الأخلاق والسياسة

أ. تيتارينكو

ترجمة شوقي جلال

الأخلاق والسياسة

تأليف
أ. تيتارينكو

ترجمة
شوقي جلال

هنـــداوي

الأخلاق والسياسة

أ. تيتارينكو

Мораль и политика

А.И. Титаренко

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، ويندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ١ ٣٩٤٩ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الروسية عام ١٩٦٩.
صدرت هذه الترجمة عام ١٩٧٥.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٦.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة للسيد الأستاذ شوقي جلال.

المحتويات

سنوات العُمر وحصاد الهشيم	٧
مقدمة	١٥
١- الأخلاق والسياسة في عصر الذرة	١٩
٢- سوسيولوجيا النزعة المكيافيلية في السياسة	٣٧
٣- فن التحايل الأخلاقي	٨١
٤- الماركسية اللينينية وهدم الأخلاق	١٣٧
٥- هل الغاية تُبرر الوسيلة؟	١٧٣

سنوات العُمر وحصاد الهشيم

نشأتُ في أحضان الحركة الوطنية لاستقلال ونهضة مصر، التي استعانَت بالكفاح المُسلَّح حينًا، واستطاعَت على مدى قرن من الزمان وحتى منتصف العشرين أن تُعيد لمصر وعيَها بذاتها بعد غيابٍ امتدَّ قرونًا بفعل قوى الكولونيالية والإمبريالية، ابتداءً من الفُرس ومرورًا بالرومان والعرب والمماليك والأتراك.

ومع انتصاف القرن العشرين شَهدت مصر تحوُّلًا سياسيًّا قسريًّا يحمل ظاهريًّا بعض شعارات الحركة الوطنية، وإن أنكَرها واستنكرها في الممارسة العملية، بدلًا من أن يكون امتدادًا لإيجابياتها بشأن الديمقراطية ونظام حكم المؤسَّسات والفصل بين السُّلطات، وترسُّخ مَطلب الحريات وحقوق وواجب الإنسان المصري العام في المشاركة المُنظَّمة مؤسَّسيًّا لإدارة شئون مجتمعه وبناء مستقبله.

البداية لي مع عام ١٩٣١م ... مصر في وعيِ جيلي إرادةٌ وعزم صادقان على النهوض، التحرُّر من الاستعمار، العدالة الاجتماعية ومحاربة الفقر والفساد والحفاء، التحديث الاجتماعي واللحاق بالحداثة الأوروبية فنًّا وأدبًا وعلمًا وإنجازاتٍ مادية (تكنولوجيا) ... ومصر قوةٌ إنتاجية واعدة، يحفظها حُلمٌ مُؤسَّس على تاريخٍ حضاري سالف وواقعٍ واعد، وإن ضاقت ساحته بصراع المتناقضات، ورؤًى مُبشِّرة في المستقبل الذي يليق بمكانة مصر ... مصر فجرُ الضميرِ والمجدِ الحضاري التليد.

نشأتُ في واقع حضاري ثوري أسهَم في تأسيسه نِضالُ أجيالٍ ثلاثة قبل جيلي، استيقظَت بدايةً على ضوء مدافع الغرب، وأفاقَت وتململَت تدعو وتُحفِّز، تُبشِّر وتُنذِر، واستهلَّت مشروع التحديث إلى أن خطت أول الطريق في عهد «محمد علي» الذي أشرت في كتبي إلى أنه كان مُناسَبةً لا سببًا ... ومن هنا مصر ثقافة جديدة ... مصر الوطن والمواطَنة

تستوعب الموروث بعقل نقدي جديد ... ثقافة الوعي بالذاتية التاريخية بعد جهود متوالية من الغُزاة على مدى أكثر من ألفَي عام لطمسِ هذه الذاتية والانسلاخ عنها ... استعادت مصر اسمها وتاريخها على يدَي الأزهريِّ رفاعة الطهطاوي، واستعادت ذاتيتَها الوطنية على أيدي فلَّاحي مصر العسكريين أحمد عرابي ورفاقه.

تربَّيت مثلما تَربَّى جيلي على قِيم الحُرية والتحرير والتغيير ... ثقافة التسامح مع المذاهب الفكرية والعقائد الدينية ... كتُب مَن كتَب «لماذا أنا مُلحِد؟» مثل أدهم، أو «لماذا أنا مسلم؟» مثل عبد المتعال الصعيدي. وانتقدهما مَن انتقدهما دون أن يُفسِد النقدُ للودِّ قضيةً ... وكانت مصر قِبلة المُتعطِّشين إلى الحداثة من المُثقَّفين العرب ... ولم يكن الجوار بعدُ ناهضًا ولا مناهِضًا أو مُزاحِمًا ... مصر هي الكلمة، ومصر هي الفعل.

وشَهِدَت مصرُ التي عشتُها وملأَت عليَّ وجداني وعقلي الكثيرَ من أعلام الفكر والأدب والعلوم والفنون والرياضة ... كانوا النجوم الهادية، مثل مشرفة الذي ذاع عنه باعتزازٍ مصري أنه نظير آينشتاين، والشيخ علي عبد الرازق، والشيخ جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، وطه حسين، وسلامة موسى، ومختار النحات العظيم، ورءوف صروف، وشبلي شميل، وجورجي زيدان، وروز اليوسف، وهدى شعراوي، ومي، وسيد درويش، وداود حسني، ومحمد عبد الوهاب، وأم كلثوم ... ولمعت أسماءُ رياضيين دوليين في السباحة وكرة القدم والشيش ... هؤلاء وغيرهم نجومٌ سواطعُ تَهدينا إلى الطريق، وتُحفِّزنا للاقتداء بهم باسم مصر ومن أجل مصر.

وتعلَّمتُ في مدرسة ثانوية خيرية؛ أي للفقراء، ولكن استمعت فيها لأول مرة إلى فاجنر معزوفًا على شاشة مسرح المدرسة، وتربَّيت كما تربَّى أقراني على كتبٍ مثل «تاريخ الأديان في العالم» دون حساسية أو انحياز، ومجلات ثقافية مثل: «مجلتي»، و«الرسالة»، و«الثقافة»، و«الكتاب»، و«الكاتب»، و«المقتطف»، و«الفصول» ... ولن أنسى مجلةً تنويرية أسبوعية ساخرة هي «البعكوكة»، الواسعة الانتشار، وإحدى شخصياتها الأسبوعية الناقدة «الشيخ بعجر» الذي نقرأ على لسانه نقدًا ساخرًا للمتنطِّعين باسم الدين.

وشاهدَت مصر الغنية بالمتاحف العلمية نهضةً مُواكِبة من المدارس الفكرية والعلمية، فجاءت نشأةُ جامعة القاهرة ببعضِ الجهد النضالي والتحدي ضد الاستعمار، وضمَّت الجامعة أسماء أعلام أسهموا بجهدٍ مُتميِّز وتاريخي: شفيق غربال، وإبراهيم حسن، وأحمد أمين، في الأدب والتراث، ويوسف مراد مُؤسِّس مدرسة علم النفس التكاملي، ومصطفى زيور مُؤسِّس مدرسة علم النفس التحليلي، وعبد العزيز القوصي في علم النفس التربوي ... وغيرهم وغيرهم في العلوم والفنون والآداب.

ونشطت في مصر حركةُ الترجمة العلمية المرتبطة بالهدف القومي واستيعاب علوم وفكر العصر، وتوظيف ذلك لبناء مصر الجديدة، وإذا كانت جهود الترجمة في العصر الحديث بدأت على يدَي رفاعة الطهطاوي ومدرسة الألسن، فحَريٌّ أن نَذكر بقدرٍ كبير من الزهو لجنةَ التأليف والترجمة والنشر التي رأسها أحمد أمين، وقدَّمت ثروةً من الإنجازات البالغة الأهمية بمقاييس العصر، وكانت نموذجًا احتذَته مجتمعاتٌ عربية أخرى. وكم شعرتُ بالفَخَار عند زيارتي للجنة التأليف والترجمة والنشر في الرباط بالمغرب، وقال لي رئيسها إننا هنا نقتدي بمصر.

تحدَّدَ طموحي، مثل أقراني وأبناء جيلي، في النضال من أجل مصر الحُرة ... الواعية في اعتزاز بتاريخها ... الجادة في سعيها لبناء مجدها الحضاري العصري، اعتمادًا على سواعد وعقول أبنائها، والعمل على إنتاج وجودها الحديث المادي والفكري إبداعًا ذاتيًّا، وانتماءً نقديًّا إلى العالم المتقدِّم ... وكان طموحي أن أكون مثل مَن أُشرِبَت نفسي بعِلمهم وثقافتهم وقِيمهم، وأن أُسهِم إيجابيًّا في بناء مصر الحُرة/المستقلة/المنتِجة ...

وسعيتُ على الرغم من تعدُّد السُّبل إلى أن أكون إيجابيًّا في جهدي لذلك بمداوَمة الفكر والتفكير دون قيود غير العقل الناقد، والاطِّلاع على كل جديد من غير انحياز أو عُقَد، وأن أُتابِع فكر وجهود الساعين إلى ذلك من خلال التنظيمات والأحزاب ... واستطعتُ الانتصار على قيود ومحاذير الفقر بالاعتماد على نفسي، ولكن العَقَبة الأخطر في الطريق هي سنوات الاعتقال السياسي المُتقطِّعة على فتراتٍ دونَ محاكَمة، وبلغ مجموعها اثنتَي عشرة سنةً بدأت عام ١٩٤٨م، وحتى نهايتها ١٩٦٥م. وحاوَلت أن أنتصر على قسوة وآلام التعذيب في السجون والمعتقلات، من السجن الحربي إلى ليمان أبي زعبل؛ حيث كُنَّا نعيش حُفاة الأقدام، شِبه عُراة الأبدان، نَشقى في عمل تكسير الزلط تحت وَطْأة الشمس الحارقة، والسِّياط اللاهبة، والسِّباب المُقذِعة، والشتائم المُهِينة الجارحة، ولم أتخلَّ عن طموحي وجهدي من أجل مصر ... مصر العقل الجديد.

وبدأتُ الكتابةَ أول الأمر وأنا طالب بالجامعة، في سلسلة «كتابي» التي يُصدِرها حلمي مراد ... وأول موضوع كتبته عام ١٩٥٣م بعنوان «مُذكِّرات الولد الشقي»، وهو تلخيص لمذكرات تشارلز داروين. ولكنني لم أرَه بسبب الاعتقال.

ولكي أتجنَّب خيوطَ المنع والحظر رأيت أن أتكلَّم بلسانِ غيري، مع إضافة رأيي في مُقدِّمة وهوامش؛ ومن هنا اتَّخذتُ الترجمة وسيلةً لكي أبدأ مشروعي «تغيير العقل المصري العربي»، وصدَر لي عام ١٩٥٧م عن دار النديم كتابان هما: «السَّفَر بين الكواكب»، وهو

أول كتاب علمي مترجم عن علوم ورحلات الفضاء، صدَر بمناسبة إطلاق الكلبة لايكا إلى الفضاء. والكتاب الثاني «بافلوف، حياته وأعماله»، وهو أيضًا أول كتاب علمي مترجم عن هذا العالِم الروسي الفَذِّ الذي كنت أعتزم أن أرصد له جهدي في دراستي الجامعية العليا. ثم انقطعتُ عن الكتابة والترجمة ثانيةً سنواتٍ سبعًا بسبب الاعتقالات السياسية، وعلى الرغم من كل ما عانيتُه في المعتقلات تطوَّعتُ — وأنا المستقل سياسيًّا غير المنخرط في أي تنظيم — بعد هزيمة ١٩٦٧م، لكي أحملَ السلاح دفاعًا عن بلدي مصر، ولكن جهات الأمن السياسي استدعَتني وحذَّرتني وطالَبتني صراحة: «انت لأ ... تقعد في البيت.»

وواصلتُ جهدي في التحدُّث بلسان الآخرين، وقدَّمت ترجمةً لرواية «المسيح يُصلَب من جديد» تأليف نيقوس كازانتزاكيس، الذي عشقتُ كتاباته وشعرت بنوع من التماهي معه. وتوالت الترجمات التي لا يَعنيني كَمِّيتها التي تجاوَزت الستين، ولكن يَعنيني أنها مختاراتي من بين قراءاتي، وملتزمة جميعها بمشروعي من الانتقال إلى العقل العلمي، والتحوُّل عن ثقافة الكلمة إلى ثقافة الفعل.

وبدأتُ التأليف في تكاملٍ مع مشروع الترجمة، وصدر لي أول كتاب عام ١٩٩٠م بعنوان «نهاية الماركسية!» وهدفي منه نقد الثقافة العربية في التعامُل النصي الأرثوذكسي مع الفكر العالمي، متخذًا الحديثَ المتواتر عن سقوط الماركسية مثالًا، مع فصل بعنوان «هل سقطت الليبرالية؟» وأتبعتُ هذا بكتابٍ عنوانه «التراث والتاريخ»، وهو رؤيةٌ نقدية لأخطاء ثقافية شائعة في حياتنا، وحاكمة لنا، عن العقيدة والموروث الثقافي وفهم التاريخ.

وصدر كتابي الثالث بعنوان «العقل الأمريكي يُفكِّر: من الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات»، وهو دراسة أكاديمية تُعطي بانوراما لتطوُّر العقل الأمريكي السائد على مدى ١٦٠ عامًا، ابتداءً من الآباء المُؤسِّسين لتصحيح صورة أمريكا المُدَّعاة في حياتنا، ومجابَهة الحقيقة، وأُؤكِّد فيه العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع العملي نشأةً وتطوُّرًا، وأن الفكر هو مُنتَج الفعل الاجتماعي في تطوُّر جدلي مُطَّرد، مستشهِدًا بتطوُّر الفكر/الفعل الأمريكي في مجالات الفلسفة/العلم/الآداب والفنون، مُوثِّقًا ذلك بنصوصٍ لأئمة الفِكر الأمريكيِّين.

وبلغ مجموع مُؤلَّفاتي أربعة عشر عنوانًا، آخِرها «الشك الخلَّاق في حوار مع السلف»، وأعكف منذ سنوات على إصدار دراسة عن انتحار الحضارات ... كيف سقطت بفعل أبنائها وأوَّلُهم رجالُ الدين، حين تكون لهم السُّلطةُ دونَ العقل؛ أي لأسباب داخلية أولًا وليست خارجيةً فقط. وذلك في ضوء ما نشاهده اليومَ من جماعات تُدمِّر وتنتحر وتَنحر مَن حولها باسم إحياء حضارة تفكَّكت وسقطت وتأخَّر تأبينها قرونًا.

قضايانا المُلِحَّة عديدة ومتكاملة، ومن هذه القضايا التي عرضتها في كتبي:

(١) إعادة بناء الإنسان المصري الذي تعمَّد الغُزاة والحُكَّام المُستبدُّون انسلاخَه عن تاريخه وعن هُويته؛ ولذلك لا تتوفَّر نظريةٌ جدلية متكاملة لتاريخ مصر منذ القِدم، وقد حاوَلها صبحي وحيدة، والدكتور حسين فوزي سندباد مصري، ومحمد العزب. وتلزم الإجابة على سؤال: ماذا أصاب الإنسان المصري على مدى التاريخ حتى أصبح على هذه الحال من السلبية واللامبالاة؟ حتى لا نُردِّد ما قاله المقريزي وغيره: «قال الرخاء أنا ذاهب إلى مصر، فقال الذلُّ وأنا معك».

ثم إننا نعيش الآن في عصر أو حضارة الإنسان العام المشارِك إيجابيًّا، عن علمٍ وقدرةٍ، في إدارة شئون أُمَّته مع مسئوليته عن الإنسان والبيئة في العالم. ويتناقص هذا مع الظروف التاريخية وحياة الاستبداد والقهر التي صاغت الإنسان المصري، وباتت موروثًا اجتماعيًّا وثقافةً نافذة.

وحَرِي أن نتخلَّى عن الالتزام بإنجاز ما أُسمِّيه المعادلة المستحيلة؛ ألَا وهي نزعة المواءمة أو الجمع بين حضارة العلم والتكنولوجيا والعقل العلمي النقدي، وبين الموروث الثقافي المُتحجِّر الذي انتهى عصره. وإن أوَّل مَعالم الطريق إلى النهضة الحضارية إنما يتجلَّى بدايةً في سقوطِ هَيبة السلف والفكر السلفي وعبادة السلف في أذهان العامة، ومن ثَم إحلال ثقافة التغيير والتطوير باعتماد العقل العلمي النقدي؛ لذلك نُؤكِّد دائمًا أن لا نهضة لمصر إلا بنهضة الفلاح المصري في قُرى ونجوع الشمال والجنوب، هذا الفلاح هو مصر، الذي ظلَّ يحمل على فَودَيْه رسمًا نزعم سخريةً أنه عصفور … وهو حورس الحامي.

(٢) اتساقًا مع هذا نحن بحاجة إلى دِراسة العلاقة العكسية بين الاستبداد والإبداع … الاستبدادُ يصنع روبوتًا فضيلتُه الطاعةُ دون حق السؤال، والحريةُ هي صانعة الإنسان … الحرية كما يقول فيلسوف العلم دانييل دنيت هي القوة الحافزة للتطوُّر الخلَّاق للحياة منذ نشأتها حتى بلغت مرحليًّا أعلى صورها في صورة الجهاز العصبي للإنسان.

(٣) المُثقَّفون المصريون مسئولون أولًا وأساسًا عن واقع حال مصر الراهن؛ إذ بدأ المُثقَّف الحديث مُوظَّفًا تابعًا للسُّلطة الحاكمة وقد نشأ وتربَّى على ثقافة الطاعة، بينما المُثقَّف المستنير هو مَن يحافظ على مسافة نقدية فاصلة بينه وبين ذوي السلطان؛ أي سُلطة دينية، أو سياسية، أو عقائدية؛ لكي تتهيَّأ له فرصةُ الرؤى في عقلٍ نقدي يُنير بها الطريق إلى المستقبل.

(٤) سبَق أن ذكرتُ في كتابي «أركيولوجيا العقل العربي» أن التراث الثقافي الذي عاش ممتدًّا في الزمان التاريخي الاجتماعي، وإنْ أخَذ مُسمَّيات دينيةً لاحقة؛ هو التراث الهرمي في مصر … تراث هرمي مُثلَّث المعظمات، لا يزال يُقسِم باسمه المصريون (معظمًا ثلاثًا)، ويحمل هذا التراث صفات وخصائص البيئة والذهنية المصرية، وأراه تراث تحوت أو توت رب الحكمة والقلم في الديانة المصرية، وإن حمل حينًا اسمًا إغريقيًّا … وأرى أن هذا التراثَ هو الحاكمُ للثقافة الشعبية السائدة التي امتدَّت مع حالة الركود الاجتماعي قرونًا. وهذه الثقافة التي تصوغ ذهنيةَ المصري هي التي تُجهِض إرادة وفعالية الإنسان لحساب قوة مفارقة، لها القدسية والفعالية.

ويستلزم هذا تحوُّلًا حقيقيًّا وموضوعيًّا من ثقافة الكلمة والثبات إلى ثقافة الفعل والتغيير … من ثقافة اللسان إلى ثقافة اليد والأداة. وهذا هو ما سينقُلنا طبيعيًّا إلى ثقافة التناقض والحركة كشرط وجودي … الحركة مع التناقض … الفعالية بين «النحن والآخر» … الانتقال من ثقافة الإقصاء المُفضِية إلى الانشقاق والانقسام — دائِنا التاريخي — إلى ثقافة التناقض أو تلازم النقيضَين … إذ إن ثقافة الحركة الفكرية والمادية في جدل مشترك مطَّرد، لا تنشأ ولا تكون إلا بين نقيضَين «نحن والآخر»، ووجود كلِّ طرَفٍ رهْنُ وجودِ الآخر … ولهذا نشأ الحوار الذي هو صراع في إطار الوحدة، أو حركة في إطار التناقض … إن الصورة لا تكتمل ولا نفهمها إلا في دلالاتها الحركية؛ أي وجود النقيضَين، وإلا بدَت مواتًا … وهل الحياة إلا حركة بين نقائض؟!

ويكتمل ما سبَق بالحديث عمَّا اصطلحنا على تسميته أزمة الترجمة في العالم العربي. وسبَق أن تناولتُ هذا تفصيلًا في ضوءِ إحصاءاتٍ ذاتِ دلالة، سواء في كتابي «الترجمة في العالم العربي» أو في تقرير التنمية الإنسانية للأمم المتحدة ٢٠٠٣م. وتُؤكِّد الدراسة أن الترجمة مُتدنِّية أشد التدني، وطالَبنا — كما سبَق أنْ طالَب عميد الأدب العربي طه حسين — بإنشاء مُؤسَّسة عربية للترجمة. ولكن على الرغم من محاوَلات الإنقاذ وسَتر العورة وإنشاء مراكز ترجمة في عدد من البلاد العربية، مع رصدِ أموالٍ ضخمة في بلدان الخليج، فإنها تُؤكِّد جميعًا تشتُّتَ الجهود دونَ هدف استراتيجي جامع واضح مشترك.

وهذا ما أكَّده أيضًا التقرير العربي الأول للتنمية الثقافية؛ إذ أوضَح تقريرُ عام ٢٠٠٧م أن المُناخ السياسي المُتَّسم بالاستبداد والقهر وغياب الحريات أدَّى إلى انتعاش الظلامية والفكر الأصولي السلفي المتطرِّف. وأشار إلى أن هذا المُناخ هو المسئول عن انصراف الإنسان العربي عن ثقافة تحصيل العلم، وعن الاهتمام بالقراءة وبالبحث.

والرأي عندي أن واقع حال الترجمة، بعيدًا عن الشكليات والأرقام الصمَّاء، ليس أزمة، بل هو موقف ثقافي اجتماعي من المعرفة والإبداع والتجديد قرين الفعالية المجتمعية لإنتاج الوجود الذاتي. ولا يستقيم الحديث عن الترجمة دونَ الحديث عن الفعل الإبداعي المجتمعي والفضول المعرفي ... الفعل والفكر الاجتماعيَّان في اقترانٍ جدلي تطوُّري ... وهذا غير وارد في ثقافتنا؛ ثقافةِ الإقصاء والاكتفاء الذاتي بالموروث ... ولا يستقيم كذلك دونَ الحديث عن الإنسان، وتغيير الواقع بإرادة ذاتية، وبالانخراط كقوة فاعلة إيجابيًّا في الفعل والفكر العالميَّين؛ أي الانخراط في الحداثة انخراطًا إبداعيًّا ذاتيًّا تكامليًّا في تطوُّر مرحلي ... أعني الوحدة مع الصراع في العالَم الحديث؛ فهذا شرط التغيير الجذري الحضاري نحو واقع مصري يُبدعه الإنسان المصري.

والآن وقد تجاوزتُ التسعين من العمر أنظر إلى الحياة نظرةَ مُودِّع، أراني أفتقد مصر التي كانت في خاطري، وأرى أن مصر على مستوى الإنسان العام تغوص على نحو غير مسبوق في وحل اللامعقول الموروث، مصر لم تَعُد مجتمعًا، بل أصبحت تجمُّعًا سكنيًّا، وقد أُضيفُ ما أضافه لي الصديقُ الأجلُّ أنور عبد الملك، وهو أنها باتت تجمُّعًا سكنيًّا لغرائزَ مُنفلِتة ... أفتقد مصرَ الحلم الحافز، مصر الوعي الموحد تاريخيًّا، مصر الوطن والمواطَنة، مصر الواقع المشحون بإرادة الفعل والفكر والحركة الجماعية ... مصر المستقبل ... أفتقد كل هذا ولا أرى غير فرط العمر والركض وراء السراب.

ولكن تحت الرماد جذوة نار قد تتأجَّج ويشتد لهيبها ... ومن بين رُكام الفوضى ينبثق الأمل ... هكذا علَّمنا التاريخ ... ومياه النيل لا ترتَدُّ أبدًا إلى وراء.

شوقي جلال

مقدمة

أصبحت العلاقة بين الأخلاق والسياسة الآن موضوع صراعٍ حادٍّ وطويل في علم الاجتماع البرجوازي المعاصر. وثمة منهجان للتحليل النقدي للمشكلة؛ أحدُهما دراسة كل مدرسة أو اتجاه سوسيولوجي على حدة، والثاني عرض ودراسة الأفكار الأساسية لأصحاب المدارس السوسيولوجية المتباينة بشأن قضايا وموضوعات مُحددة متمايزة. ونحن هنا نستخدم المنهج الثاني، ذلك لأنه يُيسر لنا تناول قضية واحدة بذاتها.

ويستهدف كتابنا هذا إلقاء نظرة على الأفكار والحُجج والتناقُضات الأساسية المميزة للأسلوب الذي يستنُّه علماء الاجتماع البرجوازيون في تفسيرهم للعلاقة بين الأخلاق وبين السياسة. وتعكس لنا بِنية الكتاب مقصد المؤلف — وهو الاقتصار على عرض ودراسة الأفكار الأساسية لعلم الاجتماع الغربي دون الدخول في وصفٍ تفصيلي للمدارس المختلفة.

يؤكد أكثر علماء الاجتماع البرجوازيين أن الأخلاق والسياسة على طرفَي نقيض، والفصل الأول وهو فصل تمهيدي في الأساس (وعنوانه الأخلاق والسياسة في عصر الذرة) يهدف إلى توضيح الأسباب التي من أجلها أصبحت هذه النظرة ذات شأنٍ كبير في مجال الأيديولوجيا والسياسة اليوم، على الرغم من أنها ليست نظرة جديدة أبدًا. وثمة نتيجتان مُتعارضتان تمامًا تلزمان عن النظرة القائلة بوجود صدامٍ بين الأخلاق وبين السياسة. ويرى علماء الاجتماع أن هذا الصدام أمرٌ لا فكاك منه، ولذا يحاولون جهدهم تبريره أو الاهتداء إلى تفسيرٍ «علمي دقيق» له. وهذه هي عين النظرة التي نجِدُها عند علماء الاجتماع الرجعيين ومدارسهم. ويتضمن الفصل الثاني (سوسيولوجيا النزعة المكيافيلية في السياسة) عرضًا فاحصًا لهذه المدارس. إذ إن علماء آخرين ممن يرَون أن هذا الصدام حتمي ولا مناصَ منه يُقدمون وصفاتٍ لكيفية تحاشي الصدام ابتغاء الوصول

إلى نوعٍ من الأخلاق بوجهٍ عام. وهذه هي الأفكار التي يعرض لها الفصل الثالث (الرجل الأخلاقي Moral Alchemy: مُخططات مثالية لتمجيد السياسة). ويعرض الفصلان الرابع والخامس (الماركسية اللينينية وهدم الأخلاق و«هل الغاية تُبرر الوسيلة؟») للهجمات التي يشنُّها البعض ضدَّ النظرة الماركسية اللينينية بشأن العلاقة بين الأخلاق والسياسة.

لقد أضحت المفاهيم المعادية للماركسية عن العلاقة بين الأخلاق والسياسة هي السلاح المُفضل عند أعداء الاشتراكية، ويرجع هذا لسببَين؛ أولًا: قيمة الدعاية الخاصة بالموضوع والتي تستثير العواطف الأخلاقية لدى الملايين العديدة من الناس — إذ يُؤثِر رجال الفِكر البرجوازيين تناوُل المُعطيات السوسيولوجية التي يُمكنها أن تؤثر على العواطف أكثر من تأثيرها على العقل.

ويحاولون من ناحيةٍ ثانية الإفادة من الطبيعة المُعقدة والمتناقضة التي تتَّسِم بها القضية، كما يفيدون أيضًا من واقع أن الآراء الخاصة بهذا الموضوع تتغيَّر في مُحاذاة تغيراتٍ أخرى فجائية تطرأ على المواقف السياسية والأخلاقية. ويؤكد أيديولوجيو البرجوازية على الصعوبات والصدامات المطردة في مجال التفاعل بين العوامل الأخلاقية والسياسية، ومن ثم يحاولون جهدهم دفع الناس إلى معاداة الاتجاهات السياسية الشيوعية، أو على الأقل دفعهم إلى الإحساس بالنفور والضِّيق من السياسة بوجهٍ عام، على أساس أن السياسة بطبيعتها «لا أخلاقية»، وهم بهذا يُبررون الموقف السياسي.

إن الخصم الأيديولوجي يملك جهاز دعايةٍ مهولًا، ويستعين في صراعه الأيديولوجي بكلِّ ما يملك من أساليبَ، ويعتمد على ما يتَّسم به التراث الرجعي من رسوخٍ وتماسُك شديدَين استنادًا على مدى الصراع السياسي الطويل في المجتمع الطبقي.

بيد أن من السذاجة أن نظن أن مشكلة العلاقة بين السياسة وبين الأخلاق هي مجرد بدعة ابتدعها علماء الاجتماع البرجوازيون في العصر الحديث. إن الأيديولوجية الإمبريالية أيديولوجية ماكرة خبيثة؛ إذ غالبًا ما تُعبر، ولو بدافع الأنانية والتزييف، عن مشكلات حقيقية نابعة من تحولات اجتماعية سياسية، بمعنى أنها تُعبر عن الواقع بصورة خاطئة، وتشيع مفاهيم خاطئة بين الناس ممَّن لم يتسنَّ لهم بعدُ قبول النظرة الماركسية العلمية إلى العالم. ومِن ثَم فإن أي تحليل ماركسي علمي لمختلف الآراء البرجوازية في مجال علم الاجتماع ينبغي أن يكون تحليلًا عميقًا ولا يستند إلى قضايا وآراء سطحية لا تجد الدليل والبرهان الذي يدعمها، ويصدق هذا تمامًا على الخلاف الأيديولوجي بشأن العلاقة بين الأخلاق والسياسية. إن التحليل العلمي الموضوعي لمختلف جوانب هذه المشكلة هو وحده

الكفيل بفضح تهافت الآراء التي يُروِّج لها أعداء الشيوعية وبيان أن كلَّ أساليبهم هي أساليب فجَّة تمامًا.

إن حاجتنا إلى دراسة نظرية يقينية للعلاقة بين المنفعة السياسية وبين المعايير الأخلاقية إنما تنبُع من المهامِّ الذاتية للحركة الشيوعية العالمية. حقًّا لقد أصبح النهج المُتَّبع في تناول تلك المشكلة، وبخاصة في الأعوام الأخيرة، مؤشرًا هامًّا للدلالة على النضج النظري والعملي (السياسي) للأحزاب الماركسية، لهذا فإننا نرتكب أفدح الخطأ إذا ما أغمضنا عيوننا عن حقيقة أنَّ كل انحرافٍ وتشويه للمبادئ الأساسية للشيوعية العلمية، وهو ما نُصادفه مؤخرًا داخل الحركة الشيوعية العالمية، إنما هو أمرٌ وثيق الصِّلة بنشر وترويج المعلومات المُضلِّلة — الأيديولوجية والسياسية الاجتماعية على السواء — بشأن العلاقة بين السياسة وبين الأخلاق. ونجد على الطرف الأقصى من ناحية النهج اليساري الذي يصل إلى حدِّ التعصب والتبسيط المُخلِّ في تناوله للمشكلة ويكشف عن إغفالٍ ينضح بالازدراء لمبادئ النزعة الإنسانية الشيوعية، وينزع في نهاية الأمر إلى هدم ذات المُثُل العُليا والأهداف التي تؤمن بها الشيوعية. ولعلَّ أتباع «ماو» هم أوضح مَن يُمثلون هذا الاتجاه بدعمهم مبدأ «انقسام الشيوعية إلى معسكرات» وألحقوا بالحركة الشيوعية أضرارًا جسيمة نتيجة تشويههم للمُثل الاشتراكية قولًا وفعلًا. ونجد على الطرف الأقصى المقابل: النهج اليميني الانتهازي الذي يُفسر الأخلاق على أساسٍ من العاطفة والوجدان، ويسعى جاهدًا ليجرد السياسة الماركسية اللينينية من جوهرها الثوري.

وقد يبدو لنا للوهلة الأولى أن مشكلة العلاقة بين الأخلاق والسياسة مشكلة بسيطة. بيد أنَّ ثمَّة وهْمًا شائعًا يقضي بأن «السياسة تُحدد الأخلاق»، وواضح أن هذا القول ليس إلَّا تبسيطًا مخلًّا للموضوع. وإذا كان من الأهمية بمكانٍ أن نفهم أنَّ السياسة هي الأهم في هذه العلاقة إلَّا أن هذا الفهم لا يحلُّ المشكلة، وإنما يُعيننا فقط على تحديد نقطة الانطلاق لدراسة المشكلة دراسةً شاملة. وأكثر من هذا أن أي محاولة ميتافيزيقية لردِّ الأخلاق إلى السياسة إنما يلجأ إليها البعض أحيانًا لتبرير مختلف أشكال التشويه والانحراف عن مبادئ النزعة الإنسانية الشيوعية. ومثل هذا النهج يغفل جدليات التفاعل بين السياسة وبين الأخلاق والتي تتميز باستقلالها النسبي عن الظواهر الاجتماعية. إن المشكلة لا يمكن حلُّها وحسمُها من أوضاعٍ طبقيةٍ استنادًا إلى بضعة مبادئ أساسية بسيطة يقول بها علم الاجتماع. ذلك لأنها مشكلة معقدة ومتعددة الجوانب وتنطوي على الكثير من الصعاب النظرية والعملية التي لا سبيل إلى التغلب عليها إلَّا عن طريق الاستعانة بالوسائل

السوسيولوجية الجبرية لا الحسابية، وهو ما نعني به الالتزام بمنهج البحث المادي الجدلي. إن المشكلة لم يتسنَّ حسمُها بعد، وليس ثمة وصفات جاهزة لذلك. ويحاول المؤلف هنا خلال تحليله النقدي للجوانب الأساسية لعلم الاجتماع المثالي المُعاصر أن يُقدم عرضًا موجزًا لبعض الآراء التي يلتزم بها علماء الاجتماع الماركسيين بالنسبة لهذا الموضوع، وهي الآراء التي يعتقد أنها ستحظى في نهاية المطاف باعترافٍ وتقدير كاملين؟

الفصل الأول

الأخلاق والسياسة في عصر الذرة

لم يشهد التاريخ قرنًا من الزمان مُعقدًا ومتناقضًا مثل القرن العشرين الذي نعيش فيه، حيث تتزايد عجلة التقدُّم التاريخي بمعدلٍ مهول. وها نحن نرى قاراتٍ بأكملها تغلي وتختمر، والرجعية العالمية تحاول في يأسٍ أن تقاوم وتُعرقل نمو القوى الثورية. وأصبح الصراع بين النظامَين الاجتماعِيَّين العالميَّين، النظام الاشتراكي والنظام الرأسمالي، هو الاتجاه الرئيسي لحركة التقدُّم الاجتماعي المعاصر. ويمثل النظامان اتجاهَين تاريخِيَّين أساسيين — أحدُهما اتجاه خلَّاق يدفع بحركة التقدُّم الاجتماعي إلى الأمام، والثاني اتجاه رجعي يدعم القهر ويؤكده. وها هو ذا الاتجاه الاجتماعي التقدُّمي الذي يُمثل النظام الاشتراكي قلعته الحصينة، يتقدم باطرادٍ ويقهر كل الصعاب. بيد أن تقدُّمه ليس سهلًا ليِّنًا. إن تأكيد هذا المنحنى التاريخي، وهو تقدُّم البشرية وصولًا إلى المثل العليا للشيوعية، ليس عملية تلقائية يسيرة، بل هو ثمرة صراع ونتيجة جهد اجتماعي خلَّاق من جانب ملايين البشر. وطبيعيٌّ أن مثل هذا الجهد الخلَّاق والمُبدع مثله كمثل كل عملية خلقٍ وإبداع بوجهٍ عام لا بد وأن يقهر صعابًا وأخطاءً وأوهامًا، ولا سبيل إلى تحقق كل هذا إلا بفضل الجهود الواعية من جانب الشعب العامل ومُبادرته الحرة الطليقة.

إن عشرات السنين الماضية حملَت مِن المعاناة والألم ما لم يشهد له البشر مثيلًا من قبل. فقد شهدت هذه الحقبة من الزمان ظهور طاعون الفاشية وانتشاره حتى بلغ ذُروتَه في الحرب العالمية الثانية، وفتك بما يقرُب من خمسين مليونًا من صرعى الحرب، وأفسد حياة مئات الملايين من البشر. وجاءت في أعقابها الحرب الباردة التي نراها بين الحين والآخر تهبُّ «ساخنة» فتجلب معها القسوة والوحشية والمعاناة. وتشهد أيضًا الآن الثورة العلمية والتكنولوجية التي تُغير من طبيعة الاقتصاد وتؤثر بقوة على العلاقات الاجتماعية

فتُغير من حياة الملايين. بيد أنها في يد القوى الرجعية الإمبريالية تخلق الشروط المادية لاندلاع حرب جديدة قد تَفنى معها الأمم قاطبة.

والملاحظ أن الصراعات والهبَّات، والنبض السريع للحياة الاجتماعية في القرن العشرين، كل هذا يدفع الأيديولوجيين إلى التأكيد على أن التقدُّم الاجتماعي إنما يرتكِز على دعائم واهية. ويقول هؤلاء: لقد فقدت البشرية وجهتها وضلَّت السبيل وباتت تقِف على عتبة الفناء الشامل، وليس عصرنا غير الغسق الذي يسبق الظلمة الحالكة — زوال الحضارة قاطبة — ويزعمون أيضًا أن الصراع السياسي في عصر الذرة لن يُفضي إلَّا إلى نتيجةٍ واحدة هي هلاك البشرية وفناؤها. وسبق أن قال ذات مرة المؤرخ الإنجليزي توينبي: لقد كانت البشرية وقتما كانت تُواجِه النموَّ الكاسر في العصور الأولى، تملك فرصةً للبقاء أفضل مما هي عليه الآن؛ حيث باتت لا تدري كيف تحمي نفسها من ذاتها الآن. إن نزعة التشاؤم العميق هي الطابع المُسيطر على الكثيرين من مفكري البرجوازية ممَّن يعملون على تحليل آفاق الصراع السياسي الحديث. وكان منظرو الطبقة المُستغَلة يؤمنون دائمًا — ويحاولون إيهام غيرهم — بأن هلاك البشرية رهن بهلاك الطبقة المُستغَلة وأن زوالها هو نهاية التاريخ. ويقول في هذا الصدد القاموس الفلسفي لمؤلِّفه هنريخ شميدت الصادر في ألمانيا الغربية: «إن فكرة النبوءة هي الحقيقة الأساسية في تاريخ الفلسفة المعاصرة. الانهيار والكارثة والانحطاط والفناء والنهاية — هذه هي الكلمات التي تقع عليها في أي دراسة عن تاريخ الثقافة. وتُشير كلها إلى النظام الاقتصادي البائد وإلى نسَق القِيَم بأكمله ...»

اللاأخلاقية السياسية وأحلام التنبُّؤ

لم يعُد بمقدور كثيرٍ من علماء الاجتماع البرجوازيين إغفال ما تتَّسِم به الاتجاهات السياسية الإمبريالية المعاصرة من لا أخلاقية وعُقم ووحشية لا إنسانية. بيد أنهم لا يستطيعون فهم المعنى الطبَقي لهذه الظواهر والطبيعة الانتقالية للحقبة التاريخية الراهنة، ولهذا فإنهم يرَونها وقد انطوت على نذيرٍ يُحذِّر من انهيار العالم، ويعتقدون أن جيل عصر الذرة مآلُه الهلاك. حقًّا إنهم يلجئون إلى التاريخ بحثًا عن أمارات تُبشر بإمكانية درء «النبوءة الذرية» التي تتراءى لهم قدرًا لا فكاكَ منه، حتى يتسنى إنعاش الأمل في مستقبل أكثر إشراقًا. وهم لهذا يلجئون إلى الأخلاق التي يرَون فيها شعاعًا من الأمل. وتختلف الآراء اختلافًا بيِّنًا بشأن أثر الأخلاق في عصرنا الراهن وهو ما أدى إلى ظهور العديد من التفسيرات والنظريات.

ومن اليسير علينا فَهم علَّة الاهتمام بالأخلاق، فاتجاه التطور التاريخي لا تدفعه قوة غيبية مفارقة، بل تُحركه الأهداف والعواطف والمُثل العُليا لمختلف الطبقات والبشرية في مجموعها. ولا ينفصل هذا الاتجاه عن التقدم الباطني للإنسان وبخاصة تقدُّمه الأخلاقي.

وإذا كان الصراع السياسي الشرس الدائر الآن بين دول العصر الحديث هو الذي دفع الناس في مجموعهم إلى فقد غريزة المحافظة على البقاء فهل تستطيع الأخلاق أن تعوِّضهم عن الغريزة؟ وهل يمكن أن تكون الأخلاق هي الحصن الذي يدرأ عن الناس خطر جحيم حربٍ نووية؟ هذان هما السؤالان اللذان يطرحهما مُفكرو البرجوازية. وثمَّة إجابات عديدة ومُتباينة. وإذا كانت الأسئلة مطروحةً في صورة تجريدية إلا أن الإجابات تكشِف عن الاتجاهات الرئيسية والقسمات الخاصة المميزة للفكر الاجتماعي السياسي المعاصر في العالم الرأسمالي. ولعلَّ خير نموذج يُمثل هذه الإجابات هي إجابة الفيلسوف والمؤرخ الأمريكي «و. واجار» حين قال: «ولكن القرن العشرين يضع الإنسانية في مواجهة أخطر وأعمق أزمةٍ عرفها التاريخ، وتقع المسئولية على الإنسان وحده. إذ منذ يومٍ من أيام صيف ١٩١٤م في سارايفو بدأ الإنسان يتخبَّط على طريق القتل والعنف. لقد ذبح واغتال الملايين في حرب آليةٍ، وقدَّم أطفاله طعامًا لأفران الإبادة، واستباح جسدَه وفكره خدمة وقربانًا لدول كبرى عاتية، وتوَّج جهده وعمله باختراع كابوس نووي قادرٍ على إبادة الحياة من على وجه الأرض[١] ولكنه يخلص من هذا إلى النتيجة التالية: «إن الإنسان يقف فاقد الحيلة بلا حولٍ ولا قوة تقريبًا إزاء هذا المصير.»[٢] ويعتقد أنَّ كل هذا يُنذر بانهيارٍ أخلاقي يُصيب المدنية الحديثة. ومِن العبَث أن نركن إلى الأخلاق، ذلك لأنها عاجزة عن تجنِيبِنا الكارثة الوشيكة، فهي ذاتها في حالة تحللٍ وانحطاط.

ويُمثل هذا النهج السمة المميزة لأسلوب كثيرٍ من مُفكري الغرب. وإذا سألتهم عن أهم نجاحات حقَّقْتها البشرية في القرن العشرين فإنهم يُحدثونك الطاقة الذرية ورحلات الفضاء والتليفزيون والسيارات والطائرات النفاثة والبنسلين والصناعات البتروكيماوية، يقولون كل هذا دون أن يذكُروا أبدًا أن الناس تقدموا أخلاقيًّا وأن إحساسهم بالمسئولية الأخلاقية إزاء مصير المجتمع قد ازداد عمقًا. ويشاركون جميعًا برتراند رسل في رأيه الذي

---

[١] W. Warren Wagar, The City of Man, Boston, 1964, p. 3.

[٢] نفس المرجع.

يقول فيه إنه على الرغم من كل نجاحات العلم والتكنولوجيا فقد ظلَّ الإنسان هو إنسان الكهف من وجهة النظر الأخلاقية.

ولو تأمَّلنا الفلاسفة الذين يؤمنون بأن الإنسان قد ابتدع لنفسه مبادئ أخلاقية أسمى وأرفع، نجد الشكَّ يحكُم نظرتهم بشأن دور الأخلاق في الحياة الاجتماعية المعاصرة. ونسوق هنا مثالًا نموذجيًّا لِمثل هذا الضرب من التفكير قدَّمَه لنا «كران برنتوف» عالم الاجتماع الأمريكي حيث يقول: «إننا بالفعل من الناحية الأخلاقية قد لا نكون أسوأ من أسلافنا، وربما نكون في المتوسط أقلَّ منهم قليلًا من حيث القسوة والوحشية، ولكن نظرًا لتجمُّعنا في شكل أُمَم ودول، فإننا قادرون على اقتراف قدْرٍ أكبر من الشر وعلى نحو أسرع وأنكى مما كانوا هم يفعلون.»[٣] وسواء أصبحت البشرية أفضل أو أسوأ من الناحية الأخلاقية، وسواء أكان ثمَّة تقدُّم أخلاقي أم لا، فإن هذا كله لا يُهمُّ إذا ما كانت الأخلاق ذاتها عزلاء ضعيفة، لا حول لها ولا قوة، إزاء تفاقُم وضراوة الاتجاهات السياسية اللاإنسانية والجاحدة في عصرنا الراهن.

إن النزعة الآلية الوحشية والنزعة اللاإنسانية اتجاهان يسودان السياسة الإمبريالية الحديثة، حتى ليبدو أنهما سحَرَا لُب بعض الأيديولوجيين في الغرب. يقول الفيلسوف ج. أندرز: «لنتخيَّل معًا أن القنبلة الذرية انفجرت، فإن سلسلة الأحداث التي قادت إلى انفجارها تتضمَّن عديدًا من الحلقات، بحيث يتعذَّر على المرء في نهاية الأمر معرفة المُذنب المباشر، وإذا كل الضمائر براء، حيث لا نجد ضميرًا نُدينه. إن الضمير القذِر، إذا شاء لك أن تُسميه كذلك، هو الذي تستبدُّ به الآلات، ووعي الإلكترونيات: ونعني بذلك الاختراعات السيبرنية وجوهر العلم، ومِن ثَم جوهر التقدُّم والأخلاق، فهذه كلها هي التي تتحمل على كاهلها كل المسئولية، بينما يغسل الإنسان يدَيه من كل هذا.»[٤] وحينما تقترب السياسة مِن البشرية بأن تُصبح في رأيه «بمنأًى عن وصفها بالخير أو بالشر». وإذا كان أندرز يُريدنا أن يتحكم «الضمير» في القرارات السياسية إلا أنه لا يدري كيف يكون ذلك. وهذا هو السبب في أنَّ نظراته الصائبة في جوهرها والمُثيرة للقلق عن الأوتومية اللاإنسانية و«اللامسئولية الكاملة» في السياسة، وهي نظراتٌ مستقلة موضوعيًّا عن عواطفه الشخصية، تَقضي به إلى خاتمةٍ آسِيةٍ كئيبة، تقضي بأن مُثيري أي حربٍ نووية سيكونون أخلاقيًّا «غير مُذنبِين».

---

[٣] Crane Brinton, A History of Western Morals, New York, 1959, p. 443.

[٤] الاقتباس عن مجلة Inostrannaya literatura عدد ١، سنة ١٩٦٦م، ص٢٣٣.

إن المشكلات التي تبدو في نظر الأيديولوجيين البرجوازيين زاخرة بالتناقُضات يمكن بوجهٍ عام حلُّها مُستعينين بنهج مادي جدلي. وسواء أكانوا متشائمين إلى أقصى حدٍّ في تقويمهم للأخلاق أو كانوا متفائلين (إذ ثمة أيديولوجيون برجوازيون متفائلون)، وسواء أكانوا ينظرون إلى السياسة نظرة اشمئزازٍ ونفورٍ أو ارتياحٍ وقَبول، فإنهم جميعًا يعتقدون أنَّ ثمَّة صراعًا لا سبيل إلى حلِّه وانفصامًا بين الأخلاق والسياسة. ويرَون أن هذه الهوة المتزايدة الاتِّساع التي تفصل بين الاثنَين هي مأساة التاريخ الخالدة. خلاصة القول أنَّ كل ما ذهب إليه علماء الاجتماع هو إصدار حكم تجريدي يقضي بوجود مثل هذا الانفصام، وهذه ظاهرة تحتاج هي ذاتها إلى دراسةٍ وبحث، كما أن تناقضاتها تُخفي مشكلة أخرى عميقة.

وتقِف الماركسية موقفًا معارضًا لعلم الاجتماع المثالي الحديث، ومن ثم فإنها ترفض النهج التجريدي اللاتاريخي في تناول الأخلاق. إن الأخلاق ليست خالدةً ولا ثابتة لا تتغير، إنها دائمًا وأبدًا أمرٌ مُحدد تاريخيًّا وموضوعيًّا. فالأخلاق في المجتمع الطبقي تحمل طابعًا طبقيًّا، وتكون السيادة دائمًا لأخلاق الطبقة الحاكمة، بل إن السياسة أكثر قابليةً للتغير وأكثر دينامية بالقياس إلى الأخلاق؛ ذلك لأن السياسة، وهي العلاقة بين الطبقات أو الأمم، تعتمد أولًا وأساسًا على المصالح المادية للطبقة والأمم. وتُحدد المصالح المتعارِضة للطبقات المتباينة الاتجاهات السياسية المُتعارضة لكلٍّ منها. ونظرًا لأن أي قاعدة أخلاقية تُعبر عن هذه المصالح فإن الاعتماد عليها يصبغ اتجاهاتها السياسية بصبغةٍ أخلاقية مُعينة، وتطرأ في نفس الوقت تحولاتٌ جديدة على سياسة الطبقة فتؤثر بقوة على أخلاقها. ومن ثم فإن هناك دائمًا تفاعلًا مُعقدًا ومتناقضًا إلى حدٍّ كبير، بين السياسة وبين الأخلاق. إن العامل الأخلاقي في التقدم التاريخي الحديث، شأنه شأن العامل السياسي، ليس بسيطًا ولا مُتجانسًا، وإنما يتألف من عديدٍ من العناصر، ومن عديدٍ من المبادئ المُتناقضة التي يستحيل ردُّها إلى وجدانٍ أخلاقي خاص «الإنسان بوجهٍ عام». ولهذا فإن التحليل الطبقي والتاريخي الموضوعي العياني للأخلاق وللسياسة في علاقتهما المركبة هو شرط جوهري لأي بحث أو دراسة للأيديولوجية السياسية البرجوازية.

صدام العمر

أدرك مفكرو العصور السابقة أنَّ ثمَّة تصادمًا بين الأخلاق وبين السياسة، على الرغم من حدودهما التي تتحدَّد تاريخيًّا. وأكثر من هذا أن أيديولوجيي القرن الماضي عكفوا

على دراسة هذه الظواهر في ظروف اجتماعية أكثر استقرارًا مِن تلك الظروف السائدة في القرن العشرين. ولعل أولئك المُفكرين المشتغلين بعلم الاجتماع وبعلم الأخلاق ممن يرَون هذا التصادم مأساةً بشرية لا فكاك منها، إنما يفعلون ذلك لأن كلًّا من سياسة الطبقة الحاكمة، والأخلاق السائدة في المجتمع، قد طرأت عليهما تحوُّلات جوهرية خلال العصر الإمبريالي، ومعنى هذا بوضوح أنَّ التفاعل بينهما قد تغيَّر أيضًا، وأن الانفصام والتناقُضات بينهما أمرٌ تحسُّ به ملايين البشر على نحوٍ أكثر حدةً وإيلامًا.

ولم يشهد التاريخ طبقةً مُستغلَّة قاومت في الماضي الضرورة التاريخية بيأسٍ وعنادٍ ودهاء، على نحوِ ما تقاوم به البرجوازية الاحتكارية المُعاصرة. والنظام الرأسمالي على خلاف أي جسمٍ متداعٍ لا يلقى حتفه تلقائيًّا؛ إذ ما دامت الطبقات المقهورة عاطلةً من أي قوة تُمكنها من تحطيم النظام الاجتماعي الراهن فإن الرأسمالية ستُجدِّد نفسها بنفسها من جديد، وسيكتشف سياسيُّوها دائمًا وأبدًا كل الأساليب المُجدية لتجنيبها المواقف اليائسة. إن تحلُّل وركود وتدهور الإمبريالية المعاصرة يسير جنبًا إلى جنبٍ مع نموٍّ وتزايُد النزعة العدوانية الرجعية والثقة بالنفس بالإضافة إلى استعمال العنف الشامل، ويقول لينين: «إن البناء الفوقي السياسي لهذا النظام الاقتصادي الجديد أعني الرأسمالية الاحتكارية (حيث إن الإمبريالية هي النظام الرأسمالي في مرحلة الاحتكار) هو تحوُّل من الديمقراطية إلى رجعية سياسية political reaction وتصبح الإمبريالية بهذا المعنى بالضرورة «نفيًا للديمقراطية بعامة».»[٥] ولا ريب في أن أحداث العصر هي تجسيد لكلمات لينين، بل أكثر تجسيدًا ممَّا كانت عليه في مطلع هذا القرن.

وتعيش الطبقة العاملة الآن في عالمٍ مُعقد يُعاني فيه مئات الملايين من البشر من جرَّاء السياسة الإمبريالية المعادية للشعوب واللاإنسانية، ويتميز جوهر سياسة البرجوازية الاحتكارية بأنها سياسة العنف الوحشي وأشد ضروب السياسة إمعانًا في الرجعية. وبات طبيعيًّا ما يُعانيه الشعب العامل من ضغوطٍ سياسية سافرة وعنيفة. ففي النصف الثاني من القرن العشرين، حيث تصاعدت الحركة الثورية على نحوٍ لم يسبق له مثيل، شاع استعمال الدول الإمبريالية لأساليب الإرهاب ضد شعوبها وشعوب بلدانٍ أخرى غيرها. بيد أن أساليب القهر والاسترقاق لم تعُد كافية الآن، على الرغم من أن الإمبريالية قد

[٥] لينين، الأعمال الكاملة، مجلد ٢٣، ص٤٣.

طورتها. ومِن ثم فقد استكملتها بأعمال العُنف — العمليات الفاشية المساحة لسفك الدماء، والأساليب البوليسية الوحشية والنزعات العنصرية والشوفينية. ويُمثل العنف الإمبريالي، كأداةٍ سياسية، تجسيدًا واضحًا لأشد الأساليب وحشيةً التي استخدمت في الماضي لقهر البشر، بيد أن الإمبريالية عملت على تطوير هذه الوسائل وضاعفت من أجهزة القهر لدرجةٍ لم يُسمَع بها من قبل. تُرى هل يستطيع المرء أن يقارن بين الوحشية المهذَّبة لرجال المخابرات وبين الوحشية الفجَّة للبرابرة، وأن يقارن بين إبادة البشر في تربليكا وبين مذابح تامبرلان، وأن يقارن كذلك بين قصف طائرات الولايات المتحدة لقرى فيتنام بقنابل النابالم، وبين غارات البدو؟

وتكشف السياسة الإمبريالية عن طابعها اللاإنساني وعن إفلاسها الأخلاقي بصورةٍ أكثر فأكثر شراسة. ولقد بلغت حدًّا لم يعُد بالإمكان تجاهلها حتى بالنسبة للأيديولوجيين البرجوازيين. ويشير الكاتب الأمريكي ر. ل. هلبرونر إلى أن «... كل الآراء المتفائلة قد باءت بالفشل. حقًّا لم يعُد السؤال البيِّن هو عما إذا كانت قوى التكنولوجيا والديمقراطية والرأسمالية هي العوامل التي تُبشر بمستقبل زاهر، بل أصبح السؤال عن درجة مسئولية هذه العوامل عن الآثار الحاقدة التي تولَّدت عن الماضي.»[٦] ويربط كثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع بين النزعة المعادية للإنسانية التي تصطبغ بها سياسة الدول الإمبريالية، وبين تزايد القسوة وسيادة العنف والإرهاب في تلك البلدان، ويشير الفيلسوف البريطاني المُبرِّز كارل بوبر إلى أن «... عالم اليوم يشهد عنفًا ووحشية أكثر مما كان يمكن أن يكون مسموحًا به حتى في السنوات العشر التي أعقبت الحرب العالمية الأولى.»[٧] ويلحظ عالم الاجتماع الأمريكي لويس ممفورد أن «الخوف والكراهية والشك والعنف أصبحت جميعًا وباءً مستوطنًا.»[٨] ويعتقد جوليان هكسلي أن هذه الحقبة «حقبة شديدة الحرج، يسودها العنف والصراع والثورة والدمار والوحشية والأخطار الذرية والانفجار السكاني والانفصام الأيديولوجي والإضراب العام.»[٩]

---

[٦] Robert L. Heilbroner, The Future as History, New York, 1959, p. 46.

[٧] Karl R. Popper, Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, London, 1963, p. 355.

[٨] Lewis Mumford, In the Name of Sanity, New York, 1934, p. 166.

[٩] Julian Huxley, The Human Crisis, University of Washington Press, 1963, p. 20.

ولعل أوضح صورة للَّاأخلاقية السياسية الإمبريالية المعاصرة إنما تتمثل في الحرب الدموية التي شنَّتها دوائر البنتاجون ضد فيتنام.

ولم تكن حرب الولايات المتحدة ضد فيتنام حدثًا عشوائيًّا في خضمِّ التفاعُلات الدولية التي تستهدف العودة بعجلة التاريخ إلى الوراء، وخنق حركة الحرية التي شملت كل شعوب المعمورة. بل كانت حربًا تكشف عن المحتوى المُميز لكل الاتجاهات السياسية الإمبريالية وطابعها اللاإنساني. وتؤكد هذه الحرب من الناحية الأخلاقية سعي الإمبريالية عن عمدٍ إلى دمار كل البشرية، وأن نزعة التعصب التي تستبدُّ ببعض رجال السياسة هي جزء من حالة الإفلاس العام واللامسئولية التي تُصيب الدولة. إن أصحاب النزعات المنحطَّة والشرسة أخلاقيًّا، وهم كثيرون داخل الدوائر الحاكمة في أمريكا، يرغبون عن عمدٍ في المخاطرة بمصير البشرية؛ ومِن ثم يدفعونها نحو كارثةٍ نووية. وما الذي يَعنيهم من أمر هذه الكارثة إذا كانت الفوضى والمعاناة البشرية كفيلة بأن تشبع رغباتهم المجنونة.

ويقول بعض المُفكرين في الغرب إن الجرائم التي اقترفتها العسكرية الأمريكية مُبالغ فيها كثيرًا، وألَّا سبيل إلى مقارنتها بجرائم النازية، ولكن ليست القضية هي المقارنة بين السياسة الفاشية وسياسة القوى الإمبريالية المعاصرة. إن التاريخ لا يُعيد نفسه، بيدَ أن الحقيقة هي أن الجرائم التي ترتكبها الإمبريالية اليوم والتي تُشبه ما شهده الماضي القريب من مآسٍ وروع، إنما هي نذير يُحذرنا من خطر يتهدَّد البشرية جمعاء.

وتتَّجه السياسة الإمبريالية المعاصرة، بحكم جوهرها الرجعي والمعادي للإنسانية، نحو الإفلاس الأخلاقي وفقدان الثقة عند الناس، بيد أننا نكون سُذَّجًا إذا ما عقدنا الأمل على أن يقع هذا الإفلاس وحده تلقائيًّا دون نضالٍ سياسي ودون صراعٍ ثقافي ضد القوة الرجعية. وقد كشفت لنا دراسات لينين، بشأن سياسة واقتصاد وأيديولوجيا الرأسمالية المنهارة، عن الجدليات الباطنية لانهيارها. وأوضح لنا أن تحلُّلها قد يحدث بفضل ما تُحققه من تقدُّم سريع في بعض المجالات مثل التكنولوجيا والاقتصاد وقطاع الخدمات، وقد تظهر إلى الوجود عوامل تُفيد منها البرجوازية الاحتكارية، لتُوقف انهيارها أو تحدَّ منه، وأكد لينين، بالإضافة إلى ذلك، أنَّ الطبقة العاملة لا يعزلها جدار صلد عن المجتمع المنهار، إذ إنها تعيش وتعمل في مجتمع يُحاول إفساد ورشوة وإعاقة قطاعٍ من الشعب العامل. بل إن قطاعًا من البروليتاريا ذاتها — وهي الطبقة التي تحمل على كاهلها عبء إنجاز رسالة تاريخية لبناء عالم جديد — ليس مُحصنًا تمامًا من الآثار الضارة للأفكار والأخلاقيات المتحللة. وتفيد الطبقة المُستغَلة من تحلُّلها الأخلاقي كسلاحٍ لمصلحتها، وتحاول — وتنجح

أحيانًا — إفساد الشعب العامل أخلاقيًّا بأن تروِّج بين صفوفه خصالها الأخلاقية المُتمثلة في عدم الضمير والتحلُّل الأخلاقي والنفعية الأنانية والرشوة والوحشية ومعاداة الإنسانية.

وطالب لينين المكافحين البروليتاريين من أصحاب الوعي السياسي أن يكونوا قادرين على ملاحظة كل طبقة اجتماعية فيما يتعلق بمظاهر حياتها الثقافية والأخلاقية والسياسية. ومثل هذا الطلب ضروري تمامًا اليوم، حيث أصبحت مسألة المبادئ السياسية والأخلاقية لكل طبقةٍ من طبقات المجتمع البرجوازي الحديث أمرًا له شأنه الخطير. إن القرن العشرين قد غيَّر كثيرًا من القِيَم الثقافية للمجتمع الرأسمالي. لقد غيَّر عادات الأسرة الأبوية التي كانت راسخةً في الماضي وغيَّر كل معايير عصر المنافسة الحُرة بعد أن فقدت كلَّ دلالةٍ لها، كما تلاشى، إلى حدٍّ كبير، أثرها على الحياة الاجتماعية. وبدأ الناس يُفكرون ويشعرون ويسلكون أخلاقيًّا على نحوٍ مختلف. وتغيَّر المناخ الأخلاقي للحياة في المجتمع البرجوازي مع بداية الخمسينيات من هذا القرن. وهكذا لم تتغير السياسة وحدَها وتحوَّلت إلى سياسةٍ رجعية مُمعنة في رجعيتها ومعادية للإنسانية، بل تغيَّرت الأخلاق أيضًا.

عندما تفلس العلاقات الاجتماعية أخلاقيًّا

عندما حلل كارل ماركس الشهوة السلعية في كتاب «رأس المال» أشار إلى أن العلاقات بين الناس (وهي في الجوهر علاقات تنظمها الأخلاق) تتحول إلى علاقاتٍ مادية، أي إلى علاقات بين أشياء (خارج النطاق الأخلاقي). إن النظام الرأسمالي يُفضي إلى اغتراب الأخلاق عن العلاقات الاجتماعية وتبدأ المعايير الأخلاقية في اصطناع وجود وهمي يحوم فوق علاقات الاستغلال العملية ويؤدي إلى تبلُّد ضمائر الناس ويخلق أوهامًا تخدعهم. ولقد تطورت تلك العملية التي كشف عنها ماركس تطورًا سريعًا بصورةٍ مذهلة، واكتسبت قسماتٍ ذات دلالاتٍ جديدة في ظل الإمبريالية. وفقد العامل الأخلاقي كل أهميةٍ له في الحياة الاجتماعية، وتجرَّدت العلاقات الاجتماعية من الأخلاق. وطبيعي أن هذه البيئة الاجتماعية تُفضي إلى ظهور قصورٍ أخلاقي على نطاق واسع جماهيري أي تُفضي إلى حياة «مجردة من الإنسانية».

وقد وصف عالم الاجتماع الأمريكي المبرز إريك فروم الظروف التي أدت إلى تكوين شخصيةٍ من هذا الطراز الأخلاقي السيكولوجي. وفي رأيه أن عملية الاغتراب والتجرد الإنساني قد تفاقمت كثيرًا في عصر المجتمع الصناعي الحديث. إن الإنسان المعاصر

«أصبح موضوعًا لقوًى اقتصادية عمياء تحكُم حياته.»[١٠] لقد تآكل وعيه الذاتي الأخلاقي وتصدَّع، وتشعُر جمهرة الناس أنهم أصبحوا لا شيء سوى أسنانٍ صغيرة في تروس آلة إنتاجية ضخمة. وكثيرًا ما يجهلون من هو مُستغلهم المباشر، ذلك لأن الذي يستخدمهم هو مؤسسة جامدة خرساء أو خدام الشركات المساهمة والترسانات. وفي السياسة أيضًا حيث يبدو على السطح مظهر سياسي من أجل «الإنسان الضئيل» المدعو لكي يُبدي رأيه ويختار، هنا يساوره الشك في أن قراراته عاجزة عن تغيير مسار الأحداث السياسية. هذا فضلًا عن أن خطر الحرب والبطالة اللذين يُهددانه يستبدَّان به كأنهما كابوس. وتقطعت كلُّ الصِّلات التي كانت تصل الناس بالطبيعة وتُمثل جزءًا من حياتهم حتى أصبحوا اليوم سُجَناء داخل غابة المدن الكبرى حيث بَلِيَت وتهرَّأت كل روابط التضامن والرفاهية مع شركائهم في الحياة. وباتت الأفكار التي تستحوذ على عقل العامل في المدينة هي خواء الحياة وعُقم الوجود. ويذهب إريك فروم إلى أن هذا كله نموذج للعمليات التي تجري في كل البلدان الرأسمالية الكبرى المُتقدمة. وأصبحت مشاعر اليأس والخواء والعقم أمورًا غير مُحتمَلة ويسعى الإنسان جاهدًا لقمعها. ويجد العون هنا من المجتمع العاجز عن أن يسمح لأكثر أبنائه بفهم تناقُضاته الأساسية، وإلَّا سيَحُولون دونَه وأداء وظيفته على نحوٍ سوي. ويقول إريك فروم إن الإعلام الذي يتلقَّاه الإنسان المعاصر يمرُّ عبر «مصفاة اجتماعية» وثمَّة قِيَم مُعينة تمر عبر هذه «المصفاة» بحُرِّية، بل إن الدولة تفرضها على الفرد وبصورةٍ مبالَغٍ فيها. وثمة قِيَم أخلاقية ووقائع أخرى مَصيرها المنْع، بل تبذُل الدولة محاولاتٍ لجرْف الانتباه بعيدًا عنها لتظلَّ خارج مجال البصر، أو ربطها بدلالاتٍ سلبية إذا ما حدث ووصلت إليه. ولعلَّ أهم وسيلة لمثل هذا القمع الإعلامي وأكثرها مُباشرةً هي عملية غسيل المخ المُعادية للشيوعية التي تتمُّ عن طريق الإذاعة والتلفزيون والسينما والصحافة. وتصل إلى الناس هنا صورة شائهة عن الوقائع، فيُمثلون بعض الحقائق ويُغفلون بعضها لا شعوريًّا. وهذه هي مهمة أجهزة الدعاية الجبارة في البلدان الإمبريالية التي تدفع المرء ليرى ويُفكر «مثلما يفعل كل إنسان آخر». ولا ريب في أن هذا الضرب من محاكم التفتيش التي تُميز القرن العشرين تُحقق أغراضًا بحيث يعجز الإنسان المُستهلك المخدوع عن أن يُدرك طبيعة الخدعة التي وقع في حبائلها. وينتهي الأمر بأن ينبذ المرء فرديَّته، بل

[١٠] Erich Fromm, Beyond the Chains of Illusion, New York, 1962, p. 29.

ويستشعر بهجةً أخلاقيةً سامية لأنه يفعل ذلك، ويستكين استكانةَ الكلب لسادتِه، بل نراه في آرائه عن نفسه يتمثَّل التكوين النفسي والقِيَم الأخلاقية والمُثُل العُليا التي تُغذيه عليها السلطة بسخاء. وإذا به لم يعُد يستشعر مهانةً أو خنوعًا ويستحلُّ أي شيءٍ غريب بشِع نتيجة إحساسه بالرضا عن انحطاطه الأخلاقي. ويُلائم، بصورةٍ تامة وكاملة، بين نفسه وبين النمط السلوكي الذي يفرضه عليه المجتمع حتى وإن استشعر في أعماقه أنه سلوك غريب عنه. وسرعان ما تحلُّ «أنا» جديدة محلَّ ذاته الحقيقية، وبدلًا من أن يُصبح إنسانًا مستقلًّا إذا به خانع مُمتثِل.

وثمَّة كثيرون من علماء الاجتماع غير إريك فروم يَعرضون وصفًا مُقنعًا لعديد من حالات الإفلاس الأخلاقي و«التجرد الإنساني» للإنسان، ونزوع الصفوة الحاكمة في الدول الإمبريالية إلى تحويل أكبر عددٍ مُمكن من أبناء المجتمع إلى أنماط مُتماثلة. ويُطلق عالم الاجتماع الأمريكي دافيد ريزمان David Reisman على هذا الطراز من الناس اسم «الإنسان المُوجَّه من الخارج» ويُسميه دافيد هوايت «الإنسان المُنظم» ويُسميه روبرت موتون «المُمتثل». وواضح أنه وإن اختلفت الأسماء إلَّا أن جوهر العملية واحد وهو تجريد الإنسان من شخصيته. ويَستعمل علماء الاجتماع البرجوازيون مصطلح «التميُّع Anomie» لتصوير حالة التآكُل الأخلاقي والمعنوي لضمير الفرد. ويشير مرتون إلى أن الشخصية التي تُعاني من حالة التميُّع تُصيبها حالة تفكُّك وانفصال حادة بين المعايير الثقافية والأهداف والقُدرات التي كوَّنها المجتمع لدى أفراد الجماعة للعمل بمُقتضاها.[١١]

ويستثمر جهاز الدعاية، لأغراضه الأنانية، هذه المأساة الأخلاقية التي يُعاني منها الفرد في المجتمع البرجوازي. إن الإنسان الذي فقد استقلاله الروحي يفقد أيضًا قُدراته الأخلاقية والمعنوية ويُطابق بين اتجاهاته وقِيَمه الذاتية وبين القيم والاتجاهات التي تفرضها عليه الجماعة الحاكمة عن طريق وسائل الإعلام ووسائل الترفيه الموجَّه طبقًا لمعايير موضوعة. وكم هو يَسير نسبيًّا توجيه مثل هذا الطراز من الناس في المجالات السياسية والاجتماعية، إذ إن الإنسان المخدوع على هذا النحو يفقد قُدرته على استنباط انطباعاتٍ مستقلة وذاتية من وسطه الاجتماعي والسياسي. ويُشير ريزمان إلى أنَّ هذا قد يتَّخذ صورًا تدعو إلى السخرية، حتَّى إن المرء قد لا يُصدِّق عينَيه إلَّا إذا قرأ عما شاهده في صحيفته اليومية، أو إذا سمِع عنه في المذياع؛ أي إلَّا إذا أكدت له وسائل الإعلام خبرته الشخصية.

[١١] Robert K. Merton, Social Theory and Social Structure, Glencoe, 1957, p. 162.

وتفرض وسائل الإعلام على الناس أنماطًا أوَّلية للتفكير، وتغرس فيهم الولاء للنظام السياسي، وتُضلل جمهورها أخلاقيًّا واجتماعيًّا. وتُمثل هذه الوسائل جهازًا جبارًا وظيفته نقل أشكال التحيُّز المعادية للشيوعية والتشويهات المعادية للديمقراطية التي تُفسد الرأي العام. وهذا هو ما أعلنه صراحة م. تشوكاس الذي يصف الدعاية بأنها «فنُّ دفع الناس إلى عمل ما يرفضون عملَه لو تيسَّرت لهم معرفة كل الحقائق الخاصة بالموقف.»[١٢] ويرى عالم الاجتماع الأمريكي أن الدعاية هي «إعلام كاذب»[١٣] تعمل عن عمد على نشر معلوماتٍ من جانب واحدٍ ويحاول وضعَها على «أساسٍ علمي» ويستخدمها في «حرب أيديولوجية عالمية» ضد الشيوعية. هذه هي المزايا السياسية والأيديولوجية التي يسعى الرجعيون إلى اكتسابها من حالة «التميُّع» المعنوي التي تُصيب الإنسان في المجتمع الرأسمالي.

إن الإمبريالية تخلق جمهورًا يُعاني مرارة الفشل، مُضللًا لا يعرف طريقةً لتبني مُثُلٍ عُليا أخلاقية ذات دورٍ إيجابي. ويفتقر جمهور اللامُبالين إلى عمودٍ فقري أخلاقي، ومن ثَم فإنهم قوة رجعية قابلة للانفجار. وتبدو هذه العملية واضحة بوجهٍ خاص بين البرجوازية الصغيرة التي تُماثل أخلاقها أخلاق البرجوازية، هذا على الرغم مِن أن لها قسَماتها الخاصة المميزة لها. لقد كان البرجوازي الصغير دائمًا تجسيدًا للأخلاق الرأسمالية المرائية. ويرى أن من «دواعي الاحترام» أن يكون له عمله الخاص ما دام أنَّ «العمل هو العمل»، سواء أكان عظيمًا أم وضيعًا. بيد أنه في ذات الوقت يَحسُد الغنيَّ الواسع الثراء، نظرًا لأنه هو نفسه مُهدَّد دائمًا بالخراب، ويرى أن المجتمع الأمثل هو الذي لا يضع بين أبنائه غنِيًّا واسع الغِنَى أو فقيرًا شديد الفقر، ولا تحقُّ الملكية الاشتراكية لوسائل الإنتاج. وتتميَّز أيضًا الشرائح الدُّنيا من الطبقة المتوسطة بصفات الشر، وحُب المال، والسخط الذي تضاعف على مرِّ السنين، وفقدان التضامُن الطبقي الذي تتميَّز به البروليتاريا. ولعلَّه بات واضحًا الآن لماذا هذا القطاع السُّكاني على وجه التحديد هو الذي يُولِّد قوًى رجعية شرسة.

وتلعب الصفوة الاحتكارية على غرائز الجماهير التي تعيش في حالة لا مبالاة، وتستغلُّهم لأهدافٍ رجعية، إذ إن هذه القطاعات يُمكن أن تُصبح في ظروفٍ معينة دعامةً للفاشية وأرضًا خصبة لغرس العرقية. ويحاول دائمًا قادة العالم الإمبريالي وضع

---

[١٢] M. Choukas, Propaganda Comes of Age, Washington, 1965, p. 3, Co.

[١٣] نفس المرجع، ص٣٨.

جماهير اللامُبالين كقوةٍ معارضة للقوى الثورية والديمقراطية. وجدير بالذكر أن هؤلاء الذين يعيشون في حالة لا مبالاة سياسية والمُنهكين الذين فقدوا ذاتيَّتهم، إنما تستخدمهم البرجوازية للفوز بما تُسمِّيه «أغلبيتها» ولدفع هذه القطاعات التي يستبدُّ بها إحساس اليأس ومرارة الحياة لخدمة حركاتٍ اجتماعية رجعية. وثمَّة وصف رائع للرابطة بين حالة «التميُّع» المعنوي للشخصية وبين النظام الاجتماعي السياسي للمجتمع الرأسمالي، ونجد هذا الوصف في كتابات عالم الاجتماع الأمريكي الراحل ك. رايت ملز. يقول ملز: «الملاحظ في عالم المال والتجارة وعالم صناعة الحروب والسياسة أنَّ ضمير الفرد ينحل ويضعف وتتدعَّم اللاأخلاقية حتى تسود مؤسسات المجتمع. وليست القضية هنا مجرد فسادٍ في الإدارة داخل المؤسسات أو الجيش أو الدولة، بل هي قسَمة تُميز القطاع الرأسمالي وتتداخَل بعُمق في نسيج سياسة الدولة العسكرية[١٤] ويُطلق ملز على مُمثلي رأس المال الاحتكاري اسم السياسيين العسكريين والقادة والصفوة صاحبة السلطة في مجتمع الولايات المتحدة الأمريكية. ويرى أن المكان الذي يحتلُّونه في البناء الاجتماعي ونشاطهم السياسي يؤثِّر تأثيرًا هائلًا على الرأي العام والأخلاق السائدة. ويُشير إلى هذه الظاهرة في الحياة العامة الأمريكية باعتبارها صبْغ السياسة بصبغةٍ بيروقراطية. فقد تحوَّلت المبادرة وصناعة القرارات مِن الهيئات المُنتخبة إلى الهيئات التنفيذية، بينما نما وتزايد دور العناصر التي وضعتها المؤسسات الفنية داخل الهيئات التنفيذية. ويجري نشاط الصفوة صاحبة السلطة في سريةٍ تامة. ومِن ثَم فإن الجماعات الحاكمة لا تتمتع فقط بسلطةٍ هائلة وأجهزة قهرٍ قوية، بل إنها أيضًا حُرة من أي رقابةٍ ديمقراطية من جانب الشعب. وتتحكَّم هذه الجماعات في وسائل الإعلام التي تصوغ الرأيَ العامَّ، ولهذا تستطيع الصفوة الحاكمة أن توجِّه الجماهير لخدمة أغراضها، وبذا تُفرِّغ الديمقراطية من أي معنًى لها. إن النداءات والشعارات والمعايير والمُثُل العُليا والآراء التي تُبرر أي حركةٍ سياسية، تصبُّ كلها كوابلِ المطر على رءوس المُواطنين الذين يشهدون بأعيُنهم سرعة تحوُّل القِيَم الأخلاقية وقواعد السلوك، ومِن ثَم يستبدُّ بهم الشك رويدًا رويدًا. ويتحوَّل الناس إلى ما يُسميه ملز «مكيافيليين لا مُبالين». إن الإفلاس الأخلاقي واللامُبالاة المكيافيلية والتميُّع الأخلاقي، كل هذه مظاهر لعمليةٍ واحدة هي عملية تحوُّل الشعب الكلاسيكي إلى «مجتمع عامة»[١٥] وهو ما يعني مُجتمعًا خاملًا سياسيًّا.

---

[١٤] C. Wright Mills, The Power Elite, New York, 1957, p. 343.

[١٥] نفس المرجع، ص٣٠٠.

ويُعبر عن هذا الرأي أيضًا عالم الاجتماع الأمريكي دانييل بيل.[١٦]

يعتقد بيل أن الحياة والأفكار السياسية فقدت منذ الخمسينيات القدرَ الأكبر من أهميتها بالنسبة للناس في «آلة الحضارة» الحديثة. لقد كفَّ الناس عن الاهتمام بالسياسة وباتوا يُعنون أساسًا بالمشكلات الشخصية اليومية. وأصبح «الإنسان السياسي» شيئًا فشيئًا إنسانًا مُستهلكًا حرًّا. وتكشف «حضارات السيارة» عن سُعار البحث عن الربح والراحة دون الروح السياسية، وإيثار ممارسة طقوس عبادة الجنس واللذة البدائية التي تدور معها الرءوس نشوةً واستمتاعًا.

البيروقراطية واللامسئولية الأخلاقية

يعتقد كثيرٌ من علماء الاجتماع الراديكاليين في الغرب أن الرأي العام المُشوَّه و«الخامل سياسيًّا» والأعزل أخلاقيًّا إنما هو نتاج نظام «اللامسئولية الجماعية» الذي تولَّد عن التفاقم الخطير للبيروقراطية، ويقول إريك فروم إن الجهاز البيروقراطي المهول ليست له نغمة شخصية ومُمثلوه معزولون تمامًا عن الناس، الذين لا يفترقون في شيءٍ عن الموضوعات التي يسيطرون عليها، موضوعات لا يُحبها موظفو الدولة ولا يكرهونها ويقفون حيالها غير مُبالين مثلما يقفون إزاء الأشياء الجامدة التي تُحيط بهم.

إن هذا المكانيزم البيروقراطي اللاشخصي بكل مكوناته التي لا تقع تحت حصرٍ، وأوتوميَّته التي لا ترحم، وتجرُّده من المسئولية، ولامُبالاته، إن هو إلَّا سخرية من كل الأحلام العذبة عن إعادة بناء السياسة الإمبريالية وصبْغها بصبغةٍ إنسانية. إنَّ كلَّ القِيَم الإيجابية مآلها بالضرورة الاختناق داخل هذا التِّيه السياسي المهول الذي أصابته حالة من عدم الضمير والخواء الأخلاقي. ويولِّد النظام البيروقراطي حالةً من اللامبالاة الأخلاقية بين الجيش الضخم من موظَّفيه الحكوميين. ويَجبُّ النهج البيروقراطي النهجَ الأخلاقيَّ ويصبح من الصعب تمامًا إصدار حُكمٍ تقييمي بشأن أي قرارٍ يصدُر عن هذا الجهاز الخرِب. إذ إن كل من يحاول ذلك يجد نفسه في مواجهة عددٍ لا حصر له من العملاء السياسيين والموظفين المدنيين، كل منهم لا يعرف سوى مكانه الضئيل في الجهاز البيروقراطي، ويعتمد بالتالي على سُلَّم السلطات الذي يُحلق فوق رأسه شامخًا. وطبيعي أن كل نقدٍ موجَّه ضد النشاط

[١٦] Daniel Bell, The End of Ideology, Glencoe, 1960.

البيروقراطي مُوجَّه بالتالي إلى الجهاز المعنوي الذي يؤلِّف ضماناتٍ مُتبادلة ولامسئولية مُنظمة.

لقد كان بعض الكُتَّاب في الماضي من أمثال ديكنز وساليتكوف شيدرن وهازبك يسخرون من المؤسسة البيروقراطية ويُصوِّرونها كجهازٍ فاقد الحسِّ يُخفي في حرصٍ وعنايةٍ عُقمَهُ وعنته. ولكن أصبح مألوفًا اليوم أن نُطالع صورة كافكاوية عن البيروقراطية — تصويره كقوةٍ عالمية أو كونية تُشوِّه وتقمع كل شيءٍ إنساني وتجعل من الإنسان ضحيةً يائسةً لا حول لها ولا طَول. وتعكس هذه الأفكار، بصورةٍ مُبالَغٍ فيها إلى حدٍّ ما، العصر الجديد الذي ضاعفت فيه البيروقراطية الرأسمالية سطوتها وبات جهازُها يستعين بالعنف بصورةٍ لم يسبق لها مثيل، ويَنفُذ إلى أبعد أركان الحياة الاجتماعية ويُنظم حياة الناس في نظام جامد ويمارس تأثيره القوي والثابت على الفرد.

وتتعارض البيروقراطية تعارضًا تامًّا مع الأخلاق، وتجعل ردود الفعل الأخلاقية من الناس إرجاءات خامدة فاقدة للحسِّ ولا طائل تحتها. إن جهاز الدولة السياسي بتنظيماته وهيئاته وتشابُكه المُعقد وسطوته وعدم خضوعه للديمقراطية، هذا الجهاز من شأنه أن يُحيل موظفيه والعاملين فيه إلى آلاتٍ فاقدة الحسِّ إزاء كل ما هو إنساني. إن النشاط البيروقراطي يُولِّد تكوينًا نفسيًّا جامدًا يُشبه الإله، وهو تكوين وصفَه كُتَّاب مُعاصرون أفذاذ أمثال مكسيم جوركي وأناتول فرانس وتوماس مان وجون جالسوبرثي وأرنست همنجواي وألبرتو مورافيا، وصفوه بأنه يقترن حتى بالوحشية الباردة. ويُصبح الجهاز البيروقراطي بهذا المعنى الأداة الملائمة والرهيبة التي يمكن للرجعية أن تستخدِمه لصالحها ضد الشعب. وتنمو البيروقراطية وتتفاقم، شأنها شأن أي مرض خبيث؛ إذ ترى البيروقراطية تنفُذ إلى كل جوانب الحياة الاجتماعية في الغرب وتحطم خلايا الأخلاق في نفوس البشر وتفرض عليهم «لامسئولية منظمة» (رايت ملز) تُعطل الإحساس الشخصي بالمسئولية الأخلاقية عند السياسي وموظف الدولة.

بيدَ أنَّنا نُخطئ تمامًا إذا تصوَّرنا أنَّ جذور البيروقراطية تكمُن في «الوجود الإنساني» كما يزعم بعض أيديولوجيي البيروقراطية. إن البيروقراطية إذ تتفشَّى وتسود تتحول عمدًا إلى نوعٍ من الغيبية الاجتماعية، خدمة لمصالح سياسية واقعية وطبقية. إن الماركسيين حين ينظرون إلى الشئون الاقتصادية لا يلومون الأفراد، بل يلومون النظام الاجتماعي الذي يسرق الشعب العامل. بيد أنهم بالنسبة لسياسة الدولة لا يُبرئون الطبقةَ الحاكمة ولا يُعفونها من المسئولية الأخلاقية عن جرائمها ومؤامراتها السياسية لخداع الشعب.

الأزمة الأخلاقية والنضال الاجتماعي السياسي

إن حالة «التميُّع» الأخلاقي التي تصيب الفرد في ظل الرأسمالية واضمحلال دور الأخلاق في الحياة الاجتماعية، هما نتيجتان طبيعيتان لتحلل القِيَم البرجوازية التقليدية في ظلِّ الإمبريالية، ذلك لأن قمع المنافسة الحرة، والتمركُز الهائل لرأس المال وتفشِّي البيروقراطية في الحياة الاجتماعية، كل هذا وأدَ الأمل عند كل مَن كان يؤمن بأفكار النزعة الفردية البرجوازية والرخاء الخاص. ولقد وصلت الإمبريالية إلى حالة تصادمٍ مع المعايير الكلاسيكية للنزعة الفردية البرجوازية.

إن الفردية في ظلِّ الإمبريالية تتَّخِذ طبيعةً خاصة مُتميزة، إذ تُصبح غير مأمونةٍ إلى أقصى حد، مريرة ومتمردة. وتتحول الفردية هنا إلى نزعة امتثالٍ وانقياد تُميز المرء «المحافظ» أخلاقيًّا الذي يرفض تحمُّل مسئولية الاختيار الأخلاقي الحُر، ويرفض المبادرة الشخصية ويُحاول التخلُّص من إحساسه بالعزلة والدونية؛ أي تُصبح الإجابة الوهمية الخادعة التي يتلقَّاها الإنسان الفردي القانط.

إن الخطأ الأساسي الذي وقع فيه المُفكرون الغربيون الذين انتقدوا تَحلُّل الشخصية من الطابع الإنساني في ظلِّ الرأسمالية وقرنوا «التميُّع» الأخلاقي بأزمة القِيَم التقليدية للنزعة الفردية البرجوازية، هو أنهم حصروا أنفسهم في نطاق وصف العمليات ورفضوا تحليلها من موقف طبقي. وإذا حاولوا كشف المظاهر القبيحة للإفلاس الأخلاقي نراهم ينزعون إلى المبالغة في تضخيمها، ويفشلون في إدراك القوى التقدُّمية القادرة على تقديم العون بفضل نشاطها للتغلُّب على العمليات التي تهدم أخلاق البشر وتُحطم روحهم المعنوية.

وجدير بنا ألَّا نُبالغ في أهمية دور الأخلاق في ظلِّ الإمبريالية، وهو دور يتناقض ويضمحلُّ باطِّراد، ويكشف لنا العصر الراهن وتطوُّر الأخلاق عن قسَماتٍ مُتعارضة أشد التعارُض. إن العالم المُحتضَر يصطدم بعالمٍ وليدٍ خلَّاق، وتُقابلُ حالةَ التحلُّل الأخلاقي في ظل الإمبريالية حالةُ الإنعاش الأخلاقي والتقدُّم الروحي المُتزايد في البلدان الاشتراكية، وتُناظر الشخصية المُتحلِّلة من كل طابعٍ إنساني في المجتمع الرأسمالي شخصية المكافح البطل من أجل مُثلٍ عُليا اجتماعية وأخلاقية نبيلة، وتقابل حالة اليأس التي رانت على الطبقات المستغلة الدارسة، حالة ثقةٍ هادئة تملأ نفوس القوى الاشتراكية والديمقراطية التقدمية. إن النوازع المعادية للإنسانية التي تصيبُ الشخصية إنما هي نتيجة علاقات

اجتماعية منحرفة وفاسدة. بيد أننا نجد في موازنتها نزعةً أخرى تُعبر عن احتجاج الشعب العامل ضد هذه العلاقات، وهو ما يشهد على الصحة الأخلاقية والمعنوية لجمهور البسطاء من الناس. إننا إذا ألقَينا نظرة إلى العاملين في المصانع والمكاتب والمِهَن المختلفة في البلدان الإمبريالية فسنشهد توفُّر المبادئ الأخلاقية السامية مثل الإنسانية والتضامن والمساعدة المتبادلة والتعاون والإيثار والشجاعة ومقت الرِّياء وكراهية العنف. وهي خصال لا يمكن استئصالها بمحاولات «التحلل من الصفات الإنسانية» ذلك الوباء المتفشي في الظروف الاجتماعية المعادية للإنسانية.

إن نضال الشعب العامل ضد الاستغلال والقهر والإذلال دفاعًا عن كرامته الإنسانية تتولَّد منه معايير أخلاقية جديدة تختلف اختلافًا أساسيًّا عن المبادئ البرجوازية للنزعة الفردية ونزعة الانقياد. ويأخذ هذا النضال الطبقي والسياسي صورًا مُتباينة استنادًا إلى النضج الأخلاقي-السياسي لمختلف قطاعات الشعب العامل في البلدان الرأسمالية. ونذكُر من بين صور هذا النضال، الإضرابات وحركة السلام والديمقراطية، والصراع ضد الفاشية الجديدة والعرقية والشوفينية، ثم أخيرًا النضال الواعي من أجل الاشتراكية. ولن يُكلَّل هذا النضال بالنجاح إلَّا إذا اعتمد على القوة الأخلاقية والاحتياطي الوافر من الطاقة الأخلاقية المهولة للشعب العامل. وهذا هو السبب في خطورة المَيل نحو تآكُل وهدْم وتحلُّل هذه القوة، وخطورة الميول التي تُعبر عن الطبيعة المعادية للإنسانية وهي السِّمة المميزة للإمبريالية الحديثة. وإذا كانت البرجوازية تحاول فرض ثقافة احتكارية، وتلجأ إلى وسائل فعَّالة لدعم تدخُّل الدولة ولتشويه وتضليل الرأي العام، إلَّا أن الشعب العامل يُدرك، رويدًا رويدًا، حقيقة الأسباب الاجتماعية السياسية للمعاناة الأخلاقية التي يدينها واقع «هامِد لا حياة فيه».

إن أي تقييم معتدل لدور الأخلاق في البلدان يكشف وظيفته الاجتماعية والسياسية، ويكشف أزمته، واتجاه «التحلل من الصفات الإنسانية» وما يواكب ذلك من تآكُل أخلاقي. وعلى الرغم من أن أخلاق الطبقة الحاكمة، وهي أخلاق البرجوازية الاحتكارية، لا تزال هي السائدة والمُسيطرة على الأخلاق في البلدان الإمبريالية، إلَّا أنها تفقد مكانتها وتتحلَّل شيئًا فشيئًا. وهذا التحلُّل وتلك الأزمة اللذَين يُمسكان بخناق النظام الإمبريالي ينعكسان بصورةٍ مُحزنة أليمة في مجال الأخلاق التي انحطَّت قيمتُها في عصر الإمبريالية كصورةٍ للقيم التقليدية للبرجوازية. لقد تآكلَت المعايير والمبادئ الأخلاقية نتيجةَ عمليةِ التحلُّل الإنساني حتى إنها لم تعُد تُفيد كأساسٍ موثوقٍ به لإدارة النزعة المكيافيلية في السياسة

إدانة أخلاقية.[١٧] وهذا هو الشيء الوحيد في واقع الأمر الذي يُشير إليه الكتَّاب البرجوازيون في مجال علم الاجتماع والأخلاق عندما يُعربون عن شكوكهم بشأن فعالية الأخلاق في مجال السياسة الإمبريالية. والتشاؤم أمر طبيعي ما دام أنَّ وعيَهم الذاتي الأخلاقي لا يتجاوز بوجهٍ عام المبادئ الأساسية للأخلاق والمُثل البرجوازية السائدة في ذلك المجتمع.

وهذا هو السبب في أن أكثرهم يؤيد آراء نيكولاي براديف الذي انتقد البرجوازية التقليدية؛ فقد قال: «إننا نشهد في أحدث ثمار التاريخ الحديث مأساةً غريبة وغامضة بشأن مصير الإنسان. فثمَّة من ناحية تطوُّر فكرة الفردية، التي لم تكن تعرفها الحقبة السابقة، وهي فكرة تكشف عن شيءٍ جديد في الثقافة الإنسانية وتُضيف بعض القيم الجديدة، ونلاحظ من ناحيةٍ أخرى تآكُلًا لم يسبق له مثيل لفردية الإنسان. إن الفردية تذوي بسبب الاتِّساع اللانهائي والعنف الشديد للنزعة الفردية. ونحن نلمس النتيجة الحقيقية للنزعة الإنسانية في عملية التاريخ: إذ تتحول النزعة الإنسانية إلى نزعة مُعادية للإنسانية.»

إن التشاؤم والتحرُّر من الوهم الأخلاقي عند أيديولوجيي الطبقة المُحتضَرة يُقابله تفاؤل ونزعة أخلاقية هادفة عند القوى المناضلة لبناء نظامٍ اجتماعي جديد وإنساني أصيل. إن الاتجاهات البرجوازية التي تعمل الطبقة الحاكمة على الترويج لها في الحياة الاجتماعية لا يمكن الإفادة منها لإصدار تقييمٍ أخلاقي سليم عن السياسة، إذ إن مثل هذا التقييم لا يمكن أن نصِل إليه إلا بتطبيق المُثل العُليا والمبادئ الأخلاقية للجماهير المسحوقة التي تكافح لتُحرر نفسها. ويقدم لنا التاريخ البرهان القاطع على الآفاق الرحبة لأخلاق حركة التحرر التي تخوضها الشعوب في الحقبة الراهنة. ويفسر لنا هذا نزعة التفاؤل التاريخية المُعتدلة للماركسية بالنسبة للعلاقة بين الأخلاق والسياسة في عصر الذرة، وهو عصر التحول الاجتماعي الذي يشهد صدامًا ضاريًا بين ماضي البشرية ومُستقبلها.

[١٧] يُستخدَم مفهوم «النزعة المكيافيلية» على نطاقٍ واسع للتعبير عن الآراء الاجتماعية السياسية التي ترفض دور الأخلاق كعامل مُسيطر في مجال السياسة، وتُبرز هذه النزعة استخدام وسائل مثل الغدر والقتل والتآمُر. ويجدُر بنا ألَّا نتصوَّر المعنى الراهن باعتباره تقييمًا لأفكار نيكولو مكيافيلي (١٤٦٩–١٥٢٧م).

الفصل الثاني

سوسيولوجيا النزعة المكيافيلية في السياسة

إن مشكلة العلاقة بين السياسة والأخلاق من أقدمِ المشكلات في تاريخ الفكر الإنساني وأكثرها حدَّة. وترجع هذه المشكلة إلى آلاف السنين. وهي أشبهُ بطائر العنقاء الأسطوري الذي ينبعث من رماده بعد أن يموت محترقًا ليظهر لكل جيل جديد في ثوبٍ أيديولوجي. وتحتل هذه المشكلة دائمًا محورَ الصراع السياسي، وتصبح أكثر حدَّة بوجهٍ خاص في فترات التحركات والصراعات الجماهيرية والانتفاضات الاجتماعية. وكلما تعاظمت الأهمية التاريخية للانتفاضة الاجتماعية السياسية تمركز الاهتمام على العلاقة بين السياسة وبين الأخلاق.

التعارُض بين السياسة والأخلاق

ليس في مقدور أيديولوجيي البرجوازية المُعاصرين التغاضي عن هذه القضية الحيوية. ويلتزم كثيرٌ من المنظرين البرجوازيين نهجًا عامًّا من شأنه أن يُحيل من هذه القضية معادلة تضم العديد من الكميات المجهولة. وهم ينكرون بوجهٍ عامٍّ الطبيعة الطبقية للسياسة والأخلاق ومِن ثم فإنهم يُحيلون هذه المفاهيم عن عمدٍ إلى رموزٍ مجردة ومُبهمة. وهم يُغفلون أيضًا «معامل الارتباط» بين الاثنَين. ونظرًا لطبيعة هذا المنهج العام فإنهم يصِلون بالحتم إلى نتائج لا علاقة لها بالواقع السياسي ومُتناقضة أشد التناقُض. وتُميِّز النظرة البرجوازية إلى العالم قسَمةٌ أساسية هي الاعتراف بالصدع العميق والتناقُض الذي لا سبيل إلى حلِّه بين عالم السياسة وبين القيم الأخلاقية. وثمة فلاسفة ومؤرخون يرَون أن هذا أشبه بالمسلَّمة، ويشاركهم هذا الرأي الأغلبية الساحقة من علماء الاجتماع البرجوازيين.

حقًّا أن بعض الباحثين الغربيين في علم الاجتماع لا يضعون العلاقة بين الأخلاق وبين السياسة موضع تساؤلٍ ولا يسلِّمون صراحة بوجود تصادم حتمي بينهما. وكثيرًا ما يلتزمون الصمت ولا يعبرون عن آرائهم بشأن المشكلة الاجتماعية التاريخية الحادة، ويفعلون ذلك مُتعلِّلين بالتمييز بين الوقائع والتقييم (وهو منهج بات شائعًا بفضل نفوذ النزعة الخبرية empiricism والوضعية) ويُشير عالم الاجتماع الأمريكي هـ. ماجد أنَّ الأمر هنا ليس تقييمًا بل وصفًا جامدًا لأحداثٍ سياسية، وأصبح يُمثل تقليدًا لعلم الاجتماع السياسي الأنجلوأمريكي.

ويضم علم الاجتماع الغربي ثلاثة فروع أساسية هي سوسيولوجيا نظام الحُكم السياسية، وسوسيولوجيا العلاقات الدولية، وسوسيولوجيا الأحزاب والجماعات السياسية، وتحصر كل هذه الفروع نفسها في مجال الوصف الإمبريقي أو الخبري «للوقائع السياسية» وكثيرًا ما تُحيل العلاقة بين الأخلاق وبين السياسة إلى مقولة «المشكلات التأمُّلية غير العلمية». وواضح أن مثل هذا النهج الإمبريقي «المُتحرر من القِيَم» في دراسة السياسة، يفترض مقدمًا الاعتراف بوجود اثنينيَّة حتمية لا فكاك منها في الأخلاق وفي السياسة، وهي الاثنينيَّة التي يُشير إليها المفكرون البرجوازيون على اختلاف فروع المعرفة التي يشتغلون بها فور انتقالهم إلى تعميمات تاريخية أرحب.

إن الفكرة القائلة بأن «ما يهم هو نفع أو فائدة السياسة وليس مبادئها الأخلاقية»، قد أصبحت منذ زمنٍ طويل مسلَّمة تُرددها العديد من المؤلَّفات الهامة في علم الاجتماع السياسي، وأصبح القول باستحالة الالتزام دائمًا في السياسة بمذهب إيجابي من المعايير الأخلاقية، هو حجر الزاوية لوجهات النظر الأيديولوجية البرجوازية. ومن ثم فلن ندهش كثيرًا حين نرى هذا الرأي وقد أصبح هو الأساس الأيديولوجي لكثيرٍ من المذاهب الرجعية المُتباينة سواء في فلسفة التاريخ والأخلاق والتأريخ أو في الاستراتيجية والتكتيك السياسي للجماعات البرجوازية الإمبريالية القائدة.

إن إطار التقييم الأخلاقي لعملٍ ما، هو الحُكم عليه خيرًا أم شرًّا، بينما يكون المعدل في الحُكم على عملٍ سياسي هو نتائجه طبقًا لما يعود على القوى الاجتماعية من جرَّائِه من نفعٍ أو أذًى، وفي ضوء ما يُحققه دعمًا لمصالح هذه القوى أو عرقلتها. وقد تؤدي بنا هذه الحقيقة الواضحة إلى سرعة تصديق الحجة الزاعمة بأن الأخلاق والسياسة مُتنافرتان. وينطلق الداعون إلى هذه النظرة من الظنِّ بأن كل التقييمات الأخلاقية تتعارَض مع التقييمات السياسية وتصطدم معها. ومِن ثم يذهب هؤلاء إلى أن النهجَين؛ المِعياري

والسياسي ينفي أحدهما الآخر. ولهذا فإن كل النداءات والشعارات والضمانات الأخلاقية ما هي إلَّا أهداب وزخارف سياسية، وليس لها من هدفٍ سوى أن تكون ستارًا لخداع الجماهير. وتحتل الأساليب المستخدَمة لضمان النجاح في الصراع على السلطة مكانًا محوريًّا في السياسة، وهي كلها أساليب قاسية ومجردة من الأخلاق. ويعتقد أيديولوجيُّو البرجوازية أن هذه الأساليب هي نواة وركيزة (سواء بصورةٍ مُعلنة أم ضِمنية) لكل الاتجاهات السياسية.

ولقد ظلَّت الفكرة القائلة بالتناقُض بين السياسة وبين الأخلاق موجودة عبر العصور، وكانت دائمًا وأبدًا تعكس أشرس الصدامات الاجتماعية السياسية، لهذا العصر أو ذاك وأكثرها حدة. ومن ثَم ينبغي أن نسأل أنفسنا: ما هي جوانب التطور الاجتماعي التي تُبقي على المشكلة حية؟ وتزداد هذه المشكلة حدةً إذا عرفنا أن الاتجاهات الأيديولوجية والسياسية رجعية تلجأ إليها دائمًا. ويُبين لنا التاريخ الثقافي، بما لا يدع مجالًا للشكِّ، أن الآراء الفلسفية والسياسية، وإن كانت رجعيةً مُمعنةً في رجعِيَّتها بوجهٍ عامٍّ، إلَّا أنها ترتكز أحيانًا على حقائق هامَّة حتى وإن استخلصوا منها نتائج أُحادية الجانب. ولا ريب أن تجاهل هذه الحقائق لمجرد أنها جزء من المذاهب الرجعية، إنما يعني إغفالًا للمتطلَّبات الأساسية للجدل المادي.

ولقد عُنِي بعض المُفكرين الدهاة منذ قرون عديدة بملاحظة سياسة مختلف الطبقات المُستغلَّة، واستخلصوا قدرًا كبيرًا من المعلومات التي مكَّنتهم من كشف القناع عن السلطة السياسية، واستخلصوا منها أن السياسة كانت لا أخلاقية. لقد عجزوا عن فَهم المعنى الاجتماعي والأهمية التاريخية للصراع بين الأخلاق وبين السياسة. ولكنهم كشفوها بعُمق وبصورةٍ صارمة، ومِن ثَم وجدوا أنفسهم في مواجهة مشكلةٍ أثارت تشاؤمًا شديدًا، بل ونقمةً أحيانًا، في نفوس كثيرٍ من المفكرين السياسيين.

ولنذكر هنا عددًا قليلًا من الأسماء مِن بين قائمةٍ طويلة، ممَّن أكدوا ودعموا فكرة التناقُض الأصيل بين الأخلاق وبين السياسة، فمِن هؤلاء: ثراسيماخوس، وثوسيدايدس وكاريناديس وسكتوس أمبيريكوس ولوشيان ومكيافيلي ولوبولا وهوبز ونيتشه وشوبنهور، وكروتشي وباريتو وسورل وموسكا. وجدير بالذكر أن هذه القائمة المختارة لا تضمُّ كبار المُفكرين في الشرق؛ الهند والصين.

لقد كان المفكرون الاجتماعيون السياسيون في الهند والصين قديمًا يميلون إلى النظر إلى السياسة من زاوية علاقتها بالأخلاق. وتحتل مشكلة الصدام بين السياسة والأخلاق

مكانًا بارزًا في نسق آراء هؤلاء المُفكرين ممَّن كان أكثرهم ينظر إليها نظرة استخفافٍ صريحة ويعالجون بازدراء تلك المعايير التي هي موضع تسليح تام. ولعل أوضح مثالٍ على ذلك هو نهج كانا كيا الوارد في كتاب Arthasastra وهو كتاب ظهر في الهند في القرن الرابع قبل الميلاد. يقول كانا كيا إنَّ الهدف الوحيد للأخلاق والقانون هو الإبقاء على عامة الناس في حالة خضوع. إن الأخلاق بغَير حاجةٍ إلى أساس أخلاقي وكل شيءٍ مقبول وحسَن بما في ذلك القسوة والغدْر، وأن مشكلة اختيار الوسائل العملية ليست مشكلة أخلاقية. إن الهدف الأوحد هو أمن ومصلحة الدولة، ومِن ثم فإن العملاء السريِّين الذين يعملون في خدمة الحاكم يجب أن يستخدموا، بدون أي عاطفةٍ، كل الوسائل العملية، بما في ذلك السم والاتهامات الزائفة حفاظًا على الدولة. والصراع على السلطة بين النبلاء ليس إلَّا مغامرة، بل إن المعايير الأخلاقية التي تنظم العلاقات بين الآباء والأبناء تفقد كل معنًى لها. ويقول الكتاب في وصف الصراع السياسي داخل البلاط: «يُشبه الأمراء سرطان البحر الذي يأكُل كل أبنائه.»

وثمة آراء مُماثلة عبَّر عنها المشرع الصيني القديم «في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد»؛ فقد أعلن شانج يانج صراحة، وهو من مؤيدي النظرية التشريعية، أن الحاكم لا يستطيع أن يهزم أعداءه الخارجيين ما لم يكن قادرًا على هزيمة شعبِه هو. إن العقوبة والثواب هما العمادان اللذان يجب أن يركن إليهما الحاكم، والقانون الذي يدعو له يجب أن يحلَّ محلَّ كلٍّ من المعايير الأخلاقية والتقاليد الدينية والثقافية. وكان المشرِّعون يدعون إلى تقديس القوة ويُمجدون الحرب، وينظرون إلى الأخلاق والتعليم والثقافة نظرة احتقار، ويدعون إلى اتِّباع المصالح الذاتية في السياسة. ويقول «هان في» أعظم فلاسفة التشريع في الصين القديمة إن الحاكم الأمثل هو الحكيم الخادع المُخاتل القاسي القلب، الذي يملأ الشكُّ قلبه ويكفر بالأخلاق، وهو الواقعي في ضراوةٍ حين يستخدِم أي وسيلة تُحقق أهدافه السياسية.

ثراسيماخوس ومكيافيلي

إن أول من قدم الصبغة الكلاسيكية عن التناقض بين عالم السياسة وبين القِيَم الأخلاقية هو أفلاطون — وجاء ذلك في كتاب الجمهورية على لسان ثراسيماخوس أحد المشاركين في الحوار — ونجد صورة أُخرى لهذا التناقض في عصر النهضة في رسالة اجتماعية سياسية معروفة باسم كتاب «الأمير» لمؤلفه نيكولو مكيافيلي.

يصف ثراسيماخوس في حواره مع سقراط التناقُض بين السياسة وبين الأخلاق في دولة الإغريق القديمة المالكة للعبيد، ويُبين في حواره عُقم وغموض ما يُسميه العامة العدالة في ظلِّ العلاقات الاجتماعية السائدة، ونظرًا لأن هذه هي خير صورةٍ موجزة تُعبر عن الفكرة المعروضة فإننا سوف نُقدمها بنصِّها دون إيجاز:

«ولكن كل ما هو مُناقض لما ذكرت يحدُث مع الإنسان غير العادل، ولذا فإني أُقرُّ ما سبق أن قلتُه وهو أن مثل هذا المرء إنما يملك سلطةً كبيرة تُتيح له أن يصبح ثريًّا بصورة جائرة. لك أن تتأمَّل حالة هذا الإنسان إذا شئتَ أن تتبيَّن مدى توافُقها مع مصلحته الخاصة لكي يكون ظالمًا بدلًا من أن يكون عادلًا. سيكون مِن اليسير عليك تمامًا أن تفهم كلَّ هذا إذا ما أدركتَ الظلم في صورته القُصوى والنهائية، تلك الصورة التي تجعل الإنسان الظالم أسعد الخلق طرًّا أما المظلوم الذي أصابه الظلم أو أولئك العازفون عن اقتراف الظلم فهم أشد الناس بؤسًا. هذا هو الاستبداد، فالاستبداد أن تسلب خيرات الآخرين سواء بالخديعة أو بالعُنف الصريح وتسلبهم المُقدَّس والطاهر، الخاص والعام، ولا تقنع بقسطٍ صغيرٍ منها بل تسلُبها كلها جملةً واحدة — في كل حالة من هذه الجرائم على حدة عندما يقترف المرء ظلمًا صراحة ودون مواربة فإنه يلقى جزاءه من العقاب ويلقى معاملةً هي أنكى مظاهر الخزي والعار: وإذ شئتَ برهانًا على صدقِ ما أقول فاعلم أنهم يُسمَّون المدنِّسين، والنهابِين ومُنتهكي حرمات المنازل والنشالين واللصوص، حسب ما ارتكبوه من مختلف ضروب الخبث والخداع، ولكن إذا ما اتَّخذ امرؤٌ لنفسه أسرى وسرَق أهل البلد أنفسهم فضلًا عن نهبه لُمتلكاتهم، فإنه لا يُسمَّى بتلك الأسماء القبيحة بل يُوصَف بدلًا من ذلك بأنَّه سعيد الحظ مُوفَّق. ولن يَصفه بهذه الصفة أهل البلد وحدَهم، بل ويُشاركهم في هذا أيضًا كلُّ مَن عداهم ممَّن يصِل إلى علمِه أنه اقترف «مثل هذه» المظالم الرهيبة، وماذا عمن يلعنون الخبث والدهاء؟ إنهم يلعنونه، لا لأنهم يخشون ذلك بل لأنهم يخشون معاناة الظلم، وهكذا يا سقراط فإن الظلم حين يصِل نقطةً معينة يكون أقوى سلطانًا وأكثر حريةً وأشد طغيانًا من العدالة؛ (وكما قلتُ في مُستهل حديثي) فإن ميزة الأقوى تُصبح عدلًا أمَّا الظلم فهو أن يُفيد وينتفع المرء بنفسه.»

وأخذت فكرة التناقُض بين الأخلاق وبين عالم السياسة وسلطة الدولة تتطوَّر بصورةٍ مُطَّردة حتى أصبحت تبريرًا لمذهب الأثرة المُطلقة. وأصبحت الفكرة القائلة إنَّ الظلم أكبر وأشجع من العدالة هي النغمة الأساسية للعديد من النظرات المُعادية للإنسانية في القرون الأخيرة. ولنتمهَّل قليلًا لنتأمَّل معًا العناصر الأساسية لهذا التصور الأخلاقي السياسي. أولًا، العدالة أو الأخلاق هي ما يَغرسه الحكَّام ابتغاء تحقيق مصالحهم الخاصة. ثانيًا، العدالة وهَمٌ يُغري الصفقاء حين يعجزون عن تحمُّل قهر الأقوياء، هذا على الرغم من أنهم هم أنفسهم يسرُّهم لو انتهكوا العدالة إذا ما تسنَّى لهم فقط أن يفعلوا ذلك في مأمنٍ من العقاب. ثالثًا، الظلم أو السلوك اللاأخلاقي في السياسة ومن جانب الحكومة هو المصدر الوحيد الموثوق به لتحقيق ميزة شخصية.

وليس عسيرًا إدراك أن هذه الحُجج الصريحة السافرة هي تعميم للخبرة الاجتماعية السياسية التي اكتسبتها الصفوة الحاكمة من الطبقة المُستغلة، وأن الدفاع عن الظلم وإزجاء المديح له مقصود به أبناء هذه الجماعات. إذن مَن الذي يستطيع أن يرتكب «الظلم في أقصى صوره»؟ ومَن الذي يستطيع أن يفيدَ من امتيازاته التي تُمكِّنه مِن أن يبني سعادته على حساب حياة وجهد الآخرين دون أن يُخاطر باحتمال أن يُعاقبه المجتمع ويكون هذا إضافةً جديدة لعظمته؟ إن الظلم في نطاقٍ صغير (السرقة والغش على سبيل المثال) سرعان ما يلقى جزاءه من العقاب ويفضي بصاحبه إلى الخزي والعار. وليس يسيرًا على امرئٍ «وضيع المكانة» أن يعترف بـ «الظلم في أقصى صوره»؛ إذ إن إتيان مثل هذا العمل يستلزم من صاحبه أن يكون صاحب سلطةٍ أو ثراء. ولهذا فإن أخلاق الأثرة السافرة وتبرير اللاأخلاقية في السياسة أمور مُستحيلة عمليًّا بالنسبة لأكثر العامة. بيد أن التاريخ الاجتماعي السياسي للطبقات الحاكمة يتضمن العديد من الأمثلة التي تدعم رأي ثراسيماخوس القائل بأنه كلما عظم قدْر الظلم قلَّ احتمال العقاب، وكان أكثر نفعًا وربحًا للأقوياء ذوي المكانة الاجتماعية الرفيعة. ومِن ثَم فإن هذه الصيغة هي في الوقت نفسه فضحٌ ونقدٌ يكشف لنا أن الدولة كلها والنشاط السياسي للطبقات الحاكمة عمل لا أخلاقي تمامًا.

وقد كتب مكيافيلي كتاب «الأمير» في أواخر عصر النهضة بعد أن شهد العديد من وقائع اللاأخلاقية السياسية تزخر بكلِّ أنواع الرذائل والشرور: الجماعات المختلفة من كبار رجال الإقطاع يتنافسون على الثروة والسلطة، ويلجئون في سبيل تحقيق مآربهم إلى ارتكاب أبشع الجرائم وأرذلها، دون أن يستشعر أحدهم وخز ضمير. ولكن مكيافيلي كان

على النقيض من ثراسيماخوس؛ إذ إنه لم يُدافع هو نفسه عن أخلاق الأثرة الشاملة وهو يعرض موجزًا لخِبرته. إذ بينما كان يكافح من أجل توحيد ألمانيا — وقد كان هدفًا تقدُّميًّا وقتذاك — حاول تحديد الوسائل والأساليب السياسية الواقعية التي يمكن الاستعانة بها لتحقيق هذا الهدف. وانطلاقًا من الْتزامه بهذا الهدف قدم نصيحته للحاكم (الأمير) مُبينًا له أكثر القواعد فعاليةً وأجداها لصراع السلطة السياسية.

ويمايز مكيافيلي بوضوح بين السياسة والأخلاق، ويجعل الأخلاق ثانوية وتابعة بالنسبة للمنفعة السياسية. الخير والشر، العدالة والظلم، كلها سواء يُمكن تطبيقها في مجال السياسة، وكل شيء رهن بالمنفعة، والموظف السياسي الذي يعمل دائمًا الْتزامًا بواجبه الأخلاقي وطبقًا لما يُمليه عليه ضميره إنما يحفر قبره بنفسه. «لذا يكون لزامًا على الأمير الراغب في أن يُمسك بزمام أموره لصالحه أن يعرف كيف يخطئ وكيف يفيد أو لا يفيد من هذا حسب الضرورة.»[١] ويجب على الحاكم ألا يركن فقط إلى القوانين الميسرة له بل يركن أيضًا إلى الخداع والعنف (وهي خصال «الثعلب» و«الأسد» التي جعل منها باريتو فيما بعدُ أساسًا لتصور سوسيولوجي كامل). ويقول مكيافيلي: «لهذا لا يتعين على الأمير أن يكون مُتحليًا بكل الخصال الحميدة التي أوردتها بل يتعين عليه بالضرورة أن يتظاهر بأنه يتحلى بها. بل أكاد أقول إن التحلي بها والالتزام بمراعاتها ضارٌّ تمامًا ومن المفيد التظاهر بها فقط.»[٢] ولكن كم هو عسير على المرء أن يعرف كيف يدعي الفضيلة ذلك، لأن الفضيلة في السياسة مَجلبة للخطر، وممارستها تُعجل الهزيمة.

بعد أن وضع مكيافيلي الأخلاق، حسب رأيه هو، في المكان المناسب لها بالنسبة للسياسة، قدم للحاكم عددًا من الملاحظات العملية، إليك بعضها: يجب على الحاكم ألا يُفرط في القسوة، فخير له أن يَستخدمها حين يشرع في تدمير أعدائه فور انتزاعه لمقاليد السلطة، وألَّا يتمادى في ذلك أمدًا طويلًا. يجب على الحاكم أن يكون قادرًا على كسب طاعة الشعب وخضوعه له بالدهاء وبالخديعة، ويروِّج عن قصدٍ الشائعات التي تُوحي بأنه إنسان عظيم وفاضل، ولهذا فإن كل ما من شأنه أن يُثير سخط المواطنين يجب أن يأتي على يدِ المندوبين، أما المنح والجوائز فيُوزعها الحاكم بيدَيه هو. وخير للحاكم أن يكون مرهوب الجانب لا محبوبًا، إذا كان له أن يختار بين الاثنين. ويجب ألا يتمتع

---

[١] Niccolo Machiavelli, The Prince, London, p. 122.

[٢] نفس المرجع، ص١٤٣.

ناصحو الأمير ومستشاروه بسلطانٍ كبير، وينبغي أن يكونوا على بينةٍ دائمًا بأن وضعهم رهنٌ بوجود الأمير. ويتعين على الحاكم الأريب أن يَبتكر ويُقيم نظامًا اجتماعيًّا تبدو فيه سلطته أمرًا جوهريًّا ولازمًا في نظر رعاياه، وينبغي على الحاكم أن يكسب الناس إما بالكرم ومظاهر الإجلال وإما أن يُدمرهم بحيث لا يخشى عواقب الإهانة، وأَوْلى بالحاكم أن يكون شجاعًا قبل أن يكون حريصًا حذرًا. فكل أساليب الخداع والمخاتلة سينفضح أمرها تدريجيًّا وسيعرف الناس حتمًا حقيقة نواياه. «ولهذا يكون لزامًا على الحاكم أن يتَّخذ الإجراءات الضرورية لإجبارهم على الاقتناع كرهًا إذا ما اتضح الأمر وباتوا غير مُقتنعين.»[٣] جُملة القول أن واجب الأمير ألَّا يَعنيه شيء سوى الظفر والانتصار، ذلك لأن الشهرة تتأتى عن طريق النصر بغض النظر عن الوسائل المستخدمة لتحقيق ذلك، إن الدهماء ترى كل الوسائل نبيلةً ومبررة إذا ما كُلِّل الصراع السياسي بالنصر.

لقد كشف كتاب مكيافيلي الميكانيزم السياسي لمذهب المنفعة الذي تُطبقه بالكامل الفئات الحاكمة من الطبقات المُستغلة، حتى بات مصطلح «المكيافيلية» يستخدَم الآن لوصف السياسة التي تُغفل كل المحرمات الأخلاقية والمعايير الحميدة في الصراع على السلطة. وكم من سياسيين في مختلف العصور استخدموا عن عمدٍ أو بالسليقة الوصايا التي تضمَّنها كتاب الأمير.

نتيجتان على طرفي نقيض

ثمَّة نتيجتان يمكن استخلاصهما من التناقُض بين السياسة والأخلاق؛ الأولى أن هذا التناقض له ما يبرره وأنه وضع أبدي كئيب ولكنه حتمي ولا مناصَ منه. وتقضي هذه النظرة بأن لا مكان للقانون الأخلاقي في عالم السياسة مهما كان كاملًا. ويشهد تاريخ الفكر الاجتماعي السياسي أن أعتى الأيديولوجيين رجعيةً كانوا ينطلقون من وجهة النظر هذه. وطبيعي أن الالتزام بمثل هذا الرأي يُفضي إلى أفعالٍ لا أخلاقية معادية للناس وتتَّسم بالاستخفاف. ثانيًا: يمكن للمرء أن يحاول جاهدًا تجاوز التناقُض القائم بأن يُطالب بأن تكون السياسة ثانوية أو تابعة أو خاضعة لتحرِّيات ومبادئ وأهداف أخلاقية ذات طابع إيجابي. وقد استندَت إلى هذه النظرة مفاهيم فلسفية وأخلاقية ومحافظة وإنسانية تجريدية وتبربرية زائفة.

[٣] نفس المرجع، ص ٤٩.

إن التحقُّق من أن مذهب المنفعة السياسية لصفوة الطبقة المُستغلة مذهب لا أخلاقي كان يُشكل قوةً واقعة ثورية للنضال الشعبي ضد نظام الدولة القائم. ولهذا كشف كل المفكرين الثوريين التناقض بين السياسة وبين الأخلاق. والملاحظ أن السياسيين غير المبدئيين اضطرُّوا إلى أن يعملوا حسابًا لجماهير الناس عندما غزا هؤلاء مجال السياسة المُحرم، وأدخلوا إليه مطالبهم الأخلاقية وأحكامهم القيمية. مثال ذلك ما حدث أثناء الثورة الفرنسية عندما تساءل مارا في غضب: «لماذا لا ينبغي إصدار أحكامٍ على الحكَّام مثلما يحدث بالنسبة للعامة والبسطاء من الناس؟ ... إننا نصفح عن خُلفهم للوعد وعن خيانتِهم وقسوتهم وعن بربريَّتهم. بل وأكثر من هذا أننا نمتدح هوسَهم وحماقتهم ... وكثيرًا ما تعمى بصيرتنا ونضع أكاليل الغار فوق رءوسهم تكريمًا لأعمال تقتضي الحُكم عليهم بعقوبة الإعدام.»[٤]

ولقد كان أكثر مفكري الماضي نفاذ بصيرةٍ يؤمنون بأن لا أخلاقية السياسة في عصرهم هي نتيجة لمظالم النظام الاجتماعي ككل، إن اللاأخلاقية السياسية هي جزء من المظالم التي تتفشى في المجتمع وتُسمم كل مؤسساته، وكتب في هذا الصدد جين ميزلیار Jean Meslier يقول: «... الجشِع لا يَشبَع وهو كما نعرف جميعًا أساس الرذائل. فعندما يُشبِع كل رغباته فإنه لا يدع فرصة تفوته دون أن يغتنمها ويدفع الناس إلى أقصى مدًى ... ولهذا السبب نجد الأقوى والأكثر خبثًا وخداعًا هو الأكثر غنًى وثراء، وهو من يستمتع بأكثر لذاذات الحياة.» ونجد أبلغ وصف لتفشي الشر في المجتمع بدءًا من أعمال «التجارة»[٥] إلى العلاقات السياسية، هو الوصف الذي قدَّمه دنيس ديديرو Denis Diderot على لسان بطله مرامو الذي قال: «... أرى جموعًا غفيرة من الصادقين البسطاء بؤساء، وأرى جموعًا غفيرة من الخونة سعداء.»[٦] ثم يختتم حديثه بعبارةٍ تُشبه كثيرًا منهج مكيافيلي في التفكير، يقول فيها: «أحرى بالمرء أن يشايع أكثر المواقف نفعًا ورواجًا له، سواء أن يكون خيِّرًا أم شريرًا، حكيمًا أم غبيًّا، داعيًا للاحترام أم مُثيرًا للسخرية، أمينًا أم خائنًا.»[٧]

---

[٤] Jean-Paul Marat, Les Chaînes de l’esclavage, Paris, 1933, pp. 262–63.

[٥] Jean Meslier, Le Testament, Amsterdam, 1864, tome 11, pp. 211–212.

[٦] Diderot, Pensées philosophiques; Le Neveu de Rameau etc., Paris, 1914, pp. 155–56.

[٧] نفس المرجع، ص١٧٣.

لقد برَّر التاريخ الاجتماعي للرأسمالية كل أوهام دُعاة التنوير الذين اعتقدوا أن بالإمكان أن نبني السياسة على أُسس أخلاقية رفيعة، وأن نلتزم بمُثل عُليا سامية. وتحطَّم الوهم إلى الأبد مع حلول عصر الإمبريالية: الحرب العالمية الأولى والثانية ثم أخيرًا الحرب الباردة التي لا تنتهي؛ كل هذه الأحداث وجهت ضربةً قاضية لكل المُخططات الليبرالية التي وضعها فلاسفة التنوير ومهَّدت السبيل لانتشار أكثر النظريات إمعانًا في الرجعية.

إن المنطق الرجعي الذي يهتدي به عالم الإمبريالية يدفع بالفعل السياسيين البرجوازيين نحو العمل دائمًا وأبدًا على انتهاك أبسط المعايير الأخلاقية. ودفع هذا كل مُفكري البلدان الرأسمالية إلى الاعتراف بوجود تناقُض جذري بين السياسة وبين الأخلاق، واعتبار هذا التناقض ضرورةً تاريخية وقدَرًا مقدورًا لا فكاك منه.

تبرير المكيافيلِّية

إن الطبيعة المعادية للشعب التي تتميز بها السياسة الإمبريالية والنظام السائد في الدول الإمبريالية الذي يُفرغ الحياة من طبيعتها الإنسانية، كل هذا من شأنه أن يخلق مناخًا اجتماعيًّا سرعان ما تتبدَّد فيه كل القيم الأخلاقية الإيجابية. وجدير بالذِّكر أن العلاقات الاجتماعية «الضعيفة والمتهافتة» أخلاقيًّا «في ظل النظام الإمبريالي» لا تدَع سوى بصيص أملٍ باهت في أن تعود السياسة البرجوازية «لتتسلَّح أخلاقيًّا» من جديد. لقد سحقت الإمبريالية فكرة الإنسانية البرجوازية وبدَّدتها في وحْل النفعية السياسية. وثمة مبادئ جديدة سادت المجتمع البرجوازي وأطاحت جانبًا بكل الأخلاقيات — إذ سادت المجتمع البرجوازي قواعد لا أخلاقية معادية للبشرية وأساطير غيبية مُنافية للعقل ليكون لها أثر العقاقير الاجتماعية المُخدرة — وباتت الدعوة صريحةً سافرة لأخلاق القوة والوحشية.

ونشهد اليوم كفرانًا بكل المحاولات التي تستهدف مبادئ أخلاقية إيجابية في السياسة، وأصبح هذا مؤشرًا «بشجاعة علمية» في علم الاجتماع البرجوازي. ويرفض أكثر علماء الاجتماع والفلاسفة البرجوازيين الفكرة القائلة بإمكانية الإفادة من الصراع السياسي لتحرير الإنسان تحريرًا أصيلًا، بما في ذلك تحريره أخلاقيًّا. ويؤمنون بأن القوانين الموضوعية التي تحكُم الصراع السياسي قوانين وحشية وقاسية بسبب ما تتَّسم به من نزعةٍ آلية وعداءٍ لكل ما هو إيجابي أخلاقيًّا. ويقولون أيضًا إن هذه القوانين ليس لها ولا يمكن أن يكون لها أي معنًى آخر. إن المرء لن يتسنَّى له أن يألف الحياة السياسية الراهنة ويُحالفه التوفيق في السياسة ما لم يَقبل النزعة المكيافيلية وينبذ كلَّ المبادئ

الأخلاقية؛ ذلك لأن القيم والمتطلبات الأخلاقية لم يعُد لها مكان الآن. وسواء أحبَّ المرء السياسة أم كرهها فليس أمامه إلَّا أن يُسلم بها كما هي. وإذا كانت السياسة لا تزال تتضمن بعض المعايير الأخلاقية الإيجابية — معايير حقيقية وليست دعائية — فإنها على أحسن الفروض ساذجة تمامًا، وهي على كل الأحوال صيحةٌ في وادٍ قَفر. وطبيعي أن مثل هذه المعايير ستُحطم أي شخصيةٍ عامة تحاول الالتزام بها حقًّا وصدقًا. إن القيم الإيجابية والمُثل العُليا الرفيعة لا يمكن الالتزام بها والدعوة إليها في مجالٍ فسد أخلاقيًّا وفي سياسة هذا شأنها، ذلك لأنها لن تجد ما يدعمها ويُساندها. ومهمَّة السياسة هي تبيُّن أنفع وأجدى الوسائل للصراع، وهي المُهمة التي يعتقد الأيديولوجيون البرجوازيون أنها موضوع «علم الاجتماع السياسي». وهكذا أضحت المكيافيلية في وقتٍ واحد جوهر مثل هذا المبحث «لعلم الاجتماع»، والذي يمكن لنا أن نُسمِّيه بحق «علم اجتماع مذهب المنفعة السياسي».

وإذا كان كثير من مُفكري البرجوازية المحدثين يُبررون النزعة المكيافيلِّية في السياسة، فإن هذا يكشف لنا أن أيديولوجيتهم التي كانت في الماضي أيديولوجية رياءٍ فقط باتت اليوم أيديولوجية رياءٍ ولا مبالاة. إن القِيَم التي نشأت إبَّان عصر الثورات البرجوازية — الحرية والمساواة والأخوة والإيمان بالعقل والقانون ... إلخ — فقدت كل جاذبيتها. لقد طُرحت جانبًا أو سيطرت عليها مبادئ سلبية مثل العنف والاستبداد والقسوة والتعصب وإذا شئنا اقتباس عبارة توماس مان، كأن كل القيم التقليدية للأخلاق البرجوازية «أُعيد التفكير فيها ملطَّخة بالدماء» في القرن العشرين، وإعادة التفكير هذه هي عَود جديد بالبشرية إلى النظام الثيوقراطي للعصور الوسطى. حقًّا إن الحياة الروحية في ظلِّ الإمبريالية التي تسودها أفكار واتجاهات مُعادية للإنسانية تُشبه في كثير من الصفات الحياة الروحية التي سادت أشد العصور الوسطى ظلامًا. إن العصور المظلمة أتاحت للعقل كل «حرية» لإثبات العقيدة، والثقافة الإمبريالية اليوم تُعطي للعقل كل «حرية» لتبرير العنف والتغني بأهازيج المديح للقسوة والوحشية.

وطبيعي أن نبذ القيم الثقافية والمنجزات الأخلاقية للماضي لا يفضي فقط إلى رواج وسيادة نزعة اللامبالاة اللاعقلانية بل إنه يعني أيضًا، وبعبارة توماس مان «عود بالعالم إلى البربرية». وليس الأمر هنا قاصرًا على بربرية العصور الوسطى بل إنها بربرية قوامها ضمير أخلاقي مُفلس «للمجتمع الصناعي» وبربرية تلوح بأشدِّ وسائل التدمير الشامل. إن الحق والخير باتا موضع سخريةٍ كرمزَين للعِلم والأخلاق. ولقد أصبحا أداتَين ذليلتَين

لخدمة العنف الرجعي والتعصب، وهما يؤديان هذا الدور في صرامةٍ وسفور تَسريةً عن المشاهدين الفاشيين. وهكذا أضحى علم الاجتماع الذي يُبرر النزعة المكيافيلية في السياسة هو لبَّ كل الثقافة الروحية الإمبريالية. ويؤدي بذلك مهمةً رجعية هي وضع الأساس النظري لضرورة (وإباحة) تبعية الأخلاق بصورة عبودية وضيعة للمكيافيلية السياسية، ولهذا نجد علاقة (سياسية وروحية) بين هذا الأساس «العقلي» وبين العبادة اللاعقلية للقوة الغاشمة.

وجدير بالذكر أن النظريات الرجعية التي تحاول تبرير اللاأخلاقية في السياسة وترتفع بها إلى مستوى الضرورة لم تظهر فجأة بين عشيةٍ وضحاها، بل إن لها تراثًا طويلًا، وترجع بداياتها إلى سلسلة مُمتدة الحلقات من المفاهيم والتصورات الفلسفية والسوسيولوجية الرجعية التي تشكَّلت وقتما كانت الإمبريالية لا تزال في طور التكوين ووقتها كانت تنشأ وتترعرع ويَقوى عودُها.

ويُعتبر فردريك نيتشه واحدًا من الرعيل الأول الذي دعا إلى هذه النظرية وحدَّثنا عن عصر «للحضارة المسيحية» له أخلاقيَّاته التي ترتكز على تعاليم المسيح. وكان نيتشه يعتقد أن القيم الأخلاقية كانت هي محور وركيزة هذا العصر. وأكد نيتشه أن هذا هو السبب في أن أخلاق ذلك العصر كانت تدعو إلى الالتزام بالأخلاق وترتدي مسوح الفضيلة. وذهب نيتشه إلى أن ثمة نقطة تحول حدثَت في التاريخ وأدت إلى اختفاء العصر المسيحي وقيمه الأخلاقية، ومن ثم كان لزامًا أن تزول سيطرة القيم الأخلاقية. وظهرت بعد ذلك حقبة جديدة «فوق أخلاقية» بيَّنها نيتشه حسب اعتقاده هو. وكان الصراع من أجل البقاء، وليست القيم الأخلاقية، بؤرة التطور التاريخي للبشرية. إن الحياة هي «إرادة القوة» و«الاستغلال» و«التوسع» ... إلخ. وكانت هذه «القوى الحيوية» مُعطلة تكبحُها القيم الأخلاقية التي ليس لها من هدفٍ سوى كفالة المساواة بين القويِّ وبين الضعيف. وطبيعي أن مثل تلك الحياة غير مُحتمَلة ومستحيلة في عصر المساواة، فاللامساواة وانقسام الناس إلى درجاتٍ ومراتب وفئات أمرٌ طبيعي بل وجوهري. إن إنسان المستقبل سيحول دون انتصار نزعتَي العدمية والمساواة الثوريتَين. وهذه هي مهمة «الإنسان الكامل» الذي «يعلو على الخير والشر معًا» إنه وحده القادر على إنقاذ الفرد من «الطغيان العام» ويرى نيتشه أن السياسة والأخلاق (بل الحياة والأخلاق) مُتنافرتان. وكل مَن يتجاوز الأخلاق ويجعل من إرادته الخاصة قانونًا لكل الضعفاء فهو إنسان كامل، أسمى من سواه والمُستقبل معقود له. هذه هي حُجج نيتشه الأساسية.

وليس عسيرًا علينا إدراك السبب في أن هذه الآراء أصبحت عنصرًا أساسيًّا من العناصر التي تكوَّنت منها الأيديولوجية الفاشية التي مجَّدت القوة الغاشمة وأنكرت كل الأخلاق والقيم في مجال السياسة وغرست عبادة «الإنسان الكامل».

وقد ساعدت النزعة اللاعقلية في الفلسفة على رواج الأفكار التي تُبرز المكيافيلية في السياسة. فبينما كان جورج هيجل يؤمِن بأن الإرادة العقلانية هي إرادة أخلاقية، فإن أبطال النزعة اللاعقلية ابتداءً من ألفريد شوبنهور حاولوا ردَّ العقل إلى أساليب المنفعة التي لا علاقة لها بمعايير القيمة.

وصاغ كثير من كبار علماء الاجتماع البرجوازيين، في أول هذا القرن، آراءهم التي يعترفون فيها (ويُبررون) اللاأخلاقية في السياسة. ونذكُر من هؤلاء فيبر وفليفريد وباريتو وجياتانو موسكا وروبرت ميشيلز وبندتو كروتشي.

ذهب فيبر إلى أن هدف علم الاجتماع هو دعْم البرنامج السياسي للسلطة الحاكمة بأساسٍ نظري وصوْغٍ واستنباط المناهج العقلية التي تكفل خير الوسائل لإنجازه، وفسر علم الاجتماع السياسي في ضوء الفهم الوضعي التقليدي، مؤكدًا أن عليه أن يوجِّه البحث إلى الظواهر الاجتماعية دون اعتبارٍ للقيم الأخلاقية. وواقع الأمر أن أي برنامجٍ سياسي، سواء أكان رفيعًا أم وضيعًا يمكن دعمه عن طريق علم الاجتماع السياسي، وأكثر من هذا أنه قال إن علم الاجتماع علم تكنيكي خالص وظيفته الوحيدة هي تحديد ما إذا كانت أفعال بذاتها نافعة أم غير نافعة.

وثمة رابطة وثيقة تربط بين التبرير السياسي وبين «التحرُّر من القيمة» ويتضح لنا هذا من تعريفٍ مُثير لمعنى «السلطة» يقول: السلطة تعني كل إمكانيةٍ تمكِّن المرء في علاقات اجتماعية بذاتها من أن يفرض إرادته مهما كانت طبيعة المقاومة، ودون اعتبارٍ لما تستند إليه هذه الإمكانيات. وطبيعي أن هذا التعريف للسلطة السياسية يُجردها من كل محتوًى طبقي واجتماعي تاريخي. وتصبح السلطة بذلك قوةً اجتماعية خالدة دائمًا وبشكلٍ ثابتٍ في كل أجزاء الكيان الاجتماعي — بدءًا من الأسرة إلى الدولة. ومثل هذه القوة هي قوة معنوية بطبيعة الحال. وكل ما هو ضروري هو تحديد الأساليب والمناهج أي «تكتيك» انتزاعها والاستيلاء عليها. وطبيعي أن مثل هذا التكتيك يُشبه كثيرًا النزعة المكيافيلية المجردة. ومثل هذا الفهم الصوري والعام لمعنى «السلطة» يجعل من الظلم الاجتماعي واللاأخلاقية السياسية للصفة المُستغلة خاصية بشرية عامة تُفسد مسار حركة التاريخ في تقدمها وتخفي الدلالة الطبقية. وطبيعي أن هذا الفهم يُفضي بنا إلى نتائج تشاؤمية.

وحاول باريتو ابتكار علمِ اجتماعٍ لا نقدي و«تجريبي صارم» وحدد معنى الجماعة الحاكمة من الطبقة السائدة بأنها «الصفوة» وقسَّمها إلى أنماطٍ مختلفة طبقًا للمناهج السياسية التي تستخدمها للإبقاء على حُكمهم وامتيازاتهم. والنمط الأول من الصفوة هو «الثعالب» وهم سادة الوفاق والخداع السياسي. وهذان المنهجان في التعامل السياسي — أسلوب الثعالب وأسلوب السباع (وهو ما يُذكرنا بآراء مكيافيلي في كتابه «الأمير») — هما المُحتوى الرئيسي لكل الاتجاهات الأساسية.

وطبيعي أن ليس ثمة مكان للأخلاق في دفاع باريتو عن العنف الذي يعتبره جوهر كل تقدمٍ اجتماعي سياسي. إن التبرير والإدانة أو الإعجاب والتقدير كلها أمور ثانوية وقِيم تابعة للتركيب الاجتماعي. ويرى باريتو أن الأفعال اللامنطقية التي تُمليها العواطف والمصالح هي التي تلعب الدور الحاسم في المجتمع. وقال أيضًا إن كل ضروب التبرير والتقييم إنما تأتي استنتاجًا من هذه الأفعال بعد وقوعها. وهذا هو السبب في أن باريتو يُنكر كل علاقة بين الحق وبين المنفعة العملية في النظرية الاجتماعية. يقول باريتو: «عندما أقول إن نظريةً ما باطلة فإني لا أزعم أبدًا أنها ضارة بالمجتمع، بل على العكس فإنها قد تكون مفيدةً تمامًا. وعلى النقيض من ذلك فإني عندما أُقرِّر أن نظريةً ما مفيدة للمجتمع فإنني لا أذهب على الإطلاق إلى أنَّ هدفها سيتأكد تجريبيًّا.»[٨] إن بالإمكان حُكم شعبٍ بالأساطير والخرافات والرموز الأيديولوجية على اختلاف شاكلتها. وجدير بالذِّكر أن هذه الآراء التي قالها باريتو، بالإضافة إلى صياغته للنزعة المكيافيلية في السياسة، أصبحت فيما بعدُ مصدرًا للأفكار الفاشية وغيرها من الآراء الرجعية في علم الاجتماع.

ولعب الأيديولوجي الفرنسي جورج سوريل دورًا هامًّا في تطوير علم الاجتماع السياسي وربطه بتناقضات القرن العشرين. وظهر كتابه «تأمُّلات في العنف» قبل الحرب العالمية الأولى بسبعة أعوام، ولم يتنبَّأ كتابه فقط بنشوب صراع مُسلح في أوروبا، بل حاول أن يُعيد التفكير في الأهمية التاريخية للعُنف كأسلوبٍ مُستخدَم للتقدم الاجتماعي في القرن العشرين. وقرَّر سوريل أنه كلما تعاظم النفوذ الجماهيري وأثره على التاريخ أصبح الحوار البرلماني أقلَّ فعاليةً كوسيلة لحل المشكلات السياسية. إن بعضًا من

[٨] Œuvres complètes de Vilfredo Pareto, tome XII, Traité de sociologie générale, Genève, 1968, p. 4.

الأساطير الديماجوجية البسيطة إذا ما أُتيحت للبسطاء والعامة فإنها ستُصبح القوة الدافعة للسياسة. إن الأساطير وأقاصيص الخرافة والتحيُّزات التي تتعارَض مع المنطق ولا تستلزم علمًا هي التي ستُحدد الديناميات الحقيقية للصراع السياسي، ومن ثم للتاريخ. وسوف تصبح هذه الأحكام القيمية الانفعالية الصيحات الأولية لمعركة الجماهير والمُحاربين، وسوف تصبح أيضًا الأخلاق، وبخاصة في صورتها البدائية والشعارات الأخلاقية السياسية المُبسطة هي القوة الدافعة للصراع السياسي في «عصر الجماهير».

وهكذا تحوَّلت الأخلاق إلى إكسيرٍ وجداني لا منطقي ينفُث الحياة ويُحيل أشدَّ الأساطير السياسية بطلانًا إلى شيء جذَّاب. وقد عبَّر كتاب سوريل أساسًا عن الفكر السقيم القائل بأن العنف هو النقيض المظفر للحقيقة. وتضمن الكتاب مقدمةً تزعم أن على عِلم الاجتماع أن يُفسح الطريق ويتنحَّى إذا ما حدث صدام بين الحق وبين العنف. إن الأخلاق لها نفس الدور غير اللائق والذي يدعم الخرافات ويُنحي المنطق والعلم جانبًا. وهكذا لم تعُد الأخلاق والقِيَم نقيضًا للعلم فحسب، بل أضحت أيضًا أدوات ارتزاقٍ وانتفاع بالنزعة المكيافيلية في السياسة، وعليها أن تطمس المنطق والعِلم.

وربط سوريل هذا الفهم للأخلاق في مجتمع القرن العشرين بانتقاص قيمة الفرد والحياة الفردية — لقد ارتبط مصير الفرد بمصير الحق؛ نظرًا لأن كليهما واجها الهزيمة وفقدان الاستقلال. ويؤكد سوريل أن «لا مكان في السياسة للمُتردِّدين المُرتابين، مثلما لا مكان لهم في الرياضة ...»[٩]

وطبيعي أن مثل هذا الفهم للأخلاق وعلاقاتها بالسياسة — مستقلًّا عن المشاعر الذاتية لسوريل — فتح مجالًا واسعًا لتقديم تبريرٍ أخلاقي للنزعة المكيافيلية، واستحسن أسلوب اللامبالاة في الإفادة من الميكانيزم الوجداني للوعي الذاتي في القرن العشرين الذي يُثير عاصفةً من العنف. وقد سجل هذا الفهم انهيار النزعة الإنسانية البرجوازية في المناخ الفكري المُعاصر للبلدان الرأسمالية. ولا ريب في أن ثمة حلقةً تربط بين هذا الانهيار أو هذا التحول في «المنحى الأخلاقي» للعصر، وبين انتقال الرأسمالية إلى مرحلتها الإمبريالية.

وثمة كتب أخرى مماثلة لكتاب سوريل تعلن نهاية النزعة الإنسانية الهادئة التي عرفها القرن ١٩ وتطرح جانبًا وبازدراءٍ فكرة «الأخلاق المُستنيرة» وعبرت بصراحةٍ

[٩] Georges Sorel, Réflexions sur la violence, Paris, 1932, ed. f, p. 244.

ووضوح عن مزاج العصر: إذ كان الرجعيون يُهيئون الرأي العام للحقبة المريضة وللسخرية من الناس ومن النزعة الإنسانية وقتما أصبح واضحًا أن العنف — الذي تمثل في الحروب والصدمات السياسية التي لا تنتهي — ستكون له الغلبة والفضيلة. وهنا لم تفقِد الأخلاق فقط السِّمات الإنسانية التي اكتسبتها على مدى تاريخٍ طويلٍ وقاسٍ من التقدُّم الأخلاقي، بل فقدت أيضًا قسماتها العقلية والمعقولة. وأصبحت الأخلاق على نفس المستوى، شأنها شأن العقيدة اللاعقلية، وطاغيةً رهيبًا سحق العقل وأذلَّه.

وهكذا كان علم الاجتماع السياسي في مُستهل هذا القرن يُعلن أن الفكر له مطلق الحرية في أن يبرر العنف والاستبداد، ويواكِب النزوع نحو الرجعية في الثقافة الروحية الذي كان يؤكد ذاته طوال النظام الإمبريالي، وهو النزوع الذي فضحه لينين بصورةٍ كاملة. وكثيرًا ما حاول علم الاجتماع نسْخ القِيَم الأخلاقية وتحويلها إلى صيحاتِ حربٍ بدائية، وجعْلها أشبه بالمُثيرات الغيبية التي تخدم الحركات الرجعية الواسعة. وحاول كثير من علماء الاجتماع أن يؤسِّسوا نبوءاتهم على أساسٍ من التقييم المُعتدل لبعض الاتجاهات التفاؤلية في الحياة السياسية، بيدَ أنهم لم يلحظوا ولم يرغبوا في تأمُّل الاتجاهات الاجتماعية السياسية المُتعارِضة. وقد أغفلوا في ازدراء المعايير الأخلاقية الإيجابية التي أدخلتها الشعوب الثورية. إنهم لم يتنبَّئوا فقط بمُستقبلٍ مظلم بل كانوا مُهيَّئين لقبوله والتسليم به بسرعةٍ تُثير الدهشة. وليس عسيرًا علينا تبيُّن السبب وراء هذا كلِّه، فقد كانت الليبيرالية البرجوازية والنزعة الإنسانية التقليدية تفقِدان باطِّرادٍ خصائصهما الاجتماعية الأخلاقية، وأفسحتا الطريق للأفكار الرجعية المُعادية للبشرية. وهذا هو السبب في أن علماء الاجتماع لم تكن لديهم الإرادة ولا الشجاعة الأدبية لنقد الاتجاهات السياسية الرجعية على أساسٍ اجتماعي وأخلاقي. وكثيرًا ما حاولت الفاشية بدأبٍ أن تؤكد صواب نتائج أسلوب اللامبالاة واستخدام الأساطير والشعارات السياسية الرجعية وصبْغها، ادعاءً، بصبغةٍ أخلاقية. وأصبحت الأفكار الرجعية والخرافية عن «العرق الأسمى» و«الصحة العرقية» lebensraum هي القوة المُنبهة والدافعة لارتكاب جرائم جماهيرية واسعة ضد الإنسانية. وثمة رابطة تاريخية قوية بين النزعة المكيافيلية وبين الدفاع عن العُنف وتبريره، أي بين تحوُّل الأخلاق إلى أسطورة ملائمة تُفيد في تبرير العُنف وبين الإنكار في استخفاف للقِيم الإيجابية التي تسود السياسة — لقد أوضحت الفاشية هذا المنحى بصورةٍ واضحة تمامًا.

وإذا تصفحنا أيضًا أعمال كلٍّ من موسكا وميشيلز كروشي وغيرهم كثيرين من علماء الاجتماع البرجوازيين في مطلع القرن العشرين فسنجد أنها جميعًا تتضمَّن تبرير النزعة

المَنفعية في السياسة وتتضمن أيضًا محاولاتٍ لابتكار «علم اجتماع» لها واصطناع أنجح الوسائل المكيافيلية. ويُعلن هؤلاء جميعًا أن السياسة منطقة محرمة على الأخلاق. ويقولون إن القواعد والمبادئ المُستخدَمة في مجال السياسة مُستقلة عن الأخلاق ومنافسة لها — وأن القواعد الوحيدة التي يمكن تطبيقها هي فقط قواعد الصراع الشرس ابتغاء السلطة. ويقولون: سبيلنا هو الفهم وليس الإدانة — هذا هو نهجهم إزاء مذهب المنفعة السياسية للصفوة الحاكمة من أبناء الطبقة السائدة. بيد أن الفهم يعني الصفح، ولهذا لن ندهش كثيرًا إذا عرفنا أن محاولات تبرير انتشار الفاشية في البلدان الإمبريالية سِمة مشتركة بين كلٍّ هؤلاء المُنظِّرين الاجتماعيين حيث اصطنع أكثرهم مناهج وأساليب لتطبيق المكيافيلية في السياسة، وتبرير سيطرة الأوليجاركية في الحقبة الإمبريالية، استنادًا إلى الأفكار التي تُدافع عن نظام حُكم الصفوة.

ويكشف المبدأ الداعي إلى حُكم الصفوة عن ازدراءٍ عميق «للجماهير» وللشعب العامل. وكثيرًا ما يتحمَّس أنصاره لكل رفيعٍ قوي ذي بأسٍ وقادر، في نشاطه السياسي الاجتماعي، على أن يتجاوز كل المعايير الأخلاقية الإيجابية ويسحقها تحت قدمَيه. ويطابق تكنيك النزعة المكيافيلية في السياسة المبادئ التي يدافع عنها، بحرارةٍ شديدة، أبطال علم الاجتماع الداعي إلى التحرُّر من القيم.

وتسعى السياسة الإمبريالية الحديثة عن عمدٍ وبصورةٍ منهجية للحيلولة دون عامة الناس والمساهمة في الحياة السياسية، ويقول علماء الاجتماع المكيافيليون إن هذه القسمة الرجعية للسياسة الإمبريالية تُمثل ضرورةً مُرةً وقاسية تسود التاريخ ذاته: إن القسوة والظلم اللذين يُميزان سياسة الطبقة الحاكمة هما التاريخ ذاته، ولهذا يصبح مجالَ إدانة الأفراد والجماعة التي تحمِل وِزر ارتكاب الجرائم ضد الإنسانية، فالسياسيون جميعًا سواء من حيث هذا الوزر، ووزرهم وليد الوزر التاريخي العام والمُشترك بين الناس جميعًا. إن السياسي المكيافيلي له أن يقول: «لقد فعلتُ ما كان يمكن أن يفعله أي إنسانٍ آخر في مكاني.» وهذه هي مشورة جورنج التي دافع بها عن نفسه في محاكمة نورمبرج.

صراحة أم استخفاف؟

يستطيع القارئ أن يتبيَّن الأسباب التي من أجلها احتلت الآراء المكيافيلية في السياسة مكانًا خاصًّا بين الأسلحة الأيديولوجية للإمبريالية. ذلك لأنها تتضمن نصائح عملية توضح كيفية تيسير أساليب الخداع والتحايُل التي تلجأ إليها الأوليجاركية الإمبريالية، وكيف تجعلها

أكثر فعاليةً وتأثيرًا، بيد أنها تمثل أحدث وأنجح الوسائل للتأثير على نظرة جماهير العامة إلى العالم — وسيلة قمع الاحتجاج الواعي لديهم ضد الظلم السياسي. وعندما يفتضح أمر الأفكار المختلفة التي تدافع بقسوةٍ ودون مُواربة عن السياسة الإمبريالية، وعندما تبدو عاريةً تمامًا كل الأساليب اللامبدئية للصفوة الحاكمة، هنا ينبري عِلم الاجتماع ليُدافع عن النزعة المكيافيلية في السياسة ويُحاول أن يتميَّز عن الأوهام الدعائية الزائفة، ويزعم أنه مُخلص ومُعتدل إلى أقصى الحدود. وعندما يتَّضح أن أخلاق وقواعد سلوك الغابات السياسية للإمبريالية ليست سامية ولا عادلة بل ولا أخلاقية أيضًا، فإن علماء الاجتماع لا يُنكرون ذلك، بل يُضيفون قولهم: إن ذلك يُمثل ضرورة ملحة بالنسبة لكل الاتجاهات السياسية، وليس بإمكان أي شخصية عامة أن تسلك على نحوٍ آخر مُغاير.

وتزعم المكيافيلية السياسية أنها صريحة غاية الصراحة، وتزعم أيضًا أنها لا تُزخرف الأمور ولا تُخفي شيئًا عن الناس. وتساعد مثل هذه القسَمة السيكولوجية الغريبة على غرس اللامبالاة السياسية ونزعة الشكِّ الأخلاقية في عقول الناس. وهذا هو الخطر الأساسي الذي يُمثله هذا التطوُّر السوسيولوجي «الصريح» أن المرء الذي يُصدِّق هذا الطابع النقدي الصريح لِمثل هذه الأفكار يبدأ أيضًا في مشاركتها في نتائجها التشاؤمية. وانطلاقًا من هذا الموقف باءت بالفشل كل المحاولات التي استهدفت تغيير الوضع القائم في السياسة، ومقاومة النزعة المكيافيلية اللاأخلاقية، ولم يعُد ثمة فائدة من البحث عن المسئولين عن الوحشية والمُعاناة والتطفُّل والخنوع. لقد اعتاد الناس دائمًا أن يَقهروا ويَخدعوا غيرهم، واعتادوا دائمًا الكفاح من أجل السلطة والحصول على الامتيازات، وسوف يكون من السخرية أن نتوقع توقُّف مثل هذه الأساليب الاجتماعية السياسية، ومن ثَم فلا جدوى من مقاومة اللاأخلاقية في السياسة أو محاولة حرفها عن هذا السبيل. تلك هي النتائج التشاؤمية التي استخلصها علم اجتماع المكيافيلية في السياسة. وأكثر من هذا أنَّنا حين نكشِف لا أخلاقية ولا مبدئية أعمال الصفوة، فإن هذا العِلم ينصح الناس بأن «يختطفوا كل ما تصِل إليه أيديهم» و«ألَّا يعبئوا بالأخلاق» وأن «يؤثروا أنفسهم على سواهم» وألا يعنيهم شيء من أمر الوسائل التي يلجئون إليها للاستئثار بأكبر نصيب. إن أخلاق الأثرة السافرة وعلم اجتماع المكيافيلية السياسية كلاهما من دمٍ ونسيج واحد.

إن الاعتراف صراحةً بأن الصدام بين الأخلاق وبين السياسة أمر لا مناص منه نجِده متمثلًا بوضوح في أعمال كثيرٍ من علماء الاجتماع والفلاسفة البرجوازيين المُحدثين. ونذكُر

هنا جيمس برنهام James Burnham وبتريم سوروكين Pitirim Sorokin وريموند آرون Raymond Aron ورينهولد نيبور Reinhold Niebuhr وهرمان كان Herman Kahn وهارولد لاسويل Harold Lasswell، وليس هؤلاء سوى قليلٍ من كثير من بين أكثر أيديولوجيي الغرب نفوذًا الذين عكفوا على دراسة هذا الصدام في ضوء الوضع التاريخي الاجتماعي المعاصر.

ويصرح البعض أنه يُدين اللاأخلاقية السياسية. ويَعنينا هنا تعريف بيتريم سوروكين للدلالة الاجتماعية التاريخية للصراع المأساوي بين السياسة وبين الأخلاق.

يقدم لنا سوروكين إجابةً غامضة على مسألة العلاقة بين السياسة والأخلاق، وذلك في كتاب «السلطة والأخلاق» الذي ألَّفه بالتعاون مع عالِم الاجتماع الأمريكي والتر لوندين. يقول: لقد كانت المكيافيلية دائمًا هي النزعة الغالبة في السياسة. وكانت السلطة في كل أشكالها في الماضي والحاضر سلطةً «لا أخلاقية» في جوهرها. ولقد فشلت كل المحاولات التي استهدفت انتهاج السياسة من موقع الالتزام بقِيمٍ أخلاقية إيجابية. إن السياسة تتألف من عنصرَين اثنين أساسيَّين؛ العنف ضد الشعب، والخداع (الدبلوماسي)، ويبدو واضحًا أن كل الجماعات الحاكمة أكثر إجرامًا من المحكومين من الناحية الأخلاقية. ويكره سوروكين سلطة الدولة، ويزدري رجال الدولة، ولا يؤمن بوجود حُكام وسياسيين مبرِّزين. وإذا كان هؤلاء لا يفعلون شيئًا سوى أنهم يؤدُّون دورًا هامًّا في الحياة التاريخية والاجتماعية، فإن هذا لا يجعل من تلك المعتقدات أمرًا علميًّا، وهي أقرب إلى الأساطير والتخيُّلات الانفعالية منها إلى العلم.[١٠] إن الخيانة والخداع نتائج لازمة حتمًا عن النشاط السياسي؛ ذلك لأن الحُكام لا يسعهم ممارسة المكيافيلية صراحةً وفي سفور. وليكن مفهومًا تمامًا أن المكيافيلية تُفضي إلى «حرب الكل ضد الكل» وإلى غرس أخلاق الأثرة المُطلقة.

ويُحصي سوروكين عديدًا من القسَمات التي يعتقد أنها مُشتركة بين كل الحكام. أولًا: أنهم مُصابون بحالة شيزوفرينيا عقلية وأخلاقية، وأنها أضخم من العقل والأخلاق في حالة سواء. ثانيًا: تضم الطبقات الحاكمة نسبةً أكبر من الأشخاص الذين تغلِب عليهم نزعات السيطرة والعدوان والأنانية والجرأة والمغامرة، هذا بالقياس إلى الجماعات السكانية الأخرى. ثالثًا: ينزع السلوك الأخلاقي للجماعات الحاكمة دائمًا إلى أن يكون

[١٠] Pitirim A. Sorokin, Walter A. Lunden, Power and Morality: Who Shall Guard the Guardians? Boston, 1959, p. 16.

سلوكًا إجراميًّا ومنحطًّا أخلاقيًّا. رابعًا: كلما كانت سلطة القادة السياسيين أعظم وأكثر استبدادًا وعدوانًا كان هؤلاء القادة أكثر مَيلًا إلى الفساد والإجرام.[١١] والملاحظ أن سوروكين في دراسته عن سياسة الجماعات الحاكمة من المُستغلين إنما ينسُب كل هذه الصفات لكلِّ الحكومات على مدى التاريخ دون استثناء. وأكثر من هذا أنه يُقسم السياسيين الحكام إلى ثلاث جماعات سيكولوجية: السيكوباتيين العاجزين، والعدوانيين، والمُستهترين.[١٢]

ويربط سوروكين بين انتشار اللاأخلاقية السياسية في عصرنا الراهن وبين كلٍّ من الطبيعة المكيافيلية لسلطة الدولة وواقع أن كل القِيم الأخلاقية القديمة قد بلِيَت في الغرب واندثرت ولم تظهر بدلًا منها قِيم أخرى جديدة. ويفسر لنا هذا أيضًا نبوءات التشاؤمية عن «تزايد الميول الاستبدادية الفردية» في كل نُظم الحُكم في البلدان الصناعية المتقدمة.

ونحن لا نستطيع، بغضِّ النظر عن موقفنا من سوروكين، أن نُنكر أنه كان يملك كلًّا من الشجاعة والإرادة على الوصول إلى النتائج النهائية لكل آرائه. بيد أن شجاعته هي شجاعة نزعة الشك الفوضوية التي لا تنطوي على شيء إيجابي. إن القسَمات اللاأخلاقية التي وصفها سوروكين موجودة حقًّا في السياسة الحديثة، وهي مُطابقة تمامًا لنزعة المنفعة السياسية عند الأوليجاركية الإمبريالية، وهي مرحلة من مراحل التطور التي يبدأ فيها كل شيء، بما في ذلك معايير الرياء المميزة للأخلاق البرجوازية، في عرقلةِ وإعاقة الخُطط الرجعية التي يفرضها الإمبرياليون. ويتضمَّن نقد سوروكين اللاذع وصفًا للخداع السياسي البرجوازي الذي يُشيع الدمار. بيد أن المُقدمة الذاتية الشكِّية تغلف النقد بحلقةٍ خبيثة من النزعة العدمية السياسية «الخالصة».

والملاحظ أن النهج العدمي الذاتي في دراسة السياسة مشترك بين سوروكين وبين لوندين. إذ إنهما في تفسيرهما المثالي للعملية التاريخية لا يرَون السياسة إلَّا باعتبارها عنفًا غاشمًا ومؤامرات ودسائس غادرة. وكلاهما عاجز وعازف عن رؤية محتوًى طبقي موضوعي في السياسة أو ملاحظة دور القوانين التاريخية، فضلًا عن أنهما لا يفهمان أن «السياسة الجادة لا يُمكن دعمها إلَّا عن طريق الجماهير فقط.»[١٣] ولهذا فإنهما يحصران أنفسهما في نطاق تحليل النفاق السياسي للصفوة الحاكمة المُمثلة للطبقة المُستغلة،

---

[١١] نفس المرجع، ص٣٦–٣٧.

[١٢] نفس المرجع، ص٤٩.

[١٣] لينين، الأعمال الكاملة، مجلد ١٠، ص٤٣٦.

ومن ثم يردَّان قبليًّا كل الأساليب السياسية إلى النزعة المكيافيلية، حتى قبل أن يبدأ بحثهما. وإذا كانا يحتفظان بمظهر التماسُك والاتساق الفكري فإنهما يُعالجان السياسةَ باعتبارها نفاقًا ويتوسعان في بحثهما ليُطبِّقا قسَمات المكيافيلية على السياسة الشيوعية التي يصفانها بأنها نشاط «لا أخلاقي».[١٤] والملاحظ أنهما في نقدِهما الشكِّي لا يُمايزان بين سلطة الدولة التقدمية وبين سلطة الحكومة الرجعية، فيما يُصوران السلطة والسياسة على اختلاف أشكالهما بنفس الألوان الكئيبة القاتمة، ولكنهما حين يُصرحان بأن السياسة على اختلاف أشكالها وظروفها إنما هي سياسة لا أخلاقية فإنهما في واقع الأمر يُجانبهما التوفيق في التمييز بين النضال السياسي للشعب العامل ابتغاء تحرير نفسه وبين سياسة قُوى القهر المُعادية للشعب. وهكذا تضيع كل مظاهر التمايُز بين العنف الثوري والعنف الرجعي. ومِن ثم سيبدو أنه لا فارق بين جحافل جيوش الولايات المتحدة مثلًا، وهي تُدمر قرى فيتنام بقنابل النابالم، وبين الفدائيين الذين يُقاومون الغزاة في الحرب العالمية الأولى، بين قاتل أرنست تالمان، وبين الحُكم بإعدام مُجرم الحرب النازي جورنج. ومهما بدت هذه الظواهر غريبة فإنها ستكون سواءً من حيث الحُكم عليها بأنها لا أخلاقية إذا ما عالجنا تاريخ الصراع السياسي بنفس مقاييس بيتريم سوروكين. إن الإدانة الأخلاقية التجريدية للعنف «بوجهٍ عام» تصبح في واقع الأمر تبريرًا للعنف الرجعي الذي يوضع على قدم المساواة مع العنف الثوري.

وجدير بالذكر أن بيتريم سوروكين كان ينبذ السياسة حتى قبل أن يهاجر من روسيا عام ١٩١٨م وذلك لأنها في رأيه ضارَّة اجتماعيًّا، ونذر نفسه للعِلم الذي يراه مفيدًا دائمًا: وكتب لينين آنذاك مقالًا تحت عنوان «اعترافات قيِّمة لبيتريم سوروكين»، أشار فيه إلى أن رفْضَ السياسة هو أيضًا سياسة، بينما الابتعاد عن السياسة في العلوم الاجتماعية يعني اتخاذ موقف رجعي وليس موقفًا مفيدًا. ولعلَّ تقييم لينين لنشاط سوروكين المُعادي للسياسة تأكَّد فيما بعد عندما طوَّر هذا العالم السوسيولوجي الأمريكي المُبرِّز آراءه ووصل بها إلى غايتها المنطقية وأعلن أن كل الاتجاهات السياسية هي عمل «قذر» ولا أخلاقي.

والملاحظ أن اللامبالاة السياسية هي القاعدة بالنسبة لأكثر القطاعات السكانية في الدول الإمبريالية، أما في البلدان المتخلفة فإنها تأخُذ صورة سخطٍ شعبي فضلًا عن النفاق

[١٤] P. A. Sorokin, W. A. Lunden, Power and Morality, p. 19.

السياسي واللاأخلاقية المُستهترة عند السياسيين البرجوازيين. إن الوقائع التي استشهد بها سوروكين ولوندين لتأكيد نظرتهما عن التصادُم بين الأخلاق وبين السياسة، إنما تدعم هذا السخط إذ تزوِّد الرأي العام بذخيرةٍ نقدية جادة. ولكنها في ذات الوقت تنزع إلى الحدِّ من هذا السخط والحيلولة دون تفاقُمه ليتحوَّل إلى احتجاجٍ اجتماعي سياسي واعٍ.

ويرجع رواج أفكار سوروكين في الولايات المتحدة إلى صراحته التامَّة في نقدِه وعرضه للنزعة المكيافيلية في السياسة. إن القطاعات شِبه البرجوازية في المجتمع الرأسمالي والتي تعيش حياة رياءٍ ونفاقٍ، تجِد في مفهوم اللاأخلاقية تبريرًا مُلائمًا لانسحابها من مجال السياسة والاهتمام فقط بالمصلحة الشخصية الخالصة وبأمور الأسرة والترفيه ... إلخ. وقد يبدو هذا الانسحاب ظاهريًّا أمرًا جذابًا وجريئًا ونقديًّا. ولهذا فإننا إذا غضضْنا الطرف عن آراء سوروكين الذاتية فإن نقده للنزعة المكيافيلية في السياسة يُصبح أولًا وأساسًا دفاعًا عن اللامبالاة السياسية للمُرائين. إن القوى الديمقراطية والثورية في البلدان الرأسمالية يمكنها الإفادة من هذا النقد. وذلك فقط بعد أن تُطهِّر نفسها وتتخلَّص من كل المُقدمات الفلسفية والسوسيولوجية الزائفة التي تضمَّنتها نظريات سوروكين.

اللامبالاة السياسية ومشكلة التكنيك المحايد أخلاقيًّا للنضال السياسي

إن نزعتي الشك والتشاؤم الأخلاقيتَين اللتين ينظر بهما البعض عادةً إلى السياسة، ليستا وليدتي المصادفة، بل لهما جذورهما العميقة في الواقع الرأسمالي. ويستطيع علم الاجتماع السياسي أن يُسجل كثيرًا من قسَمات المكيافيلية في السياسة؛ ذلك لأنها تبرُز اليوم بوضوح شديد.

ويعبِّر انتشار النظرة العدمية في السياسة في بعض المجالات عن نفور الناس من أسلوب المُخاتلة السياسية الذي تلتزم به الجماعات الحاكمة من أبناء الطبقة المُستغلة. وقد أكد لينين أن هذا النفور إنما هو قسَمة تُميز النهج الطبقي لكل عاملٍ أو فلاحٍ واعٍ. بيد أن النفور وحدَه لا يكفي. ذلك لأنَّ بالإمكان استخلاص نتائج متعارضة تمامًا مع وقائع اللاأخلاقية السياسية. إذ يُمكن من ناحيةٍ استخلاص نتيجة تَقضي بضرورة بذل محاولة ثورية لتجديد عالم العُنف والقهر الذي تتولد عنه النزعة المكيافيلية، ونتيجة أخرى تَقضي بأن اللاأخلاقية في السياسة حتمٌ لا مناص منه، أي إنها شرٌّ لا بد منه، ومن ثَم فإن اللامبالاة السياسية أمر له ما يُبرره.

وتبين أيضًا نتائج البحث السوسيولوجي كيفية رواج الآراء الخاصة بالنزعة المكيافيلية في السياسة، والتناقُض بين عالم السياسة وبين القيم الأخلاقية الإيجابية في الغرب. وثمة استفتاء أجرته ثمانية معاهد للدراسات الاجتماعية في بلجيكا، يُبين أن كثيرين من ذوي الخلفيات الفكرية المُتباينة قد عبَّروا عن نظرتهم إلى السياسة بصورةٍ موجزة مُهذبة «السياسة هراء». وطبيعي أن نتائج استطلاع الرأي لم تُبين مدى تأثير اللامبالاة السياسية على مختلف الطبقات الاجتماعية في بلجيكا، ولكنها تُبين يقينًا أن حالة اللامبالاة تنتشر سريعًا.

وجدير بالذِّكر أن معهد الرأي العام في الولايات المتحدة الأمريكية (معهد جالوب) قد حصل على نتائجَ أوقعَ من تلك وأوضحَ دلالةً؛ إذ ردًّا على سؤال «إذا كان لك ابن، فهل تُحب له أن يشتغل بالسياسة بعد التخرُّج في الدراسة؟» أجاب البعض بـ «نعم»، على أساس «أنَّنا بحاجةٍ إلى رجال ذوي فكر نظيف ونقي يعملون في السياسة ليحلُّوا محلَّ المُحتالين اللصوص الموجودين الآن». وأجاب آخرون بـ «لا» استنادًا إلى سببَين؛ أولهما أنَّ «السياسة عملٌ يتَّسم بالخداع واللاأخلاقية والفساد» وليس ثمة «سياسيون شرفاء». والسبب الثاني أنَّ السياسة «تفسد الناس حتى أكثرهم صلاحًا».

والملاحظ أن موقف الشك من السياسة على الرغم من «أسلوبه النقدي الصارم» إلا أنه كثيرًا ما يدعم الرأي القائل بأن «كل امرئٍ يعمل في السياسة بغير شرَف، وذلك لأنه يجب أن يكون كذلك». وإذا كانت ثمة محاولة لتقييم اللاأخلاقية والفساد في السياسة التي تُسجِّلها دائمًا وأبدًا الصحافة البرجوازية في الفضائح المُثيرة، فإن أعداء التقدم يدفعون دائمًا بالفكرة القائلة: «مَن كان يستطيع أن يفعل غير هذا لو كان في نفس الوضع؟» ويُشير هذا غالبًا إلى السياسيين المُتهمين، ليس فقط بانتهاك القِيم الأخلاقية بل أيضًا بارتكاب أعمال إجرامية. ورواج مثل هذه النزعة المُستهترة هو دليل غير مباشر على اللامبالاة الأخلاقية والتشاؤمية اللتين أصبحتا عنصرًا مأساويًّا من عناصر الحياة اليومية في المجتمع الرأسمالي.

ويلاحظ رايت ميلز في أسًى أن «مجتمعًا يسود قطاعاته العُليا والوسطى اعتقاد بأنه شبكة خداع وانغماس في الملذَّات لا يُولِّد بشرًا ذوي حسٍّ أخلاقي باطني.»[١٥] لقد

[١٥] C. Wright Mills, The Power Elite, New York, 1957, p. 347.

أصبح وباءُ نظرة اللامبالاة إلى السياسة والإفلاس الأخلاقي يُشكل خطرًا قاتلًا على الصحة العقلية للأُمم كلها. ويتبدى أثره الخطير واضحًا في كل أرجاء الحياة الاجتماعية للدول الإمبريالية. وقد أشار المؤتمر الثالث والعشرون للحزب الشيوعي السوفييتي إلى أن «جهاز الدعاية الإمبريالي الجبار يُفسد الفرد ويحاول إلهاء الناس بعيدًا عن السياسة».

إن موقف اللامبالاة من انتشار اللاأخلاقية في السياسة يُمثل وضعًا مواتيًا لدعم ظهور وازدهار الكثير من الآراء السوسيولوجية التي تدافع عنها النزعة المكيافيلية في السياسة. وتنظر كل هذه النظريات إلى الجماهير على أنها قطيع جبان لا رأيَ له، وأن الدعاية قادرة على أن تغرس في نفوسهم، بصدقٍ، خرافات اجتماعية تجريدية، وأنهم يتبعون، ويؤيدون تأييدًا أعمى، الصفوة صاحبة السلطة من أبناء البورجوازية الاحتكارية. وتؤكد هذه النظريات أن النزعة المكيافيلية في السياسة ظاهرة أبدية مُلازمة للتاريخ الإنساني ولا فكاك منها، كما تؤكد أن ليس بالإمكان اليوم أو في المستقبل خلق نوع من الاتساق بين المعايير الأخلاقية وبين قواعد الصراع السياسي. ويؤكد عالم الاجتماع الفرنسي رايموند آرون على سبيل المثال أن الصراع السياسي والطبقي سيظلُّ قائمًا إلى الأبد، لقد كان وسيظل موجودًا ما وُجِد تاريخ إنساني. ويعتقد أن الخطأ الأساسي الذي وقعت فيه الماركسية هو أن ماركس توقع أن الصراع السياسي والطبقي سينتهي في ظل النظام الاشتراكي. ويُعرِّف السياسة على النحو التالي «السياسة هي الصراع من أجل السلطة ابتغاء الحصول على مَغانمها.»[١٦] وهذا تعريف عامٌّ خلوٌ من أي دلالةٍ طبقية (شأنه شأن تعريف ماكس فيبر).

ولعل نظرية عالم الاجتماع الأمريكي المُبرز جيمس برونهام هي أبرز المناهج المُتبعة لتبرير النزعة المكيافيلية في السياسة. يعتقد برونهام أن بالإمكان ابتكار عِلم موضوعي عن السياسة، ولهذا يدعو إلى نبذ كل التقييمات المعيارية والحزبية والطبقية لحين وضع هذا العلم. وسوف يكون علمًا محايدًا بقدْر اهتمامه بالأهداف السياسية العملية. ويرى عالم الاجتماع الأمريكي أنَّ قضايا هذا العلم ستكون موضع اختبارٍ في ضوء الوقائع المتاحة لأي مشاهد، غنيًّا كان أم فقيرًا، حاكمًا أم محكومًا، وأنه لن يكون أبدًا رهنًا بقبول هدف أو مِثال أعلى أخلاقي أيًّا كان نوعُه.[١٧] ويقول برونهام إن علم السياسة الاجتماعي

[١٦] Raymond Aron, Démocratie et totalitarisme, Paris, 1965, p. 49.

[١٧] James Burnham, The Machiavellians: Defenders of Freedom, New York, 1943, p. 223.

لن يكون ولا يمكن أن يكون عامًّا طبقيًّا؛ إذ لا يمكن أن يكون بروليتاريًّا أو برجوازيًّا، وإنما سيكون فقط غيرَ مُنحازٍ ومُتحررًا من القيمة. «إن الموضوع الأول للعلوم السياسية هو الصراع من أجل السلطة الاجتماعية بكلِّ صورها السافرة والخفية.»[١٨] وعلم اجتماع سياسي هذا شأنه، يُبيِّن أساسًا ويُحاول تأكيد القواعد التكنيكية للنزعة المكيافيلية، وهي قواعد مقبولة على قدَم المساواة مِن كل الأحزاب السياسية الثورية. وسبب ذلك أن أي جماعة سياسية حاكمة وكذلك القوى المكافحة ضدَّها تُعنى دائمًا بسلطتها وامتيازاتها الخاصة دون الأهداف الأخلاقية السامية. «إن حُكم الصفوة يرتكز على القوة والخداع.»[١٩] وهكذا فإن المفهوم السوسيولوجي الذي يطرحه برونهام يُمثل نظريةً عن الاستفادة البارعة من القوة والدسيسة، أي إنه علم اجتماعٍ خاصٌّ بالنزعة المكيافيلية الخالصة.

وربما كان أستاذ علم الاجتماع الأمريكي ج. جاتلين أكثر صراحةً حين أعلن أن كل الاتجاهات السياسية هي في جوهرها سياسة سلطة.[٢٠] لا مجال للحديث عن الأخلاق في السياسة، فالمشاعر الطيبة الرقيقة والأهداف السامية والصفح والتساهُل والإنسانية، كلها ترَف لا يلجأ إليه أي سياسيٍّ حصيف. وتشيع في كل ثنايا نظرية جاتلين فكرة أساسية مفادها أن دافع البُغض أقوى من الحب.[٢١] ولا يسع المرء أن يُنكر أنه يعبر عن ذاته بصراحة سافرة: إن المعنى الحقيقي لمذهبه الاجتماعي السياسي هو الدفاع عن القوة الغاشمة، وهي تبدو سيكولوجيًّا قوة بغيضة، ويأخذ جاتلين على الماركسية عجزَها عن إدراك هذه «القوة السيكولوجية» ولم تضعها في حسابها؛ ويرى أن واجب علم الاجتماع السياسي أن يرتكز أولًا وأساسًا على كلٍّ من سيجموند فرويد وتوماس هوبز. إذ يعتقد جاتلين أن التحليل النفسي الذي قام به فرويد والذي يكشف عن الدوافع والرغبات الخفية للإنسان — عدوانيته، وشهوَته للسلطة، ودوافع التدمير عنده ... إلخ — تزوِّدنا بنهج سيكولوجي صحيح لدراسة السياسة. وأُعجب جاتلين أيضًا بفكر توماس هوبز وتأثَّر به لسببٍ أساسي، وهو قوله بأنْ تكون الأخلاق في خدمةِ السياسة والقانون ابتغاء دعم نظام الحُكم القائم. ويعتقد أن هذا النهج النفعي في معالجة الأخلاق كأداةٍ لخدمة الدولة

---

[١٨] نفس المرجع، ص٢٢٤.

[١٩] نفس المرجع، ص٢٢٥.

[٢٠] G. Catlin, Systematic Politics, Toronto, 1962, p. 79.

[٢١] نفس المرجع.

والقانون من شأنه أن يلغي التصادم بين الأخلاق وبين السياسة — فكل شيء يعمل كقوةٍ تنظر إليه تلقائيًّا باعتباره قيمةً أخلاقية — وانطلاقًا من وجهة النظر هذه يحقُّ لنا أن ندهش إذ نرى عامة الناس يعتبرون القهر والاستغلال والحروب العدوانية … إلخ، أمورًا لا أخلاقية. وأن الصراع بين الأخلاق وبين السياسة واقع مُمكن دائمًا.

وأحسب أن الطبيعة الرجعية المُعادية للديمقراطية التي تتَّسم بها هذه الفكرة واضحة تمامًا. وحدث منذ ما يقرُب من عشرين أو ثلاثين عامًا مضت أنْ حاول عديد من الأيديولوجيين تبرير السياسة الإمبريالية فلجئوا إلى الإسراف في الحديث عن ألفاظ مثل: «الديمقراطية» و«الحرية». وها نحن اليوم نواجِه مزيدًا من النظريات التي تعترِف صراحةً بالنزعة المكيافيلية وتُبرِّرها. ويقول علماء الاجتماع من أصحاب هذه النظريات إن السياسة عملٌ قذرٌ مُنافٍ للأخلاق، ولكن لا سبيل لتكون غير ذلك. ولا يدَعون أي فرصةٍ تُفلت من بين أيديهم دون التفاخُر «بشجاعتهم العلمية» وفهمهم المُعتدل الرزين للصراع السياسي. إنهم في واقع الأمر يدافعون عن المعقل الأخير للتشاؤم في علم الاجتماع السياسي، ويستغلُّون كلَّ ما يُزودهم به هذا العلم من مزايا نفسية، بمعنى أنه يُسمِّي الأشياء بمُسمَّياتها، فما هو شرٌّ لا يصِفه بأنه خير، بل يتحدَّث صراحة عن الشرور، ولكنه في ذات الوقت يغرس في الأذهان الاعتقاد بأنه على الرغم مما يتَّسم به كل هذا من طابعٍ مأساوي إلَّا أنه لا حيلة لنا لاستئصال الشرور.

والملاحظ أن هذه السوسيولوجيا «الشجاعة علميًّا» تجِد تبريرًا لكل ما هو بغيض وظالم، سواء في غرائز الإنسان الشريرة أو في «الموقف التكنيكي» لصراع السلطة، أو في قوى الشر الغامضة في التاريخ. إن هؤلاء المفكرين البرجوازيين يُعنَون فقط بتصوير الجوانب القاتمة المشئومة في الصراع السياسي المُعاصر ويُغفلون تمامًا كل النوازع الإيجابية. إنهم لا يرَون سوى التحلُّل ويغفلون الإبداع، ويُقوِّمونه باعتباره مجالًا للعنف الجماهيري ويأبَون ملاحظة المدِّ الصاعد للصراع التحرُّري لملايين البشر من شعوب الأرض.

ويحاول دعاة المكيافيلية السياسية إخفاء المحتوى المُعادي للشعوب في آرائهم، وذلك بالحديث عن التكامُل العلمي لهذه الآراء. يقولون إنهم لا يُعنَون بالمشكلات البعيدة أو المشكلات الميتافيزيقية — أي مشكلة العلاقة بين السياسة والأخلاق. ويعتبرون أنفسهم واقعِيِّين يأخذون السياسة كما هي دون اعتبارٍ لمسألة تقويمها أخلاقيًّا. فالأخلاق، وهي «حقيقة خيالية» عن الصراع السياسي، لا تَعنيهم إلَّا كشيءٍ ثانوي، وباعتبارها عامل تمويهٍ يُيَسر لهم دراسة طبيعة النشاط الفعال، الخفي والواقعي للسياسة.

إن مصطلح «الواقعية السياسية» ساد منذ فترة طويلة بين فلاسفة وعلماء الاجتماع السياسيين في الغرب. ويلجئون إليه بوجهٍ عام كستارٍ يُخفون وراءه دفاعهم المباشر عن العنف. ويحاول هؤلاء «الواقعيون السياسيون» تأكيد الشعارات والمذاهب الإمبريالية التي يطرحها صنَّاع السياسة الخارجية في الولايات المتحدة الأمريكية مثل «التحرير» و«توازن القوى» و«الردع» ... إلخ. وقد تحققت السيادة الكاملة لمدرسة الواقعية السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية خلال السنوات العشر الماضية، وتُمثل القوة الغاشمة والدعاية المقومات الأساسية وربما الوحيدة لِمثل هذا المفهوم. بل إنَّ الرُّعب الثوري لم يُقنع الغرب بالإفلاس التام لهذه الفلسفة.

إن علم الاجتماع والفلسفة المُعاصرَين في أمريكا واللذَين يعالجان المشكلات الاستراتيجية للصراعات الدولية والحرب النووية، يُعبران بصراحةٍ وقوة عن الجوهر الحقيقي للنزعة المكيافيلية في السياسة. وتُقسم الصحافة الأمريكية الأيديولوجيين الذين يعالجون القضايا الاجتماعية للحرب النووية وللصراعات السياسية الدولية إلى ثلاث جماعات: دعاة الردع، والمحليين، وأبطال السلام. ومن الصعب إدراك الفارق بين الجماعتَين الأُولَيَين، بل يمكن القول إنه لا فارق بينهما أحيانًا. وتهتدي الجماعة الأولى بآراء إدوارد تيللر Edward Teller عالم الطبيعة الأمريكي، وهو شخصية رجعية قال عنها الصحفي الأمريكي الشهير آرثر هرزوج: «يعتمد السلام في رأيه على الاحتفاظ بمستوًى عالٍ من الردع.»[٢٢] وعبر تيللر صراحةً وعلنًا عن فكرته القائلة بأنه إذا أراد الجانب المؤمِن بالسلام أن يؤدي دورَه فيجب عليه ألَّا يُصيبه الشلل خوفًا من الحرب النووية.»[٢٣] ودعاة الردع بوجهٍ عام لا يعبئون بالطابع اللاأخلاقي لآرائهم، إن عداءهم الشرس للشيوعية فجٌّ وبسيط، ويستخدمونه لتبرير دعواهم لاستخدام الحرب النووية والاستعداد لحربٍ عالمية ثالثة، ولعل خير ما يوضح لنا هذا الموقف هو تلك العبارة التي قالها روبرت ستراسوز هوبي: «أؤكد أننا يجب أن نمتلك أسلحة أكثر من ذلك لأنهم [السوفييت – المؤلف] قادرون على شنِّ حرب وقائية.»[٢٤] ويقول عالما الاجتماع الأمريكيان أرنولد ل. هورليك وميرون

---

[٢٢] Arthur Herzog, The War–Peace Establishment, New York, Evanston, and London, 1965, p. 25.

[٢٣] نفس المرجع، ص٢٥.

[٢٤] نفس المرجع، ص١١.

روش، في كتابهما «القوة الاستراتيجية والسياسة الخارجية السوفيتية»: إن هدف السياسة الخارجية للاتحاد السوفييتي هو «توسيع نطاق القوة أو النفوذ السوفييتي بحيث يمتدُّ إلى المناطق غير الشيوعية في العالم.»[٢٥] بل إنهما يلومان قادةَ الولايات المتحدة لالتزامهم موقفًا «سلبيًّا» و«دفاعيًّا» (!) ويطالبان بمضاعفة التهديدات النووية ضد البلدان الاشتراكية. وبعد أن ظهرت وسائل خفية للانتقام النووي لا يمكن التصدي لها عمليًّا، أعلنا أن التفوُّق في السلاح النووي «لم يعُد ميسورًا لأيٍّ من الطرفين». بيدَ أن مثل هذا الرأي لم يحُل دون استمرارهما في المطالبة بدعم المخزون من أكداس الأسلحة النووية ومضاعفة السياسة الخارجية العدوانية للولايات المتحدة، ويلجأ مثل هؤلاء من «علماء الاجتماع» إلى الكذب والافتراء المفضوح والساذج، ويُقدِّمون «وصفات» مُعادية للبشرية تُفاقم من الصراعات الدولية في المجالَين السياسي والعسكري.

استراتيجية المغامرة بالحرب تهديدٌ للبشرية

يشير مصطلح المُحللين إلى علماء الاجتماع الأمريكيين المُهتمِّين باستراتيجية الولايات المتحدة في الصراع السياسي الدولي والصراع النووي المحتمل. ويؤكد هؤلاء أن البحث السوسيولوجي في الصراعات السياسية بوجهٍ عام وفي الصراعات النووية بوجهٍ خاص، يستهدف تقديمَ تحليلٍ علمي هادئ وغير مُتحيز وتقديم توصيات مُحددة بشأن الاستراتيجية.

ويُعتبر هرمان كان أبرزَ أعضاء هذه الجماعة، ويشغل منصب مدير معهد هدسون، وهو واحد من أضخم مؤسسات البحث السياسي في الولايات المتحدة الأمريكية، ويذهب مذهبَ غيره من دُعاة سوسيولوجيا الصراع السياسي؛ إذ يؤمن بأن القيم الراسخة لا مكان لها في البحث. ويحاول مثل هؤلاء الباحثين وضعَ الحرب النووية واستراتيجيَّتها وراء نطاق القِيم الأخلاقية العادية، بيدَ أن هرمان كان قد اضطُرَّ، تحت تأثير ضغط الجماهير المحبة للسلام التي تزدري الوصفات الإمبريالية لمدرسته في علم الاجتماع، اضطُرَّ إلى أن يعلن صراحةً أن التخطيط لاستراتيجية حرب نووية ولاستراتيجية البقاء على قيد الحياة قد تكون «منافية للأخلاق»، ولكن العلم في نهاية الأمر يعلو فوق الخير والشر. ولعل علم

[٢٥] Arnold L. Horelick and Myron Rush, Strategic Power and Soviet Foreign Policy, Chicago, London, Toronto, 1966, pp. 9–10.

السياسة أولى بهذا الموقف، حيث إن نتائجه لا علاقة لها بالقيم الأخلاقية. وليس على المرء إلا أن ينظر إلى النتائج التي استخلصها هؤلاء العلماء لفهم نزعة الاستهتار القبيحة عن «النزاهة العلمية»، ولنذكُر هنا قاعدةً من قواعد كان: «إذا كان ثمة فقدان للتماثُل، أحد الطرفين يخشى التصعيد والطرف الآخر لا يخشاه، فإن من لا يخشى قد يتمتع بمزيةٍ هامة. لهذا يحسُن بالمرء ألَّا يخشى «تصعيد» الصراع بقدْر ما يُحقق له هذا من مزايا سياسية. ويؤكد كان لصانعي السياسة الخارجية الأمريكية أن الواجب يقتضيهم، إذا شاءوا أن يجعلوا من التهديد النووي قوةَ ردع، أن يلتزموا بتأكيد هذا التهديد وغرسه ليرسخ في الأذهان. وسوف يكون في هذه الحالة أقوى قوة قادرة على الإقناع إذا ما ارتكز على النزعة اللاعقلية والتلقائية. ومِن ثم فإن هذه السوسيولوجية العملية الخاصة النزيهة ليست سوى النزعة المكيافيلية السياسية، ولعلها أكثر فجاجةً وتعمل لخدمة أهداف أشدَّ عداءً للإنسانية، وهي صورة ملائمة للجهاز العسكري البيروقراطي الأمريكي في القرن العشرين.

ولنحاول أن نوضح «توصية» هرمان كان من خلال مثالٍ أمريكي خالص. لنفترِض أن ثمة سيارتَين تتسابقان في اتجاهين متقابلَين وأن من ينهار ويستسلم أولًا، أيْ من يفقد أعصابه أولًا، يخسر السباق. هنا يُقدم كان للسائقين نصيحةً بسيطة: أغمض عينَيك (ولكن دون أن يعرف خصمك ذلك) واندفع (تلقائيًّا) مباشرةً نحو العربة الأخرى، هنا سيُضطَر السائق الآخر إلى الاستسلام مرغمًا. وجدير بالذكر أن نظرية المغامرة لا تحتاج إلى حساباتٍ رياضية على الرغم من أن كان يُشير إلى الرياضيات «لإثبات» نصيحته، ذلك لأن المبدأ الأساسي معروف وشائع لدى بعض الشباب في أمريكا ممَّن يُرفهون عن أنفسهم بلَعِب لعبةِ اختبار الأعصاب المُماثلة لهذه تمامًا. تُرى ماذا يحدث إذا ما التزم السائق الآخر بنصيحة عالِم الاجتماع؟ تُرى هل سيُفضي الأمر حتمًا إلى كارثة مُحققة؟ إن علم اجتماع العلَّامة كان لا يُقدم أي إجابةٍ عن هذين السؤالين. إن نصيحة كان ما هي إلَّا وصفة للوصول بالعالم إلى كارثة نووية بأسرعِ ما يمكن. قد تبدو نصيحته في ظاهرها مُقنعة وصادقة (وإن كان هذا لا يجعلها نصيحة إنسانية)؛ إذ كان الصراع الدولي السياسي يُشبه سيارتَين تتسابقان في اتجاهين متقابلَين. وطبيعي أن هذا التشبيه يُخفي الطابع الطبقي المِعياري الذي تتَّسم به سوسيولوجيا الصراع السياسي. إن هذا التشبيه تزييفٌ واضح للعلم وتطبيق للأهداف العدوانية المعادية للبشرية التي تسعى إليها الأوليجاركية الإمبريالية. وتؤكد نظرية كان السوسيولوجية فكرةَ التحكُّم في الصراع النووي من خلال

«استراتيجية سياسية»، وأن بالإمكان أن يُصبح هذا الصراع وسيلةً لتحقيق مزايا سياسية أكبر. إن الحرب شيء رهيب ولكن السلام رهيب كذلك، ويبدو أن الفارق بين الاثنين هو فارقٌ كمِّي من حيث الدرجة والمعايير.[٢٦] هذه هي النتيجة التي ينتهي إليها.

وليس كان هو العالم الوحيد الذي يخطِّط لاستراتيجية الصراع السياسي النووي ويرفض وضع الأخلاق موضع الاعتبار. فثمَّة مؤلفات مُماثلة ألَّفها كثيرون من علماء الاجتماع الأمريكيين من أعضاء هيئاتِ بحثٍ كبيرة. ويستخدم هؤلاء المناهج الرياضية، كما أنَّ الكثير من نظرياتهم ترتكز على نظرية المغامرة الشائعة بين عدد غفير من رجال السياسة والجنرالات في أمريكا. ويقول رجل الدعاية روبرت جونك إن كثيرين ممن يتأثَّرون بنظرية المغامرة يستخدمون مصطلحات لعبة البوكر أو الملاكمة أو كرة القدم عند مناقشتهم مشكلات السياسة العالمية. مثال ذلك عالم الاجتماع توماس ك. شلنج الذي يطبِّق نظرية المغامرة الرياضية في تحليله للصراع السياسي، ويؤكد أن نزع السلاح الشامل خدعة كاملة إذا ما تناولناه من وجهة نظر نظرية المغامرة. ولهذا فإنه ينصح رجال الدولة في الولايات المتحدة الأمريكية أن يستخدموا هذا الموضوع «لخداع الخصم فقط».[٢٧] إن الحديث عن رفض استخدام الأسلحة النووية لن يعدوَ خدعةً بارعة. وينتهي شلنج إلى نتيجةٍ محددة هي أن «الإدارة السديدة للتهديدات أهم من أي شيءٍ آخر»،[٢٨] ويحثُّ السياسيين على حرق الجسور ليكون تهديدهم أشدَّ وقعًا. إن الاندفاع إلى حدِّ التهور والعزيمة الصلبة لخوض المخاطرة إلى غايتها هو خيرُ ضمانٍ لنجاح سياسة التهديد النووي. ويرى شلنج أن الحروب المحدودة مثل حرب كوريا وفيتنام تمثل «مولدًا رائعًا للمخاطرة» يكفل لصاحبها ميزات المواجهة العسكرية السياسية، ولا يقنع بتبرير هذه الحروب، بل يؤكِّد أنها أمر طيِّب؛ ذلك لأن «الدخول في حرب محدودة يعني بدايةً لتسيير الدفة وبدايةً لتحريك عملية لا نتحكَّم فيها تحكمًا كاملًا».[٢٩] إن التصعيد التراذُفي غير المحكوم مع التهور المسعور يُشكلان الأساسَ السوسيولوجي لأساليب شلنج

---

[٢٦] Herman Kahn, On Thermonuclear War, Princeton, 1960, p. 46.

[٢٧] Arthur Herzog, The War–Peace Establishment, New York, Evanston, and London, 1965.

[٢٨] نفس المرجع.

[٢٩] Thomas C. Schelling, Arms and Influence. New Haven and London: Yale University Press, 1966, pp. 105–106.

في السياسة، ويعلن صراحةً أن الاستراتيجية العسكرية قد أصبحت، شِئنا أم أبينا، هي «دبلوماسية العنف».[٣٠] إن المقدمة الأساسية التي يُسلم بها كل «المحللين» في حُجَجهم السوسيولوجية الرياضية وكذلك في حجج أنصار نظرية الردع، هذه المقدمة هي أن قانون الغابة يسود العالم. وإذا كان أنصار الردع يُدينون بصورة مطلقة كلَّ أشكال التعاون مع البلدان الاشتراكية، فإن «المحللين» يوافقون على ذلك بشرط أن يكون وسيلةً للتعمية والخداع تفيد في ظروف الحياة المشابهة لحياة الغابة. ولحظ أرثر هرزوج، الذي عقد عديدًا من اللقاءات مع أنصار الردع والمُحللين، أنهم جميعًا يُسلِّمون صراحةً بأن «مبدأ الخداع» مقبول في السياسة.[٣١]

ومما هو جديرٌ بالذكر أن بعض الباحثين البرجوازيين يرفضون تلك الآراء المُستهترة التي يقول بها علماء الاجتماع عن الصراع السياسي العسكري. مثال ذلك أن إريك فروم يُدين أصحابَ الاستراتيجية الذرية (كان وشلنج ومورجنشترن وغيرهم) انطلاقًا من موقفٍ إنساني عام. ويقول فروم إن رأي كان عن السلام والقول بأنه رهيب مثله مثل الحرب سواءً بسواء «رأي يصدم المرء ويُثير الدهشة، إذ يراه رغمًا عنه رأيًا يتجاوز كل حدود الخبرة العاقلة ... إن مثل هذا النوع من الآراء التي يقول بها كان وآخرون ممَّن يسيرون على نفس الدرب يكون مفهومًا لدَينا فقط على أساس أنه تعبير عن رأيٍ شخصي.»[٣٢] إن كل أساليب المغامرة تستهدف الإثارة ولكن علماء اجتماع الاستراتيجية ينغمسون في مقامرةٍ، الرهانُ فيها حياةُ أو موتُ مئاتِ الملايين من البشر. ويرى إريك فروم أنَّ كان ينظر إلى مشكلة الصراع السياسي والحرب «خارج السياق السياسي للعلاقات الروسية الأمريكية وإمكانيات حسمِها».[٣٣]

أليس من المحتمل أن تكون نظرة المقامرة الرياضية قد أكَّدت حقًّا بصورةٍ علمية لا يتطرَّق إليها الشك أن المكيافيلية السياسية لا مناصَ منها في التاريخ، وبخاصة في النصف الثاني من القرن العشرين؟ وأخيرًا فإننا لا نستطيع أن نُفسر على أساسٍ أخلاقي كوارث مِثل الزلازل مهما كان أثرُها المُدمر، وإجابتنا الوحيدة على هذا السؤال هي أن نبحث أولًا

---

[٣٠] نفس المرجع، ص٣٤.

[٣١] آرثر هرزوج، المرجع السابق، ص٣٤.

[٣٢] Erich Fromm, May Man Prevail? New York, 1961, pp. 196, 197.

[٣٣] نفس المرجع، ص٢٠٠.

كيف يطبق أبطال أساليب الخداع نظريتَهم. وهذا هو ما فعله أناتول رابوبورت عالم الاجتماع والرياضيات الأمريكي المُبرِّز في كتابه «الاستراتيجية والضمير»[٣٤] يُشير رابوبورت إلى أن علماء الاجتماع الذين يدرسون بِنية الصراع السياسي أو «الاستراتيجيين المُحترفين»، كما يُسميهم هو سخريةً منهم، لم يتأثروا بثورات السخط الأخلاقي. إنهم يشيرون إلى نقص القيم ونزاهة العلم الاجتماعي ويصنعون مسرحيات استراتيجية «عقلية» للصراع السياسي الدولي، وهم عاجزون عن إصدار حكمٍ أخلاقي على هذا الصراع لأنه خارج إطار موضوعات دراستهم. إن عالم اجتماع الاستراتيجية يُضاعف من نفوذه على السياسة ويتجلَّى نفوذه على الهيئات القيادية لصانعي القرارات من خلال ازدهار المِهنة وعمليات التمويل السخي لهيئات البحث العملاقة التي نذرَت نفسها لوضع استراتيجيات دبلوماسية عسكرية، كما يتجلَّى هذا النفوذ أيضًا من خلال غلبة وسيادة التفكير الاستراتيجي الحديث على الشئون الدولية. ويقول رابوبورت أيضًا «لقد حقَّق شهرة واسعة وتأثيرًا واضحًا على الرأي العام.»[٣٥]

ويؤكد رابوبورت أن نقد سوسيولوجيا الصراع السياسي سوف يغزو نطاق «الاستراتيجيين» ويُترجَم إلى لُغتهم، أي إلى لُغة نظرية المقامرة، ويشير إلى أن الاستفادة غير النزيهة بنظرية المقامرة في بحث الصراعات العسكرية السياسية ستُفضي إلى أخطاء فادحة، خاصةً إذا أغفلنا المقدمات السيكولوجية للمهام الاستراتيجية. حقًّا إن نظرية المقامرة يمكن أن تُعين على اتخاذ أفضل قرار في حالة الصدام بين المصالح. واعتمادًا على طبيعة هذه الصدامات تنقسم الصراعات إلى مغامرات تنطوي على منافسة كاملة، أو مقامرة الخسارة متعادلة — أي عندما يكون مكسب أحد الطرفين غير مساوٍ لخسارة الآخر. وتشتمل هذه المقامرات المختلفة على استراتيجيات مختلفة. ويُبين رابوبورت أن علماء الاجتماع الاستراتيجيين يفسدون معنى الصراع السياسي المعاصر حين يُصوِّرونه على أنه نسخةٌ من مقامرة الخسارة المتعادلة وهو ليس كذلك. ويتساءل رابوبورت: هل يمكن أن نُسمي الدمار المروع الناتج عن حرب نووية انتصارًا؟ إذا لم يكن انتصارًا إذن فإن «الاستراتيجيين» يرتكبون غلطةً قاتلة حين يحصرون أنفسهم في نطاق بحث الأساليب التي تساعد على شنِّ حربٍ نووية بصورةٍ فعَّالة ومؤثرة. تُرى ألن يكونَ أجدى

---

[٣٤] Anatol Rapoport, Strategy and Conscience, New York, 1964.

[٣٥] نفس المرجع، ص١٨ من المقدمة.

وأكثر معقوليةً أن تُستخدَم نظرية المقامرة للبحث عن طرق ووسائل لتجنُّب وقوع حربٍ نووية؟ ولكنَّ الاستراتيجيين لا يطرحون حتى مثل هذه الأسئلة. ويؤكد رابوبورت أن «نظرية الردع ترتكز على افتراضٍ مُحدد هو أن كل همِّ العدو مُنحصر في الرغبة في تحطيمنا، وأن إحساسه بأنه ليس بمنجًى من الدمار هو السبيل الوحيد لمنعه من شن الحرب ... وينجلي افتراض لعبة الخسارة المتعادلة في موقِفنا حين نعزو إلى الآخَر إيثارَه لأساليب العمل والنشاط الكفيلة بأن تُحقق دمارنا. ويزعم هؤلاء أن الطرف الآخر إنما يحجم عن الإقدام على شنِّ الحرب لسببٍ واحد فقط هو الخوف من فعالية الردع».[٣٦]

وقد تبدو الحجج والنتائج الرياضية التي يسوقها علماء الاجتماع الاستراتيجيون منطقيةً في ظاهرها، بيد أنها ترتكز على مقدماتٍ زائفة وتفتقر إلى أي صورة من صور الفهم المشترك. إن هذا النهج يجعل من سباق التسلُّح السياسةَ الوحيدة القادرة على ضمان التفوق العسكري و«ردع» الخصم. ولكن إذا ما اضطرَّ الجانب الآخر إلى اتِّباع نفس السياسة فإن خطر الحرب سيتزايد ولن ينقُص. وهذا هو السبب الذي من أجله يقول رابوبورت: «إن الاهتمام بالاستراتيجية يُفضي إلى مصيدة الخسارة المتعادلة، وهو نسَق مُغلق للتفكير تكون الحقيقة الوحيدة فيه هي الصراع بين عناصر مشتركة، مصالحهم مُتعارضة تمامًا وعلى طرفَي نقيض.»[٣٧] ولهذا فإن علم الاجتماع يقدِّم نصيحة هي مقامرة ترتكز على مغامرة طائشة سوف تودي بحياة الملايين من البشر.

ويعتقد رابوبورت أننا ينبغي علينا أن ننظر (بلُغة نظرية المقامرة) إلى الصراع السياسي الرئيسي في عصرنا باعتباره ضربًا من ضروب لعبة الخسارة غير المُتعادلة التي تشغل اهتمامَ الطرفَين معًا (النجاة من الحرب النووية). وهنا يكون بالإمكان وضعُ استراتيجيةٍ توفِّر ميزات حقيقية — خفض مستوى التسلح واستقرار الموقف الدولي. وهذا من شأنه أن يُثير مشكلة الثقة بين الخصوم السياسيين. وهنا تعجز نظرية المقامرة بطبيعة الحال عن أن تقدم أيَّ نصيحة توضح كيفية دعم مِثل هذه الثقة. وهذه نتيجة منطقية حسب نظرة رابوبورت فقط، ذلك لأن مشكلة الثقة ليست مشكلةً رياضية، بل مشكلة نفسية واجتماعية. ومن ثَم يجب ألا يكون حلُّها بأسلوبٍ «غير نقدي»؛ أي

[٣٦] أناتول رابوبورت، المرجع السابق، ص١٠٦–١٠٧.

[٣٧] نفس المرجع، ص١١٠.

على أساسٍ من الصيغ الرياضية البحتة، وإنما يكون حلُّها على أساسٍ اجتماعي ونفسي وأخلاقي. ويرى الاستراتيجيون ضرورةَ ارتباط المعرفة الرياضية بالضمير (وربما لهذا السبب سَمَّى رابوبورت كتابه الاستراتيجية والضمير). إذ يجب أن يُملي الضمير أوامره على عالِم الاجتماع الاستراتيجي، ويجب أن يساعد الفهم المشترك على إدراك أنَّ الوقت قد حان لإضافة عناصر إنسانية-اجتماعية-سيكولوجية إلى التكوينات الرياضية المجرَّدة. ويتعين على المرء ألا يكون وقحًا مع البشرية، ويراهن على لعبة الخسارة المُتعادلة؛ إذ هنا يكفُّ النهج «المُتحرر من القيم» عن أن يكون نهجًا علميًّا «خالصًا» ويصبح باطلًا. ويدرك رابوبورت هذه الحقيقة. ويقول في هذا الصدد: «الأهداف بالنسبة للاستراتيجيين هي مجرد دوائر رسومية على الخرائط، ويرتبط بها الإفراط في القتل، كما أن الطاقة النووية تصوير ذهني مشابه للطاقة الحرارية أو الطاقة الكهربية الكامنة أو اعتماد مُرجأ لمؤسسة تجارية.»[٣٨]

ويشير عالم الاجتماع والرياضيات الأمريكي في أسًى إلى وجود ظروف اجتماعية في أمريكا تُؤْثِر استخدامَ نظرية المقامرة على نحوٍ لا إنساني ولا عقلي، ويرى أن أمريكا عاطلة من أي أهداف قومية إيجابية اجتماعية-أخلاقية، ويقع الناس فريسةً لدعايات زائفة وضارة عن الحرب الصليبية ضد الشيوعية، ويسود المجتمعَ إحساس بالرضا الذاتي، كما أن ضمير المجتمع في حالة سُبات. ويتبنى كثير من السياسيين الأمريكيين مواقفَ عدوانية نزَّاعة للقتال، وكلهم يجهلون تمامًا أهوال الحرب النووية أو يجهلون في الواقع طبيعةَ أي حربٍ جادَّة، ذلك لأنهم جميعًا اعتادوا دائمًا أن يُغفلوا الولايات المتحدة.

ويختتم رابوبورت حديثه قائلًا إن السياسة الرجعية التي كان ينتهجها الحِلف المُقدس في أوروبا هي خير مثال تاريخي يُصور حقيقة السياسة العالمية المعاصرة التي تنتهجها الولايات المتحدة الأمريكية.

وجدير بالذِّكر أن رابوبورت ليس ماركسيًّا ولا متعاطفًا مع الشيوعية، إنه ببساطة ناقمٌ على السياسيين الأمريكيين الذين ينتهجون «لعبة غبية شريرة وخطيرة قوامها الخداع والتخريب ... حفاظًا على مشروعية مبدأ حقوق الملكية».[٣٩]

---

[٣٨] أناتول رابوبورت، نفس المرجع، ص١٩٢.

[٣٩] نفس المرجع، ص٢٥٠.

إن حقوق الملكية لها قيمةٌ ثابتة عنده، ويودُّ لو يكون الدفاع عنها عن طريق سياسةٍ جادة وشريفة، وهو عاجزٌ عن فهم أن «مشروعية» تلك الحقوق قد فات أوانها تاريخيًّا؛ لذا اضطُرَّ أصحابها إلى الدفاع عنها بوسائلَ مكيافيلية. فالأهداف اللاإنسانية تتَّسق تمامًا مع الأساليب اللاأخلاقية. إن «جِدية» و«اتساق» السياسة البرجوازية التي ربما ظهرت وقتما كانت الرأسمالية لا تزال في عهد الطفولة، أصبحتا صفتَين غير مقبولتَين من جانب الأوليجاركية الاحتكارية في عصر الإمبريالية. ولكن رابوبورت لم يدرك هذه الحقيقةَ بكل أبعادها؛ فهو لا يدرك الدلالةَ الطبقية للتطبيق السوسيولوجي لنظرية المقامرة. وهذا هو السبب في أنَّ نقده اتسم بطابع العمومية والتجريد. وانعقد أملُه على إمكانية إقناع البلدان الرأسمالية بانتهاج سياسةٍ جادة شريفة، بيدَ أن أملَه هذا ليس سوى أمنيةٍ بعيدة عن الواقع. وعلى الرغم مما يتَّسم به من ضعفٍ إلَّا أنه قادرٌ على كشفِ زيف ولا عقلية ولا أخلاقية الحسابات الرياضية لعلماء الاجتماع السوسيولوجيين بلُغتهم الرياضية ذاتها، واستطاع بفضل قُدرته هذه أن يُبين مدى ما يتَّسم به علم الاجتماع البرجوازي من استخفافٍ ومعاداة للإنسانية عند تطبيقه في سفورٍ لتبرير التطلُّعات العسكرية والسياسية للأوليجاركية الإمبريالية.

سخرية التاريخ من الانتحار النووي كتعبيرٍ عن النفعية السياسية

يصطنع الاستراتيجيون مناهجَ المكيافيلية السياسية ابتغاءَ تحقيق «المنفعة القصوى»، وتُبين لنا أيُّ دراسة فاحصة أن هذه المنفعة القصوى عملٌ مُعادٍ لمصالح الشعوب، ولا تخدم سوى المصالح الأنانية الضيقة للأوليجاركية الإمبريالية. ويعكس الفكر السياسي بصفةٍ خاصةٍ الطابعَ المأساوي لضراوة هذا النفاق الذي يستهدف دعمَ هذه المصالح، سواء تحت شعاراتٍ عسكرية أم صِيَغ رياضية تبرِّر ذلك النفاق. وأخيرًا فإن هذه الاستراتيجية إنما تخاطر بدمار البشرية كلِّها في حربٍ نووية ابتغاءَ تحقيق «المنفعة السياسية».

إنَّ الأيديولوجيين البرجوازيين الذين يسرقون الحُججَ التي تُنبئ بانهيار الحضارة البشرية، يتفقون تمامًا في الرأي مع صيحات الحرب التي يُطلقها السياسيون المسعورون، ويلخِّصها شعار «الموت خيرٌ من الشيوعية»، ويُغفل نفسَ الشيء المحللون الذين يستخدمون الصيغَ والجداول والإحصاءات الرياضية، إنهم يحسبون «أفضل الآفاق» التي يلوح خلفَها تهديدُ الحرب النووية. وليس في هذا ما يدعو للدهشة، ذلك لأننا إذا سلَّمنا بأهداف ومناهج الصفوة الإمبريالية المعادية للبشرية واعتبرناها مسلَّماتٍ أساسية للسياسة، فإن أيَّ نظرية

اجتماعية مُتسقة تستخدم المناهجَ الرياضية ستنتهي بالضرورة إلى نتائجَ معادية للبشرية إلى أقصى درجة.

ولكن لماذا تدعم الدول الرأسمالية بسخاء أبحاثَ علماء الاجتماع الاستراتيجيين؟ السبب ببساطة لأنهم يُقدِّمون العون لتخطيط (وتبرير) ضراوة ردِّ الفعل الإمبريالي. إن هذا الدعم هو الذي يجعل هؤلاء الباحثين يُفكرون دائمًا وأبدًا في التوترات النووية ويعتبرون الحرب النووية أقوى وأفعل وسيلة. إن التشاؤمية العميقة واللامبالاة العسكرية هما المُحتوى الأخلاقي والعاطفي لِمثل هذا الضرب من علم الاجتماع. ولذا يحقُّ لنا أن نُحدِّد معناه بأنه تبريرٌ ودفاع تشاؤمي عن أسلوب الخداع الإمبريالي.

وعندما قارن ماركس بين الاقتصاد السياسي الكلاسيكي والمبتذل أشار إلى «الانحطاط الفكري» لهذا الأخير، وهي سِمة تبدو أكثر وضوحًا في علم الاجتماع السياسي البرجوازي المعاصر. إن أصحاب الدعوة القائلة بأن العلم لا علاقة له البتَّة بالقيم المعيارية إنما يحاولون بدعوتهم هذه دفْعَ العقل نحو أهدافٍ غير معقولة، وأن يجعلوا من الأخلاق — التي هي واحدة من أسمى مظاهر الروح الإنساني — عبدًا ذليلًا للنزعة اللاإنسانية. إنهم يحاولون تبريرَ القهر والعدوان اللذَين يمارسهما النظام الإمبريالي، وسبيلهم إلى ذلك هو ازدراء «مَن تُراودهم أحلام الأخلاق»، ويحاولون الإيهام بأن مظاهر السوقية والانحياز عند أعداء التقدُّم إن هي إلَّا حقائق خالدة، وأنها سِمات مشتركة لكل مظاهر النشاط الاجتماعي السياسي. ويُمثل هذا الفكر الاجتماعي غير الأمين الغذاءَ الذي تقتات عليه المصالح الأنانية للصفوة صاحبة السلطة، وهو فكرٌ يتَّسم بأنه منافٍ للأخلاق ومُعادٍ للبشرية.

إن اصطناع مناهج فعَّالة للنفاق السياسي يُمثل نتيجةً لازمة عن الكفر بالقِيَم والمبادئ التي ظلَّت البرجوازية تُعطي بها طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وتمتزج نزعة الشك في فعالية الأخلاق السياسية بانهيار النظرة البرجوازية ككل.

إن النفعية السياسية المحضة ما هي إلَّا خرافة نبتَت في أرض المكيافيلية السياسية المُجدبة. حقًّا إن النفعية السياسية لم تكن أبدًا مستقلة عن التطوُّر التاريخي التقدمي، بل مرتبطة بأهداف ومتطلبات اجتماعية اقتصادية واسعة المدى. ولكن عندما تُصبح هذه الأهداف أهدافًا رجعية سافرة، فسوف يكون من الصعب بطبيعة الحال الزعم أو الإيهام بأنها أهداف حميدة أخلاقيًّا وإيجابية، ومن ثَم لا بد أن تتقدَّم سوسيولوجيا

المكيافيلية السياسية لتحتل مكان الصدارة هنا، ولا بد أن يَشيع لغوُها عن المنفعة. ولكن سوف يحين الوقت حتمًا الذي تفقد فيه المكيافيلية في علم الاجتماع عُقمها الشكلي؛ إذ بعد أن ينبذ الفكر السياسي كل القيم التقليدية للنزعة الإنسانية تسيطر عليه أفكارٌ مُتحللة ومُعادية للبشرية — أفكار تشتمل على الأيديولوجيا الفاشية وغيرها من المذاهب اللاإنسانية. وتبدأ سوسيولوجيا النفاق السياسي بمواقفَ واتجاهاتٍ غير منحازة صوريًّا وتنتهي برؤية مروعة عن نهاية العالم. ويدفعها هذا بالتالي إلى تبرير نزعات المغامرة المتطرفة في السياسة. إن العبارة المشهورة «وبعدي الطوفان» توجز الاتجاهات الذاتية لهؤلاء الواقعيين «أصحاب المنهج العلمي النزيه».

ويصف ك. رايت ميلز السياسةَ الرأسمالية على النحو التالي: «حلَّت العلاقات العامة محلَّ الحجة القائمة على العقل، وأصبحت قرارات السلطة المفروضة من أعلى دون نقاشٍ وبصورة دكتاتورية هي البديل للسلطة الديمقراطية.» وتفاقم الأمر حتى إننا منذ القرن التاسع عشر نجد أن «القرارات الخطيرة لا تحمِل حتى طابع الحوار القائم على العقل.»[٤٠] ويسعى علم الاجتماع المكيافيلي إلى تبرير هذا الأسلوب السياسي اللاديمقراطي. والملاحظ أنه يشير بطريقةٍ مبهمة إلى الأسلوب العقلي الذي يعالج به السياسة، وهذا هو السبب في أن هذه الأفكار تتبع نمطًا خاصًّا في تطورها — بدءًا من الأفكار الكلاسيكية التي قال بها مكيافيلي وثراسيماخوس وانتهاءً بعلم الاجتماع الفاشي. والملاحظ أن هذا النهج العقلي يبدأ انطلاقًا من، ويتبع، المصالح اللاأخلاقية واللاعقلية. ولهذا تعمد المكيافيلية السياسية إلى نبذ الأهداف العقلية ابتغاءَ دوافع منحطَّة وضيعة. وتهدف النزعة العقلية عند علماء الاجتماع المكيافيليِّين إلى انتقاء أنجح الوسائل لدعم مصالح الصفوة الإمبريالية الحاكمة، ولكنها ترفض تحليل هذه المصالح. بل إن مذهب «المنفعة السياسية» الذي يعمدون إلى تفسيره بعباراتٍ تبدو عقلية في ظاهرها إنما يُخفي أهواءً وضيعة، مثل العدوانية والوحشية والكراهية والخوف من عامة الناس.

إنَّ كل من يرفض القيم الأخلاقية في السياسة ليس من حقِّه أن يُدين الأعمال السياسية اللاإنسانية والمُعادية للشعوب ذات الطابع الفاشي على سبيل المثال؛ إذ لا يُمكنه إدانة هذه الأعمال على أساس مذهب «المنفعة السياسية الخالصة».

---

[٤٠] C. Wright Mills, The Power Elite, New York, 1975, p. 355.

الأفكار المكيافيلية ضيقة الأفق ومُعادية للشعوب

تُرى هل لا يعني انتشار الأفكار السياسية المكيافيلية سوى أن الأشياء التي كانت خافيةً في الماضي أضحت مكشوفةً الآن؟ وهل يُمثل رفض القيم السياسية الراسخة علامةَ تقدُّم سوسيولوجي؛ حيث إنه يصف اللاأخلاقية السائدة الآن في السياسة؟

لكي نُجيب على هذين السؤالين يجب أولًا أن نفهم ما تقرِّره وتؤكده فعلًا النزعة المكيافيلية السياسية، وأن نفهم الوقائع الاجتماعية السياسية الحقيقية التي ترتكز عليها نتائجها.

إنها حقيقة مؤكدة أن أيديولوجيي النزعة المكيافيلية يصفون بدقة في أغلب الأحيان لا أخلاقية الاتجاهات السياسية متى تنتهجها الصفوة من أبناء الطبقة السائدة، وهذه هي قوة النزعة المكيافيلية والتي منحتها شهرةً، حيث ذاع أنها تعاليمُ جسورة معتدلة، بيد أن هذه أيضًا هي نفس نقطة الضعف الأساسية فيها، وذلك لأنها بحُكم طبيعتها عاجزة عن كسْر الحلقة الخبيثة للنفاق السياسي. إن النزعة المكيافيلية السياسية لا يُمكنها إلَّا أن تنمو في المناخ المُسمم بالخداع اللاأخلاقي — الأسلوب العملي السياسي الذي تنتهجه الصفوة الحاكمة من الطبقة المُستغلة — وهي تعكس هذه الخبرة فقط دون الخبرة التاريخية العامة للصراع السياسي الواسع المدى. ولهذا السبب لا يمكنها أن تنجح إلَّا وقتما يكون عامة الناس في غفوة وسبات، وعندما يكون قد استبد بهم الفساد، ووهنت قدرتهم على المقاومة ولو إلى حين. إن علماء الاجتماع المكيافيليين يَفضحون لا أخلاقية النهج السياسي للحُكام، ولكنهم، بدون استثناء، ينتهون إلى تبرير اللاأخلاقية في السياسة. إنهم لا يُدركون أن الاقتصار على فضح اللاأخلاقية السياسية لا يكفي وحده لحلِّ مشكلة العلاقة بين الأخلاق وبين السياسة. إذا شاء علم الاجتماع السياسي أن يكون مبحثًا علميًّا أصيلًا، وإذا شاء أن يختلف بصورةٍ جذرية عن علم الاجتماع السطحي للخداع السياسي، فلا بد أن ينظر إلى الصراع السياسي كتعبيرٍ عن المصالح الاجتماعية الاقتصادية العميقة الجذور للطبقات المتصارعة، وأن النفعية السياسية هي جزء من الأهداف والآمال والمُثل العليا للطبقة، ولكنَّ المكيافيليين يريدون منَّا أن نُسلم بأساليب التآمر والعنف للصفوة الحاكمة، وأن نؤمن بأن السياسة مجالٌ مُستقل بذاته بمنأًى عن كل المجالات الاجتماعية الأخرى، ويريدون منا أن نكف عن المطالبة بتفسيرٍ للاتجاه التاريخي للسياسة. ويفترضون مقدمًا في سذاجةٍ أن النفاق السياسي يمكن فهمُ طبيعته بمعزلٍ عن الجوانب الأخرى للحياة

الاجتماعية وأنه قد ينطوي على نفعٍ ما، لا علاقة له بالمحتوى الاجتماعي الاقتصادي للمصالح الطبقية وبالمواقف الأخلاقية المتميزة.

ويرى المكيافيليون أن بالإمكان تفسيرَ كل الأحداث السياسية على أساس أسلوب الغش والخداع السائد في مجال العمل السياسي؛ حيث لا نجد سوى شهوة السلطة والاستبداد في الحكم. وهنا في هذا المجال لا نسمع شيئًا عن الحركاتِ الشعبية القوية الجبارة ولا عن هديرِ الهبَّات الثورية العاتية، وصخبِ المكافحين من أجل الحرية، ولا عن الشعارات والمطالب الأخلاقية التي تَردَّد صداها على مدى التاريخ. ويحاولون فقط حصرنا داخل عالمٍ صغير ضيق ومحدود ليس فيه سوى سياسيين قُساة لا مَبدئيين يكافحون من أجل السلطة. ويستخدم هؤلاء الأيديولوجيون منهجًا واحدًا فقط، إنهم يأخذون أيَّ مظهر يفيض في سياسة الطبقات المستغلة ويعلنون أن جذوره ضاربة في المنطق العام والتجريدي للصراع السياسي.

ويزعمون أن أسلوب الخداع والمخاتلة في السياسة قاعدةٌ عامة تشمل كل الحياة السياسية للمجتمع، ويُبدون اهتمامًا فقط بما اصطلحوا على تسميته «تكنيك» السيطرةِ على الناس. ويُغفل هذا الضرب من علم الاجتماع السياسي المصالحَ الطبقية والاتجاهات التاريخية الحاسمة والأساسَ الاجتماعي الاقتصادي للصراعات السياسية. ولعل الشيء الأثير لأصحاب هذا العلم هو حصر كل المظاهر البغيضة الأصلية في الممارسة السياسية للصفوة الحاكمة: العنف، القسوة، الطمع بَلَادة الحس، الخداع، التعسُّف.

حقًّا أننا لو سلَّمنا بأن السياسة هي صراع أفراد أو جماعات محدودة من أجل السلطة، فسوف يكون من المستحيل وضعُ تفسيرٍ لأي ظاهرة تاريخية ذات دلالة، ناهيك عن الأحداث الأساسية في التاريخ السياسي — الثورات وحركات التحرُّر الوطني والصراع الطبقي والحروب. وإذا لم نرَ في السياسة غير الدسائس والمناورات فإننا نكون كمن يطالع نصًّا فيرى الأحرفَ المفردة دون فهم معنى الكلمات أو الجُمل. ومثل هذا النهج ليس نهجًا علميًّا موضوعيًّا ومعتدلًا، بل هو نهج ذاتي إرادي.

إن المكيافيليين إذ يردُّون كل مظاهر السياسة إلى النفاق إنما يطمسون كل مظاهر للتمايز الموضوعي التاريخي بين سياسة التقدُّميين وبين سياسة الطبقة الرجعية.

وعلى الرغم من أن سوسيولوجيا المكيافيلية السياسية تفضح اللاأخلاقية السياسية إلَّا أنها تستخلص النتائج الخاطئة، ومِن ثم تفسِّر محتواها التاريخي، ثُم تفسِّر محتواها التاريخي تفسيرًا خاطئًا أيضًا. وهنا يتضح أن الاعتدال العلمي في التحليل السياسي والذي

يفخر به أبطال المكيافيلية، ما هو إلَّا دراسة سطحية تمامًا. ولن ندهش حين نرى علماء الاجتماع المكيافيليين يبدون اهتمامًا خاصًّا بموضوع «تكنيك» انتزاع السلطة واستخدام الدسائس والمؤامرات والعنف وصولًا لهذا الغرض. ويساعدهم هذا على تجنُّب مسألة المحتوى الاجتماعي التاريخي لهذه الظواهر. بيدَ أن سوسيولوجيا للسياسةِ علميةً أصيلة لا يمكنها أن تحصر نفسها في إطار تحليل «تكنيك» الخداع والتآمُر ونشاط الجماعة السائدة، دون أن تسأل مَن الذي يخدمه هذا العنف الشامل وهذه المؤامرات، وضدَّ مَن وضدَّ ماذا تُوجِّه أجهزة الدولة البرجوازية العملاقة وحشيتَها وقسوتَها في القرن العشرين؟

إنَّ بحث القسوة والمظالم السياسية في عصرنا بمعزلٍ عن سياقها الطبقي، معناه أننا نرفض استخلاصَ النتائج الثورية، وهي وحدَها القادرة على أن تقودنا نحو استئصال كل هذه القسوة.

ونحن إذا ما فصَلنا الجوهر اللاإنساني والأهداف اللاإنسانية للسياسة الإمبريالية المُعاصرة، عن مصالح الطبقات والجماعات التي تخدمها هذه السياسة، وحوَّلنا هذا كلَّه إلى قسمةٍ شكلية عامة تُميز كل الحياة السياسية للمجتمع، فإن هذا العرض، وهو عرض يُنذر بانهيار النظام البالي، يصبح عرضًا يُنذر بانهيار الحياة الاجتماعية بعامة.

إن الوصف الذي يُقدمه علماء الاجتماع المكيافيليون للنفاق السياسي اللاأخلاقي هو ضربٌ من المبالغة الذاتية، حيث يعزون إلى الحياة الاجتماعية السياسية للمجتمع في جُملتها الجوانبَ الخاصة بالسياسة التي تُمارسها الطبقاتُ الحاكمة. وهذا فضلًا عن أنهم يعزون اللاأخلاقية السياسية إلى مسارِ حركة التاريخ كلِّه، وإلى كل أحقاب وعصور التقدُّم الاجتماعي؛ ومن ثم تصبح قسمة ثابتة وأبدية تميز الصراع الاجتماعي. ولا ترى سوسيولوجيا المكيافيلية نهايةً للنفاق السياسي ولا لقيام ظروفٍ ينتفي فيها النفاق (وهذا هو ما يُميزها جذريًّا عن الماركسية).

وهذا من شأنه أن يعطي المذهبَ المكيافيلي مظهرَ الصدق والإقناع. إن تاريخ العالم زاخر بالجرائم والأفعال اللاأخلاقية التي تدأب الطبقات المستغلة على اقترافها. بيدَ أن هذا ليس الشيء الوحيد الذي يعطي المكيافيلية مظهرَ الإقناع. إن المكيافيليين يصفون أحيانًا العنف والظلم وصفًا دقيقًا ويؤكِّدون بعضَ السمات العامة للعنف من قِبل مُلَّاك العبيد وأمراء الإقطاع والرأسماليين، ومثل هذا المنهج في استخلاص قوانين سوسيولوجية عامة منهجُ الشروع، واستخدمه بنجاحٍ كثيرٌ من المفكرين الثوريين أمثال كمبانيللا وبابيف ورادیشیف وتشرنشيفسكي. وقد تسنَّى لكلاسيكيات الماركسية اللينينية أن تضع هذا

المنهجَ على أساسٍ علمي من المادية التاريخية. وليست النقيصة التي تشوب المكيافيلية السياسية هي أنها تُعمم قسَمات النفاق السياسي أو تكشف معدَّل لا أخلاقية الصفوة الحاكمة، بل النقيصة هي أنها تُبالغ في هذه القسَمات وفي هذه القيمة المتوسطة وتصِفها وكأنها القسَمة الأساسية المميزة لكل العصور، والمحتوى الأساسي للسياسة في كل العصور.

إن النفاق السياسي، وهو أمرٌ غير مُباح من وجهة نظر الأخلاق التقدُّمية، يُمثل ظاهرةً ثانوية وتابعة تتولَّد عن الممارسة الاجتماعية التاريخية للطبقات المستغلة، وليس من المنطق في شيءٍ أن نفصلها عن الواقع وننظر إليها باعتبارها صفةً أبدية تُميز كل الاتجاهات السياسية. بيدَ أن هذا هو على وجه الدقة والتحديد ما يفعله علماء الاجتماع المكيافيليون، وهكذا أصبح النفاق تميمةً أو فتيشًا حقيقيًّا في ظل الرأسمالية. إن أكثر علماء الاجتماع البرجوازيين اتِّساقًا ممَّن يكشفون طابعَ اللاأخلاقية السائد في السياسة، يؤكِّدون أنها شرٌّ وَبِيلٌ يصيب البشرية بعامة. ويُصوِّرون كل المظاهر البغيضة للاأخلاقية السياسية في الماضي على أنها قدَر لا فِكاك منه، وبهذا يبرِّرونها أخلاقيًّا. وهكذا تكتسب جرأة المكيافيلية طابعًا عكسيًّا؛ إذ نراها تتلمَّس طريقها خلال الماضي، وتتظاهر بأنها تخلق شيئًا جديدًا. وهي لا تُقارن بين الخداع السياسي الحديث وبين الأساليب السياسية المُتسقة للطبقات المقهورة المناضلة، بل تقارنها فقط مع أساليبَ سياسية قائمة على الخداع في الماضي. ومن ثَم فلن ندهش كثيرًا حين نرى أن المثال الأعلى لكثيرٍ من المكيافيليين يكمن في الماضي وليس في المستقبل — أنها تصوُّر فكري رجعي للظروف الاجتماعية التاريخية التي يمكن فيها للصفوة الحاكمة من القوى القاهرة أن تُمارس النفاق السياسي كما يحلو لها.

والشيء المنطقي الوحيد هو أن سوسيولوجيا المكيافيلية السياسية تنظر بازدراء للخبرة السياسية لعامة الناس وتخشى وتكره تدخُّلَهم في السياسة، ويريد بعض علماء الاجتماع المكيافيليين أن يضعوا في اعتبارهم هذا التدخُّل الشعبي في السياسة، ولكن باعتباره أحدَ العوامل في النسق العام للخداع والتآمر والقسوة والنفاق وهي الأساليب التي يلجأ إليها مَن هم في السلطة لدعم موقفهم. والملاحظ أنَّ الاتجاهات التاريخية العميقة والقوانين الاجتماعية وأهداف الحركات الشعبية ليست كلها سوى كتابٍ مُغلق أمام علماء الاجتماع السياسيين.

إنهم يَضيقُون بالنشاط الشعبي لأنه يفسد الفيضَ «الهادئ» للنفاق السياسي الذي يدرسونه. ويتهمون الناس بخلْق مواقف سياسية مُتقلبة وغير مستقرة للغاية. مثال ذلك

أن فيليب سلزنيك يرى أن الحركات الجماهيرية (التي يُسميها «تحلُّلًا اجتماعيًّا») تؤدي إلى انهيار القيود السوية ... والقنوات الثابتة للعمل.[٤١]

بل إن الحريات البرجوازية الديمقراطية المبتسرة تثير نزعة أوليجاركية الاحتكار، ويعلن مفكِّروها أن اتساع مجال مشاركة الجماهير في السياسة يُفضي إلى الفشل والتحلُّل الاجتماعي؛ ذلك لأنهم جماهير غير مُستنيرة وعاجزة عن تبني قراراتٍ سياسية ذات كفاءة، أوَّلًا لأنهم مندفعون متهورون لا عقليون في تعاطفهم وفي كراهيتهم؛ ولهذا فإن بعض المكيافيليين يصطنعون سبلًا جديدة للتعامل السياسي مع الجماهير، ولكي يكون تأثيرهم على السياسة عاملًا يساعد الأوليجاركية الإمبريالية على تحقيق أهدافها هي. مثال ذلك أن عالم الاجتماع الفرنسي جورج سونير يدعو صراحةً الجماعة السياسية الحاكمة لكي تكون «واسعة الحيلة وتعرِف كيف تستخدِم كل الوسائل التي تُيسر لها الدعاية والشرطة»، ذلك «لأننا إذا عرفنا كيف نستغل في اللحظة المناسبة سخطَ الجماهير أو تطلُّعاتها وآمالها فإنها قد تكون سندًا قويًّا وحاسمًا للحكومة.[٤٢]

وتُسقِط النظريات المكيافيلية كلَّ الأهداف والمُثل العُليا الأخلاقية التقدُّمية والنبيلة. ويُركز أصحاب هذه النظريات الضوءَ على النفاق السياسي للحُكَّام، ومِن ثَم تظلُّ السياسة بمعناها التاريخي العام في منطقة الظلِّ هي وعلاقاتها بالأهداف الأخلاقية الشعبية. ويُبررون فصْلَ النفعية السياسية عن التطلُّعات والأماني والمُثل العُليا الشعبية، هذا على الرغم مما تتخذه هذه النفعية من صورٍ معادية للإنسانية. ويبدو هذا واضحًا بوجهٍ خاص عندما يكتسب النفاق السياسي للطبقات الحاكمة قسَماتٍ لا إنسانية صريحة. إن الفراغ الأخلاقي في السياسة الذي يعتبره المكيافيليُّون شرطًا جوهريًّا للنجاح السياسي يُعبِّر بالعقل عن فقدان الطبقة المُحتضَرة لكل آفاقٍ سياسية للمستقبل. ويُصبح بالإمكان ملءُ هذا الفراغ بأفكارٍ معادية للبشرية وعواطف وضيعة، والتي لا يمكن لأي مُفكر مكيافيلي مُتسق مع نفسه أن يُدينها دون أن يتناقض مع المقدمات الأولية لنظريته، حتى وإن كان هو نفسه مؤمنًا بقناعات أخلاقية.

---

[٤١] Philip Selznick, The Organizational Weapon: A Study of Bolshevik Strategy and Tactics. Now York, Toronto, London, 1952, p. 293

[٤٢] Georges Suffert, Masses et pouvoir. Esprit 210 anneé, no. 198, janvier, 1953, Paris, p. 67.

إن النفعية السياسية ينتفي وجودها فورَ انفصالها عن الأهداف والمصالح والأماني والتطلُّعات (بما في ذلك التطلعات والأهداف الأخلاقية). هذه هي النتيجة الهامة التي يمكن استخلاصها من دراسة لأفكار ومفاهيم النزعة المكيافيلية السياسية، وهذه الأفكار هي أفكار خاطئة؛ ذلك لأنها تفترِض أن السياسة بكل صورها سياسة مكيافيلية. إن سياسة الطبقات التقدُّمية والحركات الشعبية لا يمكن ردُّها إلى نطاق الخداع السياسي. ونحن حين نُحدد العلاقة بين الأخلاق وبين النفعية السياسية ينبغي علينا أن نتذكَّر أن النفعية السياسية تعكس دائمًا أهدافًا وآمالًا ومصالح إنسانية حقيقية ذات محتوًى أخلاقي في نفس الوقت. بيدَ أن المكيافيليين يُغفلون ذلك ويقنعون بالمبالغة في تضخيم أساليب النفاق السياسي التي اكتشفوها. إن نهجهم في دراسة السياسة نهجٌ صوري وذاتي، هذا فضلًا عن أنهم أسرى فلسفتهم القائمة على الشكِّ واللامبالاة، وهو خيرُ برهانٍ على ضعفهم النظري كلما واجهوا مُثلًا عُليا ومبادئَ أخلاقية إيجابية، وكلما صادفوا تطلُّعاتٍ واتجاهات أخلاقية تُعبر عن الميول التقدمية للتطوُّر التاريخي.

الفصل الثالث

فن التحايل الأخلاقي

حِيل مثالية تجعل السياسة فنًّا رفيعًا

تميَّزت الحياة الروحية لفترات الانتقال بذيوع نظريات متصارعة فلسفية وسيوسيولوجية وأخلاقية. كما تميَّزت أيضًا بكثرة وسائل وأساليب الصراع الأيديولوجي. ويصدُق هذا تمامًا على الحياة الروحية المعاصرة حيث بلغت الصراعات الأيديولوجية حدًّا ومدًى لم يسبق لهما مثيل. ويبدو هذا التباين الشديد في أساليب الصراع الأيديولوجي منطقيًّا فقط حيث تبذل الإمبريالية قصارى جهدها للإبقاء على سيطرتها على فِكر ووجدان الشعب العامل. هذا فضلًا عن أن الأساس الاجتماعي الذي ارتكز عليه الإمبرياليون إبَّان حقبة الاقتصاد الحُر قد تضاءل كثيرًا، ومِن ثَم أصبح لزامًا على الأيديولوجيا البرجوازية أن تبذل جهدًا أكثرَ من أي فترةٍ مضت لتُلائم نفسها مع عواطف ونفسية جمهرة السكان، وبخاصة أولئك الذين يعيشون حياة اللامبالاة. ولقد اضطرت البرجوازية الإمبريالية تحت ضغط الحركات الشعبية وفي لحظات الأزمات السياسية، اضطرَّت إلى التظاهُر بقبول بعض المُثل العُليا والشعارات السياسية الغريبة عنها جوهريًّا، وأن تُقدِّم تنازُلات وقتية للشعب الساخط. وهذا هو السبب في أن الفلسفة والسوسيولوجيا وعلم الأخلاق البرجوازية تتضمَّن، بالإضافة إلى المبادئ المكيافيلِّية، كثيرًا من الآراء التي تهدف إلى صبغ السياسة بصبغةٍ أخلاقية، هذا على الرغم من أن الممارسة الاجتماعية السياسية للإمبريالية أدَّت إلى هدم أو إضعاف آخِر الحواجز والحدود الأخلاقية التي تُقيد النفاق السياسي.

إن واحدًا من أهم الاتجاهات المميِّزة لتطوُّر الفلسفة البرجوازية في الحقبة الأخيرة هو محاولتها الجاهدة لإخفاء محتوى السيطرة السياسية المُعادي للشعب من جانب أوليجاركية الاحتكار، ومحاولة إظهارها بمظهر أخلاقي.

تبرير ونقد

إن النظريات التي تعترف بأهمية الأخلاق في علاقتها بالسياسة هي خليطٌ غريب من الأفكار والتصوُّرات التي غالبًا ما تتناقض مع بعضها البعض. ويمكن تقسيم أصحاب هذه النظريات البرجوازية إلى مجموعتَين؛ أولئك الذين يرفضون التسليم بأن السياسة الإمبريالية الحديثة سياسةٌ مكيافيلية، وأولئك الذين يُسلِّمون بأن النفاق السياسي يلعب دورًا رئيسيًّا. والمجموعة الأولى تضمُّ بوجهٍ عام أكثر المدافعين صراحةً عن سياسة البرجوازية الاحتكارية، أما المجموعة الثانية فكان مفكروها يَنظرون نظرة ازدراءٍ لانتشار اللاأخلاقية السياسية في العالم الحديث ويحاولون إلغاء (أو حذف) النزعة المكيافيلية مُستعينين في ذلك بالأخلاق، ولكن نظرياتهم تتباين من حيث الكفاءة والتعقُّد. وتتضمن هذه النظريات آراءً تبريرية وأوهامًا طوباوية، واتجاهاتٍ نقدية وساخرة في حدَّة لكل التآمُر السياسي، وتفيض أسًى وخوفًا على كرامة الإنسان التي انتُهكت. خلاصة القول أنها تصطبغ بسُلَّم ألوان وظلال النظرة البرجوازية للعالم — من الألوان الشديدة القناعة إلى أكثرها نصوعًا، ومِن المفاهيم الرجعية إلى النظريات الإنسانية التجريدية، والتي قد تكون تقدُّميةً في بعض المجالات (في المعركة من أجل السلام والديمقراطية ومعارضة الفاشية ودحض غلبة البيروقراطية على الحياة الاجتماعية).

ونحن ننشُد المُحال إذا حاولنا وضع خطٍّ فاصل وواضح يُمايز بين الذين ينتقدون اللاأخلاقية السياسية وأولئك الذين يعمدون إلى صقل المكيافيلية. وكم هو عسيرٌ في مجال الأيديولوجيا أن نُرتِّب النظريات المختلفة في فئاتٍ منتظمة حسنة الترتيب شديدة التمايز؛ فثمة أيديولوجيون برجوازيون يتبعون نهجًا تلفيقيًّا في إدانتهم للنزعة المكيافيلية السياسية، ومع ذلك يجدون تبريرًا لها ودفاعًا عنها. بيدَ أن هؤلاء الأيديولوجيين ليسوا هم مَن نَعنيهم عندما نُحاول وضع خطوطٍ فاصلة تُمايز الفلسفة البرجوازية المعاصرة. ولا تعتمد هذه الخطوط على التهافُت التلفيقي، بل على الأفكار والمواقف النظرية المُتباينة بصورةٍ أساسية.

إن الاتجاه الاجتماعي للنظريات التبريرية الصريحة اتجاهٌ بسيط للغاية: لقد صيغت لتمويه السياسة الإمبريالية وتصوير السياسيين المكيافيليين بصورة «المدافعين عن الحرية» (نص كلمات جيمس برنهام).

ويرى أبطال هذا الرأي أن الخداع السياسي الذي يرتبط بالمُتطلبات الأخلاقية (على الرغم من أنها مُتطلبات ناقصة أساسُها الرياء) لأسلوب الحياة البرجوازي، إنما هو أكثر ملاءمةً من السياسة العارية بدون مسوح الأخلاق. ويقولون إن مسوح القِيَم والمُثل الميِّتة بلا حياة خير من لا شيء على الإطلاق.

ويقول عالم الاجتماع الأمريكي ماكس ليريز: «إن الانحرافات والانهيارات الأخلاقية التي تنبع من الاتجاه القائل بأن السلطة هي كل شيءٍ، وأن الحياة الأمريكية كلها إن هي إلا خدعة، تعتبَر أقلَّ خطرًا من تلك التي تنبع مِن الاتجاه القائل بأن لا شيء يُهم — ولا حتى أساليب الخداع.»[١] وإحدى النتائج الموضوعية الأساسية للنهج المكيافيلي في السياسة هي أن هذا النهج يُحفز إلى اقتراف سلوكٍ مُعادٍ للمجتمع. وهذا هو السبب في أنَّ أجهزة دعاية الدول الإمبريالية تُحاول التخفيفَ من قسوة هذه النتائج بأن تزوِّد جمهرةَ السكان بقِيَم أخلاقية ذات طابع تبريري صريح.

وحسب وجهة نظر الأيديولوجيين الغربيين فإن الأفكار السوسيولوجية والفلسفية التي تدعم وتُبرر المكيافيلية السياسية هي أيضًا أفكار ناقصة من حيث إنها غالبًا ما تُناقض نقدَها الأخلاقي للشيوعية. وحقيقة الأمر أن المهمة التكتيكية الأساسية لنزعة مُعاداة الشيوعية أصبحت إدانةَ النشاط السياسي للماركسيين وأهدافهم إدانة أخلاقية. إن اتِّهام السياسة الشيوعية بأنها سياسة قائمة على معاداة الإنسانية والمكر وتدبير المكائد والعدوان، أي اتهامها بكلِّ الخرافات الشعبية السائدة في البلدان الرأسمالية، إنما هو عمل له معنًى أخلاقي مُحدد وثابت؛ إذ ما إن نعترف ونؤكد أن السياسة لا يمكن إلَّا أن تكون سياسة مكيافيلية حتى يحقَّ لنا أن نتساءل ما الهدف من اتِّهام السياسة الماركسية اللينينية بهذه الخطيئة؟ وقد لحظ بعض المُنظِّرين الغربيين هذا التناقُض؛ مثال ذلك أن أرنولد برخت يقول: «إن مأساة علم السياسة في القرن العشرين تتمثَّل في أن الفلسفة السياسية للعالم «الحر» غزتْها الأفكار المكيافيلية وباتت عاجزةً أخلاقيًّا

[١] Max Lerner, America as a Civilization: Life and Thought in the United States Today, New York, 1957, p. 666.

عن إدانة البلشفية أو أن تُبين تفوُّق السياسة الرأسمالية على السياسة الاشتراكية.»[٢] وهو ليس وحده الذي يقول هذا الكلام؛ فثمَّة مُفكرون برجوازيون رجعيون ممَّن ينقدون الماركسية اللينينية واستراتيجيتها وتكتيكاتها على أُسس أخلاقية، نراهم يَضيقون بالفلسفة السياسية المُعاصرة التي تضع في الصدارة نظرياتٍ شكِّية أساسها اللامبالاة لتبرير اللاأخلاقية في السياسة. إن الشك واللامبالاة وحدهما لا يكفِيان لِمثل هذا النقد، وإنما ثمَّة حاجة لمُثل عُليا إيجابية.

ولا يفهم المُنظرون البرجوازيون غير أن الأفكار البرجوازية، حتى وإن كانت ذات قيمةٍ دعائية، لا يمكن أن تكون بديلًا لمُثل عُليا إيجابية، ولا يمكن أن تملأ الفراغ في القيم الأخلاقية البرجوازية. وهذا هو السبب في أنهم من ناحيةٍ يحاولون جهدهم استعادةَ شباب المُثل العُليا البرجوازية التي دبَّت فيها الشيخوخة، ويحاولون من ناحيةٍ أخرى وضع أساسٍ نظري للثرثرة الأخلاقية التي تلجأ إليها الأوليجاركية دائمًا لإخفاء خداعها السياسي. ولهذا فإن علماء الاجتماع والفلاسفة البرجوازيين يُعيدون كتابةَ تاريخ السياسة. إنهم يحاولون إيهامنا بأن أساليبَ التمويه الأخلاقي المُستخدمة لإخفاء جوهر السياسة الإمبريالية المُعادية للشعوب إنما هي أساليبُ أخلاقية رفيعة، ويحاولون أيضًا إيهامَنا بأن هذا الفودفيل الذي يجري على خشبة المسرح السياسي إن هو إلا ملحمة أخلاقية.

ولعل خير مثال لهذا كله هو آراء جون س. جيبسون عالِم الاجتماع الأمريكي ومدرِّس الفلسفة السياسية. يؤمن جيبسون بأن الأيديولوجيا تُعبر عن القيم السياسية والاجتماعية والاقتصادية الأساسية لأي بلدٍ من البلدان، وأن «الأيديولوجيا تُقدِّم الأساسَ لصناعة السياسة».[٣] إن القِيم هي أساس السياسة، ولهذا يصبح بالإمكان تقييم السياسة — أي تبريرها أو إدانتها. ومِن ثم يقول جيبسون: «إن الديمقراطية وعبادة الفرد ونزعة التسلُّط هي الأيديولوجيات الثلاثة الأساسية.»[٤] وعنده أنَّ الديمقراطية هي أيديولوجيا كل البلدان الصناعية المتقدمة، وعبادة الفرد هي أيديولوجيا كل البلدان الصناعية المتقدمة، وعبادة الفرد هي أيديولوجيا كل بلدان المعسكر الاشتراكي، ونزعة التسلُّط

---

[٢] Arnold Brecht, Political Theory: The Foundations of Twentieth-Century Political Thought, Princeton, 1958, p. 8.

[٣] John S. Gibson, Ideology and World Affairs, Boston, 1964, p. 13.

[٤] نفس المرجع، ص٢.

Authoritarianism هي أيديولوجيا البلدان المتحرِّرة حديثًا في آسيا وأفريقية وأمريكا اللاتينية. ويصمت إزاء النزعة المكيافيلية للسياسة الإمبريالية ولا يذكُرها، وهي جوهر «الأيديولوجية الديمقراطية»، ولكنه ينظر إلى سياسة البلدان الاشتراكية وحركات التحرُّر الوطني باعتبارها مَعيبة أو قاصرة أخلاقيًّا؛ «ذلك لأن تأثير الأيديولوجيات على حياتنا جميعًا أصبح أقوى من أي زمنٍ مضى بسبب حرب الأفكار التي نعيش فيها الآن».[٥] ولهذا فإن أهم شيءٍ الآن هو أنْ تُقدِّم الفلسفة السياسية ردًّا جديدًا إيجابيًّا تصدُّ به الأيديولوجيا الشيوعية وأن تُوجِّه ضربةً حاسمة لِقِيَمها الراسخة.

وينتقد د. ب. هيتر[٦] المُحاضر بجامعة لندن، سياسةَ خصومة الماركسيين اللينينيِّين، ويريد إعادة بناء سياسة «العالم الحر» بحيث يجعلها أكثر نبلًا. ويثق هيتر ثقةً كبيرة في الفلاسفة وعلماء الاجتماع الغربيين، ويرى أنهم مهندسو القيم الأخلاقية الجديدة.

ويقدِّم الفيلسوف الأمريكي مارتن جوزيف هلينبراند نداءً عاطفيًّا لِعلم الأخلاق في السياسة. ويُصرِّح بأنَّنا لم نكن في يومٍ من الأيام في مسيس الحاجة لنسَقٍ من المفاهيم والمبادئ مثلما نحن الآن.[٧] قد يكون هذا صحيحًا، ولكن يبدو أنه يرى أن حذر اللاأخلاقية في السياسة يكمُن في «قدرة الإنسان الكامنة على الشر.»[٨] ويحدث هلينبراند قراءةً فيقول إن الماركسيين أبرز مَن تتجلَّى فيهم هذه الخاصية! ويعتبر المكيافيلية السياسية قصورًا ثانويًّا يمكن علاجه وتدارُكه بدعم بضع مُسلَّمات أخلاقية بسيطة، وإذا شئنا الدقة فإن ما يُثير حنَقَه وغضبه ليست النزعة المكيافيلية في السياسة، بل السياسة الماركسية الثورية. ومِن ثَم فإنه يُطالب بأن تكون سياسة الدولة الرأسمالية أكثر أخلاقيةً حتى يكون صراعها ضد الشيوعية أكثر فعالية: «إن العودة إلى مصادر قوَّتها الأخلاقية كفيل بأن يُنقذ ثقافتنا، وأن نبدأ دورةً صاعدة جديدة من دورات تطوُّرنا.»[٩] بيدَ أنَّ كل هذه النداءات إن هي إلَّا نداءات يائسة غير ذات قيمة، بحيث إن كل ما يفيض به الفيلسوف الأمريكي من ثرثرة ليبرالية، عجز عن أن يُخفي غرَضه الحقيقي.

---

[٥] نفس المرجع، ص١٢.

[٦] D. B. Heater, Political Ideas in the Modern World. London, 1964.

[٧] Martin Joseph Hillenbrand, Power and Morals, New York, 1949, p. 192.

[٨] نفس المرجع، ص١٩٥.

[٩] نفس المرجع، ص٢٠٠.

وثمَّة أعمال غير هذه لمفكرين آخرين يحاولون تبرير السياسة الإمبريالية وتزيينها أخلاقيًّا، بيد أنها كلها محاولات غير مُقنِعة. وهذا قصور يعيب البحوث الاجتماعية بما في ذلك بحوث المفكرين الغربيين المشهود لهم بعُمق البحث والتفكير، ويَعنينا هنا بوجهٍ الخصوص كتاب «المجتمع الحُر والأزمة الأخلاقية» لمؤلِّفه عالِم الاجتماع الأمريكي روبرت كولي أنجيل.

يتضمن الكتاب عديدًا من التصوُّرات السوسيولوجية ذات الدلالة التي تفيد في فهم ميكانيزم «التكامل الأخلاقي» والبناء الأخلاقي للرأي العام في المجتمع الرسمالي. ويكشف أنجيل عن الأزمة الأخلاقية التي يُعاني منها «العالم الحُر» مستعينًا في ذلك بوسائل وأساليب سوسيولوجية، وينتقِد بحدَّةٍ المظاهر الفاضحة للمكيافيلية السياسية التي تسود الحياة الاجتماعية للبلدان الرأسمالية، ويقترح ما يراه علاجًا للتغلُّب على هذه الأزمة: استعادة القيم التقليدية للمجتمع البرجوازي وغرسها في روح «النشاط الاجتماعي»، والعمل على أن تكون أكثر مرونةً لتتلاءم مع معدل السرعة المتزايدة لحركة الحياة الاجتماعية في المجتمعات الصناعية الحديثة. وينبغي على العلوم الاجتماعية في الصراع ضد «عبادة الفرد» (وهي المرادف عنده للاشتراكية) أن تساعد الديمقراطيات على أن تعيد ترتيب بيتها.[١٠]

ويقدم أنجيل حصرًا بالقيم التي ينبغي الاستفادة منها «لإعادة البناء الأخلاقي للمجتمع الحُر»، ومن هذه القيم: الاعتداد بالنفس بما في ذلك المساواة أمام القانون، وتكافؤ الفرص، والحُريات المدنية والدينية، والمودة، والموقف السلمي مع الأمم الأخرى، والوطنية.[١١] وجدير بالذكر أن هذه القيم يصفها أنجيل في كتابه بأنها سِمات غريبة عن المجتمع، وذلك في معرض حديثه عن الأزمة الأخلاقية للرأسمالية. وبعد أن أدرك أن اتجاهه هذا لصبغ المجتمع بالقِيم الأخلاقية غير مُقنع اتفق أخيرًا مع علم الأخلاق البرجوازي على أنَّ بالإمكان غرْس القيم في جماعاتٍ صغيرة وليس على نطاقٍ واسع يشمل كل الشئون السياسية القومية والدولية. ويؤلِّف أنجيل بين أوهام تبريرية وآراء تشاؤمية ليصنع منها مزيجًا تلفيقيًّا. وجُملة القول أن كتابه يكشف الهوة العميقة التي تفصل

---

[١٠] Robert Cooley Angell, Free Society and Moral Crisis, University of Michigan Press, 1958, p. 11.

[١١] نفس المرجع، ص٢٢.

التحليل السوسيولوجي اللاإمبريقي (الخبري) للأخلاق في المجتمع الأمريكي عن الشعارات المُستخدمة لتزيين وزخرفة النظام المُتهالك للقيم الأخلاقية البرجوازية التي يشير إليها المؤلف من حينٍ إلى آخر.

ولقد أصبح العرض المُميز للأزمة العامة للرأسمالية هو انتشار الوصفات العلاجية الأخلاقية التي يُوصي بها الأيديولوجيون البرجوازيون لعلاج النظام الاجتماعي المريض. وتُمثل الدعوة لإصلاح السياسة عن طريق الاستعانة بالأخلاق أحدَ العناصر الأساسية التي يتكوَّن منها العديد من المشروعات الاجتماعية الفلسفية المقترحة لخلاص النظام الإمبريالي. والملاحظ أن التبرير الأخلاقي السافر لسياسة البرجوازية الاحتكارية، والعمل على تزيينها هو ما تلجأ إليه الدعاية الإمبريالية كمُهدئات أخلاقية تلجأ إليها في محاولاتها لتخدير عقول الناس.

إننا نشهد صورة غريبة شديدة الغرابة؛ مذهبًا اجتماعيًّا سياسيًّا معاديًا في صميمه للإنسان وللتقدُّم الأخلاقي، تَشيع فيه على نحوٍ خطير كلُّ عناصر المكيافيلية والأفكار المُعادية للبشرية، ويدعو في سعارٍ شديد للأخلاق وللإنسانية. إن رجال السياسة البرجوازيين لم يكونوا أبدًا شديدي الحساسية في الدعوة إلى العواطف الأخلاقية لخداع العامة؛ فقد كانت القيم الأخلاقية عند مِثل هؤلاء السياسيين قيمًا مرنة، شأنها شأن مناوراتهم السياسية، وكان معيار «الأخلاقية» في مذهبهم عن القيام معيارًا بسيطًا بصورة تدعو للسخرية: كل ما يُحقق مصالحهم فهو أخلاقي وكل ما يفعله خصومهم فهو منافٍ للأخلاق. هذه هي أخلاقية السياسي المُرائي الذي يعتمد فنُّه، كما قال ماركس، على «التلوُّن باللَّون الأحمر والأسود في الوقت المناسِب، واستخراج الكلمة الصائبة في الوقت المناسب».

وقد لحظ ك. رايت ملز الرياءَ الذي تتَّصف به عبارات التبرير التي تحاول أن تجعل من السياسة شيئًا نبيلًا، حيث يقول: «حقًّا لقد انشغل كثيرون في تمجيد الحريات المدنية حتى لم يعُد لديهم سوى وقتٍ قليل للدفاع عنها، ولعلَّ ما هو أهم أن أكثرهم انشغل بالدفاع عن الحريات المدنية حتى لم يعُد لديهم لا الوقت ولا الميل لاستخدامها ... إن الأسلم والأكثر أمنًا أن نُمجد الحريات المدنية بدلًا من أن ندافع عنها، وما هو أكثر سلامةً وأمنًا أن نُدافع عنها باعتبارها حقًّا شكليًّا بدلًا من استخدامها بأسلوبٍ فعَّال سياسيًّا.»[١٢]

[١٢] C. Wright Mills, The Power Elite, New York, 1954, p. 334.

ومن المُفيد حقًّا أن نُدرك أن الآراء والأفكار العاطفية التي تُستخدم لتبرير السياسة الإمبريالية الحديثة في ضوء القيم الراسخة إنما ترتبط ارتباطًا مباشرًا بسلسلةٍ كاملة من النظريات السوسيولوجية والفلسفية الدعائية الصريحة عن «مجتمع الوفرة» و«المجتمع العظيم» و«المجتمع المفتوح» و«الرأسمالية الجديدة» ... إلخ، وكثيرًا ما تقترن هذه العبارات بأفكارٍ تستهدف حمايةَ سياسة الطبقة الحاكمة من تدخُّل عامة الناس وقِيمهم الأخلاقية.

أسطورة أهلية الحُكام وعدم أهلية المحكومين

ربما يحاول بعض علماء الاجتماع إقناعنا بأن مَن هم في السلطة إنما احتلوا مواقعهم هذه بفضل ما يتحلَّون به من موهبة القيادة السياسية. ويقولون إن المجتمع انقسم دائمًا وأبدًا إلى حكام ومحكومين، فمن عرفوا كيف يحكمون تألفت منهم الصفوة، ومن اعتادوا الخضوع فهُم الدَّهْماء. والنتيجة المنطقية لذلك أن ينتفي حق المحكومين في إصدار أي إدانة أخلاقيةٍ للنشاط السياسي من جانب الحُكام. ويُقال دفاعًا عن هذا الرأي إن الجماهير عاجزة عن فهم السياسة، وبخاصة تلك السياسة الدقيقة والدينامية على نحو ما نشهد في القرن العشرين. ويقول المدافعون عن الرأسمالية للشعب العامل: دعوا السياسة للسياسيين فهم خبراء هذا المجال. وينبغي ألَّا يحاول أحد اتخاذ الفضائل الصغيرة اليومية معايير ليُطبقها على هذا المجال الرحب المجهول، وعليكم الالتزام بكلمة السياسيين المُحترفين فهم أقدَرُ على تأكيد مصالح البلاد وتحقيقها لأنهم يتمتعون بقدرٍ كبير من الحذق والمهارة والمسئولية الأخلاقية.

إن فكرة أهلية الحُكام وعدم أهلية المحكومين هدفها التصدي لأي إدانةٍ أخلاقية من جانب الشعب لأسلوب الخداع السياسي الذي تنتهجه الدوائر الحاكمة. وهذه حجة قادرة على الحياة وغرسَها أصحابها على مدى الأحقاب والعصور. مثال ذلك أن هربرت سبنسر الذي فسَّرها في ضوء الدارونية الاجتماعية اعتبر الحياةَ الاجتماعية، شأنها شأن السياسة، صراعًا ينجَح فيه الصالح ويُخفق غير الصالح. وتذهب النظرية تلقائيًّا إلى الزعم بأن الجماهير غير أهلٍ لذلك. ولكن علم الاجتماع السياسي البرجوازي يُقدم الآن مفاهيمَ مُتباينة وجديدة، عن تحول المجتمع الصناعي الحديث إلى مجتمعٍ جماهيري، لتحلَّ محلَّ تلك الأفكار البالية القديمة. وتزخر مؤلَّفات السوسيولوجيا السياسية والفلسفة السياسية بحُجج عن لاعقلانية الجماهير وهبوط مستواهم الثقافي، وفقرهم الأخلاقي، وكما يقول

عالم الاجتماع الإيطالي أ. كوارتو «على الرغم من أن الناس تعيش عصر استفتاءٍ وانتخاباتٍ إلَّا أنهم مجرد جماهير غير منظمة ولا مُحددة الطابع تقودها الصفوة.»[١٣]

إنَّ الأيديولوجيين البرجوازيين الذين يعرضون فكرةَ الأهلية أو الصلاحية لا يلحظون أن هذه الفكرة لها دلالات أبعد مما يقصدون هم إليه. ترى إلى أي حدٍّ يمكن لنا أن ننظر إلى الثورات التي تشعلها العناصر «غير الصالحة» فتطيح بسلطة الطبقة الحاكمة وتُقيم دكتاتوريتها هي؟ إذا شِئنا أن نكون مُتسقين مع أنفسنا ويجب أن نخلُص إلى نتيجةٍ محددة، وهي أن من كانوا مُسترَقِّين مُستعبَدين قبل ذلك أصبحوا الآن أكثر صلاحية من الناحية الاجتماعية عن الأوليجاركية الحاكمة. بعبارة أخرى فإن أسطورة صلاحية من هُم في السلطة تُبرر شيئًا ما لا يريد أصحابها أن يُبرروه — ونعني به انتصار الثورة، فإذا كنا نُبرر السلطة أخلاقيًّا لأنها فقط سلطة فإننا لا نستطيع، دون أن نتناقض مع أنفسنا، أن نُحدد الاسم مقدمًا ونؤثر أحدَ أطراف الصراع. ولا ريب في أن فكرة عاجزة عن أن تُمايز بين مثل هذه الظواهر الاجتماعية المُتعارضة بوضوح، مثل الاستغلال والثورة، هي فكرة غير علمية تمامًا.

ويقدم لنا التاريخ اعترافًا موجزًا عن فكرة صلاحية الحكام. ذلك أنه خلال عصر الإمبريالية تركَّز ضوء المسرح السياسي على عددٍ كبير من الصور الكاريكاتيرية للسياسيين، الانحلال الأخلاقي للسياسيين الذين يحتلون مواقع القيادة في البلدان الإمبريالية، التوسط وعدم البراعة، الجمود واللاأخلاقية؛ فهذه كلها صفات تبدو واضحة لكل المشاهدين الغربيين المُدققين. ويقدِّم بيتريم سوروكين ملاحظاتٍ لاذعة عن الحُكام المحدثين، «المُصابين بانفصام الشخصية الأخلاقي» في السلطة. وثمَّة تحليل سوسيولوجي قدَّمه ك. رايت ملز يعرض فيه فقدان شخصية أكثر أبناء الصفوة المُحدثة، يقول ملز: «يحتل هذا الطراز من البشر الآن الدوائر العُليا السياسية والاقتصادية والعسكرية ويرَون أن المذكرات والإشارات الموجزة أجدَر بأن تحلَّ محلَّ الكتاب الجادِّ بل والصحافة أيضًا. وثمة تسليم بلاأخلاقية أسلوب إنجاز الهدف، ولكن ما يُثير الحيرة إلى حدٍّ ما هو أنهم دون المستوى الذي يشعرون عنده بالخجل من الأسلوب غير المُهذب الذي يتَّبعونه في التسرية عن أنفسهم، ومن غذائهم الفكري؛ وأن الجمهور الذي لم يُعلِّم ولم يُهذِّب نفسه أصبح في وضعٍ يسمح

[١٣] A. Quarto, “Fra la Pace e la Guerra” Idea, Rome, 1951, no. 3, p. 153.

له بأن يُعلمهم.»[١٤] ونحن نلحظ الجهل واللاأخلاقية معًا بين الصفوة الحاكمة في الولايات المتحدة الأمريكية: «في منتصف القرن العشرين أصبحت الصفوة الأمريكية سلالةً من البشر مختلفة تمامًا عن أولئك الذين يمكن اعتبارهم على أي مستوًى من المستويات صفوة مثقفة.»[١٥] والانطباع السائد أن سلطة هؤلاء الموظفين العامِّين تم خلْقُها افتعالًا، يقول ملز: «بدأ شعور الأمريكيين يتزايد بوجود شيءٍ ما عنهم مُصطنع وزائف. إن أسلوبهم وظروف حياتهم التي أصبحوا بمُقتضاها شيئًا كبيرًا، أسلمتهم للشكِّ في البناء العظيم، وبات واضحًا براعة وحذق هذا الافتعال.»[١٦] إن الصفوة الحاكمة الأمريكية لا تضم خيرة عناصر الشعب ممَّن تتوفَّر فيهم أفضل الصفات ويمكن أن يصبحوا نماذج تُحتذى. ولن ندهش كثيرًا إذا عرفنا أن «الشرف العام في أمريكا يميل الآن ليكون إما شيئًا تافهًا أو كئيبًا. إن الصفوة الأمريكية لا تتألف من رجال نموذجيين ممَّن يُعد سلوكهم وطباعهم نماذج جديرةً بأن يُحاكيها الأمريكيون ويتطلَّعون إليها.»[١٧] بيد أن مُمثلي الصفوة الأمريكية الحاكمة يتميزون عن سواهم بميزةٍ واحدة، كلما ارتقى مركز المرء اجتماعيًّا تضاءلت احتمالات مُخاطَرة تعرُّضه للعقاب جزاءَ أفعاله اللاأخلاقية، ويقولون في الولايات المتحدة إذا سرَق امرؤٌ كسرة خبز، فقد ارتكب جريمة، ولكن إذا سرق قطارًا فهو بطل. وإذا حذَونا حذو فكرة ثراسيماخوس القائلة بأن اللاأخلاقية تتعاظم بقدْر ما تكتسبه من قسَمات «العظمة» التي لم تكن تتوفر لها مسبقًا، فإن الخيانة والتآمُر والعنف تصبح أسلوبًا حكيمًا في إدارة الدولة، ويصبح الخداع والمخاتلة موهبةً دبلوماسية.

جملة القول فإن الحجَّة التي تزعم بأن مَن يتربعون على السلطة أكثر صلاحيةً أخلاقيًّا واجتماعيًّا مِن المحكومين، إن هي إلَّا دجَل وخداع أيديولوجي. ونذكر هنا تلك الملاحظة الساخرة التي أبداها الفيلسوف الأمريكي التقدُّمي باروزدنهام، حيث يقول: «تدفَّقَ جيش من العباقرة على مدى التاريخ الحديث من عصر النهضة حتى الحركة الرومانسية، ثم بدأ البرنامج المسرحي الساخِر، وبلغ الأمر ذروةَ السخريةِ عندما رأينا

---

[١٤] C. Wright Mills, The Power Elite, New York, 1957, pp. 350–51.

[١٥] نفس المرجع، ص٣٥١.

[١٦] نفس المرجع، ص٣٥٩.

[١٧] نفس المرجع، ص٣٠٦.

رجالَ دولة أجلافًا ومُهرِّجين على حظٍّ من التعليم، يُعلنون عن أنفسهم أنهم خير نتاج التطوُّر وأصلحُ العناصر للنجاح وأكثرها أهلية للبقاء.»[١٨]

خصوم المكيافيلية السياسية

يقترح «الأخلاقيون» البرجوازيون المُحدَثون مبدأين متعارضَين بشأن السياسة؛ مبدأ تبريريًّا وآخرَ نقديًّا، أمَّا الأول فقد أسلفنا عرضه ووضح من عرضنا له أنه بغير قيمة نظرية فدُعاته مُراءون وانتهازيون. أمَّا الثاني فإنه يعترف ويُدين أخلاقيًّا الطابع المكيافيلِّي في السياسة الحديثة.

كل عصر له أنبياؤه وشرَّاحه الذين يتنبئون بيوم الدينونة أو اليوطوبيا، ويرفضون الحياة الاجتماعية الراهنة في غضبٍ وازدراء. ونجد أمثلةً كثيرة على ذلك في العديد من الحركات الشعبية المختلفة التي اصطبغت بصبغةٍ دينية. ورأى الطوباويون الاشتراكيون ورجال التنوير أن النظام الاجتماعي الراهن يُشبه «وادي الجلادين والدموع» وراودتْهم أحلام عن مستقبلٍ أفضل. وتولَّى اليوم دور التنبُّؤ بالمستقبل بعضُ المفكرين والإنسانيين الغربيين ممَّن يتميَّز فكرُهم بأنه أكثر اتساقًا وتمسكًا. وتختلط في أفكارهم ورُؤاهم المخاطر الرهيبة المروِّعة والآمال الكبيرة المُشرقة، ويعكسون برؤاهم هذه المواقف الأيديولوجية لهذا القطاع الصغير نسبيًّا من المُنتمين الشرفاء في البلدان الرأسمالية ممَّن يُزعجهم تفشِّي النزعة المكيافيلية في السياسة ودفعها للبشرية نحو كارثةٍ نووية. ولكن كل مظاهر التردُّد وكل الأوهام، والنغمة الأخلاقية العارمة والتشاؤمية القانطة، أو باختصار كل مواضع الضعف والقوة لدى هؤلاء المفكرين ومظاهر التناقض في نظرياتهم تتجلَّى واضحة في نهجهم الذي يعالجون به العلاقة بين الأخلاق وبين السياسة. وعلى الرغم من أن هؤلاء المفكرين لا يستطيعون تغيير مسار الأمور، إلا أن أصواتهم التي هي صدًى للمُثل العُليا المسحوقة والمُمزقة والتي تميزت بها النزعة الإنسانية البرجوازية، لا تزال مسموعة بوضوح. وتضم هذه المجموعة عددًا من الفلاسفة وعلماء الاجتماع ذوي النفوذ، من أمثال: إريك فروم، ولويس ممفورد، وجان بول سارتر، وبرتراند رسل، وب. تيلهارد دو كاردن، وجوليان هكسلي، وك. رايت ملز، وألبرت شويتزر، وموريس جنسبرج.

---

[١٨] Barrows Dunham, Man Against Myth, Boston, 1947, p. 68.

وثمة مشكلات أساسية ثلاثة استحوذت على اهتمام مجموعة المفكرين الإنسانيين غير الماركسيين. الأولى خطر الدمار النووي الذي يهدد الحضارة الإنسانية — حيث نجد النزعة المكيافيلية السياسية تقود العالم نحو كارثةٍ نووية. الثانية، النمطية وتجريد البشرية من الطابع الإنساني، حيث إن الذي يتهددهم الآن هو احتمال أن تستعبدهم أخيرًا نُظم حكم اجتماعية بيروقراطية موحدة النمط جامدة. الثالثة: مشكلة الغذاء وتوفير الطعام لكل شعوب العالم ونحن نواجه الانفجار السكاني.

والسؤال النموذجي الذي يسألونه هو كالآتي: تُرى كيف سيكون المجتمع إذا لم تتغير طبيعة التقدُّم الاجتماعي؟ ترى هل سينتحر ويهلك نتيجة نوبة عنفٍ ذرية؟ وإذا لم يهلك فما الذي تستطيع أن تفعله أجيال المُستقبل للحيلولة دون طمس فرديَّتهم نتيجة سيادة نظام الأتمتة في الحضارة المُقبلة؟ ترى هل سيصبح الناس كائنات آلية في مجتمعٍ مجرد من كل صفات الإنسانية، وعلى رأسه حفنة من السياسيين المجانين؟ إن الاهتمام بمستقبل البشرية هو الذي دفع هؤلاء المثقفين النقديين إلى طرح هذه الأسئلة بين حينٍ وآخر. والملاحظ أن الأفكار الخاصة بالمستقبل يشوبها الخجل بسبب الآراء الراهنة التي يغلب عليها التشاؤم والرياء والتي تتعاقب مع مشروعات أخلاقية تستهدف إعادة صوغ التقدم الاجتماعي وفق مبادئ أخلاقية.

ويؤمن هؤلاء بأن الأخلاق — المُثل العُليا الخاصة بالخير والعدل والجمال — يمكنها أن تُنقذ البشرية من كارثة نووية أو مِن خطر التجرُّد الكامل من الصفات الإنسانية. حقًّا إن هذه الإجابة تختلف عن آراء أخرى مشابهة روَّجت لها البرجوازية في القرن ١٩ — أنها تحمل طابع التشاؤم وتأثير العصر الذرِّي. ويؤمنون أيضًا أن المخرج الوحيد من هذا المأزق، والسبيل الوحيد للقضاء على النزعة المكيافيلية الجامحة والسائدة اليوم بكلِّ ما تتميز به من قسوةٍ ومخاطر ذرية فتاكة، هذا المخرج أو السبيل هو العودة إلى الأخلاق القائمة على مبادئ وأسس إنسانية. إن الإنسان العصري لن يتغيَّر ما لم يستوعب ويتمثَّل المبادئ الأخلاقية: يُدرك طبيعة المعاناة الأخلاقية ويُطهِّر نفسه بأن يُنقِّي ضميره حتى يصل إلى مرحلةٍ فكرية تجعل الحرب والقهر والتحلُّل الفكري والمعنوي للشخصية أمورًا مُستحيلة.

ويعبِّر هؤلاء المفكرون عمَّا يُراودهم من آمال قائلين: إذا كان التقدم العلمي والتكنولوجي قد حقق الكثير والكثير من الأحلام فإن بالإمكان تغيير التكوين الأخلاقي للإنسان والإطاحة بالنزعة المكيافيلية في السياسة.

ويحتل إريك فروم مكانًا خاصًّا بين المفكرين الإنسانيين المُحدثين في بلدان العالم الرأسمالي. ويتميز إريك فروم بأنه عالِم اجتماع ومُحلل نفسي قوي النفوذ ويُشير إليه البعض باعتباره يساريًّا ليبراليًّا. وقد حظي فروم باحترامِ وتقدير الناس نتيجة معاركه دفاعًا عن السلام وضد خطر الفاشية. وعندما بدأت الولايات المتحدة الأمريكية تفرض الحصار ضد كوبا، تصاعد المدُّ الهستيري الشوفيني في البلاد، ولكن فروم وقف في صلابةٍ مع كوبا وأدان صراحةً وعلانيةً السياسة الإمبريالية العدوانية التي تنتهجها حكومة الولايات المتحدة الأمريكية. ولا ريب في أن خطوة كهذه في مثل تلك الظروف التي سادت البلاد تتطلَّب شجاعةً كبيرة. وعانى إريك فروم من اضطهاد القوى الرجعية في الولايات المتحدة بسبب رأيهِ هذا وآراء أخرى نقدية مُماثلة، ولكنه ليس معروفًا فقط بنشاطه الاجتماعي السياسي بقدْر ما هو معروف أيضًا بجهوده من أجل وضع أساسٍ نظري منهجي «للنزعة الإنسانية». ويحاول إريك فروم أن يُقدم البرهان النظري الذي يدعم به نظريته الإنسانية مُجنِّدًا في سبيل ذلك علم الاجتماع والتحليل النفسي، وهذا هو ما يُميزه عن غيره من الأخلاقيين البرجوازيين الذين يريدون صبْغ السياسة بصبغةٍ إنسانية دون وضع المعايير والمُثل العُليا التي تُعيننا على تحقيق الهدف، ويرَون السياسة شيئًا مستقلًّا بذاته. ولعلَّ هذا التمايُز هو أحد أسباب شهرة وذيوع آراء فروم.

ويطبق فروم الفكرة الماركسية عن الاغتراب على تحليله لديناميات علم النفس الاجتماعي في الدول الإمبريالية المتقدمة. ويؤكد فروم أنَّ «كل حالة عُصاب، يمكن اعتبارها بالمعنى الواسع نتاجًا لازمًا عن الاغتراب.» وكثيرًا ما يرسم صورة سيكولوجية واقية لتجريد الفرد من الخصال الإنسانية في ظل النظام الرأسمالي، ويشير إلى عمليات القولبة والنمطية (تحول الناس إلى قوالب وأنماط مُتماثلة) ونزعات التدمير التي تستهدف محو الجوهر الإنساني لعلم النفس الاجتماعي.

وقد ذاع صيت فروم نتيجة دراسته عن الأنماط الاجتماعية النفسية للشخصية في ظل ظروف الحياة الاجتماعية «المجردة من الخصائص الإنسانية» ووصفه للمناهج السيكولوجية الخاصة بتكيُّف الفرد مع هذه الظروف وقمع مشاعر الخوف والتوحُّد والضياع أو فقدان الهدف والخنوع والدونية. وبيَّن فروم حقيقة التأثير المُهين الذي تؤثِّر به العلاقات الاجتماعية الرأسمالية على الفرد، وطبَّق هنا فكرة ماركس عن الاغتراب وأفاد منها في نقدِه وفي مقالاته الاجتماعية النفسية. والملاحظ أن هذا التحليل الأولي والتقريبي والعام الذي قدَّمه ماركس في تحليله للرأسمالية قد أصبح أداةً نقدية حادَّة أثناء بحث

ودراسة بعض العلاقات الاجتماعية في ظلِّ الإمبريالية الحديثة. وعلى الرغم من أن فروم يبني تصوُّراته على أساس فكرة ماركس عن الاغتراب والتي طرحها ماركس في كتابه «المخطوطات الاقتصادية الفلسفية لعام ١٨٤٤م» إلا أنه لم يحاول الانتقال إلى مؤلفات ماركس الأكثر نضجًا — البيان الشيوعي وكتاب رأس المال. ويستخدم الاغتراب في صورته التجريدية العامة «المتجاوزة للطبقات» أي بمعنًى سيكولوجي محض. ويرى أن «بعث النزعة الإنسانية الغربية هو السبيل الوحيد الذي يستعيد به ماركس مكانته المرموقة في تاريخ الفكر الإنساني».[١٩]

ويعتقد فروم أن المشكلة الأساسية في كل الحياة الاجتماعية السياسية الحديثة هي «مشكلة بعث الخبرة الإنسانية»،[٢٠] ويرى أن ليس ثمة طريق آخر، فهذا هو السبيل الوحيد لوضع حدٍّ للأخلاقية في السياسة والحيلولة دون وقوع كارثة نووية تحيق بالحضارة الإنسانية وتُبيدها. وبالأحرى نتيجة التكنيك الذي يشرف عليه رجال يتَّصفون بضعف إحساسهم بالمسئولية الأخلاقية ويتَّصفون أيضًا بضِيق الأفق الشديد. ومِن ثم يصِل إلى نتيجة مُحددة: «فبينما نحن نعيش تكنيكيًّا في العصر الذرِّي فإن غالبية الناس لا يزالون يعيشون وجدانيًّا في العصر الحجري، بما في ذلك غالبية من يقبضون على زمام السلطة».[٢١]

لقد كانت اشتراكية ماركس وفوربيه وكروبوتكين وأوين وجوريس، وروزا لوكسمبرج وجوركي أهم وأخطر حركةٍ دينية أصيلة خلال المائة عام الماضية. وقد أدى انهيار التراث الإنساني — بدءًا من اشتعال الحرب العالمية الأولى — إلى تدمير هذه الحركة «الدينية» تدميرًا كاملًا.

ولم يستطع التراث الروحي الإنساني البقاء على قيد الحياة إلَّا في داخل جماعات صغيرة وفي فكر أفرادٍ قلائل، لعل أبرزهم في عصرنا الراهن رجال من أمثال غاندي وأينشتَين وشويتزر.

ويقول فروم: «ونجد في كل أنحاء العالم جماعاتٍ صغيرة من الاشتراكيين الإنسانيين الراديكاليين الذين يُعبرون عن الاشتراكية الماركسية ويعملون على تنقيحها ...» بيد أن

---

[١٩] Erich Fromm, Beyond the Chains of Illusion, New York, 1962, p. 12.

[٢٠] نفس المرجع، ص١٦٨.

[٢١] نفس المرجع، ص١٦٧.

هذه الأصوات التي تُعبر عن روح ماركس لا تزال ضعيفةً ومنعزلة ولكنها موجودة وتحيي الأمل في أن الإنسانية ستستطيع تجنُّب الحرب النووية كما تُحيي الأمل في أن حركةً اشتراكية أُممية جديدة سوف تُحقق المبادئ الأساسية ووعود النزعة الإنسانية الغربية والشرقية.[٢٢]

واضح أن فروم يرفض في عبارته هذه كل خبرة البناء الاشتراكي وشيوع المبادئ الإنسانية في العلاقات بين الناس في ظل الاشتراكية. ويصرح بهذا الرأي في وضوح تام: لن يكون المستقبل للرأسمالية ولا للشيوعية بل إما لبيروقراطية شاملة أو نزعة إنسانية شاملة. هذا هو البديل الوحيد. ولكن الواقع الرأسمالي الحديث معادٍ لِمثاله الأعلى الأخلاقي التجريدي، ولهذا فإن العالم الغربي إذا عجز عن إحياء وتطوير النزعة الإنسانية، وجعل إنسانية الإنسان، لا الإنتاج والاستهلاك، معيار الحياة الاجتماعية، فإن مآله الانهيار شأنه شأن الكثير من الحضارات العظمى التي شهدها التاريخ.

إن العالم الغربي مَقضيٌّ عليه بالهلاك تاريخيًّا، فهو عالم ضعيف وفقير أخلاقيًّا ومسئول عن هذا الانحراف الوحشي الذي أصاب الإنسان، كما أنه مسئول أيضًا عن أن الإنسان فقد، بِغير هدفٍ أو معنًى، قدراته الروحية الخلَّاقة. هذا هو حُكم إريك فروم الذي يدين به العالم، وهو في نفس الوقت، كما يقول، عقيدة ومبدأ النزعة الإنسانية المناضلة، إنه «صيحة ضميرٍ مريض» أطلقها أصحاب النظريات في الغرب ممَّن تحوَّل اهتمامهم بمصير الإنسانية إلى احتجاجٍ غاضب، ولكنها ليست صيحةً من وجهة النظر الشيوعية، وعلى الرغم من أن فروم يستعير من الماركسية بعض قضاياه النظرية إلَّا أنه ليس شيوعيًّا وإن لم يكن أيضًا معاديًا للشيوعية بالمعنى العام، إنه يعترف بأن تطبيق نظام المِلكية العامة لوسائل الإنتاج، وهو النظام الذي طبَّقته الثورة الاشتراكية، يُمثل ميزة من مميزات الدول الاشتراكية؛ إذ يرى فيه نهاية للتأثير الفتاك الذي تُمارسه الاحتكارات الثرية على السياسة، فـ «الأقلية تَستخدِم الأكثرية وفاءً لأهدافها الأنانية، ولهذا احتدم الصراع دومًا بين المجتمع والإنسانية.»[٢٣] ولكنه مع هذا كله يشارك غيره فيما يُثيرونه من تحيُّز نتيجة المبالغة المُفرطة لما حدث أثناء فترة عبادة الفرد في المجتمع الاشتراكي، وهي تحيُّزات

[٢٢] نفس المرجع، ص١٤٨.

[٢٣] نفس المرجع، ص١٧٧.

مطابقة «للانتقادات» الإنسانية التي يُوجِّهها المُثقفون البرجوازيون للرأسمالية، والتي تحول بينهم وبين إصدار حُكمٍ منصفٍ ونزيه على كلٍّ مِن منجزات ومواضع القصور في الاشتراكية.

وعلى الرغم من أن فروم يُدين اللاأخلاقية السياسية في كل صورها إلَّا أنه لا يرى القوى القادرة على تحطيم سلسلة النزعة المكيافيلية السياسية. إنه يرى عامة الناس مجرد ضحايا أسرى هذه الأغلال وأسرى أوهامٍ ومخاوف وتكوينٍ نفسي شائه. وهذه واحدة من أفدح الخُدَع التي وقع فيها إريك فروم. والخدعة الأخرى أنه عاجز عن كشف الجذور الاجتماعية التاريخية الفعلية للنزعة المكيافيلية السياسية. إذ بينما يُسلِّم بأن السياسة في عصرنا الراهن عاطلة من أي نزعةٍ إنسانية، فإنه يأمُل في إمكانية ظهور سياسة جديدة أمينة وشريفة وأخلاقية، ولكن نظرًا لأن الأمل في ظهور مثل هذه السياسة ضعيف إلى أقصى حدٍّ فإننا نجد آراء فروم عالم الاجتماع ذي البصيرة النافذة، تنطوي عل نغمةٍ من التشاؤم وخيبة الأمل، وقد اضطُر إلى التسليم حسب وجهة نظره بأن «القوى التي تعمل للوصول نحو نظامٍ بربري أقوى من تلك التي تناوِئها».[٢٤] وهكذا نجد النهج الإنساني التجريدي يُفضي حتمًا إلى نبوءات تشاؤمية.

ولكن لنعد مرةً أخرى إلى النظريات التي يستخدمها فروم ليُثبت بها دعوته إلى إعادة تنظيم النشاط الاجتماعي السياسي تنظيمًا إنسانيًّا، والسبل التي يقترحها لتحقيق ذلك. يرى أن ماركس وإنجلز اللذين كانا يعتقدان أن الأشكال السياسية والأيديولوجية تُمثلان جزءًا من بناءٍ فوقي يرتكز على قاعدةٍ اقتصادية، لم يُوضِّحا لنا بصورةٍ كافية كيف تُحدد القاعدة الاقتصادية البناء الفوقي الأيديولوجي. وفي هذا يقول فروم: «أعتقد أننا إذا ما استخدمنا أدوات التحليل النفسي فإننا نستطيع أن نملأ هذه الهوة في النظرية الماركسية، وسوف يكون بالإمكان أن نُبين الميكانيزمات التي يترابط من خلالها البناء التحتي الاقتصادي بالبناء الفوقي. وتكمن إحدى هذه الروابط فيما سمَّيتُه الشخصية الاجتماعية، وتكمن الأخرى في طبيعة اللاشعور الاجتماعي.»[٢٥] ويرى فروم أن القاعدة الاقتصادية تُحدد الطبيعة الاجتماعية، وهذه بدورها تُحدد الأفكار والمُثل العُليا الأخلاقية والدينية والسياسية في المجتمع. وعلى العكس من ذلك فإن المُثل العليا والأفكار التي

[٢٤] نفس المرجع، ص١٧٣.

[٢٥] نفس المرجع، ص٧١.

تؤثر على الشخصية الاجتماعية ودورة «اللاشعور الاجتماعي» تُمارس نوعين من التغذية الاسترجاعية تؤثِّر بهما على التركيب الاقتصادي. خُلاصة القول أن «الشخصية الاجتماعية» عنصر جوهري في أداء المجتمع لوظيفته، وفي نفس الوقت «وتمثل حزام توصيل بين البناء الاقتصادي للمجتمع وبين الأفكار السائدة».[٢٦]

إن «الشخصية الاجتماعية» وهي الطبيعة المجردة للإنسان بمعناه العام، هي عامل لا يقلُّ أهميةً عن العامل الاقتصادي: فكِلا العاملين يُحددان بدرجةٍ كبيرة التطور التاريخي ككل.

لقد قدَّمنا عن عمدٍ عرضًا تفصيليًّا مُسهبًا لفكرة فروم عن «الشخصية الاجتماعية»، وإذا صحَّ أنها إحدى علتَين أساسيتَين تُحددان الديناميات الاجتماعية، إذن فإن إعادة التنظيم الإنساني للحياة الاجتماعية السياسية يُمكن أن تبدأ بإعادة تنظيم «الشخصية الاجتماعية». وهكذا فإن نظرية فروم السوسيولوجية تفتح الباب لنهجٍ تجريدي يهدف إلى صبغ النشاط الاجتماعي السياسي بصبغةٍ أخلاقية. وهذا النهج على وجه الدقة والتحديد هو الذي يُخفي الضعف والتناقُض في آراء فروم: إذ عندما يحاول بلوغ أهداف أخلاقية رفيعة — السعادة والحرية الباطنية — فإنه يعقد آماله على «بناء اشتراكية جماعية طوباوية في مجتمع اغترابٍ عام»، وعلى أساس علاجٍ أخلاقي نفسي للفرد.

ويشير فروم إلى أن كل مجتمع يخلق طراز «الشخصية الاجتماعية» التي يحتاج إليها ليعمل بصورةٍ سوية. ويوجه المجتمع من خلال هذا الطراز الطاقة الأخلاقية للناس في قنواتٍ لا تُهدد الوضع القائم. أي إنه، باختصار، يصوغ، في قوالبَ، الناسَ الذين يريدون أن يفعلوا ما يُراد منهم فعله. ويتساءل فروم أي نوع من الناس تحتاج إليه «النزعة الصناعية البيروقراطية الشاملة في بلدنا»؟ إنها تحتاج إلى نوع من البشر يَعتبرون أنفسهم أحرارًا ولكنهم يفعلون في نفس الوقت كلَّ ما يُطلَب منهم من أعلى. إنهم أفراد ضائعون بلا هدف أولئك الذين يُضطرون إلى السعي نحو هدفٍ مفروض عليهم من خارج، وهم بشرٌ يعملون مثلما تعمل أجزاء آلة اجتماعية ضخمة أُحسِن تزييت أجزائها. ويقول فروم لقد نجحت «نزعة التصنيع» الحديثة في العالم الرأسمالي في خلق الشخص الذي تتوفر فيه هذه «الشخصية الاجتماعية». إن المصفاة الاجتماعية التي تنفُذ من خلالها مواد الإعلام

[٢٦] نفس المرجع، ص٧٨.

يسَّرت للمجتمع الرأسمالي أن يُفسد التكوين النفسي والقيم الأخلاقية للناس. إنهم يقتاتون على الخيالات والخرافات التي لا يُمكنهم كشف زيفها وبطلانها. ويعتقد فروم أن خير مثالٍ على ذلك نزعة معاداة الشيوعية التي ترتكز على الحقد الناجم عن «خوف لا شعوري لدى المالك من أجل أملاكه».

إن المجتمع اللاعقلي المجرد من الخصائص الإنسانية يغرس النزعة اللاعقلية في الرأي العام وفي القيم الأخلاقية وفي النشاط السياسي. «إن المواقف اللاعقلية لأي مجتمعٍ من المجتمعات تحدُث نتيجة اضطرار أبناء هذا المجتمع إلى كبتِ كل محاولةٍ لإدراك الكثير من وجداناتهم ومشاهداتهم.»[٢٧] إذ يُقدم هذا المجتمع صنمًا لعبادته — قد يكون شخصية سياسية أو رياضية أو أملًا خياليًّا أو قيمةً وهمية. وتنتشر العبادة اللاعقلية للأصنام في المجتمع، ومِن ثم يصبح عسيرًا إبدالها بنهجٍ عقلي. ويشير فروم إلى أنه نتيجة لذلك تروج أشد الخيالات الأيديولوجية زيفًا وبطلانًا، مثال ذلك قول البعض إن زعماء أمريكا السياسيين حكماء، وإن الأسلوب الأمريكي في الحياة هو أفضل الأساليب، وإن الأمريكيين مَسيحيون على قدْرٍ وافرٍ من الأخلاق الحميدة ... إلخ، ولكن أوضح الادعاءات والمزاعم الباطلة لا تلقى أي تقديرٍ أو مديح: أليس من الجريمة تبديد ملايين الدولارات نتيجة تدمير مُنتجات كثيرة، بينما هناك الملايين من أبناء شعوب العالم تتضوَّر جوعًا؟ أليس من الجريمة أن نُنفق قسطًا كبيرًا من ميزانية البلاد على صناعة الأسلحة التي تُستخدَم لتدمير الحضارة الإنسانية؟ أليس من الجريمة أن نُعلم الناس روح الخنوع بينما الواجب يقتضيهم أن يُناضلوا نضالًا مُستميتًا ابتغاء النجاح داخل غابة الرأسمالية الخاصة؟ إن الخوف من الطرد أو العزل الاجتماعي والسياسي يُصيب الناس بحالة من «الصمَم» السيكولوجي ويدفعهم لا شعوريًّا إلى قمع بعض انطباعاتهم عن الواقع ويتمثَّلون غيرها. وتلجأ الصفوة في البلدان الرأسمالية المتطوِّرة إلى تقديم الوعود وخَوض «معارك كلامية»، وكلها أمور تُجيدها وتبرَع فيها، وتفيد منها لتُحِيل الغالبية إلى بشَر من ذوي الشخصية النمطية المنقادة.

ولا يبدي فروم تسامحًا تجاه الشر وكل ما من شأنه أن يعوق ويقمع قدرات الإنسان الإبداعية في ظل الرأسمالية. ونظرًا لأنه يتميز بأُفق ثقافي واسع فقد استطاع أن يُدرك

[٢٧] نفس المرجع، ص١٢٣.

الدلالة السيكولوجية الأخلاقية الباطنية في كثيرٍ من العلاقات الاجتماعية، وينظر إليها بعين عالم النفس الفاحصة. ولكن يعوزه اتِّساق المكافح الذي يستلهم المبادئ الإنسانية العامة والفَهم العلمي الواضح لأهداف ووسائل الصراع.

ويطالب فروم بالعمل على تدمير كل الأوهام الأيديولوجية التي تقيِّد وعي الإنسان الحديث. «إننا لن نبلغ الحرية والاستقلال إلَّا إذا حطَّمنا أغلال الوهم.»[٢٨] ويقول إنه لأمر جوهري أن يكشف المرء عن تضامنٍ وثيق مع البشرية وليس مع ثقافاتٍ قومية خاصة. وهنا سوف يختفي شعور الخوف الذي ينتاب المرء من أن ينبذَه الرأي العام، وسوف يبدأ الناس في تقييم ظروفهم الاجتماعية بصورةٍ معتدلة. إن النزعة القومية في القرن العشرين قد «وأدت النزعة الإنسانية»؛ إذ تتناقض مع الأخلاق الإنسانية العامة. وسبيلنا الوحيد لإعادة بناء المجتمع إنسانيًّا وغرس النزعة الإنسانية، هو العودة إلى «العقل السليم»، والنزعة الإنسانية عملية عقلية، أرست الأساس لبناء «علم جديد عن الإنسان»[٢٩] وهو ما يجب أن تتضافر جهود الفلاسفة وعلماء الاجتماع لوضعه. وليس ثمة من سبيلٍ آخر. ويصيح فروم قائلًا: «لن يُنقذنا العنف ولا السلاح، ولكن قد نجد الخلاص في الحكمة ورجاحة العقل.»[٣٠]

أوهام النزعة الإنسانية المجردة

على الرغم من جاذبية آراء فروم إلَّا أنها تتضمَّن توصياتٍ اجتماعية غير واقعية. وليس في هذا ما يدعو للدهشة نظرًا لأنه، مِثل كثيرين غيره من المفكرين البرجوازيين ممن يطالبون بإصلاح الممارسة الاجتماعية السياسية وفق أفكار النزعة الإنسانية، إذ لا يرى فروم في المجتمع سوى إنسانٍ فقط تتوفر لدَيه القدرة على فعل الخير والشر، ولكنه لا يلحظ أي علاقاتٍ اجتماعية تحكمها قوانين عامة. إن ضِيقه وانزعاجه من أهوال تجريد الشخصية مِن كل الخصائص الإنسانية لا يقلُّ عن انزعاجه من توقُّعاته بشأن الصراع النووي. ويرى أن الخير الذي يكمن كعنصرٍ أصيلٍ في نفوس العامة هو الأمل الوحيد في الخلاص.

---

[٢٨] نفس المرجع، ص١٨١.

[٢٩] نفس المرجع، ص١٧٣.

[٣٠] نفس المرجع، ص١٧٩.

بيد أنه لا يعرف ما الذي يفعله لكي يجعل من هذا العنصر القوة الاجتماعية الحاسمة. إن الأهواء والتحيُّزات البرجوازية تجعل من الإجابة الشيوعية أمرًا غير مقبول لدَيه. ونداءاته التي يدعو فيها للحب و«العقل بوجهٍ عام» إنما يخاطب بها الخير والعدل عند «الإنسان في صورته العامة». وطبيعي أن مثل هذه الآراء والأفكار المجردة بعيدةٌ كلَّ البعد عن الاتجاه التاريخي الأصيل والحقيقي لعصرنا، ومنفصلة تمامًا عن سياقها الاجتماعي، ولذا فهي عامة للغاية، وتتحوَّل إلى أوهامٍ وأهواء تضرُّ نِضال الشعوب من أجل التحرُّر.

يطالب فروم بضرورة تنقية عقل الإنسان الحديث من الأوهام، ولكن هل يمكن للنزعة الإنسانية المجردة أن تحقق هذه المهمة؟ إنه لا «العقل الإنساني» الذي يُنادي به فروم دائمًا وأبدًا، ولا «العقل النافذ» للمُحلل النفسي، بقادرٍ على إنقاذ الإنسان من الأوهام والأوثان السيكيولوجية. إن المشاركة النشِطة في النضال الحق والأصيل للقضاء على الاغتراب، بما في ذلك الاغتراب السياسي، هي وحدَها فقط القادرة على أن تُمكن الإنسان من أن يسلك الطريق السديد، طريقًا خلوًا من الأوهام.

ويقلب فروم الرأي بشأن ذلك التيار التاريخي الدافِق المندفع الذي يحمل العالم البرجوازي في الطريق إلى الكارثة والهلاك. إنه يعي ذلك تمامًا ضد التيار، الذي يتطلَّب قدرًا أكبر من الشجاعة والقوة الأخلاقية. إن نزعة الإنسانية المجردة تُفضي عادة إلى مثل هذه الانفجارات للطاقة الأخلاقية، وبخاصة في المواقف النقدية الاجتماعية السياسية (مثال ذلك ما يحدُث في مواجهة كارثة نووية). ويبدو أن الباحِثين الماركسيين ممَّن يدرسون الثقافة الرأسمالية لا يزالون حتى الآن يبخسون قدْر هذه الحقيقة. ومع ذلك فإن النزعة الإنسانية المجردة عاطلة من أي آفاقٍ تاريخية.

ولعل أصدق مثال على ذلك يتمثَّل في الاتجاهات الأيديولوجية وحياة ل. زيلارد L. Szilard عالم الفيزياء والكاتب والصحفي الأمريكي. لقد استبد به الخوف أثناء الحرب العالمية الثانية من أن يخترع النازي القنبلةَ الذرية قبل الحلفاء، ولهذا كان رائدًا ومبادرًا مع آخرين لصناعتها في الولايات المتحدة الأمريكية. ولكنه كان بعد ذلك ضمن علماء الفيزياء الأمريكيين الذين احتجُّوا ضد إلقاء القنبلة على اليابان، وأحسَّ بصدمةٍ عميقة، عند تصاعد الغبار الذري فوق هيروشيما ونجازاكي. وحذا حذو أيكو، فَرَمى وهَجَر مجال الفيزياء إلى البيوفيزياء. ولكن هيروشيما ظلَّت تساوره وتحاصره نفسيًّا — إذ اعتبر نفسه مشاركًا في تلك الجريمة. ومِن ثم بدأ يشارك في حملة السلام ويحضر مؤتمرات بوجواش، وسطر المقالات والكُتُب عن أخطار الحرب الذرِّية، وتضمَّنت هذه الأعمال سلسلةً من

الروايات الخيالية التي تقصُّ قصص خبير أهوال الحرب النووية. إن الضمير المُعذَّب دفع هذا المُفكر الشريف إلى الاحتجاج ضد السياسة العسكرية للولايات المتحدة. وأصبحت عبارة «سياسة القنبلة الهيدروجينية» مرادفًا لكلمة السياسة بوجهٍ عام، فالسياسة في عصرنا سياسة مجنونة ولا أخلاقية معًا، وإذا لم نتحكَّم فيها فسوف تَلقى الإنسانية كلها مصير هيروشيما. ويبدو أن زيلارد مُتشائم بالنسبة لمستقبل البشرية، إذ ينظر إليه من خلال الغبار الذري، ولهذا فإن كل سياسة تدفع الإنسانية نحو هذا الجحيم الذري هي سياسة مُجرمة. ولا يضع زيلارد في اعتباره طبيعة النظم الاجتماعية أو عدالة اتجاهاتٍ سياسية أخرى. وإنما كل ما يراه ويلوح له في المستقبل صحراء نووية جرداء. العقل وحدَه هو القادر على إنقاذ البشرية، وهكذا نرى زيلارد، مثل إريك فروم، مُناضلًا «مُستنيرًا» من دعاة التنوير في القرن العشرين ممَّن يؤمنون أنَّ بإمكان العلماء أن يحلُّوا محلَّ الساسة إذا ما آمنت البشرية بإمكانية وضع حلٍّ عقلاني لمشكلاتها الأساسية والحيوية.

والملاحظ أن بعض علماء الاجتماع البرجوازيين، بما فيهم إريك فروم، ممن يُدركون طبيعة أخطار النزعة المكيافيلية في السياسة لا يزالون مُحتفظين بمُثلهم العُليا الأخلاقية التي يستمدُّون منها القدرة على المقاومة والتي لولاها لعجزوا عن انتقاد لا أخلاقيةِ الحياة الاجتماعية السياسية. ولكن إذا ما نظرنا إلى كل هذه الأعمال النقدية الهامة عن كثَب فسنجد أنها تُصور الواقع الاجتماعي من خلال نظرةٍ أحادية الجانب وشائهة؛ أي من خلال الجوانب القائمة المرضية للحياة الاجتماعية السياسية، وهو ما يشهد بضعف المُثل العُليا الأخلاقية التي يؤمنون بها. ولا ريب في أن هذا الضعف والتجريد هو الذي يحُول دون علماء اجتماع مُبرزين مثل فروم من فَهم الدور التاريخي للقوى الاجتماعية التقدُّمية والطبقات التقدمية التي تُحارب ضد لاإنسانيةِ السياسة الإمبريالية الحديثة.

وهناك أيضًا آراء عالم الاجتماع الأمريكي لويس ممفورد وهي تُشبه إلى حدٍّ ما آراء إريك فروم. يطالب ممفورد بأن ترتكِز السياسة على قاعدةٍ قوامها «عقل إنساني النزعة» وبأن نتخلَّى عن الخيال اللاعقلي الذي تعمل السياسة من خلاله. «إن التزامَنا الأول هو العمل على أن تكون قدراتنا وطاقاتنا إنسانية.»[٣١] ولهذا يتعيَّن علينا أن نتعلَّم كيف «نفكر ونشعر باعتبارنا كلًّا واحدًا من البشر وليس باعتبارنا إخصائيين أو أيديولوجيين

[٣١] Lewis Mumford, In the Name of Sanity, New York, 1954, p. 5.

أو حزبيِّين وخبراء أو أبناء طائفة دينية أو سياسية بذاتها، أي نُفكر ونشعر باعتبارنا دعاة وأنصار كل ما هو إنساني حقًّا وصدقًا.»[٣٢] وتُمثل المعايير الإنسانية للأخلاق القاعدة والركيزة التي يتمُّ فوقها اتحاد كلِّ البشر. وثمَّة أيديولوجيون برجوازيون كثيرون غيرَه يدعون أيضًا للوحدة على أساس المبادئ الأخلاقية الإنسانية العامة، مثال ذلك المُفكر البريطاني الإنساني فرنسيس وليامز الذي يدعو الناس إلى الإقلاع عن التفكير سياسيًّا باعتبارهم «رأسماليين أو شيوعيين أو مَسيحيين أو مُسلمين أو هندوسًا أو بوذيِّين، وأن يُفكروا فقط باعتبارهم إنسانيين ولا شيء آخر».[٣٣]

لقد بيَّن ماركس وإنجلز بصورةٍ مقنعة أن العظة العاطفية عن الأخلاق والحب في الظروف الرأسمالية أمرٌ ضارٌّ مِثلما هو عقيم أيضًا، ما دام أنه يؤدي إلى تعمية وتجهيل الوعي الطبقي للشعب العامل، وتكرر هذا المطلب مرارًا عديدة منذ عام ١٨٠٠م دون جدوى؛[٣٤] إذ كيف يمكن لنا أن نُعلِّم روكفلر أن يُفكر مثلما يفكر الأمريكي العاطل، أو أن يُفكر جولد ووتر مثلما كان يُفكر غاندي، أو أن يُفكر القادة العنصريون في جنوب أفريقيا مثلما يفكر ألبرت شويتزر؟

ويقول ممفورد إن الناس إذا ما لجئوا إلى الأسلحة النووية لتدمير كل الأمم وتحويل كل البلدان والقارات إلى صحارٍ جرداء يُغطِّيها النشاط الإشعاعي فإن هذا سيُفضي حتمًا إلى تدمير الشخصية الإنسانية أخلاقيًّا وتجريد الإنسان من كل القيم الروحية. والملاحظ أن إجابته رهن بنداءات ودعوات للنزعة الإنسانية المجردة التي يؤمن بأنها أرحب وأشمل من الأيديولوجيا البرجوازية أو البروليتارية. إن الحب والإنسانية كفيلان بتغيير الحياة الاجتماعية والسياسية معًا، «يجب علينا جميعًا وعلى كل فردٍ منَّا أن نغرس في نفوسنا الرقة والحنان وأن نكون مثلما كان المهاتما غاندي من حيث التزامُه باللاعنف[٣٥] ...» وسوف نذكُر فيما بعد عددًا أكبر من المصادر التي كتبها إنسانيون برجوازيون مُحدثون ويشيرون فيها إلى فلسفة وحياة غاندي. ولكن يكفينا الآن أن نعرف أن ممفورد يقترح

---

[٣٢] نفس المرجع.

[٣٣] Francis Williams, “The Democratic Challenge” The Humanist Frame, ed. by Julian Huxley, New York, 1961, p. 197.

[٣٤] ماركس أنجلو، الأعمال الكاملة، مجلد٤، ص١٢.

[٣٥] Lewis Mumford, The Transformations of Man, London, 1957, p. 138.

إجراء تحوُّل اجتماعي أخلاقي خالص وليس تحوُّلًا ثوريًّا للعلاقات الاجتماعية «إن المهمة الأساسية والمبدئية اليوم هي العمل على خلق نفسٍ إنسانية جديدة.»[٣٦] وفي رأيه «أن هذه المحاولة الجذرية لإعادة تقييم القيم على أساسٍ مختلف هي المقدمة الضرورية للمرحلة التالية لتقدم الإنسان.»[٣٧]

ولا ريب في أن إعادة تقييم القيم على أساسٍ مختلف وصوْغ مبادئ عامة للنزعة الإنسانية مهمةٌ تاريخية نبيلة وجليلة. ولكنَّ فصلَها عن الصراعات الاجتماعية السياسية الحقيقية التي تجري في العالم، وتحويلها إلى مجرد عظةٍ أو علمٍ، يعني أننا نعوق ونُعرقل إنجازها.

إن وصايا ممفورد الأخلاقية التي يُدين بها كل ضروب السياسة والعنف تُصبح وصايا مناقضةً للمسار الحقيقي والواقعي للتاريخ. ذلك لأن المعايير الأخلاقية الإنسانية المجردة التي يريد أن يتَّخذها ركيزةً له، لا تُعبر أبدًا، على الأقل الآن، عن كل جوانب التعقد المُميِّزة للصدامات الاجتماعية السياسية، ومظاهر ودرجات التقدُّم العاطفي للإنسانية. إنها مثل الحقائق المُطلقة في العلم؛ تعكس علاقات عامة وبسيطة ولكنَّ تَقدُّمَ المعرفة رهن بحقائق نسبية متغيرة، وكذلك فإن التقدم الأخلاقي في المجتمع الطبقي يتعلق بتطوُّر مُعقَّد للقيم الطبقية ولا شأن له بالتقدم الهادئ للقواعد الأولية التي يرتكز عليها التجمع الإنساني وقواعد السلوك. ويُبالغ ممفورد في دور وأهمية القِيَم الأخلاقية الأولية، حتى إنه يرى فيها معنًى خالدًا، وغير مُتحقِّقٍ في الواقع، للتاريخ، ويعزو إليها قدرةً على استثارة المبادئ التاريخية أكبر ممَّا لها في الواقع حتى الآن. وقد أدت هذه المبادئ المجردة إلى أن أصبح في حالة نوامٍ بسببها، حتى إنها أصابت حسَّهُ الخلقي بحالة النوام أيضًا. ونظرًا لأن السياسة الشيوعية لا ترفض العنف الثوري فإنه يعتبرها غريبة وغير مفهومة.

إن آراء ممفورد عن إعادة صوغ الممارسة الاجتماعية السياسية على أساسٍ إنساني ليست سوى أضغاث أحلام. حقًّا إنه يُدرك ويُسلِّم بأن الاتجاهات والميول المناوئة للنزعة الإنسانية تمتلك فرصًا أكبر للنجاح في التاريخ الحديث. ويتنبَّأ بأن «كابوس جورج أرويل عن عالم ١٩٨٤م بات وشيكًا على نحوٍ يُثير القلق.»[٣٨] وهو يُشير بذلك إلى قرب حلول

---

[٣٦] Lewis Mumford, In the Name of Sanity, New York, 1954, p. 238.

[٣٧] نفس المرجع، ص١٨٥.

[٣٨] Lewis Mumford, In The Name of Sanity, New York, 1954, p. 175.

الظروف الاجتماعية المنافية لعالم اليوطوبيا حيث يصل استرقاق الإنسان ذروته على يد نظُم اجتماعية مجردة من كل الخصائص الإنسانية.

ويدرك الإنسانيون البرجوازيون، من أمثال ممفورد، طبيعة الأخطار التي تُهدد البشرية، ولذلك فإنهم يُحذرون البشرية من احتمالات الانفجارات النووية المروِّعة مستقبلًا، ويقدمون صورة حية وصارخة لدمار الشخصية الإنسانية بسبب العلاقات الرأسمالية في البلدان الإمبريالية الكبرى. بيد أنهم حين يشرعون في تقديم مقترحاتهم بشأن سبل الخلاص من الموقف الحرج فإنهم لا يُقدمون سوى رغباتٍ وأماني أخلاقية عقيمة أو يعودون إلى الماضي ويُسبغون عليه صفات مثالية أبوية بدلًا من التطلُّع إلى المستقبل. ويصدُق هذا أيضًا على ممفورد الذي يستعيد في أسًى ذكريات عن الروابط الوثيقة التي كانت تربط في الماضي الإنسان بالطبيعة.

ويسوق هذا النغم العاطفي في مقابل الغابات الحجرية الحديثة للمدن الكبرى التي تسكنها أشباح الدمار النووي. إنه كثيرًا ما يعرض الماضي كمثَلٍ أعلى اجتماعي-أخلاقي للمستقبل. ولهذا فإن النبوءات الطوباوية تكشف أحيانًا عن تصوُّر رجعي يُصور الماضي كمثلٍ أعلى.

إن المنطق الأصيل للصراع الاجتماعي السياسي المُعاصر يُقنع كل الأيديولوجيين الغربيين ممَّن يُساورهم القلق بضرورة تغيير السياسة لتصبح مختلفةً تمامًا عمَّا هي عليه اليوم، ونظرًا لعجزهم عن فهم المناهج التاريخية التي يمكن بالفعل أن تُغير طبيعة السياسة الإمبريالية وتهدم النزعة المكيافيلية، فإنهم لهذا السبب يعودون إلى تصوُّراتٍ طوباوية مثالية ويُحاولون تخيُّل أساليب تغيير الحياة الاجتماعية السياسية بعد البعث الأخلاقي للإنسان. وترتكز فكرة البعث الأخلاقي هذه على الحدس والتخمين وتبعد تمامًا عن قوانين الحركة التقدمية للتاريخ. إنها تحجب السبل الحقيقية التي يمكن للإنسان بواسطتها أن يُحسِّن من أوضاعه ويُطور نفسه أخلاقيًّا وأن يستبدل بالعظات الأخلاقية المجردة إمكانياتٍ تاريخيةً مُعقدة، ولكنها واقعية، وكفيلة بأن تُيسِّر له التقدُّم الأخلاقي المُطَّرد.

النزعة الإنسانية التطوُّرية

تبرُز بين الاتجاهات المختلفة في الأيديولوجيا البرجوازية المفاهيمُ الأخلاقية عن «النزعة الإنسانية التطورية»؛ أيْ نزعة إنسانية تستقي تفاؤلها من نجاح التطوُّر البيولوجي العام

للنوع البشري. ورائد الداعِين لهذه النظرية هو جوليان هكسلي، الفيلسوف وعالِم الحيوان الإنجليزي، والذي يحاول التوفيق بين كل التطاحُنات الاجتماعية القائمة على أساس القِيم التطورية العامة.

يرى هكسلي أن الواقع كله، أو الحياة كلها عملية تطورية واحدة. ويُمثل القرن العشرون مرحلةً حرجة في تطوُّر السلالة البشرية؛ إذ يُمثل علامةَ عدم التحكُّم الإرادي في التقدُّم الإنساني. ويجب في هذه المرحلة أن يخضع كل نشاطٍ اجتماعي، بما في ذلك النشاط السياسي، للنزعة الإنسانية العقلية.

ويزعم هكسلي وغيره من أنصار مدرسة «النزعة الإنسانية التطورية» أنهم امتدادٌ لتراث عصر التنوير في القرن ١٨، وأنهم مُقتنعون تمامًا بسُلطة العقل الإنساني وقُدرته، وبإمكانية الارتقاء اللانهائي للإنسان. والشيء الوحيد الذي يرفضونه من آراء مُفكري التنوير هو النزعة الآلية، وهي النتيجة المباشرة لنظرياتهم عن التقدم.

يرى هكسلي أن تطوُّر الإنسان بلغ مرحلةً حرجةً تتمثَّل في «ثورة إنسانية» تجري وتكتمل على مستوى العالم كله. ويُحدثنا عن هذه الثورة فيقول: «أودُّ أن أقول إننا اليوم على عتبة ثورة جديدة، سوف أُسميها ثورة إنسانية تقود البشرية إلى تنظيمٍ جديد للفكر ركيزته أفكار تطورية وإنسانية.»[٣٩] ويرى هكسلي أن تقدُّم القِيم الإنسانية في ارتباطها بتطوُّر الإنسان ككائنٍ بيولوجي سوف يُيسِّر إعادةَ صوغ كل الحياة الاجتماعية السياسية لعصرنا الذري القلق. ويؤيده في هذا الرأي عالِم النفس البرجوازي الأمريكي ه. ج. موللر الذي يؤكد أن واجبنا هو ألَّا نقابل بين الوقائع البيولوجية في التطوير البشري وبين القيم الأخلاقية، ذلك أن القِيَم تستهدف إشباع المصلحة العامة لكل البشرية كجماعةٍ بيولوجية. ويحمل العلماء الاجتماعيون عبءَ وضع الأساس المتين الذي يكفُل تحسُّن سلالة الإنسان، ويقضي على كلِّ ما يُثير النقمة والكراهية في المجتمع، بما في ذلك اللاأخلاقية السياسية. ويؤكد موللر أنه يتعين على النزعة الإنسانية أن تكون نزعةً تطورية في نظرتها حتى لا تفقد علاقتها بالمستقبل.[٤٠]

---

[٣٩] Julian Huxley, The Human Crisis, University of Washington Press, 1963, p. 18.

[٤٠] H. J. Muller, “The Human Future” The Humanist Frame, ed. by Julian Huxley, New York, 1961, p. 413.

إن الأمل في مستقبلٍ أفضل يُحدده أصحاب النزعة الإنسانية التطورية في مقابل الكابوس النووي والنزعة المكيافيلية والبيروقراطية، إنما يرتكز على النظرة الخاصة بالتطوُّر البيولوجي العام للبشرية. وهذه محاولة للدفاع عن التفاؤل الاجتماعي من خلال تفسيرٍ شامل للنشوء الإنساني وتطوُّره. وتبدو نزعتهم التفاؤلية عامةً وغير مُحددة بالضرورة نظرًا لأنهم يُقدمون تصوُّرات مجردة عن النزعة التطورية كبديل للمعرفة التاريخية للقوانين الأساسية واتجاهات حركة التقدُّم التاريخي المعاصرة؛ إذ كيف لنا أن نُدين بيروقراطية المجتمع البرجوازي الحديث إذا لم يكن لنا من سندٍ غير فكرة النزعة الإنسانية التطورية؟ أليس من المحتمل أن تكون هذه البيروقراطية برهانًا على انتصار التطور البيولوجي العام للبشرية، وإنجازًا لأرقى صور التآزُر البيولوجي في النظام الاجتماعي؟ واضح تمامًا أن فكرة النزعة الإنسانية التطورية لا يمكنها أن تصبح أساسًا يُعتَدُّ به ويمكن الركون إليه لوضع نظرة فلسفية تفاؤلية، ناهيك عن اكتشاف العناصر التي تساعد على سرعة صبغ البشرية بالصبغة الإنسانية المنشودة؛ ذلك لأنها غير مُحددة على الإطلاق في نظرتها إلى آفاق التقدم الاجتماعي التاريخي، فضلًا عن تَميُّعِها كمثلٍ أعلى اجتماعي أخلاقي. ويبدو هذا واضحًا في نظرية هكسلي عندما يتحدَّث عن ضرورة خلق «عقيدة دينية» للنزعة الإنسانية، ومِن ثَم فإن التطور الجديد للبشرية وفق النزعة الإنسانية يُبرر لنا اليوم نشوء «عقيدة دينية عالمية جديدة أساسها المُثل العليا والمبادئ الإنسانية التطورية، وإن كان ذلك سوف يستغرق أمدًا طويلًا»،[٤١] بل إنه يتنبَّأ بظهور كنائس تُبشر بالنزعة الإنسانية وبالعديد من «قُدرات وملَكات الإمكانيات البشرية». وهكذا نراه يُكمل الأساس التطوري الإنساني للنزعة الإنسانية بأساسٍ ديني.

إن التقدم الاجتماعي السياسي الذي يحلم به هؤلاء «الإنسانيون التطوريُّون» ويدعون إليه تمخَّض في نهاية الأمر عن محاولةٍ تستهدف إزالة تناقُضات وأخطاء النظام الرأسمالي دون تدمير أساسِه الاجتماعي الاقتصادي.

وهناك أيضًا الفيلسوف الفرنسي وعالِم البالينتولوجيا بيير تيلهارد دو كاردن، الذي يؤمِن بآراءٍ مُشابهة لآراء النزعة الإنسانية التطورية، ويشاركه في نظرتِه كثير من علماء ومُفكري الغرب. يرى تيلهارد أن الإنسان مَثَّل أرقى تجسيدٍ للتقدم العالمي، ويفسِّر بهذه

[٤١] Julian Huxley, The Human Crisis, University of Washington Press, 1963, p. 38.

الطريقة كلَّ تطوُّر الحياة، بدءًا من أدنى الأشكال الاجتماعية حتى أرقاها. ويُطبق قوانين التطوُّر البيولوجي على الحياة الاجتماعية، ويعترف بالأولوية المطلقة للأفكار الإنسانية والنفس التي هي نسيج العالم. والملاحَظ أن مظاهر القصور الأساسية في آرائه الإنسانية تتمثَّل في موقفه البيولوجي والفلسفي المِثالي، وفي عجزه عن فهم القوانين النوعية للحياة الاجتماعية، ودلالة التناقضات الاجتماعية لعصرنا؛ إذ بينما نراه يدافع عن فكرة التقدُّم وحقيقته، نراه يعرض في نفس الوقت المهمَّة الأخلاقية التفاؤلية التي تقضي بتعليم الناس بهجة الحياة. ويقول في وصفه للمستقبل الزاهر المجيد الذي ينتظر البشرية: «سوف يجد وقت الفراغ المُتزايد والمهام المتكاثرة متنفسًا حيويًّا يتمثل في مكابدة الإنسان النشطة ليجعل كل شيءٍ على الأرض أكثر عُمقًا، ويُحاول كل شيء ويُواصِل كل شيء. وسوف تعمُر الأرض بالمزيد من التلسكوبات الجبارة والسيكلوترنات (أجهزة تحطيم نوى الذرات) التي ستتكلَّف ذهبًا أكثر وتُثير في نفس الوقت إعجابًا أكبر من كل القنابل والمدافع، وسوف تشهد الأرض التي تضم كلًّا من هيئات العلماء ورجل الشارع العامي مشكلاتٍ حيويةً تتضمن المزيد من أسرار وقوى الجزيء الأول، والنجوم، والمادة المنظمة، وسوف يَنذُر الناس كل حياتهم على الأرض من أجل المزيد من المعرفة، بدلًا من أن ينذروها للحصول على المزيد من الأملاك.»[٤٢] إن آفاق المستقبل القريب تتمثل في «حياةٍ أرقى» حيث يتَّحد فكر الإنسان وعمله وطاقاته الكامنة في كيانٍ واحدٍ شامل. بيدَ أن هذا المستقبل الباهر يَتهدَّده احتمال انتحار الجنس البشري، الذي يحاوله بعض الساسة غير الشرفاء ممَّن لا يُقدِّرون معنى المسئولية. ويؤكد كارون أن المسئولية تقع على كاهل العقل الإنساني والأخلاق الإنسانية من أجل بقاء أو دمار الحضارة. إن العالم يُدرك ذاته ويتبع مسارًا مرسومًا، وهو ما يؤكده التطوُّر العام للوجود، وهي فكرة تعارِض العبث والعدمية.

إن أفكار كاردن عن النزعة الإنسانية وإيمانه بالتقدم وتطور الإنسان وارتقائه هي أفكار تقدمية، ويتمثل هذا بوجهٍ خاص عندما يعالج موضوع النزعة اللاعقلية الشائعة والأفكار المعادية للبشرية التي تتضمَّنها الأيديولوجيا البرجوازية الحديثة. إلا أن آراءه، على الرغم من ذلك، لا تقدم فَهمًا تاريخيًّا لأساليب تحرير وارتقاء البشرية. وإذا كان عزاء الإنسان هو أن تقدُّمه السريع والمطَّرد لا يقف عند حدٍّ ولا يعوقه شيء، إلا أنه يكفي

[٤٢] Pierre Teilhard de Chardin, Le Phénomène Humain, Paris, 1955, p. 311.

لفهم آفاق وأساليب صراع الناس من أجل مُستقبل أكثرَ ازدهارًا وإشراقًا. ولا ريب في أنه بدون هذا الفهم فإن نزعة التفاؤل لن تعدو أن تكون مجرد أمنيةٍ خيالية وعامل تهدئة وتسكين، ولا يمكن لها أن تكون البديل للعمل الاجتماعي السياسي. ولهذا السبب نرى أنها تلعب دورًا سلبيًّا وليس دورًا إيجابيًّا في التاريخ.

وينتاب بعضَ الأيديولوجيين البرجوازيين إحساسٌ حادٌّ بانهيار العالم الاجتماعي الذي يعيشون فيه، وانحطاطُ القوى الاجتماعية التي ينتمون إليها. بيدَ أنهم على الرغم من ذلك يجدُّون بحثًا عن مخرج من هذه الأزمة، بأن يُحاولوا بعث حياةٍ جديدة في المبادئ الأخلاقية المهجورة التي كانت تُنادي بها النزعة الليبرالية والنزعة الإنسانية للبرجوازية في باكورة نهضتها. ويعجز هؤلاء عن تجاوز المآزق التي تُمسك بخِناق الفلسفة البرجوازية، ويصبح نداؤهم من أجل التجمُّل بالأخلاق صيحةً في غير وادٍ. إنهم صادقو النية في نداءاتهم، وقد يدفعهم هذا الصدق أحيانًا إلى المشاركة في النضال الاجتماعي ضد الظلم الذي يسود العلاقات الاجتماعية في ظل الإمبريالية وضد السياسة العسكرية. بيدَ أن هذا النضال ليس موجهًا بصورة عامة ضد جوهر الرأسمالية، بل يستهدف فقط القضاءَ على مظاهر الظلم الفردية داخل إطار العلاقات الاجتماعية السياسية للنظام القائم.

التفسير الأخلاقي النقدي هل هو إجابة أم مأزق سوسيولوجي؟

تنصُبُ الفلسفة البرجوازية المعاصرة لعالِم الاجتماع عددًا من «الشِّراك» توحي وهمًا بأنها مَخرج للمواقف الاجتماعية المُعادية للبشرية التي يتَّسم بها نظام الاستغلال؛ ذلك أن التفسير الأخلاقي المجرد وهروبه إلى عالَم أحلام اليقظة الأخلاقي وحِيلَه الأخلاقية تتبدَّى مزيجًا جديدًا وجرعةً سحرية من أجل ميلادٍ أخلاقي جديد للبشرية. بيدَ أن هذا كله ليس سوى مأزقٍ يتورَّط فيه علماء الاجتماع البرجوازيون، وهم في سبيل البحث عن مخرجٍ للهرب من هذا التِّيه الذي أوصلتْهم إليه جهودهم للقضاء على الصدامات الاجتماعية السياسية المعاصرة.

إن كثيرين من الأيديولوجيين البرجوازيين الجادِّين ممَّن ينظرون عادةً نظرةً نقدية للظواهر الاجتماعية السياسية للدول الإمبريالية يتبنَّون آراءً إنسانية مجردة.

ويتخذ هذا الموقف الفيلسوف الأمريكي ف. س. ك. نورثروب الذي يُعارض بحسم مذهب المنفعة في الأخلاق البرجوازية، كما يعارض التبرير الأخلاقي للقوة والسلطة والسياسة. ويكشف نورثروب عن الصدع العميق الذي يفصل بين المعايير الأخلاقية

البسيطة وبين السياسة الحديثة للبلدان الرأسمالية، وينتقِد كتَّاب علم الاجتماع والأخلاق إذ يلتزِمون عن عمدٍ نهجًا أحمق. بيدَ أن إجابته هي نفس التفسير الأخلاقي القديم. ويأمُل نورثروب في أن يتمكن بفضل نهج (أنثروبولوجي وسوسيولوجي) من أن يكتشف أكثر القيم المعيارية إيجابيةً والتي يمكن أن تصبح حجر الزاوية للسياسة (مثل مبدأ اللاعنف) ويرى أن بالإمكان التغلُّب على النزعة المكيافيلية بفضل هذه المبادئ فضلًا عن فلسفة سياسية «أنثروبولوجية»؛ إذ ينبغي على الأمم أن تتبنى هذه المبادئ، وأن تتَّحد لكي تجعل من الأخلاق أساسًا للسياسة. ويقترح نورثروب عددًا من المناهج المُتباينة بدءًا من الدعاية حتى التشريع يرى أنها كفيلة بتحقيق هذا الغرَض. ولكنه يلتزم الصمت إزاء المسألة الهامة بالنسبة لما يجِب علينا أن نفعله مقدمًا ابتغاءَ توحيد الأمم على أساس المبادئ الخالدة للإنسانية وابتغاء إنجاز مثل هذا التشريع الإنساني. ومِن ثَم فإن أكثر مطالبه التقدُّمية نجِدها قائمة على غير أساس (بما في ذلك اقتراحه بإقرار قانون دولي يعتبر الحرب بين الدول جريمة)[٤٣] ويذهب مثل هذا المذهب أيضًا س. أ. كوبلنز الذي يُطالب بتطهير السياسة من كل مظاهر العنف والخداع مُستعينين في ذلك بمعايير وتصوُّراتٍ أخلاقية رفيعة. ويرى أن الناس لن يستشعروا البهجة ولن يُصبحوا قوةً إبداعية إلَّا من خلال «التضامن» و«التعاطف» و«الحب». إن عليهم أن يُغيروا النشاط الاجتماعي السياسي القائم في ضوء الالتزام بالمُثل العُليا للكرامة الإنسانية؛ إذ إنَّ الأمل في الحضارة يكمُن في هذا الاتجاة وحدَه دون سواه.[٤٤]

وقدم بيتريم سوروكين أيضًا أفكارًا لإعادة تنظيم السياسة والسلطة في العالم على أساسٍ اجتماعي أخلاقي. وتتضمَّن هذه الأفكار نزع السلاح وتدمير الأسلحة الذرية وغلْق كل مدارس التدريب العسكري. ويدعو إلى تنفيذ كل هذه الإجراءات دون اللجوء إلى العنف، وإنما عن طريق التشريعات الدولية. ولكن ما هي القوى الاجتماعية السياسية التي تكفُل الالتزام بمِثل هذه التشريعات السلامية؟ يقول سوركين ينبغي أن يتم ذلك على يد حكوماتٍ تتألف من العلماء وليس من سياسيين مُنحطِّين أخلاقيًّا. وحتى نمنع كل مظهرٍ من مظاهر الشقاق بين هذه الحكومات يجب أن يُمدَّ علم الاجتماع وعلم الأخلاق

---

[٤٣] F. S. C. Northrop, Philosophical Anthropology and Practical Politics, New York, 1960, pp. 16–17.

[٤٤] Stanton A. Coblentz, The Long Road to Humanity, New York, 1959, p. 457.

هذه الحكومات بدستورٍ واحد من المبادئ الأخلاقية (المجردة). ويؤكد سوروكين ضرورة أن تُصبح القيادة السياسية قيادة «أخلاقية»،[٤٥] ولكنه لا يُحدثنا عن طبيعة الأعمال الاجتماعية السياسية التي سيصل العلماء عن طريقها إلى السلطة، ولهذا فلن يكون لدى القارئ سوى الأمَل وحدَه، الأمل في قيام «سلطة عالمية مِن الحب» والتي يراها سوروكين مُسلَّمة ضرورية تُحقق للمجتمع الإنساني تقدُّمًا شاملًا. وهكذا إذا ما نظرنا إلى مُخططه من أجل الإصلاح الأخلاقي في ضوء الممارسة والإمكانيات العملية، نجده وهمًا وسرابًا وفلسفةً تأمُّلية خالصة بعيدة كل البُعد عن الحقائق السياسية والتجريبية لعصرنا. وإذا كانت صورته عن عالَمٍ يُمسك بزمامه مُفكرون إنسانيون تتضمَّن الكثير من التفصيلات السياسية إلَّا أنها على الرغم من ذلك صورة خيالية ووهم خالص. وطبيعي أن تخدير عقول الناس بهذا الوهم هو خير وسيلة للدفاع عن المبادئ الإنسانية واستثارتها في العصر الذري.

ولا ريب في أن انتقاد الرأسمالية وإدانة اللاأخلاقية السياسية للصفوة الحاكمة لا بدَّ وأن يكون مبنيًّا على المُثل العليا للإنسانية والنظريات الأخلاقية السامية عن هدف الإنسان وكرامته ... إلخ. ولكن القيم الأخلاقية السامية يجب ألَّا تستحيل إلى مُخدِّر اجتماعي نفسي، تُشوِّش عقول الناس وتُبدِّد طاقاتهم في الصراع الاجتماعي السياسي.

علينا ألا نحاول الهرب من الظلم والشرور الاجتماعية السياسية الراهنة عن طريق الاستغراق في أحلام التفسير الأخلاقي؛ إذ إن ذلك خطأ وخطر في آنٍ واحد، ويتعيَّن علينا أيضًا ألَّا نضع أحلامنا الرفيعة موضع المُثل العليا، بل ويجب أن تكون بمثابة مُخطط عملٍ لنشاطٍ تاريخي عياني ملموس يستهدف إنجاز أهدافٍ سياسية عملية. إن المُثل العُليا التي لا يعدو كونها مجرد أحلامٍ ذاتية هي مُثل عُليا مفلسة تاريخيًّا. فالمُثل العُليا التي تعجز في القرن العشرين عن أن تتحقق عمليًّا تفقد مكانتها، كما أن القيم المعيارية السامية التي يستحيل تحقُّقها لأسبابٍ اجتماعية وتاريخية تتحلَّل وسرعان ما تذوي وتختفي. وإذا لم يتسنَّ تأكيدها فلن تصبح جزءًا من حركة التاريخ وإنما تفقد بسهولةٍ جاذبيتها الأخلاقية، مهما كان مستوى سمو وشرف معاييرها المجردة للحياة الاجتماعية السياسية. إن تحقق المُثل العُليا الأخلاقية في المجال الاجتماعي السياسي لا يتأتى إلَّا من

[٤٥] P. Sorokin, W. A. Lunden, Power and Morality, pp. 110–15, 115–55.

خلال النضال السياسي الذي يُمثل تجسيدًا للقِيم الأخلاقية وآمال الشعب العامل والغالبية الساحقة من سكان العالم.

ومثل هذا النهج غريب على الدجالين في الأخلاق ممن يحاولون دون كللٍ ابتداعَ إكسيرات إعجازية تحقق للعالم نهضةً أخلاقية. وتتضمن نظرياتهم نوعَين من الأفكار؛ النوع الأول يضم أفكارًا تنبع من الاعتراف بالطبيعة المكيافيلية للسياسة، والثاني يضم أفكارًا هي وليدة الالتزام بأفكار ومبادئ مجردة تبدو صحيحة في ظاهرها. وجدير بالذكر أن هؤلاء الأيديولوجيين عاجزون عن تقييم المكيافيلية في السياسة مثلما هم عاجزون عن اكتشاف المصدر الاجتماعي لمُثلهم العُليا والوسائل السياسية الحقيقية لغرسها. إن نقطة الانطلاق عندهم هي تحلل القيم الأخلاقية في السياسة، ولهذا فإنهم يرفضون كل المحاولات الثورية لإعادة تنظيم المجتمع وإدخال مبادئ أخلاقية ثورية، ويعتبرون ذلك أمرًا غريبًا عليهم. ولقد تبدَّد الأمل في قادة سياسيين يلتزمون بمذهبهم عن القيم الأخلاقية، وأكَّد التاريخ أن أملهم هذا محض سراب. ولهذا فإن كل السبل التي تستهدف غرس مُثلهم العُليا المجردة هي سبل تجافي تمامًا فهمهم للواقع وتمتنع عليه.

معضلة أيديولوجية النزعة الإنسانية التشاؤمية

إن كثيرين من الأيديولوجيين الذين يمتدحون المبادئ الإنسانية المجردة يشعرون في لحظات الاتزان أنهم يُصارعون طواحين الهواء، وأنهم قد خلطوا بين القِيم قديمها وجديدها، وإذا عرفنا أن دور الأفكار الأخلاقية كقوى مُنظمة قد تقلَّص وانكمش، وأن القوى الروحية للممارسة البرجوازية قد تبدَّدت في القرن العشرين واستنفدت، إذا عرفنا هذا تبيَّن لنا أن هذا الواقع بات يُشكل عقبةً كئودًا في وجه القيم الإنسانية الحديثة المجردة. وهذا هو السبب في أن الآراء والتطلُّعات الأخلاقية عند أكثر الإنسانيين التجريديين تنقسم داخليًّا: إنها تجمع لا إراديًّا بين النزعة الإنسانية وبين التشاؤمية، وهو ما يتمخَّض عن تهجين أيديولوجي غريب «النزعة الإنسانية التشاؤمية».

ونجد وصف «النزعة الإنسانية التشاؤمية» في أعمال الكتَّاب الداعين لِعلم الأخلاق الوجودي، وتتميز بنزوعها نحو التحكُّمية الذاتية في الاختيار الأخلاقي عند الفرد. ويحاول بعض الوجوديين الجمع بين دوافع الهلاك والوحدة وخواء الوجود الاجتماعي وفقدانه لأي معنًى — مجال الوجود «غير الأصيل» للفرد — وبين الدفاع عن حقوق الفرد وكرامته.

ويعتبر المفكر الوجودي الأمريكي ألفريد شفيرن «القيم الوجودية» هي مفتاح حلِّ كلِّ القضايا الاجتماعية الملحَّة بما في ذلك المشكلات السياسية. ويرى أن كلًّا من نمطَي القِيم الجماعية — الشيوعية والرأسمالية — قيم مُفلسة. إن كلًّا منهما ينفي الآخر، على الرغم من أن المهمة الحقيقية هي العثور على قيمٍ مشتركة حقًّا. ويؤكد أن هذه القيم هي القيم «الوجودية» التي تنعكس في الظروف والأوضاع العامة لوجود الناس وفي مواقفهم من الحياة والمعاناة والموت: «إن قوام عمليات التقييم هو أن نعزو إلى الحياة وإلى الصحَّة قيمةً إيجابية ونعزو إلى المُعاناة والموت قيمة سلبية.»[٤٦] ويرى بعض الوجوديين أن هذه القيم الإنسانية المجردة تُمثل أملًا جديدًا للعالم، مثال ذلك أن جبرييل مارسيل يأمُل في أن تؤدي هذه القيم العامة «التي تحقق المشاركة الفكرية» إلى بعثٍ جديدٍ في قلوب الناس، وتقضي على الصراع السياسي بأن تُرسي دعائم «الانسجام» بين المصالح الطبقية.[٤٧]

إن الوضع الإنساني المجرد لبعض الأيديولوجيين البرجوازيين يجعلهم ينتقدون اللاأخلاقية السياسية، ويحتجُّون بقوةٍ ضدَّ تجريد الإنسان من إنسانيته. ويقدِّمون وصفًا حيًّا للعنف الشامل والمظالم القاهرة للإنسان وإذلال الفرد في ظلِّ النظام الرأسمالي، بيد أنهم مع هذا كلِّه يحصرون أنفسهم في إطار الوصف فقط، وصف العنف ومظاهر الإذلال، دون السؤال عن الرابح من هذه الأفعال الاجتماعية السياسية، وضد مَن هذه الأفعال تُقتَرف. ويتجنب الإنسانيون التجريديون استخلاص أي نتائج ثورية، وذلك بأن يفصلوا هذه الظواهر الاجتماعية عن دلالتها التاريخية والطبقية. وطبيعي أن مثل هذه النزعة الإنسانية التشاؤمية تصبح عمليًّا عزلاءَ تمامًا في مواجهة النزعة المعادية للإنسانية في سفور.

ويتأكد لنا هذا بوضوحٍ تامٍّ من آراء الكاتب الوجودي الفرنسي ألبرت كامي؛ إذ يقدم لنا في كتابه الفلسفي المعروف «أسطورة سيزيف» مفهومًا أنطولوجيًّا أصيلًا عن عبث الوجود الإنساني، فالعالم الذي يعيش فيه الإنسان عدم وخواء ويتعيَّن على الإنسان أن يفقد الأمل في اكتشاف معنى الوجود، ولا بدَّ وأن يُفضي الفقدان العام لكل أملٍ إلى حالةٍ

---

[٤٦] Alfred Stern, Philosophy of History and The Problem of Values. The Hague: Mouton & .Co., 1962, pp. 199–200

[٤٧] Gabriel Marcel, Fresh Hope For The World: Moral Re-Armament in Action. Translated .from French by Helen Hardinge, London 1964, p. 17

من اللامبالاة المُسالمة. ويرى كامي أن الإنسان مُكرَه على أن يأكل «خبز اللامبالاة» ويشرب «خمر العبث» ويقول في أسًى «ليس ثمَّة غد»، ويحاول في نفس الوقت بكل جهده أن يستخلص من نزعته التشاؤمية اليائسة نتائج مُعادية للإنسانية؛ إذ نراه في روايته الشهيرة «الطاعون» يُقدِّم لنا دكتور ريو الذي تُعبر أفعاله عن فلسفة المؤلِّف. فجأة ينتشر وباء الطاعون فيُغير كل مظاهر الحياة الاجتماعية، ويقدِّم كامي هنا وصفًا مقنعًا للتغيُّرات الدرامية التي طرأت على التكوين النفسي وأخلاقيات الناس الذين يعيشون في ظلِّ الموت. ووجد المؤلِّف في أحداث النصف الأول من هذا القرن مادةً غنية لمثل هذه التعميمات التي انتهى إليها. الطاعون شيء فارغ لا معنى له ومع ذلك فإن كامي لا يتساءل عن علَّة انتشاره. ويحاول ريو علاج المُحتضَرين ولكن عبثًا، وعلى الرغم من قنوط ريو وعلمِه بأن كل جهوده عبث لا طائل تحتها إلَّا أنه مُستمر في أداء واجبه الأخلاقي، ويقدم بروح تتَّسِم بنكران الذات كل عونٍ ومساعدة لِمن هم حوله — وهذه هي رسالة «الطاعون». الإنسان لا يملك فرصة للنجاح، ولكن على الرغم من «هزيمته المُحققة في نهاية الأمر» إلَّا أن الواجب يقتضيه بأن يعمل وفق نواياه النبيلة. ومضمون هذا الكلام أن أخلاقية الإنسان مَبنية على الرمال، وأنه عاجز عن أن يركن إلى الخير العام أو أن يُعوِّل على انتصار الفضيلة أو الأمل في مستقبلٍ أفضل. وهكذا لم يبقَ أمام الإنسان غير قرارات واختيارات ذاتية خالصة. ولا يُحاول كامي اجتياز الخط الدقيق الذي يفصل آراءه عن النزعة المعادية للإنسانية. ولكن هل يمكن لنظرةٍ ذاتية خالصة مجردة من أي أساسٍ موضوعي أن تصلح أساسًا راسخًا لنزعة إنسانية؟ يختار ريو البقاء مع الالتزام بالنزعة الإنسانية على الرغم من أنه يُدرك عبث رسالته. بيد أن هذا لا ينفي إمكانيةَ ظهور إنسانٍ يضع ذاته «فوق» المَثل الأعلى الاجتماعي، يطأ الحقيقة وحُب البشرية، ويدعو إلى العنف واللاإنسانية. تُرى ما هو البديل الذي يقترحه علينا بطل كامي؟ إنه في نهاية الأمر ينبذ الأخلاق الموضوعية مثلما يفعل رسول العنف. إن النزعة الإنسانية نزعة ذاتية ووليدة عالمٍ كئيبٍ هو عالم التشاؤمية اليائسة، ولهذا نجدها تقِف متهالكةً عزلاء في مواجهة الأفكار الرجعية. ويسهل على المرء أن يُدرك مباشرةً فساد وانحراف «النزعة الإنسانية التشاؤمية» عندما يختارها في ضوء المسار الواقعي للتقدُّم الاجتماعي وليس في ضوء القيم «الوجودية» المُبهمة.

إن حياة الملايين من معاصرينا ومصير أجيال المستقبل رهن بنتائج الصراع السياسي الدائر اليوم. إن تيار التاريخ يوشِك أن يتحول، وبلغ الصدام الاجتماعي السياسي ذروته حتى لم يعُد ثمة وقت الآن للحديث عن اليأس. والحديث عن اليأس ضَعف لا يُغتفر.

وأصبح واجبًا أن نتجنَّب تمامًا مثل هذه النزعة التشاؤمية خلال هذه المرحلة الانتقالية. وها هنا يتَّضح المجال الذي يجب أن تُقدِّم فيه الأخلاق الإنسانية الأصيلة المساعدةَ للناس. إن النزعة الإنسانية المجردة عاجزة عن أن تقي الناس شرَّ الوقوع فريسةً لليأس، فأفكارها متكلَّفة وبعيدة عن الواقع فضلًا عن أنها غير مُحصنة ضد نزعة الشك. وعلى الرغم من أن دُعاتها يرون واقعَ اللاأخلاقية والظلم في السياسة إلا أنهم يُسلمون بها كواقعٍ حتمي لا فكاك منه، ولهذا فإنهم يقفون مع الأخلاق «ضد» السياسة. ويعترفون بأن النزعة المكيافيلية هي السائدة، وأن مذهب المنفعة في السياسة يجعل البشرية تنوء تحت أحمالٍ من المعاناة لا قِبل لها بها، ومع هذا يطالبون الناس بأن يؤمنوا بالأخلاق المجردة. ويقولون ما يقوله أبطال ألبرت كامي، إذا كانت النزعة الإنسانية التشاؤمية باطلة إلَّا أنها لا تزال نزعة نبيلة. وطبيعي أن «نبل العبث» دفاع ضعيف أشدَّ الضعف في مواجهة تجريد الشخصية من إنسانيتها. وضد «الطاعون» الأيديولوجي الذي يُعدي ويلوث جماهير سكَّان الغرب بالأفكار اللاإنسانية.

وإذا كانت النزعة الإنسانية التجريدية نزعةً ضعيفة عزلاءَ أمام نزعة التشاؤم، وعاجزة عن أن تكون قوةً ذات بأس وفعالية إلَّا أنها قادرة أحيانًا على استثارة الاحتجاج ضد الظلم الاجتماعي؛ إذ إن أي عالِم اجتماع أو فيلسوف أو كاتب شريف اصطبغت آراؤه بالنزعة الإنسانية التقليدية يُمكن أن تستحثَّه هذه النزعة على الوقوف ضد الأساليب الاجتماعية-السياسية التي تنتهجها الصفوة الاحتكارية الحاكمة. ولكن لنا أن نتساءل بعد ذلك: إلى أي مدًى يمكن أن يصل به هذا الاحتجاج؟ هنا يختلف موقف ألبرت كامي أو مارتن هيدجر عن موقف جان بول سارتر الذي يُعَد بحقٍّ مُناضلًا صُلبًا من أجل السلام وخصمًا عنيدًا للنزعة المكيافيلية في السياسة.

ويجب علينا ألا نبخس قيمةَ ما تنطوي عليه المُثل العُليا الإنسانية من جاذبيةٍ حتى في صورتها المثالية والمجردة، بل وفي إطار النظرة البرجوازية الحديثة للعالم؛ فنحن نعيش في وقتٍ بلغت فيه الرجعية أقصى عنفوانها وتجرَّدت الحياة الاجتماعية في البلدان الرأسمالية من الخصال الإنسانية تمامًا، وهنا أصبح في إمكان النزعة الإنسانية المجردة أن تلعب دورًا تقدميًّا نسبيًّا إذا ما كانت مُتسقة مع نفسها. ونحن في وقتٍ أصبحت فيه البشرية مُهددة بالقنبلة الهيدروجينية، ولهذا فإنَّ المُثل العُليا للنزعة الإنسانية البرجوازية يمكن أن تصبح قوًى حافزة للنضال ضد أعتى الاتجاهات الرجعية للسياسة الإمبريالية — ضد العدوان ودفاعًا عن السلام والديمقراطية.

هل الأفكار الإنسانية المجردة عملية في مجال السياسة؟

إن المُفكرين البرجوازيين الذين يشهدون تضاؤل قدْر الأخلاق في الحياة الاجتماعية السياسية ولا يعرفون كيف يفسرون ذلك يحاولون تحسين الأمور عن طريق تلاوة عِظاتهم الأخلاقية بمزيدٍ من الحماس والحميَّة. بيدَ أنهم يكتشفون تدريجيًّا أن عِظاتهم لم تؤتِ آثارها المرجوَّة وتبدو شيئًا عتيقًا. وتخيب آمالهم نتيجة ما يسود السياسة الإمبريالية الحديثة من لا مبالاةٍ ووحشية ودسائس ومخاتلة وخيانة، ومِن ثم يحاولون جهدَهم ابتكار «نموذج» للسياسة يستبعد أيَّ شكلٍ من أشكال انتهاك المعايير الأخلاقية العامة. والملاحظ أن رفض قبول النزعة المكيافيلية في السياسة يستثير احتجاجًا بائسًا كما يُفضي إلى بذل محاولاتٍ من أجل الوصول إلى أفكار ومبادئ أخلاقية عامة صحيحة، قد تكون أكثر من حلمٍ جميل بعيدٍ عن الواقع، وقد تكون على أقلِّ تقدير مُماثِلةً إلى حدٍّ ما للحقائق الاجتماعية في القرن العشرين. إن النزعة الإنسانية الاشتراكية غريبة عليهم؛ لذلك فإنهم يعقدون آمالهم على أساليب واقعية لأعمالٍ اجتماعية سياسية إنسانية داخل الإطار القديم للقيم البرجوازية. ونظرًا لأن فكرتهم عن الاشتراكية الماركسية فكرة شائهة فإنهم يخشَون أن تؤدي إلى هدم ذات الأُسس التي تقوم عليها النزعة الإنسانية لأنها، كما يعتقدون، تُعنَى فقط بالقضاء على الاستغلال الاقتصادي والأفكار الطبقية وصور العنف والنزعة الجماعية الشاملة بالنسبة للفرد. ويقولون إن الحفاظ على النزعة الإنسانية وتطويرها يقتضينا بالضرورة أن نبدأ بالنزعة الإنسانية وليس بالعوامل الاجتماعية الاقتصادية التي هي خارجة عنها، على نحو ما تفعل الماركسية اللينينية. وهذا هو السبب في أنَّ دواءهم المُطلَق لعلاج الحياة الاجتماعية السياسية لا بد أن يحمل مضمونًا أخلاقيًّا واضحًا. ويحاول بعض أصحاب النزعة الإنسانية كبح جماح النزعة المكيافيلية السياسية الحديثة فيلجئون إلى الأفكار الأخلاقية وأساليب الممارسة السياسية التي تدعو إليها الغاندية (مذهب غاندي).

يري فرانك نورثروب، على سبيل المثال، أن المعايير الأخلاقية شيء حاسم بالنسبة للنهج الأنثروبولوجي والإنساني الذي يستنُّه علم الاجتماع في معالجة السياسة. يقول: «نظرًا للتباينُ الشديد بين معايير غاندي ومعايير ماركس فإن عددًا مُعيَّنًا من الفِرق العسكرية في حَوزة حكومة يرأسها غاندي سوف يَعني شيئًا واحدًا، بينما نفس هذا العدد

من الفِرق إذا كانت تحت إمرة أي حكومة شيوعية فسوف يَعني شيئًا مختلفًا تمامًا.»[٤٨] وطبيعي أن ليس كل الأيديولوجيين البرجوازيين يقرُّون المقابلة غير المشروطة بين أخلاق الغاندية والشيوعية؛ مثال ذلك أن إريك فروم حاول الجمع بين المبادئ الأساسية للغاندية (النزعة الإنسانية الشرقية) وبعض أفكار النزعة الإنسانية الماركسية. ولكن ليس المُهم هو مظاهر التمايز بين الأيديولوجيين على اختلاف شاكلتهم، ولكن المُهم هو معرفة ما إذا كان التطبيق العملي السياسي للغاندية قد برهن على إمكانية إنجاز وتحقيق المبادئ الاجتماعية التاريخية للنزعة الإنسانية المجردة.

ولكي نُجيب على هذا يجب أن ندرس الغاندية من وجهة نظرٍ ماركسية، وأن نفهم مدلولها الأخلاقي والاجتماعي السياسي أيضًا.»[٤٩]

إن الفلسفة البرجوازية الحديثة قد استنَّت في السياسة والأخلاق وعلم الاجتماع نهجًا لا تاريخيًّا في دراسة مذهب المهاتما غاندي؛ إذ يُقال إن أيديولوجيته فوق الطبقات وتصدُق على كل فرد. كما صوَّروا أساليبه في النضال باعتبارها أساليبَ عالمية شاملة من أجل إعادة التنظيم الأخلاقي للسياسة الحديثة. والمُلاحَظ أن أصحاب المذهب الإنساني المجرد تستهويهم تعاليم غاندي من اللاعنف ورفضه للصراع الطبقي. ويُقدمون تفسيراتٍ عامة للقسَمات المميزة للغاندية، وهي القسمات التي تميزت بأهميتها الوقتية والمرحلية في تاريخ السياسة. ويكفُّون عن تفسيرها تاريخيًّا، هذا على الرغم من أنهم يعزُون خطأ نجاح حركة التحرُّر الوطني في الهند إلى المبادئ الدينية الأخلاقية لتعاليم غاندي، دون أي شيءٍ آخر، علمًا بأنها كانت هي نقطة الضعف في هذه الحركة وليست من مظاهر القوة بحالٍ من الأحوال.

يقول الفيلسوف الهندي وهيرندرا موهان داتا: «كانت رسالة غاندي الكبرى في الحياة هي إحداث ثورةٍ في السياسة عن طريق الأخلاق.»[٥٠] أدخل غاندي في السياسة مبدأ أهيمسا

---

[٤٨] F. S. C. Northrop, Philosophical Anthropology and Practical Politics, New York, 1960, p. 16.

[٤٩] لسوء الحظ أننا لا نملك تحليلًا شاملًا وتفصيليًّا لسياسة المذهب الغاندي ومبادئه الأخلاقية؛ لهذا فقد اقتصر المؤلف على عددٍ قليلٍ من التقييمات للغاندية، وإن كان يُدرك أنها ظاهرة سياسية وأيديولوجية مُعقَّدة ولم تحظَ بعد بما تستحقُّه من دراسة.

[٥٠] Dhirendra Mohan Datta, The Philosophy of Mahatma Gandhi, Madison, University of Wisconsin Press, 1953, p. 127.

Ahimsa أو اللاعنُف: لقد كان اللاعنف قانون الجنس البشري، ومراعاة هذا القانون في السياسة ليس سوى مظهرٍ خاصٍّ من مظاهر حُب الناس. إن أهيمسا والحُب شيء واحد.»[٥١] هذا هو ما قاله غاندي. وليست أهيمسا (اللاعنف) مجرد تكتيك بل استراتيجية اجتماعية دينية تتَّسِم بالشمول. ويقول د. مورثي عالِم السياسة بجامعة جوجارات في الهند، وهو غانديُّ المذهب، إن أهيمسا مُسلَّمة ذات معنًى دينيٍّ عميق تُخفي جوهرًا أخلاقيًّا إيجابيًّا داخل قشرةٍ سلبية. لقد حلَّت محلَّها ساتياجراها Satyagraha التي هي المطلب أو شرط الثبات في الدفاع عن الحق عن طريق مقاومةٍ يَنتفي فيها طابع العنف. وهذا الثبات من شأنه أن يجعل المُعتدي يُحس بوخْز الضمير ويوقظ حسَّه الأخلاقي. ويجب على الإنسان أن يكون مستعدًّا لتحمُّل أي ألمٍ حتى يُمنِي عدوَّه بالهزيمة بفضل «قوة الحب» ودون أن يُصيبه بأذًى. ويقول غاندي: «إن رسالتي هي أن أُعلِّم الناس عن طريق المثال والقدوة والتطوُّر، وفي ظل كبحٍ قاسٍ للنفس، كيف يمكن استخدام سلاح ساتياجراها الذي لا يُدانيه سلاح آخَر، والذي يُعَد النتيجة اللازمة مباشرة عن اللاعنف والحقيقة.»[٥٢] وإذا استعرضنا تاريخ الهند نلحَظ أن ساتياجراها وجدَت التعبير عنها في التكنيك السياسي الخاص بشعار اللاتعاون (مقاطعة نشاط أجهزة الإدارة الاستعمارية) وفي العصيان المدني (إقدام جماهير الناس على خرق القوانين وما يتبع ذلك من خضوع للجزاءات الرسمية) … إلخ. ونظرًا للطبيعة الخاصة المميزة للتطور الديني والقومي في الهند فإن كل هذه الأشكال من النضال السياسي كان لها أثر هامٌّ في حشد السكَّان، كما لعبت دورًا هامًّا في حركة التحرُّر. ويشير الغانديون عادة إلى هذه النقطة عندما يتحدثون عن أهيمسا في السياسة.

ويقول مورثي في كتابه إن أهيمسا «علاج أخلاقي»[٥٣] ضد كل الشرور والأمراض الروحية التي تُصيب البشرية. وقد أسهم كثيرون من أتباع غاندي في تأكيد الجذور الدينية لهذا العلاج وبخاصة روابطه بالنزعة الفردية. ويرى مورثي أن مبدأ أهيمسا انبثق عن التراث الروحي الذي يمتدُّ بجذوره إلى تعاليم كونفشيوس ولاو تسي وبوذا، ثم امتزج

---

٥١ M. K. Gandhi, Truth Is God, Ahmedabad, 1957, p. 17.

٥٢ M. K. Gandhi, The Science of Satyagraha, Bombay, 1957, p. 59.

٥٣ R. Murthi, Non-Violence in Politics, Delhi, 1953.

بها حافز إضافي من أفكار سقراط والمسيح وتولستوي ورسكين. ويؤكد مورثي أن هناك ما يُبرر الاعتقاد بأن المُثل العليا للغاندية ومناهجها الاجتماعية السياسية تُمثل برنامجًا أخلاقيًّا «لطريق ثالث» للتقدم الاجتماعي، مُتميز عن الرأسمالية والشيوعية؛ إذ ما إن تخطو البشرية أولى خطواتها على هذا الطريق حتى تتحقق الفوضى المحكومة أو مجتمع اللاعنف بدون سلطة الدولة. وهكذا نجد المقابلة بين مبدأ الغاندية وتطبيقاتها السياسية وبين الماركسية تأخُذ دلالة أخلاقية واضحة. ويقول د. داتا إن فلسفة غاندي الأخلاقية و«الاعتقاد بخيرية الإنسان الأصيلة، حطَّت من قدْر التصور الماركسي القائل بأن الصراع الطبقي هو الحقيقة الأساسية في تاريخ الإنسان.»[٥٤]

لقد ساعدت الغاندية على خلقِ جبهةٍ وطنية واحدة مُعادية للاستعمار داخل حركة التحرُّر الهندية. وبذلت البرجوازية كل ما في وسعها لتفرض الغاندية على الشعب العامل وتروِّج بين صفوفه فكرة اللاعنف والسلام الطبقي، على الرغم من أنها اعتادت انتهاك هذه المبادئ كلما اصطدمت بالمصالح الحيوية للبرجوازية. إن النجاح الوقتي للعصيان القائم على اللاعنف إنما يرجع إلى عددٍ من العوامل الموضوعية والذاتية: ضعف الإمبريالية البريطانية في الهند، التراث القومي والديني للسكان، تخلُّف الوعي الطبقي الشعبي ... إلخ، وعكست المُثل العُليا للغاندية الكثير من جهود الفلاحين الهنود الذين يعيشون في مستوى الأسرة الأبوية (البطريركية) بقسماتها الدينية والرجعية. وأفادت البرجوازية القومية من الغاندية إذ استخدمتها للابقاء على حركة الشعب العامل الهندي أسيرة المهام التي اقتضتها حركة التحرُّر الوطني للبلاد. فإذا كانت المقاومة بدون اللجوء إلى العنف لا تَعْدو أن تكون سوى صورة أولية ومتخلفة من صور الصراع الطبقي للشعب العامل، فإن الغاندية جعلتها الصورة الأساسية والوحيدة. لقد كان ضعف الإمبريالية البريطانية من ناحيةٍ وقصور وعدم نُضج القسمات الدينية والبطريركية لحركة الشعب العامل الهندي من ناحيةٍ أخرى هما السبب في الثبات النسبي والوقتي لهذه الصور في الصراع السياسي والتي دعمها النفوذ الواسع الكبير لشخصية المهاتما غاندي بطل الهند الوطني.

إن المثل الأعلى الاجتماعي الأخلاقي الذي آمَن به غاندي، وهو مثلٌ أعلى ينمُّ عن طبيعة البرجوازية الصغيرة فضلًا عن كونه مثلًا أعلى طوباويًّا وبطريركيًّا، وكذلك إدانة غاندي للحضارة الرأسمالية ومطالبته بصياغة جديدة أخلاقية للنشاط الاجتماعي السياسي

[٥٤] د. م. داتا، نفس المرجع، ص١٠٩.

وللدولة التي آمَن بأنها سلاح لقهر الفرد وليست سلاحَ سيطرةٍ طبقية، والمحاولات التي استهدفت إنجاز نهضة أخلاقية تشمل الناس جميعًا ويكون سبيلها الحُب؛ كل هذا تحطَّم تحت وطأة الاتجاهات الاجتماعية السياسية في التطور الرأسمالي للهند. وقد صرح غاندي في أسَى، وهو في أواخر حياته، أن دعواه الأخلاقية، التي كانت تحثُّ على إعادة تربية الإنسان وإعادة تنظيم السياسة وسلطة الدولة على أساس الأخلاق، قد انهارت وأخفقت تمامًا.

وإذا نظرنا إلى الغاندية تاريخيًّا كحركةٍ سياسية، فسنرى بوضوح أنها في المجالات الاجتماعية السياسية لم تكن مماثلةً لآراء النزعة الإنسانية المجردة، وقد تميزت بطابع اجتماعي طبقي مُحدد تمامًا. ولا يستطيع اليوم دُعاة النزعة الإنسانية المجردة في السياسة أن يزعموا، دون انتهاكٍ للحقيقة التاريخية، أن الغاندية مثال عمَلي يُصور لنا تحقُّق مُثلهم العُليا في التطبيق.

وطبيعي أننا نُخطئ إذا ما حكمْنا على قيمة مبادئ الغاندية وأهميتها على أساس نجاحها أو فشلِها في السياسة فقط؛ ذلك لأن الماركسية اللينينية لم تستنَّ أبدًا نهجًا نفسيًّا في تقييمها للمذاهب الأخلاقية. إن الغاندية إذ ترتكِز على مبدأي الحُب واللاعنف تُعَد نزعةً ضعيفة وقاصرة ليس فقط عند استخدامها في مجال التطبيق العملي الاجتماعي السياسي، بل وأيضًا في المجالات الأخلاقية. إن مبدأ اللاعنف الذي لا يشكُّ أتباع غاندي في نُبله وسموِّه، يتحوَّل إلى نقيضه عندما يتحوَّل إلى قاعدةٍ أبدية مُتحجرة أو يلزم إدانته أخلاقيًّا لأنه يُلقي بكلِّ عبء المُعاناة على المقهورين، بينما يُعفِي منه القاهرين. ولا ريب في أن فكرة الخنوع والإذعان للمعاناة هي فكرة رجعية، وهي في ذات الوقت أحد العناصر الأساسية في مبدأ غاندي عن اللاعنف.

إن تطبيق مبدأ اللاعنف في مواقفَ أخلاقية مُعينة (وطبيعي أن مثل هذه المواقف تتكرَّر كثيرًا جدًّا في المجتمع الاستغلالي) يُعادل السلوك اللاأخلاقي. وهذه حقيقة لا يمكن أن يُنكرها أي علم للأخلاق يدعو إلى عدم مقاومة الشرِّ ابتداء من كونفشيوس حتى تولستوي، مهما أفرط في الحديث عن التكامل الأخلاقي لدعاة اللاعنف.

إننا قد نتعاطف مع الاحتجاج الأخلاقي من جانب أصحاب النزعة الإنسانية المجرَّدة ضد المكيافيلية السياسية، وضد التدهور الأخلاقي للإنسان في ظل العلاقات الرأسمالية الخاصة، ولكن يجب علينا ألَّا نُخفي ضعف وتهافت مواقفهم الاجتماعية الأخلاقية. نحن نُحب الناس ونتمنى لهم مُستقبلًا طيبًا، هذا معناه ألَّا نكون دُعاة توفيق ومصالحة تجاه

أولئك الذين يُهددون البشرية بالدمار والقهر. ولهذا فإن اللاعنف حتى وإن أخذ صورةَ المقاومة غير العنيفة أو المقاومة السامية يُصبح مرفوضًا أخلاقيًّا حالَما يكون بالإمكان، ويكون ضروريًّا تاريخيًّا التصدي للعنف الذي تمارسه قوى القهر ضد الشعب العامل. وكم هو يسير على القوى الرجعية السياسية أن تسحق الأفكار الواهنة للنزعة الإنسانية. وتسحق دعامتها ومؤيديها عندما تُثبت عدم فعالية الإجراءات الاجتماعية السياسية للنزعة الإنسانية، ويصدُق هذا أيضًا على مبادئ النزعة الإنسانية البرجوازية التي تتعرَّض اليوم لهجماتٍ مُستمرة من جانب القوى العسكرية والمُعادية للديمقراطية.

إن الماركسية اللينينية، كما أشار مؤسسوها مرارًا وتكرارًا، تقِف ضد العنف من حيث المبدأ. وهذا وحدَه يدحض الاعتقاد السائد لدى أصحاب المذهب الإنساني البرجوازيين (كما يدحض اعتقاد بعض الغانديين) من أن الماركسيين يرَون العنف أمرًا ضروريًّا بصورة مُطلقة ويعتبرونه الوسيلة الوحيدة للتقدُّم التاريخي. إن الشيوعية التي يبنيها الآن مئات الملايين من البشر، هي التي ستضع حدًّا للعنف لينتهي من الوجود إلى الأبد. وجدير بالذكر أن مؤسسي الشيوعية العلمية لم يُعبروا عن كراهيتهم لخنوع الإنسان وإذعانه للعنف من خلال عظةٍ عاطفية تُحدثهم عن «اللاعنف» بصورة عامة، وسبب ذلك أنهم كانوا يُدركون عن وعيٍ واضح تمامًا أنهم سيغرقون في الخيال والوهم إذا ما قدموا مثل هذا المبدأ كأساسٍ للنضال الاجتماعي السياسي.

إن «النزعة الإنسانية المجردة» تصوُّر ذهني مُعقد بعيد عن الواقع كل البُعد، ويتضمن الكثير من الظواهر الأيديولوجية والمبادئ الأخلاقية المُتباينة. ويعمد علماء الاجتماع الغربيون إلى الإبقاء على نزعتهم الإنسانية مجردةً شديدة التجريد، كما أن الكثير من أفكار البرجوازية الصغيرة والمُثل العليا «لاشتراكيةِ» البرجوازية الصغيرة، لا تعدو أن تكون مجرد أخلاقٍ إنسانية مجردة، بل وأكثر من هذا أن العديد من المُثل العليا البطريركية تؤلِّف في غالب الأحيان عنصرًا من العناصر الأساسية المكوِّنة للنزعة الإنسانية المجردة. ونتيجة لذلك فإن شعار «النزعة الإنسانية المجردة» يصدُق على عديدٍ من الأيديولوجيات المُتباينة أشدَّ التبايُن والتي قد تدافع أحيانًا عن مفاهيم فلسفية وسوسيولوجية وتاريخية متعارضة، بيد أن القسمة المُشتركة بينها جميعًا هي التجريد أو عِلمها الأخلاقي الإنساني المجرد، وهذه القسمة المشتركة مُهمة للغاية خاصة ونحن بصدد بحث ودراسة محاولات الأيديولوجيين البرجوازيين لتفسير السياسة تفسيرًا أخلاقيًّا. ومِن ثَم فإننا حين نستخدم مفهوم «النزعة الإنسانية المجردة» ينبغي علينا أن نتذكَّر أنها تعميم محدود تمامًا، وأنها

مصطلح مجتزأ للغاية، بحيث لا يكفي لوصف هذا النسق الواسع من الآراء. ولكن لسوء الحظ فإن الأدب الفلسفي السوفييتي ظل فترةً طويلة دون أن يُقدم لنا دراسةً عميقة عن المشكلات المنهجية للنزعة الإنسانية، ولهذا فإننا لا نملك الآن مقولةً أكثر تحديدًا يمكن أن نضعها بديلًا لهذا المفهوم غير المُحدد تمامًا، ونعني به مفهوم «النزعة الإنسانية المجردة».

أخلاق «كبيرة» و«صغيرة»

إن صعوبة التحليل لا ترجع فقط إلى تباين النزعة الإنسانية غير الماركسية من حيث الموقف الفلسفي والموقف الاجتماعي السياسي؛ فالملاحظ أن الأفكار الإنسانية المجردة على اختلاف صورها — البرجوازية المتوسطة والصغيرة والبطريركية والدينية، بل وتلك الأفكار السائدة اليوم في حركات التحرُّر الوطني، تضمن عادةً معايير أخلاقية عامة. ويستطيع الماركسيون فضح النزعة الإنسانية البرجوازية، إذا ما حاولَت طرح معايير أخلاقية ذات طابعٍ طبقي مُتميز باعتبارها معايير عامة، ولكنهم لم يقدموا بعدُ ما يكفي لتحليل ونقد التفسير الفضفاض والمبالَغ فيه للمعايير العامة التي يُشير إليها أصحاب النزعة الإنسانية المجردة من المُفكرين الغربيين ذوي الاتجاه المنسَّق والتقدمي نسبيًّا، وتعزو هذه المذاهب الأخلاقية لعددٍ من القِيم الأخلاقية — مثل الحنو والتعاطف والكياسة والولاء — خصائص اجتماعية أخلاقية مُغايرة لتلك الخصائص التي تُميز هذه القيم اليوم عمليًّا.

حقًّا إن مجال نشاط وأهمية القيم الأخلاقية العامة ينمو ويتَّسع باطراد، بل إن التناقضات الاجتماعية-الاقتصادية السائدة في التكوينات الاجتماعية الاقتصادية المُتطاحنة، لا يمكنها أن تحُول دون هذا النمو الذي هو واحدٌ مِن أهم المظاهر الدالة على التقدُّم الأخلاقي للبشرية. ولكن أبطال الأفكار الإنسانية المجردة يُخرجون رأس المال من هذه الحقيقة ويَعزون إلى قِيَم عامَّة دورًا ليس لها في التاريخ الحديث — أي الزعم بأنها ترياق يشفي البشرية من كل أمراضها الاجتماعية والسياسية والروحية. وهذه مبالغة شديدة من وجهة النظر الأخلاقية والاجتماعية السياسية؛ ذلك لأن التقدُّم الأخلاقي للبشرية في مجتمعٍ طبقي مُتطاحِن هو تطوُّر مُتَّصل لمعايير طبقية مميزة. إن تاريخ نضال الشعوب من أجل التحرُّر والذي يحدد تطور مبادئ الأخلاق الثورية يعكس التقدم الأخلاقي على نحوٍ أوضح من تطور المعايير الأولية البسيطة للسلوك. وليس في هذا ما يدعو للدهشة، ذلك لأننا إذا ما استعرضنا تاريخ المجتمعات التي قسمتها التطاحُنات الطبقية، نجد أن

المعايير الأخلاقية العامة تُعَدُّ من الأمور الثانوية في الحياة الاجتماعية، وكثيرًا ما كانت هذه المعايير موضوع صدامٍ بين المصالح الطبقية للمقهورين والقاهرين. وإذا ما نجحت الطبقات المُستغلة في إحلال المعايير الأخلاقية الخاصة بها محلَّ المعايير الطبقية الثورية المُمثِّلة لأخلاق الطبقة العاملة، فإن هذا يعوق كلًّا من التقدم الاجتماعي والأخلاقي ككل. ولهذا فإنه عندما أُضيفت إلى العلاقات الطبقية قِيَم أخلاقية مثل الأدب والتهذيب وكبح جماح النفس والولاء والشفقة واحترام الصغير للكبير، فإن هذه القيم بوضعها الجديد أصبحت قيودًا وأغلالًا تعوق تقدُّم الوعي الذاتي الأخلاقي للشعب العامل (إذ كانت هذه الأخلاق تَعتبر اغتيال الحاكم بمثابة قتْل الابن لأبيه. وهذه كبرى الكبائر التي لا تُغتفَر أبدًا).

وطبيعي أن القيم الأخلاقية العامة لا يمكن قصرها على هذا النطاق الضيق لآداب السلوك والحياة اليومية. وعندما تصبح هذه القيم في تناقُض (أو اتِّساق) مع القيم الطبقية، فإن هذا قد يؤدي إلى إدخال عناصر من عدم اليقين (أو الحماس) إلى الصراع الاجتماعي السياسي للحزب أو للطبقة. ويحدث أحيانًا أن يكون لها تأثير كبير على أحداث تاريخية، على الرغم من أنه ليس تأثيرًا مباشرًا بل أشبه بالتفاعل مع مبادئ وقِيَم الأخلاق الطبقية، وليس معنى هذا بطبيعة الحال أن المعايير الأولية للسلوك قاصرة على الحياة اليومية ولا تؤثر على الأحداث التاريخية، بل إن درجة تأثير هذه المعايير الأولية على سلوك الناس هي أحد المؤشرات الدالة على الصحة الروحية للناس ومستواهم الثقافي. وثمة حالات يكون فيها التقيد والالتزام بالقيم الأخلاقية الأولية العامة مأثرةً وعملًا بطوليًّا، فإن إنقاذ غريق أو إخماد حريق من الأعمال الأخلاقية العامة التي لا تقتصر على طبقة دون أخرى. بل ثمة حالات كثيرة عرفها التاريخ أصبح فيها الالتزام بالقواعد الأخلاقية العامة عملًا بطوليًّا وهدفًا لحياة بعض الناس. ويحدث في مثل هذه الحالات أن يستمرَّ السلوك النبيل لأحد الأفراد طوال حياته مستهدفًا الأخلاق العامة نظرًا للتطابق بين القيم الاجتماعية والفردية، ويصبح أي عملٍ بطولي بمثابة خدمةٍ بطولية ممتدة ابتغاء الإنسانية جمعاء. ومِن الأمثلة على ذلك حياة دكتور ألبرت شويتزر Dr. Albert Schweitzer المفكر الإنساني المشهور الذي نذر كل حياته وطاقته لقضية خدمة ومساعدة المرضى الأفريقيين، وكانت حياته الشخصية صورةً ومثالًا يوضح للناس كيف يمكن للمرء أن يخدم الفضيلة والنزعة الإنسانية، وثمَّة مثال آخر هو جانوس كورزاك المدرس البولندي الذي أصبح اسمه أسطورة تدلُّ على الالتزام بالنزعة الإنسانية خدمةً للبشرية؛ فقد أسَّس دارًا لليتامى

في وارسو يُديرها الأطفال أنفسهم. وسعى من أجل تعليم الأطفال وتلقينهم صورةً خاصة عن العالم تختلف تمامًا عن صورة العالم القاسي عند الكبار. ولقي كوزاك حتفَه مع أطفال جيتو وارسو (أوجي اليهود في وارسو) في تريبلينكا؛ لقد علم بالهجوم الوشيك من النازي لقتْل الأطفال، وكان بإمكانه أن يهرب ويُنقذ نفسه، وكان يعلم أيضًا أن مَوتَه لن يُنقذ طفلًا واحدًا، ومع هذا ظلَّ مُخلصًا لعالم الأطفال الذي نذر نفسه له. ويُحكى أن النازي وجدَه في غرفة غاز تريبلينكا مُحاطًا بمجموعة من الأطفال الصغار الذين كان يحتضِنهم بين ذراعَيه. ولا ريب في أن البطولة الأخلاقية التي يُبديها مَن هم مثل جانوس كورزاك عملٌ له دلالته الخالدة بالنسبة لتطور البشرية الأخلاقي؛ ذلك أنهم حين قدموا من أنفسهم أمثلة شخصية إنما أعطَوا دلالة صارمة ومعنًى واضحًا صريحًا لعددٍ من المفاهيم الأخلاقية مثل الفضيلة والحُب والواجب.

إن الطريق إلى انتصار النزعة الإنسانية في الحياة الاجتماعية طريقٌ طويل بينما ضمير الإنسان عجول. ومن اليسير علينا أن ندرك آلامه — فلا تزال ماثلةً في الأذهان تريبلينكا وهيروشيما، وكذلك قنابل النابالم التي تتساقط على أكواخ فلاحي هيروشيما. ومن اليسير أن ندرك صرخات الضمير الإنساني المريض واحتجاجاته ضدَّ انتهاك المعايير الأولية لمقومات الحياة الإنسانية. ولكن من السذاجة أن نظنَّ أن هذه الصرخات وحدَها قادرة على تحطيم أغلال القهر والعنف. ونخطئ إذا ما عتبنا على الماركسية، أنها قللت من أهمية مثل هذا الاحتجاج الأخلاقي. ولا ريب في أن الشيوعية تقدم لنا احتجاجًا أكثر عمقًا مما نجده في أي تعاليم اجتماعية سياسية أخرى، فضلًا أن الماركسية اللينينية تُحدد السبل الواقعية والوسائل العيانية لتحرير الشعب العامل. وإذا كان بإمكان الأطباء والمعلمين أن يُعيدوا تنظيم الحياة الاجتماعية من خلال فَهمهم على أساس مبادئ الفضيلة، فإنَّ الماركسيين قد يكونون أول من ينبذ سبيل النضال السياسي ليتبعوا سبيل العمل من خلال المِهن.

إن تاريخ حياة أعظم رجال الفكر الإنساني من غير الماركسيين في الغرب يعكس لنا تراجيديا الخدمة الشريفة لأبسط معايير الأخلاق والعدالة، وهي خدمة يكاد يخنقها المجتمع البرجوازي، والملاحظ أن نظام الاستغلال والقهر يُحيل كل هذه الجهود الشريفة المُخلصة إلى لا شيء. حقًّا إن التكامل الأخلاقي والاتساق والسمو الثقافي الروحي وغير ذلك من السجايا الحميدة التي اتصف بها هؤلاء الناس، إنما هي أمور تستحقُّ كل احترام وتقدير، ولا ريب في أن الشعب العامل الذي تتمثل فيه بوضوح القيم الأخلاقية

الإيجابية أكثر مما نراه بين الطبقات الاستغلالية يُعَد أقدَرَ الطبقات على تقدير هذه الجهود الأخلاقية، بيدَ أن هذا التقدير لا يحول دون كشف مواضع الضعف والقصور عند هؤلاء المفكرين، بأن الطابع التجريدي الذي يُميز نزعتهم الإنسانية أحالهم إلى مُذنبين أخلاقيًّا؛ إذ لم يعُد اليوم من حقِّ أي داعيةٍ للعدالة أن يُحجِم عن العمل والنشاط أو أن يتسامح في تدمير الفضيلة. ونظرًا لأن نزعتهم الإنسانية لا تؤمن بالضرورة التاريخية فقد غدت نظرةً ضعيفةً متهافتة.

ويؤمن كثيرون من أصحاب النزعة الإنسانية المجرَّدة بأن ثمَّة تفسيرًا مُطلقًا وواسعًا يفسر الدور الاجتماعي للقيم الأخلاقية الأولية العامة، ويجد هؤلاء أنفسهم مُلزَمِين بأن ينظروا نظرة شكٍّ إلى فعالية وصفاتهم التي يقترحونها من أجل إصلاح السياسة أخلاقيًّا. ويرون أن معايير السلوك البسيطة والصحيحة تؤكد ذاتها بسهولةٍ أكبر في مجالات الحياة الاجتماعية التي تبعد كلَّ البُعد عن السياسة — أي في الحياة اليومية وفي الأسرة وفي آداب السلوك ... إلخ. ويتخذون من هذا دليلًا يؤكد صواب نظرية ترى أن التقدم الأخلاقي للبشرية لا يكون في مجال الحياة الاجتماعية السياسية والروحية، بل في مجالٍ أضيق هو مجال العلاقات الشخصية والأسرية. ويعرض أنصار هذه النظرية، ومن بينهم بيتريم سوروكين، وصفاتهم الأخلاقية لإصلاح السياسة. ويصطنعون معايير مُطلقة من القيم الأخلاقية العامة يُقيمون بها السياسة، ولكنهم لا يستطيعون إخفاء ومداراة خيبة أملهم وتشاؤمهم؛ فالسياسة خير حين ننظُر إليها عن بُعد فحسب، وحين تفوح منها رائحة عبارات عاطفية فقط، وحين ننظر إليها خلال غلالةٍ من دخان الدعاية. ولكن إذا ما نظرنا إلى السياسة عن كثَب فسنجدها قبيحةً مهما كانت جهود الأخلاقيين من أجل إصلاحها. إن الأعمال الاجتماعية التاريخية السياسية التي تتميز بطابعها الجارف والشامل تأبى أن تتلاءم لتحصر نفسها داخل الإطار الضيق للمبادئ الأخلاقية الأولية. وهذا ما يعجز عن ملاحظته أصحاب النزعة الإنسانية المجردة كلما عكفوا على دراسة السياسة دراسةً شاملة: أنهم أشبه بجاليفر الذي بدت له بشرةُ المرأة العملاقة أشدَّ قبحًا كلما اقترب منها.

ويستشعر هؤلاء الإنسانيون الضِّيق كلما أدركوا أن أي تغيُّر في سُلم الظواهر الاجتماعية يُحيل معاييرهم العامة الأولية إلى معاييرَ عقيمة ومرفوضة ولا سبيل إلى تطبيقها في مجال السياسة. وهذا هو السبب في أنهم أضافوا إلى مُخططاتهم الطوباوية أخلاقيًّا عديدًا من المُخططات الاجتماعية الأخلاقية المُتباينة ابتغاءَ كمال الإنسان أخلاقيًّا عن طريق العلاقات الشخصية واليومية. ويدعم علم الاجتماع البرجوازي الحديث تفسيره

الأخلاقي بعديدٍ من النظريات المُتباينة عن إعادة التنظيم من خلال «الإجراءات الثانوية» و«الإصلاحات الجزئية» و«الهندسة الاجتماعية» و«المرونة التطورية» ... إلخ.

ويرى سوروكين ولاندين أن الأسرة والعلاقات الأولية هما على وجه الدقة والتحديد اللذان نعقد عليهما أكبرَ الآمال من أجل تجديد أخلاق المجتمع والإنسان ذاته. ويقولون إن هذه العلاقات الأسرية التي تُقابل السياسة وتقِف موقفَ المعارضة إزاءها تُشكل الأساسَ الصحيح من أجل التقدم الأخلاقي. ويؤمنون أن ها هنا منبع التقدم الاجتماعي، وأحرى بالناس أن يبذلوا هنا أقصى جهدٍ أخلاقي. ويعتقد سوروكين أن نمو العلاقات الأسرية شرطٌ أوَّلي لإعادة التنظيم الأخلاقي الذي يشمل كلَّ الحياة الاجتماعية السياسية. إن «الحب غير الأناني» الذي يُحيي الوجود الإنساني لا بد أن يُبارك كل الأشخاص المؤمنين بالعلاقات الأسرية ويمنحهم القوة والإبداع اللازِمَين لتحقيق هذه الأهداف الرفيعة.[٥٥] ويضع سوروكين كل ثقته في هذا «الحب غير الأناني». وطبيعي أن مثل هذا التفسير الأخلاقي غير التاريخي يُفضي في أغلب الأحيان إلى أفكارٍ غيبية عن التقدم الاجتماعي.

وجديرٌ بالذكر أن سوروكين لا يذكر شيئًا عن المشاعر الوجدانية وعلاقات الصداقة والتضامُن والتضحية بالنفس والولاء، وهي كلها خصال يُولِّدها الصراع السياسي الذي يخوضه الشعب العامل من أجل التحرُّر الاجتماعي والوطني. إنه يضع الصداقة والولاء والشفقة والحُب مقابل العملية التاريخية، ويفصل بينها وبين السياسة ويحصرها في دائرةٍ ضيقة هي دائرة الأسرة والعلاقات الأولية. وواضح أن مثل هذا الموقف هو موقف خاطئٌ وضارٌّ حتى ولو لأنه يُغفل أعظم المثيرات الأخلاقية في النشاط التاريخي للناس: الوطنية والتضامن الطبقي والأفكار التطورية ... إلخ. ومن المُسلَّم به أن الأسرة والعلاقات اليومية وكذلك الحُب والصداقة، ليست مُستقلة عن البيئة الاجتماعية السياسية المُحيطة بها. وطبيعي أن أي تغيُّر يطرأ على البيئة يؤدي بالضرورة إلى تغيُّر في علاقات الأسرة، ويُغير أيضًا القِيَم الروحية والأخلاقية.

حقًّا إن كثيرين من الناس في الغرب، حيث الحياة الاجتماعية مجردة من صفاتها الإنسانية، يَعتبرون الأسرة واحةً يستشعر فيها المرء كرامته ويجد فيها العلاقات السوية الإنسانية. ويُحدِّثنا إريك فروم عن هذه السِّمة المُميزة للتكوين النفسي الاجتماعي في البلدان

[٥٥] Pitirim A. Sorokin, Walter A. Lunden, Power and Morality: Who Shall Guard the Guardians? Boston, 1959, p. 153.

الرأسمالية المتطورة فيقول: كلما بدا عالمنا أكثر خيالًا وتجردًا من الخصال الإنسانية كان الفردُ أكثر إحساسًا بالحاجة إلى المعية، أي إلى الوجود والعمل مع الآخرين من الرجال والنساء ممَّن يُشاطرونه اهتماماته.[٥٦]

وتكشف وقائع الحياة اليوم عن تحلُّل الأسرة في البلدان الرأسمالية. وطبيعي أن الأسرة والعلاقات اليومية السائدة بين الناس ليست معزولة عن الصدامات الاجتماعية والتناقُضات الاجتماعية السياسية للعصر. ويصدُق هذا بوجهٍ خاصٍّ في عصرنا الراهن؛ حيث الأسرة ليس لها إنتاج ولا وظائف اجتماعية سياسية مُستقلة بذاتها. لقد أصبحت أقل استقلالًا من حيث الحياة الاجتماعية، فضلًا عن أن العلاقات الاجتماعية كثيرًا ما تقع ضحيةً لحوادث مؤسِفة خارجية. وبات التماسك الداخلي والمبادئ الأخلاقية للأسرة تهتزُّ وتترنَّح تحت تأثير العلاقات الاجتماعية الرأسمالية المُنحرفة والمُتميِّعة. والملاحظ في الأسرة البرجوازية النموذجية — وهو ما أوضحه الأدب النقدي المعاصر — أن مظاهر القمع والكبت والاستغلال والخداع والانحراف بكلِّ صوَرِه تحجبها عن أنظار الغريب عباءةٌ تتَّخذ سيماء العلاقات التشريعية التي تحمل مظهر التقدير والاحترام. الأزواج الذين يتعسفون مع زوجاتهم والآباء الذين يقهرون أطفالهم، والزوجات اللاتي يخنَّ أُسراتهن؛ هذه وغيرها هي سِمات العلاقات الأُسرية البرجوازية كما وصفها توماس مان وجالسوبرثي وفرنسوا مورياك وهمنجواي ودكنز وموباسان ودستويفسكي. وتتعرض أُسَر الشعب العامل، شأنها شأن الأسر البرجوازية، للتأثير الانحلالي من جانب البيئة الرأسمالية. إننا بحاجةٍ إلى جهودٍ مُضنية وإحساسٍ قوي بالمسئولية لصون العلاقات الأخلاقية. ونظرًا لأن هذه المسئولية وتلك العلاقات موجودة بالفعل في أسر الشعب العامل في المجتمع الرأسمالي فإن الواجب يقتضي عدم عزلها عن المسار العام للتاريخ أو تحويلها إلى مجرد لحنٍ نتغنَّاه على نحوِ ما فعل سوروكين. إن الشيء الممكن الوحيد هو دعم الإنسانية والصداقة والتضامن والشفقة على نطاقٍ تاريخي عريض يتضمن، فيما يتضمن، الأُسرة، وذلك عند خوض نضالٍ مباشر للقضاء على كل مظاهر القهر الاجتماعي. وعندما يتمكن الإنسان من تحطيم النظام الاجتماعي السياسي الذي يفسد ويعوق تقدُّم وتحسُّن تلك المشاعر الاجتماعية الأخلاقية. وينبغي على الإنسان الحديث ألَّا ينشُد العثور على الطريق إلى

[٥٦] Erich Fromm, Beyond the Chains of Illusion, New York, 1942, p. 10.

مُستقبلٍ أفضل وأزهى من خلال دائرة الأسرة الضيقة أو داخل دائرة الأصدقاء، فهو لن يهتدي إلى هذا الطريق خارج دائرة الصراع الاجتماعي السياسي، ولن يجده إلَّا داخل هذا الصراع. ودون أن نُقلل من قيمة الدور الهائل للعلاقات الأسرية الحسَنة من أجل تقدُّم الإنسان أخلاقيًّا، فإن واجبنا ألا نغفل الطابع الرجعي والبطريركي والمُنافي للسياسة الذي تتَّسِم به كل المحاولات التي تستهدف عزْل هذه العلاقات عن التقدُّم الاجتماعي ككل، والمحاولات التي تستهدف تحويلها إلى واحةٍ صغيرة للتقدُّم الاجتماعي.

إن اتجاه سوروكين ولاندين هو نفس اتجاه كثيرين غيرهما من علماء الاجتماع والفلاسفة الغربيين؛ إذ يقترح كارل بوبر، على سبيل المثال، أساليبَ خاصة لتطوير المجتمع من خلال الهندسة الاجتماعية: «لا تهدف إلى إقرار السعادة بوسائل سياسية.»[٥٧]

لقد أصبح مصطلح «المسيحية السياسية Political Messianism جزءًا من معجم الفلسفة السياسية البرجوازية الحديثة، ويعبر عن إدانة شكلية للمحاولات التي تستهدف إقامة نظامٍ اجتماعي أفضل، بالاستعانة بأساليبَ سياسية. ويقول أصحاب هذه الدعوة إن إجراء تغييرات اجتماعية تدريجية صغيرة بمنأًى عن «السياسة الكبيرة» هو المنهج الذي يُمكِّننا تدريجيًّا من أن نجِد بدايةً ثم نتغلَّب تمامًا في نهاية الأمر على النزعة المكيافيلية في السياسة. ويدافع عن وجهة النظر هذه عالم الاجتماع الأمريكي ر. إنجيل ونجد نهجًا مُماثلًا عند عالم الاجتماع ج. ل. مورينو الذي يقول: «ينبغي علينا على الأقل، أن نُغير اتجاه النشاط الثوري ليتَّجِه نحو أصغر الوحدات في العلاقات الإنسانية، أي الذرات الاجتماعية، حتى يصبح هذا النشاط أكثر فعالية وتأثيرًا. إذ هنا تأخذ الثورة تلقائيًّا صورةً أكثر واقعية. وفضلًا عن أن هذا النهج يتميز بأنه اقتصادي إلا أنه في نفس الوقت نهج سيكولوجي وسوسيولوجي وأخلاقي وإبداعي خلَّاق، أي إنه، بعبارة أخرى، يأخذ صورة إجراء قياس اجتماعي سوسيرومتري[٥٨] فالتغيُّرات السوسيومترية هي تلك التغيرات التي تشمل كل الطبقات وكل الكائنات البشرية، وهذه التغيرات هي السبيل الوحيد لإنقاذ الإنسان الصغير المُنعزل الذي لا يمكن أن تحميه وتدافع عنه الحركات الجماهيرية السياسية والتاريخية.» ويزعم مورينو أن علماء التحليل النفسي وعلماء الاجتماع سيحتلون

---

[٥٧] Karl Popper, Conjectures and Refutations, London, 1963, p. 361.

[٥٨] J. L. Moreno, Sociometry, Experimental Method and the Science of Society. An approach to a new political orientation, Beacon, New York, 1951, p. 161.

أماكن رجال السياسة والدبلوماسيين؛ وذلك نتيجة هذه التغيرات السوسيومترية. سوف تختفي المكيافيلية السياسية وتتحلَّل إلى جزيئات اجتماعية صغيرة جدًّا وإلى علاقاتٍ يمكن تحويلها أخلاقيًّا. «بوسعنا أن نتجنَّب الخطأ النظري، وذلك بأن نستبدل بنظرية الاشتراكية نظريةَ السوسيومترية، ونتجنَّب الخطأ العملي الطبيعي بأن نستبدل بالثورة البروليتارية الاجتماعية الاقتصادية العالمية التي تُخطئ أو تُصيب ثوراتٍ سوسيومترية صغيرة».[٥٩]

النزعة الإنسانية بين الفاعلية والانفعالية أو الواقعية واللاواقعية

الحركات الشعبية الضخمة والتطاحُنات الاجتماعية السياسية التي لم يشهد التاريخ لها مثيلًا من حيث شدَّتها، والحروب والصدامات المتصاعدة بين المذاهب والمُثل العُليا الاجتماعية الاقتصادية المتعارِضة، وتزايد سرعة معدل التقدم الاجتماعي؛ كل هذه القسمات المُميِّزة للتاريخ المعاصر تزيد من حدة مشكلة العلاقة بين الأخلاق والسياسة. لقد انقضى زمن التوقُّع والافتراض والتكهُّن وحانَ وقت وضع الحلول. إن الواقع الاجتماعي السياسي يتغيَّر بسرعةٍ كبيرة، وبات لزامًا على علماء الاجتماع أن يُعالجوا أحداثًا وصداماتٍ درامية بلغت مستوًى ومدًى لم يسبق لهما مثيل في التاريخ. إن القرار الشجاع والسخط الأخلاقي ما لم يدعمهما تحليل علمي للواقع، لن يفيدا كثيرًا عالِم الاجتماع في ظلِّ الظروف والأوضاع المعاصرة المُعقدة والمتناقضة.

والملاحظ بعد الصدمات المأساوية التي عانت منها البشرية، أصبح التطلُّع إلى نظام اجتماعي إنساني سمة سيكولوجية مميزة للإنسان الحديث في المجتمع البرجوازي. وهذا ما يَعيه بوضوح بعض الأيديولوجيين البرجوازيين، ولكنَّ أفكارهم الإنسانية المجردة الرقيقة عاجزة تمامًا عن أن تُصبح واقعًا وحقيقةً اجتماعية أخلاقية. وتتميز هذه الأفكار بأنها غير ذات فعالية، ومِن ثم تفقد جاذبيتها، وهذا هو السبب في أن بعض الأيديولوجيين ممن يحاولون تقديم تفسير أخلاقي للسياسة يعمدون إلى الوصول بمُقترحاتهم إلى أدقِّ التفاصيل ويخلُقون بذلك وجهَ شبهٍ مع الواقع. إنهم يحاولون طرح معاييرهم ومبادئهم الأخلاقية المُطلقة باعتبارها معايير خالدة للسياسة، ويقدمون تقييماتٍ أخلاقية دونَ

[٥٩] نفس المرجع، ص ١٦١–١٦٢.

سندٍ من الفهم لجوهر الظواهر السياسية، أو أنهم باختصار يُطبقون نهجًا معياريًّا على السياسة، حيث يكون واضحًا جليًّا أنه نهج قاصر غير كافٍ. وجديرٍ بالذِّكر أن عددًا من أصحاب النزعة الإنسانية في الغرب ممَّن يتميزون بأنهم أكثر اتساقًا من حيث الفكر يقدمون عرضًا نقديًّا لِلَا أخلاقيةِ سياسةِ الأوليجاركية، وهم لا يزالون قادرين على تحريك ضمائر الشرفاء المُخلصين، وتحقيق مكاسب أخلاقية أحيانًا. ولهذا فإنَّنا نُخطئ إذا ما بخَسْنا قدْر هذا الواقع ونحن نُقدم تحليلًا ماركسيًّا للفكر الاجتماعي الفلسفي المِثالي الحديث، ولكن فشل كل محاولات استكمال هذا النقد بوصايا أخلاقية عملية وإيجابية مِن شأنه أن يُضعف قُدرتها على إيقاظ ضمائر الشرفاء. ويحدث، نتيجة لذلك، أن تُفسح النزعة الإنسانية المجردة الطريق لمفاهيم رجعية ومُعادية للبشرية. وكلما مضت بنا السنون وأوغلنا في القرن العشرين تضاءلت الفرَص المتاحة أمام أصحاب النزعة الإنسانية من البرجوازيين للدفاع عن المواقع التي اهتزَّت بالفعل منذ مطلع هذا القرن. وهذا هو السبب في أن أكثر «الإصلاحيين» الأخلاقيين ليسوا سوى حالِمين انطوى نقدُهم للَّاأخلاقية السياسية على متاهةٍ من الحِيَل والمراوغات. إن قدَر كبار المفكرين المؤمنين بمثل هذه الآراء لقدَرٌ مأساوي يدعو للرثاء، فهم موضع سخرية ويُعانون ألَم الذِّلة والخنوع، ولم ينالوا جزاء كلِّ آلامهم سوى «تقدير» ينطوي على التهكُّم. وثمة مخططات كثيرة اقترحها هؤلاء لإعادة تنظيم السياسة أخلاقيًّا وتشتمل على رؤًى تكفي لملء سجلَّات عديدة، كلٌّ منها «أسمى» من الأخرى، ولكنها غير عملية على الإطلاق. وأكثرها ليس سوى تكرارٍ لأفكار بالية ووصفات مرفوضة، وطواها النسيان. إن عقل المُفكر الذي ينزع إلى تفسير السياسة أخلاقيًّا يتمثل في يُسر شكاوى وصرخات السخط الأخلاقي، بيدَ أنه يتحوَّل أيضًا في يُسرٍ إلى مقبرةٍ للمبادئ والمُثل العليا الأخلاقية المُحطَّمة والمُزدراة.

والملاحظ أن عالم الاجتماع الأخلاقي يظلُّ متزنَ الفكر معتدل النظرة ما دام ينتقد النزعة المكيافيلية السياسية، ولكن ما إن يشرع في الحديث عن غرس مبادئه الأخلاقية حتى يلِجَ مملكةً خيالية من الأوهام. وهذا أمر منطقي فقط: فالمصلح السياسي الذي ينظر إلى الأمور نظرةً أخلاقية، يتناول عادة العملية التاريخية على نحوٍ مثالي معتبرًا المُثل العُليا والأفكار والقِيَم القوة الخفية الدافعة لكل تقدمٍ اجتماعي. وينشأ على هذا الأساس وهْم بأن كل ما يجب على المرء أن يفعله هو أن يبتدِع ويُضيف بعض المبادئ الصادقة بوجهٍ عام (مثل اللاعنف، وحُب الإنسانية، والأمانة المطلقة) ابتغاء الإسراع بعملية التجديد الأخلاقي. ولا يُدرك هؤلاء الأيديولوجيون أن النضال السياسي المُتطور لا يمكن أبدًا أن

يكون نابعًا عن صيغ أسطورية وخيالية، حتى وإن تضمَّنت خير التصوُّرات الأخلاقية. إن الطوباويين القانطين هم وحدَهم القادرون على الإيمان بالتقدُّم الهيِّن اللَّين.» تقدُّم بغَير نضال وتناقُضات طبقًا لوصفةٍ أخلاقية ثابتة.

ليس بالإمكان فهم المحتوى الطبقي الصحيح للسياسة من وجهة نظر المبادئ الأخلاقية وحدَها مهما كانت سامية نبيلة. وليس بالإمكان أيضًا ترجمة هذا المحتوى من لغةِ المنفعة السياسية والمصالح الطبقية والقوى الاجتماعية المُتصادِمة إلى لغة الأخلاق، استنادًا إلى طائفة محدودة من القيم الأخلاقية البسيطة؛ إذ إن هذه الترجمة ستؤدي إلى فساد أو ضياع الجانب الأكبر من المحتوى. إن السياسة بحاجةٍ إلى تقويمٍ معياري ومحكٍّ معياري يؤكِّدها، ولكن يجِب أن نجمع بين هذا النهج المعياري وبين التحليل الموضوعي العلمي.

وهذا ما يعجز عن أدائه أصحاب النزعة الإنسانية المجردة ما دام أنَّ مناهجهم السوسيولوجية والمعنى التاريخي لمُثلهم العليا تمكنهم فقط من ابتداع أفكارٍ خيالية تُؤالِف بين النبوءات التشاؤمية وبين قضايا خيالية تبدو بهجةً في ظاهرها، وتُحقق النقاء الخلقي للسياسة. وطبيعي أن مواقفهم الاجتماعية السياسية تحُول دونهم والوصول إلى إجاباتٍ صحيحة (في إطار المبادئ الأساسية للنزعة الإنسانية غير الماركسية) على القضايا التي تواجِه العالم اليوم، ناهيك عن حلِّها عمليًّا. إن التفسير الأخلاقي ما إن يفقد اتِّصاله بالوقائع السياسية الموضوعية حتى يتحوَّل بسهولةٍ إلى خيال ووهم، وتصبح النقمة والإدانة الأخلاقية أرضًا خصبةً لِمثل هذا الضرب من التفسير الأخلاقي. والرفض الأخلاقي رفضٌ خيالي؛ إذ إن الرفض الواقعي شرطُه النضال، أي فَهم حقيقة ما نرفضه، ومعرفة لمصلحة مَن ولماذا نخوض النضال. معنى هذا أنه بدون صراع، ومِن ثَم بدون تنافر في المصالح، لن تكون هناك نزعة إنسانية حقيقية وأصيلة، ولكنَّ منطق النزعة الإنسانية المجردة يقضي بأن التنافُر مع مُرتكبي المظالم يؤدي تلقائيًّا إلى نزعةٍ معادية للإنسانية. وهذا هو السبب في أنهم حين يضعون خُططهم ومشاريعهم لصبغ السياسة بالصبغة النبيلة لا يبرزون بوضوحٍ كبير من واقع النتائج المنشودة وحقيقتها. ويقول الفيلسوف الماركسي البريطاني جون لويس: «إن المثاليين والنقَّاد السياسيين لا يُدركون دائمًا أن التاريخ أمرٌ وعر وقاسٍ … ليست الاستقامة الأخلاقية بل عدم المسئولية، وأسوأ من هذا

رفض المشاركة في هذه المعارك النضالية ابتغاء الحفاظ على أرواحنا نظيفةً نقية هو ما يحتاج إلى مساعدتنا».[٦٠]

إن خداع الذات الأخلاقي الذي يقودنا إليه، لا محالة، التفسير الأخلاقي المجرد، يُحوِّل الإنسان في غالب الأحيان إلى أداةٍ لا حول لها ولا طول في يد القوى المُعادية للإنسانية. كيف يمكن للمرء أن يتحدث عن قيمة الإنسان وكرامة الفرد ويدعو في نفس الوقت للاعنف مع أو حبِّ أولئك الذين يسحَقون تلك الكرامة تحت أقدامهم ولا يرَون في الإنسان مِن قيمةٍ غير ما يُدرُّه عليهم من ربحٍ ضئيل؟ هذا سؤال لا تملك النزعة الإنسانية عليه ردًّا شافيًا كافيًا، وطبيعي أنه بدون حلِّ هذه القضية فإنَّ كل خُططها لإصلاح السياسة لن تكون سوى أوهامٍ بعيدة كل البُعد عن المسار الحقيقي للتاريخ.

إن التفسير الأخلاقي المجرد غريب تمامًا عن الماركسية اللينينية التي تُعلم الناس أن يُوحِّدوا بين قِيَمهم المعيارية وحدسهم الأخلاقي وبين فهم قوانين التاريخ الموضوعية والتحليل الموضوعي للظروف الاجتماعية السياسية لحياة المجتمع.

وسبق أن أشار كارل ماركس وفردريك إنجلز إلى أن التفسير الأخلاقي العاطفي غير مقبول في السياسة وفي علم الاجتماع. وانتقدا بوجهٍ خاصٍّ كارل هينزين الذي حاول في منتصف القرن الماضي أن يستبدل بالشيوعية العلمية علمًا للأخلاق العاطفية. ويبرهن إنجلز على أن التفسير الأخلاقي في السياسة وفق الأسلوب الذي يقترحه هينزين مِن شأنه أن يجعل كلَّ شيءٍ، حتى الإجراءات الديمقراطية الثورية، تبدو وكأنها تخيُّلات تعسُّفية عن تقدُّم العالم، ولا علاقة لها البتَّة بمظاهر التقدم التاريخي ...»[٦١] وأكثر من هذا أن هينزين صور مطلب الشيوعية بإلغاء الملكية الخاصة كمُسلَّمةٍ لمذهبٍ مجرد، وليس على أنه تعبير عن مصالح طبقة بذاتها — هي البروليتاريا. وتحول المطلب، نتيجة لذلك، إلى شيءٍ شائهٍ وموضوع تأمُّل وجداني. إن التفسير الأخلاقي المجرد حين يفصل مطلب إلغاء الملكية الخاصة عن مقدماته وشروطه المادية التاريخية فإنه يُصبح بنصِّ عبارة إنجلز: «مجرد بدعة فيلسوف تأمُّلي نظري ... وكان لفظي بحت ...».[٦٢]

---

[٦٠] John Lewis, Socialism and the Individual, London 1961, pp. 82–83.

[٦١] ماركس–إنجلز، «الأعمال الكاملة»، مجلد ٤، ص٣١٥.

[٦٢] نفس المرجع، ص ٣٢٢.

إن هذا التحليل النقدي الماركسي للتفسير الأخلاقي في التاريخ يكشِف بوضوح عن أن بالإمكان تحويل كل شيءٍ، بما في ذلك المطالب السياسية الواقعية، إلى أضغاث أحلام، وردُّها إلى عواطف مجردة. وجدير بالذكر أن ماركس حين فضح الطابع الطبقي الاجتماعي لمناورات هينزين الأخلاقية، كتَب ما يلي في مقالٍ له تحت عنوان «النزعة النقدية الأخلاقية ونقد الأخلاق»: «... يزعم السيد هينزين أن لا علاقة له بالبرجوازية ولا بالبروليتاريا في ألمانيا فحزبُه هو «حزب الشعب» أي جماعة مِن الحالِمين الكرماء الفضلاء الذين يُكافحون من أجل مصالح برجوازية تحت عباءة الكفاح من أجل أهدافٍ إنسانية دون أن يُدركوا الرابطة بين العبارة المِثالية وجوهرها الواقعي».[٦٣]

والملاحظ أن رفض أفكار النزعة الإنسانية والتقدم، وهو السمة المميزة للفلسفة وعلم الاجتماع البرجوازي في ظلِّ الإمبريالية، يقترن باحتقار الأفكار الليبرالية التي سادت في القرن الماضي، وفقْد «الصراحة» التي ميَّزت المفاهيم القديمة عن التقدم، وبدائية «النزعة العقلية» القديمة. ويرى المُحدثون من أصحاب النزعة الإنسانية المجردة أن لا بدَّ لهم وأن يضعوا هذا النقد في الحسبان: أنهم مُضطرُّون أيضًا أن ينأَوا بأنفسهم بعيدًا عن «سذاجة النزعة الإنسانية البرجوازية للقرن التاسع عشر». ولكنهم مع ذلك يعقدون آمالًا كبارًا على أفكار النزعة الإنسانية والتقدُّم من أجل «تجديد» العالم الرأسمالي. وطبيعي أن هذا يجعل نظرياتهم متناقضةً أشدَّ التناقُض. والملاحظ أن بعض علماء الاجتماع الإنسانيين غير الماركسيين يحتفظون على الأقل ببعض التراث الإنساني الكلاسيكي الموروث عن الماضي ويحتجُّون على كلِّ ما من شأنه أن يُشوِّه هذا الإرث ويُفسده. ويُضطرون في نفس الوقت إلى الاعتراف بأن النزعة المكيافيلية السياسية أصبحت هي النزعة السائدة، وأن خُططهم ومشروعاتهم الأخلاقية للتسامي بالسياسة كلُّها أمور عقيمة. ولا يتجاوز احتجاجهم الحدود التي تُهيئهم لقبول النزعة الإنسانية الشيوعية، وهي السبيل الصحيح والأصيل لتقدم الإنسان أخلاقيًّا. ومع هذا فإن القلاع التي يَبنيها الأخلاقيون في الهواء مِن قِيَم بسيطة مثل «الحب» و«الفضيلة» و«العدالة» لا ترضيهم كثيرًا؛ إذ إن هذه الأوهام لم تعُد تُعزِّيهم وتُشيع الطمأنينة في نفوسهم. وهذا هو سبب ما تُعانيه الأفكار الإنسانية غير الماركسية من هزالٍ وتهافت، وهو ما يبدو واضحًا في محاولات أصحاب هذه الأفكار

[٦٣] نفس المرجع، ص٣٥٣.

لحلِّ مشكلة العلاقة بين السياسة والأخلاق. وقد أدَّى هذا التهافُت والهزال الفكري أن أصبحت فلسفتهم فلسفةً غير مُستقرة ومُضطربة وتتذبذب من النقيض إلى النقيض، أو من التفاؤل والحماس الساذج، لتفسير السياسة وإصلاحها أخلاقيًّا، إلى النبوءات الكئيبة القاتمة عن غلبة وانتصار النزعة المكيافيلية السياسية وسيادتها المطلقة.

إن أساطين الفكر من أئمة النزعة الإنسانية في الماضي عمدوا، في وضوحٍ وصفاء فكري، إلى فضح القهر وبيَّنوا، في حذقٍ ومهارةٍ، الطبيعة المعادية للشعوب التي تُميز سياسة الدوائر الحاكمة. وصوَّروا مظاهر الظلم والقسوة والبُغض والخداع، ولكنهم لم يُثيروا بتصويرهم هذا اليأس والقنوط في النفوس بل استنفروا الناس للكفاح وأيقظوا فيهم مشاعر الاحتجاج والعزم الراسخ، وأثاروا في نفوسهم الثورة والغضب ضد مُرتكبي الظلم بكل أشكاله ولكن المحدثين أصحاب النزعة الإنسانية اليوم يصورون القهر في صورة النزعة المكيافيلية السياسية، وحين يفعلون ذلك فإنهم يقعون في وهدة النزعة التشاؤمية اليائسة، ولهذا فإن تصويرهم للقهر لا يُثير في النفس غير مشاعر احتجاج واهنة كليلة، وحوافزهم للنضال ضدَّ الظلم حوافز ضعيفة سقيمة، ذلك لأن المظالم عندهم شائعة وتمتدُّ بجذورها إلى طبيعة الإنسان ذاته. وطبيعي أن هذا الفكر من شأنه أن يجعل اللاأخلاقية في السياسة أمرًا حتميًّا لا فكاك منه، فهي صورة وتعبير عن اللاعقلية الشاملة التي تصِمُ الوجود الاجتماعي. ويعمد أصحاب هذا الاتجاه إلى تصوير القسوة والخداع والوحشية في السياسة دون الكشف عن جذورها التاريخية في «الشر» الذي استوطن عالمنا المحدود وتُصبح المكيافيلية تعبيرًا فجًّا عن «الوجود» الإنساني، وواحدًا من الأعراض الكثيرة التي تُميز النهاية المفجعة للعالم.

حقًّا إن كثيرين من أصحاب النزعة الأخلاقية التشاؤمية لا يُذعنون لإغراء محاولة تبريرها أخلاقيًّا. ذلك أن مثل هذه النزعة «النيتشية» البائسة هي أيسَر سُبل الخلاص، ويحتاج المرء إلى جهودٍ أخلاقية مُضنية للتراجع عنها. ويشعر أصحاب النزعة الإنسانية غير الماركسية بإغراء البحث عنها كلَّما أمعنوا النظر في القيم البرجوازية دون أن تواتيهم القدرة على اكتشاف البديهية الأخلاقية «المُنقذة للحياة» التي يَنشدونها. إن الاعتقاد بأن الشر صفة غالبة في السياسة ورفض المصالحة معه يُفضي بأصحاب النزعة الإنسانية المجردة إلى تناقُضات مأساوية، وإن بدت أحيانًا مُثيرة للضحك والسخرية في ظاهرها. وقد يتطلَّب الأمر بذل جهود مضنية للحيلولة دون اجتياز الخط الضيق الفاصل بين نقدهم للنزعة المكيافيلية السياسية وبين المُثل العُليا المبتدعة والخامدة بلا حياة. وكثيرًا

ما يَسيرون سير البهلوان فوق حبل اللعب حين يُحاولون تقديم تحليلٍ «مُتزن» للموقف السياسي مع الحفاظ على نقاء الآمال والخطط الأسطورية.

إن كل مفكر إنساني مُتسق مع نفسه وفكره يجد نفسه حتمًا إزاء مشكلة الالتزام الصادق مع مُثله العُليا الإنسانية، دون الانفصال عن النظام الاجتماعي الرأسمالي ومعاييره الأخلاقية الضارة، ودون أن يتحوَّل إلى إنسانٍ ثوري. ترى هل يمكن للنظام الرأسمالي أن يُبقي على قيم النزعة الإنسانية التقليدية بينما أصبح العنف السافر والقسوة ومعاداة البشرية القاعدة التي ترتكِز عليها سياسة الأوليجاركية الإمبريالية للحفاظ على وضعها كطبقةٍ سائدة؟ إن كثيرين من أصحاب النزعة غير الماركسية يجِدون صعوبةً شديدة في الإجابة على هذا السؤال من وجهة نظرٍ إنسانية مجردة. وتتجلَّى قوة إدانتهم الأخلاقية في رفضهم اخفاء الطابع المعادي للناس والتدميري المُميز للسياسة الإمبريالية الحديثة، ورفضهم التوافق بأي شكلٍ مع النزعة المكيافيلية. ولكن ضعفهم يتمثَّل في محاولتهم نقل نضال اللاأخلاقية السياسية من المجال الاجتماعي السياسي إلى داخل النفس البشرية، أي تُصبح القضية قضية الكمال الخلقي للفرد. ويضعون خُططهم ومشروعاتهم من أجل بناء «المجتمع الأمثل» الذي تسير فيه السياسة على نحوٍ جديد بإنسانٍ تجدَّد أخلاقيًّا، بيد أن خُططهم ومشروعاتهم ليست سوى أوهامٍ لا علاقة لها بتناقُضات الحياة الاجتماعية السياسية وقوانين التطوُّر الاجتماعي. ويُفسر لنا هذا السبب في تسامح السلطات الحاكمة في الغرب مع مثل هذه الآراء.

إن الأوليجاركية الحاكمة ليست بحاجةٍ إلى من يمتدح سياستها وكل ما تريد هو عدم التعرُّض لها والنَّيل منها.

إن أيَّ تساهلٍ مهما كان ضئيلًا سيقودنا إلى تبرير أخلاقي للنزعة المكيافيلية السياسية، وهو ما من شأنه أن يفسد جوهر الماركسية اللينينية. إن السياسة المعاصرة تزخر بالصدامات والصراع والتعقيدات، وتصِل أزماتها إلى درجة الانفجار، وتتسابق الأحداث بسرعةٍ جنونية. ولهذا يُصبح لزامًا إصدار أحكام القيمة انطلاقًا من مواقف تقدُّمية، وأن يكون زمام توجيه أمور السياسة في يد الشعب العامل الذي يرعى مصالحه في السياسة، ويعالجها طبقًا لمعايير إيجابية، ويضع نهاية أبدية للنزعة المكيافيلية. وأخيرًا يلزم حلُّ العلاقات المتناقضة بين الأخلاق والسياسة وفق أسلوبٍ يتجاوز كل ما يحلم به أشدُّ الأخلاقيين الحالمين راديكالية. ولا ريب في أن اختفاء الطبقات سيضع أيضًا نهايةً للصراع

السياسي، وهنا ستجد الأخلاق قاعدة راسخةً ومكانًا ملائمًا لها في العلاقات الاجتماعية القائمة بين بشرٍ أحرار. إن «العالم الحر» يُعاني أزمةً صحية أعراضها النزعة المكيافيلية السياسية وتجرد الإنسان من إنسانيته، ولا شفاء له من مرضه إلَّا بانتصار المجتمع الاشتراكي.

الفصل الرابع

الماركسية اللينينية وهدم الأخلاق

إن نزعة معاداة الماركسية تحمل في جعبتها اليوم الكثير مما تقوله عن الاتجاه الشيوعي من العلاقة بين السياسة والأخلاق، وبخاصة مسألة الحدود التي يمكن خلالها تطبيق القيم والاتجاهات الأخلاقية في الصراع السياسي. ويرى كثير من الباحثين البرجوازيين الذين دأبوا على انتقاد الشيوعية أن نظرياتهم مَنيعة لا سبيل إلى مهاجمتها. ويسوقون العديد من الآراء والاتهامات مُستفيدين في ذلك من الأخطاء التي وقعت في بعض البلدان أثناء بناء الاشتراكية من ناحية، ومن أن هذه المشكلة لم يدرسها علم الأخلاق الماركسي دراسةً عميقة كافية من ناحيةٍ أخرى. وقد راجت هذه الاتهامات داخل البلدان الرأسمالية وهذه حقيقة ينبغي ألَّا ينال من شأنها البحث العلمي الماركسي الذي يدرس الأيديولوجية البرجوازية الحديثة.

نزعة معاداة الماركسية ودور المنفعة السياسية في الفلسفة الشيوعية

يُقال إن النظرية الماركسية تردُّ الأخلاق إلى المنفعة السياسية، مثال ذلك أن الفيلسوف الأمريكي ألفريد ج. ماير يُقرر أن «الأخلاق البروليتارية ليست سوى نزعة نفعية ...»[١]

ويذهب نُقاد الماركسية إلى أن النظرة الشيوعية إلى العالم تتبع الأخلاق للسياسة إلى حدٍّ أن أي شيءٍ يدعم النجاح السياسي يُعد أخلاقيًّا. يقول د. ب. هيتر: «إن الأخلاق الماركسية فرع من السياسة.»[٢] وهكذا يُصورون نظرية الشيوعية العلمية والمبادئ

---

[١] Alfred G. Meyer, Leninism, Harvard University Press, Cambridge, 1957, p. 87.

[٢] D. B. Heater, Political Ideas in the Modern World, London, 1964, p. 105.

الأساسية للاستراتيجية والتكتيك في السياسة الشيوعية باعتبارها ضربًا صريحًا من ضروب السوسيولوجيا المكيافيلية. ويخلص من هذا هنري شماندت عالم السياسة الأمريكي إلى أن الماركسية نزعة لا أخلاقية بعيدة الغَور.[٣]

وتزخر كتب الفلاسفة وعلماء الاجتماع الغربيين بمثل هذه الاتهامات. وقد وضع أوفرتون ه. تايلور أستاذ علم الاجتماع بجامعة هارفارد كتاب «تاريخ» كاملًا يعرض فيه كيف أصبحت الأساليب الشيوعية «لا أخلاقية تمامًا».[٤]

وحسب هذا النهج فإن ماركس وإنجلز هما من أصحاب «النزعة الحتمية الاقتصادية» كما أن لينين قد أكمل هذه «الحتمية» باستراتيجية وتكتيك عملي للصراع السياسي. ويُقال إن ثلاثتهم قد أغفلوا دور القيم الأخلاقية التي هي جوهر النشاط الاجتماعي. ويؤكد الفيلسوف الإنجليزي جوردون ليف أن الماركسي «يُسقط من الحساب صواب وشرعية القيم الأخلاقية، وهو حين يفعل ذلك فإنما يُسقط من الحساب الناس أنفسهم».[٥]

ونذكر أيضًا سدني هوك المفكر الأمريكي المشهور بعدائه للشيوعية، إذ يحاول البرهنة على اللاأخلاقية السياسية للماركسية، ويسوق حُجته على النحو التالي: «بناء على الحكم الأخلاقي فإن نتاج الصراع الطبقي، شأنه شأن أي صراعٍ آخر، لا يُحدد مَن المخطئ، بل مِن القوي، ولا يُحدد من صاحب الحق، بل مَن يملك القوة. إن الاعتراف في مجال الصراع الطبقي بالقانون الذي يُبرر قاعدةً ما للسلوك، معناه أنَّنا نجعل الصراع الطبقي ذاته الأصل والأساس للمعايير الأخلاقية. إن القوة لا تكسب الحرب فقط بل القوة تصنع الحق. ولقد أصبحت أهداف الاشتراكية الآن غير ذات موضوع تمامًا».[٦]

وجدير بالذكر أن هذه الحجة التي قدمناها كاملة عن عمدٍ إنما توجز الكثير من الأساليب التي يلجأ إليها أعداء الماركسية، وتُعطينا صورة مركَّزة عن فنِّهم في التشويه، الذي يُسبغ على حيلهم مظهر الحقيقة. إنهم يختلقون حُججًا «نقدية» متكاملة في ظاهرها

---

[٣] Henry J. Schmandt, A History of Political Philosophy. Bruce Publishing Company, Milwaukee. 1960, p. 397.

[٤] Overton H. Taylor, The Classical Liberalism, Marxism, and the Twentieth Century, Harvard University Press, Cambridge, 1960, p. 64.

[٥] Gordon Leff, The Tyranny of Concepts: A Critique of Marxism, London, 1961, p. 169.

[٦] The Ambiguous Legacy, Princeton, New York, Toronto, and London, 1955, p. 97.

وذلك بأن يُسقطوا عمدًا أهم الجوانب والقسمات المُميِّزة للفلسفة الماركسية. ترى هل الماركسية حقًّا تضع خطًّا فاصلًا بين القوة وبين العدالة الأخلاقية في السياسة؟ هل هي تؤكد فعلًا أن القوة تصنع الحق؟ ترى هل هؤلاء النقاد لا يعرفون حقًّا أن الماركسية اللينينية تطالب بضرورة الالتزام بالأهداف السامية للاشتراكية في النضال السياسي؟ إننا ما إن نطرح هذه الأسئلة حتى نرى في سهولةٍ مدى تهافُت النقد الذي يُقدمه هوك. إن أساس حُجته إذا كانت الماركسية اللينينية تقرُّ مبدأ النفعية السياسية فهي ترفض الأخلاق، ومن ثم فهي ضربٌ من ضروب المكيافيلية. وإذا كانت تُنكر الأخلاق فإن أهداف الاشتراكية ومُثلها العُليا تنهار جميعها ولا يبقى سوى الاستراتيجية السياسية «للنجاح». ويضع هوك النفعية السياسية مقابل الأخلاق، ويرى أن هذا الوضع بديهية بغَير حاجة إلى برهان، شأنه في ذلك شأن كثيرين غيره من علماء الاجتماع البرجوازيين. وهذا هو السبب في أنه يستخلص في سهولة ويُسر النتيجة القائلة بأن النفعية السياسية في الماركسية تُفضي إلى اللاأخلاقية؛ ولكن يا لها من مُقدمات واهية وغامضة تُمثل أساسًا مُتهافتًا لنقدٍ نظري خطير. ولهذا فإنه من المنطقي فقط أن هذا «النقد» للشيوعية العلمية لا يسأل نفسه حتى إذا ما كان من المستحيل على النفعية السياسية أن تكون على وفاقٍ ومُتَّسقة مع القيم الخلقية وعلم الأخلاق.

ونرى لزامًا علينا إذا شئنا الإنصاف أن نُقرر أنَّ ليس كل النقَّاد البرجوازيين يتَّهمون الماركسية اللينينية باللاأخلاقية السياسية على نحوِ ما يفعل هوك صراحةً وفي سفور؛ إذ إن بعضهم نراه حذرًا رقيقًا حين يسوق حجته بشأن مكيافيلية الماركسية، ولكنهم بوجهٍ عامٍّ يصبُّون اهتمامهم على مسألة العلاقة بين القضايا العلمية والمعيارية في الفلسفة الماركسية.

ونظرًا لأنهم يفسرون الجوانب العلمية الماركسية من زاويةٍ وصفية، فإنهم يرَون أنَّ ثمَّة تناقُضًا لا سبيل إلى حطِّه بين نهج ماركس الأخلاقي ونهجه العلمي، وأن العلاقة بين النفعية السياسية والأخلاق صورة مُميزة لهذا التناقُض العام. ويقول هـ. ب. مايو: إن الماركسية ترتكِز على «اثنَينية لا حلَّ لها» بين الاعتراف «بقانون حديدي للتاريخ» وبين «الأفكار». ويقول الفيلسوف الأسترالي أيوجين كامنكا: «إن مبادئ ماركس تجمع في مهارةٍ بين العقيدة المسيحية عن جنة المستقبل وبين المكانة المتعاظمة للعلم التجريبي

الموضوعي.»[٧] ويقول الفيلسوف واللاهوتي الأمريكي المعروف رينهولد ينبور «ليس في الماركسية ما هو أكثر تعقيدًا من دعوتها الملحَّة لأنصارها للقيام بتحليلٍ واقعي للدوافع البشرية في اللحظة الراهنة ثم تحضهم، مع هذا، إلى التطلُّع للحياة في نعيم الأخوة بعد الثورة.»[٨] وقد أدى هذا التناقض بين الرصانة العلمية (والسياسية!) للماركسية وبين حالة التشبع الأخلاقي عندها، في رأي نقَّادها، إلى وقوع المُنظِّرين الشيوعيين المُحدثين في فوضى وارتباك، كما وقعوا في حيرةٍ بين قضيتَين متعارضتَين: الأولى أن الماركسية اللينينية خلوٌ من كل القيم الأخلاقية، بمعنى أنها مذهب علمي «محض» والثانية أن الماركسية هي أكثر الفلسفات الأخلاقية إنسانيةً وتقدمًا.

إن أهم قسمة تُميز هذا النقد البرجوازي للفهم الماركسي لمعنى المصلحة السياسية هي الزعم بأن الماركسية تذهب مذهب المنفعة في الأخلاق. ويقولون إن الشيوعيين يعترفون بأن الأخلاق يمكن ردُّها إلى عملية حصرٍ بسيطة للمزايا والمَضارِّ الناجمة عن النشاط السياسي. إن مبدأ المصلحة في السياسة يُلغي تمامًا استقلال الأخلاق، ولا يترك لها سوى مهمة التبرير التلقائي للنشاط السياسي وسلوك الدولة. وهكذا لام هؤلاء النقَّاد بين اختيار الأخلاقي الماركسي وبين مذهب المنفعة البرجوازي: فهم يُقارنون بين النهج الماركسي وبين أخلاق المُحتال الذي يعتمد رأيه الأخلاقي على عددِ ما يتلقَّاه من فوائد.

إن كل خصوم الشيوعية المُحدثين يحاولون الإفادة من عناصر في الماركسية لا تزال بحاجةٍ إلى تطوير. والملاحظ أنهم في هذه الحالة الخاصة يصبُّون اهتمامهم على مشكلة العلاقة بين الفهم الماركسي العلمي للمصلحة السياسية وبين التقويم الأخلاقي للسياسة.

لقد طالب مؤسسو الماركسية اللينينية بضرورة تحليل قوانين الصراع السياسي تحليلًا علميًّا موضوعيًّا. وعارضوا بقوة العديد من المحاولات التي استهدفت إبدال التحليل العلمي للسياسة بأخلاق تجريدية، وبرهنوا على أنَّنا حين نستبدل الأخلاق بالفهم الموضوعي للصراع الاجتماعي السياسي فإنها تفقِد حتمًا كل دلالة تاريخية.

لقد كان ماركس وإنجلز ولينين إنسانيِّين عظامًا، ولكن نزعتهم الإنسانية كانت نزعةً واقعية وليست مجردة، ترتبط بنهجٍ واضح لكلٍّ من الأهداف والوسائل الواقعية بما في ذلك الوسائل السياسية لإنجازها.

---

[٧] Eugene Kamenka, The Ethical Foundations of Marxism, London, 1962, p. 7.

[٨] Reinhold Niebuhr on Politics, New York, 1960, p. 24.

وجدير بنا أن نؤكد هنا أن نزعة معاداة الشيوعية تُفسد جذريًّا المعنى الحقيقي للنقد الذي وجهه الماركسيون للتفسير الأخلاقي للسياسة، ويؤكدون أن الماركسية تهدم الأخلاق وتغرس اللامبالاة السياسية ولو كان ثمَّة ظلٌّ من علاقةٍ بين هذه الاتهامات وبين الحقيقة فمردُّ ذلك إلى أن أصحاب هذه الاتهامات يلجئون على نطاقٍ واسع إلى تشويه وابتذال العلاقة بين العلم وبين النزعة الإنسانية التي حدثت لسوء الحظ خلال تطوُّر الماركسية. لقد كان المعتاد قبل نهاية القرن الماضي تصوير ماركس في صورة المفكر النظري الذي يرفض تمامًا أي نهجٍ أخلاقي في معالجة السياسة والتاريخ. وظن بعض من اعتقدوا في أنفسهم أنهم ماركسيون أن من المستحيل أن نتحدَّث حديثًا جادًّا عن الجانب الأخلاقي للماركسية؛ ذلك لأن الأخلاق غريبة عن أي نهجٍ علمي رصين. لقد أقاموا في واقع الأمر سورًا صينيًّا يفصل ما بين العلم في الاستراتيجية الماركسية للصراع السياسي وبين المعيارية. ودأب كاوتسكي على تأكيد هذا الموقف، وهو الذي قال: «إن الغريزة الأخلاقية أو المَثل الأعلى الأخلاقي، شأنه شأن الغريزة الاجتماعية، ليس هدفًا بل قوة أو أداة في الصراع الاجتماعي من أجل البقاء. إن المثل الأعلى الأخلاقي سلاح مُتميز لظروف متميزة للصراع الطبقي.»[٩] وليس للأخلاق أو للمثل الأعلى الأخلاقي من قيمةٍ أو دلالة إلَّا باعتباره «حافزًا للصراع الطبقي»[١٠] ولا شيء آخر. وأضاف كاوتسكي قائلًا: «وطبيعي أن الاشتراكيين الديمقراطيين عاجزون عن تجريد أنفسهم كاملًا في صراعهم العملي عن المُثل العُليا الأخلاقية.» ويؤكد أن هذه المُثل العُليا لا مكانَ لها في الاشتراكية العلمية؛ إذ يقول: «إن العلم يعلو فوق الأخلاق ونتائجه لا تفترق في وصفها بالأخلاقية أو اللاأخلاقية عن وصفنا للضرورة بالأخلاقية أو اللاأخلاقية.»[١١] ويبدو لنا ثمة عدد آخر من الماركسيين واجهَ صعوبات عملية أكثر من الصعوبات النظرية، وسلك سلوكًا خاطئًا حين أغفلوا وحدة العلم والأخلاق.

---

[٩] Karl Kautsky, Ethik und materialistische Geschichtsauffassung, Berlin und Stuttgart, 1922, pp. 140–141.

[١٠] نفس المرجع، ص١٤٠.

[١١] نفس المرجع، ص١٤١–١٤٢.

التحليل – التقويم – المَثل الأعلى

إن الوحدة العلمية-الأخلاقية في الماركسية مسألة هامة بصورة أساسية، فهي تزوِّدنا بمفتاحِ حلٍّ مادي جدلي للعلاقة بين الأخلاق والسياسة. إذ لو كانت هناك وحدة بين العلم وبين الأخلاق في الماركسية اللينينية فلا بد أن تكون ثمة علاقة متَّسقة بين المعرفة العلمية وبين المصلحة السياسية وبين التقويم الأخلاقي للسياسة. وهذه ليست علاقة تبعية بسيطة وفجَّة، فالسياسة ليست مُجردة من فرديتها، ولا يمكن أن تُصبح متوقفةً تمامًا على الأخلاق، ولا الأخلاق أيضًا مجردة من استقلالها النِّسبي، وليس لها إلَّا أن تحكي صدى المصلحة السياسية، بل إنها علاقة أكثر تعقدًا وأكثر دينامية.

وترفض الأخلاق الماركسية، مذهب المنفعة السياسي بالنسبة للأخلاق، كما ترفض بالمِثل كل مبالغةٍ تجريدية للإمكانيات الاجتماعية السياسية للأخلاق، وهي لا تعتبر الأخلاق «القاضي الأسمى» والأوحد للحُكم على كل مظاهر التقدُّم الاجتماعي. لقد حدَّدت الماركسية المشكلات الأخلاقية بناءً على أساسٍ واقعي اجتماعي تاريخي وحدَّدت لها مكانها اللائق بها في إطار التقدُّم التاريخي العام. ولا تؤمِن الماركسية بأن بالإمكان إحراز تقدم أخلاقي عن طريق اكتشاف إكسير أخلاقي لتسامي البشرية، بل ترى أن ثمة قوًى تاريخية هي التي ستقضي على التناقضات الاجتماعية وكذا التناقُضات الأخلاقية النفسية وتكفل انتصار النزعة الإنسانية.

ولكن لسوء الحظ فلا يزل التاريخ — والجانب السياسي للحياة الاجتماعية بوجهٍ خاص — أبعدَ من أن يكون عمليةً يمكن بسهولة برمجتها وتخطيطها وصولًا إلى قانون أخلاقي رفيع. إنه مفعم بالْتواءات غير متوقَّعة وتحوُّرات تُثير الدهشة.

إن الماركسيين اللينينيين لا يقولون للناس غير الحقيقة وحدَها عن السياسة، وسوف نغرق في الخيال إذا اعتقدنا أن بالإمكان تغيير مجتمع قائم على القهر والعُنف المُنظم دون استخدام القوة والاكتفاء فقط بالوسائل الأخلاقية السامية. إذ لا سبيل إلى إنجاز الأهداف الشيوعية إلَّا بأساليب ووسائل مُحددة، منها النضال السياسي ودكتاتورية البروليتاريا، فهذه هي ألف باء الماركسية اللينينية. «إن التطورات الاجتماعية لن تكون ثورات السياسة في حالة واحدة فقط، حيث تنتفي الطبقات وينتفي التطاحُن الطبقي.» وما دام التطاحن الطبقي الحاد قائمًا فإن الأخلاق تُعبر عن مصالح سياسية محددة. ونظرًا لأن النزعة الإنسانية الشيوعية ليست نزعة فوق التاريخ ومتجاوزة له فإنها لا تدعو

لقانون أخلاقي يحوم «فوق» البروليتاريا ومتجاوزًا واقعها. وتتمايز الأخلاق الشيوعية عن المذاهب الأخلاقية المثالية التي تزعم أن مبادئها بدهَيَّات خالدة من حيث إنها تطالب بأن يكون الاختيار الأخلاقي انطلاقًا من موقفٍ اجتماعي سياسي واقعي مع وضع ظروف وإمكانيات الصراع موضع الاعتبار. معنى هذا أن التقويم الأخلاقي لأي عملٍ سياسي لا بد أن يكون تقويمًا متميزًا تاريخيًّا. إن الحلول الأخلاقية التي يُعبر عنها أصحابها دون فهم للأحداث السياسية والظروف السائدة، ستكون حلولًا باطلة سواء بالمعنى الأخلاقي أو من وجهة نظر المصلحة السياسية.

وكثيرًا ما حذر مؤسسو الماركسية اللينينية من خطر التفسير الأخلاقي المجرد الذي يَختفي في الشعور الأخلاقي ويتمثَّل في التكوين النفسي الغريب «لنزعة التطرف الأخلاقي» Moral Maximalism التي تؤمن بأن الشعور يرتكز على قيمة أخلاقية مُعينة، ومطلبه من الواقع «كل شيء أو لا شيء» بل وأكثر من هذا أنه يطمع في تحقُّقه فورًا. هذا المرض «المِهني» الشائع للأخلاق يُسبغ على القيم الأخلاقية طابعًا تجريديًّا عاطفيًّا خاصًّا، و«مبالغة ذاتية» تُغفل الواقع العياني. وقد دأبت هذه النزعة المُفرطة على إغفال الظروف الواقعية. ويأخذ هذا الإغفال أحيانًا صورة الجوهر الحقيقي والقسَمة المُميِّزة للأخلاق، وهو أمر زائف تمامًا. إذ لم يحدُث أبدًا أن عرف التاريخ نسقًا من الأخلاقيات لا يضع في الحسبان الظروف التي تُملي على البشر سلوكها، حتى ولو يُهيئ لأشد المبادئ إمعانًا في التعصُّب نسقًا كاملًا من الشروط والتراجُعات الممكنة.

إن الانعزال عن الواقع الاجتماعي السياسي يُحيل الأخلاق إلى نظرةٍ أخلاقية مجردة في تفسير العالم والحياة، أي إلى وهمٍ عقيم — تراجيدي أو كوميدي — وهذا هو طراز التفكير الذي هاجمه ماركس وإنجلز ولينين. وطبيعي أن الوعي القائم على النظرة الأخلاقية المجردة — مهما حسُنت نواياه — والمُنعزل عن العوامل الموضوعية، يُحلق فوق واقعنا الزاخر بالأخطاء إلى عوالم ترنسندنتالية من مطالب غير واقعية، ويظلُّ كذلك حتى يهوي مُحطَّمًا إلى الأرض ويصطدم بالواقع التاريخي.

وسبق أن أكد لينين أن أي سياسةٍ صحيحة يجب أن ترتكز على رؤيا وتقديرٍ لقوى الطبقات المتصارعة وقسَمَاتها السياسية والأخلاقية وغير ذلك. ويقتضينا بُعد النظر السياسي أن نُتابع دائمًا وأبدًا حركة المؤشرات التاريخية واحتمالات انحرافها، إذا ما عُنِيَ المرء ببحثِ صدامٍ اجتماعي مُعقد. والحدس الأخلاقي هنا غير كافٍ.

ولا ريب في أن أساليب المراوغة السياسية في قضايا هامة وحيوية مثل قضية العلاقة بين الأخلاق وبين المصلحة السياسية ليست غير مُلائمة فحسب لحيل ضارة، ويجب أن نُسلِّم بوجود مواقف سياسية مناقضة من حيث المعنى الأخلاقي. فقد تظهر في مجال الصراع السياسي مواقف تستوجب بالضرورة الاستعانة بإجراءاتٍ وأعمال لا تقرُّها أبسط المبادئ العامة للأخلاق، عندما يكون لزامًا الاختيار بين معايير أخلاقية متعارضة. فحينما يقول الماركسيون صراحة إنهم لا يرضَون أبنيةً أخلاقية على أساليب سياسية مِثل العنف والقسر والوفاق والتحالُف والمناورة، فإنهم لا يأتون هذه الأفعال إيمانًا منهم بأنها تصادف هوًى في نفوسهم، بل لأن ظروفًا اجتماعية تاريخية حتمية تُكرِههم على ذلك. وإذا حدث وحرَّمنا منذ البدء اللجوء إلى هذه الأساليب في مجال الصراع السياسي فإنَّ الأمر يتجاوز حدود الخطيئة في مقابل المصلحة السياسية بل سيكون خطأً أخلاقيًّا؛ ذلك لأن هذا التحريم سيُتيح للقاهرين والمُستبدِّين أن يمضوا بغير عقابٍ ويظل المقهورون تحت نير القهر يعانون العذاب زمنًا أطول.

لقد انتقد لينين بعُنف الشيوعيين «اليساريين» الذين التزموا موقفًا متطرفًا في السياسة وفي الأخلاق. ذلك أنهم حين بالغوا في بعض المبادئ الأساسية للسياسة الشيوعية الثورية عزلوا هذه المبادئ عن الماركسية، ودفعوا بأحزابهم الشيوعية بعيدًا نحو الحلقية. وحين فعلوا هذا حوَّلوا معايير الأخلاق الماركسية الثورية إلى طائفةٍ من العقائد المُتحجرة مُطالبين باتباع نهجٍ سياسي «نقي» لا يُشعَر به تواطؤ أو مساومة (بينما يتخذ الجناح اليميني موقفًا معاكسًا؛ إذ يبالغون في عددٍ من المعايير العامة ويُحاولون تجريد الأخلاق الطبقية للبروليتاريا من محتواها الثوري).

حقًّا يجب أن يتحلَّى رجل السياسة الماركسي بقدْر عظيم من الثبات الأخلاقي، وحسٍّ حادٍّ بالعدالة الطبقية، والتزامٍ صادق للمُثل العليا الشيوعية. وهو مُلزَم إلى أقصى حدٍّ بكشف كل المصالح والقوى الاجتماعية السياسية الكامنة وراء الأحكام الأخلاقية، وأن يُحدِّد في هدوءٍ وتعقُّل وموضوعية طبيعةَ المنطق الباطني للأحداث السياسية. ولكن الشيوعي الذي يُعبر عن عواطف أخلاقية شعبية ويَنذُر حياته لقضية الاشتراكية يمكن أن يقمع في أخطاءٍ تُسبب أضرارًا جسيمة للحركة ما لم يُدرك العلاقة بين القوى السياسية. وقد قال لينين «قلب الكاتب مُفعَم بحقد الطبقة العاملة النبيل ضدَّ رجال السياسة الطبقيين البرجوازيِّين (حقد يُشاركه فيه كل الشعب العامل) وهذا الحقد الذي يبزغ في نفس مُمثل الجماهير المقهورة المُستغلَّة هو بحقٍّ «بداية الحكمة» وركيزة أي حركةٍ

اشتراكية وشيوعية، وأساس نجاحها أيضًا. ولكن يبدو أن الكاتب أغفل حقيقة أن السياسة عِلم وفن لا يهبط علينا منةً من السماء، وأن على البروليتاريا إذا شاءت هزيمة البرجوازية أن تُدرِّب «ساستها الطبقيِّين» بحيث يكونون على مستوى من الأهلية والتدريب لا يقِلُّ بحالٍ من الأحوال عن مستوى الساسة من البرجوازيين».[١٢]

توجز لنا كلمات لينين الخبرة التاريخية الهائلة التي أحرزتها الحركة الشيوعية والتي تُبين لنا أن التفاني غير المحدود للمُثل العليا للشيوعية والثبات الأخلاقي والطاقة الأخلاقية هي كلُّها الصفات الأساسية التي يجب أن يتحلَّى بها كل سياسي ماركسي، فهي الصفات التي تُمايزه عن أي سياسي مناور مُخادع من ساسة الطبقات المعادية. وترتكز المهارة السياسية للقائد الشيوعي على هذا التفاني والتماسُك الأخلاقي.

ونظرًا لأن السياسة علم وفن فإنها تتضمن قيمًا أخلاقيَّة وعناصر من الحدس الأخلاقي. وطبيعي أن المصلحة السياسية التي تنبثِق عن نضال البروليتاريا لتحرير نفسها تتميَّز بقسَمة تاريخية خاصة هي ارتباطها العضوي بالأهداف الأخلاقية التقدمية. ويختلف المدلول التاريخي لهذه المصلحة اختلافًا كاملًا عن مدلولها في السياسة البرجوازية. وسبق أن قال لينين: يجب على حزب البروليتاريا في نضاله السياسي أن يعرف كيف يصل إلى اتفاقاتٍ ويعقد مساومات، وكيف يناور. ولكن ما يُميزه عن الأحزاب السياسية البرجوازية أنه لا يأتي هذه الأعمال سرًّا وفي الخفاء، بل يكشف عنها صراحةً لكلِّ الشعب العامل. وإذا شارك حزب البروليتاريا في انتخاباتٍ نيابية فإن الواجب يقتضيه أن يبتدِع أسلوب عملٍ برلمانيٍّ جديد، ويكون لزامًا عليه في نفس الوقت أن يعمل في كل مكانٍ من أجل تنظيم ودعم الوعي السياسي للشعب العامل، وأن يؤكِّد إيمانهم بأنهم هم المكافحون حقًّا وسادة العمل السياسي. إن المصالح السياسية للبروليتاريا تعلو وتتجاوز الأنانية الطبقية الضيِّقة والمكيافيلية السياسية التي تسود في مِثل هذه النزعة الأنانية. وبديهي أن البروليتاريا لا يُمكنها أن تُحرِّر نفسها كطبقةٍ دون أن تُحرر الشعب العامل كله، ودون أن تُحرر كل البشرية من القهر. فأهداف الحركة الشيوعية تنفُذ وتتخلَّل نضالها السياسي والنظرة الموضوعية المعتدلة لكل القوى السياسية المُتصارعة هي التي أسبغت على الماركسية ما تتَّصف به من نفاذ بصيرةٍ تُمكنها من أن تُدرك أصوب السبل، وأقلَّها

[١٢] لينين، الأعمال الكاملة، مجلد ٣١، ص٨٠.

إيلامًا، لترجمة الأهداف الأخلاقية إلى واقعٍ موضوعي حي. وإذا كانت الحرب العالمية الأولى قد أفضت إلى انهيار الأوهام الإنسانية المجردة إلَّا أن أصحاب النزعة الإنسانية من البرجوازيين لم يطرحوا أي اقتراحاتٍ بأعمالٍ مشخَّصة ومُحددة موضوعيًّا. بل تراهم بدلًا من ذلك يذرفون الدمع الغزير على وحشية الإنسانية، ويقفون بلا حولٍ ولا طول، ومِن ثَم خانوا نزعتهم الإنسانية المجردة حين دافعوا عن المذابح التي نصبتها القوى الإمبريالية للجماهير. ورفع لينين وقتذاك شعارًا يزخَر بكل ما تَعنيه المصلحة البروليتارية والنزعة الإنسانية العميقة — هو إلحاق الهزيمة بالحكومة القومية وتحويل الحرب الإمبريالية إلى حربٍ أهلية. وهكذا نجد النزعة الإنسانية الحقة للماركسية الخلَّاقة دلَّت الجماهير إلى أفضل السبل وأجداها للإفلات من المذبحة، وللنضال ضد الوحشية واللاإنسانية والشرور التي صدَّعت العالم. وأدانت الحرب أخلاقيًّا، وكشفت مصادرها الطبقية الاجتماعية، وفضحت المُذنبين الذين ارتكبوا جريمة الحرب ليُفيدوا هم من ورائها. وكشف لينين طبيعة النهب التي تنطوي عليها تلك الحرب بالنسبة للجانبَين المُتحاربَين. ولهذا نراه يحول دون أن تتَّجه مشاعر العداء والازدراء الأخلاقي من شعبٍ عامل إلى شعبٍ عاملٍ آخر في بلدٍ آخر، بل وجَّه هذه المشاعر ضد سياسة الطبقة الحاكمة. وأوضح أن الإطاحة بالحكومة العسكرية بل وبإشعال حرب أهلية إذا اقتضت الضرورة، ليست فقط أكثر الأساليب فائدة للطبقة العاملة، بل إنها سياسيًّا أكثر الأساليب واقعيةً وأسرعها لكي تتخلَّص الطبقة العاملة مِن نير القهر والمعاناة.

إن التقسيم الماركسي للحروب إلى حروبٍ عادلة وأخرى غير عادلة يفترِض مقدمًا الاستعانة بمعايير أخلاقية، هي في واقع الأمر أهم قضية بالنسبة للاستراتيجية والتكتيك العلمي في الشيوعية.

وتعترف الماركسية بالمصلحة السياسية، ولكن اعترافها هذا لا يعني ضمنًا أنَّ نقَّاد الشيوعية على صوابٍ حين يتحدثون عن أن الشيوعيين يؤمنون بمذهب المنفعة في السياسة. ولا يقتضي هذا الاعتراف الالتزام بنهجٍ نفسي غير مشروط يجعل الأخلاق أمرًا ثانويًّا وتابعًا للسياسة، وهو ما يصدُق تمامًا على المكيافيلية، إن وضع المصلحة السياسية في الحسبان بأسلوبٍ علمي موضوعي رصين لا يؤدي تلقائيًّا إلى انتصار اللاأخلاقية والنفاق كما يزعم أعداء الماركسية.

إن المبادئ الأساسية للاستراتيجية والتكتيك في الشيوعية هي من طبيعة المعرفة الموضوعية، إذ إنها انعكاس وفهم علمي للقوانين والاتجاهات التاريخية. ولا ريب في أن

الالتزام بها هو أهم ضمانٍ لنجاح الماركسية في التطبيق العملي. ومع هذا فإن التعاليم الماركسية لا تعكس «بصورةٍ سلبية» غير واعية «القوانين الأساسية» للتطوُّر الاجتماعي وإمكانياته، كما أنها لا تُقلل من قيمة العامل الذاتي. إن المَثل الأعلى الماركسي ينطوي على كل آمال وأهداف وتطلُّعات المقهورين. وتربط الماركسية اللينينية المعرفة العلمية بالتطلُّعات الأخلاقية للشعب والمُثل العليا الطبقية التقدُّمية. وتُمثل المعرفة الموضوعية في نفس الوقت برنامجًا للنشاط السياسي الثوري تلتحِم فيه الأخلاق والعلم، ويكون بمثابة مهامَّ تاريخية تقدُّمية. وطبيعي أن الرأي الماركسي عن الارتقاء بالتطوُّر الاجتماعي سيكون رأيًا قاصرًا وناقصًا بدون المَثل الأعلى عن تحقيق نظام اجتماعي أفضل. وكثيرًا ما حاول أعداء الشيوعية البرهنة على أن المصلحة السياسية في الماركسية اللينينية تَجُبُّ وتهدِم المُثل العُليا الأخلاقية. بينما أكد لينين دائمًا أن الشيوعيين يطلبون فقط أن ترتكِز هذه المُثل العليا على ركيزة اجتماعية تاريخية، وأن تتحول من أحلام يقظة مفارقة للواقع إلى حوافز ومُنبهات إيجابية وصفية تحفُّزًا لسلوكٍ ونشاطٍ واقعي. ونلاحظ أن لينين حين انتقد نهج النارودنيك في تفسير التاريخ تفسيرًا أخلاقيًّا أكد أن الماركسية لا تُنكر المُثل العليا، وأن القضية ليست ما إذا كان ثمَّة التزام أم لا بالمُثل العُليا الأخلاقية للاشتراكية، «إن الماركسي ينطلِق من نفس المَثل الأعلى، ولا يُقارنه بالعلم الحديث أو مُثل عُليا أخلاقية حديثة، بل بالتناقُضات الطبقية القائمة، ومن ثَم لا يصوغها كمطلبٍ يطرحه العلم بل مطلب تطرحه هذه الطبقة الاجتماعية أو تلك، مطلب تغرسه وتؤكده هذه العلاقات الاجتماعية أو تلك (والتي ينبغي بحثها ودراستها موضوعيا)، وهو أيضًا مطلب لا يمكن بلوغه وتحقيقه إلَّا باتِّباع هذا السبيل أو ذاك، طبقًا لخصائص مُميزة لهذه العلاقات. وإذا لم ترتكز المُثل العُليا على حقائق من هذا الطراز فإنها ستظل أبدًا أماني كاذبةً لا أملَ في أن تؤمِن بها الجماهير ومن ثم لِتحقُّقها في الواقع ... وهذه القيم شيء له قيمة كبرى في نظر المفكر الماركسي، وهو يحاجُّ النارودنية على أساس هذه المثل وحدَها، ويحاجُّ فقط بشأن بناء هذه المُثل العليا وتحقُّقها في الواقع.»[١٣]

إن السياسة في المجتمع تتألف من الاتجاه الأخلاقي السائد في المرحلة التاريخية، ومن المصالح الطبقية معًا. ونعرف أن التشابك بين المصالح الاجتماعية الطبقية وبين التطلُّعات

[١٣] لينين، الأعمال الكاملة، مجلد رقم ١، ص٤١٦–٤١٧.

الأخلاقية يُحدد، لدرجة كبيرة، اتجاهات وشكل الصراع السياسي في أي زمن. «وتختلف الماركسية عن غيرها من النظريات الاشتراكية، من حيث أسلوبها المُميز الذي يُوحِّد بين الرصانة العلمية الكاملة في تحليل الحالة الموضوعية للأمور وبين المسار الموضوعي للتطوُّر مع الاعتراف بأهمية الطاقة الثورية والعبقرية الثورية الخلاقة والمبادرة الثورية للجماهير ...»[١٤] وطبيعي أن الطاقة الثورية والإبداع الثوري والمبادرة الثورية للشعب تتضمن كلها العامل الأخلاقي باعتباره واحدًا من أهم مكوناتها.

وليس ثمة قسَمة مشتركة بين الماركسية اللينينية وبين نظرية التلقائية، التي تُغفل الحماس الأخلاقي عند الشعب اعتقادًا بأن الضروري فقط هو تغيير الظروف المادية، ومن ثم ستتلاءم معها تلقائيًّا العلاقات الاجتماعية والأخلاقية. بل إنَّ الملايين من أبناء الشعب يضطرُّون، حتى خلال الثورة الاشتراكية، إلى التحكُّم لأقصى درجةٍ ممكنة في جهودهم الأخلاقية. إذ إن السياسة ما إن تتجرد من القيم الأخلاقية الشيوعية حتى تُصبح سياسةً غير ماركسية أو غير ثورية.

ويؤمن كثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع البرجوازيين بأن السياسة تقع «خارج» نطاق الأخلاق، ويرَون أنها تقع داخل دائرة سحرية من «المصلحة» مجردة من كل القيم الأخلاقية، وإذا حدث ونفذَت إلى مجال الخداع السياسي فإنها تذوي وتموت. ويذهب بعض المفكرين البرجوازيين المُحدثين إلى أن التطاحُن بين الأخلاق وبين السياسة تطاحُن عدائي أبَدي، ولعنة بشرية. ويفسر لنا هذا نزعتهم إلى السخرية مِن المَثل الأعلى الماركسي عن مجتمعٍ بدون سلطة سياسية، والذي يُسمُّونه «خرافة ماركسية» (مثل موقف أ. ليديراز) ويُبالغون في العلاقات السياسية في شكل صراع مُتطاحِن وقهرٍ وإذلال، ويُحاولون الزعم بأنها علاقات أبدية وطبيعية. ويُغمضون أعيُنهم عن حقيقة أن التطاحُنات السياسية التي نشأت انعكاسًا لظروفٍ اجتماعية مُعينة لا بد أن تختفي مستقبلًا مع اختفاء هذه الظروف والقضاء عليها، وهذا هو السبب في أن الأيديولوجيين البرجوازيين عاجزون عن إدراك الدلالة التاريخية للسياسة الشيوعية، التي ترتكز على مبادئ جديدة وعلاقة جديدة بين الأخلاق والمصلحة السياسية؛ هذه السياسة التي تُسلِّم، حتى وهي لا تزال في رحم المجتمع البرجوازي، بأن تطاحُنها مع الأخلاق مَقضيٌّ عليه مستقبلًا.

[١٤] لينين، الأعمال الكاملة، مجلد ١٣، ص٣٦.

وجدير بالذكر أن القِيَم الأخلاقية للسياسة لا يُعبر عنها الفرد فقط في صورة معايير زائلة يُبرزها العصر. إنها تعكس الدوافع النبيلة للشعب المكافح المتألِّم، وهي دوافع تُجاوز دلالتها التاريخية حدود العصر وتمتدُّ إلى المستقبل البعيد. وتجد هذه المُكابدات والأفكار الأخلاقية والمطالب خيرَ وأقوى تعبيرٍ لها في السياسة الشيوعية. والخطأ الرئيسي الذي وقع فيه كل من ابتذل الماركسية اللينينية هو عجزهم عن إدراك أن سياسة الطبقة التقدُّمية إنما تُجسد المواقف الأخلاقية التقدمية للشعب صانع التاريخ. إن الأخلاق تتخلل النشاط السياسي الجماهيري مهما كانت الصعاب التي يُواجهها في المجتمع البرجوازي. إنها تتخللها إلى الدرجة التي تطابق فيها الثقافة والمبادرة السياسية الشعبية.

إن الإبداع الاجتماعي للشعب يُضفي على التاريخ محتوًى قيميًّا مُحددًا، ويتوقف مصير البشرية على هذا الإبداع.

وإذا تأمَّلنا الاتجاهات المتقدمة والحاسمة في الواقع التاريخي لعصرنا سنجد أن السياسة تتطلَّع نحو أهداف أخلاقية نبيلة. إنها تُطوِّر وترتقي بالأفكار الاجتماعية الأخلاقية السامية عن المستقبل، وتُفيد منها كمعايير لتقويم أعمالها. وطبيعي أن السياسة التي تُغفل هذه الأهداف والمُثل العليا، ولا تحاول تجسيدها في ممارستها اليومية، لا يمكن أن نُسميها سياسة واقعية أو سياسة ماركسية «رصينة علميًّا».

ويطالب الناس كلَّ سياسي ماركسي بأن يُقوِّم الموقف تقويمًا علميًّا رصينًا، وأن يلتزم بالمُثل العليا الشعبية، ويعمل على أساسها وهديها فقط. «ويجب أن نربط بين التفاني الصارم من أجل أفكارِ الشيوعية وبين القدرة على تنفيذ وممارسة كل أساليب الوفاق والمصالحة والمناورة والتراجع ... إلخ، ابتغاء السرعة في بلوغ الهدف.»[١٥] وهذا التفاني من أجل الأفكار الشيوعية، بما في ذلك النزعة الإنسانية الشيوعية، هي ألف باء السياسة الماركسية الأصيلة.

وطبيعي أن أي انحرافٍ عن هذه الأفكار أو إغفال لها يُلحق أشدَّ الضرر بالحركة الشيوعية ويُحيل النشاط السياسي إلى ختالٍ سياسي. وهنا تُشوَّه المصالح السياسية وتفسد، وتتحول إلى ذرائع ووسائل نفعية تكفل النجاح لطائفةٍ من الساسة دون الطبقة كلها أو الحزب.

[١٥] لينين، الأعمال الكاملة، مجلد ٣١، ص٩٥.

المبادرة الأخلاقية للجماهير الثورية ضمان نقاء السياسة وتخلُّصها من المكيافيلية

أوجز لينين خبرة الشيوعيين الروس في مجال النضال السياسي حين قال «كيف نصون الحزب الثوري للبروليتاريا؟ كيف نختبره؟ وكيف نُعززه وندعمه؟ أولًا بأن يتوفر الوعي الطبقي لطليعة البروليتاريا وتفانيها للثورة وتماسُكها، وبالتضحية بالذات وبالبطولة.

ثانيًا: بقدرتها على أن تربط وتدعم أوثق اتِّصال، إن شئتَ فقل الاتحاد بشكلٍ من الأشكال بأوسع جماهير الشعب العامل، وأهمها البروليتاريا وكذلك غير البروليتاريا.

ثالثًا: صواب القيادة السياسية لهذه الطليعة، وصواب استراتيجيتها وتكتيكها السياسيين، بشرط أن تُدرك الجماهير العريضة بخبرتها الخاصة أنها صواب.»

ولا ريب في أن أي نظرة جادة لكلمات لينين تُبين أن من السخرية اتهام النظرة الشيوعية للعالم بأنها نظرة مكيافيلية. إن الماركسية اللينينية تُطلِق على الثورة الشعبية اسم قاطرة التاريخ: فالتاريخ يتقدم بخطوات عملاقٍ أثناء الثورات، لأن عامة الناس يضعون هنا موضع التطبيق مُثُلَهم العُليا الوصفية الاجتماعية والأخلاقية. وتتوارى هنا إلى أقصى حدٍّ ممكن كلُّ آثار السياسة المكيافيلية على حركة التقدم الاجتماعي. وتنقص أساليب التحايل والمراوغة السياسية إلى أقلِّ حدٍّ ممكن، لأن الصفوة الحاكمة لم تعُد قادرةً على المناورة. والملاحظ أن السياسة لا ترتكز أكثر فأكثر على مبادئ أساسية وحاسمة، بل تغدو أيضًا أكثر فأكثر وضوحًا وصراحة.

ويدب النشاط في النزعة المكيافيلية السياسية بصورة غير معهودة وتروج وتنتشر، عندما تعتلي صفوة الطبقة المُستغلة قمَّة السلطة، وتكون لها السيادة على الدولة، ومِن ثَم قادرة على ممارسة أساليبها المراوغة في السياسة دون أن يلحقها عقابٌ أو أذًى، وعندما تنعزل الجماهير العريضة من الشعب عن السياسة نتيجة أساليب القمع والكبت، ويحدث هذا بوجهٍ عام في فترات الردة الرجعية أو الركود، وقتها يكون لزامًا على الحزب الثوري أن ينتهج سياسة أكثر مرونة. ويتعين هنا على الحزب، سواءً أراد أم لم يُرِد، أن يلجأ إلى أساليب عديدة ومُتباينة من المساومة والمناورة حتى يتفادى ويقوى على التصدي ومقاومة هجمات القوى الرجعية التي تلجأ دائمًا لأساليب غير أخلاقية في الصراع السياسي. وتتغيَّر الأمور تغيُّرًا جذريًّا عندما تستيقظ الناس لتُسهم في النشاط السياسي، وتسرع في فرض قيمها الأخلاقية ومتطلباتها على الصراع السياسي. وقال كارل ماركس إنه كان من الواضح تمامًا أنه ما إن تستيقظ الغرائز الأخلاقية لجمهرة الشعب حتى تكفَّ تمامًا عن الحاجة إلى

أسلوب المناورة في السياسة. ويظهر في مثل هذه الأحوال موقف يتمكن فيه الحزب الثوري من أن يكافح الرجعية بنجاح. ونُلاحظ هنا أن أساليب النزعة المكيافيلية في السياسة تفقد تدريجيًّا فعاليتها، إذ تخضع لتقويم أخلاقي من جانب جماهير الناس. وتوضح كلمات ماركس أن مشكلة العلاقة بين السياسة وبين الأخلاق تحسمها النظرة الشيوعية للعالم من مواقف واقعية للنزعة الإنسانية والديمقراطية الأصيلة. وتصبح السياسة أكثر اتساقًا مع الأخلاق كلما كانت أكثر تعبيرًا عن مصالح المقهورين جميعًا. وهذا هو خير ضمان لقهر المكيافيلية وعزلها تمامًا عن السياسة.

ويقول البعض: تصبح السياسة أكثر أخلاقية كلما كانت أقل واقعية، وإن السياسة غير الواقعية مآلها الفشل المحتوم.

حقًّا يبين لنا التاريخ أن المُثل العليا الأخلاقية ومطالب الشعب العامل كان مصيرها القمع دائمًا في الثورات قبل الاشتراكية، وذلك بسبب السذاجة وانعدام الخبرة السياسية. إن الجماهير إذا حاولت فرض معاييرها الأخلاقية على السياسة بينما هي تفتقر إلى الخبرة السياسية فإنها سرعان ما تكون ضحيةً للخداع والخيانة في لحظات الصراع الحاسمة. وكم كانت الخديعة والمؤامرة، بالإضافة إلى السذاجة السياسية، وسيلة الطبقات الحاكمة لهزيمة كثيرٍ من الحركات الجماهيرية، ووسيلتها لكي تُمرِّغ في الرغام والوحل كل مطالب الماضي الأخلاقية السامية. وتشهد على صِدق هذا كل هبَّات العبيد وثوراتهم ضدَّ الإقطاع إذ تُقدم الكثير من الأمثلة تؤكِّد صواب ما ذهبنا إليه. ولكن هل معنى أن تضع البروليتاريا في اعتبارها الخبرة الكئيبة للحركات الشعبية في الماضي، أن تنبذ القيم والمبادئ الأخلاقية في مجال السياسة؟ إن مثل هذا الرأي خطيئة في حق أهداف الحركة الشيوعية. ونعرف أن الماركسية اللينينية تضع هذه الخبرة المُحزنة موضع الاعتبار؛ فهي تطالب الطبقة بأن تلتزم بمُثلها العليا الأخلاقية وبأهدافها في السياسة، وأن يكون التزامها انطلاقًا من تحليلٍ علمي للموقف الاجتماعي السياسي.

وتتميز الأهداف الشيوعية في السياسة بالقوة والتماسُك لأنها لا تُعبر فقط عن التطلُّعات الأخلاقية للبروليتاريا، أكثر طبقات الشعب العامل تقدُّمًا في التاريخ، بل لأنها تُعبر عنها أيضًا على أساسٍ من الفهم العلمي للمصلحة السياسية ولِسُبل ووسائل النضال. وهذا ما كانت الحركات الشعبية الثورية السابقة عاجزةً عنه، حيث كانت فورة الحماس الأخلاقي تُصاحبها دائمًا سذاجة سياسية وانعدام خبرة وأفكار مشوَّشة وغير واقعية عن الأهداف النهائية للحركة.

وليس ثمة شيء مُشترك بين السياسة الماركسية الأصيلة وبين أسلوب النفاق السياسي للبرجوازية، ونعرف أن المصلحة السياسية الشيوعية هي الأساس الحقيقي والواقعي لقمع الخيانة والخداع والدسيسة في السياسة. ولقد كافح ماركس وإنجلز ولينين كلَّ أساليب التحايل السياسي اللامبدئية، وحذا حذوَهم كل السياسيين الماركسيين. وكثيرًا ما حذَّر لينين من إفساد السياسة بروح المُخاتلة اللاأخلاقية، وطالب بالعمل دومًا على فضح النفاق في السياسة البرجوازية، وأشار إلى أن السياسيين البرجوازيين يُجيدون فنَّ خداع الجماهير والسخرية بهم، وقال إن الشيوعي الذي يهبط إلى درك الساسة البرجوازيين ويخدع الجماهير يرتكِب خطأً لا يُغتفَر. وقال أيضًا: «يجب أن نُدين بحسمٍ كلَّ من يعتبر السياسة تحايلًا رخيصًا، ويعتمد على الخداع ... فنحن لا نستطيع أن نخدع الجماهير ...» وترتكز سياسة لينين الخارجية على مبادئ أساسية هي الصراحة والعلانية الكاملة وتوضيح الأمور وبسطها للشعب وفضح اتفاقات السلب والنهب، والمعاهدات السرية للإمبرياليين — ومثل هذه السياسة هي النقيض المباشر للأساليب اللامبدئية التي تلتزم بها السياسة المكيافيلية. وطبيعي أن المشاركة النشطة للشعب في السياسة، وخبرة الجماهير السياسية، والوعي الذاتي، والثبات الأخلاقي، والتفاني للمُثل العُليا الشيوعية، كل هذا يُمثِّل حائلًا صلبًا يحول دون تسرُّب اللاأخلاقية إلى داخل حركة التحرُّر.

وجدير بالذكر أن الشيوعيين في تحليلهم الموضوعي لكلِّ موقفٍ سياسي يُسمُّون الأشياء بأسمائها: فالهزيمة هزيمة، والانتصار انتصار. إن أصالة المبادئ الأساسية للسياسة الماركسية وموضوعيتها ترتبِط ارتباطًا عضويًّا بجانبها الأخلاقي وتتوخَّى الصدق.

ويقيم الحزب الشيوعي علاقاته مع الناس على أساسٍ من الثقة المتبادلة، والثقة الأخلاقية، والنقد، والنقد الذاتي، والمبدئية في الموقف من الشعب، والالتزام بتطبيق مبادئ النزعة الإنسانية الماركسية. ولا سبيل لغرس الوعي الشيوعي الأصيل في الناس إلَّا إذا عرَّفتَ الناس الحقيقة مهما كانت مرَّة، ولا يمكن غرس هذا الوعي على أساسٍ من الإيمان الأعمى، بل على أساسٍ من الاختيار الأخلاقي الشخصي. «... إن البروليتاريا تنشد الحقيقة، وليس هناك ما هو أشد ضررًا بقضِيَّتها من الأكاذيب الناعمة التي تُطلقها البرجوازية الصغيرة.»[١٦] وتقف السياسة الشيوعية على طرفَي نقيضٍ مع أساليب الخداع السياسي

[١٦] لينين، الأعمال الكاملة، مجلد ٣٢، ص٢١٥.

للطبقات المُستغلة؛ ذلك لأنها تنبذ «الأكاذيب البيضاء» وخداع الناس من أجل «مصلحة عُليا» لا يعرفها غير القادة.

الخوف من الحقيقة ... هذه هي القسَمة المُميزة للسياسي المكيافيلي. وواقع الأمر أن الرأي القائل بأن الحقيقة في السياسة تبدو قبيحةً قول يؤمِن به كل المُدافعين عن السياسة الإمبريالية. ويُصوِّر كل الأيديولوجيين البرجوازيين الحقيقة في السياسة في صورة المدوزة أو في صورة المرأة الأسطورية المُخيفة، شعرها أفاعٍ تتلوَّى، ورأسها يسحر كلَّ مَن يراها فيُحيله إلى قطعةٍ من الحجر. وإخفاء الحقيقة عن الناس، لعجزهم عن فهمها «هو القسمة المميزة لموقف كل سياسي يتَّهم الماركسية بالمكيافيلية».

وتعكس السياسة الشيوعية الحاجة إلى تغيير مسار التاريخ العالمي تغييرًا جذريًّا وشاملًا وعميقًا. وترتكز هذه السياسة على نوازع تقدُّمية بالنسبة للتقدُّم الاجتماعي، وهو ما يمنحها قوة هرقلية ضد كل أساليب المكيافيلية السياسية بكل دسائسها وخداعها وعبادتها للسلطة. وأكد لينين هذا الرأي في قوله: «الأمانة في السياسة وليدة القوة، والنفاق وليد الضعف.»[١٧] وهذه نتيجة سوسيولوجية توجز الخبرة المهولة التي اكتسبها الشعب العامل في صراعه أثناء الحركات الثورية الجماهيرية. وتتعارض هذه النتيجة في مدلولها الفلسفي التاريخي مع المُخطَّطات المحدودة الأفق والآراء التشاؤمية لأتباع المكيافيلية السياسية.

وتستوعب النظرة الشيوعية إلى العالم الوجود الاجتماعي وتعكسه في شموله بكلِّ جوانبه الاقتصادية والسياسية والتشريعية والجمالية والأخلاقية. وطبيعي أن إغفال أي جانبٍ من هذه الجوانب يفسد وينتهك تكامُل النظرة الماركسية. إن تاريخ الحركة الشيوعية الأُممية وسياستها وخبرة انتصاراتها وهزائمها يصِل بنا إلى نتيجةٍ مناقضة تمامًا لتلك النتيجة التي انتهى إليها كلٌّ من ابتذل الماركسية: إذ لن تكون السياسة أبدًا اشتراكية إلَّا بفضل الالتزام الصارم بالواقعية وبالفَهم العلمي الرصين وبالتفاني بغَير حدودٍ للنزعة الإنسانية الشيوعية ومُثلها العُليا. ويمكن القول دون مبالغةٍ أنه لم يحدث أبدًا في تاريخ الصراع الاجتماعي السياسي أن كان التفكير الرصين العقلي بشأن الالتزام الأخلاقي للنزعة الإنسانية الشيوعية ضروريًّا وهامًّا مثلما هو الآن في ظل البناء الاشتراكي.

---

[١٧] نفس المرجع، مجلد ١٧، ص١٦٦.

إن النضال ضد كل ما عفَّى عليه الزمن، والجهود الواعية لجماهير الشعب العامل هما السبيل الوحيد لترجمة النزعة الإنسانية الشيوعية إلى حقيقةٍ واقعة، وهذا هو قوام النهج الماركسي في التاريخ، وهو نهج براء من كل صور القدَرية.

النزعة الإنسانية الماركسية والسياسة الشيوعية

يرجع فقدان الثقة الأخلاقية في السياسة إلى خبرة آلاف السنين، فالشعب العامل هو وحدَه الذي عرف جيدًا منطق الشرور الاجتماعية والقهر، بحيث تكفي إلمامة واحدة عن الظلم الاجتماعي لتتولَّد في الخيال صورةٌ واقعية للأخلاقية، وهذه القسَمة المُميزة للتكوين النفسي لجماهير العامة يستخدمها أعداء الشيوعية في الغرب في افترائهم على السياسة الاشتراكية، وهذا هو السبب في أن قسَمات مُعينة مثل النزعة الإنسانية والتضامن والصدق والطبيعة الشعبية للسياسة الشيوعية، يجب التأكيد عليها دائمًا في الصراع العنيد ضد المكيافيلية.

إن الصراع السياسي الحديث يعكس التناقُضات الحادة للحقبة التاريخية الانتقالية، ونحن نعرف أن المكيافيلية في السياسة الإمبريالية تُفيد في عرقلة حركة البشرية في الانتقال إلى الشيوعية، أي النظام الاجتماعي الجديد ... إن أخلاق البروليتاريا، وهي الطبقة التقدمية، مُعادية أشدَّ العداء لأخلاق النفاق السياسي البرجوازي. ولكن ما أتعس الأخلاق التقدمية إذا أثارت فقط الحقد والألَم والغضب في نفوس الشعب، وأغفلت المهمة الاجتماعية التاريخية الأساسية — وهي تطوير المعايير السامية للإنسانية والتضامن والصداقة، والمقابلة بين المُثل العُليا التقدمية وبين لا أخلاقية الطبقات التي تُوشِك أن تترك المسرح — وكم هو مفيد لنا أن نعرف رأي لينين في هذه المسألة. ففي سبتمبر ١٩٢١م كتب إليه س. س. دانيلوف رسالةً قال فيها إنه أحسَّ بضرورة خلق مشاعر حُب وتعاطُف وعون متبادل داخل الطبقة وبين أبناء الشعب العامل. وسأل قائد الثورة الروسية عن رأيه في هذا، وأجاب لينين «الرفيق دانيلوف: من الضروري بصورة مُطلقة أن نخلق وندعم الشعور بالعون المتبادل ... إلخ، سواء داخل الطبقة أو تجاه الشعب العامل من الطبقات الأخرى.» ورأى لينين أن هذه الإجابة واضحة وبدهية بالنسبة للنظرة الماركسية إلى العالم. وإذا كان ثمة من يُسمُّون أنفسهم اليوم ماركسيين ويَنسَون مثل هذه البدهيات، فإن موقفهم هذا يكشف عن مدى خطورة النفاق السياسي عندما يستخدِم عباراتٍ ثورية زائفة للتسلل إلى الحركة الشيوعية.

وإذا حدثت ظروف غير مُواتية تؤدي إلى تآكُل المعايير الأخلاقية الإيجابية في سياسة الطبقة التقدُّمية، فإن هذا عرض واضح يكشف عن أن الحركة في حالة ضعف.

إن الفراغ الأخلاقي في السياسة سرعان ما تملؤه معايير سلوكية مُنحطَّة مُعادية للإنسانية. إذ لا بقاء لأي خطٍّ سياسيٍّ جادٍّ دون الالتزام بالأخلاق، وكل نشاطٍ سياسي يعكس المصلحة الحيوية لطبقةٍ ما يلتزم بقِيَم أخلاقية مُعينة ويُغفل غيرها (صراحةً أو خفيةً) والقضية هي أن المعايير — تقدُّمية أو رجعية — تلك التي تتجسد في السياسة، وإلى أي مدًى تتطابق في الممارسة العملية مع المُثل العُليا المُدَّعاة، وكيف يكابد القادة السياسيون في إخلاصٍ من أجل بلوغها.

وإذا كان لا بد من تقويم السياسة من وجهة نظر الأخلاق التقدمية فإن هذا يعني أن السياسة يمكن أن تكون إنسانية أو وحشية، عادلة أو غير عادلة، صريحة أو منافقة، ولا بد في نفس الوقت من تقويم الأخلاق ذاتها وأن يكون المعيار هنا هو المصلحة السياسية على نحوٍ ما يؤكدها التحليل العلمي. وإذا كانت نتائج مثل هذا التحليل ذات أهمية كبرى فإن هذا لا ينفي التقويم الأخلاقي. على العكس فإن وحدة الأحكام العلمية والقيمية في العلاقة بين السياسة وبين الأخلاق هي وحدها الكفيلة بأن تضمن أجدى أساليب النشاط السياسي العملي، والتي ستتطابق تمامًا مع المُثل العُليا. ويجدر بنا هنا أن نتذكر كيف طبق مؤسسو الماركسية اللينينية في حكمةٍ واتساقٍ وعلى نطاقٍ واسع، القيم الأخلاقية على سياسة هذه الطبقة أو تلك، وهذا الحزب أو ذاك. إنهم لم يؤمنوا بالموضوعية الضيقة الأفق في تقييمهم للسياسة وفي إغفال أساليب التقويم المعيارية لمسارٍ سياسي بذاته. إن الخبرة الاجتماعية التاريخية الواسعة التي اكتسبها الشعب العامل بشأن الأخلاق التقدُّمية — وأخلاق البروليتاريا خبرةٌ غنية واسعة من هذا الطراز — تمكن الفلسفة الماركسية اللينينية من تقويم السياسة على نحوٍ يطابق التعريف العلمي لمصالح وسبل التقدم التاريخي. ولا ريب في أن هذه «المراجعة المُتبادلة» الجدلية بين السياسة وبين الأخلاق أمرٌ جوهري لأن هذَين الشكلَين من الوعي الاجتماعي يستخدمان أساليب مُتميزة (غير متطابقة) لتوجيه الطبقات نحوَ إدراك الواقع الاجتماعي. وهذا هو السبب في أن القيم الأخلاقية التي استنبطها مؤسسو الماركسية اللينينية من السياسة لم تكن انحرافاتٍ ذاتية أخلاقية عن المنهج العلمي، وهو ما يتَّهمهم به النقَّاد الوضعيون. إن مثل هذه التقويمات الأخلاقية للسياسة تكتسب أهميةً خاصة في مراحل الثورات والانتقال التاريخية. وتؤثر

تأثيرًا هائلًا على مسار الصراع السياسي. وهذا أمر منطقي تمامًا: فالسياسة لا تعكس فقط مصالح اجتماعية اقتصادية محددة للطبقات، بل تعكس أيضًا عواطفهم وآراءهم ومطالبهم الأخلاقية. ونحن لم نجد أبدًا مؤرخًا استطاع أن يكتشف مصالح «نقية خالصة» لا تحمِل طابع النظرات والعواطف الأخلاقية. وكان إنجلز على حق حين أشار إلى أنه لم يقع في التاريخ حدث عظيم بدون عاطفة. إن حاصل الصدام بين القوى الاجتماعية المتعارضة لا يحسمه القدَر، بل هو رهن بالتنظيم والمبادرة والطاقة الأخلاقية وتوقُّد ذهن الأحزاب والطبقات المكافحة. وجدير بالذكر أن المصلحة السياسية للحركات الاجتماعية التقدمية وبخاصةٍ الاشتراكية منها، تتطابق تاريخيًّا مع تقدم البشرية الأخلاقي. وهذا هو السبب في أن الحلول الصحيحة موضوعيًّا والنافعة سياسيًّا التي يُقدمها الماركسيون المُبدعون لا بد أن تتطابق بالضرورة مع المُثل العُليا للنزعة الإنسانية الشيوعية.

لقد صمدت المبادئ الأساسية للنزعة الإنسانية الماركسية لاختبار الزمن والتجربة، وقوي عودها وترعرعت وأضحت أكثر ثراءً على مدى التاريخ. وها نحن اليوم نجد أكثر علماء الاجتماع والفلاسفة إمعانًا في الشكِّ يُضطرون إلى الإشارة إليها والإفادة منها سواءً أرادوا أم لم يريدوا.

إن «علماء الدراسات الماركسية» و«علماء الدراسات السوفيتية» في الغرب لا يدَّخرون جهدًا بحثًا عن قضية مُقنعة تؤكد سيطرة المكيافيلية السياسية الماركسية اللينينية. والمُلاحَظ أن منهجهم المُفضل منهج تلفيقي — انتزاع بعض القضايا الماركسية من سياقها واستغلالها «للبرهنة» على ما ذهبوا إليه من مزاعم.

وكثيرًا ما يستخدمون، ابتغاء الوصول إلى هذا الهدف، المبدأ الشائع الذي قدَّمه لينين في حديثه «مهام اتحادات الشباب» ويقضي بأن «أخلاق الشيوعي ترتكِز على النضال من أجل دعم واستكمال الشيوعية.»[١٨] وينتزع «علماء الدراسات السوفيتية» هذه الكلمات من سياقها ويتخذونها برهانًا على تبعية الأخلاق للمصلحة السياسية، واعترافًا بالالتزام بمذهب المنفعة في السياسة. ويقول د. ب. هيتر على سبيل المثال: «الحق والأمانة والوفاء بالوعد، كل هذه صفات ذاتية تخضع للهدف الأساسي وهو دعم الشيوعية.»[١٩] ويستخلص من هذا نتيجة مؤداها أن الأخلاق تفقد في الماركسية كلَّ دلالةٍ ومعنًى، وأن اللاأخلاقية

[١٨] لينين، الأعمال الكاملة، مجلد ٣١، ص٢٩٥.

[١٩] D. B. Heater, Political Ideas in the Modern World, London, 1964, p. 105.

السياسية قسَمة صريحة تُميز الحركة الشيوعية. ويحذو حذوه ويُردِّد قوله الفيلسوف الأمريكي كلنتون روسيتر الذي يؤمن أيضًا بأن المعايير الأخلاقية الماركسية تفقد كل دلالةٍ قيمية. يقول روسيتر: يؤمن الماركسي بأن «... التعريف العلمي الوحيد للَّاأخلاقية هو تأجيل انتصار الشيوعية».[٢٠]

ولكن ما إن يُطالع المرء هذه العبارات وما شابهها حتى يذهل لهذه السهولة الشديدة التي يُغفل بها أعداء الماركسية كل القضايا والحقائق التي تُناقِض اتهاماتهم. تُرى هل كلمات لينين عن الأخلاق في خدمة مهام البناء الشيوعي تُشكل أساسًا لتفسيرها بروح المكيافيلية السياسية؟ لقد أكَّد لينين في هذا المقال المعنى الذي تُنكِر فيه الماركسية استقلال الأخلاق: بمعنى أنها أخلاق أبدية مفارِقة للإنسان. وقدَّم معيارًا اجتماعيًّا هامًّا وأساسيًّا لأخلاق العصر: «تخدم الأخلاق هدف الارتفاع بالمجتمع الإنساني إلى مستوًى أعلى وتخليصه من الاستغلال.» وحدَّد الاتجاه التاريخي العام لتقدُّم الإنسانية الأخلاقي حين أوضح أن الاتجاه العام لذلك التقدُّم رهنٌ بالدعم الاجتماعي السياسي للمجتمع الشيوعي.

وأوضح أن ليس في العبارة أي شيءٍ ينمُّ عن النزعة المكيافيلية. والقول بأن الأخلاق عند الماركسية أخلاق طبقية ومشروطة بالأوضاع الطبقية لا يَعني البتَّة أن الماركسية تُذعن لمذهب المنفعة الأخلاقي. هذا فضلًا عن أن المبادئ والقواعد الأخلاقية لا تَضعُف أهميتها نتيجة تحديد الهدف التاريخي باعتباره المعيار الاجتماعي الأساسي للتقدُّم. ولو كان الأمر قاصرًا، كما ذهب أعداء الماركسية، على تبعية الأخلاق للمصلحة السياسية، فإن هذه «المصلحة» يمكن أن تكفلها أجهزة القهر التابعة للدولة، ومِن ثَم لن تكون بنا حاجة للقلق بشأن تطوُّر وغرس معايير أخلاقية جديدة. ولقد حذَّر لينين من رد التعليم الشيوعي إلى تعليمٍ أجوف من الفِكر قاصِر على حفظ شعارات سياسية عن ظهر قلب. وقال إن مثل هذا الضرب من التعليم ضارٌّ أشدَّ الضرر بقضية الشيوعية. «إن كل هدف تدريب وتربية وتعليم الشباب اليوم هو أن نغرس فيهم الأخلاق الشيوعية.» وقدم كثيرًا من الأمثلة العملية ليوضح للجيل الجديد من الشباب كيف يلتزمون بالمُثل العليا الشيوعية في الحياة اليومية، وكيف يُناضلون من أجلها، وكيف يُفيدون منها بصورة خلاقة مبدعة، وليس

[٢٠] Clinton Rossiter, Marxism: The View from America, New York, 1960, p. 224.

على نحوٍ عقائدي جامد. ولهذا حدَّد لينين في حديثه مهامَّ ذات دلالة عظمى: التنظيم ووحدة الشعب العامل، ودعم مشاعر التضامن والرفاهية، واستيعاب أعظم مُنجزات الثقافة العالمية، وتملُّك ناصيتها. ولم يكن المعيار الاجتماعي للتقدُّم الأخلاقي هو إنكار القوانين والمعايير الأخلاقية ذات الاستقلال النسبي. إن النزعة الإنسانية الشيوعية، وهي معيار أخلاقي، تتخلل كل أفكار لينين عن الأهداف الاجتماعية السياسية للبناء الاشتراكي. ويكشف كل هذا عن فساد كل المحاولات التي استهدفت ابتذال فَهم لينين لدور الأخلاق.

وتمثل الأخلاق صورةً من صور الوعي الاجتماعي جنبًا إلى جنبٍ مع الأيديولوجيا السياسية والعلم والعدالة والفن والدين والفلسفة. فكلُّ هذه الصور التي يمكن تعريفها بعلاقاتٍ اجتماعية اقتصادية لها قسَماتها النوعية المميزة واستقلالها النسبي. ولكننا نُبسط الأمور تبسيطًا مُخلًّا إذا حاولنا ردَّ صورةٍ إلى أخرى أو استخلاص صورةٍ من أخرى. ذلك لأن كل هذه الصور للوعي الاجتماعي مُستقلة عن بعضها نسبيًّا ليس فقط من حيث أساسها — الحياة الاقتصادية للمجتمع — بل أيضًا من حيث تداخُلها وتفاعلها مع بعضها البعض. إن العلاقة بين الصور المُميزة للوعي الاجتماعي تُمثل عملية جدلية عميقة لا يمكن إرجاعها إلى الصِّيغ الفجَّة للتحديد الأحادي الجانب.

ويؤكد تاريخ البشرية أن السياسة إذا ما أغفلت الأخلاق وانتقت عباراتٍ عن استقلال ذلك المجال عن القِيَم المعيارية فإنها ترتد حتمًا إلى أساليب الخداع والخبث والتآمُر دون اعتبار للأهداف المُعلنة.

والملاحظ أن علم اجتماع السياسة الوضعي الذي يُشير دائمًا إلى المبادئ «العلمية» يؤمِن بأن لا سبيل لتقويم السياسة موضوعيًّا إلَّا إذا نبذنا المواقف الطبقية الاجتماعية، ويعني بذلك نبذ وجهة نظر مِعيارية مُحددة.

وتتعارض الماركسية اللينينية تعارضًا أساسيًّا مع علم الاجتماع الوضعي. إذ تطالب بأن يقترن التحليل العلمي بقيم ثورية حزبية معيارية، وتعتبر هذا شرطًا جوهريًّا لتطبيق معايير النزعة الإنسانية الماركسية على السياسة.

إن خيانة الأخلاق التقدمية هي بداية كل التحوُّلات والانحرافات المكيافيلية عند كل السياسيين حتى أكثرهم خبرة وحكمة، ونصل إلى نقطة التحوُّل عندما نجد نزعة المنفعة السياسية، المنعزلة عن أهداف الحركة، تخضع لسيطرتها، بصورةٍ كاملة، كلُّ دلالةٍ أخلاقية للشعارات والأفكار والمطالب الطبقية. وهنا يحلُّ النهج الضيق المحدود للمُحتالين

السياسيين محل العنصر الأخلاقي والتقويم الذاتي الواعي للموقف الاجتماعي السياسي. ونحن نعرف على سبيل المثال عديدًا من الحالات التي قام فيها الشعب العامل بنشاط ثوري معادٍ للإقطاع وحقق سلسلةً من النجاحات، ثم دخل بعد ذلك فترة انحطاط، وهنا خانَه قادتُه وانحرفوا عنه؛ حيث قدموا الكثير من التنازلات واستسلموا لأساليب الختال والخداع السياسي. وتختلف الحركة الشيوعية عن كلِّ تلك الحركات الثورية السابقة من حيث إنها، كما قال ماركس، تؤمن بالنقد الذاتي الذي لم تكن تقدِر عليه تلك الحركات التاريخية. إنَّ المُثل العُليا الشيوعية والأهداف النهائية للحركة هما المعايير التي تُيسِّر لنا النقد الذاتي وتجعله أمرًا فعالًا ومُجديًا.

وحين تؤكد الماركسية اللينينية الْتزامها بالنهج العلمي فإنها تنبذ كل موقفٍ تبريري من ممارستها الاجتماعية السياسية من تقويم مظاهر القصور والضعف فيها. ويكتسب هذا التقويم دلالةً أخلاقية لأنه يحشد الناس للقضاء على أوجُه القصور والضعف هذه. ومِن ثم فإن الالْتزام بمعايير النزعة الإنسانية الشيوعية يُشكل جانبًا أساسيًّا من السياسة الماركسية اللينينية الحديثة، كما يُمثل موقفًا علميًّا رصينًا من المصالح الاجتماعية السياسية المتصادمة، والعلاقة المتداخلة بين القوى الطبقية ومن كل التناقُضات والتذبذبات صعودًا وهبوطًا التي يشهدها الصراع.

مشكلة التناقض في الموقف السياسي وفي وظيفة التوجيه والتحكم للأخلاق

نخدع أنفسنا إذا قلنا إن الماركسية مُبرَّأة من كل مظاهر التعارُض الأخلاقي. ذلك لأن التصادم بين المعايير الأخلاقية، والاختيار الأخلاقي بينها يُمثل صورة من صور التعارض المعياري الأصيل في كل الحياة الاجتماعية. وطبيعي أن هذا يحدث أيضًا في مجالٍ مشحون بالتوتر مثل مجال الصراع السياسي. تُرى ما هي طبيعة المحتوى التاريخي لهذه التناقُضات الأخلاقية؟

قال لينين إن «الاشتراكية ضد استخدام العنف مع البشر بوجهٍ عام.» بيد أننا لا نجِد من استخلص من هذه العبارة، باستثناء الفوضيِّين المسيحيين وأتباع تولستوي، أن الاشتراكية ضد العنف الثوري. وهكذا فإن الحديث عن العنف بوجهٍ عام دون دراسة الظروف التي تُمايز بين العنف الرجعي والثوري يعني أن مَن ينبذ الثورة هو عدوٌّ للتقدُّم، أو معناه أنه يخدع نفسه والآخرين بما يقترِفه من مغالطة.

تُحدد هذه الفقرة النهج الماركسي في فهم نوعٍ من أنواع التعارض الأخلاقي، وكثيرًا ما قال لينين إن الشيوعيين ضد استخدام العنف مع البشر بوجهٍ عام، بيد أنهم مُكرَهون على استخدام العنف والقسوة رغمًا عنهم.

وجدير بالذكر أن الأخلاق الماركسية اللينينية استأثرت لنفسها بخير ما ابتدعتْه البشرية على مدى آلاف السنين من التقدُّم الأخلاقي، وإدانة العنف والقسر هي أحد المعايير التي يتضمنها المَثل الأعلى الماركسي. وهذا برهان، جديد على المحتوى الإنساني العميق لذلك المثل الأعلى — ونحن نعرف أن الشيوعيين يلجئون كرهًا إلى استخدام العنف في ظروف تنطوي على موقف أخلاقي متناقض حيث تكون الغلبة لبعض متطلبات الأخلاق الشيوعية دون بعض المعايير العامة والأولية. ويجب هنا عمل حسابات دقيقة للحدود الاجتماعية والروابط الأخلاقية التي يكون استخدام العنف في إطارها أمرًا ضروريًّا. وينبغي ألا نستخدم العنف حيث يكون بالإمكان تجنُّبه. ويحدث أحيانًا أن بعض القيود الأخلاقية التي لم تكن مُطبَّقة قبلًا في ظل ظروف وأوضاع اجتماعية سياسية غير مواتية، تصبح ضروريةً ولازمة فور تغير هذه الظروف. وأكد لينين بوجهٍ خاصٍّ على سبيل المثال أنَّ استخدام إجراءات عنيفة مع جماهير الشعب العامل غير مسموح بها على الإطلاق أثناء فترة البناء الاشتراكي السِّلمي، ولفت أنظار الشيوعيين إلى بطلان المحاولات التي تستهدف تبرير مثل هذه الإجراءات استنادًا إلى معايير أخلاقية ثورية كانت صالحةً فقط أثناء الحرب الأهلية وحروب التدخُّل. «إننا لا نستطيع أن نفعل أي شيءٍ هنا سوى التربية والتعليم وإعادة التربية والتعليم على مدًى طويل، ونُخطئ هنا تمامًا إذا حاولنا استخدام العنف الثوري والدكتاتورية في هذا المجال، بل أكاد أُحذِّركم من الوقوع في هذا الخطأ. إن العنف الثوري والدكتاتورية أسلوبان مُمتازان إذا ما طبقناهما في المجال الصحيح، وضد مَن هُم أحق بهما. ولكن لا يمكن تطبيقهما في مجال التنظيم».[٢١]

إن السياسي الماركسي الأصيل إذا ما لجأ إلى العنف مكرهًا فإنه يظل ينظر إليه باشمئزاز، مؤمنًا بأن واجبه الأخلاقي يقتضيه أن يبذل كل جهدٍ مُمكن لإزالة العنف من الحياة الاجتماعية. وهذا التناقُض الأخلاقي هو حاصل فترة الانتقال التاريخية وقت ولادة المجتمع الجديد من أحشاء القديم ويكون لزامًا عليه أن يقهر المقاومة العنيفة من جانب

[٢١] لينين، من الأعمال الكاملة، مجلد ٢٩، ص١٦٢.

القوى الاجتماعية البالية. ولا سبيل للتخلص من هذا التعارض الحقيقي، وإنما لا بد أن نفهمه فهمًا صحيحًا ونعمل على حسمه بصورة واعية. فالشيوعيون حين يستخدمون السلطة التي تأخذ حتمًا بعد الثورة صورة العنف والقسر عن طريق الدولة، فإنهم في نفس الوقت، والتزامًا بتعاليم مؤسسي الماركسية اللينينية، يزدرون شهوة السلطة والإذلال، ويتذكرون دائمًا أنهم بصدد بناء مجتمعٍ ينبغي أن تنتفي فيه آخِر الأمر كل مظاهر السلطة على الشعب. وأشار لينين إلى أن الاشتراكية لا يمكن أن تتحقق في الواقع بقرارٍ يصدر من أعلى. «إن روح الاشتراكية تأبى الأسلوب البيروقراطي الميكانيكي. والاشتراكية الحية الخلاقة هي نتاج الجماهير ذاتها».[٢٢]

ونعرف أن الأساس الاقتصادي للمجتمع هو الذي يُحدد على المدى الطويل طبيعة العلاقات السياسية والأخلاقية على السواء. ولكننا هنا نحاول البحث عن دليلٍ يَهدينا إلى فهمِ أعمِّ المصالح السياسية للطبقات والصراعات والاتجاهات الأساسية للحياة الأخلاقية. إن السياسة والأخلاق ظاهرتان من ظواهر البناء الفوقي، ولكل منهما قدْر من الاستقلال النِّسبي، وأثر على الاقتصاد يشبه أثر التغذية الاسترجاعية. ولهذا نُخطئ إذا حاولنا أن «نستنتج» الأخلاق مباشرة من السياسة أو العكس؛ أن نرد السياسة إلى الأخلاق، ذلك أن مثل هذا التبسيط المخلِّ للأمور سيفتح الباب على مصراعيه لمراجعة (يمينية ويسارية) النظرة الماركسية المادية الأحادية للتاريخ. إن السياسة — وهي علاقة بين الطبقات والأمم والدول — لها في كل لحظة تاريخية قوة مُحددة من القصور الذاتي التاريخي. ويتحدد منطق التطور الباطني لهذا القصور الذاتي التاريخي إلى حدٍّ غير قليل بفعل التركيب القائم والوظيفة الراهنة لسلطة الدولة، وبفعل الخبرة الاجتماعية للطبقات والأحزاب والصور المألوفة للصراع ... إلخ، وتمتلك العلاقات الأخلاقية بين الناس أيضًا قصورًا ذاتيًّا تاريخيًّا محددًا. فالتراث والتقاليد والقدرة التنظيمية لمعايير وقوانين السلوك وثبات (وملاءمة) تركيب مُحدد من القيم في الوعي الاجتماعي — تمثل كلها بعض العوامل الأساسية التي تُحدد الحركة المُستقلة نسبيًّا للأخلاق. إن العلاقات السياسية والأخلاقية مظاهر نوعية متميزة للسلوك الاجتماعي تتداخل وتتفاعل مع بعضها. وتُعبر العلاقات السياسية أيضًا عن الموقف الأخلاقي للمشتركين في الأحداث، وتُعبر موضوعيًّا في

[٢٢] نفس المرجع، مجلد ٢٦، ص٢٨٨.

السلوك الاجتماعي عن المصالح السياسية العيانية لطبقةٍ بذاتها كما تُعبر أيضًا عن القيم والتطلعات الأخلاقية لهذه الطبقة التي حددتها ظروفها وأوضاعها التاريخية. وكذلك فإن العلاقات الأخلاقية لها بدورها دلالة سياسية مباشرة أو غير مباشرة واتجاه سياسي مُحدد. وهذا هو سبب خطأ أي محاولة لتفسير السياسة باعتبارها فقط مجرد تداخل بين المواقف الأخلاقية للقوى الاجتماعية المتصادمة. ومحاولة البحث في الحياة الاجتماعية عن «واحة للأخلاق» مبرَّأة من المصالح السياسية، وملاذ لأفراد «على خلق رفيع» يعلون فوق الصراع الطبقي، والحزبية ليست سوى ضرب من الخيال الساذج والطوباوية الفجَّة. ولكن في نفس الوقت فإن كل ما يقال عن الانعزال التام والاستقلال الكامل للسياسة عن الأخلاق هو أيضًا وهْمٌ خطير. إن التداخُل الجدلي بين السياسة وبين الأخلاق حقيقة تاريخية يؤكدها مسار الصراع الطبقي الحديث. وأي محاولة لإغفال أو إفساد هذا التداخُل — في النظرة الأخلاقية المجردة أو المكيافيلية — من شأنها أن تُلحِق ضررًا بليغًا بدور كل من العامل السياسي والعامل الأخلاقي في الواقع الاجتماعي.

وتطالب الماركسية الشيوعيين بأن يختاروا أكثر المتغيرات الممكنة إنسانيةً لتنفيذ نشاطهم السياسي. والقضية الأساسية هي أن اختيار المسار الأفضل للنشاط من وجهة نظر مبادئ النزعة الإنسانية الماركسية لا يتوقف فقط على الشيوعيين، بل يتوقف أيضًا على درجة المقاومة من جانب القوى الرجعية، والموقف السياسي بوجه عام، ويجب أن يظل التقويم والاختيار الأخلاقي داخل إطار الإحداثيات الموضوعية التي تُحدد الموقف السياسي القائم. وطبيعي أن أي تجاوز لهذا الإطار وأي فشل في وضع كل الظروف والإمكانيات الموضوعية المُعقدة في الحسبان سيُفضي حتمًا إلى النظرة الأخلاقية المجردة في تفسير العالم؛ أي إلى مُتطلَّبات غير واقعية وغير عادلة سواء بسواء. ولهذا فإن المسار الموضوعي للعملية السياسية — الظروف السائدة، والمدى المُحدد للإمكانيات الحقيقية الكامنة في كل موقف — يؤثر تأثيرًا حاسمًا على المحتوى العياني للقيمة الأخلاقية. وهنا وفي هذا المجال تُحدد السياسة الأخلاق. ولكن هذا في نفس الوقت يعطي دورًا هامًّا للتقويم الأخلاقي التقدمي في السياسة نظرًا لأنها تؤثر مباشرة على اختيار النشاط السياسي في موقف بذاته.

وتطالب الأخلاق الماركسية اللينينية أن نضع في الاعتبار الظروف التاريخية العيانية التي يقع فيها أي تعارُض أخلاقي. وهذا هو الشرط الوحيد الذي يكفل لنا اختيارًا أخلاقيًّا صحيحًا مع الالتزام بمبادئ النزعة الإنسانية النشطة. وأوضح لينين هذا بأمثلةٍ

عن استخدام الماركسيين للاتفاقات والتسويات والمناورات السياسية. ودعانا إلى التمييز دائمًا بين التسويات التي تفرضها قسرًا ظروف موضوعية، وبين تسويات يعقدها خوَنة «يحاولون نسبة مصالحهم الذاتية إلى عِلل موضوعية».[٢٣]

ولا ريب في أن استخدام قاعدة وحيدة للأخلاق كأداة لتقويم السلوك ومعيار أوحد في الحياة الاجتماعية السياسية المعقدة والمتغيرة بدورة سريعة، هو نوع من الدجماطيقية أو الجمود العقائدي في الأخلاق؛ ومن ثم قد يتحول في مواقف مُعينة إلى سلوك لا أخلاقي. ومثل هذا التناقُض الاجتماعي السياسي له أيضًا جانبه المعياري. إذ لا بد أن يتطابق التقويم الأخلاقي إلى أقصى درجة ممكنة مع الموقف الموضوعي الراهن المتناقض. ويجب على الماركسيين في كل حالة بذاتها أن يُحددوا اختيارهم الأخلاقي مع الالتزام الصارم بالمبادئ الأساسية للنزعة الإنسانية الشيوعية، ولكن عليهم أن يختاروا مع هذا كله. ونحن هنا نحتاج بوجهٍ خاصٍّ للخبرة وتوقُّد الذهن والاتساق الأخلاقي، وسبق أن قال لينين «إذا كان مثل هؤلاء الناس لا يزالون يجهلون أن كل مظاهر التمايز في الطبيعة وفي المجتمع يغلِب عليها طابع السيولة، وأنَّها إلى حدٍّ ما مظاهر اصطلاحية، فلن يُفيدهم شيء سوى التدريب الطويل والتعلم والتنوير والخبرة اليومية والسياسية. ومن الأهمية بمكان في المسائل العملية التي تطرأ في مجال السياسة في أي لحظة تاريخية محددة أن نفرز أولئك الذين يتمثل فيهم طراز التسويات والمساومات المفرطة والنادرة وتتجسَّد فيهم الانتهازية ...»[٢٤] وها نحن على ضوء آراء لينين عن السماح بعقد تسويات والمساومة في السياسة وعن الحدود المعيارية لما هو مسموح به في هذا المجال، يمكن لنا أن نتبيَّن مدى زيف وبطلان الاتهامات التي يَكيلها أعداء الماركسية أمثال كلنتون روسيتر الذي يقول إن «تعارض الماركسية مع الأخلاق في مجال المساومات السياسية يبدو واضحًا بصورةٍ مذهلة.»[٢٥] وترتكز مثل هذه من الهجمات على تشويه المبادئ الماركسية الإنسانية الصادقة التي تُحدد الاختيار الأخلاقي في المواقف السياسية المتناقضة.

ليس في السياسة مجال خارج حدود الأخلاق. وكلما كان التقويم الأخلاقي أكثر موضوعيةً كانت المعايير الأخلاقية التي يرتكز عليها أكثر دقةً وصوابًا في تطابُقها مع

---

[٢٣] لينين، الأعمال الكاملة، مجلد ٣١، ص٦٨.

[٢٤] نفس المرجع، ص٦٩.

[٢٥] Clinton Rossiter, Marxism: The View from America, p. 165.

الظروف الاجتماعية السياسية القائمة. وكلما استطاع هذا التقويم أن ينفُذ بعُمق وشمول إلى أعماق متاهات السياسة كان دوره العرفاني والتوجيهي أكثر وضوحًا. إنه يكشف صواب أو زيف الممارسة السياسية شأنه شأن التحليل العلمي الدقيق، ولكن بأسلوبه الخاص المُتميز. ويسلم الماركسيون اللينينيون صراحةً بأن ليس من اليسير أحيانًا إصدار تقويم أخلاقي صحيح لأي حدثٍ سياسي. وقال لينين في هذا الصدد: من الطبيعي أن هناك بعض حالات فردية تتَّسِم بصعوبة وتعقد شديدين تقتضينا بذل جهود مُضنية ابتغاء الوصول إلى تقويمٍ سليم للطابع الفعلي لهذه التسوية أو تلك، تمامًا مثلما هناك حالات من جرائم القتل التي يتعذَّر فيها التيقُّن من أن هذا القتل له ما يُبرره أو ضروري (مثل حالات الدفاع عن النفس) أو أن سببه إهمال لا يُغتفر أو عمل من أعمال الخيانة والغدْر. وطبيعي أننا سنجد أنفسنا أحيانًا إزاء حالاتٍ أكثر صعوبةً في السياسة حيث تسود علاقات شديدة التعقيد — قومية ودولية — بين الطبقات والأحزاب.

إن التناقُضات الاجتماعية في المجتمع المتطاحن تفسد التقدُّم الأخلاقي وتُثير تصادمات بين المعايير الإنسانية البسيطة للسلوك والمعايير الطبقية. ولا ريب في أن القضاء على كل أسباب التطاحُن الاجتماعي هو السبيل الوحيد للقضاء على أي فرصةٍ لظهور مثل هذه التصادمات. وإذا شئنا أن تجمع السياسة بين الفكر الرصين وبين المُثل العليا السامية للنزعة الإنسانية النشطة التي تتصدَّر القائمة في عصرنا المُتميز بالتحول الاجتماعي العظيم، فإن هذا لن يتحقَّق إلَّا إذا وضعنا في الحسبان المناخ الروحي الذي خلقته الطبقة العاملة بنضالها الواعي. ويجب نستخدِم تعقُّد الموقف السياسي وتناقُضه ذريعةً نُبرر بها رفضنا للقيم المعيارية، بل ينبغي أن ننظر إلى هذا الوضع باعتباره برهانًا يؤكد الحاجة إلى تطبيق القيم الأخلاقية التقدمية بصورة أكثر نسقية.

إن أي قيمة أخلاقية تقدُّمية هي قيمة معرفية، لأنها تعكس الخبرة التاريخية العظيمة للشعب. ويتمثل هذا في صورة متميزة كردٍّ فعلٍ مباشر ولَحظي وكإدانةٍ أو قبولٍ حدسي. وهذا هو السبب في أن أي ردِّ فعلٍ أخلاقي غير مواتٍ — في صورة سخط أو شك ورفض لقبول سلوكٍ سياسي مُعين — يمثل دائمًا علامة خطر. وهنا يتعين على علم الاجتماع العلمي أن يُقدم يد المساعدة للوعي الأخلاقي. ويجب على علم الاجتماع مُستعينًا بالتحليل العلمي أن يكشف لنا عما يُثير هذه العلامة ويُحدد اتجاه «إثارة» الرأي العام. إذ ربما يتضح أن هذه العلامة علامة زائفة وأن للقيمة الأخلاقية قيمة خاطئة (وقد يكون سببها نقص في المعلومات). وربما أيضًا يُقوِّم الوعيُ الأخلاقي حدثًا تقويمًا قاصرًا ومن

جانبٍ واحد، مثال ذلك أن يَعتبر تراجُعًا تُمليه الضرورة أو تسويه ما في السياسة عملًا غير مقبول أخلاقيًّا. وتبرُز في هذه الحالة «نزعة التطرف الأخلاقي» (كل شيء أو لا شيء) والتي يتبنَّاها عادة وبسهولة شديدة الحس العام، ويكون مرجعها إلى سوء فهم (أو جهل) للظروف الموضوعية والملابسات التي حددت وتُبرر هذا العمل السياسي بذاته. ونجد في تلك الحالة أن علم الاجتماع الذي يُطالب بأن ترتكز القيم الأخلاقية على حقائق واقعية، وأن نضع في الاعتبار الظروف والملابسات الأساسية، يبرهن على أن التقويم «المتطرف» غير مقبول اجتماعيًّا ويُيسِّر للأخلاق التقدمية إمكانية البرهنة على أن التقويم غير سليم. وقد تكون «علامة الخطر» زائفةً بالنسبة للعمل السياسي، وتُشير في نفس الوقت إلى أن كلَّ شيءٍ ليس على ما يُرام مع الأخلاق ذاتها. ويحدث هذا عندما يكون الهوى ركيزتنا والمعايير البالية أساسنا ودليلنا. وأخيرًا فإن «علامة الخطر» الأخلاقية قد تكون واقعيةً وملائمة وتؤكِّد في صورة عاطفةٍ أخلاقية أو حدسٍ أو حفزٍ واعٍ أننا قد انحرفنا عن الهدف الاجتماعي الأخلاقي المنشود أو أننا وقعنا في خطأ أو ارتكبنا خيانة. إنه يسجل هذا الانحراف أو الخطأ ويساعدنا على أن نُعبِّئ كل قُوانا لتصحيح الوضع. إن «علامة الخطر» (تعين الناس على الالتزام بنهجٍ نقدي وهم بصدد وضع خُطط تكتيكية بل واستراتيجية) للصراع السياسي، وتعين علم الاجتماع العلمي على اكتشاف إمكانياتٍ تاريخية جديدة ومُواتية.

ويحدث في بعض الحالات أن يكون كلٌّ من ردِّ الفعل السلبي والإيجابي للرأي العام (حماسٌ أخلاقي فجائي) علامةً على أن وقوع خطأ ما في مجال الحياة الاجتماعية (مثال ذلك مساندة فجائية لشعارات متخلفة أو برجوازية صغيرة ... إلخ.) ويلزم هنا العمل على مكافحة هذه الظواهر غير الصحية على طول الخط، هذا بالإضافة إلى المساندة من جانب الجهود المتضافرة لعلم اجتماع السياسة والأخلاق الذي يُبين، بمنهج علمي أصيل، أن هذه العواطف وما شابهها ضارَّة اجتماعيًّا ومِن ثم غير مقبولة.

ولقد أصبحت مشكلة التنظيم الأخلاقي للسياسة مسألة ملحَّة تمامًا ومَطلبًا حيويًّا للغاية من مطالب التطوير الإبداعي للفلسفة وعلم الاجتماع الماركسيَّين.

وطبيعي أن خلق مركَّب مُتسق من السياسة والأخلاق دون خرق لمبادئ النزعة الإنسانية الشيوعية أو اللجوء إلى النظرة الأخلاقية المجردة، ليس بالأمر السهل اليسير. وإنها لجرأة منَّا تبلُغ حدَّ النزَق إذا قُلنا إن علم الاجتماع الماركسي قد بلغ حدَّ الكمال، وحسَم تمامًا كل جوانب مشكلة العلاقة بين الأخلاق والسياسة. وليس بالإمكان أن نُرجع

الحلَّ الذي وضعته إلى صيغةٍ واحدة جامعة مانعة تقضي بأن «السياسة تُحدد الأخلاق» فمِثل هذه الصيغ تحمل فقط صورة الحلِّ النظري وتفتح الباب أمام تفسيرٍ أحادي الجانب للماركسية، وتزود أعداءها بما يحتاجون إليه من مواد الإساءة إليها. وكان لينين في تقويم المواقف السياسية يؤمِن بأننا «نأتي باطلًا إذا حاولنا وضع وصفةٍ أو قاعدة عامة (لا تسويات) تُلائم كلَّ الحالات. وإنما يجب على المرء أن يستعين بما أوتي من عقلٍ ويكون قادرًا على أن يهتدي إلى ضالَّته ووجهته في كل موقف على حدة.»[٢٦] إن الاختيار الأخلاقي والتقويم المعياري لا يمكن أن يهتديا دائمًا وأبدًا بمبدأ «إما – أو» ولا يمكن أن يهتديا فقط بما تُمليه المصلحة السياسية أو التحريم (والقبول) الأخلاقي فقط. وتختلف الفلسفة الماركسية اللينينية عن الأيديولوجية البرجوازية من حيث إنها لا تحتوي هذا البديل باعتباره مسلمةً نظرية عامة. إن أشد العلاقات الاجتماعية تعقدًا وديناميةً والتناقضات التي تعالجها السياسة، تجعل التقويم المعياري في كل حالة عملًا خلَّاقًا متضمنًا كلًّا من التحليل السوسيولوجي الموضوعي والاختيار الأخلاقي، أي اختيار أكثر المُتغيرات المُمكنة إنسانية. ويُبين لنا بناء الاشتراكية والشيوعية المَيل الإنساني العميق في كلٍّ من السياسة الداخلية والخارجية للأحزاب الماركسية الحاكمة. وحذَّرَنا لينين من أن الطريق إلى الاشتراكية «لن يكون مُستقيمًا، بل هو طريق مُعقَّد ومُتشابك بصورةٍ لا يُصدقها عقل.»[٢٧] وطبيعي أن الإمكانيات الموضوعية التي خلقتها الثورة الاشتراكية المُظفرة — استيلاء البروليتاريا على السلطة والملكية الاشتراكية لوسائل الإنتاج — لا تعني أنَّ المزيد من التقدُّم مُستقبلًا سيتم دون صعوبات، وأن المشكلات المعقدة الاقتصادية والاجتماعية السياسية والثقافية العامة والأخلاقية، سيتم حلُّها تلقائيًّا دون جهدٍ إبداعي ودون تحقق للمبادئ اللينينية الخلَّاقة. إن الواهم الحالم أو الديماجوجي هو وحدَه القادر على أن يُطالب الشيوعيين بأن يكونوا على علمٍ مقدمًا بما سيحدث مُستقبلًا، وقد أكد ليونيد بريجنيف، في المؤتمر الدولي للأحزاب الشيوعية والعمالية، أن مثل هذه المهارات لا تتأتى فورًا وعلى عجَلٍ بل تحدُث فقط «... نتيجة تقنينٍ وتعميم الخبرة العملية للناس، ونتيجة تدبُّر وتأمُّل وتحليل الطريق الذي اجتزناه والآفاق المتوقعة مستقبلًا.» وكلما

[٢٦] لينين، الأعمال الكاملة، مجلد ٣١، ص٦٨.

[٢٧] نفس المرجع، مجلد ٢٧، ص١٣٠.

نضجت الاشتراكية كشفت لنا أكثر فأكثر عن مزاياها الاقتصادية والاجتماعية السياسية والأخلاقية. معنى هذا أن مشكلات جديدة لم تُحَل، أكثر عمقًا وأضخم، ذات شأن كبير بالنسبة لتقدُّم العلاقات الأخلاقية الاشتراكية، تحلُّ محلَّ مشكلات أخرى قديمة وتمَّ حلُّها وحسمها. وليس عسيرًا تبيُّن السبب: فالاشتراكية ليست بركة آسِنة تحتوي على آمالٍ مهجورة ورغبات مَبتورة، بل هي حركة تقدمية حية نحو ذُرًى سامية للحياة الاجتماعية. وهي شأنها شأن كل عملية إبداعية تنشد من أصحابها تفانيًا مخلصًا لأهدافها وغيرةً وحماسًا وكفاحًا دءوبًا وإصرارًا على قهر الصعاب وتصحيح الأخطاء والانحرافات التي تعوق مسيرتها المتقدمة دون أن تستسلم لليأس والشك. وإذا قوَّمنا كل المؤشرات الأساسية فقط لقياس التقدم الاشتراكي موضوعيًّا سنجد أن أحد الاتجاهات المُحدِّدة والحاسمة هو الاتِّساق الباطني العميق بين المصلحة السياسية وبين المبادئ الأساسية للنزعة الإنسانية الشيوعية. وبينما نجد الإمبريالية تبخس من قدْر القِيَم الأخلاقية، فإن الاشتراكية تكشف عن سموِّها في نظرتها إلى القِيَم الإنسانية والأخلاقية.

إن الظروف التاريخية الجديدة والتحولات الكبرى التي طرأت على الحياة الاجتماعية في كل أنحاء العالم تجعل من الضروري تمامًا نظريًّا أن نعمل على تطوير وتحديد مدى المشكلات التي تُعالج موضوع العلاقة بين الأخلاق والسياسة في الماركسية اللينينية. ولا ريب في أن الدجماطيقية خطر شديد: ذلك لأنها تقودنا فورًا إلى أخطاء وانحرافات عملية أليمة، ويصعب علاجها. ونحن نرى من ناحيةٍ حالات تُنتَهك فيها المبادئ الأساسية والأهداف الأصيلة للنزعة الإنسانية الماركسية، ضمانًا لنجاح الدسائس والمؤامرات السياسية «هنا» و«الآن» ونجد من ناحيةٍ أخرى ضررًا وفشلًا سياسيًّا خطيرًا يحدُث بسبب الاعتقاد بأن الأخلاق لها قوة التأثير على التاريخ، وهي قوة ليست لها أبدًا، أي أن نعزو هذه القوة للعِظات الأخلاقية في مجال السياسة.

وطبيعي أن مدى التنظيم الأخلاقي في المجتمع أوسع بكثيرٍ ممَّا هو في السياسة، فالعلاقات بين الجنسين وفي الأسرة والتقاليد والرياضة وظروف الحياة ... إلخ، تتأثر كلها بالأخلاق، وهي كلها مجالات لا ينفذ إليها تأثير السياسة مباشرةً، بل بعد أن يجتاز حاجزًا معينًا قوامه معايير ومُثُل عُليا أخلاقية، والأخلاق في واقع الأمر «تتناثر وتتخلل» عملية النشاط الإنتاجي، وتتجسَّد في نسَق القيم لدى الناس. وهذا أحد أسباب التشابُه بين الوعي الأخلاقي وبين البارومتر الشديد الحساسية الذي يُسجل فورًا كل تغيراتٍ تطرأ على الحياة الاقتصادية، والتي تسجلها النظرية والسياسة بعد ذلك بوقتٍ متأخر كثيرًا.

وليست الأخلاق حبيسة نطاقٍ ضيق مُغلق للوجود الاجتماعي. إنها تنفذ إلى كل مجالات الحياة الروحية وتتفرَّع إلى مئاتٍ من القنوات المختلفة، وتُشبع أكثر العلاقات تبايُنًا بين الناس. وتبدو بوجهٍ خاصٍّ في الفلسفة وفي الفن والقانون والسياسة والحياة اليومية ... إلخ، وتأخذ صورةً خاصة متميزة في كل مجال بذاته. وطبيعي أن كل المحاولات التي تستهدف عزل السياسة عن المعايير الأخلاقية وعن تأثيرها المُنظِّم والموجِّه هي محاولات شديدة الرجعية. ويشهد التاريخ على أن رفض الأخلاق الثورية التقدُّمية، ورفض صوتها المُستقل نسبيًّا في السياسة، ينتهي حتمًا إلى تشويه وإفساد وطمس الأخلاق. وسوف يفسد هذا بدوره الاتجاه الأصيل والدلالة التاريخية للحركة. إن الأخلاق لا يمكن حصرها فقط في نطاق «تمجيد وصقل» الشعارات السياسية. ذلك لأننا إذا ردَدْناها إلى السياسة ستفقد دلالتها واتجاهها وغرَضها، ولن تكسب شيئًا يعوضها عن خسارتها هذه. وأخلاق كهذه لا يمكن أن تكون عونًا لسياسة تقدمية. ويشير مجرد ظهورها إلى أن ثمَّة خطأً قد وقع، وأن انحرافًا قد حدَث في كلٍّ من مجالَي السياسة والأخلاق. وتختلف الأخلاق الشيوعية عن أخلاق الرجعية والبرجوازية الصغيرة، من حيث أن أثرها على السياسة يُصحح الشعارات والقرارات والأعمال السياسية، ويساعد في نفس الوقت على فضح وإدانة الأعمال السياسية الخاطئة.

القضاء نهائيًّا على التعارُض بين السياسة والأخلاق

يُفيد الملايين من البشر من معرفتهم بقوانين التاريخ لتحويل الحياة الاجتماعية وفقًا لِما تمليه العدالة والفضيلة والجمال. وهذه الحقيقة تؤثِّر حتمًا على العلاقة بين السياسة وبين الأخلاق. لقد كانت الفئات الحاكمة من الطبقات المُستغِلة قادرة في الماضي على إبعاد الناس عن السياسة، بيد أن هذا بات أمرًا صعبًا للغاية الآن. فالناس يفرضون ويُطبقون معايير أخلاقية سامية ومُثلًا عُليا في مجال السياسة، وبدءوا يعملون، عن وعيٍ، لتقويض وهدم المكيافيلية السياسية، ونحن لن نجِد في العالم نظريةً اجتماعية تعمل على تحقيق هذا الهدف بصورةٍ فعالة أكثر من الشيوعية العلمية.

وتجري الآن عملية مقرطة جذرية للحياة الاجتماعية في ظلِّ الاشتراكية، وهي المرحلة الأولى والدُّنيا للتكوين الاجتماعي الاقتصادي الشيوعي. وتتمثل القاعدة العامة لتلك المقرطة في المِلكية الاجتماعية (لكل الشعب أو المِلكية التعاونية) لأدوات ووسائل الإنتاج والقضاء على استغلال الإنسان للإنسان. ومِن ثَم فقد أصبح جذب ملايين الناس، ممَّن

كانوا قبلًا معزولين عن الإبداع الاجتماعي السياسي الواعي إلى النشاط السياسي، ضرورةً ملحة للاشتراكية. إن الاشتراكية نظام اجتماعي جديد لذا فإن السبل المجهولة والطبيعة العميقة للتغيُّرات الاجتماعية تقتضي بدايةً توفُّر المبادرة السياسية للجماهير ونشاط الشعب الثوري. وقال لينين في هذا الصدد: «إن الخبرة الجماعية أو خبرة الملايين كفيلة وحدَها بأن تُوفر لنا الدليل الحاسم الذي يَهدينا في هذا الصدد، وبخاصة بالنسبة لمُهمتنا، مهمة بناء الاشتراكية، فنحن لا تكفينا خبرة مئات ومئات الآلاف من أبناء الشرائح العُليا الذين صنعوا التاريخ حتى يومِنا هذا في المجتمع الإقطاعي والمجتمع الرأسمالي».[٢٨]

ويستخلص برنامج الحزب الشيوعي السوفيتي، الذي أقرَّه المؤتمر الثاني والعشرين للحزب، نتيجةً مؤدَّاها أن الاشتراكية حين يتحقق لها النصر الكامل والنهائي فإن الديمقراطية البروليتارية سوف تنمو وتصبح ديمقراطية الشعب كله، وسوف تصبح دولة دكتاتورية البروليتاريا دولة كلِّ الشعب. ولا تطرح الاشتراكية فقط مسألة الإفادة من مزايا الأشكال الانتخابية للحكومة (الديمقراطية النيابية) بل تطرح أيضًا معها مسألة الجمع بين «مزايا النظام البرلماني وبين مزايا الديمقراطية المباشرة ...»[٢٩]

ويجري تنفيذ هذه العملية في الوقت الراهن في الاتحاد السوفيتي في ثلاثة اتجاهات رئيسية. أولًا: عن طريق المشاركة الشعبية الواسعة في مناقشة القضايا المُتعلقة بالحياة السياسية للبلاد. ثانيًا: عن طريق دعم ونمو دور التنظيمات الشعبية: النقابات ومنظمات الشباب والتعاونيات ... إلخ. ثالثًا: نتيجة نشوء تنظيمات إدارية مختلفة، ولكن ينبغي ألَّا يغيب عن نظرنا وجهُ التمايز النوعي بين الشيوعية وبين الاشتراكية كنظام اجتماعي. تستلزم الشيوعية جهازًا اجتماعيًّا — بل وتكنيكيًّا — متطورًا ومتقدمًا للغاية ابتغاء دعم سيادة الشعب، والتقدم الثقافي الرفيع إلى أقصى حدٍّ لكل أبناء المجتمع، وهو لا يمكن أن يتحقق فورًا في ظل الاشتراكية.

وهذه عملية موضوعية، وقسَمتها المميزة هي أنها تبدأ على أساس تطوُّر طرازٍ واحد للتنظيم الاجتماعي. إن البراعم الأولى للأشكال الاجتماعية الجديدة تنضج في ظل النظام الاشتراكي. وإذا توفرت السياسة السليمة فإنها تترعرع ويكتمِل نموُّها دون صدامات أو صراعات على أساس تعاون القطاعات الاجتماعية المختلفة. ويتأتى هذا لأن كل القوى

---

[٢٨] لينين، الأعمال الكاملة، مجلد ٢٧، ص٤١٠.

[٢٩] نفس المرجع، مجلد ٢٦، ص١٠٣، ١٠٤.

الاجتماعية هي صاحبة مصلحة في الوصول إلى الشيوعية. وقد وضع الحزب الشيوعي السوفيتي برنامجًا تفصيليًّا لبناء الشيوعية، وحدَّد فيه كل مهام الانتقال، وفتح بهذا صفحة جديدة في تاريخ التطور الخلاق للماركسية اللينينية. وحدَّد ماركس الشيوعية بأنها نزعة إنسانية أصيلة. ويكون الإنتاج في ظل هذا النظام من أجل الإنسان، وليس الإنسان من أجل الإنتاج (أو لأيِّ هدفٍ آخر خارجي أو أهداف مفروضة عليه قسرًا). وهكذا يتحقق الحُلم الذي طالما نشده التقدُّميُّون في العصور الخالية الذين قدَّموا دائمًا وأبدًا المطلب الأخلاقي بأن تكون كل قوى التقدم الاجتماعي في خدمة التقدُّم الخلاق والمُبدِع للإنسان. بيد أن المتطلبات الأخلاقية الساذجة وغير المحددة بوضوحٍ شيء، والنتيجة والمحتوى والاتجاه التي يتم تحديدها بصورة علمية لتُطابق المَثل الأعلى الاجتماعي الأخلاقي الجديد شيءٌ آخر تمامًا. والماركسية اللينينية هي وحدَها القادرة على استخلاص هذه النتيجة العلمية.

ويجدُر بنا في نفس الوقت ألَّا نبسط مشكلة العلاقة بين الاشتراكية والشيوعية وكأنها علاقة بين مرحلتَين أدنى وأرقى في تكوينٍ واحد. فالمُلاحظ أن أعداء الشيوعية الأيديولوجيين لم يدَّخروا جهدًا لتشويه هذه العلاقة. إنهم يتَّهمون الاشتراكية من ناحية بأنها لم توفِّر عددًا من المطالب التي تحتاجها المرحلة الأرقى (والتي لا يمكن أن توفرها)، ويحاولون من ناحيةٍ أخرى تجريد الاشتراكية من آفاقها الشيوعية ومن ثم تجريد الشعب العامل من مُثله العُليا «القصوى»، وهم في الحالة الأخيرة لا يعترفون بأن مُنجَزات البلدان الاشتراكية مُنجَزات للنظام الاشتراكي، بل يقولون ببساطة إن تلك البلدان تقترب أكثر فأكثر لتصبح مجتمعًا صناعيًّا «خاملًا» سياسيًّا، ويتوفر فيه مستوًى عالٍ من «الاستهلاك الجماهيري». وكِلا الرأيَين خطأ، ولا أساس له البتَّة، وكلاهما يخلط بين مهام ومراحل مختلفة للتقدم الاجتماعي الأخلاقي للشيوعية.

ولا ريب في أننا نجافي الواقع تمامًا وننشُد المحال إذا حاولنا تطبيق قيم ومؤشرات المرحلة الأرقى — الشيوعية — على الاشتراكية. ولكننا سنُخطئ أيضًا وبنفس القدْر إذا أغفلنا الآفاق التاريخية العريضة — الآفاق الشيوعية — عند تقويم وتحليل الحقائق الاشتراكية، فهذا هو سبيلنا الوحيد لفَهم ما لم يكتمل بعدُ ولا يزال قاصرًا وما ينبغي أن نعمل لبلوغه وتغييره واستكماله.

إننا في الحالة الأولى، أي عندما ننتظر من الاشتراكية توفير متطلبات المجتمع الشيوعي الناضج، فإننا نعيش مع أوهامٍ وآمال كاذبة قد تُولِّد الحسرة والخيبة. وفي الحالة الثانية

نكون بصدد خطَر شديد: العجز (والعزوف) عن تبيُّن المهام الجديدة الناضجة وسبل التطوير الاجتماعي، ونقَع في إغراء تبرير الأشكال القائمة، بما في ذلك الأشكال البالية والتي تعوق تقدُّم المجتمع الاشتراكي.

وأحد جوانب الشيوعية، كنظامٍ اجتماعي، أنها تفتح للبشرية آفاقًا واسعة للتقدم التاريخي على نحوٍ يوفر تطابقًا كاملًا بين الذات التي تتَّخذ الأحكام الاجتماعية الأخلاقية — عامة الناس — وبين الذات التي تتولَّى السلطة في المجتمع. وإذا كانت أخلاق الشعب العامل في ظلِّ الرأسمالية نادرًا ما تستطيع، ولدرجة محدودة للغاية، أن تُجبر أصحاب السلطة والمكانة على أن يضعوها موضع الاعتبار ويحسبوا لها حسابًا، فإنها في ظل الاشتراكية، تُصبح أهم العناصر الباطنية الأصيلة المكوِّنة لسياسة الدولة الماركسية. وتصبح في ظل الشيوعية المعيار الأساسي في الحياة الاجتماعية والذي ينسخ تمامًا كل الظواهر «المتخلفة» عن التنظيم السياسي في الماضي. وهكذا تختفي كل إمكانية للصراع السياسي. ويتم هنا حسم كل التناقُضات الاجتماعية والصدامات الفردية التي تعكسها الأخلاق بفضل المعايير والحوافز التي هي جزءٌ من الأخلاق، وليس عن طريق عوامل اجتماعية مثل المصلحة السياسية والقيود التشريعية ... إلخ، والتي تُعَد عوامل خارجية بالنسبة للوعي الأخلاقي الذاتي.

وقد وحد الصراع الأيديولوجي الحديث بين أفكارٍ فلسفية وسوسيولوجية عامة وبين قيم أخلاقية، وكشف عن مضامين أخلاقية لنظريات اجتماعية سياسية مُمعِنة في التجريد، ولكن نشوء المعسكر الاشتراكي وتعاظُم قوى الحركة الشيوعية العالمية أدَّى إلى زيادة كل من المطلب والإمكانية الحقيقية لخلق وحدةٍ مُتسقة من السياسة لها معايير أخلاقية إيجابية. وإذا كانت ثمة ظلال مُتباينة تعتوِر الفكر السياسي الحديث للماركسيين في البلدان المختلفة، إلَّا أنهم جميعًا تربطهم وحدة إدراك الضرورة الحيوية الدائمة، لغرس ودعم مبادئ النزعة الإنسانية الشيوعية، حتى أثناء التحوُّلات والانعطافات المُتناقِضة والشديدة التعقيد التي تطرأ على الصراع السياسي في القرن العشرين؛ هذا القرن الذي يُعَد مَعلمًا تاريخيًّا لانتقال البشرية إلى الشيوعية، إلى مجتمع تنتفي فيه الطبقات والدولة، وهو ما سوف يؤدي أيضًا إلى اختفاء السياسة، ومِن ثم يُزيل كل إمكانية للصدام بين الأخلاق وبين السياسة لأول مرة في التاريخ.

الفصل الخامس

هل الغاية تُبرر الوسيلة؟

هذا السؤال هو بؤرة كل الاتجاهات الرئيسية في تطوُّر الفكر السياسي والتاريخي والفلسفي والسوسيولوجي والأخلاقي عبر القرون الماضية.

ولحظ أصحاب الفكر الإنساني في الماضي، من أمثال جان جاك روسو وفردريك شيلر ودنيس ديديرو، أن كثيرًا ما تتحول أهداف تطور الحضارة البشرية في نهاية الأمر ضدَّ الإنسان ذاته، وتُلحق به الكثير من الآلام والمظالم الجديدة. ولفت الفلاسفة الأنظار إلى تلك المعضلة المُحيرة، وهي أن المحاولات التي تستهدف غاياتٍ بعيدة سامية تتحوَّل إلى شرٍّ دائمًا. ولا ريب في أن الأخلاق قبل الماركسية، والتي تمت وهي واعية أخلاقيًّا بهذا الاتجاه، كانت تعكس التناقُضات العميقة للتقدُّم الاجتماعي في المجتمعات الطبقية المتطاحنة. وحين تصدت الأخلاق لحلِّ هذه المعضلة، واجهتها مشكلة العلاقة بين الغايات وبين الوسائل، وانتهت دائمًا إلى إحدى نتيجتَين متعارضتَين، بل وعلى طرفَي نقيض. فكان هناك من ناحية رأيٌ يقول إن بلوغ الأهداف البعيدة السامية يُبرر أي وسيلة. وساد رأي آخر يقول أن سموَّ الغايات ينبغي ألَّا يؤثر على التقويم المعياري للوسائل، أي أن تكون الوسائل وجوبًا وسائل أخلاقية تمامًا. ويرى أصحاب الرأي الأخير أن الهدف الوحيد للأخلاق هو تحديد أكثر الوسائل والأساليب التاريخية قبولًا، بالمعنى المعياري لإنجاز أهداف لا علاقة لها بالأخلاق، ويُحيل كلٌّ من الحلَّين الشحنة المعيارية إلى أحدِ الجانبَين المتداخلَين — الغايات أو الوسائل. ونجد في كلٍّ منهما، بصورةٍ أو بأخرى، فاصلًا ميتافيزيقيًّا وتعارضًا بين الغايات وبين الوسائل كقِيَم أخلاقية.

حجة أثيرة لدى أعداء الشيوعية

ترى الأيديولوجية البرجوازية الحديثة أن مسألة العلاقة بين الوسائل والغاية عقبة كئود تؤثر أيضًا على فهم مشكلةٍ أكبر، ألا وهي مشكلة العلاقة بين الأخلاق والسياسة، والملاحظ أن عبارة «الغاية تُبرِّر الوسيلة» التي كان يدافع عنها في الماضي بعض الفلاسفة (من أمثال كرستوف سيجوارت) باتت عبارة سيئة السُّمعة بفضل المكيافيليين وفقدت كل مكانةٍ أخلاقية لها. بل إن الأيديولوجيين المؤمنين بأن هذه العبارة لها دورها الفعَّال في الدفاع عن المُثل العُليا الرأسمالية ويناصرونها ويدافعون عنها في النظرية — نظرية الأخلاق — أصبحوا مُجبَرين اليوم على مداراة موقفهم. ويرجع هذا — لدرجةٍ ما — إلى ضغط أعداء الشيوعية ممَّن ينسِبون المبدأ اللاأخلاقي «الغاية تُبرر الوسيلة» إلى الماركسية اللينينية. ويحرصون كل الحِرص على ألا يشيروا إلى تطوُّر وتبرير هذا المبدأ في الأخلاق البرجوازية، وإنما يشيرون فقط إلى النشاط السياسي للشيوعيين، ويحاولون إقناعنا أن هذا النشاط هو الذي أثار مسألة العلاقة بين الغاية والوسيلة في الأخلاق.

ونذكر أن مِن أهم الحجج التي يسوقها النقَّاد المُحدثين للماركسية وأكثرها تكرارًا على ألسنتهم هي قولهم إن الشيوعيين يؤمنون بأن «الغاية تُبرِّر أي وسيلة». وهذه في واقع الأمر إحدى الأفكار «الكبرى» في ترسانة أعداء الشيوعية المُحدثين والتي ذاعت بين كتاباتهم التي يكتبونها قصد الدعاية. ويُطبَّق هذا الاتهام، أولًا وقبل كل شيءٍ، على العلاقة بين الأخلاق وبين المصلحة السياسية.

ويُعتبَر الفيلسوف البرجماتي الأمريكي سيدني هوك واحدًا من ألدِّ أعداء الشيوعية المعروفين على نطاق العالم، إذ ألَّف عشراتٍ من الكتب والمقالات ليُبرهن على أن عبارة «الغاية تُبرر الوسيلة» عبارة ماركسية لينينية النشأة. بل إنه انتهى إلى نتيجة مؤدَّاها أن الالتزام بالمُثل العليا الشيوعية يتضمن الاعتراف بالرأي القائل بأن ليس ثمة طريقٌ مسدود ولا مُحرمات. «فما دام أنَّ الغاية يَكفلها التاريخ وقانون الصراع الطبقي، إذن فإن أيَّ وسيلةٍ وأي أسلوبٍ مُبرَّر ومقبول ما دام ناجحًا.»[١] ويقول إن هذه النظرة أفضت إلى نزعة التطرُّف السياسي الماركسية التي لا تعترف بأي عوائق أخلاقية. ووصل به الأمر

[١] Sidney Hook, Marx and the Marxists: The Ambiguous Legacy, Princeton, New York, 1955, p. 88.

إلى حدِّ التأكيد بأن منطق نزعة التطرف هذه تُفضي حتمًا في مجال السياسة إلى قيام نظام الإرهاب عن طريق حكومات مُستبدَّة «وعبادة الفرد»[٢] ويردِّد د. ب. هيتر ما يقوله هوك؛ إذ يرى أن الشيوعية محاولة من جانب إحدى الطبقات لكي تبسط سلطتها المُطلقة على كل بقاع العالم بأي وسيلةٍ ناجحة.[٣] ويري ه. ب. مايو، أستاذ السياسة أنَّ الماركسية هي «المبدأ القائل بأن الغاية أو النتيجة تُبرر الوسيلة، وهو رأي اعتاد الناس أن ينسبوه إلى مكيافيلي بل وينسبونه أحيانًا، عن غير حقٍّ، إلى الجيزويت».[٤]

وجدير بالذكر أن الأيديولوجيين حين ينسبون مبدأ الجيزويت «الغاية تُبرر الوسيلة» إلى الماركسية اللينينية فهم لا يحاولون تشويه سُمعة الوسائل التي يستخدمها الماركسيون فحسْب في مجال الصراع السياسي، بل يحاولون أيضًا ذمَّ وتشويه الأهداف الأخيرة والقصوى للحركة الشيوعية. وتتَّضح هنا بوجهٍ خاصٍّ طبيعة الانحياز التي يتميز بها أعداء الشيوعية. يقول رنهولد نيبور: إنَّ أهم حجة أخلاقية مأخوذة عن الأوهام الطوباوية للماركسية[٥] عن المستقبل. ويقول: إن كل عمل سياسي، وكل أسلوب من أساليب الدعاية إنما يجري تقويمه من وجهة نظر هذه «الأوهام» — إذ يُقال صراحةً إن كل شيءٍ هو عامل يُقربنا من المَثل الأعلى لمجتمعٍ لا طبقي. ولكن الطوباوية هي أساس الشرِّ في الشيوعية كما هي أشدُّ أخطارها أثرًا. إنها تصنع واجهةً أخلاقية زائفة لكل سياسة مجردة من الأخلاق وتُعطي الأوليجاركية الشيوعية الذريعة الأخلاقية للقمع والتضحية بالقِيَم المباشرة في العملية التاريخية؛ ابتغاءَ الوصول إلى هدفٍ مثالي بعيد[٦] ويسير على نفس هذا الدرب الناقد الأمريكي بارنجتون مور الذي يُصرِّح بأن الشيوعية «نظام استبدادي شعبي في صورته المتطرفة أو المثالية»[٧] ولا شيء آخر. ومن اليسير العثور على خليطٍ من

---

[٢] Sidney Hook, The Paradoxes of Freedom, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1962, p. 130.

[٣] D. B. Heater, Political Ideas in the Modern World, London, 1964, p. 115.

[٤] H. B. Mayo, The Marxist Theory of Morals, Encyclopedia of Morals, ed. by Vergilius Ferm, London, 1957, p. 328.

[٥] Reinhold Niebuhr on Politics, New York, 1960, p. 29.

[٦] المرجع السابق، ص٣٠.

[٧] Barrington Moore, Jr., Political Power and Social Theory, Harvard University Press, Cambridge, 1958, p. 80.

الآراء المُشابهة لهذه عن الماركسية اللينينية في الأدب البرجوازي النقدي الحديث في مجال الفلسفة وعلم الاجتماع والأخلاق.

وتختلف الماركسية اللينينية تمامًا عن لامبدئية الجيزويت في اختيار وسائل بلوغ الهدف. ويشهد تاريخ الحركة الشيوعية كلُّه كيف شنَّ الماركسيون نضالًا حاسمًا ضد الانحرافات عن الأُسس العلمية للسياسة البروليتارية، وضد التحول إلى المكيافيلية. ويرى الماركسيون أن إحدى البديهيات أنَّ كل الأساليب التي تُجرد الجماهير من الأخلاقيات والتي تُجرد كل مُبررات الثقة في المُثل العليا للشيوعية، لا يمكن بحال من الأحوال استخدامُها في النضال من أجل الاشتراكية. إن الشيوعيين إذ يُعلمون الناس بروح الثورية ويُبررون استخدام العنف الثوري لمواجهة العنف الرجعي من جانب الطبقة الحاكمة، قد عارضوا دائمًا وبحسمٍ آلة القسوة التي لا ضرورة لها، وعارضوا الوحشية وما شاكل ذلك من أساليب التعذيب والإذلال. وتُدين الماركسية بحسمٍ كل الأعمال اللاأخلاقية، وتنبذها لأنها مرفوضة تمامًا، حتى وإن بدت للحظةٍ من اللحظات أنها العامل الفعال من وجهة نظرٍ عمليةٍ لحلِّ مهام سياسية مُحددة. إن السياسة التي تتطابق مع أهداف وروح الشيوعية لا بدَّ وأن «تسبغ طابع الإنسانية» (ماركس) الملايين من أبناء البروليتاريا المكافحين، وتُحرِّرهم من حقيقة المجتمع البرجوازي التي تجرِّدهم من إنسانيتهم وتُضللهم. ومثل هذه السياسة فقط وسيلة لحلِّ أعظم المهام التاريخية — مهمة تأكيد العلاقات الإنسانية الأصيلة في المجتمع. ونحن نعرف أن المُخططات الأنانية والنزعة المكيافيلية للصفوة الحاكمة من أبناء الطبقة المُستغلة تستخدِم الأخلاق استخدام ورق التوت ولا شيء آخر، أي كقناعٍ واحدٍ تتستَّر وراءه فقط، ولكنها عمليًّا تمارس اللاأخلاقية حيث الطبيعة الإنسانية للحركة الشيوعية تُضفي على التطلُّعات الأخلاقية معنًى جديدًا أو اتجاهًا جديدًا في السياسة. ويستطيع السياسي الماركسي أن يصون الغايات الشيوعية السامية النبيلة في وجه الصدامات السياسية، وأن يبقى على ثباته الأخلاقي إذا ما تسنَّى له فقط أن يدنو من المَعين الخصب الثري للقوة الأخلاقية والثراء الروحي الذي تجمَّع للشعب العامل خلال نضاله من أجل التحرُّر. وعندما تصبح السياسة عملًا شعبيًّا واعيًا فإنها تصبح أكثر أخلاقيةً وتقل الانحرافات والأخطاء إلى أقل حدٍّ ممكن.

المغالطة في مشكلة «الغاية-الوسيلة» في الفلسفة المثالية

إن سؤال «هل الغاية تُبرر الوسيلة؟» سؤال فرضه التفكير الميتافيزيقي، ويقوم السؤال في الأساس على سفسطة ومغالطة تفصِل «الغاية» عن «الوسيلة» وتُقابل بينهما، وهذا هو السبب في أننا لا نجد إجابةً بسيطة على السؤال. وواقع الأمر أن الأخلاق الماركسية لا تطرح السؤال على هذا النحو، هذا وإن كانت تعالج مشكلة العلاقة بينهما في إطار معياري معتبرةً إياها مشكلةً هامة طبيعية.

لماذا نعتبر السؤال مغالطةً سوفسطائية؟ يجب علينا بدايةً، لكي نفهم المقصود من ذلك، أن نُحلل معنى المقولتَين «غاية» و«وسيلة» عندما يجمعهما معًا مفهوم «التبرير» في عبارة «الغاية تُبرر الوسيلة». ترى ما هي الغايات التي تشير إليها هذه العبارة؟ هل هي غايات إيجابية أم سلبية؟ لا بد أنها تشير إلى غايات إيجابية، ذلك لأنه في حالة الغاية السلبية لن تكون ثمة وسيلة يُمكن تبريرها. ولنحاول أن نتخيل للحظةٍ موقفًا متعارضًا عندما تكون ثمة محاولات لبلوغ أهداف سلبية على أساس الالتزام بوسائل مقبولة أخلاقيًّا تصل بنا إلى هذه الأهداف. هل ستكون هناك علاقة «تبريرية» بين الغايات وبين الوسائل؟ إننا نُدين سلوك الشخص الذي يسعى لبلوغ أهدافٍ لا أخلاقية حتى وإن استخدم وسائل «مشروعة» (وليست غير أخلاقية) — مثال ذلك أن يحاول «بطريقة مشروعة» أن يجرد يتيمًا من مأواه أو يحاول «بطريقة مشروعة» أن يسلب أرملةً أملاكها.

إن مفهوم «الوسيلة» له مدلول معياري مُحدد. وهو في هذه الحالة مدلول سلبي بالضرورة، وإلَّا فقدت كل عبارة «التبرير» كل معنًى لها، ذلك لأن الوسائل الإيجابية بطبيعتها لا تحتاج إلى تبرير.

وهكذا فإن المعنى التقليدي للسؤال «هل الغاية تُبرر الوسيلة؟» يمكن أن نُعبر عنه بصورةٍ أكثر دقةً على النحو التالي: «هل الغاية النبيلة تُحيل الوسائل غير النبيلة بطبيعتها والتي يستخدمها المرء فقط لبلوغ هدفه هذا، إلى وسائل نبيلة؟»

إننا ما إن نصوغ السؤال على هذا النحو حتى نُدرك على الفور عددًا من العناصر النظرية التي يرفضها علم الأخلاق الماركسي. نُدرك أولًا أنَّ لدَينا شيئًا ما نعتبره «نبيلًا» أو «غير نبيل» في ذاته دون أي اعتبارٍ للظروف والزمن. ويُقال بالإضافة إلى هذا منذ البداية إن «الوسائل» مُستقلة معياريًّا وأنها مشحونة بمحتوًى سلبي، وهي بهذا فقط تقف في تعارُضٍ مع الغايات.

وهكذا نجد أنفسنا إزاء مُقدمتَين نظريتَين زائفتَين: أولًا يذهب أصحاب ذلك الرأي إلى أن المعايير الأخلاقية مطلقة وغير نسبية. ثانيًا: ثمة تقسيم مفروض قبليًّا على العلاقات بين الغايات وبين الوسائل. وواضح أن هاتين القضيتَين في علم الأخلاق هما من القضايا الميتافيزيقية. ولكن حتى لو حاولنا استخدام تقويماتٍ ترتكز على نظرة معيارية وحيدة (غير مُتباينة) أي إذا حاولنا تناولها على أساس معيارٍ واحد، فإنَّنا سنستمر في نفس الخطأ وهو تحويلها إلى مطلقات، أي إلى مفاهيم وتصورات مُستقلة عن الظروف السائدة.

جوهر القضية أن التقويم المعياري لكلٍّ من «الغايات» و«الوسائل» المستخدمة لبلوغها يعتمد جزئيًّا منذ البداية على العلاقة بينهما. إن الوعي البشري لا يعمل من خلال قِيَم مستقلة بصورة مطلقة، ولا ترتبط بأي صورةٍ من الصور بالظروف والأوضاع السائدة، وإنما يجب في كل موقف اجتماعي أخلاقي نوعي مُتميز أن يُحدَّد مقدار التغير في التقويم المعياري (الإيجابي أو السلبي) لأي عملٍ من الأعمال، ويتحدَّد هذا المقدار على أساس التداخُل الموضوعي بين المعايير الأخلاقية. إن المعايير الأخلاقية معايير نِسبية ليس فقط بمعنى أنها تتغير مع التطوُّر التاريخي، بل أيضًا بمعنى أن نفس المعيار قد يكون محملًا، في ظروف اجتماعية سياسية مختلفة، بشحنةٍ مختلفة نسبيًّا (أكثر أو أقل أخلاقية)، بل إنه قد يتحول أحيانًا إلى النقيض تمامًا.

قد يختلف التقويم الأخلاقي «للوسائل» داخل حدود واسعة، اعتمادًا على ظروف استعمالها، واعتمادًا على الأهداف والدوافع الأخلاقية التي نتوسل إليها بهذه الوسائل. مرة أخرى إذا ما استخدمنا وسيلة ذات مسحةٍ أخلاقية مُحددة وصولًا إلى هدفٍ معين فإن هذا الهدف يعكس الصفة الأخلاقية للوسيلة. إذن ثمَّة رابطة جدلية مُعقدة بين «الغايات» وبين «الوسائل» وهي أكثر تعقدًا مما يوحي به ضمنًا السؤال المعهود «هل الغاية تُبرر الوسيلة؟» والملاحَظ أن الرد بالإيجاب أو بالسلب على هذا السؤال لا يحلُّ المشكلة الأخلاقية. ومثل هذا النهج الميتافيزيقي والأحادي الجانب الذي يميز النظريات الأخلاقية البرجوازية قبل الماركسية والحديثة، لا تجمعه أي صفةٍ مشتركة بينه وبين الأخلاق الماركسية؛ فالماركسية اللينينية تتميز على التفكير الميتافيزيقي من حيث إنها تطالب بأن تعالج مشكلة العلاقة المتداخلة بين الغايات وبين الوسائل من مواقع تاريخية عيانية محددة. ولكن التسليم بأن المعايير الأخلاقية نسبية (أي رهن بالظروف الاجتماعية السياسية) لا علاقة له بالنظرية النسبية في علم الأخلاق. ذلك لأن علم الأخلاق الماركسي

إذ يُسلِّم بأن «المجموعة» الكاملة من الأفعال المحظورة والمباحة أخلاقيًّا رهنٌ بالتغيرات التي تطرأ على الموقف الاجتماعي الأخلاقي فإنه في ذات الوقت يؤكد ضرورة العمل دائمًا، وبشكلٍ مُطلقٍ وثابت، على تطبيق المعايير الأخلاقية حتى في أصعب المواقف الاجتماعية الأخلاقية وأقلِّها ملاءمةً. إن الثبات والاتساق الأخلاقي الذي يستبعد كل مظاهر التساهل والانشغال بالتوافِه، يرتبط في الأخلاق الشيوعية ارتباطًا عضويًّا باتباع نهج واقعي وفعالية اجتماعية سياسية.

ويقول الفيلسوف البريطاني الماركسي جون لويس إن «هذا لا يعني أن الاشتراكيين اختاروا العنف باعتباره أسرع أسلوب، أو إنهم التزموا به دون تردُّد، وكأن أي وسيلة مقبولة ولها ما يُبررها في قضية طيبة. إن هذا يمكن قوله بالنسبة لقضايا أخرى، ولكن لا يمكن أن يقوله أبدًا أي اشتراكي أو ماركسي.»[٨] ويُضيف قائلًا: «وحتى لو حدث هذا فثمة أسباب مشروعة تدعم النفور من الإجراءات المتطرفة. إذ ينبغي ألَّا نلجأ إلى هذه الوسائل أبدًا إلَّا إذا ما عرفنا عن يقينٍ أن امتناعنا عن استخدامها سيؤدي على المدى الطويل إلى آلامٍ أكثر مما لو استخدمنا إجراءاتٍ عنيفة».[٩]

عود إلى العنف والأخلاق

عندما يقول المعادون للشيوعية، من أمثال سدني هوك، إن المثل الأعلى النبيل عن المستقبل (الغاية) في الماركسية يخلق حتمًا أساليب عنيفة ووحشية للعمل السياسي (الوسائل) فإنهم حين يقولون هذا يُغفلون تمامًا كلًّا من الخبرة العملية للثورات الاشتراكية والقضايا الأساسية للفلسفة الشيوعية. ونجد خير مثال على ذلك في ثورة روسيا الاشتراكية عام ١٩١٧م؛ إذ لم يكن هناك عمليًّا أي سفكٍ للدماء في بادئ الأمر. ويشهد التاريخ أنه فيما بين أكتوبر ١٩١٧م ويونيو ١٩١٨م لم تُصدر المحاكم الثورية أي حكم بالإعدام. وأهم من هذا أيضًا أن كبار قادة الثورة المضادة ممَّن اعتقلتهم الثورة أول الأمر، تم الإفراج عنهم بعد ذلك بضمان كلمة شرف منهم بأنهم لن يُحاربوا الحكومة السوفيتية. وأبدت الثورة رحمة بأعدائها الذين ألحقوا بها فيما بعدُ أذًى شديدًا وأضرارًا فادحة.

---

[٨] John Lewis: Socialism and the Individual, London, 1961, p. 80.

[٩] نفس المرجع، ص٧٩.

وإذا عرفنا أن الشعب العامل كظم بين جوانحه غضبًا تراكَم في نفسه على مدى قرون طويلة ضد المسئولين عن آلامه وإذلاله وأحزانه، فإننا لا يسعنا إلا أن ندهش لهذا الكرم الأخلاقي المُذهل الذي أبداه الشعب المظفر تجاه قاهريهِ السابقين. ولم تلجأ الحكومة السوفيتية إلى العنف في النصف الثاني من العام ١٩١٨م، أو ما يُسمَّى بالإرهاب الأحمر، إلَّا كوسيلة للدفاع عن النفس ضد الإرهاب الأبيض. بل كانت الحكومة السوفيتية، حتى في هذه الظروف، ضد التطرُّف في أسلوبها وضد إساءة استخدام الإرهاب. «... إن اتهام الإرهاب، إذا كان له ما يبرره، ينبغي أن يكون موجهًا ضد البرجوازية وليس ضدَّنا. لقد فرضوا الإرهاب علينا وسوف نكون نحن أول من يخطو لحصر هذا الخطر في أضيق وأقلِّ الحدود الممكنة، فور الحدِّ من المصدر الأساسي للإرهاب ...»[١٠]

إن العنف والوحشية والقسوة من جانب الرجعية أمر واضح بذاته ومفهوم تمامًا ويتفق مع أهدافهم الشريرة والمحتوى المعادي للشعب لسياستهم الرجعية. ولكن حين تلجأ الجماهير المُتمردة إلى القسوة، فإن هذا يُشكل خطرًا على القضية الثورية، ويُصبح لزامًا على الشيوعيين أن يُعارضوا ذلك بحسمٍ، لأنهم هم القوة الرائدة للحركة. إن أعمال العنف والحقد الأعمى يُفسرها ضعف وعي بعض أبناء الشعب العامل ممَّن انضمُّوا إلى الثورة، وكثيرًا ما تلجأ إلى هذه الأساليب «عناصر البرجوازية الصغيرة» التي تشترك في الثورة الاشتراكية. ويعمل الحزب الشيوعي على كبح جماح هذه العناصر ولا يستخدم العنف إلَّا حين يكون العنف أمرًا جوهريًّا لتأمين الثورة، ويُدين الحزب العنف سواء حين يأخذ شكل وحشيةٍ جامحة واعتداءاتٍ غاضبة أو عندما يكون استعماله غير ضروري.

وتطالب النزعة الإنسانية الماركسية، في كل مراحل الثورة، بالإقلال من العنف والقسوة إلى أقلِّ حدٍّ ممكن على الإطلاق، أي حيث تكون ثمة إمكانية للاختيار فيجب أن نلتزم بأكثر الأساليب إنسانية. وطبيعي أن اختيار الوسائل يتأثر إلى درجةٍ كبيرة بوعي الجماهير، بالمستوى الأخلاقي وبالقيود الأخلاقية التي يلتزم بها حزب الطبقة العاملة وقيادته. ونذكر، علاوة على ذلك، أن الاختيار تُحدده درجة مقاومة الطبقة المُستغلة التي أطاحت بها الثورة، وتُحددها أيضًا الظروف التاريخية، مثل الآثار المتخلفة عن الحرب، وحالة الدمار ... إلخ. وجدير بالذكر أن الاختيار ذاته في الماركسية وهدفه «المعياري» يتَّسم

[١٠] لينين، الأعمال الكاملة، مجلد ٣٠، ص١٨١.

بطبيعته الإنسانية العميقة. وتطالب الماركسية اللينينية دائمًا الشيوعيين بأن «يتأكَّدوا مِن أن الفرصة الأخيرة لتطور الثورة سلميًّا ...» قد ضاعت ولا أمل فيها البتَّة، ومثل هذا الرأي نابع من طبيعتها الإنسانية.

وإذا كانت الدولة السوفيتية قد لجأت إلى استخدام العنف فإنها فعلت ذلك مُضطرَّةً ومكرهة لأسباب عديدة منها: الظروف التاريخية البالغة التعقيد، بصورةٍ لا مثيل لها، التي تم في ظلها إقامة دكتاتورية البروليتاريا في روسيا، والمقاومة العنيفة من جانب القوى التي أطاحت بها الثورة، والتي دعمتها قوى التدخُّل المضادة للثورة، وتَردُّد جماهير البرجوازية الصغيرة. ولجأ الشيوعيون إلى هذه الإجراءات لأنهم مُكرَهون عليها، بسبب الموقف العسكري والجوع والخراب، وكان لينين يؤكِّد دائمًا أن هذه إجراءات غير مرغوب فيها.

وليس بالإمكان ردُّ الثورة الاشتراكية إلى العنف، ذلك لأن مُهمتها الرئيسية هي تحرير الشعب العامل من الاستغلال والقهر، وبناء مجتمع لا طبقي. وطبيعي أن العنف ليس هو الأسلوب الرئيسي ولا الوسيلة الحاسمة للوفاء بهذه المهام كما يزعم نقاد الماركسية. إذ تختلف الثورة الاشتراكية عن غيرها من الثورات من حيث إنَّ مهامها الرئيسية مهام بنائية وإبداعية، ولا يمكن الوفاء بها عن طريق العنف وحدَه. إن العنف الثوري ليس سوى «قابلة» التاريخ. ولن نجد ماركسيًّا أصيلًا يعزو إلى العنف إمكانياتٍ إبداعية، ذلك لأن العنف قيمته عابرة. ويصبح القسر فعالًا ضد أولئك الذين يسعون لاستعادة سلطانهم. ولكن دلالة القوة تنتهي في هذه المرحلة وبعدها ستكون الفعالية للنفوذ والقدوة فحسب. «ولهذا يجب علينا أن نُبين دلالة وأهمية الشيوعية من خلال القدوة الحسنة.»[١١]

ولا ريب في أن حدود ما هو «مسموح به أخلاقيًّا من العنف الثوري» هو أمر نسبيٌّ تاريخيًّا ومُتغير، وهو يقلُّ وينكمش كلما اقتربنا أكثر من المرحلة الشيوعية. فكلما تقدَّمَ البناء الاشتراكي الشيوعي أصبحت وسائل الإقناع دون القسر أكثرَ فأكثر أهميةً، وكانت ثمَّة دلالة أكبر للحسِّ بالواجب الأخلاقي وللاختيار الأخلاقي الحُر للتعليمات والتوجيهات. وهكذا فإن الوسائل تكون ذات طبيعة إنسانية عميقة إذا ما تمدَّدت مباشرةً عن طريق الغاية — طبيعة العلاقات الشيوعية.

[١١] لينين، الأعمال الكاملة، مجلد ٣١، ص٤٥٧.

النزعة الثورية للبرجوازية الصغيرة والنزعة الإنسانية المجردة طرفا نقيضٍ للماركسية اللينينية

يقف الماركسيون موقفًا معارضًا لموقف الفوضويين والثوريين البرجوازيين الصغار، إذ يعتقدون بأن العنف لا يكون مؤامراتٍ أو دسائس تحيكها وتُجيزها جماعة من القادة السياسيين، بل تجيزه الحركة الجماهيرية للشعب العامل. وهذه الخاصية المُميزة للنظرة الشيوعية للعالَم لها نتائج أخلاقية بعيدة المدى. طبيعي أن ثمة أنواعًا كثيرة من الثورات. وقد شهد التاريخ كثيرًا من الانتفاضات السياسية والانقلابات التي استبدلت صفوة حاكمة بغيرها. بيد أن طبيعة السلطة بوجهٍ عام لم تتغير جذريًّا نتيجة هذه الانتفاضات. وجدير بالذكر أن المهام الاجتماعية السياسية المحدودة لمثل هذه الانتفاضات لا تجعل من الضروري مشاركة الشعب في صنعها، بل كثيرًا، وهو الواقع، ما تحُول دون قيام ثورة شعبية أصيلة. ويجري إعداد هذه المؤامرات والانقلابات سرًّا بعيدًا عن أعيُن الناس، ولهذا فإنها تكتسب بحكم الضرورة قسَمات مكيافيلية. وكانت النتيجة الطبيعية هي الخداع السياسي، ومِن ثَم لازم هذه الثورات، حتمًا، كل أنواع الاغتيالات والدسائس والخيانات.

ويمكن تمييز الثورات الأصيلة عن المؤامرات بحاجتها إلى مشاركة أوسع قطاعات السكان في حلِّ المهام الأساسية للثورة. وهذا أمر حاسم للوصول بمقاومة الطبقات التي أطاحت بها الثورة إلى أقلِّ حدٍّ ممكن، ومن ثم للوصول إلى أقلِّ حدٍّ ممكن أيضًا في استخدام الوسائل العنيفة. كل هذا له أهمية كبرى لفَهم دور الثورة الاشتراكية في دعم العامل الأخلاقي في السياسة. إذ عندما يبدأ الناس في العمل والنشاط تبدأ أفكارهم ومعاييرهم الأخلاقية في النفاذ إلى السياسة، وتكفُل انهيار أساليب المكيافيلية السياسية التي استخدمتها الصفوة الحاكمة من الطبقة المُستغلة.

إن الفكر الفلسفي والسوسيولوجي البرجوازي الحديث عاجز عن تقديم حلٍّ صحيح لمشكلة العلاقة بين الغايات الأخلاقية وبين الوسائل السياسية، بل وعاجز أيضًا عن فَهم النهج الماركسي لحلِّها. ويردُّ المشكلة عادة إلى علاقةٍ نقيضية بين أهداف نبيلة وبين وسائل شريرة (العنف) ولهذا نجد الفلسفة غير الماركسية تتميز دائمًا بتفاهَتها المُفرطة. وتتضمن الأيديولوجية البرجوازية من ناحية (وبخاصة أيديولوجية البرجوازية الصغيرة) كل أنواع نظريات الثورية المُتطرفة التي ترى في العنف دواءً لكلِّ داء والوسيلة الحاسمة في عملية التحوُّل الاجتماعي لعاطفة التدمير عند باكونين. وهناك من ناحيةٍ أخرى، نظريات برجوازية مُتباينة تُحرِّم العنف بعامة، وتدعو إلى اتِّباع وسائل تُحِلُّ التطور الاجتماعي

التدريجي محلَّ الثورة، وتستبدل بها أخيرًا مفاهيم إنسانية مجردة مثل نظرية «عدم مقاومة الشر بالعنف» (مذهب تولستوي والغاندية ... إلخ) ويقف كلٌّ من دعاة هذين الاتجاهَين الأيديولوجيَّين المتطرفَين ضدَّ الماركسية اللينينية، على الرغم من أنَّ كليهما ينتقدانها من موقفَين متعارضَين، وعلى طرفي نقيض، مثل ذلك «أنصار المذهب الإنساني التجريدي» في نقدهم للنظرة الماركسية عن العلاقة بين الغايات والوسائل إذ يُقرِّرون أن العنف يُفضي حتمًا إلى هدم القِيَم الثقافية وإثارة الفوضى والوحشية وهجر المُثل العُليا التي قامت من أجلها الثورة، وتدهور أخلاقي وانحطاط روحي يُصيب الثوريِّين أنفسهم.

ويشن هذه الهجمات ضد الماركسية مُفكرون يدافعون في سفورٍ عن الرأسمالية ومُمثلون أصحاب آراء فلسفية وسوسيولوجية تقدمية نسبيًّا من أمثال الإنسانيين وأنصار السلام.

تُرى ما هي الصورة التي تتخذها هذه الاتهامات الموجهة ضد التعاليم الماركسية اللينينية؟ يمكن أن نعرف ذلك بوضوح شديد من المثال التالي لحجة بارنجتون مور: «وهكذا يكون تبرير مطلب القوة في ضوء مخططٍ أكبر من القيم. ولهذا فقد يكون سليمًا دائمًا، في المراحل الأولى للحركة، تأكيدُ أن القوة قيمة وسيلية أو ذرائعية ... ولكن سرعان ما تُصبح القوة هي القيمة القصوى الأخيرة.»[١٢] ولهذا تأخذ الوسيلة مكان الغاية المزعومة وتحوِّلها إلى ديماجوجية سياسية وأخلاقية. ويحدث نتيجة لذلك، بعبارة أ. أ. ديسون «أن تهتزَّ دائمًا المُثل العليا الثورية عن العدالة والأخوة والمساواة».[١٣]

واستخلص رايت ملز نتائج كئيبة من تصوُّره عن تكوينٍ عام وعالمي لصفوةٍ قوية في العالم، وكتب يقول عن الجوهر المأساوي للعلاقة بين الغايات والوسائل: «غالبًا ما تكون غايات البشر مجرد أوهامٍ، ولكن الوسائل حقائق في حدود سيطرة البعض وسلطانهم. ولهذا فإن كل وسائل القوة تميل لكي تصبح غاياتٍ لصفوة تسيطر عليها وتتحكم فيها.»[١٤] ويعبر إريك فروم عن وجهة النظر هذه ولكن بصورةٍ أكثر صراحةً إذ يزعم أننا نرى في الحركة الشيوعية «اغتراب الأمل الذي يتحول فيه المُستقبل إلى وثَن.»[١٥] ويحاول

---

[١٢] Barrington Moore, Political Power and Social Theory, Cambridge, 1958, p. 14.

[١٣] A. E. Dyson, The Crazy Fabric: Essays in Irony, London, New York, 1965, p. 206.

[١٤] C. Wright Mills, The Power Elite, New York, 1957, p. 23.

[١٥] E. Fromm, Beyond the Chains of Illusion, New York, 1962, p. 55.

كثيرون من المفكرين الإنسانيين في الغرب دعْمَ نقدهم للماركسية بالإشارة إلى ما قاله المهاتما غاندي؛ إذ كتب غاندي: «يقولون الوسائل هي كلُّ شيء في نهاية الأمر. فكما تكون الوسيلة تكون الغاية، وليس ثمَّة جدار فاصل بين الوسيلة وبين الغاية.»[١٦] وتجدُ سلسلةً أخرى من حججٍ مُطابقة لهذه يَسوقها أكثر الناقدين للفلسفة الماركسية. ويُفسر لنا هذا في الحقيقة التبايُن الواضح بين وجهات نظرهم وبين النظرة الشيوعية إلى العالم في تقويم المشروعية الأخلاقية للعنف الثوري. ويرى عالم الاجتماع البرجوازي البريطاني موريس جينسبرج «ما إن ندرك تلك المشروعية حتى تكون النتيجة هي تحوُّل الوسائل إلى غايات ...»[١٧]

ونلاحظ أن «النقَّاد» المُحدثين للفهم الماركسي لمعنى العلاقة بين الوسائل والغايات يُرددون دائمًا حُجتهم القائلة إن الوسائل القسرية الوقتية تتحول إلى «غاياتٍ في ذاتها» ويجدون شواهد وأمثلة كثيرة يؤكدون بها رأيهم في تاريخ الفكر العقائدي للبرجوازية الصغيرة والجناح اليساري، والذي شوَّهوا به صورة الاشتراكية، ولكنهم يُضيفون إلى هذا شيئًا واحدًا فقط: إذ يرَون أن هذه التشويهات صورة تطويرية للماركسية، ويحاولون تصوير هذا الداء وكأنه صورة طبيعية للمجتمع الاشتراكي.

وينبغي أن نؤكد أن تحوُّل «وسائل» الحركة إلى «غايات» لها غير صحيح بالنسبة للماركسية والاتجاهات التاريخية الأصيلة لنشوء وتطوُّر الشيوعية.

إن النهج النفعي الخالص لحلِّ مهام اجتماعية سياسية مُحددة، والذي يُغفل معايير الأخلاق الشيوعية، نهج غير ملائم أبدًا من وجهة النظر الأخلاقية، وقصير النظر سياسيًّا، بمعنى أنه غير مقبول البتَّة لما قد ينجم عنه مستقبلًا من نتائج سلبية. ذلك لأن انتهاك المبادئ الأساسية للنزعة الإنسانية الشيوعية يعوق في نهاية الأمر إنجاز المهام العامة والأساسية للحركة الشيوعية، ويقودنا إلى فقدان الثقة الأخلاقية والعملية في سياسة هذه الحركة. إن النجاح العابر والوقتي الذي يستغلُّه البعض ليُبرر به مثل هذه الانتهاكات لا يستحقُّ الجهد والطاقة اللازمَين لإزالة الآثار المُترتبة على هذه الانتهاكات. وإذا كانت «الوسائل المُتطرفة» يستخدمها البعض عادةً لتحقيق مبادئ صحيحة، فإنهم بعملهم هذا

---

[١٦] D. M. Datta, The Philosophy of Mahatma Gandhi, Madison, 1953, p. 84.

[١٧] Morris Ginsberg, Essays in Sociology and Social Philosophy, vol. 3, Evolution and progress, Melbourne, London, 1961, p. 50.

يُلقون عليها ظلًّا قاتمًا. وكتب ماركس في هذا المعنى، وكان على حقٍّ حين قال: «الغاية التي تحتاج إلى وسيلةٍ دنِسة ليست غاية مقدسة. وطبيعي أن كل غاية اجتماعية (بما في ذلك المَثل الأعلى) هي نتيجة أعمالٍ كانت بمثابة وسائل تابعة لها. بيد أن النتيجة (الغاية) لا يمكن تقسيمها وعزلها عن العملية التي تحققت بها ومِن خلالها. إن جميع الوسائل المستخدمة في اتجاه تاريخي حاسم لا بد أن تكون موضوعيًّا إيجابيةً وليست سلبية، وإلَّا ما كان لها أن تُنجز النتيجة المنشودة، بل تعطينا مسخًا شائهًا لها.» وقد عبر عن هذه الفكرة بصورةٍ ملائمة س. كوفاليف حين قال: «واضح أن النتيجة الإجمالية الإيجابية هي نتاج جملةِ الأعمال والنشاطات الإيجابية موضوعيًّا، وليست نتاج أعمالٍ نشاطات سلبية».

«قد تتحول المبادئ الصحيحة إلى نقائضها إذا ما توسَّلنا إليها بأساليب غير مقبولة، فالزيف لا يمكن أن يكون وسيلتنا لوضع الحقيقة في متناول الناس، والمبادئ الإنسانية لا يمكن غرسها في المجتمع عن طريق الوحشية، ومِن العبث والمُحال الظن أن بالإمكان بلوغ السعادة عن طريق توريط الناس في المآسي.»[١٨]

وتقف السياسة الشيوعية على النقيض من المخاتلة السياسية البرجوازية، وذلك من حيث إنها ترتكز على أساسٍ راسخ من المقدمات السامية والمدعمة علميًّا وأخلاقيًّا. وتتميز هذه المقدمات، بحُكم طبيعتها ومنبعها ومهامِّها، بأنها مقدمات نزعة إنسانية نشطة. فلو حدث أن هوى أحدُ السياسيين، حتى وإن ظلَّ يدَّعي أنه ماركسي، في مُستنقع المكيافيلية ودسائسها وخداعها وشهوة السلطة ناسيًا كلَّ مبادئ الأخلاقيات الشيوعية، فإنه يكون قد ضل طريقه وزاغ عن سبيل حركته، وأصبحت أعماله مَدعاة لفقدان الثقة فيها. وإذا بعدنا عن المُثل العليا والأهداف التي تدعو إليها الاستراتيجية والتكتيك السياسي للحركة الشيوعية، فإنها تنهار وتتحوَّل إلى كومٍ من الأطلال ومجموعة من الوصفات الجوفاء الفارغة من أي محتوًى اجتماعي-تاريخي. إن التخلِّي عن المُثل العليا للحركة الشيوعية يفتح الباب على مصراعيه لتشويه ذات الأساس الذي ترتكِز عليه السياسة الماركسية. وأداة القياس الحقيقية التي نقيس بها الأخلاق الشيوعية هي أداة قياس إنسانية أصيلة، وإذا حدث وتجاوزتها السياسة فإنها تفقد وجهها الأخلاقي وتقف عزلاء في مواجهة كلِّ التشويهات المكيافيلية.

[١٨] S. Kovalev, Communist Humanism and Revolutionary Coercion. World Marxist Review, London, January, 1964, vol. 7. no. 5, p. 36.

إن الثورات الشعبية الأصيلة كلها، وبخاصة الثورات الاشتراكية تصاحبها دائمًا هبَّة قوية من الحماس الأخلاقي. ولكن قد تُلازمها أحيانًا هبَّات لنزعاتٍ تدميرية وأخطاء وافتقار للنظام، وكلها أمور غير ضرورية. ونحن نعرف أن لينين كان يتحدث حديثًا يفيض حماسًا عن البطولات والطاقات الروحية العظيمة التي يتمتَّع بها الشعب الذي حرَّرته ثورة أكتوبر، ولكنه كان في نفس الوقت يُشير دائمًا إلى أنها ضمَّت قطاعاتٍ من الشعب العامل لم يكتمِل نُضجها ووعيها والتزامها الأخلاقي. ولهذا فقد أدان الحزب الشيوعي قائد الثورة الاشتراكية في روسيا، كل مظاهر النشاط الفوضوي وكل أعمالٍ اتَّسمت بالقسوة وانتهاك للحرمات. وهذه حقيقة تاريخية تُسدِّد ضربةً قاصمة، ليس فقط ضد النقاد البرجوازيين، بل ضد كل أصحاب العقائد اليسارية الجامدة، على اختلاف مشاربهم، ممَّن يزعمون انتسابهم إلى الماركسية.

وتجد الانحرافات عن مبادئ النزعة الإنسانية الماركسية أرضًا خصبة لها في عناصر البرجوازية الصغيرة وفي أفكار وسيكولوجيا النزعة الثورية للبرجوازية الصغيرة، ترتدي بسهولةٍ قناعًا ماركسيًّا ولا يَعنيها كثيرًا صَون نقاء المُثل العليا الشيوعية. هي سرعان ما تشتعِل وتتوهج وسرعان ما تنطفئ وتخبو. إن الثوري ذا التكوين النفسي البرجوازي الصغير سرعان ما يفقد الْتزامَه الأخلاقي في المواقف المُعقدة من الصراع السياسي، ويندفع من النقيض إلى النقيض وينزع إلى استخدام أساليب المخاتَلة السياسية. ولكنه يواصل، في هذه الحالة، ادِّعاءه وترديدَه لوصايا وصِيَغ الثورة بحُكم التصور الذاتي، وهي لا تعدو أن تكون كلها سوى قناعٍ يُخفي أنانيته وشهوته للسلطة. وحين يتمكن مثل هذا السياسي من توجيه أمور حكومةٍ ثورية يبدأ في استخدام السلطة لأغراضه الشخصية الأنانية، وإذا ما كان أمره بيد قائدٍ لا مبدئي فإن العنف والقسر والنشاط الثوري للجماهير الثورية تتحول على يدَيه إلى أداة صراع ضد مُنافسيه، ويتحكم في أدوات القسر التي خلقتها الثورة ليجعل منها أدواتٍ في يده تخضع لسلطانه دون سلطان الشعب، لأنه بذلك وحده يستطيع أن يستغلها للإبقاء على سلطته. إن البرجوازية الصغيرة تُشوِّه السياسة الماركسية لأنها تُغفل الفهم الماركسي للحدود والأشكال والظروف التي تجيز استخدام العنف، وهذا يؤدي بدوره إلى المكيافيلِّية. وهكذا فإن كلًّا من وسائل إنجاز الأهداف الثورية والغايات ذاتها يُصيبها تشويه كبير. ويكشف الأيديولوجيون البرجوازيون عن فرحةٍ سافرة ويستخدمون الشعارات في محاولاتهم لتشويه المَثل الأعلى الشيوعي.

حقًّا إن المحاولات التي تستهدف استبدال الاشتراكية الأصيلة باشتراكية قومية بديلة تحمل خصائص البرجوازية الصغيرة وتنهج خطًّا معاديًا للإنسانية إنما هي محاولات تُشوِّه الماركسية وتضرُّ قضية الحركة الشيوعية العالمية؛ إذ تزوِّد أعداء الشيوعية بما يحتاجون إليه لممارسة التخريب الأيديولوجي. وربما يكون عسيرًا على أحدٍ ابتكار مسخٍ أكثر تشويهًا للمبادئ الماركسية اللينينية من نظام الحُكم البيروقراطي العسكري، الذي يُقيم «نظام شيوعية الثكنات العسكرية». ومن ثَم فلن ندهش كثيرًا حين نعرف أن مِن اليسير على علماء الاجتماع الغربيين أن يجدوا في هذه المحاولات «تأكيدًا» لاتهاماتهم ضد الشيوعية، بما في ذلك طبيعة العلاقة بين الأخلاق والسياسة.

لقد كان تطور الشيوعية العلمية يَحدث دائمًا من خلال صراعٍ عنيد ضدَّ أيديولوجية البرجوازية الصغيرة، بما في ذلك اتجاهاتها المغامرة «الثورية المتطرفة». وكثيرًا ما حذَّر ماركس وإنجلز من استبدال الغايات القصوى للحركة البروليتارية بمطالب البرجوازية الصغيرة عن المساواة، واستبدال المَثل الأعلى للمجتمع الشيوعي الحُر بنظام الحُكم المريض المُتمثل في «ثكنات عسكرية شيوعية»، وحارَبا كل المحاولات التي استهدفت استبدال الازدهار الثقافي بفرْض قيود طائفية بدائية على تلك الثقافة، وتقييد وعي ومبادرة الشعب العامل من خلال الإيمان المُتعصب والطاعة العمياء والهدم بدون مسئولية. لقد كان مؤسسو الماركسية اللينينية يؤمنون بالتطوُّر المتكامل والشامل للشخصية الإنسانية، كما كانوا يُعارضون الموقف المعادي للشيوعية الذي يُغفل الشعب، وعارضوا أيضًا تحويل الفرد إلى «كمٍّ مُهمل» أو رقم قيمته صفر. وقال لينين بعد ثورة أكتوبر: «لو أننا قدَّمنا أي تنازلاتٍ لأوهام البرجوازية الصغيرة ... لتسبَّبنا في دمارِ كل قضية الثورة البروليتارية ...»[١٩]

وجدير بالذِّكر أن ماركس حين انتقد الضروب المختلفة لنظرية شيوعية المساواة البدائية، أكد أن «هذا الطراز من الشيوعية ينفي ويسلب شخصية الإنسان في كل مجالٍ، وأنَّ لا علاقة لها البتَّة بالشيوعية العلمية». وتسوق هذه الشيوعية الفجة دُعاتها إلى «نفي كل عالم الثقافة والحضارة، والنكوص إلى البساطة غير الطبيعية للإنسان الفقير والذي لا يسأل.»[٢٠] ولا ريب أننا أشدُّ ما نكون حاجةً اليوم إلى تحذير ماركس هذا للإفادة منه

[١٩] لينين، الأعمال الكاملة، مجلد ٢٨، ص٢٠٧.

[٢٠] Karl Marx, Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, p. 180.

بالنسبة لمختلف صور الانتكاس بالشيوعية، المتمثلة في خصائص البرجوازية الصغيرة والأسرة الأبوية (البطريركية).

لقد طالب لينين السياسيين الماركسيين أن يذكروا دائمًا أن استخدام العنف في بناء المجتمع الجديد إجراءٌ قهري ويجِب ألَّا نلجأ إليه إلَّا اضطرارًا وكرهًا وفي حدود ضيقة، وعَرف لينين، على خلاف غيره من القادة، كيف يُحدد أقل قدرٍ ممكن من العنف وما هو الإجراء الضروري المُطلق، بل عرف أيضًا، وهذا هو الأهم، أين ومتى يكفُّ عن العنف. وعرف لينين ما عرفه ماركس وإنجلز من قبله أنَّ الثورية ليست موجودة لذاتها فحسب. ومِن ثم فإن الشعار البرجوازي الصغير «الثورة بأي ثمن» هو شعار غريب على النظرية الماركسية اللينينية. وإذا كان لينين قد أكرهته الأحداث إلى استخدام صور من العنف، وإلى تركيز السلطة، واللجوء إلى أساليب المناورة السياسية والمساومة، إلَّا أنه لم ينسَ أبدًا أن هذه كلها كانت إجراءاتٍ محدودة. لقد دعت إلى هذا كله ظروف اجتماعية سياسية قاسية، ولهذا كان لها ما يُبررها أخلاقيًّا، وكان بالإمكان أن تتحول هذه الأساليب إلى مصدر خطرٍ وتشويه لو أنها استمرت بعد أن تغيرت الظروف، ولهذا فإن المبادئ الأساسية للنزعة الإنسانية الماركسية لها دور عرفاني هام؛ إذ تقوم بمثابة مؤشرٍ شديد الحساسية يُبين الحدود التي يكون مسموحًا في إطارها بمثل تلك الإجراءات، ويُحذر من خطر استخدامها بصورةٍ رعناء. وأوضح لينين أن أساليب شيوعية الحرب قد انتهت وتجاوزت ذاتها في مرحلةٍ مُعينة من مراحل الثورة الاشتراكية في روسيا، وكافح بصلابةٍ وحسْمٍ ضد الانتكاس إليها في الظروف الاجتماعية التاريخية الجديدة، وكافح ضد حالة القصور الذاتي التاريخي التي كان بالإمكان أن تؤدي إلى استمرارها. وكان وضع السياسة الاقتصادية الجديدة إيذانًا بتحوُّل سياسي واجتماعي ونفسي شديد الخطورة، وهو أمرٌ استلزمَ حكمة لينين لتحديد اللحظة التاريخية المحددة التي يمكن عندها تطبيق هذه السياسة. ومما هو جدير بالذكر أن الحاجة إلى هذا التحول لم تُحددها فقط المصلحة الاقتصادية والسياسية، بل حددتها أيضًا المبادئ الأساسية للنزعة الإنسانية الشيوعية. ومِن الأهمية بمكانٍ أن نفهم هذه الحقيقة التاريخية؛ ذلك لأنها تكشف عن وجود وحدةٍ باطنية عميقة بين النزعة الإنسانية وبين الأهداف التاريخية للسياسة الاشتراكية.

ولا ريب في أن الطبيعة المحدودة لهذه الإجراءات الوقتية مثل القوة العسكرية المسلحة والعنف وتركيز السلطة وغير ذلك من صور القيود السياسية التي تلجأ إليها الدولة أحيانًا لبلوغ أهداف الاشتراكية، تؤدي إلى نشوء موقفٍ مُعقَّد ومتناقض. وتقضي

الأخلاق الشيوعية بأن بإمكان الثوري الماركسي أن يلجأ إلى العنف وفي أقسى صوره، ولكن يجب عليه ألَّا يجرفه العنف وألَّا يعطيه قيمةً في ذاته مُستقلة عن الظروف. إن الشيوعي الحق قد يلجأ إلى القوة ولكنه يكره شهوة السلطة وبريقها، فالقوة وسيلة فحسب وليست غاية في ذاتها، ويجِب أن يكون استخدامها متطابقًا أخلاقيًّا مع المثل الأعلى، وهذه الصفات الأخلاقية والمواقف السياسية كفيلة بأن تضمن عدم إساءة استعمال القوة كنتيجةٍ لإغفال معايير الأخلاق الشيوعية وفاءً لمصالح سياسية أنانية ضيِّقة.

إن الماركسيين اللينينيين الأصلاء في عصرنا الراهن يُدركون عن وعي ووضوح الوحدة العضوية بين الوسائل السياسية وبين الأهداف السامية للحركة الشيوعية. ويرفضون بحسمٍ كل المحاولات التي تضع الأهداف في تعارُضٍ مع الوسائل، ويشجبون أخلاقيًّا كل العبارات التي تدعو إلى «أي وسيلة» يمكن استخدامها لبلوغ الأهداف السامية. ذلك لأن أصحاب هذه العبارات إنما يستخدمونها قصدَ إخفاء جهودهم الوضيعة لتحقيق تطلُّعات فردية وسلطة شخصية. ويبدأ الحزب الشيوعي انطلاقًا من مقدمة مُحددة، هي أن الهدف الأسمى للحركة — بناء أفضل مجتمع إنساني على الأرض — لا بد وأن يتحقق عن طريق أنبل الوسائل التاريخية المُمكنة، معنى هذا أن درجة إنسانية العلاقات الاجتماعية يتمُّ تحديدها في كل مرحلةٍ من مراحل البناء الشيوعي في ضوء اكتشاف وتطبيق هذه الوسائل النبيلة، وهو ما يتضمَّن تحقُّق الحد الأقصى من المبادئ الأساسية للنزعة الإنسانية في كل موقفٍ اجتماعي سياسي، وسبق أن قال لينين: «ليست الاشتراكية نظامًا جاهزًا سيقوم مقام المُحسِن الذي يجود على البشرية، وإنما الاشتراكية هي الصراع الطبقي الذي تخوضه بروليتاريا عصرنا الراهن، وهي تتقدَّم على الطريق من هدفٍ تُنجزه اليوم إلى هدفٍ آخر تُنجزه غدًا، وصولًا إلى هدفها الأسمى والأساسي الذي تدنو منه رويدًا رويدًا يومًا بعد يوم.»[٢١]

إنَّ الخداع السياسي البرجوازي بأهدافه الوضيعة ووسائله المُعادية للإنسانية وللشعوب ونزعته المكيافيلية الرجعية التي تُنكِر كل المعايير الأخلاقية، هو النقيض لأهداف ووسائل السياسة الشيوعية التي تستهدف بناء النظام الشيوعي — أسمى مَثلٍ أعلى اجتماعي أخلاقي عرَفه التاريخ.

[٢١] لينين، الأعمال الكاملة، مجلد ١٩، ص٤٦.

هنـــداوي