

## التعصب والحذر واليقين

ريمون أرون

ترجمة: أحمد علي بدوي

شهد الخامس عشر من مارس سنة 2005 احتفالنا بالعيد المنوي لميلاد ريمون أرون ؛ لذا ننشر في مكان الصدارة من هذا العدد مقالاً له. كان هذا المقال قد ظهر في شهر مايو من سنة 1956 في دورية Preuves عقب نشر مؤلف أرون L'Opium des intellectuels (أفيون المثقفين – يقصد الفكر الشيوعي) سنة 1955، وربما كان من أفضل مقالاته التي نشرتها الدوريات. ومن يقرؤه، بعدها بما يقرب من نصف قرن، سيتحقق من أنه لم يفقد من تأثيره شيئاً ؛ فالاتحاد السوفيتي لم يعد له وجود، ولم يعد الشيوعيون يطبعون الناخبين ولا المثقفين بأي أثر! إنما لا تزال باقية – لدى المؤمنين بالمسيحية مثلما لدى الذين لا يحدوهم أي إيمان أو تساؤل عن معنى الكون – أوهام كثيرة عن دلالة التاريخ وعن مآل مجتمعاتنا. ولا يزال مستمراً "الجهل بالحذر [...] والعقل يختار له موضع في الصيرورة بعد أن سلبه الإنسان". لقد تراخى التعصب الأيديولوجي ... فقد من قوته ولكنه انتشر على نحو أكثر اتساعاً كما اكتسب امتداداً. ومن يهذى يفعل ذلك في أغلب الأحيان لإبداء المشاعر الطيبة وللحفاظ على الأشياء كما هي! ويبغي ريمون أرون – في صيغة تجهد هذه المجلة أن تستلهمها – الإيحاء بأنه "في صالح التحليل السياسي أن يخلو من كل شاعرية".

المجلة

عندما نتذكر المواقف السياسية لجان بول سارتر وموريس مرلبونتي منذ سنة 1945، يخامرنا شعور بمشاهدة نوع من عروض البالية أو

الرقص المتلاحق<sup>(1)</sup>. إن "اليسار الجديد" لمرلوبونتي في سنة 1955 مشابه لـ "التجمع الديمقراطي الثوري" Le Rassemblement démocratique révolutionnaire لسارتر سنة 1948، وجاء مرلوبوني بتسوية ماركسية أقرب إلى الميل للشيوعية الذي لدى سارتر منها إلى الفكر اللاشيوعي الذي عرّضه مرلوبونتي في مؤلفه Les Aventures de la dialectique (مغامرات الديالكتيك).

إن الواحد منهما والآخر – وكلاهما فيلسوف بحكم المهنة – يُبرّر آراء حياته العادية بحجج لو كانت صحيحة لدامت أحقيتها قرناً، كما أن نزوعهما إلى الارتقاء بأحداث وجودهما إلى مصاف ما هو أبدي يزداد بقدر ما يتسلط عليهما الاقتداء بماركس ولينين. ولكن الوجودية – وجودية سارتر مثلها مثل وجودية مرلوبونتي – ليست فلسفة تاريخية بصفة جوهرية.

### من الوجودية إلى المذهبية :

إن سارتر ومارلوبونتي في أعمالهما السالفة على شطحات التأمل السياسي، ينتميان إلى تقليد فلسفي من التمرد على الهيكلية راجع إلى كيركجارد ونييتشه، وموضوع الفرد ومستقبله يُشكّل مركز تفكيرهما، ولا علم لأيّ منهما بـ "الكل"، الذي يثير الانتباه إليه لدى الفيلسوف بلوغ الحكمة. التاريخ المنقوص لا يفرض حقيقة، وحرية الإنسان هي بفعل خلق ذاتي، دون أن يدرك المرء – على الأقل في مؤلف سارتر L'Être et le Néant (الوجود والعدم) – أي قانون يجب أن يخضع له هذا الخلق أو إلى أي هدف يجب أن يرمي.

على كل امرئ أن يجد إجابة الموقف دون استخلاصها من الكتب ولا نيلها من الآخرين، وبالرغم فإن هذه الإجابة تفرض نفسها على الفاعل، منفرداً ومتحملاً المسؤولية. "الأصالة" – بعبارة أخرى جرأة المرء على الاضطلاع بنفسه وبموروثه وبذويه – و"التبادل": الاعتراف الآخر والحرص على احترامه ومعاونته على أن يكتمل. هاتان تبدوان الفضيلتين المحوريتين

لدى "إنسان الوجودية" Homo existentialis.

والوجوديون يقدمون وصفاً للوجود الإنساني كما هو معاش، دون أن ينتسب هذا الوصف إلى خصوصية تاريخية، وبقينا أن هذا الوصف ينشأ عن التجربة، وثيقة الصلة به بمثلما العمل الفني بالفنان. وصحتها ليست محدودة بزمن، وسواء تعلق الأمر بالحرية أو بالأصالة فإن ما يظل حقيقيا بالنسبة لجميع البشر وعبر القرون هو أن الوعي يكتمل بتحرره ويتحرر إذ يضطلع بنفسه.

يستنكر ألفونس دي فالنس<sup>(2)</sup> (Alphonse de Waelens) - بمثلما يفعل بـ "مزحة سخيفة" - اعتراض كارل لوفيت<sup>(3)</sup> (Karl Löwith)، إذ يذكر قول أحد الطلاب "أنا عازم، إلا أنني أجهل ما أنا عازم عليه." فيكتب قائلاً "إن الفلسفة، سواء كانت وجودية أو حياتية، لتستقوض نفسها بنفسها إن ادعت - إذ تعدل عن تشكيل وعي البشر - إمكان إتاحتها لكل امرئ "وصفات" يمكن في كل مناسبة أن تحل مشكلات حياته. إن "الوجود من أجل الموت" (4) (Sein-zum-Tode) - مهما وجب أن نطن به علاوة - لا يمكن أن يكون إلا إلهاماً، ضوءاً بهديه يبلغ كل امرئ، وُضع في مواجهة موقفه، قراره الحر، دون أن يكف عن المخاطرة بخدا ع نفسه بل وبأن يكون خائناً، وبلوغه قراره هو معاً واجب ومزية." (5) أنا أرى في هذا الاعتراض ما يزيد كثيراً عما في مزحة سخيفة. ما من فلسفة تستطيع إتاحة "وصفات" لحل المشكلات التي تطرأ بفعل ظروف الحياة، ولكن فلسفة مرجعها إلى مثال للفضيلة أو للحكمة، أو إلى إلزام جازم أو إلى العزيمة، تتيح "إلهاماً وضوءاً" غير اللذين تتيحهما فلسفة تشدد على الحرية والاختيار والابتكار! وإذا لم يعلم الفيلسوف ما هي الفضيلة ثم جعل يحث الطلاب على أن يكونوا أنفسهم: أفيعد هؤلاء بهذا البعد عن الصواب في استخلاصهم أن للعزم أهمية أكبر مما هو منطوق عليه؟!

إن الوجوديين، إذ استبعدوا ما يمكن أن يحكم المقاصد من قانون أخلاقي، وعزموا على إغفال الفضائل أو الكمال الداخلي الذي اقترح الإغريق أو المسيحيون العمل على التوصل إليه كقدوة؛ فإنهم (الوجوديين) يوحون

إلى كل امرئ أن يحقق خلاصه وفق قانونه الخاص، وهم لا ينجون من الفوضوية سوى بفكرة مجتمع يتبادل فيه جميع الأفراد إقرارهم بعضهم البعض في إنسانيتهم.

إن فكرة المجتمع الخالي من الزيف، من منطلق الإلهام النبيل، فكرة تأتي بأضعف الإضاءة! في فلسفة تشدد على خلق كل امرئ قيمه ومستقبله ذاته تبدو هذه الفكرة دعوة إلى تحالف ضد حقيقة الصراع بين وعي وآخر، وحلماً بالكونية داخل استقراء لظواهر الحتميات الخصوصية، وفي جميع الأحوال يجب أن يظل بيئاً أن هذه الفكرة تامة الشكلية هي من أفكار "العقل" (لكي نستخدم لغة الفيلسوف إيمانويل كانت) ولا يمكن أن تكون موضوع إرادة مفردة ولا الأجل القريب لحركة التاريخ.

هل ينبغي - بدءاً من هذه الفلسفة - أن يكون الفلاسفة أنصاراً لديموقراطية غربية الطابع أم لديموقراطية سوفيتية الطابع؟ في جميع الأحوال ينبغي ألا يضيفوا قيمة مطلقة على الواحدة منهما ولا على الأخرى؛ وبالفعل فلا الواحدة ولا الأخرى تحقق بالتمام والكمال الاعتراف المتبادل بين الأفراد. أمّا عن معرفة التي - من بين الاثنتين - تقارب ذلك أكثر من الأخرى أو تقل عنها في التباعد عنه: فثمة تساؤل سياسي أو تاريخي لا معين للإجابة عليه من مؤلف سارتر L'Être et le Néant (الوجود والعدم) ولا من مؤلف مرلوبونتي: Phénoménologie de la perception (فنونولوجيا الإدراك). عندما يتعلق الأمر بالوضع القانوني للملكية أو بسير الاقتصاد أو بالنظام الحزبي بين الواحدة والتعددية فإن التوصيف السوسيولوجي أكثر إفادة من الفنونولوجيا المتعالية (6).

إن لماركسية الفيلسوفين أصلاً هو عرضي إلى حد ما؛ فالواحد منهما والآخر، إذ يُقيم في الجانب الغربي من الستار الحديدي، قد وجد نفسه معارضاً للديموقراطية البورجوازية وأيضاً غير قادر على الانتماء إلى الشيوعية التي يرفض كلاهما ما فيها من أصولية. ولكن هذا الإيثار السياسي الأخير لم يكن بمُعرب عن نفسه في نصوص فلسفية لو لم يتسلط إغراء الماركسية على سليلي كيركجارد، ولو لم يكن الوجوديون، مدفوعين

بـ"الوعي المتعالي" و"القلق" و"الهم"، قد كابدوا الاحتياج إلى تطعيم فلسفة  
لا نسقية بشذرات من الفكر الهيجلي/ الماركسي بشأن المجموع التاريخي.  
يكتب ليوشتروس Leo Strauss في ختام الفصل الذي خصّصه  
لإدموند بيرك (المفكر الإنجليزي في القرن الثامن عشر) من مؤلفه Droit  
naturel et Histoire (القانون الطبيعي والتاريخ) (7) قائلاً "إن النظرية  
السياسية قد صارت فكرًا ما أنجبته الممارسة، فكرًا ما حالي، وكفّت عن كونها  
البحث عما يجب أن يكون: كفّت النظرية العملية عن أن تكون "عمليةً نظرياً"  
(أي تدبراً من الدرجة الثانية) لكي تتردّ نظرية خالصة بالمعنى الذي كانت  
تُفهم به الميتافيزيقا والفيزياء باعتبارهما مبحثين نظريين خالصين. حينذاك  
ظهرت نظرية من طراز جديد -ميتافيزيقا من طراز جديد- موضوعها  
الأسمى الفاعلية الإنسانية وما تولّده، بأكثر منه المجموع والذي ليس على  
الإطلاق موضوع الفاعلية الإنسانية: إن الموضوع الذي تشغله الفاعلية  
الإنسانية في قلب المجموع والميتافيزيقا المؤسسة عليه هو موضع ثانوي وإن  
كان رفيعاً، وعندما تأدّت الميتافيزيقا، كما باتت تفعل منذئذٍ إلى اعتبار الأفعال  
الإنسانية ونتائجها الغاية التي يؤمها كل الأحياء وجميع التطوّرات أصبحت  
الميتافيزيقا فلسفة التاريخ. كانت فلسفة التاريخ بصفة جوهرية موضوعاً  
نظرياً، بمعنى أنها كانت تأملاً في ممارسات البشر ثم بعدها بالضرورة في  
الممارسة الإنسانية الكلية والتامة؛ وكانت تفرض سلفاً أن الفعل الإنساني  
المميز: التاريخ، قد تمّ! وإذ أضحت الممارسة الموضوع الأسمى للفلسفة كفّت  
عن أن تكون ممارسة بمعنى الكلمة، أي انشغلاً بجدول أعمال أو آخر. وإذن  
فقد تمثّلت التمردات على الهيجلية من قبل كيركجارد ونيتشه -من حيث أن  
لها اليوم تأثيراً بالغاً على المعتقد- كمساعٍ لاستعادة إمكان الممارسة، أي  
الرجوع إلى حياة إنسانية أمامها مستقبل ذو دلالة وغير معين، ولكن تلك  
المساعي تسببت في تفاقم الارتباك؛ لأنها قوّضت بقدر استطاعتها نفس  
إمكانية النظرية. إن "المذهبية" و"الوجودية" تبدوان لنا كطرفي نقيض كلٍّ  
منهما تشوبه أخطاء بنفس القدر الذي يشوب الآخر".

إن سارتر ومرلوبونتي يوقّان بطريقة غريبة بين الموقفين اللذين

يسميهما ليو شتروس "طرفي النقيض". على طريقة المذهبين ينحو مرلوبونتي (في سنة 1948) وسارتر (اليوم) صوب الحقيقة الفريدة التي هي الاعتراف المتبادل أو المجتمع الذي بلا طبقات. إنهما يمجدان الثورة على نحو ما يفعل المنظرون الذين ندد بهم إدموند بيرك ؛ لأنهما يبدوان على غير علم بالتعدّات التاريخية والتخلّقات البطيئة والحوادث غير المتوقعة والاشتقاقات التي لا حصر لها ولا عدد من نفس الأفكار، إلاّ أنّهما معاً ينتميان إلى ذرية كيركجارد لا إلى ذرية هيغل ؛ بما أنّهما يعتدّان بالوعي الفردي على أنه الحقيقة الأولى وأصل كل فلسفة، وأنّهما يريان الكلّ التاريخي – أي الممارسة الإنسانية الكلية والمُنجزة- متعارضاً مع صيغة فكرهما. ماركس ونييتشه أيضاً – باعتبارات معينة- "طرفاً نقيضاً"، ولكن المنحدرين من صلب كل منهما يتلاقون ... عبر دروب متعددة!!

كان ماركس قد استرد الانشغال بجداول الأعمال، أي "المستقبل ذي الدلالة" ... دون أن يعدل عن المزايا التي تُدرّها "ممارسة إنسانية كلية وموطّدة عزمها"، وقد كفاه أن يؤكّد في أن معاً أنّ المستقبل يستحيل التنبؤ به ؛ بما أنّ الفعل النافي هو جوهر الإنسانية، وأنّ ثورة البروليتاريا ستوقع بمجرى الأمور الأدمية انقطاعاً أساسياً. لا علم لنا بما سيكونه المجتمع الشيوعي، ولكننا نعلم أن بلوغ البروليتاريا مرتبة الطبقة القائدة سيكون مساوياً لنهاية ما قبل التاريخ. وهكذا يتخذ ماركس موقعه في أن معاً قبل أن تتم "الممارسة الإنسانية" وبعدها.

وهو لا يزال يتبع هيغل إذ يعتبر الأفعال الإنسانية ونتائجها بمثابة الغاية التي يؤمّها كل الأحياء وجميع التطوّرات"، وإن لم يعتدّ بالتاريخ الإنساني على أنه الغاية التي تستقطب الكون، ولا بالشيوعية على أنها الأجل الذي كانت المجتمعات السالفة تتطلع إليه. إن ماركس، وخاصة في الجزء الأخير من حياته، يدّعي تمسّكه بجبرية صارمة، ولكن إذا رجعنا إلى مؤلّف إنجلز Dialectique de la nature (جدلية الطبيعة) فإنه يتضح جلياً أن ما هو حقيقيٌ تنهيوً نظمه وفقاً لتدرّجٍ كفي. وبالمثل فإن أوقات التاريخ موجّهة صوب اكتمال الطبيعة البشرية ... صوب جعل المجتمع إنسانياً، رغم أن هذه

النتيجة لم تكن مُرادُ روح، فردياً كان أو جماعياً، وأنها لم توظف في وعي البشر الرغبة التي لقيت في النهاية إشباعاً.

إن كون مسيرة التاريخ خالقة الحقيقة، رغم أنها لم تكن محل إدراك مسبق في ذهن أحد، ليست ركناً أصيلاً من فلسفة ماركس. إن فكرة إمكان كون الخير الجماعي نتيجةً -ضرورية وإن كانت غير مُتعمدة- لسلوكيات غير فاضلة، هي فكرة مشتركة بين غالبية المنظرين السياسيين والاقتصاديين في العصر الحديث. إنها جوهرية في فلسفة ماكيافلي، وهي أساس الاقتصاد السياسي، ولا يعتنقها التحرريون ولا الكلاسيكيون باقتناع يقل عن ذلك الذي يعتنقها به الماركسيون. وهؤلاء أسرى "المذاهبات" بقدر أولئك ... هم إخوة بقدر ما هم أعداء!

وبالفعل فإن كلاً من الفريقين قد أجرى تحديثاً لآلية للسلوك الإنساني مقدر له أن يُفضى بلا ريب إلى الرخاء والسلام. والآلية التي يصفها التحرريون قوامها الأسعار: كذلك فإن بعض الليبراليين لا يترددون في الإنذار بمقدم العبودية إذا ما تسببت تدخلات الدولة في الإخلال بهذه الآلية، في حين أن نفس هذه الآلية التي قوامها الملكية الخاصة والمنافسة، تفضي بلا ريب -في عرف كارل ماركس- إلى إصابتها هي نفسها بالشلل! هذا ويكفي أن نضيف أن الانتقال الحتمي من نظام إلى الآخر يخضع لجبرية مماثلة لتلك التي في كل من النظامين: جبرية التوازن (وفقاً للكلاسيكيين) أو جبرية الشلل التدريجي (وفقاً للماركسيين) حيث تفضي إلى جدلية تقويض الرأسمالية نفسها بنفسها.

ومعرفة قوانين سير الرأسمالية وتغييراتها يتيح للماركسية أن تدعي لنفسها في آن معاً مزايا التاريخ الحادث والتزامات التاريخ الواجب إحداثه. ومستقبل الماركسيين ذو دلالة؛ بما أنه سيؤدي إلى حل النزاعات، وهو إلى حد ما غامض، بمعنى أن اللحظة التاريخية -وأوضاع اكتمالها- ليست متوقعة وربما ليست مقررة بدقة.

هذه الفلسفة تحتمل؛ بفعل ما فيها من التباس عديداً من التفسيرات،

منها ما هو مرفوض من جانب الوجوديين ؛ فما هم بالعلميين بنظرية شاملة، بمعنى ميتافيزيقا تأملية تجمع فيما تحتضنه الكون والإنسانية. ولكنهم -على الأقل في المدرسة الفرنسية- يتقاربون مع الماركسيين في مفاهيمهم العلمية للإنسان. إنهم (الوجوديين) يمتنون الفكر التأملي ومفهوم الحياة الباطنية، ويرون في الإنسان بصفة جوهرية الكائن الذي يعمل وأيضا يُغير ما في محيطه ويسخر قوى الطبيعة ؛ فلم لا يتقبلون الرؤية الماركسية لتلاحق تاريخي يحكمه نمو قوى الإنتاج ومقدر له أن يفضي إلى سيطرة الإنسان على قوى الطبيعة ؟

ويصطدم الوجوديون بالماركسيين في موضع يستحيل عنده أن يتصالح مذهب كيركجارد مع مذهب هيغل ؛ فما من نظام اجتماعي أو اقتصادي يمكن أن يفض سر التاريخ: إن مصير الفرد متعال عن الحياة الجماعية<sup>(8)</sup>، ويظل وعي كل امرئ دائما وحيدا أمام سر الحياة والموت... مهما أحسن تنظيم الاستغلال المشترك لكوكب الأرض. إن الدلالة القصوى للمغامرة الإنسانية ليست عطية المجتمع الذي بلا طبقات... حتى إذا وجب حتماً أن يُنجز تحقق هذا المجتمع !.

وقد تقارب الوجوديون مع الماركسيين عن طريق ما اصطلح على تسميته بأعمال ماركس الشاب، أي كتابات كارل ماركس الأولى. واسترجع الوجوديون ديالكتيك الاغتراب وانتصار المرء على ذاته انتصاراً مجدداً. والبروليتاريا: إذ يسقط أفرادها ضحية الاغتراب التام ؛ فإنهم بسبب هذا بالتحديد يتوصلون إلى ذاتية أصيلة مشتركة. ولكن الوجوديين -في الوقت ذاته- قد انزلقوا دون أن يعوا إلى "المذهبية": فراحوا ينسبون مجتمعات بعينها إلى ما يزعم أنه نموذج عام ثم يُدينون -بازدواجية حكم جائر- بعضاً من المجتمعات ويمجدون بعضاً ؛ متذرعين بأن هذا البعض ينتسب إلى النموذج المرتقى به إلى حقيقة فوق التاريخ!!

أما الماركسية فإنها تحمل داخلها الكثير من إمكانات المذهبية: إن كارل ماركس، إذ يعمد الثورة المقبلة باسم نهاية ما قبل التاريخ ؛ فإنه يسبغ على فعل -محمل بما في الوضع الإنساني من شبهات- شرف الحقيقة النظرية،



والتي تتكشف للفيلسوف الذي تحيط نظرتة بالكون والتاريخ التام في مجموعهما، وبما أنه يعزو إلى طبقة بعينها مهمة وضع حد للتفرقة بين الطبقات فإنه يبيح تهيئة جمع من البشر بلامح جديدة لرسل الخلاص المشترك. إن التناقضات التي في الرأسمالية تمثل جزءاً لا يتجزأ منها، والعنف وحده هو السبيل إلى حل التناقضات، وهكذا نتأدى إلى فلسفة غربية حيث يخرج السلام من الحرب إذ تُشنُّ حتى نهايتها، وحيث يؤدي استنفاد صراع الطبقات دور المدخل إلى تصالح الطبقات بل وإلى محوها !!

بل وأكثر من هذا: كان فكر ماركس متأثراً بما هو خطأ جذري، ألا وهو إرجاع الاغتراب بكافة ألوانه إلى أصل مفرد، والمصادرة على أن نهاية الاغتراب الاقتصادي لتستتبع نهاية سائر ألوان الاغتراب! وفي مؤلفه (مدخل إلى نقد فلسفة القانون لهيجل) جعل ماركس الانقياد الذي يرهق المواطن في المجتمع البورجوازي، أي في الفاعلية المهنية، في موضع المعارضة المواجهة تماماً للحرية والمساواة اللتين يتمتع بهما نظيره ساكن الجنة السياسية! وإنه لمن صميم الحقيقة أن حقوق المواطن الرسمية ليست إلا وهما في حالة عاملٍ مُكرهٍ على أجر لا يكاد يسد الرمق، ولكن هذه الحقيقة العميقة تتحول إلى وهم مريع إذا افترض أن تحرير قوى العمل يتضمن الحريات السياسية ويقترن بوضع قانوني للملكية يفوق غيره.

كانت الجبرية التاريخية - كما أكد عليها مفكرو الدولية الثانية - هي ما يُحبط إمكانات المذهبية التي تنطوي عليها الماركسية، وطالما تم الإقرار بوجود صلة بين تنمية قوى الإنتاج وأوضاع علاقات الإنتاج والقدرة الثورية للبروليتاريا ظل الفعل رهين ظروف غير جائرة وتلاحق تاريخي مقرر سلفاً. لم يكن ممكناً لأي من البلاد النامية بلوغ الاشتراكية، والاشتراكية دون ديموقراطية لم تكن اشتراكية.

إلا أن الوجوديين الفرنسيين لم يسترجعوا تلك "الجبرية الموضوعية"، وسارعوا إلى تضخيم المذهبية وتعدد ضروب الخلط بين العام والخاص، ذلك الخلط الذي يعد الخطأ الرئيسي للفكر السياسي والذي يمثل منزلقاً

للمنظرين كافة.

أنا أعني بكلمة المذهبية إضافة قيمة كونية على مذهب معين، وتحتل المذهبية اليوم وضعين: في الوضع الأول يتم الخلط بين مبادئ النظام المثالي وبين بعض المؤسسات، فعلى سبيل المثال يحكم بأن مبدأ الديمقراطية - وهو أن الحكومات ليست شرعية إلا من حيث أن المحكومين يتقبلونها بإرادتهم الحرة- مختلط بحرية الانتخابات وفقاً للإجراءات المتبعة في بريطانيا أو فرنسا، وبدلاً من التحقق في التو واللحظة من إمكان إدخال النظم الانتخابية في ساحل الذهب أو غينيا الجديدة أو من الأوضاع التي يمكن وفقاً لها إدخال تلك النظم، يقتضى بجزم قاطع تكرار تطبيق الممارسات الانتخابية أو النيابة المعتادة في البلاد المتقدمة - في هذا البلد أو ذاك - دون اعتبار لظروف الزمان أو المكان.

في هذا الوضع تحتل المذهبية أيضاً خطأين: فأولاً يتم الارتقاء بأحد المبادئ الديمقراطية، وهو مبدأ التراضي، إلى مرتبة المبدأ الأوحد (9) للنظام السياسي. وثانياً تعدّ "الترجمة المؤسسية إلى حضارة" - أي مؤسسات الغرب الانتخابية والنيابية- معادلة للمبدأ نفسه وتكتسب شرعية تجعل منها مساوية له.

والوضع الثاني للمذهبية هو الوضع التاريخاني Historiciste. لقد بات النظام المثالي للمدينة (بمعنى الدولة كما اصطلح عليه في العصر القديم) يعتمد على التلاحق الضروري للتاريخ بأكثر منه على حكمة البشر أو إرادتهم، وستحقق حركة الأفكار والأحداث من ذاتها المجتمع الإنساني. إلا أن الفيلسوف ما هو بقادر على تأكيد هذا الطابع الخلاق للتاريخ ما لم يلم بالملامح المميزة للنظام الذي سيشكل نهاية التاريخ أو يستشعرها سلفاً، ولكن كيف السبيل إلى معرفة كون الأجل القريب للتاريخ هو نهايته طالما لا يتم التنبؤ للحقيقة التاريخية إلا بعد وقوعها؟ بل وكيف التأكيد، والتاريخ لم يكتمل، على أنه سيكتمل إذا كان المستقبل -بحكم التعريف- غير قابل للاستشراق؟ هذا التناقض متدارك - إن لم يكن مرفوعاً تماماً- في فلسفة هيجل بسبب دائرية النظام: كون النهاية ترد إلى البداية، وأنه في النهاية يتم

تجاوز التناقضات التي سيرت النظام، هذا يعطي دلالة -بل ربما دليلاً- على اكتمال التاريخ.

إن تعميم الأفكار الهيجلية يزيد تفاقم المذهبية المتضمنة في هذا الأسلوب من التفكير. إذا كانت نهاية التاريخ موضع خلط بينها وبين الدولة -التي هي عامّة ومتجانسة- فإن ما ينتج أو يحتمل أن ينتج هو نفي الخصوصيات، نفي حقوق الجماعات المختلفة. إن النظام الاقتصادي والسياسي -إذا حكمَ بدمجه في الدولة، مع كونها عامّة ومتجانسة- يكتسب شرف العمومية. إذن فإن حكمة مونتسكيو -القائل إن نفس القوانين لا تصلح في كل مكان- تغيب؛ لأن الإمكان التاريخي يتم إخضاعه لمنطق الصيرورة المزعوم. إن فلسفةً للتاريخ مثل هذه -التي أقترح تسميتها بـ"المذهبية التاريخانية" Doctrinarisme historiciste- تُظهر ملامح بيّنة التناقض فيما بينها؛ فمن حيث أنها تاريخانية: هي تقر بتنوع الأخلاق والأنظمة السياسية والقيم؛ فتتفني استطاعة تحديد حقيقة سياسية عبر التفكير أو إرجاع العادات المعيشية عبره أيضاً إلى نموذج للعرف يصلح لكل زمان ومكان، ولكنها في الوقت نفسه تفترض أن الإمكان التاريخي يخضع لقانون عقلائي ويفضي من ذاته إلى حل المشكلات المطروحة على الإنسانية.

إن الديموقراطيات الغربية تنحو صوب مذهبية تهذيبية محددة بالسياسية، فصلاحية الأنظمة مرهونة بمدى مشاركتها في النظام الوحيد المطابق للمثال، أي الديموقراطية (انتخابات حرة ومؤسسات نيابية)، وهي مذهبية يقل في أغلب الأوقات التأكيد الصريح لها عن الشعور المرتبك بها والذي يواكبه الإنكار البين لكل سلم للقيم يقاس به التناسب بين أسلوب معيشة شعوب بدائية من قبيل الـ"هوتنتو Hottentots والـ"بيجمي" Pygmées وذلك الذي يتبعه اليوم الأمريكيون أو الفرنسيون، والمذهبية السوفيتية تاريخانية: إنما هو ديالكتيك التاريخ الذي سينجز النظام المثالي، الذي ارتقى به إلى مستوى الانتشار العالمي.

إن في كل من المذهبيتين تمسكاً ضمناً بفلسفة للتقدم: في لحظة معينة

من لحظات التاريخ استطاع الإنسان إدراك حقيقة نفسه والسيطرة على قوى الطبيعة. لا تحدُّ النزعة التهذيبية بدقة مراحل ذلك الاكتشاف وذلك الاستيلاء، في حين تدقق التاريخانية في وصف تعاقبها حتى وإن اقتضى الأمر تخطي مرحلة أو إضافة أخرى. النزعة التهذيبية لا تتقصى الشروط التي لا غنى عنها لهذه اللحظة المطلقة والممكنة دائماً. لكن التاريخانية، من الناحية النظرية، تجعل الانقطاع المؤاتي متوقفاً على الظروف، ولكن الحقيقة هي أن كلاً من المذهبيتين تحركه نفس الثقة في قوة الإرادة الإنسانية وفي موارد التقنية التي لا حدود لها.

مذهبية الوجوديين هي بصفة خاصة شديدة الكشف !! إنها تُظهر الأخطاء الفكرية التي تشل التفكير السياسي وقد ضخمت حتى لتُثير السخرية. يبدأ الوجوديون بإنكار -قريب من العدمية- لكل دوام إنساني أو اجتماعي وينتهون بتأكيد جازم لـ "حقيقة فريدة" في شأن لا يمكن أن تكون فيه الحقيقة واحدة. إن الانتقاد الموجّه للجزم القاطع هو في نفس الوقت ذلك الموجّه للعدمية، أو على الأقل هذا ما كان الهدف من الكتاب الذي أبوا أن يروا فيه إلا إبداءً لنزعة الشك.

### التقدم الاقتصادي والدوام السياسي :

أخذ كثير من النقاد على "أفيون المثقفين" -بل ومنهم بعض الذين تعاطفوا مع الكتاب<sup>(10)</sup>- أنه سلبي ... يعدد الطعون دون أن يأتي بتأناً بما هو بناءً<sup>(11)</sup>، وقد استوجبت اللوم على العبارة الأخيرة فيه إذ كتبت قائلاً "فلنضرع في دعواتنا لمقدم الشكّك إذا كانوا هم المقدر لهم أن يُخدموا التعصب!" وإن كانت الصفحة الأخيرة في مجموعها تعني بالضبط نقيض ما رآه فيها القراء المتعجلون. وحقيقة الأمر أنني كنت أعرب عن خشيتي -لا أملئ- أن يجتذب فقدان ما يزعم أنه حقائق مطلقة المثقفين إلى نزعة الشك: "على الرغم فإن الإنسان، الذي في تطلّعه إلى التغيير لا يتوقع تغييراً معجزاً

من الثورة ولا من أي خطة كانت، ليس ملزماً بأن ينقاد لما لا يمكن تبريره. إنه لا يهب روحه إلى إنسانية مجردة ولا إلى حزب يمارس الطغيان ولا إلى فقه عبثي؛ لأنه يحب أناساً ويشارك في مجتمعات حيّة ويحترم الحقيقة".

إن كثيراً من الكتابات التي توصف بأنها "بناءة" هي بمثل تفاهة مخططات الدولة الشمولية أو مشروعات الأوضاع القانونية الجديدة للمنشآت، وتسمى بناءة مشروعات هي حتى غير قابلة للتحقيق، وتسمى سلبية التحليلات التي تنحو صوب حصر الممكن وتكوين الرأي السياسي، هذا الرأي الذي هو بصفة جوهرية تاريخي ويجب أن يرمى إلى ما هو حقيقي أو يحدد هدفاً يمكن بلوغه. أجل نحن نستسلم أحياناً للإغراء بقلب سلم القيم وبعد كلمة "سلبية" مديحاً !!

لا يستحق أن يوصف بأنه سلبي سوى النقد الذي -مع استبعاده للأوهام- لا يعين على اكتشاف الحقيقة، حاليّة كانت أو دائمة، وإبداء الرأي فيها.

ما من ماركسي (12) قبل سنة 1917 اعتقد بإمكان قيام ثورة في بلد فيه البروليتاريا الصناعية لا تتجاوز قوتها العديدة ثلاثة مليون عامل ولا تتمثل سوى أقلية ضئيلة (روسيا!). وربما لا يكون مستبعداً أبداً إرساء ترابط بين أحد التفسيرات والواقع الفعلي، مع إدخال فرضية إضافية: إن روسيا -لأن التنمية الاقتصادية فيها كانت قد عرقلت- شكّلت الحلقة الأضعف في السلسلة الرأسمالية: فيها كانت الصناعة مركزة، مموّلة في المقام الأول برأس المال الأجنبي؛ وبفعل هذا أثارت سخط الجماهير أكثر مما فعلت الصناعة الوطنية في دول أوروبا الغربية حتى وإن كانت هذه قد حلت في فترة لاحقة.

كل هذه الفرضيات لا تمحو الوقائع الرئيسية التي لا يستحق الأمر التذكير بها لو لم يكن أصحاب النزعة اليسارية من المثقفين يجاهدون في نسيانها: إن الثورات التي تنتسب إلى الماركسية لم تنجح إلا في البلاد التي لم تتم فيها التنمية النمطية للرأسمالية، وبالمثل فإن قوة الأحزاب الشيوعية في

الغرب تزداد بتناسب عكسي مع التنمية الرأسمالية ؛ فليس الحراك الرأسمالي في فرنسا أو إيطاليا هو الذي يضاعف صفوف الأحزاب الثورية بل إصابة هذا الحراك بالشلل.

على الفور تُستخلص من هذه الحقائق الرئيسيّة نتيجتان. الأولى، وهي ذات طابع نظري، تتعلّق بإحدى النسخ الكلاسيكية للمادية التاريخية، تلك التي نلقاها في مقدمة ماركس لمؤلّفه Contribution à la critique de l'économie politique (إسهام في نقد الاقتصاد السياسي). الظاهر أن من الخطأ أن تطرح الإنسانية على نفسها المشكلات التي هي قادرة على حلها ولا غيرها، ومن الخطأ أن تتصل الأوضاع القانونية للملكية بتنمية قوى الإنتاج، وخطأ أن تكون الحركة الاقتصادية مستقلة أو تخضع لجبرية خالصة. لقد كانت قوّة الحزب البلشفي سبّاقة لتوسع البروليتاريا والرأسمالية بفضل ملايسات استثنائية: الحرب ... وصعوبات التعبئة ... وانهيار النظام التقليدي ؛ أمكن للحزب البلشفي أن يستولى على السلطة ويعطي البرهان على أن طبيعة الدولة ومفاهيم الحكّام يمكن أن تكون مقرّرة للتنظيم الاقتصادي بقدر ما يمكن أن تكون صورة له.

والنتيجة الثانية، وهي ذات طابع تاريخي، هي أنه لا يوجد تواز أو اتصال بين تنمية قوى الإنتاج والانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية. لا يمكن الحكم بجزم قاطع أن البلاد ذات النظام المُسمّى بالرأسمالي (الملكية الفردية لوسائل الإنتاج وآليات السوق) لن تصل يوماً ما إلى نظام يسمّى بالاشتراكي (الملكية الجماعية وتقييد آليات السوق أو إبطالها كلياً). بهذا المعنى يمكن لماركسي لا ستاليني أن يقول إن شركة "جنرال موتورز" الأمريكية لم تعد ملكية فردية، بما أن أسهمها مبعثرة بين مئات الآلاف من الأشخاص. يكفي إخضاع "أوليجارشية المانيجرز" - أي طبقة المديرين ذات السطوة المالية- للدولة أو لمساهمين وعمال وموظفين تضمهم جمعية عمومية مختلطة لكي يتحقق وضع قانوني لن يتردد بعض الماركسيين في تسميته بالاشتراكي. ويمكن لملاحظات من نفس القبيل أن تُبدى بصدد بعض آليات

السوق، تلك التي ينكمش حيز عملها، وبصدد التخطيط ... الذي يتقدم بنجاح مطرد.

ومهما يكن أمر تلك المنظورات ذات المدى البعيد فإن كان المعني بالاشتراكية النظام السوفيتي وبالرأسمالية النظام السائد في دول الغرب: فإن المنافسة الحالية بين الاشتراكية والرأسمالية ليس بينها وبين الصراع بين المستقبل والماضي - بين اثنتين من مراحل تنمية المجتمع الصناعي - أي قاسم مشترك. وفي الوقت الحالي يتعلق الأمر بمنافسة بين منهجين في التصنيع، ولا يدرك المرء لماذا سيكون المنهج الأكثر كفاءة لتدبير الاقتصاد الأمريكي هو بالضرورة الأصلح لتسيير التصنيع في الهند أو الصين أو الإسراع بأي منهما.

بعبارة أخرى أن هناك نقداً ماركسياً للتفسير الستاليني للأحوال العالمية، وإذا جعلنا مرجعنا مراحل النمو الاقتصادي فإن التخطيط على النمط السوفيتي سيكون طريقة خرقاء في اللحاق بالبلاد الأكثر تقدماً، حتى وإن اقتضى الأمر أن تكون التضحيات المفروضة على الجماهير أقسى بعد من تلك التي فرضها التصنيع في أوروبا الغربية إبان النصف الأول من القرن التاسع عشر.

إن نقداً ماركسياً من هذا القبيل، إذ يستعيد أولية قوى الإنتاج، مقدر له أن يرتب مختلف الأنظمة الاجتماعية/الاقتصادية وفقاً لمنظور قد يفضي إلى نظام ذي طراز غربي؛ إذ تمثل ليبرالية القرن التاسع عشر الأوروبي وسوفيتية القرن العشرين اثنتين من أوضاع مرحلة تم تجاوزها. وحتى إذا لم نؤيد هذا النقد فإن ما يتبقى في جميع الأحوال هو استحالة التعرض لاشتراكية انخفضت - في تشييدها لصناعة هائلة - بمستوى معيشة الجماهير، ولرأسمالية ارتفعت بمستوى المعيشة وجعلت مدة العمل أقل وسمحت بتوطيد النقابات وكان الأمر يتعلق بنفس الحقائق التي كان ماركس منذ قرن يعتبر بها أو يتخيلها سلفاً وفقاً لمنظمة دحضتها الأحداث من وقتها فصاعداً.

من الأوفق إذن التمييز بين معادلتى البدائل: معادلة الاشتراكية كبديل للرأسمالية ومعادلة السوفيتية كبديل للمجتمع ذي الطراز الغربي، وأن تُطرح على حدة مسألة الإصلاحات الواجب إدخالها على المجتمعات الغربية ذات التوسع السريع (الولايات المتحدة) وعلى المجتمعات ذات التوسع المتهمّل (فرنسا) وعلى مختلف المجتمعات النامية. إن جمع الأنظمة الصينية والروسية والكورية الشمالية والتشيكية في فئة واحدة، هي الاشتراكية، والأنظمة الفرنسية والأمريكية والمصرية والهندية في فئة واحدة، هي الرأسمالية: مؤكّد لنا أننا لن نفقه شيئاً وسنضع كل شيء في سلّة واحدة. إن الاستعانة بنظرية النمو الاقتصادي ومراحل النمو، تتيح على الأقل تجنب الخطأ الذي ظل محل تنديدنا نحن -الرجعيين - منذ عشر سنين ويُدِينه مرلوبونتي اليوم، ألا وهو تعريف الاتحاد السوفيتي بالمشروع العام والولايات المتحدة بالمشروع الحر.

نحن -إذ ننتقد هذا الخطأ التاريخي- فإننا بنفس الفعل نستبعد الخطأ الفلسفي المُتمثّل في إضفاء قيمة فوق التاريخ على الديالكتيك الماركسي للاغتراب، مختلطاً بديالكتيك الرأسمالية/ الاشتراكية. دون إنكار وجود قيمة فوق التاريخ لديالكتيك الاغتراب (خالصا وفي ذاته). إن الإنسان ينشئ مؤسسات ثم يتوه فيما أنشأه، ولكن طرح الإنسان -الذي يشعر بأنه، في ذات وجوده، غريب عن نفسه- المؤسسات على بساط البحث هو شأن حركة التاريخ. أما المذهبية فأصلها هو التأكيد -ضمناً أو صراحة- على أن الاغتراب الاقتصادي هو مبدأ الاغتراب بكافة ألوانه وأن الملكية الفردية لوسائل الإنتاج هي مبدأ الاغتراب الاقتصادي بكافة ألوانه! فإذا استبعدت هذه "الواحدية" وجب القيام بمقارنة معقولة بين المزايا والمضار -الاقتصادية والاجتماعية والسياسية- التي لمختلف الأنظمة، كل منها في حد ذاته ووفق مراحل النمو.

إن القيمتين الاقتصاديتين اللتين تُتخذان في الأغلب كمرجع في عصرنا هما زيادة الإنتاج الوطني من ناحية ومن ناحية أخرى التوزيع للدخول بالتساوي. ليس مؤكّداً أن كدّ الذهن في سبيل الإنماء يلهم صاحبه بنفس



الإجراءات التي يلهم بها من يكذب ذهنه في سبيل المساواة، وليس مؤكداً أن المجتمعات الصناعية تقدر على نفس المدى من المساواة بين الدخول في مختلف مراحل تطورها. من الممكن أن يكون الاتساع بجدول الأسعار في صالح قوة الإنتاج. إجمالاً فإن الهدفين -الثراء والعدالة المحققة للمساواة- ليسا متناقضين؛ بما أن الحقائق توميء إلى نقص أشكال اللامساواة مع زيادة الثروة، ولكن هاتين القيمتين المرجعيتين يمكن في كل لحظة أن تجرأ لا إلى خيار فاصل بل إلى تسوية ملتبسة.

وأكثر من ذلك: إن المعيارين اللذين أشرنا إليهما توأ ليسا الوحيدين؛ فإن تحديد السلطات المخولة لإداريي العمل الجماعي يبدو مطابقاً لضرورة أساسية سياسية الطابع، ولكن دقة انضباط الرؤساء وسلطويتهم قد تكونان في صالح قوة الإنتاج، وواحدة بعد الأخرى تكشف حصائل الملكية الخاصة والملكية الجماعية، فحصائل الملكية العامة الدكتاتورية ثم حصائل الملكية العامة الأخذة بالديموقراطية، تكشف التناقضات بين توخي الكفاية والاقتداء بمثال إنساني.

واضح أن هذا الأسلوب في طرح المسائل نتاج نقد مزدوج: نقد سوسيولوجي لواحدية عليّة وفقاً لها سيقرر عنصر وحيد (نظام الملكية أو نهج يستهدف تحقيق التوازن) الملامح الرئيسية لنظام اقتصادي، ونقد فلسفي لكيفية انتفاع الوجوديين بديالكتيك الاغتراب، وهو ديالكتيك يكتسب قيمة ملموسة عبر نقل ماركس إياه إلى السياق السوسيولوجي، ولكنه -ما لم يتحقق له هذا النقل- يظل شكلياً، قابلاً للتطبيق على جميع الأنظمة.

هذه الاعتبارات -على كثرتها- لا تحول دون الإحاطة بالشواغل، واعتناق نظام سياسي/ اقتصادي، النظام السوفيتي أو النظام الأمريكي، في وحدته أو جوهره. هذه الخطوة مشروعة علمياً، مهما بلغ ما فيها من تزعزع، وحتمية سياسياً. إلا أن دورها يجب أن يجيء تالياً للتحليل الذي يُلقي الضوء على الملامح المشتركة بين جميع الأنظمة كما يليق على مزايا كل منها أو مضاره.

كل نظام اقتصادي حديث يحتمل عنصر عمال المصانع، بينما تتوقف نسبة العمال المؤهلين والعمال غير المؤهلين على التقنية بأكثر منها على الوضع القانوني للملكية. وقد يُقحم بعدد من عمال المصانع في موقع للعمل ينتظم الأسلوب الجماعي إدارته أو سير عمله دون أن يستطيعوا تماماً إدراك دلالة المهمة المعهود بها إليهم في تلك المنشأة. لازالت هناك الأوضاع المختلفة لحالة العمال؛ وفقا لحجم المهايا واتساع جدول الأجور والعلاقات الشخصية داخل المصنع -صغيراً كان أو كبيراً- والروابط بين النقابات العمالية وقادة الموقع، في أي من القطاعين الخاص والعام؛ وهذا يتوقف على الشعور بالمشاركة أو بالاغتراب، ذلك الشعور الذي تقرره -بين عوامل أخرى- الأيديولوجية التي يؤيدها العمال والفكرة التي يكونونها عن المجتمع. إن الحكم بأن العامل بمصنع رأسمالي في فرنسا أو الولايات المتحدة هو -من حيث أنه كذلك- موضع استغلال بينما لم يعد العامل بمصنع سوفيتي ضحية نفس المعاناة: حكم لا ينشأ عن الفكر التركيبي (الملم بكافة نقاط الموضوع) بل عن الوقوع في الترهات. ما هو إلا طريقة مريحة لإحلال الإكراه بالقول محل الاستقصاء الشاق للواقع.

### من الانتقاد إلى العمل بحكمة :

السياسة فعل، والنظرية السياسية هي إما إحاطة بالأحداث التي تبلور فيها الفعل أو تقرير للفعل الممكن أو المواتي في حال بعينه. وبما أن الفعل التام -في مفهومي- ليس بالذي خضع لقوانين أو لجدلية، فإنني غير قادر على الإتيان بمعادل للمذهب الماركسي الذي فيه يتحد الماضي والمستقبل، كما تتحد المعرفة والممارسة في نظام واحد. وبما أن وضع العالم حالياً -متى تم التفكير فيه في إطار التفسير الاقتصادي- يثير مشكلات تختلف في البلاد النامية عنها في بلاد الغرب ذات النمو المتمهل، عنها كذلك في الدول الغربية ذات النمو السريع<sup>(13)</sup>؛ فإن المذهب الصحيح لا يمكن أن يكون إلا ذلك الذي يكشف تنوع الحلول.

صحيح أنني لم أشر تفصيلاً إلى الأهداف الواجب السعي إليها ولا إلى ما يجب إرساؤه من تدرج -حسب الأهمية- لتلك الأهداف (لقد تعمدت الامتناع عن مناقشة الأهداف)؛ فإنما تلك في الواقع من وحي الحضارة الحديثة حتماً. هي نفسها أهداف اليسار، المنتصر من الآن فصاعداً والذي يخشى أن يهزمه انتصاره!! لم أتعرض بالبحث لقيم اليسار؛ لأنه يكفي استخلاص جميع قيمه بوضوح لإبراز التناقض الممكن وأيضاً لتبيان ما تم التوصل إليه من بعض حقائق من جانب رجال اليمين ومذاهبه.

إن الحدث الرئيسي في عصرنا ليس الاشتراكية ولا الرأسمالية، بل ولا هو فرض دور الدولة نفسه أو حتى ازدهار المشروع الحر، وإنما هو التنمية العملاقة للتقنية والصناعة، والتي ظهرت التجمعات العمالية في ديترويت وبيانكور وموسكو وكوفنتري نتيجة لها وتجسيدا. إن المجتمع الصناعي هو في عصرنا النمط الذي تمثل مجتمعات الغرب وأيضاً المجتمع السوفيتي مظاهر له.

ما من أمة ترفض الحضارة الصناعية أو تستطيع عمداً رفضها، وما من حزب يُنادي بذلك. تلك الحضارة ليس فقط مرحلة يتغير فيها وضع الجماهير من ناحية مستوى المعيشة، بل ووضع القوة العسكرية كذلك. ونعرف أن الطبقات القائمة في بعض البلاد الإسلامية أو الآسيوية قد تقنع بما يصيب شعوبها من فاقة (لا تضمن هي -حتى بالتقنية الغربية- التوصل إلى علاج لها؛ طالما ظل منسوب المواليد زائداً في ارتفاعه عن المعقول والمقبول) ولكنها لا تشاء أن تقنع بعبودية تجعلها غيبة الصناعة ترسف في أغلالها؛ وفي وطن غاندي بات الحكام منبهرين بالنموذج السوفيتي... وهو نموذج للتسلط بأكثر منه كثيراً للوفرة.

إن ضرورات التقدم الاقتصادي تفرض على فكر اليمين القبول بعدم ثبات أوضاع المعيشة من جيل إلى جيل (14). ونفس الضرورات تفرض على فكر اليسار إعادة النظر فيما رسمه من مختلف الغايات وما إذا كانت ملائمة أم لا.

من الأمور المقررة أن مستوى معيشة العاملين يتوقف على قوة الإنتاج بأكثر منه كثيراً على الوضع القانوني للملكية المنشآت، وأن توزيع الدخل في نظام للملكية الخاصة والمنافسة ليس بالضرورة أكثر إخلالاً بالمساواة منه في نظام للتخطيط. إذا كان ترتيب الأهداف الاقتصادية لدى اليسار يعطي الصدارة لهدفي النمو والعدالة في توزيع الدخل: فلقد تمت عن طريق التجربة البرهنة على أن الملكية العامة والتخطيط ليسا بالضرورة من السبل المؤدية إلى هذين الهدفين! إن المذهبية الاشتراكية وليدة تمسك بأيديولوجيات منطوية على مفارقات تاريخية، أما نقد الأساطير فإنه يفضي مباشرة إلى استيضاح صائب للأنظمة الواجب على الأمم أن تعيش في أطرها لا إلى خيار (أيديولوجي).

لماذا وكيف إذن يُنتظر مني أن أزيد فأتعرض للخيار الواجب اتخاذه؟! لا الأمريكيون ولا البريطانيون ولا الفرنسيون ولا السوفييت لهم أن يختاروا بين الأنظمة؛ الأمريكيون والبريطانيون راضون بما لديهم منها وسيقومون بتعديله تبعاً للأحداث، وإذا نشأت أزمة فإنهم لن يترددوا في التدخل، حتى إذا لزم الأمر أن يتحولوا إلى نوع من التخطيط دون أن يذكروا ذلك أو مع تأكيدهم على العكس!! إن هذه الكشف عن إمكان بلوغ الأهداف الاقتصادية لليسار في إطار الأنظمة الغربية لتبرير الوهم المتسلط من الأساطير الثورية وتحفيز بني الإنسان على التوصل إلى الحل الصائب لما يواجههم من مشاكل هي ذات صفة تقنية بأكثر منها أيديولوجية.

إن لوضع فرنسا خصوصية ما؛ فالاقتصاد الفرنسي يعاني (15) من قلة النشاط! في حين تستبعد الظروف الجغرافية، وكذلك مشاعر الفرنسيين محاكاة النظام السوفيتي أو استيراده، ناهينا عن النفور الذي قد تستشعره الغالبية العظمى من الفرنسيين (بما فيها أكثر الذين يدلون بأصواتهم لانتخاب الحزب الشيوعي) إزاء الممارسات السوفيتية إذا حدث يوماً أن تعرضوا لتجربتها! وعندئذ فإن النقد -المبدد للحنين إلى الثورة المباركة - يمهّد الطريق إلى جهد البناء.

لا توجد فوارق بهذا المقدار في فرنسا بين عالم اقتصاد يُنسب إلى

اليسار شأن ألفريد سوفى Alfred Sauvy وعالم اقتصاد يُنسب إلى اليمين مثلي أنا. يقيناً أن ألفريد سوفى يُلْمَح عن طيب خاطر -دون أن يكتب ذلك بحذافيره (فما كان ذكاؤه ليدعه يفعل)- إلى أن الإقطاعيين هم المسئولون الرئيسيون -إن لم يكونوا الوحيدين- عن الكساد، وهو يتظاهر بأن لا علم له بأن مقاومة التغيير تصدر عن الصغار على الأقل بنفس قدر صدورها عن الكبار وأن النقابات العمالية أو نقابات الموظفين أو المنتجين الزراعيين مبالغة إلى "المالتوسية"<sup>(16)</sup> بمثلما نقابات أرباب المهن، وهو يؤثر -وإن عن غير اعتقاد- أسطورة يسار توسعي مضاد ليمين مالتوسى، يؤثر سوفى ذلك في حين أنه هو الذي أظهر -بأفضل من أي باحث آخر- إلى أي مدى كانت حكومة "الجبهة الشعبية" في سنة 1936 مالتوسية دون أن تعلم!

عندي أن الانضمام إلى حزب لم يكن قط قراراً ذا قيمة جوهرية. الانضواء إلى الحزب الشيوعي هو الانتماء إلى مفهوم لنظام العالم والتاريخ، والانضواء إلى الحزب الاشتراكي أو إلى "الحركة الجمهورية الشعبية" (MRP اختصاراً لـ Mouvement Républicain Populaire) هو إظهار الإخلاص لصورة يراها المرء للمجتمع ... كأسرة تجمعها أواصر فكرية، أو على الأقل التعاطف مع هذه الأسرة أو الصورة. أنا لا أعتقد في صحة نظام مماثل لذلك الذي يطبّقه الشيوعيون؛ وأظنني متجرّداً من كل انحياز، أو مما يسمونه بالألمانية Weltanschauung، سواء إلى اليسار أو إلى اليمين، في اتجاه الاشتراكيين أو الراديكاليين، للحركة الجمهورية الشعبية أو للمستقلين. كما أعرف في نفسي اتفاقي أو عدم اتفاقي -حسب الظروف- مع هذه أو تلك من الحركات وما يصدر منها أو مع ذلك الحزب من الأحزاب وأعماله، في سنة 1941 أو 1942 لم تكن تروقني الأهواء التي استبدت بالديجوليين في تنديدهم بـ "خيانة" حكومة فيشي، وفي سنة 1947 تواكبت آمالي مع مطالب حركة "تجمع الشعب الفرنسي" (Rassemblement du Peuple Français) المعلنة ضرورة تعديل الدستور والممارسة الدستورية، وما أن أخفق مسعى "تجمع الشعب الفرنسي" حتى جاء "الجمهوريون" الاشتراكيون بما زاد من تفاقم عيوب النظام السياسي، ولم يكن في إمكاني

أن أشارك في عملهم ولا أن أسكت عن آثاره الضارّة، وربما كان مثل ذلك المسلك مُخلاً بمبادئ العمل السياسي الأخلاقية (أو اللاأخلاقية!!) ولكنه ليس مُخلاً بالتزامات الكاتب.

إذا كانت انتقاداتي تبدو موجهة بصفة خاصة إلى فكر اليسار فلربما رجع الذنب في هذا إلى ما يحركني من رغبة في إقناع أصدقائي! والذنب أيضاً مرجعه المسلك الذي يتخذه -في الأغلب الأعم- رجال اليسار اليوم؛ والذي يبدو لي خيانة لليسار "الخالد".

إن اليسار ينحدر من حركة شهد القرن الثامن عشر مولدها وعرف باسمها؛ فسمي عصر "الأنوار"، واليسار ينشد الحرية الفكرية... يريد تحطيم أي "باستيل"، أينما وجد! وهو يبني حساباته على ازدهار للثروة بفضل استغلال الموارد الطبيعية يزامنه تطبيق للعدالة بفضل إرساء حكم العقل وإبطال الخرافات؛ لذا فإنّ تحييز اليسار المحابي لوجود حزب أوحد يمارس طغيانه، حزب ينصب خرافة - تتمسح بالعقلانية - أيديولوجية رسمية: هذا التحييز أراه عاراً على مثقفي اليسار! هم لا يضحون بأفضل ما في إرث عصر الأنوار - وهو احترام العقل والتحررية- فحسب بل إنهم يضحون في عصر لا شيء فيه يبرر التضحية، في الغرب على الأقل؛ بما أن التوسع الاقتصادي لا يتطلب فيه إطلاقاً تعطيل البرلمان ولا إلغاء الأحزاب ولا قمع المناقشة الحرة للأفكار.

هنا أيضاً تكون لنقد الأساطير مباشرةً وظيفة إيجابية: كيف ينجرّ المثقفون إلى هذا الجحود؟<sup>(17)</sup> بفعل خطأ "الواحدية"!! الماركسية غافلة عن السياسة؛ إنها تحكم بأن الطبقة السائدة اقتصادياً هي، بحكم وضعها ذاك، قابضة على السلطة، وبلوغ البروليتاريا مرتبة الطبقة القائدة سيعني تحرير الجماهير، وبما أن الاغتراب الاقتصادي قد شخّص بأن مصدره الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج؛ إذن يتم التوصل إلى نتيجة مضحكة هي أن الملكية العامة لوسائل الإنتاج والسلطة المطلقة لحزب أوحد تعنيان مجتمعاً بلا طبقات، وهذا عبر سلسلة من المطابقات اللفظية كأن يقال إن سلطة الحزب تعني سلطة البروليتاريا التي تعني إلغاء الملكية الفردية التي تعني محو

## الطبقات الذي يعني الحرية الإنسانية !!!

إن التوسع الاقتصادي، سواء جرى بالمنهج السوفيتي أو بالمنهج الغربي، لا يضمن أبداً احترام القيم السياسية! ونمو الثروة الشاملة لا يعني الحفاظ على الحرية الشخصية أو الفكرية ولا إدامة المؤسسات النيابية، بل ولا الإقلال من صنوف عدم المساواة الاقتصادية يعني ذلك. والأهم من هذا كثيراً هو أن المجتمعات عديمة الطبقة الأرستقراطية، والتي يُحرّكها فكر المتاجرة ورغبة في الثراء لا حدود لها، هي -كما رأى توكفيل Tocqueville أو بوركارت Burckhardt بوضوح منذ مائة عام- حبيسة طغيان الأغبيات الذي يفرض الامتثال بمثلما تعاني من تركيز السلطة في دولة جبارة، ومهما تكن التوتّرات الناشئة عن تلك التقدّم الاقتصادي في فرنسا فإن أشد المهام مشقّة -في منظور تاريخي بعيد المدى- ليست ضمان نموّ الموارد الجماعية وإنما هي تفادي الانزلاق إلى ما في المجتمعات الشمولية من طغيان.

أنا لا أعرض مثقفي اليسار المطالبين بالإسراع بالنمو الاقتصادي في فرنسا، وأنا على الأرجح أشد منهم إدراكاً لضريبة النمو، ولست أقل منهم تحمساً لاتفاقنا جميعاً على الأساسيات، طالما أفلتوا من سحر النموذج السوفيتي، بينما أخذ عليهم تحيزهم الذي يحفزهم دائماً إلى مناصرة الطرف المضاد للغرب: إنهم متأهبون لتقبل الشيوعية في البلاد النامية كي تيسر التصنيع، بينما لا يقلُّ هذا من عدائهم للولايات المتحدة التي بمقدورها أن تعطي الجميع دروساً في التصنيع. عندما يتعلق الأمر بالاتحاد السوفيتي فإن التقدّم الاقتصادي يبرر تقويض حركات الاستقلال الوطني في آسيا بل وفي أوروبا، فإذا تعلق بعمليات استعمارية أوروبية فإن حق الشعوب في تدبير أمورها بأنفسها واجب التطبيق بكل صرامة. القمع المشوب بشيء من العنف الذي تمارسه دول الغرب في قبرص أو أفريقيا يتم التنديد به بمنتهى القسوة، أما القمع المتطرف في الاتحاد السوفيتي، والشامل تهجير مجموعات سكانية، فهو موضع التغافل أو الصفح. الحريات الديمقراطية يُنادى بها في وجه حكومات الغرب الديمقراطية، وتلتبس الأعذار لغيابها متى كان بفعل نظام سياسي يعلن انحيازه للبروليتاريا.

صحيح أنني لم أحدد ما يصح عمله في فرنسا لإصلاح النظام السياسي، ولا مثله أو غيره في أفريقيا أو آسيا للإسهام في نمو لا يشلّه الطغيان. هذه المشكلات الراهنة ليست في نطاق الفلسفة السياسية، ولكن المشاحنات الواقعة بين الفرنسيين لكانت منذ الآن قد تمت تهدئة نصفها لو كانت المشكلات قد طرحت بعبارات هادئة حكيمة ؛ ولو لم تكن أساطير الأمس تحجب أفق الاستقصاء.

## الريبة واليقين

هل فسرت تماما لماذا يُعدُّ "أفيون المثقفين" كتابا سلبياً؟ كلاً بالتأكيد؛ وأدرك أنا نفسي أسباباً أخرى.

كثيرٌ من القراء ساخطون لأن إشارة وردت من بعض نقادي -في "مركز" المثقفين الكاثوليك- إلى ما سمي على لسان هذا البعض بـ"خشونتي الفاجعة!!" ولا بدُّ أن أعترف بنفوري البالغ من الإجابة على ذلك وغيره مما يُحتج به ؛ إن أولئك الذين يبغون الإقناع بأنهم من أصحاب المشاعر النبيلة، وأن خصومهم أنانيون أو سفلة، لا يقنعونني إلا بأنهم استعراضيون. أنا لم يكن رأيي قط أن المعاناة ميزة أو أنها صعبة المنال، ولا أن التعاطف مع آلام الآخرين مزية ينفرد بها محررو صحيفة Le Monde أو كتاب مجلات من

قبيل Les Temps modernes (الأزمة الحديثة) و La Vie و Esprit intellectuelle (الحياة الفكرية) و(الفكر). إن في صالح التحليل السياسي أن يتجرد من كل شاعرية، وما نيل الوضوح الذهني باليسير ؛ فإن الانفعال يعود تلقائياً وبأقصى سرعة !

أنا أخذ على مرلوبونتي -الذي أشعر بقربي منه لاعتبارات عدة- أنه يكتب مهاجماً سارتر فيقول "إن المرء لا يبصر ذمته مما عليه للبؤس بتأدية التحية للثورة عن بعد (!)" بالتأكيد أن المرء لا يبصر ذمته بسعر كهذا، وما أبخسه؟! ولكن كيف يوفّي سائرنا -نحن أصحاب المزايا- بدينهم؟ لم أعرف قط من بني الإنسان من حال فقر الآخرين بينه وبين مواصلة الحياة إلا



واحدة: سيمون فيل!! لقد واصلت هي دَرَبَهَا وكان سعيها في النهاية إلى القداسة. أمّا نحن الذين لا يعوقنا فقر غيرنا من بني الإنسان عن الحياة، فلا يعوقنا على الأقل عن التفكير! لا نظنّ أنفسنا مُضطَّرين إلى الهذي للتدليل على طيب مشاعرنا!

كذلك أرفض تلك الإدانات الجامعة المانعة التي كثر من بين خصومي -بل وأصدقائي- من دعوني إلى إصدارها. أرفض أن أقول -كما كان موريس دوفرجييه Maurice Duverger يود- عن اليسار إنه "حزب المستضعفين والمضطَّهدين والضحايا"؛ لأن ذلك الحزب، حزب سيمون فيل، ليس إلى اليمين ولا إلى اليسار... إنه على الدوام إلى جانب المقهورين، وكما يعرف كل امرئ فإن السيد دوفرجييه لا ينتمي إليه، وأبى على نفسي القول إن "الماركسية تأتي في هذه الساعة بالنظرية الوحيدة الشاملة تشخيصا للظلم الاجتماعي"؛ وإلا لوجب عندئذ أن يقول علماء الأحياء إن الداروينية تأتي بالنظرية الوحيدة الشاملة عرضاً لتطور الأنواع... أبى على نفسي التنديد بالرأسمالية من حيث هي أو بالبورجوازية من حيث هي، كما أبى أن أعزو إلى الإقطاعيين (من هم؟) المسؤولية عن الأخطاء التي ارتكبت في فرنسا منذ نصف قرن. إن كل مجتمع يحتمل طبقة قائدة، والحزب الذي يتقدم كي يأخذ دوره في التناوب يأتي معه بمجتمع أسوأ من ذلك الذي وجد في الحاضر! وأنا راض بالتنديد بالمظالم الاجتماعية لا بالظلم الاجتماعي الذي تمثّل الملكية الخاصة علة الرئيسية وتشكّل الماركسية النظرية المشخّصة له.

أعلم جيّداً أن إيتين بورن (18 Étienne Borne) الذي لا يريد بي إلاّ خيراً، يأخذ عليّ -بمنتهى المؤدّة- أنني "أسخّر موهبة هائلة لشرح استحالة كون الأشياء غير ما هي عليه، وبحجج لا تُردّ" وصحيح أن عدد مرات تعرّضي بالخصومة لأحلام "الطوباوية" (أي المدن المثالية المتخيّلة) يفوق عدد المرّات التي تعرّضت فيها للنزعة المحافظة. إنّما نقد الأيديولوجيات هو في فرنسا اليوم سبيل إلى تعجّل الإصلاحات. وعلى الصعيد الفلسفي لا صعيد الصحف اليومية يأخذ عليّ إيتين بورن وأيضا الأب لبلون Leblond حجبني عن الأنظار ما في أفق التاريخ من تصالح القيم غير المتلائمة بعضها مع

البعض في الوقت الحالي. ما أعجبه من مأخذ على لسان معتقنين للكاثوليكية يعتقدون أن العالم قد أفسدته الخطيئة!!

يبدو لي أساسياً أن ألقى الضوء على تعدد الاعتبارات التي يجب إخضاع الفعل سياسياً كان أو اقتصادياً- لها. ولا أحسب هذا التعدد متنافراً؛ في النسق الاقتصادي ليس الانشغال بدفع الإنتاج إلى أقصاه والانشغال بعدالة التوزيع متناقضين على الدوام ولا متفقين على الدوام... إن التوفيق بين العدالة والنمو يتطلب توفيقاً بين مساواة بعينها وتناسبية معينة للمجازاة حسب الكفاءة، وكثيراً ما يتعارض الهدف الاقتصادي، وهو المزيد من الرفاهية مع الهدف السياسي الذي هو السيادة.

أمّا في النسق السياسي فإن الصعوبة الأساسية في نظري هي في التآليف بين مشاركة الأفراد جميعاً في المجتمع وبين تنوع المهام، وقد راح الناس ينشدون الحل لهذا التناقض في أحد اتجاهين، فكان أولهما المناداة بالمساواة الاجتماعية والسياسية بين الأفراد، رغم تفاوت أهمية ما يؤديه كل منهن من مهام، ولربما تكون المجتمعات الحديثة هي الوحيدة التي امتدت على نطاق العالم بمبدأ المساواة الذي كانت "المدن العتيقة" (أي أقرب شيء في العصر القديم لما نعرفه اليوم بالدولة أو الحكومة) تقصره على المواطنين وحدهم والذي لم تكن الإمبراطورية الرومانية نفسها تمتد به إلى العبيد ولا إلى الشعوب المقهورة كافة. إلا أنه كلما سعت الديموقراطية إلى أن تبعث في المجتمعات المركبة المساواة الاقتصادية التي لم يمكن للبدايين قليلي العدد من الأهالي - في التاريخ القديم السابق على معرفة أولئك بحروف اللغة- الحفاظ عليها إلا بمشقة، أقول إنه كلما سعت الديموقراطية إلى هذا البعث زاد بنفس القدر تفجر التناقض بين الحق والفعل؛ ويغدو كل من المجتمعين الديموقراطي والسوفيتي مكرهاً على النفاق، وإن بقدر يختلف في كل منهما عن الآخر، نفاق سببه أن ما يتنقل كل من المجتمعين لا يتيح له أن يحقق في الواقع المثال الذي يطمح إليه.

وقوام الحل الثاني هو تكريس أوضاع عدم المساواة وجعلها موضع القبول... بإقناع جميع المحرومين من المزايا بأن هذا التدرج مطابق لنسق

أعلى، كوني أو ديني، وأنه لا يمس بكرامة أيّ امرئ ولا بنصيبه، والصورة القصوى لذلك الحل القائم على عدم المساواة هي النظام الطبقي، والذي نشأت عنه -في مراحل انحطاطه- ظواهر بشعة، وإن لم يكن مبدؤه -من حيث هو- ممقوتاً، أو على الأقل إن كان الحل القائم على اللامساواة هو في حد ذاته غير كامل فإن الحل الآخر هو كذلك أيضاً، على الأقل طالما لم تتح الظروف تحققه الفعلي.

إن ديانة الخلاص نفسها قد تذبذبت عبر التاريخ بين ضدّين: فهي إما قد قبلت صنوف عدم المساواة في الحياة الدنيا بل كرّستها ممهّدة لذلك بإنقاص قيمتها: فقيم تهّم خيرات هذا العالم من ثراء وسلطان إذا قيست بما يعول عليه وحده، وهو خلاص الروح؟ وإمّا أنّها باسم ما في الإنجيل من حقيقة قد ندّت بصنوف عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية وناشدت الناس إعادة تنظيم المؤسسات وفقاً لتعاليم السيد المسيح وتعاليم الكنيسة، وكل من هذين المسلكين يحتمل خطراً يحيق بأصالة الديانة، ففي الأول خطر النزوع إلى نوع من السكينة، إلى التقبّل المسائر للمظالم، بل إلى ما يشبه تقديس النظام المستتب. أمّا المسلك الثاني فهو إذا بولغ فيه إلى أقصاه فلسيبارك الإرادة الثورية، ظلما ظلت المجتمعات حتى يومنا هذا غير قادرة على منح المواطنين المساواة في الأوضاع أو في الفرص، كالمساواة المعترف بها جهراً للأرواح.

إن الإشتراكيين المسيحيين (وسنتّهم هذه تلهم التقدميين الانتماء إليها) يخامرهم مراراً الاقتناع بأنهم هم وحدهم القادرون على تخليص الكنيسة من التلوّث بما هو واقع من ظلم، وأنهم هم، وهم وحدهم، المخلصون لتعاليم السيد المسيح. وكنائس المسيحية لا تتجنب أبداً وعلى التمام، ولو بالتماس النجاة، معاودة السقوط فيما كان برجسون يسميه الدين الجامد. إنها تنزع إلى التماس العذر للقوى الحاكمة إذا أقرّت لها تلك بحق الاحتكار (أو في عصرنا ببعض المزايا) في شئون تنظيم العبادات أو تعليم الشباب، والمسيحي، الذي تأخذ أراؤه السياسية طابعا محافظا، وأيضا الكهنة المهمومون بالمدارس أو بالأديرة يستحضرون أحيانا -لكي يلتمسوا العذر

لسلوك يقارب عدم الاكتراث بشأن صنف عدم المساواة الاجتماعية- ما يقال من أن المعركة الحقيقية ليست هي هذه المباراة التي تجرى في الساحة الدنيوية. وعلى الطرف الآخر يتأدى التقدمي بالأمل التاريخي إلى أقصاه، أي الزمني ... بالمعنى المزدوج الذي تحمله هذه الكلمة.

سأحترس من الانحياز لأيّ طرف من الاثنين في مسلكه ؛ فإن كلاً منهما، فيما هو -على الأصالة- يعبر به: يستطيع شرعاً أن يدعو نفسه مسيحياً. وربما يكون السياسي المسيحي كأعمق ما يكون هو ذاك الذي تتوتر حياته في كل لحظة منها بما يتطلبه هذان النقيضان ؛ هو لن يشعر أبداً بالاكْتفاء بما بذله من جهود في سبيل العدالة الإنسانية وبالرغم سيحكم بأن نتائج هذا الجهد الذي لا يعرف الكل نتائج زهيدة ويجب أن يظل هذا مظهرها إزاء ما كرّس له نفسه من رهان على حقيقة الإيمان، رافضاً الإذعان للفقر وغير غافل عن الخطيئة.

في فرنسا يميل اتجاه الريح في عصرنا هذا إلى الاشتراكية المستوحاة من الإنجيل، على الأقل في العاصمة بين أوساط المثقفين الكاثوليك. و"التدرج الديني" الذي سبق إقراره بات يؤخذ عليه انشغاله المبالغ فيه بالمدارس ومسايرته لما استتب من نظام هو في الحقيقة نقيض النظام! أو هو "الفوضى المستتبة" بتعبير إيمانويل مونييه Emmanuel Mounier، في محاولة يائسة لجمع بعض إعانات من الدولة، وأنا لم أعلن انحيازي لأيّ طرف في السجال ولم يكن عليّ أن أفعل، ولا يهمني إن كان الكاثوليك يدلون بأصواتهم لانتخاب اليسار أو اليمين. إن الذي يسترعي اهتمامي هو أن بعض الكاثوليك تستهويهم الأحزاب التي تعد بقيام ملكوت الله على الأرض إلى حد أنهم يغفرون لأمثال تلك الأحزاب الاضطهادات التي أوقعت بالمسيحيين في الصين أو تلك التي شهدتها شرق أوروبا.

لم تكن دهشتي قليلة -في "مركز" المثقفين الكاثوليك (19) - لسماعي أحد الآباء اليسوعيين - هو أبعد ما يمكن عن التقدمية- يعرض لي التطلع إلى ملكوت الله على الأرض كامل، إن لم يكن معتقداً ضرورياً. ما هو إذن تعريف هذا الملكوت؟ إنني مندهش من السهولة التي يلحق بها بعض المفكرين

الكاثوليك صفة اتسم بها مفكرو عصر الأنوار ؛ بمنجزاتهم هم (الكاثوليك)،  
وأعني التفاؤل ... وأيضاً مُضخماً ومُعَمِّماً بفعل الماركسية!! إن المسعى إلى  
تجاوز الشيوعيين إلى أقصى اليسار يبدو لي من الناحية السياسية -بلا  
جدوى، ومشكوك في جديته من وجهة نظر المذهب، إن لم يكن من وجهة نظر  
المعتقد. ثم إن هذا التفاؤل التقني ينتمي إلى طليعة الأمس بأكثر منه إلى  
طليعة اليوم.

لم أقم حتى بنقد هذا التفاؤل من حيث هو ؛ فقد قصرت بحثي على  
متابعة الخطوات التي يتم بها الانتقال من مجتمع بلا طبقات -تلك النسخة  
المادية من ملكوت الله على الأرض- إلى منظمة للصيرورة التاريخية ... إلى  
طبقة ثم إلى حزب هو أداة للخلاص. وفي النهاية: يتم الخلط بين مراحل  
التاريخ الدنيوي -أي تعاقب الأنظمة الاجتماعية- ولحظات التاريخ المقدس،  
حين خاطب الله البشر (كل البشر). إذن فإن من الضروري -ومن اليسير  
أيضاً- وضع الحد الفاصل بين هذا التاريخ وذاك والتذكير بأن من يعتقد  
كلياً في الأول يكف -بنفس فعله ذاك- عن الاعتقاد في الثاني.

إن صديقي الأب دوبارل Dubarle، في مقال بالغ التدقيق (20)، يبدأ  
باعتباري محقاً، إلى حد عدم حاجة حججى الأولى -من فرط جلائها- إلى  
مزيد من الإثبات: "بالتأكيد في النهاية أن التاريخ -التاريخ الحقيقي الملموس  
والذي يمكن إقراره على مستوى الإمكانيات الإنسانية من خبرة وعقل- ليس  
البديل العلماني للألوهية التي هامت بالأمل فيها كثرة من أرواح معاصرنا.  
كل هذه الأمور قيلت (في الكتاب) كأحسن ما يكون. ثم إنها لفي أشد  
الحاجة إلى أن تقال في عصرنا. هذه مفاجأة ما (وهي كذلك لريمون أرون  
نفسه!) ... " ثم يلمح -عبر أسئلة حاذقة- إلى أن عمليات الفصل الدقيق بين  
الزمني والأبدى، بين الدنيوي والمقدس، ربما تأتي بالوضوح الظاهر أكثر  
منها بالإضاعة الحقيقية. فلنحاول أن نجيب على تلك الأسئلة التي لسنا  
متأكدين من فهمها جيداً مع ذلك.

إنه يكتب قائلاً "إن المسيحي (الذي يقرأ الكتاب) لحرى بأن يطرح على  
ريمون أرون السؤال عما إذا كان ممكناً لتبشير ديني بالأبدية أن يطمح

بدوره إلى إسباغه دلالة مهمة إنسانياً. بالطبع بطريقة متواضعة ونسبية – على الصيرورة الزمنية للجنس البشري". وأنا لم أفكر قط في رفض "دلالة مهمة إنسانياً للصيرورة الزمنية للجنس البشري" ؛ وكيف لي –أنا الذي لست مؤمناً، بالمعنى العادي للكلمة- أن أنكر تلك الأهمية دون أن أسقط في العدمية وحدها ولا شيء غيرها؟! إن موضوع السجال ليس "أهمية الصيرورة الزمنية" بل مدى صدق تفسير للتاريخ يُظهر الإنسانية متجهة صوب مجتمع بلا طبقات بينما يؤدي حزب –يغدو وحده طبقة فوق المجتمع بأسره- في هذه المغامرة دور المخلص. ومتى تم استبعاد تلك الأساطير فإن الصيرورة الزمنية تظل لها أهميتها، ولكن هذه الصيرورة لا تخضع لجبرية تملاة سلفاً ولا لديالكتيك ... إنها تفرض على البشر مهاماً تتجدد في كل لحظة وقوامها هو الدوام ؛ فإن البشر لن ينتهوا أبداً من إخضاع ما تنقلهم به المؤسسات لإرادة العدالة.

فلنترك جانبا مشاكل من قبيل "الإكليروسية" (21) أو موقع الكنيسة في المجتمعات التي ترفض ديناً للدولة؛ لم أتعرض لهذه المشكلة التي لا أدري لماذا يشير إليها الأب دوبارل. إن الكنيسة –في فرنسا القرن العشرين- تقبل أن تعلن الدولة الديانة "مسألة خاصة"، إنها لا تعود تطلب إلى الدولة أن تفرض بالقوة علماً بالكون لاتزال الكنيسة متمسكة به تمسكاً مشروعاً من وجهة نظرها، والكنيسة ترضى بإقرار الدولة المساواة في الحقوق المدنية والسياسية بين المؤمنين وغير المؤمنين، ولا أظن الأب دوبارل –بصدد هذه النقاط- أقلّ مناصرة للعلمانية مني !

إن العلمانية لا تختزل الكنيسة إلى إدارة تُنظّم العبادات، ولا تلزمها بالصمت عن موضوعات كالسياسة أو الاقتصاد، والكنيسة تبغي تخلل تنظيم المدينة (بمعنى الدولة كما سلف الذكر) بالفكر المسيحي، وبهذا المعنى فإن جميع المسيحيين –لا التقدميين منهم وحدهم فحسب- يريدون "دمج الأبدى في الزمني"، ولكن ليسوا كلهم ممن يفكرون في أن هذا الدمج يؤدي –وفق نسق جبري أو ديالكتيكي- إلى قيام ملكوت الله على الأرض. وبالرغم فعندما أنفي كون الصيرورة مرتبةً أو الدمج كاملاً أبداً يُرتاب فوراً في كوني أرفض

كلّ دلالة للصيرورة وكل صلة بين الأبدى والزمني. سوء تفاهم غريب، أو بالأحرى سوء تفاهم كاشف إلى أيّما حد! ومن قد فهم طبيعة البشر والمجتمعات يعرف أن "المسيحية" تحتمل جهداً علمانياً كما تحتمل -على هذا المستوي- تقبّل نزال تاريخي، وهو يعرف أيضاً أن هذا النزال لا يُحرزُ النصر التام فيه أبداً أو أن التاريخ الدنيوي، وهو التاريخ كما نعرفه نحن البشر اقتصادياً كان أو اجتماعياً، هو في جميع الأحوال لن يحظى باكتمال نهائي. لا المسيحي ولا العقلاني بمُضربٍ عن الاهتمام بالصيرورة الزمنية كما تستحق بالفعل؛ ذلك أن كلا منهما -مهما غاب عنه العلم بالمستقبل- غير جاهل بمبادئ المجتمع الإنساني. وإذا كانت هناك هذه الكثرة من الكاثوليك الذين يخشون التخلّي عن مفهوم الجدلية التاريخية؛ فذلك لأنهم، هم أيضاً، قد فقدوا المبادئ... وراحوا ينشدون من الأساطير ما يفتقرون إليه من حقائق مؤكّدة.

إن المسيحيين التقدميين يضطلعون بين المتديّنين بدور مُناظر لذلك الذي يضطلع به الوجوديون بين غير المتديّنين، وهؤلاء يدمجون في فلسفة للفردية المتطرّفة وشبه العدميّة شذرات من الماركسية؛ لأنّهم إذ يُنكرون على الطبيعة الإنسانية الدوام بأيّ شكل كان فإنهم يتذبذبون بين إرادية voluntarisme بلا قانون ومذهبية مبنية على الأساطير، بينما المسيحيون التقدميون يأبون على أنفسهم تقييم الأنظمة وفقاً للأوضاع المزعومة للكنائس، كما أنّهم متأهبون لإضفاء قيمة شبه قدسية على التقنية الاقتصادية، أو أسلوب الفعل، أو التصرف باعتبار صراع الطبقات حقيقة حتمية. وعندما أندد بتحوّل ذريّة كيركجارد إلى "المذهبية" أو بتذبذب التقدميين بين "الثورية" المعادية للمجتمعات الليبرالية و"الإكليروسية العلمانية" المحابية للمجتمعات الشيوعية؛ فإنّني أتّهم بنزعة الشك، وكان هذه النزعة تستهدف العقيدة في أصلها، بينما هي (عندي أنا) تستهدف المنظمات والنماذج، بمثلما تستهدف الأيديولوجيات وأحلام الطوباوية الخالقة لمدن مثاليّة خياليّة.

إن الشك نزعة مفيدة أو ضارة بحسب كون نزعات أخرى -كالتعصب أو عدم الاكتراث- مصدراً للارتياح أو لا، وهي في جميع

الأحوال ضرورية فلسفياً من حيث أنها تضع حداً لضرر المشاعر وتستعيد إلى أذهان البشر ضرورة التفرقة الأولى بين المبادئ وبين أحكام هي وليدة المناسبات. إن الوجوديين والمسيحيين التقدميين معاً يعتمدون على طبقة أو على جدلية تاريخية ليصوغوا لأنفسهم قناعة ما ؛ وذلك لأنهم نسوا المبادئ. الوجوديون من ناحية راحوا أولاً ينكرون ما كان ينبغي أن يؤكدوه ؛ وذلك لأن إصدار الأحكام القاطعة يستهويهم بينما كان ينبغي أن يستلهموا الحكمة ... إنهم يجهلون الحذر، "إله هذه الحياة الدنيا"، ويختارون للعقل موضعاً في الصيرورة بعد أن سلبوا الإنسان إياه، أما التقدميون فإنهم يخلعون على "الثورة" القدسية التي يخشون ألا يعودوا يجدونها في الكنيسة ولا في سياحات الروح.

أهو بهذه الصعوبة إذن إدراك أنني لا أقل استنكاراً للشككية مني للتعصبات، وما هذه الأخيرة إلا أقصى تعبير عن الأولى؟!

ريمون أرون



## الهوامش

- 1- يُنظر عدد يناير سنة 1956 من دورية Preuves (إثباتات).
- 2- ألفونس دي فالنس (1911-1981) شغل موقع أستاذ في جامعة لوفان. وهو مؤلف أول كتاب ذي أهمية في اللغة الفرنسية عن هيدجر، بعنوان La philosophie de Martin Heidegger (فلسفة مارتين هيدجر). لوفان سنة 1942. المجلة.
- 3- كارل لوفيت (1897-1973) تلميذ لهيدجر. غادر ألمانيا عند تولي النازيين الحكم. ترجمت مؤلفاته الرئيسية إلى الفرنسية، ومنها De Hegel à Nietzsche (من هيجل إلى نيتشه) – الناشر Gallimard سنة 1969) و Ma vie en Allemagne avant et après 1933 (حياتي في ألمانيا قبل سنة 1933 وبعدها – الناشر Hachette سنة 1988) Histoire et salut (التاريخ والخلص – الناشر Gallimard سنة 2000).
- 4- بالألمانية في الأصل الفرنسي. المجلة. والمصطلح من بين أحجار الزاوية في كتابات هيدجر عن فلسفته الوجودية. المترجم.
- 5- في مؤلف دي فالنس Une philosophie de l'ambiguïté (فلسفة للالتباس). لوفان سنة 1951. هامش ص 306.
- 6- صفة سوسيولوجي مشتقة من "سوسيولوجيا" أي علم الاجتماع. و"الفنومولوجيا المتعالية" Phénoménologie transcendentale تعني "علم الظواهر المتعالي" وهو مذهب الفيلسوف الألماني إدموند هوسر (Edmnd Husserl (1859-1938) الذي تأثر به مرلوبوتني. المترجم.
- 7- كان إريك دي دامبير Éric de Dampierre –تلميذ ريمون أرون وصديقه- قد أنشأ لدى دار نشر Plon سلسلة "منشورات في أبحاث العلوم الإنسانية" Recherches en sciences humaines وفي تلك السلسلة أصدر في الخمسينيات أعمالاً لماكس فيبر Max Weber وفون

هايك F.von Hayek وكارل بوبر Karl Popper ثم في سنة 1954 مؤلف ليو شتروس المقتطف منه في المتن. المجلة.

8- هذه الصيغة غير القابلة للتنفيذ لدى مؤلف "الوجود والعدم" (سارتر) لا تنطبق دون تحفظ على مؤلف "فنونولوجيا الإدراك" (مرلوبونتي).

9- بل ربما كان من الخطأ عدُّ المبدأ الأولي، ولكن هذه النقطة في حاجة إلى تأكيد، وفي جميع الأحوال فإن من الخطأ عدُّ المبدأ الأُوحد.

10- عاد ريمون أرون في مذكراته (التي نشرت سنة 1983 بعنوان Mémoires إلى السجال الذي أثاره كتابه "أفيون المثقفين". وهذا في الفصل الثاني عشر من المذكرات. المجلة.

11- لا يستحق الأمر عناء الرد على أولئك الذين تحاملوا على المؤلف لأنهم لم يستطيعوا أو لم يريدوا فهم الكتاب، شأن مورييس نادو Maurice Nadeau أو جان ماري دومناك Jean-Marie Domenach أو مورييس دوفرجييه، وهذا الأخير قد زاد فنسب إليّ ماضياً شبه ماركسي!! ولا شك أن من ينسى ماضيه مثلما يفعل السيد دوفرجييه يستطيع أن ينسب إلى الآخرين ما يريد من أحداث الماضي. المؤلف. وقد ظهر مقال دوفرجييه في أحد أعداد سنة 1955 من صحيفة "ليموند". المجلة.

12- لا تعوزنا النصوص التي تنبأ فيها ماركس باندلاع "الثورة" في روسيا، والتي زادت رهافة بنيتها الاجتماعية والسياسية عما اتسمت به في الغرب، لكن الفكرة لا تتفق بسهولة مع المنظومة الكلاسيكية التي اختطها في مقدمة كتابه المذكور في المتن.

13- من المفروغ منه أن هذه الأنماط الثلاثة من البلاد ليست الوحيدة، وإنما ذكرت هي على سبيل التبسيط لتصنيف الأنماط.

14- من الجدير إمعان الفكر في دلالة النزعة المحافظة داخل مجتمع

تقدّمي.

15- ربما وجب استخدام كلمة "عانى".

16- توماس مالثوس (1766-1834) (Thomas Malthus) عالم اقتصاد إنجليزي دعا إلى ضبط النسل لكبح الزيادة في عدد سكان العالم. ولكن الصفة المشتقة من اسمه (المالثلوسية) تؤخذ على محمل سلبي؛ لارتباطها بما أشيع عنه من مباركة الحروب والمجاعات كوسائل للحد من الزيادة السكانية. المترجم.

17- سندع جانباً الأسباب السيكولوجية، الواعية وغير الواعية التي أشرنا إليها وأخذ علينا كثيراً ذكرنا لها في كتابنا. إن من حق المثقف اليساري أن يعدّ جميع رجال الأعمال، ومثلهم كتاب اليمين، مبررين للعبودية وقساة، بينما تُعدّ الإشارة إلى أن "المصالح" ليست في جانب واحد جريمة من قبيل "العيب في الذات الملكية"، ولا يتردد موريس دوفرليه في رسم صورة كـ "الكليشييه" للمثقف الذي يشكّل الدفاع عن المقهورين والنضال ضد الظلم شغله الشاغل والوحيد والصورة بالغة الدلالة.

18- كان إيتين بورن (1907-1993) صديقاً لريمون أرون، تخرج من كلية المعلمين العليا (النورمال) واشتغل بالفلسفة، وهو أحد ملهمي الديموقراطية المسيحية في فرنسا. أسس دورية France-Forum (منتدى فرنسا) وترأسها. ينظر بشأنه العدد 63. خريف سنة 1993، من دورية Commentaire (تعقيب) ص 627-643. المجلة.

19- والذي نظمت فيه ندوة لمناقشة "أفيون المثقفين" بحضور ريمون أرون.

20- نشر في دورية الآباء الدومينيكان La Vie intellectuelle، وقد عاد ريمون أرون في مذكراته سألقة الذكر إلى مقال الأب دوبارل. ص 323 وما يليها. المجلة.

21- مصطلح "الإكليروسية" يعنى نفوذ القساوسة إلى الكنيسة.  
(الترجم)

## **Revue des revues de l'adpf, sélection de septembre 2005**

- Raymond ARON: «Le fanatisme, la prudence et la foi»  
article publié initialement dans la revue *Commentaire*, n°109, printemps 2005.

### Traducteurs:

Anglais: Imogen Forster  
Arabe: Ahmad Ali Badawi  
Chinois: Lu Yao  
Espagnol: Mónica Mansour  
Russe: Vera Miltchina

### Droits:

- © *Commentaire*, n°109, pp. 5-19 pour la version française
- © Imogen Forster/Institut Français du Royaume Uni pour la version anglaise
- © Ahmad Ali Badawi/Centre Français de Culture et de Coopération du Caire – Département de Traduction et d'Interprétation pour la version arabe
- © Lu Yao/Centre Culturel et de Coopération Linguistique de Pékin pour la version chinoise
- © Mónica Mansour/Centre Culturel et de Coopération de Mexico – Institut Français d'Amérique Latine pour la version espagnole
- © Vera Miltchina/Centre Culturel Français de Moscou pour la version russe