

## الكونفورميا وأنظمة الوعي

.

ثمة نساء تُقتل فيتزين القتلة بالشرف  
ثمة نساء تعيش مقتولة كي تُزين الرجال بالشرف  
ثمة مفارقات تدفع ثمنها النساء العربيات  
إليهن أهدي هذا الكتاب

## الفهرس

- مقدمة.
  - الباب الأول: الإنسان والوجود في الفكر الفلسفي.
  - الفصل الأول: الفكر الفلسفي.
  - الفصل الثاني: معطيات علم النفس حول الإنسان.
  - الباب الثاني: الكونفورميا وأشكال الوعي الأخرى.
  - الفصل الأول: تعريف الكونفورميا.
  - الفصل الثاني: الكونفورميا والحقوق.
  - الفصل الثالث: الكونفورميا والحرية.
  - الفصل الرابع: الكونفورميا والأيدولوجيا.
  - الفصل الخامس: الكونفورميا ولرأي العام.
  - الباب الثالث: الكونفورميا والسلوك الاجتماعي.
  - الفصل الأول: مستويات القواعد الكونفورمية.
  - المبادئ الأساسية الثابتة.
  - المبادئ الأساسية المرحلية.
  - المبادئ الكونفورمية الشكلية.
  - المبادئ الكونفورمية الدستورية.
  - الفصل الثاني: نماذج توجهات الفرد إزاء المعطيات الكونفورمية.
- النمط القبولي الإيجابي.
  - النمط الهدمي السلبي.
  - النمط التأقلمي الابتزازي.
  - النمط الانعزالي.
  - الفصل الثالث: الآثار الاجتماعية للكونفورميا.
  - الآثار السلبية.
  - الآثار الإيجابية.
  - مناقشة ختامية.

## مقدمة

ثمة مسائل وظواهر إنسانية عدة استقطبت قسطا كبيرا من اهتمامات وجهود المدارس والاتجاهات الفكرية بغية إضاءتها على نحو مقبول ومفيد. فالوجود، والحق، والحرية، والأخلاق، والمواقف، والسلوك، والجمال، والفكرة، والمادة، وغيرها من المقولات والظواهر، كانت ولا تزال مسائل مطروحة بقوة للتفسيرات الفلسفية منها والسياسية والعلمية والاجتماعية والنفسية، إلى جانب كم آخر من فروع العلوم الإنسانية الأخرى. إن مرجعية وخلفيات الاهتمام الكبير بها يكمن - من حيث المبدأ - في حقيقة أن مضامين هذه الظواهر وهذه المقولات تمثل عناصر بنيوية في العلاقات اليومية، العلاقات الأرتباطية بين الإنسان والإنسان من ناحية أولى، وبين الإنسان والطبيعة من ناحية ثانية. من هنا كان لها، في الواقع، تلك الانعكاسات الأثرية المباشرة على نوعية سلوك ونشاط الأفراد في إطار المجتمع وإزاء الطبيعة أيضا. ولقد اتبع العلماء والفلاسفة مناهج مختلفة بهدف البلوغ إلى النتائج المثلى فجاءت استنتاجاتهم، بدلا من هذا، متنوعة وتعليقاتهم متباينة واقتراحاتهم متفاوتة. هذا ما سوف نختصر في استعراضه في الباب الأول من هذا الكتاب.

بيد أنه يجدر الذكر أن المسألة الأساسية في هذا المؤلف تتجسد بمحاولة اعتماد معايير جديدة لقياس وتحليل وتفسير مقومات وطبيعة العلاقة بين الإنسان والمجتمع، بين ميول وأهواء وحاجات الإنسان الطبيعية المجردة من ناحية أولى، وبين أحكام

ومقتضيات الكيان والحياة الاجتماعية من ناحية ثانية. التسوية بين هذين المتناقضين، أي بين دوافع وأشكال السلوك والنشاط العملي المتفرد والمستقل والطبيعي وبين مؤشرات الحد الأدنى من مقومات القيام الاجتماعي والسلوك المناسب إن لم يكن المطلوب اشتراطا، عمليا، تمثل ارحب مجالاً لظهور المقولات المذكورة بمظهر المشكلة الملحة المتطلبة حلا مقبولا. لكن هذا أيضا يقف خلف ظهورها بمظهر الوسيط الذي يتم بفضل تركيب عناصر البنية الترابطية لهذه المقولات، وقاسمها المشترك الأكثر تعقيدا.

على أنه، تترسخ في المجتمعات، ويتتابع تراكمي انتقائي تاريخي، نماذج من الوعي العام حول كيفية ضبط تلك العلاقة وتحديد أشكالها، والتي تتخذ صيغة مبادئ ومؤشرات ضمن جملة اعتبارات الفرد لدى مداخلة النشاطية العملية والسلوكية الروحية إلى الظواهر التي تواجهه في الممارسات اليومية. أما مبادئ الضبط الاجتماعي المتركمة عفويا، فهي ما يُسمى بالمبادئ الكونفورمية، في حين نطلق على المبادئ المستحضرة عمدا والفاعلة ترافقا مع مرحلة محددة بالكونفورميا الإسقاطية.

إذن، هذا الكتاب، ينصب على محاولة اعتماد الكونفورميا معيارا ممكنا، وربما مدخلا لتطلعات علمية أوسع، وذلك لمحاولة تفسير مجموعة من الظواهر الاجتماعية والمقولات الفلسفية. إضافة إلى ذلك، يتعرض هذا الكتاب، بالتحليل والتفسير والتوضيح، لعدد من الاتجاهات الفكرية، ولمجموعة هامة من الأفكار والمواقف النظرية والمقترحات العملية والمعطيات التجريبية الجديدة. وأنه لمن الحاجة بمكان الإشارة مباشرة إلى أننا لن نتبع، في عرض هذه الأفكار والمواقف والمعطيات، لن نتبع التالي أو التسلسل التاريخي أو غيره من المعايير المتعارف

على اعتمادها عادة. إننا نعتزف، أن غايتنا في هذا الكتاب هي التي تستقطب كل الجهد وتستولي على منهجنا إلى حد ما، وبالتالي التعرض لبعض المواقف والأفكار والاتجاهات إنما سيأتي متسلسلا وفق متطلبات البحث وبالشكل الذي يخدمه على النحو الأفضل.

هذا الكتاب، بهذا المعنى، لا يبحث ظاهرة الكنفورميا إلا بالتناسب الكمي والكيفي مع الحاجة الوظيفية لتأدية دورها كمعيار في محاولة تحليل وتعليل ظواهر الوعي والمقولات الفلسفية والعلاقات الاجتماعية التي هي موضع اهتمامنا.

ولئن كانت عدة سنوات من البحث الدؤوب والمتواصل قد أثمرت هذا المؤلف، فإن سعادتني عظيمة أنه قد يمثل إسهاما حقيقيا في إضاءة جديدة لبعض من جوانب المسائل الاجتماعية والسياسية التي يعاني منها المجتمع والإنسان عموما، والمجتمع والإنسان العربي قبل غيره وأكثر من غيره.

وللأنصاف أحكامه، ومن أتوجه بالشكر الجزيل إلى كافة أصدقائي وإلى كافة الأساتذة والمفكرين الذين شجعوني إلى ابعاد الحدود، وانتقدوني دون شكليات ورسميات. ناقشوني مطولا، استدعوني لإلقاء محاضرات بطلبتهم حول هذا الموضوع، كتبوا لي الرسائل مرفقة بالمراجع وبالملاحظات، فكان هذا العمل حصيلة التفاتاتهم وجهدي المتواصل.

المؤلف

## الفصل الأول الفكر الفلسفي والإنسان

انصرف المفكرون، في مجالات العلوم الإنسانية والفلسفية المختلفة، جاهدين في إبراز أو بلورت خلفيات ودوافع وتبعات يمكن اعتبارها أرض خصبة لاستنبات قوانين عامة يتم وفقا لإحكامها وطبيعتها تنظيم المجتمع والسلوك الاجتماعي. وطبقا لاختصاصاتهم أو ميولهم، حملوا إلى عالم الفكر والعلم والفلسفة مداخل جد متنوعة، متضاربة في أحيان ليست قليلة، وبالتالي قوانين جدلية تتقاطع في بعض أطرها وتتأفي فيما تبقى. فقد نسب الاقتصاديون، وبخاصة الحتميون منهم، النظام القيمي والأخلاقي والحقوقى والإنتاج الأدبي والفكري، ومنه السلوك التطبيقي اليومي للفرد في مجتمع ما إلى طبيعة العلاقات الإنتاجية وانعكاساتها على ظروف الحياة المادية. ففي معرض نقده للمفاهيم الهيكلية حول الحقوق والدولة، أكد كارل ماركس على أن المجتمع المدني ( كما سمي هيجل مجال العلاقات الاقتصادية والمادية بين الناس ) ليس هو الذي يتحدد بالمنظم الفوقي العام ( الدولة )، بل على العكس، هي التي تتحدد بالمجتمع المدني، وأنه يجب البحث عن عناصر تفسير المجتمع المدني في الاقتصاد السياسي. ويسهب كارل ماركس في إحضار البراهين والحقائق للوصول، في النهاية، إلى حكم مفاده أن الملكية وأشكالها حتى في

## الباب الأول الإنسان والوجود في الفكر الفلسفي

حاول البعض الآخر تفسير المجتمع والحياة والإنسان من خلال استنفاد جهودهم ومعارفهم في صدد تحديد الجوهر في هذا كله على أساس أنه، أي الجوهر، هو دليل الأسس الداخلية الثابتة لكل الموجودات، والتي ما أن يتم تلمسها والتصديق معها حتى يصل الباحث، والإنسان بشكل عام، إلى شط السلامة. ويعتبر ديكارت واحدا ممن عالجوا هذا الموضوع بزخم وجوهريّة وبكثرة. لقد انطلق ديكارت في معالجاته من اعتقاده، بالأحرى من تعريفه للجوهر على أنه: " هو ما لا يعتمد في وجوده على غيره ". من الواضح، برأي ديكارت أن هذا التعريف لا ينطبق إلا على الله. إنه لمن الصعب بمكان البرهنة العلمية المقبولة على أن أشياء أخرى، غير الله، قائمة كجواهر دون اعتمادها المتبادل مع أشياء، أو لنقل مع جواهر أخرى. بيد أن ديكارت، واتباعه، طبقوا هذا المفهوم على عالم المخلوقات أيضا، واعتبروا، في محاولة منهم لتأكيد صحة التعريف السابق ودلالاته، أن الجوهر في هذه الحالة هو ما لا يعتمد في وجوده على غيره من الأحياء. لذلك، ربما، قال ديكارت بوجود ثنائية **Dualism**، بوجود جوهرين، هما العقل والمادة. الله إذن، هو الجوهر بالمعنى المطلق، بينما العقل والمادة تمثل جواهر بالمعنى النسبي وحسب. لأنه - كما يقول - لا يعتمدان في وجودهما، كجواهر، على غير الله. ويصف ديكارت جواهره هذه بأسلوب يميل إلى تمييزها الواحد عن الآخر:

1. هناك مادة، أنها لا تفكر، تحتل حيزا، بالأحرى تمتد في المكان ويمكن إخضاعها لمناهج ومعايير القياس.
2. هناك فكر، يتميز بخاصية ثابتة واحدة وهي أنه ينشط راميا إلى تركيب المفاهيم وحفظها عبر الزمان.

أكثر المجتمعات تطورا، هي العامل الحاسم المحدد لمجمل مضمون الدولة والحق وغيرها من أدوات ووسائل تؤثر بقوة على صياغة السلوك الاجتماعي. إن مسلك كارل ماركس هذا كان قائما أساسا على مُسلمة في مجمل تطوره الفكري، وهي أن الدولة والحق هما أداتا الصراع التاريخي وهدفه كونهما يمثلان المشرف العام على التنظيم القسري للحياة الاجتماعية بكل جوانبها، بما في ذلك السلوك الخاص لأفراد المجتمع. وكونهما أيضا يفرزان التناقض التاريخي المستمر بين الطموح والمصلحة للأفراد والمجموعات والذي يغلب أن يكون غير متكيف مع متطلبات الحياة الاجتماعية وبين الوسيلة التي تقدم - حسب الحاجة - غطاء قانونيا، مفروضا اجتماعيا وسياسيا وعقابيا لتنمية وبلوغ تلك المصالح. ولعل إهمال كارل ماركس للعلاقة العضوية ولتبادل التأثير بين عدد كبير من منظمات السلوك، واعتبار المصالح المادية هي المحرك المتفرد، أو على الأقل الأقوى، لسيادة نوع معين من العلاقات الاجتماعية والحقوقية كان السبب الأكثر حسما في اتسام أفكاره المتعلقة بهذا الموضوع بالنقص المتأني حتما عن الرؤية المقتصرة على جوانب محدودة مع إهمال، أو الإقلال، من أهمية ودور الجوانب الأخرى ومن مكانتها في العملية برمتها. فكما سنرى في وقت لاحق، تجريد التحديد المصلي في البنية النفسية لحاملها عن ظرفه الاتصالي التكويني وعن الكونفورميا السائد والفاعلة في الإطار الاتصالي - الاجتماعي ما هو، في ختام المطاف، إلا تأطير لانغلاق مادي وتصنيف غريزي بقائي لمفهوم المصلحة قد لا يكون مقبولا من الديالكتيك الماركسي ذاته.

الفكر، بهذا المعنى، متحرر من الارتباط المكاني ولا غاية له في شغل حيز ما.

على هذا النحو، يضعنا ديكارت أمام واقعين أو جوهرين أساسيين، هما العقل والمادة. وهما، بناء على تعريفه للجوهر، غير معتمدين، بوجودهما، الواحد على الآخر ( وهذا ما يرفضه هيغل والهيغليون الشباب، وكذلك كارل ماركس ولئن كانوا، فيما بينهم، يختلفون حول مسائل شتى متعلقة بالأسبقية وبالأساسي )، ومن ثم، هما متنابذان تماما، متميزان تماما، كما أنهما لا يستطيعان تبادل التأثير. على العكس، مادام العقل لا يملك كثافة ولا يشغل مكان، فهو لا يستطيع أن يحرك المادة، والمادة لا تتحرك إلا في المكان. نحن إذن، أمام ثنائية في جوهر الوجود، ثنائية لا تقود الإنسان، بوصفه ينتزع صفة الإنسانية من خلال تأمين هذين الجوهرين، إلى تحديد أسبقية طرفي هذه الثنائية في تثبيت وجوده، في تحديد وجوده، وبالتالي في طبيعة سلوكه. هكذا، ظل ديكارت يواجه عدة مشاكل دون أن يجد لها حلا وهو على التزام كامل بثنائيته في فهم الوجود. نذكر، من بين تلك المسائل على سبيل المثال، ما هي العلاقة بين هذين الجوهرين من خلال الوسيط؟ ما هي العلاقة بين عقلي وجسدي ومقدار تأثير هذه العلاقة على سلوكي وتوجهاتي؟ غير أن ديكارت، بدلا من مواجهة الأسئلة المطروحة بنفس المنهج العلمية، نراه ابتعد متوجها نحو التفسيرات الميتافيزيقية.

ومن المرجح أن يكون هذا هو السبب الكافي الذي جعل سبينوزا يعتقد بأن ثنائية ديكارت هي على تناقض حاد مع العقل ومع الحس السليم. فالعالم، على حد تعبير سبينوزا، لا يمكنه أن يكون مقسما على هذا النحو الغريب واللامنطقي. العالم هو بنية

متكاملة، هو حصيلة وحدة عناصره، والتي إن ما تم عزلها عن بعضها البعض تفككت البنية وانهار التركيب، وهذا شيء لا يتناسب بتاتا مع وحدة البنية العامة. لذا، يرى سبينوزا، أنه من الصح التحدث عن إمكانية وجود جوهر واحد وليس اثنين، وخاصة ليس بالمفهوم الديكارتي. ذلك أن الجوهر هو الله أو الطبيعة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الله، بمفهوم سبينوزا، هو ذلك النظام الهندسي للطبيعة، أو الطبيعة الأبدية غير المتناهية وغير المعتمدة على الإنسان. وهي، أي الطبيعة، لا تتطلب في وجودها أسباب خارجية، لأنها هي سبب ذاتها ولذاتها. بكلمة أخرى، الطبيعة الموحدة لم تنشأ بمساعدة قوة خارجية من أي نوع كانت أو بسببها.

على أن متابعة أفكار سبينوزا تبين أنه اقر بالمادة وبالفكر، أو بالحيز والعقل، كأساسين في صيرورة العالم. غير أنه رفض التحدث عنهما كجواهر وفضل الاعتقاد على أنهما صفتين من بين الصفات المتعددة للجوهر الواحد. وسبينوزا، حين يبرز هاتين الصفتين بشكل خاص يأخذ بعين الاعتبار وجوب التركيز أساسا على الإنسان وعلى ظروفه، وبالأخص ظروف تكون سلوكه الأخلاقي والقيمي. ويعبر سبينوزا عن ذلك بالقول: " هناك جوهر واحد، الإنسان يعرف عنه صفتي المادة والفكر، وهما صفتان متصارعتان للعب الدور القيادي في توجيه سلوك الإنسان. وفي ظل هذا الصراع تتشكل اتجاهات الإنسان، بما فيها الأخلاقية ". وهذا سليم حينما ننطلق من كون الواقع، في مجموعه أو في أجزاءه، له جانب مادي وجانب عقلي. الإنسان لا يملك الخيار إلا في حمل هاتين الصفتين، المتنافيتين في الميول والتوجهات والتطلعات حتى. المادي يجنح، بحركته، إلى استمراريته في

المكان، بينما ينشط العقلي من اجل كبح جماح طموحات الأول، وفي أحوال محددة، على تأقلمه مع حاجات استمرارية المواد الأخرى. أما السوء، فإنه يكمن في أن المادي يرى استمراريته في صيانة حدود التأثير عليه من قبل الوحدات المادية الأخرى وبهذا لا يوفر لذاته إمكانية تصفية ما يهدده. غير أن الجانب العقلاني ينكر على المادي إمكانية وجوده إلا ضمن المعطيات المادية الأخرى. من هنا كان النزاع بين الغرائز وبين العقل يحتم بنتيجته سلوك أفراد المجتمع في ممارساتهم اليومية.

ممن اجتهدوا وعالجوا موضوع الجوهر بمحاولة منهم للإجابة على الأسئلة الكثيرة المتعلقة بالوجود والمجتمع والإنسان والسلوك من خلال تحديد الجوهر في هذا كله، يجدر بنا أن نذكر لايبنتز. وهو كسابقه، يلاحظ أن الماهية أو الجوهر هو أساس الحلول الفلسفية لكافة المشاكل القائمة والمعيقة لمعرفة وفهم التكوين الإنساني والاجتماعي والكوني. بيد أن مفهومه للجوهر يختلف عما هو الحال عند كل من ديكارت وسبينوزا. أنه يرى في أساس كل الموجودات ما سماه المونادا **Monad**، والتي تمثل الجواهر الأصلية والوحيدة لكل الموجودات. المونادا هي جواهر مطلقة البساطة ولا تقبل التجزئة أبداً، أو، حسب تعبيره، هي الذرات الأولى للطبيعة منسوبة إلى عناصر الأشياء. والمونادا أبدية وخالدة، وهي بهذا تختلف عن الأشياء المركبة أو المستعملة والتي تنشأ ولا تستمر. على كل، المونادا لا تشبه الذرات المادية، بل هي جواهر روحية، أو ذات طبيعة روحية.

إن المونادا المطلقة البساطة، والتي تتجسد بساطتها في عدم إمكانية تجزئتها، هو البرهان على أنها مستقلة بوجودها. هذا يعني أن المونادا الواحدة لا تمتلك أي تأثير على غيرها من

المونادات الأخرى. ثم، ليس هناك من أسباب أو مبررات تدعو لنسج علاقات فيما بين المونادات. ويصف لايبنتز هذا الوضع بالقول: " المونادا لا تمتلك شبابيك أو أبواب حتى تستطيع التأثير أو الخروج منها، فهي مغلقة على ذاتها وبذاتها " أن كل مونادا تختلف عن المونادات الأخرى، لكن هذا الاختلاف ليس كمي أبداً، بل نوعي. ولولا اختلافها النوعي لما كان بالمستطاع تقديم تفسيرات سليمة للاختلاف بين الأشياء، وبين البشر أيضاً، بل حتى لاستحالة التغيرات التي حدثت وتحدث في العالم. هذا، وقد يكون من الصعب الاستدراج في توضيح مفهوم لايبنتز للجوهر ولتطبيقاته على السلوك الإنساني دون عرض نموذج الهرمي الذي استعان به لتصوير عالم المونادا لدى البشر على أساس من درجات الوعي. فهو يرى أن المونادا، والتي هي في أساس الإنسان، بل هي جوهر الإنسان وتصرفاته وتوجهاته، تتفاوت أو تتدرج وفق مستويات وبعيها ( نوعيتها ) من الأسفل إلى أعلى على شكل هرم. إن الجواهر الفردية ( المونادا ) المرتبة حسب نموذج لايبنتز، يمكن النظر إليها كإسقاط ميتافيزيقي للحياة الاجتماعية كما كانت ظروفها في القرن السابع عشر. هكذا، نجد في القاعدة العريضة من الهرم أناس تتطوي موناداتهم على نوعية سيئة، غير قادرة على تدبير أمورهم بمفردها، ولهذا تحتاج إلى رقابة وتوجيه. أما في وسط الهرم، فإنه يوجد أناس تتصف موناداتهم بقدرة أكبر على التأثير والرعاية الذاتية، وتنم عن مقدار أكبر من الذكاء. هؤلاء الناس يفهمون الشيء الكافي عن أنفسهم وعن مركزهم في المجموع ، لذا هم قادرون على التعاون مع المستوى الذي هو أعلى منهم، والذي يشكل قمة الهرم. أما الشخص، في قمة الهرم، فإنه يمتاز بأن جوهره ينطوي على

قدرة تنظيمية كبيرة، وهو يستحق الدور التنظيمي في المجتمع على أساس من مبدأ الصلاحية والتناسق.

وكما نرى، يُعيد لايبنتز التفاوت في المواقع الاجتماعية بين البشر إلى طبيعة الأشياء، إلى جواهر البشر أنفسهم. الناس، وفق هذا المفهوم، يولدون ضمن واحد من الأصناف الثلاثة السابقة، ولا يمكن لهم أن يرضوا جواهرهم إلا إذا شغلوا ما فطروا عليه. ولعل لايبنتز كان يرمي، من خلف ذلك، إلى تبرير العلاقات الاجتماعية التي سادت في عهده، وأن كان قد رفض قطعاً أية علاقة ما بين موقفه العلمي وبين خلفيته الاجتماعية. على أية حال، يتضح من مفاهيم لايبنتز بأنه يؤول اختلال توازن المجتمع وبؤس الإنسان فيه إلى جهد الفرد المتواصل للعب أدوار لا تتفق ونوعية جوهره.

إلى جانب ديكارت وسبينوزا ولايبنتز، أو ثلاثي الفلسفة العقلانية كما يطلق عليهم عادة، والذين اعتبروا أن تحديد الجوهر بدقة هو مهمة الفلسفة التي تجتهد ونصب عينيها، وبين وظائفها الأساسية، توضيح العالم بكل مظاهره وظواهره، ظهر عدد من الفلاسفة الذين يرفضون كافة الاتجاهات التي تبحث عن جواب لمسألة جوهر العالم وجوهر الأشياء. فمدرسة الفلسفة الوضعية، وفي وقت لاحق الوضعية الجديدة، انطلقت من فكرة أن الأولى بكافة التعليمات الفلسفية والعلمية أن تتجه نحو كشف قوانين العلاقات بين الظواهر. كما انطلق مؤسس هذا الاتجاه، الفرنسي أوغست كونت، من افتراض يُرجح أنه مأخوذ عن دالاميراء، والذي مفاده بأننا لا نستطيع معرفة الأسباب الحقيقية للأشياء، وما يمكننا معرفته هو، تعلم العلاقات بين مختلف ظواهر العالم وحسب. هكذا، المعرفة، لدى أوغست كونت، هي

تلك المعارف التي تتعلق فقط بالظواهر وبالعلاقات النشطة القائمة ما بين تلك الظواهر. من هنا نجد يعتمد مفهوم الضرورة الملحة بغية التخلي عن أية اجتهادات وعن أي تفكير في المسائل التي يمكن لحلولها أن تكون بالإجابات المينافيزيقية وحسب. فاوغست كونت، يدعو الفلاسفة والمفكرين إلى ترك مسألة الشيء في ذاته كموضوع للبحث المخصب وللعطاء المفيد. ويطور كونت من هجومه على التيارات التي لازالت تستنفذ طاقاتها هنا، إلى حد أنه يعلن عن مطلبه لحذف مثل هذه المسائل من الفلسفة ومن إطار العلوم الفلسفية. ويحاجج كونت بأن، المفاهيم الفلسفية المتعلقة بهذا الموضوع لم تمثل إلا خلافا مستمرا بين النظام ( الشيء في ذاته ) وبين الاتجاهات التي هي بدورها مختلفة فيما بينها، ولم يقود هذا إلى نتائج إيجابية أو قيمة. ويدعو إلى التركيز على المسائل العملية السهلة الحل، والتي لازالت دون حلول. فهنا تكون الفائدة قصوى ويكون المرجو قائما في أفق النظر. لكن، كونت، عندما يقدم إسهاماته في حل المسائل العالقة، السهلة الحل، لا يتجاوز، بمنهجه، استخدام الظواهر ليفسر بمساعدتها الظواهر الأخرى. بهذا يمكن أن يستتبط من أية ظاهرة تصورات متعددة متنوعة بصيغة فرضيات، والتي يتم برهنتها باستخدام التصورات عن الظواهر الأخرى. ويصل كونت، في نهاية المطاف، إلى أن التصورات عن الظواهر، كونها تتصف بالتنوع، فأن التسليم بها والسلوك نحوها أيضا متنوع وهذا ما يجب أن نعترف به.

أما كانط، الذي أكد أيضا على أنه من الصعب معرفة ذات الجواهر، وبالتالي المعارف التي تتوفر لدينا يمكن أن تكون سليمة بقدر ما تتعلق بالظواهر، فإنه يعود ليؤكد بأن تصوراتنا تعكس شيئا ما خارج ذاتنا وخارج إطار حواسنا. إنه بهذا يتأرجح بين

المثالية وبين الواقعية. كانط، في الواقع، يقر بوجود عالم مستقل عن الوعي، عالم الأشياء بذاتها، والتي بتأثيرها على الحواس تحرك عملية المعرفة لدى الإنسان. والمعرفة، لديه، لا تتعدى كونها حكما على طبيعة الأشياء وقوانينها. من هنا بالضبط يستمد أسس آراءه في الأخلاق والمجتمع والتاريخ والسياسة. القانون الأخلاقي، عند كانط، هو معرفة القاعدة التي تصلح لأن تكون معيارا لسلوك الجميع، والتي تأخذ بعين الاعتبار حقيقة أن ما يبدو للوهلة الأولى تناقضا بين الضرورة والحرية كوضع ينهش من ثباتية النظام الأخلاقي هو أمر غير سليم. الإنسان، بطبيعة الأشياء، مقيد بأفكاره وبحواسه وبرغباته كونه ظاهرة يحقق كينونته بين الظواهر الأخرى، كما أنه يخضع لأحكام الضرورة والنظام المحدد لطبيعة حركة الظواهر في عالمها.

الإنسان، من جانب آخر، كائن روحي وأخلاقي، بل هو ذات الوعي الأخلاقي، وعلى هذا ينتمي إلى عالم الظواهر، إلى عالم الأشياء في ذاتها. في عالمه الأول، يخضع الإنسان لأحكام النظام، يخضع للضرورة، بينما هو، في عالمه الآخر، متحرر من أية قيود. لذا يرى كانط، أن التناقض بين الحرية والضرورة هو بالأساس غير قائم. إلا أنه لا ينكر احتمال بروز مثل هذا التناقض وذلك بفعل السلوك الواعي. فالفرد لا يعي ضرورة الضبط الاجتماعي لسلوكه في سبيل استمرارية عمل النظام، كما أنه لا يتخلى عن الجانب الحر من تكوينه. هكذا، يصل بنا هذا الفيلسوف إلى استنتاج مفاده أن الوعي الأخلاقي يتمثل باحترام الضرورة المنظمة لعالم الظواهر، أي، في هذه الحالة، المجتمع، أو كما يقول: " الوعي الأخلاقي يتطلب توافقا عادلا بين تصرف الإنسان وبين نتائجه على عالم الضرورة ". السلوك إذن، يمكن أن يكون

أخلاقيا - حسب كانط دائما - عندما يكون دافعه الأول احترام القانون الأخلاقي. على هذا الأساس قام تصوره حول مطلقة السلطة أو السلطة المطلقة. فهو يعتبر أن مطلقة صلاحية السلطة لهو من الأمور الضرورية للحفاظ على نظام علاقات البشر كظواهر، وعلى الرعية أو الشعب أن تخضع أو يخضع خضوعا تاما للسلطة العليا القائمة. بيد أنه يظهر، من خلال قراءة مفاهيم كانط حول الحرية المدنية، أنه يفترض مسبقا صلاحية السلطة العليا ومبررها الشعبي والحقوقى. فهو يؤكد على أن حقوق الأفراد تتضمن أيضا عدم امتثالهم إلا للقوانين التي سبق أن وافقوا عليها، كما أنه عبر عن ضرورة مساواة الجميع أمام القانون السامي. في الواقع، يعتبر البعض أن هذا هو التناقض الصارخ في أفكار كانط. على أن الثابت أيضا، هو أن كانط يرفض التمرد على السلطة والقانون في الحالات السليمة في الوقت الذي لا يقدم فيه وصفا شافيا ودقيقا لهذه الحالات المفترضة.

أما يوحنا توغلب فيخته، الذي يعتبر من كبار ممثلي المثالية الذاتية، فإنه بلور مفاهيمه في ظل الثورات البرجوازية، ودعا الفلسفة للتركيز على المعنى الحقيقي والماهي للحياة البشرية، وعلى قوانينها، انطلاقا من النشاط الفكري ( العقلي ) وليس من الوقائع والمعطيات التجريبية. نشاط الفكر هو صفة الإنسان الأكثر جوهرية. النشاط العقلي الذاتي الذي يقول به فيخته يخضع، حسب رأيه، إلى صيغ دياكتيكية أو مراحل دياكتيكية، والتي بدونها يعسر التوصل إلى نتائج مقبولة. هذه المراحل هي: الفرضية، التضاد، التركيب. ولقد مثلت هذه، فيما بعد، عناصر أساسية لكل عمل دياكتيكي عند هيجل. وبتطبيق فيخته للمقولات السابقة على نشاطه الفكري، كون مفاهيمه الأوسع حول الأخلاق

والحرية وغيرها. عنده، النشاط الذهني هو الطريق الذي لا بد من سلوكه كيما يُصار إلى التوصل إلى الحقيقة الجوهرية. لأنه " في الممارسة تكمن الحقائق ". فالإنسان لا يعمل من أجل أن يعرف، بل يعرف لأنه يعمل. ويظل أساس المعارف كامنا في العمل والنشاط الذهني. أما عندما يتحدث عن الأخلاق، فأن كافة تعليماته تؤكد على الربط العضوي ما بين الأخلاق وبين الحرية الشخصية، الحرية الفردية. ويلاحظ فيخنتيه بحذاقة أن الحرية غير معطاة بتجريد أو بقانون أو بأجراء ما. الحرية يخلقها النشاط المعرفي بشكل خاص. كما أنه من غير المخصب إتباع المفهوم الحتمي المتعلق بالحرية. على هذا الأساس، وبنفس أسلوب كانط، يطور فيخنتيه مفهومه لاستقلالية الأخلاق. غير أنه في الوقت الذي يؤسس فيه كانط القوانين الأخلاقية على مفهوم الضرورة والواجب، ينطلق فيخنتيه من زاوية أخرى ليؤسس مفاهيمه للأخلاق والنظام الأخلاقي على وعي الإنسان والضمير. في هذا المضمار، يرى فيخنتيه أن لا بد أن يكون السلوك متناسقا دائما مع ضمائرنا ومع ضمائر الآخرين. تأسيسا على هذا، يطور ما يمكن تسميته الضمير العام. بيد أنه لا بد من ذكر حقيقة أن كل من فيخنتيه وكانط قد ركزا على الأخلاق باعتبار أنها الآلية ( الميكانيزم ) المرشح لمختلف تصرفات البشر في حياتهم اليومية. لكنه ما كان بوسع أي منهما أن يبتعد عن معالجة الحرية كونها تتشابه مع النظام الأخلاقي من ناحية أولى، وكونها شرطا هاما لمختلف أوجه وأنواع النشاط البشري من ناحية ثانية. فيخنتيه اعتبر أن الحرية هي في صلب سلامة قرارات الأحياء البشرية. والحرية لا يمكن أن تأخذ أو تعطى من أحد أو لأحد. إنها علاقة روحانية ذاتية، تتسع بأتساع منتجات النشاط العقلي. لكنه يعود،

في مكان آخر، ليتحدث عن الحرية المدنية، ويبرهن افتراضه القائل بأن الفرد لا يمكنه أن يحقق حريته هذه بعيدا عن الناس، أو بدون البعد الاجتماعي. فالإنسان، فقط بحرية ومن خلال حرية الآخرين يستطيع أن يحقق حريته. والحرية المثالية، ويقصد بها فيخنتيه على ما يبدو العلاقة المعرفية، بعيدة عن المنال، لكن على الإنسان أن يضع من بين مهامه الرئيسية البحث المستمر عن أساليب بلوغها أو الاقتراب منها. وكلاهما، فيخنتيه وكانط، يضمنان سلامة أفكارهما من خلال الدور الهام الذي يلعبه النظام الأخلاقي والحرية في طبيعة السلوك والحياة الاجتماعية.

ارتور شوبنهاور، من جانبه، ير في الإرادة العامة أساس الحياة الاجتماعية، بل أساس الأحياء. فلقد حاول أن يُركز الفلسفة على ما اسماء " مصادر المشاكل " والتي تسمح بإمكانية مقارنتها بما أشار إليه كانط بتعبير " الشيء في ذاته ". لكنه، على عكس كانط، إنسان شوبنهاور يمتلك القدرة الكافية لمعرفة العالم بكافة جوانبه، وهو لا يحتاج في مهمته هذه سوى الإرادة الحقه والصلبة. ويصف شوبنهاور الإرادة بأنها عمياء، تكون في الغالب بدون أسباب وبدون أهداف وبدون طموحات. مصدرها الوحيد هو الخلل الاجتماعي وعدم الرضا. ولا يتردد شوبنهاور في اعتبار أن عدم رضا الإنسان ليس له نهاية أبدا. ويصل به حد التشاؤم إلى أن يحكم على العالم القائم بأنه أسوء عالم ممكن: " ولو أنه أسوء مما هو بقليل لكان من غير الممكن وجوده واستمراره ". الحياة، في مثل هذا العالم، ما هي إلا مزيجا من العذاب المر ومن المعاناة الدائمة. انطلاقا من هذا، يتساءل شوبنهاور عن ماهية الاختلاف بين بداية الحياة وبين نهايتها، بين بدايتنا وبين نهايتنا؟ ويأتي جوابه أكثر تشاؤما قائلا: " بدايتنا

أوهام وبالأوهام، أما نهايتنا فهي سقوط كل الأعضاء ورائحة غير طيبة. إن الموت هو لوحده، برهان قاطع على بطلان وفقر الحياة... فالحياة ليست إلا حلما طويلا".

لكن، كيف حاجج شوبنهاور لإثبات افتراضه القائل بأن الإرادة هي جوهر الإنسان والعالم؟

لقد أورد، لهذه الغاية، تصورا مفاده أن الفكر في خدمة الإرادة، بينما الجسم هو أدواتها. ويتبادر إلى الذهن، بهذا الصدد، عدة أسئلة، منها على سبيل المثال: ما هي العلاقة بين الإرادة وبين المتطلبات الفيزيولوجية؟ ثم، بعد أن نريد ويبدأ الفكر ينشط على تحقيق إرادتنا، ما هي الحدود التي تستطيع إرادتنا، ضمنها، فرض رقابتها على مدى تأثير أفكارنا والمعارف التي نتوصل إليها من خلال الممارسة على الإنجاز التالي لإرادتنا؟

شوبنهاور، لا يتوسع في تشريح مثل هذه العلاقات، بدلا من ذلك، يورد البرهان تلو الآخر على أن فكرنا رهن إرادتنا العمياء، والتي هي بدون أسباب وبدون طموحات. وفيما لو تجاوزنا حقيقة أن الإرادة تتكون بفعل عوامل كثيرة، من بينها ولا شك العوامل المعرفية، أو المعارف التي خزناها في عقولنا كمعارف صائبة، فإن الفيلسوف الذي نحن بصدده قد يكون على بعض من الحق حينما يتحدث عن المنظمة الأخلاقية. فهو يرى إن مقياس الأخلاق الوحيد المناسب، والمقولات الأخلاقية الوحيدة السليمة، هي الوقفة أمام العذاب الإنساني اللانهائي. لكن شوبنهاور على بعض من المغالطة حين يُغيب عن باله حقيقة أن الميول الروحية والقناعات العقلانية تُحدد إلى حد بعيد مفهوم العذاب وأسلوب معاشته، وبالتالي مقدار معياريته للسلوك الأخلاقي. ومادام عذاب

الناس لا نهائي، فأن شوبنهاور يرى في الفن، وفي الموسيقى على وجه الخصوص استراحات مؤقتة، أو فواصل هدوء ما بين نوبة وأخرى من العذاب والمعاناة. الفن، بالنسبة له، هو عامل سلوان، بل عامل السلوان الوحيد للتخفيف من عذابنا، وهو في ذات الوقت، الطريق الوحيد الذي يأخذنا بعيدا، قليلا، عن عالم الأوهام القاسي. لأن الموسيقى تؤثر في الإنسان بشكل مباشر وعميق كما لا يتصف به أي شيء آخر في الوجود. سماع الموسيقى يغسل الروح من كل الشوائب، وبفعلها يسمو الفرد إلى درجات عالية من المعاشة الروحية. لكن هذا يحصل فقط بالقدر الذي تسمه به الطبيعة. ويضيف في مكان آخر: " اسمع موسيقى أكثر تصبح قيما أكثر، فهي قيمة كل الفنون".

يتضح، مما سبق، أن شوبنهاور يربط مفاهيمه عن الأخلاق والسلوك بافتراضه الذي لم يتخل عنه طوال حياته، أي بأن الحياة هي سلسلة طويلة من العذاب في إطارها الوهمي. لكن شوبنهاور لم يحاول أبدا الإجابة على مسألة وهمية العذاب والمعاناة في البنية الوهمية للحياة. مثلا، هل العذاب والمعاناة اللامتاهيتين هما أيضا وهما شأنهما شأن الحياة، أم أنهما الحقيقة الوحيدة فيها؟ أغلب الظن أنه ما كان باستطاعته أن يتناول هذا الموضوع بسلسلة استنتاجات منطقية منسجمة، في الوقت ذاته، مع افتراضه الأساسي.

طلّاع المذهب المنفعي Utilitarisme أتسموا ببعض التفاضل الذي لم يتحل به شوبنهاور. فقد وضعوا المنفعة في أساس النشاط البشري، واعتقدوا أن السعادة والمعاناة ما هما إلا فرز طبيعي لطبيعة ومتطلبات النشاط المنفعي - النتائج المرضية على هذا الصعيد. فالمعاناة تأتي مصاحبة لفشل النشاط في تحقيق ثمار

منفعة متوقعة أو مخطط لها. بالعكس من هذا، السعادة هي حاصل النشاط المثمر. والمذهب المنفعي هو آخر اتجاه في فلسفة الأخلاق يقوم على قاعدة أساسية تقول بأن المنفعة هي الجوهر لأي نشاط بشري. فمن هذه القاعدة تنبثق المؤشرات الثابتة لمجمل معطيات هذا الاتجاه الفلسفي الفكرية. وبما أن المنفعة تمثل المحرك الرئيسي للسلوك، فإن الأخلاق تنتج عن ما يُسمى "مواضيع المنفعة". أي أن القيم المنفعية، بطبيعة الأشياء، يمكن أن تقابل أو تتماثل مع القيم الأخلاقية. الأخلاق، بهذا المعنى، هي إحدى مظاهر مفهوم وتقييم المنافع المحددة التي يتناسب معها النشاط والسلوك. ويعتبر جيرمي بنتام، الفيلسوف الإنكليزي، من أقوى ممثلي التيار المنفعي، مؤسس مفاهيم الأخلاق والنشاط على أساس من المنفعة. يرى هذا المفكر أنه من الغوغائية الكثير، ومن المثالية الكثير، أن لا نبحث عن المعايير والقواعد الأخلاقية في القيم المنفعية، والتي في نهاية المطاف، تحدد ليس فقط اتجاه النشاط، بل أيضا طبيعته. ويلتزم بنتام عنيذا بالمبدأ المنفعي كحقيقة أساسية لكافة أعماله الفكرية. ولقد اعتقد أنه من الممكن إقرار معايير واضحة (منفعة بالطبع) يمكن بواسطتها قياس قيمة النشاطات أو الإجراءات التي يقوم بها فرد أو جماعة ما. أضف إلى ذلك، نوه إلى واحدة من العلاقات المفترضة هذه، حيث كتب يقول بأن الجيد هو السعادة والرضا، وبأن السيئ هو الألم. الجيد هو السعادة العامة، غير أن الفرد، وكونه يربط نشاطه بما يلاحظه مصدر سعادته الشخصية، فإنه قد يلحق الأذى والألم بالآخرين دون وعي منه. لكن، مع ذلك، تبقى القيمة الأخلاقية متجسدة بالنشاط الواعي بغية تحقيق الجيد.

الفيلسوف الإنكليزي، جون ستيوارت ميل، والذي نشر كتابا تحت عنوان "المنفعة" لا يخرج كثيرا عن إطار تعاليم بينتاما. فهو أيضا ينطلق من اعتقاده الراسخ بأن الرغبات تتكون وتسير نحو شيء واحد وحيد، ذلك هو الرضا. ويضيف ميل، في مؤلفه المذكور، بأن الإنسان في حقيقة الأمر، يأخذ فقط بشروط النشاط التي لا تتعارض والرضا المنتظر من ذلك النشاط، وأن العامل الأخلاقي للسلوك يكون مقبولا لدى الأفراد فقط بالقدر الذي يحقق لهم فيه الرضا. ويرى ميل أنه لا بد من تقديم التأييد لمدخل الحياة هذا، حيث أنه لا معنى للحديث عن إمكانية إعادة توجيه سلوك الإنسان بما ويتنافى مع جنوحه الطبيعي والمبرر نحو الرضا. وميل، يعتمد الاستقراء كمنهج لإحضار البراهين على صحة افتراضاته. هكذا يصل إلى استنتاج بأن الأخلاق الجيدة هي تلك التي تُدعم تحقيق السعادة والرضا الفردي، والتي أصبحت، في وقت لاحق من المكونات الحتمية في العملية التربوية. ويضيف ميل أنه، من الصعب إنكار أنانية الإنسان، إلا أنه على الفرد أن يأخذ، بالحسبان وهو يسعى إلى السعادة، أن سعادته يجب أن تكون على انسجام مع طموح الآخرين في أن يكونوا سعداء.

وفي الحقيقة، لا يتعرض بينتاما ولا ميل، في مؤلفاتهم، للحديث البنوية لمقولاتهم الأساسية، أي المنفعة، السعادة، الرضا، وهلمجرا. فما هو، على سبيل المثال، مفهوم الرضا ذاته، وكيف تتكون هذه المعاشية لدى الأفراد، وكيف تتغير؟. كان لا بد من الإجابة على هذه وغيرها أسئلة كثيرة حتى يتسم الحكم إزاءها بالشمولية البعدية الاجتماعية والنفسية للمذهب برتمته.

القرن الماضي. ممثلي هذا التيار، يدعون الفلسفة للاهتمام بالقضايا الإنسانية بعيدا عن الاهتمامات الفلسفية البحتة. ويرون أن الاهتمام بأهداف الإنسان وبالوسائل التي قد تكون متاحة لتحقيقها هي المسائل الأساسية التي يجب أن تبحث فيها الفلسفة. كما أنه ينبغي على الفلسفة أن تتحول عن حركتها في بيئة المقولات المستعصية الحل إلى البحث عن الأدلة، أو المناهج، التي تخدم الإنسان في حياته العملية اليومية، وذلك من خلال تحديد وإبراز وسائل تحقيق الأهداف. ويلخص مؤسس البراغماتية، بيرز، منهجه هذا بالقول أن الحقيقة هي الاعتقاد الراسخ الذي سيصل إليه كافة العلماء بعد بحث المشكلة لمدة طويلة. وهذه الحقيقة هي التي يجب أن تكون في صلب النشاط الفلسفي النظري. لكن ليست أي حقيقة، بل الحقيقة التي تخدم الإنسان في حياته اليومية والتي يمكن التأكد منها كحقيقة من خلال الممارسة العملية. على أن جوهر البراغماتية يقوم على اعتبار أن الإنسان، بطبيعة الأشياء، مكره على العيش في هذا العالم اللاعقلاني، المتعذر فهمه على الإنسان بالإمكانات العقلية المتوفرة لديه، وأن المحاولات المنصبة على إبراز الحقائق الموضوعية بتجرد هي محاولات محكوم عليها بالفشل حتما. من هنا، كان الأولى بالنظريات الاجتماعية وبالاجتهادات الفكرية، وكذلك بالأنظمة الاجتماعية والحقوقية والقيمية والأخلاقية وغيرها أن تتخذ صيغة أدائيه، بمعنى أن تقوم على تحقيق أهداف البشر ومنفعتهم. فالذي يؤدي منفعة معينة للإنسان ويخدمه في تحقيق أهدافه هو اليقين، أما ما عداه فهو ضربا من الجهد العقيم ومستهلك شره للوقت الثمين. على هذا النحو، تفهم البراغماتية الحقيقة كنتاج للمعرفة السليمة، والتي معيارها الوحيد هو التطبيق

إن الرضا، وفق العديد من المعطيات التجريبية في مجال علم النفس والأنثروبولوجية الاجتماعية وعلوم الاتصال، هو نشاط ذهني واعي يتحدد في ظل تكاتف الظروف النفسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها من الحاجات والاحتياجات الدنيوية. وقد يدلنا ويؤكد لنا حقيقة أن الرضا ما هو إلا الجانب الروحي العملي للأحكام الواعية واقعة أن التقاني في الزهد لدى بعض الاتجاهات الغيبية هو موضوع ومصدر سعادة. بعكس ما هو حاصل في المجتمعات الصناعية، حيث تتجه الميول إلى الملكية والاستهلاك لتأمين جرعات السعادة اللازمة. هذان معياران، أو مصدران للسعادة لا يلعبان أي دور لتحقيق السعادة لأفراد بعض القبائل البدائية من مثل قبيلة ارابيش التي تعيش في وسط جنوب أفريقيا، والتي أسهبت في دراستها والكتابة عنها الباحثة الشهيرة انغريد ميد. مصدر الرضا في هذه القبيلة، كما تذكر ميد، يتجسد في تجنب السلطة والعنف. في الوقت ذاته، وكما نعلم جميعا، تمثل السلطة أو (و) الملكية المصدر الأسبق للرضا لدى أنظمة ومجتمعات حضرية أخرى. وعلى أية حال، سيتبين في وقت لاحق كيف أن المعايشات من مثل السعادة والرضا وما شابه من المعايشات الروحية لا تتوقف عند تحصيل الجيد، وإنما قبل كل شيء على تحديد الضمير العام، ضمير المجتمع المعين، للعلاقة الاستجابية على المصادر وأفعال المصادر. كما أنه سيتضح دور الانتماء إلى نظام كونفورمي محدد ودور الظرف الاتصالي في توجيه المفاهيم الأكثر دقة وخصوصية من هذه حتى.

المفاهيم التي أوردها بينتاما وميل تتقاطع في نقاط عديدة مع البراغماتية كاتجاه في الفلسفة ظهر مع بداية السبعينات من

العملي. إنها بهذا، تشك بقدرات العقل البشري على التوصل النظري إلى أية حقائق مجدية النفع للإنسان. بيد أن ما يهمننا منها على نحو متميز هو أن البراغماتية تؤكد على أن المنفعة هي جزء من أهداف النشاط البشري الرامي إلى تحقيق السعادة وإلى استمراريتها.

جان جاك روسو اتخذ لفلسفته مدخلا آخرًا بغية تفسير أحوال، أبعاد، وخلفيات السعادة البشرية ضمن النظام الاجتماعي وفي إطار علاقاته المتشعبة وطبيعتها. ففي أولى مؤلفاته " مناقشات حول العلوم والفن"، والذي شارك به في المسابقة التي أعلنت عنها أكاديمية العلوم في ديجون سنة 1749 تحت عنوان " دور العلوم والفن في تركيبية الأنظمة السائدة"، يؤكد روسو على إنها لعبت دورا سلبيا جدا. فلقد أنتت العلوم والفنون، على حد تعبيره، في صالح حماية الأخطاء والتناقضات في هذه الأنظمة. وحينما ينتقل إلى تشريح الحضارة والمدنية يخلص روسو إلى الاعتقاد بأنهما، أي الحضارة والمدنية، نفي مباشر للطبيعة الإنسانية، بينما الطبيعة الإنسانية هي أساس ومصدر معاشات الإنسان الحقيقية. لهذا، ومن أجل إنسان حقيقي سعيد، وجب العودة إلى الطبيعة والطبيعي. الحضارة الحالية، كما يرى روسو، كاذبة تماما وغير إنسانية، وتتطوي على مجموعة هائلة من الأخطاء والأوهام الكفيلة بتشويه حقيقة الإنسان والحياة. إن مصدر الإنسانية الحقه تكمن في الأرواح البشرية. الروح الداخلية، والطبيعة الداخلية، غير المعتمدة على الحواس وحسب، يمكنها أن تمثل العلاقات الحقيقية التي بدونها لن يكون الإنسان راضيا بأية حال من الأحوال. فالإنسان يمكنه، وعليه، أن يكون طبيعيا إذا ما كان ينشد السعادة الحقيقية. يقول روسو بهذا المعنى،

" لنعود طبيعيين، لنبقى بسيطين، لنرفض كماليات وأخطاء المجتمع المعاصر، وعندها لسوف نعرف السعادة عن كثب ". وبالطبع، روسو لا يقصد بهذا العودة إلى التوحش كما يأخذ عليه فولتير، ولا العودة إلى زمن الجهل والغريزة، بل إلى الطبيعي في الإنسانية، إلى جوهر الإنسان. في وقت لاحق، سنة 1754 على وجه التحديد، أعلنت أكاديمية العلوم في ديجون عن مسابقة أخرى حملت عنوان " ما هو السبب في عدم التساوي بين الناس، وهل هذا قانون طبيعي سليم؟ ". كجواب على هذا السؤال تكون مؤلف روسو " حول منشأ عدم التساوي بين الناس ". يقول روسو، في هذا المؤلف، بأن الإنسان بطبيعته حر وعقل، وهذا ينطبق على كافة البشر، وبالتالي هم بالأصل متساوون ومتوازنون. غير أن المجتمع المعاصر أتى نفيًا تامًا لتلك الحالة. إن الخطوة الأولى نحو العيش في إطار اجتماعي كانت هي أيضا الخطوة الأولى نحو عدم التساوي. الواقع المر يمتثل في أن الفرد، في ظل تطورات الضرورات البشرية، لم يعد قادرا على الحياة بمعزل عن المجتمع. فهو، حتى يلبي حاجاته انتقل إلى المجتمع. المجتمع، نشأ من تجمع الأفراد الذين حددوا رغباتهم وعملوا معا على تحقيق أهداف مشتركة. إلا أن بعض الأفراد استثمروا مواهبهم وأسبقيتهم الطبيعية في إيجاد مواقع لهم غير طبيعية، وذلك من حيث أنهم جنحوا إلى إظهار أسبقياتهم وإلى المطالبة بتعويض مناسب لها في إطار المجتمع. وقد رأى، هؤلاء، في الحكم تعويضا ممكنا. إنما هذه هي البذرة الأولى التي تفرع منها كافة أشكال عدم التساوي. والحالة الطبيعية، حالة التساوي، أصبحت مثقلة بحالة المدنية وبعدم التساوي. مع هذا، يتنبأ روسو بتقاؤل شديد بأن التطور التاريخي اللاحق سيؤدي بالضرورة إلى

إلغاء الحالة المدنية القائمة على الأخطاء والأوهام وإلى العودة إلى الحالة الطبيعية، لكن على مستو أسمى وأرقى.

ويعلق روسو اهتماما وأمالا كبيرة على التربية ودورها في تحديد السلوك البشري، وكذلك في نسخ علاقات اجتماعية توفر مزيدا من السعادة في الحياة الاجتماعية. على هذا الأساس، وضع مؤلفا تحت عنوان " حول التربية "، تحدث فيه بإسهاب عن كافة جوانب التغيرات الحاصلة على الإنسان من خلال التربية في ظل الظروف الاجتماعية. ثم أنه قدم نموذجا يرى أن، بموجب، يمكن لإنسان المدنية من المحافظة على نقائه الطبيعي. التربية إذن، حسب روسو، يجب أن تمر عبر عدة مراحل وفقا للتوجهات التربوية التالية:

- أ. يجب أن تكون التربية، في السنين الأولى من الحياة، فيزيولوجية بحتة.
- ب. تبدأ، منذ سن الثانية عشر من العمر، تمرين الحواس وتنمية الملاحظة.
- ت. تبدأ، منذ سن السادسة عشر، عملية تطوير القدرات العقلية، متبوعة بالتربية الأخلاقية.

الملاحظ، مما سبق، أن روسو يسجل دورا أساسيا للمجتمع وللأفكار في صياغة البنية النفسية والسلوكية للفرد، وبالتالي لا ينظر إليه كنظام بيولوجي تتحدد توجهاته وفقا لمتطلبات النظام. الإنسان، عند روسو، هو ذات واعية متكيفة مع الظرف، لكن ليس بالضرورة بعقلانية، وليس بما يحافظ على الطبيعة السامية التي هي وحدها مصدر سعادة الإنسان في حياته الاجتماعية.

وقبل أن ننتقل إلى فلاسفة التنوير في القرن السابع عشر، نرى أن نتوقف عند المفهوم الوجودي للحياة والإنسان من خلال ما قدمه لنا اتباع المدرسة الفلسفية هذه، أي الوجودية.

يشكل كيركيجار، الممثل الأقوى للنزعة الفردية في المذهب الفلسفي الوجودي والمؤسس لهذا التيار، يشكل آراءه على قاعدة تقول أن الفرد ليس هو الذات العارفة، بل هو الذات التي لها وجود أخلاقي. ومادام الأمر على هذا النحو، فأن من بين الحقائق التي يجب أن تستلهم إبداع الإنسان وجهده، وتهمه بشكل خاص، هو الكينونة الأخلاقية، حيث أن المعرفة تبقى عاجزة عن تقديم حلول مفيدة للحياة الاجتماعية ولحياة الفرد خارج هذا الإطار. المعرفة، كما يقول كيركيجار لا يمكنها أن تتعدى إطار الممكن، والحقيقة تكمن، في نهاية المطاف، في الممارسة ومن خلال الفعل. هكذا يعود بنا إلى الافتراض بأن كينونة الفرد ووجوده هما الحقيقة الوحيدة التي يمكن عمليا أن يتم إدراكها. ويخلص إلى أن وجود الفرد هو وجود اجتماعي، لكن تفكيره يتحدد بحياته الفردية. ففي نشاطه الفكري تتحول المعطيات إلى مشاكل، والمشاكل إلى حلول، والحلول إلى معاشة شعورية.

ولعل كيركيجار، كشخص تفانى في اعتناق المفاهيم المسيحية وتمسك بها أيما تمسك، قد انطلق منها أيضا في تطوير مفاهيمه الفلسفية وفي انتقاداته الحادة لعيوب المجتمع الذي عاش في إطاره. أنه مجتمع، كما يراه كيركيجار، يشوه الملكات الإنسانية والوجود الإنساني، غير أنه كان يرى البدائل في الحقائق الوجودية الفردية. فليس من الحقائق الأبدية إلا واحدة، وهي السعادة الأبدية في المسيح والمسيحية. علاج المجتمع، إذن، وعلاج علاقاته المنافية للملكات الإنسانية تكمن في التعاليم

المسيحية. إن بلوغ الإنسانية الخالصة يمكن أن يتم من خلال التجريد الفردي والصياغة الأصلية للقيم الوجودية.

وفي الواقع، مثل الفرد، عند كل من كيركيجار وكارل ياسبيرز ومارتن هايدجر وبول سارتر وغيرهم من الوجوديين على مختلف اتجاهاتهم نقطة الانطلاق لصياغة إجاباتهم على مسائل الحياة الإنسانية. فمن ذاك الفرد، المنطوي على ذاته، حيث تكمن الاهتمامات والمصالح، تظهر حقيقة وجود الإنسان ومحدوديته وعدميته ونهايته. ولقد اعتبر الاتجاه الفلسفي هذا، اعتبر الوجود جوهر الاهتمامات الفلسفية، وادعى بعض أقطابه أن للفلسفة، في واقع الأمر، ماض وحاضر ومستقبل بانشغالها بمسائل الوجود وحسب. بشكل أدق، وكما عبر مارتين هايدجر " الوجود هو الشغل الشاغل للفلسفة حاضرها وماضيها ". غير أن هايدجر يختزل أسس الوجود إلى أساس واحد، وهو الذعر، أو الشعور الذي يمتلكنا ونحن نواجه قسوة الظرف المحيط بنا والظواهر خارج ذاتنا، والتي تهدد بدفعنا إلى العدم، إلى الموت. " ففي الذعر ينكشف الموت " كما يقول.

أما سارتر، فإنه لا يتفق تماما مع هايدجر بصدد تحديد الأساس الوجودي ولا في تحديد الصفات الوجودية. سارتر يعتبر أن الإنسان هو الوحيد الذي يمكن استثناءه من ظواهر الوجود الأخرى، وذلك انطلاقا من أن الوجود الإنساني هو وجد من أجل الذات. فالوجود الإنساني هو على صراع دائم مع الوجود في ذاته. هذا الصراع يؤدي إلى الوعي أو المعاناة، أو بكلمة أدق، إلى وعي المعاناة كأساس للوجود الإنساني بماهيته.

ياسبيرز يتفق مع سارتر إلى حد ما. بالنسبة له، المواقف المجابهية، المواقف التي تكشف عن عنفوان العالم وقسوته وغرابته، وتؤدي إلى النزاع وإلى الألم، هي الظروف التي يتكشف، تحت وطأتها، الوجود الإنساني. غير أن المفكرين يبتعدان عن بعضهما حينما يعالجان مفهوم الخلاص. وعلى الرغم من أن الوجوديين انطلقوا، جميعا على وجه التقريب، من أسس مشتركة في أعمالهم الفلسفية، إلا أنهم اختلفوا حول الكثير من النقاط، وفي مقدمتها مفهوم الخلاص.

الخلاص بالنسبة لكيركيجار يكمن في المسيحية، في الغيبية الدينية، ومثله اتجه ياسبيرز. لكن سارت وهايدجر، على العكس من سابقيهما، وكشخصين متحررين من التأثير بالتعاليم الدينية، ظلا يبحثان عن خلاص الإنسان في صناعته لذاتيته. أنهما يريان أن الإنسان هو الذي يختار نفسه بحرية تامة وهو، بهذا، المسؤول عن اختياره. ولكن، ماداما يُحمّلان الإنسان مسؤولية نفسه، فأنهما مضطران للنظر بموضوع الحرية. فمن غير المعقول إلقاء المسؤولية على الفرد بسبب اختياراته ولاختياراته دون أن يكون هناك مقدارا من الحرية في الاختيار يستوجب المسؤولية. بهذا الصدد نجدهما يؤكدان على أن للحرية أكثر من صفة وأكثر من حقيقة. فهي جوهر الفرد ووجوده. الإنسان هو حريته كما يعبران. بل يذهبان إلى حد معارضة القيود التي قد توضع على حرية الفرد باسم الضرورة. فالاختيار يجب أن يكون حرا وغير مشروطا أبدا. لكنهما يعودان، في مكان آخر ، أو على الأقل سارتر، إلى الموافقة على الرأي القائل بأن الإنسان، بمجرد انخراطه في الحياة الاجتماعية وتواجده بين الناس، يجد نفسه أليا منساقا إلى تقييد حريته، إلى وضع حريته

ضمن أطر محددة قد تضيق حيناً وقد تتسع حيناً آخراً. هذا هو الواقع المر، يقول سارتر ويضيف، الإنسان اقتيد إلى الوجود وإلى المجتمع وإلى العالم دون وعي ودون إرادة، وسيبقى تحت رحمة القدر، وسيظل يعاني مما يجلبه له هذا القدر من وقائع منافية لجوهره ولوجوده. بهذا المعنى، يرى هايدجر بالموت إمكانية أخيرة، بينما يرى سارتر بالموت نهاية كل الإمكانيات. على أن الموت كحقيقة سامية يبقى موضوعاً متفقاً عليه لدى كافة الوجوديين.

وتجدر الإشارة إلى أن البحث في الأفكار التي ضحها الوجوديين في العلم الفلسفي، انطلاقاً من المعايير التي لم يأخذها الوجوديون بعين الاعتبار، أي من معايير استدراك التجارب الحسية وذاتية تصنيفها أو فرزها كمؤثر في تحديد المعاناة من الرضا، وفصل الوجود والكينونة الذاتية، التي وردت في أعمال الوجوديين، عن التظاهرات الذاتية وعن محركات السلوك المختلف لدى الأفراد إزاء الوجود ذاته، تقود الباحث إلى إمكانية الإعلان عن أن الوجودية تقترب، في بعض نقاطها الجوهرية، من التركيز الفرويدي على الغرائز، وبخاصة غريزة الأمن كمحرك أساسي لاتجاهات الأفراد بين المحركات الغريزية الأخرى. وفي كل الأحوال، ينقص الوجودية ذلك البعد الاجتماعي الاتصالي، وذلك الوسط الكونفورمي (بيئة الأفكار المتداولة) الذي ينشأ فيه الفرد ويكتسب في ضوئه وتحت مؤثراته معاني الظواهر ومن ضمنها الوجود والمعاناة والموت. وألا، كيف يمكن للوجوديين أن يفسروا اختلاف طبيعة العلاقة مع الموت من حضارة إلى حضارة، بل ومن مجموعة اجتماعية إلى مجموعة أخرى في إطار اجتماعي واسع واحد؟

الواقع التجريبي والاستدراكات الحسية ودورهما في بلورة المفاهيم والمعاني، وحتى السلوك ضمناً، كانت موضع اهتمام أعمال واجتهادات عدد من الفلاسفة الذين أثروا بقوة على الفكر الفلسفي، وعلى تطوراته فيما بعد. وربما كان أهمهم، وفي مقدمتهم، الفيلسوف جون لوك، والذي طاب للبعض، وللماركسيين على وجه الخصوص، بنعته بكبير ممثلي المادية في الفكر الفلسفي الإنكليزي.

جون لوك يقف على طرف نقيض من المذهب الفطري الديكارتي. فهو ينكر وجود أية أفكار فطرية في ذهنية الفرد. فالإنسان يولد كورقة بيضاء، تكتب فيها التجارب استنتاجاتها. بكلمة أخرى، يرى لوك في التجربة المصدر الوحيد لمجمل الأفكار التي يتحلى بها الفرد. لأن الأفكار المتكدسة في ذهنية الفرد ما هي في الواقع إلا انعكاس طبيعي ودقيق للتجارب التي سبقت تكوين تلك الأفكار. هكذا، يضع لوك في اعتباره افتراض بأن العالم الخارجي هو الإطار القائم بذاته، المستقل عن الوعي، ولكنه على علاقة انعكاسية لعملية تكوين الوعي. والحال هذه، كان على المفكر المذكور أن يحدد المصادر أو الكيفية التجريبية لمصادر الوعي والأفكار.

يرى لوك أن في أساس أفكار الفرد برمتها يكمن الفكر الحسي والعملية الحسية، أو بشكل أدق، الأفكار البسيطة التي يتم التوصل إليها عن طريق الانتقادات الحسية لصفات الأشياء المؤثرة في الحس، ومن ثم عمليات الذهن التركيبية للصفات الحسية الأولية. ولهذا يقول بوجود نوعين من الأفكار: أفكار الكيفيات الأولية وأفكار الكيفيات الثانوية. إن أفكار الكيفيات الأولية هي مجموعة الأفكار المتعلقة بالصفات الواقعية الموجودة

في الأشياء، والتي تلازم الشيء حقيقة. منه يمكن ذكر الشكل الفيزيائي والصفات الفيزيائية والعدد وما إلى ذلك. غير أن هناك أشياء وأفكار نلصقها بصفات الأشياء بالرغم من عدم وجودها الواقعي والفعلي. هذه الصفات تبدو ملتصقة بالأشياء، في حين أنها في الواقع، غير ذلك. فاللون، مثلا، ما هو إلا انعكاس للضوء على قذحية العين، والتي تحدد، في نهاية المطاف، طبيعة ذلك الانعكاس. اللون، إذن، غير ملازم للمادة، إنما الملازم لها هو طبيعة عكسها للضوء على قذحية العين، والذي بدوره يختلف من شخص إلى شخص وأن كان بحدود ضيقة. وعلى أية حال، يرى لوك قيمة الأفكار في عملية المعرفة. وعملية المعرفة، بالنسبة له، هي عملية معرفة وإدراك التوافق من عدمه بين فكرتين، أو انسجام الأفكار المركبة المعقدة مع معطيات التجارب الحسية على هيئة أفكار أولية بسيطة.

بيد أن المعرفة لا تعطي الفرد حقا من أي نوع أو بأي صيغة للاعتداء على حقوق الحالة الطبيعية من مثل الحق في الحرية والحق بالملكية المكتسبة بالعمل. لذا تظهر الدولة نظير تنازلات جزئية عن الحرية من قبل الأفراد، حيث أنهم يوكلون لهذه المؤسسة بعضا من حقوقهم الطبيعية من مثل الحق في الدفاع عن النفس أو الاقتصاد. بناء على هذا، تتلخص مهمة الدولة بأنها البديل الشرعي عن الأسلوب الفردي العشوائي، ولكن في الوقت نفسه الطبيعي للدفاع عن الحق في الحرية وفي التملك.

نصل إلى القول بان لوك يربط ما بين الأفكار التي، في نهاية المطاف، توجه سلوك نشاط الفرد وبين الإدراك الحسي للتجارب. وأن الإنسان، في حالته الطبيعية، حرا، وفي حالته الاجتماعية حرا أيضا ولكن ضمن إطار المؤسسات التنظيمية

العليا لعلاقات الأفراد المتعايشين اجتماعيا. بيد أن الإدراك الحسي لدى الأفراد، قد لا يكون متفاوتا لدرجة فرز أنماط سلوكية متباينة ومتناقضة بالمستوى المعهود في الحياة اليومية للمجتمعات. إذن، ما هو مصدر هذا التناقض؟

جون لوك، لم يستطرد طويلا في كتاباته لإعطاء تفسيرا شافيا لهذا السؤال. غير أنه من الممكن استنتاج أنه يرجح اختلاف التجارب، مصدر الإدراك الحسي، التي تواجه الأفراد خلال تكوينهم الفكري، كأساس لتناقض الأفكار المركبة التي تمثل عامل هام في السلوك.

لا بد أن نذكر هنا أن مفهوم لوك للحالة الطبيعية، والذي أبرزه في مؤلفه "مناقشتين حول الحكم المدني" يختلف بجزئية عن مفهوم هوبس وروسو لهذه الحالة. فالحالة الطبيعية عند جون لوك، هي حالة تساوي تام وحالة حرية مطلقة لا تتحكم بها إلا القوانين الطبيعية المستعصية الفهم من قبل العقل الإنساني. غير أن هوبس، الذي ينظر إلى الدولة كظاهرة سلبية ولكنها ضرورية لتحديد سوء التفاهم في الحالات الطبيعية، لا يجد مكانا أو تفهما لدى لوك الذي يصف الدولة بأنها أداة لتأكيد الحالة الطبيعية وضمن معطياتها. وهذا ما يجب أن يتم انسجاما مع القوانين والحقوق الطبيعية. الدولة، بالنسبة للوك، هي ناتج اتفاق اجتماعي وليست أداة قسرية ولا أداة قسر لتنظيم المجتمع كما يفهما هوبس؟

جورج بيركلي، انتقد بشدة أفكار لوك حول قدرات العقل البشري على خلق الفكرة المجردة المركبة. بل أنه يبدأ كتابه "مناقشات حول قواعد الإدراك البشري" بنقد حاد لمختلف نظريات الفكرة المجردة، وبخاصة مفهوم لوك لها.

هي تكوين روعي فرضه العالم الداخلي، العالم الذي أوجدته وتعيش في داخله الأحاسيس الروحية.

الفيلسوف الاسكتلندي الشهير، دافيد هيوم، والذي وقع في فترة نموه الفكري الأول تحت تأثير بيركلي، فقد توصل إلى استنتاجات جعلته، في وقت لاحق، يفترق بشكل جوهرى ونهائي عن أستاذه. ففي حين كان بيركلي ذو ميول شديدة وذو نزعة قوية في الدفاع عن الدين وعن المثالية، فإن هيوم جنح إلى الريبية وإلى اللأدرية. من جهة أخرى، أرتكز هيوم، بكثير من استنتاجاته، على المعطيات الفكرية التي قال بها لوك، وقد كثف جهده لتطوير الفرضية القائلة بأن التجارب تكمن في أساس المعارف البشرية كافة. وقد ظل متمسكا بها في كافة أعماله. وأنه لمن الممكن الملاحظة بأنه، عمليا، وبالرغم من محاولاته العنيدة لتجديد وتوظيف الإطار الفكري لجون لوك في إصدار متميز وجديد ومتطور، إلا أنه لم يتمكن بنفس الطموح من خدمة تلك الأهداف. ففي حين أشار لوك إلى محتويات العقل بالأفكار، عبر هيوم عن كافة محتويات العقل بما اسماء ادراكات. وقال بوجود نوعين منها:

أ. الانطباعات، وهي نوع من الادراكات يقوم العقل بتقبلها وباحتوائها مباشرة وببسر.

ب. الأفكار، وهي نوع من الادراكات التي يحتويها العقل ويخزنها بشكل غير مباشر.

إن الانطباعات، يتابع هيوم، هي أكثر أصالة وحيوية من الأفكار، ذلك أنها السبابة للتقاني بالتطابق مع التظاهرات الروحية، لأنها الأسبق إلى التجلي في الروح. أما الأفكار، فأنها

غير أن بيركلي يشير إلى أن رفض الأفكار المجردة لا يشمل إنكار وجود أية أفكار عامة كانت أو أية مسميات عامة. يقول بهذا الصدد: " فيما لو ألحقنا معاني لكلماتنا، فيما لو تكلمنا فقط عما نستطيع تصوره، ففي اعتقادي أننا سوف نعترف بأن أية فكرة ننظر إليها بذاتها، ولو كانت خاصة، ستصبح عامة، خاصة حين تستخدم كمثل لنموذج يجمع أفكار خاصة من نفس النوع ". إن تشكيل الفكرة العامة لهو أمر صعب جدا، كما يتصور بيركلي. فلو أخذنا، على سبيل المثال، المثلث، فهل من أحد قادر على تصور فكرة عامة مجردة عن المثلث؟ فالمثلث كفكرة عامة مجردة، يجب أن لا يكون أو أن لا نتصوره على أنه يجب أن يكون ذو زوايا منفرجة ولا قائمة ولا حادة ولا متساوي الأضلاع ولا متساوي الساقين ولا مختلف الأضلاع، بل هو كل هذا ومختلف عنها جميعها في آن معا. وبيركلي ينكر الوجود الموضوعي خارج الإحساس، فيقول: " العالم الخارجي هو جملة احساساتي عنه، وبالتالي، كل ما هو خارج إحساسي وروحي وذاتي هو شيء غير موجود بالنسبة لي ". لكن بيركلي يخفف من مغالاته ومبالغته بالذاتية حين يعلن عن وجود ذوات متعددة جدا، وأن الأشياء التي لا تدركها هذه الذات تُدرك من الذات الأخرى.

وإذا ما سلمنا بهذه الافتراضات، فإن تفسير سلوك الأفراد وتفسير الاختلاف في سلوك الأفراد يصبح من البساطة بحيث يمكن القول أنها ذوات حسية إدراكية متميزة، أو مختلفة. ومادام الواقع ليس موجود خارج الفرد وخارج قدراته الحسية الروحية، فإن الذاتية هي التي تتحرك وتحرك، بل وتبدع الوجود خارجه في محاولة للخروج عن الذات ومنه، المعطيات السلوكية للأفراد

تأتي على العكس من هذه، تأتي كصور أو كنماذج مشوشة للانطباعات.

وهيوم يفرق بين نوعين من الادراكات ( الانطباعات والأفكار معا ) متخذاً، خلال ذلك، معياراً آخر، وهو البنية العنصرية للادراكات. هكذا يقول بوجود نوعين من الادراكات: ادراكات بسيطة، وادراكات مركبة. تتطوي البنية العنصرية، في الحالة الأولى، على عنصر إدراكي أو عنصر مدرك وحيد. وهذا على اختلاف مع البنية في الحالة الثانية، والتي تقوم على عناصر متعددة. وهو يؤكد على أهمية هذا التصنيف وضرورته، وذلك من كون الانطباعات والأفكار، في حالة الادراكات البسيطة، هي على تطابق وتمائل تام. فلكل فكرة بسيطة ما يناسبها من انطباعات بسيطة، يشبهها ويتطابق تماما معها. بينما الأمر ليس كذلك عند الادراكات المركبة. لأن الانطباعات والأفكار في الادراكات المركبة لا تتطابق إلا فيما ندر، وإذا ما حدث ذلك فإنه يكون محض صدفة. هكذا إذن، يكون لدينا في الغالب فكرة مركبة دون أن يكون لدينا انطباعات مركبة تقابلها وتتسجم معها. بل أن هيوم، يعتبر أن الانطباعات المركبة لا تقدم إسهاماً ذا شأن في تحديد طبيعة الأفكار. ويزعم بأن الأفكار تأتي من الانطباعات البسيطة سواء بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر. فمن الانطباعات البسيطة تُستخلص كافة الأفكار، كما يضيف هيوم. لكن، ما هو تحديده للانطباعات التي تقف خلف مجمل أفكارنا؟. يوضح هيوم هذه المسألة من خلال اختزال الانطباعات إلى صنفين. انطباعات حسية تتغلغل في الروح بمجرد الاحتكاك مع ظاهرة ما من ظواهر العالم الخارجي، ولكن دون معرفة الأسباب التي قادت إلى اتجاه التغلغل هذا. أما الانطباعات التأملية، فأنها

حصيلة التأملات التفكيرية للظواهر القائمة على استنتاجات ما حول الظاهرة المعنية.

أين تقع المعرفة من هذا كله، أو في هذا كله، في فكر دافيد هيوم؟

في الواقع، هنا نجد يدخل في متناقضات ما كان له أن يتجنبها إلا فيما لو ابتعد عن الإجابة على هذا الاستفسار. بكلمة أخرى، هيوم يحدد للمعرفة مهمة توجيهية للنشاط العملي للإنسان. إلا أنه لا يلبث أن يعلن بأن الأشياء الوحيدة التي يمكن لها أن تكون موضوعاً مناسباً وخصباً للمعرفة السليمة، المعرفة المقترنة بالبرهان الثابت غير الجدلي، هي الموضوعات الرياضية مثل الحجم والمساحة والكمية والعدد ... الخ. ما تبقى ليس هو سوى وقائع لا تخضع للإمكانات المعرفية الحقيقية. هكذا نجد هيوم، وبعد أن ينطلق من التجربة كأساس للمعرف البشرية يضطر، في سبيل الدفاع عن استنتاجاته الأخيرة، يضطر إلى إعطاء التجربة فهماً مثالياً وذاتياً قائلاً بأن الوقائع ما هي إلا تياراً معيناً من الانفعالات، وأن العادة هي البعد الأشمل لمختلف الاستنتاجات التي يخلص إليها الإنسان من التجربة. أكثر من هذا، فهي المنظم والمقياس للحياة اليومية. إذن، العادة كحيز للتفاعل الفردي مع التجربة ووسيط الإدراك لمعطياتها تتحمل قسطاً كبيراً وتلعب دوراً هاماً في توجيه الحياة العملية للفرد. الفرد، بهذا المفهوم، على التصاق وثيق مع، ويخضع لمؤثرات مجمل العادات حين يصيغ مواقفه وسلوكه العملي. لكن هيوم لم يسهب في تفصيل مصدر العادات، وهذا أمراً كان ملحاً لاكتمال نظريته. لقد اكتفى بالقول بأن الحياة النفسية تتغير بتغير الادراكات دون تحديد أي من الادراكات، أي هل هي الانطباعات أم الأفكار، الانطباعات

البسيطة أم المركبة، الأفكار البسيطة أم الأفكار المركبة تلك المتغيرة والمتغيرة بتغيرها المنظمة السلوكية للفرد.

فولتير يعرض أفكاره باضطراب اقل من هيوم، ويبرز بعض الاعتقادات التي يحافظ عليها ويستبعد أية استنتاجات أو اعتقادات قد تتناقض معها. وهو ينطلق من أن الإحساس هو اصل جميع المعارف. المعارف لديه، يمكن أن تكون مطلقة إذا ما كانت معارف منطقية، وهذا بغض النظر هل تتعلق بالمعارف الرياضية أو الأخلاقية. إن المعارف المنطقية القائمة على الإحساس والاستخلاص المنطقي لمعطيات التجارب هي السبيل الأمثل، إن لم يكن الوحيد، لتحديد الكنيسة والميتافيزيقيا والشعوذة وتأثيراتها على الجهلة من الناس لزيادة جهلهم وتوجيههم بما يتلاءم وتقديم خدمات تضخ في بحيرة مصالح الكنيسة والمشعوذين. هكذا، الإنسان عند فولتير هو موضوع خاضع للتأثير من جملة المصالح المختلفة العاملة في الإطار الاجتماعي، يتوجه توجهم ويخدم مصالحهم دون أن يعي التناقض بين متطلباته الحقيقية ومتطلبات القائمين على تشكيل وصناعة مواقفه وسلوكه. إن المعرفة هي السبيل إلى الخلاص كما يؤكد فولتير.

وللحق، فولتير اشتهر بعدائه الكبير والحاد والصلب للكنيسة، بل وقاد معارك ضدها. فقد كان صديقا ودودا للملوك وعدوا لدودا للكنيسة الكاثوليكية، وللمسيحية بكاملها كمؤسسة وكفكر وكمارسة. هذا لا يعني أنه كان ملحدا بالمفهوم السائد للإلحاد، ولا كان يرفض قطعاً كافة العقائد. فهاهو يعلن أن الله موجود بالتأكيد، لكن ليس بالصيغة التي تقدمه بها الكنيسة، ولا كذات حية حتى. أنه موجود كسبب للعالم وحسب. الله، كما يقول فولتير، أعطى أول تأثير حركي للمادة، والتي راحت بعد ذلك

تتحرك من تلقاء نفسها ووفقا لقوانينها. الله موجود لأن كل شيء في العالم له سبب، إنما الكنيسة وظفت هذا السبب في خدمة مصالحها وأنانيتها المفرطة. لهذا يجب مقاطعة الكنيسة كمؤسسة على اقل تقدير. لأنها تنتحل التوكيل المطلق لتنظيم الأسباب مقلدة بذلك الإله كسبب للوجود. وقد رد فولتير للكنيسة مأساة الناس وعدم سعادتهم. مأساة الناس وعدم سعادتهم، يقول فولتير، تتبع من الكنيسة التي تعمل في كافة تعاليمها على زيادة جهل الإنسان وغباؤه وإفساد البشرية.

ومثلما رفض فولتير تعاليم الكنيسة، رفض أيضا الإلحاد والمادية. أنه يقول، لو كان الله غير موجود لكان من الضروري إيجاده. فالإلحاد والمادية هي تعليمات كاذبة تماما كما هي العقيد المسيحية – والتعبير تعبيره. فأهل السوء فقط يفكرون بمثل هذه الأشياء. إن سعادة الإنسان المبتورة بسبب ما سبق ذكره يمكن استعادتها بالتتوير وبالمعرفة. وفولتير يبرز ميوله إلى الحتمية، وخاصة في مقولاته حول الحرية والإرادة. ففي كتابه " الفيلسوف الجاهل " إرادة الإنسان ليست حرة أبدا، بل ولا غيرها من الأشياء والظواهر الموجودة في هذا العالم. ويضيف، إذا كانت حريتي تكمن في أن افعل ما أريد فهذه مغالطة كبيرة. فما أريد أن افعله أريده بالضرورة، أريده رغما عني وليس بإرادتي. فالطوعيه بالأساس خاضعة لمجموعة أسباب وظروف واعتبارات كفيلة بالحد من المعنى الذي اعتدنا أن نفهمه من كلمة طوعيه. إن كل الأسباب في العالم تتجول بين الأفراد لتحديد الإرادات، وعلى هذا كل شيء ضرورة وليس اختيار، وبالتالي لا توجد حريات.

من هنا، يخلص فولتير إلى إلغاء مسؤولية الإنسان عن مواقفه وسلوكه مادامت هذه تتكون بفعل الأسباب الخارجية

وتحت وطأتها. ولكن، لماذا كل هذا الكيل والالتهام للكنيسة مادام القائمين عليها يدخلون بتصرفاتهم ضمن المسببات الواجدة للضرورة؟ من جهة أخرى، أيهما اخصب حقلاً للتنظيم، الضرورة أم السلوك؟ بكلمة أخرى، الأسباب الحتمية أم النتائج الحتمية؟ إذا كانت الأولى خارج مقتدرات الإنسان على التنظيم، فإنه من العبث الحديث عن إمكانية تنظيم النتائج المحتملة مُسقطاً من الاعتبار، خلال ذلك، حتمية فاعلية الأسباب. ولعل هذا ما كان على فولتير معالجته، إلا أنه لم يفعل.

## الفصل الثاني

### معطيات علم النفس حول الإنسان

تتعدد، في الوقت الحاضر، مداخل هذا الفرع من العلوم بعد أن آل البحث إلى نتائج تطلبت المزيد من التخصص والدقة. كما أن تطور وسائل ومناهج البحث في أغوار البعد النفسي للسلوك البشري قد أدى إلى تنوع مقدمات الانطلاق في محاولات التوصل إلى بعض الاستنتاجات القابلة للتعميم، والمتعلقة بردود فعل الفرد اتجاه منبهات معينة. لقد استمر علم النفس، لفترة طويلة، يبحث في العمليات البيولوجية الداخلية ( العمليات العصبية ) لتحديد ومعالجة السلوك المنحرف والصفات السلوكية للأفراد. أما ما قبل ظهور وتطور علم النفس كأحد فروع العلوم المستقلة الحائزة على الشرعية الاجتماعية والعلمية، فقد كانت معظم التجمعات البشرية تُعيد السلوك الخارج عن المعتاد إلى درجة معينة، إلى فعل القوة الخارجية، الغيبية، وإلى قوى الشر التي تحط جراح غضبها على بعض الأفراد لأسباب مجهولة. وبالطبع، لم يكن هذا التفسير يركز أو يمت للعلم والمعرفة بشيء، كما ليس هو الآن في المجتمعات البدائية التي لازالت تتبع التفسير الغيبي في كل ما يواجهها على وجه التقريب. لكن، بعد بزوغ الإشعاعات الأولى لعلم النفس، راحت تتبدد الخرافات المتعلقة بالسلوك الشاذ لبعض الأفراد ليحل محلها الدليل العلمي والعلاج العلمي. وبتقدم بحوث علم النفس وانفصاله اللاحق عن الطب وعن الفلسفة وعن غيرهما من فروع العلوم الاجتماعية، أصبح لا يحتمل بأي شكل من الأشكال إلا التفسيرات القائمة على

مناهج خاصة به وأن كان قد ضاق مجال بحثه على العوامل الداخلية وعلى العمليات العصبية في بداية الأمر.

التطور اللاحق والاكتشافات الجديدة وضعت أمام علم النفس مستجدات علمية كثيرة أدت إلى فرز اتجاهات مختلفة لبحث السلوك الإنساني أو المنظمة النفسية للإنسان، حتى أنه ليصعب اليوم على الباحث أو على المتحدث الذي يتوخى الدقة أن يقول علم نفس دون أن يضيف محددًا، علم نفس اجتماعي، فيزيولوجي، تجريبي، تربوي، إكلينيكي، حيواني ... الخ.

ومع هذا يمكن القول بأن علم النفس اليوم هو تعبير يشار به إلى البحث في مجمل الظروف، الداخلية والخارجية، المادية والروحية، والتي تلم بالفرد، وتشكل لديه ميول محددة اتجاه الظواهر. إذن، هو ذلك العلم الذي يبحث عن تفسيرات لسلوك الأفراد، ذلك السلوك المُحتم بنمو توجهات واعية وغير واعية في مراكز إدارة سلوك الفرد بفعل عوامل تمتد من البيولوجي إلى التربوي وصولاً إلى ظروف الحياة الاجتماعية العامة. أما تعريف وتحديد هذه الظروف، فقد قادا إلى تبلور تيارات ومدارس مختلفة لعلم النفس. ففي حين تكون البيئة المعطاة والمتغيرات النشطة فيها ومقدار تأثير ذلك على إمكانية اختيار الفرد لسلوك معين هو مدخل علماء النفس الاجتماعي، يرى الفيزيولوجيون بالجهاز العصبي وما يمسه من مؤثرات كيميائية أو من وسائط لعمليات كيميائية أو فيزيائية حقلًا واسعًا للتوصل إلى معرفة أسباب وظروف سلوك معين.

وبالطبع، من غير العلمي ومن غير العملي والممكن الفصل الميكانيكي لهذه الظروف بمختلفها، الواحد عن الآخر،

اكتشافات فرضت نفسها إلى علماء الطب والنفس باتجاهاتهم المختلفة.

غير أن فرويد تحول، بعد ذلك، تدريجياً، إلى بحث سيكولوجية الفرد وعوامل تطورها وتركيبها وتوجيهها. وأتت مؤلفاته الأخيرة دراسات اقرب إلى الفلسفة منه إلى علم النفس الإكلينيكي أو العلوم الطبيعية. ومهما يكن من أمر، فأنا سنبقى على هامش الفرويدية، حتى بثمارها الفلسفية، ما لم نتوقف عند مفهومها للغرائز وطبيعة تأثيرها على السلوك والمواقف. إن فرويد يكون الكثير من أحكامه على أساس من افتراض تنقسم بموجبه الغرائز إلى نموذجين تنطبق عليهما القاعدة المنهجية الديالكتيكية، أي وحدة وصراع الأضداد. يتشكل النموذج الأول من مجموعة الغرائز الايروسية، والتي تجنح بنشاطها إلى ضمان الأمان والتكامل والاستمرارية للتكوين البيولوجي للإنسان. إذن، هي تلك الغرائز التي تكفل التواصل والتكاثر الإنساني، وفي مقدمتها غرائز الجنس. أما النموذج الثاني، فإنه يشمل مجموعة غرائز ثانئوس، تلك الغرائز المتناقضة والمتصارعة والمتنافية مع غرائز النموذج الأول. هذا النموذج يشمل، إذن، غرائز فنائية، تدميرية، تحييدية للعنصر البشري. إنها الغرائز العدوانية أو التدميرية كما يسميها فرويد. غير أن النشاطات البشرية نادراً جداً ما تأتي انعكاساً لمعطيات غريزية من النوع البقائي أو من النوع الفنائي التدميري على انفراد، فالأفعال والنشاطات هي نتيجة معطيات غريزية تكمن في بنيتها كلا النوعين، أو النموذجين. فالفنائي والبقائي يتربطان في أساس الأفعال. ولكي تقوم غرائز البقاء على مهامها على اكمل وجه، تحتاج إلى قدر هام من الاستعدادات التدميرية. وعلينا أن ننتبه جيداً إلى أن نشاط الغرائز

وفي الوقت ذاته التوصل إلى نتائج قيمة وشاملة. بل يمكن القول، أن تجاوز البيئة أصبح أمراً غير ممكن في البحوث الجادة لعلم النفس التجريبي والتربوي، وحتى الإكلينيكي. ولعل هذا ما يكمن في حقيقة التركيز في بحثنا التالي على الظروف الاجتماعية بشكل خاص وعلى دورها في تحميم السلوك، وذلك من خلال عرض مختصر لبعض أشهر نظريات علم النفس. يدفنا إلى هذا، بالإضافة لما سبق ذكره، السياق المعرفي والمنهجي لهذا الكتاب ومتطلباته.

يعتبر سيغموند فرويد من أشهر علماء النفس، ومن أكثرهم جراً على تعميم النتائج التي يتوصل إليها من خلال الاستقصاء والاستقراء الذاتي. لكنه في الوقت ذاته، قدم لعلم النفس نظريات واكتشافات ذات شأن عظيم. كما أنه أسس تيار في علم النفس حصل بسرعة كبيرة على عدد من المؤيدين والمدافعين عنه. لقد أضحى التحليل النفسي الذي أوجد فرويد اغلب قوانينه وقواعده واحد من أوسع مناهج العلاج النفسي، والأسلوب الأكثر استخداماً في كافة أنحاء العالم. غير أن فرويد حصل أيضاً على عدد هائل من المعارضين والمتحفظين اتجاه مدرسته، ولكنه حصل على مجددين لتياره أيضاً.

فرويد في بداية حياته العلمية كان متأثراً بمذاهب علم النفس التي انتشرت وسادت في القرن التاسع عشر. فقد ركز جهوده على دراسة البعد الوظيفي لمكونات الجهاز العصبي أملاً في أن يجد بين هذه وبين بعض اضطرابات السلوك البيولوجي، بل والسلوك الاجتماعي، علاقة معينة ما. ولقد أمضى نحو من عشر سنوات في بحث النخاع الشوكي والدماغ وتوصل إلى

القول بأن لا شيء مثل تحكم العقل بالغرائز يمكن أن يوحد الناس بكمال وتماسك حتى ولو لم تكن بينهم روابط عاطفية.

يتبين من العرض السابق أن فرويد يكتف أفكاره النظرية، الشبه فلسفية، حول ثلاث مقولات رئيسية، يحلل العلاقة فيما بينها، ويقود الواحدة إلى ارتباط سببي - استجابي مع الأخرى. تلك هي: الغرائز، العقل، السلوك. ولعله من الأهمية بمكان الإشارة هنا إلى أن السلوك في هذا السياق يعني أيضا كافة المواقف والأحكام التي يتحدد بها السلوك، والتي تأتي منسجمة مع معركة الغريزتين الأساسيتين المتصاحبتين والموحدتين، أي غريزة ايروس وغريزة ثانتوس من ناحية أولى، ومع درجة خضوع هاتين وغيرهما من الغرائز لمملكة العقل. لكن أسئلة عديدة ذات معنى خاص في هذا السياق بقيت دون أجوبة أو أجوبة شافية في أعمال فرويد. ثرى، إذا كان العقل غير قادر، إلا في حالات نادرة جدا، على فرض سيطرته وأوامره على الغرائز، فما هي العوامل التي تؤدي إلى الكبت الغريزي على هذا النحو من الاتساع في بعض المجتمعات، ذلك الكبت الذي فاض فرويد في الحديث عنه وسجل له نتائج خطيرة؟ ثم، هل نستطيع استقراء الغرائز في التنظيم الاجتماعي أم أنه لا يمكن لأحد أن يقفز فوق مجموعة معينة من المبادئ والقواعد العقلانية التي تنظم العلاقات الاجتماعية وتحافظ على التماسك الاجتماعي؟ أيضا، أي دور يلعبه الاعتقاد الذي يتكون بفعل التنشئة الاجتماعية في عملية توجيه الغرائز دون تدخل للتفسيرات العقلية؟

هناك بالطبع، ملايين من الأشخاص الذين يضعون أقوى الغرائز على هامش المعيشة اليومية للوقت وللمكان وما يتضمنه من أحداث دون أن يتعاملوا مع ذلك بوقفة عقلانية. وأخيرا، إذا

البفائية تكون في الغالب موجهة للذات الحاملة لها ومن اجلها، في حين تتوجه العدوانية إلى الذوات الأخرى التي قد تحمل تهديدا معيناً للذات الحاملة، ولئن كان فرويد، في الحقيقة، يعرض الأمر بطريقة أخرى. فهو يعتقد أن العدوانية، أو غرائز الفناء، تنتشط داخل كل كيان بهدف إعادته إلى حالته الأصلية المتمثلة بالمادة غير الحية. هكذا يتوصل إلى أن يطلق عليها اسم غريزة الموت، والتي تتخلى عن الذات الحاملة لها وتتوجه بصيغة تدميرية نحو ذوات أو موضوعات خارجية فيما لو خضعت لمجموعة من المؤثرات الحسية المعينة. وهي، بهذا المعنى، تتوجه إلى تدمير الذوات المحيطة، الذوات الخارجية، في سبيل زيادة درجة أمان وسلامة الذات الحاملة لها. وفي كل الأحوال، يظل قسطا من غريزة الموت فاعلا داخل الكائن الحي - كما يضيف فرويد.

العدوانية، وفقا لهذا، قائمة لدى كل الأفراد، ومن العبث افتراض إمكانية ما للتخلص منها. غير أن هذا لا يعني أنه لا يمكن الحد منها أو توجيهها. تفاوت مستوى شدتها، واختلاف موضوعها من فرد إلى آخر له أثر عظيم على السلوك الاجتماعي، وكذلك على السلوك الشخصي. وما اختلاف التصرفات الفردية اتجاه ظاهرة معينة لها حيثيات ونتائج مشتركة بالنسبة لجمع كبير من هؤلاء الأفراد إلا انعكاس اصلي لتباين عقلانية العلاقة مع هذه الظاهرة من ذات إلى ذات. بكلمة أخرى، الأحكام الأكثر سلامة على الأشياء تكون على ارتباط وثيق بمدى إخضاع الدوافع الغريزية لمملكة العقل. لكن فرويد، يعتبر أنه من الطوباوية الانجرار خلف الاعتقاد الطوباوي بأنه من الممكن، في حالات قد لا تكون نادرة، إيجاد نوع من سيطرة العقل على الغرائز، وبخاصة إذا ما كان الحديث حول درجة عالية من السيطرة تلك. غير أنه يضيف

كان العقل، ولو في حالات نادرة، قادر على السمو بالفرد فوق متطلباته الغريزية، فكيف ومن أين لهذه الحالة النادرة أن يسيطر بها العقل على الغرائز، ولماذا ينحصر بندرة من الحالات؟ سندع الإجابة على هذه الأسئلة إلى مكان قادم.

عالم النفس الكبير، اريك فروم، يتخذ مداخل منهجية وافتراضات ومقدمات فكرية لتكوين نظريته التي تختلف بكثير من جوانبها عن تلك التي تبناها فرويد. لقد وقف فروم بصلابة خلف العوامل الاجتماعية والبيئية وسجل لها تأثيرا بالغاً على سلوك الإنسان وعلى تشكيل مواقفه ومنظّمته النفسية، مستبعداً بذلك أسس حصر السلوك الفردي والاجتماعي في البنية الغريزية. إن اختلال السلوك لا يمكن تفسيره دائماً باختلال المواصلات الغريزية، بل قبل كل شيء بالمتغيرات الاجتماعية وبطبيعة العلاقة العقلانية، أو لنقل اللاغريزية اتجاهها. فمن غير السلامة، كما يوحي فروم، معالجة الأمراض في السلوك ومتابعتها خارج دائرة المنظمات الثقافية والسياسية والاقتصادية وغيرها من منظمات الكيان والحياة الاجتماعية. وهذا ينطبق، بكل حيثياته، على ملاحظة السلوك وتحليله بشكل عام. فالفرد، عند فروم، لم يعد منطوياً، بتكوينه، على جملة غرائزه، بل أيضاً على مجموعة من الحاجات التي تراكمت تاريخياً في كيانه. ولعل في تقديمه هذا تجديد كبير في علم النفس. غير أننا أكثر ميلاً للاعتقاد بأنه كان قليل الحرص العلمي، وبالتالي أقل جاذبية وقل برهان عندما وضع قائمة محددة بالحاجات المكتسبة اجتماعياً وتاريخياً، وعممها. إذ أن حاجات الفرد، مادامت تتكون بفعل المؤثر الخارجي، ولو على المدى الطويل، فأنها لا بد أن تأتي على انسجام معين مع ذلك المؤثر. وغني عن الوصف والإسهاب

في الحديث عن حقيقة الاختلاف التاريخي، المادي والروحي، للمؤثرات الخارجية على الفرد من مجتمع إلى مجتمع. فالحاجات مهما كانت أساسية، هي في نهاية المطاف، توجه إرضائي ناتج عن مجمل التغيرات والمتغيرات الاجتماعية في المنظور التاريخي. وكون تلك المتغيرات لا تتصف بالثبات، ولا تشكل قاسماً مشتركاً في التكوينات الاجتماعية عبر تاريخها، فمن الأسلم، على ما يبدو، التوجه نحو تصنيف واسع جداً للحاجات وفق معيار الارتباطات الزمنية والمكانية لمتغيرات الحياة الاجتماعية. وبطبيعة الحال، لا يمكن اعتبار الحاجات اللاغريزية ذات طبيعة بيولوجية. بكلمة أخرى، لا توجد مورثات تحمل الإنسان على حاجات معينة غير غريزية. من هنا كان لنا أن نبحث عنها في المؤثرات الخارجية – في الظروف الاجتماعية التاريخية. إن عزل هذا الظرف من بيئته، وترتيب الحاجات وأولوياتها مثلما يفعل البعض، قد يحمل المتابع إلى الكثير من المفارقات وإلى الكثير الكثير من عدم الدقة.

على أن فروم يتحدث عن نموذجين من علاقة الأفراد العملية مع الحياة والواقع الحياتي، أو أسلوبين لممارسات البشر الحياتية. الأفراد، من النموذج الأول، ينغمسون في تحقيق الذات من خلال تحقيق أكبر قدر من الملكية. أسلوب الحياة هذا يبرز على أساس من القناعة الراسخة بأن مزيداً من الملكية يعني مزيداً من الضمانات لاستمرارية الحياة. مثل هؤلاء لا يرون أسلوباً آخراً للحياة ولتحقيق الذات. والتملك هنا لا يقتصر على الوسائل المادية للحياة، بل يمتد ويظال التملك الروحي أيضاً. فالملكية هنا، هي الهدف النهائي لمجمل نشاطات الإنسان.

إلى جانب الأسلوب التملكي، وعلى النقيض منه، يظهر نموذج العلاقات الكينونية. الفرد ذي التوجهات الحياتية الكينونية لا يرمي من بذل الجهد إلى التملك إلا بالقدر الذي لا يهدد وجوده المادي. فهو يتلمس تحقيق ذاته ووجدانه من خلال العطاء. هو إذن، ذاك الفرد الذي يأخذ على عاتقه النشاط في سبيل إيجاد الحقيقة وكشفها أمام أعين الآخرين. وهو، جريا وراء الحقيقة والمعرفة، يتلمس سعادة لا تقل أبدا عن السعادة الحسية، بل ربما تجاوزتها بمستويات عديدة. معرفة وكشف الحقيقة، بهذا المعنى وبهذا الأسلوب، هو المحور الذي يشير إلى الكمال وإلى الطمأنينة. على أنه لا بد، في كل الأحوال، من الاهتمام بالتملك. إن التملك، بالنسبة للنموذج الأول، هو هدف لتحقيق الحياة وضمان للوجود، بينما هو في الأسلوب الثاني ليس إلا وسيلة لتحقيق جزءا هاما من الوجود، ذلك هو الأمان النسبي في مجتمع قائم على المفاجآت. ثم أن الكينوني لا يستطيع أبدا أن يحقق كينونته بدون امتلاكه وسائل البحث عن الحقيقة، ودون امتلاكه أسباب استمراره الفيزيائي. غير أنه لا يعول على هذا إلا في حدود ضيقة، وفي إطار الاستخدام الواسع للملكية. لكن الإنسان، في سعيه الدؤوب لتحقيق أهدافه من أي نوع كانت، لا يستطيع دائما رصد القدرة المطلوبة لتذليل العقبات الاجتماعية التي تعترض طريقه. المجتمعات السائدة اليوم، على اختلاف أنظمتها السياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها، لا تكفل عوامل جوهرية تساعد الإنسان على تغيير توجهاته التملكية. إنها بهذا، تقود الفرد إلى الاغتراب والسلبية وصولا إلى السلوك المرضي (الباثولوجي) عل حد تعبير فروم. ويرى بأن المجتمعات الرأسمالية لا تقدم لأفراد المجتمع إلا دوافع متزايدة لمزيد من التملك، حيث أن

الإنسان فيها يُحاط علما، عن طريق تجاربه اليومية، بأن تقييمه الاجتماعي يتحدد بما يملك، وأنه لا قيمة له أبدا خارج ممتلكاته. من هنا، تخفت كل الأهداف لتبقى الملكية محركا رئيسيا وهدفا نهائيا لنشاط الإنسان. ولذا نجد الفرد لا يتردد إلا نادرا في استخدام مختلف الوسائل المتاحة للتوصل إلى التملك الأكبر الممكن. أنه، باختصار، براغماتي إلى أبعد الحدود. لكن مجتمعا مركبا من أفراد يلهثون نحو الغاية ذاتها لا يمكن أن يبلغوها إلا الواحد على حساب الآخر، وبالتالي كان الصراع أحد مركبات، وسمّة ثابتة، للحياة في مثل هذه المجتمعات.

على هذا النحو، نصل إلى استنتاج بأن النماذج السلوكية اتجاه الحياة، وبنية المجتمعات المعقدة القائمة، هما على صراع لكنهما، في الوقت ذاته، تغذي الواحدة الأخرى وتنميها. إن الرد الفاعل والمناسب، كما يعتقد فروم، يكمن في التغيير الجذري، خاصة وأن الغالبية الساحقة من الجماهير لديها استعداد كامل للتطور بهذا الاتجاه أو بذاك، وهذا ما يعود، بشكل رئيسي وقبل كل شيء، للظروف الاجتماعية ولآلية التمثيل الروحي الأكثر سيادة للتعامل معها. على هذا، يلقي فروم عناية خاصة بالبيئة التي ينشأ فيها الفرد على أنها البعد الهام في تشكيل البنية النفسية الموقفية للنشاط، غير أنها لا تقدم في آن فرص مناسبة وشاملة لاستيعاب النشاط المفترض والموجه، وبالتالي تحتم تحييد نشاط بعض الأفراد ( وهم ليسوا قلة ) والذين يقعون بدورهم ضحية هذا التناقض، أي التناقض بين توجيهات البيئة الاجتماعية للنشاطات وبين عدم قدرتها على استيعاب وهضم مجمل النشاطات. إن هذا أكثر وضوحا واشد بريقا في المجتمعات التي تمنح التملك ارفع الأوسمة وأوسع الأطر.

الجدير بالذكر أن عددا من المفكرين يسجلون تحفظات مختلفة الشدة حول ما قال به بيباجيه.

إلى جانب فروم، نجد جان بيباجيه هو الآخر يهتم اهتماما خاصا بتأثير البيئة على تشكيل البنية الموقفية، وبالتالي السلوك الإنساني في الأطر الاجتماعية. بيباجيه يرى ثمة تفاعل مستمر يصاحب العمليات العقلية، تفاعل بين الإنسان وبين بيئته. وفي الحقيقة، هناك عدد كبير من علماء الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي والأنثروبولوجية وعلم الاتصال يشيرون إلى التأثير المتبادل والتفاعل المستمر ما بين الإنسان والبيئة، أو المحيط. فقد شرح هارولد لاسويل العلاقة التفاعلية هذه مبرزاً اعتقاده بأن الإنسان كعالم داخلي، والمحيط كعالم خارجي، لا يمكن فصلهما أو إيقاف عملية التفاعل بينهما، وأن المعلومات والاتصال هو الوسيط الذي يحول التفاعل إلى صيغته التجريدية. وعلى الرغم من أن عددا من الوظيفيين حاولوا أن يطوروا من أفكار لاسويل، إلا أنهم بقوا جميعا يتعاملون مع العلاقة بين الإنسان وبيئته من كونها علاقة بين نظامين يعملان باتساق مستمر. لكن بيباجيه يقدم إضافة هامة لافتراضه المذكور مما يجعله متميزاً عن غيره ممن تحدثوا حول هذا الموضوع. فهو يعطي التفاعل الإنساني مع البيئة مراحل عديدة تتسجم وتتطور وفق القدرات الفكرية للإنسان. كما أنه يعول كثيراً على المنطق. ويرى بيباجيه أن استخدام الرموز التجريدية في عملية التفكير لا يمكن أن يتم إلا في مراحل متقدمة من الطفولة. أما العمليات التركيبية المعقدة في التفكير فأنها لا تظهر إلا في مرحلة الشباب الباكر. هذا يعني أن السلوك، يمكن فهمه إذا ما عولج من جانبين. أولهما من جانب القدرات التفكيرية لدى الفرد، والتي تتطور مع التطور البيولوجي. وثانيهما من جانب العوامل والمعطيات البيئية التي يتفاعل معها الفرد.

## الفصل الأول

### تعريف الكونفورميا

ليس من السهل إطلاقا الاجتهاد من اجل وضع تعريف محدد، مقبولا عامة، للكونفورميا، وبخاصة عندما يكون لدينا بالاعتبار وجهين أساسيين لهذه المسألة. فالمسؤولية العلمية تقتضي بالضرورة الدقة في تحديد المفاهيم، وعلى نحو خاص الجوهرية منها. الكونفورميا تحمل هذه الصفة في كتابنا هذا. من جهة أخرى، لم يسعفنا الحظ، في بحثنا العنيد، إلى العثور على مراجع وافية تعالج الكونفورميا بشمولية كعامل وكظاهرة حاضرة بوضوح في عملية بناء السلوك الاجتماعي، واقل من هذا المراجع التي تتطرق إلى تحديد مفهوم ومضمون الكونفورميا بما يرضي معايير مواصلة البحث عن أسسها وخلفياتها وأبعادها وتأثيراتها المحتملة. وللحق، أستخدم الفلاسفة وغيرهم من المفكرين بعض التعابير التي يمكن الاستقراء من مدلولاتها، في الاستخدامات التالية لها، أنها كانت تقترب من معنى الكونفورميا على نحو ما. هكذا، استخدم عالم الاجتماع المعروف، اميل دوركهايم، مصطلح " روح الجماعة " ليدلل به على مجموعة الظواهر الاجتماعية ( الفكرية والروحية ) التي تؤثر بوضوح على سلوك الفرد - حسبما كان يعتقد بقوة. الفرد، بنظر دوركهايم، يخضع لمجموعة من القواعد والمبادئ السائدة في المجتمع من مثل : المنظم الحقوقي، الموجه القيمي، الضابط

## الباب الثاني

### الكونفورميا وأشكال الوعي

الديني، وغيره، أو كما ذكرنا، روح الجماعة. ويعطي دوركهايم هذا التأثير أهمية كبيرة ليخلص إلى القول بأن الفرد بحد ذاته لا يعني شيئاً لأنه بالأساس غير قادر على تحديد أفعاله في ظل المؤثرات الخارجية. ولعل افتراضه هذا بالذات هو سبيلنا إلى الاعتقاد بأنه نحى ناحية التطرف حين عالج هذه المادة.

يهمنا، هنا أيضاً، الإشارة إلى أن دوركهايم استخدم استعارة أخرى للتدليل على المفهوم ذاته، ذلك هو تعبير "الضمير الجماعي" والذي ينطوي على سلسلة من المبادئ هي حصيلّة تراكم القواعد السلوكية في المجتمع، القواعد التي ينتظم، بموجبها، سلوك الفرد وأسلوب تفكيره. الضمير الاجتماعي يتصف بالاستمرارية، وله امتداد في التاريخ، وهو بهذا المعنى، سابق للفرد ومتجاوزا إياه. غير أن مجمل المواقف الاجتماعية والشخصية للفرد تتكون بفعله وبتوجهات من متطلبات الضمير الاجتماعي.

هوبس، سبينوزا، وبالأخص جان جاك روسو، استخدموا مصطلحا آخر، مصطلح "العقد الاجتماعي" ليشيروا إلى اعتقادهم بأن انتظام المجتمع والحفاظ على حرية الفرد وعلى حالته الطبيعية يحتاج بشكل أساسي إلى مجموعة قواعد، والتي على أساس منها ينضم الفرد إلى المجتمع بعد أن يبدي موافقته على مضامينها. فلكي تستمر، ولكي يتم ضمان الحالة الطبيعية التي نادى بها روسو، حالة المساواة والحرية، يرى أنه لا بد من إرادة جماعية أو (عقد اجتماعي) يكفل احترام حرية كل فرد والحفاظ عليها. بيد أن روسو لا يعول كثيرا على العقد القائم وذلك لإيمانه بعدم جدواه وعدم طبيعته. أنه ينبغي، بدلا من ذلك، في محاولة لوضع أسس يمكن أن يُقام عليها عقد اجتماعي سليم،

يخدم حقوق الفرد الطبيعية ويجعل فرص سعادته أكبر. بناء على هذا، رفع روسو مجموعة من الحلول – الافتراضات، ودعا إلى الانتباه إليها وإحاطتها بالعناية وأخذها على محمل الجدية من أجل العودة بالإنسان إلى حالة المساواة والحرية. وروسو، يفترق عند هذا المنعطف مبتعدا عن مفهوم الكونفورميا من جانبها التاريخي التراكمي في المنظمة النفسية الموقفية للفرد، في تقدير أدنى، ولئن كان من الممكن أيضا ملاحظة هذا الأمر من جانبه السكوني النسبي في الزمان.

وبطبيعة الحال، توجد مصطلحات أخرى عديدة في مختلف مراجع العلوم الاجتماعية ولدى عدد من العلماء، والتي تتقاطع، ببعض عناصرها، مع البعض من عناصر مفهوم الكونفورميا. كما أنها تتسم بقاسم مشترك على قدر واضح من الأهمية، أنه الوقوف عند جوانب من المتغيرات الاجتماعية لالتصاقها بتوجيه سلوك الفرد الاجتماعي. إن أكثر تلك التعابير استخداما، دون شحنا كافيا بالمعنى المستهدف من تعبير كونفورميا، ودون تحديد دقيق وشفافي للمضامين، يمكن أن نذكر "الوعي الاجتماعي"، وكذلك "البنية النفسية الاجتماعية" التي نواجهها كثيرا في بحوث علم النفس الاجتماعي. ويستدل من استخداماتها على أنها تعني تلك الشرائح من الوعي المكتسبة اجتماعيا، والمنتشرة عموما، والتي تحمل من الطاقة التحثيمية ما يكفي لحمل الفرد على أخذها بعين الاعتبار لدى تبنيه النشاطات والمواقف الحياتية، اليومية والطويلة المدى. ولعل هذا التعبير، بالمضمون الوارد أعلاه، يقترب إلى حد كبير من مفهوم الكونفورميا لولا أنه توقف عند الوعي دون أن يوضع في الإطار الوظيفي من جهة، ولولا استبعاده للبنية المؤسساتية للوعي من جهة أخرى. أنه، بهذا،

اقتصر على تفحص العلاقة ما بين المؤثرات الخارجية ( الوعي الاجتماعي ) وبين الوعي الذاتي الفردي.

هناك اصطلاح آخر يغلب استعماله، وبخاصة لدى علوم المعرفة الاجتماعية، ولدى اتباع المدارس السلوكية، وعلم الأنثروبولوجية، ذلك هو تعبير " البيئة الاجتماعية "، ويعني، في الغالب، مجمل الظروف والتغيرات التي ترافق التكوين الفردي ونموه. على أنه، في الممارسة، يشير البعض بهذا التعبير إلى الجانب المادي من البيئة الاجتماعية دون سواه، في حين يركز قسم آخر على الجانب الروحي، بينما يرى قسم ثالث في تعبير البيئة الاجتماعية كل هذا.

تعبير كونفورميا، استخدم بشكل نادر ومحدود، وبالتالي بقي موضع استخدامات مناسبة وغير مناسبة، اعتمادا على السياق الأستخدامي. على أن الإيطالي الشهير، انطوني غرامشي، حاول وضع تعريفا شاملا لمفهوم الكونفورميا، تعريفا يزيل الإلتباس، بيد أنه لم يوفق إلا جزئيا. لقد كتب يقول: " الكونفورميا لا تعني أي شيء سوى الاجتماعية ... وهي، أي الكونفورميا أو الاجتماعية، تنتج عن الصراع الثقافي ( بين الأجيال )، كما أنها مسألة عامة وموضوعية مثلها مثل الضرورة التي ترتفع عليها هامة الحرية ". ويرى غرامشي، في مكان آخر، ( المؤلفات الكاملة ) أن الكونفورميا في الوقت الحاضر تميل نحو الاتساع والعمق أكثر مما كانت عليه في الماضي. فتوحيد معايير التفكير والنشاط تحصل اليوم على حيز قومي، بل على حيز قاري.

وفيما لو أردنا تلخيص أفكار غرامشي المتعلقة بتحديد الكونفورميا، فمن الواضح أنه كان يرى فيها:

- أ. أنها لا تقوم إلا بقيام المجتمع، ولا يقوم المجتمع بدونها.
- ب. هي قواعد تؤثر على أسلوب تفكير الجماعة وعلى مناهج نشاطاتهم.
- ت. عمومية الكونفورميا تنتسح اليوم أكثر فاكثرا.
- ث. هي ظاهرة تاريخية صاحبت، وحتى اليوم، أول تجمع اجتماعي.
- ج. هي محصلة صراع (ثقافي).

لكن العودة إلى اللغة اللاتينية، حيث اصل التعبير، نجد أن كلمة كونفورميا Conformare تعني البناء المشترك، القيام المشترك، التشكيل المشترك، البناء الذاتي والتكيف. وربما كان هذا المصدر الحقيقي لاستخدم هذا التعبير، في وقت لاحق، في أوروبا، للإشارة إلى الاتفاق بين طرفين أو أكثر.

ومهما يكن من أمر، قاندا البحث الطويل في هذا المجال إلى الاعتقاد بان أي من المصطلحات والمفاهيم السابقة الذكر لا تلبى شمولية مفهوم الكونفورميا من جانب واحد أو أكثر من جوانب ثلاث على الأقل. تلك هي: الجانب الوظيفي، الجانب البنوي، الجانب البعدي الامتدادي – البعدي المنظور. أن هذا يصبح أكثر وضوحا وسلامة إذا ما أخذنا بالاعتبار أننا نفهم الكونفورميا ونعرفها على النحو التالي: هي سلسلة المبادئ والمفاهيم التي تراكمت تاريخيا، بأسلوب تفاعلي اختزالي، في وعي الإنسان المتغير، وذلك كإطار معياري ( مناسب ) لضبط الهوية العميقة ما بين التحقيق الوجودي الفردي وبين متطلبات تنظيم الوجود والحياة الاجتماعية.

الكونفورميا، بهذا التحديد وبهذا المفهوم، هي انعكاس لدرجة معينة من الوعي الجماعي في صيرورته التاريخية ومكانه المحدد حول كيفية التعايش الاجتماعي ومناهج السلوك التعايشي الممكنة، والذي يفرض سيادته على أفراد المجتمع تحت ضغط التهديد بالعزل الاجتماعي للذين يخرجون بعيدا عن الإطار الالتزامي المقبول. إن ديكتاتورية الكونفورميا هذه هي، في واقع الحال، أمر لا يمكن تحييده بأي شكل من الأشكال. لأنه بدون الحد الأساسي من منظمات السلوك لأفرادها، لا يمكن لأي مجموعة اجتماعية البقاء والاستمرار. هكذا تلعب الكونفورميا دور الترموستات الذي يضبط تصرفات الأفراد كي لا يبلغ المجتمع برمته حالة الأنثروبيا، وبالتالي يتفسخ وينهار. فالحياة الاجتماعية هي، قبل كل شيء، مجموعة ضوابط وعناصر تشكل ملتزمة نظام، هي وحدة العدد الهائل من وحدات العنصر البشري التي تستوجب روابط أكثر عفوانا، وبالطبع أكثر سموا، من التوجهات البيولوجية المحتملة للأفراد كل على حدة، هذه الروابط، التي يصعب الانخراط الاجتماعي دون التقيد بها إلى حد معين.

والكونفورميا قد تكون مغلقة بإحكام نسبي في وجه القواعد الوافدة Input، وذلك بغض النظر فيما إذا كانت داخلية المصدر أم خارجيته. والكونفورميا، وكي تنطبق عليها صفة الانغلاق، يسبق أن تكون قد انتزعت صفة أخرى، وهي القدسية، والتي مرة أخرى تقيد المبادرات الإبداعية التي قد لا تتسجم أو لا ترضي المعايير الكونفورمية الفاعلة. الإبداع، في مثل هذه الحالة، يتخذ ميلا مضمونه الإبداع من أجل إرضاء النظام (الكونفورمي) وتأكيد الدافع عنه، وبالتالي الحصول على الأوسمة والامتيازات. ولئن كان سابقا لأوانه، نذكر هنا، على سبيل المثال، المنظمات الأيديولوجية التي تُثمى، ومنذ تأسيسها، نظام كونفورمي مغلَق خاص بها. إن معتق الأيديولوجية المعنية ينضوي تحت راية التنظيم الكونفورمي لأيديولوجيته. ولكي يثبت حسن نيته (طاعته)، ولكي يحصل على الامتيازات في إطار النظام الأيديولوجي، ولكي يتقدم نحو لعب الأدوار الرئيسية، لا بد له من الإبداع بالكيفية، وحول الكيفية، التي يدافع بها عن مبادئه الكونفورمية، ويلتزم بها. فالإبداع بما يتناقض معها يعني الخروج عن الطاعة الأيديولوجية، ويعني استحقاق عقاب الإبعاد

الكونفورميا، بهذا التحديد وبهذا المفهوم، هي انعكاس لدرجة معينة من الوعي الجماعي في صيرورته التاريخية ومكانه المحدد حول كيفية التعايش الاجتماعي ومناهج السلوك التعايشي الممكنة، والذي يفرض سيادته على أفراد المجتمع تحت ضغط التهديد بالعزل الاجتماعي للذين يخرجون بعيدا عن الإطار الالتزامي المقبول. إن ديكتاتورية الكونفورميا هذه هي، في واقع الحال، أمر لا يمكن تحييده بأي شكل من الأشكال. لأنه بدون الحد الأساسي من منظمات السلوك لأفرادها، لا يمكن لأي مجموعة اجتماعية البقاء والاستمرار. هكذا تلعب الكونفورميا دور الترموستات الذي يضبط تصرفات الأفراد كي لا يبلغ المجتمع برمته حالة الأنثروبيا، وبالتالي يتفسخ وينهار. فالحياة الاجتماعية هي، قبل كل شيء، مجموعة ضوابط وعناصر تشكل ملتزمة نظام، هي وحدة العدد الهائل من وحدات العنصر البشري التي تستوجب روابط أكثر عفوانا، وبالطبع أكثر سموا، من التوجهات البيولوجية المحتملة للأفراد كل على حدة، هذه الروابط، التي يصعب الانخراط الاجتماعي دون التقيد بها إلى حد معين.

يجب أن لا يُستشف مما سبق قوله أن الكونفورميا ظاهرة إيجابية بالمطلق، أو حتى إيجابية. لكنها ظاهرة قائمة تلازما لأي كيان اجتماعي، ولا يمكن التخلص منها. من الممكن الحد منها أو تقنينها وحسب. فالكونفورميا، في الوقت الذي فيه تُعتبر عاملا ثابتا في تمكين الحياة الاجتماعية وتنظيم التوجهات الفردية، فإنها تتطوي أيضا على قدر هائل من السلبية، أو لنقل من إمكانية الحد من التطور الروحي والفكري للفرد، وذلك اعتمادا على، وتناسبا مع، مقدار ضيق أو اتساع قواعدها ومبادئها ودرجة تسلطها في

عن كامل النظام. الفرد المتأدلج ليس لديه الخيار إلا الحرص على المحافظة بمقدار الحرص الذي يوظفه لنيل المكافآت. هو حريص على رفض التجديد ليثبت ولاءه، الذي هو أحد المعايير الأساسية لاستحقاق المكافآت والامتيازات. من هنا، كانت الأيديولوجية ( وبخاصة الأيديولوجيات السائدة في العالم الثالث ) تتم عن نظام فكري هارموني لا يقبل الإبداع ولا يَألف التجديد، ومن هنا كانوا حاملوها أعداء ( طبيعيين ) للأنظمة الفكرية الهارمونية الأخرى التي لا تتقاطع مبادئها الكونفورمية مع مبادئهم. بتعبير آخر، الصراع الأيديولوجي لا يحدث فقط بسبب نزاع المصالح المادية، ولئن كانت هذه في صلبه في اغلب الأحيان، بل ليس نادرا ما يكون في أساسه النزاع الكونفورمي (القيمي).

الكونفورميا، يمكن أن تكون منفتحة، بمعنى أنها يمكن أن تكون فضفاضة ومتسعة لاستيعاب نماذج متعددة جدا من أنواع السلوك ومن المبادرات والاجتهادات. ففي حين يقوم النظام الكونفورمي المغلق على قاعدة كل ما هو غير مسموح به صراحة ممنوع، يتأسس النظام الكونفورمي المنفتح على قاعد كل ما هو غير ممنوع صراحة مسموح به. في هذه الحالة، الأخيرة، قائمة الممنوعات لا تتعدى التصرفات الباثولوجية الناتجة عن تقديرات فردية غير مقبولة. ضمن النظام المفتوح أيضا، تُستأنف الاجتهادات على مستو عال، وفي كافة القطاعات، لاستحضار المبررات التي تعفي صاحب سلوك غير كونفورمي ما من العقوبة، وخاصة إذا كان ذلك السلوك لم يرد في قائمة الممنوعات صراحة. إن رحابة النظام الكونفورمي المنفتح، والذي بطبيعته يقدم فرصا أوسع للإبداع، يقدم، في درجة عالية

من رحابته، ظرفا تنمويا للكوامن البشرية التي تؤدي بصاحبها إلى الانهيار الروحي، وتقود المجتمع إلى الانحلال والتحلل من روابطه. إنها، ربما، تسير بأفراد المجتمع إلى ما يمكن تسميته بغموضية الاستجابات واختلافها الحاد على المنبهات المتماثلة من قبل عدة منهم، وبالتالي تقود المجتمع ككل إلى التوتر في الحياة اليومية، بل وحتى إلى نوع من الفوضى المحتملة قليلا أو كثيرا.

النظام الكونفورمي، يمكن أن يكون عاما ويمكن أن يكون خاصا. فهناك، عمليا، نماذج عديدة من الأنظمة الكونفورمية الخاصة، والتي نعيش في إطارها بشكل يومي، ونخضع لأحكامها إلى حد بعيد. إن قواعد ضبط السلوك والنشاط في المنزل، وبين أفراد الأسرة، لتختلف عن تلك القواعد التي ينتظم وفقها السلوك في مؤسسة العمل، في المدرسة، في الشارع،... الخ. بيد أن هناك عددا هائلا من القواعد التي يخضع لها جميع أفراد المجتمع في المكان والزمان المحددين ذاتهما. إن استخدام العنف في تقويم سلوك الأطفال من قبل الآباء لهو عمل مدان بشدة من قبل المبادئ الكونفورمية التي تسود عددا كبيرا من المجتمعات الحديثة، بل هو اقرب إلى الجريمة وفق القواعد الكونفورمية التي تتحكم في قبيلة ارابيش القاطنة جنوب وسط أفريقيا. وحسب أبحاث مارغريت ميد، فإن العنف لا يستخدم في هذه القبيلة إطلاقا، ولا يمثل أي وسيلة بين وسائل التربية وتقويم سلوك الأطفال. على العكس من هذا، يُعتبر العنف الذي يحكم قبيلة جانومامو، التي تعيش في الأدغال الواقعة ما بين فينيزويلا والبرازيل، هو السبيل الأمثل والمنهج الأكثر اتباعا وتطبيقا والمحبيب والمحمود لتربية الأطفال، كما يذكر الأنثروبولوجي نابليون شينون من جامعة كاليفورنيا. مثال آخر، إن اللغة كنظام

رمزي لربط أفراد المجتمع وتناقل التجارب والأحاسيس والأفكار وغيره، فيما بينهم، ما هي إلا معطيات كونفورمية عامة، ما هي إلا اتفاق اجتماعي تطور وتبلور وترسخ تاريخيا حول الانتظام الرمزي الذي سيستخدم لتجريد التجارب وخلق الأفكار وجعلها قابلة للتداول. اللغة، بهذا المفهوم، هي مبدأ كونفورمي عام. على أننا نجد لهجات مختلفة مشتقة في إطار اجتماعي ذو لغة واحدة وفي مناطق مختلفة منه. مثل هذه اللهجات المستخدمة على نطاق واسع في وحدات ضيقة، يمكن وصفها بالمبدأ الكونفورمي الخاص. على كل، لنا عودة إلى هذا الموضوع في مكان آخر.

## الفصل الثاني الكونفورميا والحقوق

أشرنا في مكان سابق، باختصار، إلى أن النظام الكونفورمي ينطوي على عنفوان الديكتاتورية من حيث قدرته على تحميم وتوجيه سلوك الأفراد الخاضعين له. إنما هو لا يمارس ديكتاتوريته من كونه يمتلك الوسائل المادية للقيام بهذا الدور، بل من كونه يمثل مجموعة من القواعد التي تدخل بعفوية تامة في التركيبة النفسية، العامة والخاصة، من خلال التنشئة، وتجسد بالحق الطبيعي للإنسان في إبراز التجارب والاجتهادات الشخصية المتنافية مع تلك القواعد على اعتبار أنها تجسد المعيار الأساسي للامتثال الكمي المحدد للالتزام الذاتي الفردي بالتراكم الاجتماعي التاريخي لمنظمات السلوك. لكن هذا الإجحاف لا يبرز إلى العيان في سياق استجابات واعية لمصدر ميولي معين، ولا نتيجة لتفسيرات مرضية لحالات معينة، إنما يرافق التحولات والتغيرات الطارئة على الإنسان في عملية انسلاخه التدريجي عن الحالة الطبيعية وعن وعيه بضرورة تقييد خياله وسلوكه ضمن إطار أسس معينة يقوم عليها الانتظام الاجتماعي برمته. وعلى الرغم من أن العلوم لازالت تفتقر، وربما لن يتسنى لها

قريباً تقديم معطيات حقيقية حول طبيعة وظروف أول تكون اجتماعي إنساني، إلا أن ما قدمته الأنثروبولوجية والفلسفة وعلم النفس، يسمح ببعض الافتراضات حول هذه المسألة.

من استقراء وبحث مختلف الفرضيات والتصورات، يمكن للمتبع أن يفترض بأن الكائن الاجتماعي الأول كان على غير وعي أمام خيارين. فأما الاستمرار بالحالة الطبيعية، تحكمه أهواءه ومتطلبات وجوده الآني، وأما القبول بالحياة الاجتماعية بكل ما فيها من تعدد على حالته الطبيعية، وعلى حقوقه الطبيعية، وبكل ما تتضمنه من إجحاف في إخضاعه وتوجيهه. يترتب على الخيار الأول ضرورة حيازة وتطوير القدرة والاستعداد للمواجهة الفردية مع كافة العناصر الأخرى ( الحيوانات والأحوال الجوية وكوارث الطبيعة وغيره ) في منافسة دائمة، شريرة، دموية، من أجل ضمان متطلبات البقاء البيولوجي - الفيزيائي. الفرد، في هذه المنافسة، متحرر من كافة القيود ومن مختلف الضوابط فيما عدا الطبيعية منها، مُسير وفق الحاجة البيولوجية الأنثوية لاستمراره، معتزاً بقوته الجسدية كراسمال أساسي وعامل وحيد يحدد مدى إمكانياته على المواصلة في العملية التنافسية الدموية. ويترتب على ذلك أيضاً، نموذجاً معيناً من السلوك منسجماً مع العملية الوجودية تلك. فالفرد يحدد نشاطه في لحظة معينة، اتجاه ظاهرة ما، دون أية اعتبارات واعية من مثل المسؤولية والحساب والرقابة الذاتية والمعاشية الجمالية وهلمجراً. فهو يقفز من شجرة إلى شجرة بحثاً عن الثمار التي لم يبذل جهداً في رعايتها ولن يهتم باستمرارها، أو بحثاً عن مخبأ من الحيوانات المفترسة التي تطارده أو التي يطاردها. وبكلمة أخرى، ينشط من أجل أن يلبي الحاجات البيولوجية والغريزية دون ارتباطات أو

قيود بشرية، داخلية أو خارجية، مسبقة، وبالطبع دون ضوابط أو منظمات للسلوك. إلا أن هذه الحالة محفوفة بالمخاطر ولا شك، وبالتالي لا تحتمل أي تخطيط مستقبلي. وفيها، عدم الأمان وعدم الطمأنينة هي صفة ملازمة للإنسان. إن هذه، من بين أشياء أخرى، يُحتمل أن يكون قد تحسّسها الإنسان الأول بعفوية تامة، ومن ثم دفعته إلى التحالف مع أخوه الإنسان في مواجهة أشرار الطبيعة بجهود مشتركة كخيار بديل لفردية المواجهة. لكنه، ما كان لهذا التحالف أن يتم دون توفر عنصرين جوهريين على أقل تقدير.

أولاً، كان لا بد لهذا التحالف من مضمون وشروط يوافق عليها الطرفين، أو حتى الأطراف العديدة، وأن يلتزموا بتنفيذه والتقيده به. إنماء، بنشوء تحالف من هذا النوع، دخل الإنسان مرحلة جديدة في تاريخه، مرحلة التعايش مع الآخرين، مرحلة الحياة الاجتماعية بشكلها البدائي وبكل ما تضمنته من حاجات أساسية للتخلي عن مطلق الحرية في اختيار أفعاله والخضوع لمتطلبات تحديد الأدوار والمسؤوليات التوجيهية. على أن توخي الحقيقة والدقة، لا يسمح بفرصة الاعتقاد بأن ثمة نموذجاً من العقوبات ما كان سائداً لضبط الحاجات الاجتماعية تلك. وفي كل الأحوال، الإنسان في حالته الطبيعية، سواء أكان غير اجتماعي وعدواني كما رآه هوبس، أو أنه نشأ اجتماعياً مسالماً كما أراد له لوك، فإنه يقبله التعايش السلمي والتضامن مع الأفراد الآخرين، افتراض مجموعة من القواعد (العفوية وبعفوية) لضبط علاقاته مع الآخرين وتلزمهم وتلزمه في إطار الموقف التشاركي التضامني الواحد. وهذا ما مثل أول نظام لتنسيق الأدوار ولضبط العلاقات، أو ما يمكن تسميته بالكونفورميا

تنوع أشكال الملكية والإنتاج وما رافقهما من تناقض بين المصالح المختلفة.

لقد اعتقد الماركسيون، وأيدهم بذلك كثيرون آخرون، بأن تحول العلاقات الاجتماعية من النموذج المشاعي - حيث كانت الكونفورمية تطبيق ونتاج مشترك ومفتوح لكل من يريد المشاركة في صياغته - إلى نموذج الرق، إلى النموذج الإقطاعي، فالرأسمالي، ما كان ليتم على هذا المنوال لولا ظهور الملكية كواحدة من عناصر التركيبة النفسية والتطلعية للأفراد. وقد مثل ظهور وتوطد قاعدة الامتلاك كمعيار يتيم لتوزيع الإنتاج، مثل قاعدة كونفورمية أولية وجوهرية في عملية تاريخية طويلة من تبلور قواعد كونفورمية أخرى تجعل من التفاوت الاجتماعي والتملكي " قانونا " مألوف اجتماعيا، " قانونا " استطاع في وقت متأخر من تاريخ الإنسان من أن ينتزع الشرعية الاجتماعية والطبيعية، وأن يؤمن وسائل تغذيته وقهر الرافضين له بشتى الوسائل والأساليب. وفي الصيرورة التاريخية، وكلما ازدادت الحاجة الاستهلاكية تناسبا مع زيادة عدد الأفراد، كلما زاد الإنتاج وعملية تمركز ملكيته وضغطت، بالتالي، أكثر فأكثر الحاجة إلى تقنين علاقات توزيع الثروات وتنظيم العلاقات الاجتماعية بكاملها. فالقدسية التي أصبحت بسرعة صفة ملازمة للملكية وما جسدت الملكية من قوة للمالك، كانت العامل الحاسم في استلاب حق التشريع الاجتماعي من قبل الملاك، والذين استطاعوا تأمين وسائل تطبيق قراراتهم المُسرعة على المجتمع بأكمله. وكان الانفصال المؤلم ما بين المشاركة في إنتاج قواعد الكونفورمية كمرحلة تاريخية أولى، وبين ظهور شرائح اجتماعية تمتلك قوة فرض القوانين كقواعد كونفورمية من نوع خاص في مرحلة

العفوية البدائية. فالتضامن ما بين أفراد المجموعة الاجتماعية الواحدة في مواجهة أخطار الطبيعة كان ولا يزال أمرا لا يمكن نفيه كأساس جوهري لنشأة وبقاء المجتمعات، مثلما جسد دائما قاعدة كونفورمية لا غنى ولا بديل عنها لأي تكوين اجتماعي حتى ولو كان في حالته الجنينة، حتى ولو كان في أعلى مراحل التطور. إن هذا ينطبق أيضا على توزيع الأدوار والثروة والإنتاج... الخ.

مع تكاثر البشر، مع نشأة وحدات اجتماعية متعددة متنوعة، تطورت أيضا واختلقت قواعد ضبط العلاقات بين أفرادها. ولعل نموذج قواعد ضبط السلوك والنشاط والعلاقات هو ما يميز اليوم، وبشكل حاد، كيان اجتماعي عن آخر. أكثر من هذا، إن أفراد النظام الكونفورمي الواحد يحاولون نشر وتعميم نموذجهم على المجتمعات الأخرى، ولا يترددون في خوض أي صراع إذا ما اقتضت الحاجة الكونفورمية. الحاجة الكونفورمية، في حالات كثيرة، قد تكون القناع وحسب، لكنها مع ذلك تكفي لتحريك المشاعر والنخوة والاستعدادات المذهلة.

بيد أن تطور الإطار الاجتماعي الواحد وما صاحبه من خلل وإخلال في الاتفاقيات التي قبل بها الأفراد طوعا أو بحكم ولادتهم ونشأتهم ضمنها، تطلب شريحة أعلى من كل الأفراد، والتي ستقوم بمهمة السهر على تحييد أية توجهات تتجاوز حدود الكونفورميا أو تخل بها، وتقوم مقام الفرد الواحد في معالجة المخلين بواجباتهم اتجاهها. وراحت هذه الشريحة تتخذ، عبر التاريخ وبالتدريج، أشكالا متبدلة انسجاما مع اتساع الحاجات ومع تطور الوعي ومع ازدياد عدد أبناء المجتمع الواحد ومع

تاريخية لاحقة. على أن التحولات الاجتماعية الكبرى، عبر التاريخ، افترضت واشترطت تغييرا، جذريا في حالات ليست نادرة، بكثير من القواعد الكونفورمية، وبالشرائح الرقيقة عليها والمشرفة لها. غير أن تلك الشرائح ما كانت لتحل بهذا الموقع إلا بمقدار ما رصدت من قوة اجتماعية واقتصادية كافية لشغله.

ثانيا، ما كان لهذا التحالف أن يبرز إلى الوجود إلا في ظل شرط آخر على أهمية أساسية، ذلك هو بلورة نظام رمزي عملي ينطوي على قدرة لتجسيد محتويات الفكر، ولطرحها قيد التداول، ولحفظها في المكان. لأنه، بعيدا عن هذا البعد، عن هذا المركب الأساسي في عملية التقاهم، عن هذا العامل الجوهرية في تمكين الحياة الاجتماعية لا يصعب فقط بلورت تحالف بين الأفراد، بل يستحيل أيضا تبادل الرسائل والمعلومات فيما بينهم. إضافة إلى ذلك، بدون العنصر المذكور، تنهار الروابط المادية والعاطفية التي تقترض تقارب وتحالف الإنسان مع الإنسان في وحدات اجتماعية مركبة.

إن النظام الرمزي المشترك قد يصادف، أيضا، أن يكون القاسم المشترك الوحيد بين فردين أو أكثر، لكنه مع ذلك، قد يكون كافيا لتنمية شعورا مشتركا بينهما، بل ولخلق تضامنا بينهما وتحالفا، والوقت بهذا كفيل. بالطبع لا نرمي هنا إلى تبرير أو تأييد الشيفونية المتأنتية عن الشعور الارتباطي بالنظام الرمزي المشترك لمجموعة اجتماعية معينة بقدر ما نبغي استنباط الحقيقة العملية التي يقوم عليها ذلك الشعور، والذي يمثل افتراضا واسعا وأرضية صلبة لنشأة التحالف الذي نحن بصدد.

إن النظام الرمزي المشترك لا يكفي، بمفرده لإضفاء صفة القدسية على التضامن، ولئن كان دائما يسهم في هذا إلى حد بعيد. فحينما نتحدث عن التضامن أو التحالف الاجتماعي، لا بد أن نتطرق إلى، ونقف بمسؤولية، إزاء سلسلة مترابطة متفاعلة ومتبادلة التأثير من العوامل الرئيسية والعوامل المساعدة، والتي في غالبيتها لا تحتمل الإخلال في التحالف العام. إلا أن تحديد واستدراك هذه العوامل كافة تحتاج إلى النظام الرمزي المشترك وإلا بقيت مادة كامنة في النفوس الفردية مبنية على استنتاجات فردية أيضا. إن الدين، كعامل ربط اجتماعي، ما كان له بحال أن ينتشر في ظل افتقاد النظام الرمزي الحالم لقيمه والقادر على نشرها في المكان وحفظها عبر الزمان. بل، ما كان لقيمه أن تنتشر وأن تربط الأفراد وتوحد الشعور أبدا في ظل غياب نظام رمزي متطور وديناميكي وواسع، ومفهوم يستطيع استيعاب المدركات الدينية وطرحها قيد التداول ضمن الدائرة الفكرية للأفراد. هذا ينطبق، بكل معنى الكلمة، على الأيديولوجية، نظام الملكية، النظام القيمي، الأخلاقي، الحقوقي ... الخ.

ما ينبغي الإشارة إليه، في هذا السياق وعلى نحو خاص، هو أن نشأة الكونفورميا على هيئة تحالف اجتماعي بالمعنى المشار إليه فيما مضى، كان مشروطا أساسا بظهور نظام رمزي مفهوم عموما، ومتفق بشأن مضامين رموزه. لأنه فقط بنشأة نظام رمزي أصبح من الممكن تجريد محتويات الفكر ومحتويات الطبيعة وجعلها قابلة للتداول والتبادل بين الأفراد. أما طبيعة القواعد الكونفورمية فأنها كانت ولا تزال بالطبع، مشروطة بتراكمات الوعي الاجتماعي، متبادلة التأثير معه. هذا المنطلق،

الذي يركز على مجموعة من البراهين الدامغة، يجعلنا نميل إلى الاعتقاد بان النظام الكونفورمي نشأ مع نشأة أول تجمع اجتماعي ، وهذا، الأخير، كان ممكن أن يتبلور بالتوازي مع ظهور نظام رمزي لتداول الأفكار والمعلومات متعارف على مضامينه بين أفراد المجموعة الاجتماعية المعنية. بتعبير آخر، هناك ثلاث مقولات ( أنظمة ) استطاعت أن تبرز إلى الوجود فقط في ظل الترابط والاشتراط المتبادل. فلا المجتمع ولا النظام الرمزي ولا الكونفورمي كان بإمكانه الظهور، و اقل من ذلك الاستمرار، بمفرده ومستقلا عن المقولتين الأخرين. من ناحية أخرى، لم يكن بإمكان أي منهما أن يتبلور إلا في ظل وبالتوازي مع النظامين الآخرين.

هنا في الواقع، يكمن عنصر تقريق جوهرى ما بين الكونفورميا وبين الحقوق، هذا العنصر الذي كنا نرمي إلى إبرازه بوضوح من خلال العرض السابق. فظهور النظام الحقوق ( بالمفهوم الدستوري ) احتاج إلى وقت طويل من التعديل والتحسين والتحديد في النظام الكونفورمي الرمزي، احتاج إلى نظام رمزي متطور يضمن، إلى جانب حفظ الأفكار في المكان، إلى حفظها في الزمان، وعلى مستو عال من الدقة والأمان. من جهة أخرى، النظام الحقوقي احتاج، كي يظهر، إلى افتراضات وعوامل ومسببات اجتماعية عميقة وقوية كفاية لإدخاله ضمن الممارسات التنظيمية للتصرفات البشرية ( الجماعية والفردية ) في حدود اجتماعية واحدة، والتي تمثلت بالنتائج المنطقية لتضارب المصالح وما ترتب على ذلك من إجراءات ونشاطات مخلة بالنظام الكونفورمي الاجتماعي العام، بل وبالكيان الاجتماعي. أخيرا، احتاج ظهور النظام الحقوق إلى ذات

استطاعت بوسائل شتى – بعضها مقبول وبعضها مرفوض من النظام الكونفورمي السائد في حينه – إن تجند طاقة اجتماعية كافية لأن تنتزع لنفسها شرعية سن الحقوق وتحديد الواجبات وتعميمها على المجتمع، وفرض تطبيقها بوسائل اتخذت صفة القانونية ضمن النظام الحقوقي الذي سنتها.

التطور في النظام الرمزي كان، منذ بداية وجوده، منذ بدائيته، عملية متواصلة ( مثلما هو اليوم أيضا ) وذلك لسببين على اقل تقدير. يعود الأول إلى حقيقة كون الإطار التعاملى للفرد، ونطاق ممارسته اليومية، يتسع من جيل إلى جيل، ومن وقت إلى وقت. وكذلك، إلى حقيقة كون البيئة الاجتماعية والطبيعية للفرد الاجتماعى وسياق الحياة اليومية قائم على بنية استيعابية تكاثرية – كما يمكن أن ندعوه. على صعيد الاجتماعى والطبيعى، الابتكار وإنتاج الأفكار والقيم والعلاقات وغيره، هو إنتاج متواصل وتجديد متداعي يحتاج إلى آلية تثبيته وبلورته وتبنيه ونشره. هذه الآلية، كما ذكرنا، وكما هو معروف، تتجسد بالنظام الرمزي. لكن النظام الرمزي الذي كان سائدا في قرون ما قبل الميلاد – على سبيل المثال – لا يستطيع احتمال أو تجسيد المعطيات الاجتماعية والفكرية والعلمية السائدة اليوم ( الإنتاج الصناعى، العمل المأجور، الإعلام الجماهيري، اللاواقعية في الفن... الخ ) . إن مثل هذه المفاهيم دخلت النظام الرمزي ( اللغة ) في القرون القليلة الماضية، وذلك مع تطور علاقات الإنتاج ووسائله، ومع تطور اتجاهات جديدة في الاتصال والفن وغيره وغيره الكثير. على أنه من الواضح بان هذه المظاهر الاجتماعية ما كان لها أن تكون قيد التداول التجريدي لولا أن وجدت العلاقة الرمزية القابلة لاحتوائها وتبادلها تجريديا. هذا ينطبق بتفاصيله

ولبحذا فيره على النظام الحقوقي أيضا. فلقد سادت، ولوقت طويل من تاريخ البشرية، القواعد الكونفورية كمنظم مطلق للعلاقات بين أفراد البيئة الاجتماعية المستقطبين الملتزمين حول هذه القواعد. لكن الاختراق المنكر لها من قبل بعض الأفراد، دفع إلى إيجاد العقاب المادي حفاظا على الوحدة الاجتماعية وعلى الطمأنينة، وضمانا للقدرة الفردية على التخطيط وفقا لإطار حقوقي محدد. وبالرغم من أن عددا هائلا من المفكرين يميلون إلى الأخذ بالاعتقاد بأن ظاهرة الحقوق المنطوية على عقاب مادي، محدد مسبقا، للمخالف هي ظاهرة قديمة جدا، إلا أن حقيقة أن النظام الرمزي لم يكن إلى وقت قريب (نسبة لتاريخ الإنسان) قد تطور إلى مستوى حفظ الأفكار عبر الزمان (تدوينها)، فإن تحليل مقارن أوسع ما بين الكونفورميا والحقوق، سنأتي إليه لاحقا، يدلنا على أن عدم قدرة النظام الرمزي على تدوين المبادئ الكونفورمية أو الحقوقية خلال حقبة طويلة من تاريخ البشرية، جعل الحقوق والكونفورميا متشابكتين متداخلتين جدا، بل إلى حد يصعب الفصل بينهما في تلك الحقبة من تاريخ الإنسان.

السبب الآخر للتطور المتواصل للنظام الرمزي يكمن في كونه الأداة الأساسية لتحريك القدرة الفكرية والتفكيرية لدى الإنسان، كما أنها الحامل الوحيد لمجمل التجارب البشرية في شقيها، الاكتسابي والتعميمي. أما فيما يتعلق بالنقطة الأولى، فإن الجدل الفلسفي القائم حول ما إذا كان الإنسان يمكن له أن يفكر بشكل عام دون معرفته للغة واحدة على الأقل، هو جدال عقيم، لازل لم يحسم مثله مثل أيهما أول، الدجاجة أم البيضة؟ إن عقمه نابع من أن اللغة تمثل جزءا هاما من الكيان الوجودي

اللغة، من هنا، يمكن تصنيفها ضمن سلسلة ما سنطلق عليه "الأبعاد السوسيوبيولوجية"، أي تلك السلسلة من الأبعاد ذات النشأة الاجتماعية والتبلور البيولوجي عبر تراكم تاريخي طويل جدا. وفي الحقيقة، ظهرت وتطورت، في العقود الماضية، نظريات متعددة وفروع علوم متخصصة تقيض بمعالجة هذه العلاقة، من مثل: السيميولوجيا، والابستمولوجيا، وغيرها وغيرها. إنما هذا دليل، قبل كل شيء، على تعقيد وتشعب بنية هذه المادة.

النظام الرمزي (اللغة في هذه الحالة)، هو الحامل الوحيد للتجارب البشرية، ولا يمكن بدونه التعرف إلى تجارب الآخرين أو نقل تجاربنا إليهم. إنه الوسيط الذي بدونه تبقى التجارب ذاتية المعرفة والاستخدام والاستفادة منها، أو بكلمة أخرى، تظل تجارب غير قابلة للتعميم أو للحفظ في المكان أو الزمان. في مثل هذا الظرف، تقتصر مصادر معارف الفرد على حصيلة تجاربه الشخصية، الضيقة والمباشرة. فهو، حتى يعلم أن لمس سلك حامل للتيار الكهربائي سيصعقه، وربما يؤدي بحياته، لا بد له من لمسه. لكنه، حتى ينبه الآخرين إلى خطورة لمس السلك الكهربائي، سيحتاج إلى نظام رمزي مناسب وقابل لوضع مستقبل معلوماته أمام التجربة وكأنه هو الآخر قام بها شخصيا. ضمن هذا السياق وغزارة التجارب والمعارف تطور ويتطور

النظام الرمزي ليكون اكثر قدرة على تأدية وظيفته المذكورة، ولضمان التواصل والتضامن الاجتماعيين.

لقد حدثت الحقائق الواردة أعلاه بعدد من علماء السيميولوجيا والمفكرين إلى إعادة صياغة التعريف التقليدي للإنسان القائل أنه حيوان اجتماعي. هكذا نجد الأمريكي كاسيرير يشير، في كتابه الصادر في نيويورك سنة 1952، والذي يحمل عنوان *An essay on man*، إلى أنه من الدقة أكثر بكثير تعريف الإنسان على أنه حيوان رمزي بدلا من تعريفه على أنه حيوان اجتماعي أو حيوان عقلائي *Animal symbolicum* و *Animal rationale*. وقد دافع كاسيرير بقوة عن هذه النظرية معتبرا أنه انطلاقا من الرمز فقط يمكن فهم جوهر وامتداد ومستقبل قدرة الإنسان على الخلق والإبداع الحضاري. بل، يذهب إلى القول بأن الرموز هي الأساس الذي بدونه تتوقف المنتجات الحضارية والعلمية والمعرفية عن الإخصاب والتكاثر. انطلاقا من هذا الإطار النظري، الذي يصفه البعض بالتطرف في حين لا يستطيعون إنكاره كليا، وانطلاقا من حقيقة أن أية مفاهيم وعلاقات لا يمكن ضبطها في الزمان إلا عبر تجسيدها وتدوينها بوحدات نظام رمزي عالي التطور، فأنا نعود، مرة أخرى، للتأكيد على الفاصل في التطور الحضاري الذي لعب فيه التطور الرمزي الدور الحاسم في إظهار الحقوق كمقولة أساسية ضمن سلسلة مقولات الوعي الاجتماعي.

بيد أن الحقوق، كما ذكرنا سابقا، لم تأت، ولم تفرض، كضرورة اجتماعية بسبب تطور النظام الرمزي. فهذا مثل عاملا مُمكنًا وأساسيا لبلورتها وحسب. السبب الجوهرى لظهور الحقوق وتطورها يكمن، إذن، في التراكم التاريخي الانتقائي لمعايير

ثابتة تطلبها انتظام وأهمية انتظام النشاط الاجتماعي، أو هكذا افترض وأعلن. لكن هذه المعايير واجهت اختراقات كثيرة ومتكررة من الأفراد غير المقتنعين بالأهمية وبالضرورة الاجتماعية للالتزام بها خلال النشاطات الحياتية اليومية، أو من قبل الأفراد الجاهلين بها. من هنا ظهرت ضرورة تدوينها بشكل أو بآخر، وتم ذلك عندما مكن التطور الرمزي من التدوين. كما تم تدوين العقاب المادي الذي سيلحق بالمنتك لهذه المعايير أو الضوابط. وبطبيعة الحال، أشرت مسبقا فهمها على أنها نتاج الوعي الاجتماعي ومقبولة منه عموما.

يجدر الذكر هنا، أن الجهد العملي لبلورة المعايير الحقوقية المقبولة عموما في الإطار الاجتماعي الواسع أو الضيق ذاته، لم يتخذ مسار العرض النظري السابق أو المحتمل. فقد سهرت شريحة اجتماعية معين (فرد أو جماعة)، دائما وعبر التاريخ، على صياغته. لكن المأساة كانت ولا زالت في أن منطلقات هذه الشرائح في بلورة المبادئ الحقوقية ليست الوعي الاجتماعي بحق بقدر ما هو غطاء، وليس الاتفاق الاجتماعي كأساس بقدر ما هو نسبي. الأخرى بنا القول أن مصالحها المادية المباشرة، مصالح الشريحة المذكورة، هي التي مثلت القناة الأوسع التي تدفقت (وتندفق) عبرها المبادئ الحقوقية. لكن، كيف استطاع شريحة ضيقة، وكيف تستطيع اليوم، أن تفرض على المجتمع نظام حقوقي لا يخدم العامة ولا يتناسب مع إرادتها في كثير من المجتمعات القديمة والمعاصرة؟

لقد تعددت النماذج، وأن كانت كلها معقدة اشد التعقيد إذا ما عولجت في مدار علم النفس. فحتى يشغل الفرد موقع المسنن القانوني، حتى يشارك في صنع المبدأ الدستوري في إطار

حقوقية بالمعنى الدقيق لها. لذلك، كانت المبادئ التي نادوا بها أقرب إلى الكونفورميا الدخيلة منه إلى الحقوق.

في مرحلة لاحقة، وبعد أن ظهرت أديان غيبية ألغت الوسيط ( الملك ) ما بين الفرد الواحد الوحيد والإله، وجعلت تلك العلاقة مباشرة، وقالت بوحداية الخالق دون رقيب أو نسيب، بدأ النسب الإلهي، كمبرر لاستصدار أوامر وتنظيم السلوك الاجتماعي يضمحل ويفقد قدرته المعتادة على تجنيد الجماهير.

على أنه، ظهرت مؤسسات جديدة ادعت حرصها على تنفيذ أوامر الخالق الأحد، وسجلت لنفسها هذه المهمة على الأرض. إذن، هي لا تحكم بإرادة الإله، لكنها تنفذ وتحرص على تلك الإرادة، وتطبقها على الناس. هكذا، انتحل بعض الأشخاص لنفسهم صفات عديدة، من بينها صفة المؤمنين الذين يسهرون دون غيرهم على تنفيذ إرادة الله على الأرض. على هذا، استطاعت الكنيسة، طوال فترة القرون الوسطى، بل إلى وقت قريب، من تبرير الخير والإنهاء عن المنكر كما تراه وتقيمه. ولقد امتد تأثيرها حتى أصبحت، في فترة من الفترات، المرجع النهائي لكافة التشريعات وفي كافة المجالات، وسيطرت بإحكام على مقدرات الحياة الاجتماعية في أوروبا. ومثل هذا تقريبا، فعلت الخلافة الإسلامية التي أدارت شؤون البلاد والعباد من منطلق تنفيذ إرادة الله. كما حكم الأتراك البلدان والقبائل العربية عدة قرون باسم وحدة وتسامح وإخاء المسلمين، الأشياء التي نادى بها الله وأوصى المسلم على اتباعها نحو السلامة في الحياة الدنيا ونحو عدن في الآخرة.

اجتماعي معين لا بد له من اثنين. أولاً، يجب أن تتوفر فيه القدرة على تجنيد عدد كبير من أفراد المجتمع إلى جانبه. ولتحقيق الغاية المنشودة، استخدمت وسائل مختلفة عبر التاريخ، الارتباط الإلهي أكثرها شيوعاً في العصور القديمة، حيث كان الناس يتقون أشرار الطبيعة بعبادة مصدر الشر ذاته وبالتماس الرحمة منه. كانت هذه أجواء مناسبة لظهور شخصيات ( ملوك ) ادعت علاقتها، علاقة الدم أو النسب، مع الإله ذاته، وبالتالي على الناس إطاعتهم والخضوع لأوامرهم إذا ما أرادوا أن يتوسلوا لهم عند الله بغية رد الشر والغضب عنهم. في هذا المجال، حقق جيمس فريزر نجاحاً عظيماً في إبراز النسب الإلهي للملوك كآلية في تجنيد الجماهير والسيطرة على توجهاتها وإخضاعها وجعلها تدعن للأوامر والضوابط، وذلك من خلال تحليل دقيق قدمه لنا في كتابه المعنون بالعربية بـ " أدونيس أو تموز ". فلقد كتب: " أن الملوك العبرانيين، كغيرهم من الحكام الإلهيين أو الشبه الإلهيين، كانوا يُحسبون مسؤولين عن المجاعات والطاعون ( الأمراض ). فلما حل بالبلاط قحط دام ثلاث سنوات ... استقر الملك داود وعرف من الإله أن اللوم يقع على سابقه، شأؤول. ولما كان من المتعذر عليه أن يعيد شأؤول إلى الحياة، ويقتص منه، فإنه احضر سبعة من أبنائه وشنقهم أمام أعين الرب. أما الحقيقة، فإنه كان يود تصفيتهم جسدياً بعد أن ساءت أحوال المملكة وازداد خطر عودة نسب شأؤول إلى البلاط ".

ما يهمننا الإشارة إليه هنا، هو أن كافة الملوك، في تلك العصور، كانوا يدعون النسب الإلهي، لأن هذا كان يؤهلهم لحشد الطاقة الاجتماعية الكافية لاستصدار الأوامر وتطبيقها ببسر. على أن النظام الرمزي لم يكن قد تطور بشكل يُمكن من بروز أنظمة

مع تطور أشكال الملكية، وتمركز الثروات بأيدٍ محددة، بدأت مصادر القوة الاجتماعية تنتقل رويدا رويدا من الكنيسة إلى المصنع، من صاحب الإيمان إلى صاحب المال، من الرهبان إلى أصحاب رؤوس المال والإنتاج المادي، وبالتالي نشبت معارك ما بين الطرفين حول أحقية أيهما في لعب دور المُشرع. الرأسمالي يرى أن التشريع يجب أن يكون من اختصاصه فقط، لأن مصالحه الواسعة هي المتأثرة قبل غيرها بأية تشريعات جديدة. أما الكنيسة، فقد صعب عليها التخلي عن دورها السلطوي التقليدي وأن كان مكتسبا على أساس ظالم، على أساس نكران حق الناس وقدرتهم على الاتصال المباشر مع الله.

في البلدان العربية حدث الصراع داخل المؤسسة الدينية ذاتها، حيث ظهرت تيارات متخذة من الصفة القومية تارة ومن المبادئ الدينية تارة أخرى، أساسا وغطاءا لسحب السلطة من التيارات الأخرى. على أنه في الوقت الحاضر، في العلم العربي، تجهد التيارات الدينية، أو بعضها، على أن تتخذ أشكال مؤسساتية وتنظيمية في محاولة منها للعب دور المنفذ لإرادة الله، ذاك الدور الذي لم يأمر به حتى الله ذاته. وفي الحقيقة، يُعتبر الإفلاس والروحي من أهم محركات التيارات الدينية المتعصبة، والتي تسجل لنفسها دور الوسيط بين الله وأمره، وتصدق ما سجلت لنفسها من مهام، وتنسبها جورا إلى إرادة الله، في حين أن جل توجهاتها تتركز حول انتزاع المبرر الاجتماعي لتسلمها السلطة وتوظيف أدوات المجتمع المختلفة في خدمة تشريعاتها ومصالحها.

في الواقع، لا زالت الكنيسة تؤثر بقوة على القرارات، وبخاصة الاجتماعية منها، في العديد من البلدان الأوروبية

والأمريكية والأفريقية. كما نلاحظ أن تأثير المراكز والشخصيات الإسلامية في البلدان العربية تشمل كافة المجالات تقريبا. هذا يعني أن بعض الأفراد، لا زالوا يرون في انتحال ولعب دور الوسيط بين الخالق وبين الفرد، أو بين إرادة الخالق كما يرونها وبين تنفيذها كما يستطيعون، مجالا واسعا للكسب المادي وطريقا ممكنا للتوصل إلى السلطة وإلى مراكز التشريع. إن بعض الأفراد، بل والمنظمات، لا زالوا يتلمسون القدرة التجنيدية التي تكمن في أحشاء الانتماء الديني، ويعولون عليها ويحاولون أن يستخدمونها في صراعهم من أجل السلطة ومن أجل الوصول إلى مراكز التشريع.

بيد أن ظهور طبقات مالكة وأخرى فقيرة، بعد أن سبق وأصبحت الملكية المطلقة مبدأ كونفورمي مقبول ومستحب على نطاق واسع، أدى إلى إنتاج علاقات جديدة، أو أسس مستحدثة تحل محل النسب الإلهي في تحديد "مواهب" ومؤهلات المُشرع. بمعنى آخر، أصبحت الملكية تمثل العامل الحاسم في هذا كله، واصبح من السهل حدوث تغييرات دراماتيكية في العلاقات القانونية (الدستورية). بل، اصبح تشريع القوانين هو مسألة تمارس يوميا. لكن الشريحة المشرعة ظلت تحمل نفس المؤهلات ونفس الصفات، الملكية. وكون التفاوت في الملكية هو عملية متواصلة إلى يومنا هذا، وكونها ستبقى كذلك إلى وقت غير معلوم، فإن التشريع سيبقى من اختصاص المالكين (إذا ما استثنينا فترة الثورات والمجتمعات الاشتراكية التي تعهقرت مؤخرا وسقطت ضحية التناقضات بين النظرية وبين الممارسة). ففي الولايات المتحدة الأمريكية ساد، إلى عشرينات هذا القرن، قانون بموجبه لا يحق للشخص الذي لا يملك ألف دولار الإدلاء بصوته

في الانتخابات العامة. واليوم، وهذا معروف جيدا، عدد قليل من الأفراد، وهم الأغنياء جدا، يستطيعون خوض المعارك الانتخابية، ناهيك عن القدرة والإمكانية لشراء الأصوات من خلال لعبة ما يُسمى بالإعلان. ويجب التتويه هنا إلى أننا لسنا بصدد تقييم صلاحية أو عدم صلاحية الأنظمة السياسية بقدر ما نرمي إلى الكشف عن الجزء الذي يهم بحثنا من الواقع. لذلك نشير أيضا إلى أن مؤسسات اجتماعية معينة لعبت في بعض البلدان دورا قويا في إنتاج شرائح تشريعية جديدة، وذلك عن طريق استخدام تلك المؤسسات بطبيعتها التنظيمية وبنيتها البشرية وبلوائها الداخلية. فالجيش في بلدان العالم الثالث يلعب دورا أساسيا في تثبيت أركان المشرعين. لكن هذه الوسيلة، كونها غير استراتيجية، فإنه غالبا ما يحصل أن تقوم المؤسسة نفسها بإزالة الشريحة التي أفرزتها من قبل.

ثانيا، لكي يشغل الفرد موقع المشرع للمبادئ الحقوقية يحتاج، إلى جانب الطاقة الاجتماعية، إلى وسائل تطبيق هذه المبادئ. والمبادئ الحقوقية إن لم تكن قد اكتسبت الشرعية والتأييد الاجتماعيين، فإنها تتطلب خلق وسائل التطبيق بما في ذلك، أو حتى لو كان، الإرهاب والعنف. وبالطبع، العلاقة ما بين الحاجة إلى استخدام العنف وبين عدم الرغبة الاجتماعية في الالتزام بالنظام الحقوق، هي علاقة تناسبية، بمعنى أنه كلما كانت التشريعات والحقوق متعارضة مع الإرادة الاجتماعية والمصالح العامة كلما ازدادت الحاجة إلى وسائل القمع والإرهاب لتنفيذ القوانين والقرارات. العكس صحيح أيضا، أي كلما كانت التشريعات على درجة أعلى من الانسجام مع المصالح والإرادة العامة كلما انخفضت الحاجة إلى حيازة وسائل العنف لغرض

تطبيق تلك القرارات. ولأن التشريعات وصياغة الأنظمة الحقوقية كانت، عبر التاريخ، انعكاسا صريحا لمصالح الشريحة الاجتماعية المسيطرة بطريقة أو بأخرى، فإن تلك الحقوق كانت غير مقبولة عامة. ولعله هنا تكمن أسباب هذا الكم من مؤسسات المجتمع التي تسهر على تنفيذ القرارات وتطبيق القانون. فالجيش والأمن والشرطة والحاشية والبيروقراطية والوحدات الخاصة وما إلى ذلك، جميعها تمأسست بوظيفة إرغام الرابح والخاسر، الرفض والقابل، المتمرد والمطيع، على الخضوع لأحكام التشريعات والتقييد بها وتنفيذها، بل والعمل على حمايتها وصيانتها. لكنه، في الوقت ذاته، عكست حقيقة انفصال جزء، قد يكبر وقد يصغر، من المصالح الاجتماعية عن مصالح السلطة، أو، بدقيق العبارة، عكست حقيقة انقسام المجتمع مصليا إلى واحدة مسيطرة وأخرى مسيطر عليها، وصراع دائم بينهما من أجل السيادة والتنمية الذاتية، تلك التنمية التي تقوم وتتحدد طبيعتها بطبيعة التشريع.

إن التناقض الحاد والواسع ما بين المصلحة الاجتماعية والكونفورميا الاجتماعية من ناحية أولى، وبين المصلحة الضيقة والإرادة الشخصية للحاكم (مشرع الحقوق الاجتماعية) من جهة أخرى، كأحدى معطيات نموذج الملكية الخاصة الذي يقتضي التنافس على مستو عال من الشراسة، وانسجام النظام الحقوقي، أو لنقل إسجامه مع هذه المصالح أو تلك، مع هذا المنافس أو ذلك، عبر التاريخ هو ما قاد اليوم إلى إفراغ الحقوق من بعدها وأساسها الطبيعي، وأعطاهها صفات من مثل الطبقية أو النخبوية أو ما شابه. على أن الملكية الخاصة بذاتها، ومن منظور ماكروسوسيولوجي أو ماكروبيسيكولوجي، لا تفرض التنافس

الحالة الطبيعية حالة سلم وتضامن إذا ما سادها العقل. أما روسو، فقد رأى فيها حالة حرية ومساواة.

لقد تبنى سبينوزا المنهج العقلاني والتوجهات المادية، واستخدمهما بإخلاص وإتقان، بل وطور فيهما في مؤلفه الشهير " الأخلاق ". كان لهذا أثره العظيم على مجمل استنتاجاته ومواقفه من كافة المسائل التي عالجها.

وكم قلنا، سبينوزا ينطلق في معالجة الحق الطبيعي من اعتقاده بان الحالة الطبيعية، ووفقا للقانون الطبيعي، كل إنسان على عداء دائم مع كافة الناس الآخرين. وهذا يعود، برأيه، إلى كون الناس بطبيعتهم خاضعين إلى حد بعيد للأهواء والرغبات، والتي بدورها متنافية متناقضة متصارعة مختلفة لدى الأفراد. لكن هذه الحقيقة لا تكفي أحد - على حد تعبيره - لأن يمانع أو يناهض القول بأنه من المفيد للناس العيش وفق قوانين ومبادئ عامة عقلانية ( نظام حقوق اجتماعي ) تكفل الأمان والطمأنينة للجميع. هذه القوانين، وهذه المبادئ العقلانية، لا يمكن التوصل إليها فيما لو أصر الأفراد على النشاط والتصرف وفق المصالح والأهواء الذاتية الآنية. على العكس، أمام ما يحمل عداء كل ضد الكل من أخطار، الناس مضطرون، بل مجبرون، على التقاهم فيما بينهم وعلى تحديد مشترك لمبادئ مشتركة مقبولة ولا يمكن لأحد أن يعارضها وهو في وضع سليم. هنا في الحقيقة، يرى سبينوزا السبب الرئيسي والأساسي الذي يقوم عليه العقد الاجتماعي (الكونفورميا ) بين عدد من الناس مشكلين بذلك خلية أولى للمجتمع المنظم.

الشرس ألا إذا أخذنا بنظرية هوبس القائلة بأن الإنسان عدواني وذئب لأخيه الإنسان حتى في الحالة الطبيعية الأولى. ولحسن الحظ، تواجه نظرية هوبس الكثير من المعارضين الذين يجنحون إلى اعتبار الإنسان مخلوقا وديعا في حالته الطبيعية، لكن العلاقات الاجتماعية هي التي تدفعه وتتمي كوامنه العدوانية أكثر مما تحافظ على كوامن سلوكه المسالم والوديع.

وقبل أن نمضي قدما لإبراز الفوارق الأساسية ما بين الكونفورميا والحقوق، الأولى كنتاج اجتماعي عام في خدمة قيم الحالة الطبيعية ضمن التعايش الاجتماعي، والثانية كنتاج طبقي في خدمة المصالح الطبقيّة الآنية مستفيدة من التجمع البشري، قبل أن نمضي في هذا تدعونا الحاجة العلمية، وكذلك الموضوعية الملزمة، إلى تتقل مختصر بين أفكار بعض الفلاسفة والمفكرين الذين امضوا جزءا كبيرا من جهدهم العلمي في محاولة منهم لإضاءة الحالة الطبيعية والحق الطبيعي والحالة الاجتماعية والحق الاجتماعي. لأنه، بدون إضاءة هذه المفاهيم وهذه الظواهر، قد لن نوفق على نحو ما نريد إلى الكشف عن أوجه الفرق وأوجه التشابه بين الكونفورميا وبين الحقوق وخطورة تناقضهما، وأهمية انسجامهما، على العملية الإنسانية والإبداعية والتنموية لطاقت الفرد بشكل خاص، ولكوامن المجتمع بشكل عام.

ولا يفوتنا في البداية أن نشير إلى أن المفكرين نقلوا إلينا مفاهيم ووجهات نظر مختلفة جدا فيما بينها، وخاصة فيما يتعلق بالحالة الطبيعية. ففي حين انطلق سبينوزا وهوبس من الحالة الطبيعية على أنها حالة العداة الدائم، كل ضد الكل، اعتبر لوك

والإنسان لدى سبينوزا، لا يمكن أن يكون إلا جزء مكون من الطبيعة. وهو، مهما وكيفما تصرف أو نشط، وبغض النظر عن ماهية تصرفاته ونشاطاته، هو وهي جزء مكون من الطبيعة. بكلمة أخرى، الإنسان هو جزء من الطبيعة بكل ما يحمل من مواصفات واتجاهات وتطلعات. لذلك، كل فرد، وفق القانون الطبيعي، له الحق في عمل ما يشاء وما يرغب. فمن حقه أن ينشط بأوامر من الحس السليم، أو حتى على أساس من ميوله وأهواءه وأحاسيسه. القانون الطبيعي، حسب سبينوزا، يتيح للإنسان القيام بكل ما يتراءى له حسنا ومفيدا، كما يسمح له باستخدام كافة الوسائل لتحقيق غاياته. والقانون الطبيعي بمفهوم سبينوزا، لا يحتوي على أية ممنوعات. " الممنوع هو ذلك الذي لا أحد يرغبه ولا أحد يريده ". أن كل شيء ممنوع يزول عنه المنع حالما يريده شخص واحد فأكثر. وهذا القانون لا يمنع المعركة ولا الحقد ولا الغضب ولا المكر ولا الكذب ولا غيره، وليس في هذا غرابة أبدا. لأن الطبيعة لا تقتصر فقط على العقل الإنساني الذي يرمي إلى التنظيم وإدارة الإنسان وفق منظوره للأمور. الطبيعة السبينوزية تتطوي على أشياء أخرى كثيرة، الفرد فيها عنصر غاية في البساطة. غير أن الحق الطبيعي، بهذا المفهوم، يجعل حياة الفرد محفوفة بالمخاطر، ويبعد الأمان والاطمئنان عن قلبه. ومادام العقل، في وقت متأخر من تطوره، قد شخص هذه المخاطر، فأن الناس قرروا، من أجل حماية أنفسهم، تحويل الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية. الحق الطبيعي، على هذا، تحول إلى الحق الاجتماعي. لكن سبينوزا يرفض فكرة إلغاء الحق الطبيعي والانتظام وفق الحق الاجتماعي قسرا. الفرد، قياسا بمفهوم سبينوزا للحق الطبيعي، هو سيد

أفكاره، وهذه حقيقة لا يمكن التنازل عنها أو إلغاؤها. فأية محاولة من قبل الحق الاجتماعي ( الدولة ) لإكراه الفرد على التصرف وفقا للوائحها ومبادئها هي محاولة للمواجهة مع الأفراد جميعا، وبالتالي لن يكتب لها النجاح. فالدولة والقوانين الاجتماعية يجب ألا تقوم على أساس وبمهام تخويف الإنسان وإكراهه، بل عليها أن تحرر الإنسان من مخاوفه. بهذا الصدد كتب سبينوزا قائلا: " إن غاية الدولة لا تكمن في تحويل البشر من كائنات ذات عقل وتفكير إلى حيوانات أو إلى آلات. فعلى الدولة أن تضمن للبشر القيام بممارسة نشاطاتهم الروحية والفيزيائية بأمان، وأن تدفعهم إلى استخدام أدمغتهم، وأن لا يعارضوا الواحد الآخر بكرهية وبحقد وبمكر، وأن لا يتصرف الواحد مع الآخر بغير عدل ... فالغاية من الدولة هي الحرية.

هكذا نرى سبينوزا يعتبر أن وجود الحق الاجتماعي والدولة كجهاز، كآلية لضمانه وتحقيقه، يأتي في خدمة السامي من الحقوق الطبيعية، وبخاصة الحرية. فالأفراد ينقلون حقوقهم الطبيعية، على أساس من الاتفاق الاجتماعي، إلى حقوق اجتماعية أعلى من كافة الحقوق مادامت لا تتعارض مع الجوهرية من الحقوق الطبيعية.

وللحق، سبينوزا وقف، كغيره، عند التشخيص النظري لمرحلة بدائية من حياة الإنسان محلا إياها إلى عناصر وجزئيات من مداخل افتراضية، ومن ثم تركيبها وفق قالب اعتقد أنه يصلح لصياغة نموذج علاقات اجتماعية، خاصة نظامها الحقوقي، والذي ما هو إلا تسوية مشتركة ما بين الناس لتنسيق الحقوق الاجتماعية والقوانين الطبيعية بما تجعل الأولى تحافظ على الثانية. غير أن المسألة، والمهم في هذا كله، أن الذات الحاملة

والمصيغة للحقوق الاجتماعية عبر مراحل التاريخ المختلفة بقيت خارج الإطار الأساسي لتحليله. بدلا من ذلك، حاول تحديد المهام التي على تلك الذات أن تقوم بها وأن تمارسها. كما أنه حاول تحديد المبادئ التي لها نسب وجذور في الحالة الطبيعية وفي القانون الطبيعي، والتي يجب أن يتم الحفاظ عليها دون أية اعطاب تلحق بها جراء التنازل عن جزء من الحقوق الطبيعية مقابل ضمان الحقوق الاجتماعية لأمن واطمئنان الإنسان في نشاطه اليومي. هكذا نرى أن سبينوزا عالج ما يجب أن تكون عليه الحقوق الاجتماعية والذات الحاملة والمصيغة لها دون تطرق ذي بال إلى الخلفيات المصلحية المتناقضة في المجتمع الواحد وإلى انقسامه إلى شرائح متفاوتة متصارعة في أحيان كثيرة، والتي أدت عبر المراحل التاريخية المتلاحقة إلى صياغة حقوق اجتماعية من قبل الأقوى وبما ينمي مصالحه، غير أنه أبدا بالقانون الطبيعي أو بالكونفورميا الاجتماعية والتي يجب أن تكون في جوهر النظام الحقوقي والاجتماعي كما يراه سبينوزا.

توماس هوبس، هو الآخر يبني فلسفته ووجهة نظره حول الحق الطبيعي والحق الاجتماعي انطلاقا من مبدأ الفردية كأساس لهما معا. ولهذا، على الأرجح، آمن بعمق بقدرة السلطة على ضبط وتنظيم المؤسسات والعلاقات الاجتماعية. فالحق الطبيعي لدى هوبس، يقتضي المساواة بين الأفراد. " لأن عدم المساواة بين الناس ليس قانونا آليا، وإنما قانونا نابعا من الحقوق الاجتماعية التي تُمكن من هذا التفاوت ". أضف إلى ذلك، الإنسان في الحالة الطبيعية ليس حيوان مسيس *Zoon politikon*، بل هو وحدة واعية، تتخذ قراراتها بحرية وانسجاما مع مصالحها وميولها وأهواءها. فالطبيعة أعطت كل الحق في أن

يقوم، في إطار الحالة الطبيعية الصرفة، بالنشاط الذي يتوافق مع رغباته ومتطلباته ومصالحه. هذا يقود عمليا إلى صراع عام بين الأفراد الأحرار. بهذا المعنى، الحالة الطبيعية هي حالة حرب، حرب الكل ضد الكل - كما يذكر هوبس في كتابه حول المدينة.

وما دامت الحالة الطبيعية، مثلها مثل الحق الطبيعي، تفرز صراعات متواصلة شاملة بين كافة الأفراد أصحاب الحق في تحقيق مصالحهم وأهواءهم، فإن هوبس، وأيماننا منه بضرورة عقلنة هذه الحالة، يعتقد بأهمية وبضرورة الحكم المطلق بغض النظر عن شكله، ولئن كان هو ميالا إلى الحكم الملكي المطلق. ومن وجهة نظره، لا بد من توفير رجل أو مجموعة رجال أو شريحة اجتماعية معينة تمتلك السلطة المطلقة في سن الحقوق الاجتماعية وفرض الرقابة عليها وعلى تطبيقاتها. والسلطة المطلقة، من منظور هوبس، ضرورية من أجل الحفاظ على السلم في المجتمع وتمكين التطور الروحي. " فالدولة لم تنشأ من أجل نفسها، بل نشأت من أجل المواطنين وعلى يد المواطنين، وذلك لتحديد عدم الأمان ولضبط السلوك العدائي للأفراد ". من هنا يرى إمكانية اختزال أهمية الحاكم المطلق بقوله " أفضل ما للشعب أعلى درجة من القانون ".

على أنه يجب الحرص حين يتم التطرق إلى مفهوم الدولة ومفهوم الحق الاجتماعي لدى هوبس. فلقد فسر البعض مفهومه هذا على أنه يتضمن مطلق الحكم والشمولية والعنف. في حين أنه كان يفهم الدولة على أنها المؤسسة الضرورية للحفاظ على تواصل معقول للحياة الاجتماعية، وأنه بغياب هذه المؤسسة وسلطتها ستكون هناك حرب متواصلة بين كل فرد وبين كل الأفراد. أما في حالة وجودها، فإن الاستقرار والأمان قائم فيما

عدا حالات استثنائية، حين يشذ فرد أو بعض الأفراد، ويرفضون طاعتها والتقيدها بأوامرها.

ويعتبر مفهوم هوبس للدولة وضرورة سيادتها المطلقة امتدادا لمفهومه حول الحق الطبيعي والحالة الطبيعية. فهي مؤسسة لضبط الأهواء ولضمان الأمان والاستقرار للمجموعة الاجتماعية. ولكي تقوم بدورها هذا، لا بد أن تمتلك الحق المطلق باتخاذ الإجراءات المناسبة، وأن تمتلك الوسائل الكفيلة لتنفيذ قراراتها وإجراءاتها. فالدولة تنشأ كصفة للحياة أسمى من الحالة الطبيعية.

وكما نلاحظ، فأن توماس هوبس ينكر على الأفراد العاديين قدرتهم على تنسيق الأمواج الفكرية فيما بينهم وصياغة مبادئ اجتماعية (كونفورميا) أو حقوق مشتركة، واحترامها عموما. أنه بهذا، ينكر الديمقراطية كنموذج مؤسساتي للنشاط قادر على كبح الميول العدوانية لدى الأفراد، سواء اعترف بهذا أم لم يعترف. فقد أبقى قدرة الأفراد على التفاهم فيما بينهم هامشية المعنى والأهمية، وذلك في كافة أعماله الفكرية. فالأفراد لا يمكن أن يكونوا إلا متحاربين فيما لو غابت الدولة المطلقة - كما يشدد. أما فيما يخص مصدر القوانين الاجتماعية، فإنه مرة أخرى يجحد بحق أفراد المجتمع من أجل إخلاصه للحكم المطلق. ويرى أن هؤلاء خاضعين للحق الاجتماعي المفروض بواسطة السلطة المطلقة على المجتمع، وليس أمامهم من خيار آخر غير الخضوع والطاعة. ذلك أن رقابة وصياغة الحقوق الاجتماعية هو عمل خارج نطاق قدرة الجماهير على التفاهم. هكذا، الطبيعة الشريرة للإنسان لا تكبح إلا بالسلطة المطلقة.

ويتضح هنا الفرق الشاسع بين ما قال به سبينوزا وبين ما جاء به هوبس. فالأول يرى أن الدولة والحق الاجتماعي يجب أن يكونان إفرزا اجتماعيا في خدمة الحالة الطبيعية للإنسان، وبهدف تأمين أكبر قدر من الحقوق الطبيعية، وبخاصة الحرية. أي، ينطلق سبينوزا من الاتفاق الاجتماعي ( الكونفورميا ) كأساس للحقوق الاجتماعية ورقيب على الدولة، في حين أن هوبس يلغي أي معنى أو أية أهمية، بل حتى أية إمكانية للتوصل إلى اتفاق اجتماعي، وبالتالي يسلم أمر ذلك إلى الحكم المطلق وهو مرتاح الضمير العلمي والإنساني.

وفي كل الأحوال، لم يعر هوبس أهمية لحقيقة أن السلطة المطلقة تعني في الوقت ذاته الحق المطلق في الحقيقة، أو الحق في الحقيقة المطلقة، وتعني احتكار معايير تصنيف الحقائق وتحديدها. فالسلطة المطلقة، هي تلك المؤسسة التي لا يستطيع الفرد أن يعارضها بما يراه حقائق تتنافى مع حقائقها، وبالتالي يتم إلغاء دور التداول الفكري في إنتاج الحقيقة. إن هذا إجراء ليس مرفوض وحسب، بل لا يصلح لأي تطور إذا ما رأينا بأساس التطور التفاعل المادي والروحي بين أفراد المجتمع وإبراز التجارب المختلفة. فالازدهار المادي والروحي لا يغتني باحتكار الحق في إبراز التجارب من قبل عدد محدود ومعين مسبقا من الناس، وإنما يغتني بغزارة التجارب والبيئة المناسبة للكشف عنها، إضافة إلى غزارة المبادرات ووضعها في محك التطبيق. لكن هوبس ما كان بإمكانه صياغة موقفه على هذا النحو إذا ما أخذنا بالاعتبار قاعدة انطلاقه، أو مفهومه للحالة الطبيعية كحالة عداء الكل ضد الكل، وكذلك قرب موقعه الاجتماعي من الحاكم المطلق ( الملك ).

أما جون لوك، كونه انطلق من افتراض بأن الحالة الطبيعية هي حالة حرية، وبأنها ليست حالة حرب وعداء، بل قبلا حالة تضامن وتآزر، نرى أنه توصل إلى مواقفه المناقضة لما قال به هوبس. فلوك ينفي أهمية السلطة في إيجاد وتنظيم المجتمع وفق قوانين وحقوق سلطوية.

أضف إلى ذلك، اختلف عن سابقه اختلافا شديدا حين عبر عن اعتقاده بأن من سمات الحالة الطبيعية ليس فقط التضامن والتآزر والحرية، بل أيضا اتسامها بالملكية الشخصية والخاصة. وتعتبر سمات الحرية والملكية الخاصة القواعد الأساسية التي طور لوك عليهما نظريته حول الحق الطبيعي والحق الاجتماعي، واللذان نشأت عليهما - من بين أشياء أخرى - المفاهيم الرأسمالية للانتظام الاجتماعي في كافة المجالات، وبخاصة في المجال الحقوقي السياسي والاقتصادي. بيد أنه من المهم الذكر أن جون لوك لا يفهم الملكية الشخصية والخاصة على أنها حق طبيعي بقدر ما هي مردود طبيعي للعمل والجهد والجد. الخالق وهب الطبيعة للجميع كما وهبهم القدرة على بذل الجهد. لهذا كانت نتيجة العمل أو الجهد المبذول استحواذ الشخص على ممتلكات له حق طبيعي في التصرف بها كما يشاء. فالذي يزرع له حق طبيعي في ملكية الموسم ملكية خاصة. ومربي المواشي بمفرده له كامل الحق بملكية تلك المواشي، وهلم جرا.

يتضح من هذا أن ما أراده لوك هو التأكيد على أن الجهد المبذول يكفي لإعلان الحق الطبيعي لبازل الجهد بمادة جهده. أو بتعبير آخر، بذل جهد معين هو فصل طبيعي لمادة الجهد من الملكية العامة إلى الملكية الخاصة. ولأنه في المثال الوارد أعلاه لم يشارك أحد في إثمار الأرض أو رعاية المواشي، فإنه من غير

الحق لأحد في أن يشارك في الثمار أو أن يدعي حقه الطبيعي باقتسام المواشي. ومادام الأمر على هذا النحو، فإن الاتفاق الاجتماعي، ووفقا لهذا المفهوم، ينشأ لتنظيم هذه الحالات والحقوق الطبيعية وفي مقدمتها الحرية الشخصية والحق الشخصي في ثمرات العمل. الحق الاجتماعي يجب أن لا يناقض وألا يناهض أو يهاجم الحقوق الطبيعية. فكلاهما، أي الحق الاجتماعي والسلطة يجب أن ينبثقا من الاتفاق الاجتماعي والحقوق الاجتماعية بالانسجام مع الميول المزاجية والمصلحية الضيقة.

على أن محاجة لوك على هذا النحو، مثلت الأساس في استنتاجه وفي رفضه لكافة أشكال الحكم المطلق. " فالسلطة تتبع من الاتفاق الاجتماعي حول نقل منظمات حقوق وحرريات الأفراد إلى مستوى أعلى من أي منهم، لكن بمشيتهم وبدون إكراه. يتوجب على مثل هذه السلطة أن تحترم وتخدم الاتفاق الاجتماعي "

لذلك يرى لوك أنه من غير المحتمل قبول تركيز السلطات التشريعية والتنفيذية في بوتقة واحدة، وتسليمها لفرد أو لمجموعة أفراد. فالتشريع يتم بالاتفاق الاجتماعي، وهو من مهام أفراد المجتمع جميعا. أما التنفيذ والرقابة، فأنها مهام تقع على عاتق مؤسسات اجتماعية تنفيذية ( حكومية )، والتي هي بدورها تخضع لرقابة الجماهير بخصوص الآلية والكيفية التي يتم بواسطتها تنفيذ محتويات الاتفاقات الاجتماعية. " السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية لا يلتقيا، وإذا ما التقيا في شخص واحد أو في مجموعة أشخاص، فإن ذلك أسوء من الحالة الطبيعية " بغض النظر عن ماهيتها، وإجراء غير مقبول من أفراد المجتمع. بل، يدعو جون

لوك إلى حق الأفراد في المجتمع بسحب صلاحية السلطة التنفيذية إذا ما انحرفت هذه أو اخترقت مبادئ الاتفاق الاجتماعي.

هكذا، يفترض لوك وجود وعي فردي وجماعي بأهمية التعايش السلمي بين الأفراد. كما أنه يفترض وجود إرادة جماعية لإحلال العدل الاجتماعي من خلال المشاركة الاجتماعية الواسعة في صياغة الحقوق المدنية وفرض الرقابة. وقد كان لهذه الأفكار أكبر إسهام في تبلور المفهوم التعددي للمبادرات الحقوقية والاقتصادية والسياسية في الثورات الرأسمالية الأوروبية. لكنه لم يشر إلى أن بذل الجهد من أجل الملكية الخاصة قد قاد، حتى في عصره، وبشكل خاص في وقت لاحق، إلى تضارب الجهود وتناقضها، وإلى الصراع الجهدي – إن صح التعبير – من أجل ملكية المادة ذاتها. كما أنه أهمل حقيقة أن ثروات الأرض ليست لا نهائية، ليست غير مترابطة، في حين أن التكاثر البشري يزداد وأن البشر مترابطون ومنه تضيق وتتخفف مواد الملكية الخاصة التي يمكن بذل الجهد من أجل تحصيلها. بانخفاضها لابد أنه ستتشب صراعات بين الأفراد على حقهم في بذل الجهد، وهذا ما نشهده اليوم. فالصراع اليوم، بين أفراد المجتمع، هو بقسم كبير منه صراع على الأحقية في بذل الجهد وتحصيل الملكية الخاصة نتيجة لهذا الجهد. ومن هنا كان الخلل، ليس بالحق الطبيعي وعلى رأسه الحق في الحرية، بل الخلل في الحياة الاجتماعية برمتها، وبالتالي، الحق الطبيعي في امتلاك ثمار الجهد وما نتج عنه ينضم إلى جملة البراهين التي استخدمها هوبس حول العداء الشامل بين الأفراد، خاصة بعد أن ارتبط مفهوم الحياة بالقدرة على المواصلة الفيزيائية من خلال تزايد الكم والنوع التملكي.

الحالة الطبيعية بالنسبة للفيلسوف جان جاك روسو، والذي تقدم على غيره من حيث اتساع المعالجة لظاهرة الاتفاق الاجتماعي، هي حالة مساواة وحرية. الإنسان الأول، كما يفهمه روسو، لم يكن متسلحا بأهم سلاحين، وهما الكلام ووسائل الإنتاج. عدم امتلاكه السلاح الأول أعاقه عن التطور الروحي بوتيرة سريعة، بينما أبقاه عدم امتلاك السلاح الآخر في حالة مساواة مع الآخرين. الإنسان لا يختلف عن الحيوان إلا بصفتين، أولاً، استخدامه العقل بحرية في سعيه لأقلمة الطبيعة، وثانيهما قدرته على التعديل والتحسين، والتي، ضمن ظروف معينة، نمت لديه قدرات أخرى متنوعة. ويسجل روسو لهذه الصفة الأخيرة، أي قدرة الإنسان على التعديل والتحسين، الدور الأساسي لتطور الإنسان عموماً. لكنه يحملها، من جانب آخر، تهمة قاسية، تلك هي مسئوليتها عن كافة مصائب الإنسان وعدم سعادته. لأنها كانت المسؤولة عن فصل الإنسان عن طبيعته وعن الشروط الطبيعية للحياة. ويعود هذا بالدرجة الأولى إلى استثمار هذه القدرة بلا عقلانية. فلقد مثلت اللاعقلانية عنصراً ثابتاً وجوهرياً في بنية مجمل نشاطات الإنسان التنموية – التحسينية. فالإنسان انجذب ولهت خلف الحاجة اليومية ووظف قدراته التحسينية في هذا المجال دون تخطيط بعيد المدى ودون انتباه إلى خطورة الانفصال العفوي التدريجي عن الطبيعة بفضل القدرة التحسينية.

وفي الحقيقة، روسو، كما لم يسبق لأحد من قبله، عالج بعمق وذكاء علاقة العقلانية واللاعقلانية في النشاطات التطورية والحضارية للإنسان منطلقاً من أن اللاعقلانية هي التي سادت تلك النشاطات. فاللاعقلانية كانت ركيزة الإنسان في تعامله مع الطبيعة، واللاعقلانية هي التي قادته وقادت الطبيعة إلى تدمير

بمعطياته على صيغة حقوق و عقاب. أنه الغزو الكئيب هذا لواحة  
سعادة الإنسان التي كانت تحمل عنوان المساواة والحرية، أنه  
التحول المحزن إلى عدم المساواة وعدم الحرية.

الجدير بالإشارة إليه بوضوح هو حقيقة أن روسو لم يعتدل  
طوال حياته، ورفض، في كافة أعماله، رفضاً قاطعاً الحضارة  
التي سادت عصره. رفضه هذا لم يكن قائماً على فهمه لها  
كنقيض لمفهوم الاتفاق الاجتماعي، بل في إطاره وفي جوهره.  
فهو على سبيل المثال، وأن كان يرى في الملكية الخاصة كافة  
مساوئ الحضارة الإنسانية و رذيلة كبرى، إلا أنه لم يكن يدعو  
لإلغائها كما فعل طوباويون زمانه من مثل موريلي ومابلي.  
رفض روسو للملكية الخاصة كان قائماً على مفهومه بأن  
الحضارة الحالية هي النقيض لمفهومه للحالة الطبيعية، والتي  
يجب أن تكون في صلب المفهوم الخاص بالاتفاق الاجتماعي إذا  
ما كنا ننشد الحرية والمساواة. روسو، بهذا، يشخص الخلل  
الأنثروبولوجي عبر التطور الإنساني، ويصف علاجه على أنه  
بالعودة إلى حالة المساواة والحرية، إلى الحالة الطبيعية. أما  
القوانين والاتفاقات الاجتماعية التي أفرزها التطور الحضاري  
فإنها مرفوضة لأنها أدت إلى التفاوت الاجتماعي، وقضت على  
الحرية.

وكان روسو قد أورد عدة افتراضات حول نشأة أول تجمع  
اجتماعي، لكنه لم يتخل في أي منها عن اعتقاده بأن التضامن كان  
الأساس المتين والرئيسي له. وللحق، تخبط روسو كثيراً في  
محاولاته تحديد ذلك. فلقد كانت المشكلة الكبيرة له هو الإجابة  
على سؤال مفاده، كيف تسنى للإنسان الأول أن يتخلى عن حالته  
الطبيعية التي كانت تقتدر إلى أية أنظمة أخلاقية أو قيمية أو

متبادل مترابط. أكثر من هذا، أخذت الإنسان إلى عملية التدمير  
المتبادل ما بين طبيعته الوديعه المسالمة الحرة وما بين المحيط  
الطبيعي الجميل المناسب للترعرع والحياة النظيفة، مصدر  
السعادة. هذا التدمير يُعرف اليوم باسم الحضارة. والحضارة  
السائدة اليوم قاسية وغير مناسبة للإنسان ولحاجاته الطبيعية.

في الواقع، روسو أضاف خلال تحليله بعداً جديداً، بعداً  
صاحب التراكم الحضاري، ورأى فيه العامل الأخطر والأهم في  
عملية الانسلاخ الإنساني عن صفتي الحرية والمساواة اللتين كان  
يتمتع بهما في حالته الطبيعية. كما كانت هذه الخطوة – العامل،  
بداية نهاية سعادة الإنسان إلى الأبد ما لم يعد إلى وضعه الطبيعي.  
ذاك هو إدخال الملكية الخاصة إلى جملة التوجهات الاجتماعية  
المقبولة عامة. وعلى العكس من لوك الذي اعتبر الملكية الخاصة  
حق طبيعى إذا ما تأنت عن جهد شخصي، فأن روسو يصب  
نقمة عليها ويرفضها كسمة طبيعية. بالنسبة له، المسؤول الأول  
عن هذه الحضارة المرفوضة جملة وتفصيلاً، المسؤول الأول عن  
عدم سعادة الإنسان وعن ظروف حياته الصعبة هو " أول فرد  
وضع حدوداً لقطعة ارض وقال هذه لي ولا يجرؤ أحد على  
استخدامها أو الاستفادة من ثمارها، ووجد أناس على غباء كافي  
لأن يصدقوه ويعترفوا له بقراره هذا". أما الآلية الطبيعية الوحيدة  
القادرة على إسعاد البشرية، فأنها كانت تقوم على أن الخيارات  
للجميع والأرض ليست لأحد.

يُستشف من هذا بأن روسو يربط ما بين الملكية الخاصة  
وبين انسلاخ الإنسان عن الطبيعة وعن طبيعته محولاً ظروف  
حياته الطبيعية إلى حضارة لا شيء فيها عقلائي يخدمه. لكن هذا  
الانسلاخ صاحبه اعتراف، وفي وقت لاحق اعتراف مدون

حقوقية أو مسؤولية، وكانت الحرية والمساواة سيدتا الموقف، وأن ينتقل إلى الوضع الاجتماعي مبتعدا عن هذا كله. فهو يعتبر أن مثل هذا كان يمكن له أن يحدث بطرق عديدة، بما فيها الصدفة. ففي كتابه "مقال حول منشأ اللغة" يذكر روسو إمكانية أن يكون أول تجمع اجتماعي قد ظهر عندما جنح مجموعة من الأفراد إلى التضامن في مواجهة الكوارث وأشرار الطبيعة. وكان هذا التضامن قد مثل أول قيمة وأول حلقة في سلسلة من الاتفاقات الاجتماعية التي تتاقضت فيما بينها في مرحلة متقدمة من تكاثرها، وألغت الواحدة الأخرى. فهذا التضامن، على سبيل المثال، راح ضحية الملكية الخاصة وما أنتجته من قوانين وأسلوب حياة وتفاوت بين الناس وكبت للحرية. كما أن الملكية الخاصة ونشأة الدولة هما اللتان حلتا الحروب والجريمة والبؤس وما إلى ذلك. وفي حين كانت الاتفاقات الاجتماعية تمثل المحرك الأساسي لكيفية النشاط والسلوك في حدود المجتمع المعين في بداية الأمر، فإنه مع تطور الملكية الخاصة ونشأة الحضارات والدول، أصبحت هناك شرائح عديدة تحتم السلوك والنشاط، الاتفاق الاجتماعي ليس في مقدمتها بأي حال. وهنا يأتي روسو إلى فرد عناصر العلاقة ما بين الحق الطبيعي والحق القائم على الاتفاق الاجتماعي والحقوق الدستورية. هذه التولوجيا أخذت جل اهتمامه. وكما ذكرنا سابقا، فإن الحق الطبيعي يتجلى في مقولتي الحرية والمساواة. أما الاتفاق الاجتماعي، فإنه رأى فيه " اتفاق حول الحياة المشتركة، قائم على الإرادة العامة، ينطوي على حقوق ومسؤوليات ". ومادام الأمر كذلك، فإن الإرادة العامة هي أول قانون يجب احترامه من الجميع دون استثناء. الحاكم، بهذا المعنى، لا يمكن انطلاقا من مصالحه الضيقة أن يُدخل أو

يعدل القوانين. على العكس، وجوده في هذا المكان لا يعفيه من الخضوع للإرادة العامة. كما أن بينه وبين العامية اتفاق على أن يقوم بدور محدد لا يجوز له أن يتجاوزه. فالقوانين لا يحددها ولا يخلقها ولا يصيغها إلا الشعب، أما الحاكم، فما هو إلا فرد خاضع لها كغيره - كما يوضح روسو.

غير أن محاولات الاعتلاء على السلطة واحتكار القوانين وتحديد دور الجماهير في إنتاج الحلول والمبادئ، هي ممارسة متكررة بتواصل عبر التاريخ. أن هذا يعود إلى كون الملكية الخاصة شلت دور غير المالك، في حين أنها زادت من أهمية وعنف المالك. بمعنى أن التفاوت في الملكية أثر مباشرة على خلق تفاوت في البنية الاجتماعية، ومن ثم على توزيع الأدوار في المجتمع، وبخاصة منها التشريعية والتنفيذية.

لكنه، يبقى من الثابت أن تحديد دور الجماهير وفرض اتفاق اجتماعي دخيل عليها ينسجم مع الحاكم وليس معها، لا يمكنه أن يؤمن الاستقرار الاجتماعي أبدا. كما أنه لا بد من انسجام إرادة الحاكم وتأقلمها مع إرادة الجماهير، وخضوع الجميع لأحكام الاتفاق الاجتماعي.

إلا أنه من الجدير بالإشارة إليه أيضا، هو أن صناعة الإرادات الجماهيرية وتبديلها وتعديلها أصبحت مسألة ممكنة وسهلة نسبيا. لقد أصبح من الممكن التحكم، إلى حد ما، بهذه الإرادة إذا ما كان هناك تحكما بأدوات ووسائل صناعة المواقف. لكن، كوننا سنعود، من حين إلى حين، إلى عرض آليات التحكم بالإرادة العامة، فأنا نكتفي هنا بهذه الإشارة السريعة.

أخيراً، يمكننا بعد هذا العرض وما تخلله من وصف وتحليل، الخلوص إلى القول بأن نظام الحقوق الاجتماعية (الحقوق الدستورية) ينجز مهامه في المجتمع كعامل استقرار، ويكون مقبول عامة إذا ما تحلت بنيته بالعناصر وبالمواصفات التالية:

أ. لابد أن يستتبط من النظام الكونفورمي العام السائد في المجتمع وينسجم معه بتلك الجوانب المتجذرة تاريخياً (تقليدياً) ونفسياً لدى الأفراد. إن هذا لا يقتضي المحافظة كما يمكن فهمه من نظرة سريعة وبسيطة. على العكس، لا يقبل هذه السمة أبداً. فأى تجديد في السلوك والمبادئ الاجتماعية يجب أن يكون ناتج ومرافق للتجديد في الكونفورميا وليس نتيجة لتعديلات في المبادئ الدستورية. بمعنى آخر، الحقوق الدستورية يجب أن تعكس وتشمل مجمل المبادئ الكونفورمية الجوهرية لحياة وبقاء المجموعة الاجتماعية، بما في ذلك أي تجديد أو تعديل كونفورمي جوهري. من هنا، التغيير في ضوابط السلوك والعلاقات الاجتماعية، يبدأ انطلاقاً من التغيير في النظام الكونفورمي. فأى تغيير، وقبل أن يأتي به النظام الحقوقي الدستوري، لابد أن يكون قد حدث في النظام الكونفورمي أولاً. لأنه فقط بهذه الصيغة يمكن له أن يحصل على شرعيته الاجتماعية، وأن يمثل عامل استقرار وتماسك وتعاضد اجتماعيين.

في الواقع، حين يكون لدينا صيغة لمبدأ حقوقي دستوري من شأنه التغيير العلمي والمستحب نظرياً في العلاقات الكونفورمية، أو من شأنه دفع التطور الاجتماعي والاقتصادي بوتيرة سريعة ضمن تصورات مستقبلية معينة لأشريحة اجتماعية

مستتيرة، وهذا شيء كثير الحصول، فأنا نكون أمام معضلة حقيقية إذا ما كان هذا المبدأ مرفوضاً عملياً وكونفورمياً. لأنه، مهما اتصف بالسمو والطموح والإنسانية والضرورة من جانب الرؤية النظرية البحتة، عملياً، يغلب عليه طابع القسوة واللاإنسانية واللاضرورة. فهو قاس كونه يتطلب تحويل جذري وسريع غير مصحوب بإعداد نفسي اجتماعي لقبوله على أقل تقدير، ولتبنيه والدفاع عنه في تقدير أعلى. وهو غير إنساني كونه لا يأخذ بالاعتبار الارتباطات العاطفية للإنسان مع المبادئ السابقة والاعتقاد عليها والحصول على الأمان في ظلها. وهو غير ضروري، عملياً، لأن الضرورة النظرية حينما تكون مرفوضة عامة بصفاتها هذه، فأنها تتحول إلى وسيط مساعد لإنتاج التصرفات السلبية اتجاه الأنظمة الأكثر تركيباً وتعقيداً في المجتمع. وهو غير ضروري أيضاً لأنه قد يسبب عدم الاستقرار الاجتماعي بين رافض متمرد (وهم الغالبية) وبين أقلية مستتيرة. على أن عدم الاستقرار كما هو معروف، ليس فقط لا يساهم في تحقيق القفزات النوعية، بل يعيقها ويحجمها أيضاً.

ما أود الإشارة إليه في هذا السياق هو أن الإجراءات الإصلاحية في العلاقات الاجتماعية بالمعنى الشامل لها، لا تتطوي إلا بجزء بسيط منها على إصلاحات بالمضمون الدستوري شريطة أن يكون النظام الكونفورمي في المجتمع قد نضج بشكل كاف لتقبل هذه الإصلاحات وبالانسجام معها. لأن أية إجراءات إصلاحية في العلاقات الاجتماعية تقتضي نشاطاً متواصلاً ودؤوباً على صعيد الكونفورميا. فهي الواحة الخصبة للإنتاج والتجديد في العلاقات الاجتماعية وفي ضوابطها. لكن هذا لا يعني إنكار أية إمكانية لأية تعديلات لا تتوافق مع

الكونفورميا، وسنرمز لمثل هذه الضوابط المحتملة بـ "الكونفورميا الدخيلة". فهي تمثل تلك المبادئ التي ينتظم وفقها سلوك وعلاقات الأفراد فيما بينهم في الإطار الاجتماعي، والتي لا تمتلك أساسا تراكميا، أو لا تمتلك العفوية التراكمية والتبلورية. إنها فرضت على المجتمع بشكل واعي، فوري، وعموديا.

النظام الحقوقي الدستوري بهذا المعنى، يمكن له أن يلعب دور عامل استقرار في المجتمع، لكن فقط إذا ما تماشى وترافق مع المعطيات الكونفورمية وخضع لرقابتها. وبالعكس، لا يمكن لمجتمع أن يستقر فيما لو كان النظام الحقوقي الدستوري العامل فيه يعبث بالنظام الكونفورمي ويشرف عليه ويتناقض معه. هكذا نجد، على سبيل المثال، إن إلغاء الملكية الخاصة في مجتمع معاصر ما هو، نظريا على الأقل، عمل إنساني وسامي دون أدنى شك، لكنه اجحاد وظلم كبيرين إذا ما تم الإلغاء هذا بقرار دستوري إسقاطي على المجتمع وعلى مقوماته الكونفورمية. أضف إلى ذلك، لن يتسنى له الكشف عن جانبه الإنساني في الممارسة، وعلى الأرجح، لن يتسنى له دفع عملية السمو الإنساني إلى الأمام. لأنه، في الحقيقة، حتى يتم صياغة مبدأ دستوري يلغي الملكية الخاصة لا بد من نضوج في النظام الكونفورمي الاجتماعي العام الذي يطالب بهذا أو مستعد للدفاع عنه. بغير هذا، يجب ألا يكون هناك انتظارا أو توقعا بتقيد واسع وصادق بمثل هذه القرارات أو احترامها.

إن الثورات الاشتراكية التي حدثت في أوروبا الشرقية، والتي ألغت ببساطة وبتواقيع شخصية سريعة كافة أشكال الملكية الخاصة ثم عادت بعد نصف قرن من الممارسة لتتراجع بخجل ومهانة خير دليل على عدم صلاحية سبق إصدار المبادئ

الدستورية على النضوج الكونفورمي المناسب. فالثورات الاشتراكية، عندما ألغت الملكية الخاصة دون إعداد ونضوج كونفورمي مناسب، كان عليها أن تطور أساليب السيطرة على الجماهير وتوجهاتها، وأن تغرس عنوة قيم جديدة في البنية النفسية والكونفورمية لعموم الشعب، وأن تغتال عدم رضا الفرد في داخله. ولهذه الغايات، طورت جهازا بيروقراطيا ضخما جدا وجهازا "أمنيا" قاسيا للغاية، واستخدمت أسوء أساليب العنف في عملية متواصلة لإخضاع وإذلال الأفراد، وحجمت دورهم في الحياة السياسية والاقتصادية، وقادت المجتمع إلى انهيار روحي ومعنوي خطير، وسادت نظرة الفرد العدوانية اتجاه السلطة والسلطات بمختلف أشكالها. كل هذا تكاتف وتضافر بمحاولة منه لإفلاس المجتمع من روابطه المادية والروحية المقبولة كونفورميا، وإفراغه من التطلعات الممكنة عبر منظار الكونفورمية، لكنه، مع ذلك لم ينجح، بعد خمسين عاما من الممارسات الصعبة، في وضع حد نهائي للتوجهات الكونفورمية أو في إلغاء المبدأ الكونفورمي الداعي إلى الملكية الخاصة، وذلك بالرغم مما يحمل هذا المبدأ من مآسي وبؤس لبعض الشرائح في المجتمعات المعنية. على الأرجح، كان يمكن لتلك الثورات أن تحقق نجاحا ملموسا وحقيقيا على هذا الصعيد لو أن نشاطاتها تركزت في إطار القواعد الكونفورمية وعليها. إن فشل تجربة الثورات الاشتراكية لا يعود إلى سوء أو إلى عدم عملية النظام الاشتراكي، بل قبلا إلى التناقض الذي أحدثته تلك الثورات ما بين المبادئ الكونفورمية وبين ما سنته من مبادئ حقوقية - دستورية. فلقد احدث ذلك التناقض خلل حقيقي وعميق في اتساقية البنية النفسية للنشاط الفردي الخاص والاجتماعي العام.

أن هذا ما حذر منه كارل ماركس نفسه. فقد أشار، حين حل ظروف التحولات الاشتراكية، إلى أن مثل هذا التحول يحتاج إلى تطور عالي جدا من علاقات الإنتاج الرأسمالية، والتي بدورها ستغير من مفهوم علاقة الإنسان بالإنتاج والعمل إلى درجة معينة. هذا يعني أن المطلوب هو نضوج مفهوم كونفورمي جديد في المجتمع يدعو إلى إلغاء الملكية الخاصة وإلى بناء علاقات إنسانية ليس فيه مستغل ومُستغل. لكن فلايمير ايليتش لينين رأى إمكانية أخرى، وهي التغيير العنيف وأقلمت الكونفورميا مع الحقوق الدستورية الهابطة عموديا، وبالتالي تجاوز مرحلة طويلة من التطور الكونفورمي. ولعل هذا واحد من الأخطاء الكبرى، إن لم يكن الأكبر، في الفكر الاشتراكي العالمي، ولسوء الحظ، الأكثر انتشارا فيما بعد، ولكنه أيضا الذي واجه اعظم فشل وارذل إخفاق.

هذه المؤشرات تنطبق على الدين أيضا، وعلى الانتماء القومي، وغيره وغيره من مظاهر التحقيق الروحي الوجودي. فمن الواضح أنه لا تجرؤ سلطة ما على مجرد التفكير بتعديلات دستورية على الانتماءات الدينية والقومية مهما كان نوع وطبيعة موقفها من هذه الأنظمة الكونفورمية الفرعية.

وفي الحقيقة، لا يظهر العداء بين الشعب والحكومة إلا إذا كان هناك احتكارا حكوميا للتشريع، وجاء هذا التشريع على النقيض من الكونفورميا ومن مطالبها. العداء، هنا، مشروع وعدم الاستقرار الاجتماعي واقع. ومن هنا كان يمكن قياس شرعية النظام الحقوقي الدستوري بدرجة انسجامه مع المعطيات الكونفورمية العامة السائدة. من هنا أيضا، كان ممكنا استخدام تعبير الثورة الأيديوسياسية (أيدولوجية - سياسية)، والثورة

الاجتماعية، وذلك للإشارة إلى أسلوبين في التغيير الاجتماعي. هما، بالطبع، على حدي نقيض طبقا وانعكاسا للتناقض الكونفورمي مع الحقوق الدستورية في مجتمعات وثورات كثيرة معاصرة.

■ الثورة الأيديوسياسية هي المثال الأكثر تكرارا عبر التاريخ. وهي قد تكون، لكن ليس بالضرورة، تعبير عن طموحات الجماهير بالتغيير، لكنها دائما هي تعبيرا صريحا وواضحا عن إرادة بنية بشرية معينة ومحددة في المجتمع، تتكاتف حول مجموعة من المفاهيم والتصورات النظرية لتنظيم المجتمع ومؤسساته وفق مصالحها قبل كل شيء، واستطاعت بوسائل مختلفة انتزاع مؤسسات الإقرار ووسائل التطبيق من بنية اجتماعية - سياسية أخرى. أضف إلى هذا، الثورات الأيديوسياسية تبدأ بحدث وتنتهي بعملية. فهي تظهر إلى الوجود، عادة، نتيجة استخدام العنف، وتكون حاملة لمجموعة من التصورات والقيم التي ترمي إلى غرسها في المجتمع كأبعاد إنسانية أو نفسية أو قيمية للسلوك الفردي والجماعي. ولكي تتمكن من غرس قيمها في المجتمع وفي مؤسساته، تأخذ بزمام سن القوانين ووسائل الإخضاع أولا (حدث)، ومن ثم تنبري في نشر قيمها الجديدة، فتدعو لها وتكافئ المتعاطف معها وتعاقب المعارض لها وهلمجرا (عملية). إنها، إذن، ثورة فوقية، والتفاعل والاتصال بين قيمها وبين الجماهير هو، في الغالب، عمودي وباتجاه واحد.

■ أما الثورة الاجتماعية، فأنها تنم عن تغيير جذري بالعديد وبالأساسي من مبادئ النظام الكونفورمي السائد. الذات الحاملة للتغيير، في هذه الحالة، ليست شريحة اجتماعية محددة

ومتراطة مؤسساتيا، كما هو الحال أعلاه، بل يشارك كافة أفراد المجتمع في عملية تصادم واختزال المفاهيم. هي، إذن، ثورة في المفاهيم العامة. ولأن تغيير المفاهيم الاجتماعية يحتاج إلى وقت طويل وإلى اتصالات مكثفة على كافة الأصعدة، وبخاصة الجماهيري، فإنه يصعب إنجازها عن طريق حدث، كما أنها غير بحاجة إليه. لكن الحدث مهم جدا بعد أن تكتمل عملية الثورة الاجتماعية، ذلك الحدث الذي سيحول ما تم تبلوره من مفاهيم ومن حلول كونفورمية في المجتمع إلى شكلها المؤسساتي الدستوري.

هكذا نجد أن النموذجين المذكورين من الثورات يختلفان فيما بينهما بعدة نقاط وبشكل واسع وجوهري. فالثورة الأيديوسياسية تتصف بما يلي:

1. تبدأ بحدث، وتسنّف بعملية، أي عملية غرس المفاهيم والقيم والمبادئ الجديدة التي تحملها إلى المجتمع انطلاقا من التصور والمعارف التجريبية - النظرية.
2. حاملوها أفراد مترابطون فيما بينهم تنظيميا، وتجمعهم مصالح مشتركة.
3. لديها تصورات عن كيفية تنظيم المجتمع ومؤسساته.
4. اتصالها مع الجماهير عمودي، وباتجاه واحد.
5. تحتاج إلى وسائل وأدوات الصراع والإكراه والعنف كي تستطيع البروز واخذ مكانها.
6. لا يُحتمل أن تضمن استقرار المجتمع، وخاصة على المدى الطويل.

أما الثورة الاجتماعية فإنها تتسم بما يلي:

1. عملية مستمرة من بلورت القيم والمفاهيم والمبادئ، تتوج بحدث من شأنه إعطاء ما تبلور الشكل المؤسساتي والقانوني.
  2. حاملوها هم مختلف أفراد المجتمع، دون ارتباط تنظيمي مُلزم فيما بينهم، وبدون ارتباط مصلحي ضيق مشترك.
  3. تصوراتها نابعة من التفاعل الاجتماعي المستمر، وليس مُعدة نظريا أو بعيدا عن العامة.
  4. غير منفصلة عن الجماهير، كما أنها لا تغلوهم ولا يعلنونها، فهي حاملتهم وهم حاملها.
  5. تحتاج إلى الاتصال الأفقي على المستوى الفردي والجماهيري.
  6. لا يُحتمل أن تسبب عدم استقرار في المجتمع. على العكس، يمكنها أن تحقق الاستقرار والطمأنينة وتوطدهما فيه.
- على أنه لا يفوتنا الإشارة إلى أن الثورات الأيديوسياسية قد تأتي انعكاسا لعملية الثورة الاجتماعية، وهي بهذه الصفة، تمثل حدثها. لكن، حتى ينطبق عليها هذا، لابد لمفاهيمها أن تمثل وتعبّر عن خلاصة ما تبلور من مفاهيم خلال عملية الثورة الاجتماعية، ولابد أن تحتضن وتدافع عن تلك المفاهيم وتكون هذه في جوهر التغيير المؤسساتي والحقوقى، أي أن تتماثل المبادئ الحقوقية الجديدة التي تأتي بها الثورة الأيديوسياسية مع ما تبلور مسبقا من مبادئ كونفورمي.

ب. يجب، وعلى النظام الحقوقي الدستوري في المجتمع أن يحافظ على الصفات الروحية الطبيعية للإنسان، والتي إذا ما تم تحجيمها أو إلغائها، ألغى الإنسان في الإنسان وانهار المجتمع معنويا وماديا. وتأتي الحرية، ومن ضمنها التنوع في التفكير والمواقف والتصرفات والميول، في مقدمتها. فالحفاظ على الصفات الروحية الطبيعية للإنسان يمثل حفاظا على البيئة الداخلية الذاتية لتكوينه الفكري، والتي تجسد قدرته على التعامل مع المحيط مؤثرا وليس متأثرا وحسب.

لقد رأينا سابقا، كيف أن النظام الدستوري الحقوقي يمكن أن يحصل على شرعيته الاجتماعية فقط إذا ما كان انعكاسا ونتيجة لتسوية كونفورية عامة مسبقة. ورأينا أيضا، كيف أن المبدأ الكونفوري لا يمكنه أن يتبلور إلا ضمن، وفي سياق، عملية اتصالية اجتماعية واسعة، وعلى كافة المستويات. لكن الاتصال بحد ذاته، ولكي يكون فعالا وعمليا في دفع عملية الاستقطاب الفكري الإيجابي ( الكونفوري ) نحو المستوى الأقصى، نحو النهاية المثلى، يجب أن يكون كثيفا. ولكي يكون كثيفا لابد من توفير بيئة خارجية تغذي وتنمي، أو على الأقل تكبح قيود الصفات والكوا من الروحية الطبيعية، والتي، في نهاية المطاف، تمثل الأساس والدافع الوجداني للاتصال المثمر.

من جانب آخر، حين تشترط صلاحية الفرد " اجتماعيا " بجملة من التنازلات عن الصفات الروحية المكونة لطبيعته، والمحددة ومقررة بمبادئ دستورية فوقية، يكون مفروضا عليه بشكل فوقي وعنيف قيادة معركة داخلية مستمرة في البنية النفسية والعاطفية والموقفية والعقلانية بهدف السيطرة على

مقتضياته وميوله الطبيعية وتحجيمها، بل وقتلها. يتولد عن هذه المعركة نتائج سلبية عديدة، أهمها اثنتان على خطورة كبيرة جدا للفرد وللمجتمع في آن. أولهما، التوتر الشديد الداخلي في البعدين الفكري والعاطفي للسلوك اليومي، والذي قد يترتب عليه فقدان أية معايير ثابتة واضحة - سواء تبلورت شخصيا أو اجتماعيا- يركز عليها حكمه على الأشياء، وكذلك استهلاك طاقاته وقدراته كسلاح في هذه المعركة، وبالتالي الانعزال " التلقائي " عن ميدان المشاركة الاجتماعية وتعديل الظروف الطبيعية والاجتماعية بما يخدم الإنسان. ثانيهما، العزل القسري لإمكاناته الإبداعية والإنتاجية عن ظرفها وشرطها الذي يتحكم بظهورها إلى حيز التجارب الاجتماعية من عدمه. فليس بالجديد القول بأن الشرط الجوهري لأن تأخذ المبادرة الإبداعية حيزها الاجتماعي يتمثل في توافر أو تواجد مبادئ ومؤسسات تسهل عملية طرحها قيد التداول الاتصالي وتحت عدسة الحكم الاجتماعي بغية التأكد من صلاحيتها. إن هذا القول أصبح أكثر يقينا وأكثر سلامة بعد أن ساد لدى الغالبية العظمى من علماء الإنسان والمجتمع وعلم النفس موقف شبه موحد يحدد السمات الطبيعية والتمتع بالسمات الطبيعية للإنسان، وعلى رأسها الحرية، كظرف أساسي لا غنى عنه بحال من الأحوال لاستثمار الإمكانات الإبداعية لديه ولإطلاق المبادرات البناءة في عملية رفع الصرح الحضاري.

وعندما نأخذ بعين الاعتبار أن المجتمع قائم عمليا على فرد زائد فرد، فإنه يصبح من الواضح والجلي ما قد يعكسه تقييد المبادرة الفردية من شبكات وتشعبات وعوائق تصطاد توجهات المجتمع التنموية في منتصف الطريق في احسن

أو يصغي إليها ". كما أنه، بسبب هذا، كان يرى أن غاية أي تشريع هي الحرية والمساواة كسمات فطرية للإنسان.

ت. السمة الثالثة التي تشترط وتمكن القبول الاجتماعي العام للنظام الحقوقي الدستوري تأتي، في الواقع، نتوججا وعلى ارتباط وثيق مع السمتين السابقتين. تلك هي، فيما لو تحدثنا استعاريا، إضفاء القدسية على مبادئه، وتأمين وسائل إخضاع كافة الأفراد دون استثناء وبمنتهى المساواة لأحكامه. قدسية النظام الحقوقي الدستوري ضرورية ومطلوبة ليس فقط من أجل ضمان احترام الناس له والأخذ بالاعتبار مؤشرات وقواعده في سلوكهم اليومي، بل هي ضرورة مطلوبة، أو لا وقبل كل شيء، كغلاف واقى له يمنع أية نزعات مرضية وشاذة ومصالحه ضيقة من المساس به أو تكييفه وفقا لتوجهاتها وبما يخدم أهدافها. بمعنى آخر، أهمية إضفاء القدسية على النظام الحقوقي الدستوري تأتي بوظيفة كبح أية بوادر أو تصورات فردية حول تعديلات في بعض، أو في كامل، معطياته. هاتان، من بين وظائف أخرى، تجعل منه مؤهلا بالضرورة الفعلية للاحترام إلى درجة معينة من القدسية. على أنه لن يحصل على هذه الصفة، صفة القدسية، ما لم يكن نابعا من الكونفورميا الاجتماعية العامة ومحافظا على السمات الطبيعية للإنسان. لكن، عندما تنتقي عنه هذه الصفة، أي القدسية، يتحول إلى نظام هش، مفتوح، متأثر، متغير، بحيث يصعب الارتكان إلى استمراريته. فهو بهذه الحالة يكون قابل للتغيير والتعديل تناسبا مع ما يرصد لهذه الغايات من قوة، ويصبح تعبيراً حقيقياً عن الإرادات السلطوية حسب منطق علاقات القوة والمصالح. وما أن يحصل على هذه الصيغة وتظهر ليونته الأكيدة ويبدأ يمايز الأفراد ومواقعهم وأدوارهم

الأحوال. ومن هنا كان اعتقادنا العميق وميلنا للربط بين وتيرة التطور الحضاري (الروحي والمادي) مع ما يحققه النظام الحقوقي الدستوري من محافظة على، وتنمية للسمات والكوامن الطبيعية لدى الفرد، وكان أيضا اعتقادنا بأهمية أن يحافظ النظام الدستوري الحقوقي عليها خدمة لتمكين ظهور وتبلور الكونفورميا الاجتماعية كترموستات العلاقات والحياة الاجتماعية، تلك الكونفورميا الحقيقية الناتجة عن صراع البراهين والأفكار والتوجهات لكافة أفراد المجتمع.

إن أية مبادئ حقوقية دستورية تتنافى مع الصفات الروحية الطبيعية للإنسان تفقد ليس فقط إلى سلب الفرد دوره الاجتماعي الفعال والسليم، بل تساهم، إلى حد بعيد، في إعاقة تحقيقه الوجودي الإنساني الذاتي، كما أنها تحيد مفعول المكونات الأساسية للمعيشة الإنسانية للذات وللوجود وللجمتمع. ولما كان الفرد، بشكل عام، لا يُحتمل أن لا يناضل في سبيل تحطيم قيود التحقيق الوجودي الذاتي - كل حسب توجهاته وإمكاناته - وأقل احتمالا أن يستطيع، حتى ولو لحين وبسلبية بارزة، إلغاء تكوينه الطبيعي الرامي إلى المعيشة الطبيعية للذات وللظرف، فإنه من المبالغة الكثير انتظار أي قبول إيجابي، على المستويين الفردي والاجتماعي، لأية مبادئ حقوقية دستورية تمس بأي شكل من الأشكال بأهم سمات وأسس ذلك التحقيق وتلك المعيشة. ولهذا، كان جان جاك روسو يقف بقوة خلف دعوته الناس إلى عدم إطاعة المبادئ السلطوية إذا ما أخلت بالحق الطبيعي، ويؤكد أنه " إذا ما أخطأت أو افتقرت السلطة عن القانون الطبيعي وعن العقد الاجتماعي، فإنه لن يعد أحد ملزما في أن يحترم تلك السلطة

بالنسبة لتعاملهم المصلحي حتى يظهر عدم الرضا والعصيان الاجتماعيين، وكذلك الرفض السلبي أو الإيجابي لإيجابياته ولسلبياته معا.

بيد أن قدسية النظام الحقوقي الدستوري هي مسألة ضرورية جدا ولأسباب أخرى عديدة. فهي توفر العدل الاجتماعي، والأمن، والمعايير المستقرة للحياة والنشاط اليومي، كما تمثل مؤشرات ثابتة تساعد الفرد على تخطيط نشاطه (النشاط الاقتصادي على وجه الخصوص) على المدى الطويل. لكنه، وكما ذكرنا سابقا، القدسية تلزم النظام الحقوق الدستوري، وقبل كل شيء، لصيانتها من تلاعب بعض الأفراد أو بعض الشرائح الاجتماعية بمبادئه، تلك المبادئ التي يجب أن تمثل، في نهاية المطاف، انعكاسا لتراكم المبادئ الكونفورية خلال فترة طويلة من الاختزال الحضاري ومن المنظور الفكري حول النشاط الاجتماعي. وباختصار، قدسية النظام الحقوقي الدستوري تأتي بمهمة مواجهة المحاولات الدائمة من قبل بعض الأفراد أو الجماعات الرامية إلى عزله عن النظام الكونفوري ووضعها في مرتبة أعلى تمشيا وانسجاما وخدمة لأهدافها ومصالحها الضيقة.

ولكي تبرز الأهمية والمعنى الخاصين لضرورة اتصاف النظام الحقوقي - الدستوري بالصفات السابقة الذكر، ولكي تتضح بشكل اعمق وأدق الأبعاد الحقيقية في البنية النفسية الاجتماعية الراضية للأنظمة الحقوقية السلطوية عبر التاريخ وفي المجتمعات المعاصرة، وبخاصة المجتمعات النامية والمجتمعات ذات الأنظمة الديكتاتورية أو الفردية أو القبلية، فأنا سنوقف الآن عند مسألة تحديد المزيد من الفوارق المباشرة بين

الكونفورميا وبين الأنظمة الحقوقية السلطوية، والإشارة إلى التناقض بينهما، تلك الفوارق السائدة عموما:

1. ينطوي النظام الحقوقي السلطوي على مجموعة من الحلول التكتيكية المصلحية الخاصة. فهو عادة، لا ينبع من المجتمع والتفاعل الاجتماعي، وإنما يفرض عليه بمحاولة لتوجيهه. وحين نقول هذا، لدينا بالاعتبار ثلاث من المراحل الأساسية لتبلور أي مبدأ حقوقي ينبع من المجتمع ويعبر عن وجهة نظره وعن المصالح العامة. هذا المراحل هي، في الغالب، مستتثة ومُتجاوزة في حالة صياغة المبدأ السلطوي. في حالات احسن، يتم تجاوز واحدة أو اثنتين على أقل تقدير. تلك هي: أولاً، طرح المبادرة والافتراضات. ثانياً، الاتصالات التفاعلية الاجتماعية العريضة بشأنها (مناقشتها من قبل أكبر كم من أفراد المجتمع). ثالثاً، تراكم وتبلور الإرادة العامة بخصوصها (صياغة نتائج النقاش الاجتماعي العام).

إن السلطة التي تحتكر سن القوانين واللوائح تتكرر، عملياً، حق أفراد المجتمع بممارسة هذه العمليات، فيما تبقى لهم، واجب المشاركة في المرحلة النهائية، أي مرحلة التطبيق والخضوع لتلك المبادئ التي لم يشاركوا إطلاقاً في إنتاجها. إنما تبعد السلطات المنقردة دور الجماهير الطبيعي والضروري في سن القوانين والقرارات حرصاً منها على امتلاك الحرية المطلقة في سن ما يناسب وما يوفر الظرف القانوني لتنمية مصالحها المباشرة، والضيقة في الغالب. ولما كان المبدأ الحقوقي السلطوي هذا ينتقل إلى الجماهير بعد إقراره، فإنه يترتب على ذلك مطلب حيازة وسائل إرغام الجماهير على القبول به، ولا يستثنى هنا أية

وسائل بدءا من النشاطات الذهنية المدروسة والمخططة وصولا إلى القمع الفيزيائي المباشر.

على العكس من هذا، المبدأ الكونفورمي، سواء أتمت صياغته على شكل مبدأ حقوقي أم لا، يمثل حل استراتيجي عام نابع من المجتمع ويهدف إلى رعاية المصالح العامة، أو لنقل العريضة. ذلك أن المبدأ الكونفورمي حول مسألة معينة لا يتم التوصل إليه إلا بعد اجتياز كافة مراحل التشريع، بما فيه المراحل الثلاث السابقة الذكر. فقبل أن يصل إلى صيغته النهائية يكون قد تم إطلاق المبادرات بشأنه، وتم تداول البراهين والبراهين المضادة بشأنه، ويكون قد أدى التداول الجدلي إلى تبلور المضامين والمواقف الاصلاح كوعي اجتماعي مقبول على نحو واسع. ولأنه كذلك، فإنه في سياق بزوغه، وطبقا لمنهج ترعرعه، ليس فقط لا يحتاج لوسائل فرض التطبيق، بل ويرفض ويدين العنيف منها، ذلك أن استخدام العنف من أجل تطبيق أحكام القانون الناتجة عن التفاعل الكونفورمي يمثل عامل حد من نضوج مبادئ كونفورمية عامة سليمة أخرى .

2. المبدأ الحقوقي السلطوي ينمو في الإطار والصيغة النظرية بعملية انتقائية غير تراكمية. فهو لا يقوم على الاختزال الطبيعي للمواقف والآراء العامة المتركمة تاريخيا كوعي اجتماعي، بل قوامه التصورات النظرية لحاملي السلطة في اللحظة المعينة. فالأفراد أو الشرائح الاجتماعية التي تستهلك طاقاتها ووقتها ساهرة على التخطيط النظري لانتزاع السلطة، تتطلق بالأساس من طموحها إلى إعادة صياغة توزيع الأدوار وإعادة تنظيم العلاقات في المجتمع وفق تصور معين للعلاقات الحقوقية يُلبي على الأرجح وبالأخص مصالحها الذاتية الضيقة.

أما، عندما تكون هناك فئة ما، حاملة للسلطة ومحتكرة للتشريع، فإن الحلول الحقوقية للمسائل لاجتماعية تنضوي تحت مظلة الشمولية السيئة الصيت. إذ أنها تكون جزء من سلسلة وسائل تسهيل التحقيق المصلي لتلك الفئة. لذا هي تكون حلول فردية – فئوية سريعة ولحظية وحاسمة، ويستخدم القائمون على السلطة شتى الوسائل ومختلف الأساليب، ويرصدون ما بوسعهم من قوة للحد من المبادرات وبالتالي من الحلول الممكنة والتي لا تتسجم مع البيئة التتموية لمصالحهم – مصالح السلطة. ذلك إن أية عملية تراكمية للحلول وللمواقف بصدد الحالات الاجتماعية الملحة ترمي، ضمنا، إلى تفاعل بين المصالح المختلفة وإلى تتميتها بنسب متقاربة تقريبا. لهذا، تعمل الفئة المتمكنة من السلطة على تحييد العمليات التراكمية، وتأخذ على عاتقها انتقاء الحلول الحقوقية المناسبة، من وجهة نظرها وحسب.

على النقيض من هذا، نجد المبدأ الكونفورمي بجوهره هو تراكم واستقطاب موقفي عبر الزمان وفي المكان. ولقد أشرنا إلى هذا لدى تعريفنا للكونفورميا. فلكي يتسنى لنا تصنيف مبدأ ما ضمن المبادئ الكونفورمية العاملة في المجتمع لا بد أن تتوفر له شروط معينة، أهمها أن يكون مجسدا لبعدين. أولهما، البعد التراكمي التاريخي للمواقف بشأن القضية المحددة. ثانيهما، أن يلقى القبول والتأييد العام طواعية ودونما حاجة لإطلاقا إلى وسائل الإكراه المادية أو المعنوية. إنه، بهذا، يعكس الانسجام الاجتماعي العام مع أحد الحلول – المبادئ التي يكون قد سبق لها وبرزت وشغلت موقع الاصلاح بالنسبة للصالح العام.

3. المبدأ الحقوقي السلطوي يمثل الاستجابة الوسيطة المطلوبة لإضفاء الشرعية الاجتماعية على ظروف تنمية مصالح

الفئة الحاكمة على حساب المصالح الاجتماعية العريضة. لهذا، لا يتصف بالديمومة، ولا يمكن له الاستمرار إلا بقدر ما تستطيع الفئة المتسلطة من توظيف جهد ناجح للبقاء في السلطة. المبدأ الحقوق يظل قائما مادامت الفئة السلطوية ترى أنه يخدم مصالحها. وبمجرد أن يبدو لها أو لفئة ترث السلطة عنها، غير ذلك، تنبري في التغيير والتعديل على هذا وذاك من المبادئ الحقوقية، وذلك كما تقتضي مصالحها. لهذا أيضا نجد أن المبادئ الحقوقية السلطوية هي بمثابة مادة شبه دائمة للتغيير والتعديل، كلما كان هناك تغيير في البنية الحاكمة.

المبدأ الكونفورمي، على العكس من سابقه، يتصف بالثبات النسبي، وتغييره لا يعتمد على طبيعة السلطة، إنما، قبلا، على طبيعة ودرجة التغيير الحاصل في الوعي الاجتماعي. إذ يمكن لفئة السلطة أن تتغير كل يوم دون أن يحصل أي تغيير أو تعديل ذي شأن في المبادئ الكونفورمية. من جانب آخر، حتى يتم تغيير مبدأ كونفورمي معين لابد من وقت طويل جدا، لا يقل عن جيل أو جيلين، يكتسب خلالهما مفاهيم جديدة ويدرك الأمور بطريقة مختلفة. بكلمة أخرى، المبدأ الكونفورمي قائم مادام الوعي الاجتماعي الذي سببه قائم. ففي حين أن المبدأ السلطوي يمثل نتاج للمدخل النظري حول كيفية تحقيق مصالح معينة ( ضيقة عادة )، فإن المبدأ الكونفورمي هو ناتج الوعي الاجتماعي حول كيفية تحقيق المصالح العامة وضمان الوحدة والاستقرار الاجتماعيين.

4. المبادئ الحقوقية السلطوية هي مبادئ مدروسة بعناية، ضمن منهج معين وانطلاقا من مرتكزات محددة وفي خدمة غايات اجتماعية جزئية النفع وخاصة. وبالطبع، مسألة دراسة

وتخطيط المبادئ الحقوقية لا تثير خلاف. على العكس، هذا شيء مهم للغاية عندما يكون لدينا في الاعتبار أنها سئير اتجاهات تطور الفرد والمجتمع، وأنها ستحدد السلوك وكيفية استثمار المبادرات وما إلى ذلك. إذن، الخلاف يصبح حادا عندما ننظر إلى المسألة من جانب منهج ومنطلقات دراسة وبلورة صيغ تلك المبادئ. إن السلطوية منه لا تقوم، عادة، على الدراسات الماكروسوسولوجية إلا بقدر ما يحقق لها هذا النوع من الدراسات خدمة لتوجهاتها واهتماماتها المصلحية المباشرة. وللحق، تتخذ الكثير من السلطات من الماكروسوسولوجية مدخلا أساسيا في عملية صياغتها لمبادئ حقوقية معينة، إنما تهدف من ذلك، وقبل كل شيء، إلى التعرف الدقيق على البيئة الاجتماعية، وبالتالي إلى تحديد السبل الأنسب لتوفير الظرف القانوني لتنمية مصالحها دون أن تنقاد إلى مجابهة عريضة وبارزة مع التوجهات المصلحية الاجتماعية العامة. كما أنها تحرص دوما على ألا تدخل هذه المجابهة مادامت قادرة على تجنبها، وفي الوقت ذاته، على تطبيق حلولها ومواقفها.

المبدأ الكونفورمي من جهته، ينتج أحيانا فقط عن تخطيط واع له. أنه يتبلور عفويا في الغالب، ويندر تماما أن يُعرف صاحب المبادرة أو المصدر الأول للمبدأ. وهذا يعود إلى العملية الطويلة التي يحتاجها المبدأ الكونفورمي حتى يترسخ وينضم إلى سلسلة المبادئ الكونفورمية المعترف بها اجتماعيا والمنتشرة في وعي الأفراد.

5. من الواضح أنه في أي مجتمع كان، هناك أفراد يتجاوزون ويخترقون المبادئ بأنواعها خلال ممارساتهم اليومية. يعود هذا إلى مجموعة أسباب من بينها جهل الفرد بالمبادئ أو

المتابعة والعقاب، تظهر جليا في المجتمعات النامية نظرا لانتشار الأنظمة الشمولية فيها بكثرة.

لكن العلاقة التناسبية المذكورة ليس لها وجود أو مبرر أو حتى إمكانية للظهور في حالة المبدأ الكونفورمي إذ أنه لا يفترض ولا يحدد عقابا ماديا. على أنه، بطبيعة الحال، ينطوي على عقاب روحي شديد للمخالفين له. ليونته الكبيرة تجعله قادرا لتشرب عدد كبير من أنواع السلوك دون حاجة إلى قمع مادي لحامل السلوك غير الكونفورمي. فالمرأة التي قد تتجاوز الحدود الاجتماعية الكونفورمية للمرأة في المجتمع العربي قد لا تتال عقابا فيزيائيا، لكنها في ذات الوقت لن تكون صالحة للعب أدوار كثيرة منها ما يتعلق بكيانها وبكينونتها المباشرة، فربما لن تجد من تنزوج، ولن تصبح أما، وستلاحقها اللعنات والعار وغيره طوال عمرها. إنها ستعاقب كثيرا ولزمننا طويلا دون أن تُمس ماديا - فيزيائيا.

ما أردت قوله بهذا المثال البسيط، هو إيضاح حقيقة أن ديكتاتورية الكونفورميا العامة لا تقل عنفا عن ديكتاتوريات الحقوق السلطوية العاتية في كثير من الحالات. الديكتاتورية الأولى تمارس ضمن وفي إطار الحياة الاجتماعية اليومية، والثانية تمارس في إطار مؤسسات خاصة لهذه الغاية. الأولى تعاقب روحيا، فيما تعاقب الثانية ماديا. عقاب الأولى غير محدود زمنيا ومرتبطة في المكان ( الاجتماعي ) بينما تحدد الأخرى عقابها زمنيا إلا أنه غير مرتبط في المكان ( الحيز الاجتماعي الذي تحدث فيه المخالفة ).

تعارضها مع المصالح المباشرة أو تناقضها مع الميول العاطفية أو بسبب مظاهر مرضية في الوعي وفي البنية النفسية. لكن المبدأ الحقوقي السلطوي لا ينطوي على ليونة كافية لاستيعاب مخالفته واختراقه من الأفراد ولئن كان، في الواقع، يحمل في أحشائه مبررات اختراقه على اعتبار أنه انعكاس لوعي مصلي فئوي، أو حتى فردي. المبدأ الحقوقي السلطوي، إذا ما تناقض مع مضامين النظام الكونفورمي العام والمصلحة العامة، فإنه ليس فقط مرفوض من الأفراد، بل يحق ويجب على أفراد المجتمع عدم إطاعته - كما يرى جان جاك روسو.

لهذا - من بين أشياء أخرى - تحدد الفئات المتسلطة المسؤولة عن صياغة القانون عقوبة فيزيائية مادية للذي ( تسول ) له نفسه التجاوز والاختراق. العقوبة الدستورية تُفترض لأنه يُفترض مسبقا الرفض الجزئي لتطبيق المبادئ من قبل الأفراد. ليس هذا وحسب، بل توظف السلطة مؤسسات ضخمة وتصرف من رأس المال الاجتماعي نسبة كبيرة على ملاحقة المخالفين ومعاقبتهم. وكلما كانت الحقوق السلطوية قسرية وتتناقض مع مصالح المجتمع ومع النظام الكونفورمي العام وتلاقي، منه، رفضا اجتماعيا، فإن السلطة تجد نفسها مدعوة أكثر ومضطرة أكثر إلى توسيع مؤسسات الملاحقة وتتبع المخالفين ومعاقبتهم. العكس صحيح أيضا، أي بقدر ما توظف السلطة من مؤسسات قمع وملاحقة وعقاب تكون القوانين التي شرعتها والحقوق التي أقرتها متناقضة أكثر مع التطلعات الاجتماعية الكونفورمية. هذه العلاقة التناسبية ما بين درجة انسجام القوانين السلطوية مع المعطيات الكونفورمية وبين الحاجة إلى توسيع مؤسسات

## الفصل الثالث الكونفورميا والحرية

قلة هم الفلاسفة الذين قضاوا نحبهم العلمي دون أن يتطرقوا بجزء منه لبحث ومعالجة ظاهرة الحرية. ولقد عالج فريق منهم مفهومها، وتوقف آخر عند أهميتها وضرورتها، واهتم ثالث بطبيعتها وبأحوال بنيتها، وتطرق رابع إلى معانيها الإنسانية والاجتماعية، وخاصة حدودها، وتعامل سادس مع كل هذا أو مع عدد منه. ولعل هذا إن دل على شيء فإنه يشير إلى أننا في الواقع، أمام واحدة من أهم مظاهر الوعي الاجتماعي وأكثرها جدلية عبر التاريخ الفكري الفلسفي والإنساني - الاجتماعي. على أن أكثر أوجه الحرية جدلا هو، ولا شك، حدودها في إطار الحياة الاجتماعية. فقد مثلت مسألة تحديد الحدود الممكنة للحرية في إطار الحياة الاجتماعية مشكلة معقدة غاية التعقيد، ومسألة مفتوحة ومتسعة لكافة الإجابات طبقا للواقع البيئي والموقع الاجتماعي الذي يعيشه أو يشغله المفكر المعني. المسألة هي إذن، هل يمكن أن يتمتع الفرد الاجتماعي بالحرية المطلقة، وهل يمكن لأي مجتمع أن يضمن لأفراده الحرية المطلقة دون أن تعمه الفوضى؟

لقد أجاب معظم المفكرين والفلاسفة بالنفي القاطع. لكن، والحالة هذه، ما هي الحدود القصوى من الحرية التي يمكن للمجتمع أن يضمنها لأفراده دون أن يفقد توازنه وانتظامه؟

هذه هي، بشكل أساسي، أوجه الخلاف بين المبدأ الحقوقي السلطوي وبين المبدأ الكونفورمي. إلا أنه يجب التذكير هنا، مرة أخرى، بأن بعض المبادئ السلطوية تكون في حالات وأحوال على انسجام تام مع المبادئ الكونفورمية، وهي، في هذه الحالة، تمثل اندماج للدكتاتوريتين السابقتين، لكن برضا وبارتياع أفراد المجتمع عامة. فالمعتدي على أملاك الغير لن يعاقب ماديا فقط، بل وروحيا أيضا إلى أن يبرهن على أنه سيحترم مبدأ عدم الاعتداء على أملاك الغير، وكذلك حال المعتدي على أرواح الآخرين وما إلى ذلك.

يوحنا غوتليب فيختيه رأى أنه من المخصب لأي عمل فكري حول الحرية الانطلاق من حقيقة ومن قضية التناقض القائم بين الضرورة والحرية، هذا التناقض الذي لا يسمح أبدا بمطلق الحرية باعتبار أن المجتمع والحياة الاجتماعية تتطوي، بل تقوم، على عدد هائل من الضروريات. ومادامت الحقيقة هي كذلك، فإن حرية الإنسان لا تقوم على إبطال أو إلغاء الضرورة الطبيعية والتاريخية والاجتماعية. إن هذا يعني، في الوقت ذاته، إلغاء الطبيعة والمجتمع. تحقيق الإنسان لحرية، من هنا، يقوم على خضوعه الطوعي لقوانين وأهداف تطور الجنس البشري، خضوعا يستند إلى وعي الضرورة ذاتها. لكن فيختيه يلفت انتباهنا إلى أن هذا الخضوع له ظروفه ومتطلباته التي يجب أن تتوفر مسبقا كي يمكن وكي يجب على الإنسان أن يخضع. فلا بد من توفر مبادئ اتفاقية عامة أو عقد ينظم الحياة الاجتماعية وفق مقتضيات الضرورة. فالحرية هي ذاك النوع من الخضوع الطوعي للضرورة الطبيعية والتاريخية والاجتماعية، والقائم على وعي الضرورة، والمتمثل بمجموعة مبادئ وقوانين اتفق بشأنها اجتماعيا وعامة. وهو، إضافة إلى هذا، يرى أن الفرد، مثلما شكله وطبيعته الفيزيولوجية تخضع لمجموعة محتمات، فإن هناك أيضا محتمات لإرادة ونشاط الإنسان الروحي. فالإنسان، كونه جزء من الطبيعة، فإنه خاضع لا محال لقانون الشرطية السببية. ومع هذا، يقول فيختيه، شمولية محتمات الفرد، سواء فيزيولوجيا أو نشاطا روحيا، لا ينفي إمكانية الحرية، الحرية المتجسدة بإمكانية وعي الضرورة والخضوع لها. ويشير بهذا الصدد، في مؤلفه " حول تحديد الإنسان "

إلى أن الحرية المطلقة هي حالة عدم اعتماد الفرد على أي شيء خارج ذاته. لكن، هذه الحالة، لا يمكن أن تتوفر لأي فرد أبدا، وبالتالي، الحرية يمكن تحديدها بمقدار الفرصة القائمة لعدم اعتماد الفرد على أشياء خارج ذاته.

إلى جانب فيختيه، هناك فلاسفة آخرون كثيرون عالجوا الحرية من منطلق الضرورة. فقد تحدث سبينوزا عن الضرورة الطبيعية وعلاقتها مع الحرية مؤكدا أن الحرية لا تتنافى مع الضرورة. فالضرورة يمكن أن تكون موجودة وقائمة، لكن الإنسان حر بتوجهاته اتجاه هذه أو تلك الضرورة، بما في ذلك الضرورات الطبيعية. إن الإنسان مضطر أن يأكل وأن يشرب للحفاظ على وجوده المادي، لكنه حر اتجاه هذه الضرورة، والتي هي على علاقة بالوجود الفيزيائي ولا علاقة لها بإرادة الإنسان وخياراته الروحية. فلا أحد يستطيع اسر حرية الإنسان في أن يعيش أو لا يعيش. غير أنه بعيدا عن هذه المحاجات، وعن هذا التطرف حتى، يرى سبينوزا أن وعي الضرورة مهم جدا للتحقيق الذاتي الحر. لكن هذا الوعي يجب أن ينبع بالأساس من التجربة الذاتية، وأن تتحدد الضرورات في وعي الإنسان وفقا لمعارفه ولتجاربه، لا أن تفرض عليه ضرورات معينه وما عليه إلا أن يعيها. إن هذا ما أصر عليه فيختيه أيضا.

أما فريدريك هيغل، فإنه يربط الحرية بالوعي، لكن ليس بوعي الضرورة كما فعل فيختيه وسبينوزا وآخرون، بل بوعي الحرية ذاتها. فهو ينطلق من أن الحرية بشكل عام، هي حرية الروح وحرية الفكر، أي الحرية العقلية للشخص.

والحرية، لدى هيجل، هي جوهر الإنسان، بغيابها يبقى الإنسان سلبيا اتجاه نفسه والمحيط والحياة. بل يصل به الأمر إلى اعتبار تقدم البشرية انعكاسا للتقدم في وعي الحرية والسلوك الحر، وأكثر من هذا إلى الاعتقاد بأنه من الممكن تقسيم تاريخ البشرية إلى مراحل عدة وفقا لمعيار الحرية. فالمرحلة التاريخية التي ساد فيه مجتمع الرق، كان وعي الحرية في أدنى مراتبه، مما مكن من نشأة مثل هذا المجتمع العبودي. وحينما وعي الإنسان الحرية كعنصر مهم في تركيبته الإبداعية وفي جوهره، سعى إلى الحصول عليها من خلال رفضه للمنطق العبودي، وأدى سعيه بالمجتمع إلى الانتقال إلى مرحلة جديدة، الحرية فيها هي على مستوى أعلى. وبالنسبة لهيجل، يكفي الإنسان أن يعي بأن الحرية والحياة هما صنوان كي يحصل عليها. ومادام الإنسان لا يعي هذه العلاقة العضوية بين الحرية والحياة، فأن أشكال الملكية والأنظمة السياسية والاقتصادية لن تكون بوضع تساعده فيه على تحقيق وجوده الحر، الوجود الحر للإنسان. فالحرية هي ماهية الوجود الروحي، وليست إفرازات سياسية واقتصادية كما يرى البعض. هكذا، يحدد هيجل حدود الحرية بحدود وعي أهميتها وجوهريتها للكينونة النفسية والفكرية للإنسان، وذلك على مستوى الفرد وعلى مستوى المجتمع عامة.

كارل ماركس رصد أكثر من عمل فكري لنقد أطروحات هيجل، بدءا من الديالكتيك الهيجلي، والذي يجب أن يقف على قدميه بدلا من أن يقف على رأسه - كما يخلو للماركسيين التردد، وصولا إلى مفهوم هيجل حول الحرية والحق والسلطة وغيره. لقد اخذ ماركس على مفهوم هيجل

للحرية بأنه مفهوم متوقع نظرا لتعلق هيجل بالأعمى بالفكرة المطلقة، والتي يرفعها فوق المادة ويعطيها درجة من السمو أعلى. فهيجل، حسب ماركس، لا يأخذ بالاعتبار الظروف المادية وتأثيرها على الحرية، ولكن أيضا تأثيرها بالحرية. الحرية، يصفها لنا ماركس، هي حرية النشاط البشري، حرية الإنسان في الممارسة العملية. حدود الحرية هي حدود النشاط البشري الحر في الحياة اليومية. الحرية لا يمكن حصرها بوعي أهمية حرية المعرفة وتوجيه الوعي كما أراد هيجل. فالحرية، يقول ماركس، لها إلى جانب ذلك، شروط موضوعية على غاية من الأهمية:

1. لابد من وعي الضرورة كقالب للحرية التطبيقية.
2. لابد من تحويل وعي الضرورة هذا إلى فعل، إلى واقع عملي ملموس.

لهذا على الأرجح - من بين أشياء أخرى - توصل كارل ماركس إلى الحديث عن الحرية على أنها تنعكس من خلال السيطرة والسيادة على أنفسنا وعلى المحيط الطبيعي الخارجي، تلك السيطرة والسيادة المستتدة على ضرورات الطبيعة. كما يشير إلى أن معرفة تلك الضرورة هو الظرف المناسب للتحرك. " فالإنسان عبد الضرورة غير المعروفة، وسيد الضرورة المعروفة ". هذا يعني أن الحرية لا تستوجب ولا تقتضي نفي الضرورة الموضوعية أو إلغائها. ذلك أن الضرورة الموضوعية قائمة ولا يمكن تحييدها إلى درجة إلغائها أو إفنائها. لكن الإنسان، عندما يتعرف إليها ويعيها، فأنها ستتحول إلى مضمون أساسي في جملة معتقداته،

وستصبح إلى حد ما، من بين دوافع سلوكه الداخلية، مما يجعل الإنسان يتصرف بحرية. فمعرفة الضرورة الموضوعية تنقل وجودها الخارجي إلى مضامين الوعي الإنساني حول اختيار النشاط والسلوك الاجتماعي الحر.

وفي الواقع، من المسائل الشائكة جدا، والتي لازالت دون حلول قاطعة، نظرية كانت أو عملية، هي مسألة تحديد الضرورة أكثر منه مسألة وعيها. ففي نهاية الأمر، الضرورة الطبيعية والضرورة الاجتماعية هما مقولتان فلسفتان معقدتان، ولا يوجد بشأنهما اتفاق في الأعمال الفكرية المختلفة. من هنا كانت التفسيرات والأفكار الواردة أعلاه، حول الحرية، قائمة بذاتها على مقولات غامضة وغير محددة، مما زاد البراهين والمؤشرات والاستنتاجات غموضا وفوضوية وتناقضا إلى حد كبير.

إن الغرائز والأهواء والميول التحقيقية الوجودية الأخرى هي، بنظر العديد من المفكرين، ضرورات طبيعية. لكنها من وجهة نظر فيختيه، ولحسن الحظ كما يقول، لا يمكن لها أن تحد من حرية الإنسان مادام هو قادر على التكيف معها وفق خياره الحر. أما كانط، فإنه يعتقد بأنه ما دامت هناك حاجة طبيعية للإنسان، فإنه لا يمكن أن يكون حرا، غير أنه يمكن للإنسان السمو النسبي فوق تلك الحاجات وذلك من خلال رصد طاقة روحية معينة لهذه الغاية بالغام مستو عالي جدا من الحرية، من حرية الروح.

إلى جانب هؤلاء، نجد نيتشه ينكر على المجتمع أية ضرورات حقيقية، بما في ذلك الضرورات الطبيعية. لأن

المجتمع والإنسان، برأيه، قائم على الأوهام، وكل ما هو موجود يمثل وهما وليس له أي مكان في الواقع الحقيقي. وأن كان ثمة ضرورة في هذه الحياة، فإن نيتشه يراها بالكذب، الكذب هو إحدى تلك الضرورات، ذلك أن الإنسان بحاجة إليه للتأقلم مع هذا العالم القائم بأكمله على الأوهام.

كذلك جان جاك روسو لا يعير اهتماما كبيرا للضرورة فيما يخص علاقتها مع الحرية. فالإنسان يولد ولا تقيد حرته أي مظاهر أو ظواهر، طبيعية كانت أم اجتماعية. لكن التكيف المدني الذي يخضع له الإنسان هو الذي يحد من تلك الحرية من خلال مبادئ وعوائق مختلفة. فالحرية، كما يقول روسو، مرتبطة بإرادة الحرية. " الإنسان، إذا ما أراد الحرية، فإنه سيحصل على ما يريد، ولن تستطيع أية سلطة أو سياسة من إيقافه والإحالة دونه ودون مبتغاه هذا، دون نيله الحرية ". هكذا نرى أن روسو ونيتشه وهيجل يتفقون على أن بلوغ الحرية ممكن بقدر ما يرصد له من إرادة ذاتية، وبأن الضرورة الطبيعية أو الاجتماعية، بغض النظر كيف تُعرف ومن يعرفها، لا يمكن لها النيل من الحرية إذا ما توفرت إرادة الحرية وفقا لروسو، أو وعي الحرية كجوهر للإنسان كما يذكر هيجل.

إن نظرية الكونفورميا التي نحن بصدد معالجتها وعرضها هنا، تأخذ على الأفكار الفلسفية والفلاسفة الذين ربطوا بقوة ما بين الحرية وبين وعي الضرورة والانضباط الذاتي انسجاما مع متطلبات الضرورة التي تم وعيها، تأخذ عليهم أنهم أهملوا بشكل صارخ - بعدم أو بغير عمد - تحديد ماهية الضرورة، مصدرها، ومداهها، وعمرها. إن الإجابة

على هذه الأسئلة تعرض طروحاتهم للاهتزاز والتأرجح والريبة كما سنرى في الصفحات التالية.

ترى نظرية الكونفورميا أن هناك عدة جوانب تتعلق بالضرورة، وكان لابد من الغوص إلى أعماقها وتقليبها وتمحصها جيدا، بحثا وتحليلا، قبل أن يتم الربط الميكانيكي ما بين الحرية وبين وعي الضرورة. تتطلق نظرية الكونفورميا من أن الضرورة، باستثناء عدد محدود من الضرورات البيولوجية، هي من صناعة نشاط الإنسان ونتاجا لوعيه. هذا يعني أنه لا وجود هناك لأية ضرورات خارج وعي الإنسان، كما أنه لا وجود لضرورة مجردة. ذلك أن تجريد الضرورة يعني في الآن ذاته، تأطير نظري لنموذج من العلاقات ضمن نظام هارموني معين، بناءه الهارموني يتوقف على الضرورة، وما على الوعي إلا التماسها تدريجيا. إن الضرورة غير قائمة بغض النظر عن الوعي، لأن أية ضرورة، غير البيولوجية، لا يمكنها بأية حال أن تسبق الوعي أو أن تكون قائمة خارجه. أكثر من هذا، الضرورة تستمر بهذه الصفة فقط باستمرار الوعي الذي أنتجها كضرورة، أو الوعي الذي نظم المجتمع والحياة الاجتماعية وفق نموذج معين حمل في طياته ضرورات معينة تكفل استمراره وهارمونيته. الضرورة، في هذا السياق، لا يمكنها أن تكون خارج الوعي ولا مستقلة عنه، لأنها، في نهاية المطاف، تعبر عن علاقة عقلانية بين طرفين، أحدهما الإنسان أو النشاط الإنساني. فهي ليست ظاهرة أو واقع ملموس خارج إدراك الإنسان أو مستقلة عنه، بل هي علاقة من نسيج العقل الذي، بناءا على قدراته المعطاة، قيّمها وصنفها وصنف نوعيتها كضرورة. إن كون الضرورة علاقة

أحد طرفيها الإنسان أو نشاطه لدليل حاسم على أنها في النهاية من إنتاج الوعي وقائمة بقيامه. لأنه من الواضح أن الإنسان، وعبر التاريخ، كان المسؤول الأول وربما الوحيد عن نسج العلاقات التي هو طرف فيها. وكلما تقدم وعيه، كانت هذه العلاقة خاضعة لإعادة تقييم وتوجيه باتجاهات مناسبة، بما في ذلك الضرورة. حتى عندما نتحدث عن مُحتمات السلوك، فإنه يجب أن لا يغيب عن البال بأن تلك المحتمات هي أيضا من نتاج الوعي الجماعي. بهذا المعنى، الوعي هو الذي يحدد الضرورات وليست الضرورات هي التي تحدد الوعي بها. من هنا، إذا ما كانت الضرورات تتناقض وتقيّد الحرية، فأن المتهم الأول هو الوعي الذي أوجدها وصبغها بلون الضرورة وليس الضرورة بحد ذاتها. كما أن الضرورة تخضع لتفسيرات واتجاهات الوعي وليس العكس، لأنه كما قلنا، من غير الواقعية الإشارة إلى ضرورات مجردة أو إمكانية الحديث عن عمليات فصل الضرورات عن الوعي في الوقت الذي محال علينا أن نتحدث عن ضرورات لا نعيها. من جهة أخرى، إذا ما تطور الوعي باتجاه إلغاء علاقات معينة، مثلت ضرورة في وعي الأفراد، فأن هذه لا يمكنها المقاومة أو البقاء أو الصمود أمام الوعي ولو لحين. إذن، تقييد الحرية لا يأتي بسبب وجود الضرورة، بل بسبب وجود الوعي الذي أوجد الضرورة هذه، ويحافظ عليها بهذه الصفة. ولعل هذه الحقيقة هي التي كمنّت خلف دعوة أفلاطون إلى إبراز المزيد من الضرورات في المجتمع، وذلك خدمة لموقفه الذي يرى فيه أن مزيدا من الحرية يعني مزيدا من الفوضى، أو على حد

تعبيره: " المبالغة بالحرية تتحول إلى مبالغة بالعبودية سواء للفرد أو للدولة ".

من جانب ثان، المعروف أن الأفراد يدركون العلاقات والظواهر بتفاوت نسبي فيما بينهم. لنأخذ مثالا بسيطا، فالرسالة الجمالية لا تخلق نفس الانطباع ونفس المعيشة الجمالية لدى كل الأفراد الذين تلقوها أو شاهدها. إن مثل هذه الرسالة تتصف بالجمال عموما، لكن تفكيك رموزها ومضامينها الجمالية يتم من منطلقات عاطفية وتجارب شخصية بعدد الأفراد الذين تلقوها، وهذا بدوره يعني معيشة جمالية متفاوتة من فرد إلى فرد. ينطبق هذا أيضا على كافة العلاقات الإنسانية، سواء إزاء الظواهر الطبيعية أو ضمن الحياة الاجتماعية. إن معظم "الضرورات" الغريزية، كما يخبرنا علم النفس، قابلة للكبت إلى درجة الاضمحلال، مثلما يمكن تتميتها إلى حدود سيطرتها المطلقة على تصرفات الإنسان. فهي خاضعة للتكيف الاجتماعي ضمن حدود معينة، أي لكبتها أو تتميتها. وعندما يتم تتميتها لدى فرد معين، فإنه يصبح من الضرورة إشباعها، بل يصبح إشباعها شغله الشاغل. لكن، إذا ما أخذنا فردا آخر أقادته ظروفه التربوية وبيئته التي نشأ فيها اجتماعيا إلى وضع متطلبات هذه الغريزة خارج لائحة أولويات نشاطاته، فإنه يصعب القول أنها ستمثل له ضرورة، أو على أقل تقدير، ليست ضرورة بالمقدار الذي تشكله بالنسبة للفرد الأول.

إننا نورد هذه الحقائق بغية التأكيد على اثنين: أولاً، عدم إمكانية تجريد الضرورات من الوعي، أو فصلها عنه، أو استقلالها عنه. ثانياً، الضرورات بهذا المفهوم، أي بفهمها

كنتاج وانعكاس للوعي، تبقى نسبية الضرورة من فرد إلى فرد ومن زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان. أن حظ ما يسمى بالضرورات الاجتماعية من هذه النسبية أكبر بكثير، خاصة وأنها تعاني باستمرار من عدم اليقين بضرورتها. وقد قدم لنا الفكر والتطبيق السياسي، عبر التاريخ، نماذج كثيرة من نسبية الضرورة في المكان وفي الزمان.

أن نسبية الضرورة في الزمان والمكان برزت في كافة القطاعات الحياتية، وفي مختلف أطر التنظيم الاجتماعي، على أنها ابرز ما جاءت في أحكام المفكرين. فقد وضع اميل دوركهايم مؤلفا كاملا "أشكال الحياة الدينية الأساسية" بقصد التأكيد على الدين كضرورة أساسية لأية حياة اجتماعية. لكن كارل ماركس رأى في الدين ليس فقط وهم غير ضروري، بل وهم الشعوب الذي يحجب الحقيقة ولا بد من العمل على وضعه في إطاره الضيق.

وبالطبع، يمكن إيراد أمثلة كثيرة، لا تنتهي، وتدمغ حقيقة نسبية الضرورة من فرد إلى فرد، ومن مكان إلى مكان، ومن زمان إلى زمان. الأهم في هذا كله، هو إبراز أن الربط ما بين الحرية ووعي الضرورة وبشكل ميكانيكي يؤدي إلى استنتاج مفاده أن الأفراد والمجتمعات ليسوا ( ويجب أن يكونوا غير ) مؤهلين لنيل قسطا متساويا من الحرية. فالحرية، بناء على هذا الربط العضوي، تتفاوت ويجب أن تتفاوت من فرد إلى فرد ومن مجتمع إلى مجتمع ومن عهد إلى عهد، وذلك انسجاما مع مستوى الوعي المتوفر حول الضرورة. فالفلاح الجاهل وغير الواعي للضرورة، وفق هذا النهج، لم يتأهل بعد لنيل الحرية التي يتمتع بها عالم في

المدينة، وذلك على الرغم من أن الاثنين يعيشان داخل إطار اجتماعي وحقوقى واقتصادي واحد. إن هذا، لا أظنه مقبول، لكنه يظل الاستنتاج والنتيجة الموضوعية للربط لمذكور.

نظرية الكونفورميا تتطرق من أن الحرية تمثل واحداً من أهم مركبات البنية الجوهرية للإنسان، وبأنها الشرط الأساسي في مسيرته التحقيقية الروحية والمادية. لكن هذا لا يعني أنها تتوقف عند أهمية الحرية بالنسبة للفرد والمجتمع. كلا، هي تركز قبلاً على مسألة تحديد حدود وإمكانات حدود الحرية في إطار الحياة الاجتماعية.

توصلنا فيما سبق إلى علاقتين بخصوص الكونفورميا. تتجسد الأولى بعلاقة المبادئ الكونفورميا والسلوك الإنساني، ورأينا بأن الكونفورميا، وبما تحمله من عنفوان العزل الاجتماعي أو العقاب الروحي للأفراد الخارجين عنها، تمثل واحداً من أهم وأوسع محتومات نشاطات الإنسان وتصرفاته ومواقفه طبقاً لمبادئها. الشق الآخر من هذه العلاقة يتمثل بأن الفرد، عفويًا وطوعاً، يتقبل، في أغلب الحالات، المبادئ الكونفورميا ويدافع عنها بحماس، وذلك كونها تدخل إلى بنيته النفسية خلال عملية التطبيع الاجتماعي على أرضيتها. المبادئ التي نشأ عليها الفرد تصبح، عند البلوغ، جزءاً من ذهنيته ومن بنيته الموقفية النفسية. أما العلاقة الأخرى التي تم الإشارة إليها سابقاً، فأنها تتركز حول حقيقة أن النظام الكونفورميا يمكن له أن يكون مفتوحاً كما يمكن له أن يكون مغلقاً. يمكن لمبادئه أن تتطوي على سلطة عنيفة وعلى أطر ضيقة وعلى عقاب روحي مؤلم غاية الألم، أو أن يكون على هذا إنما بدرجة أقل. وأخيراً، هناك إلى جانب النظام

الكونفورميا العام أنظمة كونفورميا خاصة، وهناك مبادئ كونفورميا عامة وأخرى خاصة.

التراكم الأنتروبولوجي لهذه العلاقات في المنظمة النفسية للفرد، وتتركزها على رأس قائمة عوامل تحديد الخيارات السلوكية إزاء الظواهر بمختلف أنواعها، جعلها على علاقة وثيقة مع مقدار ما يمكن لحدود الحرية من أن تكونه ضمن الإطار الاجتماعي العاملة فيه هذه العلاقات. وبالطبع، استناداً إلى مكوناتها، وانسجاماً مع درجة تراكمها القبولي الطوعي في النفسية الاجتماعية. إن متابعة تأويلات حدود الحرية في الفكر الفلسفي والمعرفي الاجتماعي على مختلف مدارسها، يضعنا أمام عدة استنتاجات حول جوهر وحدود ظاهرة الوعي هذه. فالحرية ليست هي القدرة على الخيار، أو حتى القدرة على خلق الخيارات وحسب، ولا هي الإنعتاق الروحي والمادي من المحتمات الاجتماعية والطبيعية وقضى الأمر، ولا هي القبول المطلق للحقائق وتوفر دينامية التأقلم السريع ليس إلا. فهي كل هذا وليست من أي منها بشيء.

أن تجسد الحرية بالقدرة المطلقة على الخيار أو على خلق الخيارات، هذا أمر يقتضي إخلالاً واسعاً، بل تمزق الروابط الوثيقة بين الأدوار الاجتماعية وبين القطاعات الاجتماعية وبين المجموعات والأفراد في المجتمع. إذ ليس هناك، على سبيل المثال، إمكانية أبداً للجمع بين مجتمع يقيني متماسك وبين تمكين أفراد من الخيار ما بين الالتزام بالقانون من عدمه. فهاتان المقولتان تلغيان الواحدة الأخرى، وما هذه إلا علاقة واحدة في سلسلة طويلة من العلاقات التي يلتغي

من جانب آخر، الفرد حسبما ورد، لا يخضع للنظام الكونفورمي العام وحسب. على العكس، يخضع باستسلام أكبر للأنظمة الكونفورمية الخاصة، وبخاصة في إطار الأسرة ومن بعدها المؤسسات التعليمية. الفرد في هذين الإطارين الكونفورمين، لا يُعاقب بالعزل الاجتماعي دون سواهما كما هو الحال في النظام الكونفورمي العام، بل يطاله أيضا، أحيانا، العقاب المادي، وذلك تبعاً لما يسود الأسرة أو المؤسسة التعليمية من مبادئ. هذان النظامان وشبيهاتهما من الأنظمة الخاصة، يتطلبان الإذعان المباشر لإحكامهما. كما أن الفرد، في هذه الأطر، يعتمد بوجوده على إرضاء وعلى رضا المبادئ الكونفورمية. فهو، في إطاريهما، لا يمكن أن يكون إلا مستهلك ومعتمد باستهلاكه على جهد الآخرين ( يرى البعض أن الاعتماد على الآخرين بحد ذاته يُعرض حرية الفرد للأسر، حيث أن حريته تصبح محدودة بقدر اعتماده ووفقاً لتوجهات وأهواء المُعتمد عليه ). بالتالي، يقترب من النشاطات المتعارضة مع النظام الكونفورمي الأسري أو التعليمي بحذر شديد. كما تعتمد درجة حريته، في هذا الوقت المبكر من حياته، على التوجهات الكونفورمية الأسرية أو التعليمية وتتشكل لديه أسباب مُسبقة متبلورة عميقة في الجذور النفسية لتقديراته اللاحقة لحاجته من الحرية ومن توجهاته اتجاه النظام الكونفورمي العام. الأسرة، بهذه المثابة وبهذه الصفة، تتحمل مسؤولية عظيمة في مدى الحرية التي يتمتع بها الفرد في السنين الأولى من حياته. لأنه لا يعيش ولا يهيمه من العالم الخارجي إلا الإطار الأسري، ولاحقاً التعليمي. والحقيقة تخبرنا بأن الأسرة، مع ذلك، لا تتحمل كامل

فيها الخيار تلو الخيار، ويظهر فيه المجتمع كمرشح طبيعي للخيارات الممكنة. ومادام النظام الاجتماعي لا يمكن له من الحفاظ على هارمونيته إلا بطرح مجموعة معينة من الخيارات الممكنة، بالأحرى، التي لا تتناقض وتخل بهارمونيته، فإن الحرية إذا ما عنت القدرة على الخيار سيصبح من الواجب استدراك تلك الخيارات ضمن الممكن دون قيادة المجتمع إلى الانهيار. انطلاقاً من هذا، تبرز لدينا عدة عناصر ملموسة يتوقف عندها مفهوم ونظرية الكونفورميا لتحديد مدى الحرية في الإطار الاجتماعي. بكلمة أخرى، يمكن للنظام الكونفورمي، في مجتمع ما، أن يوفر لأفراده مجموعة هائلة من الخيارات، ويمكن له، في مجتمع آخر، أن يحد من الخيارات إلى حد مقبوت. وللحق، يلعب النظام الكونفورمي هذا الدور الحاسم، لكن تدخلات الوعي في صياغته والأخذ بالاعتبار البنية الاجتماعية والاقتصادية ومدى انسجام عناصر الصراع الاجتماعي، كلها، تساهم أيضا إلى حد ما في التحديد الكمي والنوعي للخيارات. هذا يعني أن النظام الكونفورمي يوفر من الحرية بقدر ما يوفر من الخيارات للأفراد الدائرين في فلكه. لكن، وكما أشرنا من قبل، لا يستطيع أي مجتمع ( نظام كونفورمي ) أن يطرح قيد الخيار خيارات تنفي وجوده وتخل بمكوناته وبكينونته. فالبنية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، إضافة إلى العوامل الداخلية، تكون فعالة وحاضرة جدا لدى عملية ترشيح الخيارات، وتكون مختلفة من مكان إلى آخر. وبكل الأحوال، لا بد من أجل توفير أكبر قدر من الحرية من توفير أكبر قدر ممكن من الخيارات في النظام الكونفورمي العام.

المسؤولية في توفير عدد كبير من الخيارات لأفرادها. ذلك أن الخيارات في هذه الدائرة، وفي الدائرة التعليمية، مشروطة بقوة بمدى الوعي السائد، وبالقدرات الاقتصادية، وبالتقاليد، وبالقيم، وبالتالي بالنظام الكونفورمي العام. فمكانة الأسرة ووضعها في سلسلة الترتيبات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية تمكنها من تقديم بعض الخيارات المحدودة وتلزم أفرادها بها. إنها خيارت محدودة جدا على أية حال، وخاصة في المجتمعات الفقيرة.

لعله يتضح مما سبق أن الحرية المطلقة هي أمر غير ممكن إلا في ظل وجود عدد مطلق من الخيارات والقدرة على خلق الخيارات بلا حدود، وهذا ما لا يمكن لأي مجتمع أن يوفره دون أن ينهار اشد انهيار. فمطلعية الخيارات تتطلب من الفرد قدرته على كل شيء وحيدا وبعيدا عن أية أنظمة يُمثل فرد آخر أحد عناصرها.

بهذا السياق، الحرية في الإطار الاجتماعي ترتبط بنوعية وبكمية الخيارات التي يوفرها النظام الكونفورمي في المجتمع المحدد. على أن هذه الخيارات تمر عبر عدة مُرشحات قبل أن تصبح قيد التداول والتعامل معها كما هو موضح في الرسم رقم (1). بكلمة أخرى، الحرية في الإطار الاجتماعي هي ثمرة علاقتين، هي حصيلة ما يقدمه النظام الكونفورمي لأفراد المجتمع من خيارات ممكنة من ناحية أولى، ومستوى الوعي الاجتماعي بتلك الخيارات من ناحية أخرى. ويمكن بالطبع الحديث عن مستويين من الحريات في كافة المجتمعات المعاصرة وهما: درجة الحرية المُعطاة، ودرجة الحرية الممكن

ن درجة الحرية المعطاة عمليا هي درجة ما وفره النظام الكونفورمي في المجتمع من خيارات لأفراده وما تم وعيه عامة. لكن هذا لا يعني أبدا أن مستوى الحرية السائدة في أي مجتمع معاصر هو أقصى ما يمكن لهذا المجتمع من تحمله منها. ففي كل المجتمعات توجد خيارات كامنة لم يتم تنشيطها على الرغم من أنها لا تتطوي على مخاطر ذات أهمية على الهارمونية والتماسك الاجتماعيين. وتقع المسؤولية عن عدم تنشيط تلك الخيارات الهامة للفرد والغير ضارة بالمجتمع ككل على العامل السياسي وعلى كاهل الشرائح السياسية المسيطرة التي قد تمثل تلك الخيارات خطرا على مصالحها الضيقة. لهذا كان يمكن القول بوجود مستوى أعلى من الحرية، لكنه مستوى يشوبه الركود، مستوى كامن، يمكنه أن ينفجر مثل البركان ويقذف بخياراته إلى السطح مدمرا كثيرا من الخيارات المقننة. مستوى الحرية الممكن هو إذن، حصيلة العلاقة بين ما يمكن طرحه من الخيارات إلى ابعده حد ممكن وبين الوعي الاجتماعي لأكبر عدد منها.

بيد أن التصاق الحرية بمستوى الخيارات المطروحة على هذا النحو ما هو إلا الاعتبار الأول لتحديد أبعاد وحدود الحرية ضمن الحياة الاجتماعية والتكوين الاجتماعي. لأن توفير ووعي الخيارات لا يكفي لتخليص الفرد من ضوابط حريته وقدرته على التبني. ذاك أن تنفيذ الخيارات وجعلها ضمن الممارسة أو السلوك يحتاج إلى مقومات لا بد أن يتحلى بها أو أن تؤمن له. فالقاعدة المادية والبنية النفسية - الروحية واستعدادات الضمير المسبقة لدى الأشخاص ما هي إلا جزء أساسي من عوامل الحد من الحرية في الاختيار. فلقد أكدت مجموعة من الماركسيين،

يمتاز بأنه وجود بين الناس الآخرين وبمواجهة مجموعة من الظواهر، أهمها برأيه الحد الزمني للوجود الفردي والعدمية. وتتوقف حرية الأفراد على طبيعة اختيارهم الحر ما بين الاستعداد للموت وبين الذعر منه. فالاستعداد للموت على نحو مطلق يضمن الحرية المطلقة، أما الذعر منه فإنه يقود إلى الأسر تناسباً. وبغض النظر عن أحكام الوجوديين حول علاقة الحرية التناسبية بمقدار الاستعداد النفسي للإمكانية الأخيرة على حد تعبير هايدجر، أو آخر الإمكانيات على حد قول سارتر، أي العدمية، فإنه لما شك فيه أن أية خيارات مطروحة أمام الأفراد تواجه بالقبول أو بالرفض انسجاماً مع الاستعدادات النفسية مضافاً إليها مستوى الإعتاق المادي والروحي. فهذه هي الشروط الأساسية التي تؤثر بجوهرية ملموسة على مدى الحرية في الخيار.

بهذا المعنى، وإذا ما اعتبرنا كم وكيفية ووعي الخيارات المطروحة بمثابة موضوع الحرية، فإنه يمكن النظر إلى الإعتاق المادي والروحي والاستعدادات النفسية كبيئة تنمو وتتكون فيها الذات الحرة. ويعود مدى توفر مواضيع الحرية وبيئة الذات الحرة إلى القواعد الكونفورمية السائدة في المجتمع كما رأينا من قبل.

بناءً على هذا، يمكن استنتاج أن حدود الحرية ضمن الحياة الاجتماعية هي الانعكاس الطبيعي لمدى اتساع وديناميكية المبادئ الكونفورمية في المجتمع المعين. يمكن قياس الحرية أيضاً بالمعايير الكونفورمية إذا ما تسنى إحصاء ونمذجة تلك المعايير. والحرية لا يمكن أن تكون مطلقة أبداً إلا إذا انعدم النظام الكونفورمي تماماً، وهذا أمر لا يمكن حدوثه. لأنه ببلوغ

وبمقدمتهم كارل ماركس وبلخانوف، على أن الإعتاق المادي يمثل شرطاً مسبقاً لمجمل الإعتاقات الأخرى. وكانوا على جانب من الحق، حيث من الواضح أن عملية الاختيار لا يمكن أن تتطوي على نشاط حر إذا لم تكن القاعدة المادية كافية للذهاب قدماً في تنفيذ أي من الخيارات المعروضة. أما هيجل فقد رأى في الإعتاق الروحي خلود الحرية. فالحرية بمفهومه هي حرية الفكر، حرية الروح، حرية الشخص العقلية. ولقد كان هو الآخر على جانب من الصواب. فالشرط الإعتاقي الروحي لا يقل أهمية عن الشرط المادي خلال عملية الاختيار. ذلك أن القيود الاجتماعية أو غيرها، والتي تحد من التظاهر الحر للأفكار والمواقف تختزل الخيارات بحدّة، وتحصنها ضمن إطار دوافع التأقلم والقبول، بل والخضوع، إن شئت، مقابل تجنب التعسف في الممارسات اليومية. ويمكن اعتبار مثل تلك القيود بمثابة إشارات حمراء لا يمكن تجاوزها دون عقاب حتى في ظل توفر الظرف المادي. هكذا، في ظل أسر الأفكار والمواقف ينمو عند الأفراد آلية لاستبعاد الخيارات التي قد تعرضهم للخطر، ويميلون تناسباً مع اشتداد شدة الأسر إلى الأخذ بالتضحية بخياراتهم الحرة بدلاً من التضحية بأمنهم الاجتماعي.

الوجوديون، وعلى رأسهم هايدجر، ينفون ربط الحرية بالضرورة، بالأحرى بوعي الضرورة، مثلما ينفون مشروعية الاختيار ويحملون الإنسان كافة مسؤولياته عن خياراته التي يفترضون أنها لا يمكن أن تكون إلا حرة. ويعتمد الوجوديون الربط ما بين الحرية وبين الاستعدادات النفسية للفرد، وهم على جانب من الحق بخصوص هذا الربط. إن هذا يصبح أكثر دقة وصحة خصوصاً عندما يعترف كيركيجار بأن الوجود الإنساني

## الفصل الرابع

### الكونفورميا والإيديولوجيا

منذ مطلع القرن التاسع عشر والجهود العلمية تحاول الإجابة على متطلبات تحديد دقيق لمفهوم الأيديولوجيا ودورها في الحياة الاجتماعية والسياسية. على أن هذه المحاولات كانت ولا زالت تتحرك في إطار موقفين بالنسبة لظاهرة الوعي هذه. ينطلق الأول من اعتبار الأيديولوجيا وعي مزيف، بل ومجرد وهم، في حين يسجل الموقف الآخر لهذه الظاهرة دورا معرفيا هاما ووظيفة اجتماعية بناءة لا تقل معنا ولا أهمية.

أما الكاتب انطونيو دي تيراسي الذي ادخل تعبير أيديولوجيا إلى علم الاجتماع والسياسة في سنة 1795، حين كان يشغل منصب رئيس المعهد الفرنسي الذي كان قد أسس للتو، فقد أراد لهذا التعبير أن يدل على أشياء أخرى غير ما قد يستشف منه اليوم. ففي كتابه "عناصر الأيديولوجيا" أشار إلى أن الشخص الأيديولوجي هو الفرد الذي يعالج قضايا المجتمع من الجوانب السياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها. بناء على هذا، الأيديولوجيا وفق مفهوم دي تيراسي، هي حصيلة الأفكار النظرية المتبلورة في إطار واحد وفي سياق معالجة المجتمع من مختلف الجوانب، أو كما يقول غرامشي، علم حول الأفكار والعلاقات الاجتماعية.

النظام الكونفورمي حالة العدم أو حالة الأنثروبيا يكون المجتمع قد افترط بروابطه وبأسسه وبتكوينه إلى درجة أنه لم يعد ممكنا له البقاء أو الاستمرار. ومادام من غير الممكن لأي كيان اجتماعي أن يقوم بدون ترموستات ضبط العلاقات الاجتماعية ( الكونفورميا ) فإنه لا يمكن الحديث عن أية حرية إلا مقيدة ضمن مبادئ النظام الكونفورمي. وكلما اتسعت المبادئ الكونفورمية وكانت أكثر انفتاحا كلما مكنت من مقدار أكبر من مواضيع وبيئة الذات الحرة. وعلى العكس، كلما تشددت المبادئ الكونفورمية كلما أعاقت أكثر فرص النشاط والمعاشة الحرة. من هنا كان العمل المخصب على إيجاد مقدار كبير من الحرية هو، في الواقع، جهد مضني وتدرجي وطويل يرمي إلى ثلاث:

1. توسيع القواعد الكونفورمية كفيها وتخفيضها كميًا.
2. إضعاف ديكتاتورية الكونفورميا ما أمكن، وذلك من خلال توسيع رقعة التسامح ورفع مقامه.
3. انفتاح النظام الكونفورمي إلى ابعده الحدود.

هذه كلها، تأتي بوظيفة تقدير النظام الكونفورمي على تشرب وهضم عدد هائل وغاية في التنوع من التصرفات والميول والاتجاهات، والتي يصاحبها تولد عدد كبير من الخيارات، وبالتالي تحقيق درجة سامية من الحرية. على أن أقصى ما يمكن أن يقدمه نظام اجتماعي من الحرية هو توسيع وانفتاح القواعد الكونفورمية وإضعاف ديكتاتوريتها إلى درجة واحدة ما قبل بلوغ الأنثروبيا.

وكان نابليون بونابرت من طلائع الذين انظموا إلى المعهد المذكور وأعلن تأييده المطلق لمفهوم الأيديولوجيا الوارد أعلاه. على أنه في وقت لاحق، شن نابليون حملة كبيرة على المعهد وعلى أعضائه. ذلك أنه حين نزلت القوات الفرنسية بقيادته على شواطئ مصر (1797 - 1798) تعرض نابليون بونابرت لانتقادات حادة من المعهد ومن دي تراسي ذاته. وكان لهذا أن يؤدي بنابليون إلى مُعادة الأيديولوجيين أشد العداء. وأصبح، بفضل نابليون، يُستخدم تعبير "الشخص الأيديولوجي" للإشارة به إلى الأفراد الذين يمارسون التفكير المجرد وغير القادرين على فهم الواقع. وكان مصير المفهوم الجديد أن ينتشر أكثر فأكثر حتى كاد أن يمحى أي اثر لسابقه.

وبغض النظر، فإنه من ذلك الحين والأيديولوجيا تستقطب المزيد من عناية واهتمام المفكرين كمادة لأبحاثهم واجتهاداتهم وتفسيراتهم، ولكن أيضا لمزيد من الخلافات النظرية حولها. وعلى الرغم من تلك المحاولات الواسعة لمعالجة الأيديولوجيا، فإنه يمكن تصنيف المواقف العملية إزاءها بنموذجين كما أشرنا في بداية الفصل.

● اعتقد فريق منهم، وفي المقدمة كارل ماركس وفريدريك انجلز وبلارسونس وستارك وغولدنير وغيرهم الكثيرون، بأن الأيديولوجيا ما هي إلا وعي مُحرف أو مزيف، وهي لا يمكن أن تكون إلا ضمن إطار الوعي المزيف. بيد أن كل منهم حدد أسباب أو ظروف أو محتمات أو زيف الأيديولوجيا على نحو مختلف عن الآخر إلى حد يتسع مرة ويضيق مرة أخرى.

الاعتقاد بزيف الأيديولوجيا عند ماركس نجده مُصاغاً بالقول " أن الأفراد وعلاقتهم ضمن أية أيديولوجيا يظهر من معكوسين مثلما هو حال الصورة في مسودة الفيلم ". أم انجلز فقد قال في هذا السياق، في رسالة بعث بها إلى ميرينج : " إن الأيديولوجيا هي حقا نتاج وعي، إلا أنه وعي مزيف " .

هذا، وقد استقاضا، كارل ماركس وانجلز، في عرض أسباب الزيف الأيديولوجي، وذلك في مؤلفهم الشهير " الأيديولوجيا الألمانية "، حيث يذكرون لهذا ثلاثة أسباب أو محتمات على أقل تقدير.

يكمن السبب الأول، وفقا لهما، في التقسيم الاجتماعي للعمل، وبخاصة في الفصل ما بين الإنتاج المادي والإنتاج الروحي. فعلى هذا التقسيم يقوم زيف الوعي الأيديولوجي المتمثل، باعتقادهما، بأنه يختلف عن وعي الممارسة. أما السبب الثاني الأساسي، فأنهما يرياه في خضم العلاقات الاجتماعية السائدة في المجتمع الطبقي، تلك العلاقة المتمثلة بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج كإحدى أهم الصفات التي تلازم النشاطات في مثل تلك المجتمعات. إن الملكية الخاصة، بالنسبة للفكر الماركسي ومؤسسيه، هو واقع مزيف يعكس واقع أيديولوجي يدافع عنه، لكنه أكثر منه زيفا. أما السبب الثالث لزيف الوعي الأيديولوجي كما يراه ماركس وانجلز، فإنه يكمن في ظهور الطبقة الحاكمة بمظهر الممثل والحامل لمصالح كافة أفراد المجتمع، للمصالح العامة. على أن الواقعي والحقيقي هو أن الطبقة الحاكمة لا تمثل إلا مصالحها الضيقة، ولا تجهد إلا لتنمية تلك المصالح على حساب المصالح العامة. ولعل التناقض بين مصلحة الطبقة وبين مصلحة المجتمع عموما هو الحقيقة الأكثر

وليس إلى التكيف مع معطياته، وبالتالي هي مكرهة على تزييف طبيعتها وصولاً إلى مبتغاها عن طريق الاعتلاء على مراكز السلطة والإقرار.

بيد أن ستارك الذي يعتقد أيضاً بحتمية زيف الأيديولوجيا، يرى أسباب أخرى لهذه الحتمية. إذ أنه يحاول الكشف عن ذلك في البنية النفسية والسلوكية للعاملين في إطارها والمنضويين تحت لوائها. بالنسبة له، يترتب على التنبؤ الأيديولوجي من قبل أي فرد مجموعة مواقف عاطفية، تتحول شيئاً فشيئاً إلى جزء من شخصيته، وترافق تصرفاته إلى درجة تحولها إلى أسلوب لحياته وسلوكه النشاطي اليومي. ويضع ستارك على قائمة تلك المواقف العاطفية الكراهية والخداع والكذب. فالفرد، في إطار أيديولوجيته، يخضع إلى عملية بطيئة نتیجتها الاعتقاد على كراهية الأيديولوجيات وعناصر الأيديولوجيات الأخرى التي لا تتسجم مع مفاهيم أيديولوجيته إلى درجة أنه يصبح يرى فيهم أعداء حقيقيين، إن لم يكن الأمر كذلك حقاً. لأن الكل يصارع من أجل الغنيمة الوحيدة - السلطة - وهذا الصراع، مثله مثل أي صراع، يتطلب درجة معينة من الكراهية للند، ويتطلب كذلك تطوير أساليب الخداع والكذب والحذر وغيرها من الأساليب الحياتية السيئة، لكنها الناجعة في كسب الصراع. هنا يكمن زيف الأيديولوجيا الواعدة نظرياً والكاذبة حقيقة، تلك الأيديولوجيات التي تجعل من حاملها أفراد سيئين بحق، وداعية زورا إلى المصلحة العامة وإلى إيجاد الفرد الفعال والمجتمع الآمن وغيره.

الكاتب الفرنسي غابيل لا يجادل كثيراً حول زيف الوعي الأيديولوجي. لأنه، من وجهة نظره، هذا أمر مفروغ منه ولا

بروزاً في زيف الأيديولوجيات كما يؤكد كارل ماركس. فالأيديولوجيات المتصارعة في هذا الصدد، أي المتصارعة على تمثيل المصالح العامة، تتخذ في واقع الأمر من هذا غطاءاً للصراع الحقيقي، للصراع على تحقيق مصالحهم الطبقيّة الضيقة. إن أية أيديولوجيات لا يمكنها أن تحقق نجاحاً في صراعها من أجل اكتساب الشرعية للتمثيل العام إلا مقترنة بدعوة طموحها لتحقيق الصالح العام. لكن أية أيديولوجيا ما هي في حقيقتها إلا تعبير عن كيفية تحقيق المصالح الآنية للشرائح أو الطبقات التي رسمتها، وهذا هو الزيف الأيديولوجي بعينه.

كما أن كارل منهام يعتقد بأن حتمية الزيف الأيديولوجي تتبع من حتمية التناقض ما بين المعلن والحقيقي في المجتمع الطبقي، وهو بهذا، يعلن تأييده الضمني لكارل ماركس. ثم يضيف: "النشاطات الأيديولوجية لا تذهب إلا جزئياً وهامشياً باتجاه انسجام المعلن والحقيقي". المعلن يؤدي وظيفة التوصل إلى مراكز تحقيق المصالح العامة، إلى السلطة، أما الحقيقي فهو يعمل على تنمية المصالح الضيقة لحملة الأيديولوجيا المعنية.

ويعتقد بارسونس أن الزيف الأيديولوجي هو إحدى الصفات الملازمة للأيديولوجيا. "وتنشأ هذه الصفة بمجرد الظهور الحتمي للهوة ما بين المعتقد الأساسي وبين المناسب. إذ يميل أصحاب الأيديولوجيا إلى تفضيل المناسب حين يتناقض". فالأيديولوجيات، في نهاية المطاف، هي مجموعة اعتقادات تدعو إلى أقلمة المجتمع ونشاطاته وفقها. لكنه، وحتى يستمر وجودها مضطرة إلى تزييف طبيعتها، والادعاء باستعدادها للتكيف مع الميول والأهواء الاجتماعية. كلا، يقول بارسونس، في مكان آخر، الأيديولوجيا ترمي في حقيقتها إلى تعديل في المجتمع

يحتاج براهين إضافية. فالأيديولوجيا هي " تبلور نظري لشكل معين من الكذب".

أما الفين غولدنير فإنه يشير إلى حتمية الزيف الأيديولوجي من خلال إبرازه لعدة " حقائق " تمثل الأساس القوي لهذه الحتمية:

1- الأيديولوجيا تمثل مصلحة خاصة وتقدم نفسها كمصلحة عامة.

2- الأيديولوجيات لا يمكن لها الاستمرار والنجاح فيما لو ظهر هذا التناقض للعيان، وبالتالي عليها أن تُتبع ابتداعاتها بابتدعات أخرى أكثر كذبا بمحاولة منها لإخفاء هذا التناقض.

بهذا المعنى، تعمل الأيديولوجيات جاهدة لازالت التناقض غير القابل للزوال، أي التناقض بين فرد أو مجموعة أفراد يبحثون عن مصالح خاصة وبين اضطراره أو اضطرارهم للظهور كحملة هموم مصالح عامة. من هنا كانت المهمة الأولى للأيديولوجيا تكمن في تحصيل التأييد العام للمصالح الخاصة. لكن هذا أمر ترفض الاعتراف به كل الأيديولوجيات. ذلك أن نجاحها الموقعي السلطوي مشروط بمدى قدرتها على الظهور بمظهر النشاط من اجل العام، لكنه في الوقت ذاته، هذه هي حقيقتها التي تُزيف وتقدم للبسيطين وجهها المزيف وحسب.

● مقابل هؤلاء المفكرين، هناك فريق آخر يرفض التماثل بين الأيديولوجيا وبين الوعي المزيف، ويسجل

للأيديولوجيا دورا هاما جدا في الحياة الاجتماعية والمعرفية<sup>1</sup>، دون أن يسمو بها إلى مقام العلوم كما قد يبدو. فلقد أوضح واحد من المدافعين بعناد وبالالتزام قوينين عن الدور المعرفي للأيديولوجيا، أي الكاتب الفرنسي لوي التيبس، أوضح بان الأيديولوجيا، على الرغم من دورها المعرفي الأساسي للحياة الاجتماعية، إلا أنها تختلف عن العلوم من حيث أنها تقدم لنا معارف ذات وظيفة اجتماعية عملية مباشرة. ويتابع تشريحه واصفا الأيديولوجيا على أنها: "نظام تصورات أو معتقدات قائم على المنطق والاستقراء للعلاقات التاريخية والوجودية الاجتماعية، ويتبع إعادة ترتيب العلاقات بحيث تؤدي إلى المزيد من الازدهار الاجتماعي". بناء على هذا، الأيديولوجيا لا تمثل وسيلة لخداع الطبقات الأخرى، وليست كاذبة أو مزيفة، لأن حملتها يؤمنون بها اشد إيمان قبل أن يحاولوا إقناع الآخرين والطبقات الأخرى بجدواها وبسلامتها وبموضوعيتها وبأهميتها. ويرى الكاتب المذكور أن للأيديولوجيا وظيفة جوهرية لا يمكن الاستغناء عنها في الحياة الاجتماعية، تلك هي مهمة صياغة مواقف ونشاطات الأفراد بما يتناسب وشروطهم الحياتية المادية والروحية المعطاة. ويكمن الدور المعرفي للأيديولوجيا في حقيقة أنها تضع الأفراد أمام واقعهم وظروف حياتهم، وتطرح عليهم

<sup>1</sup> على أننا نرى أن كثير منهم، سواء من الاتجاه الأول أو من الاتجاه الثاني، يستخدمون تعبير الأيديولوجي بغير إخلاص دقيق لما حددوا لها من مفهوم. بمعنى أننا نجد في مؤلفاتهم استخدامات لكلمة أيديولوجي للدلالة على عدة مفاهيم، تصل أحكامها إلى حد التناقض مع مفهومهم الأساسي لها. وحين ننبه إلى هذا، فأنا نرمي في الواقع إلى أيديولوجيته صعوبة تصنيف المفكرين في هذا أو في ذلك النموذج من المواقف اتجاه الأيديولوجي. ولقد توقفنا أساسا عند المفاهيم الأكثر انتشارا في أعمالهم، أو كما أشاروا إليها بشكل محدد، واعتبرنا ذلك معيارنا في التصنيف.

الخيارات للتنظيم بالشكل الذي يتم فيه استغلال كافة الفرص الممكنة لتنمية المجتمع ومصالحه العامة. إذن هي، تستنفذ جل جهودها في الكشف عن قوانين العلاقات المثلى للمجتمع المعين. أن ذلك لا يتسنى إلا باستخدام المناهج التي تؤدي إلى المعرفة السليمة. هكذا " المجتمع البشري يفرز الأيديولوجيا كعنصر وبيئة أساسية لنفسه، لحياته التاريخية والمستقبلية " كما يعبر التيس.

أما جورج لوكاتش، الذي كتب يقول: " الصراع الاجتماعي يظهر في الصراع الأيديولوجي على كسب الوعي "، فإنه يرفض في جزء لاحق من كتابه " التاريخ والوعي الاجتماعي " إمكانية التماثل بين الأيديولوجيا وبين الوعي المزيف، ذلك لأن الأيديولوجيا لا تنتهج بالضرورة نشاطات وتتبنى أفكار على النقيض من حركة التاريخ والواقع، كما أنها لا تعبر بالضرورة عن مصالح جزئية. " فالأيديولوجيا الاشتراكية تعبير عن الوعي الطبقي للبروليتاريا، وهو وعي لا زيف فيه، كما أنه لا يقوم على أسس واهية، بل هو استنباط واستقراء لحركة التاريخ ومضامين توصل إليها البحث في حقول العلوم الاجتماعية المختلفة " على حد تعبيره.

ويذكر ارون تعريفاً للأيديولوجيا يتضح منه ميله الحاد لتأكيد الدور المعرفي لها. فقد كتب: " الأيديولوجيا هي نظام عام من التفسيرات التاريخية- السياسية للعالم ". ويقدم مثل هذا التعريف مجموعة أخرى من المفكرين الفرنسيين من أمثال انصار وسارجينت، ويرى هذا الأخير الأيديولوجيا على أنها: " نظام قيم أو معتقدات تم تبنيه من قبل مجموعة من الأفراد على أنها قيم أو معتقدات سليمة وواقعية ".

وعالج ريجاي الأيديولوجيا، خصوصاً من الجانب الوظيفي، وسجل لها أدواراً عديدة وهامة. " فهي تمتلك قدرة كبيرة جداً، كامنة، للتجنيد العام والإشراف، والأيديولوجيا بهذا المعنى هي أنظمة تجنيدية للطاقات الاجتماعية، تحمل في أحشائها مهمة الإشراف على توظيف تلك الطاقات في مكانها المناسب ".

واعتبر اليوغسلافي جورجيفيتش الأيديولوجيا نظاماً من الأفكار والتصورات حول العالم والتي ينتج عنها صياغة مواقف واتجاهات وقيم الفرد. كما يمثل الوعي الأيديولوجي قاعدة انطلاق في معالجة الأحداث والظواهر، وعلى وجه الخصوص السياسية منها. جورجيفيتش بمفهومه هذا يقترب كثيراً من مفهوم التيس، لكنه يختلف عنه حين يضيف على الأيديولوجيا صفة العامل المحتم للسلوك السياسي بالنسبة للأفراد المنتشر بين لوعيها، وكذلك من كونه يرى أنها تحقق، إلى جانب هذا البعد النفسي لدى الأفراد، وظيفة أخرى هامة جداً تلك هي زيادة الوعي وحدة التناقضات الاجتماعية المصلحية والطبقية والتي تقود، في نهاية المطاف، إلى الحلول المقبولة عموماً حفاظاً على التنظيم والتماسك الاجتماعيين.

وفي الواقع، ثمة قاسم مشترك بين مختلف مفاهيم الأيديولوجيا، ذلك هو التحديد التجريدي لطابعها العام على أنها نظام من الأفكار والمعتقدات. لكن لا يلبث الموقف من هذه الأفكار والمعتقدات أن يتأرجح بين الشك المطلق بنفعها العام وسلامتها في المسار الكشفي عن حقائق التاريخ والمجتمع من جهة، وبين الإيمان المطلق بالقدرة وبالإمكانات المعرفية لقوانين

عملية الازدهار الاجتماعي من جوانبه المتنوعة التي تقدمها لنا الأنظمة الأيديولوجية.

ومهما يكن من أمر، يبدو لنا أنه إجماع صارخ الانطلاق في تفسير الأيديولوجيا من خارج الإطار الاجتماعي والفكري، أو من خارج الاتجاهات الواعية العاملة بنشاط على إعادة تنظيم وترتيب مجمل العلاقات الاجتماعية، أو من خارج التناقض أو التصارع الحتمي ما بين المصالح الخاصة من ناحية وبين بعض منها وبين المصلحة العامة من جهة أخرى. لأن الفصل بين ظرف التكوين الأيديولوجي وهذه الكينونة يمكن أن يتم فقط بأسلوب قسري وغير طبيعي يقود في نهاية المطاف إلى المزيد من الغموض في الإدراك الأيديولوجي، وكذلك في فهم النشاطات الأيديولوجية.

من هنا كان فهمنا للأيديولوجيا على أنها: " الانعكاس النظري لوعي المصلحة، والنشاط الأيديولوجي هو الانعكاس العملي لوعي أساليب تحقيق تلك المصلحة ". إنما يترتب على تعريفنا للأيديولوجيا وللنشاط الأيديولوجي على هذا النحو ثلاث ثوابت تستحق وتستوجب مزيدا من الإضاءة.

أ. تعميم التشخيص للأيديولوجيا على أساس عدة نماذج منها لا يتسم بالموضوعية، وأقل من هذا بالجدية. فإذا كان الزيف من سمات الأيديولوجيات في الأنظمة الرأسمالية ونتاج لأنظمتها الحقوقية والفكرية وبمقدمتها التحصيل الربحي على أساس من حرية التدمير التنافسي، وإذا كانت أيديولوجيات الحتمية البيولوجية تتصف بإعلانها الصريح المزيف حول طبيعة التخلف في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية نسبة إلى ما يتميز به شعوب

هذه المنطقة من جينات " غيبة كسولة "، وإذا كانت الأيديولوجيات الاشتراكية تزين مصالح البروليتاريا أو حتى مصالح " السياسيين الفقراء " بنبذ علاقات الاستغلال ورفع شعار المساواة، فإن هذا كله لا يقدم، في الوقت ذاته، الأساس الموضوعي والعلمي لتعميم زيف الأيديولوجيات. فالأيديولوجيا، أية أيديولوجيا، لا تنتهي عند المنافسة التدميرية أو عند العنصرية أو عند الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج. ذلك أن التناقض بين العام والخاص، أو بين المعلن والحقيقي، ليس حقيقة قائمة بالضرورة ودائما في النظام الأيديولوجي حيث يكثر أيضا التناقض بين النظرية والممارسة دون وعي أو تخطيط مسبق لهذا. بمعنى أن الأيديولوجيا قد تكون فعلا تعبيراً نظرياً حريصاً عن وعي سليم وعن نية حسنة وعن مصلحة عامة، لكن التطبيق لا يأتي منسجماً معها دون ذنب يلحق الأيديولوجيا ذاتها. فالمصلحة العامة تعني، من بين أشياء أخرى، التنافس والعمل على الحد من تطرف المصالح الخاصة العاملة في المجتمع. وإذا ما تسنى للمصالح الخاصة المتطرفة المرامي والجشعة من دور اجتماعي هام، فأنها تصبح قادرة تماماً على عرقلة أي تطبيق يتنافى مع شروط تميمتها. بكلمة أخرى، قد تكون الأيديولوجيا وعياً سليماً للمصلحة العامة، إلا أنها لا تستطيع تثبيت أقدامها في المراكز العليا بسبب تطرف وجشع وأنانية وقوة المصالح الخاصة، تلك المصالح التي إذا ما اتخذت أطراً تنظيمية وتمكنت من استخدام وسائل كسب الوعي والتجنيد، استطاعت بسهولة قيادة أيديولوجية المصلحة العامة إلى تناقض شديد مع تطبيقات مفاهيمها .

أكثر من هذا، إن الأيديولوجيا ذاتها تنم عن مقاصد وعن مصالح مختلفة، بل متناقضة من منطقة لأخرى ومن مجتمع إلى مجتمع. فلقد ظهرت الأيديولوجيا القومية في أوروبا ولا زالت في خدمة مصالح رأس المال والإنتاج، وبغية توحيد الأسواق وتوسيعها لاستيعاب مزيدا من الإنتاج وتحصيل المزيد من الربح - كما يلاحظ الماركسيون وبعض من مفكري مدرسة التبعية. غير أن الأيديولوجيا القومية في العالم الثالث، وبمقدمتها القومية العربية، نشأت ولا زالت في وظيفة تحقيق الذات الوجودية للأمة - كما يؤكد منظرون هذه الأيديولوجيا.

فلقد رأى فيها جمال عبد الناصر ردا على مسائل التحرر العربي.

وكتب ميشيل عفلق: " إن القومية العربية هي أسلوب حياة الشعب العربي، أسلوب لحل كافة مشاكله الاقتصادية والتعليمية والسياسية ... القومية العربية ثورة ضد التخلف والظلم الاجتماعي، ثورة من أجل سيادة الديمقراطية والقيم الإنسانية "

إن الاختلاف بين مضامين هاتين الأيديولوجيتين لهو دليل قاطع على أهمية ظرف التكون الأيديولوجي وعدم إمكانية فصله عن المتكون ذاته. كما أنه دليل على أنه لا يمكن أبدا تعميم الزيف الأيديولوجي ووضع الأيديولوجيات التي سادت دول استعمارية وتسود دول يحكمها رأس المال الخاص والأيديولوجيا الاشتراكية والنازية والتحررية والتحررية-الاشتراكية وغيرها وغيرها في إطار واحد.

ب. إن المضمون المصلحي في الأيديولوجيا لا يرتبط دائما بالخاص أو حتى بالطبقة. كما أن التعبير المصلحي هذا قد

يشمل عدد يقل أو يكثر من مصالح أفراد المجتمع. وحين يتم معالجة أيديولوجيات تتطوي على مصالح ضيقة، فإن هذا لا يلغي وجود نموذج عكسي آخر، أي أيديولوجيات تتطوي على مصالح اجتماعية واسعة. بكلمة أخرى، لا وجود هنا لخطوط عريضة واضحة تفصل بين المصالح العام والمصالح الخاص في الفعل الأيديولوجي والنشاط الاجتماعي الكلي، وبخاصة في المجتمعات التي لازال التمايز الطبقي والمصلحي فيها لم يبلغ بعد من الحدة ما يكفي ويمكن من تحديده. إذ لازالت هذه فيما بينها، ثم فيما بينها وبين المصالح العام، بتداخل وبتشابك وبتفاعل وأن كان نصيب الأولى من النمو أكبر في بعض الحالات واقل في بعضها الآخر. إن غولدنير الذي يحصر مفهوم الأيديولوجيا في " تمثيلها للمصلحة الخاصة "، ومثله فعل الكثيرون، يضعنا في الواقع أمام خيار حاسم وهو: إذا ما أراد الفرد أن يدفع بتتمة المصالح العامة فما عليه سوى أن يتجنب الانخراط الأيديولوجي فكأن المصلحة العامة يمكن لها أن تنمو دون أسس نظرية ودون أطر تنظيمية تقف خلفها. أما إذا سلمنا بضرورة التمثيل النظري والتنظيمي للدفاع والحفاظ على المصالح العامة، وهذا أمر لا يمكن إنكاره ببراهين جديرة بالاعتبار، فأنا نكون قد سلمنا أيضا بضرورة القيام الأيديولوجي على تلك المصالح. ولهذا كان الاعتقاد بأن الأيديولوجيا ما هي إلا تعبير عن مصلحة، لكن مصلحة تتفاوت خصوصيتها وعموميتها من نظام أيديولوجي إلى نظام، ومن مجتمع إلى مجتمع.

ت. الوعي هو العنصر الثالث في البناء الأيديولوجي، والذي يشترط من بين أشياء أخرى، المضمون والشكل الأيديولوجي، وكذلك التحديد البنوي لطبيعة المبتغى من النشاط

الاجتماعي في الإطار التنظيمي الموافق. وللحق، يمثل الوعي مقولة سياسية اجتماعية معرفية معقدة للغاية، متعددة الجوانب والمضامين، لكنها تكمن، بكل الأحوال، في الأساس المتين لتوجهات الأفراد وممارساتهم. ذلك أن عالم الظواهر والعلاقات بالنسبة للفرد تتحدد بحدود وعيه لها، بمعنى أنها تبقى خارج إطار اعتباره لدى اتخاذه قرارات أو قيامه بنشاطات خاصة مادامت خارج وعيه. من جانب آخر، يشارك بشكل مؤثر وفعال عدد من العناصر والعوامل في عملية بلورة وعي محدد لهذه العلاقات ولهذه الظواهر، والتي لا ترمي بالضرورة إلى تمكين الفرد من انتهاج مناسب إزاء الحالات والأوضاع التي يواجهها. هذه الحقيقة تتيح المجال واسعا للتذبذب ما بين الشك واليقين بسلامة الوعي، بما فيه الوعي الأيديولوجي.

انطلاقاً من هذا، الكيان الأيديولوجي لا يستطيع الخروج إلى النور قبل أن يتشكل وعي محدد اتجاه المسائل التي يعالجها، أو كما يقول جورجيفيتش، " الأيديولوجيا خلاصة الوعي " حول الظواهر والعلاقات الاجتماعية. بيد أن الجزم والإصاق صفة التشوه أو الزيف بهذا الوعي هو، عملياً، مثله مثل نفي الزيف عنه، مصيب في حالات مخطئ في حالات أخرى. ذلك أن الشروط والبيئة التي تصاحب تبلور الاتجاهات إزاء مجمل العلاقات الاجتماعية لا تقتصر على كشف وتحديد المصلحة الخاصة وقضى الأمر. ثم أن كشف وتحديد المصلحة الخاصة لا يتطلب دوماً تزييف الموقف الاستراتيجي والتكتيكي لتأمينها كما أنها غير مشروطة دائماً بأساسية إيجاد غطاء بالمصلحة العامة للقيام على وظائفها بنجاح وفاعلية.

حقيقة الأمر، التكون الأيديولوجي هو خلاصة لوعي المصلحة. لكن زيف الوعي هذه من عدمه غير قابل للتعميم والتجريد. لأنه، إذا ما اعتبرنا أن الزيف صفة ملازمة للوعي الأيديولوجي، فأنا نكون قد سلمنا تماماً بعدم وجود وعي بالمصلحة العامة قادر على منافسة وعي المصلحة الخاصة. والعكس صحيح، إذا نفينا صفة الزيف تماماً نكون قد أكدنا على عدم وجود مصالح خاصة متضاربة فيما بينها، تتصارع لكسب الشرعية لدى العامة كأسلوب لإنجاز مهامها التتموية الذاتية.

على أنه حين يتم تطبيق الإطار النظري للمفهوم السبرناتيقي للنظام على الأيديولوجيا كنظام للأفكار والتصورات، وحتى المعارف إن شئت، لتكشف وتبين جلياً بأن السوء لا يكمن كله في زيف الوعي حين ينطوي على زيف وحسب. المفهوم السبرناتيقي له أن يصنف الأيديولوجيات ضمن الأنظمة المغلقة كونها ترمي إلى التأثير وترفض التأثير، وكون مكوناتها النظرية تتسم بالتصلب، وكونها نظام لا يحتمل أي إعادة صياغة لمواقع وعلاقات عناصره دون أن يتحول إلى نظام آخر يختلف نوعياً. ومن أجل هذا، ينمي النظام الأيديولوجي سلسلة من المبادئ والعلاقات الداخلية بوظيفة السهر على التنظيم الأمثل لمزيد من التماسك بين حملة الوعي والمعتقد الأيديولوجي ذاته. إن هذا بدوره يخدم لمزيد من الدفع نحو الانتشار ونحو الاصطباغ بالشرعية العامة، وبالتالي التمكن من المواقع العامة في الإقرار وفي التنفيذ. ولعل هذا ما حدا بعدد من المفكرين (غرامشي) لإصدار الحكم على النظام الأيديولوجي على أنه لا يقل عن غيره من الأنظمة الفكرية المغلقة في قولبة أسلوب وآفاق تفكير الأفراد ضمن حدود معينة، والتي يترتب عليها، وفي المقام

الأول، فقدان الإمكانيات العفوية والطبيعية لتلمس المعايير الموضوعية في تشكيل المواقف والآراء.

وبالطبع، سواء أراد الشخص المتأدج أن يعرف أولاً، فإن الحقيقة تخبرنا بأن واحدة من المشاكل المعقدة في الأنظمة الأيديولوجية هي محدودية أفق تحديد معايير معالجة الظواهر والعلاقات والسلوك. ذلك أن كل أيديولوجيا تعمل جاهدة، منذ الحالة الجنينية، على صياغة واستتباط معاييرها الخاصة والتي سيتم وفقها معالجة المسائل المختلفة. وعندما تتبلور تلك المعايير تصبح ملزمة لكافة أفراد المنظومة الأيديولوجية في شتى ممارساتهم اليومية. وهي تتصف، عادة، بأحادية الجانب في النظر إلى الأشياء، أو أنها تتحول إلى هذا الموقع مع الوقت. ويمكن القول أن نقطة الانطلاق ونقطة النهاية لكافة المعايير الأيديولوجية هو مقدار ما يحقق حل ما تقدم لها نحو الهدف الضمني - المعلن، نحو السلطة وتحقيق المصالح. السوء الأيديولوجي لا ينتهي عند هذا الحد. إذ تتحكم بهذا النظام قوانين شبه عامة، تعمل باستمرار وبتأثير كبير على الحد من آفاق أفرادها. نذكر منها اثنين:

1. الأيديولوجيا، كنظام مغلق ملزم لأفراده، يُظهر ميولا إلى استبعاد الأفكار التي قد تؤثر وتضعف هذا الالتزام عن متناول حواس أفرادها. إن مدى الالتزام في هذا النظام هو على أهمية كبيرة لتحقيق الأهداف. بكلمة أخرى، ينشط كثيرا في سبيل عزل أفرادها عن الدوائر الفكرية الأخرى العاملة في المجتمع، راميا بذلك إلى احتكار وتوحيد أساليب ردود أفعالهم ونشاطاتهم.

2. الآلية الثانية التي تحد من أفق تفكير المتأدج هي قوانين مبادئ توزيع الأدوار والمواقع داخل المنظومة الأيديولوجية ذاتها. حيث أن احتلال المواقع في البناء الهرمي الأيديولوجي يقوم على أساس من مقدار الالتزام بالمعتقد الأيديولوجي وبمستوى الاندفاع لتحقيق أهدافه والدفاع عنه. توزيع الأدوار لا يتم على أساس القدرة على التجديد والإبداع بل انطلاقا من القدرة على المحافظة. وللحق، التجديد في المنظومة الأيديولوجية أمر غير مقبول في اغلب الحالات، وبخاصة عند الأيديولوجيات الدوغماتية التي يكثر انتشارها في البلدان العربية. لأن التجديد يعني المواجهة المباشرة مع المبادئ والأفكار القائمة والتي تخدم أهداف محددة غير قابلة للتغيير على المدى المنظور. أن الفرد في النظام الأيديولوجي، من هنا، كان عليه أن يقوم بالمهام الملقاة على عاتقه (المحافظة) فيما لو أراد، أو فيما لو كان يطمح إلى لعب أدوار وشغل مواقع متقدمة في النظام الهرمي ككل. وبالتالي يحصر إمكانياته وقدراته في خلق الجديد الذي يدعم ما هو قائم وليس الذي يناقضه ويلغيه، وكل هذا يحدث بغض النظر عن مدى سلامة مفاهيم الأيديولوجيا التي ينتمي إليها. ولربما كانت هذه الحقيقة هي أيضا واحدة في سلسلة نقاط انطلاق المفكرين في وصف الوعي الأيديولوجي بالزيف. لأنه، كما ذكرنا، يتحتم على الشخص المتأدج أن يعمل على تدعيم مبادئ أيديولوجيته لا على نقدها أو نقضها أو حتى تحديد الصواب من الخطأ فيها. على العكس، يوظف طاقته وقدرته الفكرية لتنفيذ المقولات والأفكار التي تحملها أيديولوجيته من ناحية، ولتقنين الإدراكات الأيديولوجية الأخرى من ناحية ثانية. معياره في هذا ليس المعرفة الحقة بل البلوغ والتحقيق المصلحي

المباشر. إنما يظل جزءا من المنافسة على السلطة وعلى كسب وعي الآخرين الذي تحدث عنه بارسونس وجورجيفيتش وآخرون، لكنه الأخطر. ذلك أن التذيت الأيديولوجي يلغي موضوعية وصدق الأحكام على المعطيات الاجتماعية، والتي قد يتسنى لها الانتشار لتشمل عددا كبيرا من أعضاء المجتمع على مختلف مواقعهم طامسة إلى حد ما القدرة على تلمس المعايير الموضوعية والممكنة، على نطاق واسع.

أخيرا، ما هي العلاقة بين الأيديولوجيا وبين الكونفورميا في ضوء المعطيات السابقة لكل من مفهومهما؟

تؤدي كل من هاتين الظاهرتين وظائف اجتماعية - بغض النظر عن طبيعتها - تتداخل فيما بينها من حين لحين ومن وضع لوضع. على أنه يستوجب الانتباه إلى أن أوجه الخلاف بينهما هي أكثر بكثير من أوجه الانسجام والتقارب، وهذا ما يجعل إبراز تلك العلاقة على قدر معين من التعقيد.

في الواقع، تشارك الأيديولوجيا، وكذلك الكونفورميا، بشكل فعال وجوهري في توجيه سلوك الأفراد والجماعات وممارساتهم اليومية. غير أن مقدار وشمولية وعنف تلك المشاركة يختلف من الواحدة إلى الأخرى اختلافا شاسعا. ونرى هنا من المفيد العودة إلى جورجيفيتش الذي كتب يقول: " تُمثل الأيديولوجيا لب الوعي السياسي للأفراد المصنفين في إطارها ... ويمثل الوعي السياسي قاعدة الانطلاق في معالجة الأحداث والظواهر وبخاصة السياسية منها ... والوعي هو الوسيط والوسط لتشكيل المواقف واختيار السلوك ". كما أنه كتب في مكان آخر: " المفاهيم الأيديولوجية تعين السلوك السياسي للأفراد

المتشربين ووعيها ... وهي بمثابة المحرك الفكري لمجموعة محددة من الأفراد ".

تحليل هذه المفاهيم، والتي آمن بها عدد آخر هام من المفكرين والفلاسفة، يجعلنا نتلمس عدة عناصر تمثل نقاط تقاطع ونقاط اختلاف ما بين الأيديولوجيا والكونفورميا على صعيد تأثيرهما على سلوك الإنسان ونشاطه:

أ. ففي حين يخضع الأفراد إلى تأثير المواقف والمبادئ الأيديولوجية فقط إذا ما كانوا روحيا وإداريا تابعين إلى المنظمة الأيديولوجية، يخضع الأفراد جميعا إلى المبادئ الكونفورميا وبنفس المقدار. بتعبير آخر، يقتصر التحتم الأيديولوجي للسلوك والنشاط على عدد محدود من أفراد المجتمع، أو أنه في تقدير احسن - تحتم جزئي للسلوك الاجتماعي. أما في حالة الكونفورميا، فإن هذا التحتم يكون عاما وشاملا.

ب. لا ريب في أن الحضور الأيديولوجي في سلوك الأفراد، إضافة إلى حضوره الكمي، ينطوي على حضور نوعي. فهو إذ يشمل، عادة، عددا محددا ومعروفا من الأفراد، إلا أنه يحدد ويحتم سلوكهم في مجالات وقطاعات معينة من النشاط الاجتماعي. وكما رأينا، جورجيفيتش يبرز على وجه الخصوص النشاط السياسي. على أنه لا يمكننا استبعاد النشاط الثقافي والتعليمي والحقوقى والاقتصادي والإعلامي وغيره وغيره من سلسلة مجالات النشاط الأيديولوجي. وهذا ليس فقط لأنه لم يعد من العلمي أبدا الفصل بين النشاطات المذكورة والنشاط السياسي، بل لأن العمل الأيديولوجي لم يعد يقوم على النشاط السياسي وحسب. إذ لا يمكن للعمل في المجال السياسي وحده أن

يقود إلى تحقيق الذات الأيديولوجية وخصوصيتها وهويتها المصلحية. الأيديولوجيا تستتفر كافة الإمكانيات والوسائل المتاحة، وفي كافة القطاعات، في سبيل بلوغ الأهداف الضمنية أولا والمعلنة ثانية. ولهذا هي تعمل على صياغة مواقف وسلوك حملتها في عدد كبير من المجالات. إلا أنه غير شامل بطبيعة الحال، واقل من ذلك مضمون النتائج. لأنه مهما بلغ بالفرد من انتظام وفق المبادئ الأيديولوجية التي يعتنقها، سيبقى التزامه وانتظامه جزئي وقابل للقياس وفق معايير تجريبية معينة. فالحس الجمالي والمواقف الأخلاقية وبعض التقديرات القيمة على سبيل المثال، هي جزء من مجال رحب للتمظهر المتناقض، أو لنقل غير المنسجم دائما مع المعتقدات الأيديولوجية. وهذه وما شابه لها دور لا يمكن إنكاره في تحثيم السلوك.

بيد أن لهذه الحقيقة شق آخر على قدر من الأهمية. فالالتزام الأيديولوجي وتنظيم النشاط والسلوك وفقا للمبادئ الأيديولوجية هو مسألة قرار واعي، قرار إرادي قابل للتغيير والتكيف والتدعيم اعتمادا على المعارف والتجارب أو ما تقدم هذه من براهين مؤيدة أو نافية، وعلى مقدار ما تحقق الأيديولوجيا المعنية من تنمية للمصالح الشخصية الضيقة والأنانية. بمعنى أن المواقف والأفكار الأيديولوجية تبقى عرضة للتخصص النشط على المستوى الفردي تبعا لشروط تنمية المصالح الفردية وعلى المستوى الاجتماعي تبعا لما تعالج من جوانب جوهرية في النظام الكونفورمي. ويبدو أنه في هذا تكمن أسباب ازدواجية العلاقة ما بين الأيديولوجيا وبين الكونفورميا.

الأيديولوجيا من جهة أولى، تتضمن تصورات نظرية لتعديل عددا من المبادئ الكونفورمية في المجتمع، أو حتى

تغييرها جذريا، وهذا هو الجانب النشط من علاقتها بالكونفورميا. فهي ترمي بطبيعة الحال، إلى إدخال عدد من منظمات السلوك على صيغة مبادئ كونفورمية تحظى برضا العامة وتستقطب عفويتهم وتحقق مصالح معينة. لكن الأيديولوجيا من جهة أخرى، غير قادرة على طرح نفسها كند للنظام الكونفورمي ولمبادئه الأساسية دون أن تُدان اجتماعيا وتفقد فرص تجنيد التوجهات العامة. لهذا تطرح تأييدها ( المزيف ) لمجمل المبادئ الكونفورمية الحساسة في المجتمع وفي العلاقات الاجتماعية. لكنها، في الواقع وعمليا، تعمل جادة على تقويضها وتحطيمها. وإذا ما شئنا أن نبقي في الإطار العربي - وهذا أمر مفهوم - حينما نورد الأمثلة، فإنه لنا في الأيديولوجيات الشيوعية العربية (التي سادت إلى وقت قريب وبعضها لازال يترنح قبل السقوط ) خير مثال على ما ذكرنا. أن معظم الأحزاب الشيوعية العربية لم تمتلك الجرأة أبدا على الإعلان الصريح عن توجهاتها ونشاطاتها الرامية إلى فرز الدين والانتماء القومي والملكية الخاصة ضمن المبادئ التي يستوجب الحد منها وتحجيمها في حدود جد ضيقة في الذهنية العربية وفي الكونفورميا العربية في وقت تمثل فيه المادة ماهية فهمها للكون والحياة وتمثل الصراعات الطبقيّة نهاية كل المفاهيم لحركة التاريخ وتوزيع الأدوار والمصالح. هذا التناقض بين المفهوم الأيديولوجي الأساسي وبين التمظهر الأيديولوجي المعلن هو قائم في الأيديولوجيات الأخرى وأن كان يتخذ مبادئ ومسارات أخرى. لكنه يؤكد بما لا يدع مجالا للشك مجموعة حقائق تترأسها حقيقة أن النظام الأيديولوجي هو نظام فكري واعي مرتبط بمصلحة معينة وينشط عمليا على النقيض من المبادئ الكونفورمية، لكنه مضطرا من، أجل كسب الشرعية

الاجتماعية، على أن يُظهر حرصا على المبادئ الكونفورمية التي يسعى جاهدا لتبديلها أو تعديلها أو إبطالها. بكلمة أخرى، تهدف الأيديولوجيات بشكل جوهري إلى إجراء تعديلات معينة على النظام الكونفورمي، وسيلتها في ذلك هي التمشي مع ورعاية المبادئ نفسها وصولا إلى الشرعية الاجتماعية لنشاطاتها، وإلى وسائل السلطة التي ستمكنها من فرض حلولها الكونفورمية. تجدر الإشارة هنا إلى أن الأيديولوجيا تعتبر، في العالم المعاصر، واحدة من عوامل التطور والتبلور الكونفورمي، ولكن أيضا من عوامل تعديله على المدى الطويل. كما تجدر الإشارة إلى أن كافة الأيديولوجيات، بغض النظر عن تمثيلها المصلحي، هي على هذه العلاقة مع الكونفورميا. ذلك أنه من الواضح بأن العلاقة بينهما لا تخضع لمقاييس العام والخاص، كما أنها عمليا، تتسم بالتوتر والتناقض، وهذا ما يمكن ملاحظته من خلال الإيراد الملخص والمختصر لأوجه الاختلاف الأساسية بينهما:

1. يتم الخضوع لمنظمات السلوك وللأحكام الأيديولوجية بقرار واعي يمكن التخلي عنه في أي وقت يشاء الفرد. بيد أن الخضوع لمنظمات السلوك الكونفورمية هو عملية عفوية تربوية لا يمكن التخلص منها إلا إذا تم التخلص من الانتماء الاجتماعي النشط ( الانعزال، الانطواء على الذات، الهجرة ... الخ )

2. الأيديولوجيات بنشاطها الإعكاسي لمصالح متناقضة تزيد من حدة بروز التناقضات الاجتماعية المصلحية ومن حدة الصراع الاجتماعي، في حين ترمي الكونفورميا إلى إزالة تلك التناقضات وحصرها في أضيق إطار ممكن.

3. من الجانب الوظيفي أيضا، تطمح الأيديولوجيا إلى تحقيق مصالح معينة على حساب المصالح الأخرى العاملة في المجتمع وذلك من خلال التوصل إلى السلطة، بينما يأتي النظام لكونفورمي في وظيفة حفظ التماسك والتنظيم الاجتماعي بما فيه من تنوع في المصالح واختلاف بأساليب تحقيقها.

4. ترمي الأيديولوجيا إلى تغيير جذري في بنية العلاقات الاجتماعية، أما الكونفورميا فأنها ترمي إلى الحفاظ على ما هو قائم.

5. تُعبر الأيديولوجيا عن وعي فرد أو مجموعة أفراد محددة في الزمان وفي المكان، في حين تمثل الكونفورميا تراكم للوعي الاجتماعي خارج عن إمكانية التحديد الزماني أو المكاني.

## الفصل الخامس

### الكونفورميا والرأي العام

سننظر في بداية هذا الفصل إلى مفهوم الرأي العام كواحد من ظواهر الوعي الاجتماعي المعقدة التي تؤثر بقوة على توجهات الفرد وسلوكياته إزاء القضايا العامة. وستكون بدايتنا محاولة لوضع تعريف واضح له يمكن على أساسه بحثه ومقارنته بالنظام الكونفورمي وتعيين وظائفه.

وتجدر الإشارة أولا وقبل كل شيء إلى أن علماء وباحثي الرأي العام ينقسمون فيما بينهم من جوانب عديدة تتعلق بهذه الظاهرة. فمن جانب أول، هناك فريق يرى عبثية البحث في الرأي العام معتقدين أن لا وجود له عمليا، في حين يؤمن فريق آخر بقوة الرأي العام وأهمية تأثيره على المواقف السياسية وعلى أشكال حلول المسائل المتعلقة. كما أن تحديد مفهوم الرأي العام بين من آمنوا به وبقدرته على التأثير هو أيضا موضوع نقاش وجدال لا زال دون حلول مرضية أو منسجمة في أعمالهم النظرية العديدة جدا، وذلك على الرغم من البحث التجريبي - الكمي والكيفي - اليومي.

وفي الحقيقة، الخلافات النظرية هي أكثر حدة لدى المدخل الوظيفي للرأي العام في الحياة الاجتماعية والسياسية، ولئن كان هناك خلافات ليست أقل حدة بشأن تحديد طبيعة الرأي العام

وأشكال بروزه وظروف تكوينه عبر التاريخ وفي العصر الحالي.

أن متابعة وتحليل استنتاجات أكبر عدد من مؤرخي تطور وتبلور النظريات المختلفة حول الرأي العام، تجعلنا أكثر ميلا إلى الاعتقاد بأن جان جاك روسو كان أول من استخدم مفهوم الرأي العام بمعناه العصري، لكنه شاء الإشارة إليه بتعبير الإرادة العامة. بيد أن استخدامه لهذا المفهوم لم يكن إلا على هامش أعماله، وبالتالي لم يصقل أفكاره ومواقفه إزاء هذا الموضوع.

كما أن فريدريك هيجل تطرق، هو الآخر، بشكل غير جوهري إلى مفهوم الرأي العام، وقدم في كتابه "الخطوط الأساسية لفلسفة الحق" تعريفا له قال فيه: "إن الحرية الذاتية التي يتمتع بها الأفراد في امتلاك وإعلان أحكامهم وآرائهم ونصائحهم حول المسائل العامة تقود إلى بروز أحكام وآراء يمكن تسميتها بالرأي العام".

وعلى أية حال، يخبرنا التاريخ بان ظاهرة الرأي العام لم تكون موضوع بحث خاص وواسع وجاد إلا اعتبارا من منتصف القرن التاسع عشر، وعلى وجه الخصوص انطلاقا من مطلع القرن الحالي حين بدأت تظهر أبحاث ومؤلفات عديدة وهامة تعالج بشكل رئيسي الرأي العام بمختلف علاقاته مع الأنظمة الاجتماعية الفرعية من مثل النظام الحقوقي والسياسي والثقافي وغيره وغيره. هذا، وقد كان لكتاب المفكر الفرنسي جبريل تارده المعنون بـ "الرأي والكتلة" L'opinion et la foule (1901)، ولكتاب ديساي حول الرأي العام والقانون في انكلترا

بدوره على عدد هام من المؤيدين، هناك ظاهرة تجمع فئوي في المجتمع ينعتها بالعامية. والعامية مسؤولة مباشرة عن صياغة الرأي العام، أو هي ذات الرأي العام.

العامية، كما يكثر استخدامها اليوم، تدلل على ذلك الشكل من التجمع المجموعي أو الفئوي داخل المجتمع، والذي يمثل المستوى الوسط ما بين المستوى الجماهيري وبين المستوى التنظيمي. الأفراد الذين تتكون منهم العامية هم أولئك الأفراد الذين على تحفز دائم لاتخاذ المواقف ولطرح الآراء اتجاه أية حالة أو مسألة اجتماعية تبرز بمعنى عام وشامل وتتطلب، بالباح، طولا مناسبة. هؤلاء الأفراد، أي الأفراد الذين تتشكل منهم العامية، لا يرتبطون فيما بينهم بأية روابط تنظيمية، لكنهم متحفزين دائما لاتخاذ مواقف معينة، وبخاصة إزاء مسائل المجتمع الحيوية. عدم الارتباط التنظيمي فيما بينهم يفرقهم عن الأشكال الأعلى من التجمعات المجموعية الأخرى من مثل مجموعات المصالح المتشابهة أو الأحزاب السياسية. كما يفصلهم عن باقي الجماهير استعدادهم الدائم لاتخاذ مواقف والدفاع عنها، وكذلك قدرتهم على طرحها قيد التداول، وطموحهم المتنامي للتأثير.

ويرى اليوغسلافي، توما جورجيفيتش بأنه من الممكن الحديث عن أنواع مختلفة من العامية. فهناك العامية السياسية والتي استعدادها على أقصاه لاتخاذ مواقف في المسائل السياسية. وهناك العامية الفنية، والتي تحرك الرأي العام المتعلق بالمسائل الفنية. وهناك الرياضية، والموسيقية، وغيره وغيره من أشكال النشاط الاجتماعي.

في القرن التاسع عشر (1905)، كان لهما اعظم الأثر على انتشار بحوث الرأي العام في العقود اللاحقة، حيث تكاثرت محاولات تعريف الرأي العام حتى أضحي من الصعب على باحث اليوم الإلمام بكافة تلك التعاريف والمفاهيم، إنما اصعب من هذا تصنيفها حسب معايير مناسبة. أمام هذا الكم الكبير من تنوع ادراكات الرأي العام، سنقوم بإيراد عدد منها يُمثل، بشكل أو بآخر، معظم التوجهات التي سادت وتسود اليوم.

لقد نسب العالم الأمريكي البورت الرأي العام إلى تماثل أحكام عدد كبير من الناس. كما أنه حدد موضوع الرأي العام على أنه يتجسد في تلك المسائل أو الحالات التي تطال نطاق واسع من أفراد المجتمع. البورت بهذا، ترك ذات الرأي العام دون تحديد دقيق، ووصفها على أنها مجموعة من الناس غير مُشترط فيهم أية مواصفات وغير مهتمين أصلا بالجانب العملي لتكوّن الرأي العام. الرأي العام، بالنسبة له هو " الحكم المتماثل لمجموعة كبيرة من الناس بصدد الحالات والحلول ذات المعنى العام ".

وليم البيج، ذهب خطوة ابعد واكثر جرأة في محاولته لتحديد دقيق لذات ولموضوع الرأي العام. فقد كتب في مؤلفه الصادر في نيويورك (1956) بعنوان " الرأي العام الحديث " قائلا: " إن الرأي العام، وفق التعريف الذي نقتضيه، يتعلق بتلك المواضيع النقاشية والمنتازع بشأنها في إطار العامية المناسبة، وهو لا يتعلق بأوجه الحياة العقلانية الثابتة ". ومن الملاحظ أن البيج يقترب ، على نحو ما، من سابقه في فهمه لموضوع الرأي العام ( الحالات الاجتماعية )، إنما يرفض عفوية تكوين الرأي العام التي قال بها كثير من المفكرين. ووفق اعتقاده الذي حصل

كينج، هو الآخر يؤكد على دور العامية الأساسي والحيوي في تكوين الرأي العام. فقد كتب: "الرأي العام هو حكم العامية المناسبة حول مسألة ذات معنى عام وذلك بعد مناقشات علنية ووافية". أنه يشترط إذن، دور العامية في تكوين الرأي العام بالنقاشات العلنية والمستقيضة.

وكتب مینار يقول " أن الرأي العام هو الاتجاهات والميول المتمثلة لدى قطاع كبير من الناس إزاء مسائل هامة، والتي تشكلت في فترة معينة تحت تأثير الدعاية ". وطبقا لهذا المفهوم، فإن الذات المحركة للرأي العام تتمثل بأولئك الأفراد القائمين على تخطيط الدعاية. والحقيقة، يعطي، مینار، اهتماما كبيرا للدعاية ويعتبرها ذات تأثير عميق على تشكيل الآراء والمواقف. أنه بهذا، يزدرى إلى حد كبير الاتصالات على المستوى الفردي، الشخصي، وينفي دورها. لكن هذا أمر غير مقبول إطلاقا من قبل مجموعة من المفكرين الأفذاذ في مجال الإعلام والاتصال، وفي مقدمتهم لازار سفيلد وميرتون وكاتز وبرجسون وغيرهم الكثير. فهؤلاء توصلوا، بأبحاثهم التجريبية، إلى مجموعة من النتائج الهامة والتي تؤكد الدور الحاضر والفاعل للاتصالات على المستوى الفردي أو المجموعي، وخرجوا بما أسموها نظرية انتقال المعلومات على مرحلتين، والتي تمثل الاتصالات على المستوى الفردي صلبها وجوهرها.

من جهته وليدوف، ابتعد عن هذه المفاهيم للرأي العام إلى حد المبالغة، بل يمكن القول أنه تطرف جدا بالمقاس إلى معظم مفاهيم الرأي العام في مختلف أعمال المفكرين. فقد رأى أنه من الممكن تعريف الرأي العام على أنه " شكل الحكم الموحد للشعب

حول مسائل الحياة الاجتماعية ذات العلاقة بالمصالح العامة والتي تتطلب حل عملي ".

إن المفكر وليدوف، كما هو واضح، لا يختلف بشكل جوهرى عن غيره من المفكرين حول تحديد موضوع الرأي العام، والذي يرى فيه مسائل الحياة الاجتماعية العامة المتطلبة حلا. لكنه يُظهر الكثير من التطرف حين لا يحدد ذات الرأي العام، وحين يعتقد بإمكانية حكم موحد للشعب على المسائل الاجتماعية. ففيما لو انتقت هذه الإمكانية، حسب قوله، لا يبقى هناك رأيا عاما، إنما رأي أغلبية طفيفة أو حتى أغلبية كبيرة. لكن رأي الأغلبية هذا لا يمكنه من أن يحصل على صفة العامية إلا حين يتأتى له أن يطال الشعب بأكمله.

على أن وليدوف، كونه في مكان آخر من مؤلفه " الرأي العام السوفيتي " الصادر في موسكو (1964)، يُعرب عن إيمانه بوجود عقبات بسلوكية وسوسولوجية أمام توحيد حكم الشعب في المسائل العامة، فإنه بطريقة أو بأخرى ينفي ثقل الرأي العام، بل ويشكك في وجوده ضمنا. ومن السهل فهم هذا الموقف إذا ما استعدنا الوضع السياسي الذي كان يسود الاتحاد السوفيتي في منتصف الستينات. فلقد كانت دكتاتورية الحزب الواحد ضمن النظام السياسي الشمولي (توتاليتاري) لا تستطيع ولا تقبل أي استيعاب لمطالب الرأي العام وترفض أي مبررات تدعو إلى الإصغاء إليه. هكذا أتت نظرية وليدوف في خدمة شمولية النظام السياسي لتتنقص من أسس ومفهوم ودور الرأي العام.

من بين المفكرين في البلدان الاشتراكي، يمكن القول أن اليوغسلاف انفردوا في إقرار الرأي العام وفي منحه القدرة الحقيقية على التأثير. وقدم البروفسور توما جورجيفيتش واحدا من مفاهيم الرأي العام الهامة، حيث كتب يقول: " الرأي العام هو شكل الحكم الجماعي الذي تصدره العامية - السياسية - إزاء الحالات الاجتماعية الملحة والتي تتخذ صيغة مشكلة اجتماعية ذات أهمية لحياة وممارسات المجتمع ". على أن جورجيفيتش، في تحليله التالي لذات الرأي العام، أي العامية، فرق من الجانب الوظيفي بين نموذجين: العامية في الأنظمة الرأسمالية، والعامية في الأنظمة الاشتراكية. الأولى ترمي إلى تطوير أسباب المنافسة الحرة، في حين تنتج الأخرى نحو تأكيد سلطة العمال. إلا أن كلاهما لا يبرزان دورا هاما إلا إذا التزما بمدخليهما الوظيفيين. لأنه بغير هذا، ستكونان على مواجهة شرسة مع الأنظمة الحقوقية والسياسية السائدة في المجتمعات الموافقة.

وقدم المفكرون العرب تعريفات عديدة للرأي العام. احمد بدر تصور الرأي العام على أنه: " التعبير الحر عن آراء الناخبين - أو من هم في حكمهم - بالنسبة للمسائل العامة المختلف عليها، على أن تكون درجة اقتناع الناخبين بهذه الآراء وثباتهم عليها كافية للتأثير على السياسة العامة والأمور ذات الصالح العام، وبحيث يكون هذا التعبير ممثلا لرأي الأغلبية ولرضا الأقلية ". والحقيقة أن التمعن بهذا المفهوم يجعل لدينا مجموعة من التحفظات بشأنه. إذ يشترط، بدر، الرأي العام بعدة ظروف يصعب عمليا التحقق منها. أولا، يشترط به أن يكون تعبيراً حراً عن آراء. لكن من المعروف أنه لا مجال أبداً للتحقق من مدى الحرية في التعبير عن الآراء، كما أنه لا يمكن بأية حال

غض النظر عن مرحلة تكون هذه الآراء والعوامل الموضوعية والذاتية التي اشترطت ذلك. ويشترط، ثانياً، إن تحمل تلك الآراء ما يكفي من القوة لتوجيه السياسة العامة، أو على الأقل التأثير عليها. على أنه يصعب هنا أيضاً الاتفاق مع الأستاذ بدر على إنكار وجود رأي عام غير قادر على التأثير على السلطة وأجهزتها المعنية. ذلك أن العلاقة ما بين الرأي العام والسلطة تتحدد بطبيعة النظام السياسي والأيدولوجي السائد في المجتمع، وليس بمقدار ثبات الأفراد على آرائهم. وفيما لو افترضنا هذا الشرط، فأنا سنكون غير قادرين على الاعتقاد بوجود رأي عام إزاء الكثير من القضايا في بعض البلدان العربية، حيث لا يتفق موقف الحكومة مع موقف الشعب، ولم يستطع الرأي العام من التأثير على الحكومة. ثالثاً، يشترط بالرأي العام أن يكون رأي الأغلبية وبرضا الأقلية، بمعنى أنه لا وجود لرأي عام إذا كانت هناك أقلية غير راضية، علماً أن بدر يُقر في نفس الوقت، وفي التعريف الوارد أعلاه، ويشترط الاختلاف حول موضوع الرأي العام. وبكل الأحوال، يصعب نفي وجود الرأي العام بوجود أقلية غير راضية أو حتى معارضة. كما أنه ليست هناك أية أسباب و ظروف تحول دون وجود معارضة لرأي الأغلبية والاعتراف بوجود الرأي العام. إلى جانب ذلك، بدر يبني مفهومه بالوصف الكمي والنوعي للآراء دون الوقوف على الظروف المحيطة بعملية تكون هذه الآراء وتحديد الذات المحركة له، وهذا ما يزيده وهانة من جانب، وغموضاً من جانب آخر

ويرى مختار التهامي الرأي العام على أنه " الرأي السائد بين أغلبية الشعب في فترة معينة بالنسبة لقضية أو أكثر، يحتدم

فيها الجدل والنقاش وتمس مصالح هذه الأغلبية أو قيمها الإنسانية مسا مباشرا".

ولعل هذا التعريف هو الأكثر واقعية ودقة بين ما قدم المفكرون العرب من تعاريف للرأي العام، وعلى الأخص من حيث تحديده ذات وموضوع هذه الظاهرة. ويقترب هذا التعريف من فهمنا وتحديدنا للرأي العام على أنه: الرأي الذي يسود ترافقا ونتيجة لتفاعل واختزال كافة الآراء المطروحة في المجتمع بصدد تقييم أو حل الحالات الاجتماعية الحيوية والعامية.

مما لا شك فيه أن هناك ثمة اتفاق بين العلماء - كما يتضح مما سبق - على أن الحالات الاجتماعية هي التي تمثل مادة الرأي العام، وذلك بغض النظر على أن هذا يصفها بالملحة وذلك بالمشكلة وآخر بالطابع العام ورابع بالمصلحة العامة وغيره. الحالات الاجتماعية، بهذه الصفة، هي على ارتباط كبير بالزمان، بمعنى أن سبل استمراريتها قيد النقاش والتفاعل خاضعة لمدى وسرعة إيجاد الحلول المناسبة والمقبولة. وبمجرد تبني المجتمع لحل ما للحالات الاجتماعية التي تواجه وتثير عملية تفاعل الآراء المختلفة اتجاهها، تزول أسباب التفاعل المذكور وتتحسر الآراء بصددها وتنتهي صلاحيتها كمادة للرأي العام. فهي بالأساس فقدت حيوتيتها وحضورها، أو أنها أفقدته نظرا لتداعي حالات اجتماعية أخرى بنفس المقدار من الحيوية والحضور أو ما يزيد. وفي هذا المجال، تضمن الديناميكية العفوية أو المخططة والمدرسة لوتيرة المواجهات والتحويلات والتطورات في المجتمع آليات الإبعاد التدريجي والحسر القسري أو الطبيعي لاهتمامات العامة بهذه الحالة أو تلك، بهذه المشكلة أو تلك. ولا يتسنى إلا فيما ندر من المشاكل مواصلة حيازتها على اهتمام

أفراد المجتمع وشغل آرائهم. ذلك أن أولويات اهتمامات المجتمع لا يمكن لها الثبات إلى مدى طويل، خاصة إذا ما كان يتسم بقفزات تنموية سريعة ونوعية. بالطبع، قد تواجه المجتمع مسائل جوهرية لكنها مستعصية الحل الفوري، أو الحل على المدى القريب. مثل هذه المسائل لا يمكنها أن تمثل مادة دائمة للرأي العام لكنها، من حين إلى حين، وكلما أضيفت إليها عناصر جديدة احتدم الجدل بشأنها وبشأن كيفية حلها، وبالتالي، قفزت إلى قائمة الأولويات الشاغلة للرأي العام. وهي تبقى بهذه الصفة مادامت قائمة فرص الطول. مثل هذه الحالات تعتبر، عادة، مشاكل مؤجلة بسبب صعوبة حلها في الظروف المعطاة.

بعد هذا الاستطلاع المكثف لعدد من مفاهيم الرأي العام، وفي ضوء تعريفنا له، وفي سياق هذا الكتاب، يطرح السؤال الجوهرية نفسه، ترى، ما هي العلاقة بين الرأي العام وبين النظام والمبادئ الكونفورمية؟

إن أي تفحص دقيق لهاتين الظاهرتين بهدف إبراز وتشريح العلاقة فيما بينهما يقودنا إلى التماس إمكانية وموضوعية تصنيف تلك العلاقة بثلاثة أشكال على أقل تقدير.

أولا، أن النظام الكونفورمي بما يحمل من أسباب توحيد المعايير والسلوك إزاء الظواهر المختلفة يلعب دورا أساسيا، ويمثل طرفا شرطيا لتكون الرأي العام. فبدون هذا الحد الأدنى من التشابه والتماثل في البنية النفسية والقيمية والمعرفية للأفراد، وبدون هذا الإطار الموحد من قواعد المواجهة مع الحالات الاجتماعية والذي يضمن عدم بلوغ الأنتروبيا، وبدون هذا المؤشر والموجه نحو الحلول التي لها أن تساهم في استقرار ونمو

المجتمع عامة، تنتهي كافة أسباب وافتراضات تماثل العدد الأكبر من آراء أفراد المجموعة الاجتماعية إزاء الأوضاع العامة المستدعية حلا. ولعل هذه الحقائق تكمن خلف اعتقاد جورجيفيتش، في معرض تحليله للشروط الاجتماعية والسياسية المحيطة والممكنة لتشكل الرأي العام، بأن هناك خمسة عناصر إذا ما غاب أحدها أصبح الرأي العام غير قابل للظهور. وهو يعتبر الكونفورميا واحدة من أهم هذه الشروط<sup>2</sup>. ويعلل اعتقاده هذا بالقول أن " النظام الكونفورمي يمثل قاعدة انطلاق الأفراد في أحكامهم وعاملا مؤثرا بجوهرية على طبيعة آرائهم ".

وفي الحقيقة، تمثل المبادئ الكونفورمية تلك الأسس الأساسية العاملة في المجتمع خدمة لتقارب وجهات النظر إزاء كافة الظواهر والتي بدورها تمد المجتمع بأسباب استقراره ونموه. كما أنها، ومثلما رأينا سابقا، تنطوي على ديكتاتورية كافية لإخضاع الأفراد إلى أحكامها ومعاييرها، وهي بهذا المعنى توحد أو تقارب من معايير الحكم على الظواهر الجديدة.

ثانيا، إلى جانب البعد الكونفورمي في نوعية تشكيل الرأي العام، هناك علاقة عكسية تماما. بمعنى أن الرأي العام لا يتعلق دوما بالحالات الاجتماعية المرحلية. إذ يحدث بغير ندرة أن يكون

<sup>2</sup> في كتابه الجراة العام السياسي، الصادر في بلغراد (1975)، يذكر جورجيفيتش

الشروط التالية لتكون الجراة العام:

- أ. الدولة الديمقراطية.
- ب. النظام الكونفورمي.
- ج. نظام معياري حقوقي موحد.
- د. نظام قيمي عام.
- هـ. سلسلة نماذج ثقافية موحدة.

موضوع الرأي العام بذاته مبدأ كونفورمي في حالة تكييف أو تعديل أو اضمحلال، وذلك بعد أن ظهر أكثر وأكثر كمبدأ لم يعد مقبول بالمعنى المطلق. ليس من المحتمل، بطبيعة الحال، أن تخضع المبادئ الكونفورميا الأساسية إلى مثل هذا النموذج من العلاقة كونها لا تحتل التغيير إلا على المدى الطويل وبالتدريج وبطريقة غير ملموسة. بيد أن الكثير من المبادئ الكونفورميا غير الأساسية ( مزيدا من التفصيل في الفصل الأول من الباب الثالث ) تحمل في أحشائها ديناميكية تحولاتها المستمرة إلى أن يتم تبلورها في مدى غير منظور. هذه المبادئ تثير النقاش وتُحفز الآراء والحلول في سبيل وضع تطورها في المسار السليم من وجهة نظر الأغلبية. فهي تكتسب حيويتها وحضورها من كونها على علاقة مباشرة بالسلوك المنتظر للأفراد، على علاقة مباشرة مع كل فرد. وهي موضع نقاش مادامت لم تتسلح بعد بالصفة الكونفورميا وما ينتج عنها من بعض القدسية وكثير من الدكتاتورية. على أنه يجب التذكير بأن الجراة العام، بهذه الحالة، لن يُنتج أليا أو بالضرورة مبدأ كونفورمي. ذلك أن تبلور مثل هذا المبدأ يحتاج إلى تزايد القبول والخضوع الطوعي له من قبل الأفراد.

ثالثا، يمكن ملاحظة التداخل ما بين الرأي العام وبين الكونفورميا أيضا من جانب نوعية وكم الطاقة الاجتماعية المولدة لكل منهما. وتجدر الإشارة هنا إلى أننا نقصد بالطاقة الاجتماعية تلك العناصر الفعالة في عملية النشاط الاجتماعي في مجال من المجالات. إن كل من الكونفورميا والرأي العام بحاجة إلى طاقة اجتماعية كافية لأن تقودهما إلى صيغتهما النهائيتين. فهما ليسا يحدث، وإنما عملية - قد تطول وقد تقصر - معقدة من

الاستقطاب والتركيب والاختزال في البنية الموقفية وغيرها من منظمات السلوك الروحية، عملية لا يمكن استكمال عناصر وشروط مسيرتها نحو النهاية إلا إذا رصدت لها طاقة اجتماعية تحمل أعبائها وتحمل وزر توجيهها. وليس هناك من شك في أن الظاهرتين اللتين نحن بصدد نقاشهما لا يمكن لهما أن ينتزعا صفتيهما الأساسيتين، وأن يحققا شرعية تبلورهما إلا بمقدار استقطابيهما لمصادر الطاقة الاجتماعية التي تقف خلف أطراف الصراع الفكري والروحي. كمال أنه لا شك في أن كل من الكونفورميا والرأي العام يتقاسمان، فيما بينهما، نفس الشريحة من الطاقة الاجتماعية، تلك الشريحة التي تتسم بقدرتها الخلاقة وبقدرتها العملية على تجنيد مواقف الآخرين وتوجيه ميولهم واعتقاداتهم. إلا أنه من السهل التماس حقيقة أن ما يحتاجه الرأي العام من طاقة اجتماعية لبروزه واخذ دوره هو اقل بكثير مما يحتاجه المبدأ الكونفورمي للغاية ذاتها. ذلك أن المبدأ الكونفورمي لا يقف عند حد تبلوره، بل يتحول إلى واحد من معايير السلوك والنشاط. وحتى يكون على هذا القدر من العنفوان لا بد أن يتسنى له طاقة اجتماعية ضخمة تدفعه نحو تحقيق وظائفه، وأن يتسنى له طاقة أكبر حتى يدخل ضمن سلسلة مؤشرات السلوك السوي.

والحقيقة، بالرغم مما يوجد من روابط وتداخلات قوية تجمع بين الرأي العام وبين الكونفورميا، إلا أن هناك فوراق جوهرية تجعل كل منهما ظاهرة منفصلة مستقلة.

أولا، ترتبط الكونفورميا ارتباطا وثيقا مع سلسلة المحتمات الأساسية لنمذجة التوجهات والسلوك والرقابة عليهما. فهي مبادئ تكون في اعتبار الفرد لدى اتخاذه موقف من العلاقات والظواهر بمختلف أشكالها. على العكس من هذا، الرأي العام لا يعتلي أبدا

إلى هذا المقام.، وإذا ما حصل ذلك، فإنه يفقد صفة الرأي متحولا إلى موقف أو قانون أو حتى مبدأ كونفورمي. بكلمة أخرى، الرأي العام هو انسجام بين تصورات عدد كبير من الأفراد حول كيفية حلول المشاكل الحاضرة، وبالتالي لا يستوجب الطاعة مادام باق في إطار التصورات. كما أنه لا ينطوي على أية ثوابت ولا يرقى إلى مستوى المعيار، ولا يحمل في أحشائه وسائل معاقبة الخارجين عنه. بهذا الصدد تحدث عدد من علماء الرأي العام ومن جملتهم، وبشكل موسع، توما جورجيتش، مبينين عدم منطقية وعدم سلامة إبراز تأثير يذكر للرأي على سلوك الأفراد. وقد انطلقوا وانطلق من إيضاح العلاقة الواهية ما بين الموقف والرأي. ففي حين لا يمكن إنكار تأثير جملة مواقف الفرد على سلوكه، لا يمكن أبدا التحقق من مدى شفافية الآراء كانعكاس للمواقف. فقد برهنت دراسات عديدة في علم النفس على أن ما يبدو وي طرح من آراء ليس هو إلا في بعض الحالات انعكاسا مخلصا وصادقا للمواقف، وعلى أن عالم المواقف هو عالم غامض وليس من المنتظر الكشف عنه بيقين. ويتابعون القول بأنه ينذر تماما إيجاد أفراد تتسجم آراءهم كاملة مع مواقفهم. ويمثل التناقض الممكن والمحتمل جدا بين الآراء وبين المواقف اخصب الحقول لدوافع الحذر في التعامل بين الأفراد. على أن التناقض بينهما هو على أشده في المجتمعات التي يسودها نظام سياسي أو حقوقي يعاقب على الآراء مثلما يعاقب على الأفعال. ففي مثل هذه المجتمعات يجد الفرد نفسه مضطرا لكتم معظم مواقفه، ومضطرا للمزيد من الحرص في عرض آراءه بحيث يتجنب احتمالات التعرض للعقاب. وكلما ازداد واشتد العقاب على الآراء زاد التناقض بين المواقف وبينها، وسار الفرد خطوات أبعد نحو

نوع من الحالات المرضية النفسية المختلفة. فهو، حرصا على الأمان، عليه أن يظهر كعنصر مقبول من قبل النظام الحقوقي والسياسي، وهو من جهة أخرى، يحقق وجوده الذهني النشط من خلال تراكم المواقف وفرض القيود عليها ذاتيا ومحاولة جاهدة مستمرة لقيادتها نحو الاضمحلال. الرأي، من هذا المنظور، يأتي نتيجة لطرف موضوعي، ولا يحتمل أن يكون على ارتباط ذي بال مع السلوك. والأمر هكذا، فإن الرأي العام لا يُلزم، وليس بمقدوره إلزام الأفراد في المجموعة الاجتماعية بتوجهات معينة دون سواها. هذا على النقيض من المبدأ الكونفورمي الذي يجسد تراكم تاريخي طويل لإرادات ومواقف الأفراد حول تنظيم علاقتهم وتصرفاتهم الاجتماعية.

ثانياً، ينفصل المبدأ الكونفورمي عن الرأي العام أيضا من حيث البعد الزمني لتبلور كل منهما ولاستمراريتهما. فالمبدأ الكونفورمي له خلفية وامتداد زمني طويل جدا، في حين أن الرأي العام يتكون ويستنفذ دوره ووجوده بظهور وزوال الحالات الاجتماعية الحاضرة والمتطلبة حلا. وبكلمة أدق، من غير الممكن دائما القياس الكمي للزمن الذي يرافق عملية تكون المبدأ الكونفورمي أو زمن استمرارية فاعليته، وذلك نظرا لعدم ملموسية بداية ونهاية هذه العملية، أو حتى التوقع الزمني المستقبلي لاحتمالات تغييره أو تعديله. أما الرأي العام، فإنه قابل لهذا القياس نتيجة ارتباطه المباشر بحضور حالة اجتماعية ما تتطلب حلا. كما أنه تبدأ عملية تكوين الرأي العام ببداية تداعي الأفكار حول الحلول المناسبة لحالة اجتماعية متمشكة، وينتهي وجوده بإيجاد الحلول المناسبة والمقبولة عامة.

ثالثاً، انفصال واستقلالية الرأي العام عن النظام الكونفورمي تتضح أكثر حينما يكون مدخلنا لهاتين الظاهرتين الوقوف على مدى قابلية كل منهما للنقاش والتداول النقدي. الرأي العام يكون دائما موضع نقاش وخلاف بين الأفراد المشاركين بفاعلية في العمليات الفكرية والاجتماعية، حيث أن تشكله لا يضيف عليه صفة القدسية ولا حتى القبول المطلق أو الشامل. كما أنه يُبقي مجالا واسعا للنقاش وتصادم البراهين والمؤشرات، والتالي يتحلى بقابلية التحول إلى رأسهم أحيانا وفقا لما يرصد للرأي البديل من براهين وطاقة اجتماعية. بيد أن هذه القابلية لا تنطبق على المبدأ الكونفورمي. فهو ثابت في المنظور وغير قابل للنقاش على نطاق واسع. المبدأ الكونفورمي يُمثل إحدى المسلمات في العلاقات الاجتماعية والسلوك ولا يحتمل أي تعديل أو تحويل على المدى القصير. ولعل العقاب الذي يلحق بالمعارض للمبدأ الكونفورمي هو الحارس الأمين الذي يمنع من حدوث أي نقاشات بشأنه على نطاق واسع. وفيما لو اقترب مبدأ كونفورمي من مجال النقاش الواسع، فإنه يصبح غير مُلزم وينفصل رويدا رويدا عن سلسلة مبادئ الكونفورميا السائدة. لأن التشكيك العام في سلامة مبدأ ما لتنظيم العلاقات والسلوك الاجتماعي يفقده القدرة العملية على المواصل في تحميم العلاقات والسلوك. وإذا ما بلغ الحال بمبدأ كونفورمي هذا المبلغ، فإنه يكون قد تجرد أو ( جُرد ) مسبقا من صبغته الكونفورمية وما يترتب على ذلك من توجهات جديدة اتجاهه.

أخيرا المبادئ التي تنطوي على قدر من القدسية الاجتماعية، مثلما هو حال المبادئ الكونفورمية، لا يمكنها، وبسبب من صفة القدسية هذه، أن تكون مجال نقاش واسع. أما إذا

ما آلت إلى ذلك، فإنه من الواضح أنها فقدت قدسيتها. إن هذا ما لا يقبل به المبدأ الكونفوشي في حين يقوم الرأي العام عليه بالذات.

## الفصل الأول

### مستويات القواعد الكونفورمية

سبق أن أشرنا إلى أن القواعد الكونفورمية تتفاوت فيما بينها من حيث قدرتها على قيادة وصنع سلوك الأفراد. إذ أنه لا تحمل جميعها نفس المقدار من العنفوان الدكتاتوري، أو من ذلك العقاب الاجتماعي الذي يجعل الفرد يتهاون إزاء توجهاته الغريزية ومتطلباته الطبيعية – البيولوجية، أو حتى إزاء تطلعاته الموقفية – المعرفية، ويعدلها إراديا إن لم يسبق ذلك التعديل العفوي وفقا والمبادئ الكونفورمية السائدة. وعلى الرغم من حقيقة أن نمذجة تلك المبادئ في عدد محدود من النماذج بناء على معيار القدرة على تحميم السلوك هو أمر على غاية الصعوبة، نظرا إلى التفاوت المتعدد والحاد جدا، فإنه مع ذلك، قادتنا الدراسة المعمقة الطويلة إلى الاعتقاد أيضا بإمكانية تصنيفها بأربعة نماذج رئيسية:

#### أ. المبادئ الأساسية الثابتة

تتضوي تحت هذا النموذج مجموعة، تكبير وتصغر من نظام إلى نظام، من المبادئ الكونفورمية المقبولة اجتماعيا على أوسع نطاق ممكن، والتي تبلورت بفعل الاستجابات التراكمية للإنسان عبر التاريخ كأحدى بديهيات السلوك الاجتماعي. إن هذه لا مناص من احترامها وتعزيزها، ولا يتم اختراقها إطلاقا دون ردود فعل عقابية اجتماعية قاسية أشد القسوة. هذا الصنف من

#### الباب الثالث

### الكونفورميا والسلوك الاجتماعي

المبادئ لا يقبل ولا يسمح بأي نقاش علني وصريح بصدده. ذلك أنها تسمو إلى أعلى مراتب القدسية الاجتماعية، وتبدد بقسوة عقابها أية شكوك بأهمية احترامها والقيام على رعايتها وتدعيمها. ولما لها من شأن وتأثير على تحريك المواقف وتوجيه النشاطات، ولما لها من ارتباطات وقدرة على التأجيج العاطفي، تكمن هذه المبادئ، في أحيان كثيرة وغالبة، في أساس وجوهر البناء الحقوقي الدستوري. لكنها من جهة أخرى، تستخدم بسوء على نطاق واسع من قبل البنى الاجتماعية الواعية الرامية إلى تحقيق مصالح خاصة. إذ تقوم هذه البنى بالصاق أو بالكشف عن الاختراقات السلطوية للمبادئ من النموذج المذكور ولفت انتباه الجماهير الغفيرة إلى هذه الاختراقات ودعوتها للدفاع عنها، للمعركة مع السلطة التي لا تأخذ بقدسية المبادئ الكونفورمية الأساسية الثابتة. في الوقت ذاته، تظهر البنى المصلحية الواعية نفسها كمخلص لتلك المبادئ وحامل أمين لها، كما أنها تبدي استعدادات وإرادة لصيانتها وتعزيزها.

في الحقيقة، يحقق هذا التوجه بعض النجاح. ذلك أن بعض المبادئ الثابتة، كحصيلة وعي اجتماعي، هي الأخرى خاضعة لتفسيرات متفاوتة، وربما متناقضة أيضا. ولذا، يمكن دائما اصطياذ بعض مواقف وبرامج السلطة التي يمكن تفسيرها على نقيض الكونفورميا ومبادئها الثابتة، وذلك انطلاقا من أسس تفسيرية قد لا تكون سليمة، لكنها فعالة في تجنيد عواطف وسلوك العامة. وعندما نشير هنا إلى المضامين الصراعية التي تدور حول، وتتسلح بالمبادئ الكونفورمية الثابتة فأنا نرمي إلى إظهار مدى القدسية الاجتماعية لها، ومدى قدرتها على تحريك السلوك بما فيه السياسي.

على أنه لا يفوتنا الإشارة إلى أنها بذاتها تنقسم إلى فئتين من المبادئ. تتجسد الأولى بعلاقات الإشباع والاستقرار الروحي ( وهذه هي التي تُستخدم في الصراع )، في حين تقوم الفئة الثانية على تأدية وظائف وجودية مادية اجتماعية. وبتعبير أدق، تنقسم المبادئ الكونفورمية الأساسية الثابتة إلى عاطفية روحية وإلى مادية وظيفية. لكن كلاهما ذو أهمية أساسية وجوهرية للتحقيق الوجودي الفردي والاجتماعي. كما أنهما أساسيتان بنفس المقدار لضبط العلاقات التضامنية في المجتمع ودفعها نحو المزيد من التوهج. بل أن التشابه والتماثل بين المبادئ الكونفورمية الثابتة في مجتمعين منفصلين يجعلهما أكثر تقاربا واشد تضامنا مع بعضهما منه مع أحدهما ومجتمع ثالث تختلف مبادئه الكونفورمية الثابتة. هكذا نرى المجتمعات التي تقوم على معتقدات روحية واحدة لديها استعداد أكبر بكثير للتضامن مع بعضها ضد المجتمعات التي تؤمن وتعتقد بثوابت روحية مغايرة. كما نجد أن المجتمعات التي تستخدم نظام رمزي ناطق ( لغة ) واحد هي أكثر التحاما مع بعضها البعض منه مع غيرها من المجتمعات التي تستخدم أنظمة رمزية مختلفة.

والواقع أن المعتقد الديني واللغة هما من اعنف وأقوى القواعد الكونفورمية<sup>3</sup> الثابتة في المجتمع، والتي لا يجوز لأحد المساس بها، ولا يمكنه إلا إذا توفرت لديه من أسباب القهر ما يكفي لإخضاع وتطويع المجتمع انسجاما مع توجهاته. لكن هذا نادرا ما يحصل، وأن حصل فإنه لا يستطيع الاستمرار طويلا.

<sup>3</sup> اللغة والدين هما بالأصل قاعدتين كونفورميتين. لكنه مكانتهما القوية في النفس الإنسانية، واتساع بنيتها، وقوة تأثيرهما، وتعقدهما، وأشياء أخرى جعلت منهما أنظمة متكاملة ومتميزة وأسمى من الموقع الكونفورمي في لائحة أشكال الوعي الاجتماعي.

فالمعتقد الديني هو واحد من القواسم المشتركة القليلة الذي اتسمت به كافة المجتمعات بدءاً من أشكالها الأكثر بدائية وبلوغاً إلى أكثر المجتمعات الحالية تطوراً وعصرية. على أنه من الواضح أن مضامين هذا المعتقد تختلف من مجتمع لمجتمع، ومن زمن إلى زمن.

ويعتقد المفكر الشهير دوركهيم، في كتابه " أشكال المعتقدات الدينية البدائية " أن هذا يعود إلى أن الدين هو من أهم عوامل الوحدة والتماسك الاجتماعي. فلقد كتب قائلاً: " لا يمكن لمجتمع أن يقوم إلا إذا كان هناك شعوراً مشتركاً بين أفرادها، إلا إذا كان هناك شعوراً جماعياً ... والدين في الحقيقة يبلور ويلهب الشعور المشترك كما لا يستطيع فعله أي شيء آخر ". بهذا المعنى، أنجز الدين على مر التاريخ وظائف جوهرية أهمها الوجود والبقاء والتضامن الاجتماعي، أو بكلمة أخرى، مثل مبدأ كونفورمي أساسي ثابت يلبي حاجة روحية وجودية اجتماعية. وعلى أية حال، ذهب دوركهيم بعيداً في هذا المجال حتى أنه اعتبر الدين في أساس كل شيء بما في ذلك العلوم والمعارف.

كما يسجل الكاتب البولندي الشهير ل. س. فاسيليف للدين وظائف اجتماعية قريبة جداً مما قال به سابقه. فهو يرى أن المعتقدات الدينية تؤدي مهام عديدة في المجتمع أهمها التفاعل بين الأفراد، وتنظيم العلاقات فيما بينهم. ويتابع في كتابه " تاريخ الديانات الشرقية " القول: " بهذه الوظائف تمثل المعتقدات الدينية مبدأ مقبول عامة وأساس للنظام القائم، وهكذا يزداد تأثيرها على المجتمع وعلى التكامل الفكري والسياسي للفئات الاجتماعية وللأفراد ".

على أن المعتقد الديني، إضافة إلى ما قد يحقق من وظائف ويلعب من أدوار في المجتمع، يكمن أيضاً في الأساس الماهي للبنية الروحية والعاطفية لأبناء المجتمع الواحد، وله التأثير البالغ في تكوين الرقيب الذاتي والمعيار السلوكي في الممارسات اليومية. وهو بهذه الصفة، يوحد الأجهزة الرقابية الذاتية والمعايير السلوكية لكافة الأفراد الذين يشربون من مشاربه الفكرية. على هذا، ينتج ما يمكن تسميته الرقيب الذاتي الاجتماعي، أو المبدأ الكونفورمي الأساسي العام والثابت.

إن العودة إلى بذور التبلور الديني، إلى المراحل الأولى منه، يضعنا أمام حقائق تعزز أكثر تصنيف المعتقد الديني ضمن المبادئ الكونفورمية الأساسية الثابتة. فقد مثل، في تلك البدايات البعيدة، المعيار الأساسي للانضمام الاجتماعي ونقطة انطلاق واسعة لصياغة المبادئ الكونفورمية الأخرى. وكما ذكرنا سابقاً، فإن هذا المبدأ الكونفورمي يوظف بكثرة في الصراعات المصلحية الاجتماعية – السياسية، لكن ليس من كونه موضع تساؤل وإنما من كونه قابل للتفسير بتفاوت.

اللغة من جانبها تمثل واحدة من المبادئ الوظيفية والتي بدون عموميتها وتشرّبها في الإطار الواحد ليس فقط لا يمكن للمجتمع أن يقوم، بل لا يمكن أيضاً تبادل التجارب والمعارف والأفكار بين فردين، وربما لا تبقى هناك ضرورة للكينونة الاجتماعية. فاللغة كما يقول هيجل هي دالة الوجود وأساسه. كما أنها المبدأ الكونفورمي الذي لا بد من التقيد به، والذي لا غنى عن إتقانه، من أجل المعاشات الروحية والمادية، الفردية والاجتماعية.

ولقد استقطبت اللغة، كنظام رمزي يُمكن من تحويل المفاهيم إلى مادة قابلة للتداول، أعدادا كبيرة من أعمال الباحثين والعلماء على مر العصور. غير أنها لم تشغل ما فيه الكفاية الاهتمامات العلمية المتخصصة في بحث الأنظمة الاتقافية في المجتمع. فلقد عوملت، في الغالب، كوسيلة للتفاهم ولنقل التجارب في الزمان وما يتفرع عن هذا من ظواهر ظرفية موضوعية وبنوية نفسية. بيد أنه حين نقف عند هذه المسألة من الجانب الوظيفي الذي تؤديه اللغة في الكينونة التماسكية الاجتماعية، ومن جانب قدرتها وأسباب كونها وسيلة، نرى أن النظام الرمزي هذا قائم على علاقات كثيرة ما هي، في نهاية المطاف، إلا بمثابة عناصر تكوينية له كمبدأ كونفورمي أساسي وثابت.

ماذا أكثر؟ لقد كتب الأمريكي الشهير إدوارد سابير: "إن وظائف اللغة متعددة جدا ومتجذرة جدا في سلوك البشر إلى حد أنه من الصعب الكشف عن تلك الوظائف وذاك التجذير بطريقة مناسبة". وهو بهذا على قدر كبير من الصواب. فلا زال العديد من أدوار اللغة في المجتمع وتأثيرها على أسلوب تفكير الإنسان موضع اجتهادات الأعمال النظرية الموفقة بنسب محدودة، وربما ضئيلة حتى.

سابير في كتابه "مشاهد من أنثروبولوجيا الثقافة" يحاول تحديد بعض الوظائف الاجتماعية غير الخاضعة للجدل على نطاق واسع بين العلماء. يهمننا منها على نحو خاص الوظيفة الطبيعية.

مما لا شك فيه أنه من غير الممكن على نحو دقيق تصور قيام مجتمع ما بدون ذلك العنصر الوسيلى - الاتصالي للحياة

الاجتماعية، واصعب من هذا الحكم على ما إذا كان ممكنا تطبيع الأفراد اجتماعيا بدون نظام رمزي متفق على دلالاته وعلى مضامين دلالاته بين كافة أفراد المجتمع بمن فيهم أولئك الذين بحاجة إلى الاستقاء المتزايد من تجارب ومفاهيم وأفكار وقواعد المجتمع خدمة للاندماج الاجتماعي السليم. اللغة بهذا السياق، ليست وسيلة مجردة يمكن استخدامها لتحصيل غايات معينة وانتهى الأمر، بل يجب أن تجسد مضامين ومعان وأبعاد نفسية متفق عليها اجتماعيا. بغير هذا، اللغة كوسيلة تفقد إمكانيتها وصلاحياتها للاستخدام. فاللغة هي الحامل الرمزي، بل لنقل الانعكاس الرمزي لظواهر ومضامين الحياة المادية والروحية. وإذ ذلك، فإنه يتحتم تعميم المضامين الموافقة للرموز المعنوية وتحقيق الإجماع بشأنها متحولة إلى إحدى مبادئ الكونفورمية الأساسية الثابتة. وليكن الواقع التجريبي مثلا ينضم إلى جملة البراهين السابقة ونتساءل: هل يمكن لمجتمع أن يستمر لو أن كلمة كأس عنت لوحد سيارة، ولآخر حيوان، ولثالث عشب، ولرابع نار...؟ وهل يمكن لأحد الانسجام في مجتمع لا يتفق مع أبنائه على مضامين الرموز اللغوية التي تسود، بل هل يمكن له أن يستمر فيه؟ وهل يعقل أن يقرر شخص ما استنباط مضامين مخالفة لما يستتبطه الآخرين من الرموز ذاتها؟ يستحيل هذا بالطبع. وبالتالي، تبرز علاقة الرمز بالمضمون كواحدة من أهم المبادئ الكونفورمية المادية الوظيفية، وتبرز أيضا أساسية وثبات هذه وغيرها من المبادئ من هذه الفئة في الكيان الاجتماعي. على أنه، وكما ذكرنا، تمثل المبادئ الأساسية الثابتة إحدى أهم محتمات السلوك الاجتماعي والتي إذا ما تم اختراقها كان المصير، أو العقاب، أسوأ أنواع العزل الاجتماعي

وأكثرها قسوة. ثم أنها تؤدي، في حالات ليست نادرة، إلى انسلاخ للوجود الفيزيائي للفرد عن وجوده الروحي النشط، بل وإلى التقليل المريض لنشاطه المادي.

أخيراً، يستوجب الإشارة إلى أن هذا المستوى من القواعد الكونفورمية يمثل الحد الأدنى من الشروط المطلوبة للقيام الاجتماعي. وعليه، لا تخضع هذه للنقاش إلا إذا توفرت هناك أسباب أخرى على علاقة مباشرة بها، أسباب تهدد الكيان الاجتماعي أو تقوده إلى الانهيار. غير أن مثل هذه الحالات نادرة الحدوث، وإذا ما حدثت فأنها تكون بوظيفة إيجاد مبادئ كونفورمية أساسية ثابتة أكثر متانة وصلابة وعنف في إخضاع سلوك الأفراد الطوعي على نحو ينسجم مع مقتضياتها. كما أنه يجدر الإشارة إلى أن المبادئ التي نحن بصددتها تقوم بمهامها الضبطية الاجتماعية انطلاقاً من تغلغلها العفوي التربوي ضمن سلسلة الضوابط الذاتية الفردية كإحدى مسلمات الحياة، والتي تسمو فوق الاجتهادات والممارسات التفكيرية العقلانية لدى كافة الأفراد على وجه التقريب.

### ب. المبادئ الأساسية المرحلية

يلتقي هذا المستوى منها مع المستوى السابق في نقاط جوهرية عديدة، ويختلف في نقاط أخرى لا تقل جوهرية وأهمية. فهي تتماثل مع المبادئ الأساسية الثابتة من كونها تحتم السلوك الاجتماعي بنفس الاقتدار، وتنطوي على عقاب شديد، وتؤدي وظائف رئيسية في مجالي النشاط المادي والروحي. غير أنها من جانب آخر، تتلازم بأهميتها وبأساسيتها للمجتمع، وكذلك بقدرتها على تحميم السلوك الاجتماعي مع مرحلة تاريخية

محددة. ذلك أنها لا تستمر بصفاتها الأولية إلا زمناً محدداً، تتحول بعده، تدريجياً، إلى مبادئ ثابتة، أو أنه يتم إسقاطها من الحساب الكونفورمي. وهي على العكس من سابقتها، تمثل أرضية للشك الفردي بسلامتها وأن كان من الصعب طرحها للنقاش العلني. كما أنها عادة ما تكون مستهدفة مباشرة من مختلف الأنظمة الواعية المتصارعة فيما بينها. ذلك أنها تشكل آلية على قدر كبير من الأسبقية في تجنيد عواطف ومواقف وتوجهات العامة. وحقيقة الأمر، تظهر المبادئ الأساسية المرحلية ضمن مجموعة من الأنظمة وتشتمل على مجموعة كبيرة جداً من المبادئ القابلة للتصنيف تحت قائمة أنظمة اجتماعية كونفورمية فرعية من مثل النظام الأخلاقي والقيمي والحقوقى والمعياري والتقليدي... الخ. على أنه لا بد من الإشارة إلى أن المبادئ المشمولة بهذه الأنظمة، ليست جميعها ذات مواصفات متشابهة بما في ذلك الصفات الأساسية. فالمبادئ المنضوية تحت لواء النظام الأخلاقي، على سبيل المثال، تتأرجح في الغالب بين نموذجين: النموذج الأساسي المرحلي، والنموذج الشكلي، والذي سنأتي إلى ذكره لاحقاً. إذن، ليست كل المبادئ الأخلاقية تتسلح بوسائل وبسبل إخضاع السلوك الاجتماعي، أو ليس بالمستوى نفسه على أقل تقدير. ويفسر هذا الطبيعة الديناميكية والمرحلية لنموذج المبادئ الكونفورمية الذي نحن بصددته. بهذا المعنى، يُقصد بالمبادئ المرحلية الأساسية تلك الضوابط الكونفورمية التي تشغل مقام المسلمات في السلوك. على هذا، يكون لدينا مسلمات كونفورمية أخلاقية وقيمية ومعيارية... الخ. بيد أنه ليس كل ضابط أخلاقي أو قيمي أو معياري يمكنه أن ينضم إلى هذه السلسلة أو يتسنى له أن يرتفع إلى مقامها في تحميم السلوك. كما

أن هذا يعتمد إلى درجة كبيرة على نمط اتجاه الفرد وعلاقته بالكونفورميا، وهذا ما سوف نتطرق إليه في وقت لاحق.

والحقيقة، يشتمل هذا النموذج على أكبر قدر من المبادئ الكونفورمية في أي مجتمع كان، ويمثل العصب الحساس أو المعيار الحساس لتحديد ماهية أسلوب حياة الأفراد والمجتمعات. لأنه إذا ما عمدنا إلى تفكيك أسلوب الحياة إلى عناصره، لوجدنا أن الديني والقيمي والأخلاقي والثقافي والتقاليدي والمعيارية هي من العناصر الثابتة التي بفرز مضامينها ومواصفاتها وميزاتها يمكن تحديد أساليب حياة المجتمعات وفصل الواحد عن الآخر انطلاقاً من محصلة هذا الفرز. بهذا الصدد، وبهذا المعنى، كتب سميلان لازين: " إن أي أسلوب حياة هو انعكاس للعلاقة ما بين الثوابت في السلوك وفي الاتجاهات وبين مدى خضوع الأفراد والجماعات لتلك الثوابت ". وأضاف في مكان آخر من مؤلفه " علم النفس والسلوك السياسي " قائلاً: " إن خلاصة أسلوب الحياة هو ذاك الحد الأدنى من المبادئ الكونفورمية التي تسيطر على ذهنية ونشاط الأفراد في حياتهم اليومية ".

لكن أساليب الحياة للمجتمعات هي معطيات ملازمة لمراحل تاريخية محددة، هي معطيات ديناميكية متغيرة من نوعية إلى نوعية عبر المسيرة التاريخية، وكذلك من مجتمع إلى مجتمع. وهذا في الواقع، من بين أشياء أخرى، ما أدى بنا إلى اعتبار هذه المبادئ مرحلية. أما أساسياتها، فأنها نابعة من حقيقة كون المجتمع، أي مجتمع، عاجز عن حفظ بقائه بعيداً عن عوامل الضبط والتنظيم الاجتماعي، عن المنظمات الأخلاقية والقيمية والمعيارية التي تمثل قاسماً مشتركاً في البنية السلوكية للأفراد. ويذهب أ.د.توكفيل في كتابه " الديمقراطية في أمريكا "

إلى الاعتقاد بأن المجتمع "يمكن أن يقوم وأن يستمر فقط إذا ما نظر عدد كبير من الناس إلى عدد كبير من الأشياء من منطلق واحد. المجتمع له أن يستمر فقط إذا ما كان لهذه المجموعة الكبيرة من الأفراد نفس المفهوم لعدد كبير من المواضيع، وإذا ما اشترطت الأحداث المتنوعة أفكاراً وانطباعات متماثلة في رؤوسهم". وتمثل الأنظمة الكونفورمية الفرعية التي نحن بصددنا الأرضية الواسعة لضمان التماثل في ردود الأفعال وتوجيه النشاطات إزاء الظواهر المختلفة.

بيد أنه من الواضح بأن مرحلية المبادئ الكونفورمية تعود بجزء هام منها إلى تفاعلها المستمر مع الشروط المادية التي تسود المجتمع عموماً، تلك الشروط المتغيرة والمغيرة بتغيرها أنماط النشاطات والتوجهات، وحتى المفاهيم. فخضوع المرأة لتوصيات وأهواء الرجل هو واحدة من المبادئ الكونفورمية التي تسود مجتمعاتنا العربية منذ فترة طويلة. لكن دخول المرأة العربية مجال الاعتماد المباشر على الذات في تحقيق وجودها المادي جعلها قادرة على وضع مسألة تفحص هذا المبدأ وما يحمل لها من ظلم اجتماعي وإنساني صارخ على قائمة المبادئ الكونفورمية التي تستوجب التغيير. وما كانت المرأة العربية في القرن الماضي ( ولا الأوروبية )، بل حتى إلى عقود قليلة ماضية، تمتلك الأساس المادي للشجاعة الكافية للتشكيك بسلامة مبدأ خضوع المرأة التام لتطلعات الرجل وتوجهاته. وعلى أية حال، هناك ظروف مادية أخرى كثيرة تكاثفت وتحالفت مع المرأة في معركتها لتغيير علاقة كونفورمية مثل هذه، أهمها ربما، اتساع وتطور المجتمع المدني وما ينم عن ذلك من تعقيدات كبيرة في مجال الإدارة والخدمات الاجتماعية والعلاقات

الاقتصادية وغيره وغيره مما أوجد فراغات تطلبت تعبئتها استقطاب جهود المرأة إلى الجهود الاجتماعية العامة. هذا بدوره، قاد المرأة إلى طرح ما عانته وما تعانیه من مبادئ كونفورمية معينة، واشترطت تقديم جهودها وضمها إلى الجهود العامة بالعمل على تغيير تلك المبادئ وصولاً إلى التوازن بين ما تؤديه من وظائف عامة وبين ما يترتب على ذلك من حقوق عامة لها.

ولعله، بهذا المثال، تكون قد برزت ميزات المبادئ الأساسية المرحلية في حالة ركودها وأثناء عملية تحولها. على أن تعميم دور العامل المادي في صياغة المبادئ الكونفورمية الأساسية المرحلية لهو أمر غير مقبول دائماً. ذلك أنه لا تندر الحالات التي يخضع فيها العامل أو المَعطى المادي لأوامر ومتطلبات المبدأ الكونفورمي، وبخاصة المبدأ من النموذج الحقوقي الدستوري. ويمكن القول أيضاً أن علاقة الفرد اتجاه العمل ليست دائماً صدى ميكانيكي للعلاقة المادية ما بين المنتج والإنتاج، بل تتحدد وتخضع للمفهوم القيمي، للمبدأ الكونفورمي حول العمل كمقولة مجردة .

إن كارل ماركس الذي عالج بشكل موسع الاغتراب في العمل، سجل له انعكاسات سلبية وخطيرة على علاقة الفرد بالنشاط المنتج. على أن الواقع التجريبي يؤكد بأن اليابانيين يعانون تماماً من الاغتراب وخاصة كما فهمه ماركس، أي بمفهوم انفصال الإنتاج كلياً عن المنتج الأساسي. إلا أن العمل عند اليابانيين يمثل إحدى القيم الكونفورمية المقدسة بغض النظر عما يسود من اغتراب في العلاقات المادية. هكذا، العمل بالنسبة لليابانيين هو، قبل كل شيء، علاقة قيمية تحقق المد الروحي للوجود المادي، بل هو ماهية التحقيق الوجودي. مثل هذا الأمر

يسود العديد من البلدان والمجموعات الاجتماعية الأخرى. من هنا يتضح كيف أن الواقع المادي يخضع هو أيضاً للمبادئ الكونفورمية التي تؤثر فيه على نحو بالغ. ويمكن سياق أمثلة أخرى كثيرة لخضوع الظرف المادي لمبدأ كونفورمي. ماذا أكثر؟ أليس بعض النشاط المادي للفرد يتحدد بمواقفه ومواقف المجتمع من موضوع النشاط ذاته؟ وإذ ذلك، فإن المبادئ الكونفورمية المرحلية الأساسية هي على علاقة تفاعل مستمر مع الظرف المادي، مؤثرة بجانب متأثرة بآخر. أما تأثيرها هذا فهو الاشتراط الجوهرى لمرحليتها، في حين أن تأثيرها يحقق صفتها الأخرى، أي الأساسية.

### ت. المبادئ الكونفورمية الشكلية

يعتبر هذا النموذج من أكثرها فضاضة واتساعاً، ومن أقلها قدرة على اشتراط التوجهات الفردية والعامة. المبادئ من هذا النموذج تكون معرضة لعملية تضافر معطيات الوعي الاجتماعي والتي في طريقها إلى الاندثار أو التعديل أو التبديل. كما أنها تكون، عادة، قد اتخذت صوراً غير مقبولة لدى جزء محدود من الوعي العام على الرغم من استمرارية فاعليتها لدى الجزء الأكبر من أبناء المجتمع. وهي تمثل امتداد لمبادئ من النموذج السابق قادتها عناصر الوعي الجديدة، وكذلك العوامل المادية، إلى حيز التساؤل حول مدى سلامة الوظائف التي تقوم عليها. وبطبيعة الحال، يصعب النظر إلى جملة المبادئ هذه من جانب عموميته، إضافة أنه لا يترتب على اختراقها من قبل بعض الأفراد إلا إدانة طفيفة ناتجة عن ذلك الكم من أفراد المجتمع الذين لازوا يعتقدون بأهميتها وصلاحيتها. إلا أنه يجب الإشارة إلى أن الجدل الذي ينشب حولها والمؤشرات والبراهين

المستحضرة لدعم وجهة النظر هذه أو تلك لا يمكنه أن يكون على نطاق واسع لا من حيث الكم العنصري النشط ولا من حيث علانيته. لأنه، إذا ما آلت إحدى منظمات السلوك إلى وضع تنقسم به رؤى وأحكام أفراد المجتمع بنسب متقاربة، فأنها تخرج من إطار النظام الكونفورمي، وتتحول إلى موضوع اقرب إلى مواضيع الرأي العام منه إلى أي شئ آخر.

تأسيسا على هذا، المبدأ الكونفورمي الشكلي هو المبدأ الذي أصبح من السهل القفز من فوقه، واصبح ممكنا رفض التقيد به دون أن يلحق بالفرد المعني أذى أو عقاب من أي نوع. إن هذا يتحقق بعملية انتشار تدريجي لوعي وتقييم جديد تحيط به ظروف مادية مناسبة لفصله عن الطاقة الاجتماعية الداعمة له والمثبتة إياه كمعيار يحمل الأذى للذين يقومون بتجاوزه. وعملية تحييد المفعول الكونفورمي لمثل هذه المبادئ ما هي في واقع الأمر إلا عملية التكريس الانتقائي لضوابط العلاقات والنشاط الاجتماعي من منظار التحديث والتطور في الوعي الاجتماعي. إن هذه عملية تحتاج إلى زمن طويل نسبيا، خاصة وأنه يصعب تحييد المبادئ المذكورة عند الأفراد الذين امضوا الرده الأكبر من حياتهم خاضعين لها. ولهذا تعتبر الأجيال الجديدة، في اغلب الحالات، هي الحامل الفعلي للتمرد وللتجديد على وفي إطار المبادئ الكونفورمية التي في سبيل تحولها من مرحلية إلى شكلية إلى العدم. هكذا تبرز لدينا أيضا صفات المبدأ الشكلي الذي، يمكن القول أنه، يسير نحو التعديل أو الاضمحلال، والتي تتجسد في:

أ. يمكن للفرد عدم التقيد به دون نتائج سلبية تلحق به.

ب. هناك رفض له غير معطن بشفافية.

ت. يبدي بعض الأفراد إعجابا بأولئك الأشخاص الذين يتجاوزونه.

ث. يجري بشأنه وبشأن صلاحيته جدل تشكيكي ضمن حدود ضيقة معينة.

بيد أن هذه الصفات لا تلغيه كمبدأ كونفورمي إلى أن يصبح التقيد به ضربا من ضروب المحافظة والتخلف وعملا يدعو لسخرية الأغلبية. عندئذ فقط يمكن القول أنه تم إسقاط المبدأ المعين من سلسلة ضوابط السلوك الكونفورمي.

وكما هو واضح، عملية التجديد في الكونفورميا تحدث عمليا في هذا المستوى من مبادئها، وذلك بعملية تحتاج إلى زمن يُقاس بعقود السنين. لأن عملية تغيير أحكام الوعي الاجتماعي تستنفذ توترها في تهديم مقومات التوجهات الواعية القديمة في البنية الموقفية لكل فرد، وهذا ما يعجز عن القيام به حدث ما مهما كان بليغا.

ولعل خير مثال على هذا النموذج ما يدور في مجتمعاتنا العربية من تجديد في المبدأ الكونفورمي المتعلق بمهام المرأة وبدورها وبواجباتها في المجتمع، أو ذلك المتعلق بهدم العلاقة الهرمية في إطار الأسرة، أو ذلك المتعلق بدور الفرد، أي فرد، في إطاره الاجتماعي. وهذه، كما هو معروف، على مراحل متفاوتة من عملية تحييد القديم وتثبيت الجديد.

### ث. المبادئ الكونفورمية الدستورية

حين تطرقنا، في صفحات ماضية، إلى المعالجة التحليلية المقارنة لكل من النظامين الكونفورمي والحقوقي الدستوري، رأينا كيف أن المبدأ الدستوري إذا ما كان يُعزز بمبدأ كونفورمي، فإنه يكون الأعنف في قيادة وتوجيه سلوك وعلاقات الأفراد، وأنه العامل الأكثر حسما في ضبط تماسك البنية الاجتماعية. ذلك أنه يحمل في أحشائه إجراءات قمعية مادية وروحية في آن واحد، كما أنه يركز على مؤسسات ووسائل إلحاق العقاب الفوري بالمخالفين. لكن التعمق في بحث العلاقة الانعكاسية ما بين الدستوري والكونفورمي يضع أمام الباحث مجموعة كبيرة من المبادئ الدستورية التي لا وجود لمعادل لها في القاعدة الكونفورمية. بتعبير آخر، لا يمثل مجمل الدستوري انعكاسا أو تمؤسا للكونفورمي. من هنا كان يمكن الحديث عن مجموعتين من هذه المبادئ الأولى تضم المبادئ الدستورية الانعكاسية للكونفورميا، أما الثانية، فهي المبادئ الإسقاطية على الكونفورميا.

1. تقوم المجموعة الأولى، كما سبق الإشارة، على دعامتين أساسيتين متينتين تجعل منها الثابت المادي والروحي الأقوى في تحديد كيفية تنسيق العلاقات والتصرفات في إطار المجموعة الاجتماعية المعينة. كما يتم ضمان خضوع الأفراد لهذه الكيفية من خلال إيجاد المؤسسات الخاصة لهذه الغاية وحسب. ذلك أن تطابق المعيار الكونفورمي مع المعيار الدستوري يعني تحالف المجتمع مع مؤسساته على إنزال العقاب للخارجين عن هذا المعيار. ويعني أيضا أن الفرد الذي وجد الشجاعة للخروج عن أحكام المعيار الكونفورمي - الدستوري المشترك سيلقى

عقابين: العزل المادي ( السجن )، والعزل الاجتماعي الروحي. لهذا نرى أن المبادئ الدستورية التي تعكس وتتماثل مع الكونفورميا هي من أكثرها حضورا وحصانة وشيوعا واقتدارا على شغل دور الرقيب والرقيب الذاتي على الفرد في مجمل نشاطاته.

ينأتى هذا بالأساس من أهمية مثل هذه المبادئ للاستمرار الوجودي للمجتمع. كما أنها تكسب صفاتها السابقة انطلاقا مما تؤديه من وظائف تمكن الحياة الاجتماعية، تمكن من التعايش بين عددا كبيرا من الناس المختلفي المصالح الشخصية. ويمكننا تصور ما قد يصيب المجتمع من تفسخ وانهار فيما لو كان الاعتداء على أرواح الآخرين أو على أملاك وخصوصيات الغير مسألة لا يترتب عليها أية عواقب من أي نوع كانت. بناء على هذا كان الاستنتاج بان المبادئ الكونفورمية الدستورية من النوع الأول، إلى جانب المبادئ الكونفورمية الأساسية الثابتة، تجسد الحد الأدنى من الضوابط اللازمة لبقاء المجتمع ولقيامه على وظائفه. فبدون هذه، وبدون الالتزام بها، وبدون عنفوانها الديكتاتوري، ليس فقط يصعب تكون واستمرار أي مجتمع، بل يصعب أيضا وضع إطار نظر خيالي ( فانتازي ) لأي النقاء وتعايش اجتماعي على المدى الطويل. بهذا المفهوم، تشتت المبادئ التي نحن بصدد، التكون الاجتماعي، وتتحصر وظيفتها في حفظ البقاء الاجتماعي قبل كل شيء. ومن هنا، كان لها أن تنزل ذلك العقاب المؤلم بأولئك الذين يهددون وبالتالي يهددون الكينونة الاجتماعية برمتها. من هنا أيضا، كان لها أن تحمل في طياتها تلك القدرة على الحصانة الذاتية. ولهذا، أخيرا، نجدها تسود بنسبة حضور متفاوتة بدرجة قليلة كافة المجتمعات

وجزاء هاما من كافة الأنظمة الكونفورمية التي عرفها ويعرفها التاريخ والإنسان. إذ أنه لا يوجد مجتمع يُبيح الاعتداء على أرواح الآخرين أو أملاكهم من أي جهة كان وتحت أي ذريعة كانت. حتى أنه تتساوى بين معظم المجتمعات درجة العقاب التي تلحق بالفرد المخالف المتجاوز للمبادئ موضوع حديثنا. لهذا، وبعبارة المبادئ الكونفورمية الأساسية الثابتة، لا تلعب هذه دورا ذا أهمية في تمايز واختلاف الأنظمة الكونفورمية من مجتمع إلى مجتمع. بل، تمثل في الواقع، القاسم المشترك الوحيد بينها، لأن أغلبها، كما أسلفنا، هو شرط أساسي لتكون المجتمع، أي مجتمع.

2. المبادئ الدستورية الإسقاطية على الكونفورميا تُعبر عن الوجه الآخر، المختلف تماما عن سابقه. وحين ندعوها كونفورمية فأنا نفع هذا شرطيا، حيث أن كونها وانتشارها لا ينتج بالضرورة عن عمليتي تكديس الوعي الاجتماعي والانتقاء أو الاختزال. وهاتان العمليتان هما في أساس محتويات النظام الكونفورمي عامة. بل قد تكون، وغالبا هي كذلك، تعبير عن وعي جزئي جدا، وتحقق مصالح اجتماعية ضيقة. لكنها تأخذ صيغة المبدأ الكونفورمي بما تجند من وسائل ومؤسسات قمع فيزيائي وروحي يكفي لإكراه الأفراد على أخذها بالاعتبار في تصرفاتهم وعلاقاتهم اليومية. أما العلاقة القائمة بين الفرد ومثل هذا المبدأ، فهي علاقة توتر دائم، علاقة إكراه في إطار أفق العلاقات الممكنة في لحظة تاريخية معينة. إضافة إلى أن اختراقها، وعلى عكس سابقتها، يلاقي، أو ربما يلاقي تأييد واستحسان التوجه العام في المجتمع، في حين تقوم المؤسسات الاجتماعية التابعة للشريعة في قمة الهرم بإنزال اشد العقاب به. وبشكل عام، يمكن القول أنه كلما ازداد التوتر والقمع المؤسساتي

والرفض الاجتماعي كلما كانت المبادئ الدستورية الإسقاطية أكثر حدة في إسقاطيتها على الكونفورميا، وكانوا الأفراد يعايشونها باغتراب وبإكراه أكبر.

وتشمل هذه كافة المبادئ النابعة أساسا من التصورات والمفاهيم النظرية لشريحة اجتماعية تضيق وتتسع في حدود ضيقة، وتتعلق بكيفية عمل ونشاط عدد من الأنظمة الاجتماعية الفرعية من مثل النظام السياسي والاقتصادي والتعليمي ... الخ.

إن المؤسسات في المجتمع تأخذ على عاتقها تحديد دور الفرد في الحياة السياسية، وتأخذ المؤسسات الاقتصادية على مسؤوليتها تنظيم الإنتاج المادي للحياة. غير أن المؤسسات ذاتها لم تُستحضر وتُنشط في المجتمع بناء على توصل كونفورمي وإنما بقرارات لم يشارك في صياغة مضامينها إلا عدد محدود من الأفراد الذين تلتقي بشكل أو بآخر مصالحهم الخاصة المباشرة. ويجب التذكير هنا بأن المؤسسات الاقتصادية والسياسية، ومنظمات العلاقات الاقتصادية والسياسية في المجتمع، لا تنطوي دائما على إسقاطية على الكونفورميا، وقد تمثل، أو يمثل بعضها، انعكاسا حقيقيا لواقع كونفورمي. كما أنها، إذا ما تأتى لها الاستمرار الطويل، يمكن لها أن تدخل في البنية الذهنية والموقفية للفرد، وتتحول تدريجيا إلى جزء مكون لمنظمات سلوكه الكونفورمي. أخيرا، يُساهم هذا المستوى من المبادئ الكونفورمية في تباين المجتمعات وأنظمتها الكونفورمية. وغالبا ما يمثل عامل مساعد في تأجج سوء التفاهم والكراهية بين جماعات المجتمعات المنفصلة عن بعضها.

## الفصل الثاني

### نماذج اتجاهات الأفراد إزاء القواعد الكونفورمية

في بداية هذا الفصل، وقبل الغوص في تحليل النماذج الممكنة للاتجاهات ولمدى تقيد الفرد وكيفية ذاك التقيد بمضامين النظام الكونفورمي، تقتضي الحاجة المنهجية والعلمية في سياق هذا الموضوع، تقتضي التطرق إلى مسألة جوهرية في هذا كله. إذن، ما هي، أو هل ثمة أسباب وظروف تطرح الخيار أمام الفرد بأن يكون أو لا يكون ملتزماً بالضوابط الكونفورمي؟

بروفيسور علم النفس السياسي، سميلان لازيين، يُجيب على هذه المسألة بالنفي. فالفرد ليس أمامه الخيار ولا يمتلك الحرية في رفض الخيار الوحيد. خياراته وحرية تتوقف على الخيارات المطروحة ضمن الخيار الوحيد، أي ضمن الإطار الاجتماعي وضمن ما يوفره النظام الكونفورمي منها. ويذهب لازيين خطوة أبعد من هذه حين يكتب: " إن ضغط الأغلبية أو المجموعة عموماً يجعل الفرد يتصرف وفق إرادته حتى لو كان الشخص له تفكير آخر حول الموضوع ". ولعله من الممكن ومن الموضوعي الذهاب خطوة أخرى أبعد من هذه. فالشخص، بخضوعه المتوالي – بغض النظر عن الظروف الاختصاصية – لمبادئ وإرادة الجماعة يتحول إلى مدافع عنيد عن تلك المبادئ وعن تلك الإرادة التي تجذرت تاريخياً في جملة مواقفه الثابتة، بسبب هذا الخضوع، حتى أصبح من غير الممكن له تحديد أو فصل إسهاماته عن إسهامات المجتمع في تحديد هوية مواقفه

وأراءه. لأن ضغط المجموعة الذي يحمل الإنسان على تبني إرادتها في وقت ما، يصعب عليه في وقت لاحق الفصل بين ما كان يمكن لإرادته أن تكون وبين ما هي عليه من تماثل دقيق مع إرادة الجماعة التي يعيش علاقاتها ومبادئها. على أن المسألة اعقد من مجرد تعقيدات التحديد بين ما كان يمكن للإرادات الفردية أن تكون في مكان وزمان معينين وبين الإرادة العامة. لأن الإرادات الفردية لا تتكون ولا تنمو منفصلة مستقلة، بل منصهرة مقلدة للإرادة العامة في سنوات العمر الأولى، متفاعلة معها في مراحل العمر المتقدمة. أضف إلى ذلك، الإرادات الفردية لا تقوم في الفراغ، وإنما على المعطيات الاجتماعية وبشأنها وانسجاماً مع المعطيات النفسية والاستعدادات النفسية والمادية التي تولدت في البيئة الظرفية للتنشئة، والتي ربما لازالت قائمة وتعمل بتأثير وبنشاط. فالفرد، خلال التنشئة الاجتماعية، تتكون لديه استعدادات معينة لها الدور البالغ في طبيعة علاقاته اللاحقة بالظواهر المادية والروحية في المجتمع، بما في ذلك النظام الكونفورمي. وهذا ما حدا بكثير من علماء النفس الاجتماعي للتركيز والبحث في ظروف التنشئة الاجتماعية بغية تفسير ظواهر سلوكية مرضية، أو غير مرضية. بل يعتقد منهج التحليل النفسي الواسع الاستخدام في معالجة الحالات السلوكية المرضية، فيما يعتمد أساساً، على استرجاع أو استحضار الماضي لاستنباط الحادث أو الظرف الذي أدى إلى السلوك المرضي المعني.

وبشكل عام، تتحمل التنشئة الاجتماعية القسط الأكبر في جعل الفرد كونفورمياً إلى هذا الحد أو إلى ذاك. غير أن هناك أسباب عامة أخرى على علاقة جوهرية في جعل الإنسان ينجح

إلى التقيد الكونفورمي حتى عندما تبدو له المبادئ الكونفورمية غير سليمة. أهمها:

### حاجة الإنسان إلى الانتماء

وهي إحدى مواضيع الجدل بين علماء النفس الاجتماعي والفلاسفة. لكن ليس من حيث هل يمثل الانتماء إحدى حاجات الإنسان القويم أم لا. فهذا أمر مسلم به أو يكاد. الاختلاف إذن هو حول ما إذا كانت الحاجة إلى الانتماء عبارة عن مركب طبيعي في طبيعة الإنسان أم أنها توجهات مكتسبة من خلال التواصل التاريخي الطويل للحياة الاجتماعية. فرويد، الذي يميل إلى الاعتقاد بأن الإنسان بالأساس غير اجتماعي، وأن علاقته بالمجتمع تتصف بالسكون ما لم تتعرض غرائزه إلى ضغوط، يُسهب في بحث الفرد من خلال علاقته بالآخرين. وينتهج في بحث هذه العلاقة التحليل الإسقاطي للعلاقات السوقية في النظام الرأسمالي على حاجات الإنسان الفيزيولوجية والأساليب والفرص المتاحة لإرضائها.

الإنسان، وفق فرويد، يولد ولديه مخزون من الغرائز البيولوجية التي يستوجب عليه إرضاءها. ولكي يرضيها، يقيم علاقات مع مواضيعها ( مع الآخرين ). بناء على هذا، الناس بالنسبة للفرد هم مجرد وسيلة لتحقيق الأهداف الغريزية. وبما أن الأفراد جميعا يمتلكون مخزون غريزي، فأنهم مساقون جميعا إلى إقامة علاقات فيما بينهم تلبي حاجاتهم. فرويد، من هنا يرسخ اعتقاده بأن الفرد ليس بوسعه أن لا ينتمي إلى مجموعة اجتماعية ويقيم علاقات معها. لكن هذه العلاقة لا تمثل أبدا هدف بذاتها، وإنما وسيلة وحسب، وسيلة لبلوغ الأهداف البيولوجية.

أريك فروم من جهته، وعلى عكس سابقه، ينظر إلى حاجة الإنسان الانتمائية على أنها جزء مكون لطبيعته لا تقل شأنًا عن الحاجات الفيزيولوجية أو حاجات البقاء ( الجوع، العطش، النوم )، على حد تعبيره. وينقل إلينا في الفصل الأول من كتابه " الهروب من الحرية " صورة مثيرة، حيث يكتب: " إن الشعور بالوحدة التامة، بعدم الانتماء، يؤدي إلى الخلل الذهني مثلما يؤدي الجوع إلى الموت ". على أن فروم لا يلاحظ الانتماء على أنه يقع في إطار الاحتكاك الفيزيائي. لأن الإنسان يمكنه أن يعيش السنوات الطوال دون احتكاك فيزيائي مع الآخرين، مع ذلك يبقى سليما إذا ما بقيت له علاقة الانتماء إلى أنظمة قيمية وفكرية وثقافية معينة. من جانب آخر، الاحتكاك الفيزيائي مع الآخرين لا يضمن للفرد الشعور بالانتماء. إذ يمكن للإنسان أن يعيش بين الآخرين على الدوام وهو، في ذات الوقت، يكون منفصلا عنهم ووحديا من حيث انتماءاته القيمية والفكرية. هذه الحالات تؤدي به إلى أمراض سلوكية وذهنية شتى. إن مثل هذا الانفصال، أي افتقاد الانتماء إلى قيم ورموز ونماذج ثقافية يدعو فروم " بالوحدانية المعنوية ". ويرى أنها وحدانية لا تطاق مثلها مثل الوحدانية الفيزيائية. بل، الوحدانية الفيزيائية لا تطاق ولا تحتمل فقط إذا ما اشتملت على وحدانية معنوية أيضا.

وحاجة الانتماء، كما يرى فروم، لها جانب عقلائي أيضا. لأن الفرد، مهما انخفض مستوى وعيه، يظل قادرا على تلمس الحقيقة العقلانية، ويظل لا يقوى على المواصلة بدون التعاون مع الآخرين، هذا التعاون الأساسي للإنتاج المادي للحياة. ثم أنه يعرف بأن مصيره مرتبط ومعتد بجزء منه على الآخرين. فهو، كطفل، يعتمد كليا على غيره لضمان غذائه وأمنه، وهذا أمر

عنصرا جوهريا في كينونته وشخصيته المادية والروحية، وتحدد هويته، وتشرف على وتحيط بكامل نشاطاته وتوجهاته. لكن أي انتماء يتطلب جزءا، يصغر مرة ويكبر مرة أخرى، من تنازلات الفرد عن ما يمكن أن يكون له من حقوق طبيعية أو من مواقف أصيلة. هذا يعني أنه لا بد للفرد، فيما لو أراد معايشة انتماءاته، من الخضوع للقوانين والعلاقات السائدة في دائرة الانتماء، ولا غنى له عن احترامها. على أن مجرد الانتماء يعكس لدى الفرد طاقة عفوية يوظفها في احترام قوانين الدوائر الانتمائية، ويدافع عنها.

ولعل هذا مما يكمن في الأسس المتينة التي تجعل الفرد كونفورميا. حيث أن الانتماء إلى مجتمع معين هو، بشكل عام، انتماء إلى قيمه وقوانينه، انتماء إلى نظامه الكونفورمي ولو جزئيا. بل يمكن للمجتمع أن يحدد انتماء أفراد الذين يمسون بمبادئه الكونفورمية الأساسية الثابتة. ومن هنا كانت حاجة الانتماء تمتلك تلك الآلية البسيكولوجية المركبة لقيادة الأفراد نحو الخضوع الكونفورمي.

### التحقيق الوجودي

العامل التالي الذي يساهم بدور كبير في جعل الإنسان يتقيد كونفورميا لا يمتلك جذورا في العمليات البسيكولوجية المعقدة كسابقه، وإنما يتبلور في سياق علاقة الفرد الوظيفية مع المجتمع ومع قوانينه ومبادئه. هذه العلاقة، كما مر معنا سابقا، تقوم على تسوية وجودية بحثة ما بين الإنسان الاجتماعي وبين الكينونة الاجتماعية، والتي طالتها معالجة فرويد من الجانب الغريزي البيولوجي.

سيتكرر حصوله له في الشيخوخة. ولهذا كان عليه الانضمام إلى مجموعة اجتماعية تعده بمثل هذا الضمان، وكان عليه، في سبيل تحقيق انتماءه، أن يقبل بالشروط والمبادئ التي تفرضها المجموعة الاجتماعية التي يعيش في حدودها. عليه أيضا، أن يتكيف مع المبادئ والشروط الجديدة التي قد تظهر في إطار انتماءاته. ويشير فروم إلى وجود نوعين من التكيف أو التأقلم. التكيف الساكن هو ذلك التكيف الذي لا ينتج عنه تغيير في صفات الفرد الجوهرية، وهو يعني بالأساس اكتساب عادة ما جديدة. أما التكيف الديناميكي، فإنه يؤدي إلى تغيير في البنية الموقفية والصفات الأساسية للشخصية. كما يلاحظ أن الانتماء له شكلين أيضا. انتماء نبيل وانتماء مدمر. " على أن أي انتماء، ومهما انخفض مستواه، يظل افضل بكثير من الوحداية المعنوية "

ويذهب في كتابه " نكون أو نمتلك " إلى حد اعتبار أن فهم النفس الإنسانية لا بد له أن ينطلق من تحليل خمسة من حاجات الإنسان الأساسية، تتقدمها حاجة الانتماء<sup>4</sup>.

وسواء كان الانتماء جزءا مكون من حاجات الإنسان الطبيعية أم أنه واحدة من ثمار الحياة الاجتماعية على المدى التاريخي الطويل، فإنه يصعب جديا تخيل شخصا ما يعيش سويا في عالمنا المعاصر ولا يرمي إلى توسيع أطر انتماءاته، ولا يدافع بشراسة معقولة عن تلك الانتماءات. فمهامها لا تقتصر ولا تنحصر في تحقيق غايات كما يرى فرويد، وإنما تشكل أيضا

<sup>4</sup> هذه الحاجات وفق فروم هي: حاجة الإنسان إلى الانتماء، حاجته إلى السمو، حاجته إلى الارتباط بالجذور، الحاجة إلى الهوية، الحاجة إلى إطار توجيهي.

أن عدم احترام الكونفورميا العامة، أو الخروج عن أحكامها، سيفقده، وفي احسن الحالات سيهدد، موضوع نشاطاته الوظيفية الوجودية الطبيعية. وهو بالتالي، أكثر استعدادا للخضوع الكونفورمي تلبية لنداءات ولحاجات المحرك الطبيعي لوجوده الوظيفي، وكذلك تغذية لصفاته الطبيعية. بكلمة أخرى، الانخراط الاجتماعي الذي لا بد للإنسان منه، سواء كان الأساس لهذا وظيفيا وجوديا أم كان ميلا طبيعيا دون أسباب محددة، يقتضي تنازل في المطالب الفردية لصالح المطالب الاجتماعية. على أن الاستعدادات للتنازل تتفاوت من فرد لآخر من حيث حجمها ونوعيتها. إن هذا، في ذات الوقت، من شأنه أن يوضح لنا التفاوت في مقدار الخضوع للكونفورميا بين الأشخاص، ويساعدنا على فهم تنوع نماذج ذلك السلوك.

إن البحث والتجربة أدتا بنا إلى تلمس أربعة نماذج من الناس من حيث علاقتهم بالكونفورميا. بيد أنه لا بد من التنويه إلى أن هذا التصنيف لا يقوم، كما قد يبدو للوهلة الأولى، على الأسس التي طرحها لايبنتز من خلال مونداته التي سبق التطرق إليها. فبيننا وبينه ستار وجدار.

**أ. النمط القبولي الإيجابي:** يشتمل هذا على أكبر عدد من أبناء المجتمع، والذين ينتسبون بغالبيتهم إلى المستوى العام من حيث درجة الوعي التي يتسلحون بها. كما أنهم يتميزون بقدرتهم المحدودة على بناء علاقات دياكتيكية فكرية مستقلة إزاء ما يواجهون من ظواهر، وقل من هذا قدرتهم على الاستقلالية في صياغة تفسيراتهم للعالم الخارجي، ولبنائهم الداخلي أيضا.

على أن طرح مسألة ما إذا كان الإنسان بطبع اجتماعي أم غير ذلك، والإجابة بالحجج المادية وبالبراهين التجريبية النفسية والسلوكية على هذه المسألة لا يفي بغرض تأكيد أو نفي الافتراض القائل بأن الحياة الوجودية الوظيفية للفرد لا يمكنها أن تتحقق خارج التركيب الاجتماعي للحياة كما أوضح روسو. فثمة سبب جوهرى يقف خلف هذا. يقول الشق الأول منه، إن الصفات الطبيعية للإنسان تعكس توجهات طبيعية وظيفية تستنفذ طاقتها في الحفاظ على الوجود الطبيعي. إذ ليس هناك من صفة طبيعية للإنسان يمكن إفلاسها وظيفيا والإبقاء على التناسق السلوكي مع المدخرات من الصفات الطبيعية في آن واحد. أما الشق الثاني، فإنه يتجسد في حقيقة أن تأدية الوظائف تتخذ من العالم الخارجي مسرحا لها. فهي أصلا علاقة بين ذات نشطة وبين موضوع. ومادام الكثير من الصفات الطبيعية للإنسان تعكس مواضع ووظائفها في الإنسان الآخر، فأنها تحقق وجودها وذاتها من خلال التواصل ما بين الذات وبين الموضوع. غير أن كل من الذات هذه والموضوع هذا يتبادلان الأدوار باستمرار. ذلك أن الكثير من الوظائف الطبيعية الوجودية تتطلب من الإنسان أن يكون ذاتا تارة، وأن يكون موضوعا تارة أخرى، وذلك بعملية تبادل تضمن التواصل بين الذات وبين الموضوع، بين الذوات وبين المواضيع. فالكل يرمي إلى أن يكون ذاتا فيما لو استطاع إلى ذلك سبيلا. غير أن هذا لو تم لأدى الحال إلى فقدان وجود الموضوع. وكى لا يحصل هذا، يقبل الأفراد أن يلعبون دور الذات مرة ودور الموضوع مرة أخرى. وتوضع بالتشارك منظمات العلاقة هذه على شكل مبادئ في إطار نظام كونفورمي يتم احترامها من قبل الجميع. الفرد، وأن كان لا يعي دائما هذه العلاقة، إلا أنه يعرف

وتجد الإشارة هنا إلى أن تعبير " القبولى الإيجابى " له دلالة سلبية فى الفعل، له دلالة المحافظة والخضوع التام للإرادة العامة. لهذا، الناس من هذا النمط هم مدافعون صناديد عن المبادئ والقواعد الكونفورمية دون حيازتهم لخلفية معرفية أو لتحديد دقيق لأبعاد تلك المبادئ التى يتصرفون بوحياها يوميا، كما أنهم الأكثر تعصبا لها من كونهم لا يمتلكون روح المبادرة ولا الجرأة الكافية للمجازفة بانتماؤاتهم ولا القدرة على تجاوز التقاليد فى التصرفات وفى أسلوب التفكير.

أما الوجه الآخر فإنه يكمن فى أن القبوليين الإيجابيين هم أفراد هزمت لديهم آلية الانتقاء حتى لقد بلغت حد بعيد من الصلابة والتصلب بحيث أنهم يستبعدون، مبدئيا، أية أفكار جديدة أو تجديدية. فنظام التفكير لديهم، أو "العلبة السوداء للتفكير" على حد الاستعارة من علوم السيبرناطيقا، مغلقة أو شبه مغلقة فى وجه الأفكار الجديدة التى قد تؤدي إلى احتمالات الخلل فى عناصر نظامهم التفكيرى القائم على التسليم بالمعطيات الكونفورمية للمجتمع. كما أن نظامهم التفكيرى القائم على التسليم والحسم بما يمتلكون من أفكار تدير عمليات تفكيرهم وترضى آفاقهم التفكيرية وحياتهم الاجتماعية والوجودية الفردية، لا يتحلى بصفة الإبداع أو المنتج لأفكار جديدة على غير انسجام مع المنتجات الكونفورمية السائدة.

وربما يكون اريك فروم أكثر من اقتراب من تحليل وتحديد الأسس والعلاقة النفسية التى تحتم الخضوع الطوعى على هذا النحو من قبل الفرد لإرادة وقواعد ومبادئ الإطار الاجتماعى الذى يعيش فيه. فحاجة الانتماء إلى نظام مادى وروحى ليست هى حاجة بارزة فى الوعى، أو ليست هكذا دوما، وبالتالي قيادتها

للتوجهات الواعية تصدر عن متطلبات ما تكس من حاجات ومواقف غير واعية فى ذهنية الإنسان. وعندما نأخذ بالاعتبار تفاوت شدة حاجات الإنسان للانتماء يصبح من الممكن القول أن الناس الكونفورميون من هذا النمط يتمتعون ببروز حاد ونمو كبير فى حاجاتهم الانتمائية، ولكن أيضا، بمحدودية الانتماءات المطروحة أمامهم كخيارات بديلة، أو لنقل محتملة. ففىما لو اقتصر مدخلنا فى معالجة البعد النفسى لأفراد هذا النمط على التضخم فى حاجاتهم الانتمائية، لنفينا عمليا إمكانية أن يغير الإنسان انتماءاته، وهذا ما يسلبنا الحق فى متابعة التعليل على أسس الانطلاق. بعبارة أخرى، يمتلكون، كافة البشر، القدرة على التكيف وفق أنماط جديدة للحياة والسلوك، ويمتلكون كذلك القدرة على تغيير انتماءاتهم الروحية والمادية إذا ما توفر الظرف الخارجى المناسب لمثل هذا التغيير. بيد أن اقتصار خيارات الانتماء على عدد محدود منها يزيد الفرد تمسكا بانتماءاته، ويستبعد أية تدخلات ترزع تماسك العلاقة بينه وبين الانتماءات القليلة التى لا بديل عنها. هكذا نلاحظ وجود علاقة تفاعلية انسجامية بين التعصب، وبالتالي الخضوع للمبادئ والقواعد التى تحكم الأنظمة الانتمائية من ناحية، وبين محدودية الانتماءات البديلة الممكنة. على أنه من الأجدر تبويب العلاقة التفاعلية الانسجامية المذكورة ضمن العلاقات المحبوكة تحت تأثير مباشر من الحاجات التحقيقية الوجودية، على الرغم من أن حاجات الانتماء تطالها بكثير من النقاط والأوجه. ويمكن سبر أغوار هذين البعدين، وتحديد مداهما، فيما لو تابعنا بالملاحظة اثنتين من الدوائر الانتمائية اللتان يتقاطعان فى هذين البعدين.

**فالانتماء الأيديولوجي**، وأن كان في بدايته يعبر عن تطلعات لتحقيق مصالح وغايات وجودية، إلا أنه في مراحل متقدمة - وخاصة في بلادنا العربية - يتحول إلى انتماء أيديولوجي وحيد ممكن، ذلك أنه يكون قد تم التضحية بالخيارات الأخرى. وترافقا مع هذا، تكون العلاقة ما بين المنتمي والمنتمى إليه غضة وواهية في بداية الأمر، لكنها سرعان ما تتحول إلى واقع يُجرد المنتمي من خيارات الانتماءات المماثلة الأخرى. وبالطبع، لا يتم هذا بشكل مطلق وميكانيكي، وإنما يصبح الخيار الأيديولوجي الأسبق هو الاخصب لتغذية الحاجات الوجودية، هذا فيما لو صدف وكان هناك خيارات أيديولوجية أخرى مطروحة وممكنة. ولعل هذا ما يبرر التعصب الأيديولوجي الأعمى في العديد من المجتمعات - من ضمنها المجتمعات العربية - التي لا تقدم للفرد فرص متكررة لتسجيل انتماءه الأيديولوجي أو تغييره.

**أما الانتماء الديني** فإنه أكثر تعقيدا واشد بأسا من سابقه. فهذا الانتماء لا يمر عبر المرشح العقلاني إلا نادرا. ثم، حين يمر منه يمر مدعوما بقوة العاطفة و ببعض فضائل القدسية. فالانتماء الديني يورث توريثا وليس لدى الفرد إلا احتمالات ضئيلة جدا لإعادة صياغة موقفه وانتمائه الديني. ونشهد بالممارسة وبالتجربة اليومية كيف أن الأفق الانتمائي الديني يتغلغل في أعماق البنية النفسية للإنسان، ويتدخل إلى حد بعيد في توجيه وإدارة تصرفاته ومواقفه. أكثر من هذا، الانتماء الديني، على مر العصور وفي وقتنا الحاضر، يجعل الفرد على استعداد لدفع حياته إلى النهاية، وذلك ليس فقط في سبيل الحفاظ على هذه الدائرة الانتمائية، بل وبغية توسيعها من حيث الكم الانتمائي أيضا. كما نلاحظ أن الإنسان يزداد تعصبا وتمسكا بانتمائه الديني بازدياد

سيطرة هذا على شعوره الانتمائي، وبازدياد تلبية هذا الانتماء لحاجاته المادية والروحية. وانسجاما مع هذا، ينخفض استعداده للدخول في أي نقاش أو لاكتساب أية معلومات لها أن تثير أدنى شك بسلامة انتماءاته الدينية. وهذا يعود، كما سبق الذكر، إلى محدودية الأطر الانتمائية المتوفرة له، والتي كان يمكن لها أن تُشبع الحاجات الانتمائية الروحية والتحقيقية الوجودية.

أخيرا، يمثل جموع الكونفورمين الإيجابيين ما يسمى جماهير **Mass** بتعبير السوسيولوجيا. والجماهير تتصف بالركود وبالسكون وبالحياد إزاء ما يواجه المجتمع، وبالتالي إزاء ما يواجه المصير المباشر من مشاكل ومن حلول. والجماهير لا تتحرك من تلقائها فاعلة في التوجهات الاجتماعية المتمشكلة، إنما تتحرك بفعل ذات ما واعية لأخذ دورا تحدد الذات الواعية أيضا في حسم المشاكل. وعندما يتم تنشيط الجماهير من الذات الواعية، فإن نشاطهم ينحصر في إطار ما تملي عليهم تلك الذات من أوامر وإرشادات. ويجمع علماء السوسيولوجيا على أن الجماهير، عادة، تربط نشاطها الفعال في حسم القضايا والمشاكل الاجتماعية بالفرد أو بالمنظمة الفكرية التي اكتسب أو اكتسبت ثقتهم بشكل أو بآخر، واعتمدوا عليه كليا في تحديد كيفية توظيف طاقاتهم في صياغة أو إعادة صياغة المتغيرات الاجتماعية.

**ب. النمط الهدمي السلبي:** يوضح الواقع التجريبي للتمفصل الشريحي الاجتماعي بأن، من بين الشرائح الاجتماعية المختلفة، هناك واحدة تتفصل عن الأخريات بما تمتاز به من غنى كبير بالتجارب والمعارف. وتتوفر لديها معايير متعددة ومتنوعة للحكم على الأشياء، وخاصة من خلال إقرانها المتماثلات في ظروف مختلفة وفي محيط اجتماعي مختلف.

نقصد القول أن هذه المجموعة تمتلك مدخلا تحكيميا للظواهر أو مدخلا ينطلق من البناء العقلاني التشكيكي بما أحيطت به الظاهرة من ظروف وتقديرات. آفاق الأفراد من هذا النمط يبذلون الجهد الكبير والمتواصل في محاولة جادة لاستنباط واستقراء المضامين استنادا إلى ما ألموا به من معارف وحقائق علمية حول معظم جوانب الظاهرة. الإنسان من هذه الشريحة لا ينتظر تفسيرات وتقديرات الآخرين، بل ينبري إلى تكثيف معارفه راميا إلى الكشف بذاته عن القوانين والظروف التي تحكم مسار وتأثير موضوع التفسير والتقييم. فهو شخص يتحلى بصفتي المبادرة والنهج التشكيكي خلال ممارساته اليومية. ولا يقتصر تطبيق منهجه التشكيكي على الأحكام التي تصدر بشأن الظواهر والمسائل التي تواجهه للتو عموم المجتمع، وإنما تخضع له أيضا المبادئ والقوانين التي تحكم العلاقات الاجتماعية، أي الكونفورميا. لكن، بطبيعة الحال، يحدث هذا بشكل محدود ومشروط بالحد الأقصى مما يتيح النظام الكونفورمي من فرص للمداخل التشكيكية. هذا لا يعني أن آفاق أفراد الشريحة هذه يتصرفون على النقيض من المعطيات الكونفورمية التي يقدرون عدم سلامة بعضها. لأن جهودهم التي تتركز على تسريع أو بدء عملية تغيير في بعض المبادئ لا تكفيهم، مهما حملوا من براهين وحقائق تعزز موقفهم، لمواجهة الطاقة الاجتماعية المحافظة بمفردهم أو بقلّة منهم. كما أن حسن معرفتهم ودراباتهم بالأمر أكثر من غيرهم لا تشفع لهم ولا ترد عنهم العقاب فيما لو ابتعدوا عن المعتقدات الكونفورمية. فمعرفة ما يؤول إليه الكبت الجنسي من عواقب على البناء النفسي والشخصي، على سبيل المثال، لا يكفي في مجتمعاتنا العربية لأن يتصرف صاحب المعرفة هذه

خارج المبادئ الكونفورمية التي تنظم العلاقات الجنسية دون أن يلقى ذلك العقاب الاجتماعي المنتظر، والذي قد يسلبه أدوارا قد لا تقل شأنًا في تحقيق وظيفته الوجودية عن الحاجة الجنسية. فالرادع الكونفورمي لا يسمح بسلوك غير كونفورمي للفرد مهما حمل من الحكمة العلمية والمعرفية إلى أن يتم تغيير المبدأ الكونفورمي المعادل. من هنا كان تعبير " النمط الهدمي السلبي " يشير إلى ازدواجية العلاقة بالكونفورميا. فهو يرمي، من جهة أولى، إلى تحطيم بعض المبادئ أو تعديلها وفق المعطيات المعرفية والعلمية، إلى تهديم ما هو قائم على أسس تبين عدم صلاحيتها، بينما يبقى حامل التوجهات هذه، من جانب آخر، سلبيا في تطبيقه وتصرفه وفق المعرفة الجديدة مراعاة للإرادة العامة وخوف من الردع الكونفورمي.

وفي الحقيقة، يتحمل هؤلاء ، أفراد النمط الهدمي السلبي، القسط الأكبر من الإحساس ومن التفاعل مع التناقضات الجارية بين عناصر المتغيرات والمغيرات في الحياة والنشاط الاجتماعي. ويدركون بجزء من اليقين آفاق صراع المتناقضات هذه. لكن الفعل الكونفورمي يحيد قدرتهم على لعب الدور المناسب في العملية برمتها. ذلك أن التعديل الكونفورمي يحتاج إلى طاقة اجتماعية كبيرة جدا، يصعب تجنيدها من قبل أفراد من هذا النمط وعلى هذا النحو. بل، قد يدفع هؤلاء الثمن الباهظ إذا ما كشفوا وعمموا قوانين علمية تدحض بطريق أو أخرى سلامة القوانين الكونفورمية السائدة دون أن يسبق ذلك تجنيد الطاقة الاجتماعية اللازمة لحمايتهم من الإدارة.

إن الفرد، الذي يبني علاقة هدامة سلبية مع النظام الكونفورمي يصيغ لنفسه آلية تفكير تستقطب معظم عناصر

نقصد القول أن هذه المجموعة تمتلك مدخلا تحكيميا للظواهر أو مدخلا ينطلق من البناء العقلاني التشكيكي بما أحيطت به الظاهرة من ظروف وتقديرات. آفاق الأفراد من هذا النمط يبذلون الجهد الكبير والمتواصل في محاولة جادة لاستنباط واستقراء المضامين استنادا إلى ما ألموا به من معارف وحقائق علمية حول معظم جوانب الظاهرة. الإنسان من هذه الشريحة لا ينتظر تفسيرات وتقديرات الآخرين، بل ينبري إلى تكثيف معارفه راميا إلى الكشف بذاته عن القوانين والظروف التي تحكم مسار وتأثير موضوع التفسير والتقييم. فهو شخص يتحلى بصفتي المبادرة والنهج التشكيكي خلال ممارساته اليومية. ولا يقتصر تطبيق منهجه التشكيكي على الأحكام التي تصدر بشأن الظواهر والمسائل التي تواجهه للتو عموم المجتمع، وإنما تخضع له أيضا المبادئ والقوانين التي تحكم العلاقات الاجتماعية، أي الكونفورميا. لكن، بطبيعة الحال، يحدث هذا بشكل محدود ومشروط بالحد الأقصى مما يتيح النظام الكونفورمي من فرص للمداخل التشكيكية. هذا لا يعني أن آفاق أفراد الشريحة هذه يتصرفون على النقيض من المعطيات الكونفورمية التي يقدرون عدم سلامة بعضها. لأن جهودهم التي تتركز على تسريع أو بدء عملية تغيير في بعض المبادئ لا تكفيهم، مهما حملوا من براهين وحقائق تعزز موقفهم، لمواجهة الطاقة الاجتماعية المحافظة بمفردهم أو بقلّة منهم. كما أن حسن معرفتهم ودراباتهم بالأمر أكثر من غيرهم لا تشفع لهم ولا ترد عنهم العقاب فيما لو ابتعدوا عن المعتقدات الكونفورمية. فمعرفة ما يؤول إليه الكبت الجنسي من عواقب على البناء النفسي والشخصي، على سبيل المثال، لا يكفي في مجتمعاتنا العربية لأن يتصرف صاحب المعرفة هذه

الظاهرة في قالب نقدي تحليلي بغية بلوغ الحقيقة العلمية وتعميمها. غير أن هذا لا يعني ميكانيكيا امتلاك الضمانات الكافية لتعميم كل ما يتوصل إليه وبخاصة إذا ما كان يتعارض ويتناقض مع المعطيات الكونفورمية الأساسية. هكذا يجد نفسه منقادا إلى تناقض بين مواقفه وقناعاته العلمية من جهة وبين ما يخص المجتمع من إمكانيات ضئيلة لإبراز وتعميم تلك المواقف والقناعات. وتمثل طبيعة الكونفورميا، من حيث درجة انغلاقها أو انفتاحها، العامل الحاسم في تحجيم أو توسيع إمكانيات هؤلاء في تأدية ما سجلوه لنفسهم من رسالة لحياتهم وممارساتهم.

ت. النمط التأقلمي الابتزازي: في وسط الهوة السحيقة التي تفصل النموذجين السابقين، الواحد عن الآخر، يتبلور وينشط نموذج ثالث ندعوه هنا بالتأقلمي الابتزازي من كونه يتصف بالقدرة على تلمس الأسس التي تقوم عليها العلاقات الاجتماعية، لكنه لا يلتزم بضابط معرفي ولا برقيب ذاتي أخلاقي. الفرد من هذا النموذج، يستوحي نشاطه من أهدافه التحقيقية الوجودية المباشرة، ويقتصر في ذلك على غاياته النفسية. فهو لا يهتم بما يتوصل إليه من حقائق حول سلامة الدور الوظيفي الاجتماعي للعلاقات والمبادئ، ولا يقف عند نوعيتها، وإنما يحدد علاقته معها بناء على ما تقدم له هذه العلاقة من خدمات شخصية مباشرة. لأنه، بالأساس، لا يلتمس وجوده وأهمية وجوده في الإطار الاجتماعي إلا لأن هذا الإطار يحقق له الغايات الوجودية الذاتية. وبتعبير عالم النفس، فرويد، فإن هذا الإنسان يرمي إلى الحياة الاجتماعية من كونها وسيلة، وهي لا تمثل له غاية أبداً، وعليه لا يهتم بها إلا من الجانب الوسيلى.

بيد أن علاقة بهذه النوعية اتجاه المجتمع، يترتب عليها علاقة مماثلة اتجاه العلاقات والمبادئ الكونفورمية. بمعنى أن هذه الأخيرة تمثل أيضاً وسيلة لتحقيق الغايات الشخصية الأنانية ليس أكثر. لكن المكافآت، كما مر معنا، توزع، عادة، وفق معيار الالتزام الكونفورمي. فمزيديا من الالتزام يعني مزيديا من المكافآت. ومادام الأمر على هذا النحو، فإن الشخص من النموذج التأقلمي الابتزازي لا يتوانى عن الانسياق كما يريد النظام الكونفورمي، ولا يدخر جهداً في إعلان وإبراز التزامه الكونفورمي. وكثيراً ما يظهر بمظهر المدافع الحريص على ما اقتضاه النظام الكونفورمي. بعبارة أخرى، لا يعول كثيراً على قناعاته ومعارفه المجردة في تحديد نشاطه وعلاقاته بالمبادئ والقواعد الاجتماعية. وينطلق بحثاً عن الأوجه في هذه المبادئ التي يمكن استخدامها في تحقيق أهدافه المادية والروحية. وكون الخضوع لها هو الأكثر ضماناً ومنظوراً لتحقيق الأهداف فإنه، كما قلنا، لا يضع لنفسه أية تحفظات في مثل خضوعه هذا.

وكي لا يتم الخلط بين هذا وبين النموذج السابق، فأنا نشير إلى الخطوط العريضة التي تفصلهما عن بعضهما.

ففي حين يرمي الهدمي السلبي إلى بذل الجهد في حدود الممكن لتغيير علاقات كونفورمية " مريضة "، يرمي التأقلمي الابتزازي إلى المتابعة الحريصة للتحويلات الجارية في المفاهيم الكونفورمية بغية الاستثمار الأمثل لما يمكن لها أن تقدم له من إمكانيات لتحقيق مآربه الغالب في توجهاته الوجودية الاجتماعية.

وفي حين يعاني الهدمي السلبي من التناقضات الداخلية بين الموقف المعرفي وضابطه الأخلاقي من ناحية، وبين الخضوع

مكرها للمعطيات الكونفورمية والتقييد المجامل بافتراضات وقواعد المجتمع من ناحية أخرى، يعايش التأقلمى الابتزازي الواقع من خلال الحسابات بين الربح والخسارة في تعامله اليومي مع الحقائق الكونفورمية. على أنه يطمح أيضا، أحيانا، إلى أحداث تغيير ما في مبدأ كونفورمي ما. إلا أن طموحه هذا لا يخرج إلى العلن إلا بعد أن تتضج الظروف المناسبة لتحقيق مصالح شخصية من وراء ذلك.

أخيرا، يتحلّى الهدمي السلبي بكوامن نفسية وباستعدادات لتقديم التضحيات المادية والمعنوية في سبيل إرضاء ميوله المعرفية، والتي شقها الآخر يعني تعميم ونشر تلك المعارف والحقائق، والتي بذل الجهد الكبير من أجل التوصل إليها، والتي، أيضا، يرى فيها فائدة اجتماعية وإنسانية عامة ما. إذن، هو شخص يميل إلى العطاء، ويحقق ذاته من خلال العطاء. كما أنه يتصف بنزعه لأقلمة الظروف والعلاقات وفق ما يستتبطه من قوانين تبدو له ذات نفع عام. أنه يحقق كينونته من خلال تحمله الطوعي والذاتي مسؤولية البحث المتواصل عن أفضل الطرق وعن احسن العلاقات التي تساهم في تحقيق سعادة الجميع، وبهذا يحقق وجوده - على حد تعبير فروم في معرض تحليله للشخص الكينوني. التأقلمى الابتزازي، من جهته، يستبعد من نشاطاته أية إجراءات تتطوي على تضحية دون مردود مباشر ومضاعف. فهو، كما ذكرنا، لا يلقي أي بال لنوعية القوانين والعلاقات إلا من جانب واحد، أي بقدر ما تحقق له هذه من مكاسب، وبقدر ما تخدم تطلعاته وتنسجم مع ميوله. فهذا هو، في الواقع، معياره الأساسي للحكم على الكونفورمية والتعامل معها. على أن تعامله يتصف بالإيجابية عموما، لأنه بهذا الشكل فقط يتجنب أية تضحيات

محتملة. كما أنه، وبسبب قابليته للتأقلم السريع، قد يستطيع بلوغ مكاسب ولو جزئية. على أن أهم من ذلك تجنب التضحية المحتملة في حالة معارضته لها.

ولكن، ما هي الآلية التي تتحكم بالبناء النفسي لهؤلاء الأفراد؟

لقد تحدث فروم، في كتابه " نتملك أو نكون "، عن أسلوبين من الممارسة يحققان للإنسان وجوده. الأسلوب الكينوني ويقضي البحث عن الذات وتحقيقها من خلال البحث عن الحقيقة. أما الأسلوب التملكي، فإنه ينطوي على نشاطات غايتها النهائية التملك، ومزيدها من التملك. وقد صب فروم وركز تعليقه للأسلوب الثاني على الأنظمة الاجتماعية السياسية السائدة في عالم اليوم. ورأى أن التملك هو أحد القيم التي فرزها نظام العلاقات الاقتصادية الرأسمالي، وأضفى عليها صفتي النمو والأمان الذاتي. الإنسان، في مثل هذه الأنظمة، منساق إلى العمل المتواصل بغية التملك كمعيار لصلاحية الفرد من جهة، ولتحقيق أمنه المادي من جهة أخرى. وأذ ذلك، فإنه منساق أيضا، وبنفس العنف، إلى توظيف كافة إمكانياته واستخدام كافة السبل المؤدية إلى التملك والمزيد منه. على أن هذا، ومن وجهة نظر نظرية الكونفورميا، يعني أن الجنوح المتنامي نحو التملك كقيمة اجتماعية وعملية هو، في الواقع، مبدأ كونفورمي في وضع متقدم من التبلور. وبالتالي، الفرد التملكي في المجتمعات المعاصرة، وبخاصة في الرأسمالية المتطورة، ما هو إلا فرد كونفورمي من النموذج التقبلي الإيجابي. لكنه، تم الإشارة فيما سبق، إلى حقيقة أن التأقلمى الابتزازي هو الآخر تملكي. لأنه لا يمكن له أن يحقق ذاته في مجتمع تتحقق فيه الغايات عن طريق التملك إلا بالتملك،

كما أنه أيضا يخضع، عادة، طوعا ويحاول التأقلم مع المعطيات الكونفورمية. من هنا كان لابد من وجود آلية أخرى تفرقه عن الأنماط المذكورة.

عمليا، تنتج هذه الآلية من إدراكه – العفوي أو الواعي – المجتمع على أنه الوسط الذي يمكن لمصالحه وأهواءه أن تنمو فيه وتتطور، وبالتالي عليه أن يُحسن استخدام قواعد اللعبة التنموية المصلحية الشخصية السائدة في المجتمع. هو شخص لا يبني انتماءاته على أساس من حاجة طبيعية، أو حتى حاجة مكتسبة بفعل العملية التاريخية، بل على أساس ما يحقق له الانتماء من أهداف. ولهذا، لا تثبت انتماءاته على حال إلا ما عدا ارتباطه بمصالحه المباشرة. يضمن له، هذا الارتباط وهذا الميل، القاعدة النفسية العريضة المطلوبة لتنشيط الكوامن والقدرات التأقلمية وتتميتها. كما تنشط لديه العمليات الاختزالية التحديدية لأولويات الأهداف والنشاط. وبشكل عام، تتحدد هذه الأولويات، وهذا النشاط، على الطريق المؤدي إلى بلوغ الأهداف، وبالتالي، كل ما هو خارج الإطار الهدي لا يعنيه لا من قريب ولا من بعيد. ويمثل هذا الارتباط الميكانيكي قاعدة انطلاقه في تعامله مع الظواهر الاجتماعية، وفي مقدمتها مضامين النظام الكونفورمي. فهو، كما يمكنه بيسر وسهولة من تغيير انتمائه القيمي أو الأخلاقي أو السياسي أو غيره، فإنه قادر أيضا، وبنفس السهولة، على تغيير وتبديل موقفه إزاء المبادئ الكونفورمية. بل يحدث أن يكون السباق إلى التغيير إذا ما تم التغيير المطلوب عن مكافآت اجتماعية لطلاع هذا الحدث. من هنا كان هؤلاء على العكس من القبوليين الإيجابيين، يشاركون في عمليات بلورة المبادئ الكونفورمية التي أصبحت ( العمليات ) تتال الاستحسان العام.

ث. النمط الانعزالي : موقف هذا النمط من الناس إزاء الواقع الكونفورمي، مثله مثل النمطين السابقين، موقف واعى. فالانعزالي والهدمي السلبي والابتزازي التأقلمي، جميعا يبنون مواقفهم وعلاقاتهم مع النظام الكونفورمي على أساس من أحكامهم وتقديراتهم له من جانب أول، وعلى أساس الاستعدادات النفسية والأهداف الحياتية الخاصة من جانب ثاني. غير أنه في حين تكون علاقة النمطين السابقين علاقة تأثير وتأثر متبادل ضمن حدود وأشكال مختلفة، فإن الانعزال يقيم مع الكونفورميا علاقة سلبية انفصالية. وهو يَأثر مثل هذه العلاقة، أولا وقبل كل شيء، بسبب رفضه المطلق أو شبه المطلق للتخلي عن مفاهيمه الشخصية واستنتاجاته المعرفية مقابل الانخراط الاجتماعي النشط وتحصيل المكافآت.

بيد أن الاحتفاظ بالمواقف لا يمثل العنصر الحاسم الوحيد لدفع الفرد نحو الانعزال الاجتماعي. إذ أنه يصعب تماما وجود شخص ما لا يحتفظ لنفسه بمجموعة من المواقف الخاصة، والتي لا يجرؤ على إعلانها. المسألة إذن، تتعلق بالاستعدادات النفسية للصراع مع المواقف الأخرى، وبالفرص المتاحة لإيجاد ذاته، أو جزء من ذاته في خضم التوجهات والمواقف السائدة عموما. على أن إنزال أو تحقيق الذات لا ينطوي على الفرص المطروحة للجميع، بل بالفرص التي تُمكن، بطريقة أو بأخرى، استثمار التوجهات الموقفية – النفسية للفرد. إن هذه تتعدم بنسبة التناقض ما بين المواقف الواعية والاستعدادات النفسية من جهة، وبين المطالب الكونفورمية من جهة أخرى. الانعزالي يحل هذا التناقض بالابتعاد عن التصادم مع الند، بالابتعاد عن الطرف الذي يتطلب التماثل الكونفورمي.

بكلمة أخرى، يمكن القول بان الانعزالي يتسم بعدد من الصفات، ويقيم مجموعة من العلاقات مع المجتمع ونظامه الكونفورمي، من أهمها:

● هو فرد يرفض مجموعة هامة من القواعد والمبادئ الكونفورمية الأساسية الثابتة رفضا قاطعا. كما أنه لم يستطع التحكم بقواعد اللعبة الاجتماعية والتي تفرز قاعدة احترام الكونفورميا وتبرز أهمية الآخذ بالاعتبار مقولاتها الأساسية.

● أنه حكم على نفسه بما كان للمجتمع يحكم عليه جراء تمرده "الساكن الصامت" ضد الكونفورميا. عدم الرضوخ للمبادئ الكونفورمية يعني العزل الاجتماعي كما رأينا في صفحات ماضية. وليقينه بهذا المصير، استبق الأمور وقرر بنفسه الانسحاب.

● يمتلك مجموعة من المواقف المتطرفة المتصلبة، والتي لا مجال ل طرحها قيد العملية التفاعلية الاجتماعية.

● وكنتيجة لهذا كله، يفتقد إلى إطار انتمائي اجتماعي يستطيع من خلاله تحقيق ذاتيته الوجودية وهويته الموقفية المعرفية.

بيد أنه من الواضح أننا لا نستطيع تصور الانعزالي على أنه شخص يجلس في غرفته المغلقة طوال الوقت، أو معظمه. مثل هذه الحالة هي حالة مرضية لا ريب، وتحتاج إلى علاج إكلينيكي أو ما شابه. المقصود بالانعزالي إذن، ذلك الشخص الذي - من بين أشياء أخرى - يريد أقلمة العالم من حوله وفقا لمواقفه وتصوراته بدلا من أن يحاول هو التأقلم مع المعطيات الاجتماعية الموضوعية ومع المحيط. هو شخص صعب عليه

إتقان قواعد اللعبة الاجتماعية، وتعذر عليه إدراك الاعتبار الكونفورمي كعامل حاضر وعنيف في إدارة النشاط والسلوك.

على أننا لا نرى بد من الاتفاق مع اريك فروم على أن الانعزالية تأتي أيضا، وبجزء كبير منها، نتيجة الافتقار إلى انتماءات معنوية واضحة. على أن هذا الافتقار لا يتحدد دائما بما يطرحه المجتمع، وإنما أيضا بما قد يتوصل إليه الفرد بذاته من عالم قيمى وأخلاقي ومعياري، وبالتالي كونفورمي ليس له وجود إلا في مخيلة ذاك الفرد. على أن الانعزالي يجد نفسه وحيدا في عالمه هذا، ومع ذلك هو عالم يلبي له مطلبه الانتمائي، وبالتالي يعيشه ويعايش وقائعه منفصلا مبتعدا عن الآخرين وعن أنظمتهم الكونفورمية. ويمكن بطبيعة الحال أن يتطور هذا الموقف مؤديا بصاحبه إلى الانفصال الحاد عن الواقع الموضوعي، ومن ثم إلى حالة باثولوجية ما.

عموما، التصنيف الوارد أعلاه بشأن اتجاهات الأفراد الممكنة نحو النظام الكونفورمي، ليس تصنيفا قاطعا مثلما هو أن النماذج المقترحة غير منفصلة تماما عن بعضها. فعلاقة الفرد بالكونفورميا أصلا لا تتسم بالدوام والثبات، وخاصة على المدى الطويل. فمن الوارد، وبكثرة، انتقال الأشخاص من النموذج القبولي الإيجابي إلى الهدمي السلبي إلى الانتهازي التأقلمي إلى الانعزالي، وبالعكس، وفيما بينها. ويعتمد هذا على عدة متغيرات، منها:

■ تلعب التغيرات الطارئة على النظام الكونفورمي الدور الجوهري في هذا.

## الفصل الثالث

### الآثار الاجتماعية للكونفورميا

تتبع الآثار الاجتماعية للكونفورميا من صفتين أساسيتين لها، أو من وظيفتين تقوم بهما في مجال العلاقات والنشاط الاجتماعي. تتجسد وظيفتها الأولى في تمكين الحياة الاجتماعية، بينما تظهر وظيفتها الأخرى في توجيه نشاط وسلوك الأفراد.

فمن الحقائق التي يقوم عليها هذا الكتاب برمته نجد، وفي المقدمة، التلازم بين الاجتماعي والكونفورمي. فالقيام الاجتماعي مشروطا إلى حد حاسم بالبناء الكونفورمي، كما لا وجود لأي مبرر ولا لأية إمكانية لوجود الكونفورميا بدون القيام أو الحاجة للقيام الاجتماعي. فهما يجتمعان بعلاقة عضوية اشتراطية ثابتة ودائمة ومنطبقة في أي مكان وفي أي زمان. وهي ليست وليدة الرغبة أو الأهواء أو المصالح أو حتى الفكر، وإنما هي ماهية موضوعية لحاجة طبيعية – كما يرى فروم، أو لقرار غائي – كما يعتقد فرويد، في أساسها بنية تعايشية بين البشر، نعرفها اليوم باسم الكونفورميا. وبغض النظر عن الدوافع الأساسية التي قادت الإنسان إلى التحول من حالة نعتقد أنها غير اجتماعية إلى حالة اجتماعية، فإن التحول هذا ما كان له أن يتم ويستمر بدون عنصره البنيوي الأساسي، النظام الكونفورمي. وهذه هي الوظيفة الإيجابية التي يؤديها هذا النظام في المجتمع.

■ تغيير الفرد لدوائره الاتصالية والانتمائية يساهم إلى حد بعيد في تغيير الموقف من الكونفورميا.

■ التغيير الحاصل على المعطيات المادية، وعلى العلاقات فيما بينها، يساهم أيضا في تغيير موقع الفرد، وبالتالي موقفه من الكونفورميا.

لكن النظام الكونفورمي ما هو إلا تسوية بين التوجهات الفردية المختلفة، أو بتعبير آخر، ما هو إلا حصيلة التنازلات الفردية الممكنة مقابل التظاهر الفردي من خلال الجماعي. على أن هذه التنازلات لا تمثل بحال من الأحوال نهاية الإكراه الذاتي على تحييد التوجهات الارضائية، الواحد تلو الآخر. فالرقيب الكونفورمي يرافق الإنسان في كافة نشاطاته، ويشرف عليها ويوجهها بما في ذلك النشاط الفكري الإبداعي والعمليات التبلورية النفسية. أما الرادع الكونفورمي، فإنه يكون حاضرا لدى الفرد كلما توصل إلى مفاهيم متناقضة وأراد تعميمها، وكلما رجح نشاطا أو سلوكا غير كونفورمي. فلو أراد إنسان ما أن يعود إلى حالته الطبيعية ويخرج عاريا تماما أمام أنظار العامة لتم وصفه بالجنون أو بغير الطبيعي، ولسيق إلى المصححات العقلية والنفسية. كلا، أن مجرد طرح هذه الفكرة بنوع من الجدبة يكفي لأن يحكم المجتمع عليه بغير الطبيعي. بهذا المعنى، تمثل الكونفورميا إطارا محدد، يتسع ويضيق، للسلوك والتفكير والأفكار، وبالتالي تجعل من تحديد وتضييق الأفق الإبداعي التفكيرى إطارا طبيعيا وواقعا موضوعيا. إن هذا هو ما يمثل الجانب السلبي من دور الكونفورميا الاجتماعي.

### أ. الآثار الإيجابية

تشمل العلاقة العضوية بين القيام الاجتماعي وبين العمل الكونفورمي على مجموعة من الأدوار الأساسية التي يؤديها النظام الكونفورمي وتجعل منه عنصرا بنويا جوهريا في الكيان الاجتماعي. فإلى جانب كونه يحيد التصادم المحتمل بين المصالح الشخصية والأهواء الفردية كشرط أساسي للوجود والتعايش الاجتماعيين، فإنه ينمي مجموعة من الآليات النفسية المشتركة

عند الأفراد الخاضعين لأحكامه، والتي تضمن المصلحة العامة للمجتمع، وفي مقدمتها التطور المادي والحفاظ على الثروات الطبيعية والتماسك العاطفي وغيره وغيره.

أ. يعمل النظام الكونفورمي على توحيد الإطار القيمي – المعرفي للحكم على الظواهر المختلفة، وعلى سبل وكيفية المعالجة. إن النظام الكونفورمي يلعب الدور التوحيدي هذا من كونه يمثل معيار صلاحية الفرد الاجتماعية، ومن كونه ينم عن قدرة اخضاعية تتمثل بإلحاق الأذى بالمخالفين لمقتضياته.

أما بصدد البعد الأول، فإنه يمثل مسألة فلسفية لازالت تجري بشأنها الأبحاث والدراسات والتأملات القائمة على الحس السليم. إذن، من هو الصالح في المجتمع؟ وما هو معيار الصلاحية؟ بل يطرح البعض مسألة ما إذا كان هناك عمليا صالح وطالح. لكن، يُجمع معظم الباحثين بهذا الموضوع على أن معيار الصلاحية الاجتماعية غير ثابت في المكان أو الزمان. هنا نكون قد استثنينا فريق منهم ينطلق من أن الصلاحية، في الأساس، مسألة تقييم شخصي لا يخضع لمعيار عام. وبتعبير آخر، يرى عدد محدود من المفكرين بأن مصدر صلاحية الإنسان هو الإنسان ذاته، في حين يميل القسم الأعظم إلى اعتبار العالم والمحيط الخارجي هو المصدر والمعيار الأساسي لصلاحية الفرد. ويقف هؤلاء عند تحديد ماهية الصالح من خلال تحديد هدف النشاط الإنساني عموما.

إيمانويل كانط يرى أن المبدأ الذاتي لا يمكن أن يمثل معيار الصالح أبدا. كما أنه أكد على وجود نوعين من المبادئ تتحكم مباشرة بسلوك الأفراد وبإجراءاتهم العملية. فهناك مبادئ

ذاتية تختلف، لكن ليس بالضرورة، عن المبادئ الموضوعية، أو عن ما يسميه " القانون العملي". وهذا ينطوي على كمية كبيرة من معايير النشاط العملي والتي تحدد عقلية وأسلوب تفكير البشر إزاء الشروط المحيطة بهم. الفرد الصالح هو إذن "الفرد الذي يتصرف بالانسجام مع القانون العملي. فالصلاحية هي مقولة اجتماعية وليست شخصية ذاتية، وبالتالي تخضع للموضوعي الاجتماعي وليس للذاتي".

سقراط، من جهته، رفض الإقرار بوجود شخص صالح وآخر لا. ولقد أسس رفضه هذا على فهمه لمعيار الصلاحية على أنه بالأساس معيار ذاتي يتحول إلى موضوعي بفضل القوى التي تقف خلفه وتفرضه بهذه الصفة. معيار الصالح، بناء على هذا، هو محصلة القوى التي تدعم المعيار الذاتي وتفرضه على الآخرين كمعيار للصلاحية ليس أكثر.

سبينوزا عرض رأيه بالموضوع من خلال عرضه لمفاهيمه حول الأخلاق والحرية. وأشار إلى أن الرجل الصالح هو الرجل الأخلاقي. وسبينوزا، كما مر معنا، ينطلق من أن حفظ البقاء هو الأساس في العيش المشترك للأفراد. لكن هذا العيش المشترك يجب أن لا يكون على حساب الحرية، والحرية يجب أن لا تلغي الضرورة. المعيار الأخلاقي، بهذا المفهوم، هو مجمل القوانين الموضوعية التي تتحكم بسلوك الناس الهادف إلى التعايش مع الآخر والمشاركة. أما الصالح، فهو الذي يخضع بإرادته الحرة لتلك المعايير الموضوعية.

الإغريقي بوتاغور (411 - 481 ق.م) وقف من هذه المسألة موقفا مثيرا وغريبا يستحق الذكر. برأيه، لا وجود أبدا

لمعايير عامة في أي من مجالات النشاط، بما في ذلك النشاط الأخلاقي. ومن هنا لا وجود لصالح ولطالح. " فالأفراد المختلفون ينظرون إلى هذا خير وإلى ذلك شر باختلاف المكان والزمان والظرف ". وبوتاغور يكون أكثر وضوحا في مكان آخر، حين يضيف: " الفرد الصالح هو من ينتهج ما يراه صالحا ".

هكذا، اقتفاء اثر المواقف والتفسيرات الفلسفية للمسألة المطروحة يضعنا أمام مجموعة من الحقائق:

أولا، عالجوا الموضوع في محاولة لتحديد الصالح بالمعنى المجرد أو بالمعنى الممكن.

ثانيا، انقسموا فيما بينهم حول ماهية معيار الصالح.

وفيما يتعلق بالنقطة الأولى، فأنها تحولت إلى مسألة فلسفية مطروحة على بساط البحث من مداخل ومن منطلقات عديدة، لكن دون إجابات مقنعة. ويعود هذا بالأساس إلى كون الظاهرة التي نحن بصددنا هي ظاهرة اجتماعية قبل أن تكون أي شيء آخر، وبالتالي يصعب فهمها، وأكثر من هذا تفسيرها، بعيدا عن السياق الذي نشأت فيه، والذي تتطور متفاعلة معه.

لكنه، وفيما يخص النقطة الثانية، فإن معظمهم يرجح تحديد هذه الماهية خارج الفرد، بالأحرى، في الإطار الاجتماعي. وتضم نظرية الكونفورميا صوتها إلى هذا الفريق بانية موقفها على الحقائق التجريبية وعلى الواقع العملي. نظرية الكونفورميا، تنطلق من أن البحث عن معيار الصالح خارج الإطار الاجتماعي هو بحث له أن يقود إلى استنتاجات ميتافيزيقية بحتة لا تمتلك قيمة أو حتى أساس علمي. إن تعبير الصالح يدلنا على أننا أمام صفة يمكن تلمسها بإيجاد المعيار الموضوعي المتفق بشأنه،

والذي تم إدراكه بهذه الوظيفة من قبل المجموعة الاجتماعية المعنية. بل "الصالح" هي عبارة عن وصف ليس له أي قيمة أو معنى إلا من خلال وبموجب أحكام المجتمع عموماً.

بيد أنه فيما لو عدنا إلى الإنسان غير الاجتماعي، إلى الإنسان الذي يعيش بمفرده وسط الغابة، لأصبح الحديث عن أية معايير خارج التقييم الذاتي نوعاً من الهراء. الإنسان، في وضع كهذا، لا يخضع إلا لتقديراته القابلة للتغيير في أي وقت دون أية عواقب تصيب الآخرين، وبناءً على اعتباراته الشخصية وحسب. لكنه، حين يلتقي مع مجموعة من الأفراد ويقرر التعايش معهم، فإنه يرتبط طواعية بمجموعة من القواعد والقوانين التي تمثل تسوية بينه وبينهم بوظيفة تمكين هذا التعايش. وعندما يرتبط بمجموعة من المبادئ مع الفرد الآخر، أو مع الأفراد الآخرين، ويقرر في وقت لاحق عدم الالتزام، فإن هذا يعني واحد من اثنين: إما أنه صالح، أو أنه غير صالح. فهو صالح إذا ما كان الاتفاق برمته غير صالح، وغير صالح إذا ما كان الاتفاق صالحاً. الاتفاق يكون غير صالح عندما تتخلى المجموعة الاجتماعية عنه، أو تقرر هذا. لكنه، عندما تستمر المجموعة متماسكة حول وبفضل الاتفاق، فإن الفرد الخارج عنه يصبح بالنسبة للمجموعة غير صالح، وعليه يفقد كافة، أو معظم، الامتيازات والمكاسب التي كان يحصل عليها جراء التزامه. من هنا، أي فرد لا يلتزم بالقوانين وبالمبادئ الكونفورمية السارية في المجتمع يُعتبر، من وجهة نظر المجموعة، شخصاً غير صالح، ويصبح مهدداً بفقدان ما يضمنه له النظام الكونفورمي من معطيات ومصالح. أمام هذا التهديد، يفضل الإنسان الانصياع، الكلي أو الجزئي.

إن المبادئ الكونفورمية الأوسع والاشمل تتضمن، من بين أشياء أخرى، معايير السلوك الأخلاقي القيمي والمعرفي، والذي يستوجب الأخذ بالاعتبار عند صياغة المواقف القيمية كجزء من إظهار الانصياع. وفي الحقيقة، الفرز الكونفورمي لمعايير قيمية محددة من ناحية، واضطرار الفرد، كل فرد، لبناء موقفه القيمي تحت تأثيرها هما الآلية العملية والجوهرية في توحيد الإطار القيمي المعرفي كأحد شروط المجتمع الكونفورمي الواحد.

ب. غير أن خضوع عدد كبير من الأفراد إلى نفس الاعتبارات القيمية والمعرفية، لنفس الضابط الكونفورمي بشكل عام، له أن يولد، إلى جانب العلاقات الغائبة الواعية، علاقات ارتباط عاطفي بينهم لا تقل أهمية عن سابقتها. وتتأجج هذه العلاقة بسبب وجود تجمعات اجتماعية أخرى تتعامل مع معايير مختلفة. ذلك أن المواقف والحلول العملية للظواهر والمسائل العامة تحصل على صفة المميز العام والذي ينعكس على كافة الأفراد. فعندما نقول أن هذا الإنسان هو عضو في المجتمع الإيطالي نفترض، مباشرة، أنه يتحدث الإيطالية، وأنه يدين بالمسيحية، وأن نظامه القيمي والمعرفي وغيره ينطوي على هذا وذاك من المبادئ. بمعنى أن الفرد في الإطار العالمي يحصل على صفات وميزات المجتمع والنظام الكونفورمي الذي ينتمي إليه. تأسيساً على هذا، يتخذ أفراد المجموعات الاجتماعية الأخرى منه موقفاً مسبقاً، ويحاط بعلاقات معينة. أنه مدعواً، بالتالي، للتعاطف مع أبناء مجتمعه كونهم في الموقع الواحد في المنافسة الكونفورمية العالمية.

أما العنصر الكونفورمي الآخر، والذي يقوي الترابط العاطفي ما بين الأفراد المتعايشين في إطار اجتماعي واحد، فإنه

ينضم إلى جملة عناصر البنية النفسية العامة التي تؤثر بفاعلية وبحضور على الموقف العاطفي. فالمجموعة الاجتماعية، وبعملية تراكمية تاريخية، تتخذ لنفسها مجموعة من مظاهر الحياة الروحية الجماعية، ومجموعة أخرى من الرموز السامية التي تتسج مع الأفراد علاقات عاطفية قوية إلى حد بعيد. ولقد وصف دوركهايم هذه الرموز وهذه المظاهر بأنها أساسية جدا لتشكيل الشعور المشترك والذي لا غنى عنه في أي مجتمع. ففي كتابه " الأشكال الأساسية للحياة الدينية " أورد مجموعة من الافتراضات ومجموعة من البراهين على أن المجتمع لا يمكن له لاستقرار فيما لو خلا من مظاهر الحياة الروحية الجماعية والرموز الجماعية. لقد كتب: " لا يمكن لمجتمع أن يقوم دون حاجة متواصلة إلى إيجاد، وإلى الحفاظ على الشعور المشترك وعلى الأفكار المشتركة والتي لها أن تضمن وحدته وميزته ". وأضاف دوركهايم، في مكان آخر من نفس المؤلف: " إن الدين المشترك والاحتفالات المشتركة والأعياد والموسيقى وغيرها وغيرها من أشكال المعيشة الجماعية تأجج العواطف المشتركة". ذلك أنها ترافق الإنسان منذ الطفولة مؤثرة على تشكيل مصادر اغتباطه وبواعث المشاعر " الجميلة " لديه. أكثر من هذا، إنها تتحول إلى جزء من تاريخه العاطفي، وإلى عنصر من مؤشرات شعوره، يعايشها ويحرص عليها دون تدخلات عقلانية. على أنه لا يستطيع تأمين هذه المعيشة خارج إطار المجتمع الذي أنتجها ويحرص عليها ويمارسها بشكل دوري. وهذه بالأساس من مضامين النظام الكونفورمي الذي ينتمي إليه. لهذا كان الارتباط العاطفي بين أفراد النظام الكونفورمي الواحد أكبر منه بكثير بين أفراد الأنظمة الكونفورمية المختلفة.

ت. ويمثل الواقع الكونفورمي رمز وجوهر التفاعل الاجتماعي. فالإنسان لم يعد في عالم اليوم، وعلى الأرجح أنه لم يكن في أي وقت مضى، قادر على النشاط والحياة دون رموز يتمسك بها ويدافع عنها شر دفاع. ففي أدنى الحالات، يحرص الإنسان على مجموعة من المواقف والمبادئ التي يعتبرها شخصية تماما. لكنه مما لا شك فيه أيضا أنه يتقاسم مع المجتمع المصير المادي والروحي - العاطفي، ويتقاسم معه كذلك منظمات السلوك والنشاط. غير أن الامتثال والتقييد بالرموز وبالمواقف وبالمبادئ العامة لا يعني تحييد عملية التجديد بقدر ما يعني قاسم مشترك لإنتاج مواقف جديدة وحلول مقبولة عامة. أنه يلعب دور الوسيط الذي يمكن من تفاعل وبلورت المواقف الفردية في موقف جماعي أسمى ملزم. وفيما لو استثنينا قاعدة الانطلاق المشتركة في صياغة وإصدار الأحكام، لكان من الصعب الحديث عن احتمالات تبلور أحكام عامة مقبولة. كما أنه أقل واقعية الاعتقاد بهذه الإمكانية بدون الإطار القيمي المعرفي الموحد، بدون النظام الكونفورمي المشترك.

والحقيقة، تضعنا المعرفة بالنتائج الإيجابية للكونفورميا على المجتمع وعلى الفرد أمام مهام صعبة للغاية، وأمام مسائل جوهرية متعددة:

أولا، انفتاح أو انغلاق الكونفورميا يؤثر بشكل مباشر على الأدوار السابقة الذكر. انغلاقها يحد من آفاق لعب هذه الأدوار، في حين أن انفتاحها يوسع منها بنسب موافقة ذلك أنه كلما اشتد انغلاق الكونفورميا زاد اعتقاد الفرد بعدم صلاحيتها وانخفض التزامه.

ثانياً، يحد التناقض بين الكونفورميا والنظام الحقوقي الدستوري من هذه الأدوار. لأنه، أي الدستوري، يستطيع تحييد المفعول الكونفورمي لفترة معينة، وبالتالي يحيد هذه الأدوار، وفي حالات غير نادرة، يؤدي إلى نتائج عكسية تماماً.

ثالثاً، وحدة النظام الكونفورمي هو شرط أساسي لهذا. ففيما لو عمل في إطار المجتمع الواحد أنظمة كونفورمية واسعة متعددة لكان هناك انقسام في المجتمع، وكان هناك فرص كبيرة للصراع الواسع ولشل أدوار الكونفورميا الإيجابية. فمن المحتمل جداً، وهذا ما نراه ونلمسه بالممارسة بشكل شبه يومي، أن يجد المجتمع نفسه في حرب أهلية، كامنة أو ظاهرة، عندما يضم جماعات منفصلة عن بعضها بأنظمة كونفورمية مختلفة. بل إن القومي ما هو، في نهاية المطاف، إلا نظام كونفورمي يجمع عدد هائل من الأفراد، ويوحد قيمهم ومصيرهم، ويربطهم فيما بينهم عاطفياً، ويمكنهم من التعايش المشترك. وهم، بالطبع، لا يقبلون التضحية بهذا الرابط أبداً، وهم على حق. وعندما يكون هناك تهديد مباشر لهذا الرابط، فأنهم لا يتوارون عن الانخراط في الصراع مع الطرف الذي يحمل التهديد.

### ب. الآثار السلبية

الكونفورميا لا تتم عن معاني إيجابية بالنسبة للمجتمع والفرد وحسب. فهي، إلى جانب هذه، تحمل إليهما سلسلة من الآليات الفعالة في الحد من فرص التمازج الروحي الحر، وفي إبعاد الفرد عن صفاته وميوله الطبيعية، ومن هنا، الحد من سعادته كما يرى روسو، أو الانتقاص من جوهره كما يرى هيجل، أو زيادة حدة التناقض بين رغباته وميوله من ناحية وبين

الممكن المحدود من ناحية أخرى كما يرى فروم وبعض المدارس الفلسفية الجديدة، وبخاصة اتباع نسبية الحقيقة وغيرهم. وسواء كان هذا أو ذلك، فإن النظام الكونفورمي الذي يمارس وجوده بعنف وبديكتاتورية، لا يُبقي المجال الواسع لانصراف الإنسان الحر إلى تسيير أموره المادية والروحية من غير اعتبارات تقرض نفسها بقوة كعنصر بنيوي في العملية الوجودية بكامل جوانبها. ذلك أنه من المعايير التي يتضمنها، هناك معيار ما يسمى الفرد الطبيعي. والطبيعي وفق أحكام الكونفورميا، هو الشخص الذي يتأرجح تصرفه وتفكيره المعلن بين الحد الأقصى المسموح به للخروج عن السلوك أو النشاط الكونفورمي والحد الأدنى منه. ويجد الإنسان نفسه، أراد ذلك أم لا، خاضعاً لهذا المعيار وتحت رحمته، وعليه أن يتنقل بتفكيره العلني وتصرفه العملي على هذا المحور إذا ما أراد ألا يتعرض إلى الحكم عليه بأنه غير طبيعي، حيث يتبع ذلك عزله الفيزيائي عن المجتمع وعن أعضائه. فلو وقف شخص بكامل قواه العقلية في واحد من المجتمعات العربية يدافع عن موقفه بموجبه على الناس جميعاً، رجالاً ونساءً، الخروج عراة مادام الجو حار والشمس مفيدة للجلد، لثم على الفور اتهامه بالجنون، أو بغير الطبيعي في احسن الحالات، ولحرب دونما رحمة، وقد يصل الأمر إلى تصفيته جسدياً على الرغم من أن أنظمة كونفورمية أخرى، لازالت حية هنا أو هناك، لا ترى بهذا الأمر شيئاً غير طبيعي. بل الغير الطبيعي أن تلبس ثياباً. ولو أضرمت امرأة بنفسها النار في اثر موت زوجها لثم وصفها بالجنون، في حين أن هذا مبدأ كونفورمي في بعض من مناطق الهند.

ما أردنا الإشارة إليه بهذه الأمثلة هو حقيقة أن النظام الكونفورمي لا يقبل أية أفكار إلا ضمن الحدود القصوى والحدود الدنيا التي تتحدد كونفورميا، وهذه هي الآلية الأولى للحد من التظاهر الحر.

تتجسد الآلية الأخرى ذات الشأن الكبير في هذا، في التماثل الاكراهي العفوي ما بين مواقف وأفكار الفرد مع مواقف وأفكار المجموعة الكونفورمية. وينتج هذا التماثل – من بين أشياء أخرى – عن عملية التطبيع أو التنشئة الاجتماعية. لكنه إذا ما عدنا إلى المضامين الأساسية لعملية التنشئة الاجتماعية، لكان من غير الصعب أبدا ملاحظة أنها تقوم أساسا على تلقين الفرد مبادئ وأفكار المجتمع الكونفورمية. وكلما زاد إتقانها وانسجم السلوك والنشاط معها، كلما حصل الفرد على المزيد من شهادات الاستحسان والتقدير. على أن هذا التلقين المتواصل، منذ الأيام الأولى للحياة، له أن يترك آثاره العميقة على الحياة الفكرية والموقفية للفرد طوال حياته. إن الإنسان يتعرف إلى الخير وإلى الشر، إلى الجميل وإلى القبيح، إلى المستحسن والمكروه، وهكذا دواليك، في سنيين العمر الأولى حيث لا يمتلك القدرة الجسدية أو العقلية على معارضة أو مناقشة ما يُلقن. لكن، عندما يتقدم به العمر وتتمو قدراته التفكيرية، تكون قد تبلورت في ذهنه هذه المعايير الكونفورمية، وكذلك مواقف ثابتة، ونقاط انطلاق متصلبة في معالجته للظواهر وفي ممارسة حياته الروحية، والتي ينتمي إليها وتنتمي إليه وإلى وحده من منظاره الخاص. فهو، على الرغم من أن مواقفه هي مواقف اجتماعية كونفورمية، إلا أنه يسجلها لنفسه ويرفض مشاركة الآخرين بها. هذا التماثل الذي يتطلبه النظام الكونفورمي يحد في الواقع وبقوة من الانطلاق

التفكيري الحر. ومن هنا تتبع الآثار السلبية للكونفورميا على الفرد وعلى المجتمع:

أ. الحد من الحرية: كنا قد رأينا، حين عالجتنا العلاقة ما بين الكونفورميا والحرية، بأننا في الواقع أمام ظاهرتين متناقضتين تماما، تجمعهما علاقة رياضية. فمزيديا من عنفوان ودكتاتورية الكونفورميا يعني مزيديا من اسر الحرية والنشاط الحر. مزيديا من الحرية يعني إضعاف لديكتاتورية الكونفورميا. الحرية المطلقة تعني انعدام الكونفورميا، وانعدام الكونفورميا يعني الحرية المطلقة.

بهذا السياق، الحرية المطلقة تلغي تماما الوجود الكونفورمي، وانعدام النظام الكونفورمي يلغي الوجود الاجتماعي وإمكانية التكون الاجتماعي، وكذلك تُلغى أسباب البحث في العلاقات بين هذه الظواهر. لكننا نحن أمام واقع اجتماعي وكونفورمي ومعركة من اجل الحرية القصوى الممكنة في ظل هذه المعطيات. إذن، ما هو مقدار الحد الكونفورمي من التظاهر الإنساني الحر؟

حقا يصعب الإجابة على هذه المسألة على نحو مرضي خارج التحديد الدقيق لطبيعة المبادئ الكونفورمية، والتي في نهاية المطاف، ترسم تلك الحدود وتحافظ عليها. على أن أسوء وخطر الأنظمة الكونفورمية على مسألة الحرية هي الأنظمة المغلقة لا ريب. ذلك أنها تدين بشدة، وتتعامل بقسوة تخلو من الشفقة مع الأفكار الجديدة التي تبدو متناقضة معها. لكن هذا لا يعني أن الأنظمة المفتوحة لا تحد من حرية الإنسان بقوة. لأنه، وكما رأينا، الكونفورميا ما هي إلا حصيلة التنازلات الفردية عن

حقوقهم، أو بكلمة اصح، عن جزء معين من حقوقهم في النشاط الروحي والعملي الحر. وبعد أن يتم التنازل يصبح من غير الممكن إعادة ما تم التنازل عنه، ويصبح الأفراد خاضعين، شاءوا أم أبوا، إلى الأحكام الكونفورية حول مقدار وفاق السلوك الحر.

توخي الدقة، إذن، يجعلنا على حذر شديد عند الحديث عن مقدار الحد الكونفوري للنشاط الحر إلا من خلال معالجة نظام كونفوري معين وتعريف ما يشتمل عليه هذا من مبادئ تؤدي هذا الدور. وعندما نعود إلى المجتمعات العربية، نرى أن أنظمتها الكونفورية من بين الأنظمة السائدة التي تشتمل على عدد هائل من مبادئ تحد من الحرية بشكل جشع. بل، ربما كانت الكونفوريا العربية من أشد أنواع الكونفوريا القائمة في العالم ديكتاتورية وإجحافا بحق الإنسان وكوامنه الطبيعية وحريته. ففيها لا تتعدد مصادر ديكتاتورية الكونفوريا وحسب، بل تتعدد أيضا مصادر العقاب الشديد الذي يصيب الأفراد المخالفين لأحكام الكونفوريا.

فعلى المستوى القيمي الأخلاقي والسياسي الثقافي بل وحتى الجمالي وما شابه من حقول النشاطات الاجتماعية أو الوعي الاجتماعي، نلاحظ، في المجتمعات العربية، وجود مجموعة كبيرة جدا من المبادئ الكونفورية التي تعمل على الحد من الحرية بتأثير كبير. السلوك الأخلاقي في العالم العربي هو سلوك اجتماعي أو في مصافه، هو مسألة اجتماعية لا ريب. والسلوك الأخلاقي هو الالتزام بالضوابط الكونفورية الأخلاقية العامة. إنما ليس هذا هو الحال في المجتمعات الأوروبية التي تنظر إلى السلوك الأخلاقي على أنه سلوك فردي أو في مقامه،

وأنه مسألة شخصية في حين يلاحظ السلوك الأخلاقي من حيث المرود المادي أو الروحي على صاحبه أولا، ومن ثم على المجتمع شريطة ألا يلحق الأذى بالآخر. كلا، الأخلاق في الأنظمة الكونفورية العربية هي أنظمة مغلقة جدا، وذلك من كونها على علاقة مباشرة ووثيقة بتعاليم إلهية حكيمة لا تحتمل أية تدخلات من بني البشر.

أيضا، يضم النظام الكونفوري العربي الكثير من المبادئ الطفيلية أو الإسقاطية عليه، والتي لها الأثر الأكبر في الحد من الحرية. فقد نجحت الشرائح المصلحية في هذه المجتمعات، وعلى مدى قرون عديدة ماضية، من تحييد أهمية وتأثير عددا لا بأس به من المبادئ الكونفورية لتحل محلها مبادئ إسقاطية تلبى وتؤمن شروط تنمية المصالح الخاصة. مثل هذه المبادئ، ومن المنطقي والطبيعي أن لا تنتظر الطاعة والخضوع الاجتماعي الطوعي أو التفاني. لذا، فإن الشرائح المصلحية أوجدت وسائل وأشكال مختلفة من آليات محاربة الأفكار والنشاطات المعارضة من أي جهة صدرت. كما أنها قيدت تداول الأفكار الجديدة التي تؤثر سلبا على احتكارها لظروف تنمية المصالح الخاصة. مثل هذه الوسائل هي أمرا نابع من حقيقة أنه كلما كانت المبادئ أكثر إسقاطية على النظام الكونفوري كانت معارضة المجتمع أشد، وتطلب هذا بدوره أدوات أشد للحد من حرية التنظيم والحركة والتعبير، وبالتالي الحرية عموما، كما هو حاصل في المجتمعات العربية. ويمكن القول دون تردد بأن الأنظمة السياسية والحقوقية الدستورية والاقتصادية، والمؤسسات التابعة لهذه الأنظمة وغيرها من المؤسسات السائدة في البلدان العربية، لم تكن وليدة أحكام كونفورية أبدا، وإنما وليدة أيديولوجيات ضيقة أو وليدة

تطلعات نخبوية أو أحكام أسرة مالكة أو نتيجة إرادة فرد متفرد بالقرار وبالناس وأحوالهم. لقد أنتت بمعظمها نتيجة اعتداء على حق المجتمع وأفراده في ممارسة وإنتاج وتنمية الكونفورميا الخاصة بالمسائل الحيوية العامة. لهذا كان لابد من تطوير أساليب القهر الاجتماعي، واسر الحرية، واستبعاد الأفراد. هذه الأساليب بلغت في بعض البلدان العربية حدا مقبوتا، بما في ذلك التصفية الجسدية بطريقة مؤلمة جدا، وذلك بسبب موقف أو رأي أو نشاط سياسي. على أنه لابد من الإشارة إلى أن هذه الممارسات ليست لصيقة بنظام سياسي معين أو تنطبق على نظام سياسي محدد، بل هي ممارسة تمتد في الماضي مئات السنين، وتطال أنظمة سياسية تنوعت ومتنوعة.

ب. الحد من الإبداع: ويعتمد هذا بكثير من جوانبه على سابقه. فالحرية تشترط بشكل مباشر العمل الإبداعي. بل، إذا ما غاب هذا الشرط انخفض الخلق والإبداع إلى أدنى مستوياته على حد تأكيدات الفرويديون الجدد ( رولو مي ) وعلى حد تعبير عدد كبير آخر من المفكرين من مثل ادغار مورين في كتابه " روح العصر "، وسارتر، وبوجوفيتش، وغيرهم. وعلى أية حال، يمكن متابعة العلاقة الاشتراكية بين الإبداع والحرية، وبين الإبداع والكونفورميا، من ثلاثة أوجه:

أولا، ليس لنا إلا الاتفاق مع الفرويديين الجدد، وبخاصة مع رولو مي، على أن العوامل الخارجية، الاقتصادية والسياسية والدستورية وغيرها، ليست بوضع يمكنها من إلغاء آليات وإمكانات الإبداع الحر لدى الإنسان. لأنه يستحيل على العوامل الخارجية والجهات المعنية أي كانت من فرض رقابتها على العمليات التفكيرية الداخلية، والتي تجسد آلية الإبداع الحر لدى

الكائن البشري. الإنسان بمفرده يسيطر على آليته الإبداعية هذه، ويتصرف بها كما يشاء، لكن في حدوده الداخلية. وبتعبير آخر، الحرية المقيدة كونفورميا أو اقتصاديا أو غيرها من العوامل الخارجية لا تلغي الإبداع ذاته ولا العمليات الإبداعية، أو كما يقول رولو مي في كتابه " بحث الإنسان عن ذاته ": " العوامل الخارجية ... لا تستطيع أن تدمر حريتنا النفسية والروحية التفكيرية الداخلية، والحرية الداخلية أساس الإبداع ". والحقيقة، هذان العنصران، أي عدم قدرة العوامل الخارجية على إلغاء التفكير الداخلي الحر، وعدم إمكانية فرض الرقابة على منحى واتجاهات ذلك التفكير من أية جهة كانت، تنهي دور الحرية المعطاة اجتماعيا في التأثير على العمليات الإبداعية الداخلية، كما تنهي اشتراط الحرية الخارجية للإبداع.

ثانيا، الإبداع بذاته لا يمثل غاية المجتمع ولا غاية الفرد. الإبداع بذاته هو مادة خام دون أية قيمة عملية أو علمية أو تنمية اجتماعية. وحتى يكتسب هذه القيمة، ويتحول إلى حلقة في سلسلة الغايات، عليه أن يؤدي وظيفة أو خدمة ما. وحتى يؤديها، يحتاج إلى الخروج إلى العلانية وإلى مدار التداول التجريبي - الفكري. وحتى يخرج إلى العلن ويؤدي وظائفه ويكتسب قيمته، لابد له أن يكون مقبولا علميا واجتماعيا (كونفورميا). وهنا بالضبط يظهر الاشتراط الكونفورمي واشتراط الحرية الخارجية للإبداع.

ثالثا، الإبداع، في أي مجال من مجالات الحياة الإنسانية والاجتماعية، يقوم فيما يقوم على ما سبق من إبداعات وحقائق، ويتواصل معها. وهو في مجال العلاقات والتنظيم الاجتماعي، يرتبط أيضا بما يحمل الإنسان من مواقف تكونت لديه بفعل

التنشئة الاجتماعية. ولو عدنا قليلا إلى جون لوك حين يقول بان الأفكار المعقدة ( والإبداع ) تقوم على أساس من الأفكار البسيطة، لتبين لنا جليا كيف أن المواقف والأفكار المعقدة ( الإبداعية ) ليس لها أن تكون منفصلة تماما عن ما تلقنه الفرد من مواقف وادراكات بسيطة.

هكذا، وبالتجربة، لو سألنا مجموعة من الأشخاص الذين ينتمون إلى نظام كونفوشي و احد عن تقديم تعريف خاص بكل منهم للأخلاق، لوجدنا على الأرجح، أن التعاريف التي يقدمونها، مهما اختلفت، تتقاسم مضمون ما مشترك. ذلك هو الجزء الكونفوشي لمفهوم الأخلاق. فالمفاهيم الكونفوشية تمثل، قليلا أو كثيرا، دوائر تتقاطع دوما مع التفكير والإبداع، وتوجههما إلى حد يكاد أن يكون بعيد جدا.

إلى جانب هذا، هناك مجموعة من الروابط الكونفوشية التي لا تقبل أي تجديد في مضامينها. وهي على ارتباط مباشر مع العلاقات والمواقف الكونفوشية الأخرى في بنية القاعدة الإبداعية. على أن مجرد وجود قاعدة إنطلاقية للإبداع، تشترطه وتؤثر عليه، تحد منه بشكل أو بآخر.

## مناقشة ختامية

مصالحها أولاً، والتي يكثر أن تكون على تناقض مع المبادئ الكونفورمية. ولعل التناقض بين مقتضيات النظام الكونفورمي ومعطيات النظام الدستوري هو العامل الأساسي لعدم الاستقرار السياسي في أي مجتمع يحتوي على هذا التناقض.

والكونفورميا، من كونها تسوية ما بين الحقوق الطبيعية للفرد وبين متطلبات الحياة والتعايش الاجتماعي، كما يؤكد هذا روسو وهوبس ولوك وغيرهم أيضاً، تعني الانتقال الآلي من حقوق الفرد الطبيعية. بيد أن هذا الانتقال يجب أن يكون في الحدود الدنيا وإلا أصبحت الكونفورميا بذاتها عبء على الفرد وعلى المجتمع. الكونفورميا المثالية هي التي تنتقص من حقوق الفرد الطبيعية ما لا يتجاوز الحد الأدنى الذي يرضي القيام الاجتماعي. الكونفورميا، كلما تبادت في الانتقال من حقوق الفرد الطبيعية، كلما زاد عبئها على المجتمع وعلى الإنسان، وأصبحت الحياة في ظلها أكثر تعقيداً وقل فرصاً لتحقيق الوجود الذاتي.

والكونفورميا، كونها تنطوي على ديكتاتورية اجتماعية تلقائية، على عقاب العزل الاجتماعي لغير الكونفورمين، فإنها تمثل المؤشر المعياري لتوجهات الأفراد ونشاطاته اتجاه الظواهر المختلفة. وهي، بهذا، تحد إلى درجة معينة الخيارات الممكنة للنوعية العلاقات ما بين النشاط والسلوك العملي والظواهر المادية الروحية.

والكونفورميا، كونها تنطوي على الديكتاتورية وعلى العقاب المذكور، تجعلنا أكثر ميلاً إلى تأييد فولتير حين يقول بأن الإنسان ليس حراً أبداً، وما يعتقد أنه اختاره بحريته هو خيار ما

لا بد أن يكون القارئ قد لاحظ، بعد أن وصل إلى هذه الخاتمة، بأن الكونفورميا تمثل واحدة من أهم مظاهر الوعي الاجتماعي. وهي ليست مقولة مجردة كما قد يبدو للوهلة الأولى، وإنما واقع روحي وسلسلة مبادئ نعيشها ونتعامل معها في مختلف أشكال الممارسات اليومية. ولأنها واقع نلمسه ونواجهه ولا غنى عنه من ناحية، ولأنها على علاقة مباشرة بتوجهات الفرد الروحية وبالنشاطات العملية من ناحية أخرى، فإنها كانت على تلك العلاقة الارتباطية والاشتراكية مع مظاهر الوعي الاجتماعي الأخرى، وكانت، أيضاً، في صلب الوعي التنظيمي – الإداري لعلاقات المجتمع. لكن الكونفورميا كتراكم اختزالي تاريخي للوعي حول تنظيم العلاقات الاجتماعية، تنسج بمبادئها خطوط وجسور ارتباط عاطفي مع الأفراد ومع المجتمع. كما أنها تربط الأفراد فيما بينهم عاطفياً من كونها تمثل القاسم المشترك في انطلاقتهم للمعايشات الروحية وللنشاطات الوجودية. وهذا، من بين أشياء أخرى تطرقنا إليها فيما سبق، يجعل المجموعة الاجتماعية تتمسك بمبادئها، ويجعل معظم الأفراد يدافعون عنها ويرمون جاهدين إلى تدوين تلك المبادئ على هيئة حقوق وضوابط دستورية ومعيارية تعلو فوق الجميع. غير أن بعض المصالح الخاصة في هذا أو ذاك المجتمع تحتكر بطريقة أو بأخرى وسائل القهر المادي، وتنمي المنظمات المناسبة لغاياتها، ومن ثم تضع حقوق وضوابط دستورية تتمشى مع

لتنسجم معظمها مع المضامين الكونفورمية وصولاً إلى التوسيع الأكبر الممكن لفرص تحقيق المصالح الجزئية.

والكونفورميا، كونها تمثل قاعدة انطلاق أفراد المجتمع عموماً في صياغة مواقفهم ونشاطاتهم، وبالتالي تمثل إطاراً مشتركاً لكيفية معالجتهم للمشاكل والمسائل وللظواهر التي تواجه المجتمع، تؤمن تقارب أو حتى وحدة تقديرات العدد الأكبر منهم حول تلك الكيفية. كما أنها تؤمن بهذا وحدة المجتمع وتماسكه إزاء محنه. فهي، في الحقيقة، معيار مشترك في وظيفة ضبط التماسك والوحدة الاجتماعية. ولهذا من الصعب على المجتمعات التي تشمل على عدد من الأنظمة الكونفورمية أن تحافظ على وحدتها وتماسكها واستقرارها على المدى الطويل.

بيد أنه يجب أن لا يغيب عن الاعتبار بأن الكونفورميا تختلف بمبادئها وبأحكامها من مجتمع إلى مجتمع. أكثر من هذا، أن من بين أهم ما يميز المجتمعات عن بعضها هي أنظمتها الكونفورمية، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالسلوك وبالمعايشات المادية والروحية وبمواجهة الظواهر المختلفة وبطبيعة العلاقات الاجتماعية وبسلسلة أخرى طويلة من الأنظمة الفرعية (الأخلاق، القيم ...). اختلاف أنظمة المجتمعات الكونفورمية هو أيضاً المحور الذي يتجه نحو عدم التقاهم وعدم التسامح الكافي بينها.

أما الاختلاف بين الأفراد في الإطار الكونفورمي الواحد، فإنه يعود أساساً إلى اختلاف علاقات الأفراد اتجاه الكونفورميا، ولمدى خضوعهم لأحكامها ولمبادئها. وبالطبع، يخضع الجميع لقواعدها الأساسية الثابتة، كما يخضع جميعهم لبقية قواعدها

كان يمكن له أن يختاره. "إذا كانت حريتي في أن أفعل ما أريد فهذه مغالطة كبيرة. لأن ما أريد أن أفعله أريده بالضرورة، أريده رغماً عني وليس طواعية". فهي، أي الكونفورميا، تطرح مجموعة من الخيارات تختلف كميتها ونوعيتها من نظام إلى نظام آخر. وبقدر ما تزيد من الخيارات المطروحة تزيد من حرية الإنسان. بتعبير آخر، كلما انخفضت كمية وأنواع السلوك التي تلقى عقاباً كونفورمياً كلما اتسعت آفاق الفرد للتمظهر الحر.

والكونفورميا، كونها تحد من الحرية، تحد عملياً من أهم مقومات الإبداع، ومنه تحد من حركة الازدهار المادي والروحي للمجتمع بنفس مقدار ما تحد من الحرية. على أننا نفهم من حرية الإبداع ذلك الجزء المتعلق بحرية تعميم الإبداع واخذ دوره ومساره المناسب.

والكونفورميا، كما لاحظنا، ظاهرة وعي اجتماعي، تقيم علاقات مواجهة بينها وبين أشكال الوعي الاجتماعي الأخرى أكثر منه علاقات انسجام. على أن المواجهة بينها وبين الأيديولوجيات هي أكثر بروزاً واشد وطأة منه بينها وبين الظواهر الأخرى. تعود حدة هذه المواجهة إلى طبيعة أهداف النشاط الأيديولوجي والمتمثلة إجمالاً بالعمل على تغيير جملة من المبادئ الكونفورمية غير الأساسية. لأن الأيديولوجيا أساساً، ما هي إلا تصورات نظرية لإعادة صياغة العلاقات ومبادئ ضبط العلاقات الاجتماعية بما يؤمن مصالح حاملها قبل كل شيء. من هنا يرى البعض المتزايد من المفكرين في حقل السياسة والاجتماع، بأن الأيديولوجيات هي في طريقها إلى الاضمحلال، إلى الفناء. ونحن نرى أنها في طريقها إلى الاعتراف بهزيمتها أمام الكونفورميا، وبالتالي إلى تعديل مضامينها وأساليب عملها

بأشكال وبنسب متفاوتة. وهذا ما يجعلهم جميعا في موقع واحد تقريبا من أفراد الأنظمة الكونفورمية الأخرى، ومن مضامينها ومبادئها.

الكونفورميا بهذه المواصفات تلعب أدوارا شتى في حياة المجتمع وفي حياة الفرد. ولعل القارئ قد لاحظ أهمية تلك الأدوار التي تؤديها الكونفورميا في الكينونة والحياة الاجتماعية من جهة، وفي حياة الإنسان وممارساته الروحية والعملية المادية من جهة ثانية. على أن هذين الدورين يتناقضان فيما بينهما. ينبع دورها الأول وأهميته من كونها على ارتباط عضوي مع المجتمع ومن اشتراطها لتكونه ووجوده واستمراره. في حين تؤدي دورها في صياغة مواقف وتصرفات الأفراد من حيث أنها تنطوي على قدر كبير من الديكتاتورية. منه، تؤدي الكونفورميا دورا بنيويا بناء بالنسبة للحالة الأولى، في حين تؤدي دورا هدميا للحقوق الطبيعية وللحرية في الحالة الثانية.

## المراجع

نود أن نلفت انتباه القارئ إلى أننا نورد فيما يلي المراجع المعتمدة مباشرة في البحث دون التوسع لذكر غيرها من المراجع التي استعنا بها بطريقة غير مباشرة. ولقد تم تصنيف المراجع إلى جزأين: المراجع باللغة العربية، والمراجع باللغات الأجنبية الأخرى. ولقد عمدنا إلى ترجمة أسماء المراجع المذكورة باللغة الصربية كرواية نظرا إلى ندرة المعرفة بهذه اللغة.

## المراجع العربية

- (1) د. احمد بدر، الاتصال بال جماهير، وكالة المطبوعات، الكويت 1982.
- (2) د. احمد بدر، الرأي العام، طبيعته وتكوينه وقياسه ودوره في السياسة العامة. وكالة المطبوعات، الكويت 1982.
- (3) آيسايا برلين، عصر التنوير، فلاسفة القرن الثامن عشر، ترجمة د. فؤاد شعبان، دمشق 1980.
- (4) برجسون هنري، الفكر والواقع المتحرك، ترجمة الدكتور سامي الدروبي، دمشق، بدون تاريخ.

- (5) جون ماكوري، الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت 1982.
- (6) د. جيهان احمد رشتي، الأسس العلمية لنظريات الاتصال، دار الفكر العربي، القاهرة 1978.
- (7) روزنتال ودوين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت 1984.
- (8) سارتر جون بول، الأدب الملتزم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت 1967.
- (9) سارتر جون بول، دفاع عن المتقنين، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت 1973.
- (10) سبينوزا باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفي. القاهرة 1971.
- (11) د. عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980.
- (12) د. عبد اللطيف عبادة، اجتماعية المعرفة الفلسفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984.
- (13) د. عبد الستار إبراهيم، الإنسان وعلم النفس، عالم المعرفة، الكويت 1985.
- (14) فرويد سيغموند أفكار الأزمة - الحرب والموت، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت 1977.
- (15) فرويد سيغموند، الحرب والحضارة والحب والموت، ترجمة دكتور عبد المنعم الحفني، القاهرة 1977.

- (16) فرويد سيغموند، ثلاث مقالات في نظرية الجنس، ترجمة سامي محمود علي، دار المعارف، بدون تاريخ.
- (17) فرويد سيغموند، خمسة دروس في التحليل النفسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت 1980.
- (18) فريزر جيمس، أدونيس أو تموز، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1982.
- (19) فريق من الاختصاصيين، المجتمع والعنف، ترجمة الأب الياس زحلاوي، دمشق 1975.
- (20) لينين فلاديمير ايليتش، المختارات في ثلاث مجلدات، دار التقدم، موسكو 1976.
- (21) نيقولاي برديائف، العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل، بغداد 1986.
- (22) د. مختار التهامي، الرأي العام والحرب النفسية، دار المعارف، القاهرة 1982.
- (23) وليام ريفيرز وآخرون، وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، ترجمة الدكتور إبراهيم إمام، دار المعرفة، القاهرة 1975.

## المراجع الأجنبية

- (24) انطونيو غرامشي، فلسفة التاريخ والسياسة، مختارات من "رسائل من السجن"، بروسفيت، بلغراد 1980.
- (25) باكون. ف. المنهج الجديد، نابرييد، زغرب 1964.
- (26) بوشنيك. ب، الفلسفة اليونانية، نابرييد، زغرب 1956.
- (27) ديكارت. ر، مناقشات حول المنهج، أسس الفلسفة، زغرب 1951.
- (28) جورجيفيتش توما، الرأي العام السياسي، نوفي ساد، 1975.
- (29) جورجيفيتش توما، نظرية الإعلام، بلغراد 1989.
- (30) جورجيفيتش توما، نظرية الاتصال، بلغراد 1989.
- (31) فيختيه. ج، مناقشات فلسفية مختارة، كولتورا، زغرب 1956.
- (32) فريج فرنس، الاتصالات الاجتماعية - نظريات الاتصال، زغرب 1975.
- (33) هايدجر. م، حول جوهر الفن، ملادوست، زغرب 1959.
- (34) هيجل. ف. فلسفة التاريخ، كولتورا، زغرب 1951.
- (35) هيجل. ف، ظاهرة الروح، كولتورا، زغرب 1955.

- (36) هيجل. ف، فلسفة الحق، سراييفو 1964.
- (37) هوبس توماس، الدولة الديكتاتورية، كولتورا، زغرب 1961.
- (38) هيوم دافيد، بحث حول الإدراك الإنساني، كولتورا، زغرب 1956.
- (39) ياسبرز كارل، مقدمة في الفلسفة - الفلسفة الوجودية، بروسفيت، بلغراد 1978.
- (40) روسو جان جاك، العقد الاجتماعي، كولتورا، زغرب 1978.
- (41) روسو جان جاك، مناقشات حول منشأ وأساس عدم التساوي بين الناس، كولتورا، زغرب 1978.
- (42) كالين بوريس، تاريخ الفلسفة، شكولسكا كنيجا، زغرب 1979.
- (43) كانت ايمانويل، مناقشتين، كولتورا، زغرب 1953.
- (44) كانت ايمانويل، نقد العقل السليم، كولتورا، زغرب 1958.
- (45) كانت ايمانويل، نقد العقل العملي، كولتورا، زغرب 1956.
- (46) كارل ماركس، فريدريك انجلز، الأيديولوجيا الألمانية (1-2) كولتورا، 1964.
- (47) كيركيجار. س، مفهوم الخوف، بلغراد 1970.

- 61) فاسيلييف. ل. س، تاريخ الديانات الشرقية، بلغراد 1983.
- 62) فولتير، الفيلسوف الجاهل، كولتورا 1958.
- 63) فولتير، باسم العقل والضمير، سفينلوست، سراييفو 1960.
- 64) دوركهيم إميل، الأشكال الأساسية للحياة الدينية، بلغراد 1982.
- 65) وليدوف. أ. ك، الرأي العام السوفيتي، موسكو 1963 (باللغة الروسية).
- 66) Albig, W. Modern public opinion, McGraw hill, New York 1956.
- 67) Bell, Daniel. The end of ideology, The free press, Glencoe, Illinois 1960.
- 68) Bergson et autres. Le matérialisme actuel. Flammarion. Paris 1920.
- 69) Cassirer, Ernest. An essay on man, New York 1956.
- 70) Cassirer, Ernest. Philosophy of symbolic forms, 1, 2, 3. New Haven, Yale university press 1953 – 7.
- 71) Cooley, H. Charles. The significance of communication, in public opinion and

- 48) لازين سميلان، بسلوكية السلوك السياسي، ف ب ن، بلغراد 1987.
- 49) لاينتز. ف. نظرية المونادات، كولتورا، 1957.
- 50) لوك جون، أفكار حول التربية، زنانيه، بلغراد 1950.
- 51) لوك جون، رؤية حول الإدراك الإنساني ( 1 – 2 )، كولتورا، زغرب 1962.
- 52) مانهايم كارل، الأيديولوجيا والطوباوية، نوليت، بلغراد 1986.
- 53) نيتشه. ف، إرادة القوة، بروسفيت، بلغراد 1972.
- 54) بيباجيه جان، ابستيمولوجيا – علوم حول الإنسان، نوليت، بلغراد 1979.
- 55) بيباجيه جان، منشأ المعرفة، نوليت، بلغراد 1983.
- 56) سبينوزا. ب، الأخلاق، كولتورا، 1957.
- 57) سبينوزا. ب، مقالة في السياسة، كولتورا، 1957.
- 58) سوبيك روديه، الرأي العام، زغرب 1981.
- 59) شيشيتش بوغدان، الضرورة والحريية، كولتورا، 1963.
- 60) فانيتسكي بريدراغ، فلسفة التاريخ، نابرييد، زغرب 1988.

- 81) Gouchier, Henri. La philosophie et son histoire. Vrain. Paris 1944.
- 82) Katz, J. J. The philosophy of language. New York 1966.
- 83) Lasswel, D. Harold. The structure and function of communication in society. Illinois 1975.
- 84) Lazarsfeld, Paul & Merton, Robert. Mass communication, Popular taste and organized social action: In book ö Roseberg and White (EDTS), Mass culture – the popular arts in America, The free press of Glencoe, Illinois 1957.
- 85) Leach, Edmund. Culture and communication. London 1979.
- 86) Locke, J. Tow treatises on government. Cambridge, U.P 1967.
- 87) Mannheim, K. Diagnosis of our time. London 1950.
- 88) Mannheim, K. Essay on The sociology of knowledge. London 1956.
- communication, ED. By Bernard Berelson and Morris Janowitz, 1950.
- 72) Decline of ideology, ED. M. Raja, Aldin Atherton press, New York 1963.
- 73) Doob, L. W. public opinion and propaganda, New York 1951.
- 74) Durkheim, Emile. Division du travail social. Paris 1960.
- 75) Edward, Sapir. The meaning of religion, The American mercury 1928.
- 76) Fridrich, Carl. Man and the government. McGrow hill. New York 1963.
- 77) Fromm, Erich. Escape from freedom. New York 1942.
- 78) Fromm, Erich. To have or to be, London 1979.
- 79) Hobbs, Tomas. Man and citizen. ED. By Bernard Gert, Peter Smith, Gloucester 1978.
- 80) Jacob, Russell. Social amnesia, A critique of contemporary philosophy from Alder to Laing. Beacon press, Boston 1975.

- 89) Mannheim, K. Freedom, power, and democracy. Oxford University press. New York 1950.
- 90) Marcuse, Herbert. Raison et révolution. Minuit. 1986.
- 91) Rivers, L. William & Schramm Wilbur. Responsibility in mass communication. Harber and Row Pub. New York 1969.
- 92) Rollo, May. Man search himself, New York 1967.
- 93) Schramm, Wilbur. Men, messages and media. Harber & Row Pub. New York 1973.
- 94) Selected writings of Edward Sapir in language, culture, and Personality. Berkeley and Los Angeles 1949.
- 95) Shannon, C. & Weaver, W. The mathematical theory of communication. Illinois press. Illinois 1964.
- 96) Wright, Charles. Functional analysis and mass communication. Public opinion quarterly, VOL. 24. 1960.