلاقاً لأية قيمة تكن فيما وراء الواقع الحسي ، أو أعضاء الحس ، فلا يؤمن الحسيون بما وراء الواقع ، وإنما يؤمنون فقط بما يعرض على أعضاء الحس من سمع وبصر . أما الثقافة المثالية *idealistic* ، فتسود فيها القيم المتفقة مع معايير العقل والمنطق ، وتلك هي ثقافة العصور الوسطى التي امتدت ما بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر ، حيث سادت ثقافة « الاسكولائيين *Scholastics* » التي عبرت بدقة عن فلسفات العصر الوسيط التي مزجت أو خلطت بين الفكر المثالي والقيم التجريبية .

ويذهب « الكس إنكلز *Alex Inkeles* » تلميذ بارسونز النجيب ، في كتابه المتع « ماهو علم الاجتماع *What is Sociology* » إلى أن مفهوم القيمة في علم الاجتماع ، إنما يحتل نفس الدرجة التي يحتلها مفهوم النظام *institution* ، أو النسق الاجتماعي *soeial system* ، حيث نجد أن سائر الجماعات والأفراد في مختلف المجتمعات والثقافات ، إنما يتبعون عدداً من أنماط السلوك ، ويقتفون بصدها أسلوباً خاصاً طبقاً لتصورات قيمية محددة . فالقيم موجودة في كل المجتمعات وقائمة في سائر الثقافات ، ويعبر عنها الأفراد والجماعات في صور وأنماط سلوكية محددة .

٣ - ومثل سائر المصطلحات السوسيولوجية الجادة ، يحمل مفهوم « القيمة » معانٍ وتفسيرات متعددة ، إلا أن معظم التعريفات المقترحة في علم الاجتماع

والانثروبولوجيا الاجتماعية، تتفق على وجود عنصر واحد بعينه في كل تعريف وهو ذلك العنصر القائم في كل قيمة كتعبير عن الغايات والأهداف النهائية، أو كتحقيق لكل أغراض « الفعل الاجتماعي Social action » . حيث لا تتعامل القيم مع ما هو قائم ، وإنما تبحث عما « يجب أن يكون ، اجتماعياً وثقافياً ، بمعنى أن القيم تعبر في الواقع عن « صيغ أخلاقية صريحة وحتمية » ، فهي أخلاقية moral من ناحية وأمرة imperative من ناحية أخرى .

وحين التفت « ماكس فير » إلى قناعة ورزاة « بنجامين فرانكلين Benjamin Franklin » ، وأخلاقياته الصارمة في علاقات العمل ، والبعد عن التحيز وتجنب التساهل ، إنما كان يصف قيم فرانكلين . فكل شكل من أشكال العلاقات يتقبله الناس ، يمكن أن يكون عند إنكلز ، موضوعاً لقيمة من القيم ، كالسلبية والنفاق ، والتقبل الإيجابي للنقد ، والصبر والأمانة ، والتعشف ، وكبح العواطف Stoicism ، وعدم المبالاة ، هي أمثلة أو نماذج لأشكال القيم السائدة في مختلف المجتمعات والثقافات .^(١)

ويؤكد « جولدنر Gouldner » ، مجموعة من الخصائص الجوهرية للقيم ، وهي المشاركة أو « الموافقة agreement » ، والألفة أو « المعرفة Knowledge » ، والالتزام أو « الإلزام enforcement » ، والامتثال أو « القبول Conformity » . بمعنى أن القيم تتميز بمشاركة أو موافقة أكبر عدد ممكن من الناس ، كما أنها مألوفة لديهم ومعروفة بدرجة عالية من الوضوح ، وبالإضافة إلى أنها مرغوبة

(I) Inkelss, Alex., What is Sociology, Prentice Hall 1964,

اجتماعياً لأنها تشجع حاجات الناس ، فإنها تستند إلى مبدأ الالتزام ، فالقيم « ملزمة imperative ، وأمرة وحتمية ، لأنها تعاقب وتثيب ، كما أنها تحرم وتقرض ، ويخضع من يخرج عليها للجزاءات الاجتماعية Social Sanctions . ولذلك يمثل الانسان الفرد القيمة ، ويتقبلها قبولاً ، نظراً لضرورتها ثقافياً واستمرارها وديمومتها وانتشارها اجتماعياً ، وتأثيرها الحامم والمباشر على السلوك ، ومشاركتها الفعالة في عماليات التربية والتكيف والضبط ، مما يكون لها صداها في كل المواقف والأدوار الاجتماعية التي تزخر بها عمليات التفاعل الاجتماعي Social interactions (١) .

مناقشة وتعقيب :

(١) يقول إدوارد تيرياكيان Edward Tiryakian ، في كتابه الوجودية والنزعة السوسيولوجية « Sociologism and existentialism » ، إنه يلزام لدعوات المذاهب الجمعية Collectivism والدعوى التاريخية Historicism ، صدرت النزعات الوجودية existentialism ، كي تتحدى النزعة الجمعية وتؤكد على « فردانية الذات وحريةها » . فتمردت على قيم الجماعة ، وأعلنت الحرب على قشرة العادات والتقاليد ، ولذلك كانت الفلسفة الوجودية بمثابة احتجاج مستمر للعقل وللذات الانسانية الفردية ، ضد الاستغراق في قوالب النظم وجمود القيم وأنماط السلوك . فالحرية هي الشاهد الوحيد على قيمة الانسان ووجوده ، وهو ليس دمية يحررها المجتمع كما يهوى ، فهو الذي يختار قيمه وحرية ، ولذلك

يقول كير كجورد في عبارة مشهورة: « اختر ذاتك قبل أن تختارها لك الآخرون »
ومن هنا كانت الحرية عند « جان بول سارتر J. P. Sartre » هي الأصل
الوحيد لكل القيم (١). L'unique Fondement des Valeurs

(ب) ولقد توهم دور كايم أن القيمة تتضمن بذاتها وجوداً متحققاً ،
ولكن القيمة ليست بذاتها وجوداً ، وإنما هي « شرط للوجود » ، وجود
الذات أو « الأنا » مصدر القيمة. ومن وجهة النظر الوجودية ، بحث دور كايم
عن القيمة في الخارج ، بحث عنها حيث لا توجد ، لأنها كامنة في ذات الإنسان ،
وبدون الحرية تفقد الاخلاق قيمتها ، وبدون القيمة تفقد الأخلاق أخلاقيتها ،
ولذلك ذهب « رينيه لوسن René Le Senne » الذي يقف من القيمة موقفاً
وجودياً وروحياً ، إلى أن القيمة الخلقية ، هي قيمة الذات Valeur du Moi
حين تفعل هذه الذات حرة وباختيارها الحر . (٢)

ولانقوم القيمة في الموضوع وحده ، كما لا يمكن أن نحذف الذات ،
أو أن نتخلى عن عامل النفس أثناء دراستنا للقيم ، أذن أن الانسان هو حامل كل
القيم وهو خالقها وصانعها . كما أن القيمة مطلقة وليست نسبية عند « لوسن » ،
فإذا كانت الحقيقة هي قيمة المعرفة ، والجمال هو التخييل فإن القيمة الاخلاقية
المطلقة هي قيمة الارادة ، تلك القيمة التي تهدف إلى تحقيق الفضيلة كما تتمثل في

(1) Wahl. Jean, Les Philosophies de L'existence, Collec.
A, Colin, Paris. 1954. p. 89

(2) Le Senne, René, Traité de Morale Générale Press -
univers : Paris. 1949. d. 700

الشجاعة والامانة ، وكما تتمثل في الخير . واللاتخلاق هو التضحية بالفضيلة ، إبتغاء مصلحة ظاهرية ، بالابتعاد عما يجب ، والخضوع لمعيار أخلاقى خارجى حيث تذبح القيم من حقل الارادة ، بمعنى أن قيمة الارادة وقيمة الواجب ، هي قيم أزلية مطلقة فوق كل مصلحة ، وفوق كل سلطان ، سواء أكان سلطان المجتمع أو حكم التاريخ .

(ج) ويقول دلافل ، إن القيمة هي نداء المطلق ، ولا شك أن هذا النداء ، إنما يعارض النسبي Relative ، بل ويتغلب عليه . لأن فعل القيمة يتعارض مع المعطى ، ويتعالى على الواقع الاجتماعى والتاريخى ، لأنه فعل يحقق المثل الأعلى . ولم بلغت علماء الاجتماع إلى القيم المطلقة ، لأن علم الاجتماع إنما يتعارض مع المطلقات ، ولذلك أغفل قيمة القداسة وقيمة الألوهية ، على الرغم من أن الانسان هو الكائن الذى يتجه فى شوق نحو الألوهية ، أساس كل قيمة . وبصدد القيم الروحية ، يبحث الانسان عن الثابت والحق والباقي ، فهو النائح عن الله بدافع الشوق والعشق ، وتلك هي أشرف قيمة ، لأن قيمة الالهى هي قيمة قبلية Apriori ، من نتاج العقل ووليدة حركة الفكر ، وهي قيمة تتعدى الواقع الاجتماعى ، وتتعالى على الزمن والتاريخ ونظم الثقافة . ولا تتحقق القيمة الروحية إلا فى ذات الله ، التى تفيض على الانسان الفرد بالرحمة ، وتسبغ عليه النعمة وتمنحه النعيم ، فانه هو واهب القيم وخالقها وينبوعها . ومن هنا ترتبط القيم بمصادر دينية ، تنبعث عن « الحدس الدينى L'intuition religieuse » ، وتصدر عن « القلب la Coeur » كما يعلن باسكال Pascal ، حين يسمو بمرتبة الأخلاق إلى أرفع المراتب ، ليقول لنا : إن الأخلاق الحقيقية تسخر من الأخلاق

« La Vraie Morale se Moque de la Morale » (١) ولذلك يشير هاملان Hamelin ، إلى عدم كفاية الموقف السوسيولوجي في تفسير القيم ، حيث أن القيم الاجتماعية ليست ملزمة في ذاتها ، فقد تكون القواعد التي يفرضها المجتمع سخيفة «ولامعقولة» ، ومن ثم لا يصبح الانسان ملزماً بها. (٢) فالانسان في كيانه حرية ، وهو في ذاته إختيار حر ، ولذلك كانت الحرية هي جوهر الانسان وغايته ، الأمر الذي معه نستطيع أن نخفف كثيراً من حدة إدماهات علم الاجتماع فيما يتعلق بسوسيولوجية القيم .

(1) Gurvitch, Georges, Morale Theorique Et science des Moeurs' Presss univers. 1648, p. 44

(2) Hamelin, C , Essai Sur les éléments Principaux de la représentation, Press univers. Paris, 1952 p. 388

الفصل الثالث

الفلسفة وروح العصر

- * تمهيد
- * سوسيولوجية الفكر
- * منطق الإنسان وتصوراته الاجتماعية
- * الفلسفة وعصر الإيمان بالعلم
- * من عصر «الرق والخدمة» إلى عصر «الصناعة والتكنولوجيا»
- * علم الاجتماع يرصد ظواهر الفكر

تمهيد (١) :

يقول « ليون برنشفيج Léon Brunschvicg » : إن تاريخ الفلسفة ، هو تاريخ الذكاء البشري وتقدمه ، وهو سجل يحوى في طياته أصول الوعي الإنسانى وتطوره^(٢) ، منذ تطلعاته الأولى التى صدرت مع شطحات « طاليس » و « هرقلطس » ، وتصورات « أرسطوبس Aristippe » و « بارمنيدس Parmenides » ، حتى نضجت تلك البدايات والتطلعات فى القرن العشرين وبلغت ذراها حين ظهرت آخر تطورات الوعي والذكاء ، فى صورتها وأشكالها المعاصرة عند « برتراند رسل Bertrand Russell » و « جان بول سارتر Jean-Paul Sartre »^(٣) و « هربرت ماركيزو Herbert Marcuse » .

(١) لم ترد الإشارة الى هذا البحث العلمى ، أو حتى نشر أى جزء منه قبل عام ١٩٧٦ ، حيث وردت مادة هذا البحث العلمى الجديد ، تحت عنوان « بين السوسولوجيا والأيدولوجيا » فى كتابنا : « قضايا علم الاجتماع المعاصر » الذى صدر عام ١٩٧٦ من منشأة المعارف ، وذلك ابتداء من ص ٤٠٧ حتى ص ٤٨١ ومن تلك الصفحات حاولت اقتباس هذا البحث ، وقد لزم التنويه .

(2) Brunschvicg, Léon , Le Progrès de la Conscience, Paris. 1963 , Tome Second.

(٣) أنظر فى هذا العدد : الموسوعة الفلسفية المتعمرة ، راجعها وأشرف على نقائها من الانجليزية الى العربية ، الدكتور زكى نجيب محمود ، سلسلة الإلف كتاب ٤٨١ ، مكتبة الانجلو المصرية .

وليست الأفكار وليدة العدم، ولا تتعلق التصورات فتصبح أو تصدر في فراغ *in Vacuo*، ولكننا نجد أن للفكرة تاريخاً في النفس، وتاريخاً في الوجود، بمعنى أن للفكرة ماضيها الإجتماعي الحبيب، الذي يضيء عليها معناها ومبناها كما يعطيها في نفس الوقت فهماً أوفى وأدق. فللفكر أصله في جسوف الماضي، وجذوره التي تمتد بعيداً في باطن التاريخ.

وقد تشيخ الفكرة أو تضعف، وقد يصيبها الهزال، فتختفي عن الممرح، إلا أنها مع ذلك لا تموت، فقد تظهر ثانية فتنبعث فيها الروح، وتقوم وتتجدد، حين تنمو وتزدهر وتتكيف مع روح عصر جديد.

الفلسفة ومصادرها الاجتماعية :

إن الفلاسفة بالرغم من تعدد اتجاهاتها ومدارسها، وتعدد قضاياها، وتشعب فروضها وأحكامها وتعميماتها *Generalizations* المفضضة، لم تحقق بعد موضوعيتها.

وإستناداً إلى هذه القاعدة العملية، نستطيع أن نؤكد في بداية منطقية، وأن نعلن في قوة وبظرة واقعية، أن الفلسفة بتعميماتها ونظراتها المجردة، إنما ترتبط رغم أنها *transcendental* بأصول إجتماعية ومصادر

ثقافية.

فلم تهبط الفلسفة علينا من السماء، بل صدرت الفلاسفة أصلاً عن مجتمعات، ونشأوا في أحضان الثقافات، ولم ينفصلوا إطلاقاً عن هذه المصادر الاجتماعية والحضارية. فلا يعيش الفيلسوف في عزلة، ولا يختلي أو يتأمل في برج عاجي

فلسفته الميتافيزيقية، وهو الأسلوب الذي لا يمكن فصله عن طبيعة الإنسان.

أو في «خلوة ميتافيزيقية» تفصله تماماً عن أسرته ومجتمعه. وليست الفلسفات في أنفسها إلا «حالات إجتماعية» تحتتمها ضرورة التطور الأيديولوجي والتقدم العقلي لمجتمعات البشر. وبهذا المعنى، يعتبر ظهور الفلسفات في حركتها عن «مراحل انتقال إجتماعية» حتمتها الضرورية الديناميكية لتطور الوعي والمذاهب خلال مسار التاريخ.

وإستناداً إلى هذا الأساس، يصبح فكر الإنسان وعتمله، وأدوات إدراكه ومثله العليا، بمثابة «ثمرات» جناها الإنسان، وقطفها من شجرة المجتمع.

إلا أننا نغيب على الفلاسفة، لهذا السبب نفسه، حينما يجردون عن الإنسان فكره ومثله العليا، على الرغم من أنه مخلوق إجتماعي بطبيعته، له ثقافته وتراثه وتاريخه وماضيه. ولذلك كان فهم الإنسان بعيداً عن ظروفه وأوضاعه وحالاته الاجتماعية، هو فهم أجوف، ولا ينم عن شيء. وتلك هي الثغرة الأساسية في كتابات الفلاسفة، والشرح الواضح في كل نسق فلسفي أو بناء ميتافيزيقي. بالإضافة إلى أن نقطة الضعف الشديدة التي تعاني منها مباحث الميتافيزيقا، بتعميماتها الفضفاضة، إنما تكمن في عدم الالتفات إلى ضرورة الربط ربطاً منطقياً وواقعياً بين «الإنسان» و«المجتمع».

وإستناداً إلى هذا الفهم - يمكننا أن نتوصل إلى «فهم أوفى وأدق» لهذا الإنسان من خلال ظروفه وإمكانياته وثقافته، كما نستطيع أن نتعرف على أسلوب حياته وطريقة تفكيره، وطبيعة معارفه وأحلامه، وذاكراته ومدر كانه الحسية. وهنا نصل فوراً، إلى منطق الإنسان، ونلمس فلسفته،

ونتعرف على قيمه ومثله العليا ، وكلها أمور مستوحاة من طبيعة الحياة الجمعية ، التي تفرض على الإنسان كل ما يتصل بأوضاعه وظروفه وحالاته الشعورية والوجودية .

فلقد ظل الفلاسفة سجناء أفكارهم ، ولعبوا بكرة العقل على أرض « غير مشروعة » ، حين عالجوا التصورات والاحساسات خارج حدود المجتمع ، فجاءت نتائج الفلسفة مخيبة للآمال . الا أن « الأبعاد الاجتماعية » قد أكدت نفسها في تفسير « العقل والتصورات » ، على أرضية المجتمعات ، مما يفرض على جمهور الفلاسفة إعادة النظر في « طبيعة الموقف الفلسفي برمته » .

ولكني نعمل على سد هذه الثغرة القائمة في سائر أنماق الفلسفة ، نستطيع أن نقدم شيئاً من التبريرات والمعاذير ، ومن وجهة نظر جمهور الفلاسفة على الأقل ، حيث ظل ميدان العلوم الاجتماعية مغلقاً طوال عصور الأيدولوجيا ، وظهور الفلاسفات الكبرى . فالعلوم الاجتماعية هي علوم حديثة نسبياً ، ظهرت ونضجت وتطورت ، خلال قرن أو حتى نصف قرن من الزمان ، ومن ثم لم يعاصر ظهور العلم الاجتماعي ، أصحاب الأنساق الميتافيزيقية المشهورة ، من أمثال « أفلاطون » و « ديكارت » و « كانط » .

منطق الإنسان وتصوراتهِ الاجتماعية :

يستمد الإنسان كل مقومات الفكر الأساسية ، كمقولات الزمان والمكان والعالية والعدد ، وهي بمثابة الهيكل الذي يصوغ فيه الفكر قواله ، بما ينسكب فيها من فحوى ظروف التاريخ ، وبنية الثقافة و تراث المجتمع ، ومن ثم كانت « الاطارات العامة » للفكر هي من صنع المجتمع .

ففكرة الزمان مثلاً ، قد أتت إلينا من إيقاع «حركة الحياة الجمعية» كما صدر المكان عن مواضع القبيلة ، كما لا تتميز مقولة الجنس ومقولة النوع ، عن فكرة الجنس البشري . فالاتحادات والقبائل كانت هي أولى «الأجناس Genres» كما كانت العشائر Clans هي أولى الأنواع وبذلك صدرت الاطارات المنطقية Ies Cadres logiques عن أصولها الكامنة في الاطارات الاجتماعية (1) Les Cadres Sociaux

أما فكرة التناقض Contradiction ، فقد أتت إلينا من أصول دينية ، حين يحدث التعارض الثقافي أو التمايز الديني ، بين ماهو «مقدس sacré» وماهو «غير مقدس Profane» . فاستطاع الانسان أن يميز منطقياً بين «الصواب والخطأ» وهذه هي أمور نسبية واجتماعية ، فماهو حقيقة في الشمال ، قد يكون باطلاً وضلالاً في الجنوب .

وليست المقولات الاجتماعية صوراً جـوفاء وفارغة ، كتلك الصور والمقولات الكانطية ، وإنما هي صور ممتلئة بالثقافة ، ومقولات مشبعة بعناصر اجتماعية ، لم يعمل المجتمع على خالقها ، بل وجدها المجموع في ذاته (٢) حين نشأت كل التصورات والمقولات في جوف الدين .

(1) Durkheim. Emile-, De quelques formes Primitives de classifications, L'annee Sociologique, Vol : VI PP. 1-72

(2) Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse, Paris. 1912 . P. 207.

(3) Ibid : p, 633

وقد انبثقت «التصورات الاجتماعية» وسائر مقولات الفكر، من تصورات دينية
 بحتة، ولما كان الدين جمعياً فموشى «إجتماعي» une Chose Sociale فالدين ليس كمثل
 شئ. يتصف بكونه إجتماعياً، فكل ما هو ديني هو جمعي، كما تصبح كل التصورات الدينية
 هي تصورات جماعية. فالدين أرايتمجتمع هو الاساس الموضوعي للفكر، اذ أن
 المقولات ليست عارية عن كل قيمة موضوعية، حيث يكمن الأصل التاريخي
 للمقولات في الأصل الاجتماعي الذي صدرت عنه (١) بمعنى أن الصور الاجتماعية،
 هي الأساس الذي صدرت عنه صور الفكر - فنحن لانعثر على مقولات الفكر
 وتصورات العقل، الا بانزاعها من تلك الصور أو التصورات الجماعية، التي
 كانت كامنة في بنية المجتمع.

ولقد ذهب الفلاسفة التجريبية عند كبار ممثليها من أمثال «جون لوك»
 و «دافيد هيوم» Hume و «هربرت سبنسر» Spencer ويمثل الأخير الاتجاه
 التجريبي في الميتافيزيقا، كما ويمثل الاتجاه التطوري في علم الاجتماع. ولقد
 أجمع التجريبيون على أن المقولات والأفكار، هي تصورات بعدية A Posteriori
 تستند الى أصول تجريبية، وعناصر حسية أو شعورية. فقد تشتق التجربة
 من الاحساس والانفعال والخبرة والشعور. أو قد ترتد الى عامل الوراثة،
 حين تتراكم نتائج التجربة الفردية وتتواتر، فيحدث التعميم عن طريق تواتر
 الوراثة على مايقول «هربرت سبنسر»، على إعتبار أن التجربة والتداعي
 لا يكفيان لتفسير عمومية المعرفة، وفمر التطوريون تلك العمومية بالرجوع إلى
 «فكرة الوراثة في النوع»، واستبدل سبنسر «التجربة الفردية» بتجربة النوع

الإنساني ، كما استبدل فكرة التمداعى بفكرة « العادات الموروثة » (١) وعلى هذا الأساس أصبح هوبرت سبنسر ، هو الممثل الحقيقي للنزعة التطورية في علم الاجتماع ، وهى نفس النزعة التى أكلت المذهب التجريبي في الفلسفة . ولكن المذهب التجريبي يابى سلطان العقل ، ويرى أن الاحساسات والمعطيات الخارجية هى أساس كل علم . إلا أن التجربة ليست ممكنة ، ولست كافية في ذاتها ، حيث تعارض المعطيات الحسية ، وتضطرب الحالات الجزئية والمشاعر الوقتية ، نظراً لشدة تغيرها وعدم ثباتها ودوامها .

ومن هنا وقعت الفلسفة في حيرة بين قطبي « الذات » و « الموضوع » ، و « والعقل » و « التجربة » ، فحكمت الميتافيزيقا على نفسها بالتنائية ، وهى « ثنائية » بين « المثال » و « الواقع » . حيث أننا إذا مأخذنا بالتجربة ، كان في ذلك إلغاء لسلطان العقل . وإذا ما بهرنا بسلطان العقل والتأملات ، فلسوف يضعف بالتالى إيماننا بالعلم الوضعي ، ونحن إزاء ثنائية للفلسفة ، نجد ثنائية أخرى للفرد والمجتمع ، بالإضافة إلى وجود ثنائية كانه في الإنسان نفسه ، حين يصبح كائناً ثنائياً مزدوجاً ، فهو من ناحية كائن فردي un être individuel ، ومن ناحية أخرى كائن اجتماعي un être social نظراً لانتماء الإنسان الفرد إلى أسرة أو جماعة أو زمرة . (٢)

ولقد انحصرت الفلسفة بصدد المعرفة والميتافيزيقا في النظر إلى الإنسان

(١) Janet, Paul & Séailles Gabriel, Histoire de la philosophie, quatrième édition paris. 1928. p. 188

(٢) Davy, Georges., Emile Durkheim, paris. 1927. p. 188

على أنه « غاية الطبيعة Finai Naturae » فهو للكائن الطبيعي النهائي ، وهذا المخلوق الذي مابعدة خليقة ، والحقيقة التي لاتتجاوزها أو تتعدها حقيقة (١) وفي الرد على مزاعم الفلاسفة ، نقول ليس الانسان غاية في ذاته ، ولكنه « المجتمع » الذي جمع في طياته وفجواه سائر الحقائق والافكار ، فانصهرت في جوفة كل المتناقضات ، حيث إجتمع فيه قوى الخير والشر ، حين يحوى المجتمع ماهو « متعالى » وماهو « متسافل » ، كما لا يخلو في نفس الوقت عما يشير « الشهوات » و « اللذات » . فالمجتمع حقيقة جامعة وجمعية وقائمة بذاتها Sui - Generis ومن نوع خاص ، وهو في ذاته قد يحقق كل الغايات .

ولكننا نتساءل : إلى أى حد تعبر الفلسفة عما يدور في سائر العصور؟ وكيف تكون الفلسفة سجلاً لروح عصرها ، ومראה صادقة تنعكس عليها كل سمات الثقافة السائدة في بنية المجتمع ؟ !

في الرد على هذا التساؤل : نقول على سبيل المثال لا الحصر ، لقد عبر الفكر الفلسفي اليوناني عن مصالح طبقية قديمة سادت روح العصر الاستقراطي فعبرت الفلسفة اليونانية عن مصلحة « الأقوي » أو إمتياز « الصفوة Elite » فلقد كانت الطبقة الأرستقراطية بامتيازاتها ، « فوق المصلحة العامة » التي هي مصلحة الرعايا ، على حد تعبير أفلاطون . على إعتبار أن كثيراً من « العامة » أو « العبيد » كانوا يقومون بوظائف « العمل اليدوى » الذي إحتقره سادة

(1) Durkheim, Emile., Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, paris: 1914, p.627

أشراف اليونان وفلاسفتهم . فالعبد عندهم ، يقوم بالوظائف الدنيا ، إذ أنه « آلة بيولوجية » وهذه نظرة رجعية و « لا إنسانية » ووصمة عار في جبين الفكر اليوناني . وهذه هي نقطة الضعف البارزة في فلسفات « افلاطون » « و أرسطو » ، على الرغم من إشراق الفكر اليوناني وعظمته ، وأثره في حضارة الإنسان وفكرة ومثله العليا . إلا أن هذين الفيلسوفين رغم كونهما من أساطين الفكر الإنساني على العموم ، نجدتهما ينظران للأسف الشديد إلى « العبد » نظرة خاصة ، فهو في نظرهما « آلة متكلمة » خلقت للخدمة وللعمل اليدوي الحقير ، وهما في ذلك إنما يعبران عن « روح العصر اليوناني الأرستقراطي » خير تعبير .

فاللذة عند فلاسفة اليونان ؛ ليست إلا للطبقة الأرستقراطية التي تسعد بالنعيم والخيرات ، أما « الحرمان » و « الفقر » و « التقشف » و « البؤس » ، فللطبقات الدنيا من « عبدة الأرض » أو « القطيع » على حد تعبير الفيلسوف الألماني « نيتشة Nietzsche » (١) .

وما يعنيننا من كل ذلك ، هو أن فلسفات اللذة والمنفعة ، قد خلقت لاسادة والأشراف ، أما فلسفات الواجب والألم والعمل فقد صدرت للعبيد والأرقاء ، وتلك قضية تعبر عن « محصلة نماذج الفلسفة اليونانية » كما صدرت عن روح العصر ، وهبعت إلينا بفعل حركة التاريخ . وهي في واقع أمرها نماذج وأخلاقيات وفلسفات ، عبرت عن « صور إجتماعية » وعن قيم وأنماط ،

(1) Martindale, Don., The Nature and Types of Sociological Theory, Routledge and Kegan Paul, London - 1931.

منمتزعة من الواقع اليوناني التاريخي التي مرث به . فنحن نستاهم الماضي في تفسير الحاضر ، كما قد يلقى الماضي على الحاضر ضوءاً أوفى وأدق . فإذا ما أردنا مثلاً أن ندرس أوضاع المجتمع اليوناني القديم وقيمه وأخلاقياته ، كان إلزاماً علينا أن ندرس كتابات « أفلاطون » وأقوال « سقراط Socrates » ودراسات « أرسطو » والرواقين ، تلك التي تعبر جميعها عن الإنجازات الاجتماعية المنبثقة عن روح العصر اليوناني القديم .

الفلسفة وعصر الايمان بالعلم :

إذا كان القرن السابع عشر هو عصر الايمان بالعقل Reason فإن القرن الثامن عشر هو عصر الايمان بالعلم Science . فلقد انبهرت كل من فرنسا وإنجلترا ، بكل نتائج الحركة العلمية ، طوال القرن الثامن عشر ، وهو عصر الأيدولوجيا التجريبية ، أو الفلسفة الأمبيريقية empirical Philosophy .

وهناك مقدمات فلسفية ضرورية ، قام بها كل من « ديكارت Descarte » و « بيكون Bacon » كتمهيد لسيادة العلم ، وسيطرة المنهج الوضعي فلقد وضع « ديكارت » القواعد الأولى للمنهج الحق « كطريقة لإحكام العقل Méthode pour bien conduire la Raison » و « للبحث عن الحقيقة في العلوم Chercher la verité dans les sciences » (١) ولذلك كان المنهج الديكارتي رياضياً ، ومنطقياً ، لأنه منهج فكر بل هو « منهج عمل الفكر » ، إستناداً إلى قواعد الوضوح والتمييز والتحليل والتركيب والاحصاء énumération

(1) Descartes, René., Discours de la Méthode, Hachette,

وتدور جميعها حول التيقظ من اليقين القائم في الأفكار طبقاً لعلامتى الوضوح والتميز ، فلا نقبل إلا القضية الواضحة Proposition claire ، والفكرة المتميزة distincte .^(١) وعلينا بصدد التحليل أن نقوم بتحليل القضية إلى جزئياتها ، أما في قاعدة التركيب ، فعلياً أن نسير بأفكارنا من أبسط القضايا حتى نصل إلى أكثرها تركيماً . وفي القاعدة الرابعة والأخيرة ، نقوم باحصاء ومراجعة شاملة لكافة الجزئيات ، حتى نتأكد من أننا لم نغفل شيئاً .

وإذا كان ديكارت قد مهد للعلم ، بما اكتشفه من قواعد للمنهج كطريقة لإقنياد العقل نحو الحقيقة ، فاعلم أن « بيكون Bacon » الحرب على « أورجانون أرسطو » ومنطقه وما جاء به من أقيسه وقضايا ، ففي مقدمات القياس الأرسطي « مصادرة على المطلوب » لأن المقدمات تتضمن النتائج . فكان القياس هو سق إستاتيكي تحليلى اتحصيل حاصل ، لأن النتائج تحوى المقدمات ومتضمنة فيها . فليس هناك جديد في القضايا ، حيث يفسر القياس ما نعلم دون أن يكشف عما نجهل ، فهو « لغو أجوف » بمعنى قسوة الجدل ولا يكشف عن شيء .^(٢)

ولقد حاول « بيكون » في الأورجانون الجديد Novum Organum ، أن يحرر العقل من أوهامه Idola ، كأوهام القبيحة والكهف والسوق والمسرح

(١) Ibid P, 35

(٢) Lévy - Bruhl, Lucien., Le Philosophie D'auguste Comte,

Paris, 1921. pp. 117 - 118

وكلها عيوب في تركيب العقل ، تجعلنا نخطئ في فهم الحقيقة ، ومن ثم يجب التحرر من هذه الاوهام . حيث تنشأ «أوهام القبيلة» عن طبيعة الإنسان الإجتماعي ، بينما تصدر «أوهام الكهف» عن الطبيعة الفردية الكامنة في كل منا ، بما تحويه من استعدادات فطرية أصيلة . أما «أوهام السروق» فهي لغوية أو لفظية ناشئة عن الألفاظ التي تتكون طبقاً للحاجات العملية ، فالبدائي مثلاً يجمع تصورات وألفاظه من محيطه الإجتماعي الضيق المحدود . أما «أوهام المسرح» ، فلقد صدرت عن النظريات التقليدية والأساطير المتوارثة^(١) .

وما يعيننا من كل ذلك هو أن نعتبر الإيمان بالعلم ، قد سبقته دراسات التمهيد والاعداد ، لتهيئة الجو والثقافي والمناخ العلمي ، فكانت دراسات «ديكارت» و«يكون» . ولقد حاول «جون لوك» Locke أن يضع لنفسه برنامجاً متواضعاً ، حين تساءل عن الكيفية التي نعرف بفضلها العالم ؟ ! وعن وسائلنا للمعرفة ... ما هي ؟ وكيف تكون ؟ !

بدأ «جون لوك» بوصف النفس ومحتوياتها وطرقها ووسائلها التي نتلمس بفضلها السبل نحو المعرفة والحقيقة . ولقد كان «لوك» متأثراً بديكارت ، حين إختار هذا النوع من البحث ، فلقد كان ديكارت يصف لنا ما يدور في «الأنا أفكر» ، كما وسجل لنا ظواهر الشك والحيرة والتردد ، وهي محاولات الأنا أو تردد النفس بين أنماط التفكير «الماكر» والمخادع ، و«الناقص» و«الكامل» ، وكلها اتجاهات فينومينولوجية وصفية بحتة . وكذلك فعل «لوك» فلقد قام بوصف محتويات العقل ، ورسم خريطة ، حدد لنا فيها وصفاً جغرافياً ،

لما قد يدور او يظهر ، ومما قد يحدث أو ينقش ويسجل على « صفحة العقل البيضاء » .

ولقد امتاز العصر الحديث ، بحركة المكتشفات العلمية ، سواء في ميادين الطبيعة أو الكيمياء ، والرياضة أو الفلك ، فكان هذا التقدم السريع في ميدان التجربة والعلم ، سبباً في تحويل أنظار الفلاسفة والعلماء من البحث في الميتافيزيقا والوجود ، الى البحث في « المنهج » و « الطريقة » . ولقد كان من الممكن الوقوف عند حد « وصف العالم » كما فعل لوك ، حين « وصف المعرفة » و « وصف العقل » ، إلا أنه لم يشرع للمعرفة وللعلم على ما فعل « كانط Kant » في فلسفته النقدية .

ولقد اعتمد الفلاسفة في عصر الايمان بالعلم ، على تحليل مبدأ السببية وعلى التجريب والأفكار التجريبية ، فظهرت فلسفة « دافيد هيوم David Hume » ، على أنقاض فلسفة « السببية Causality » فأيقظ بها كانط من نومه الدجا طيقي ورسبانه الاعتقادي .

ويقوم أساس العلم عند هيوم ، على مبدأ السببية ، الذي يتعارض في رأيه مع الموضوعية . فلقد شك هيوم في السببية ، وفي أساس العلم ، بل وفي قيام الموضوعية . فتحزن لونزعنا السببية من العالم ، فانما ننزع تلك القنطرة التي تربط بين العقل والوجود ، فتتخلع الصلة التي تصل الانسان بالعالم . وبالعالي تنفصل صفة الموضوعية ، فتبدو الأحداث والوقائع « كذرات حسية منفصلة » ، ومن ثم لا يمكن قيام الوجود الموضوعي الحق .

ولقد كان « دافيد هيوم » هو الممثل الرئيسى للمدرسة التجريبية ، وهو من الذين ذهبوا إلى أن العقل « صفحة بيضاء Tabula Rasa » ، يولده الإنسان ثم تعدق عليه المعارف والمدرجات كعتبار متتابع من الانطباعات الحسية ، التى تنقش منذ البداية على صفحة العقل . بمعنى أن المعرفة برمتها عند هيوم ، إنما ترتد إلى مجموعة من الإدراكات *perceptions* . وتقدم تلك الإدراكات إلى نوعين ، فمنها « آثار » أو « انطباعات *impressions* » ومنها « معان أو أفكار *ideas* » . (١)

وهناك نجد أيضا نوعاً آخر يؤكده هيوم ، وهو العلاقات *Relations* ، بين الانطباعات والمعانى بعضها بعضاً من ناحية ، والعلاقات القائمة بين الآثار والأفكار من ناحية أخرى .

وتتميز الآثار أو الانطباعات بأنها أكثر قوة وفاعلية من المعانى أو « الأفكار » . إذ أن الفكرة فى حقيقة أمرها ، عند هيوم هى « صورة باهتة » تتخلف فى الوجدان ، بعد إندثار « الأثر » أو « الانطباع » ؛ كما أن عملية « التذكر » هى عملية إستعادة لذلك « الأثر المنسدر » ، ولذلك كانت « الأفكار » أضعف من « الآثار » .

والتجربة عند « هيوم » هى المصدر الوحيد للمعرفة ، وهى التى تسجل على صفحة العقل والوجدان ، كل المعانى والمبادئ التى هى تجريبية الأصل . بمعنى أن التجربة والحس هما ينبوعان اللذان تعدق منهما المعرفة ، وهما الذاتان

(١) Hume, David., A Treatise of Human Nature, Vol : 1

الثان بنفذ منها الضوء إلى حجرة العقل ، ولذلك فإن كل « الأفكار هي صور images » ، وكل صورة محددة هي كلية ومشروطة بشروط التجربة (١) ، وحدود الزمان والمكان ، كما أن التصورات ما هي « إلا بقايا مستمدة من الاحساسات » ، وقد أفرغها التجريد من محتوياتها الحسية .

وبهذه الفلسفة الحسية ، يرفض هيوم كل المعاني المجردة ، وأنكرت الأيدولوجيا التجريبية « وجود الجواهر » مثل « جوهر النفس » ، و « جوهر الله » ، بل وذهب هيوم إلى ماهو أبعد من ذلك ، فأنكر قيام الجواهر المادية والروحية على السواء (٢) : إذ أن التجربة المباشرة في زعمه لا تؤدي إلى معرفة جوهر ما ، حيث أن الجوهر فكرة ميتافيزيقية مجهولة ، كما أنها لا تقبدي لنا في « الحس الظاهر » ، حيث أن الحواس ، هي النوافذ الوحيدة للمعرفة .

ولقد اصطدم الفيلسوف الألماني كانط ، بواجه كتابات هيوم ، فقرأها وتأثر بها ، ولكنه آمن بالعقل والعالم ، ولم يقع في الشك كما فعل هيوم . فاعلم عند هيوم مزعزع من أساسه ، أما كانط فلقد انتهى إلى الموضوعية في العلم . بل وأصبح العلم عند كانط هو « النوع الممكن الوحيد للمعرفة The only Possible Kind of Knowledge . ولقد إقنع كانط بأحكام

(١) Kemp; Norman Smith', the Philosophy of David Hume, Macmillan, London 1949. q P.2 57

(٢) Hume, David, A Treatise of Human Nature, vol : 1, London, 1939 ,

العلم ونتائجه الباهرة ، في عصر « نيوتن Newton » الذي إعتبره كانط « إلهام للعلم » . وإذا كان كانط قد أنقذ العلم من الشك ، فقد قضى على الفلسفة ، وجعل من الميتافيزيقا خرافة ، من وجهة نظر المعرفة أو العلم على الأقل . إلا أن عملية الانقاذ التي قام بها كانط حتى لا تقع في الشك في أساس العلم وموضوعيته ، هي عملية ميتافيزيقية ، على الرغم من اعتراض كانط على الميتافيزيقا ، فنجد في نفس الوقت هو « الميتافيزيقى العظيم » الذى ينقذ العلم من شكية هيوم ، التي كادت أن تطيح بالعلم وبالموضوعية .

وكانت « مقولة السببية » هي التي أيقظت كانط من نومه الاعتقادي ، كما يقول . فتنبه كانط ووجد بصدور المعرفة والمقولات مدرستين متعارضتين ، حين شجر الصراع الأيدولوجى بين « العقليين » و « الحسيين » . ولحظ كانط أن المعرفة ترتد إلى « ثنائية » في الفكر والوجود ، وهي ثنائية العقل والجسر ، أو « ثنائية الواقع والمثال » .

وإصطنع كانط فلسفة « ترنسندنطالية Transcendental » رفض فيها هذه ثنائية ، وأنكر هذه النظرة العقيمة للمعرفة ، ووقف كانط موقفاً نقدياً ، أغفل فيه من قيمة الموجودات والمقولات ، ولم يقم وزناً لمسألة الفكر والوجود ، وإلما التفت إلى المعرفة العلمية وحدها ، ونظر إلى المعرفة كما هي قائمة بالفعل ، ومن هنا تسأل « كانط » : كيف أعرف الموضوعات ؟ وما هي شروط المعرفة الممكنة (١) ؟

(1) Kant; Emmanuel, Critique de La Raison Pure. Traduction Française Par A. Tremesaygues Et B. Pacaud, Press. univers - de Franc, Paris - 1950.

لقد وجد كانط في الرد على هذا التساؤل أن الميتافيزيقا غير مجدية بصدد المعرفة ، لأنها أقامت حرباً لا تنتهى بين الحسنيين والعقليين ، فليست المعرفة مجرد احساسات أو انطباعات ، على ما يقول التجريبيون . إذ أن هيوم رغم إعجاب « كانط » بمحارلته الشجاعة ، قد أخفق في إقامة المعرفة الكلية الضرورية . فاتجه كانط بفلسفته الترانسندنتالية الى « المكر حين يصنع » أو « يعمل » ، واتخذ أمراً وسطاً بين المعرفة والوجود ، بالإشارة إلى قوتين أساسيتين هما « الحساسية » و « الفهم » ، حيث تقوم كل قوة منها بدورها في انشاء المعرفة « وصنعها » .

فالحساسية *La Sensibilité* تتأثر بالأشياء وتقبل آثارها كامدادات « معطاء *donnés* » إلى الفكر . كما وتعرض هذه المعطيات على المكر كمادة فحسب ، وهذا التأثير الذى تقوم به الحساسية حين تقبل آثار الأشياء ، إنما هو « وعى مباشر » أى دون واسطة ، ويصير « كانط » بأنه « حدس *intuition* » ، على اعتبار أن الحدس الكانطى هو الوسيلة التى بفضلها يتقبل الفكر الأشياء ويتصل بالموضوعات ، وهذا هو « الحدس الحسي *L'intuition Sensible* » .^(١)

واستناداً إلى ذلك الفهم الكانطى تصبح الامدادات الحسية هي مادة للمعرفة ، و « ليست بالمعرفة » كما يذهب التجريبيون ، إذ أن تلك الامدادات عارية عن كل صورة من صور الفهم . وفي هذا الصدد يرى « كانط » ان لكل معارفنا إنما تبدأ بالاحساسات ، تلك التى تمر بالفهم ثم تكتمل في العقل

الخالص . (١) ومعنى ذلك « أن الفهم *Entendement* . هو الدور الإيجابي للفكر ، حين يعقل تلك الامدادات الحسية ، وهنا يقوم « الفهم » بأفعال أساسية مثل « التصور » و « الحكم » و « الاستدلال » ، وهذا هو دور « الفكر الرابط » ووظيفة « الفكر الصانع » والمشييد للمعرفة .

وعلى هذا الأساس انشغل كانط بعملية « بناء المعرفة » وربط الفكر بالوجود ، فإذا كانت المعرفة عند هيوم « تقع » أو « تحدث » ، فإن المعرفة عند كانط « تشيد » و « تبني » و « تصنع » . في الأولى « تقبل سلبي » للامدادات ، وفي الثانية « تركيب إيجابي » للمعروضات ، وفارق بين « السلبية » و « التفاعلية » بصدد قيام المعرفة .

وما يعنينا من كل ذلك - هو أن « الذات العارفة » عند كانط إنما تقوم بحركة « نشطة *Active* » لبناء المعرفة ، كما أنها في مسيس الحاجة الى مجموعة من الأفكار الأساسية التي لا تصدر عن التجربة ، ولا تشتق كما يزعم « هيوم » من « العادة » أو « التوقع » ، ويسمى كانط تلك الأفكار الرئيسية التي تحتاج اليها الذات لبناء المعرفة ، بالمقرلات *Categories* . وتمتاز هذه المقولات بأنها « قبلية *A priori* » ، كما أنها ضرورية كشرط لبناء المعرفة . ولكي « تعمل » هذه المقولات و « تتوظف » حتى يمكننا أن « نعرف » أو

(١) Ibid, p. 254

(١) - Kant, Emmanuel, Critiques de La Raison Pure. Traduction

Française Par A. Tremesmygues Et M. Fichet, Press. univers. de Franc. Paris - 1960.

« نفهم » ينبغي أن نفهم هذه الأفكار الجوفاء بالاحساسات الخارجية ، أو بالمادة الآتية من التجربة (١) .

واقداكد كانط أن معطيات الحس هي وليدة التقبل السلبي لمعروضات العالم الخارجي ، تلك التي تعرض على حواسنا ، ونحن لا نعرف إلا ما يظهر لنا . ولذلك يميز كانط بين « الأشياء الظاهرة phenomenal » ، و « الأشياء كما هي في ذاتها noumenal » ، أى أنه يميز بين عالم نعرفه وندركه ، وعالم آخر لاتصل إليه معارفنا فلا ندركه . والعالم الذى نعرفه هو من « صنعنا » ، وتحدث المعرفة حين تتطابق المعطيات المعروضة أمام الحس مع أفكارنا ومقولانا التي هي صور الفكر القبلية ، وهذا هو « إنشاء المعرفة وقيامها » . فنحن نعرف « الظواهر » المبادئة عن موضوعات العالم الخارجي ، عن طريق عملية تطابق الفكر والحس ، حيث أن التصورات دون احساسات جوفاء ، والاحساسات دون تصورات عمياء . هكذا يقول كانط بصدد طبيعة المعرفة ، والمقولات ، التي هي أفكار قبلية تتميز بالضرورة « العموم بين سائر البشر في كل زمان ومكان » (٢) .

(١) يميز كانط في المعرفة بين ماهو « قبلى A priori » من جهة ، وما هو « بعدى A posteriori » من جهة أخرى . والقبلى سابق على التجربة . أما البعدى فهو لاحق على التجربة . والمقولات هي صور الفكر القبلية الكامنة في « العقل الخالص La Raison pure » كما أنها أيضا من الشروط الضرورية لقيام المعرفة . (٢) ينبغي أن نميز بين « الصورى » الكانطى ، والمجرد الأرسطى ، فالأول قبلى كامن في العقل وسابق على التجربة ، أما المقولات الأرسطية فهي ليست بالصورية ، وإنما هي « تجريدات » أو صور مجردة عن مضمونها الواقعى ، فالمجرد الأرسطى « بعدى » أى لاحق على التجربة ، بمعنى أن مقولات أرسطو هي في واقع الامر تجريدات أو « ماهيات منتزعة » من التجربة . هذا ما يؤكد Ch. Serrus في مقدمته المشهورة لكتاب كانط « نقد العقل الخالص Critique de la Raison Pure » فهناك فارق

بين ماهو صورى Formal . وماهو مجرد abstract

سو سولوجية الفكر :

لا شك أن الصلة وثيقة بين الفكر والعصر ، « فما الفلسفة إلا نبات العصر » ، إمددت جذوره في بنية الثقافة والتاريخ ، وانبثت أصوله في أرضية المجتمعات .

فلكل عصر حضارة ، ولكل حضارة فلسفة ، وليست هناك مسافة أو خلاء بين الفلسفة وعصرها ؛ وليست هناك فجوة أو ثغرة تفصل الفلسفة عن « روح العصر » . فالفكرة لا تتحقق إلا في زمن ولذلك كانت الفلسفة عن هيجل هي « الزمن مدركا في الفكرة » (1) « Temps Saisi en Pensée »

فالفلسفة هي الفكر والعصر معا ، ففلسفة المثل مثلا تذكرنا بعصر افلاطون ، و« فلسفة الشك » تذكرنا بعصر « ديكارت » ، « والفلسفة الوضعية » تذكرنا بعصر « أوجست كومت Comte » . ومن هنا تحققت كل فكرة في زمن ، والتبست كل فلسفة في روح العصر . فأصبح الزمان هو الوعاء الذي يحوى فلسفته ، وأصبحت الأفكار هي « فحوى الزمان ومضمون العصر » . فإذا ما تكلمنا مثلا عن عصر النهضة ، فإننا نتكلم عن حضارة النهضة ، وفلسفة عصر النهضة ، وإذا ما أشرنا الى « عصر التنوير Enlightenment » فإننا نشير الى حضارة الاستنارة ، وفلسفة وهج العقل التي انطلقت منها الافكار الجديدة ، وقوالب الفكر التي صدرت عنها مبادئ الحرية والاخاء والمساواة .

(1) Cuvillier ; A., Introduction à la Sociologia , A-Colin.

وأقد مرت الفلاسفة بعصور مزهرة وأخرى مظلمة. وعانت الكثير في تلك العصور، فعاصرت حضارات، وتقدمت وتطورت، وهابشت نكسات، فنكصت على عقبيها. فما كانت تظنه وهما من الاوهام، أصبح حقيقة عينية واقعة، وما كانت تراه حقيقة واضحة ومتميزة، لانقلب فجأة وأصبح ضلالا من الضلالات، فكانت الفلسفة متناثرة أحيانا، متشائمة في كثير من الأحيان.

وقبل ميلاد الحضارات الكبرى، وظهور الأديان الساهوية، مرت الفلسفة بعصور اليونان والرومان حيث تمجد العقل، بصدور حضارة مازلنا ندين لها بالكثير، «فنحن أبناء اليونان»، من زاويتي الفلسفة والثقافة على أقل تقدير. وبذلك كانت حضارة اليونان ومنجزات الرومان، بمثابة الطلائع القوية التي مهدت، كمقدمات وقناطر فكرية ضرورية، لصدر أعظم حضارات البشر وأعنى بها الحضارة الموسوية، والحضارة المسيحية، والحضارة الاسلامية. ومع تطور المجتمعات، ونضج العقل، واتساع الأفق، مرت الفلسفة بعصور «الشك» و«العقل» وبعصور «التجربة والمصادة»، والحدس L'intuition، حتى بلغت عصر الايمان بالعلم. وكلها عصور تاريخية وإجتماعية فلم يلجأ ديكارت Descartes الى الشك، إلا حين حاول فقط أن يتمشى مع روح عصره، فديكارت عايش عصر الشك المطلق، وعانى من موجة

1 Mannheim; Karl, Essays on Sociology of Knowledge, Routledge, London-, 954

وأنظر أيضا في هذا الصدد:

Merton, Robert., Social Theory and Social Structure, Glencoe, Newyork. 1962,

الشك المزعجه ، فانتشر الشك في كل مكان ، وفي هذا الجو الاجتماعى المشحون ، والمناخ الفكرى الممهد ، دببت فلسفة ديكارت الشكية المنهجية البناء .

ولقد عانت فلسفات الدين والسياسة والاقتصاد — وكلها فلسفات حضارية وانساق اجتماعية ؛ الكثير من الصراعات والفتن والحروب ، وكأبدت « الميتافيزيقا » وعركت الفلسفة الاحداث الجسام والوقائع الكبرى .

والصراع قديم بين « الفلسفة والدين » نظراً لوحدة الساحة العقائدية وخصوبتها ، فنشبت بينهما في تلك الساحة الأيديولوجية الصراعات والفتن الخطيرة والمريرة ، تلك التى بلغت فى كثير من الاحيان ، درجة الحرب والصراع العسكرى المسلح ، وبخاصة فيما بين مختلف أتباع مدارس الفكر الدينى ، ومذاهب الفكر العقائدى . وتنتهى الحرب بالطبع ، بانتصار المنتصر ، وهزيمة المهزوم . أى تنتهى بغالب ومغلوب ، وضاعط ومضغوط ، بفكر قاهر ومذهب مقهور . وقد يحدث التكيف والذوبان ، والاندماج amalgamation ، وقد يحدث التنافر والتناحر ، وقد تتردد فلسفات الحكم الدينى فتصبح « سنية » تارة ، « شيعية » تارة اخرى ، « علمانية » طوراً « دينية » طوراً آخر . وقد تأخذ الحكومة الدينية بمنهج « الحقيقة » أحيانا ، وبمنهج « الشريعة » فى أغلب الاحيان .

وقد تقدس فلسفة الدين « الشكل » وتحترم الطقوس والشعائر وقد تنور على هذه القشرة الخارجية فتدعها تتكسر وتضطرم ، حتى نصل

لورا الى المضمون الحقيقي ، ليرثي المؤمن من ذلك النبع الديني الرقراي الذي يفيض بالمشاعر النقية الاصلية . وهذا هو المنهج الذي اتبعه المصلح الديني « مارتن لوثر Martin Luther » حين حطم جمود الشكل الخارجى للعقيدة الكاثوليكية ، طلبا للنقاء الدينى الخالص .

أما فلسفات السياسة ، فهى فلسفات حكم أو سيادة ، وأنماط سلطة أو قيادة ، تدور جميعها حول شكل « الدولة » ككيان معنوى أو « بناء ميتافيزيقى » ، قد يتضمن فلسفات للصقوة Elite وهم فئات أو « طبقات » أو صفوات قيادية تمارس « السلطة السياسية » أو « الضغط الدينى » أو « التحدى الاقتصادى » حتى يظهر فى النهاية شكل « التنظيم Organization » الذى يفرض « السيادة » أو « السيطرة dominatio » والسلطة Subordination من جهة ، كما وتصدر من جهة أخرى أنماط من « الولاء » « والتبعية » .

ولذلك عاشت الفلسفة عصور الظلم والحكم المطلق ، وطغيان حكم الفرد فصدرت ، مذاهب « Hobbes » و « ميكافيللى Machiavelli » و « نيتشة Nietzsche » لكى تعبر عن « طغيان الإنسان » واستبداد « الامير » وسياده « الصفوة » . وكلها مذاهب تقفن للديكتاتورية ، وتشرع للاتوقراطية ، وتفرض مبدأ عبادة الدولة . كما عاشت الفلسفة عصر القانون والعدل ، فانهى عصر الرق والعبيد ، وبدأ عصر تكريم « الذات الانسانية » ومع تقديس الحرية ، واحترام الانسان

وحمايته من استغلال أخيه الإنسان .

ومن هنا دخل « تاريخ الاقتصاد السياسي » عصرًا جديدًا ؛ فعاشت الفلسفة عصور الحرية ، ومارست الدولة المعاصرة نظم الديمقراطية في الإدارة والحكم والتنظيم . ولقد عانت فلسفات الاقتصاد الكثير ؛ وتناحرت مدارس « التجاريين » و « الفيزيوقراط *Physiocrate* » إلى مذاهب « الرأسماليين » و « الاشتراكيين » ، فترددت الفلسفة الاقتصادية بين اليمين واليسار ، بين « الاقتصاد الحر » والاقتصاد الموجه . وتلك هي الثنائية ؛ التي وقعت فيها النظرية الاقتصادية . حيث يحدث التحرش والشجار بين إقتصاديات متصارعة ، وقد تنحصر مدرسة اقتصادية على سائر الاتجاهات المضادة فتسود فلسفة اقتصادية بعينها ، تنمشى مع روح عصرها ؛ والناس على دين ملوكهم .

وفي عصر الإبان بالعلم ، أحدث كانط ثورة في الفلسفة ؛ فناما كما فعل و « كوبرنيكس » في ميدان علوم النلك - فلقد قام كانط بنقد المعرفة ومباحثها في سائر مدارس الفكر الفلسفي ، ورفض كانط مواقف « العقليين » و « الحسينين » و « التجريبيين » ، بل وسخر من هذه المواقف في مرارة ، إلى أن وقف من الميتافيزيقا نفسها موقفاً معادياً . وبصدد نظرية المعرفة بالذات عند كانط ، تصبح الميتافيزيقا خرافة . فالمعرفة الحقة هي المعرفة التي لا تتم بالإمدادات التجريبية وحدها أو بالتصورات القبلية الجوفاء ، وإنما يتحقق « بناء المعرفة » حين يقوم الفكر الرابط أو الصانع ، بدمج الإمدادات بالتصورات وربط المعطيات بصور قبلية في « العقل

الخلاص La Raison Pure « هي صور الزمان والمكان والعلية ، وسائر مقولات الفكر الانساني التي لا يمكن ان يتحرر الفكر منها أو يفكر الانسان بدونها .

هذه هي ثورة كانط في نظرية المعرفة بالذات ، التي قد أحدثت في مدارس الفكر الفلسفي ، ما أحدثته « الثورة الكوبرنيكية » في علم الفلك . فلقد كانت الفلسفات القديمة تنظر الى الحقيقة على أنها قائمة في تطابق العقل والوجود ، أو في إتفاق الفكر والاشياء *adaquatio rie et intellectus* تلك هي النظرية المتطابقة القديمة في المعرفة . التي جعلت مقولات منطق أرسطو ، هي حقائق وجودية ، وأفكار واقعية ، فمقولات المنطق الأرسطي

(١) كان الظن الخاطيء القديم ، يؤكد على أن الارض هي مركز الكون ، وأن بقية الاجرام والكواكب انما تدور حول الارض . ثم اعان الفلكي البولندي « نيقولا كوبرنيكس Copernicus » خطأ هذا الاعتقاد الواهم ، وأثبت أن الشمس هي مركز الكون لا الارض ، وأن كل الاجرام تدور حول الشمس . هذه هي الثورة الكوبرنيكية التي حدثت في علم الفلك . ولقد كان الظن الخاطيء القديم في ميدان الفلاسفة ، أن الفكر يتحرك وأن العقل يدور حول « الموضوع » الثابت والسكن ، وأثبت كانط أن الموضوعات هي التي تدور حول « الفكر » ، فكان العقل في الفلسفة القديمة هو الذي يدور حول « الموضوع » أو « الوجود » أو « الأشياء » . فصدرت فلسفات يونانية وأونطولوجية من زاوية الوجود . وفي فلسفة كانط النقدية ، دارت الموضوعات حول « الفكر الرابسط » وأصبح « الفكر الصانع » هو الحقيقة التي تدور حولها الاشياء ، فصدرت الفلسفات المعاصرة ، من زاوية « الانسان والشعور » حين تتجلى المعرفة وتتسق فقط أمام الذات الترانسندنتالية المشروطة . وهذه هي الثورة السكنتية في نظوية المعرفة .

هي «أجناس الوجود Genre de L'être» . حيث كان أرسطو واقعياً يرتب الأشياء في قائمة مقولاته ، وبالتالي ينظم بنطقه كل ملامح الوجود وجزئيات الواقع . بمعنى أن مقولات أرسطو هي «صورة منتزعة من مضمونها الواقعي اليوناني» .

ولقد تجددت الفلسفة منذ أرسطو حتى كانط ، بين قطبي الذات والموضوع . وظل الفلاسفة سجناء أفكارهم ، لأنهم ربطوا عقولهم بالتطابق مع الأشياء ، كما أخذوا يفكرون بقوالب مستعارة من تاريخ الفلسفة ، فأصبحوا أيضاً سجناء هذه القوالب المستعارة من هذا التاريخ المينافيزيقي الطويل . ثم جاء كانط وحطم بثورته الكبرى ، ما جادت به مضامين النظرية التطابقية ، وقضى بصفته نهائية على تلك «الثنائية» التي عاشتها الفلسفة سجيئة بين قطبي العقل والواقع ، باقتصارها على ثنائية «الذات والموضوع» .

وإذا كان أرسطو واقعياً في تنظيم الكون والوجود ، فلقد كان كانط «ذاتياً» ينظم وظائف العقل والمقولات ، وليست قائمة المقولات عند كانط إلا قائمة عصرية ، أو صورة حقيقية «لمقولات الفكر الأوربي» الذي صدرت عنه وانبثقت فلسفة كانط ، التي عقدت زواجا كاثوليكيًا بين مثالية الفسخر الألماني وخصوبته ، وبين النزعة التجريبية الانجليزية ، في فلسفة نقدية واحدة ، تصف لنا مضمونه ومحتويات الفكر الأوربي كله ، كما وصف كانط اتجاهات الحضارة الأوروبية في القرن الثامن عشر برمته .

وما يؤكد لنا «سوسيولوجية الفكر» ، هـ حضارة كل فلسفة تتضمن
 أصولاً اجتماعية وجذوراً تاريخية ، فلا تعيش الفلسفات على هامش الوجود ،
 ولا يمكن أن تسبح الأفكار في العدم ، أو تشطح الانظار في فراغ ، فكل
 مذاهب الفلسفة ، هي مواقف تاريخية ، نستطيع ان نؤكد مصادرها . حيث
 أننا لا يمكن أن نقبل مذهباً أو فلسفة ، إلا بالرجوع الى المصادر الأولى
 فلا نأخذ بأى موقف فلسفى إلا بتقييمه ، على اعتبار أن الماضى إنما يلقى
 ضربه أو فى وأدق على كل مواقف الفلاسفة أنفسهم . فالفلسفة لا يمكن
 قبولها إلا إذا قمنا بمحاولة تقييم لها ، ويتمثل هذا التقييم *Evaluation*
 فى مدى تطابق مواقف الفلاسفة وعصودهم ، ومدى تأييد حركة التاريخ
 لكل مذهب من مذاهب الفكر ، حين يشع المذهب بين الناس ويصبح
 «أيدولوجياً» متحركة . على اعتبار أن الايدولوجيا فى حقيقة أمرها هى
 «فلسفة شائعة» تتحرك فى عقول الناس وأفهامهم ، فتخلق القيم ، وتصنع
 «دافعيات السلوك» ، وترسم أوتسهم فى تغيير «اسلوب الحياة» ، وتطور
 نمط الثقافة .

ولقد عجزت الفلسفة بصفتها قيمة عن اكتشاف معايير مطلقة للصدق والخطأ ، تلك
 المعايير التى اثبت علم الاجتماع نسبيتها ، حيث ترتبط بمعايير الصدق والخطأ بروح العصر ،
 الأمر الذى يفقدها عموميتها *Generalization* فتبقى نسبية *Relative* ، تمايز
 باختلاف الظروف الاجتماعية ، والتيارات الفكرية والمضامين التاريخية
 والثقافية ، وكل ظواهر الفكر التى تحيط بالمجتمع وتشكل روح العصر

لأن الفكر نتاج تاريخي ، وافراز حضارى يصدر عن واقع اجتماعي ، ويفرض معايير السلوك ، وليس من شك في أن روح العصر هي نتيجة حتمية لمراحل تطورية وظروف تاريخية تشكل انماط الثقافة ، وتحدد تيارات الفكر. وعلى هذا الاساس ، واستنادا الى فكرة الحتم التاريخي ، ربط مانهايم بين «روح العصر» ، من جهة ، وفكرة الحتم الوجودي للفكر (١) *Seinsverbundenheit des wissens* ، من جهة أخرى .

كانط والواقع الموضوعي :

وإذا ما عدنا الى موقف كانط ، وفلسفته النقدية التي أخذت بالحساسية *Sensibilité* « والفهم *L'entendement* » لوجدنا أن الحساسية هي « درجة إدراكية » بمقتضاها يستقبل الانسان العارف المادة الآتية من التجربة الخارجية ؛ أى أن الحساسية إنما تتأثر بالأشياء وتقبل المعطيات *Donnée* أو الامدادات الصادرة إلى الفكر عن الموضوعات المعروضة في الخارج .

ولقد قلنا إن هذه « المعطيات » تعرض إلى الفكر « كمادة » فحسب ، كما ذهب « كانط » إلى أن هذا التأثير الذي تقوم به الحساسية حين تتقبل آثار الأشياء ، إنما هو وعي مباشر - أى أنه يتم دون واسطة - يعبر عنه « كانط » بأنه « حدس *Intuition* » ، على اعتبار أن وظيفة الحدس الكانطي ، هو وسيلة الفكر التي بفضلها يتقبل الأشياء ، وهنا يتصل فكرنا بالموضوعات (١) . وهذا هو ما يسميه كانط « بالحدس الحسي *L'intuition Sensible* » ، وهو الحدس الذي بفضلها تتم « المعرفة » .

(1) Mannheim, Karl. *Essays on Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul London, 1952. P. 126

() Kant, Emmanuel *Critique de la Raison Pure*. Traduction Fran. par A. Tremesaygues. et B. Pacaud. Press. Univ. Paris 1950. P. 54

وبهذا المعنى الكانطى ، تعتمد شروط المعرفة من حساسية وفهم ، اعتمادا متبادلا ، فلا تقوم المعرفة الترانسندنتالية عن طريق الفهم وحده دون حساسية ، أو عن طريق الحساسية وحدها دون الفهم ، حيث أن الحساسية « لا تبصر شيئا دون فهم » ، بينما الفهم دون حساسية ، « هو أجوف وفارغ » .

ولا شك أن هذا الموقف النقدي الكانطى في تحديد شروط المعرفة ، إنما يلقي ضوءاً على موقف الإنسان العارف عند كارل ماركس ، وبخاصة بهدده تمييز الماركسيين ، بين « الاحساس » من جهة ، وبين « الفهم » أو المعنى الكلى من جهة أخرى ، ثم اعتماد الاحساس على الفهم ، واحتياج كل منهما إلى الآخر في علاقة تبادلية أو « اعتماد متبادل » . حيث أن الاحساس ، كما ذكرنا ، هو في حاجة إلى الفهم لتوضيحه وتعميقه ، كما أن الفهم هو الآخر في حاجة إلى الاحساس كنقطة ابتداء وإرتكاز .

إلا أن الماركسيين قد أساءوا فهم الموقف الكانطى من شروط المعرفة الترانسندنتالية Transcendental Knowledge ، فنظروا إلى كانط على أنه من الفلاسفة الرجعيين ، لأن كانط في زعمهم قد أنكر إمكانية إدراك « العالم Le monde » ومعرفة كجوهه قائم بذاته .

وظن الماركسيون بذلك ، أن هذا الموقف النقدي من المعرفة ، إنما يصرّف الجماهير ، ويشغلهم « ن » « تفسير حركات المجتمع » وتحليل التاريخ . ولذلك كان كانط في عرف الماركسى ، « عدوا للثورة » ، وداعيا إلى المساومة والتفريق بين الفلسفة التجريدية والفلسفة العقلية . ولكن كانط « لم يوفق بين العقل [

والتجربة» ، ولم يلفق بين التصور والواقع ، كما لم يكن عا والثورة . وإنما كانت الفلسفة النقدية في ذاتها « ثورة » ، ثورة على انعطراب الفكر وتعدد الفلسفات . ثورة على الفوضى من أجل « النظام » ، ثورة الفكر من أجل تحقيق السلام . ثورة العقل من أجل المعرفة .

إلا أن الفلسفة الماركسية المادية ، حين تتعارض مع الكانطية ، إلا أنها تتفق معها في نفس الوقت حين تعتبر « الشعور هو همزة الوصل بين الإنسان والعالم » ، وأن الاحساس هو الفنطرة ، التي لا يمكن عبورها ، كما يشب الإنسان إلى العالم ويدركه . وبذلك أخذ الماديون بالذهب الحسي بكل حذافيره ، ودون أن يرفضوا منه شيئاً .

ولقد تعرض كارل ماركس في كتابه « الأيديولوجيا الألمانية German Ideology » إلى النظر في ميدان الأخلاق ، حيث تمسك كانط بأخلاق الواجب ذات الارادة الطيبة Good will ، حتى ولو بقيت إرادة حرة Free will ، ولم تترجم إلى واقع ، وتلك هي الارادة « الصورية الجوفاء » التي يستخر منها الماركسيون والتي ينشغل بها . كانط كفيلاسوف نقدي ، حيث يحاول بفلسفته في زعم الماركسيين ، أن ينقذ البورجوازية الألمانية التي تدهورت في عصره ، ولذلك أصبحت الفلسفة النقدية الترانسندنتالية من الأسلحة الماضية التي تستغلها البورجوازية ضد « الاشتراكية العلمية » التي هي فلسفة الانجم المادي الماركسي .

الذاتية وروح العصر الهيجلي :

لقد عقد « هيجل Hegel » المقارنات ، بين ما يسميه « بالروح الذاتي ، وبين نقيضه الذي يتمثل في « الروح الموضوعي » ، بالإضافة الى حالة تحقق كل منها وإندماجه في المركب الذي يجمع بينهما في « الروح المطلق » . بمعنى أن هناك تحولات في تاريخ الفكرة ، أو ماضي الوعي ، بين الذاتي والموضوعي والمطلق .

١ — والقضية الأساسية عند هيجل ، هي القضية القابلة « بأن كل ماهو واقعي هو معقول ، وكل ماهو معقول هو واقعي » . بمعنى أن العقل لا يتقدم أو يسبق التاريخ في الوجود ، وإنما يلحق العقل بالوجود خسلاا حركة الزمان التاريخي . فليس العقل سابقاً على الوجود الزمني التاريخي ، وإنما يدخل العقل الى الوجود التاريخي المسبق ، ومن ثم لا يدفع العقل التاريخ الى الحركة والى الوجود . ولكننا نتوصل الى العقل والتصورات بنفصل حركة التاريخ ، ونذكر الفكر من خلال الزمن . فنحن لا نعرف العقل إلا من خلال سياق التاريخ ، حين تتحول « الغرائز البهيمية » و « الانفعالات العمياء » الى ما نسميه في منطق التاريخ بالارادة الخيرة أو الفكر الراجح . بمعنى أننا نسعد من التاريخ قيماً نضيفها على سائو الأفكار والإرادات .

وحين يشير « هيجل » الى « فكرة الروح الذاتي » حين يتعارض مع الموضوعي ويتحقق في المطلق ، إنما يعبر « هيجل » في الواقع عن مستريات جدلية تعجلي خلال حركة الفكر حين يتجسم في التاريخ . فالروح الذاتي

مستوياته التاريخية ، التي بهرنا خلال حركة الجدل ، وهي الشعور
والفكير والوعي .

هذا عن طبيعة الروح الذاتي ، أما عن الروح الموضوعي *der objektive Geist* ، فيتحقق في سياق زمني صارم ، حين يتبدى لنا «الروح الموضوعي»
ويتجسم في «القانون» و«الأخلاق»^(١) و«الدين» . أما الروح
المطلق فهو «روح الكل» *allgeist* ، أو «روح الشعب» *Volksgeist* ، الذي
عنه تصدر سائر «القيم والمعايير والأساطير» ولذلك يتحقق روح الشعب ،
ويتأكد حين يتجلى في «الفن والدين والفلسفة» .

ب — والفكرة الهيجلية ممثلة بالخصوبة والحركة والنمو والتقدم ،
كما أنها كانت في الصيرورة والتغير ووليدة الصراع القائم في الوجود، والتناقض
هو الذي يبعث فيها الحياة ؛ ويقول «نيقولا هارتمان» *Nicolai Hartmann*
عن هيجل «إنه كولومبوس جديد» ، فإن ما عثر عليه فيما أسماه بالروح
أو العقل ، وما وصفه بأنه فوق العضوي *Superorganic* أو فوق الفردي
Superindividual قد أدى بهلاء الاجتماع إلى «اكتشاف قارة جديدة
للواقع» ؛ ذلك هو الواقع الاجتماعي *Social Reality* .

فاذا كان «كانط» *Kant* قد نظرا إلى صور الفكر والمقولات ، فقد إنشغل

(١) Wein, Hermann, Trends in Philosophical Anthropology and
Cultural Anthropology in Postwar Germany, Philosophy of
Science, Fol : 24, No. 1, January 1957, p. 48 .

« هيجل Hegel » بمادة الفكر وفحوى الصور ، فابتدع منطقاً يبحث في مضمون الفكر ، ولا يقيم وزناً لصورية المقولات أو فراغها الكانطى . بهذا الفهم الهيجلى إرتبط الفكر بالتاريخ ، وهذا ما اعترض به « هيجل » على أستاذه كانط ، ورفض إرجاع الحقيقة إلى مجرد قوانين صورية في العقل ، إذ أن الحقيقة المجردة عن الواقع وعن التاريخ ؛ إنما تصبح عند « هيجل » حقيقة غير ذات مضمون (١) ، ولكننا نجد أن للحقيقة وجودها ومضمونها وحيويتها وبقائها ، حيث « أن للحقيقة تاريخاً في النفس وتاريخاً في الوجود » .

ح — ولذلك رفض هيجل ذلك النوع من الفكر الذى يفضى بالخصوبة والمحرمة والتاريخ من أجل التزام الضيق الصورى ، وطاب هيجل على كانط حين يقول بمقولات فارغة جوفاء ، إذ أنها عارية عن المضمون والواقع . وبذلك أكد هيجل على « المحتوى الواقعى للفكر ، والمضمون التاريخى للتصورات » (٢) .

حيث أن المحتوى التاريخى للفكرة ، هو المضمون الذى من خلاله تعيش الفكرة وتتنعش ، فالفكرة قائمة في التاريخ ولا تسبح في فراغ ، وإنما تنتقل

(١) Hsgrl. G. W. F. The Phenomenology of Mind, Trans . By J. Baillie , second edition, London. New York. 1931, pp . 3. 9. 350 .

(٢) Marcuse , Herbert , Reason and Revolution , Hegel and the Rise of Social Theory , Beacon Press Hill, Boston, 1960 .

وتتحرك وتتفجر لما يتميز بمحتواها من خصوبة وإملاء . ولا يتحقق الفكر إلا بارتباطه المستمر بالواقع واحتكاكه الدائم بحركة التاريخ ، فلقد صدرت « مثالية » الفكر الألماني عن « واقع » الثورة الفرنسية (١) .

وهذا هو المثال التاريخي الحي الذي أخذ به هيجل ، كي يؤكد إرتباط حركة الفكر بحركة التاريخ ، وكي ينسج صلة العقل بالواقع . من حيث أن العقل هو بالضرورة « قوة تاريخية » يخضع لها كل من في الزمان والمكان ، كما أن العقل هو باعث التقدم خلال تاريخ الفكر ، بمعنى أن التاريخ بمراحله وأطواره ليس إلا مراحل فكرية عامة . (٢) فهناك حركة جدلية في التاريخ ، وهي حركة معقولة تسير وفقاً « لمنطق محدد ونمط على عام » .

فكرة الحرية وحركة التاريخ .

ففكرة الحرية مثلاً تحققت خلال التاريخ في مسار ثابت محدد وفقاً لثلاث جدلى . بدأت الحلقة الأولى فيه باستعباد الفرد في الامبراطوريات الشرقية القديمة ، حيث سادت الضرورة والسلطة القاهرة ، وفقد الإنسان الفرد عوامل الأمن والحرية والطمأنينة . وفي حضارة اليونان والرومان ، بدأت الحلقة الثانية بظهور النزعات الفردية الطاغية التي تعتبر عند هيجل هي حركة جدلية نحو النقيض ، من السلطة المطلقة إلى الفردية الطاغية ، فظهر التناقض بين السلطة والحرية ، ولكن المركب بين النقيضين قد تحقق في المرحلة الثالثة في حركة

(1) Ibid, p. 3

(2) Ibid . p. 10

الجدل التاريخي ، حين تمثلت هذه المرحلة النهائية في بروسيا الملكية ، التي تكونت فيها الصورة الكاملة لتلك الجدال الميجلي ، حين تألف التقيضان فأنهضت الحرية والسلطة الى مركب واحد ، للتغلب على الصراع بين الجزئي والكللي ، وبين الذاتي والوضعي . وفي هذا المعنى يقول انجلز Engels عبارته المشهورة « انها عملية تحول الانسان وانتقاله من مملكة الضرورات إلى مملكة الحرية » . (١)

.. It is the ascent of man from the kingdom of necessity to the kingdom of Freedom »

ولذلك كان هيجل فيما يقول « كارل مانهايم Karl Mannheim » هو الذي دفع بالفكرة الوضعية الى الأمام ، حين ربط « المطلق » بعملية التاريخ ، والروح بعجلة تطور العالم (٢)

العقل الموضوعي ونمط الثقافة :

أ — ولا شك أن فكرة « العقل الموضوعي » عند هيجل ، إنما تشبه في إطارها العام فكرة « العقل الجمعي » عند دور كايم ، كما توحي أيضا

(1) Evans - pritchard, E . E - , Essays in Social Anthropology, Paper and Paper , London . 1952 p. 33

(2) Mannheim' karl, Essays on sociology of knowledge London , 1952 , p. 175

بفكرة « الثقافة » كما يفهمها علم الاجتماع الأمريكي ، وبخاصة عند كروبر Kroeber ، (١) فإذا كان هيجل يذهب إلى أن « كل ما هو واقعي هو معقول » ، فإن دوركايم وغيره من سائر أتباع المدرسة الفرنسية يذهبون إلى أن « كل ما هو اجتماعي هو معقول ، وكل ما هو معقول هو اجتماعي » .

ويقول هارتمان Hartmann ، إن العقل الموضوعي قد تميز بالتكوين المتجانس Homogeneous Formation الذي يفرض على الإنسان ويضطلع به الفرد ، وما يسميه هارتمان بالتكوين المتجانس ، هو تماماً ما نجده عند علماء الاجتماع المعاصرين بما يسمونه بالأنماط patterns .

ولذلك فأننا يمكننا التأكيد على نظرية العقل الموضوعي عند هيجل ، وهي التي تفترض أن الإنسان لا يولد إلا في « إطار عقلي عام » يستمد منه أنماطه الساركية والثقافية وأساليبه الفكرية . وهذا هو ما يعنى به تماماً « رالف لنتون Ralph Linton » ، وغيره من سائر علماء الثقافة ، حين يذهبون إلى أن الإنسان يولد في ثقافة يستوحي منها فكره ومنطقه ، بمعنى أن الإنسان لا يخلق لغته ، أو يصطنع أخلاقه ، وإنما يكتسبهما اكتساباً من خلال ذلك « الإطار العقلي العام » ويستوحيهما من نمط الثقافة التي يولد فيها ويعيش (٢) إذن فلسفة هيجل تعبر عما النقطه هو نفسه من مجتمعه المانيا ، وما كان يسود فيه من اتجاه عقلي وصارم ، حدد بل وفرض على الألمان ، نمط الثقافة .

(1) Wein , Hermann , Trends in philosophical Anthroology in postwar Germany , philosophy of Science Vol . 2 . . N . 1 ' january , 19٥7 p . . ٤9
(١) Ibid , p 50

ب — ومن ثم نجد أن نظرية « العقل الموضوعي » عند هيجل ، إنما تفسر كل النظريات السوسولوجية للثقافة عند مختلف الانثروبولوجيين الثقافيين من أمثال « كروبر kroeber » ، و « هرشكوفتس Herskovits » ، و « رالف لتون » ، إلا أننا نأخذ على علماء الأنثروبولوجيا الثقافية ، أنهم وضعوا « تمايزا » وفرضوا « خلاء » أو مفارقة بين الانسان وثقافته ، على حين أننا نجد إلا نظاماً كلياً أو نسقاً ميتافيزيقياً يربط الانسان بالمجتمع ، ويصل الفرد بالثقافة .

ومعنى ذلك أننا من وجهة نظر الفلسفة الانثروبولوجية ، وهي تبحث فيما وراء الانثروبولوجيا Meta - anthropology ، لا نضع تمايزاً بين « الانسان » من جهة ، و « ثقافته » من جهة أخرى ، فليس هناك مفارقة بينهما حيث أنهما وجهان لحقيقة كوزمولوجية واحدة (١) .

ولقد اعترض « هيرمان Hermann Wein » ، الاستاذ بجامعة جوتينجن Gottingen ، على نظريات علماء الاجتماع في العقل والثقافة ، في مقالة نشرها في مجلة « فلسفة العلم philosophy of Science » ، تحت عنوان « اتجاهات الفلسفة الانثروبولوجية والانثروبولوجيا الثقافية في ألمانيا بعد الحرب Trends in philosophical Anthropology , and Cultural Anthropology in postwar Germany » .

ويقول « هيرمان » في هذا المقال ، إن كل ما يسميه علماء الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية « Social » تارة ، وبخاصة في الانثروبولوجيا البريطانية و « بالثقافي Cultural » تارة أخرى ، وبخاصة في الدراسات الانثروبولوجية الأمريكية إنما ترجع جميعها الى مقولة « العقل » أو « الروح » التي أثارها « هيجل » العقل الموضوعي والالتزام :

تتمثل لفلسفة عند هيجل في وعي الانسان الفرد وتجرده عن كل العلاقات حتى يواجه نفسه ، ويشب إلى ذاته ووعيه الأصيل المنشق عن تلك الجوانب الباطنة المشرقة الكامنة في « الذات العميقة » ، بمعنى أن الفلسفة إنما تصدر عن وعي

الإنسان أو « ذاته » فيواجه « الذات Sujet » كبحث كل فكرة .

أما الوعي الموضوعي ، فهو وعي غير ذاتي ، لأنسه وعي ، لا يقصف بالحرية ، وإنما هو وعي ملتزم ، لأنه وعي الإنسان المنتمى إلى مجتمع ، أو المنخرط في زمرة ، حين يواجه نفسه بوصفه جوهر Substance اجتماعياً .

ولقد وصل هيجل في مضمون « الوعي الذاتي » ، وربط بين فكرة الإرادة من جهة ، وفكرة الحرية من جهة أخرى . بمعنى أن اتجاهات الوعي إنما تحرص كل حرص على أن تكون متوافقة مع الإرادة ولما كان الوعي حراً بطبيعته ، فالإرادة حرة ، حيث أن الحرية هي خاصية جوهرية للإرادة ، وأن الحرية هي ما ينبغي أن تكون عليه الإرادة .

وعلى هذا الأساس ، فإن عودة الإرادة إلى ذاتها هي عودة حرة . أو أنها محاولة الانتقال من الخارج إلى الباطن ، ومن ثم كان « الوعي » هو بمثابة عودة الإرادة إلى نفسها ، حين تعبر الشخصية الإنسانية ، الواعية والحررة ، عما تقتضيه الإرادة الباطنة من « الذات العميقة Le moi - profond » .

واستناداً إلى هذا الفهم ، تحرص الإرادة عند هيجل ، على أن « تكون » كما يجب أن تكون » ؛ وحين تصل الإرادة إلى هذا الحال ، فهي إرادة متطابقة أو متوافقة مع « ما يجب » . ومن ثم فهي إرادة واعية ، وبالإضافة إلى ذلك تتميز الإرادة بالحرية ، حين تتوافق الإرادة مع ذاتها ، فتصبح إرادة حرة . ومن هنا تحقق « فلسفة الوعي » عند هيجل ، ففكرة الإرادة التي تصدر عن أحوال النفس الباطنة ، وترتبط بمحوائب الذات العميقة ، وتصل بأغراضها ومقاصدها . وحين تتوافق الإرادة مع ذاتها ، فإنها تحقق فكرة « الحرية الأخلاقية » .

الضبط والالتزام الموضوعي :

قلنا إن الوعي الموضوعي ، هو وعي غير ذاتي ، وملتزم بكل الواجبات والمعايير التي فرضتها القواعد الاجتماعية ، والأخلاق الموضوعية . مثل واجباتنا نحو الأسرة والمجتمع والدولة . فهناك مصادر للالتزام الموضوعي ، « تصدر عن خارج الذات » ، وهذا الالتزام الخارجي هو مبني « القانون والأخلاق والدين » ، وسائر مختلف « الضوابط الاجتماعية » .

وتستهدف الإرادة الواعية الحرة في فلسفة هيجل ، الاتجاه نحو كل ما هو خير ، حيث يتوافق الخير مع اليقين الأخلاقي . فالخير هو « جوهر الإرادة الذاتية » وغايتها . ويدعى أن تتطابق الإرادة الذاتية مع فكرة الخير ، وهذا الخير لا يكون إلا في الفكر وبالفكر : بمعنى أن « الخير الهيجلي » هو « جوهر الإرادة » ، كما أنه أيضا « واجب مجرد دون مضمون » وينحصر هذا الواجب المجرد لمحك اليقين الأخلاقي الذي يميز « في وضوح وجلاء ما يكون حقاً ، ويمدد ما يكون واجباً ، فيهدنا هذا « اليقين الأخلاقي » عن مصادر الخطأ أو الوقوع في الشرور والآثام .

وينطبق الوعي الموضوعي عند هيجل من « روح الجماعة » ، فينبغ من ذلك « الروح الموضوعي » الذي يتحقق في القوانين ، ووسائل الضبط الاجتماعي ، بما تفرضه من جزاءات ، يعتبرها هيجل مصادر خارجية للالتزام أو الجزاء الاجتماعي Social Sanction . ومن ثم تقوم الرابطة بين « الالتزام الاجتماعي » من جهة ، ومظاهر الحياة الواقعية من جهة أخرى . الأمر الذي ينفصل الإنسان الفرد عن « ذاته الواعية » ، ويتعد عن جوانبه الباطنة

الأصيلة ، والمنبثقة عن تلك الذات النحتية العميقة ، ومن ثم يصبح الانسان بفضل « الوعى الموضوعى » « جوهرأ اجتماعياً »

ويتضح لنا من كل ذلك ، أن هيجل قد مزج بين « الحرية والواجب » ، بين الوعى والوجود ، بين الارادة الفردية والارادة الجمعية ، حيث ترتبط فكرة الحرية الهيجلية بقيم ملزمة تصدر عن الخارج كما ويصبح « عالم القيم الاجتماعية » هو عالم منفصل عن عالم الذات ، ويصدر عن عالم الموضوعات القائمة فى بنية المجتمع . وتعتبر هذه القيم الموضوعية ، هى قيم ملزمة من جهة ، كما أنها قيم تحرر الشخصية الانسانية من الخضوع لساثر النزعات والاهواء ، من جهة أخرى .

ويحدد هيجل دور الارادة الموضوعى بأنه يقوم بوظيفة التوافق أو التطابق بين الارادة الذاتية الفردية ، والارادة الكلية المطلقة ، ومن ثم يتطابق السلوك الفردى مع الواقع الموضوعى . لأن هذا الواقع الموضوعى ، هو بمثابة ذلك « الواقع الاجتماعى » الذى يخلقه مجموع الأفراد ، ويتحقق فى واقع ذلك الكل المشخص فى الاسرة والمجتمع والدولة .

ولما كان ذلك كذلك ، فإن الأخلاق الموضوعية عند هيجل تؤلف مثلثاً جديلاً أضلاعه الاسرة التى تمثل « الفكرة » فى الحقيقة الجدلية فنظر إليها على أنها الموضوع أو الفكرة . أما المجتمع فهو الضلع الثانى الذى يمثل « نقيض الفكرة أو نقي الموضوع » ، والدولة هى ذلك « المركب الكلى » الذى يجمع بين النقيضين ، ويؤلف ما بين الاسرة والمجتمع ، أو

الفكرة ونقيضها ، ومن ثم صدرت «الدولة» كى تحقق الضلع الثالث والنهائى فى الحقيقة الجدلية ، حتى يكتمل « هذا الثلاث المؤان من الاسرة والمجتمع والدولة فى مثل وحيد » .

والاسرة عند هيجل ، هى بمثابة « الروح الاخلاقية الموضوعية » أو المباشرة ، والمجتمع هو مصدر الالتزام والجزاء . أما الدولة فهى « الحقيقة العينية المشخصة » التى تفرض قيم الاخلاق الموضوعية ، كما تفرض السلطة فى المجتمع السياسى . ومن ثم كانت الدولة عند هيجل هى شخصية أخلاقية مقدسة ، أو هى « وحدة ميتافيزيقية متعالية » ، تلتزم بالقيام بوظائف العقل والدستور كما تأخذ بالحكم الملكى المستنير ، القائم على العدل بالاشراف على السلطة التنفيذية ، ووضع القيود التى تحدد سلطان الملك المستنير ، ولذلك يحقق الدستور والبرلمان حالة التوازن بين حاجات الدولة ، وحاجات المواطن ، وهذا هو السبب الذى من أجله نظر هيجل الى « النظام الملكى البريطانى » على أنه المثل الأعلى للنظم الدستورية فى العالم .

وما يعنينا من كل ذلك ، هو أن الاخلاق الاجتماعية ، تنقسم عند « هيجل » الى أقسام متكاملة تربط بين الفكرة والنقيض والمركب بينهما . فهناك أخلاقيات للأسرة وللمجتمع وللدولة . والأسرة هى المظهر الأول للحياة الاخلاقية ، لأنها نواة المجتمع ، وهى كؤسسة اجتماعية تعتمد على نظم أساسية هى الزواج والملكية والميراث والتربية education .

والزواج كنظام اجتماعى هو واجب خلقى ورابطة اجتماعية ، بمعنى أنه اتحاد روحي بين زوجين حتى لا يخضع الإنسان الفرد للعزله والأنانية ولذلك

فيؤكد هيجل على الزواج المونوغامي Monogamy « الذي هو زواج الرجل الواحد للمرأة الواحدة » ويرفض الزواج بالعقد المدني الذي يقول به استاذاه « كانط Kant » لأنه زواج « لأخلاقي » ، كما أنه أنااني يقوم على النزوة والهوى . أما الزواج الاخلاقي الحق ، فهو « وحدة روحية » يتنازل فيها كل زوج عن أناانيته ، ومن هنا كان الزواج الهيجلي فعلاً أخلاقياً ، وليس مجرد إشباع لشهوة بيمية .

تلك هي الجوانب الروحية والاخلاقية للأسرة ، أما المجتمع المدني عند هيجل فهو « دعاء » أكبر ينتقل اليه الإنسان الفرد ، بعد اترية الاخلاقية التي يمر بها داخل الإطار الصغير للأسرة ، حيث تظهر وتعمد العلاقات والمصالح في المجتمع ويرتد الانسان إلى « ذرة إجتماعية » ، تعيش في خضم هائل هو المجتمع بفئاته وطبقاته التي تشبع حاجات للفرد الفسيولوجية ، كما تشبع حاجته إلى الأمن وهي ضرورات سيكولوجية وأخلاقية .

أما « الدولة » وهي المركب بين الأسرة والمجتمع ، فهي التحقيق الفعلي للفكرة الأخلاقية ، حيث تعارض الدولة كل الاهواء والنزوات الفردية ، ولذلك كانت الارادة الحقيقية للانسان الاخلاقي عند هيجل « هي تلك الارادة التي تصل الى تحررها الكامل داخل إطار الدولة » .

وهناك « بعض نقاط الضعف الشديدة » التي تعاني منها وجهة النظر الهيجلية ، فلم يوفق هيجل بين الحرية للفردية والارادة الجماعية ، كما أن العقل

الذى يوجد في التاريخ ، لا يستقيم التأكيد على أن يكون التاريخ معقولاً دائماً . فقد تسيطر على التاريخ قوى وإرادات « لامعقولة » . وبالإضافة الى كل هذه الانتقادات ، نجد أن افتراض الارادة العقلية للدولة واتحادها مع الارادة الخلقية للذات الفردية ، إنما هو افتراض ميتافيزيقي ، وهو « تفاؤل هيغلي » لا يؤيده الواقع أو التاريخ . وختاماً ، فقد أكد تاريخ النظرية الخلقية أن فلسفة هيغل ونظراته الأخلاقية والسياسية ، قد تمخضت وصدرت عنها ، أشد النظم السياسية والادارية اسعديداً وتحكماً ، فقد تمثلت سمات الدكتاتورية وملاعها بوضوح في النظم الفاشية والنازية .

مثات جدل التاريخ :

لقد بدأ مثات جدل التاريخ في الظهور ، بداية نقـد Critique وترنسندنتالية في ميتافيزيقا كانط ومقولاته الصورية ، ثم تطور « مثات الجدل » عند هيغل الذى اصطدم بالمنطق الكانطى الصورى ، ورفضه وأنكره حيث لم يلتفت كانط الى تاريخ الفكرة وفحواها ، وإنما التزم فقط بصورتها وفراغها .

فأصبح « المثات الهيجلي » جدلياً Dialectique ملتزماً بخصوبة التاريخ وفحوى ماضى الفكرة . وهنا يصطدم هيغل بفكرة ضرورة اشتقاق المقولات بعضها عن بعض ، اشتقاقاً ضرورياً ، يلزمنا بتتابع منطقى لها يجعلها تتفجر واحدة بعد أخرى ، بقوة المنطق وحده .

ولقد ميز « كانط » بين « الحكم التحليلي » ، والحكم التركيبى ،

في كند هيجل على الزواج المونوغامي Monogamy « الذي هو زواج الرجل الواحد للمرأة الواحدة » ويرفض الزواج بالعقد المدني الذي يقول به استاذ « كانط Kant » لأنه زواج « لأخلاق » ، كما أنه أنااني يقوم على النزوة والهوى . أما الزواج الاخلاقي الحق ، فهو « وحدة روحية » يتنازل فيها كل زوج عن أناانيته ، ومن هنا كان الزواج الهيجلي فعلاً أخلاقياً ، وليس مجرد إشباع لشهوة بيمية .

تلك هي الجوانب الروحية والاخلاقية للأسرة ، أما المجتمع المدني عند هيجل فهو « وعاء » أكبر ينتقل اليه الإنسان الفرد ، بعد اترية الاخلاقية التي يمر بها داخل الإطار الصغير للأسرة ، حيث تظهر وتعمد العلاقات والمصالح في المجتمع ويرتد الانسان إلى « ذرة إجتماعية » ، تعيش في خضم هائل هو المجتمع بفئاته وطبقاته التي تشبع حاجات الفرد الفسيولوجية ، كما تشبع حاجته إلى الأمن وهي ضرورات سيكولوجية وأخلاقية .

أما « الدولة » وهي المركب بين الأسرة والمجتمع ، فهي التحقيق الفعلي لفكرة الأخلاقية ، حيث تعارض الدولة كل الاهواء والنزوات الفردية ، ولذلك كانت الارادة الحقيقية للانسان الاخلاقي عند هيجل « هي تلك الارادة التي تصل الى تحررها الكامل داخل إطار الدولة » .

وهناك « بعض نقاط الضعف الشديدة » التي تعاني منها وجهة النظر الهيجلية ، فلم يوفق هيجل بين الحرية الفردية والارادة الجماعية ، كما أن العقل

الذى يوجد في التاريخ ، لا يستتبع التأكيد على أن يكون التاريخ معقولا دائماً .
فقد تسيطر على التاريخ قوى وإرادات « لامعقولة » . وبالإضافة الى كل
هذه الانتقادات ، نجد أن افتراض الارادة للعقلية للدولة واتحادها مع الارادة
الخلقية للذات الفردية ، إنما هو افتراض ميتافيزيقي ، وهو « نقاؤل هيجلى »
لا يؤيده الواقع أو التاريخ . وختاماً ، فقد أكد تاريخ النظرية الخلقية أن
فلسفة هيجل ونظراته الأخلاقية والسياسية ، قد تمخضت وصدرت عنها ، أشد
النظم السياسية والادارية استبداداً وتحكماً ، فقد تمثلت سمات الدكتاتورية
وملاعها بوضوح في النظم الفاشية والنازية .

مثات جدل التاريخ :

لقد بدأ مثلث جدل التاريخ في الظهور ، بداية نقـدبة Critique
وترنسندتالية في ميتافيزيقا كانط ومقولاته الصورية ، ثم تطور «مثلث الجدل»
عند هيجل الذى اصطدم بالمنطق الكانطى الصورى ، ورفضه وأنكره حيث
لم يلتفت كانط الى تاريخ الفكرة وفحواها ، وإنما التزم فقط بصورتها وفراغها .

فأصبح « المثلث الهيجلى » جدلياً Dialectique ملتزماً بخصوبة التاريخ
وفحوى ماضى الفكرة . وهنا يصطدم هيجل بفكرة ضرورة اشتقاق المقولات
بعضها عن بعض ، اشتقاقاً ضرورياً ، يلزمنا بتتابع منطقى لها يجعلها تنفجر
واحدة بعد أخرى ، بقوة المنطق وحده .

ولقد ميز « كانط » بين « الحكم التحليلى » ، « والحكم التركيبى » ،

« والحكم التركيبي الأولى ». أما الحكم التحليلي فهو « لا يضيف شيئاً جديداً »
الى الموضوع ، أى أنه حكم « غير مخصص » ، ولكنه حكم
« ضرورى » *« Necessa »*

وعلى العكس من ذلك ، فيضيف الحكم التركيبي إلى موضوعه جديداً ،
وذلك استناداً الى التجربة ، ومع ذلك فإن الحكم التركيبي « حكم غير ضرورى » ،
فى حين أنه « مخصص » أما « الحكم التركيبي الأولى » ، فيجمع بين ميزتى
النوعين السابقين ، وهما الضرورة والاختصاص ، فى وحدة أعلى هى التركيب
بين ماهو « ضرورى » فى الحكم التحليلي ، وماهو « مخصص » فى الحكم التركيبي ،
فأصبح الحكم التركيبي الأولى ، ضرورياً ومخصصاً .

وتحقق كل فكرة ذاتها بما ينفيها ، فإن « الإنا المطلقة *« le moi absolute »*
عند « فخته *Fichte* » ، وهى الذات الإلهية ، التى لا يمكن أن تحقق وجودها
كاملة ، إلا بأن تعارض ذاتها بما ينفيها ، أى « باللا أنا *« Le non moi »* » ،
وهكذا خلقت الذات المطلقة ، والعالم المحدود ، وصدر « الوجود النسبي »
عن « الوجود المطلق » .

ولقد جعل إثنان من كبار معاصرى هيجل ، وأعنى بهما « شلنج *« Schelling »*
« وفخته *Fichte* » ، من ثالوث الفكرة والنقيض ، الى ما يتفجر منها وبفيض ، وهو
المركب بين الفكرة والنقيض ، فجعلنا من هذا الثالوث إطاراً نظرياً لما إتخذناه
من أنظار وأنساق ميتافيزيقية .

ولا مشاحة في أن ماركس ، قد إستفاد من اكتشاف هيجل لمقولة التناقض ، ولمفكرة المركب *Synthese* ، حين يأتلف الضدان في وحدة أعلى ، وأكدر خصوبة . وربما إستفاد هيجل أيضاً من « كانط » حين فتح أمام المنطق طريقاً جديداً ، عندما أكد استاذ « كانط » إمكان الإلتلاف بين الضدين في وحدة أعلى .

من « عصر الرق » الى عصر « الصناعة » :

ولا شك أن هيجل هو فيلسوف من فلاسفة التاريخ ، فهو مكتشف مقولة التناقض وأثرها التطوري في الحركة الجدلية ، ودفع عجلة التاريخ ، من أجل تحقيق فكرة المثلث وأضلاعه . والسكى يطبق هيجل نظريته في المثلث الجدلي الخالد ، بين الفكرة ونقيضها والمركب بينهما .^(١) حاول أن يؤكد على أن منطق التاريخ هو محرك الجدل ، ومنطق التاريخ هو ببساطة « منطق الأحداث » ،

(١) ومثل هيجل على ذلك ، ما قام به الفكر الألماني الكانطي ، حين ألف وجمع بين الفكر الفرنسي العقلي ، والفكر الإنجليزي الميريقي ، في فلسفة نقدية وحيدة تجمع بينهما . وبسوق هذا المثال المؤرخ الميجلي « هربرت ماركيوز Herbert Marcuse » في كتابه « العقل والثورة *Reason and Revolution* » والذي أصدر له عنواناً ثانوياً ، « هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية *Hegel and The Rise of Social Theory* . ولقد نقل هذا الكتاب الممتع الى اللغة العربية ، الدكتور فؤاد زكريا .

ومنطق الحركة الاجتماعية التي تحدد « منطق الإنسان » وتقرض « ثقافته » وترسم أسلوب حياته .

وإذا كان الإنسان في منطق التاريخ هو مجموع رغبات وارادات وشهوات حية . حيث تميل الطبيعة الإنسانية نحو التسلط والرغبة في التملك ، حتى يصبح الإنسان معترفاً به وبارادته وقوته ، وبطبقته وبمكانته ، حين يعميز الإنسان أو يعلو بالنسبة للآخرين وفي نظرم « بكيانه وذاته ووجوده » .

والإنسان يريد « السيادة » التي يعترف لها بها للناس ، ومسلك ، أو أسلوب « السيادة » ، هو مسلك النضال ، أما أسلوبها فهو أسلوب الصراع ، وينتهي النضال والصراع والحرب ، بقضاء فريق على آخر وسيادته وتسلطه ، فيعترف المغلوب بسيادة المنتصر ، كما يرضى المهزوم بالهزيمة ، لكن يضمن حياته ، فيفضلها على الغلبة والسيادة .

والإنسان الحر إذا ما حكم عليه بالهزيمة والقهر ، حتى يستطيع أن يعيش ويستريح وينعم ، يصبح « عبداً » ، حين يرضى بواقعه ، ولا يخاطر من أجل السيادة أو الحرية . ومن هنا تظهر طبقة السادة وطبقة « العبيد » . وتعمل الأولى بدافع « القهر » ، وتعمل الطبقة الثانية بدافع « الخوف » .

ومع تطور حركة التاريخ ، يبدأ الصراع بين « السادة » و « العبيد » ، حين يشعر العبد بعبوديته وإذلاله ، فيطالب بالحرية ، وفي نفس الوقت يشعر السيد بالسيادة ، ويطالب بالاعتراف الدائم بصلفه وكبرائه واستعلائه .

ولاشك أن اعتراف العبد بسيادة « السادة » ، إنما يقتضي منه القيام

بخدمتهم ، حين يكلف العبد بالأعمال . وليست « الخدمة » هي مجرد بذل
المجهود للقيام بأعمال لها ضرورتها الحيوية والاستهلاكية في الحياة اليومية ،
بل من شأن « الخدمة » أن تصبح في يوم ما « عملاً work » ، أو حتى
« صناعة industry » .

وهنا يكون من شأن العبد ، أن يتحول في يوم ما ، إلى « عامل » أو
« صانع » . وهذا هو بالضبط ما حدث بالنسبة للزنج والموالين في الولايات
المتحدة الأمريكية ، وبخاصة في ولايات الجنوب ، حين تحول « الاتسان
الزنجي » من حالة الاسترقاق ، فحطم حاجز العبودية ، فلم يعد يشعر الزنجي
كعبد اشتراه سيده ، بل كعامل أو كصانع يعمل حرّاً بعرق جبينه .

فلقد بدأ التحول والثورة في باطن العبودية والاسترقاق ، كما بدأ الصراع
والجدل ، فنتج عن هذا « الصراع الباطني » منطق جديد للتاريخ حين يشعر
العبد « بالثورة الداخلية » وعندئذ فقط تتحول « خدمات » العبد إلى « عمل »
منظم . وقد يثور العبد ويستمر في الثورة ، حتى تتحول « الحرف البسيطة » التي
تدور حول تربية الخيول و « المهن الكادحة » كالحدادة وصناعة العربات ،
تلك التي سادت وانتشرت ، ثم تطورت إلى أعمال يدوية مريحة وآلية . ولقد
استمرت الثورة فعلاً ، فحرر العلم Science « العمل والعمال » حين أحال
« العلم » العمل الآلي إلى « صناعة industry » و « إنتاج Production » :

فالحرية كانت هي المحرك الأساسي لتطوير « طبقة الخدمة » إلى « طبقة
العمل » ، وبالعامل تحرر ، العبد من الخدمة .

فقد كان العمل هو ثمن الحرية ، وكانت الحرية هي ثمرة العمل ، فدفع

العبيد من أجورهم ما يعطيهم « وثيقة الحرية ». فلقد كان العبد فيما مضى ، « خادماً للسيد وللطبيعة » ، إلا إنه اجتهد وكافح لكي يصبح « عاملاً » أو خادماً للطبيعة فحسب . وهو الآن كعامل إنها يقوم بأعمال ، لا تتصل به أو بأغراضه . وقد لا تشبع حاجاته أو لذاته الشخصية ، بل وقد لا يرضيه هو نفسه ، فهي أعمال تحقق أغراض الآخرين ، وترضى السادة « من ذوى الياقات البيضاء » من أصحاب ومديرى العمل ، وتشبع لهم حاجاتهم ولذاتهم الشخصية .

والعبد فى أثناء خدماته وأعماله ، ومن خلال جهوده وسعيه ، إنها يجرّد ذاته من رغباته الطبيعية ، ومن طبيعته الحيوانية . لكي يحصل على إرضاء « السادة » حين يقوم بتحويل الأشياء وجعلها قابلة للاستهلاك ، وهنا يظهر للعبد « نوع من السيادة على الطبيعة » ، فيشعر « بنوع من الحرية » ، وبخاصة حين ينظر العبد إلى العمل ، وإلى نتائج عمله وصناعته ، وهو حر أيضاً فى إمكان تحسينه وتقديمه وتطويره . فيحاول أن يتقن الصنعة ، فيحترف المهنة ، وقد يصبح « صانعاً دقيقاً ومهراً » ، حين يتحضر العبد ويعمر « العامل » ، ويبنى المصانع ، فيدخل العمل « مرحلة الصناعة » .

وما يعنينا من كل ذلك هو أن هيجل ، يعالج على نحو جدلى ذلك التناقض القائم بين « السيد » و « العبد » ، فشرحه فى كتابه « فينومينولوجيا العقل The Phenomenology of Mind » الذى كتبه هيجل فى مدينة « يينا Jena » ، بينما تدك مدافع نابليون ، معاقل العبودية لتحرير الانسان ، وتطبيق مبادئ الحرية والاخاء والمساواة . وكلها قرارات اتخذتها الثورة الفرنسية ، فكتب « هيجل » ، عن احتمالات تحرير العبد من استغلال الانسان . حيث أن مدافع نابليون التى جاء بها من أجل التحرير ، هى من صنع « العمال » .

فالصناعة هي التي تحرر الانسان ، وتؤسس الدولة المعاصرة .

وتقوم « الدولة العصرية ، على الحرية والصناعة ، ولا تظهر الحقيقة عند « هيجل » ، إلا بفضل تلك الحركة التقدمية المتفائلة التي أدت إلى حصول العبد على الحرية . والفارق الجوهرى بين هيجل من جهة ، والماركسيين أو اليساريين من جهة أخرى ، هو أن هيجل يرى فى الصناعة « وسيلة لقيام دولة عصرية حرة » ، بينما يرى « اليساريون فى الصناعة وينظرون إليها ، « كهيكل للحرية وليست وسيلة لها ، وبخاصة حين نظروا إلى دولة العمال والصناع ، على أنها « دولة الأحرار » .

علم الاجتماع يرصد ظواهر الفكر :

لا شك أن نظرية كانط فى أشكال الاحكام هي التي أعدت للجدل الهيجلى ، الذى يستند إلى مايفجر من الفكرة ونقضها وما يؤلف بينهما . ولا مشاحة فى أن كانط بفلسفته النقدية وأحكامه التركيبية الأولية أو نزعتة الصورية الترسندتالية قد دفعت بالجدل الهيجلى الى الظهور على مسرح الفكر الفلسفى .

ولقد اكتشف هيجل التناقض الذى يعمل فى قلب الوجود ، كحركة مضادة للهوية والذاتية . فاكشف بذلك دور التناقض فى تطور الفكرة وتاريخها . قفى مقدمة « فاوست » ، لجوته ، نجد أن دور « مفيستوفيل » هو دور الروح الشريرة المدمرة ، كما نلاحظ جوته حين يقول « إن دور هذه الروح المدمرة التي تنفى وتهدم » ، إنما هو فى نفس الوقت دور « تقديم » و « تطور » و « بناء » .

ولقد قام ماركس بتطبيق مكتشفات « هيجل » ، ودجوته ، كما حاول بالنسبة

للمتناقضات الاجتماعية ، أن يوفق بين « الانانية » و « الغيرية » ، كما أكد دور التناقض بالنسبة لتطور المجتمعات وتاريخها ثقافياً وحضارياً . وفي نفس الوقت أكد ماركس على وجود « هذا التناقض الاجتماعى والاقتصادى » ، ودوره فى الصراع الطبقي بين البروليتاريا والبورجوازية .

والأمر عندى ، يتمثل فى أن علم الاجتماع حين يرصد ظواهر الفكر ، إنما يؤكد على أن النزعة النقدية الكانطية ، كانت مصدراً خصباً فى بعث النزعة الميجلية ، كما أصبحت الميجلية هى المفتاح الرئيسى الذى بقضله نستطيع أن نظرق أبواب الماركسية . على اعتبار أن الفكر الميجلى هو الطريق الوحيد الذى بوصلنا الى باطن الفكر الماركسى فكانت الميجلية مبعثاً لظهور قضايا علم الاجتماع الماركسى .

فلم يكن « ماركس » ، إلا « هيجل » ، نفسه ، وقد تجرد عن « رداء المثال » ، وتخلص من « قشرة الشكل » ، وألقى بظاهر صور الافكار ، والتفت الماركسى فقط الى مضامينها التاريخية ومحتوياتها المادية .

ولم يكن « هيجل » ، مثالياً ، إلا لانه قد أدار حول الفكر « فلسفته الديالكتيكية » ، وبذلك أقام الجدل فى إطار مستوى الفكرة ، وفى داخل نطاق المنطق الجدلى . أما تلميذه النجيب « كارل ماركس » ، فقد أقام جدله على أرضية الواقع الصلب ، حين تصدر الجدلية الماركسية « مادية الاصل والفحوى » ، فلقد أخرج ماركس « الجدلية الميجلية » ، من نطاق العقل المحدود ، فاذا بها « حية تسعى فى دنيا المجتمعات » ، وأصبح الجدل اجتماعياً وطبقياً وثقافياً ، وتبدل تقدم الفكر الى تطور المجتمعات التى يحكمها جميعاً مثلث الجدل ، بما يحويه من صراع يعمل فى قلب الوجود الاجتماعى .

ولقد رفضت الماركسية القول بروح التاريخ ، كما رفضت المطلق

Absolute وأنكرت النهائي Final والمقدس Sacred ، فليس هناك في الديالكتيك الماركسي ، إلا الحركة الدائمة التي لاتنتقطع ، حركة الدمار المحتوم على كل شيء وكل فكرة ، وتلك هي حركة الصيرورة Becoming والفناء ، التي هي حركة التصاعد أبداً ، ودون توقف ، مما هو أدنى الي ما هو أعلى

وإذا ما عقدنا المقارنات ، بين « هيغل » و« كانط » ، فيما يتعلق بموقفهما من « نظرية المعرفة » ، أو « الإستمولوجيا » ، نقول لابد « أبصر » هيغل المعرفة ، بينما « شيدها » كانط في عقله . حيث شاهد هيغل المعرفة وهي تنبئ وتكون خلال عملية التاريخ بانها فيها وصدورها كتاج إنساني Human Product . إلا أن كانط حين شيد نظريته للمعرفة ، لم يلتفت إطلاقاً إلى « حركة الإنسان » في مساره وإنطلاقه ، في تقدمه وصراعه أثناء تدفق زمان التاريخ . وهذا ما ميز فلسفة هيغل وجعله فيلسوفاً للصراع والجدل والتاريخ .

فلم يأخذ كانط في إعتباره « تجربة الإنسان » ، ولم يدخل في حسابه تاريخ البشر ، ، بينما إهتم هيغل بهذا التاريخ . كل الاهتمام . فاللغة مثلاً كنسق من التصورات ، ولكنها أداة يستخدمها الناس ويتناقولونها « كوسيلة للاتصال والتفاهم » ، بالإضافة إلى أنها نتاج احتكاك الانسان بالآخرين . ولقد بلغ هيغل إلى أبعد الآماد أثناء مشاهدته لتجربته ورؤيته لواقعه : وفي إعتباره المعرفة كتاج للتجربة الإنسانية . وذلك حين تصور « الواقع » معقولاً ، على إعتبار أن « الروح Spirit » ، إنما يكشف عن ذاته ، وأن الواقع الخارجي ، هو من اسقاط Projection الروح الموضوعي . وغالباً ما يكون هذا الواقع الخارجي هو الصورة التي تبرز في إطارها عالم الثقافة World of Culture ،

هذا العالم الذى يخلقه « روح الشعب Volksgeist » الذى عنه تصدر القيم والأساطير وتنبثق التقاليد والتصورات (١).

وبذلك وضع هيجل فى إعتباره ، الالتمات إلى التاريخ ، والنظر إليه كعملية process ، بمعنى أن يكون التزويج فى فلسفة هيجل ، هو العملية التى بفضلها يتقدم الإنسان وينمو الجنس البشرى ويتطور . وفى التاريخ توجد كل محاولات الإنسان وتجارب ، حتى يمكنه من خلال تجاربه أن يؤكد ذاته وأن ينمي قدراته وطاقاته . والتاريخ هاهنا ، هو « تاريخ الروح » ، أو ماضى العقل ، حين يحقق ذاتيته ويفجر قواه وفاعليته ، ويكشف عن واقعه الخارجى باسقاط الروح الموضوعى على ذاته ، وبالتالي يربى الإنسان نفسه بنفسه ، ويعلم ذاته ، فيسلك سلوكاً اجتماعياً معقولاً يتفق مع عالمه الخارجى ، الذى هو عالم الثقافة Culture .

وفى هذا العالم فقط ، يستطيع الإنسان أن يسلك ككائن عاقل ، فلا يمكن أن نتصور « وجود المجتمع » ، أو قيام الثقافة ، دون وجود إنسان ، أو قيام كائن عاقل مسبق . حيث أن الإنسان العاقل هو مصدر كل ثقافة ؛ كما أن الثقافة هى أيضاً نتاج مباشر لوجود الإنسان العاقل . ولم يشر هيجل على ما فعل ماركس إلى الوعي Consciousness ، أو حتى إلى « الوجود الاجتماعى Social existence » ، وإنما ركز فقط على « الروح الموضوعى objective Spirit » ، ويتضمن ذلك الروح الموضوعى كل ما يتصل بقواعد المجتمع

(1) Blondel Ch., Introduction a la Sociologie Collec. A Colin paris 1925. p. 51

والنظم الاجتماعية Social institutions ، وما يتعلق بالأساليب التقليدية للسلوك Conventional modes of behaviour .

هذا عن الروح الموضوعى ، أماعن «الروح الذاتى Subjective Spirit» فيتألف من طرق التفكير واتجاهات العقل والوجدان . ويؤثر كل من الروح الموضوعى والروح الذاتى على نحو تبادلى ، فلا يبقى أحدهما دون الآخر ، كما تربطها علاقة تساند وتعتمد من جهة ، وتأثير متبادل من جهة أخرى . حيث يؤثر الشعور السائد فى قواعد ونظم المجتمع ، كما تؤثر بالتالى أساليب السلوك التقليدى فى اتجاهات العقل وأنماط الفكر . وإذا كان أفراد المجتمع يستطيعون الحياة فى علاقات إجتماعية متبادلة ، وإذا استطاعوا أن يكونوا بعض الاهداف والمقاصد المشتركة ، فلا بد أن يتوافر عنصر « الانسجام Harmony ، الذى يحقق التكامل والاتساق بين الروح الموضوعى والروح الذاتى . وليست العلاقة بينهما « ثابتة » ، وليس الانسجام أبدياً ، فهناك عناصر الهدم والتغير ، تلك التى تنشأ من تناقضات Contradiction تقوم بين سائر العناصر والأجزاء ، ويتجه التناقض دائماً نحو الحل Solution ، عن طريق إزالة الصراع وحل التناقض أو رفع التعارض .

ومن هنا يحدث التقدم بعد أن يزول التوتر Tension ، ويتوقف الصراع والجدل . إذ أن الجنس البشرى إنما يتطور ويتقدم ، بحكم التناقض ، ونظراً لوجود التعارض والصراع . ولاشك أن التطور البشرى ، هو فى واقع الأمر تقدم « جدلي dialectical ، أو هو تطور « حركى نشط » ويعبر هذا التقدم عن ذاته فى شكل مناشط إجتماعية Social activities ، تكون مستمرة أبداً ، كما وتدفع حركة التطور دوماً نحو الأمام .

ولقد رفض الماركسيون تصورية « هيجل » عن « الروح اللانهائي » ، في عملية التحقق الذاتي ، نظراً لما فيها من تجريدات ميتافيزيقية ، ومناهات فلسفية ، بينما وافقوا على الأفكار الأساسية للنظرية الهيجلية ، مثل الجدل والتناقض . كما وافق الماركسيون على موقف هيجل بصدد الإنسان والمجتمع والتاريخ . فمن المتفق عليه مثلاً بين الماركسية والهيجلية ، أن قدرات الإنسان - التي تميزه عن سائر الحيوان - هي قدرات متطورة بالضرورة ، حين تتغير وتبدل على مر الزمان ، نظراً لاحتكاك الإنسان الدائم بالطبيعة ، وإتصاله الدائب بالحياة والمجتمع ، خلال تقدم حركة التاريخ .

ومن المؤكد مثلاً ، أن الأساليب التقليدية للسلوك الإنساني ، هي نتاج مناشط الإنسان وقدراته ، كما أنها أيضاً نتيجة حتمية لاتصال الفكر المستمر بالواقع الاجتماعي واحتكاكه بالبيئة الطبيعية . ولاشك أن التمييز الذي وضعه هيجل بين « الروح الذاتي » و « الروح الموضوعي » ، إنما يتصل إلي حد بعيد بذلك التمييز الماركسي الذي يفصل بين « الوعي » و « الوجود الاجتماعي » حيث يستخدم هيجل كلمة « الروح Spirit » كي تصدق على النظم وأنماط السلوك من جهة ، ولكي تصدق أيضاً وفي الوقت عينه ، على سائر المعتقدات والتصورات والمشاعر العامة . بمعنى أن هناك رابطة جوهرية بين الروح الموضوعي والذاتي ، حيث أن النظم هي « أنماط من السلوك » من جهة ، كما أنها من جهة أخرى « قوالب من الفكر والمشاعر » قد صيغت في قواعد مرئية وعامة . بالإضافة إلى أننا نجد في كل نوع من « النشاط الاجتماعي » ، إنما يتوافر لدينا عنصر « الوعي » ، وهو نوع من التفكير المرتبط بالأشياء والمتصل بالوحد .

هيجل والأيديولوجيا :

إلا أن هيجل لم يستخدم اصطلاح « الوجود الاجتماعي » الذي يتحكم في الوعي. ولم يحدثنا إطلاقاً عن « الأيديولوجيا » تلك الكلمة التي اصطنعها ماركس وألح عليها كل اللاح باعتبارها المفتاح الوحيد لفهم الإنسان والمجتمع والتاريخ. ولكننا نلاحظ أن التصورية التي استغرقت جانباً كبيراً في فلسفة هيجل ، هي « التصورية العالمية » ، أو ما يطلق عليه هيجل اسم weltanschauung ليقصد بها « معنى » التصورية الكلية للعالم. ^(١) ولا يمكن أن يحصل على هذه التصورية الكلية المطلقة سوى « كائن حافل مفكر Rational Being » حيث أن فهم النظم وتحليل الأفكار في ضوء علاقتها بعضها بعضاً ، ودراسة ماضيها وكيف تنشأ وتطور ، كل هذه جوانب تعتبر من أخص خصائص الإنسان من حيث هو « كائن مفكر ».

بمعنى أن النظرة الكلية للإنسان وموقفه من العالم ، وتفسيره للتاريخ ، أنها لا يتحقق كل ذلك ، إلا بشروط « الوعي » تلك التي تتوافر في الإنسان من حيث هو كائن « بينهم » و « يحكم » و « يعي » ، ويستخدم أفكاره ويحدد أهدافاً خاصة يستطيع تحليلها وتعليلها وتفسيرها ، من زاوية موقفه ونظيرته الكلية للعالم . إذ أن هناك تصورية للعالم ، أو نظرة للوجود ، يستطيع الإنسان من خلالها أن يضع نظاماً للأشياء . ومن شأن هذا النظام التصوري للوجود ، أن يرتبط برابط وثيق بنسق الفكر واللغة language . حيث أن الفكر يصبح بلا وظيفة إذا لم يتصل بالعالم أو يرتبط بالأشياء ، كما تصبح اللغة ناقصة عرجاء إن لم تنتعش بحركة الوجود وتلتحم بتيار التاريخ الاجتماعي .

(1) Mannheim, Karl., Essays on Sociology of Knowledge, Routledge and Kegan Paul. London, 1952 p. 38.

وبهذا المعنى أصبح الفكر البشرى ظاهرة تاريخية ، ونتاج جمعى يوقف على شروط البيئة وظروف الثقافة Culture ، كما يستند الفكر أيضا الى مواقف اقتصادية تؤكد المصالح المادية ولذلك كانت « المنفعة » هي الخلفية الأصلية التى تخفى وتستر وراء سائر الايديولوجيات الاقطاعية والبورجوازية، ويكفى أن نرفع هذا الستار النفعى الحشع، حتى تنكشف تلك الايديولوجيات، وهذا هو أسلوب الماركسى فى دراسة الايديولوجيا ، بالكشف عنها ، حين تفصح عن نفسها، وتصبح عارية عن ظاهرها الفكرى، ولا ينكشف لنا فى أيديولوجيا البورجوازية سوى باطنها النفعى « ويرى الماركسى فى النفعية « فلسفة للخنازير، على حد تعبير الفيلسوف نيتشه Nietzsche ، حيث تتميز النفعية بالحرص المزوج بالجبن لتحقيق المنافع والمآرب .

وعلى العكس من ذلك ، فقد أثبتت كتابات مانهايم أن « المنافع ، ليست هى الدوافع الوحيدة للسلوك والمواقف البشرية ، وأن « المصلحة ، ليست هى القنطرة الفريدة التى تصل العقل بالوجود ، والفكر بالواقع . ففى ميدان الفن مثلا ، نجد أن المنفعة ليست من عناصر « الخلق الفنى » ، ذلك الذى تتوافر فيه فقط بعض القواعد والشروط الصادرة عن ظروف المجتمع والتاريخ . على اعتبار أن الفن مهما خلق بعيدا فى عالم الخيال ، لوجدنا أن العناصر الاجتماعية كامنة بالضرورة فى عملية « الخلق الفنى » بمعنى أن « الإنسان والمجتمع والتاريخ ، هى عناصر ضرورية لتكوين اتجاهات الفن ومذاهبه .

فكرة النسبية والايديولوجيات :

لقد رفض التاريخيون فكرة الإنسان الصورى أو المنعزل ، وأنكروا تصورية كانت غير الواقعية ، تلك التى تنظر إلى الإنسان على أنه كائن مجرد abstract ، وإلى عقله على أنه عقل خالص . على حين أننا لانجد إنساناً

بدون تاريخ، ويستحيل علينا أن نجد «عقلاً خالصاً» فلا يوجد سوى «الإنسان
المشخص» الذى يحتك بالآخرين ويتأثر بالقيم ويشكل عقله بالتربية وتصاغ
شخصيته فى قوالب اجتماعية وصور ثقافية .

فالإنسان الواقعى سواء كان فيلسوفاً أم فناناً ، ليس كائناً وجيداً
منزلاً ولا وكائناً ألقى فى هذا العالم ، على ما يقول الوجوديون ، كما أن الإنسان
ليس كائناً غريباً يعيش خارج جدران المجتمع أو حدود التاريخ . فإذا ماتنا ولنا
فلسفة الفيلسوف مهما كان فى عزلة ، وإذا ما طأنا الخلق الفنى لموسيقار أو
أديب أو نحّات مهما خلق بعيداً فى برج عاجي ، لوجدنا أن الفن قد إنطبع
بالطابع الاجتماعى . وأن النتاج الأدبى والفلسفى قد امتزج بالكثير من العناصر
الثقافية والاجتماعية .

ولما كان ذلك كذلك — فلقد ذهب التاريخيون والايديولوجيون إلى أن
الحقيقة نسبية Relative وليست مطلقة ، لأن الحقائق إنما تقفز قفزاً من عالم
الوقائع الاجتماعية والأحداث التاريخية ، ومن هنا كانت نسبية الحقائق إلى
لا تظهر « بشحمها ولحمها ، ولا تنكر بنفس الصورة ، هى نفسها ، أو بكلمات
أخرى لن تتواتر مخوار بنفس وبنفس الشكل الموضوعية فى مجمع آخر ،
أو فى ثقافة أخرى (١) .

وهناك الكثير من الكتابات السوسيولوجية التى تؤكّد على الفكرة النسبية ،
مثل ظهور كتابات لوسيان ليفى بريل Lucien Lévy- Bruhl ، التى تفصل
بين منطق الفكر البدائى ومنطق الفكر المتحضر ، ونظرت إلى العقلية البدائية

(1) Stark, Werner. The Sociology of knowledge, Routledge;
London — 1960. p. 27.

علي أنها « سابقة علي الفكر المنطقي *Prélogique* »^(١).

وعلي سبيل المثال لا الحصر ، حين تنقلب سفينة في بحر عاصف ، يطن بحارتها ، وهما أن المعونة سوف تأتيهم في الحال . بينما يعتقد البدائيون أن « روحا خبيثة » قد قلبت السفينة ، حيث ينظر البدائي الى الكون نظرة خاصة ،^(٢) كما يحلل الأحداث والوقائع الفيزيكية تحليلا « غيبيا » *mystique* ، وتلك هي ملامح وسمات العقلية البدائية . والبدائي كم هو في مسيس الحاجة الى تفسير الظواهر ، وتعليل الأحداث الطبيعية بمعنى أن البدائي لا يلجأ الي « الغيبيات » الا لأنه يخفق في معرفة العلل الحقيقية ، فهو كالحاضر يستطيع أن « يقارن » وأن « يفسر » بنفس الطريقة ومستخدم نفس المقولات والقوالب .

علي اعتبار أن العقلية البدائية ، انما تحمل نفس التصورات والمقولات المنطقية ، فهي عقلية حاصلة علي « الزمان والمكان والعلية *Causality* » ، ولكنها تفسر وتحلل بطريقة الخاصة ، ووفقاً لأساطيرها وتصوراتها الجمعية . فقد تلقي المعتقدات البدائية ضوءاً علي معنى « الوجود » ومغزى الأشياء ، فيلجأ البدائيون الي قصص القدماء وأساطير الاولين ، حتي يجدوا تفسيراً للأشياء والموجودات .

ولم يكن ماركس وحده ، هو أول من بشر بالفكرة الايديولوجية ، وما

(١) أنظر في هذا الصدد — دكتور قباري محمد اسماعيل « علم الاجتماع والفلسفة ، الجزء الأول ، صفحات ٩٣ ، ٩٦ دار الكتاب العربي .

(٢) أنظر « نظرة البدائيين الى الكون » للدكتور أحمد أبو زيد ، مجلة عالم الفكر ،

يتصل بها من نسبية ، وخاصة حين ترتبط الفكرة بأصولها الواقعية ومصادرها الاجتماعية . فلقد كان د باسكال Pascal فيلسوفاً أخلاقياً ، وعالمياً رياضياً ، إلا أنه في الوقت نفسه ، قد عبر في عمق وأصالة عن نسبية الفكرة الأيديولوجية ، حين قال : « ان ما هو حقيقي في شمال البرانس pyrenees ، هو خاطيء في جنوبها ، » وحين أعلن باسكال هذه القضية ، لم يكن يفكر في نظريات «أقليدس» الهندسية ، أو حتى في مدار كوبرنيكس Copernicus وأنظاره الفلكية ، وإنما كان باسكال يفكر فقط في قواعد الاخلاق وقوانين السلوك الاجتماعي . وفي هذا الصدد يسخر « لينين Lenin » بقوله : « لو أن البديهيات Axioms الهندسية كانت تصطدم بمصالح الناس ، اسعوا بكل تأكيد الى دحضها . كما اصطدمت نظريات الطبيعة بأوامر اللاهوت القديمة » (١) .

وبهذا المعنى الساخر ، قد تتأثر بديهيات الهندسة ونظريات الرياضة ، بالنظرة النسبية ، لو أنها اصطدمت بمصالح الناس . فالنسبية نادوا أمر انساني بحت ، يصدر عن مجتمعات الناس وطبقاتهم حين تصطدم مصالحهم وأيديولوجياتهم . تلك هي النسبية الاجتماعية ، التي انطلق منها ماركس ومانهايم ، بالرجوع الى البعد الواقعي لانكسر والتصورات ، على اعتبار أن الظواهر والاشياء الاجتماعية ، انما تخضع عند ماركس لجدل الواقع وقوانينه . الأمر الذي جعل ماركس ينظر الى القانون والاخلاق وما يتصل بهما من قواعد ومعايير للسلوك الخلقى ؛ على أنها أجزاء متكاملة ومتساندة في البناء الأيديولوجي الاعلى .

(1) Lenin, Selected works., Vol : 1. Progress Publishers
Moscow. 1967. p. 46.

الأيديولوجيا والفلسفة :

لقد اشتهر « كارل ماركس Marx » بمقد المقارنات ، بين « البناء الاسفل » و « البناء الاعلى » ، حين ربط التاريخ بالمادة ووصل « البناء الأيديولوجي ideological substructure » بالاساس المادى أو الاسفل ، وحين وصل أيضا « الوعي Consciousness » بتلك الشروط الاجتماعية للوجود. وإذا ما عدنا الى الوراء لوجدنا أن الفلاسفة الألمان قد أصدروا قبل ماركس ، عدداً من الأفكار والانظار الفلسفية لتفسير « الفكر Thought » وتحليل « المعرفة Knowledge » . فعقد هؤلاء الفلاسفة زواجا مقدساً بين « الفكر والواقع » ، فوصلوا بين العقل والوجود ، أو بين « الفلسفة » و « التاريخ History » بحيث نستطيع القول ، ان « الأيديولوجيا » بمعناها الواسع ، هي إبنة هذا الزواج الشرعي بين « الوعي والمجتمع » ، أو هي وليدة خضوية الفلسفة التي فضجت وأثمرت على أرضية التاريخ الإجتماعى ، فالأيديولوجيا هي الفلسفة الشائعة بين عامة أو أوساط الناس . هي الفلسفة حين تمشى على الأرض وتمرح فى عقول البشر ، وتحقق فى انماط السلوك . فالأيديولوجيا « بناء عقلى intellectual structure » يتصل بأفكارنا ومعتقداتنا ، وأساليب حياتنا ، كما وقد تتضمن الأيديولوجيا أيضا ، ماعوا أكثر من ذلك ، حين تشمل كيفية تنظيم المجتمع organization of society .

وقد تكون الماركسية واللينينية Leninism والنازية Nazism ، وحتى البوذية Buddhism وهى أخلاقيات بلادين ، أو دين بغير إله (١) وكلها

(1) Durkheim., Emile., Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse, F. Alcan - Paris 1912. P. 42.

نماذج من الايديولوجيات ، ideologies ، أو الفلسفات الشائنة ، التي يكون لها رد فعلها على سلوك الناس وتصوراتهم . فلقد كان الراحب البوذى ، الى عهد قريب ، يحرق نفسه حياً ، لكى يظهر تمرد ، ورفضه أو اعتراضه السياسى (١) . ومن هنا تعبر الايديولوجيات عن « تصورات الواقع » ومنطق الوجود الاجتماعى ، وما يسود فى الفكر الشائع بين الناس . فالماركسية واللينينية مثلاً من الايديولوجيات التى تحققت فى الواقع السياسى السوفيتى ، وفى روح المجتمع الصينى المعاصر ، فأصبحت الايديولوجيا مذهباً فى الحياة ، يشيع مسرفاً فى ماديته بين مختلف الملل والنحل .

وتتعلق الايديولوجيا بالفكرة الشائنة التى تلتحم بالمعتقدات ، وتصل بالاعتقاد الى حد الإيمان . ولذلك سيطرت الايديولوجيات على خيال الناس وتصوراتهم الروحية ، فأصبحت الايديولوجيات ، هى « قوى فكرية » موجمة ، ولها صفة « القسر » و « القهر » و « الضغط » فهى « قوى فكرية ضابطة ومشاعة » ، ومارست الايديولوجيا فى نفس الوقت « وظائف اجتماعية Social functions ضرورية كموامل للضبط control والجزاء Sanction ، فخلقت الايديولوجيا بذلك أنماطاً من « التقليد والتبعية » ، فما كان على الناس سوى « الولاء الطاعة » .

وحين تشيع الفلسفة ، أو تسود المذهبية والعقائدية بين سائر الناس ، تصبح الفلسفات والمذاهب والعقائد من الاسلحة الايدولوجية التى يكون لها صدا فى « إتجاهات الرأى العام » ، حيث تسود وتنشر وتختلط بالتصورات الجماعية

(1) Corbett, Patrick., ideologies, Hutchinson, 1965.
p. 150.

collective representations، ويكون لها أثرها ورد فعلها في محيط الثقافة وفي تحديد أنماط السلوك .

وتلك حقيقة يؤكدها علماء الاجتماع الثقافي والصناعي والديني والسياسي، كما يؤكدها في نفس الوقت «علم اجتماع المعرفة» Sociology of Knowledge ومن هنا يمكننا أن نقول في الرد على «كارل ماركس» ، أن السلاح الايديولوجي الفكري هو أقوى الأسلحة وأمضاهما ، فليس الأساس المادي Infra - Structure أو البناء الاسفل ، هو الاصل في التغير الاجتماعي ، وليس «الجوع» ، هو الدافع الحقيقي للثورة ، ولكن الفكر هو في واقع أمره «السلاح الثوري الرهيب» ، ف وراء كل ثورة «فلسفة» لتغيير الواقع ، أو مذهب يحرك العقول ، أو «دعوى» تتحكم في مسلك الجماهير .

ولما كان ذلك كذلك ، فقد تصبح الايديولوجيا ، هي الدعوى الدينية أو الخلقية التي تجدد القيم فتتحقق في الفكر الذي يحرك الجماهير ، أو المذهب السياسي الذي يغير السلوك ويبدل الجماعات ، ومن ثم قد تصبح الايديولوجيا أحيانا وهي الثورة التي تقلب الاوضاع بتسمية الانسان ، وتطوير الآمال ، وتغيير الاتجاهات والميول .

فالايديولوجيات لها خطرهما الذي لاينكره عالم الاجتماع السياسي ، فيتدر حسابه بميزان دقيق . ولقد ظهرت «النازية Nazism» في أوائل ثلاثينات هذا القرن وكانت دعوى أيديولوجية مدمره ، ذات سلاح رهيب . فلقد استطاع «ميتلر» في الحرب العالمية الثانية ، أن يقوم بمحاولة تطبيق أول «اختراع عنصري» كما و وضع عقيدة سياسية ، حين بدأ يخطط لتحقيق مبادئ الفلسفة النازية .

والنازية، هي «أيديولوجية الصليب المعقوف»، التي اكتسحت أوروبا بأسرها، وحاول «هتلر» بالنازية كأيديولوجية حرمانية مضادة لكل الأجناس، أن يكتسح في شهور وباستراتيجية الحرب السريعة والحلطة، معظم الدول والشعوب الممتدة من باريس حتى ستالينجراد، كما سيطرت جيوش النازي على هولندا وبلجيكا وفرنسا والنمسا، بفضل عملية «تجيش-enregimenta tion» الشباب الألماني كله، تحت راية النازية، وبسبب أيديولوجية متعصبة وضيقة الأفق، فالنازية ذات صلف عنصري وكبرياء أجوف، فهي كأيديولوجية عنصرية تعبر تعبيراً بليغاً عما يسمى «بخرافة الجنس النقي».

ومن أجل تحقيق هذه الخرافة، بعثر هتلر في حرب خاسرة كل طاقات الشعب الألماني، وبانهيار الأيديولوجية النازية، وبفضل تعاون العالم الديموقراطي المتحرر، كانت النهاية المأساوية للنازية، حيث ضحّت ألمانيا بالكثير، وضحى الشباب والشعب بكل شيء، حتى ألمانيا نفسها.

ولقد أخذت المذاهب النازية والفاشية، وحتى الشيوعية، بمبدأ عبادة الفرد. ونحن لا ينبغي أن نقدر المبادئ والمذاهب والأشخاص، في هذا تحجر وتأخر. بل علينا أن نقدر فقط «الإنسانية» وأن نحترم «الحرية»؛ ونشجع الذاتية. ومن الغريب أن يكون في مبادئ الحرية والاشتراكية والديموقراطية نفسها، الكثير من العيوب وجوانب النقص، فباسم الحرية خصدت المقصلة في ثورة فرنسا الكبرى، رؤوساً ثورية كانت ذات قدر وزعامة، مثل «دانتون Danton» و«روبسبير»؛ وذبحت طاملاً كبيراً مثل «لافوازييه» الكيموي المشهور، كما قتلت كاتباً ثائراً، مثل «ترنك» البروسى، حتى قيل يومئذ إن الثورة الفرنسية، كالهرة التي أكلت بنيها في حماة ثورية وباسم

الحرية . وكم أرتكبت الكثير من الجرائم باسم الديمقراطية والاشتراكية .
وهي مبادئ براقية ، وتأخذ بالابصار ، وينبغي أن يكون شبابنا منها على قدر
من حذر فلا نقف عند حد تقديسها ، وإنما نتقبلها بعقلية متفتحة ، فلا نحيطها
بهالة نوراوية ، كذاهب أو أفكار هبطت علينا من عليين . وعلينا ألا نأخذ
بفكرة ما على أنها حقيقة نهائية ومطلقة ، فليست هناك فكرة علمية تحمل كل
الحقيقة ، ولذلك وجب أن نناقش كل فكرة ، وأن ننقد في موضوعية وأمانة
كل مذهب . فنرفض ما يجب رفضه ، ونقبل ما يجب قبوله ، فن الديمقراطية
مثلا نستطيع أن نأخذ مبدأ إحترام الانسان وتكريم الذاتية ، وهذا هو
جوهر الفكر الديمقراطي ، أما إذا أخذنا بظاهر الديمقراطية ، فتلك هي
الديكتاتورية المقتعة .

أما بصدد الاشتراكية ، فعلينا أن نأخذ بمبدأ « الطعام لكل فم » ، وهذا
هو أروع ما في الفكر الاشتراكي . ولكننا ينبغي ألا ننكم أفواه الناس بالطعام
فيصبح الانسان عبداً خاضعاً لمنفعته وشهواته . وبصدد الحرية علينا أن نأخذ
بمبدأ تحرير الفكر من الخرافة ، والعقول من معوقات التفكير السليم ،
كالتعصب الديني الأعمى ، أو العنصرية وفكرة الجنس النقي . وكلها أفكار
مضادة للحرية ، فهناك خرافة الجنس النقي التي يجب أن يتحرر منها أجناس البشر ،
فليس هناك أصفر أو أحمر ، ولا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى ، ولا
تمييز لابيض على أسود إلا بتكافؤ الغرض وقدرات الذكاء وسمات الشخصية
أما الدين فللديان ، فلا فرق بين يهودي أو مسلم أو مسيحي ، ولا تمييز لمسلم
على غير مسلم ، فكلنا بشر وكلنا من خلق الله ، وكلنا أمام الخالق سواء ،
ولو شاء الله تعالى لوحد بين الاقوام وسائر الملل والنحل .

وفي الرد على كل الاتجاهات الجمعية Collectivism ومنها تعاليم النازية

والفاشية، نقول إن النزعة التصورية الجمعية إنما تقتل ملكات الانسان الذكائية كي تفسح طريقاً يؤكد سلطة الكتلة الجمعية ، كي تسحق في طريقتها أية صيحة من عقل ، أو صرخة من ذكاء . وينبغي ألا يخضع الفكر لسلطان خارجي ، سواء أكان سلطان المجتمع أو طغيان الطبقة . حيث أن روح الطبقة إنما تعمل على جمود الفكر ، حيث ينغلق الفكر الطبقي على ذاته ، ويحاط بسياس نفعية جشع . بمعنى أن روح الطبقة أو عقل الجماعة، كلاهما قيد لا يتفق وروح الفكر الخلاق ، وكلاهما حجاب لا ينسجم مع طبيعة الفكر الحر المبدع، بل وتعارض النزعة الطبقيّة والجمعية مع الموضوعية ، مما يصعب التوصل إلى حقيقة أو يقين.

ففي كل القيود الجمعية والحجب الماركسية المادية ، قضاء علي كل ما يتمتع فكر الانسان من أصالة ، ولا يمكن أن تنبثق الحقيقة، عن مجتمعات مغلقة، أو نزعات طائفية ، أو مصالح طبقية ، فكلها مصادر خارجية ، تتنافى مع الموضوعية الحققة . ولذلك فالبروليتاريا والطوائف المهنية والمصالح الطبقيّة تعتبر جميعها من أعداء الفكر إفلا يمكن أن تتصور صدور المعرفة الموضوعية الحققة عن روح الطبقة .

فالحرية واقعة أولية ، والذات الإنسانية تتميز بالوعي والأصالة والانفراد uniqueness . ولقد قامت الفلسفات الوجودية ، وهذا شاهد من تاريخ الفلسفة ، برد فعل مباشر ازاء النزعات الماركسية والنازية والفاشية ، تلك التي تجعل من الإنسان فرداً متخبطاً في طبقة أو منتمياً إلى طائفة ، فرداً يتصرفون

به ، باسم الحركة التقدمية الجمعية ومن أجلها ، كما يتصرف بالأوات ، إذ أن روح الجماعة إنما تقتل طبيعة الفكر ، بل وتهبط بمستواه ، وتلك هي نقطة الضعف الشديده التي تعاني منها وجهات النظر الماركسية والنازية . كما أن الماركسية في ذاتها فلسفة مادية ، تلتفت إلى الجوانب الإقتصادية ، وغفلت عن الجوانب الروحية العليا . وعالجت حياة الإنسان وفكره ومثله العليا ؛ كما لو كانت عارية عن الروح فأسدلت ستاراً كثيفاً حجب كل شيء ، فلقد قضى ذلك الستار المادى الكثيف والممانع على الروح الإنسانى قضاء مبرماً .

خاتمة :

لقد حارت « الفلسفة » بين شتى المدارس والعصور ، حيث اضطرت مذاهب الفلسفة ، منذ صدرت شمس الفكر في اليونان فظهرت فلسفات « الحق » و « الخير » ، و « الجمال » ، واختلطت هذه الفلسفات بزعات « حسية » وشطحات « صوفية » ، فتعددت مدارس الفلسفة بين « الواقع » و « المثال » ، وتنوعت مواقفها حين تردد بين « السقراطية » و « السفسطة » (١) ، وبين « العقل » و « الوجود » ، حتى صارت الفلسفة في العصر اليونانى « شكلاً معقداً في وعاء » يجمع بين جوانبه تلك الأصول الأولى لكل ما جادت بين عقول الفلاسفة من « مثاليين » و « عقليين » و « تجريبيين » ، و « حدسيين » . فلقد جمعت خصوبة الفكر اليونانى بين

(١) نسبة إلى مختلف المواقف المتعارضة بين « سقراط Socrates » المؤسس الحقيقى لعلم الاخلاق ، وبين « السوفسطائيين » الذين رفضوا المعايير السقراطية لقيم « الخير » و « العدالة » ، حيث يرد سقراط هذه المعايير إلى مبادئ كلية وعامة تفسر في ضوءها سائر الأفعال الخلقية ، ولكن السوفسطائيين يرون أنه لا يوجد مثل هذه المعايير السكائية حيث أن الأحكام الخلقية جزئية كما أنها متغيرة مع تغير الظروف والوقائع .

أرسقراطية أفلاطون وواقعية أرسطو ، حيث نوقشت فلسفات « اللذة والألم » ، ومعايير « الخير » ، و « السعادة » ، كما عولجت قيمة « الواجب » ، و « المثل العليا » ، ودرست « الفضيلة » ، كغاية لكل سلوك إنسانى نبيل .

كما سادت فى الفلسفة المعاصرة ، تلك النزعات « التجريبية » ، و « النفعية » ، عند « جون ستوارت ميل J. S. Mill » ، و « هربرت سبنسر Spencer » (١) . والقضية الرئيسية عند أصحاب « المنفعة » ، هى تحقيق « الرفاهية » ، أو « اللذة » ، أو « السعادة » ، لا « لإنسان بعينه » ، ولكن لا كبر عدد ممكن من البشر (٢) . ومن هنا صدرت علوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة كعلوم تجريبية ، تخضع لها سائر الظواهر للملاحظة والتجربة ، كما يطبق المنهج الإستقرائى بصدد دراسة الظواهر ، حتى يمكن التوصل إلى « قوانين إمبريقية » ، تخضع لها سائر الحقائق والوقائع الاجتماعية . وبذلك يأخذ أصحاب النزعة النفعية Utilitarianism بمناهج التحليل والوصف والإستقراء .

الفلسفة التجريبية القديمة :

تبدأ الاخلاقيات النفعية ، بالتجربة كمصدر للمعرفة على إعتبار أن العقل « صفحة بيضاء Tabula Raza » ، طبقاً للمبدأ التجريبى القديم القائل : لا شئ فى

(١) لقد دارت فلسفات الاقطاع فى القرون الوسطى حول استاتيكية العبيدة ، ونبات القيم وسيادة العقل ، وفرض النظم والتبعية ، وتقديس الحق الالهى للملوك The Divine Right of the King وفى عصر التصنيع ، بعد الثورة البورجوازية التى أطاحت بالاقطاع الفرنسى خاصة والأوربى عامة ، ظهرت الفلسفات التجريبية والنفعية عند « جون ستوارت ميل » و « هربرت سبنسر » .

(2) Mill, John Stuart., Utilitarianism, edited by Mary Warnock, Collins. London. 1962. pp. 64 - 68.

العقل ، مالم يكن من قبل في الحس .^(١) Nihil est in intellectus quod non ante fuerit in sensus بمعنى أن التجربة هي مصدر ما نكتسبه من أفكار ومعارف ، ومن ثم كانت الأفكار الأخلاقية هي وليدة « تجارب » وترتبط بمشاعر ومقاييس عملية . وتربط هذه التجارب السلوكية ، فتتكون « العادات » و « الواجبات » . حيث أن « الواجب » عند النفعي يمكن تحليله إلى عناصر « أولية بسيطة » فوجد أنه وليد التجربة العملية . على إعتبار أن « الغيرية Altruism » عند نفعي من أمثال « بنثام Bentham » ما هي إلا أنانية مقنعة ، حيث لا تشهد إلا بعبودية الانسان لمبدأ المنفعة ، فلا يمكن أن يقدم على فعل الخير للآخرين إلا متى ناله من هذا الفعل « منفعة » أو فاز وأدرك « لذة » ، فلقد خلق الانسان عبداً لسيدنيهما ، اللذة والالم ، يتحكما في كل فعل وقول ، ويصدران أمرها لكل سلوك خلقي . فاللذة والالم هما أساس « الواجب الخلقى » في سائر الفلسفات النفعية .

ولكن فيلسوف مثل « كانط Kant » يرى أن اللذة والانانية والمنفعة لا يمكن أن تكون إطلافاً غاية للسلوك الانساني ، وإلا سقط الانسان عبداً خاضعاً لنزواته الحسية الزائلة ، فيقترب بالطبع من مستوى الحيوان ، وليست الانسانية نزعة بهيمية ، ففي هذه النظرة دونية ونقص ، ثم إن من اللذة ما يجلب « الضرر » ومن « الالم » ما يحقق النفع . ولذلك رفض كانط مبدأ اللذة والالم ، وأذكر الانانية والمنفعة ، وأكد على فكرة الواجب ، ونظر كانط إلى قانون الواجب ، علي أنه القانون الخلقى العام .

(1) Durkheim, Emile., Les Forn es Elementaires de la vie Religieuse, F. Alcan. Paris. 1912 p. 104.

حيث أن القيم الكانطية لا تستند إلى التجربة أو الاحساسات وإنما تقوم فقط في بنية العقل الخالص، وبذلك تجرد كل فعل خلقي من «الغرضية»، أو «الهواء النفعية». حيث أن الواجب الخلقي هو «أمر مطلق وحتمي»، لا يخضع لشروط الزمان والمكان، ولا يسعى الواجب الكانطي وراء لذة أو متعة مباشرة.

هذه التفاتة عاجلة لآلوان من المواقف المتصارعة حول مسائل الفلسفة، وما يعيننا من هذا الاستعراض السريع هو موقف علم الاجتماع من هذه المسائل فلقد إستغل هذه الخلاقات الفلسفية إستغلالاً بارعاً، فاقترح معاقلة الواجب، والقيم، بقصد إنتزاعها وتجريد مسائلها من أصولها العقلية والتجريبية والنفعية، وتفسير القيم والمعايير الأخلاقية من وجهة النظر السوسيولوجية.

بمعنى: أن علم الاجتماع القيمي قد قام على أنقاض تلك الصراعات الخاصة بفلسفات الأخلاق، وحاول أن يضفي طابعاً إجتماعياً على فكرة «الواجب»، و«الارادة»، كما أسهم في تحليل أنماط السلوك الخلقي طبقاً لبدء الإلزام الإجتماعي. فتناول دور كايم Durkheim؛ فكرة الارادة Volonté، كما عالج مشكلة، القيم والأحكام القيمية Jugement de Valeur. كما طرق لوسيان ليفي بريل Lucien Lévy-Bruhl. قضايا «المعياري Normatif، والنسبي Relatif» في الأخلاق وناقش «مشكلة الضمير La Conscience، رغبة السلوك الخلقي. كما ذهب «البيرباية Albert Bayet، بالوضعية والنسبية في الأخلاق، إلى الحد الذي يصطنع فيه مذهباً علمياً لدراسة الظواهر الخلقية على أنها «واقع معطي»، لا يصبح إغفاله. ولقد كانت هذه المعطيات donnée الأخلاقية هي نقطة البدء التي إنطلق منها علم الاجتماع الأخلاقي. فتحويلات الأخلاق من مجال «الواجب»، و«المطلق absolute»، إلى مجال «الحادث»، و«النسبي».

هجوم على الفلسفات المعيارية :

لقد أخطأ جمهور الفلاسفة ، منذ أفلاطون وأرسطو ، وإنزلة وجميعاً إلى نقطة الضعف الشديدة التي تعاني منها كل أنساق الفلسفة على الإطلاق ، حين أدلى كل فيلسوف بدلوه ، فعالج كل مسألة ، وطرق كل باب من أبواب العلم والمعرفة ، وكان له بعدد كل دراسة جولة ، كما كان له في كل موقف صولة .

ولكن كل فيلسوف ، قد ألقي في كل جولاته وصولاته ، بتجربة التاريخ وبحركة الزمان ، وبموقف المجتمع ، وبديناميكية الثقافة ، خارج ميدان الدراسة . فدرس الفلاسفة « العقل » ، على أنه شيء قائم بذاته Sui-generis . على الرغم من أن العقل ليس شيئاً منفصلاً أو منعزلاً ، كما أنه أيضاً ليس « صورياً » ، Formal ، يعمل بعيداً عن الواقع .

فلقد أثبت التاريخيون والاثروبولوجيون ، وعلماء الاجتماع الثقافي والديني والمعرفي ، أن العقل ظاهرة تاريخية ، تتأثر بينية الثقافة ونظم المجتمع ، حيث يستمد العقل من البناء الاجتماعي ، كل تصورات ، كما تسكب حركة التاريخ في « مخوى العقل الإنساني » ، الكثير من المحتويات الخصبية . فمن الخطأ البين أن ينزلق الفلاسفة ، ويقعوا فريسة النعصب الضيق الأفق ، حين يلعبوا بكرة العقل في « فراغ ميتافيزيقي » ، وعلى أرضية غير قائمة أصلاً ، وغير مشروعة لأنها تقع ببساطة خارج حدود المجتمع والثقافة والتاريخ .

وهناك معايير في الفلسفة وعلم النفس لتفسير السلوك الخلقى ، ومنها معيار العقل والواجب ، ومنها المعيار العملي البراجماتي حيث تؤكد الفلسفة البراجماتية Pragmatism على أن « العمل المنتج » هو هدف الحياة ، وأن العقل إنما يسخر

لإشباع رغبات الإنسان ، وتيسير حياته وحل مشكلاته العملية ، بمعنى أن البراجماتية هي مذهب المنفعة في صورتها العملية . ومعيار الصواب عند البراجماتي هو ما يحقق النفع والنجاح ، وتتحول الفكرة الصائبة إلى سلوك ناجح ، لأن الفكرة البراجماتية هي إما حل لمشكلة ، أو هي « خطة للتغلب على صعوبة » .

ولعل هذه الفلسفة العملية البراجماتية ، إنما صدرت أصلاً عن الأخلاقيات السوفسطائية ، ولعل أخلاقيات مونتاني Montagne قد ساهمت في الأخرى في إرساء أصول الفلسفة البراجماتية في الأخلاق . فالرجل الحكيم عند مونتاني ، ليس هو الأخلاق الرواقى الذى يحيل القلب البشرى إلى قطعة من الصخر ، وإنما يستمتع بحياته العملية في اعتدال ، ويتخلى عن الرغبات والأفكار التي لا تتناسب مع الظروف والأوضاع . بمعنى أن الحكيم هو رجل عملي يعرف كيف يعيش وهذا هو « الفيلسوف الأخلاقي الحقيقي عند مونتاني » ، فالحياة العملية عنده هي « فن تحقيق التوازن » بين الرغبة من ناحية ، والظروف المحيطة من ناحية أخرى . والفضيلة هي أن يحب الإنسان الحياة ، ويستمتع بالجمال والصحة ، والواجب هو الاعتدال دون اسراف ، والسعادة هي القناعة بالامر الواقع حين نحصل على الاشياء ، وحين نعرف كيف نفقدها دون آلام أو حسرات ، فلنطرد من أنفسنا شبح الاحقاد ، ولا نتحسر إذا مازالت النعم .

وليس هناك من أمراض البشر ما هو أشد وأفتك من « الكبرياء الآجوف » ، والادعاء الكاذب ، لأن الإنسان عند « مونتاني » هو كائن ضعيف يعيش في أحوال العالم ، ومع ذلك تخلق مخيلته فوق النجوم ، وكأنه مركز العالم ومحرك الكون ، حين يتخيل في كبرياء عقلى أنه يضع السهوات تحت قدميه ، ولذلك تعد جميع الشرور في عالم الإنسان عن هذا الكبرياء الذى يجعلنا عرضة للسخرية .

فما زالت أحكامنا مريضة ، ومازلنا ننساق وراء أهوائنا الفاسدة ، ولا نتحقق السعادة إلا في الصفاء الداخلي ، حين نشعر بالفرح العميق بتوازننا وبعقلنا وتواضعنا. كما أننا نتوصل إلى الحقيقة الاخلاقية مع الايمان بنبالة الدين وصحة الواجبات والقواعد الخلقية وفائدة النظم والقيم الاجتماعية . فمن الجهل أن ندعى العلم ، حتى لانقع في مرض الادماء الكاذب ، لاننا إذا ما عرفنا جهلنا إزددنا علماً وإيماناً . ولا شك أننا نجد في هذه النظرات الاخلاقية عند مونتاني طعماً سقراطياً واضحاً ، كما يتضح لنا نموذج الاخلاق الابقورية مؤكداً ، ولا شك أن أخلاقيات مونتاني قد ساهمت في تكوين فلسفات ديكارت Descartes ^(١) وباسكال Pascal ، كما نجد فيها الاصول الاولى لمصادر الزعة البراجماتية العملية في دراسة الافكار المفيدة ، والسلوك الاخلاقي الناجح .

وفي ضوء هذه النماذج المختلفة من الاخلاقيات المتباينة نستطيع أن نقول

(١) الخير عند ديكارت هو المسرة وصحة البدن ، والاخلاق هي طب البدن فلا نرغب في اللذات إلا بقدر معتدل . والحكيم الديكارتي هو الذي يكون رغبته مع ظروفه وأحواله وتمثل الحكمة في الاعتدال والايمان بالفكر والتنزه عن المادة ، والتمسك بالفضيلة باحترام الارادة ، وحرية الاختيار .

والفلسفة على العموم ، هي عند ديكارت أشبه بشجرة تمثل الدنيا فيقاً أصولها وجذورها وتمثل الفيزيقا أو الطبيعة جذعها ، وعن هذا الجذع تصدر الاغصان التي تمثل كل العلوم ، كالميكانيكا والطب والاخلاق ، ويشبه ديكارت العلوم الاخلاقية بأنها « طب النفوس » . فاذا كانت علوم الطب تصون الاجسام وتصلح الابدان ، فان الاخلاق تصون النفس وتحفظ توازنها وانسجامها وتحقق سعادتها ومسرتها .

أنظر في هذا الصدد : أندريه كريسون ، تيارات الفكر الفلسفي ، ترجمة نهاد رضا ، منشورات هويدات ، بيروت ، حزيران ١٩٦٢ و « أنظر أيضاً ، محمود الحضيرى ، في مقدمته للترجمة العربية للمقال عن المنهج ، المطبعة السلفية ١٩٣٠ .

إنها نماذج متعارضة تتمثل فيها خصوبة الفكر الفلسفي ، كما ويتألف منها التراث الميتافيزيقي للاخلاق المعيارية .

ولعل السبب الذي من أجله يحتفظ علم الاجتماع الأخلاقي بمحصلة مانجم عن تراث الفكر الفلسفي ، هو أن هذه « النماذج الفلسفية » لم تصدر في الواقع عن العدم ، وإنما صدرت عن « روح العصر » ، وهبطت بفعل حركة التاريخ ، بمعنى أن معايير الفلسفة الخلقية ، هي « واردات » مشتقة من طبيعة الحياة الاجتماعية التي مرت بها الفلسفة طوال ماضيها الطويل . ففلسفات اللذة والالم والمنفعة والواجب ، ما هي إلا « صور اجتماعية » منتزعة من الواقع التاريخي التي مرت به ، ولذلك يحتفظ بها علم الاجتماع الأخلاقي ، حتى يلجأ إليها في تفسير ماضي النظم الأخلاقية ، وحتى يستلهم هذا الماضي في تفسير الحاضر ، على اعتبار أن الماضي إنما يلي على الحاضر ضوءاً أوفى وأدق . فإذا ما أردنا مثلاً أن ندرس أخلاق المجتمع اليوناني القديم ، كان لزاماً علينا أن ندرس كتابات أفلاطون وأقوال سقراط ودراسات أرسطو والرواقين ، تلك التي تعبر جميعها عن الاتجاهات الأخلاقية المنبثقة عن روح العصر اليوناني القديم .

ومن هنا لا يمكن أن نفصل « الأخلاق المعيارية » عن حركة التاريخ وماضي المجتمعات ، ومن ثم تخضع هذه « المعايير الخلقية » لشروط مستمدة من الماضي ، كما تتطور وفقاً لظروف التطور الاجتماعي وطبقاً لمنطق التاريخ . حيث « أن المثل الأعلى الروماني ، القديم لا يمكن أن تقوم له قائمة في عصر الذرة والصواريخ .

ويصدد دراسة الطواغر الخلقية والاجتماعية على العموم ، يمكن أن توجد

ملاحظة علمية دقيقة دون وجود فرض سابق لها ، ولذلك فإن التفكير التجريبي الخالص تفكير عقيم ، بل ولا يمكن تصوره ، إذ أن الملاحظة لا تصبح علمية إلا إذا فسرت في ضوء « فرض » أو « قانون » ، إذ أن مجرد جمع الوقائع وتكديس الظواهر الاخلاقية لا يفيد شيئاً . حيث أن العلم في الواقع إنما يتألف من القوانين لا من مجرد تلك المعلومات التي نجعلها بصدورها عن الظواهر (١) . فلا ينبغي أن نقف عند وصف الظواهر وتكديسها ، وإنما ينبغي على عالم الاجتماع أن يتخذ أولاً بعض « الفروض الموجهة » التي بفضلها تتحقق فكرة القانون . لأن غاية العلم هي التفسير ولا يتحقق التفسير إلا في ضوء قانون يحكم سائر الظواهر والوقائع وهكذا يمكن التنبؤ *Prédiction* ، وهو الهدف البعيد لكل علم من العلوم فيما يقول « كلود برنار » في مقدمته المشهورة لدراسة الطب التجريبي .

وهناك قاعدة أخرى ينبغي التركيز عليها في الدراسة العلمية لظواهر الفكر والمجتمع ، وهي قاعدة الإيمان بالحقيقة النسبية *Relativity* ، حيث أن موجودات العالم التي تحيط بنا هي « أشياء موضوعية » ، أما ما نتصوره أو ما تتمثله فهو « تصورات » أو « أشياء ذاتية » . ولا ينبغي إطلاقاً أن نفرض ما « نتصوره » على موجودات موضوعية ، وإنما يتحقق التوازن الحقيقي بين العقل والوجود ، في محاولة إخضاع ما هو « ذاتي » إلى ما هو « موضوعي » . حيث ترتبط تصوراتنا وأفكارنا بتصورات أخرى

(1) Comte, Auguste., Cours de Philosophie Positive, Tome Quatrième. Paris. 1908. p. 193.

قائمة في بنية المجتمع ، كما تتصل أفكارنا بأفكار أخرى وردت من حركة التاريخ . واستناداً إلى « بنية المجتمع » من جهة ، وإلى « روح العصر » من جهة أخرى صدرت « كل الحقائق » على الاطلاق ، وأصبحت كل المعارف والاشياء والتصورات « نسبية Relative » .



الفصل الرابع

سيكولوجية الوعي الطبقي

- * تمهيد
- * « لازارس » و « ستينثال »
- * « الجمهرة » عند « جوستاف لوبون »
- * الشروط الاجتماعية للوعي
- * التمايز بين الوعي والوهم
- * سيكولوجية الطبقة
- * بناء الوعي الطبقي



تمهيد :

قد توحى دراسة فى « سيكولوجية الوعى الطبقي » (١) بأنها دراسة نفسية، حين يتبادر الى ذهن القارىء فوراً ولاول وهلة، بأنها دراسة خاصة بميدان « السيكولوجيا »، ولكنها دراسة فى « علم الاجتماع الطبقي »، أو فيما يسميه « جان كلود باسيرو Jean-Claude Passeron » بسوسيولوجيا العقلانيات Sociologie des intellectuels حيث أنها دراسة لمشاعر جماعية وطبقية وهى أدخل الى ميدان علم الاجتماع منها إلى ميدان علم النفس .

ولقد بدأت الاهتمامات بدراسة « الوعى الجماعي » مع صدور فلسفة هيجل ، وبخاصة فيما أسماه بالعقل الموضوعى der objektive geist وفى هذا الصدد يقول « نيكولاى هارتمان Nicolai Hartmann »، إن هيجل هو كولومبوس جديد ، باكتشافه لفكرة « روح الشعب Volksgeist » أو « روح الكل allgeist » . فان ما عثر عليه هيجل ، قد أدى بعلماء الاجتماع والاثروبولوجيا الاجتماعية ، إلى اكتشاف قارة جديدة للواقع (٢) .

(١) لم ترد الإشارة الى هذا البحث العلمى ، أو حتى نشر أى جزء منه قبل عام ١٩٧٦ ، حيث وردت مادة هذا البحث العلمى الجديد ، تحت عنوان « بين السوسيولوجيا والايديولوجيا » فى كتابنا : « قضايا علم الاجتماع المعاصر » الذى صدر عام ١٩٧٦ من منشأة المعارف ، وذلك ابتداء من ص ٤٠٧ حتى ص ٤٨١ ومن تلك الصفحات حاولت إقتباس هذا البحث . وقد لزم التنويه .

(2) Wein, Hermann., Trends in philosophical Anthropology and Cultural Anthropology in Postwar Germany, Philosophy of Science, vol. 24 No. 1. January 1957. p. 49. .

فمن هذه المقدمات الفلسفية الهيجلية ، صدرت في علم النفس الألماني نظرية تركيب حالات الوعي ، عند فونت Wundt ، ولقد أكدت تعاليم مدرسة فونت علي وجود مادتعيه من التفاعل فيما بين العقول الفردية . وأغلب الظن أن ، دور كايم ، قد تابع ذلك الاتجاه الألماني في مدارس علم النفس ، ونظرات هيجل في «تكوين بنية روح الشعب» ، فجاءنا «الفكر الدور كيمي» ، بنظرية «العقل الجمعي» .

ولقد صدرت مقولات «الثقافة Culture» ، و «الأنماط Patterns» ، عما يسميه هيجل ، بالتكوين المتجانس Homogeneous Formation ، ويقصده به ذلك الإطار العقلي العام الذي يولد فيه الإنسان ، ويستمد منه أساليب السلوك والفكر والحياة .

« لازارس » و « ستينثال »:

وهناك دراسات « نفس إجتماعية » ، أو بدايات « سيكو سوسيولوجية » مشهورة قام بها ، العالم الأنثروبولوجي « لازارس Lazarus » . ومعه العالم اللغوي « ستينثال Steinthal » ، منذ عام ١٨٦٠ لدراسة ، سيكولوجية الشعوب . ومع البدايات الأولى لصدر علم الاجتماع ، أشار « مونتسكيو Montesquieu » ، إلى ما أسماه « بالروح العامة للأمة » . كما إنشغل « جوستاف لوبون Le bon » ، بالكشف عن « سيكولوجيا الحشود » ، فأصدر عام ١٨٩٤ كتابه « السنن النفسية لتطور الأمم » ، وذلك بعد محاولات متعددة كتب فيها « لوبون » ، وأطنب ، في حضارات الهند ، وحضارة العرب . ثم أصدر في عام ١٨٩٥ كتابه « ووح الجماعات » ، وفيه يدرس سيكولوجيا الجماهير Psychologie des foules بالنظر إلى ما يميز الجماعات من « القابلية للإيحاء Suggestion » ، و « العدوى الإنفعالية Contagion » ، و « الوحدة العقلية L'unité mentale » .

«الجمهرة» عند جوستاف لوبون :

لقد عاصر لوبون ، إنتقال البناءات الإجتماعية ، و د الجمائير ، بعد الثورة الصناعية ، من الحالة البورجوازية وإقترابها من النظم الإشتراكية . فقام بدراسة «الجمهرة La foule» بظهور طبقات العمال ، ودور الجمائير فى العمل السياسى . ومع عصر الجماعات ، و صدور الصناعات ظهرت الطاقات الإقتصادية التى تسيطر على نظم الأجور ومشروعات العمل وتنظيمه .

ويذهب لوبون ، الى أن «النفس الجمعية L'ame Collective» ، أرواح الجماعة ، إنما تمتاز باندفاعها وغضبها ، وباستعدادها للتصديق ، وإذعانها للمتقين ، وبالتقلب وعدم لتساح . ويقسم لوبون ، الجماعات إلى قسمين : جماعات متجانسة ، كالفرق والطوائف والطبقات . أما القسم الثانى فهو الجماعات اللامتجانسة كجماعات المحلفين و المجالس البرلمانية . كما أشار إلى الجوانب و«الأبعاد الإشتراكية والإقتصادية» ، التى كان لها أثرها الواضح فى تكوين «روح الجماعات» (١) .

ولقد أدت كل هذه المقدمات النظرية والأصول الفلسفيه ، إلى الإنشغال بما يدور حول هذه المصادر الفلسفية الخصبية ، فلقد صدرت عن «نظرية الروح الجمعى» ، أو الروح الموضوعى الكلى (٢) ، فكرة الأصول الأولى التى عنها انبثقت التقاليد والتصورات ، حيث ولدت القيم ونشأت الأساطير الشعبية فى أحضان العقل الموضوعى . ونظراً لوحدة الأصل والمكان والإشتراك فى العرق أو الأنساب ،

(١) لوبون ، جوستاف : روح الجماعات ، ترجمة عادل زعيتر ، دار المعارف

بمصر ١٩٥٥ .

(2) Blondel, Ch., Introduction a la psychologie Collective, Armand Colin, paris. 1952. p. 51.

تتشابه وتماثل أنماط الفكر والسلوك بين سائر الأفراد . حيث يعبر روح الشعب عن ذلك « التضامن الإستاتيكي الثابت » بين أنساق اللغة والدين والفن والآداب والعادات والقانون .

ومنذ إنطلقت هذه المعاني ، ننبهت الأذهان فوراً نحو مقولة الثقافة ، وسمات الشخصية Personality ، فالإنسان هو حامل ثقافته ، حيث يؤثر نمط الثقافة على التركيب الدينامي لكل إنسان يعيش في ثقافة ، فتتلقنها وتكيف معها كل شخصية عن طريق التربية والتطبع الاجتماعي . الأمر الذي إتجهت معه دراسات « ماركس Marx » ، و « جنزبرج Ginsberg » ، و « لوكانش Lukacs » ، في علم الاجتماع نحو دراسة الوعي الطبقي ، و « سيكولوجيا المجتمعات » ، وما تحمله أنساق الطبقات ووعي الجماعات ، من معارف ومضامين ، تحدد نظام التربية ، وتفرض أنماط السلوك ، وتضع أسلوب التطبع الاجتماعي (١) .

والدراسة التي نحن بصدددها الآن ، تعالج سيكولوجيا الطبقات ، في صراعها وإحتكاكها ووعيها بآمالها ومخاوفها وإمكاناتها الموضوعية ، ولسوف نعقد المقارنات أولاً بين طبيعة كل من « الوعي والوهم » ، حين نميز « الوعي الحق » ، عن « الوعي الكاذب » ، مما يؤدي بالضرورة إلى تحديد الشروط الاجتماعية للوعي Consciousness ، لكي نصل في النهاية إلى ما يسمى بالوعي الطبقي Class Consciousness الذي يتضمن في مخواه أيديولوجية الطبقة ، بكل سماتها وملاعها .

(1) Ginsberg; Morris, The psychology of Society., seventh edition, London, 1949.

الشروط الاجتماعية للوعي :

ويميز ماركس بين « الوعي Consciousness » من جهة ، والشروط الاجتماعية أو ظروف الوجود الاجتماعي من جهة أخرى ، على اعتبار أن الثاني هو مبعث وجود الأول ، بمعنى أن « الوعي » هو نتاج مباشر للواقع الاجتماعي . وهذا هو السبب الذي من أجله أكد « مانهايم Mannheim » على الأصول التاريخية للفكر ، حين ينظر إلى الفكرة كظاهرة تاريخية . فالفكر لا يصدر عن العدم ، ولا يعمل في فراغ ، وإنما يتجلى الفكر دائماً على أرضية الوجود الاجتماعي الذي هو أرضية كل فكرة أو اتجاه أو مذهب (١).

وليس الإنسان كائنًا مجرداً abstract على نحو ما أشار كانط وفلسفته عن منطق العقل الخالص وموقف الإنسان الصوري Formal . ولكن الإنسان هو كائن من لحم ودم ، لا يعيش كآلهة أيقور « فيما بين العوالم » ، وإنما يعيش ويفكر طبقاً لما يمليه « روح العصر » ، وبقوالب مستعارة من تلك الروح التي شرت في دمه وتسالت إلى لحمه وعظامه (٢).

وبهذه النزعة ، رد علم الاجتماع الماركسي ، كل المذاهب الفلسفية إلى « أصول وجودية ومصادر مادية » ، إذ أن ظهور « الفلسفات » في أنفسها ماعو إلا مراحل اجتماعية تختمها فلسفة التاريخ . فلا يصدر الفكر خبط عشواء ، وإنما يصدر الفكر أصلاً عن الوجود التاريخي . بمعنى أن كل مذهب

(1) Mannheim :Karl., Ideology and Utopia. Second Impression London, 1940.

(2) Cuvillier, A., Introduction a la Sociologie. Collec A. Coli . Paris, 1949, p. 90.

فلسفى إنما يرتبط بعصر تاريخى ، و د لاتسبح أنساق ومذاهب الفلسفة فى فراغ ميتافيزيقى ، فلقد ظهرت كل الفلسفات لكى تؤكدهلى وجود أيدىولوجيات معينة ، أو للدفاع عن مصالح طبقية ، أو لتأكيد وتأكيد مواقف سياسية خاصة .

وبالتالى يمكن تفسير الأفكار والایدیولوجیات ، بالنظر إلى طبيعة الموقف الاجتماعى العام ، ذلك الموقف الذى يحدد إطارها ، والذى يضعى عليها مغزاها ومبناها ، فتصبح ، الأیدىولوجیا ، بهذا المعنى ظاهرة فكرية عامة ، فيقال مثلاً أیدىولوجية العصر ، أو أیدىولوجية الطبقة ، ، بمعنى مجموع الملاحظ العقلية السائدة فى ذلك العصر ، أو الخصائص ، الذمينة الكامنة فى روح الطبقة . وقد يقال إن الأیدىولوجية هى مجموع الأفكار التى تكون « النظرية ، أو المذهب » .

ويذهب جيرفتش Gurvitch إلى أن الأیدىولوجية الماركسية ، إنما تتضمن أحكاماً فى الأخلاق والدين ، وذلك باستنادهما إلى الأساس الاقتصادى ، كى يصبح الوضع المادى للطبقة ، هو المصدر الوحيد الذى يفسر المضمون الأخلاقى ومحتواه الداخلى (١) .

وفيما يتعلق بقيم الأخلاق ونسق الدين ، فقد ادخلهما ماركس فى إطار ما يسميه « بالبناء الأيدىولوجى الأعلى » . على إعتبار أن هذا البناء الأعلى ، إنما يستند فى وجوده إلى الأساس المادى الأسفل material Substructure ، الذى هو مصدر كل النشاط الانسانية والمواقف الاجتماعية .

(1) Gurvitch Georges., Twentieth Century Sociology., philosophical Library New York. 1945. 373 .

ولقد إنشغلت الفلسفات السياسية في مختلف دول أوروبا منذ القرن الثامن عشر ، بمسألة « أصل الدين » ومنشأ المعتقدات الدينية ، فالتفت الفلاسفة من رواد النظرية السياسية ، الى مصادر الفكر الديني ، فاتجهوا نحو نظريات اللاهوت ، ومذاهب الملحدين و « العدميين » ، فدرسوا مخلف الفرق والمذاهب ، وبخاصة تلك الملل والنحل والعقائدية ، أو الشيع التي انقضت واضطربت حول قبول أو رفض الأدلة على الوجود الإلهي ، تلك المسألة التي حارت زمناً بين الفلاسفة فمنهم من آمن وإتقى ، ومنهم كفر وفجر ، ومنهم من عدل وبدل .

ولعل السبب الذي من أجله انشغلت الفلسفة والسياسة في مسألة تأصيل الدين والمعتقدات تستل في أن الدين ، إنما يشبع حاجة الناس الى « الامن والسكينة والايمان » ، حتى يزول عنهم ذلك الخوف المشوب بالدهشة والجهالة .

ولقد مر الفكر الديني ، بمراحل تطورية وتاريخية متعددة ، منذ بدأ الانسان يثير عدداً من الأسئلة والقضايا ، ثم يضع أو يصطنع لها عدداً من التفسيرات والحلول ، ومن هنا بدأت « الصور الأولية للحياة الدينية » بطقوسها ومعتقداتها ، حين أجابت الطبيعة على ما أثاره الانسان من قضايا غيبية منذ فجر أو طفولة الفكر الإنساني ومع تطور طلائع الجنس البشري ، فلجأ الإنسان القديم إلى عدد من التصورات التوتمية Totemique ، والتعليقات البدائية (١) . ولم يكن الانسان في هذه الحقبة البعيدة يستطيع التمييز بين « المادة » والروح أو بين « الحي » وغير الحي ، حين كان ينسب إلى الحيوان وغير الحيوان ، القدرة على « السلوك القصدى » ، بما يحويه من تفكير ومشاعر .

(1) Durkheim Emile, . Les Formes Elementaires de La vie Religieuse, Felix Alcan. paris. 1912.

والدين بمعناه القديم كان صلاة يقوم بها الانسان ليتجنب شرور الأرواح والآلهة . وحين إزدادت المعارف وبدأت العلوم ، تعلم الانسان كيف يضع أسئلة أكثر تعقداً وتقدماً ، إلا أنها كانت زائفة ومضللة ، فلجأ الانسان إلى إجابات أكثر زيفاً وحلول أكثر ضللاً . ثم أصبح الدين في نهاية المطاف أكثر تماسكاً وأغزر معقولية ، حين استند التفسير الديني أخيراً إلى مصادر سيكولوجية وأصول علمية . ومن هنا بدأ التفسير الاجتماعي أو السوسيولوجي للفكر الديني ، منذ انتف عالم الاجتماع الفرنسي « مونتسكيو Montesquieu » إلى وظيفة الدين الاجتماعية ، ووصله بمصادر وشروط ناجمة عن ظروف البيئة تلك التي تحلل وتعلل ظهور الدين وتطوره (١)

وعلى سبيل المثال ، يعتقد مونتسكيو أن السبب في إنتشار الاسلام بين العرب وغيرهم من العجم والبربر ، هو تشابه البيئة الجغرافية الذي أدى إلى تشابه في النظم والعادات بينما تعطل أو توقف إنتشار الاسلام في أوربا ، نظراً لاختلاف اساليب السلوك وأنماط الفكر ، فلم يكن الاسلام في ظن أو زعم مونتسكيو ملائماً للبيئة أو الواقع الواقع الأوربي .

وفي عصر التنوير enlightenment هاجم الفلاسفة الاحرار طبقة رجال الدين المسيحي ، وسخرت فلسفة التنوير من القساوسة الذين يضحكون على عقول الناس بصكوك الغفران . بمعنى أن فلاسفة التنوير لم يهاجوا الدين في ذاته ، ولم يسخروا من الكنيسة ، يقدر ما اتهموا القساوسة باستغلال بساطة الناس وسذاجتهم بنشر الخرافات ، والإيمان بالخزعبلات بين غير المثقفين من الناس .

وبذلك حاول رجال التنوير التأكيد على حرية الفكر وتربية وتنمية عقول الناس، وتحريرها من الأوهام والأضاليل . فهم لم ينكروا الدين ولم يحاولوا نقضه وإنتقاده أو إنكاره وتجريحه ، بقدر ما حاولوا منع إساءة إستعمال الشعور الدينى ، أو إستغلال رجال الدين لنفوذهم الروحى ومراكزهم الإقطاعية .

وإزاء هذه الحركة المضادة للكهنوت anti - cliricalism التى قام بها المفكرون الأحرار ضد الفكر الأكليروسى الإقطاعى بتقاليده المعوقة للتطور الاجتماعى ، قامت حركة أخرى تأخذ بفكرة أكثر تحجراً وتقدماً ، وتمسك بالدين بمعناه العميق ، حين تمتد آثاره وتتسلل فى جوانب الوجدان وخبايا الشعور ، فيكون لها صداها ورد فعلها فى محيط الفكر والتصورات . وهنا تصبح للدين وظيفة فى حياة الانسان وموقفه من العالم . وهذا ما أكدده الفيلسوف الفرنسى « باسكال Pascal » ، فى كتابه الأشهر « الأفكار Les Pensees ^(١) » .

وفى هذا الكتاب ، ذهب باسكال إلى أن الانسان فى مسيس الحاجة إلى الدين والشعور الدينى ، ذلك الشعور الغريب الذى يعطيه ، الرضا ، ويضفى عليه ذلك الاحساس بالوجود . فالدين هو همزة الوصل بين الانسان والعالم ، وهو الذى يشعره بمكانته فيه ، ويضفى عليه « إنسانيته » ، تلك التى تميزه عن « الحيوان » ، كما تمنحه إحساساً بهويته his own identity ، فيشعر بالرضا عن نفسه ، ولا شك أن الانسان بدون هذه المشاعر والاحاسيس الدينية الضرورية ، سوف يفقد نفسه ويهرب من « ذاته » .

(١) لم تكن مذكرات هذا الكتاب كاملة ، حيث لم يستكملها باسكال ، ثم نشرت الأصول المخطوطة بعد وفاته .

فالدِّينَ يشيع حاجة ضرورية للإنسان ، وهى الشعور بالأمن بعد خوف ، وبالرضا والإيمان بعد يأس وضلال . ومن هنا يشعر الإنسان بوجوده ، باعتباره كائن مفكر وحياته ، هى الأساس الموضوعى لفكره ، حين يتأمل وجوده المحدود فى عالم « لا محدود » . فإذا ما أحس الإنسان بأنه بلا « هدف » ، يفسر حياته ، أو « سبب » ، يعلل وجوده ، فانه سوف يشعر بالطبع بأنه « كائن ضائع » ، أو « موجود زائل ضعيف » ، يعيش هائماً كقشة أو ريشه فى مهب الريح أو كشعاع خافت وضعيف يضيع فى عتمة حالكة ، وهذا هو « الضياع » المقيم ، حين يتخبط الإنسان الملحد فى ظلمة الليل البهيم (١) .

ولقد كان « باسكال Pascal » ، رغم إيمانه بعلوم الرياضة والطبيعة ، يخشى طغيان « العنصر الآلى » ، على الفكر ، وسيطرة الوجود الجامد الممانع وهو الوجود « المادى الكثيف » ، حين يحاول أن يفرض نفسه على الوجود الروحى الخلاق . الأمر الذى يؤدى إلى شيوع الحتمية determinism باسم القانون العلمى Scientific Law ، وذيوع السببية الآلية أو الجبرية المادية ، فى عالم متغير مضطرب ، وفى حياة قلقة بين « المحدود » ، و « اللا محدود » . ولذلك أكد باسكال على أن الدين هو الحل الحاسم لهذه المسألة حيث يقوم الدين بتقديم « الحلول المريحة » ، والتى تحيل اليأس إلى رجاء فيشيع الأمن ، ويستقر الرضا وتشرح الصدور ، وتطمس النفس ، وهذا هو دور الإيمان ووظيفته .

ولعلنا نجد فى كتابات « روسو Rousseau » آثاراً واضحة لهذه النظرة

(١) لقد انتشرت فئات وجاعات « الهيبز » بين شباب دول أوروبا ، لشعورهم بالفراغ الوجودى ، وبخواء نفوسهم ولولهم ، نظراً لنقص الوعي الدينى وفقدان الرابطة الوجودية فضايعوا على غير هدى أو أمل أو رجاء .

الروحية العميقة التي خلفها بإسكال بفكرته عن الدين . حيث أعلن روسو أن الدين ، بالإضافة إلى تأكيده على أنماط السلوك الطيب والخلق الكريم ، فهو يمنح شعوراً بالوجود في العالم ، مهما كان الواقع مرأً ومعضاً . وهذا أمر لا يستطيع العلم أن يمنحه للانسان ، مهما بلغ العلم من تقدم يدعى إلى البهر ويأخذ بالآلآب .

ولقد كان روسو عدواً للعلم ، كما كان عدواً للمجتمع ، فأكدا الحرية الفردية ، وقاد حركة مضادة للمجتمع Anti-Society ، ، حين أثار الكثير من القضايا التي تؤكد العودة إلى الطبيعة Back to Nature ، على اعتبار أن المجتمع هو مصدر الشرور والآثام ، ومبعث الإفساد والانحلال ، إذ أن كل شيء جميل مادام من صنع الخالق ، وكل شيء يلحقه الدمار إذا ما مسته يد الانسان . . وكانت مواقف روسو ، و د فولتير ، الساخرة ؛ كقيلة بتكوين و الايديولوجيا الثورية المضادة ، فكانت كإابات أو كلمات ماقبل الثورة؛ هي الكلمات والصيحات القوية ، التي حطمت الباستيل ، وأزالت طغيان النبالة والاقطاع ، وحررت دول أوروبا من قيود المجتمع الإقطاعي وأغلاله ، بصدور مبادئ الحرية والاخاء والمساواة . فانهار الإقطاع ، وزال الاستبداد السياسي ، وتحطمت مبادئ العصور الوسطى ، حين سطعت على أوروبا شمس العصر الحديث ، بعد أن كانت ترنخ في عصورها الوسطى في ظلمة الخرافة والاسطورة ، حيث الجهالة والتأخر والاستعباد . وبذلك إنبتت قيماً الكثير من القيم التقدمية في الدين والفن ، وانطلقت بكلمات روسو ، مبادئ الحرية والعدالة واحترام حقوق الانسان ، وبهذه الصيحة التي أطلقها روسو ، تأكدت حاجة الانسان إلى الدين ، التي هي أعمق وأقوى بكثير من حاجته إلى العلم .

ولقد كان دكانط ، قبل روسو ، قد أعلن أنه لكي يكون الإنسان سعيداً ، عليه أن يؤمن بثلاثة أشياء : وهي الإيمان بالله ، وحرية الإرادة وخلود الروح ، ولا يستطيع العلم المادى أن يبرهن على صحة هذه الأشياء ، ولكننا نؤمن بها بالقلب . ولاشك أن دالقلب أسبابه التي لا يدركها العقل على الإطلاق La Coeur a ses raisons que la raison ne connaît point (١).

وبهذا المعنى الروحي العميق ، كشف باسكال Pascal عن وظيفة القلب ودوره في صدور دالحدس الديني L'intuition Religieuse ، فهو منبع كل القيم التي لا يدركها عقل ، أو حتى يفهمها ويتوصل إليها علم .

التمايز بين الوعي والوهم :

هناك فروق جوهرية بين الوعي والوهم ، فالوهم هو عدم الوعي ، لأن الوهم منفصل عن الواقع ، وهو الذي يؤدي بنا إلى عدم الالتفات إلى دالأساس الموضوعي للفكر ، حين نغفل أو نبتعد عن عملية تأصيل للفكر المنفصل عن الواقع . فالوعي الكاذب هو دوعي ضال ومضلل ، ، ولا أساس له من الواقع كما أنه لا يتضمن أية حقيقة .

وفي تاريخ الفكر الفلسفي شواهد كثيرة تشير إلى مثل هذا دالوعي الكاذب ، ففي دالأورجانون الجديد Novum Organum ، الذي كتبه ديبكون Bacon ، في الرد على دأوجانون ، أرسطو صاحب المنطق ، شرح ليكون نظريته المشهورة عن دالأصنام Idoles ، فأشار إلى أوهام الكهف والقبيلة والسوق

(1) Gurvitch, Georges., Morale Theorique et Science des Moeurs, Press - univers, de France Paris 1948. p. 45.

والمسرح ، ونظر ليكون الى هذه « الأوهام أو الأصنام » علي أنها مصادر خارجية للخطأ ، بمعنى أنها مصادر مضادة للفكر المنطقي الصحيح ، إذ أن الفكر الحق أو الواضح Clear Thinking ، ينبغي أن يتخلص نهائيا من هذه الأوهام الكاذبة ، والراسخة في نفوسنا فتمتاق التقدم العلمي ، وتقف حجر عثرة إزاء التوصل إلى المعرفة الحققة .

ولقد كشف علماء النفس عن دور « الأهواء » والنزعات أو العوامل الذاتية Personal Factors ، في الابتعاد عن « الموضوعية objectivity » على اعتبار أن الأهواء هي عناصر « خادعة » لا توصلنا الى الحقيقة ، مما يذكرنا بفكرة « الشيطان الخادع » عند ديكارت Descartes ، الذي يقلب لنا الباطل حقاً ، والحق باطلاً ، فهو ما كر ومضلل « ولا يؤدي بنا الى حقيقة أو يقين » ، لأنه هو « الظل الأسود Black Shadow » الذي لا يصدر عنه سوى الخطأ والوهم والضلال . وإذا ما عدنا إلى ماركس ، نجده ينظر الى الإيديولوجيا على أنها أوهام وأكاذيب . وغالباً ما يطلق عليها ماركس اسم « الوعي الكاذب » ، بمعنى أن الإيديولوجيا ، هو ذلك الفكر المروج للأضاليل ، حين لا يعتمد على أى أساس موضوعي للفكر ، على حين نجد أن « الأفكار » هي تصورات مشروطة اجتماعياً ، ومربطة أصلاً بالوجود الإجتماعي Social existence .

ولذلك يتميز « الوعي الحق » عند ماركس عن « الوعي الكاذب » ، حيث يخضع الاول للشروط الإجتماعية ، ويستند إلى مصادر وأصول اقتصادية ، بينما لا يتصل الثاني إطلاقاً بالوجود الواقعي ، بالإضافة إلى انفصالة كلية عن أى أساس مادي . وال« إيديولوجيا عند ماركس هي « جزء من الوعي » ، إلا

أن هذا الجزء يندرج تحت مقولة «الوعي الكاذب» ، على إعتبار أن هذا الوعي هو «وهم خادع illusion» ، ولكنه وهم يتميز بالثبات Persistence النسبي والعموم بين مجموعات محددة من الفئات أو الزمر الاجتماعية .

وما قصده ماركس بهذا الوعي الخادع ، أنه تصور محدد أو خاص يتميز بأنه «كلي» و «عام» وله نتائج وأخطاره الاجتماعية . وهو يتألف من عدد مترابط أو سلسلة من الاوهام الخادعة والتخيلات المغلوطة ، تلك التي تمتاز بعمومها وانتشارها بين مجموعة من الافراد ممن يتشابهون اجتماعياً في «مواقفهم و «أدوارهم» .

وعلى سبيل المثال لا الحصر ، يعتبر التصور البورجوازي للدولة مثال من أمثلة «الوعي الكاذب» ، كما أن سائر المعتقدات التي يعتبرها ماركس من قبيل الاوهام المغلوطة ، هي تلك الافكار المتصلة بالوظائف الضرورية للدولة .^(١) وبالرغم من أنها أفكار ومعتقدات وهمية وكاذبة ، إلا أنها ضرورية ، ورغم أنها تقوم بوظائف ضرورية ، وليست حقيقية ، إلا أنها وظائف ومعتقدات شكلية تحتاج اليها الدولة ، حتى تستطيع أن تتحمل أعباءها وتحمل ذاتها ثم تقوم الدولة بعد ذلك بوظائفها الحقيقية Real Functions .

واستناداً الى هذا الفهم البورجوازي الكاذب ، لطبيعة الدولة ووظيفتها فلقد أكد الماركسيون أن مستقبل المجتمعات أو الدول الشيوعية ، إنما لا يحل في طيانه أية تصورات خاطئة وأوهام خادعة ، وليس هناك مكان في المجتمع الشيوعي اللاطبعي Classless Society لما يسمى بالوعي الكاذب .

فلسوف لا يقع الناس في مستقبل المجتمع الاشتراكي في مرحلة الشيوعية ، تحت تأثير «الطبقية» ، تلك التي تحجب الرؤية الصادقة . ولسوف تفهم الشعوب

(1) Lenin, Selected works, Val., I, progress publishers, Moscow 1967. p.28.

نفسها وتعنى ذاتها ، ويعرف الناس بطريقة عملية وموضوعية كل ما يتصل بالمجتمع الشيوعى الذى يعيشون فيه .

ولسوف لا يصبح الناس فى المجتمعات الشيوعية؛ بعد أن تنهار البنية الطبقية، فى حاجة على الإطلاق إلى دولة ، يكون لها مثل القواعد الضاغطة ، والسلطان المفروض . حيث لا يوجد فى المجتمع الشيوعى اللاتبقى مكان للقانون أو الأخلاق أو السلطة . بنفس المعانى التى تسود فى المجتمعات البورجوازية Burgeois Societies ، ومن ثم فلا مكان للأوامر الخادعة ، ولا مكان للوعى الكاذب فى مستقبل المجتمعات الشيوعية اللاتبقية .

وتعتبر الأخلاقيات، عند ماركس، من التصورات التى تحمل عناصر أيديولوجية . حيث تدور الكثير من الأفكار الوهمية حول القواعد الخلقية Moral Roles، فى خطئ الناس فهمها ومصادرها، فتنشأ بسببها أوهام وأضاليل ولذلك تدخل الأخلاقيات وكل ما يتصل بالمعتقدات والديانات فى زمرة الإيديولوجيات . حيث أن قيم الأخلاق ومعتقدات الدين ، هى أفكار منفصلة عن الواقع ، ولا يستطيع العلم الإمبريى أن يبرهن على مدى صدقها أو كذبها، ولذلك لقد أخطأ ماركس، وبطريقة متعسفة ، بصدد تفسير ظواهر الأخلاق والدين . وكانت دراسة الأخلاقيات والقيم الدينية هى نقطة الضعف الشديدة التى يعانى منها المذهب الشيوعى ، ، حين نظر ماركس إلى الأخلاقيات على أنها مجرد خيالة ، أوهمية . .

وحين يقول ماركس إن الدين هو وهم وهو أفيون للشعوب ، نجد أن الماركسية لم تفهم حقيقة الدين ، ولم تتعمق فى المعانى الروحية الباطنية . فلا يعرف ماركس فينومينولوجيا الشعور الدينى ، بل لقد توقف ماركس عند قاع الأساس الأسفل Infra - structure وسطح البناء القوي Supra-structure ،

لقد عاش ماركس ومات ملحداً متأثراً بمبادئه التي حرمتها تماماً من روعة الشعور الديني ، وتدفعه وإبداعه ، تلك التي كشف عنها وتفهمها ماكس فيبر Max weber ، هذا البروتستانتي المتدين ، الذي كتب في عمق عن القوى الروحية ، كدوافع ثورية ومحركات كارزمية ، تغير من المجتمعات ، على اعتبار أن الدين في ذاته — وليس الإقتصاد — هو طاقة دافعة تصدر عنها قوة تطويرية خلقة ومحركة للتاريخ (١).

ولكن كيف يتكون الوعي الطبقي :

لا يصدر الوعي الطبقي على نفس النحو الذي ينطلق فيه دوعي الإنسان الفرد ، . حيث يولد ، الوعي الطبقي ، في دماضي التاريخ الإجتماعي ، الذي يسجل لنا ظهور وتطور الزمر والطوائف castes ، ومختلف فئات التجمعات الإقتصادية .

ويزداد وعي الطبقة بذاتها ، كلما مرت ظروفها بمراحل تطويرية ناجحة خلال حركة مسارها التاريخي . وبالتالي يصبح للوعي الطبقي تاريخه وماضيه بينما تمتاز أحوال دوعي الفردي ، بأنها حاضرة ومتقلبة كما أنها ، مباشرة ومتغيرة . وحين نعقد المقارنات بين نوعي الوعي الفردي والطبقي . لوجدنا أن وعي الإنسان الفردي يتميز بأنه وليد الساعة واللحظة ، فهو مؤقت وراهن ومباشر ، لأنه وليد الإنتباه Attention .

أما دوعي الطبقي ، فهو وليد التاريخ الإجتماعي ، لأنه مهني وإقتصادي

(1) Weber, Max., The Theory and Economic Organization, trans. by Henderso and parsens, Glencoe. 1967.

وإجماعى ، كما يستاز الوعي الطبقي أيضا بأنه مرحلى وانتقالى وتطورى ، نظراً لتحول ظروف الطبقة الوضعية، وتطور إمكانياتها الموضوعية، أمامنا المشاعر الطبقيّة فيمكن استحضارها « هنا والآن Here and now » على حد تعبير العلماء . فلو فرضنا مثلاً أن اجتماعاً أو مؤتمراً سيعقد بين كل الأطباء في مكان ما ، فلسوف يتوافد على المكان سائر الأطباء يأتون من كل فج عميق . وبعد أن يستقر الجميع في أما كنهم وتبدأ أعمال المؤتمر ، فإننا نجد دتياراً شعورياً واحداً، بين سائر المجتمعين ، ويؤسس هذا التيار الشعورى الموحد أصلاً جوهرياً من أصول الوعي الطبقي ، ثم تدور مناقشات المؤتمر لكي تعبر عن ، مشكلات أو قضايا أو جوانب تشغل مايسود الوعي الطبقي للأطباء ، وقد يكشف المؤتمر عن طبيعة الرأي العام الذى يسيطر على وجدان الطبقة .

ويمكننا أن نأتى بأمثلة مشابهة « للوعي » من طبقات العمال والفلاحين ، فإذا كانت الطيور على أشكالها تقع ، ، فالناس تتجمع بحكم الطبقة ، وتتوافد حول أفكار معينة ، وتترابط بمشاعر خاصة ، باشتراكهم أو إعتناقهم لمجموعة من المبادئ التى تدور حول مصالح مشتركة . وهذه المبادئ والمصالح هى شعارات تشكل طبيعة الوعي الطبقي . وهنا تصبح الأفكار الطبقيّة بمثابة أسلحة للدفاع عن مصالح الطبقة ، وهذه هى أيديولوجية الطبقة التى تستخدم مبادئها وأفكارها كأسلحة ideas as weapons عن طريق المناقشات ، تلك التى تستخدمها الطبقة للدفاع والمحاورة لكي تحل دائماً كوسيلة لحل المشكلات والمتناقضات أو كبديل لصراع الأفكار conflict of idea .

وعن طريق الحوار الديمقراطي ، والمناقشة الهادفة ، والجدل والبناء ، تحل المشكلات ، وتنظم جداول الأعمال فتترقى الأفكار والمشاعر والتصورات الطبقيّة ، الأمر الذى معه ينضج الوعي الطبقي ، ، وتصبح أفكار الطبقة أكثر وضوحاً وتميزاً ، حين تتحقق أحلامها وتزول مخاوفها وأوهامها .

وبعدد الديمقراطية مثلاً ، يسود إجتماعات الطبقة سائر المناقشات التي قد تكون حامية الوطيس ، وبخاصة في عمليات الانتخابات ، أو تغيير الزمامة ، أو القيادة ، حتى يصل الكل إلى اتفاق ، بعد صراعات ومناقشات . وهذه هي سمات الوعي الليبرالي الديمقراطي التابع من مناقشات الكل ، والذي يؤدي إلى القرار الديمقراطي ، الصادر من مساهمات الكل ، . ففي الديمقراطية ، يكون الكل ، هو صاحب القرار ، ويحترم الكل هذا القرار الصادر عنهم لأنه قرارهم متهم ولهم . وهكذا يكون الإنسان في النظام الديمقراطي سيداً لنظام ، وليس عبداً للقوانين الجائرة التي فرضت عليه على نحو دكتاتوري وصارم . والأشكال الديمقراطية هي الأشكال المثالية في تنظيم الوعي الطبقي ، بل وفي سيكولوجية اتخاذ القرار ، الذي يمكن تعميمه وفرضه لأنه تابع من روح الكل ، وصادر عن رأى الجميع ، ويعبر عن حاجات الطبقة ومصالحها ، ويحقق أهدافها وآمالها .

ويشتمل الوجدان الطبقي على مجموعة من التصورات الاقتصادية والاجتماعية والسيكولوجية الخاصة بطبقة معينة بالذات . فقد تحدد الطبقة الاجتماعية طبيعة منه الإنسان أو حرفته . ومن خلال التقييم الحرفي والتمايز المهني ، يمكن تقدير درجة المهارة الفنية والمستوى التعليمي والثقافي ، كما يمكن أيضاً تحديد أو نكسب الدخل ، أو الكسب ، مع تقدير الثروة ، من خلال نظام الأجور ، ومعدلات الإنتاج ، . ويمكن أن نأخذ في إعتبارنا أن درجة تفاوت التمايز المهني والثنى ، قد تتغير طبقاً لغير المراتب الفنية والخبرات المهنية . فالمهنة الواحدة لا يمكن أن نقيم لها أو أن نثبت لها ، إطراراً محددة وثابتة من الدخل ، نظراً للتفاوت الواضح في درجة المراتب الطبقيّة داخل هرم العمالة ، بما يحويه من المراكز ومراتب المكانة Prestige والأدوار Roles المهنية التي تقوم بوظائفها

داخل إطار الطبقة من أدناها إلى أعلاها . ومن هنا وجدنا كيف يواجه الباحث الكثير من الصعوبات الاقتصادية والتنظيمية الهائلة التي تمنعه من ترتيب الممن وفقاً لترتيب درجات الدخل . ولذلك إتفق علماء الاجتماع الطبقي ، وعلى رأسهم « هالفاكس Halbwachs » و « رابموند آرون Aron » ، على أن أهم ما يميز الوعي الطبقي ، هو أسلوب أو « نوع الحياة mode de la vie » التي يحياها أفراد الطبقة الواحدة ، وطبقاً لمبدأ نوع الحياة ، يمكننا أن نميز بين سائر الطبقات ، إستناداً إلى تمايز السلوك وإلى التباين في درجة الوعي ونوعه ، وتوجد فوارق في طبيعة الوعي ، تميز كثيراً بين مختلف أشكال الوعي الطبقي ، فهناك الوعي العالي ، و « الوعي الطبقي بين الفلاحين » ، وهذا التمايز الطبقي بين الفلاحين والعمال ، فشكل الفارق الجوهرى الذى يكمن فيما وراء « الصراع الأيديولوجى » الكبير بين مواقف الاشتراكية السوفيتية ، والاشتركية الصينية .

وإذا ما نظرنا بين « الوعي الطبقي » طبقاً لنوع الحياة ، بين طبقتى الفلاحين والعمال على العموم ، لوجدنا أن الفلاح أكثر ميلاً إلى التدين والتقوى ، والمحافظة على التقاليد والعادات ، كما أن الفلاح أكثر اتصالاً بالأرض وإستقراراً ، وميلاً إلى التكامل العائلى ، واحتراماً لكبار السن . أما العمال فهم أكثر إستعداداً لتقبل الجديد ، نظراً لإقامتهم فى مناطق حضرية ، والعامل أوسع أفقاً من الفلاح ، لكثرة إحتكاكه بالآخرين فتزداد الخبرة ، كما وتشجع بين العمال روح التحرر من قيود وقيم المجتمع ، فيقل إحترام العامل للقيم الروحية ، والعامل أكثر إسرافاً من الفلاح القدرى المنتز ، حيث يتنارب الفلاحون فى « معيشتهم وتصوراتهم منها إختلفت ثرواتهم » . ويخشى الفلاح التغيرات الجوية التى قد تصيب المحصول ، أما العامل فهو أقل إحتراساً لمستقبله لإعتماده على عرق جبينه من حرفته وعمل يديه ، ولإعدام خوفه من غدر الأيام ، ولذلك كان

الأميل أكثر من الفلاح ، ميلا لتنظيم نفسه داخل «نقابات وتنظيمات» واتحادات وأنندية .

سيكولوجية الطبقة :

تمتاز سيكولوجية الطبقة بمجموعة متجانسة من المشاعر والتصورات الطبقيّة . بحيث يكون الوعي الطبقي هو العمود الفقري لبنية التصورات والمشاعر الكامنة في سيكولوجية كل طبقة من الطبقات الاجتماعية .

ويتميز الوعي الطبقي بجوافر عناصر إقتصادية وأخرى سيكولوجية ، وتدور أهم عناصر الوعي الطبقي حول « المهنة » و « الدخل و قيمته ومدى انتظامه » . وطريقة الكسب ان كانت تجارية أم صناعية ، ولذلك تنسجم كل طبقة في وعي متجانس متنسق التصورات متحد المشاعر والذكريات ومن الكتابات السوسيولوجية ، التي لها رد فعلها في تطور مفهوم الوعي الطبقي ، كتابات « فونت wundt » و « دور كايم » و « جنز برج Ginsberg » . فالأول قد أشار إلى فكرة « التركيب أو التفاعل فيما بين العقول الفردية » ، فأخذ ، فونت ، بفكرة تركيب حالات الوعي (١) . أما دور كايم فهو صاحب نظرية العقل الجماعي ، حين يؤلف نسقاً من التصورات الجماعية التي حررها دور كايم تماماً من « كل الخصائص السيكولوجية والبيولوجية » فتبدلت وتحولت إلى طوائف قائمة بذاتها . Sui - geneis ولذلك أصبحت الحياة الجمعية عند دور كايم هي الأساس الذي تستند إليه « بنية الوعي الجماعي » ، وأضحت « التصورات الجماعية » ، هي مهبط التصورات الفردية

(1) Ginsberg, Morris., The psychology of soceity, Seventh Edition, London. 1949,

وليس التصورات الجمعية هي مجموع التصورات الفردية ، كما أن العقل
الجمعي ليس مجموع العقول الفردية . إذ أن الكل على ما يقول « الجشطالتيون »
ليس مجموع الأجزاء ، . وللكل الكيميائي سماته وصفاته التي تميزه عن
خصائص الأجزاء ، فأصبح الكل هو أكبر من مجموع أجزائه .^(١) هذه جوانب
دور كاميية « تتج فيها أوفى ، أو تصوراً أدق ، لطبيعة الوعي الجماعي ، وإذا ما إتجهنا
نحو الماضي البعيد ، لوجدنا جوانب أخرى قد طورت وعمقت دور الطبقات
الوسطى ووعياها ، بانتشار مفهومات الحرية ، والوعي بحقوق الإنسان ، تلك
المفهومات المتحررة التي صدرت مع كتابات روسو وبخاصة بصدده العقد
الاجتماعي « دو إميل Emile » ، وأثرها في صياغة إعلان الاستقلال الأمريكي ،
حيث تأثر بكتابات روسو الرئيس « توماس جيفرسون Jefferson » ، وهو
أحد رؤساء الولايات المتحدة الأمريكية الذين اشتركوا في صياغة هذا الإعلان
الأمريكي الشهير . فلقد أثار « روسو » الوجدان الفرنسي ، حين تكلم عن
« حقوق الإنسان الثابتة ، التي وهبتها له الطبيعة ، كحق الحياة ، وحق الحرية ،
فلقد ولد الناس أحراراً وأحراراً ، متساوين في السعي وراء السعادة والرفاهية »^(٢) .
وهذا التصور التحرري هو أساس بنية الوعي الجماعي - أو الطبقي .

سيكولوجية الطبقة :

لا يمكن تعريف « الزمر الاجتماعية Social groups » ،^(٣) أو تحديد

(1) Durkheim, Emile., Individual and Collective Representations, Sociology and Philosophy, London. 1958. P.24.

(٢) سول ، جورج : المذاهب الاقتصادية الكبرى ، ترجمة الدكتور راشد البراوي ،

مكتبة النهضة ١٩٦٥ ، ص ٥٣

(٣) تعرف الزمرة الاجتماعية بأنها جماعة من الأشخاص تربطهم مصالح وأغراض خاصة

مفهوم الجماعات ، إلا في إطار ما تقوم به من جهود أو أعمال ، تلك التي تسمى في علم الاجتماع باسم « النشاط الاجتماعية Social activities » . ولا شك أن « العمل » أو « النشاط » حين يكون جماعياً ودائماً ، لابد وأن يخلق في الجماعة أو الزمرة الاجتماعية ، مجموعة من « الاهتمامات » أو « المصالح » ، تلك التي تصدر عنها الأفكار ideas . ومن خلال « العمل » و « الاحتكاك الاجتماعي Social contact » المستمر بين أفراد الزمرة أو الطبقة ، تنشأ مجموعة من الصور أو الأفكار الأساسية . ولكن هناك أيضاً مجموعة من الأفكار الثانوية Secondary ideas لا تنجم عن الاحتكاك أو النشاط الجمعي ، بقدر ما تتصل بما يدور داخل إطار الزمرة أو الطبقة من آراء وما يسود فيها من تصورات ومعتقدات . وأيديولوجية الطبقة هي مجموع الأفكار الثانوية السائدة في بنيتها وما يدور داخل الإطار الطبقي من « أفكار أيديولوجية ideological ideas » .

ولذلك تحتوي أيديولوجية كل طبقة ، على مجموعة الأفكار والاتجاهات الثورية التي تصدر عن الوعي الطبقي ، مما يؤكد أن هذه الأفكار إنما تبرز المبادئ العامة للطبقة ، والتي تضفي عليها شخصيتها ووجودها . بمعنى أن أيديولوجية الطبقة إنما تعبر عن ما يجمع أفرادها من « اتجاهات وعلاقات » ، وما يشتركون فيه من آمال ومخاوف ومصالح ، وما يقومون به من « أدوار طبقية » ، وهذه كلها هي شروط الوجود الطبقي .

وعلى سبيل المثال لا الحصر ، لقد ثار جدل قديم بين « العبد والسيد » ، وكان

« وتوحد بينهم مشاعر واتجاهات معينة » ، كما نميزهم مجموعة من الحقوق والالتزامات ، ويفتركون في عمل جمعي محدد لتحقيق أهداف مشتركة ، كما ويتضامن الكل في علاقات ومناشط مميزة .

لكل منهما طبقة ومعتقداته وأنماط سلوكه وأساليب تفكيره، ولقد شبه ميجل «مقولة السيد» بأنها تعبير عن «الوعي بذاته» الذي يتميز بالعزلة والاستقلال عن الطبيعة، وتلك هي سمات «السيادة». أما العبد فيجعل للعمل، مشغول بالطبيعة مرتبط بالمادة، ثم أصبحت يده حركة التاريخ. وكانت طبقة السادة لا تنسب إلى طبقة العبد، فالعبد هو الذي ينتسب إلى سيده، كما تنتسب الزوجة إلى زوجها، على الرغم من الفروق في المواقف والأدوار الاجتماعية. حيث يخلق نظام الاقطاع أيديولوجيات وطبقات، بينما لا يخلق «نظام الزواج» أية تصورات طبقية، وأنا يمثل الزواج «نسقاً من العلاقات الصورية Formal» أو المقولات الاجتماعية.

ويميز ماركس الطبقة طبقاً لنوع الملكية وشكلها، كما يحدد مدى فاعلية تلك الطبقة وتأثيرها في النسق السياسي وفقاً لتقدير ثرائها وأهميتها مما يضمن عليها ظاهراً يعطيها فرصتها أو دورها القيادي في البناء السياسي. ولكل طبقة آمالها وتطلعاتها، فطبقة الملاك تريد الثروة وجمع المال، وطبقة الإقطاع، الثرية تبغى السلطة والسيطرة على الحكم بمزيد من القوة والسلطان السياسي، أما طبقة العبد، فتأمل في التحرر من الظلم الاجتماعي والتخلص نهائياً من إستغلال الإنسان لآخره الإنسان.

هذه هي الخريطة الاجتماعية Social map التي تبرز اتجاهات الطبقات، حيث نجد الكثير من التعارض في الخطوط العامة، وعدم تطابق الاتجاهات، إذ أن خطوط التقسيم، بين سائر الطبقات إنما تتعارض ولا تتحدد أو تتفق. ولذلك أكد ماركس على أن «ديكتاتورية البروليتاريا» سوف تزيل هذا التعارض وتحل التناقضات ولقد أعلن «ماوتسي تونج» عدم الإذعان للاتجاه الماركسي السكلاسيكي نظراً لعدم صلاحيته في معالجة مشكلات «بروليتاريا الفلاحين»، وإنما أكدت

ديموقراطية الصين الجديدة على دور الدكتاتورية المشتركة التي تضم طبقات
الفلاحين والمثقفين وكل الطبقات المعادية للاستعمار^(١)، وتلك هي الأيديولوجية
الصينية، المضادة للاشتراكية السوفيتية الماركسية.

وفيما يتعلق بطبيعة الأفكار الطبقيّة ومصادرها، يتساءل الزعيم الصيني
الراحل «ماوتسى تونج» في هذا الصدد بقوله:

- « من أين تنبع الأفكار السديدة؟ أنزل
- « من السماء؟ لا. وهل هي فطرية في العقل؟
- « لا إنها تنبع من الممارسة الاجتماعية وحدها،
- « تنبع من ثلاثة أنواع من الممارسة الاجتماعية:
- « النضال من أجل الانتاج، والصراع الطبقي،
- « والتجربة العلمية. »^(٢)

من هذا النص، يتضح لنا أن «ماوتسى تونج»، إنما يعبر تعبيراً واضحاً ومتميزاً
عن طبيعة أيديولوجية الطبقة، حيث ذهب ماركس إلى أن الأيديولوجيات
والأفكار إنما تتجمل عن مظاهر الحياة الجماعية والاقتصادية، كما أكدت الأيديولوجيا
الماركسية على العناصر الاجتماعية في صدور الفكر وفي إبتناق المعرفة.

وفي ضوء هذا الفهم الماركسي، يهدف علم اجتماع المعرفة، إلى دراسة العناصر
الاجتماعية والطبقية في التفكير، ووظيفة تلك العناصر في تكوين صور عامة للعقل

(١) سيجموند، بول «أيديولوجيات الأمم الآخذة في النمو» الدار القومية للطباعة

والنشر، القاهرة ١٩٦٤. ص ٤٥

(٢) مقتطفات من أقوال الرئيس ماوتسى تونج. وكالة الصحف العالمية، الطبعة الثانية

القاهرة ١٩٦٧ ص ٢١٧.

داخل إطار الواقع الإقتصادي^(١). ولقد نجمت فكرة الايديولوجيا أصلا في الفكر الماركسي، وصدرت على أنها إنعكاس للصراع السياسي والإقتصادي والإجتماعي، الذي يتحكم في الفكر الطبقي، فتعبر الايديولوجيا عن تلك المواقف والإرتباطات العامة التي تتعلق بصراع الجماعات والطبقات عبر التاريخ^(٢).

وإستناداً إلى ذلك الفهم؛ يرد «ماركس»، الايديولوجيات والأفكار إلى تلك المشكلات الإجتماعية التي تنبثق من داخل بنية الطبقة. على أساس أن الفكر لا يوقف على مجرد الوضع الإجتماعي، للفرد، ولكنه يوقف أصلا على الوضع الإقتصادي، ويصدر عن الموقف الإحتماي والسيكولوجي للطبقة برمتها؛ من خلال صراعا وآمالها وخاوفها^(٣)، وإمكاناتها الموضوعية، تلك الآمال والخاوف التي تنبثق عن ظروف وضعية يحددها السياق السوسيولوجي تاريخي.

فإننا حين نتعرف على أيديولوجية العصر أو الطبقة، وحين نحاول أن نفهم حقيقة جماعة من الجماعات أو الزمر السوسيولوجية، فإنما نعني بذلك أن نتعرف على خصائص وتكوين البناء الكلي «لروح العصر»، أو «فكر الطبقة»، أو «عقل الجماعة»، ذلك البناء الفكري الشامخ، الذي يتألف من مجموع التصورات والآراء والظروف المنبثقة عن نسق الأفكار والقيم الإجتماعية. وتعبير أدق إن ذلك البناء العقلي لروح العصر والطبقة؛ إنما يعبر على العموم عن موقف الحياة

(1) Stark, Werler., The Sociology of Knowledge, Second impression. Kegan Paul. london. 1960.

(2) Mannheim, Karl., Ideology and Utopia., London 1948
p. 36

(3) Merton, Robert., Sociology of knowledge. The Twentieth Century Sociology. New york. 1945. p. 374.

Life - Situation ويفسر الوضع الراهن ، حيث تعبر تلك الأفكار
العصرية والطبقية عن وظائف وجودها في الوسط الاجتماعي (١).

ويرى « ميرتون Merton » أن الاتجاه الماركسي يعد محورا أساسياً من
محاور الارتكاز في « علم اجتماع المعرفة » ، حيث فسر ماركس « الإطارات
الوجودية Existential Basis » للمعرفة والإيديولوجيات ، تفسيراً إقتصادياً
بصدورها عن بنية الفكر الطبقي . حيث التفت ماركس إلى عوامل الإنتاج ،
باعتبارها الأساس الحقيقي أو « البناء الأسفل Infra-Structure » ، الذي
إليه يستند « البناء الأعلى Supra - Structure » (٢) .

وينبثق الشعور أو الوجدان الطبقي عند ماركس - عن مجموع التصورات
الجماعية (٣) . التي ترسب في أعماق الطبقة ، ومن ثم كانت التصورات الجماعية
لكل طبقة ، تتصل بمسألة « الأحكام التقويمية Jugement de Valeur » ،
تلك الأحكام التي تعطى مكانتها في سلسلة القيم الطبقيّة .

وإن كان ذلك كذلك — فإن الطبقة لدى أصحاب الاتجاه الماركسي هي
نقطة البدء في مستوى التحليل السوسيولوجي في علم اجتماع المعرفة ، إذ أن
الأفراد داخل إطار الطبقة انما تتحقق لدى كل منهم مقولات الفكر التي ترسب
في أعماق الفكر الطبقي ، كما يتولد الفكر عند ماركس ، من ذلك الكفاح بين
الطبقات ، « طبقات العمال » أو « البروليتاريا » في صراعها مع البرجوازية ،

(1) Maunheim, karl., op. cit 49 — 50.

(2) Merton, Robert., op. cit. p. 373.

(٣) الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي ، الطبقات الاجتماعية — دار الفكر العربي ،

و «الارستقراطية» ، وعن ذلك الصراع الطبقي ، تصدر التصورات المنطقية التي ترتبط بتلك المشاعر والمصالح الاقتصادية والعلاقات الطبقية .

وبصدد سيكولوجية الطبقة الكادحة ، لم يغفل علم الاجتماع الماركسي عن قيمة الثقافة ، بل وأكده على وجود علاقة تبادلية ، بين «بنية الأساس الصحي Infra - Structure ، و«بنية الأساس الفوقي Supra - Structure» ، وهو تبادل أو تفاعل حتمي يربط الايديولوجيا بالأساس الأسفل ، ويصل بين الجوانب الفوقية ، كالتقانون والسياسة والفلسفة والفن ويربطها جميعاً بالجوانب الاقتصادية التحتية .

بمعنى أن ماركس قد إتفق مع صديقه أنجاز Engels في نهاية المطاف ، على رفض قبول فكرة الاستقلال الكلي ، حين يتفضل التركيب الأسفل ، عن المظاهر العليا في حياة « المجتمعات » كما يعبر عنها البناء الفوقي الأعلى . حيث تم طوال التاريخ ، ويدفع عجلة التطور الاقتصادي ، (١) علاقات تبادلية ، بين الظواهر الايديولوجية ، ومصادرها التي تدعم البنية الاقتصادية . كما أشار ماركس الى الاهتمام بوظيفة الفكر ودوره الايديولوجي في بناء الوعي والمشاعر والتصورات وتركيبها جميعاً في البناء الطبقي .

بناء الوعي الطبقي :

يتألف بناء الوعي الطبقي ، من أنساق تصورية ، وأبعاد مهنية وحرفية ، حيث تقوم بنية الوعي الطبقي ، على أسس اقتصادية ، طبقاً لوحدة المهنة أو الحرفة و«نوع الحياة mode de la vie» ، وتماثل أنماط الفكر والسلوك

(1) Gurvitch, Georges., Twentieth Century Sociology., Newyork 1945. p. 381.

والتصورات الطبقيّة ، تلك التي تستند جميعها الى الوحدة العقلية unite mentale ، وتشابه الافكار وانسجام التصورات .

وتستند بنية الوعي الطبقي ، الى شروط إجتماعية ، وأبعاد تاريخية ، ومحتويات ثقافية ، وإمكانات موضوعية . أما الشروط الاجتماعية للوعي ، فتستند الى الاساس الموضوعي للفكر ، على اعتبار أن لكل فكرة أو مذهب أو عقيدة أو إتجاه مصادر إجتماعية وأصول ثقافية . وتحتوي الابعاد التاريخية للوعي ، تلك التطورات المرحلية للوجدان الطبقي خلال ماضى الوعي . أما الامكانيات الموضوعية ، فتعتمد على الظروف الوضعية للطبقة ومركزها ودورها في الهرم الطبقي . ويلتقط الشعور الطبقي من بنية الطبقة ، كل ما فيها من تدفق وحركة ، وما تحويه من تنوع متطلع ومنافع نحو المستقبل ، ولا شك أن الثقافة Culture هي بعد جوهري في بنية الوعي الطبقي ، لأن الثقافة والفكر والتصورات ، هي أنساق تصورية وضرورية تؤسس الوعي الطبقي . فإذا كان الفكر هو وعى الوعي ، أو الوعي بذاته ، وإذا كانت الثقافة هي نوع من أنواع الوعي ، «الفكر هو وعى الثقافة ، والثقافة هي مضمون الفكر ، والفكر هو القلب الذى يلقف ما في الثقافة من محتويات وأنماط وأساليب للسلوك والعقل الاجتماعى ، ولقد كنا نفقد مضمون الثقافة لو لم يكن لدينا الوعي ليحمله ، على اعتبار أن الثقافة هي الفحوى ، والوعي هو الوعاء أو الإناء ، ولقد كنا نفقد الفحوى لو لم يكن لدينا الاناء لنملأه .

ويسجل الفكر والوعي كل ما يطرأ على الجماعة من تغيرات حضارية أو اجتماعية ، ومن ثم كان الفكر عند علماء الاجتماع الثقافى والصناعى والإقتصادى هو جهاز أو « ترمومتر » على درجة عالية من الدقة والحساسية ، لأنه يمسك ما يدور في بنية الوعي الطبقي . فقد تزول الطبقة بحكم القانون

ولكن الوعي أو الوجدان الطبقى لا يزال باقياً ، وعلى سبيل المثال لا الحصر ، فقد ثار زعماء فرنسا على طبقة النبالة *Neblesse* ، وأطاحت بامتيازاتها والقباهة وحقوقها ، كما تنازل أصحاب الإقطاع والامتيازات عن حقوقهم ليلة ٤ أغسطس المشهورة ، إلا أنهم رغم ذلك كانوا يحتفظون إجتماعياً وسيكولوجياً ، بما كان لهم من قيمة اجتماعية ومركز مرموق ومكانة متميزة ، فتمسكوا بألقابهم وعلاقاتهم السائدة وما يربطهم من قيم قائمة في الوجدان الطبقي ؛ رغم زوالها باسم القانون . وعلى هذا الأساس ؛ تتميز الطبقات بوجود الوعي الطبقي *Class Consciousness* ، ذلك الذى يبرز معالمها ويضفي عليها وجودها ؛ بمعنى أن وعى الطبقة ؛ هو « روح الطبقة » . ولقد أشار ماركس فى الثامن عشر من برومير *Eighteenth Brumaire* إلى كلمة مشهورة « للويس برنابرت » ؛ فقال عن جموع الفلاحين الفرنسيين ؛ حين تولى سلطانه كرئيس للجمهورية فرنسا : « إنهم طبقة ينقصها الوعي الطبقي ؛ مما يؤكد ضعفها وسليتها فى ذلك العهد » . ومن خلال ما يصدر عن الوعي الطبقي من تصورات مشتركة ؛ يتعامل أعضاء الطبقة الواحدة ويتحدون فى « ربط » أو « زمر » ؛ وكان السادة فى المجتمعات القديمة يتعاملون لباعتبارهم ، سادة *Mastere* ، بل باعتبارهم « طبقة » . وتدافع الطبقة عن وجودها وأهدافها ومصالحها ؛ فيقع الصراع الإيديولوجى مع الطبقات الأخرى . ويحمى السادة مثلاً أنفسهم من ثورة العبيد فيدافعون دائماً عن طبقتهم ويقننون لمصالحها القوانين ، وكذلك يحمى زنوج أمريكا أنفسهم من طغيان البيض ؛ حيث يميز المجتمع الأمريكى ويفرق بين الأسود والبيض باسم « العنصرية » ، ولا شك أن هذه التفرقة وصمة حار فى جبين مبادئ العدالة والحرية والديمقراطية ، التى تتشدد بها الولايات المتحدة الأمريكية .

وما يميز الطبقة عن الزمرة الإجتماعية *Social group* ، هو درجة الإتساع

والشمول ، والطبقة طليقة لا وطن لها ، ، مثل طبقة العامل التي تمتد فيما وراء الأمم والدول ، حيث يدخلها العامل في كل مكان . كما وتختلف الطبقة عن « الطائفة Caste » ، ويمكن النظر إلى « طوائف » الناس و « منازلهم » على أنها تشمل على أنواع من الطبقات . إلا أن « الطائفة » ، هي طبقة مغلقة Closed class ، ولا تطلق إلا على الطوائف الهندية بالذات التي تمنع دخول الأفراد أو الخروج منها .

وقد يكون للطبقة أيديولوجيتها الخاصة ، دون أن يتوافر لديها « الوعي الطبقي » ، فقد تتفق الأفكار والإرادات والرغبات ، وقد تتشابه المشاعر والآمال ، مع فقدان عنصر « الوعي الطبقي » . وهذا هو السبب الذي من أجله يقول ماركس في « الثامن عشر من برومير » ، كما قلنا نقلاً عن « لويس بوناپرت » ، إن طبقة الفلاح الفرنسي إنما ينقصها الوعي الطبقي . ولقد عدد ماركس أسباب فقدان الوعي الطبقي بين فلاح فرنسا ؛ ومنها عدم توافر عنصر التنظيم organization بينهم ؛ ذلك العنصر الذي يؤكده مصالحهم الطبقية ، ويشجعها ويروجها ؛ ومنها أيضاً أنهم لا يتعاملون فيما بينهم كطائفة محددة للعالم ؛ نظراً لانعدام توافر الأهداف المشتركة Common purpose ، سواء أكانت إجتماعية أم سياسية ؛ بمعنى أنهم ليسوا على « علم تام ودراية حقيقية بوجودهم الطبقي » ؛ ولا يحرصون على تأكيد هذا الوجود وتدعيم المصادر الحقيقية و « الأسس الموضوعية » ، التي تدعم مصالحهم الطبقية وتسندها .

لوكانش والوعي الطبقي :

ومعنى ذلك ، أن إنكار ماركس لوجود الوعي الطبقي بين فلاحى فرنسا في عصره ، مبعثه أنهم لم يكونوا على دراية بمصالحهم أو وجودهم الطبقي . ولقد

ذهب ماركس إلى ما هو أبعد من ذلك ، حين يشك في إمكان وجود الوعي الطبقي بين الفلاحين على العموم . حين ينظر ماركس إلى طبقتي البروليتاريا البروجوازية ، على أنها الطبقتان الوحيدتان الحاصلتان على عنصر الوعي الطبقي . ولقد اقرب لوكاتش Lukacs من هذا الفهم الماركسي للوعي الطبقي في كتابه «التاريخ والوعي الطبقي History and Class Consciousness» . حيث أكد في هذا الكتاب ، على أن البروليتاريا ، إنما تتميز بكثافتها أكثر وطاقاتها أغزر من الوعي الطبقي ، عنها بالنسبة للبروجوازية .

وينبثق الوعي الطبقي ، من ثورة البروليتاريا خلال صراعاتها مع البروجوازية . فتكتسب الكثير من التجربة وتحقق الأمان والآمال الجديدة ، فتصبح بذلك حاصلة على الوعي ، عن طريق الكفاح الثوري ، كما تصبح على دراية تامة وكاملة بمصالحها الطبقية . ومن هنا يتطور الوعي ، خلال النضال ، حيث تتحول آمال الماضي وتبدل ، وتصبح الأمان الجديدة مختلفة عن أمان الآباء والأجداد . وبذلك يتعلم البروليتاري من تجربته الثورية ، وكفاحه المستمر ، أنه لن يحصل على أمانية ، ولن يحقق آماله إلا بإحلال الاقتصاد الاشتراكي محل الجشع الرأسمالي — وقد يكافح البروليتاري في شراسة ، وبكل الوسائل باستخدام القوة ، أو بالصراع الدموي ، حتى يتم له تحقيق الدولة ، التي تدعم الوجود البروليتاري ، حين يحصل العمال والاشغيلة على الحكم ويحققون أمانهم وأهدافهم ، وهنا فقطد يتحقق الوعي ، وتصبح طبقة العمل واعية بذاتها (١) .

ولا شك أن نظرية ماركس عن «الوعي الطبقي» وخاصة ما يقصده بالوعي

(١) يتميز الاشتراكيون بين أيديولوجية الثورة ، وأيديولوجية الإصلاح ، الأولى بروليتارية ، والثانية راديكالية . حيث يؤكد زعماء الإصلاح الدعوة إلى التمدن والتحضّر . =

البروليتارى ، قد تطورت عند جورج لوكاتش Georg Lukacs ، حين أشار الأخير إلى تفوق واستعلاء الوعى البروليتارى على كل أشكال الوعى الطبقي ، ويتفق لوكاتش مع ماركس على أن الوعى الطبقي البورجوازى ، انما هو صورة من صور الوعى الكاذب False consciousness . ولقد أخطأ البورجوازيون للأسف فهم مصالحهم الطبقيّة التى يدعمها نظامهم البورجوازى ، ولم يدركوا المقصود من وجوده ، أو التناقضات Contradictions الكامنة فيه ، ومن ثم لم يعملوا بالطبع على حلها . وهم لا يدركون أن الرأسمالية ، على حد زعم الماركسيين ، انما تحمل بذور هدمها ، حيث أنهم لن يستطيعوا رفع التناقضات ليرفض النظام نفسه ويرمته ، ولكنهم يتمسكون بوجودهم الطبقي المؤقت ، الذى يبنى النظام البورجوازى ويستمر باستمراره .

== والاعتراف بمكانة الفرد السياسية والاقتصادية . وقد يستخدم الراديكاليون وسائل الاغراء عن طريق الشعارات الدعائية التى تنادى بالتقدم وتدعيم المجتمع ، بتحقيق مشروعات الإصلاح الاجتماعى .

الفصل الخامس

الأبعاد الاجتماعية في الفن والأدب

- * الإنسان والفنان
- * الاغتراب والفن المعاصر
- * علم اجتماع الفن Sociologie de L'art
- * علم اجتماع الوهم والخيال
- * خرافة الادب الشيوعي
- * علم الاجتماع الفينومينولوجي وظواهر الادب
- * سوسيولوجية المسرح
- * إستعارة وهجرة السمات الفنية
- * الوظيفة الاجتماعية للادب
- * الادب والطابع القومي
- * خاتمة

تمهيد :

هذه دراسة في «علم الاجتماع الثقافي Cultural Sociology»، إنشغلت بها منذ سنوات قليلة، تطلبت شيئاً من المصابرة بعد طول صبر، حيث بذلت بصدد ما بين شاق وعسير^(١) وبخاصة حين أتناول بالدراسة الآن، حقلاً جديداً من حقول التجربة الفنية، أو التجربة السوسيولوجية The Sociological experiment^(٢)، وهي كجربة أدخل إلى ميدان «علم سوسيولوجيا المسرح The Sociology of the theatre»، على حد تعبير «جورج جورفنتش Gurvitch»^(٣)، أو إلى دراسة ما يسميه «جان دفينو Jean Duvignaud»^(٤) «سوسيولوجيا الخلق الفني Sociologie de la Creation artistique» حيث كان «جان دفينو» ينظر إلى المجتمع على أنه «مسرح الحياة».

١- ولقد طرحت الكثير من القضايا الأساسية في ميدان تخطيط الفن والمسرح و«تطوير الإعلام والثقافة»، وبخاصة من زاوية الأبعاد الاجتماعية في الفن والأدب، أو ما يسمي أيضاً «سوسيولوجيا الأدب والدراما Sociology of Literature and Drama» ومنها قضايا تقليدية مشهورة، مثل الفن وهل هو للفن

(١) لم يرد الإشارة إلى مثل هذا البحث العلمي في كتاباتنا من قبل. ولم ينشر حتى الآن، أي جزء من أجزائه بل وفي أي دار من دور النشر. وقد لزم التوبة.

(٢) Burns, Tome., Sociology of Literature & Drama, penguin, U.S.A 1973. p. 77

(3) Ibid : p. 71.

(4) Duvignaud, Jean., Sociologie de l'art., press. univers. de France, paris. 1967. pp. 1 - 6.

أم للمجتمع؟ وما صلة الفن بروح العصر؟ وعلى أى نحو يمكن فهم الوظيفة الاجتماعية للأدب؟

وهناك قضايا جديدة يطرحها نقاد الفن والأدب، ورواد التخطيط لمستقبل الثقافة، حين نربط بين الإنسان والمجتمع والطبيعة، عن طريق «الفن»، كنظرة اجتماعية وإعلامية وثقافية، تميد تقييم بناء الإنسان المصرى المعاصر، فكيف نعالج أنساق الفن والقيم الاجتماعية social Values؟ وعلى أى أساس يصبح الفن نفساً جوهرياً من أنساق الثقافة Culture وعلى أى نحو يعالج علم الاجتماع الفينومينولوجي phenomenological Sociology ظواهر الفن والأدب؟ وماذا نقصد بسوسيولوجية الخلق الفنى؟! وكيف يمكن تصور الأدب كنظام Literature as an institution على ما يقول «هارى ليفن» Harry Levin.

كل هذه مسائل تحاول هذه الدراسة أن تميّط عنها اللثام، حتى يمكننا أن نخطط تخطيطاً علمياً وموضوعياً للفن والأدب، وحتى يمكن أيضاً أن نعبر الجهود المشتركة نحو بناء الإنسان المعاصر، حين تتضافر كل الجهود وتعاون من أجل تنمية الإنسان المصرى، وعلاج مشكلة الثقافة، فى جمهورية مصر العربية.

ب - ولا شك أن قضية الفن والأدب، هى أخطر بكثير من أن تقتصر على الفنانين والأدباء وحدهم، بل ينبغى أن يظهر على المسرح، أبطال جدد، وبخاصة حين يدخل الساحة، طبقات أخرى من العلماء والباحثين والفلاسفة، فتتضافر جهود علماء الاجتماع الصناعى والثقافى، ورجال الدين والإقتصاد والسياسة، من أجل دراسة وفهم أبعاد هذه الأرضية الأيديولوجية الخائرة.

ولا شك أن « تاريخ الفن والأدب » ، هو سجل حافل بقضايا « السلام والحرية والديمقراطية » ، بل وقد يتفوق تاريخ الفن بعظمته وإنسانيته ، على تاريخ الحرب والصراع ، والرعب والدمار . فلقد أسعدت قيم الفن والخير والجمال ملايين البشر ، وبعثت فيهم تحت شعار « الحرية والتماثل » ، كل البهجة ، والأمل ، والقوة ، والحب والإلتحام بالحياة . ومن هنا يمكن النظر إلى « بعث الماضي » كوسيلة إعلامية للحاضر ، ومن ثم فيكون الفن من أجل الفهم والحكمة والموعظة الحسنة ، ومن هنا أيضاً يصبح التاريخ والفن والأدب وسيلة إعلامية للتثقيف ، يزداد الإنسان المعاصر بفضلها فهماً وثقافة وعمقاً ، ومن ثم يصبح المسرح أداة إعلامية قوية من أدوات الجهاز التعليمي في « سوسيولوجية التربية Sociologie de L'Éducation » .

وقد يدخل تاريخ الفن والأدب والثقافة ، كعنصر جوهري في « التحليل البنائي » ، لروح العصر ، كما قد يضفي « روح العصر » ، عنصراً اجتماعياً وأبديولوجياً يشكل « خلفية ثقافية » . أو يعبر عن حنية فنية تتميز بها سائر عصور الفن والجمال ، ويبرز لنا التاريخ الحضاري البشري ، تطورات اجتماعية تعبر بوضوح عما يسميه « جان كلود باسيرو Jean-Claude Passeron » ، « سوسيولوجية العقول Sociologie des intellectuels » ، وذلك عن طريق التركيز على معطيات فنية وتاريخية ، توحى بمؤشرات تعطي طعماً ثقافياً . وإجتماعياً مميزاً بما نضيفه « سوسيولوجية الواقعة السياسية Sociologie du fait Politique » ، على حد تعبير « جورج لافو Georges Lavau » ، فهناك أبعاد سيكولوجية وإقتصادية تكمن في سوسيولوجية الواقعة السياسية ، فقد حفل تاريخ النظم السياسية ، تحت ستار العدالة ، أو الفضيلة ، أو « إنتصار العقل » ، أو حتى « الصالح العام » ، بأحداث الصراع والحرب والنصر وسفك الدماء . وفارق شاسع وبون واسع ، بين نتائج حروب تقتل وتدمر وتفسد في

الأرض، وبين عطاء الفن والحضارة في غصور الأمن والبناء والسلام .

الانسان والفنان :

وإذا ما وصف الإنسان بأنه إجتماعى بطبيعته ، فافه تخياله وأوهامه وآماله ،
فنان ذواقه بالسليقة ، فليس بالخبز وحده يحيا الإنسان ، كما يقول الكتاب
المقدس (١).

١ - فهناك إلى جانب عالم الشهوات والذات ، والتجربة والخبرة ، والمتعة
الحسية ، نجد عالماً ممتافزياً يخاطب الوجدان بلغة « متعالية Transcendental »
تحلق بنا في المطلق ، وتشطّح في دنيا الخيال . وهي لغة تتعدى التجربة وتتحدى الخبرة ،
وتتعالى على المادة والحس ، حين تقارن عالماً مثالياً يناجى القلب والروح والمنازع ،
بألحان صوفية تتسامى فوق اللذة الحسية . وكلها جوانب فوقية وجمالية ،
ولا يشبعها فيما سوى عالم الفن والأدب .

وطبقاً لخصوبة فحوى الزمان التاريخي ، ودوام حركته ومساره ، فلقد
سكب التاريخ في شتى قوالب الفن ورموزه الكثير من خبرات الإنسان وتجارب
البشر ، بما تحويه من مضامين الثقافة وفلسفات المجتمع والتاريخ والحضارة .

ب - ومع تعدد المضامين ، الثقافية ، وإختلاف كيفيات « الفحوى » ،
صدرت على مسرح الفن ، شتى الأشكال ، ومختلف الألوان والعوالم . فلقد
حفلت قوالب الفن ، بإماتلات إطاراته بعطاء إجتماعي سخى ، فاض بالضرورة
من تجارب البشر وثقافة المجتمعات .

وفي هذه الأيام ، وقد قارب القرن العشرون على الانتهاء ، تتردد في دوائر الفن صيحات التجديد ، فكثيرا ما نسمع عن « السيرالية » و « التكعيبية » و « التجريدية » ، فلقد اضطربت في ميدان الفن مختلف الأشكال والألوان ، وبعثت الصور والرموز ، حتى تتعقد أحيانا غاية في التعقيد فلا نكاد نفهم شيئا ، وقد نتميع أحيانا أخرى أو يصيبها « الغموض » فتصبح « تجريداً خالياً من المعنى » .

الاغتراب والفن المعاصر :

١ — ويمثل القرن العشرون حقيقة ما يسميه « هربرت كوهل Herbert Kohl » ، « بعصر التعقيد ^(١) The age of complexity » .
والتعقيد في عصرنا ؛ ليس تعقيداً فلسفياً ووجودياً فحسب ، بل هو « تعقيد اجتماعي وفني وثقافي » في نفس الوقت .

فلقد إنسحق الفنان التكعيبى والتجريدي المعاصر ، تحت ضغط الحضارة الخانق ، وعانى الفن الكثير من وطأة التسميع ومحنة التكنولوجيا ، فكانت الازمة الباطنية التي أثارها فنانونا معاصراً مثل « بيكاسو Picasso » ، فحاول أن يثور في أعماله الفنية الخالدة ، فخرج على القواعد الفنية التقليدية ، وحاول أن يتعد وأن يحطم الصور والأشكال ، أو قد ينزع منها ويجرد ، حين يخلع أبرز ما فيها من سمات وصفات وخصائص ، ثم يقوم « بيكاسو » ، بمد عملية التجريد والنزع بعملية « إعادة بناء Reconstruction » ، ما خلع أو نزع من صفات ، وما

(1) Kohl, Herbert., The age of Complexity, Mentor, 1965 .

بجرد من خصائص وسمات ، وتلك هي « التجريدية » ، وإما بمحاولة الفنان إعادة أو عودة ما حطم من أجزاء وعناصر الصور والأشكال ، وهذه هي التكميلية .

ب - وأغلب الظن ، هو أن الفنان « التكميلي » ، أو « التجريدي » المعاصر ، إنما يعبر عن ضجره وهربه من واقعه المحتوم ، وعدم الإذمان لقيمه ، فثار على عصر التكنولوجيا وحضارة التصنيع ، وحطم الصور للتعبير عن « الإنسحاب » و « الإغتراب Alienation » ، نظراً لوجود الاحساس المرير المستلئ بالسخط على جوا الحضارة الكئيبة مع زحمة الحياة العصرية Modernism بأثقالها ، ومع ضجيج المدينة وعجيجها ، فلقد خلقت تكنولوجيا الصناعة ، وحضارة التصنيع بعض المخلفات والرواسب ، التي أصبحت « أغلفة كثيفة » ، تحجب الرؤية ، حين تملأ « الروح » بلك القشرة السميكة ، وبصاغ الإنسان المعاصر في العديد المتنوع من القوالب ، والمكثف من الأنماط ، والمعتقد من نسيج القيود التي أعدت له وفرضت عليه في جمود ، فكان الإحباط Frustration والشعور بالحرقة (١) .

ج - ولقد عبر الأدب الوجودي المعاصر ، عن اللامعقول ، واللامعنى Nonsense ، والإغتراب أقوى تعبير ، حين كتب الوجوديون وأطنبوا عن « اللبث » ، و « سوء التفاهم Le malentendu » ، و « التلق » ، و « الغشيان » ، و « السقوط La chute » ، و « الإنسان المتمرد L'homme révolte » وكلها ظواهر أدبية وجودية تعبر عن مأساة الإنسان في القرن العشرين ، كما تشير

(١) فقد تمالك الصيحات بالاحتجاج والرفض ، وظهرت السلبية واللامبالاة ، وانتشرت روح التشكك والتفكك وحركات التمرد ، وازدادت الضجة بين طوائف الهباب في العالم .

إلى ضجره ويأسه ، وإلى اكتئابه وإغترابه ، وهذه هي أمراض العصر (١).
ولكن نواجه أمراض العصر ، علينا أن نقوم بمحملات إعلامية وثقافية لحماية
الإنسان وتنميته ، بالبحث عن غذاء للروح وترقية للشاعر والتسامي بالجوانب
والإبعاد الجمالية .

وظيفة البعد الجمالي :

يتحقق إدراك المجتمع للجمال في تذوق الشعر والفن والأدب ، ويشير
إلى البعد الجمالي ، في نموس الأفراد شعوراً بالنقص وهنا يكمن سر الجمال كعامل
من عوامل ترقى الإحساس وتطور المشاعر الفردية والجمعية وإثرائها حول
قيم جمالية تسيطر على وجدان الأفراد وتدفعهم دفعا نحو عالم أمثل ،
ترقى فيه المشاعر . وقد يكون للبعد الجمالي وظيفته لأنه بعد حضاري ، وحامل ثقافي ،
يجب أن يواكب تطور التكنولوجيا الرهيب . فلا شك أن الجمال غذاء للقلب
والعقل والروح ، ، وكما نحن في محنة التصنيع ، وحضارة التكنولوجيا في
مسيب الحاحية إلى مثل هذه الأبعاد الجمالية والروحية .

وقد لا ينزع الماركسي بهذه الأبعاد الجمالية لسبب بسيط جدا . يمكن في
طبيعة إهتماماته المادية . والنفعية فحسب ، ولذلك يتقوقع المجتمع الشيوعي
الماركسي كما يقول « هربرت ماركيزوز Herbert Marcuse » في قوقعة
البيروقراطية فيتحجر ولا يتطور ، « فالخيرية هي العامل الوحيد للتغيير والتطوير
وليست « ثورة البروليتاريا » التي حدثنا عنها ماركس فهذه الثورة سرعان ما تخمد

(١) الدكتور محمد زكي المشاوي ، أمراض الفكر في القرن العشرين ، المجلد الأول ،
العدد الأول من مجلة عالم الفكر إبريل مايو يونية ١٩٧٠ . الكويت .

وتمجد لتصبح « دولة شيوعية ». ونحن نعلم أن المجتمع الشيوعي يقوم على نظم تمتاز تماماً عن النظم الرأسمالية حيث كثيراً ما يتغلق المجتمع الشيوعي على ذاته بحجة التغيير والتطوير . وكيف يتشدد الماركسي ويتمسك بمبادئ البروليتاريا؟ وعلى أي أساس يعتقد الماركسي مبادئ الاشتراكية العلمية مع أن طبقة البروليتاريا ، الآن قد ذابت في عصر الرأسمالية بفضل التنظيمات الصناعية والإدارية الجديدة فتحوّلت طبقة البروليتاريا . وتفككت وأصبحت مجموعات متميزة من فئات العمال تسلسلت في « مراكز إشرافية » ، « أدوار فنية » ، يحددها التنظيم الصناعي طبقاً لنوع الخبرة والمستوى الثقافي والذهني ، ومن هنا تحوّلت البروليتاريا إلى فئات وافتتحت بعد أن انقسمت على ذاتها إلى طبقات متنافسة بل ومتصارعة في هرم من العمالة ووظائف الملاحظين والمشرفين وأدوار Roles الفنيين في البناء الصناعي أو البناء التنظيمي للمصنع . فأصبحت البروليتاريا أسطورة يمكن وضعها في متحف الطبقات الاجتماعية ، الذي يحوى ماضى الحرف والمهن والصناعات اليدوية ، هكذا يحدثنا تاريخ التجمعات الطبقية والإقتصادية فلقد كان للبروليتاريا يوماً ما دورها الثوري ، في هذا الماضى الماركسي البعيد وفي مرحلة من مراحل التطور الصناعي والاقتصادي ، وهذه هي نقطة الضعف الشديدة التي تطلب النظرية الماركسية رأساً على عقب .

علم اجتماع الفن : Sociologie de l'art

قد يمكن دراسة مادة وظواهر وموضوعات « علم اجتماع الفن » ، حين يحاول عالم الاجتماع ، رصد ظواهر الأدب وروائع الموسيقى ، وماتركه كبار الرسامين من لوحات .

وتتجلى موضوعات الفن ، في تلك الأشياء الاجتماعية Choses Sociales ،

التي تمتاز بالندرة والعبقرية والخلود ، تلك التي قد تتحقق في أعمال فذة وفريدة unique مثل دهاملت ، شكسبير ، وداليان ، هوميروس ، ودونالبرا La Mona Liza ، دافنشي (١) ، وجسيم دافني في د الكوميديا الإلهية ، ، ود رسالة الغفران ، لابن العلاء المعري ، ود فاوست ، اشاعر الألمان «جوته» ، وكلها وثائق إجتماعية . خلفها كبار الشعراء والرسامين وتركها الكتاب والأدباء ، لكي تكون مادة سوسيولوجية ، ينفذ فيما وراءها ويفضها د علم إجتماع الفن ، (٢) .

لا يمكن أن تصدر أعمال الفنان أو تتجلى في سياق التاريخ منها كان سريالياً ، أو تجريدياً ، إلا باستنادها إلى أصولها الإجتماعية ومصادرها الثقافية ، تلك التي انبثقت أصلاً عن «روح العصر Spirit of age» .

فلقد فرضت «روح العصر» نفسها على كل فن ، وتركت بصماتها واضحة متميزة في سائر الأعمال الفنية . بمعنى أن الفن الأصيل ، إنما تبرزه روح إجتماعية أصيلة ، تعبر عن العصر كله ، وترسم ملامحه وتحدد أيديولوجيته وتصنع خطوطه وألوانه ، كما تفرض سماته وأنماطه .

(١) هي أشهر لوحة في تاريخ الفن ، رسمها مع أنغام الموسيقى «ليوناردو دافنشي Leonorndo Da Vinci (١٤٥٢ — ١٥١٩) وهو هندسي ومعماري وموسيقي ، وعالم كيموي ، مسرحي ومخترع ، بالإضافة الى كونه مثلاً ورسام . وهو ناليزاً هي زوجة فرنسكودل جيوكندو أحد كبار المسئولين بفلورنسا ، واشتهر بشهرته اللوحة بابتسامة غامضة كابتسامة ابن الهول التي تتحدى الزمان .

(1) Duvignaud, Jean., Sociologie de L'art, Press. univers. de France. Paris. 1967.

والفنان العبقري الملهم إنما يقدم لنا ترجمة أصيلة وأمينة لكل ما يدور في عصره من دقيم ، و « اتجاهات » ، ومواقف ، ومن هنا كانت الصلة وثيقة بين « الفن والأيدولوجيا » من جهة ، وبين « الفن وروح العصر » من جهة أخرى . والفنان إنسان يعيش في مجتمع ، وينتمي إلى طبقة ، ويتخبط في جماعة ، والفن في ذاته « عمل وموقف ودور » . عمل إيجابي ، يقوم به الفنان ، حيث يحقق على نحو جوهري وظيفة جمالية بالضرورة . وموقف الفنان موقف اجتماعي يتمثل في تحصيل الحاصل ، ومضمّن كل ما يدور من حوله ، ثم يتمثل موقفه بعد ذلك في الغاء كل وجود ناقص مبتسر ، والتطلع نحو وجود أكثر فاعلية وخصوبة . وقد يقوم الفنان الملهم ، بدوره القيادي ، حين يرصد في عبقرية فذة ، وعلى نحو « فينومينولوجي » مختلف ظواهر الحياة ، ويقنن لها الحى ، ثم يقدم لنا منها « شريحة » ، أو « قطعة » . وقد يرتقي الفنان فيقوم بالتردد على الواقع وتغييره ، وقد يتسامى فيتجه إلى عالم أرقى ، وقد يثور فيحطم جمود الوجود ، ويحييه إلى وجود أكثر لغة وخصوبة ونراء ، فلقد أصبح وجوداً اجتماعياً له « معناه ومغزاه » ، بعد أن كان ثقيلًا ممانعاً وكثيفاً ، فقد « المعنى والقبول » ، بعد أن سقط « الفهم » .

وما يعنيننا من كل ذلك - هو أن الفنان لا يعمل في فراغ ، ولا ينحت النحات في العدم ، ولا يمكن أن يكون خيال الفنان مهما خلق بنا بعيداً في سموات الفن ، إلا بعضاً من واقعه ، كما يحمل خياله شيئاً من ماضيه وثقافته .

فاذا استمعنا مثلاً إلى سيمفونيات « موزارت Mozart » ، لوجدناها ممتزجة بموسيقى الموت ، ذات اللحن الجنائزى ، مشحونة بعناصر الحزن الدفين ، ففي موسيقى « موزارت » ، صلاة على أرواح الموتى ، وفيها طلب للرحمة والغفران ،

ومذا هو ظاهر النغم الحزين (١).

ويذهب ورنر ستارك Werner Stark ، إلى أننا نستطيع أن نفسر حقيقة تلك الألحان ؛ وأن نتوصل إلى باطن تلك الأنغام الحزينة ، باكتشاف العنصر الإجتماعي الكامن فيها ، حين تصبح الحان تلك « الموسيقى » من وجهة نظر علم الاجتماع ، إنعكاساً فنياً لأحوال « موزارت » الإجتماعية ، وما اصطدم به من ظروف قاسية بحثاً عما يسد رمقه طلباً للحياة ، ومن هنا كانت نظراته القلقة إلى العالم ، تلك التي صاغها في « قوالب فنية » وصيغ موسيقية ، تغلب عليها فلسفة الفن الحزين ؛ وتعبّر عن ذلك « الموقف الإجتماعي » في قلقه وبأسه واضطرابه (٢).

هكذا عن فن الموسيقى الذي تهتز أوتاره ، مع تغير المواقف والأوضاع الإجتماعية ، أما من ناحية « سوسيولوجية الدراما Sociology of drama » ، نجد أن الروائي أو المسرحي ، إنما يقدم لنا شريحة حية تنبض بالحياة ، فلفد طالج « برنارد شو » ، في بجماليون ، أسطورة قديمة أخذها عن أصلها في الأدب اليوناني الكلاسيكي ، فخلع عنها ماضيها ونقض عنها ما تراكم عليها ، ثم نفخ فيها من روحه ، وقاض عليها بالجديد من روح عصره ، وكذلك فعل الروائي المصري الكبير « توفيق الحكيم » ، حين قدم « بجماليون » ، في الأدب العربي بقراءة جديدة

(١) Stark, werner., The Sociology of knowledge, Routledge and Kegan Paul. London. 1960.

(٢) لكي أشير إلى أهمية مثال « ورنر ستارك » في ميدان سوسيولوجية الفن ، رجعت إلى كتابنا « علم الاجتماع الألماني » حيث وردت هذه الفقرة كما هي بنصها. الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧١ ص ٢٧ .

وبوعى جديد . فليست الروايات والمسرحيات جميعها إذا ما قمنا بتحليلها تحليلًا
سوسيولوجيًا ، سوى الحياة نفسها ، وقد أصبحت عارية عن كل مضمون ،
وكشفت عن نفسها أمام المتفرج ، بفضل جهود فنية جماعية قام بها المؤلف
والمخرج ، ولعب أدوارها الممثلون على خشبة المسرح . فلا يظهر أو يعرض على
المسرح سوى نماذج من البشر ، ومواقف أو شرائح من المجتمع ، مع أنماط
من السلوك والشخصيات ، وصور من الأحداث والعلاقات التي تتمتع وتتشابك
خلال « الحبكة » Plot ، الدرامية المسرحية ، ، تلك التي تدور حولها الأحداث
التي تلقي ضوءاً على طبيعة المواقف ، كما قد تكشف « المسرحية » عن جوانب
عميقة من أنماط الشخصية ونماذج البشر .

علم اجتماع الوهم والخيال L' imaginaire :

هناك أوهام في العقل البشري ، أشار إليها يكون Bacon وبرجسون
Bergson . فلقد تكلم يكون عن أصنام العقل idola mentis وهي عيوب
في تركيب العقل ، يجب أن نتحرر منها حتى لا نخطئ في فهم أو معرفة
الحقيقة (١) فأشار يكون إلى أوهام القبيلة والكهف والسوق والمسرح . أما
الأولي فهي «أوهام ناشئة عن الطبيعة الاجتماعية» وهي أوهام مشتركة بين
سائر البشر . والثانية ناشئة عن «الطبيعة الفردية» ، بصورها عن الاستعدادات
الفطرية . أما أوهام السوق ، فهي «لغوية ولفظية» وتتكون طبقاً للحاجات العملية
حيث يجمع البدائي تصورات ، ويتكرر الفاظه وكلماته القليلة ، من محيطه
الفيزيقي الاجتماعي الضيق ، أما أوهام المسرح ، فهي أنكار ونظريات منقولة ، تقايد
ومتوارثة .»

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف بمصر ، ص ٤٦ .

أوهام البشر :

الوهم هو أول درجة من درجات التفسير تلك التي تؤدي بنا إلى درجتى « التوقع ، ثم « التنبؤ Prediction ، فكانت « الأوهام ، فى بداية أمرها « تنبؤات ، تجسست بعد ذلك فى « أساطير » ، كاستجابة لحاجة ضرورية ، وهى الحاجة إلى الأمن . وبذلك يلجأ الإنسان البدائى إلى الوهم ، كمنظرة ، تربط بينه وبين الكون والوجود فالوهم هو وسيلة الفكر البدائى ومنهجه لتفسير الكون والعالم . وإلا فقد الأمن والتكيف والتوازن .

وأوهام البشر ، تحمل أساطير الأولين ، كما تحمل تاريخ الفكر الإنسانى ، بماضيه الحافل بصراعات مأساوية ، ومخاوف فاجعة ، ولذلك استقرت أوهام الناس فى طبقات دنيا وبناءات سفلى تحت ركام « اللاوعى ، البعيد ، حيث تعيش أوهامنا فى « بنية » عقولنا اللاوعية ، فيتعامل الوهم مع اللاشعور .

ويقول «خبراء النفوس» ، أن كثرة الأوهام قد تظهر كوساوس تطرأ على سطح الوجدان ، فتسيطر على فكر الإنسان وسلوكه ، الأمر الذى معه تهتز الشخصية ويختل التوازن ، بين العقل والوجود .

ولكن ماهى الاوهام ؟!

كل ما هو « وهمى » ، أو « لامعقول » ، أو « غير منظور » ، أو غيبى mystique والأوهام تزيد وتنقص ، ولا يقاس الوهم كما نقيس الحرارة ، وإنما بتزايد الوهم بطريقة خاصة ، وتتراكم الأوهام فى كثرة غريبة ، ليست بالكمية quantitative ، وإنما بتزايد بكثرة كيفية qualitative .

وللوهم شدته وعمقه ومداه ، أما شدته فتولد الكرب والوساوس

والامراض ، وأما عمقه ومداه ، فيختلف باختلاف درجة الثقافة *culture* ، ولذلك كان عبء المثقف من أوهامه أخف وطأة ، نظراً لما يتيح العلم ويفسحه ، فيضيه لنا الكثير من جوانب الحقيقة ، فيكتشف العلم المجهول ، ويكنسح أمامه الكثير من المخاوف والأوهام . وقد يتخيل بعض الناس ، ان السعادة قد تكون وهماً ، وقد تنقلب الأوهام إلى لحظات سعيدة ، إلا إن مثل هذه الأوهام خادعة ومضللة ، وقد تتسرب هاربه من باطن « اللاوعي » فتسبب كثرتها والانحرافات النفسية ، حين تمرض تحت وطأتها ، *Ego* ، فتضطرب الذات ، ويهتز بناء الشخصية .

الوظيفة الاجتماعية للوهم :

والإنسان كائن متوهم بطبعة ، سواء أكان أوريباً متحضراً ، أم بدائياً متخلفاً . فلقد كان موقف « الوهم البدائي » هو موقف تفسيري *explanatory* . ومع تقدم الحضارة تنكمش الأوهام ، وتطرّد المخاوف . لأن العلم وظيفته التكيف مع الوجود ، ويحيل التكيف الأوهام إلى معارف ، ولا بد وأن يحدث التوازن بين الإنسان ووجوده طبقاً لعملية التكيف ، حين يفسر كل ظاهره لا يفهمها ، فينتجج في التعرف على كل مجهول . وفي ميدان « العلم *Science* » ، وقد يكون البحث والاكتشاف ، والنجاح غاية ، وقد تكون الغايات هي الأخرى أوهاماً نحاول أن نتجج في الوصول إليها ، فتتحقق الغايات البعيدة ، وتصبح أوهام الأئمس

(1) Bergson, Henri., *Les Deux Sources de La Morale et de Religion*, Paris. 1955

(1) Lundberg, George., *Social Research*, Longuans. 1947. p. 16.

حقائق اليوم . ولذلك قد تدافع الأوهام وراء الإنسان الناجح فتتحقق أمانه البعيدة ، وتتغير مستويات طموحه level of aspiration ، فهناك الكثير من الأهداف التي تحققت قد كانت آمالا بعيدة المنال ، دنت إلينا بالكفاح والعمل الدائب ، حيث تخفى الطموحات دائما فيما وراء أوهام ، وهكذا خلق الإنسان في كبد ، فلا تأتي الخيرات بالتمنى ، ولكن تؤخذ الدنيا غلابا .

ولما كان ذلك كذلك - يستبقى الإنسان دائما ، وعلى الرغم منه ، بعضا من أوهام ، ، قد تسعده ، أو تؤرقه فتدفعه نحو الأمل . وهنا تبرز الأوهام بالأحلام وتختلط بالآمال والأهداف ، وبخاصة حين تتحول أوهامنا إلى أسئلة جديدة أو إلى علامات إستفهام ، تنتظر الحلول والتفاسير . هذا عن سكيولوجية الوهم ووظيفته الاجتماعية ، حيث يعتبر الوهم من المباحث الرئيسية في علم إجتماع الوهم والخيال ، أما المبحث الثاني فهو سوسيولوجية المسرح .

سوسيولوجية المسرح :

هل يمكن أن يصبح المسرح وسيلة للدراسة السوسيولوجية ، والمناهج التربوية ؟ وما هي إمكانية المسرح كنهج Method يستخدم في تثقيف الطفل ؟ هناك محاولات سابقة في علم النفس الجماعي Collective psychology ، قام بها « مورينو Moreno » ، حيث استخدم المسرح في التأثير على النظارة من مرضاه وعلاجهم ، وبخاصة فيما أطلق عليه اسم «السينكودراما psychodrama » ود السوسيودراما Sociodrama ، ، ومى محاولات مسرحية لدراسة مختلف أنواع الإستجابة response في علاج المرضى النفسيين ، حين يرون أنفسهم وحالاتهم ومشاعرهم على خنية المسرح ، فتتكشف لهم الحقائق ، وتبدى أمراضهم عارية عن كل مضمون . فقد يحصل المريض إلى الصحة ، حين تتعري شخصيته تماما أمام عينيه ، فيعظم حقيقة موقفه النفسي والاجتماعي .

بمعنى أن سوسيولوجية المسرح ، قد كان لها بفضل ما وضعه أو اكتشفه

«مورينو» ، الاثر العميق في حل الكثير من المشكلات ، وعلاج مختلف أنواع الانحرافات النفسية والإجتماعية . فكان المسرح بمثابة وسيلة للترفيه ثم استخدم في الطب النفسي كوسيلة من وسائل وسائل العلاج النفسي والبحث السوسولوجي في الوقت ذاته . فأصبح المسرح بفضل حركة التقدم الجديدة ، يقوم بدوره العلاجي Clinical في شفاء المرضى . وهذا هو ما أفصح عنه «مورينو» في كتابيه الشهيرين ، من الذي سيخلد ؟ who Shall survive? وأسس السوسيومتري Foundations of Sociometry ، ويذهب «جورفنتش Gurvitch» في مقال له عن «سوسيولوجية المسرح Sociology of the Theatre» ، فأكد على أن هناك أربعة فروع بنائية وتحليلية ، وجماعية ووظيفية ، وتتفرع كلها من سوسيولوجية المسرح . ويقوم الفروع البنائي Structural بتحديد الوحدة والتكامل والتناسك في بنية العمل المسرحي . ويقوم الفرع التحليلي analytic بتحليل مختلف المواقف والمشاهد ، من خلال شبكة الحياة الاجتماعية ، ومن وجهة نظر الواقع الثقافي الراهن . أما الفرع الثالث ، فيتصل ، بدراسة الممثلين كفريق متعاون ، يعمل في تكامل منسجم على أرضية من الفهم البنائي كجماعة إجتماعية Social group تحاول بكل جهدها التقى ، الانطلاق على خشبة المسرح كي تعمل على تحقيق المطلوب (١) .

ويتصل الفرع الرابع في سوسيولوجية المسرح ، بدراسة العلاقات الوظيفية بين محتوى الأدوار Roles التي يلعبها الممثلون على خشبة المسرح ، وهنا تصبح دراسة «سوسيولوجية المسرح» هي جزء جوهري لا يتجزأ أو يفصل عن علم إجتماع المعرفة Sociology of Knowledge ويقول د جان ديفنيو Jean Duvignaud يبدأ «المشهد» حين تطافاً الاثوار ، ويظهر الممثلون على المسرح ،

(1) Burns, Tome., Sociology of Literature & Drama, penguin, 1973. p.p. 71 - 77

ثم تلنف الخيوط حول موقف من مراقف الحياة life - situaton . سواء أكان موقفاً دينياً أم سياسياً أم عائلياً أم قانونياً . وقد يكون المعبد أو البرلمان أو الأسرة أو المحكمة ، بمثابة الساحة الإجتماعية للموقف المسرحى . ولا يترد الحياة بالطبع إلى مشاهد المسرح ، بل إن المسرح نفسه ، هو الذى يرتد إلى الحياة ، فينتطح منها موقفاً حتى نشهده ، ونستمتع به .

وتظهر الحقائق أمامنا على المسرح ، عارية عن كل مضمون ، فقد يكشف المسرح عن ملهاة comedy ضاحكة ، أو مأساة tragedy فاجعة ، حين يعرض لنا الأحداث كما تتواتر وتتصافر حول « الحبكة » ، فى شكل درامى مؤثر .

ولقد صدق « شيلر » Schiller حين قال « إن تراجيديا الإغريق مثل مأساة أوديب Oedipus وسائر المسرحيات اليونانية الكلاسيكية ، قد خدمت جميعها كوسائل إعلامية وفتية راقية للتثقيف ، وللترية Education ^(١) .

الفن والحضارة :

ولا مشاحة فى أن « الرسام ، و « النحات ، و « الموسيقى ، و « الروائى ، و « الأديب ، و « الشاعر ، هم على قمة مجتمعاتهم ، الصفوة الخلاقة elite Créatrices ، على حد تعبير « جان ديفنيو Jean Duvignaud ، تلك الصفوة التى تنفعل بالجمال ، وتلقف القيم الجمالية des Valeurs esthétique من العالم ، وتلتقط من الوجود كل ما هو « جميل ، ، ولقد إمتازت هذه الصفوة بالخيال الخصب ، ولذلك يدرس « علم إجتماع الخيال Sociologie de l'imaginaire

(1) Burns, Tom., Sociology of Literature & Drama, Penguin, U.S.A. 1973. p. 99.

مجهودات الأديب ، وأعمال النحات ، وتنتاج الروائي والموسيقي .
ويتمركز « جوهر الفن essence de l'art » ، خيالياً أو مثالياً في تجربة
الفنان المعاشة ، كما لا يمكن فهم « التجربة الفنية L'experience artistique »
إلا من خلال التجربة الجمعية الكلية *totalité de l'experience sociale* (١)
وتمتلى « التجربة الفنية » بالضرورة بعناصر خيالية ، كما أنها غنية بمعينها
الفطري الذي لا ينضب ، خصبة بغدير الروح الكامن في قاع الوجدان . فطالما
تهتف « أصوات العبقرية » بالنداء ، وقد تشدو نشيداً تناجي به المطلق ، حيث
تسجد وتقرب من الخالق سبحانه وتعالى فهو « الفنان العظيم » .

ومع تدفق الخيال والوجدان ، تفجرت عبقرية الإنسان مع مطلع الحياة ،
فكانت حضارة الفن أسبق من حضارة التاريخ ، حيث ولد الفن كما يقول « جان
دوفنيو Jean Duvignaud » ، في حضن الطبيعة ، خارج إطار التاريخ ، ثم تقدم
موكب الحضارة . (٢)

فالنفس قديم قدم الحضارة ، له ماضيه في باطن الثقافة ، وتراثه في جوف
التاريخ ، بحيث يمكننا أن نقول في بساطة لقد بدأ الفن مع « خيال الجماعات
الإنسانية الأولى » ، في أول موقف للتكيف الإنساني الجمعي ، حيث بدأ الفن مع
الخيال السوسولوجي الجمعي ، بدأ في عملية واحدة مع الحياة نفسها ، وتحت
قسوة الظروف وقهر الطبيعة .

وكان « العمل الفني » في هذه الحقبة السحيقة ، لم يكن متميزاً على

(1) Duvignaud, Jean., Sociologie de l'art., press. univers. paris. 1967. p. 34

(2) Duvignaud, Jean-, Sociologie du Théâtre., Press. univers. paris 1965.

الإطلاق ، عن عملية الحياة process of life ، بل كان ملتجما بها منذ البداية كل الإلتحام ، وفي تحد صارم واجه الإنسان الطبيعة ، ومن أجل البقاء تثبت بالحياة والتحم بالوجود . وكانت هذه هي أول أزمة ، يعاني منها الإنسان الحفري ، وهو الكائن الأعزل الضعيف ، فانطلقت القوى الحبيسة والإمكانات الكامنة في صدر الإنسان وفكره ووجدانه .

ومن هنا بدأ الفن قبل أن يبدأ التاريخ بأمد طويل ، فلقد إتفق المؤرخون والآثريون فيما بينهم على صدور التاريخ و بدايته منذ بدأت الكتابة القديمة . فلم ينتظر الفن حتى يبدأ التاريخ ، ولكنه كان قد بدأ بالفعل قبل بداية التاريخ نفسه . حين كشف لنا علم آثار ما قبل التاريخ Prehistoric Archaeology عن ظواهر فنية حفريّة ، بدأت قبل ميلاد التاريخ ، حيث صدرت الطلائع الأولى للفنون .

ولقد تفجرت قدرات الإنسان وطاقاته ومواهبه ، قبل أن يعرف كيف يكتب ؟ فكان الفن قد بدأ بالفعل حينما حاول الإنسان أن يعرف كيف وأين يستتر ؟ .

فأقام لنفسه المأوى ، وثقف العصا ، وشطيف الحجر ، واكتشف النار ، وظهرت مهارات الإنسان الصانع Home - Faber ، في مواجهة قسوة الطبيعة ، وضراوة الحيوان ، وأصبحت تكنولوجيا صناعة الحجر ، هي أول فن يشيع أول حاجة للأمن والغذاء والدفاع .

على مدخل كهف لاسكو Lascaux ، جنوب غرب فرنسا ، تكشف الرسوم والألوان عن موهبة خارقة للفن الحفري المنقرض ، فهناك صورة رائعة لصف متتابع من رؤوس المها والظباء ، كما وتكشف صورة أخرى عن

جاموسة وحشية جريئة وقد تدلت أحشاؤها . وإذا قمنا بدراسة ماضى هذه النقوش والرسوم الجفريّة المنقرضة ، لوجدناها ترجع إلى ١٥ ألف سنة ، وهذا تقدير زمنى أولى وتقريبى (١) .

وإستناداً إلى هذا كله ، أصبح الفن منذ القدم ، أداة من أدوات الثقافة لاشباع حاجات الإنسان ، كما أصبح الفن على مر التاريخ لغة رمزية Symbolic language للتعبير عن سائر القيم الجمالية ، وللتسامى فى نفس الوقت بأنماط الحياة ، كما تتمثل فى مظاهرها العليا ، حين تتحقق فى الذوق والفكر والوجدان .

ولقد ولد الانسان على الفطرة ، وعاش حياته الاولى كائناً أود مخلوقاً ، متوهماً « Creature imaginaire » فلقد كان الإنسان يهوم ويتخيل ، قبل أن يحلل ويعلل ، ولجأ إلى مشاعره قبل أن يكتب ويسجل ، ومن هنا هبات الفنون على الأرض قبل صدور الأدب والعلم والفلسفة ، فلقد بدأت الانسانية تطل على العالم من نافذة الشعور ، ونظرت إلى الوجود من عيون الوجدان .

الخيال الخاهل :

لقد فاض الأدب الجامعي بأبلغ بيان وأفصح لسان ، وكانت دولة الشعر هند فحول شعراء الجاهلية أقدم عهداً من دولة النثر والكتابة ، لأن الخيال على العموم هو أسبق من الفكر ، ومن المعروف أن خيال العصر الجاهلي كان جامعاً ، ثم جاء الإسلام فخفف كثيراً من حدة الجسوح ، حين نهى عن

(١) د. حسن شعامة سفيان ، الموجز فى تاريخ الحضارة والثقافة ، مكتبة النهضة

الهيحاء والفخر والمدح ، كما أنكر الإسلام الكذب ، والشعر يزينه الكذب ، ،
كما يقول الشاعر الإسلامي الأول حسان بن ثابت الأنصاري . وبعد أن
كبح الإسلام الخيال الجاهلي الجامح ، حطم أجنيحته وهبط به إلى أرض
الواقع ، ووجه أنظار الناس نحو العقل والتفكير والتدبير ، وفي هذا المعنى يقول
الله سبحانه وتعالى : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف
رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت » . (١)

تصير الوهم الأكبر :

ومع هذه الآيات البليغة ، بدأ نور الفكر والإيمان ، حيث كان الإعجاز
والبهر ، فلقد طاشت الجاهلية قبل الإسلام ، عصر الوهم الأكبر ، وتحققت هذه
الأوهام ، حين غادرت تصورات النوم ، فانتقلت من « بنية الفكر الجاهلي العتيق ،
وتحركت فحوى المشاعر والأوهام البدائية ، لكي تلتحم في أصنام ، وتتحقق
الأوهام في أجسام ، فلقد تسلطت هذه الأوهام التوتمية Totemique على الإنسان
البدائي الجاهلي ، حتى توحدت تصوراته المكانية مع أساطيره ومعتقداته
ومشاعره ، فتوحد الاله التوتمي بمجتمعه . ثم قطع دور كايم الغموض
والإبهام ، حين قال قوله الشهيرة : « ليس الله والمجتمع إلا شيئاً واحداً » (٢)
« Le Dieu et la Société ne font qu'un » ، ومن الأدلة على ذلك ،
عبادة القبيلة لأصنام الجاهلية وهي أصنام وأجسام يصنعونها الناس بأيديهم ، كي
تتلاقى مع « مافي عقولهم من أوهام ، تجسمت في آلهة يعبدونها ، فسجدوا لها

(١) سورة الفاشية: الآيات رقم ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ .

(2) Durkheim, Emile., Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse, Paris. 1912. pp. 294—295.

صنوعه ، وكانما يعبدون أنفسهم . فلقد ساعدت هذه الأوهام القبلية الأولي ، التي تفتح عليها عيون العصر الجاهلي بأنساقه الدينية وأنماطه السلوكية البدائية ، وعصبياته العنصرية والقبليية ، على خلق أو تصور تعدد للآلهة ، *Polythéisme* طبقاً لتعدد الأوهام والأساطير ذات الأبعاد المكانية والزمانية المتخلفة في ماضي الفكر الإنساني السحيق .

وتحدثنا أساطير الأولين ، عن أوهام وأصنام وآلهة لها تاريخها الخافل ، وماضيها الاجتماعي الخصب ، فهي أساطير مضت وإنقضت وحل محلها مخلوقات إنسانية وإلهية على صورة البشر . تعالى الله سبحانه ، فهو كموجود ميتافيزيقي لا تاريخ له ، ولا يحده زمان أو مكان ، ولا يحيط به علم ، ولا تخلقه أو تصنعه مخلوقات بشرية ، فهو الواحد الأحد ، القيوم بذاته ، وليس كمثل شيء . ولقد حققت هذه الأوثان والأصنام تميزات مكانية نظراً لأهميتها ودرجة جاذبيتها الاجتماعية فحددت أجزاء المكان ، وميزت الشمال والجنوب ، والشرق والغرب .

فالشمال مثلاً يلحقه رثن العشيرة الضاربة في الشمال ، والجنوب يلحقه رثن العشيرة المجتمعة في الجنوب^(١) فكانت هذه الأوثان والآلهة هي علامات مكانية تحدد لنا مختلف السبل المؤدية إلى الشمال أو الجنوب ، فهي علامات على الطريق توضح لنا الرؤية ، وتكشف عن مختلف مواضع المكان واتجاهاته .

فجر الفكر الاسلامي :

ومع تبشير فجر الإسلام وضحاها ، دالت دولة الخيال الجاهلي الجاهل

(1) Blondel, ch., Introduction à la psychologie collective, collec. A. Colin. Paris. 1952. p. 58.

تحت النور وهيج، مشدودة بفصاحة الآيات، مأخوذة بجمال اللفظ، وسحر موسيقاه في جرس ونغم وبلاغة، وتنسجم كل هذه العناصر في إعجاز ويسان الأدب القرآن العظيم. فاصطدم صلف الخيال الجاهلي بالإيمان، وأصبح التفكير مطلباً إسلامياً، بدلاً من الركون إلى خيال الجاهلية بصلفها وجوحها.

ولا شك أن الخيال هو نفسه نوع من التفكير، إلا أنه تفكير يتميز عن التفكير الموضوعي، فالخيال تفكير منطوق. بحيث يمكننا القول أن للفكر مجالاته التي تخلق في المطلق، وميادينه التي تكتشف الجديد باسم منهج العلم، وتطلعاته في دنيا العقل والثقافة، وتجاربه في عالم الفن والأدب. وقد يعتمد الفكر على الخيال حين يسبح في المطلق، وعلى التصور والتذكر أو حتى الوهم حين يصطم بالمجتمع.

ويحدد، علم اجتماع الوهم «مجالات الفكر، بحدود اجتماعية صارمة، فالخيال نوع من الفكر البجاح الذي يشطح بعيداً في وراء الواقع، بل وقد يتجاوز الخيال ما وراء الواقع، فيطرق «أبواب المجهول». ود الخيال العلمي، هو خير مثال، يعبر أصدق تعبير عن هذا النوع من التفكير المنطوق. ومع «التصور، عبط الخيال من دنيا ما وراء الواقع، كي ينحصر بين قطبي الزمان والمكان.

والتصور الواقعي، هو الواقع المعقول، بحيث نستطيع أن نقول إن كل ما نتصوره وما لا نتصوره هو موجود في عالم الواقع. لماذا... لأن ما لا نتصوره أنا شخصياً قد يتصوره غيري في واقعه الشخص. بمعنى أن التصور هنا هو «أمر نسبي خالص»، كما أن الواقع المتصور هو الآخر منظور من وجهة نظر معينة، يكون لها رد فعلها في طبيعة الإدراك والتصور.

إن «الخبرة والممارسة والتجربة العملية» هي مصادر أساسية لكل تصور ، ومن هنا يكون للتصور قاعدة واقعية ، بمعنى أنى أتصور فقط ما يقع ويحدث ويجرى هنا والآن ، عن «طريق إستحضار الصور» التي وقعت والاحداث التي جرت ومضت ثم انقضت ولن تعود إلينا إلا بالتصور والاستحضار والتذكر ، الامر الذي معه يمكننا القول بأن الماضي كزمن والمكان كحل والاحداث كمتوى ومضمون ، كلها عناصر إجتماعية تلتحم في نسيج الماضي ، وهي الاطارات الإجتماعية الضرورية ، لكل عملية من عمليات التصور والاستحضار والتذكر .

ومن هنا كان للتصور أبعاده ووقائمه وماضيه داخل إطار الخبرة والتاريخ المتذكر .

أما التذكر ، فعملية إستحضار لتصورات مكانية وزمانية . فالتذكر يعتمد على التصور ، والتصور يستند إلى الواقع الإجتماعى الوضعى والنسبى والمحدد بشرطى الزمان والمكان .

بمعنى أن هناك شيئا من المجتمع يوجد في جوف التصور الفردى ، فما هو جمعى يتمثل فيما هو «فردى» ، وما يحويه التصور الجمعى ينحسب بالتالى في «دواء الفكر الفردى» ويلج في مشاعر الفرد وتصوراته . ونحن بالتذكر نستحضر الزمان الإجتماعى ، ونعيد الماضي باستدعاء ما فيه من فحوى ونسج الاحداث والوقائع في تتابع رتيب منظم . بحيث نعيد بناء الماضي كما تتمثله الذاكرة الجمعية *La mémoire collective* بالتحامها بالثراث والتاريخ ، ودوامها في الزمان الإجتماعى (١).

(1) Halbwachs, Maurice., Les Cadres Sociaux de la Mémoire, Nouvelle Edition, F. Alcan. Paris 1935. p. 377 .

والزمن الاجتماعي هو الزمن الممتلئ بالتجارب الإنسانية والاجتماعية، وهو «الذاكرة الاجتماعية» التي تحفظ لنا حضارة الإنسان للفكرية والدينية والمخلاقية. ولذلك كان الزمن إطاراً اجتماعياً من إطارات الذاكرة. فالزمن والمكان من إطارات الاجتماعية للذاكرة، حيث أننا لانمضي من الذكرى إلى الزمن، ولكننا نمضي من الزمن كأطار اجتماعي، إلى الذكرى كحدث وليد انقضي، كما أننا لانستشعر الذكرى إلا في سبيل ملء الاطار. ولقد كنا نقعد للذكرى لو لم يكن لدينا الإطار للفلاحة.

ولا يعتمد التذكر على التخيل، لانا نتذكر ما كنا قد تصورناه؛ ونصور ما كنا قد رأيناه في الواقع. ومثالنا على ذلك حين نقول: «نحن لانتصور الجنة والنار ولكننا نتخيلهما»، ولانذكرهما، لأن الذكرى تتعامل مع الماضي، أما الخيال فيتعامل فقط مع المستقبل.

هذا عن ميادين الخيال والتصور والتذكر، في مجالات الفكر، وكلها حلقات متتابعة، تتوظف كل منها وتتحكم في مجال محدد من مجالات الفكر. أما عن الوهم، وهو المجال الرابع الذي يتساندمع التخيلات والذكريات، فنقول يختلف الوهم باختلاف طبقات الناس وأذواقهم، وقد يتدخل عنصر الثقافة Culture والجنس sex في تحديد عمق الوهم ومداه. ومع تقدم العلم والثقافة، تنكسر الآوهام وتنحسر. والإنسان كائن متوهم بطبعه، ولكن شتان ما بين «وهم البدائي» (١) الممتلئ بالنفوس والأرواح والغيبيات، و«وهم

(١) «نظرة البدائيين الى الكون» للدكتور أحمد أبو زيد مجلة عالم الفكر، المجلد

الإنسان المثقف أو المتحضر ، فالجاهل وهمه مركب ، ولا يستوى الاعمى والبصير ، ولذلك كان عبء المثقف من أوهامه أخف وطأة ، حيث يضيء العلم فيكشف لنا أركان الوهم المظلمة ، ومع استمرار ودوام حركة العلم التقدمية ، تقل مساحة المجهول unknown وتطرد المخاوف والأوهام التي استقرت طويلاً بين جهنات العقل للإنسان .

وإذا كان الوهم هو نوع من التفكير المنطقي ، إلا أن هذا التفكير الواهم قد يكون دغياً mystique ، ولذلك كان الإنسان البدائي أكثر وهماً من الإنسان المتحضر نظراً لانتشار الخرافة La superstition والغيبيات في بنية الفكر البدائي . وما زلنا حتى الآن نشهد في مجتمعات متقدمة آثاراً للخرافة والغيبيات والأوهام ، ما زالت ماثلة في جوانب الحضارة الحديثة ، حيث نشهد في مجتمعات أوروبا نفسها ، شدة الإيمان بمسائل غيبية أو خرافية .

ويقول برجسون Bergson ، إن د الخرافة وظيفتها في العقل الإنساني ، إذ أن الكائن العاقل ذو طبيعته كائن متوهم ، لأن هناك جوانب دلامعة في العقل ، تميل إلى الأخذ بالغريب و د اللامعقول ، فالخرافة والوهم والإيمان بالقوى الغيبية غير المنظورة ، هي ظواهر موجودة في كل المجتمعات لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يرتبط عقله بأشياء غير معقولة .
• d'raisonnable

ولذلك يستعجز رجل الشارع ، أو الإنسان الكادح ، أن الفنان ، أو الفيلسوف ، أو الأدب ، إنها أنواع غريب عن البشر ، لا يفهمون بأقدامهم على الأرض ، نظراً لشدة

إرتباطهم بأشياء وهمية لا تهمة شخصياً، وذلك بالنسبة لتصورية رجل الشارع على الأقل، لأنها غير مستمدة من واقعه فهي «لامعقولة»، ولذلك كثيراً ما تهتم تلك التصورية الساذجة، سلوك «الانثان أو الفليسوف»، بالجنون، لأنه بالنسبة إليها سلوك غير عادي، كما أنه غير مألوف لديها. وهذه هي أول صدمة يصطدم بها الفنان، أثناء كفاحه من أجل قضيته الفنية السامية.

قضية «الفن للفن» :

قد تتعالى الصيحات بالتساؤل بين الحين والحين : «هل الفن للفن ؟»، أم أن «الفن من أجل المجتمع»؟! ، وقد تزداد حدة الصراع، وتشتد الضجة، وتدور المناقشات الحامية بين كل فريق. وسنحاول أن نطرح المسألة بدورنا عن طريق تحليل قضية «الفن من أجل الفن L'art pour l'art»، حتى نستطيع أن نكشف النقاب عما وراء هذه القضية من جوانب ايدولوجية ووظروف إجتماعية، مرت خلال التاريخ السياسى الأوروبى، وبخاصة على المسرح الفرنسى بالذات

فلقد صدرت دعوى «الفن للفن»، كحركة إجتماعية الاصل، كانت صدى لحركة «تقسيم العمل الإجتماعى»، الذى أصبح أساساً لكل تنظيم صناعى فى سائر الانساق والبناءات الإقتصادية. وفى «بناء»، كل مصنع نجد نسقاً إدارياً يصاحبه تنظيم بيروقراطى يحترم مبادئ «التخصص»، و «العمل»، و «الإستقلال الذاتى». ومع انتشار الزمات الانانية المنحرفة، أصبح الفن «ظاهرة تلقائية»، ويغلب عليها الطابع الفردى المشبع بروح الاستقلال. حين يتسامى الفنان فى برجه العاجى، مترفعاً لا يدنو، متعالياً لا يهبط.

ولقد إستغلت «البورجوازية»، الصاعدة فى فرنسا نظرية الفليسوف

الألماني «كانط Kant» ، في القيم الجمالية ، وفلسفته المتعالية Transcendental
بمسدد «مبدأ إستقلال الإرادة» (١)، «إستقلالاً بارعاً». فحاولت اليورجوازية،
إبعاد طبقة الفن والفنانين عن الالتحام بالتيارات الاجتماعية الثورية فأخترت
«مبدأ الفن للفن» ، حتى تعزل الفنان ، فلا يقف من المجتمع موقفاً إيجابياً ضد
الظلم الإجتماعي ، الذي تقشى واستشرى مع أمراض البورجوازية .

فالفن للفن ، نداء سلبي إنهمامي ، يدعو إلى عزلة الفنان ، وعدم مساهمته
أو ثورته . وفي قضية «الفن للفن» سلبية ، وفي السلبية كما يقول «باسكال
Pascal» ، جبن وتدهور ، بحيث يقتصر الفن علي الشكل والطلاء ، والزخرفة
الخارجية لسطح البناء الإجتماعي . دون أن يلتزم الفنان بالمضمون والجوهر
والفحوى . ومع انكشاف زيف هذا النداء ، تهافت «فن الزينة والزخرفة»
غير الملزم ، لأنه كاذب وغير صادق وجبان ، فصدر «الفن الملزم» ، حتى
لا يكون الفن مجرد «ملهاة» أو «مسلة» ، لا جدوى منهما لطبقة الفارغين .

إن من ينادي يشعار «الفن للفن» ، إنما يجد أنه ينادي بشعار أجوف ، كشكل
بلا مضمون ، ولفظ بلا معنى ، أو دعوى بلا فحوى ، فالفن نسق System
له وظيفته الاجتماعية ، كما أنه في نفس الوقت ظاهرة ثقافية تشبع في الانسان
حاجته إلى «القيم الجمالية» .

وفي قولنا «الفن للفن» ضعف وسلبية ورجعية ، فن الضعف أن ننظر إلى
الفن في عزله عن الواقع الاجتماعي ، ومن السلبية أن ينشغل الفنان بقضايا لا

تحثك بمجتمعه ولا تصطدم بتاريخه ، ومن الرجعية ألا نحترم حرية الفنان وتعبيره .
 وصدقته ، فالعمل الفني والحرية صنوان . فلقد إنطلق الفن في التاريخ ومشى
 وإستقام على الأرض مستقداً إلى الصدق والحرية والجمال . هذا هو الفن
 الاجتماعى الملتزم والمنتمى ، أما الفن الفارغ اللامنتمى ، فهو فن الضياع
 والسلبية ، فن الإنسحاب والإغتراب .

وما يعيننا من كل ذلك ، هو أن الفنان إنسان ملهم ، ويشارك في صنع الحياة .
 فن الانعزالية أن ندعو الفنان ليصبح ، كائناً لامياً ، يتوقع في القاع لكى
 يقع بين الحصى والحار ، أو لكى يقف بعيداً كالعناكب Spiders ، تفرز
 من حولها الخيوط . فلا يتوقع الأديب أو يتشرقق ، فيخلف عن الركب ،
 ويجمد في عقم ، فلا ينتج أو يبدع ، وإنما يواكب الفنان حركة التطور
 الحضارى ، في عالم سريع التغير ، بالإضافة إلى أن الفنان محاط بالضرورة
 بقشرة أيديولوجية وبحدود تاريخية وقيم إجتماعية ، فرضت نفسها جميعاً
 على نحو صارم . فالنتاج الفنى ، هو نتاج حضارة ، وفيض ثقافة بأسرها ،
 حيث أن ، الحتم الوجودى للمعرفة existential determination of
 Knowledge مفروض مقدما على كل عمل فى الفن والأدب .

وليس الفن غاية فى ذاته ، وإلا أصبح ترفاً أرستقراطياً لا يشقى ولا
 يغني من جوع ، ولكن الفن فى ذاته ، وظيفة إجتماعية وثقافية يقوم بها
 الفنان ، حتى يشبع حاجة مجتمعه بقبس من عبقرية الفنانة الفريدة ، مما يذكرنا
 بنشاج « رافائيل Raphael » وروائفة الناطقة فى النحت ، و « سيربالية
 سلفادور دالى Salvador Dali »^(١) . وسيمفونيات ، بيتهوفن Beethoven .

(١) من أعمال الفن السربالى « سلفادور دالى Salvador Dali » و « جوان =

ومقطوعات « باخ ، والحان « موزار Mozart . . كل هؤلاء المبالغة قد استخدموا الأصابع العبقريّة التي تتكلم ، فتشد وما يغنى به الدهر ، وما يتحدث عنه الزمان ، ويحكى التاريخ ، فهي تخلق وتنطق وتحمل للمشاعر كي تضيء للمجتمع ، وتضيف لحضارة الإنسان ، بل وتعلم الإنسانية كلها .

وعلى هذا النحو أصبح الفن ملتزماً بالمجتمع ، ملتجئاً بالحضارة ، بل وقد يصبح الفن ثورياً ديناميكياً ، حين يكون في خدمة المجتمع ، كحافظ عمل ، وكبرنامج للتغيير الاجتماعي ، لتحقيق المثل العليا ، والمساهمة في رفاهية المجتمع . فمن أجل الحرية ثارت الأدبية الفرنسية جورج صاند George Sand^(١) ، وهرب الموسيقار العالمي « فردريك شوبان Chopin ، من وطنه طلباً للجو المتحرر من الخوف والبطش^(٢) ، فالفن الملتزم هو الفن الاجتماعي التغييرى ، وهو الفن

==ميريو Joan Miro« ونهم النزعة السريالية Surrealism يرسم المواقف اللاإرادية ، ورسم الأحلام والجوانب القوية السكّنة فيها وراء الواقع ، فيتطلع السرياليون دائماً إلى ما فوق الواقعية Superealism .

(١) ولدت الكاتبة « جورج صاند » عام ١٨٠٤ وعاشت حتى زادت على السبعين من عمرها فماتت سنة ١٨٧٦ . وهي مناعلة فرنسية ثورية ، ثارت حتى على نفسها وعلى بني جنسها من النساء ، فتسمت باسم الرجال ، وكشخصية تاريخية ، كان لها دورها السياسي البارز ، فاشتهرت بعبارتها الدموية ، التي كثيراً ما يستخدمها الماركسيون والثوريون :

« الحرب أو الموت ، الصراع الدموى أو الدم Le Combat ou la mort, la lutte sanginaire ou le béant

أنظر في هذا الصدد :

Marx, Ka I., The poverty of philosophy, Moscow. 1966.

(٢) هرب فردريك شوبان Chopin من وطنه تخلصاً من الظلم والطغيان ، أما أسرته وأهله فقد جلدوهم حتى الموت . وفي باريس تعرف على « جورج صاند » المظلة ==

الاشتراكي الثوري ، ففي « الفن من أجل الحضارة » قوة وإيجابية وفاعلية .
قوة تغيرية ، وإيجابية ثورية ، وفاعلية مدركة ومتحركة .

الفن الاشتراكي :

يؤكد الاشتراكيون على أن الفن لا يصدر عن العدم ، ولا يمكن أن يعمل في فراغ ، وإنما يتجلى كل فن على أرضية الوجود الاجتماعي ، التي هي أرضية كل مذهب أو فكرة أو اتجاه ، فالتاريخ الاجتماعي للفن ، هو مبعث كل موقف للأدب ، ومصدر كل منزع أو مذهب أو فلسفة للفن .

ولقد طالب الاشتراكيون الثوريون ونادوا بقضية « الفن الجماهيري » بعد أن أصبح الثراء هو السمة البارزة في عصر التصنيع البورجوازي ، وظهرت طبقة أصحاب الياقات البيضاء من كبار رجال المال والتجارة الذين يحتلون الصدارة في مقاعد وقاعات البرلمان ، فهم الصفوة Elite المختارة في النسق السياسي ، يمثلون « أرستقراطية الصناعة » التي إنضمت إلى الكنيسة ، وتقربت من الملوك والأمراء ، بعد انهيار أرستقراطية الاقطاع . وبتقربها ورعايتها وإنتمائها للكنيسة ورجالها ، أضفت البورجوازية حولها هالة من القداسة .

ولهذه الأسباب جميعها إنتشرت الأفكار الاشتراكية وذاعت بفضل كتابات « سان سيمون » و « فورييه » ، وبدأت الرومانيكية تتقهقر أمام النقد اللاذع

== السياسية المشهورة ، فصادفته ، وعملت على نشر موسيقاه ، وانتقل معها إلى شواطئ جزر مايوركا . ولما ذاعت شهرته في باريس ، عزفت له دور الأوبرا حين تقابل بين فيينا وبودابست وروما . ثم سافر إلى أمستردام وستوكهولم ولندن ، كي يشدو بألمانية في كل مكان . ثم انتابه الاله ومات على فراش المرض .

ضد الفن السلبي الذي يأخذ بالشكل والمظهرية ، وأخذت الصيحات ترتفع ، والضجة تشتد ، والأصوات تتعالى مطالبة بالأدب الاجتماعي والفن السياسي الذي يخدم قضايا جوهرية ، يلتزم بها الأديب ، وترفض فناً سلبياً وعدمياً لا ينفع الناس ، ولا يمكث في الأرض .

ويؤكد الفن الإشتراكي على قيمة العامل ودور الفلاح ، كما يرحب الإشتراكيون بالثقافة من أجل تحرير عقول البروليتاريا ، فالعامل المثقف أكثر إنتاجاً ونشاطاً وحيوية من العامل غير المثقف . وكذلك الحال بالنسبة للفلاح الناضج الذي يتميز بالوعي والفهم ، فهو خير ألف مرة من الفلاح الجاهل المترتم . فالثقافة بعد أساسى وجوهري في البناء البروليتارى ، وهى مصدر تماسك البناء وقوته إزاء البورجوازية . ومن هنا كانت القضية الجوهرية والأساسية « للثقافة الجماهيرية الإشتراكية » ، هى تلك القضية الفائلة : « دمع مائة زهرة تتفتح ، ومائة مدرسة فكرية تتبارى » .

هذا هو الموقف الإشتراكي بالنسبة لدور الثقافة والفن والأدب ، فالأديب لا يردد ترديداً بيغافياً ما يدور فى واقع أجوف ، والفن هو حركة واقعية وبناء ، تتطلع نحو واقع أفضل ، وتلك هى فاعلية الأديب والفنان والمثقف ، فى مواقفهم الإيجابية فى تغيير الوجود وتبديل العالم ، وتطوير الإنسان ، وتقديم الثقافة على الأرض . وفى ظل الإشتراكية ، لا يكتسب الأديب أو الفنان ، أدبه أو فنه ، إلا بالنظر إليه ككائن اجتماعى متحضر ، لأن الفنان لا يحس أو يشعر ويتأمل إلا من خلال بنية المجتمع وقوالب الثقافة السائدة فى مجتمعه ، ومن ثم كانت الرابطة أصيلة بين الفن الإشتراكي والمجتمع .

إن القضية الأساسية فى سوسيولوجية الأدب ، هى أن هناك حتمية

determinism فرضتها الثقافة على الأدب ، فهو لا يفكر إلا من خلال إطارات إجتماعية صارمة ، فعايرة وقيمه وثقافته ، هي معايير وقيم وثقافة مجتمعه ، حتى اللغة التي يستخدمها الأدب ، وردت إليه من عالمه الاجتماعي .

فالأديب هو سجين تجربته ، لا يستطيع أن يتخلص من عصره ، أو أن يهرب من طبقته أو أن يتجرد عن قيمه وثقافته . وهذا هو «الفنص الذهبي» لكل أديب ولكل إنسان على الأرض . إلا أن الإديب رغم ذلك القنص الثقافى الذهبى ، إنما يمتاز بسمه ثورية ودافعة ونشطة ، وهى «سمة عبقرية فذة» وبصيرة من نوع خاص ، وشخصية ممثلة بالمشاعر ، مشحونة بالانفعالات ، من أجل الادراك الاجتماعى المرفه ، بالتوحد مع وجدان الجميع ، عن طريق «البصيرة السيكولوجية intraceptiveness» ، وهى قدرة متفوقة للحساسية الاجتماعية والتقمص الوجدانى ، ولا تتوافر مثل هذه القدرة إلا بين عباقرة الأدب وأقطاب الفن والثقافة ، من أمثال «شكسبير» و«دافنشى» وجوته ، و«دستوفيسكى» ، فلكل منهم بصيرته السيكولوجية النفاذة ، حين يعايش وينفعل ، فيتقمص شخصياته الفنية والروائية ، وحين يعانى ويجاهد «فيهمضم ثقافة عصره ويتوحد مع مجتمعه» بكل أنساقه وقيمه .

أنماط الفن والثقافة

فى تعريف مشهور للثقافة Culture ، يقول «إدوارد بيرنت تايلور» Tylor «إنها ذلك الكل المركب من المعرفة والمعتقدات والفن واللغة والعادات والتقاليد التى يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو فى مجتمع» . فالثقافة تنظيم يحتوى على الفن ، ولذلك يمكن النظر إلى الفن كظاهرة ثقافية تشبع فىنا حاجتنا إلى القيم الجمالية ، ومن هنا يرتبط الفن بأنساق الثقافة فى سائر المجتمعات .

الفن البدائي :

١ — فلكل مجتمع مهما بلغت درجة بدائيته أو تحضره ، رسومه ونقوشه وألوانه وفنونه التي يشكلها من الصلصال أو يشطفها من الصوان أو الظران Flint ، وقد يحفرها الانسان على الخشب ، أو ينحتها على الحجر ، أو ينقشها على المعدن ويقول رالف بدنجتون Ralph Piddington ، إن الفن البدائي هو «استجابة ثقافية Cultural Response» نتجت عن محاولة إشباع حاجات عضوية وفسولوجية في مرحلة جمع الطعام Food-gathering (١) . ولذلك تحفز تكنولوجيا الفن البدائي مطلباً فرضته الشروط الضرورية للحياة necessary conditions For life ، ولذلك هبطت الفنون الأولى على الأرض وقد اتحدت بالثقافة ، واتصلت بجمعية الوجود الاجتماعي .

ولقد اشتهر الفنان البدائي ، حتى يومنا هذا بمهاراته اليدوية الفذة ، التي قد تثير دهشة الانسان المعاصر ، بل والتي قد يعجز فعلاً عن تقليدها ، فليس التفرق بين الفن البدائي ، و«المعاصر» سوى فارق في المحتوى ، والمضمون ، إذ أن الفنان المعاصر ، لا يعمل اليوم ، وينصب على نفس المادة «البدائية» ، وهذا ينجم عن إختلاف الثقافة وتبدل حاجات المجتمع ، إذ أن حضارة العصر وثقافته التكنولوجية قد ركزت في المحيط الاجتماعي ، كما زحفت على الانسان المعاصر ، طبقات كثيفة من العادات والخبرات ، وإذا نحن انزعنا هذه القشرة السطحية ، ومحوناها ، لوجدنا في أعماق الانسان ، تلك الانسانية البدائية

(1) Piddington, Ralph., An Introduction to Social Anthropology, Vol : 1. Oliver and Boyd, 1960. P. 212.

بصفاتها ونقائها (١) .

ولقد امتلأ الخيال البدائي، طبقاً لنزعه التشبيهي anthropomorphism (٢)، بعالم عيبي مشخص، يتحكم في كل مايقع أو يحدث أو يظهر في المجتمع، بتأثير السحر والمحرمات taboo، ويقوى قوق طبيعة Supernatural، وهذا هو عالم النفوس، ود الأرواح، ود الآلهة . .

فلقد شيد البدائي لنفسه طاملاً رمزياً غامضاً، إنغلق فيه الإنسان البدائي على ذاته، فلم يعد إنساناً يواجه وجوده مباشرة، أو يرى واقعة وجهاً لوجه، بل يراه في صور . ويشاهده في رموز Symbols، يراه منعكساً في مرآة نفسه، تلك التي تتألف من شبكة معقدة إستناها من مجموع تجاربه الغيبية ويقول أتباع المذهب الحيوي Animism الذي أكدته « تايلور Tylor »، أن النزعة الرمزية هي التي غلبت على الفكر البدائي، فواقع البدائي هو واقعه الغيبي، وطامه هو عالم من الرموز، تلك التي تتميز بأنها « غير معقولة inintelligible » ويرجع السبب في عدم معقوليتها، الى أن الفكر البدائي قد أحاط نفسه بأغلفة ثقافية كثيفة، وبطبقات متراكمة من الرموز التي وردت من عالم بدائي سحيق وظلت ثابتة طوال ماضي الثقافة البدائية نفسها، ولقد حجبت كل هذه الجوانب الأيديولوجية، عن البدائي د كل واقع في ذاته (٣) . .

(1) Bergson, Henri., Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Paris. 1955. 105.

(٢) نزعة بدائية عقلية، تفسر الاحداث والوقائع بطريقة خاصة، تترع نحو تنبيه الطبيعة بالانسان .

(٣) يعتقد البدائي أن النفس تتمايز تماماً عن البدن باستقلالها عنه، وقد تفصل =

وقد يكون للفن البدائي ماضيه الطويل في تراث الثقافة البدائية، وعلى سبيل المثال، فإن ثقافة الهندى الأحمر، فى أمريكا إنما ترجع الى عصر موغل فى القدم، كما أصبحت مهاراته اليدوية أقرب إلى الفن منها إلى الصناعة والتكنولوجيا. فظهرت مختلف الصيغ والأشكال فى صناعة الأدوات والأواني. وعلى هذا الأساس شيد الهندى الأحمر ثقافة «الانكا»، وحضارة «المايا»، و«الآزتك» Aztek.

الاستعارة وهجرة السمات الفنية :

ب — يولد الفن كأي كائن حي، وينمو ويعيش ويزدهر، ويذوق ويهاجر، ولذلك إتصل ميلاد كل فن ونموه وتطوره، بأسباب إجتماعية وجمعية، كما ترتبط هجرة السمات الفنية وانتقالها وإنتشارها، بأسباب تاريخية وأصول ثقافية ومصادر حضارية.

== عن بعدها وتخلي عنه فى حالات النوم أو الأغماء أو الموت. وتحرر النفس كى تعيش طليقة فى الغابات، كما أن للنفس وجودها المستقل فى العالم الآخر فهى تأكل وتشرب وتقوم بعمليات الصيد والقبص. ولذلك تنتشر فى المجتمع البدائي « النفوس » و « الارواح »، تلك التى وردت من « عالم الأموات » فهى أرواح « الأبطال » و « الأسلاف » التى تعيش حرة بعد مغادرة الجسد، كما أن لها وجودها المستقل فى حركتها وانتقالها، فقد تسكن الأشجار والنجوم وتعيش الى جانب البحيرات والصحور. تلك هى الحياة المزدوجة التى يحياها البدائي فى يقظته ونومه، حيث أن النفس تظل نفساً طالما هى قابعة فى البدن، ولا تصبح أو تسمى روحاً الا إذا انتقلت من البدن، وتحررت من الجسم، والموت هو وسيلة للانتقال والتحرر. أنظر كتاب دور كايم، الصور الأولية للحياة الدينية «

Les Formes Élémentaires de la vie Rleigieuse, F : Alcan. Paris. 1912 p. 70 .

فالفن أنماطه كأنماط الثقافة، فكل فن طابعه وفلسفته، كما تتحرك سماته وتنتقل ملامحه في فاعلية ودينامكية، وقد تتفاعل وتلتجم وتقرض نفسها في ثقافات أو فنون أخرى، عن طريق الاحتكاك الثقافي Cultural contact، أو ما يسمى بالتحضير acculturation؛ وقد يبقى الفن هامشياً Marginal، لا يستطيع أن يكتيف أو يتفاعل كفن دخيل، مع ثقافة أخرى أصيلة، وقد يذوب فيها ذوباناً، فتضيع معالم الفن الدخيل، حين تبتلعه سمات الفن الأصيل.

وللفن الفرعوني مثلاً شخصيته وإرادته التي فرضها كفن غاز على فنون أخرى خضعت للفن المصري القديم تحت ضغط الحضارة المصرية وامتداد إمبراطوريتها مع الفتح والغزو والحرب.

الفنان الفرعوني :

ج — ولقد اشتهر الفنان الفرعوني، بحبه للطبيعة، فلهفته هذه النزعة في صياغة الكثير من أعماله، وهناك لوحة دلاوزات ست تبحث عن طعامها،، وقد غلبت عليها مسحة زخرفية. ونجد في عصر اخناتون رسوماً أكثر وعياً وغزارة وخصوبة، صدرت في رقعة وجمال يبرزان الطابع الفرعوني الأصيل. هذا الفن الذي طلب الخلود وقهر الزمن، ببناء الهرم كقبرة دلاله خوفو، فقامت فنون الهندسة وتكنولوجيا البناء، حتى يبقى خوفو باقياً أبداً، فهو في نظرم، الإله الحي الذي لا يموت وبعظمة فن النحت غلبت على تماثيل الفراعنة مسحة من الكبرياء. كما صدرت العظمة مع إبتسامة أبي الهول، تلك التي تبي كما يقال عنها: «هي هي دائماً، تشاهد تواتر الأجيال والشعوب بوجه لا يعرفه التغير أبداً».

وفي انجلترا اشتهر عالم التشريح البريطاني السير جرافتون اليوت سميت

Sir Grafton Eliot Smith بدراسة ثقافات مصر القديمة ، وبتشريح المخ
القرعوني في ضوء دراسة هاجم الموميات المصرية. ومن علماء المدرسة الانتشارية
في إنجلترا يطلق « و. ج. برى W.J. Perre » على الفراعنة اسم « أبناء الشمس
Children of the sun »، وهو اسم أطلقه أيضا على أهم كتبه ، الذي يؤكد فيه
إنتشار الثقافة الإنسانية كلها، من «مراكزها الأصلية في مصر القديمة» ، فلقد
انتشر الفن المصري القرعوني ، حتى بلغ دول وثقافات أمريكا الجنوبية، بمعنى
أن المصريين «هم أبناء الشمس» ، التي سطعت وانتشرياؤها على العالم القديم (١).

الفن اليوناني والروماني :

د — لقد غلبت على الفن اليوناني مسحة فلسفية، تتوافق مع نظرة الأغريق
الواقعية وميلهم للهندسة ، وعلمهم الرياضي وحبهم للبطولة ، ويكنى أنه الفن
الذي أبدع للحضارة «تمثال الإلهة فينوس» ، وغيرها من الآلهة في ساحرة الأولمب،
المشهوره. ثم هاجرت تلك السمات الاغريقية إلى روما، وكان رد فعلها وصداها
واضحاً في ملامح الفن الروماني وخطوطه .

ولقد نظر الفنان الشرقي إلى الإنسان على أنه « جزء من هذا العالم » ، وأن
القدرة الإلهية هي المسيطرة على الوجود. وبذلك ظهرو حطم الفن الإسلامي،
الجديد، كل الجوانب الوثنية التي كانت قائمة في جاهلية اليونان والرومان .

الفن الإسلامي :

ه — مع إنتشار الحضارة الاسلامية ، وتحت وطأة الغزو ، وإزدياد

(1) Herskovits, Melville., Cultural Anthropology, New york.
1964.

الفتوح، تعددت الطرز في الفن الإسلامي، كالطراز الأندلسي والمغربي والتركي والهندي، بالإضافة إلى الطرازين العباسي والأموي.

ولقد اهتم الفنان الإسلامي بالرسوم الطبيعية والحيوانية، وبأعمال الزخرفة الفنية كما تتمثل في «الأرايسك»، وباستخدام الخامات البسيطة والنقوش الرقيقة على الأحجار الكريمة، وتزيين المساجد ونوافذها والاهتمام بالمحراب والمنبر، بحيث تنسجم كلها مع روعة وبساطة الفن الإسلامي.

ظهور فن البلاط :

و — لقد بدأ الفن بمعناه الكلاسيكي في بلاط الملوك وقصور النبلاء وقلاع الأمراء، وكانت تلك القصور والقلاع هي نفسها مراكز إنتشار «فن البلاط»، آداب السلوك الرسمي «الأتيكيت» *etiquette*، وأصبحت الصالونات هي ملتقى السادة والاشراف، ومصدراً للفن والذوق والثقافة.

ولقد استخدم «فن البلاط»، الرخام والعقيق والحجر والبلور والمرمر، كما امتاز بالوحدة العضوية في الطلاء والألوان والزخرفة الفنية. والروكوكو *Rococo* ^(١) هو فن القصور وإقطاع العصور الوسطى، وهو كفن كلاسيكي

(١) الروكوكو *Rococo*، نوع متطور من فن الباروك، وهو أسلوب في التزيين، وفن معماري يتميز بالزخرفة البالفة، والروكوكو فن فرنسي الأصل، ظهر في الربع الأول من القرن الثامن عشر. وكلمة *Rococo* مشتقة من الكلمة الفرنسية *Rocailles*، وهي توحى بما يسود أو يحف بمحادثات فرساي بمنظر الصخور والكهوف الطبيعية. ويعتمد فن الروكوكو على العموم، على الفخامة والزخرفة والخيال الخصب.

(1) *Encyclopaedia Britannica*, 14 th edition, Vol : 19,

يقوم على الفخامة والفضخامة ، والتسلية والترفيه والمباهاة وإظهار النعمة .
وفي « فن البلاط » سرف مهول لاحدله ، وترف أرسقراطى متكبر ، وما بين
السرف والترف ضاعت حياة الناس ، ونفذت موارد الدول والامارات .
فلا حياة سوى لبلاط القصور ومن فيها من ملوك وأمراء ، وكرادلة وإقطاعيين .

وفي القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، هاجرت من فرنسا إلى المانيا
الكثير من سمات وملامح « الروكو كوكو الفرنسى » ، حيث استورد « أمراء الاقطاع
الالمانى » ، بطريقة ذليلة ، سمات الفن الباريسى ، ولقد حدث ذلك « الاقتباس ،
الفنى عن طريق » الاستعارة الثقافية ، بهجرة عناصر الفن الفرنسى الذى كان قد
بلغ فى « عصر الباروك » ، درجة عالية فاستوردت المانيا معظم التهاذج الفرنسية ،
كما كان الأمراء الالمان يحاكون ملك فرنسا وبلاط قصر فرساي ، فامتلات
قلاع وقصور الأمراء ، بنوع المانى ركيك ، من الروكو كوكو الفرنسى .

وبعد إنسدلاع الثورة الفرنسية ، لم يعد فى فرنسا بلاط ، أو مسارح
وقصور وصالونات وقلاع ، تحمل كل ملامح الذوق الفخم Grand Gout .
ولقد أحدثت الثورة الكبرى فى فرنسا أزمة فى الفكر الاوروبى ، حيث
حدثت هزة عنيفة أصابت الروح الاوربى بعد إنهيار الفن الشعائرى للبلاط ،
وانتهاء النزعة الكلاسيكية لعصر الباروك Baroque (١) الذى امتاز بالمظهيرية
وبالخط العظيم الثابت .

(١) الباروك Baroque من أساليب الفن الكبرى التى ظهرت فى نهاية عصر النهضة ،
وهو أسلوب يمتاز بالفخامة والمظمة ودقة الزخرفة وغرايتها أحياناً بل وبالتعقيد الذى يثير الدهشة
والاعجاب ، فى أغلب الاحيان . ولقد ساد فى الباروك طوال القرنين السادس عشر والسابع عشر =

وبعد إنبهار فنية الروكوكو Rococo ، و انتهاء مافى هذا الفن من طلاوة وفخامة وزخرف ، ظهرت «وصانة الألوان» و«صرامة الخطوط» واستقامتها في فن الثورة الفرنسية . ومع صدور الثورة الصناعية في إنجلترا ، هاجرت الثقافة من باريس ، وانتقلت الزخامة العقلية والأدبية في القرن الثامن عشر ، من فرنسا إلى بريطانيا ، التي أصبحت إقتصادياً وسياسياً ، أكثر تقدماً ، فسيطرت البورجوازية الإنجليزية على حركة الفن والأدب ، وسادت الحركة الرومانيسكية الكبرى .

الأدب البورجوازي :

بعد إنتصار الثورة الكبرى في فرنسا ، سادت النزعة البورجوازية ، وسيطرت على سائر اتجاهات الفن والأدب . فغلبت على الفنون الجوانب الحسية والوجدانية ، بعد أن كان الفن قبل ذلك ، أرسقراطياً شديد الترفع .

ولقد خرجت الطبقة البورجوازية من الحدود الجامدة للنظام الطبقي الاقطاعي وأصبحت الطبقة العاملة الإنجليزية — كما أشار ديككنز ، في بعض رواياته (١)

== وهناك اتجاه باروكى في فن العمارة والزخرفة ، يميل الى الأخذ بالأشكال المنحرفة أو المتعوجة ، ولقد ساد الاتجاه الباروكى أيضاً في أديبات القرن السابع عشر ، حين يمتاز الأدب الباروكى بالتعقيد كما يأخذ بالصور التي تعبر عن الغرابة ، وتميل الى الغريب وغير المألوف . أما كلمة «باروك» نفسها من مشتقة من الكلمة الاسبانية Barrueco ، وتعنى أولؤة كبيرة الحجم وغير منتظمة الشكل .

Encyclopaedia Britannica, 14 th edition Vol : 3.p. 132.

(١) « تشارلز ديككنز Charles Dickens » كاتب بورجوازي يشتم بالمخالية ،

وهو روائي كتب ضد «الاقتصاد الحر» ، وأخذ يهدأ المنفعة والاقتصاد الموجه . وهو ==

تلقى من البورجوازية نفس المهانة التي كانت تلقاها نظيرتها في فرنسا. فأخذت طبقة الشعب والطبقة الارستقراطية، تشتركان في نفس الموقف الذي يعاني الكثير من الآلام، بفعل الطبقتين الوسطى والرأسمالية.

فلقد تغيرت النظرة الى الفن، بظهور تقانات وفئات وأيديولوجيات طبقية جديدة، تعبر عن اتجاهات، و « مصالح » خاصة بالطبقة الوسطى المثقفة. فالادب البورجوازي هو « أدب الغالية » من محدثي النعمة من « طبقة ذوى الياقات البيضاء » وهم رجال الدولة والبرلمان، وهم من تلك الطبقة التي احتلت مركز الصدارة في بورصات الاسهم، والتي كانت تظهر إشمئزازها من كل ماهر إقطاعي، فنظرت البورجوازية المتطلعة إلى « كل الفنون الارستقراطية المعقدة » على أنها فنون منحلة وفارغة من المضمون.

واستناداً إلى هذا الموقف الثنائي القائم، أصبح الأدب البورجوازي أدباً شعبياً، كي يتعارض مع الأدب الارستقراطي المرفع. وبذلك يتقنى الاديب البورجوازي مثل « ديكنز » بحماسة العامل « النبيل » ويشير نشاطه واجتهاده،

== كاتب شميمي ومن أوائل زلاميذ كارلايل، كتب مذكرات بيكويك Pickwick Papers المشهورة، وقد بيعت منها أربعون ألف نسخة منذ العهده الخامس عشر فصاعداً. وتمتاز لغة بالاستواء والتفانيه والضعامة فكان أسلوبه شعبياً بل وسوقياً مثل « كيتس ». يهبط إلى « مستوى جمهوره ». يكتب جنس المفاخر، بالطريقة التي يتحدث بها البقال والمطامة. فكان ديكنز صديقاً للشعب، قريباً من الناس، إلا أنه لم يكن ثورياً. بل كان مصلحاً. ينادى بالعمل والمثابرة والتدبير، والسعادة في الرضاء المقبول، وفي الحصول على حياة رغبة وكرامة.

Dickens, Charles., Mr. Pickwick, Selection from Pickwick Papers., Pilot Books, university of London., 1949.

ويعمل على تقارب وجهات النظر بين سائر الطبقات . ولذلك كان الاديب البورجوازي الناجح ، هو الذى يقترب إلى حد بعيد من مستوى القارى . العادى وعقليته ، ويحدثه بلغته وأسلوبه . كما كان الادب البورجوازي فى انجلترا عقلاً نياً وصارماً ، يلتزم بقيم الاخلاق ، وبالمثل الأعلى فى احترام الذات ، ويقف فى منتصف الطريق من أخلاقيات «فرسان المصور الوسطى» الذين كانوا يتطلعون كطبقة إلى القوة ، و«الفتوة» و«الشجاعة» و«الامانة» و«الولاء» ، كما يدعم الادب البورجوازي أيضاً مبادئ المذهب البيوريتانى التطهري للذناك والرهبان .

ولم تكن الطبقة الوسطى ، تبغى من الفن والمسرح سوى التسلية والترفيه ، ودون أن تصطدم بها بعنف ، فيكون العرض المسرحى سهلاً ويسيراً ومرحاً . فالشاعر ليس «عزافاً متنبئاً» ، بل هو إنسان يجلب المتعة والترفيه . وهكذا استبدت الرغبة بالطبقة البورجوازية ، بعد صراع خائى وجو ملبد بالظروف والالزامات السياسية ، فكانت الحاجة إلى «فن التسلية» والمتعة وإلى إستنشاق الهواء النقي .

ولقد إتجه أقطاب الأدب البورجوازي الفرنسى ، نحو التركيز على القسم الجمالية . فظهر أدب الصالونات المتأنقة بعد أن ذاعت كتابات «لامرتين» و«هيجو» و«دى موسيه» ، وهم أهم من أتباع الاتجاه الأكاديمى ، كما أخذوا جميعاً بتعاليم المبادئ البورجوازية ، تلك التى كانت تصدر من مدرسة العقل السليم école de bon Sense وبذلك إنتصر «أدب الصالونات» على الفن الجماهيرى والأدب الإشتراكي .

الادب الاشتراكي :

ومع ظهور الأدب الاشتراكي ، بدأ كارلايل Carlyle يهاجم الطبقة البورجوازية ، كما إشتد هجومه أيضا على المذاهب الرأسمالية ، حيث أن الإنتاج المادى وأساليب التكنولوجيا والعلاقات الصناعية ، وما فيها من تنظيمات آلية تبعث الجلود في نفوس الناس ، «فتقتل فيهم روح الفن» ، وبخاصة حين يذوى مع الآلية والإحساس بالجمال .

وتمثل كتابات ومسرحيات « برنارد شو » قمة الأدب الاشتراكي ، حيث يكشف في مسرحياته عن أمراض المجتمع البورجوازي وعيوبه ، ويركز في نفس الوقت على فكرة « قوة الحياة Life Force » التي أخذها عن « نيتشة » ، كما ويؤكد على دفعة الحياة élan vital التي يقول بها « برجسون Bergson » وينبغي ألا يقوتنا أن « برنارد شو » هو سليل عصر التنوير ، وخليفة الكاتب الروماني « إيسن Ibsen » ، حيث أخذ عنه أسلوبه في السخرية ، وطريقته في هدم كل قديم ، وتحطيم الغريب واللامعقول ، وكشف حقيقة الأوهام والاساطير ، تلك النزعة الأدبية التي إشتهرت عنده باسم « سيكولوجيا الفضح exposure » ، أو الكشف والتعرية ، إلا أن برنارد شو كان يكشف عن كل العيوب البورجوازية ، في جو من « الطرافة والمرح » .

ولقد ذهب الرومانتيكيون Romantics ، إلى أن الثروة إنها تزداد وتتكاثر في أيدي البورجوازيين ، بينما يزداد « الشقاء » ويتفشى بين مختلف فئات البروليتاريا ، تلك « الآلات البشرية » التي تخلق الثروة ، وتصنع سعادة البورجوازي ، حين ينظر من « برجه العاجي » إلى « دؤلاء الاثنياء » نظرة الكبرياء والاستعلاء .

ولم يكن الأدب الروائي وحده هو الذى تعرض للهجوم على القيم البورجوازية، فلقد دخلت «السينما» كوسيلة إعلامية خطيرة، حين بدأ عصر السينما العالمية، بأفلام «شارلي شابلن» Charlie Chaplin، العظيم، فهو كفنان وممثل وانسان قاوم الجشع البورجوازي، وثار ضد ظلم الإنسان لأخيه الانسان.

وفى فيلم «العصر الحديث Modern Time»، بدأ «شارلي شابلن» الممثل والمخرج، فى سخريه لازعة بتصوير قطيع متشابه من الأغنام والخراف، ثم ينقلنا «شابلن» كى نشهد فوراً أحد أبواب المصانع الكبرى ينماهى تفتح فجأة ثم تخرج منها كتل «أائلة من آلاف العمال».

وإذا ما قارنا بين «الأدب الروائي»، وامكانيات السينما، لوجدنا أن الرواية الأدبية لا ترقى إلى حرية الحركة السينمائية، حيث يجمع المخرج السينمائي فى لقطتين متتابعتين بين الماضى والحاضر حين يتجه إلى الوراء فى لقطة تاريخية، أو عودة للماضى Flash-Back، ثم يعود بنا إلى الحاضر، وقد يعرض المخرج الأحداث المتنايزة زمنياً فى وقت واحد بالتتابع alternative أو بالعرض المزدوج double exposure، وهذه الامكانيات الهائلة فى فن الاخراج السينمائي لا تتوافر على الاطلاق فى فن تأليف النص أو الرواية.

ولتظهرت النزعة النفعية utilitarianism واضحة عند فلاسفة البورجوازية وعلى رأسهم «جون ستيوارت ميل» حيث تفاس الغاية الاخلاقية لدى «ؤلاء الفلاسفة، بمقدار الطمأنينة المادية التى تتحقق عند أكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع (١)، وعلى هذا الأساس، أدت الفلسفة النفعية خدمة جليلة للبورجوازية،

(1) Mill, Jahn. Stuart., util tarianism. The Fontana library, collins, 1964.

كما أدت من قبل « فلسفة اللذة » خدمة جليلة للفكر الاقطاعي ، والطبقة النبالة Noblesse ، وبخاصة عند ما صدرت أخلاقيات « أرستيب Aristippe » وسائر فلاسفة اللذة في المدرسة القورينائية .

ولقد تمسكت القيم البورجوازية بأخلاقيات « الكسب » و « المنفعة » و « الانتاج » . وكلها قيم مادية ، تدور حول أرباح رأس المال ، وما ينجم عنها من « فائض أو عائد » .

ولقد إنشغل « بلزاك » و « دكز » (١) وغيرهما من اتباع المذهب الواقعي Realism في الأدب بدراسة الطبقات الدنيا والوسطى . كما أهتموا نهائياً بفكرة « الفن للفن L'art pour l'art » .

أما الادب الشيوعي فلقد اهتم بالاصلاح الاجتماعي ، ونظر الشيوعيون المتطرفون الى الكاتب أو الاديب على أنه « مهندس الأرواح البشرية » على

(١) كانت روايات « ديكنز » مسلية واجتماعية ، حيث يقف ضد آثم الخبث ، وغلبة قلوب الاغنياء ، وسرامة القانون ، والقسوة على الاطفال ، ووحشية الاوضاع في السجون ، واللاتسانية في المصانع والمدارس . فكان ديكنز ينادي باحترام الانسان لحقوق الانسان فتكون كلماته في كل الأذان وملائت كل القلوب .

وكان ديكنز أديباً مستثيراً ، خبيراً النزعة Philanthropist ، طيب القلب ، كما كان ضحية عقدة الماضي التي أذنت في صباه وشبابه . فكان « بورجوازيًا صغيراً » ، لم يستطع أبداً أن يتغلب على صدمة طرده من الطبقة الوسطى في شبابه ثم وصوله الى حافة الطبقة العاملة فكان يشعر بالهبوط وبأنه كان مهدداً على الحقل بالسقوط ، حين شعر بأنه قد سقط إلى أسفل السلم الاجتماعي .

حد تعبير ستالين Stalin (١) .

خرافة الأدب الشيوعي :

لقد كشف لنا « سيجموند فرويد » ، فى كتابه « الإبداع الأدبى وأحلام اليقظة » ، عن دور الوعي فى الإفصاح عن الخلفيات اللاشعورية ، وفضح العلاقة بين « المشاعر الفوقية » و « الذات التحتية » .

وعلى هذا النحو الفرويدى ، كان الادب الشيوعى هو الآخر ، محاولة صريحة لكشف عن خبائيات « البؤس » ، وتصوير انشقاق الإنسانى عن طريق فضح العلاقة بين البناء الاقتصادى التحقى ، الذى يعبر عن الأساس المادى لقوى الانتاج ، وبين البناء الفوقى للثقافة الذى يتألف من الفن واللغة والأدب والفلسفة والتانون .

فلم يكتب « ماكسيم جوركى » Ger y ، كتابه عن « الأم » ، إلا لى يقدم لنا صورة واقعية تعبر عن حياة عمال المصانع ، ويكشف عن طبقة العاملة من خلال صراعها وآمالها وخاوفها . فالادب الشيوعى ينطلق أصلاً من أرض الواقع الطبقي المادى عن طريق الممارسة والإلتحام .

ويقول « لينين Lenin » ، إن « الادب البروليتارى » ، إنما يقف إلى جانب الإنسان الكادح ، كما أن الفن والأدب عندهما مسمار وترس فى بنية المجتمع ،

(١) د. ناصر الحامى المصطلح فى الادب الغربى ، منشورات المكتبة المصرية ،

صيدا بيروت ١٩٦٨ ص ١٨٧ .

(٢) مقال للدكتور قبارى محمد إسماعيل ، نشرته جريدة الاهرام العدد ٢٣٠٨٦

بتاريخ ١٩٧٩/١١/٢٤ .

والشعور عند ماركس ليس إلا حركة آلية لها بدايتها ومنتهاها ، حيث يبدأ الشعور بالحياة وينتهي بالموت ، ولا يعترف الماركسي بأي شكل من أشكال الوجود سوى الوجود المادى أولاً وقبل كل شيء ، وما العقل والنفس والشعور عند الماركسيين إلا د ظواهر إجتماعية لاحقة ، ، فالأدب والثقافة والفن ، هي ظواهر لاحقة أو مضافة. وهذا ما يدعيه أصحاب الاتجاهات السيكونوفيزيقية (١) ، من أتباع النزعة الظلية Epiphénoménalisme ، وهم من القائلين بأن التصورات والمشاعر ليست إلا د ظلاً un Reflet ، (٢) أو انعكاساً للأساس المادى للمجتمع ، الذى هو الأساس الاسفل Infra - Structure فالعقل ليس ظلاً ينبعث من المخ cerebrum والمخيخ cerebellum ، أو ينعكس عن مادة عضوية ، ينجم عنها الفكر الفوق المنبثق من الاصول الاقتصادية. ويمكن أن نتصور مع الماركسيين سائر العمليات العقلية ، على أنها عمليات سيكونوفيزيقية Psycho - physique وأعصاب أو مادة شوكية ، ترتد إلى مجموع الخلايا العصبية الحسية والحركية ، فان هذا التصور السيكونوفيزيقي للعقل ، إنما سيؤدى بنا حتماً إلى الشك فى حقيقة العقل ذاته ، بل وفى طبيعة التصورات العقلية والجماعية Collective .

وفى الواقع إن الأدب الشيوعى لا يحترم الحقيقة ، فلقد أكد الماركسيون وفرضوا المادة على حساب الحقيقة ، ثم إن الماركسى لا يتوصل الى الحقيقة إلا بثمان الدم ، وبالصراع الذى يحل التناقض. وهذه نزعة دموية مدمرة فلا يمكن

(1) Durkheim, Emile., Sociology and Philosophy, trans. by D. F. Pocock, London, 1953.

(2) Blondel, ch., Introduction à la psychologie Collective, Collect. A. Colin. Paris. 1952. P. 44.

أن نخلق أدباً يستند إلى أرض النفاق والكرهية والحقد ، كما لا يمكن أن نقيم مجتمعاً يكون في حالة حرب مستمرة ، وأغلب الظن أن « وظيفة الأدب الشيوعي ، إنما تتمثل في ضرورة سيكولوجية هامة ، وهي وظيفة « تنويم الناس تنويماً مغناطيسياً . حتى يصبح الإنسان فاقداً لحريته وإرادته وفكره .

فاذا كان « فرويد » ينظر إلى الإنسان من أسفله ، ويدرس أسفل الأنا من زاوية « الليبدو Libido » أو الجنس ودينامياته ، فإن ماركس إنما ينظر إلى المجتمع من زاوية « قوى الإنتاج » كمصدر للحركة ومبعث للطاقة . . . وإذا كان « فرويد » يحلل أحشاء النفس البشرية من ناحية العقد والكبت ، فإن ماركس يحلل البناء الاجتماعي من ناحية الصراع وحرب الطبقات . ولا يحتوي « ضمير الشيوعي » إلا على صراعات طبقية ، وإنفعالات فاجعة ومكبوتة ، ولذلك كان الأدب الشيوعي تابعاً من عقد الماضي الدموية ، ولا يمكن أن تتصور أدباً صارماً وملزماً ، لا يحترم الحرية ، كما هو الحال في الأدب الشيوعي .

إن أعظم ما أنتجه أديب إنما هو النتاج الحر الخلاق الذي يصدر في خلوة حرة وصداقة ، فلا يمكن أن نتصور أدباً يقوم على الكذب والتضليل ، وهذا ما يتعارض مع خرافة الأدب الشيوعي ، فعلياً أن نتجه نحو النور ، نحو الأدب الحق الذي يستند إلى الصدق والحرية والأصالة .

التحليل النفسي وعلم اجتماع الأدب :

يستخدم علماء الاجتماع الثقافي ، الأدب كوسيلة من وسائل التحليل النفسي والاجتماعي لروح العصر ، وانهم بنية المجتمعات ، وسبر أغوار الثقافة ،

ومعايشة التصورات الاجتماعية . أو بكلمات أخرى ، يمكن علم الاجتماع من طريق المنشور والمخطوط من ظواهر الشعر والنثر والأدب ، أن يطرق الى دراسة طبيعة « الأيديولوجيات » ، « الشائعات » ، والاتماط الثقافية السائدة في أى عصر من عصور الأدب ، التى هى ببساطة بمثابة « عصور للفكر والفلسفة والتاريخ » .

فالادب هو فن من جهة ، كما أنه عصر من جهة أخرى ، بمعنى أنه فن للكتابة وللتعبير واللغة ، عبرت عنه الكلمات الصارقة والمتحررة تلك التى تنطلق فى أصاله ونقاء « كعدسة لامة » ، لكل ما يطرح أمامها من عناصر الثقافة وسماتها . حيث أن الادب بهذا المعنى هو « الثقافة المكتوبة والمقروءة » ، وهو سجل العصر . فإذا ما تكلمنا مثلاً عن « الأدب الفيكتوري » ، فإنما نتكلم فوراً عن « عصر كامل » ، له مقوماته .

كذلك سجل لنا « شكسبير Shakespeare » ، « عصر اليزابيث Elizabethan age » ، (١) الذى يلي ضوءاً « على روعة الحركة المسرحية فى لندن . فعبّر شكسبير أصدق تعبير عن روح مجتمعه وعصره ؛ كما كشف أدب شكسبير لنا عن عناصر الثقافة الإنجليزية ، وملاحم الفكر الإنجليزى ، وسجل لنا كل ما يدور من سمات ، وظواهر ، كانت سائدة فى هذا العصر . حتى مسرحيات شكسبير نفسها قد اختلطت بروح عصر اليزابيث رغم أنها مأخوذة عن آداب قديمة .

فى مسرحية « يوليوس قيصر Julius Caesar » ، حاول شكسبير أن

(1) Shakespeare, W., Julius Caesar, Cambridge, London.
1950 .

يلقى ضوءه على ظروف المجتمع الرومانى القديم ، بالكشف عن الجو الثقافى والاشكال الطبقيّة السائدة . إلا أن شكسبير ، على الرغم منه قد أضاف شيئاً من عصره على وجود المأساة الرومانية ، فمير هو نفسه عن طبيعة مجتمعه وثقافته ومختلف الأنماط السلوكية واللفظية واللغوية التى كانت سائدة فى عصر اليزابيث . فلقد نقل الينا شكسبير كل أحداث ووقائع د يوليوس قيصر ، من مسرح روما Roma القديم ، الى مسرحه الذى أسماه بالجلوب Globe وأقامه فى لندن .

ولا يقتصر الأدب العظيم من التعبير عن د روح العصر ، الاقليمية أو المحلية ، أو حتى القومية ، فقد يعبر الأدب الانسانى العالمى عن حضارة بأسرها . كما عبر « فرجيل Virgil » عن الحضارة اللاتينية الرعائية Pastoral ، فكتب أناشيده وأبدع فى « أدب الرعاة » . كما أصدر لنا هوميير ، (١) أدباً حضارياً من نوع خاص ، هو أدب الملاحم الذى يحكى أساطير الحروب الفارسية ويسجل لنا طبيعة النمط الاسبرطى فى الترية والحرب ، ويقارنه بحضارة طرواده . وظروفها الاجتماعية والانسانية .

وحين يسجل الاديب للانسانية برمتها ، هنا يتحول أدبه إلى د فلسفة ، فيكتب الاديب أدباً عالمياً ، يتغنى به الدهر ، فيكتب للانسانية برمتها كما يسجل الفيلسوف فلسفة للحضارة كلها . . وهذا هو السبب الذى من أجله صار الأدب الحضارى العالمى ، أدباً من نوع خاص ، يتخطى د الامم ، و د القوميات ، أو يتعدى المجتمعات و د الطبقات ، ، يطوى الزمان والمكان ، لاشعوية فيه ، أو إقليمية محلية ضيقة ، وهذه هى الشروط الضرورية للأدب الإنسانى العالمى ، الذى يعبر

(١) دكتور لطفي عبد الوهاب : هوميروس مركز التعاون ١٩٦٨ .

عن تجارب الإنسان ومحنة وآلامه ، حين يطلق صيحته ككائن مطلق متحرر من الحاجة . هذا هو أدب الإنسان من حيث هو إنسان ، الذي يخاطب الإنسان ككائن^(١) ميتافيزيقي أو متعالى transcendental ، وكقولة كلية ، لاتحددها حدود حضارية ، وتصورات قومية ، وهذا هو « أدب الإنسانية » المتحرر من المصلحة السياسية ، والذي يتجرد عن النزعات الاجتماعية . وسواء أكان الأدب طبقياً أم وطنياً ، قومياً أم عالمياً ، فهناك عنصر مشترك في كل تلك « النماذج الأدبية » ، هو نبض الحياة وحرارة الواقع الحي ، حين تعبر عنه الكلمات والالفاظ واللغة فتنسب في حرية وصدق وأصالة .

واستناداً الى كل ما تقدم ، ينبغي أن ننظر الى الأدب على أنه عنصر جوهري من عناصر التحليل النفسى ، وهو طريقة من طرق التحليل الجماعي ، وعلى المؤرخ الاجتماعى للتاريخ مثلاً ، أن يلم الماماً هائلاً بأدب العصور ، باهتمامه بعصور الأدب ، قبل اهتمامه بعصور التاريخ ، وانشغاله بوقائعه وأحداثه وماضيه ، كما ينبغي على عالم الاجتماع الثقافى ، أن يدرس الآداب والعلوم ، وكل مظاهر الفلكلور والفن الشعبى ، حتى يمكنه أن يتعرف مثلاً على

(١) أقصد بالإنسان ككائن ميتافيزيقي ، هو الإنسان ككائن مجرد Abstract أو مطلق Absolute . لأن الإنسان على العموم . هو إما كائن مشخص Concrete مثل الإنسان التاريخى الواقعى ، والنسبى والمحدد الذى نراه هنا والآن Here and now . وهذا هو الإنسان الاجتماعى المنتمى الى زمرة ، أو طبقة ، وهو الإنسان الراهن الذى يعيش الآن معانى « مجتمع أو فى ثقافة محددة بالذات » مثل زيد أبو عبيد .

أما الإنسان ككائن مطلق ، فهو الإنسان بلا زمان أو مكان . أو الإنسان الذى نراه فى كل الأزمنة ، أو الإنسان كما وجدناه يقيم كل حضارة أو يشيد كل عمران . « فالأدب العالمى » ، هو الأدب الذى يخاطب الإنسان فى كل مكان على سطح المعمورة .

«ثقافة مجتمع ما» أو حين يدرس «فلسفة روح العصر» الذى يريد أن يدرسه ، أو حين ينشغل مثلاً بمسائل قيمية أو حرفية، روحية أو جمعية ، فيفوض في «سيكولوجية الطبقة» . وعن طريق تدلس القيم والمعايير ودراسة أنماط السلوك والفكر والعمل ، يتمكن الباحث من أن يفهم فوراً «روح الجماعات» أو «نفسية الشعوب» الأمر الذى يقربنا ويقرب الأدب إلى حـد بعيد من عملية التحليل النفسى . فالأديب كما يقول «سارتر» هو صاحب الكلمة ، و «الكلمات» هى امتداد لحواسنا ؛ وحين يتكلم الأديب ، فإنه يجعلنا نرى بكلماته غيرنا من الناس ، كما يخبرنا بتناجه الأديب بوجود الآخر ، وقد يحذرنا أو يحميتنا منه .

ولما كان الأدب هو التزام ، فينبغى أن تكون كلمات الأديب هى صدى لأحداث عصره ، يرن جرسها فى آذاننا ، ويحدثنا «بنداء» وكأنه قريب منا . إلى الدرجة التى معها يكون الأديب عند سارتر ، هو الإنسان الذى يؤمن بأن «الصمت» والامتناع عن الكلام ، يعنى وجود علامة استفهام ، فقد يكون الصمت أبلغ من الكلام ، ولا يعنى الصمت هو السكوت ، بل قد يعنى «ثورة» أو «تساؤل» ، أو حتى محاولة ديموقراطية لطلب الكلمة مرة أخرى ، إما للرد أو لتوضيح الرؤية . فليس الأديب هو الكائن المنعزل فى برج الميتافيزيقى البعيد ، وإنما هو إنسان نفوس قدماء فى عصره وفى التاريخ^(١) .

والأديب لدى جمهوره الفلاسفة وعلماء الاجتماع الثقافى ، هو حوار له جمهوره ، حوار يستند إلى الحرية فى التعبير . والأديب هو الذى ينشغل بخلق

(١) د. سامية أحمد أسعد : فى الادب الفرنسى المعاصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب

العمل الأدبي ، فينتقله إلى جمهوره ، ملتزماً بمبادئ الحق والإنسانية ، مدافماً عن الحرية ، ولذلك يتمتع الأدب العالمي بالضرورة ، بالصدق والحرية والاتصال . ويذهب العالم النفساني « إرنست جون E. Jones » وهو من أكثر النقاد العالميين سخاء وعطاء للنقد الأدبي ، وبخاصة في دراسة المشهورة « لهاملت وأوديب » ، إلى أن هناك حالات ثلاث ، أو طرق ضرورية تمكن الأدب من أن يصبح عالمياً وحضارياً ، وهي نفسها بمثابة ثلاث خصائص للأدب العالمي .

والخاصية الأولى ، هي فهم العلاقات الانسانية وتحليلها نفسياً وإجتماعياً وثقافياً . وتمثل الخاصية الثانية ، في مقارنة الانساق الشعورية والعاطفية والوجدانية ، التي تتصل بالبناء السيكولوجي والثقافي الكامن في « ذات Ego » الأديب ، بدراسة « بناء شخصيته » ومفتاحها ، وهل هناك تكامل يربط أو يسود بين « بناء الشخصية » ونية الشعور والوجدان . أما الخاصية الثالثة ، فتتمثل في تقييم العمل الفني والأدبي بوضعه في الاطار الاسطوري ، الذي يضمن عليه طابعاً عالمياً ، وتتمثل هذه النقاط بما يسمى بالنقد النفسي Psychocritique ، أو النقد الذي يقوم أصلاً على التحليل النفسي ، وبخاصة عند « شارل مورون » ، وبخاصة حين يفوس في « فينوميولوجيا الأدب » ، فيما وراء حالات الوعي واللاوعي ، سعياً وراء تحليل الشخصيات ، من زوايا علم النفس ، وعلم الاجتماع الفينوميولوجي .

علم الاجتماع الفينوميولوجي وظواهر الأدب :

لقد فتحت الفينوميولوجيا طريقاً إلى دراسة ظواهر الأدب والدين

والفلسفة ، لكشف عن مضمون « القيم » ، وللنبض على « المعرفة الجوهرية » ، حيث يتيح لنا المنهج الفينومينولوجي مجالا للمعرفة ، ولادراك « الماهيات » ، وحدث مكنون القيم وجوهر الاشياء دون الالتفات إلى الجوانب السطحية ، أو الاعراض الحسية الظاهرة . من حيث أن المعرفة الحقيقية هي إدراكنا لذلك الجوهر حين يكشف عن ذاته كلية ، وحين تتجلى تلك النماذج والماهيات والقيم ، فتكشف عن مضمونها ، وتزيل النقاب عن مكنونها الجوهرى العميق .

ويمكننا أن نميز بين الإنسان كما يدرسه عالم الاجتماع التقليدى ، وبين الإنسان فى « علم الفينومينولوجيا » . فقد يكون الإنسان الواقعى هو كائن تاريخى إجتماعى ، وقد يكون هو نفسه الحيوان الصانع للالات Homo Faber ، أو الإنسان الإقتصادى Homo Economicus ، هذا هو الإنسان كما يتبدى لنا فى العيان الظاهر على سطح الواقع . واكننا إذا ما تعمقنا قليلا ونظرنا فيما وراء ذلك الكائن الواقعى الظاهرى ، لاصطدنا بالإنسان « الباطنى التحتى » ، ذلك الكائن « الاصيل original » ، « غير المنظور invisible » ، حيث نواجهنا تلك « الذات العميقة Le moi Profond » ، على حد تعبير برجسون Bergson ، حين يشير إلى « النفس المفتوحة L' âme ouverte ⁽¹⁾ » ، عند القديس و « الحكيم » ، و « البطل » ، ولدى كبار الصوفية والكتاب والفنانين .

وقد يشغل علم الاجتماع التقليدى بالإنسان التاريخى الواقعى ككائن إقتصادى ، أو كصانع ، ولكن علم الاجتماع الفينومينولوجى يتجه نحو

(1) Bergson, Henri., Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Press. univers. paris. 1955.

«الانسان الجوهرى Essence Man» (١) و «الذات العميقة» و «النفس المفتوحة» ، حيث يصدر الالهام ، ويفيض الوجدان ، وينبع الوعي ، وتتجدد الافكار والمعارف والقيم .

بمعنى أن علم الاجتماع الفينومينولوجى يدرس ظواهر علم إجتماع حاملى المعرفة Carriers of Knowledge على حد تعبير زنانيكى Florian Znaniecki ، (٢) ويرصد عالم إجتماع حاملى المعرفة ، ظواهر الفكر والفن والثقافة ، وكل ما يتصل بالانسان ككائن أخلاقى مندين ، حامل للتصورات ، صانع للقيم .

وتصدر ظواهر الأدب ، عن إبداع الأديب وإلهامه ، وما يعانية فى عملية الخلق الفنى ، حين يكتب ويسجل ما عن له من ظواهر ، ومن هنا كانت ظواهر الأدب وثيقة الصلة بقيم الحياة المعاصرة ، فالأديب لا يعيش منزوياً أو منفصلاً عن قيم العصر ومشكلاته ، فليس هناك ما يباعدهما بين الأديب ومسرح الحياة (٣) .

ويحاول علم الاجتماع الفينومينولوجى أن يدلى بدلوه فى عالم الشعر والأدب ، ويفحص بين «المبنى» والمعنى ، ويتعمق كلمات الأديب ، ويتذوق ما وراء ما من «مغزى» ، ويتصيد القوالب الشعرية لدى نخول الشعراء ،

(1) Mannheim, Karl., Esssys on Sociology of Knowledge, Routledge, London. 1952. P. 158

(2) Stark, Werner., The Sociology of Knowledge, Routledge, London. 1960.

(٣) د. محمد زكى العشماوى «الادب والحياة المعاصرة» الهيئة المصرية العامة للكتاب

ليكشف عما فيها ، لأنها قد تفصح عن جوانب لم يقصدها الشاعر مهما جامد في إخفائها ، ومن خلال فهم « المعاني » التي تقفز قفزاً حين تتطابق وتتحرر من عالم الكلمات والألفاظ ، نستطيع أن نلتقط شخصية الشاعر ، ونلتمس السبيل إلى « وعية » بحسب فينومينولوجي جوهرى Wessensschau « هذا الحسب الاصيل الذي يكشف عن روح الشاعر وحياته ، وظروفه ، وما يسود عصره من قيم وأيديولوجيات ومعارف (١) . كما يمكننا بفضل تطبيق المنهج الفينومينولوجي في علم الاجتماع أن ندرس « شخصية » الأديب من خلال إنتاجه ، وأن نتعرف على ما يسود مجتمعه من اتجاهات وقيم . فلقد كان « تولستوى » في روايته عن « الحرب والسلام » ، يؤرخ لروسيا المسيحية القيصريّة كلها ، وكذلك فعل توفيق الحكيم في « يوميات نائب في الأرياف » ، وطله حسين في « الأيام » ، فكشفنا عن حقيقة النظم والأوضاع الاجتماعية في مصر منذ مطلع الربع الأول من القرن العشرين .

وما يعيننا من كل ذلك ، هو إمكان تطبيق المنهج الفينومينولوجي في علم الاجتماع على ظواهر الشعر والأدب ، حتى تتوصل فوراً إلى مصدر « الوعي » الباطن ، ونلتمس السبيل إلى حقيقة « الروح » التي تخلق وتبدع ، فننتعرف في بساطة ويسر على ما يدور في وجدان الأديب ، ونلتقط مفتاح سيكولوجية الكاتب والروائي ، ونواجه « الذات الشاعرة » كما تتمثل في نماذج الأديب ، فنن طريق قوالب الشعر مثلاً يمكننا أن نتعرف فوراً على صلف المتنبي ، ومجون بشار ، وشطحات ابن الفارض ، وفلسفة مارلو وشكبير ، وتطير ابن الرومي . كما نستطيع أيضاً في ضوء دراستنا للإنتاج الفلسفي والأدبي ، أن

(1) Mannheim, Karl., Essays On Sociology of Knowledge, Routledge, London. 1952. p. 155 .

فواجه تشاؤم وشو بنهاور، وسخرية فولتير وموليير، كما تشهد الحبكة الدرامية للضحكة في روايات « تشارلس ديكنز » ومسرحيات « شو ». وبذلك يكشف الأدب عن حياة الشعراء والكتاب والأدباء.

وفي هذا الصدد يقول لانسون Lansen « إن الأدب تنمة للحياة . Literature is Complementary to life » لأن الأدب يعبر عما يدور في المجتمع ، كما يعبر الكلام عما يجيش في صدورنا . فالأدب مرآة للحياة ، ولذلك كان « شكسبير مرآة عصره Mirror of his time » ، على ما يقول هاري ليفن Harry Levin ، في مقاله عن « الأدب كنظام Literature as an institution » (١) . ومن هنا ينبغي أن يلتفت المؤرخ المسرحي ، إلى أهمية « التفسير السوسيولوجي للموقف » ، فيشاهد المؤرخ المواقف المسرحية ، من وجهة النظر السوسيولوجية ، وفي حالاتها الكلية أو تحليلها في الموقف السوسيولوجي Sociological Situation ، أو حتى في المجال السيكلولوجي Psychological Field ، ومن هنا يتفقد المؤرخ المسرحي فيما وراء المواقف ، فيسمى بنحو الكشف عن « النظم institutions والانساق Systems » ، التي تلي ضوءاً أوفى وأدق على بعض مواقف الحياة Life - Situation التي تكشف لنا عنها مختلف مواقف المسرح . طبقاً لنوع الخبرة والتجربة التي يسكبها « فن المسرح » ، في فحوى الثقافة .

وظيفة الفن في الثقافة :

ولا يكون الجمال ممكناً إلا في مجتمع تسوده العدالة والرفاهية ، ولا يزدهر

(1) Burns, Tom., Sociology of Literature & Drama, Penguin. 1973. P. 67.

الفن العظيم إلا في حياة حرة وفي مثالية أخلاقية . ولكن انتشار التصنيع وذيوع المادية وتكنولوجيا العصر ، وقد أثرت في ثقافة الإنسان الصناعي ، فضدهم إحساسه بالجمال ، وقالت قدرته على خلق الفن الرفيع . فقد تحطمت القيم الجمالية في ثقافة المصنع ، وقيم تكنولوجيا الجري وراء الكسب والربح . ولذلك نجد أن العناصر الروحية قد تفككت ، بينما القيم الدينية قد بهتت وضمخت ، بين مختلف طبقات العمال . فكان الاغتراب ، واللامبالاة ، وعدم الانتماء . بمعنى أن العامل قد أصبح مغترباً عن نتاج يديه ، كما ويشك في صلته بعمله وبرؤسائه ومديره . وإزاء هذا الاغتراب ، قامت حركة العلاقات الإنسانية في الصناعة (١) .

(١) إهتمت أبحاث « العلاقات الإنسانية » بدراسة السلوك الصناعي ، وحل مشكلة الاغتراب ، ومساعدة العمال على التقارب في وجهات النظر السائدة في البناء الصناعي ككل . حتى تتغير العلاقات الإنسانية ، من مستوى الجماعات الإنسانية العددية **aggregate group** الى مستوى الجماعات الإنسانية العضوية **organic group** . وذلك من أجل تنمية العامل ، وإعادة بناء شخصيته ، وتطوير العمل والانتاج ، وزيادة اللفة بين العامل والآلة مع زيادة التعاطف والتجاوب بين العمال والإدارة ، دون تمسك أو اكراه .

Friedman, G., *Industrial society, The emergence of Human Relations of Automation*, Glencoe 1964.

كما إهتمت الباحثة الأمريكية ماري فوليت Mary Follet بمعدان التنظيمات الصناعية ، بل وكتبت أول بحث لها لرفع مستويات العمال بعنوان « التنظيم الصناعي **Industrial organization** » حيث كتبت « فوليت » عن الصراعات السيكلوجية ، ودافعات السلطة وتمعدها في كل تنظيم صناعي . وعلى حد قولها « يجب ألا نتعلم أين نضع السلطة ، بل يجب أن نتعلم كيف تمارس السلطة . ومن هنا بدأت أبحاث العلاقات الإنسانية في تخفيف حدة الصراع والتوتر داخل إطار التنظيمات الصناعية وعلى الرؤساء والملاحظين أن يدربوا العمال على حكم أنفسهم ، باتخاذ قراراتهم وحل مشكلاتهم ، فيتعلم العامل ، حرية التفكير والتعبير ، وديموقراطية الإدارة ، وأسلوب التكامل والاندلاق .

Follet, M.P., *Freedom and co-ordination*, London. 1949.

ولقد صدرت لفظة «الغتراب» بعد الثورة الصناعية ، وحروب نابليون المدمرة ، التي زلزلت النفوس في المجتمع الأوربي . فهرب الكتاب والأدباء نحو «سحر الشرق» ، و«اغراء» «علاء الدين والمصباح» ، وقصص «الف ليلة وليلة» ، التي ترجمها المستشرق الفرنسي «أنطوان جالان» Antoine Galland وكذلك فعل «لورد بايرون» Lord Byron ، (١٧٨٨ — ١٨٢٤) ، وهو من اكبر الشعراء الذين طأوا الإغتراب ، وعبروا عن حالاتهم الشعورية والنفسية بالحنين إلى الشرق (١).

وإستلهاماً من قصص الشرق ، وأساطير الهند ، أخذ فن القصة في الإنتشار في الأدب البورجوازي الفرنسي ، فظهرت القصة على اختلاف أنواعها ، فالقصة القصيرة Conte هي بمثابة قطاع من الحياة وقد استقل بشخصياته ومفوماته داخل إطار مكاني زماني محدود ، أما القصة بمعنى nouvelle إنما تتناول قطاعاً أطول من الحياة ، وبخاصة في إطاراته الزمانية والمكانية. أما الرواية Roman ، كالحرب والسلام و«الأخوه كرامازوف» ، فهي زاخرة بالابطال حافلة بالمواقف ، ممتلئة بتدفق تيار الحياة الإجتماعية ، التي تحمل في طياتها طابع «روح العصر» ، وهذا هو حال فحول الفن وأساطين الأدب ، فقد امتازوا بشفافية القلب وصدق الاحساس ، ونقاء الإدراك ، وقوة العاطفة . فالقلب يؤمن والعقل يلحد ، والقلب يحب ، والعقل يحذر ، وهنا فقط ، في هذا الموقف الانساني النبيل ، يقف الفنان والأديب والفيلسوف ، وأقدامهم غائرة في روح العصر . ويجمع الأديب ما بين العلم والإيمان والعقل والقلب ، والفكر والحب ، وتلك هي المثالية الفنية ، حيث يدور جوهر الفن essence

(١) د. ناصر الحسني ، المصطلح في الأدب الغربي ، منشورات المكتبة العصرية

de L'art ويتمر كزخائلياً ومثالياً في تجارب الفن experience artistique تلك التي تمتلئ كلها بعناصر ثقافية واجتماعية ، وهذا ما تؤكده دراسات «سوسيولوجيا الخيال» ، ولذلك يتابع علم الاجتماع الخيالي ، «مجهودات الأديب ، حين يسجل عالم الاجتماع اللغوي ، ما وراء اللغة meta-Langage من ظواهر ومعان وتصورات إجتماعية ، كما يعتمد العمل الأدبي ، على الصدق والجمال ، كخاصيتين جوهريتين للفن (١) .

الوظيفة الاجتماعية للأدب :

إن الأدب بثره وشعره ، بقصصه ولغته ، وما يدور في رواياته من مأساه أو ملهاة ، ومن وجهة نظر سوسيولوجية المعرفة Sociology of Knolwedge هو الوثيقة الاجتماعية ، أو العدسة اللامعة ، لتصورات المجتمع ومثله وأفكاره واتجاهاته وسيكولوجيته ، يصوغها الكتاب في صور قد تفصح عن نفسها في غير الغاز ، وقد يعبر عنها الأديب في رموز Symbols مستترة وراء أغشية كثيفة تحجب عنها المعاني ، إلا أنها تخرج جميعاً في صيغ وتراكيب وبناءات لغوية متميزة ، كالآغاني والأساطير ، والصلوات والابتهالات الدينية والتعاويد السحرية والكلمات والغبييات والمظاهر الفلكلورية الجماعية كالتراويل والانشاد.

هذه أنماط من السلوك اللغوي يقوم بها الإنسان للتعبير عما يريد ، كما تسجل أيضاً ما يدور في مجتمعه ولما كان الأدب وثيق الصلة بالأيديولوجيا

(١) جونسون ، ا. ه. ، فلسفة هوايتهد في الحضارة ، ترجمة الدكتور عبدالرحمن باغى ،

لشدة تأثيره على جمهور القراء ، فإن الأديب الحق هو الصادق الأمين الذي يسجل ويرصد أفراس مجتمعه وأتراحه ، إنتصاراته ونكساته ، حربه وسلمه . وقد تدور الأيديولوجيات في الأدب حول « حكايات وأساطير ، أو حول معان أخلاقية تستند إلى أصول روحية أو قيم دينية . ولاشك أن جانب « الحكاية ، أو القصة ، هو عنصر جوهري في الأيديولوجيا ، بمعنى أن القصة أو الاسطورة الأيديولوجية ، عبارة عن قصة ذات مضمون أخلاقي ، ويتصل الجانب الأيديولوجي بالقصة نفسها ، فإذا ما توافر العنصر الأخلاقي دون مضمون أسطوري أو طابع قصصي ، فلسوف لا يتوافر لدينا على الإطلاق ذلك العنصر الأيديولوجي . وتشرح القصة الأيديولوجية أو تفسر كل فعل أو حدث أو موقف من المواقف السوسيولوجية العامة ، وهذا هو السبب الحقيقي في نسبية المواقف والأفكار والفنون ، كما تتجلى أو تخلق في آفاق الميثولوجيا Mythology .

ولا يكتسب الأديب أو الفنان أدبه ، أو دفته ، إلا بالنظر إليه ككائن اجتماعي متحضر ، لا يحس أو يشعر ويتأمل إلا من خلال بنية المجتمع ، وقوالب الثقافة السائدة في سائر المجتمعات والحضارات ، ومن ثم كانت الرابطة أصيله بين « الفن ، و « المجتمع » .

ومن زاوية سوسيولوجيا الشعر مثلا ، يمكننا دراسة أدب الملاحم ، حتى نتعرف على روح الماضي وحركة مجتمعاته ، فلقد سجل لنا « هوميروس Homeros ، (١) الشاعر اليوناني الضريع الذي أتهم بأن شعره في « الإلياذة

(١) د. لطفي عبد الوهاب « هوميروس » تاريخ حياة مصر ١٩٦٨ .

والأوديسية ، إنما لم يصدر عن الواقع التاريخي ، ولكنه من خياله الخصب .
ولكن الحفائر العلمية قد كشفت عن بقايا مدينة طروادة الأثرية التي
حدثنا عنها «هوميروس» ، وتأكد هذا الكشف في إحدى طبقات منطقة ،
تبعد أربعة كيلو مترات عن شواطئ الدردنيل . مما يؤكد الرابطة التي أنبتها
«هوميروس» وراء الحقيقة التاريخية بالشعر والقصص ، فطابق بين الرواية
والواقع ، بين الشعر والتاريخ . وزالت عنه التهمة فلم تشطح ملاحمه في الخيال ،
وكان أدبه سجل صادق لعصره اليوناني القديم بكل قيمه وأنساقه ونظمه .

وما يعنيننا من سوسيولوجية الشعر من مثالنا الذي سقناه عن «هوميروس»
وملاحمه ، نقول في بساطة ، إن «الإلياذة والأوديسية» ، إذا ما نظر إليها عالم
الاجتماع الدرامي كعمل فني شعري في أدب الملاحم ، لوجد نفسه فجأة
وقد «شاهد بعيني رأسه عصرأ إغريقياً ينبض بالحياة» ، وكأنما عاد إلينا من
الماضي البعيد ، وسقط بين ظهرانينا ، وجاءنا هنا والآن Here and now
وقد «هبط علينا» نموذجاً حياً ، نراه بشحمه ولحمه .

الدور القيادي والكارزمي للأديب :

لقد قصد «هنريك إيبسن H. Ibsen» ، الروائي النرويجي الشهير ، بروايته
«بيت الدمية Doll's House» ، قصداً تحريرياً هائلاً ، وبلغ المسرح النرويجي
مقصده من دراما عاليه رائعة ، كانت سبباً جوهرياً وحقيقياً في تحرير
المرأة في أوروبا كلها .

ومما يؤكد الوظيفة الاجتماعية للأدب ، أن كبار الأدباء والكتاب من
أمثال «تولستوى» ، و«جوته» ، و«هوجو» ، و«زولا» ، و«همنجواي» ،

هم حقيقة قادة ، إلا أنهم ليسوا بالقادة السياسيين ، وإنما هم إذا إستخدمنا
 لغة ماكس فيبر Max weber قوى كارزمية Charismatic Forces لها تأثيرها الأيديولوجى على نفوس الناس وعقولهم وأذواقهم ، ولذلك كان
 أسائر الأدباء العالميين. وكبار الكتاب أدوارهم القيادية والكارزمية فى مجتمعاتهم.

و يلحظ الأديب المهتم على نحو فينومينولوجى ، وبحدس جوهرى عميق ،
 جوانب النقص فى مجتمعه ، ويقدم ما يراه من حلول للمشكلات أو علاج
 للأمراض الإجتماعية ، فلقد نبهنا «جيت» فى مقدمة مأساته المشهورة «فاوست»
 وكشف عن دور « مفيستوفيل » تلك الروح الشريرة التى تنفى وتدمر وتهدم ،
 فأكد على أن هذا الدور هو دور تقدمى وتطورى ، يهدم القديم ويرفضه
 وقد يقتلعه من جذوره أمام ربح التغيير الدائم المستمر ، حتى تبقى « شجرة
 الحياة خضراء إلى الأبد » على حد قول « مفيستوفيل » .

فأدب « جيت » العظيم ، هو ترجمة وإبداع لما يدور فى « روح عصره » ،
 وهو عاطفة جياشة وإنفعال خصب يصاحب التغيير الإجتماعى وتطوير القيم ،
 بعقريّة « لاقوة » وعاكسة « (١) فكانت « فاوست » هى المرآة التى عكست لنا
 فى صدق وجمال صورة حقيقية للواقع الإجتماعى الذى شاهده جيت بهيئته رأسه .
 وقد تحذرنا كتابات الأديب ، بكلمات تحيطها القداسة ، ولها وقعها فى
 النفوس ، وكأنها الأجراس التى توقظنا من نوم دجما طبقى عميق .

و كانت أعمال « فولتير » و « وروسو » من الأعمال القيادية التى عجلت

(١) جونسون ، ا. ه. ، فلسفتهوايتهد فى الحضارة ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن باغى ،

بالثورة الفرنسية ، وكان « روسو » هو الممثل الحقيقي لأدب التنوير ، نظراً لدوره الكارزمي ، وكان أدبه هو أدب أوروبا برمتها ، كما عبر لنا عن فكر وتصورات العصور الوسطى ، ومن ثم كان أدبه أدبا « عالميا » .

وما يعيننا من كل ذلك ، هو أن الفنان لا يعيش في قصور من الفراغ ، ولا يكتب الأديب في أبراج من عاج ، فهذه نظره ساذجة وفاسدة . فالأديب هو نبضات من قلب الأديب ، وصيحات من ذكائه ، وصرخات من وعيه حيال عقله ووجوده ، ولذلك تعبر الأعمال الأدبية الكبرى عن معاناة الأديب وغازاة وعية ، وعن حرارة مشاعره وكلماته الصادقة الحية التي تبقى أبداً خالدة ، لامتوت ، « مضيفة » لا تنطفئ أو حتى تخبو .

وليس من شك في أن العمل الفني هو عمل وجودي يتصل بصلب الواقع ، ويستغرق تيار الحياة ، وهذا هو ما يؤكده التاريخ الإجتماعي للفن في موقفه من الحياة وتلك هي وظيفة الأديب الوجودي الحق ، أو دوره الكارزمي في كشف وعلاج أمراض مجتمعه .

وقد يكشف الأديب عن أمراض مجتمعه ويعالجها من وجهة نظره ، كمصلح سياسي أو كرائد إجتماعي ، وقد يستخدم الأسلوب العلمي في دراسة أمراض الحياة الإجتماعية *Pathologie de la vie Sociale* ، وينتظر ما تقدمه الدراسة من علاج . ولقد ظهر الكثير من أمراض القرن العشرين ، كالغشيان والتمرد واللامعقول والعبث ، وكلها أمراض عالجها الأدب الوجودي المعاصر الذي تصدى لتلك الأزمات حتى يرد المثقفين إلى صوابهم ، وأن يعيد ثقتهم بالحياة وإيمانهم بالله وتمسكهم بالخير وحبيهم للإنسان (١) .

(١) د. محمد زكي العنساوي ، الأدب وقيم الحياة المعاصرة الهيئة المصرية العامة للكتاب

ولاشك أن علماء الاجتماع الدينى والثقافى بالإضافة إلى مشاركة علماء الأثروبولوجيا الإجتماعية واللغوية ، إنما يشغلون بداسة أدب الرعاة ود الشعر الرعائى ، (١) و أدب البدو ، و أدب المهجر ، وما فيه من خنين للأوطان وللأيام الخوالي .

فالأدب على العموم ، هو مرآة تعكس لنا مشاعر الجماعات وآمالهم وآلامهم وخلقاتهم ، تلك التي جمعها الأديب في قوالب لفظية وحاكها بطريقة جمالية يتغنى بها الدهر . وكم يتمنى الأديب ولو كان ماركسياً مسرفاً في ماديته ، أن يعبر أدبه ، عن روح مجتمعه ، وأن تذهب العقول الواعية مذهبه في الحياة ، وأن تشيع كلماته ونظراته ، بين مختلف طبقات الناس ومنازلهم .

الأدب والطابع القومي :

وإذا ما حاولنا الإشارة إلى الأبعاد الحضارية في الأدب القومي ، لانفتح أمامنا فجأة وجدان شعب بأ كمله ، بمشاعره وقيمه وتراثه ، وهنا يكشف الأديب في براعة فينومينولوجية فائقة عن طبيعة هذا الوجدان ، كما يفصح لنا

(١) الشعر الرعائى Pastoral Poetry ، هو شعر عصر الثقافة اللاتينية ، ويعتبر « تيوكريتس Theocritus » أول من كتب في هذا اللون من شعر الرعاة ، فأُسبب في وصف الريف . كما استطاع « فرجيل Virgil » في أناشيده أن يدمج أيضاً فأخرج روائحه في أدب الرعاة . فنظر إليه التقاد نظرة التبجيل ، واعدوه في مقام « تيوكريتس » كما استعمل « بوكاشيو » الشعر والنثر ، وسجل روايته أميتو Ameto ، كما كتب « سانازارو Sanazaro » روايته أركاديا عام ١٥٠٤ . وهي أول رواية كان لها أثرها الضخم في أدب الرعاة ، بل وفي عصر النهضة برمته . أنظر في هذا العدد :

د. ناصر الحسبى ، المصطلح في الأدب الغربى ، منشورات المكتبة المصرية ، صيدا -

في نفس الوقت ، عن طبيعة الانساق السيكولوجية ، والانساق الثقافية السائدة بحثاً ، عن «روح الشعب» Volksgeist ، على حد تعبير هيجل (١) ، أو عن «الروح العامة» للأمم L'esprit général d'une nation فيما يقول مونتسكيو (٢).

ولاشك أن «روح الشعب» إنما تتحقق في الطابع القومي لكل مجتمع . والأديب كسجل ومؤرخ انطوامر الفكر ، إنما يرصد الخصائص العقلية والانساق السلوكية ، التي تتحدد مختلف ملامح أو سمات الطابع القومي ، عن طريق «تعريف» سيكولوجيا الجماعات ، ووعي الطبقات بذاتها ، ودراسة نفسية الشعوب ، حين يفصح الأديب عن ثقافتها وتعاليدها وأساطيرها ومثلها Ideals ، نظراً لانعكاس كل ذلك على أنماط الفعل الإجتماعي social action ، وأشكال السلوك الانساني .

وعلى سبيل المثال لا الحصر ، حينما يدرس عالم الإجتماع اللغوي أو الثقافي ، مختلف السمات العامة للطابع القومي عند الفرنسيين أو الألمان ، إنما يفتش في واقع الأمر عن سيكولوجية الفرنسيين والألمان ، وخصائصها العامة . الأمر الذي يفرض عليه حتماً أن يدرس الملامح العقلية والانساق السلوكية الناجمة

(1) Wein, Hermann., Trends to Philosophical Anthropology and Cultural Anthropology in Postwar Germany, Philosophy of Science Vol : 24 No: 1 January . 1957.

(2) Radcliffe - Brown., A.R., Structure and Function in Primitive Society, Cohen & West, London. 1969. p.6

عن شروط الحياة في نسق إجتماعي فرنسي أو ألماني (١) فالفرنسي يعتقد بسموه حبه لحرية الفردية ، بينما يقدس الألماني النظام ، ويضحى بحريته من أجله .

وفي هذا الصدد ، يستطيع كل من الأدب وعالم الإجتماع الثقافي تحديد مجموعة الملامح الخاصة بالعقل الفرنسي أو « الروح الألماني » ، كما يتجلى في سلوك الفرنسيين والألمان ، وأنماط أفعالهم ، وكلها « خصائص جوهرية وقومية » ، تنجم بالضرورة عن ظواهر التكيف الثقافي ، أو « التطبع الإجتماعي » ، داخل إطار أنساق إجتماعية ، أو أنماط ثقافية معينة بالذات .

ويعبر « الطابع القومي » عند الأدب ، وفي علم الإجتماع الثقافي عن « سيكولوجيا خاصة Special psychology ، بثقافة مجتمع معين . حيث يترك الطابع القومي لوجدان الشعب ، كل خصائصه وسماته واضحة على معالم الفن والأدب . فالأدب الانجليزي مثلا إنما يعبر بالضرورة عن الطابع القومي الانجليزي بكل حذايره وبما يحيطه وما يدور فيه وكذلك الحال بالنسبة للأدب العربي والأدب الفرنسي ، حيث يستطيع علماء الإجتماع اللغوي والثقافي والسيكولوجي والديني أن يتعرفوا على مجموعة الخصائص العامة لسيكولوجيا الشعوب ؛ وأنماط سلوكها ومثلها العليا Ideals ، وكافة ظواهر « الفكر » و « العقل » الخاصة بحياة المجتمعات وأنساق الثقافات ، تلك التي تتأثر بتراث الماضي وبآمال المستقبل . فالطابع القومي اليوناني يتأثر بماضيه وتراثه ، حيث يفاخر اليوناني بأفلاطون وأرسطو ، بينما يتفخر

(1) Radcliffe - Brown, A.R., Method in Social Anthropology, Chicago. 1958. pp. 103 - 104

الامريكي بالنجاح والكفاح ، فهو ابن شعب يتجه بكليته نحو المستقبل ،
ويحترم القيم البراجماتيكية ، ويقدر العمل والطموح من أجل الرفاهية .
وقد يتضمن الطابع القومى عناصر إقتصادية ، وضغوط سيكولوجية ،
وتصورات تاريخية ، ذات جذور عنصرية ، لها ذكريات أليمة وفاجعة . ففي
«مسارح الملونين» من زنوج أمريكا ، نجد أن اللجنة لا يدخلها ويسكنها سوى
السود ، بينما أغلب ما فى النار أو كلهم من البيض . ولا شك أن لهذه الاستعراضات
الفنية صداها السيكولوجي ، حيث ترضى هذه «ال لوحات المسرحية» طموح
الزنجي ومشاعره ، وتخفف من الضغوط المفروضة على أسلوب حياته (١) .

(١) ليست الفوارق الحقيقية بين الناس ، هى فوارق لونه ، أو تميزات عضوية
وفيزيائية ، فهذه « خرافة » لا سند لها من علم . فالعنصرية وهم من أوام الرق وتجارة
العبيد فى أسواق النخاسة ، وكلها ظواهر نجمت عن عصور استعباد الانسان ، التى بدأت
مع الفتح والاستعمار والمكتشفات الجغرافية الأولى .

واللون Coloured ، ليس أقل حظاً من الأبيض فى مستوى الفكر والذكاء ، أو
أدنى درجة فى النوع والجنس . ولقد تأكدت « خرافة الجنس النقي » ، حين ظهرت
فلسفات آرية و « لا إنسانية » لى تدعم العنصرية كمنهج ، حين توهم « جوبينو
Gobineau » فأعلن سيادة ونقاء العنصر الآرى ، وتشوق بأبجاده وعبقريته وأصالة
التاريخية ، على الرغم من أن « الآرية » لفة ، وليست « جنساً » . ولقد استنكر « ردفبند »
النظرة العنصرية ، والفوارق البيولوجية والعرقية ، على إعتبار أن الفوارق الحقيقية بين
الناس ، إنما تتمثل فى ذلك التمايز القائم بين تصورات ومعتقدات الناس ، وأوامهم ،
وما يستحوذ على إهتماماتهم وتفضيلاتهم الشخصية وتطلعاتهم واختياراتهم . وينص ميثاق
حقوق الانسان فى هيئة الأمم المتحدة ، على تكريم الانسانية ، واحترام حقوق الانسان
دون نظر إلى لونه أو جنسه . أنظر فى هذا الصدد ، كتابنا : أصول الأنثروبولوجيا العامة ،
دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية . صفحات ١٥٦ - ١٦٢ . وانظر أيضاً :

لتون ، رالف : الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث ، ترجمة عبد الملك الناشف

ملحق المراجع

المراجع الفرنسية :

1. Aron, Raymond., La Sociologie, Allemande contemporaine, F. Alcan. Paris, 1935.
2. Blondel, Ch. Introduction à la psychologie Collective, Paris, 1952. Collection Armand Colin.
3. Boutroux, Emile., Etudes D'histoire de la philosophie, F. Alcan. Paris, 1925.
4. Bergson, Henri, Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Paris, 1955.
5. Cazeneuve, Jean., Sociologie de Marcel Mauss, Press univers de France. Paris 1968.
6. Comte, Auguste, Cours de philosophie Positive., Tome premier 5e Edition. Paris, 1907.
7. Cuvillier., A. Introduction à la sociologic, A. calin. Paris, 1949
8. Davy, Georges., Emile Durkheim, Paris, 1927 Collection Louis-Michaud.
9. Duvignaud, Jean., Sociologie de l'art., Press univers de France, Paris, 1967.
10. Durkheim, Emile; Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, Félix Alcan, Paris 1912.
11. ———; Les Règles de la Methode Sociologique, Huitième Edition. Paris, 1927.

12. Durkheim, Emile., Sociologie et philosophie, nouvelle
édition Press univers, de France, Paris, 1963.
13. ———; De La Division du Travail Félix Alcean, paris, 1926
14. Gurvitch Georges, Essai de Sociologie, Annales Sociologique
Fasc. 4.
15. ———; Le vocation actuelle de la Sociologie, Press. univers
de France. Paris, 1963.
16. ———; Dialectique Et Sociologie, Flammarion, Paris, 1962
17. ———; Les Cadres Sociaux de la Connaissance, Press -
Univers de France - 1966.
18. ———; Morale Théorique et Science de Moeurs, Press -
Univers. 1948
19. Hubert, et Mauss, Sociologie et Anthropologie, Paris, 1950.
20. Halbwachs, Maurice., Les Cadres Sociaux De la Mémoire,
Nouvelle., Edition, Paris, 1935.
21. Hanelin, C., Essai sur les éléments Principaux de la Représen-
tation, press. Univers. Paris, 1952.
22. Kant, Immanuel., Critique de la Raison Pure, Presses Univer,
sitaires de France. Paris. 1930.
23. ———, Fondements de la métaphysique des mœurs, traduit
par victor Delbos - Paris - 1967.
24. Lamuche, André., Sociologie de la Raison, Dumod, Paris
1964
25. Le Senne René., Traité de Morale Générale, Presses Universi-
taires De France., Paris, 1949.
26. Lévy-Bruhl, Lucien, Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés
Inférieures, neuvième Edition, Paris, 1928.
27. Poincaré, Henri, La Science Et Méthode, Flammarion, Paris
1927

28. Ruyer, Raymond., Philosophie de Valeur, Collect. A. Colin.
Paris, 1952.
29. Séailles, Gabriel. & Paul Janet., Histoire de la philosophie,
Quatrième édition, Paris, 1928.
30. Wahl, Jean., Les philosophies de l'existence, Collect. A.
Colin. Paris, 1954.

المراجع الانجليزية :

31. Broad, C., D., Five Types of Ethical Theory, Kegan Paul,
London, 1914.
32. Bottomore, T. B., Sociology, A Guide problems and literature,
London, 1963.
33. Borgatta and Meyer, Sociological Theory, New York, 1956.
34. Burns, Tome., Sociology of Literature & Drama, Penguin,
U. S. A. 1973.
35. Childe Gordon., Man Makes Himself, Fontana 1966.
36. Cohen, Percy., Modern Social Theory, Heinemann - London,
1968.
37. Corbett, Patrick., Ideologies, Hutchinson, 1965.
38. Cluckhohn, Clyde; Culture and Personality, reprinted From
the American Anthropologist, Vol. 46. 1944.
39. Durkheim, Emile., Sociology and Philosophy, Trans. By p. F.
Pocock, London 1953.
40. Danziger, K., Ideology and Utopia in the South Africa, The
British Journal of Sociology, March 1963.

41. Dickens, Charles., Mr. Pickwick, Selection from Pickwick Papers, Pilot Books, university of London, 1949.
42. Emmet, Dorothey., Alasdair Macintyre, Sociological Theory and philosophical analysis, Macmillan. 1970.
43. Evans-Pritchard, E. E., Essays in Social Anthropology, Cohen & West, London. 1952.
44. ———, The Nuer, Clarendon press, Oxford 1950.
45. Engels, Frederick, Anti-Duhring, Moscow, 1962.
46. Firth, Paymond., Hunan Types, Thomas Nelson, New York 1943
47. ——— Man and Culture, Routledge, London, 1957.
48. Ginsberg, Morris., The psychology of Society, London 1949
49. Gouldner Alvin., Modern Sociology, An introduction to the study of Human interaction U. S. A. 1963
50. Gurvitch, Georges., The Twentieth Century Sociology The Philosophical Library, New York, 1945.
51. Hardy, Rollo., Philosophy's neglect of Social sceince, article from philosophy of Science, April 1958.
52. Hayek, F. A., Von., Scientism and the study of society, Economica Vol X 1943.
53. Hegel, G. W. F., The phenomenology of Mind., Trans, By JB. Baillie, Revised Edition, London New York 1931.
54. Hume David, A Treatise of Human Nature. Vol: 11 Everyman's Library. 1939.
55. Herskovits, Melville., Cultural Anthropology, New York 1964
56. Inkeles, Alex., Social Change in Soviet Russia New York 1954
57. ———, what is sociology, Prentice-Hall 1964

58. Issa, Ali A., Social Anthropology., Theory and practice, Cairo 1964.
59. Kemp, Norman Smith, The philosophy of David Hume, Macmillan , London 1949
60. Keesing, Felix., Cultural Anthropology, New York 1960.
61. Kohl, Herbert., The age of complexity, Mentor, 1965.
62. Linton, Ralph and Harry., Hoijer, An Introduction to Anthropology, Macmillan, Second edition New York, 1959
63. Lowie, Robert, The History of Ethnological Theory, London 1938
64. Lundberg, George., Social Research, Longmans. 1947.
65. Lenin, Selected works., Vol:1 Progress Publishers, Moscow 1967
66. Lindenfeld, Frank., Radical Perspectives on Social Problems, U. S. A. 1969.
67. Lee, Dorothy., Freedom and Culture, Prentice — Hall, Harvard, 1959.
68. Marcuse, Herbert., Reason and Revolution, Boston 1960.
69. Mill, John, Stuart., utilitarianism, The Fontana, Collins, 1964
70. Mannheim Karl, Essays on The Sociology of Knowledge, Trans. By Paul Kecskemeti, Routledge & Kegan Paul London 1952.
71. Mannheim. Karl., Essays On Sociology and Social Psychology Trans. by Paul Kecskemeti, London 1953.
72. ———, Ideology and Utopia Kegan Paul, Trans. by Louis Wirth and Edward Shils Second Impression, London, 1940

73. Mannheim, Karl, Man and Society In An Age of Reconstruction, Trans. From The German By Edward Shils, Kegan paul, London, 1942.
74. Marx., Engels, Selected works., Vol : 1 Moscow, 1962
75. ———, The poverty of philosophy, Moscow, 1966.
76. Merton Robert, Social Thecry and Social Structure, Revised and enlarged Edition, The Free press of Glencoe, The Fifth printing. New York. 1962.
77. ———; The Sociology of Knowledge. The Twentieth century Sociology, New York 1945
78. Myrdal, Gunner., An International Econcm, New York Harper 1958
79. ———; Volume in Social Theory, Routledge and Kegen paul London. 1968.
80. Nadel, S.F., Foundations of Social Anthropology, Lon'on 1953.
81. Parsons, Talcott., Structure of Social Action, Free press. 1949.
82. Piddington, Ralph., An Introduction to Social Anthropology, Vol. 1 Oliver and Boyd Third Edition 1960.
83. Plamentaz, John., Ideology, Macmillan, 1971.
84. Popper, K.S., The poverty of Historicism., Rouftledge, Kegan Paul, London. 1957.
85. Piddington, Ralph., An Introduction to Social Anthropology, Vol : 1, Oliver and Boyd, 1960.
86. Radcliffe-Brown, A.R., Structure and Function in Primitive Society. Cohen & West, Second Impression London, 1956
87. Riley, Matilda, White, Sociological Research., A case Approach, New York. 1961
88. Sanyal, B. S., Cultures, An Introduction, Ben bay., 1962
89. Schneider, Eugene., Industrial Sociology, Mc. Graw Hill New York 1961.

90. Service, Elman, R., The Hunters, Printice. Hall 1966.
91. Snelser, Neil., The sociology of Economic Life; Printice-Hall 1963.
92. Spinoza, Ethique, Textes choisis, Press. univers. de France. Paris. 1961.
93. Stark, Werner., The Sociology of Knowledge. Second Impression, Kegan paul, London 1960.
94. Tiryekian, Edward., Sociologism and existentialism, Printice - Hall. 1962.
95. Tamasheff, Nicholas, Sociological Theory. Its Nature and Growth, New York 1955 Fordham University.
96. Wein, Hermann, Trends in Philosophical Anthropology and Cultural Anthropology in postwar Germany, philosophy of Science, Vol. 24 No. 1, January, 1957.
97. Weber, Max., The Theory of Social and Economic organization, trans by Hendersen, Glencoe, 1947.
98. William, Michael, Human Relations, Longmans. London 1967.

دوائر معارف :

99. Encyclopaedia Britannica, 14th edition, Vol. 3, Vol. 19.

المحتويات

صفحة

٩	•	•	•	•	•	تصدير
						الفصل الأول
١٣	•	•	•			ما هي الايديولوجيا ؟
١٧	•	•				موقف علم الإجماع من الايديولوجيا
١٩	•	•				كيف صدرت كلمة الايديولوجيا
٢٣	•	•	•			المفهوم الماركسي للايديولوجيا
٢٨	•	•	•			الايديولوجيا ووظيفة التصنيع في المجتمعات البدائية
						الفصل الثاني
٣١	•	•	•	•		سوسيولوجية القيم
٣٥	•					أصول القيم ومصادرها في المجال التاريخي
٤٤	•	•	•			القيم كموجهات للسلوك
٤٩	•	•	•	•		موضوعية القيم
٦٥	•	•	•	•		الوعي بالقيم
٨١	•	•	•			اتجاهات ومواقف معاصرة
٨٦	•	•	•			القيم والادوار عند بارسونز
						الفصل الثالث
٩٧	•	•	•			الفلسفة وروح العصر
١٠٠	•	•	•			الفلسفة ومصادرها الاجتماعية

صفحة

١٠٨	.	.	.	.	الفلسفة وعصر الإيمان بالعلم
١١٨	.	.	.	.	سوسيولوجية الفكر
١٢٩	.	.	.	.	الفلسفة وروح العصر الهيجلي
١٣٣	.	.	.	.	العقل الموضوعي ونمط النفاقة.
١٤١	.	.	.	.	مثلث جدل التاريخ
١٤٣	.	.	.	.	من عصر الرق إلى عصر الصناعة

الفصل الرابع

١٧٥	.	.	.	.	سيكولوجية الوعي الطبقي
١٧٨	.	.	.	.	لازاروس وستينال
١٧٩	.	.	.	.	الجمهور عند جوستاف لوبون
١٨١	.	.	.	.	الشروط الاجتماعية للوعي
١٩٢	.	.	.	.	ولكن كيف يصدر الوعي الطبقي؟
١٩٧	.	.	.	.	سيكولوجية الطبقة

الفصل الخامس

٢٠٩	.	.	.	.	الابعد الاجتماعية في الفن والادب
٢١٣	.	.	.	.	الانسان والفنان
٢١٤	.	.	.	.	الاغتراب والفن المعاصر
٢١٧	.	.	.	.	علم اجتماع الفن
٢٣١	.	.	.	.	علم اجتماع الوهم والخيال
٢٢٣	.	.	.	.	الوظيفة الاجتماعية للوهم
٢٢٤	.	.	.	.	سوسيولوجية المسرح
٢٢٦	.	.	.	.	الفن والحضارة

صفحة

٢٢٩	.	.	.	.	الخيال الجاهلي
٢٣٦	.	.	.	.	وقضية الفن للفن
٢٤٠	.	.	.	.	الفن الاشتراكي
٢٤٢	.	.	.	.	أنماط الفن والثقافة
٣٤٣	.	.	.	.	الفن البدائي
					الاستعارة وهجرة السمات
٢٤٥	.	.	.	.	الفنية
٢٤٦	.	.	.	.	الفنان الشرعوني
٢٤٧	.	.	.	.	الفن اليوناني والروماني
٢٤٩	.	.	.	.	ظهور فن البلاط
٢٥٣	.	.	.	.	الادب الاشتراكي
٢٥٦	.	.	.	.	خرافة الادب الشيوعي
٢٦٣	.	.	.	.	علم الاجتماع النيمومينولوجي وظواهر الادب
٢٧٢	.	.	.	.	الدور القيادي والكارزى للاديب
٢٧٥	.	.	.	.	الادب والطابع النومي
٢٧٩	.	.	.	.	ملحق المراجع
٢٨٦	.	.	.	.	ملحق المحتويات

رقم الايداع ١٩٧٩/٣٥٦٠

الرقم الدولي ٤ — ٧٢٤ — ٢٠١ — ٩٧٧