



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه  
صلى  
عليه  
وآله  
وسلم

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

اليوم والموكب

بين

الفكر المادي والديني

السيد محمد الضمد

٤

دار المعارف  
لاهور

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# اليوم الموعود بين الفكر المادي و الديني

كاتب:

محمد صدر

نشرت في الطباعة:

دار التعارف للمطبوعات

رقمي الناشر:

مركز القائمة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

5	الفهرس
11	اليوم الموعود بين الفكر المادي و الدينى
11	اشارة
11	اشارة
15	المقدمة
15	- 1 -
15	- 2 -
16	- 3 -
17	- 4 -
18	- 5 -
19	القسم الأول: المستقبل السعيد للبشرية فى الفكر المادي بمعناه العام
19	اشارة
23	الأطروحة الأولى المستقبل السعيد بالتطور العلمى نحو الأفضل
23	اشارة
25	المناقشة:
28	الأطروحة الثانية المستقبل السعيد بتطور الفكر القانونى
28	اشارة
29	المناقشة:
35	القسم الثانى: المستقبل السعيد للبشرية فى الفكر الماركسى
35	اشارة
37	أسس منهجة البحث
40	التمهيد الأول: المضمون المشترك بين المادية التاريخية و التخطيط الالهى العام
43	التمهيد الثانى: مناقش الفكر الماركسى

60	
80	..... الأسس العامة الفلسفية للمادية التاريخية
80	..... اشارة
89	..... مناقشة الديالكتيك
104	..... الأسس العامة الاقتصادية والاجتماعية للمادية التاريخية
116	..... مناقشة الفكر الماركسي في الحرية الفردية وعلاقات الانتاج
131	..... المفهوم الطبقي لدي الماركسية
131	..... اشارة
145	..... مناقشات الوجود الطبقي الماركسي
154	..... مناقشة الفكرة الماركسية عن الدين
162	..... مناقشة الفكر الماركسي في الأخلاق و العدالة
169	..... الهيكل الأساسي للمادية التاريخية
169	..... التكوين العام
169	..... اشارة
174	..... نقد التكوين العام للمادية التاريخية
186	..... مرحلة ما قبل المجتمعات
186	..... اشارة
189	..... مناقشة ما قبل المجتمعات
193	..... المجتمع الشيوعي البدائي
193	..... اشارة
198	..... مناقشة المجتمع الشيوعي البدائي
210	..... مجتمع الرق
210	..... اشارة
214	..... مناقشة مجتمع الرق
218	..... مجتمع الاقطاع

218	.....	اشارة
223	.....	مناقشة المجتمع الاقطاعي
229	.....	النظام الحرفي و المانيوفاكتوري
229	.....	اشارة
238	.....	المناقشة
242	.....	الرأسمالية
242	.....	اشارة
244	.....	المرحلة الأولى نشوء الرأسمالية وصفاتها الأساسية
244	.....	اشارة
249	.....	المناقشة
257	.....	المرحلة الثانية القيمة الأساسية للرأسمالية ماركسيا
257	.....	اشارة
260	.....	مناقشة القيمة الزائدة
269	.....	المرحلة الثالثة أقسام الرأسمالية
269	.....	اشارة
270	.....	القسم الأول مرحلة التراكم الأولى لرأس المال
270	.....	اشارة
274	.....	مناقشة مرحلة التراكم الأولى
278	.....	القسم الثاني عهد التنافس الحر
285	.....	القسم الثالث عهد الاحتكار
285	.....	اشارة
293	.....	المناقشة
297	.....	نهاية الرأسمالية
297	.....	اشارة
303	.....	المناقشة

307	.....	الاشتراكية
307	.....	اشارة
309	.....	المرحلة الاشتراكية الأولى دكتاتورية البروليتاريا
309	.....	اشارة
318	.....	مناقشة دكتاتورية البروليتاريا
328	.....	المرحلة الاشتراكية الثانية الطور الشيوعي الأول المسمي بالاشتراكية
328	.....	اشارة
343	.....	مناقشة الطور الاشتراكي الأول
358	.....	المرحلة الاشتراكية الثالثة الطور الشيوعي الأعلى
358	.....	اشارة
376	.....	مناقشة الطور الشيوعي الأعلى
414	.....	القسم الثالث المستقبل السعيد للبشرية في التخطيط الالهي العام لتكامل البشرية
414	.....	اشارة
416	.....	منهجية البحث في هذا القسم:
417	.....	المرحلة الأولى الأسس العامة للتخطيط الالهي
432	.....	المرحلة الثانية تفاصيل التخطيط الالهي و مراحل
432	.....	الأسس الخاصة:
442	.....	فكرة إجمالية عن التفاصيل
463	.....	التخطيط الأول المنتج للوعي والتفكير
469	.....	التخطيط الثاني المنتج للمستوي الفكري العالي
469	.....	اشارة
489	.....	الجانب الديني بعد العصر الموسوي
500	.....	الجانب الديني بعد العصر الموسوي
500	.....	اشارة
501	.....	الجهة الأولى في بعثة المسيح عليه السلام و ملخص ظروفها و آثارها و مقدار ارتباطها بالتخطيط الالهي



514	.....	الجهة الثانية في الديانات الفارسية و الهندية ..
519	.....	خاتمة في نتائج التخطيط الثاني .....
520	.....	التخطيط الثالث المنتج لليوم الموعود أو قيام دولة العدل العالمية .....
520	.....	اشارة .....
534	.....	الجانب الدينوي في التخطيط الثالث .....
542	.....	تطور الفكرة المهودوية في التخطيط العام .....
551	.....	التخطيط الرابع المنتج للمجتمع المعصوم .....
551	.....	اشارة .....
570	.....	وقفة مع الماركسية .....
605	.....	التخطيط الخامس المنتج للحفاظ علي المجتمع المعصوم و تكامله .....
619	.....	التخطيط السادس المنتج لفناء البشرية .....
625	.....	المرحلة الثالثة في تطبيقات و مناقشات حول التخطيط العام .....
625	.....	تمهيد: .....
626	.....	تطبيقات التخطيط العام .....
626	.....	اشارة .....
628	.....	1 - العقيدة: .....
631	.....	2 - المفاهيم: .....
634	.....	3 - الفكر الاسلامي: .....
636	.....	4 - التاريخ الاسلامي: .....
643	.....	5 - التاريخ الوسيط: .....
646	.....	6 - التاريخ الحديث: .....
651	.....	7 - العلوم الطبيعية: .....
654	.....	8 - تاريخ ما قبل الاسلام: .....
655	.....	9 - الدولة العالمية: .....
656	.....	10 - الفكرة المهودوية: .....

658	مناقشات حول التخطيط العام
658	إشارة
659	الأساس الأول الأساس القرآني
679	الأساس الثاني السنة الشريفة
682	الأساس الثالث الأساس الفكري الحديث
688	مصادر الكتاب
688	أهم ما روجع لهذا الكتاب من الماركسية:
690	أهم المصادر غير الماركسية:
693	تعريف مركز

## اليوم الموعود بين الفكر المادي و الديني

### اشارة

سرشناسه:صدر، محمد

عنوان و نام پديدآور:اليوم الموعود بين الفكر المادي و الديني / تاليف محمد الصدر

مشخصات نشر:بيروت-لبنان - دارالتعارف للمطبوعات 1423

مشخصات ظاهري:ص 668

فروست:(موسوعه الامام المهدي "ع"؛ كتاب 4)

وضعييت فهرست نويسي:فهرستتويسي قبلي

يادداشت:عربي

يادداشت:كتابنامه:ص. 668 - 665؛ همچنين به صورت زيرونويس

شماره كتابشناسي ملي:191416

ص: 1

### اشارة



اليوم الموعود بين الفكر المادي والديني

تأليف محمد الصدر

ص: 3



كانت الكتب الثلاثة السابقة من موسوعة الإمام المهدي عليه السلام، متكفلة لتاريخ الامام المهدي من وجهة النظر الإمامية، مع محاولة إعطائها صيغة متكاملة وخالصة من الشوائب. ابتداء بميلاده و مروراً بغيبته، و انتهاء بظهوره و دولته، مع إعطاء السمات العامة للبشرية اللاحقة للظهور إلي قيام الساعة. وقد انتهت هذه الجنبه من التاريخ من خلال هذه الكتب الثلاثة.

و سيكون من المنطقي، طبقاً لمنهجية البحث عن الفكرة المهدوية...

الشروع بالاستدلال علي صحة هذه الفكرة، و محاولة دفع ما يحتمل أن يكون مانعاً عن الالتزام بوجوده و وجود دولته.

و من المنطقي أن يبدأ الاستدلال من أعم المنطلقات، لنصل إلي أخصها بالتدرج، من خلال كتب هذه الموسوعة. إن أعم المنطلقات بالنسبة إلي هذه الفكرة هو محاولة إثبات صحة الفكرة القائلة بوجود المستقبل السعيد للبشرية من زاوية مادية صرفة، بغض النظر عن أي دين...

ليكون للحديث الديني مجال آخر جديد.

هل يوجد للبشرية مستقبل عادل، يسود فيه الرفاه و تخيم فيه السعادة علي ربوع البشرية، و ترتفع فيه المظالم و الأنانيات عن الناس، و تترك العداوات و الاعتداءات و يعم السلام الحقيقي الكامل كل الأرض المعمورة.

أو أن هذا اليوم لن يوجد، بل من المحتوم علي البشرية أن تبقى في خبط و شماس و تلون و اعتراض و قلاقل و مظالم، ما دام لها وجود علي البسيطة.

لأن هذه الحركة الظالمة الدائبة، من خصائص النقص البشري لا يمكن

فكاكها عن البشر.

هذا سؤال مهم وأساسي، قد يلقيه الفرد علي نفسه، أو يسمعه من غيره فيهبز رأسه يائسا من الجواب، لأن المستقبل مما لا يمكن الاطلاع عليه بحال من الأحوال، والمستقبل وحده هو الكفيل بإعطاء الجواب.

و لا نستطيع ونحن في الماضي - بالنسبة إلي تلك الحقبة من الدهر - أن نعطي الجواب الحاسم بحال.

وقد يهبز فرد آخر رأسه من هذا السؤال مستغربا من مجرد إثارته، لأنه يري من اليقين الذي لا شك فيه أن البشرية، سوف تبقى علي هذا الحال تجتر مشاكلها ومظالمها ما دام لها وجود. فإن الأوضاع الحاضرة كلها تدل علي ذلك المستقبل، بأي حال.

بل إن الطبيعة البشرية ذات الأنانية أو العامل الجنسي أو الاقتصادي أو غيرها هو السبب في هذه الحركات الظالمة، وهو مواكب للبشرية إلي نهايتها، إذن، فلا بد أن يبقى الظلم مواكبا مع البشرية إلي نهايتها، و لا يمكن أن يوجد لها أي مستقبل سعيد.

وكلتا هاتين الفكرتين لها درجة من الأهمية والوجاهة. إلا أنه مما يؤسف له!!... أن عددا من المفكرين في العالم علي مختلف المبادئ و المشارب استطاعوا استشفاف المستقبل، و التنبوء بوجود المستقبل السعيد، وأوضحوا القرائن و الدلائل علي ذلك.

إنك لو سألت الماركسية عن ذلك لأجابت بكل ثقة و اطمئنان بنعم.

و لو سألت الأديان عامة و الأديان الثلاثة الكبرى منها و خاصة الاسلام، لأجابوا بصوت واحد: نعم، بكل تأكيد.

من هذه الزاوية المشتركة سيكون منطلق البحث.

- 3 -

تنبأت الماركسية بالمستقبل السعيد، من زاوية النظرية العامة التي وضعتها لتفسير التاريخ، المسماة بالمادية التاريخية، التي جعلت خاتمة مطافها ذلك المستقبل.

و تنبأت الأديان، بهذا المستقبل من زاوية البرهنة علي وجود قائد معين منقاد للبشرية من المظالم و مخلص لها من المشاكل... و قد سماه الإسلام

ص:6



بالمهدي.

و النتيجة بينهما واحدة، و هو الجزم بوجود المستقبل السعيد. و هذه هي نقطة القوة الرئيسية.

و من هنا عرضنا للأراء الماركسية عرضا مفصلا، لنرى أنها بعد أن كانت مصيبة بنبوءتها هذه، فهل هي قد توصلت إليها بمقدمات برهانية صحيحة أو غير صحيحة.

و هنا لا بد من الالمام، إلي أن الحديث ليس عن نقد الماركسية ككل... ليستلزم ذلك عرض كل شاردة و واردة في الفكر الماركسي. فإن موضوع الكتاب ليس هو ذلك. وإنما المهم النظر إلي الماركسية من زاوية هذه النبوءة ليس إلا... مع التأكد من سلامة أو عدم سلامة المقدمات التفصيلية التي أنتجتها.

فكان هذا هو القسم الثاني من الكتاب.

و أما القسم الأول، فهو قسم مختصر، يراد به التأكيد علي أن الاتجاه المادي عموما بصفته ماديا، لا يمكنه استنتاج وجود المستقبل السعيد بأي حال... سواء من زاوية «علمية» أو من زاوية «قانونية». وإنما انفردت الماركسية من بين المذاهب المادية الحديثة بهذه النبوءة باعتبار فهمها الخاص للمجتمع و التاريخ.

- 4 -

و بعد أن يتم نقد الماركسية، و يثبت عدم صمود ماديتها التاريخية تجاه النقد. يتقدح السؤال من جديد: هل فشلت النبوءة إذن؟!...

كلا... فإن هناك أدلة من نوع آخر يمكن إقامتها عليه؛ تلك هي أدلة الدين... الذي يثبت وجوده بنفس الطريق الذي تثبت به الماركسية فشلها. إن الدين يمكن أن يعطي البديل الصالح للمادية التاريخية الماركسية، و يملأ كل الفجوات التاريخية و الاجتماعية التي حاولت الماركسية ملأها، و التي لم تحاول.

بل إنه يزيد عليها بكثير... إنه يرى أنه وجود المستقبل السعيد نتيجة لتاريخ البشرية ككل، و وجود البشرية ككل نتيجة لظواهر و أهداف كونية عامة إذن فالمستقبل السعية يمت بصلة إلي الأهداف الكونية نفسها... و سينتج

ص:7

هذا المستقبل البشري نتائج كونية حاسمة. ولن ينتهي الحديث عند مجرد النبوءة بوجوده، كما انتهى حديث الماركسية.

إن البشرية ليست إلا رحلة طويلة من رحلات الكون الكبرى، وظاهرة من ظواهره، وليس مستقبلها السعيد بكل تفاصيله سوى محاولة لتركيز الأغراض الكونية.

أما أنه كيف يكون ذلك، وما هي مقدماته، وما هي صفاته وما هي نتائجه، فهذا ما يشرحه لك «التخطيط الإلهي العام لتكامل البشرية» في القسم الثالث من هذا الكتاب، بكل تفصيل.

ونحن بعد أن أعطينا في الكتابين السابقين من هذه الموسوعة، زاوية من الاستدلال علي الفهم الامامي لنظرية المهدي، أمكننا أن نستعين بهذا الفهم أحيانا لملاً بعض فقرات هذا التخطيط العام.

وأعطينا من خلال هذا التخطيط تفسيراً كاملاً للبشرية بماضيها وحاضرها ومستقبلها إلي حين فنائها. وحاولنا من خلال الحديث المقارنة مع النتائج الماركسية التي عرفناها في القسم الثاني. وهنا أمكننا أن نتوصل إلي مناقشات أعمق وأوضح مما سبق. إنها مناقشات جديدة تماماً لأنها منطلقة من نظرية متكاملة وجديدة تماماً... هي نظرية التخطيط الإلهي.

إن هذه النظرية، معروضة أيضاً في الكتابين السابقين. إلا أنها عرضت في هذا الكتاب بشكل يختلف في المقدمات والتفاصيل والنتائج...

كما هو مشار إليه في داخل هذا الكتاب، ولا يخفي - أيضاً - علي قاريء هذه الموسوعة و من هنا حل لنا هذا المقدار من التكرار.

فهذا هو العطاء الذي يمكن أن يحصل عليه من خلال هذا الكتاب.

- 5 -

إن طريق التوصل إلي النتائج الكاملة، دائماً، هو تلاقح الأفكار والسعي في سبيل النقد البناء. والحقيقة بنت البحث.

و من هنا يود المؤلف، بكل انفتاح، تلقي النقد البناء المخلص من كل ناقد من ماديين و متدينين، عسي أن يتمكن من ملأ الفراغات التي تركتها جوانب النقص البشري في بحثه... لو كان. لعلنا نتوصل من ذلك إلي القناعة بالنتائج الرئيسية الكاملة.

ص:8

## القسم الأول: المستقبل السعيد للبشرية في الفكر المادي بمعناه العام

إشارة

ص:9



يحتوي هذا القسم علي ثلاث أطروحات:

الأطروحة الأولى: تصور المستقبل السعيد للبشرية من زاوية العلم التكنيكي الحديث.

الأطروحة الثانية: تصور المستقبل السعيد للبشرية من زاوية القانون الوضعي.

الأطروحة الثالثة: تصور المستقبل السعيد من زاوية (المادية التاريخية) التي تنبأت بذلك بصراحة.

أما الأطروحة الثالثة فسوف نكرس لها القسم الثاني من هذا الكتاب.

ونقتصر في هذا القسم علي الأطروحتين الأوليتين، بصفتهمما تمثلان الاتجاه المادي العام الحديث.

ص:11



تكون الفكرة الأساسية في هذه الأطروحة: ان العلم التكنيكي الصناعي الحديث هو الكفيل بإيصال المجتمع البشري إلي السعادة و الرفاه... وبخاصة في المستقبل حين يتطور العلم أكثر مما هو عليه الآن، فيصل بمزيد من التجارب إلي مراق عليا يستطيع أن يكفل بها إيجاد المستقبل السعيد للبشرية كلها.

كيف لا؟!... ونحن نعاصر النتائج الكبرى التي تمنخص عنها العلم في هذا العصر، فلا نجد إلا ما يدعو إلي الاكبار و الاحترام... فإننا لو تجاوزنا قمم العلم العليا التي تتمثل في عدة أمور، كتفجير الذرة و الصعود إلي الكواكب و تأسيس العقل الالكتروني... إذا تجاوزناها، و حاولنا النزول إلي الفوائد الاجتماعية التي يمكن للعلم أن يحققها، فيضمن للبشرية مستوى عال من السعادة و الرفاه.

... إذن، لرأينا الشيء الكثير... فهناك الأجهزة التي اخترعت، و لا زالت تخترع لتذليل مصاعب الحياة المنزلية، و لعل أهمها إلي الآن ذلك الانسان الآلي الذي يقوم بالخدمات بكل رحابة صدر و بدون تعب! و يوفر للعائلة أكبر الجهود. و هو أيضا يرد علي التلفون و يخبر صاحبه عن المكالمات التلفونية الحاصلة حال غيابه.

و هناك الآلات الزاخرة العظيمة المستعملة كوسائل للإعلام... من السينما إلي الراديو، إلي التلفزيون، إلي التسلتار الذي يوزع البث التلفزيوني علي رقعة كبيرة من العالم.

أما التلفون الصوتي و التلفزيوني، فحدث عنه و لا حرج... في تقصير

المسافات والتقريب بين المتباعدين والغائبين، واختصار الجهد إلى حد بعيد وهناك الآلات الزراعية، التي تقلل الجهد وتزيد في الانتاج وتوسع رقعة الأرض المزروعة إلى أكبر مدى. مضافا إلى الأساليب العلمية لتحسين الانتاج إلى درجة كبيرة بل إنتاج أنواع من الأطعمة والفواكه ليست معهودة ولا معروفة! وقل نفس الشيء في تحسين الإنتاج الحيواني، وتطويره وتوسيعه...

ولا يخفي ما للعلم من جهود مشكورة في دفع الآفات والأمراض الزراعية والحيوانية وإعطاء أعمق الأساليب وأنجحها لاتخاذ أحسن شكل للانتاج.

وأما الطب فحدث عن انتصاراته علي المرض ولا حرج... وقد تكلفت الجهود الطبية بزرع الأعضاء الجديدة في جسم الانسان بدل الأعضاء التالفة فيه. ولعل عملية زرع القلب، هي أهم ما أنجز، في هذا المجال... بل قد تودع في الجسم الإنساني آلة صماء تقوم مقام العضو التالف لتؤدي نفس وظيفته.

وتربية الجيل الناشيء قد استندت إلى العلم أيضا... والعلم وحده!!.. فهناك النظريات التربوية التي تطبقها أحدث المعاهد في العالم، بمختلف مستوياتها... ولا زال العلم يتقدم بهذه النظريات نحو الأفضل.

وتعال بنا إلى الهندسة العمرانية، لنري أنها إلى أي ارتفاع ودقة وصلت في ميادين هندسة البيوت والمدارس والمستشفيات والأسواق والسجون والمنزهات وغيرها... مما يوفر أحسن الرفاه وأكبر الجهود للناس.

وإذا تجاوزنا الجانب الاجتماعي للعلم، إلى الجانب الفكري أو الثقافي ككل، وجدنا بحرا لا ينزف وتقوفا لا يوصف في علوم الذرة والفلك والفيزياء والكيمياء... وتدقيقا في حوادث التاريخ وقوانينه، وعمقا في المنطق والفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع. لم تكن البشرية قد بلغت في أي وقت مضى من حياتها الطويلة... كل ذلك يؤذن بالخير، وبالمستقبل الزاهر السعيد الذي يقوم علي أكتاف العلم والعلماء.

وإذا كان العلم قد وصل إلي مثل هذه المراقي العظيمة إلي العصر الحاضر... فأحر به أن يصل إلي درجات أهم وأوسع في المستقبل، تكون كافية... وبكل جدارة لضمان الرفاه وسيادة السعادة والعدل في ربوع



البشرية.

ولعل بين أيدينا من المستقبل العلمي أفكارا مهمة وواضحة... وإن لم تكن منجزة. فعلا... إلا أن العلم كفيل بإنجازها في أقرب وقت ممكن.

فمن ذلك سرعة وسائط النقل للركاب أكثر مما هو عليه الآن، وأكثر سلامة... سواء في ذلك ما بين المدن أو في داخل المدينة..؛ ومن ذلك تحويل الطعام و الشراب إلي أفراس أو سوائل قليلة، يوفر لما الفرد عدة ساعات يقضيها عادة في إنجاز الطعام و تناوله.

و من ذلك تطوير الانسان الآلي، بحيث يمكنه أن يقوم بالخدمات المنزلية و الخارجية بشكل أوسع مما عليه الآن، و توفيره سوقيا علي نطاق واسع.

و من ذلك توسيع السكني للبشرية إلي الكواكب و النجوم المجاورة!!! عن طريق تكثير رحلات الفضاء و تسهيلها و تخفيض نفقاتها و جعلها متوفرة للركاب.

و من ذلك التسبيب إلي طول عمر الانسان بالمستوي الصحي الذي يكفله العلم... حتي يصبح الستين و السبعين عاما، من أعوام الشباب!!!... و أما الشيخوخة فلا تبدأ أول مراحلها إلا بعد المائة.

إلي غير ذلك من النتائج الكبرى المتوقعة للعلم... و لعمرى إن المجتمع الذي يعيش تحت ظل مثل هذا التقدم العلمي الهائل، لهو مجتمع سعيد و مرفه.

إذن، فمن المستطاع القول: بأن العلم يكفل للبشرية المستقبل السعيد... و إذ يكون العلم دائما في تطور مستمر، إذن فالبشرية صائرة - لا محالة - إلي ذلك المستقبل المجيد.

## المناقشة:

إلا أنه من المؤسف!!! أن هذا الكلام بالرغم من أهميته و جمال شكله!!! لا يمكن أن يكون صحيحا في نتيجته، بأي حال من الأحوال.

فكل هذه التطورات العلمية صادقة... ولعل فيما أهملناه أهمية مماثلة أو أكبر مما ذكرناه... فإننا أعطينا نماذج من ذلك فقط... ولعمري أن للعلم مساعدة فعالة في جلب الراحة إلي الانسان والمجتمع.

لكن ذلك لا يعني بحال، أن العلم وحده من دون ملاحظة شيء آخر، يمكنه أن يضمن السعادة والعدل بين الناس. ولا ينبغي لنا أن نبالغ في أهمية العلم، مهما كان له في العالم من هيبة وهيمنة وأهمية.

فإن العلم إنما يضمن الجانب المدني والتكنيكي من حياة الانسان، ولا يتضمن العلم - بمجرده - أي جانب قانوني أو نظامي أو أخلاقي، كما هو واضح... فإن لهذه الأمور حقولا أخرى في المعرفة الانسانية لا تمت إلي العلم بصلة، علي الإطلاق.

فإذا استطعنا أن نضم النتائج الرائعة للعلم إلي نظام عادل وقانون سليم... استطعنا أن نكفل الرفاه الحقيقي والسعادة الكبرى، إذ تكون النتائج العلمية موزعة يومئذ بين البشر بشكل متساو ومتكافئ بدون إجحاف أو ظلم.

و أما إذا نظرنا إلي العلم وحده، و توقعنا منه أن يكون صانعا لسعادة المستقبل مع إسقاط النظام عن نظر الاعتبار... فهذا يعني الوصول إلي نتائج وخيمة مروعة في غاية السوء والاجحاف.

منها: أنه يمكن للعلم أن يكرس طاقاته الهائلة في فناء البشرية وإضرارها إلي حد كبير... في وضع الأسلحة الفتاكة و السموم القاتلة، و وسائل التعذيب اللانساني للآخرين. و هذا ما هو حاصل في العصر الحاضر، و هو يتقدم و يتزايد بتقدم العلم و تزايد... و تبذل الدول في سبيله الملايين.

و منها: أن هذا الرفاه يكون خاصا بالتموليين، الذين يستطيعون استغلال النتائج العلمية في مصلحتهم... أما الأعم الأغلب من الناس في العالم، و هم متوسطو الحال و ذوو الدخل المحدود و الفقراء، فلن يستطيعوا الحصول علي شيء مهم من نتائج العلم.

فإن قال قائل: إنه يمكن توفير الرفاه العلمي لأكثر كمية من الناس و بأرخص ثمن ممكن... و بذلك تتسع رقعة المستفيدين من نتائج العلم

الكبري.

قلنا: إن هذا لا يكون إلا تحت نظام خاص وفي ظل نظام معين يكفل ذلك... ولا يمكن للعلم وحده أن يكفل هذه الجهة.

ومنها: ان العلم إذا لم ينضم إلي القانون الصالح، لا يمكن أن يضمن زوال الاعتداء بين البشر بأي شكل من الأشكال. ومن الواضح أن التطور العلمي لا يعني تطور الجانب الانساني من الانسان، بل يمكن أن ينسجم أعلي أشكال الانتاج العلمي مع أقسي أشكال الأنانية و العدو.

ومع كل ذلك... ومع غير ذلك... كيف يمكن للفرد أن يتفوه بهذا الكلام علي أنه حقيقة نهائية، وهو أنه يمكن للعلم وحده أن يضمن المستقبل السعيد للعالم.

ومعه... تكون هذه الأطروحة المادية الأولى، قد فشلت في قيادة البشرية نحو المستقبل السعيد... فهل يمكن للأطروحة الثانية أن تضمن ذلك؟!..

ص:17

بعد أن ثبت بوضوح فشل الأطروحة العلمية لقيادة العالم، وان المهم في الأمر هو وجود النظام الصالح والقانون العادل الذي ينسق شئون المجتمع و البشرية و يسهل حصولها علي آمالها و إزالة آلامها. إذن فالقائد الرئيسي للبشرية نحو الأفضل هو القانون نفسه... و هو الذي سيكفل للبشر مستقبلهم السعيد.

فإن البشرية كانت و لا- زالت، تمر في تاريخها الطويل بتجارب و مشاكل، تكون هي الكفيل الأساسي لرقى الفكر القانوني. و ذلك بعد مرور الفكر القانوني بمرحلتين:

المرحلة الأولى: التعرف بوضوح علي المشاكل العامة و الخاصة السائدة في المجتمع، و محاولة فهمها فهما عميقا كاملا و الاطلاع بها علي أسبابها و نتائجها بكل دقة.

... و كلما اتسع الوعي الفكري للانسان علي واقعه بما فيه من مشاكل و آلام، كلما ساعد ذلك علي تربية الجانب القانوني فيه.

المرحلة الثانية: محاولة التعمق، في معرفة الحلول الممكنة لهذه المشاكل المعروضة، و الاطلاع علي أساليب عامة و فعالة في إزالة المصاعب و تذليل العقبات، و من ثم إلي إيجاد الرفاه و العدالة في المجتمع.

فإذا استطاع المفكر القانوني، أن يمر بكلا المرحلتين، بشكل دقيق و شامل، استطاع - لا محالة - أن يصل إلي وضع القانون العادل الذي يكفل السعادة و الرفاه الدائم.

وقد كان و لا زال الفكر القانوني البشري، في طريق التربية و التكامل

باستمرار، من كلتا الجهتين، نتيجة لما تعطيه التجارب الاجتماعية من دقة و ثراء.

وبذلك يثري الفهم الفقهي القانوني... فتعطي التعاريف و التفاسير بشكل أدق و أشمل شيئاً فشيئاً، سواء في ذلك من ناحية القانون المدني أو العسكري أو الدولي، أو قوانين العقوبات أو الأحوال الشخصية... أو غيرها.

وقد وصل القانون في العصر الحاضر إلي مراق عليا... حتي أصبح من أدق العلوم الانسانية. وإذا كنا قد نجد فيه بعض النواقص و الاختلافات بين المفكرين في جملة من حقوله... فإن التكامل التدريجي للقانون، من خلال التجارب الطويلة، كفيل بأن يزيل هذه النواقص و يزيد في إدراك الفكر القانوني لدينك المرحتين الأساسيتين، مما يفتح أمام القانون فرصة الوصول التدريجي إلي إدراك العدل الحقيقي، و التذليل الكامل للمشاكل البشرية.

و حيث لا يكون المقصود، تعيين فترة معينة لهذا التكامل... فإن من الممكن أن يصل القانون إلي تلك النتيجة الكبرى، في فترة مقبلة من الدهر، مهما طالت.

و إذا وصل القانون إلي درجة الفهم الكامل للعدل... و أمكن تطبيقه في المجتمع البشري، كان هذا هو المستقبل السعيد (الموعود) الذي يعم فيه الرفاه و السعادة ربوع المجتمع البشري كله.

و بهذا يتم البرهان علي صحة الأطروحة الثانية...

## المناقشة:

غير أنه يمكن المناقشة في هذه النتيجة بالرغم من أهميتها، بعدة مناقشات أساسية:

فإننا إذا تجاوزنا المناقشة الرئيسية التي تم البرهان عليها في بحوث العقائد الاسلامية، و هي عجز الفكر البشري القانوني عن إدراك مصالحة الحقيقية و إدراك العدل... و بالتالي انه يتعذر عليه تغطية المرحتين المشار

إليهما بالدقة المطلوبة و المتوقعة لا حراز العدل الكامل.

بل ينحصر تغطية ذلك عن طريق الحكمة الالهية والوحي من وراء الطبيعة. و أما الفهم البشري المنفصل عن الوحي - كما هو مفروض هذه الأطروحة -، فيتعذر عليه ذلك بأي حال. و سيأتي في القسم الثالث من هذا الكتاب ما يلقي ضوءا كبيرا علي ذلك.

فإذا تجاوزنا ذلك، بقيت عدة مناقشات نذكر منها ما يلي:

المناقشة الأولى: انه من الصعب أن نتصور أن في مستطاع الفكر القانوني البشري أن يثري و يتكامل باستمرار، حتي يصل إلي إدراك العدل المطلق.

و ذلك لأن المفكر القانوني، فردا كان أو جماعة، فإنه يحيا في المجتمع كأى إنسان آخر، له مصالحه و ارتباطاته و علاقاته و موارده الاقتصادية، و غير ذلك. و هو يود في كل ذلك - طبقا لحب الخير لنفسه - أن ينجح في كل الحقول و أن يتفوق فيها أحسن توفيق، و يتقدم علي غيره من الناس، مهما أمكن.

و إذا كان المفكر القانوني، ذو اتجاه عقائدي أو سياسي معين، كان - لا - محالة - متحمسا لذلك الاتجاه، يود فوزه و سيطرته علي الآخرين...

و يري اندحاره و خيبته كابوسا مزعجا.

و علي كل حال، يكون الفرد القانوني، التكوين النفسي و الاتجاه الاجتماعي المعين الذي يستحيل عليه أن يعزله عن فكره القانوني... و عن إدراكه للمصالح و المفسد العامة. و مهما حاول الفرد اتخاذ المسلك الموضوعي و التجرد عن الأنانية و التعصب... و تصور مصالح الآخرين بمعزل عن مصالح نفسه... فإنه فاشل و خاطيء... فإن اللاشعور و الضغوط و الملابس العامة و الخاصة و التاريخ الذي عاشه، يفرض نفسه عليه من حيث يدري و لا يدري.

و من المتعذر بل المستحيل أن نجد فردا أو جماعة، في الفكر القانوني البشري، ذا تجرد كامل و حقيقي... و لن يوجد مثل هذا الفرد علي مر التاريخ. فإن لكل زمن ملابساته و لكل تاريخ تأثيره علي الفرد و الجماعة.

... علي حين لا يمكن للعدل الحقيقي إلا أن يوجد من زاوية الإدراك

الكامل المجرد لمصالح البشر و مفاستهم و آلامهم... و هذا ما لا يحصل لأي فرد علي مر التاريخ.

و معه فكيف نتوقع للقانون أن يشري و يتكامل تدريجا، علي مر التاريخ حتي يصل إلي إدراك العدل المطلق... إن ذلك لا يحصل إلا إذا حصل الفرد المتجرد المطلق... و هو مستحيل الحصول من الناحية المادية.

المناقشة الثانية: إن النظرية القانونية، مهما تصاعدت و تكاملت، ليست وحدها الكفيلة بسيادة السعادة و العدل ما بين الناس... و إنما، لا بد أن تأخذ طريقها إلي التطبيق في عالم الحياة، لتستطيع أن تؤتي ثمارها ناضجة شهية.

و بالطبع... فإن القانون العادل الشامل، يحتاج إلي أن يشعر كل الأفراد بالمسؤولية تجاه تطبيقه، و لا يكفي أن يأخذ الجهاز الحاكم بزمام المبادرة إلي ذلك، مع كون الأفراد نافرين عنه منكمشين منه... فإنه في مثل ذلك لن يكتب له النجاح، مهما كانت النظرية صائبة و صحيحة.

و لعمرى... إنه من المتعذر جدا، أن يجد القانون البشري تجاوبا عاما من الشعب علي هذا المستوي الواسع... فلئن تنزلنا - جدلا - عن المناقشة الأولى، و فرضنا واضع القانون البشري مجردا عن الهوي بدرجة كاملة، فإننا لا يمكن أن نفرض الأفراد كلهم مجردين و موضوعيين أيضا!! و إنما لا بد أن ننظرهم من زاوية الواقع، و هو وجود الأناية و حب المصلحة الشخصية في كل فرد منهم. فلا يطيعون القانون إلا من هذه الزاوية و بالمقدار الذي تقتضيه. و أما حين لا توجد المراقبة القانونية، كان الفرد مخلي بينه و بين مصالحه، لا يعترف بقانون و لا نظام.

و لا يستطيع أي قانون بشري أن يتابع الفرد في خلواته و زواياه، ليضمن التطبيق الكامل لفقراته و بنوده في كل وقت. و يستحيل علي الدولة بكل هيمنتها و هيبتها و مؤسساتها، أن تضمن ذلك.

و لئن ضمنته حيناً، فلن تستطيع ذلك دائما... و لئن استطاعته دائما، في فرد أو جماعة معينة، فلن تستطيعه في كل الشعب. كما لن تستطيع تطبيق القانون من قناعة عامة به و عن تجاوب قلبي معه. و إنما سوف يطبق القانون بمقدار ما تقتضيه القوة من ناحية، و المصالح الشخصية للأفراد

من ناحية أخرى... يدفعون به عن أنفسهم العقاب، أو ينالون به شيئاً من الفوائد.

وإذا كان الناس هكذا... وهم دوماً لهم نفس الموقف تجاه القانون البشري... إذن فلا يمكن أن نتوقع لهذا القانون في يوم من الأيام، أن يضمن لنفسه التطبيق الكامل المطلوب.

المناقشة الثالثة: إن التكامل في الفكر القانوني، كما شهدناه في عالم الأمس واليوم أصبح ذا شعب وانشقاقات، فما هو عدل عند هؤلاء هو ظلم عند آخرين... وما هو مصلحة عند قوم هو مفسدة لدى آخرين... وما هو تجرد و موضوعية عند بعضهم، هو عين الأنانية والتعصب عند البعض الآخرين... وهكذا.

يكفينا انشقاق القانون المدني، إلي روماني و جرمانى، وهما يختلفان في المفاهيم الأولية لتفسيرها وتعريفها، فضلاً عن التفاصيل. وكذلك انشقاق الاتجاه الاقتصادي إلي رأسمالية و اشتراكية، وهما يختلفان في وجهة نظرهما إلي الانتاج و التوزيع اختلافاً جوهرياً. وكذلك اختلاف الدول - وإن اتفقت في المبادئ - في قوانين الأحوال الشخصية و قوانين العقوبات وغيرها.

فأي هذه الانشقاقات يرجي له الكمال؟! ان النظر العقلي المجرد لا يري أحد الشقين أو أحد الخصمين أو التفسيرين أولي من الآخر. و أما الفرد المؤمن بأحدهما فيري قانونه هو الكامل و يتعصب له. و يبقى التكتل و الانشقاق بين البشر موجوداً... و مع تفشيه يستحيل الوصول إلي العدل العالمي المطلوب.

و من المتعذر حقاً، أن نزعم أن الفكر القانوني بتكامله و مروره بالتجارب المتكثرة، سوف يتوحد في العالم، و يرتفع الخلاف بين القانونيين... إن هذا الافتراض مخالف لطبيعة الأشياء و طبيعة الإنسان.

ولئن وجد ذلك في جيل معين - جدلاً - بقيت الآراء الأخرى السابقة لها احترامها، بطبيعة الحال، فلا يكون الفكر القانوني موحداً حقيقة... كما أن وحدة الفكر لن تدوم طويلاً، و يوجد حتماً، الكثير من المناقشين و الطاعنين في صلاحية هذا القانون الواحد، لتكفل العدل و رفع الظلم.

وإذا لم توجد الوحدة في الفكر القانوني، وإذا كان من المتعذر



وجودها، كان من المتعذر وجود المجتمع العالمي العادل تحت ظل القانون البشري، بأي حال من الأحوال.

إذن، فالأطروحة الثانية، القائمة علي الأساس المادي المنفصل عن عطاء السماء، لا يمكنها القيام بالمسؤولية الكبرى المطلوبة.

ص:23



## القسم الثاني: المستقبل السعيد للبشرية في الفكر الماركسي

إشارة

ص:25



تتزعج الاتجاهات المادية عموماً، الفكرة المسماة بالماركسية، وإن لم تكن متنسبة بكل تفاصيلها لماركس. وهي الاتجاه الوحيد من الفكر الحديث - حسب معرفتنا - الذي بشر بالمستقبل البشري السعيد.

وهي، بنظرة عامة، تتكفل ميادين ثلاثة بالبحث و التمحيص، و تحاول الربط بينها ربطاً عضوياً، و سوقها مساق نظرية موحدة شاملة.

الميدان الأول: إعطاء نظرية شاملة للكون المادي كله، و تفسير تسلسل الحوادث فيه، بشكل تحاول الماركسية عدم إبقاء ثغرة فيه.

... يتمثل ذلك بنظرية (الديالكتيك) القائلة بأن كل شيء يحتوي في داخله و مضمونه علي صراع دائم بينه و بين نقيضه... حتي يزول المتصارعان و يتولد من الصراع شيء جديد، يكون بدوره محتوي علي الصراع ذاته. و هكذا تتعدد الأشياء، و هكذا تتطور... و لا ينجو من هذا الصراع حتي القضايا الرياضية البحتة، كما أكد عليه انجلز، علي ما سنسمع.

الميدان الثاني: إعطاء نظرية شاملة للتاريخ البشري و مفسرة له، و هي المسماة ب (المادية التاريخية) المبتنية بدورها علي الديالكتيك العام. حيث نجدها تقول - طبقاً لذلك المفهوم -: بانقسام المجتمع إلي طبقتين متصارعتين يتمخضان عن وضع اجتماعي جديد... و يتبدل بتبدل الوضع الاجتماعي كل أحواله الفكرية و الاقتصادية و الأخلاقية و غيرها.

و تحتوي هذه النظرية علي إيجاد تسلسل تقليدي لعصور التاريخ معروف لكل مثقف... يبدأ بعصر الاشتراكية الأولى البدائية، و ينتهي بعصر الاشتراكية العلمية أو الطور الشيوعي الأعلى، الذي تنتفي فيه الدولة و يحكم المجتمع نفسه علي أساس وضع اقتصادي معين.

الميدان الثالث: إعطاء فهم شامل للاقتصاد قائم علي أساس تقييم

معين للنظريات الاقتصادية المعروفة، وخاصة الاقتصاد الرأسمالي العدو التقليدي للعنيد للماركسية، مع بناء نظرية جديدة في الاقتصاد تكون هي البديل - في نظرها - عن جميع النظريات الأخرى.

وأهم نقطة ركزت عليها الماركسية في هذا الصدد، هو نظرية (فائض القيمة) التي تنتج النظام الرأسمالي علي أساس لا إنساني ظالم؛ قائم علي أساس سرقة مالك رأس المال نسبة معينة من أرباح عماله... تلك السرقة التي تركز الصراع بين هاتين الطبقتين، و تتمخض في نهاية المطاف - بقانون الديالكتيك - عن المجتمع الاشتراكي.

و نحن إذ نكون بصدد دراسة الماركسية من زاوية تبشيرها بالمستقبل السعيد للبشرية، نكون مواجهين للميدان الثاني بشكل أساسي... لأن هذا المستقبل هو جزء عضوي رئيسي من المادية التاريخية نفسها.

وبهذا يكون التعرض إلي الميدانين الآخرين، ثانويا إلي حد ما. ولكنه لا بد منه علي كل حال. أما الميدان الأول فاللازم التعرض له من أجل تفهم الأسس الفكرية الكونية التي تقوم عليها المادية التاريخية... وأما الميدان الثالث فتعرض له ضمنا حين ندرس تقييمات الماركسية للمذاهب الاقتصادية الأخرى.

و من هنا سيكون تسلسل المنهج في هذا القسم من الكتاب كما يلي:

نبدأ بتمهيدات معينة تتكون من:

أولاً: المضمون المشترك بين المادية التاريخية و التخطيط الالهي العام، حيث تمس الحاجة إليه حين يراد إعطاء البديل الأصح للمادية التاريخية.

ثانياً: مناقشة الفكر الماركسي... و هو دراسة الأسباب الموضوعية التي أوجدت الفكر الماركسي بين البشر.

ثالثاً: مصاعب النقاش مع الماركسيين... بصفتهم المبشرين بالمستقبل السعيد، و الحاملين للنظرية التي نتصدي لمناقشتها.

و حين تنتهي هذه التمهيدات، و نريد الحديث عن المادية التاريخية، لا بد لنا - كما أشرنا - أن نقدم لها قسمين من المقدمات:

القسم الأول: الأسس العامة الفلسفية للمادية التاريخية... من حيث كونها قائمة علي أساس الديالكتيك.

القسم الثاني: الأسس الاقتصادية والاجتماعية للمادية التاريخية، ونعني بها ربط الحوادث التاريخية بقوي الانتاج وعلاقاته.

و حين يتم هذان القسمان ندخل في: الهيكل الأساسي للمادية التاريخية وهو الفهم الخاص للمجتمع والتاريخ المتكون من فقراته و عهوده المعينة.

وسنلتزم - هناك - بالتزامين معينين، لأجل زيادة الاطمئنان والايضاح:

الالتزام الأول: نقل أي نظرية أو فكرة من مصدر ماركسي بألفاظ ذلك الكتاب... ولا نحاول النقل بالمعني مهما أمكن... لنكون مع القارئ علي بينة من الأمر تجاه الفكرة الماركسية.

الالتزام الثاني: إننا سنعطي - هناك - لكل فقرة ماركسية، رقما معيناً... لكي نستفيد من ذلك في ضبط التسلسل الفكري أولاً، وسهولة الاستنتاج ثانياً... و يفيدنا أيضاً عند النقاش، حيث سنناقش الفقرات في نهاية كل فصل من دون أن نضطر إلي نقل مضمونها من جديد... بشكل مستلزم للتكرار.

وهكذا سيبدأ الحديث عن المادية التاريخية، وينتهي...

## التمهيد الأول: المضمون المشترك بين المادية التاريخية و التخطيط الالهي العام

من الملاحظ بجلاء، أن اتجاه المادية التاريخية، واتجاه التخطيط العام الإلهي لتكامل البشرية، وهما معا يبشران بالمستقبل السعيد... من الملاحظ أنهما بالرغم من كونهما قطبين متعارضين... إلا أنهما بنظرهما الشامل إلي البشرية، استطاعا أن يبيئا نقاطا معينة اشتركا فيها و تصادقا عليها.

وهذه النقاط بالرغم من كونها عناوين عامة، فارغة من التفاصيل، إلا أنها ليست بالقليلة إلي الحد المتصور، وإنما هي ذات طابع مهم إلي حد كبير. وإنما يبدأ الخلاف بين الاتجاهين - بعد تجاوز أسسها العامة -: عند الدخول في التفاصيل، ومحاولة ملء هذه العناوين الفارغة بما ينبغي أن تملأ به.

وسنحاول الآن أن نلخص المضمون المشترك بين الاتجاهين...

بشكل يكون مرضيا - في الأغلب - لهما معا:

إن البشرية، بصفاتها جزءا من الكون، تكون محكومة بطبيعة الحال، للقوانين الكونية، التي تقوم بتطويرها بشكل موضوعي مستقل عن إرادة البشر. وإنما يملك الأفراد حرية التصرف من خلال ما تعطيه تلك القوانين من فرص.

والتاريخ البشري، صاعد باستمرار نحو التكامل والتطوير نحو الأفضل، حتي يصل في يوم من الأيام إلي مستقبل سعيد يسود فيه الرفاه ربوع البشرية كلها.

فقد وجدت البشرية في أول أمرها ساذجة وبسيطة... و بقيت كذلك، ردحا من الزمن، حتي استطاعت بالتدريج البطيء أن تسيير نحو الأفضل... وقد لاقت خلال سيرها هذا كثيرا من المشاكل والويلات.



وقد مرت البشرية خلال ذلك بعدة مراحل، كانت كل مرحلة منها أفضل من سابقتها، تدفع بعض ما فيها من نواقص، و تضيف عليها ما تستطيعه من تطورات.

وهي مراحل عديدة، سارت فيها طبقا للقوانين الكونية من ناحية، و لقوانين خاصة بها، من ناحية أخرى... ويمكن القول - إلي حد ما - ان البشرية تعيش خلال الزمن المعاصر، المرحلة ما قبل الأخيرة من تاريخها الطويل... ولم يبق أمامها إلا تلك المرحلة التي يتحقق فيها الأمل الوردي الذي يتساوى فيه الناس و يعيشون من رفاه و سعادة... و ستبدأ البشرية يومئذ تاريخا طويلا و مجيدا.

و هذا اليوم هو اليوم النهائي من تطور البشرية... الذي لا يخلفه يوم آخر سيئ. بعد أن يتطور فيه الانسان تطورا ضخما، و يكتسب وعيا جديدا، يستطيع به أن يخط تاريخه الطويل الجديد بحروف رشيدة و خطوات رصينة و ان التاريخ الأساسي للبشرية هو الذي يبدأ منذ ذلك الحين... و إنما نعيش الآن عصور ما قبل التاريخ!!!... تماما كما يعيش أجدادنا عصور ما قبل التاريخ بالنسبة إلينا!...

و نحن الآن إذ نعيش في العصر السابق علي المستقبل الموعود... و إن كنا نستطيع أن نعطي للمحات المهمة عن صفات ذلك العهد الأغر... إلا أن عدم معاصرتنا له، و عدم مشاهدتنا لمقدار عمقه و حقيقة وعيه... إلي جانب ارتباط أفكارنا بواقعنا و وعينا المعاصر... كل ذلك يوجب عجزنا عن أن نصف العمق الحقيقي الكامل لذلك المستقبل الموعود، و النظام التفصيلي الذي يسوده. و إنما المهم الآن أن نعرف باليقين أنه يوم آت لا محالة، و به تتحقق الراحة الكاملة للبشر أجمعين. و لعلنا نستطيع - إلي جانب ذلك - أن نلم بقليل من صفات ذلك المجتمع الموعود.

هذا هو المنطق المشترك الذي يتفق فيه هذان الاتجاهان المستقطبان.

و لكننا إذا تقدمنا نحو التفاصيل خطوة أو خطوات، نجد الاختلافات الأساسية بوضوح في عدة جهات:

أولا: في تشخيص ماهية القوانين الكونية الشاملة للبشرية.

ثانيا: في تشخيص القوانين التي نختص بالتاريخ البشري و تطويره.

ثالثا: في تشخيص السبب الأساسي لنقص البشرية و الباعث علي ما يسودها من مصاعب وويلات.

رابعا: في تشخيص المراحل التي مرت بها البشرية خلال تاريخها الطويل. فإن للمادية التاريخية اتجاهها معروفا في تفصيل هذه المراحل لا يوافقها عليه الاتجاه الآخر، الذي يقوم بدوره شكلا آخر من المراحل.

خامسا: في تشخيص ما يستطيع فهمه من تفاصيل و أنظمة للمستقبل الموعود، و ما هو سبب السعادة و الرفاه فيه.

سادسا: في انه هل هناك بعد تحقق ذلك المستقبل، و وجوده في عالم الحياة... هل هناك تسلسلا تطوريا آخر يصل بالبشرية إلي مستقبل جديد... أو لا؟ و هذا ما لم تستطع الماركسية أن تفصح عنه. علي ما سنري... و قد أفصح عنه التخطيط الإلهي العام الذي استطاع أن يواكب البشرية إلي يوم فنائها... علي ما سنسمع.

و بهذه النقاط، و نقاط أخرى، اتسعت الهوة بين هذين الاتجاهين، و اكتسبا الاستقطاب و التنافي بينهما... إلي حد لا يكاد يشعر الفرد الباحث بما بينهما من نقاط الاتفاق، بعد أن يستحوذ علي شعوره وجود الخلاف في التفاصيل.

و نقاط الالتقاء هذه هي التي حدثنا إلي أن نتحدث عن المادية التاريخية بصفقتها إحدى الاتجاهات التي أصابت النظر في التبشير باليوم الموعود السعيد... و إن أخطأت في التمهيدات و التفاصيل كما سنري.

## التمهيد الثاني: مناقشة الفكر الماركسي

يمكن للباحث أن يقدم عدة أطروحات في الجواب علي السؤال الآتي:

كيف ولما ذا وجد الفكر الماركسي في تاريخ الفكر البشري العام. ولما ذا مال بعض المفكرين إلي اتخاذ هذه النظرية كتفسير لمختلف ميادين الحياة.

يمكن أن نقدم بهذا الصدد، ثلاث أطروحات مفهومة تقوم أولاها علي قواعد الفكر الماركسي نفسه، و تقوم الأخيرة علي أساس التخطيط الإلهي لليوم الموعود. و تحاول الوسطي بيان الخاصة المتعددة التي أنتجت هذه النتائج.

الأطروحة الأولى: القائمة علي الفكر الماركسي نفسه:

إن تصريحات الماركسيين أنفسهم تقتضي أن كل شكل من أشكال الفكر، ناتج - بالضرورة - من الطبقة التي ينتمي إليها المفكر. و يستحيل علي أي إنسان أن يفكر تفكيراً مطلقاً حراً عن حدود طبقته التي ينتمي إليها.

وقد رتبوا علي ذلك عدة نتائج: من أهمها: ضرورة اختلاف الفكر باختلاف الطبقة التي ينتمي إليها المفكر. و ضرورة وجود الصراع بين أفكار الطبقات... و إن أفكار أفرادها ان هي إلا انعكاس لواقع الصراع المحتمل بينهم.

و بهذا استطاعوا أن ينفوا صدق أو صحة أي تفكير آخر غير تفكيرهم، بصفته فكراً طبقياً، بما فيه الفكر الديني علي ما سنري و نسمع.

بل حتي الحقائق الرياضية الواضحة... بعد أن صرحوا أنها تنطبق علي قانون الديالكتيك، تكون فكراً طبقياً أيضاً، و قابلاً للتغيير بتغير الوجود الطبقي أيضاً.

و طبقاً لذلك... لا يكون الفكر الماركسي نفسه، بدعاً من الأفكار، بل يكون فكراً طبقياً أيضاً، و إدراكاً محدوداً للكون، قابلاً للتغيير تبعاً لتغير

الطبقة، كأى فكر آخر. إذ لا يمكن القول باستثناء الفكر الماركسي من قواعد المادية التاريخية الضرورية الانتاج ماركسيا... بأن نزع - مثلا :-

أن مفكري الماركسية كماركس و انجلز و لينين... ذوي أفكار مطلقة لا طبقية و لا حزبية. فإننا بذلك نكون قد نفينا الضرورة عن المادية التاريخية. فإنه إذا أمكن استثناء هؤلاء المفكرين منها أمكن استثناء آخرين أيضا. بل يعني ذلك نفي هذه الضرورة بالمرّة، لا كما تريد الماركسية...

و من ثم يتضح من هذه الأطروحة الأولى التي نعرضها... إن وجود الفكر الماركسي مستند إلي الضرورة التاريخية الطبقية التي تؤمن بها الماركسية نفسها. و إذا كان كذلك، لم يمكن صدقها صدقا تاما و إنما تكون قابلة للتغير و التبديل، طبقا للضرورة التاريخية نفسها.

و قد نفت الكتاب المتأخرون من الماركسيين إلي ذلك... و من الطريف أنهم اعترفوا بهذه النتيجة، طبقا لقواعدهم الماركسية، فقد جردوا من الفكر الماركسي قواعد مطلقة جعلوا الفكر الماركسي نفسه تطبيقا من تطبيقاته، و سواء صح منهم ذلك أم لا. فإنهم اعتبروا الفكر الماركسي فكرا طبقيا حزبيا... اقتضت الضرورة التاريخية وجوده من أجل الانتقال من المرحلة الرأسمالية إلي ما بعدها، حتي الوصول إلي المجتمع الاشتراكي العلمي الأخير.

و قد واجهوا في هذا الصدد بعض المصاعب من أهمها: أن ماركس و انجلز نفسيهما من أبناء الطبقات المتقدمة تاريخيا كالإقطاع أو الرأسمالية...

فكيف أنتج ذهنهما فكرا اشتراكي يتقدم بالبشرية إلي نهاية الشوط.

و قد أجابوا علي ذلك: انه يمكن للفرد أن يخرج من طبقته و يندرج في طبقة أخرى، يختارها لنفسه، لأنهم أكدوا إلي جنب الضرورة التاريخية وجود عنصر الاختيار الفردي و حرية التصرف، كما سنسمع. و من هنا يمكن القول بأن هذين المفكرين خرجا من طبقتهما الاقطاعية أو الرأسمالية، و انتميا إلي الطبقة الجديدة التي تمثل الفكر الاشتراكي... و بذلك فسروا انقراض الفكر الاشتراكي في ذهن هذين المفكرين الماركسيين الرئيسيين.

إلا أن هذا الجواب ليس صحيحا، لوضوح أن ماركس و انجلز إنما صبحا من قادة العمال و موجهيهم بعد وضع نظرياتهم العامة في التاريخ، لا

انهم أنتجوا هذه النظريات بعد انتمائهم إلي العمال.

و من هنا سوف نضطر إلي القول: بأن الفكر الاشتراكي الماركسي نتج لأول وهلة من الطبقات السابقة علي الاشتراكية، التي كان ينتمي إليها ماركس و انجلز. و بذلك يصبح الفكر الماركسي نفسه تطبيقا مخالفًا للقواعد التاريخية الماركسية.

ولو تنزلنا عن هذا الجواب، و فرضنا الفكر الماركسي ناتجا عن الطبقة الاشتراكية، فهو - علي أي حال - لا يخرج عن كونه فكرا طبقيا حزبيا.

و معني ذلك عدم إمكان كونه فكرا مطلقا، بل يكون فكرا محدودا، و قابلا للتغيير، بل ضروري التغيير بتغير الطبقة و علاقات الانتاج.

و لا يعني خروج المفكرين الماركسيين عن طبقتهم، ان أفكارهم أصبحت مطلقة... و إنما يعني أنها أصبحت نتيجة لطبقة أخرى غير الطبقة التي كان ينبغي أن تنتج عنها. فإنها سواء نتجت عن هذه الطبقة أو تلك، فإنها علي أي حال، فكر طبقي محدود.

و من الطريف ان الكتاب الماركسيين، جعلوا الفكر الماركسي مواكبا لعدة عصور من المادية التاريخية. فإنه بدأ بوجود العصر الرأسمالي الأول (التراكم الأولي لرأس المال) و سبقي إلي الطور الشيوعي الأعلى... فإذا علمنا ان مجموع هذا الزمن ينقسم إلي ستة عصور تاريخية، علي ما سوف نسمع... إذن فقد كان للماركسية توفيق استثنائي بالبقاء خلال كل هذه العصور... فإنه بالرغم من ان تطور وسائل الانتاج و تبدل علاقاته، قد أوجبت تطور البشرية و تبدل النظام الحاكم و كل الايديولوجيات الاجتماعية عدة مرات... لم تستطع التأثير بتطور الفكر الماركسي، بل بقيت حقائقه هي الحقائق المطلقة القائدة للبشرية و الرائدة للمستقبل الأفضل.

و بهذا يصبح الفكر الماركسي، بدوره، خارجا عن قواعده و ضروراته التاريخية، مرة أخرى.

وقد يخطر في الذهن: ان التطويرات المتأخرة للمفكرين الماركسيين المتأخرين، تمثل هذا التطوير الذي تقتضيه الضرورة التاريخية.

إلا أن هذا السؤال منطلق من زاوية فكرية ضيقة ماركسيا:

أولا: باعتبار ما عرفناه من أن الجهود التي مرت بها الماركسية و تمر

بها، تصل إلي ستة عهود... وليست التطويرات تصل بالضبط إلي هذا العدد، ولا هي مواكبة من انتقال العهود، عهدا عهدا.

ثانيا: إن أفكار المحدثين... هل هي أفكار ماركسية أم لا... فإن لم تكن ماركسية لم يكن لنا معها الآن حديث. وإن كانت ماركسية، فمعني ذلك وجود الفكر الماركسي باستمرار من عصر ماركس إلي الآن، مع أن مقتضي قانون النفي واثبات وقانون التغير النوعي الماركسيين اللذين سوف نسمعهما... هو أن يتبدل في كل عهد، الفكر إلي تقيضه، فيصبح الفكر الماركسي غير ماركسي... مع أنه لم يصبح كذلك في أي عهد من العهود.

إذن صح كون الفكر الماركسي خارجا عن ضروراته التاريخية التي أسسها بنفسه... أي انه متغير وزائل عن المجتمع طبقا لضروراته نفسها.

الأطروحة الثانية: ان نحسب حساب الوضع العام الذي ولدت فيه الماركسية، بغض النظر عن اتجاه فكري معين.

وبهذا الصدد يمكن أن نضع أيدينا علي عدة نقاط رئيسية، تكوّن بمجموعها البيئة الرئيسية التي ولدت فيها الماركسية، وساعدت علي نموها...

النقطة الأولى: إن أوروبا كانت منذ أول عهد نهضتها، في حالة صراع دائم ودائب بين مختلف عناصرها واتجاهاتها من النواحي الفكرية و الاقتصادية والاجتماعية، لا يقر لها قرار ولا يهدأ لها بال. فالصراع بين القديم والحديث قائم علي قدم وساق... ذلك القديم الذي يمثله الاقطاع والكنيسة ومجموعة التقاليد والعادات الأولى، والحديث الذي يمثله قادة النهضة الفكرية عموما. والصراع بين الاتجاهات الحديثة أيضا قائم. فقد عاشت أوروبا انشقاقات وتباينات عميقة وجذرية بين الفئات من الناحية السياسية إلي جنب النواحي العقائدية والعلمية والفلسفية وغيرها.

ولسنا الآن بصدد إعطاء أرقام محددة عن هذه الصراعات المتמادية... إذ يكفينا هذا الوجدان البسيط الذي يحمله المثقف الاعتيادي عن حالة أوروبا خلال الثلاثة أو الأربعة قرون المتأخرة من تاريخها... وقد تكون الدقة في العرض عن الغريب العجيب، بهذا الصدد.

و لم يكن حال أوروبا في عصرها القديم بأحسن حالا من عصرها الحديث... ابتداء من عصر الاغريق إلي عصر الرومان إلي عصر ما قبل النهضة... الذي كانت الأسر المالكة قد تقاسمت أوروبا في فرنسا و ألمانيا و انكلترا و إيطاليا و غيرها. و ليست الحروب الواقعة بين هذه الدول كحرب السبع سنوات و حرب المائة عام... أو الحروب الواقعة بينها و بين الدول الأخرى كروسيا القيصرية و تركيا العثمانية... ليست بعيدة عن الذاكرة.

كما لا يمكن أن تكون الخلافات و الحروب الداخلية بين الأحزاب أو الفئات الدينية أو غيرها... بعيدة عن الذاكرة أيضا.

كما ان عصر الأطماع الاستعمارية، و انفتاح أوروبا علي العالم الخارجي، و تفكيرها في استغلال موارده و ثرواته... ابتداء بالحروب الصليبية السابقة علي النهضة و انتهاء بالاستعمار الصحيح اللاحق لها...

غير بعيد عن الذاكرة أيضا.

كان هذا العصر في أوجه و إبان اندفاعه... حين وجد ماركس و انجلز.

وقد تكلفت كل هذه القلاقل الأوروبية، بأشدها رسوخا و أوضوحها تأثيرا، أعني الثورة الفرنسية بما استتبعته من انشقاقات و خلافات و مجازر أتت علي آلاف الفرنسيين.

و باختصار... إننا إذا نظرنا إلي الألف سنة الأخيرة، بل الألفين الأخيرة، وجدنا أوروبا مليئة بالقلاقل و الدماء و الخلافات... و ليست العهود السابقة عليها بأحسن حالا من هذه الفترة، إن لم تكن أشد و أنكى، باعتبار ضعف المستوي الثقافي و العقلي للبشرية في تلك العصور... كل ما في الأمر، اننا نستطيع أن نباشر النظر إليها باعتبار بعدها التاريخي نسبيا.

و هذا يعطي الانطباع الواضح لدي الذهن البشري الذي يعيش في خضم هذه القلاقل و يكتوي بلهبها... إن التاريخ البشري كله قائم علي الخلاف و الصراع، و تنازع الطبقات و التحاقد بين الفئات.

فهذا الانطباع هو الذي حدا بالماركسية أن تقول في التاريخ نفس هذا المضمون، و تضيف: ان التحاقد و الصراع لا يمكن أن يزول ما دامت الطبقات ذات وجود في المجتمع.

كما انعكس هذا الانطباع في ذهن داروين وآخرين، علي شكل تعميم آخر، وان عالم الحيوان كله قائم علي الصراع، وان البقاء يكون للأقوي أو الأصلح...

بل زاد الانطباع علي ذلك في ذهن الماركسيين... فاعتبروا الكون كله قائما علي الصراع أيضا، ليس بين الأشياء المتعددة فحسب، بل حتي بين الشيء و ذاته أيضا. فكل شيء يحتوي علي عناصر هدمه وفنائه، و هو في صراع دائم معها. حتي يكون لتلك العناصر النجاح في إفناء الشيء...

لكي يوجد في نهاية المطاف شيء جديد... ليبدأ الصراع الجوهري في ذاته من جديد.

و اعتبرت الصراع بين النقااض قانونا كونيا عاما، لا يمكن أن يتخلف... وأنه هو السبب الرئيسي لوجود أي ظاهرة أو حركة في الكون أو علي صعيد المجتمع الانساني.

فهذا التعميم الذي قالته الماركسية... ان هو إلا انطباع نفسي يمثل ما كان يعيشه المفكرون الماركسيون من صراع و خلافات اجتماعية، و ما كانت تحدثه هذه الصراعات من ردود فعل اقتصادية و سياسية و نفسية مؤثرة في وضعهم الشخصي و مصالحهم الخاصة. فحين اكتتوا بنار الخلافات العامة و تضرروا من نتائجها... لم يستطيعوا أن يتحرروا من ضغط مفعولها الذهني... لكي يتصوروا الكون و المجتمع منسجما خاليا من الصراع و النزاع.

النقطة الثانية: إن أوروبا عاشت في عصر النهضة و ما قبلها: عصري الاقطاع و الرأسمالية، بشكل مركّز و واضح... كما هو الحال في إنكلترا و فرنسا علي الخصوص، و ألمانيا و إيطاليا و بعض أوروبا الوسطي علي العموم.

و حيث كانت أوروبا دون كل مناطق العالم الأخرى، تستقطب اهتمام الفرد الأوروبي عادة - بما فيهم ماركس و انجلز نفسيهما -، من النواحي الاقتصادية و الاجتماعية و النفسية... فقد أصبح هذا الوضع الأوروبي هو المثال الأفضل لأهم مراحل نظرية المادية التاريخية التي وضعها ماركس و انجلز... و الميدان الرئيسي للتركيز عليه كوضع ظالم و مجحف، و التبشير



بإمكان - بل بضرورة - تحوله إلي وضع مريح وسعيد... والعمل الجاد في سبيل ذلك بتنظيم الأمميات و الأحزاب الاشتراكية، من أجل نقل المجتمع الأوروبي من وضعه المجحف إلي الوضع الأفضل الذي بشرت به المادية التاريخية.

... بل أصبح التعميم من الوضع الأوروبي، و صفات المجتمع الأوروبي إلي كل البشرية و التاريخ البشري، ممكنا في نظر الماركسيين...

لأن أوروبا هي المثال الأفضل الذي يتركز به الوجود البشري و التاريخ البشري كله!!!.

و من هنا أيضا لا نري أي اهتمام حقيقي في كلام الماركسيين بسائر مناطق العالم، حتي روسيا القيصرية، قبل أن ينبثق فيها الأمل بتحولها إلي الاشتراكية. فضلا عن بلدان آسيا و افريقيا و أمريكا بوضعها الموجود خلال القرن التاسع عشر الميلادي.

و لو وزعت الماركسية نظراتها بانتظام، علي مناطق العالم، في توزيع مراحل المادية التاريخية... لوجدت في ذلك صعوبات جمّة، لمدي الاختلاف التاريخي الكبير الذي عاشته أوروبا عن سائر مناطق العالم... بما فيه روسيا القيصرية نفسها، كما اتضح بعد ذلك العصر بقليل.

فإنه بالرغم من أن أمل ماركس و انجلز، كان منعقدا علي تحوّل فرنسا و إنكلترا إلي الاشتراكية بعد أن مرت بالفترة الرأسمالية... و عدم تحول الاقطاع الروسي القيصري إلي الاشتراكية، لضرورة مروره بالفترة الرأسمالية طبقا لمفاهيم المادية التاريخية. بالرغم من ذلك وجدنا روسيا تنقلب إلي الاشتراكية بعد الاقطاع مباشرة، و ان الرأسمالية تبقي إلي أمد غير محدود في فرنسا و إنكلترا و اضرابهما... علي خلاف نبوءة الماركسيين و قواعد المادية التاريخية!!!.

و من الطريف أن الجيش البلشفي (الماركسي) نفسه بقيادة (لينين) هو الذي استطاع خرق هذه الضرورة التاريخية، و الاستغناء عن الوضع الرأسمالي في روسيا و الطفرة بها من الاقطاع إلي الاشتراكية... و لعل قيامه بهذه المعجزة مستند إلي إيمانه العميق بهذه النظرية المقدسة!!!...

و سيأتي في داخل الكتاب بحث كل هذه الأمور مفصلا...

النقطة الثالثة: ان ماركس استطاع أن يشخص في نفسه وغيره، حقيقتين مقترنتين:

الحقيقة الأولى: اتصافه بالذكاء الكافي والعبقرية التي تؤهله لوضع النظريات الدقيقة، وقيادة الناس علي أساسها.

وهذه العبقرية واضحة الثبوت له، بعد أن استطاع أن يستعملها أوسع استعمال. فوضع من الناحية النظرية أطروحة فكرية متناسقة تفسر الكون والحياة علي حد سواء. واستطاع أن يشارك من الناحية العملية في تطبيق هذه النظرية وقيادة الناس علي أساسها، بمقدار إمكانياته و ظروفه.

الحقيقة الثانية: فهم ماركس بعبقريته أن قيادة الناس واستقطاب عواطفهم واستغلالها، يكون يسيرا للغاية لو أوجدت لهم نظرية مشتملة علي عنصرين أساسيين:

العنصر الأول: كونها مستوعبة استيعابا كافيا للكون والحياة، وتعطي فهما متكاملًا عن ذلك. فإن هذا العنصر مما يجلب الاهتمام والاحترام لأي نظرية تحتوي عليه.

العنصر الثاني: كونها مبشرة بمستقبل سعيد تزول فيه الآلام و تتحقق فيه الآمال... يكون هو نتيجة الأعمال والجهود البشرية... وخاصة الواعية والهادفة منها.

فإذا استطاعت النظرية أن: تقول أن: هذا المستقبل ضروري الوجود وليس محتملا فقط. واستطاعت أن تبرهن علي ذلك من نفس تسلسلها الفكري المتناسق... استطاعت استقطاب أكبر قدر ممكن من العواطف والمؤيدين.

وقد استطاع ماركس أن يجمع بين هاتين الحقيقتين حين رأى من نفسه قابلية القيادة ولذتها، فوضع نظريته المنسجمة عن الكون والحياة، و استطاع أن يمزجها بالتنبؤ بالمستقبل السعيد، لكي يستقطب أكبر مقدار من العواطف ويجعل لأتباعه و مؤيديه هدفا يسعون إليه ويعملون من أجله.

ولا زال العنصران الأساسيان في الحقيقة الثانية هما ماثرا الاحترام للنظرية الماركسية عند كثير من الناس، بل القناعة والاندفاع عند عدد لا يستهان به منهم. ولا شك أنهما يدلان - علي أي حال - علي عبقرية واسعة، لولا الفجوات التي يمكن أن نجدها في النظرية وفي التطبيق معاً،

كما سوف نسمع مفصلا.

وهذا هو الفرق بين قيادة ماركس واتباعه للناس، وبين قيادة غيرهم كنبليون - مثلا - حيث احتوي الآخرون علي الذكاء القيادي دون الذكاء النظري، فأصبحوا قادة فكريين، لا يملكون أي فهم محدد للحياة فضلا عن الكون. وأما قيادة ماركس واتباعه، فقد أصبحت قيادة عملية ونظرية معا... مما يسر له قيادة الناس إلي حد كبير.

النقطة الرابعة: ان ماركس شعر أن الخط المادي الالحدادي خط مشروع في الرأي الأوروبي العام غير مستغرب... إذ لو لم يكن كذلك، لما استطاع ماركس أن يمارس القيادة علي أساسه.

بل هو الاتجاه المفضل، لكل من يري نفسه أفضل من الآخرين، ويرى لنفسه حرية العمل والرأي، وأفضلية التمسك بكل جديد نتيجة الأجيال، وإن منعت عنه الأديان. هكذا كان اتجاه الفكر الأوروبي العام، يؤيده الاتجاه العلمي الذي يعتقد منافاته مع الاتجاهات الدينية المتمثلة بالكنيسة هناك.

إذن، فلم يذهب عن ماركس، نتيجة لذلك، ان القيادة الناجحة والمرغوبة اجتماعيا في أوروبا هي القيادة التي تنطلق من الالحداد وتقوم علي نقد الواقع الديني نقدا مرا... ومن ثم اتخذ هذا المسلك و مشي علي هذا الطريق، كما سنسمع مفصلا.

النقطة الخامسة: التمهيد للنظرية الماركسية بنظريات فلسفية سابقة عليها تبني المادية الديالكتيكية... وقد تتوجت قبل ماركس بقليل بفلسفة هيغل، الذي اعترف المفكرون الماركسيون: أنه الرائد الأول لوضع الديالكتيك و الممهيد للنظرية الماركسية(1).

النقطة السادسة: يتصف المجتمع الأوروبي الذي وجد فيه ماركس، بنقص أساسي، انطبع علي ماركس وغيره... وكان له الأثر البالغ في تهيئة الأرضية العامة لنمو النظرية الماركسية.

فإن المجتمع الأوروبي ككل، بجانبه المتدين والملحد معا، كان يري

ص:41

---

1- (1) انظر: أسس الفلسفة الماركسية، افاناسييف ص 20 وما بعدها. و المادية الديالكتيكية لجماعة من الكتاب السوفييت ص 44.

الدين منحصرًا بتعاليم الكنيسة بما فيها من تعصب و ظلم و مشاكل عقائدية و اجتماعية. فالمتدين كان يضطر إلي الرضوخ للكنيسة و الرضاء بواقعها مهما كان. و المتمرد كان يري ببطلان الكنيسة بطلان الدين كله، و بظلمها و مشاكلها ابتداء الدين كله علي المظالم و المشاكل... باعتبار كون الكنيسة هي الفرد الأمثل للدين، في نظره...

مع أنه لو كان للشعب الأوروبي درجة كافية من الموضوعية و التجربة في النظر و الفكر، و كان في البلاد الاسلامية الإمكانية الكافية علي إبلاغ أفكار الاسلام و مفاهيمه إلي أوروبا كاملة غير منقوصة و صحيحة غير مشوبة...

لاستطاعت أوروبا منذ أول عهد نضتها أن تقرن تمددها علي الكنيسة بالرجوع إلي حقائق الاسلام، و أن تعرف: أن الكنيسة لا تمثل كل الدين، بل و لا شيئًا من الدين بالمرّة... و إنما تمثل الجبروت و الظلم و الإثراء غير المشروع باسم الدين و باسم الدعوة الالهية المقدسة. و ليس شيء من ذلك في الاسلام موجودا، مما يسر لأوروبا الحصول علي البديل الصالح عن الكنيسة في الاسلام، لا أن ترتمي في أحضان الالحاد دون وعي.

إذن، فالنقص الأساسي الموجود في المجتمع الأوروبي، هو عدم محاولة استيعاب النظريات المعروفة في العالم بالبحث و التحليل، لعلها تجد في إحداها الحق المفقود و العدل الضائع... بل و عدم النظرة الموضوعية تجاه أي فكر سوي ما خلقتة أوروبا لنفسها من نظريات في تفسير الكون و الحياة.

و حين انعدمت محاولة الاستيعاب، كان من الواضح و الطبيعي، أن لا تصل أوروبا إلي الاسلام، و أن لا تتعرف علي مفاهيمه، و أن لا تطلع علي مصادره و منابعه... فتضطر إلي أن تتمسك بأي بديل آخر للكنيسة لمجرد أنه يحتوي علي درجة من السعة و الأهمية.

و من ثم لم يكن لماركس و لا- لغير ماركس، في ذلك المجتمع أن يحاول استيعاب المصادر البشرية بالبحث و النظر... و ليس له إلا أن يعيش جو الأناية الفكرية في تقديس المعطي الأوروبي و رفض غيره من ناحية عاطفية... من دون أن يكون مستعدا لسماع الدليل و البرهان.

إذن، فمن المحتمل - علي أقل تقدير - لو كانت النظرة الموضوعية المستوعبة موجودة في المجتمع الأوروبي... أن لا توجد النظريات

الماركسية، ولا غيرها، بعد أن يطالع ماركس علي البديل الصالح. أو - لا أقل - من أن ماركس حين يضع نظريته، سوف لن يجد التجاوب الكافي في المجتمع، بعد أن كان الفرد الأوروبي الاعتيادي قد اطمئن إلي البديل الصالح الذي يستغني به عن الماركسية وعن نظرتها العامة للكون والحياة.

و من هنا نعرف، مقدار التأثير العميق لهذا النقص لدي ماركس خاصة، والمجتمع الأوروبي عامة، من تأثير في وجود النظرية الماركسية وتهيئة البيئة الذهنية العامة لتلقيها واستقبالها استقبالا حسنا. بالرغم من أن هذا النقص قد يغفل عنه الكثيرون، وخاصة الفرد الأوروبي باعتبار اعتزازه بنفسه ومجتمعه، ونظره المتطرف إلي الاسلام وبلاد الاسلام.

بل ان أوروبا لم تستطع نشر نظرياتها في الشرق الاسلامي، ماركسية وغيرها، إلا بعد أن استطاعت تزريق نقصها بنفسه هناك ففصلت بين الشعب ودينه، وأفرغت ذهنه منه، وملأت الفراغ باعتراضات علي التكوين الديني والنظريات المبتدعة في المجتمع الأوروبي نفسه... و تقبل الناس في الشرق الاسلامي، هذا التخطيط الهدام، بكل صفاقة وإهمال.

الأطروحة الثالثة: لتفسير ولادة الفكر الماركسي:

وهي الأطروحة المبتنية علي أساس التخطيط العام لليوم الموعود، الذي سبق أن عرضناه في الكتابين السابقين من هذه الموسوعة، وسيأتي في القسم الثالث من هذا الكتاب عرضه من زاوية أعمق وأوضح.

و من مهم تطبيقاته هو التعرض إلي تفسير وجود المادية عموما والماركسية خصوصا في المجتمع البشري. وستأتي تفاصيل ذلك... وإنما ينبغي في المقام أن نعطي صورة موجزة عنه، بالمقدار الذي ينسجم مع الترتيب المنهجي لهذا الفصل.

وذلك: أنه ثبت بالدليل الدال علي التخطيط الالهي العام، أن الهدف الذي استهدفه الله تعالى من إيجاد البشرية، وهو تطبيق العدل الكامل في ربوعها... يتوقف علي مرور البشرية بظروف الاختبار والتمحيص، وهي الظروف التي يكون فيها الايمان صعبا ومحتاجا إلي تضحية وقوة إرادة،

و هي ظروف الظلم و الانحراف، حيث يكون الاتجاه العام للعالم هو ذلك، و يكون الايمان استثناء و شذوذا، فيحتاج الالتزام به و السير علي طبقه في الحياة إلي المرور بمصاعب و تضحيات، قد تكبر و قد تصغر تبعا لظروف الفرد المؤمن و حاجاته العامة و الخاصة. بينما لا يحتاج الظلم و الانحراف، إلي أية كلفة، لأنه موافق للاتجاه العام و المصلحة الخاصة، في كثير من الأحيان.

و إذ يكون الأفراد العاديون من البشر، و هم كثرتهم الكاثرة، لا يملكون قوة في الارادة و استعدادا للتضحية في سبيل الايمان و العدل، فسوف يكون سلوكهم مطابقا للاتجاه الأسهل لهم، و هو اتجاه الظلم و الانحراف. و يوجد إلي جنب هذه الكثرة خلاصة بشرية قليلة في العدد كبيرة في الارادة و الاخلاص و الاستعداد للتضحية، تجاه الحق و العدل...

فهؤلاء هم الذين يكون التمحيص سببا في زيادة تمسكهم بالايمان و اندفاعهم في طريقه.

... و هؤلاء هم النخبة الصالحة التي يكون علي عاتقها شرف القيادة لايجاد اليوم الموعود السعيد للبشرية. ذلك اليوم الذي وجدت البشرية وضحت الأجيال و كرست الجهود من أجله علي طول الخط التاريخي الطويل.

و قد برهنا أن البشرية ما لم تمر بظروف من الظلم و التمحيص هذه، و ما لم تحصل نخبة ممحصاة الايمان قوية الإرادة من البشر، لم يكن بالامكان أن يحصل لها اليوم الموعود مهما طال الزمن. و حيث أن هذا اليوم الموعود السعيد قطعي الحدوث، لكونه الهدف الأعلى من وجود البشرية، إذن تكون أسبابه و مقدماته قطعية الحدوث أيضا. و حيث أحرزنا بالبرهان أيضا أن ظروف الظلم و التمحيص من مقدماته أيضا، كانت هذه الظروف قطعية الحدوث أيضا.

حتي ما إذا تمخض التمحيص عن درجة عليا معينة من الايمان، و الاخلاص و قوة الارادة في نفوس عدد كاف من المؤمنين لفتح العالم بالعدل... استحققت البشرية يومئذ أن تحظي بشرف تطبيق العدل المطلق علي وجه الأرض.

فهذا ملخص مما ينبغي أن نعرفه الآن... و سيأتي تفصيل ذلك في القسم الثالث من هذا الكتاب.

فإذا تم لدينا كل ذلك، أمكننا أن نضع أيدينا علي رءوس الخيوط الرئيسية لموقف الماركسية من التخطيط الالهي... وبتعبير أحسن: موقف التخطيط الالهي من الماركسية خاصة و المادية كلها عامة... كمن النقاط التالية:

النقطة الأولى: ان ظروف الظلم و التمحيص السابقة علي وجود الماركسية.

... بما تضمنته من أكثرية بشرية جاهلة... و انحسار الحقائق العادلة عن الأذهان، و عدم وصولها إلي الكثير من المفكرين في العالم، كما سمعنا في الأطروحة الثانية.

... و بما تضمنته هذه الظروف من انسياق البشر عادة وراء شهواتهم و مصالحهم، بغض النظر عن الأخلاق و العدالة.

... و بما في ذلك حب القيادة و الزعامة التي حدث بكثير من ذوي القابليات، إلي استغلال هذه الظروف و الاستعلاء علي الناس و إيجاد المظالم و المشاكل فيهم.

... و بما تضمنته هذه الظروف أيضا، من خواء عقائدي لدي الكثرة الكاثرة من البشر، و الشعور بالحاجة إلي تكوين نظري كامل يلم شعثهم و يحل مشاكلهم... مما يسّر لنظرية عامة كالماركسية أن تحظى بالاعجاب و الاحترام و أصبحت محط الآمال لفترة من الزمن.

... في هذه الظروف، ولدت الماركسية. لتقوم بالزعامة النظرية الاجتماعية للبشر الخاوين المتلهفين للمستقبل الأفضل.

النقطة الثانية: إن الماركسية، بصفتها تتضمن مادية مفلسفة و معمقة، تدرج في الفكرة التي قلناها من تصاعد التمحيص و تعمقه باستمرار... فتكون مشاركة في مستوي عال جدا من التمحيص الالهي... من دون أن تعلم.

و ذلك: اننا إذا سبرنا تاريخ البشرية خلال الألف سنة الأخيرة، نجد انطباق هذه الفكرة بكل وضوح... فانه منذ أن وجدت الأطروحة العادلة الكاملة، يحسب التخطيط العام، وجدت إلي جنبها المادية متدرجة في التعقيد، و موازية - إلي حد كبير - مع الزيادة التدريجية في الدقة و العمق

فإن هذه الأطروحة، المتمثلة بالاسلام، كما سبق أن برهنا في تاريخ الغيبة الكبرى(1)، لاقت منذ أول عهدا المادية متمثلة بعبادة الأصنام...

تلك المادية الضحلة التي لم تكن تستند إلي دليل إلا مجرد التقاليد و العادات.

ثم ابتليت إبان العهدين الأموي و العباسي بالزنادقة و الشكاكين و اتجاهات متطرفة من الفلسفة اليونانية و الوسيطة. و هي اتجاهات مادية كانت تحاول أن تلبس لبوس الدليل و العاطفة. و لكنها علي أي حال، كانت استثناءات من القاعدة الرئيسية التي كانت للمجتمع المسلم و هو التدين بالاسلام، و كانت مغطاة بالوضع العام، لا تبدو علي السطح الواضح بصراحة.

و لم تكذب تنتهي هذه الجهود، إلا و كانت أوروبا قد بدأت نهضتها الفكرية، و هي مادية الاتجاه عموما تدعو إلي تجاهل وجود الله - علي أقل تقدير - و فصل الدين عن اندولة و القانون.

و بالتدريج حاول الأوروبيون أن يدققوا ماديتهم هذه و يتعمقوا فيها، و استطاعوا بذلك أن يجعلوا الاتجاه العام نحو المادية بشكل يكون معه الالتزام بالعقيدة الالهية هي الاستثناء... بخلاف ما كان عليه العصر السابق، حتي في أوروبا نفسها.

كما استطاعت أوروبا أن تضيء علي ماديتها نوعا من الأدلة العقلية و العاطفية لم يكن يستطيعها ماديو العصر السابق بحال... و بذلك تعمق التمحيص الالهي.

و لئن كانت المادية الأولى لعصر النهضة، تقتصر علي التشكيك بوجود كل ما هو غير محسوس، و بالتالي غض النظر عن العقيدة الالهية و العدل الإلهي، ان تلك هي مادية الرأسمالية عموما... فإن المادية المتأخرة المتمثلة بالماركسية أصبحت أوسع من ذلك و أعمق، لأنها مادية مقترنة بفهم عام و مفلسف للكون و الحياة.

... و بذلك تعمق التمحيص الالهي، و أصبح الحصول علي الايمان بالرغم من هذه المصاعب العقائدية، غاية في الصعوبة، بالنسبة إلي الفرد



الاعتيادي. ولم يبق بإزاء ذلك، إلا ما سنذكره في النقطة التالية.

النقطة الثالثة: إن الماركسية أوجبت و توجب تعميق الفكر الاسلامي بالتدريج، من حيث لا تعلم؛ وذلك بعد الالتفات إلي أمرين:

الأمر الأول: ان النقاش الفكري و الجدل العقائدي، موجب بطبيعة الحال، لعمق الفكرة و تدقيق المستوي الثقافي، باعتباره موجبا لا عادة النظر فيما كان يملكه الانسان من فكر و رأي و محاولة صياغته من جديد بشكل يتلاءم و حياته المتطورة، من ناحية، و يدفع عنه إيرادات الآخرين، من ناحية أخرى.

و هذا النقاش النظري، بطبعه، مخصص للأفكار و العقائد، فكثير ما يوجب موت الفكرة و فشلها بالمرة. فيما إذا كانت ضحلة و بسيطة و غير قابلة للصدوم الفكري و الاجتماعي. و لا تبقي بعد المرحلة المعمقة من هذا التمحيص، إلا الأفكار الكبرى، التي تملك القوة الكافية للصدوم الفكري و الاجتماعي، تجاه إيرادات الآخرين و التكثيف لمتطلبات الحياة.

و إذا بلغ النقاش أقصاه، و هذا التمحيص غايته، لم يكن في إمكان أي عقيدة أو فكرة للبقاء و الاستمرار، ما لم تكن مطابقة للواقع، و مقدمة للتفسير الحقيقي للكون و الحياة.

الأمر الثاني: إن الأطروحة العادلة الكاملة السائرة نحو التطبيق الكامل علي وجه الأرض، بحسب التخطيط الالهي، محتاجة إلي التعميق الكبير في أذهان البشرية، لكي تكون البشرية علي مستوي فكري و عاطفي، تكون معه قابلة لفهم و تطبيق القوانين و المفاهيم العميقة التفصيلية التي تعلن في الدولة العالمية يومئذ، كما سمعنا في (تاريخ ما بعد الظهور) و نسمع نموذجا آخر منه في القسم الثالث من هذا الكتاب.

فبضم هذين الأمرين، نستطيع أن نفهم مدي الأثر الضخم الذي تخلفه المادية عامة و الماركسية خاصة في تدقيق الفكر الاسلامي، و تعميق مستواه في أذهان المسلمين. و ذلك علي عدة مستويات:

المستوي الأول: محاولة الجواب علي الايرادات التي توردها المادية علي الدين عموما و الاسلام خصوصا... و بذل جهد فكري في ذلك... قد يستبطن الالتفات إلي أفكار و نظريات لم تكن موجودة في أذهان المسلمين.

سواء في ذلك الصعيد العقائدي أو الفقهي أو التاريخي أو الاجتماعي أو غير ذلك.

المستوي الثاني: محاولة نقد النظريات المادية وكشف ما فيها من نقاط ضعف.

المستوي الثالث: محاولة إيجاد البديل الأصلح عن التفسيرات المادية للكون والحياة، ومحاولة فهم ذلك من المصادر الأساسية في الاسلام. وهو مستوي عال يتضمن بطبيعته الالتفات إلي أفكار أساسية وجديدة.

المستوي الرابع: محاولة اتخاذ أساليب جديدة مناسبة للعصر، لنشر الفكر الاسلامي علي الصعيد العالمي، بإزاء ما تقوم به المبادئ الأخرى مادية وغيرها من أساليب للنشر والاعلان وكسب الأفكار والأنصار.

النقطة الرابعة: إن من أهم فقرات التخطيط العام، ان النظم البشرية، والنظريات التي تدعي حل مشاكل البشرية، سوف تواجه التمحيص، كما يواجهه الأفراد، وذلك من خلال تطبيقها في عالم الحياة.

وسوف يبدو بالتدرج البطيء زيفها واحدة واحدة. حتي تياأس البشرية من كل هذه النظم السائدة وتشعر بعمق بالضرورة إلي وجود نظام منقذ يخرجها من وهدتها وينتشلها من ورطتها. وهذا هو الشعور الذي سيساعد علي تقبل البشرية للفكرة الاسلامية بمجرد عرضها كبديل عالمي صالح، عن جميع التجارب السابقة عليه، لكي يقوم بالاصلاح الكامل في اليوم الموعود.

ومن هنا نستطيع أن نلاحظ مقدار مشاركة الماركسية في هذا المضمار فكرة ونظاما، فانها لا زالت تعيش تجربتها التطبيقية في العالم، و تواجه التجربة و التمحيص باستمرار... ولا زال ينكشف للرأي العام العالمي بالتدرج نقاط ضعفها، سواء من الناحية النظرية أو التطبيقية... حتي ان الماركسيين أنفسهم أصبحوا اليوم يناقشون نظريات ماركس نفسه و يطعنون بواضحات أفكاره، علي ما سنسمع... فضلا عن غير الماركسيين.

ووضوح فشل النظام الماركسي في حل مشكلات الانسان، يعني أمرين رئيسيين في التخطيط الالهي:

الأمر الأول: إن فشلها يعني فشل إحدى الأنظمة الرئيسية التي تدعي حل مشكلات العالم. وبذلك تسير البشرية خطوة مهمة نحو اليأس من

الأنظمة المعلنة، والاتجاه في الأمل نحو نظام عالمي عادل جديد.

الأمر الثاني: ان الماركسية بصفتها إحدى النظريات المادية الدقيقة التي وضعت فهما كاملا للكون والحياة، يكون فشلها معبرا بطريق أولي عن فشل أي تجربة أخرى تكون دونها أو مثلها في المستوي الفكري والتطبيقي.

... فهذه هي النقاط الأربعة التي تمثل الجوانب المهمة من موقف التخطيط الالهي من المادية عموما و الماركسية خصوصا. وسيأتي من خلال القسم الثالث ما يسند ويوضح هذه الجوانب أيضا.

ص:49

## التمهيد الثالث: مصاعب النقاش مع الماركسيين

لا بد لنا ونحن بصدد عرض الآراء الماركسية و مناقشتها، أن نعرض السؤال التالي ونحاول الجواب عليه. وهو انه هل يكون النقاش مع الماركسيين ممكنا و مجديا أم لا؟.

وفي جواب هذا السؤال، لا بد لنا من أن نمر بعدة نقاط:

النقطة الأولى: ان النقاش ليس عارا علي أية نظرية أو فكرة، بل ان الحقيقة دائما بنت البحث، و أحر بالفكرة الصائبة أن تثبت جدارتها و عمقها عن طريق النقاش.

إلا أن النظريات إنما تكون ممكنة المناقشة مع حصولها علي عدة خصائص معينة، و بدونها تكون المناقشة معها علي درجة من التعقيد.

الخصيصة الأولى: أن تكون الفكرة أو مجموعة الأفكار محددة مفهومة، بحيث يمكن أن تبيّن و تتعلّق بأسبابها و صيغتها و نتائجها، لكي يمكن أن تسدد إليها سهام النقد و المناقشة.

أما إذا كانت الفكرة، أو التكوين الفكري، مشوشا غير محدد و لا مفهوم، بحيث يحار المفكر في بيان حدوده و ترتيبه... فبالطبع يكون هذا التكوين غير قابل للمناقشة. و يسري الاختلاط الموجود في أصل الفكرة إلي الاختلاط في النقاش أيضا.

الخصيصة الثانية: ان تكون هناك نقاط مشتركة بين المتناقشين، يمكن أن يبدأ منها النقاش أو أن ترسو عندها النتائج، و هي الأصول المسلمة في الجدل عادة.

و أما إذا لم تكن هناك أسس مشتركة بالمرّة، إما باعتبار بعد الشقة النظرية بينهما، بحيث لا توجد أية حقيقة مشتركة يؤمنان بها معا... أو باعتبار ان الطرف الآخر يسهل عليه إنكار الحقائق التي تكون ضد مصلحة

تكوينه الفكري... ففي مثل ذلك يكاد يكون النقاش غير ممكن أو غير مجد.

الخصيصة الثالثة: أن تكون لدي أصحاب التكوين الفكري والمدافعين عنه، الروح الموضوعية العلمية الكافية، وأن يكون رائدهم النهائي هو الحقيقة، بحيث يكونون علي استعداد بالتسليم بكل مناقشة يثبت صدقها، وإعادة النظر بكل فكرة يثبت زيفها، من دون لف و دوران.

وبدون ذلك يكون النقاش أيضا، غير ذي جدوي.

وسنري في النقاط التالية: ان كل هذه الخصائص الثلاث غير واضحة التوفر في الفكر الماركسي... بل بعضها واضح الزيف في نظرهم، علي ما سنري.

النقطة الثانية: ما هو الفكر الماركسي، وكيف يصح نسبة الفكرة المعينة إلي الماركسية، وهل للماركسية كيان محدد يمكن أن يعرض و يشار إليه أم لا.

... إننا إن أجبنا بنعم، فمعناه توفر الخصيصة الأولى فيه، وإلا فانها غير متوفرة بطبيعة الحال.

إن أفكار كارل ماركس نفسه... هي أفكار ماركسية بطبيعة الحال، بمقتضى الاضافة اللفظية، كما هو واضح... إلا أن تاريخ الفكر الماركسي، سار في طريق أوسع من هذا بكثير.

فإن التكوين النظري الذي اعترف به ماركس و استند إليه نظريا، لم يكن له وحده، بل كان - في الواقع - نتيجة لمساندة انجلز له و معاونته إياه في الفكر والعمل. ولكن اعترف انجلز ان التكوين الرئيسي للفكرة هو من صنع ماركس نفسه، وبذلك يستحق نسبتها إليه، وان كان انجلز قد شارك في صنع العديد من جوانبها(1) - ولكن يبدو انها بمجموعها مرضية تماما لكلا الشخصين. وقد غلب علي ماركس الجانب الاقتصادي في كتابه (راس المال) و غلب علي انجلز التركيز علي المادية الديالكتيكية في كتابه (ديالكتيك الطبيعة) و المادية التاريخية في كتابه (أصل العائلة) وغيره.

إذن، فالتكوين النظري الأصلي للماركسية هو ما استند إلي هذين

ص:51

1- (1) انظر: لودفيج فوريباخ لانجلز. هامش صفحة 46.

الشخصين بالذات، خلال وجودهما في العصر التاسع عشر.

ثم توالى التجارب... تترى... وكان بعضها خلال حياة هذين المفكرين، ولعل أهمها ثورة باريس المسماة بكمونة باريس، التي أظهرت نقاط الضعف لهذين الشخصين في نظريتهما حتى صرحا في البيان الشيوعي:

ان بعض نقاط هذا البرنامج قد شاخت (1) وانه لا بد من إجراء التعديل علي بعض الفقرات (2).

وأباح ماركس و انجلز لأنفسهما أن يغيرا من النظرية بمقدار ما ظهر لهما زيفه... وكيف لا، وإن الأفكار أفكارهما فلهما أن يتصرفا فيها كيف شاءا... وإن كان هذا التغيير لو قام به غيرهما لاعتبراه خارجا علي تعاليمهما.

وفارق هذان المفكران الحياة، والتجارب لا زالت تترى، ولا يمكن أن تتوقف. والتجارب لا تحترم أحدا ولا ترحم رأيا ولا تغتر بالظواهر.

... واستطاعت الماركسية، ردحا من الزمن، أن تكسب احترام عدد من الناس نتيجة للظلم المعاش في روسيا وأروبا عموما، إلي جانب الدعاية الشيوعية الواسعة النطاق في تلك البلدان، والتركيز علي أنه لا يمكن الهرب من الاقطاع أو الرأسمالية إلا إلي الماركسية، لأنها هي الحل الوحيد للمشاكل الانسانية.

واصطدمت التعاليم والمفاهيم الماركسية بالواقع، و تحير الناس في التوفيق بينها وبين الواقع، و حدثت مئات الأسئلة في الأذهان... فكان من الطبيعي أن يستعمل العديدون من مفكري هذه العقيدة، قابلياتهم الذهنية للتصدي لتذليل هذه العقبات سواء من الناحية الفلسفية أو الاجتماعية...

فوجدت، نتيجة لذلك، عدة أطروحات لفهم الماركسية في روسيا وأروبا مثل آراء بليخانوف و لينين و كاوتسكي و تروتسكي و هيلغر دينغ، وغيرهم.

ولم يكن الفكر الماركسي الأصلي - في الواقع - أقرب إلي أحدهم، من الآخر، لأن كل واحد منهم يقول: بأن ماركس أراد أن يقول هكذا، لا غيره. و من الصعب جدا من الناحية الموضوعية، أن نتصور أن أشخاصا

ص:52

1- (1) انظر: البيان الشيوعي ص 6.

2- (2) المصدر نفسه ص 19.

بأعيانهم أقرب إلي مجموع النظرية من الآخرين. بل لربما أن هذا فهم هذه الجهة من كلام ماركس بشكل أصوب، وذاك فهم تلك الجهة بشكل أصوب، وهكذا، تبعاً لاختلاف اختصاصات الأفراد وتجاربهم الحياتية والعلمية وغيرها، وبالتالي لا يتعين للأجيال المتأخرة، من هو الأقرب ومن هو الأبعد بشكل مطلق.

إلا أن ظروف ثورة أكتوبر من ناحية، و ظروف الحرب العالمية الثانية من ناحية أخرى... جعلت من بعض هؤلاء المفكرين حكاما وقادة و مسيطرين. فأصبحت القوة إلي جانب تفسير معين للماركسية، هو التفسير الذي يتبناه هؤلاء القادة، وأصبح هو التفسير الرسمي الصحيح، و غيره هو الباطل الذي يمثل الانحراف و (المثالية) وقصر النظر. وأصبح ذووه مستحقين للقتل والتشريد.

وأصبحت السيطرة الحقيقية فكريا و اجتماعيا للقائد الأعظم (لينين) وأصبح تفسيره للماركسية هو الصائب. و كان من وافقه كبليخانوف علي صواب و كان من خالفه كتروتسكي وغيره علي خطأ.

و بقي الحال علي ذلك، و بقي الحق إلي جانب القوة، متمثلا في ستالين، ثم خروشوف ثم الحكام السوفييتيين المعاصرين. و بقيت الدراسة الرسمية في جامعات البلدان الاشتراكية منطلقة من ذلك علي الدوام.

و كانت هذه البلدان هي الطليعة الأولى في القرن العشرين لسحق المعارضة و كم الأفواه.

و كان لذلك استثناءان:

الاستثناء الأول: الايديولوجية الصينية (الماوية) لفهم الماركسية...

حيث استطاع ماوتسي تونغ أن يستقل عن الفهم السوفييتي الرسمي للماركسية، و يتخذ لنفسه فهما جديدا بقوة كاملة، تجعله بدوره رسميا و صحيحا!!!!...

الاستثناء الثاني: ان ظروف معينة أوجبت إيجاد أفكار ماركسية جديدة خلال الأعوام القليلة المتأخرة (العقد الثامن من القرن العشرين). و كان أهم هذه الظروف عاملان:

العامل الأول: ظروف الحرية النسبية التي تبنتها الحكومة السوفيتية

كرد فعل للتقييد الذي عاشوه خلال عصر (ستالين)؛ تلك الحركة التي فسحت فرصة جديدة للماركسيين في أن يوضحوا ويفسروا الماركسية من جديد.

العامل الثاني: ظروف النقد اللاذع والايادات الفلسفية والتاريخية والاجتماعية التي أوردت علي الفكر الرسمي، الماركسي - اللينيني، من قبل المفكرين الاسلاميين والأوروبيين الرأسماليين... بحيث اتضح للرأي العام بكل جلاء زيف هذا التكوين النظري، و ثبت للشيوعيين استحالة بقاء هذا التكوين علي أهميته وهيبته في الأذهان من دون إصلاح ورتوش.

و من هنا تحركت عدد من الأقلام لعرض الماركسية من جديد، بشكل يدعم ورود تلك الانتقادات عليه.

و سمح هؤلاء المفكرون لأنفسهم الطعن بماركس و انجلز بصفتهم برجوازيين!!!... و بصفتهم ذوي تجارب قديمة!! و بصفتهم ذوي تنبؤات فاشلة (بحدوث الثورة الاشتراكية في فرنسا و انكلترا)!.. و بصفتهم قابلين للخطأ و النقاش علي أي حال.

كما سمح هؤلاء المفكرون أن يناقشوا الأفكار الأساسية للماركسية، فضلا عن التفاصيل... ففي الديالكتيك: لا يتضمن الشيء لتقيضه، و إنما توجد له ذاتيا عوامل الفناء. و في المادية التاريخية أكدوا علي انقسام المجتمع إلي أكثر من طبقتين... و انه لا ضرورة علي مرور البلد بجميع مراحل هذه النظرية... و في جانب الضرورة التاريخية: أكدوا علي وجود حرية التصرف للفرد إلي حد كبير، و ان الحرية لا تنافي الضرورة.

و في جانب الاقتصاد، قالوا: إن الرأسمالية التي عرفها ماركس، هي الرأسمالية البدائية... و هناك رأسماليات لم يلتفت لها ماركس!! يكون آخرها مرحلة (الامبريالية)... إلي غير ذلك مما قالوه... و سنسمع الكثير من ذلك خلال مناقشاتنا الآتية.

بعد هذه الجولة التاريخية السريعة في الفكر الماركسي، يتضح ما نريد أن نقوله في هذه النقطة الثانية... فإن هذه الخلافات بين المفكرين الماركسيين تعطي نتيجة واضحة، و هي وجود درجة من الغموض و التشويش في تحديد (الفكر الماركسي)... بحيث لو عرضت الماركسية علي شكل



كهذا لصح، و لو عرضتها علي شكل آخر لصح أيضا، و لو عرضتها علي شكل ثالث لصح أيضا... فأى الأفكار هي (الماركسية) هل هي ماركسية ماركس أم ماركسية تروتسكي أم ماركسية ماوتسي تونغ أم ماركسية لينين أم ماركسية المحدثين كبولتزر و كوفالسون وغيرهما.

فأى هذه الأشكال هو الماركسية؟!.. ليس هو مجموعها بالطبع...

لوجود التنافي بينها... و ليس واحد بعينه أولي بماركس من الآخر... و من هنا تحار الاشارة في التوجه، و تزول الحديّة في التحديد.

فإذا وصل النقاش بين الماركسيين إلي الأفكار الأساسية، أصبح من الممكن الاشارة إلي فهمين متناقضين... كلاهما نسميه بالماركسية. فمثلا بينما آمنت الماركسية الأولى بضرورة تغير كل أوضاع المجتمع نتيجة لتطور وسائل الانتاج، قال الماركسيون المتأخرون: إنه إنما يؤثر في تغيير بعض الأوضاع، و في حدود الحرية النسبية دون الضرورة المطلقة.

و هذا المقدار من التناقض مع الفكر الماركسي هو الذي سار عليه الماركسيون المحدثون، بعد مواجهة العاملين السابقين... و هو اتجاه منفتح في داخل الماركسية يتضمن نقطة قوة من هذه الناحية.

إلا أن هذا الاتجاه يمني بإيرادين رئيسيين ما دام يعترف كونه ماركسيا:

الإيراد الأول: ان الفكر الماركسي الموروث... ينبغي أن يكون خاطئا جملة و تفصيلا، و يجب إعادة النظر فيه عموما. فإذا علمنا أن هذا الفكر هو الذي قامت علي أكتافه ثورة أكتوبر السوفيتية، حتي أن لينين نفسه سجل أهم تطويراته الفكرية بعد الثورة، فضلا عن ستالين... عرفنا أن الفكر الذي قامت عليه ثورة أكتوبر فكر خاطيء... و هذه نتيجة مؤسفة بالنسبة إلي كل الماركسيين!..

الإيراد الثاني: الخصيصة الرئيسية للماركسية الموروثة عن ماركس و انجلز... إنما هي استيعاب الكون و المجتمع بفهم شامل و متجانس، كما سمعنا.

و معه... فيرادات الماركسيين المتأخرين و آراؤهم، ان أوجبت الطعن بالماركسية الأولى دون أن تأتي بالبديل... إذن، فقد خسروا الفهم المستوعب للكون و الحياة. و إن جاءوا بالبديل، لم يكن هو ماركسية، بل هو

منسوب إلي صاحبه كنسبة آراء ماركس إليه... فهي - مثلا - خروشوفية أو كوفالسونية!!!... و معه ينبغي الابتعاد عن ماركس كمفكر فعلي و إعطاء الأهمية له من زاوية متحفية فقط. و هذا أيضا مما يعز علي الماركسيين الاعتراف به.

النقطة الثالثة: سوف نسير في مستقبل البحث علي تذليل هذه الصعوبة التي عرضناها في النقطة السابقة، علي الشكل التالي:

أولاً: الاعتماد في فهم الفكر الماركسي علي ماركس و انجلز بصفتهم الواضعين الرئيسيين للنظرية... و اعتبار ما ناقض آراءهما من وجهات النظر خارجا عن الماركسية، و إن كان صادرا عن مفكرين ماركسيين.

ثانيا: الاعتماد في فهم هذه النظرية و تفسيرها علي المسلك الرسمي السوفييتي الأول المتمثل بلينين و ستالين و بليخانوف... بصفته الحامل الأول لهذه الفكرة إلي العالم.

و هو إذا قورن من ناحية موضوعية إلي مسالك الآخريين الذين قضت عليهم الثورة، لم يكن أولي منها، كما قلنا... لكن الآراء الأخرى مجهولة التفاصيل و قليلة المصادر... مضافا إلي أن المسلك الرسمي هو المسلك المعترف به من قبل الشيوعيين في عالم اليوم.

ثالثا: الاعتماد علي المفكرين الماركسيين المحدثين الذين لم يسمحوا لأنفسهم المناقشة في الافكار الماركسية الرئيسية... و إنما قبلوها و حاولوا إيضاها من جديد. و إذا سنحت لهم المناقشة، فإنما يكون من زوايا جزئية.

... فهؤلاء يعتبرون، علي المستوي الرسمي السوفييتي، نقلة أمناء للماركسية أمثال كيللي و كوفالسون و أفاناسييف و بوليتز و غيرهم... دون الآخريين الذين طعنوا في الأفكار الماركسية الأساسية.

و هنا ينبغي الالمام إلي أن التفسير السوفييتي للماركسية، هو الأقرب إلي الاعتماد من التفسير الصيني المادي. لأن التفسير السوفييتي بخطه الطويل هو الوريث المباشر للماركسية - اللينينية بطبيعة الحال، مهما أراد ماوتسي تونغ - و هو في أقصى الدنيا - أن يقول!!!...

النقطة الرابعة: الخصيصة الثانية التي ذكرناها في النقطة الأولى لإمكان

النقاش، غير متوفرة أيضا في الفكر الماركسي... وهي وجود مسلمات مشتركة يمكن أن ينطلق منها الجدل أو أن يقف عندها النزاع.

وكيف يمكن أن تكون هذه الحقائق موجودة، بين الماركسية و الاسلام، في حين أنهما يبدوان أمام الرأي العام علي طرفي نقيض و بشكلين مستقطبين لا يمكن أن يلتقيا أبدا...

وأي شيء تكون هذه الحقائق؟... بعد أن اعتبرت الماركسية الدين نتاجا بدائيا جدا لوسائل الانتاج، و نصيرا للاقطاع، و أفيونا للشعوب، و صورة مكثفة للمثالية المقيتة!!!... كما اعتبر الدين الماركسية إلحادا و زندقة و ضيقا في النظر إلي الكون و المجتمع، و سيرا بالبشرية إلي مهاوي الفساد.

و مع وجود هذا التنافي الشاسع بينهما، لا يمكن أن توجد أي حقيقة مشتركة بينهما، يمكن أن ينطلق منها الجدل أو أن يقف عندها النزاع.

وقد ينتج من ذلك: أن الفكر الديني لا- يستطيع أن يجيب علي آراء الماركسيين أو أن يناقشهم... أو علي الأقل، لا- يستطيع إقناع الماركسيين بآرائه، فكيف يصح لنا الكلام، و نحن ننتقل في النقاش من زاوية دينية؟!..

إلا أن هذه الصعوبة، يمكن تذليلها بكل سهولة... كما يلي:

أولا: إن هذه النتيجة المومي إليها، تأتي بالنسبة إلي الماركسية أيضا... إذ مع انعدام المسلمات المشتركة، ينجح أيضا عدم إمكان إقناع المتدينين ضد فكرتهم أيضا، تماما كما هو شأن الماركسيين.

ولكن هل هذه النتيجة صحيحة، بالنسبة إلي المتدينين... هذا ما سنعرفه فيما يلي.

ثانيا: إن الماركسية انطلقت في فهمها لنظريتها و في الاستدلال عليها، من أمثلة مقتبسة من واقع الطبيعة و المجتمع. فإذا استطعنا أن نعرف أن الواقع الموضوعي للوقائع، كالكاسة الفارغة، يمكن أن تملأه بأكثر من رأي و فلسفة و تفسير، و لا يتعين في فهمه الاتجاه الماركسي.

... و إذا استطعنا أن نفهم أن ما استشهدت به الماركسية من الوقائع إنما هو غيوض من فيض لا يمكن الانطلاق منه إلي استنتاج النظرية العامة.

إذا استطعنا هذا و ذلك و غيرهما، استطعنا أن نمشي في النقاش خطوات

كبيرة.

ثالثا: إننا سنسمع وجوها للمناقشة مستنتجة من القواعد الماركسية نفسها. وهي تكون ملزمة بالنسبة إلي من يؤمن بهذه القواعد مع التأكد من صحة الاستنتاج.

رابعا: إننا قد ننطلق إلي المناقشة من أسس عقلية قد لا يؤمن بها الماديون... وغايتنا من ذلك بيان: أننا لا يمكننا الايمان بنتائج أفكارهم و ان آمنوا بها و التزموا بصدقها، لأنها منافية لمبادئنا العقلية.

خامسا: إننا سوف ننطلق إلي مناقشة الماركسية من مستويين:

المستوي الأول: النظر في تفصيل النظرية و إعطاء المناقشة لكل فقرة منها علي حدة. و هذا ما سنسير فيه علي هدي الفقرات السابقة.

المستوي الثاني: النظر إلي مجموع النظرية الماركسية ككل و إعطاء البديل الأصح عنها. فإننا سنحوض عن المادية التاريخية بنظرية التخطيط العام الالهي و سننطلق عن طريق المقارنة إلي مناقشات أساسية و جديدة.

و ستكون هذه المناقشات أكثر عمقا و ضبطا و ترابطا من المستوي الأول، بالرغم من صحة كلا المستويين. و هذا ما سنذكره خلال عرض نظرية التخطيط العام في القسم الثالث من الكتاب، و سنقتصر في هذا القسم علي المستوي الأول من المناقشات.

النقطة الخامسة: إن الخصيصة الثالثة لا مكان النقاش، مما عرفناه في النقطة الأولى، و هي تجرد الباحث و موضوعيته... الذي هو الشرط الأساسي للدخول في أي نقاش و لاحتمال قبول أي نتيجة... إذ بدونه يمكن رفض أي نتيجة، مهما كانت صادقة و مبرهنة.

هذه الخصيصة... استطاع الماركسيون في وضعهم الفكري و الاجتماعي، أن يقيموا القرائن علي رفضها و الابتعاد عنها كأنها من الخصائص القاتلة للنظرية و التطبيق!!!...

و يتلخص بيان موقف الماركسيين من هذه الموضوعية، في مرحلتين:

المرحلة الأولى: إنكارهم وجود الموضوعية و التجرد الذهني لأي فكر أصلا. و إنما يعتبر الفكر عموما نتاجا طبقيًا و حزبيا معينا.

قال كوفالسون:

ص: 58

«ينبغي التمييز بين الموضوعية والموضوعانية.»

التعبير الأول يستخدم لوصف المعرفة العلمية، والثاني لوصف الموقف النظري (!) أي علي وجه الضبط موقف (اللاتحيز) في معرفة الحياة الاجتماعية، موقف المراقب غير المتحيز الموضوعي المزعوم للعمليات الاجتماعية. وقد انتقد لينين الموضوعانية انتقادا حادا، واعتبرها شكلا مستورا ومقنعا للتعبير عن الحزبية»(1).

وأضاف:

«فليس موقف المراقب الحيادي موقف اللامبالاة وعدم الاكتراث، بل الاشتراك الفعال في الحياة الاجتماعية»(2).

فكان الموضوعية عنده، تعني عدم الاهتمام بالحياة الاجتماعية والانصراف عنها... في حين أن الاهتمام بها يعني شيئا آخر غير الموضوعية أو الموضوعانية - كما سماها -. وهذا الاهتمام ضروري بطبيعة الحال، إلا أن وجود الموضوعية أيضا ضروري، لأنها تعني - بكل بساطة - استعداد الذهن لقبول الحقيقة، وعدمها يعني الجمود علي الفكرة لمجرد الموافقة مع الهوي والمصلحة الخاصة ليس إلا. والدعوة إلي «النضال من أجل وحدة الموضوعية العلمية والحزبية»(3) يحتوي علي تهافت في التفكير، لوجود التنافي الواضح بين الاتجاه الموضوعي والاتجاه الحزبي.

المرحلة الثانية: إننا حين نستقرئ كلمات الماركسيين ومؤلفاتهم وطرق تفكيرهم، نجدهم قد طبقوا نظريتهم في انتفاء الموضوعية والتجرد بشكل واضح.

وذلك في عدة حقول:

الحقل الأول: إنهم يستعملون الشتم عند الحاجة لكل معارض، مهما كانت الفكرة نظرية، أو كان المتناقشون مفكرين علي مستوي عال.

اسمع معي لينين ينتقد اشتراكية ما قبل ماركس:

«وقد جاءت ثورة 1848 تسدد ضربة قاتلة لجميع الأشكال الصاخبة المبرقشة اللاغطة الاشتراكية ما قبل ماركس... وتكشف جميع المذاهب التي تقول باشتراكية لا طبقية و سياسة لا طبقية عن ثرثرة باطلة»(4).

ص: 59

1- (1) المادة التاريخية. كليلة وكوفالسون ص 28/27.

2- (2) المصدر ص 28.

3- (3) المصدر و الصفحة.

4- (4) مختارات لينين ج 1 ص 16.

و اسمعه يتحدث عن تقدم الفيزياء الحديثة و كيف يري أنه:

«قد أثبت بشكل رائع صحة مادية كارل ماركس الديالكتيكية رغم أنف مذاهب الفلاسفة البرجوازيين ورغم إرادتهم «الجديدة» نحو المثالية القديمة المتهرئة»(1).

وعلي هذا الغرار...

حتي رفيقاه في النضال: بليخانوف و ستالين... لم ينجوا من لسانه: -... بليخانوف الذي قال عنه لينين:

«لا يمكن للانسان أن يصبح شيوعيا حقيقيا و اعيا ما لم يدرس كل ما كتبه بليخانوف في الفلسفة. لأنه خير ما يوجد في مجمل نتاج الفكر الماركسي في جميع البلدان»(2).

قال عنه أيضا:

«لم يتمسك ماركس بشجب دعي لحركة «جاءت في غير أوانها علي غرار الماركسي الروسي المرتد بليخانوف الذي اشتهر شهرة لا يرغب عليها... أخذ يصرخ علي نمط الليبراليين: ما كان ينبغي حمل السلاح»(3).

و أما ستالين فحذر منه قائلا:

«ان الرفيق ستالين الذي أصبح أميننا عاما، قد حصر في يديه سلطة لا حد لها.

و أنا لست علي ثقة في أنه سيعرف علي الدوام كيف يستعمل هذه السلطة بما يكفي من الاحتراس»(4).

و قال عنه أيضا:

«إن ستالين مفرط في الفظاظ... و لهذا اقترح علي الرفاق أن يفكروا في أسلوب لنقل ستالين من هذا المنصب و تعيين شخص آخر لهذا المنصب، يمتاز من جميع النواحي الأخرى عن الرفيق ستالين بميزة واحدة فقط هي أن يكون أكثر تسامحا و أكثر ولاء و أوفر لطفًا و أشدّ انتباها للرفاق، و أقلّ تقلبا في الأهواء»(5).

أما أعداؤه الكلاسيكيون، فهم الوحوش الضواري تماما. اسمعه يقول - فيما يقول -:

«إن ضواري الامبريالية الانجلو فرنسية و الامريكية، يتهموننا بالاتفاق مع الامبريالية الالمانية، فيا للمنافقين و يا للأوياش الذين يفترون علي حكومة العمال و ترتعد

ص:60

1- (1) المصدر ص 23.

2- (2) فلسفة التاريخ: بليخانوف. ص 4.

3- (3) الدولة و الثورة من مختارات لينين ج 2 ص 217.

4- (4) رسالة إالى المؤتمر من نفس المصدر ج 4 ص 271.

5- (5) المصدر ص 273.

فرائضهم في الوقت نفسه أمام العطف الذي يبديه عمال بلدانهم بالذات علينا»(1).

فكيف تقوم الايديولوجية الكبرى علي مثل هذه الشتائم؟!...

الحقل الثاني: إضفاء أكبر الصفات و أهم آيات المدح العاطفي و الفكري لأي شخص ينسجم معهم في الفكر و العمل.

و بالرغم من أن الجهة العقلية التامة تقتضي التنزه في عرض النظريات عن المدح، كالتنزه عن الذم تماما. لكن قد يشفع لهم انسياقهم العاطفي زيادة عن العطاء العقلي... غير أن المدح ينبغي أن يقتصر علي المقدار الممكن نظريا إضفاؤه علي الآخرين... و لكن نجد ما هو أكثر من ذلك...

فإننا بالرغم من أننا نسمع من الماركسية أن الآراء و الأفكار كلها طبقية و حزبية، و إن الحقائق كلها نسبية...

قال انجلز:

«كذلك تحطم هذه الفلسفة الديالكتيكية جميع التصورات عن الحقيقة المطلقة النهائية و عن أوضاع الانسانية المطلقة المناسبة لها. فليس هناك بالنسبة للفلسفة الديالكتيكية شيء نهائي، مطلق، مقدس، انها تري الانهيار في كل شيء... و هي نفسها ليست سوي انعكاس بسيط لهذا المجري في الدماغ المفكر»(2).

و بالرغم من أن الماركسية نفسها فلسفة حزبية، تمثل فلسفة حزبية، تمثل فلسفة حزب أو طبقة البروليتاريا، كما أكد عليه الشيوعيون تأكيدا شديدا:

«إن العلم الاجتماعي الماركسي يربط نفسه علي المكشوف بمصالح الطبقة العاملة بالنضال من أجل تحرير الكادحين من الاستثمار... و في هذا تقوم حزبيته»(3).

... بالرغم من هذا الأفق الضيق الذي يستحيل معه الانطلاق. فإن الشيوعيين يؤكدون أن الماركسية تتحدث عن الواقع بكامله، سواء علي المستوي الطبيعي أو الاجتماعي.

اسمع لينين يقول:

«إن مذهب ماركس لكلي الجبروت، لأنه صحيح، و هو متناسق و كامل، و يعطي مفهوما منسجما عن العالم، لا يتفق مع أي ضرب من الأوهام، و مع أية رجعية... و هو

ص: 61

1- (1) رسالة إلي العمال الأمريكيين من مختارات لينين ج 32 ص 194.

2- (2) لودفيج فورباخ، انجلز ص 10.

3- (3) المادية التاريخية: كوفالسون ص 26.



الورث الشرعي لخير ما أبدعته الانسانية في القرن التاسع عشر»(1).

و يقول:

«و أهم هذه المكتسبات - الماركسية الديالكتيك، أي نظرية التطور بالحمل مظاهرها وأشدها عمقا وأكثرها بعدا عن ضيق الأفق. نظرية نسبية المعارف الانسانية التي تعكس المادة في تطورها الدائم»(2).

و يقول:

«إن مادية ماركس التاريخية كانت أكبر انتصار أحرزه الفكر العملي»(3).

و يقول غيره:

«إن الفلسفة الماركسية - اللينينية، إذ تدرس قضية العلاقة بين الموضوع والذات و أعم قوانين تطور العالم المادي والتفكير نفسه، تعطي العلوم الأخرى المفهوم الصحيح للعالم ونظرية وطريقة المعرفة العلمية»(4).

و يقول:

«إنها تدرس القوانين العامة لتطور المجتمع»(5).

إلي غير ذلك!...

و لا تعلم كيف يكون الفكر صحيحا و مطابقا للواقع الموضوعي، طبيعيا و اجتماعيا، مع كونه حصيلة فكر طبقي و حزبي معين؟!...

الحقل الثالث: إعطاء فهم خاص لبعض الآراء المضادة للماركسية، بحيث يسهل مناقشتها بسهولة أولا، و حمل فكرة سيئة عنها سلفا، ثانيا.

و لعل أوضح مثال علي ذلك: تلك الأوصاف و الخصائص التي افترضها الماركسيون للميتافيزيقيين.

فإن الميتافيزيق لفظ يوناني، يؤدي معني: ما وراء الطبيعة أو ما فوق الطبيعة. و محصله: أن هناك شيء آخر خارج عالم الطبيعة الفيزيائي غير محكوم لقوانين الفيزياء الاعتيادية... موجود، في عالم الواقع و مؤثر في عالم الطبيعة. و لا يمكن أن نفهم من هذا اللفظ الموجز أكثر من ذلك، كما هو واضح. و الميتافيزيقي هو الذي يؤمن بمضمون هذا اللفظ. ليس إلا...

ص:62

1- (1) مختارات لينين ج 1 ص 22.

2- (2) المصدر ص 22.

3- (3) المصدر و الصفحة.

4- (4) المادية التاريخية: كوفالسون ص 33.

5- (5) المصدر ص 30.



أما الماركسيون، فقد أضفوا علي الميتافيزيقي صفات عديدة وغريبة، تكاد تجعله في عداد المجانين!!...

قال خالد بكداش:

«إن الميتافيزيقية: تعني طريقة في التفكير الفلسفي تنكر الروابط بين الأشياء والحوادث، وتنظر إليها منفصلا بعضها عن بعض، وتعتبر الطبيعة في حالة جمود واستقرار...»(1).

وقال ستالين:

«تتميز الطريقة الديالكتيكية الماركسية بالخطوط الأساسية التالية:

أ- إن الديالكتيك - خلافا للميتافيزيقية - لا يعتبر الطبيعة تراكما عرضيا للأشياء، وحوادث بعضها منفصل عن بعض... بل يعتبر الطبيعة كلا واحدا متماسكا ترتبط فيه الأشياء والحوادث بينها ارتباطا عضويا...

ب- إن الديالكتيك - خلافا للميتافيزيقية - لا يعتبر الطبيعة في حالة سكون وجمود، حالة ركود واستقرار بل يعتبرها حالة حركة وتغير دائمين...

ج- إن الديالكتيك - خلافا للميتافيزيقية - لا يعتبر حركة التطور حركة نمو بسيطة، لا تؤدي التغيرات الكمية فيها إلي تغيرات كيفية، بل يعتبرها تطورا ينتقل من تغيرات كمية ضئيلة و خفية إلي تغيرات ظاهرة و أساسية، أي إلي تغيرات كيفية...»(2).

وقال بوليتزر:

«و تفصل الميتافيزيقا المادة الخام عن المادة الحية وعن الفكر. لأن الميتافيزيقا تعتبر أن هذه مبادئ ثلاثة منعزلة كل منها عن الآخر»(3).

وقال أيضا:

«و تقوم الميتافيزيقا بعزل الظواهر الاجتماعية كلا- منها عن الأخرى، فتعزل الواقع الاقتصادي عن الحياة الاجتماعية، و تعزل الحياة السياسية عنهما، كما انها تدخل الحواجز في كل هذه الميادين»(4).

وقال أيضا:

«و لا يفهم الميتافيزيقي تاريخ المجتمعات، بل هو خليط من العوارض (أي

ص:63

1- (1) المادة التاريخية: ستالين هامش ص 13.

2- (2) المصدر نفسه ص 13-15 ملخصا.

3- (3) أصول الفلسفة الماركسية ج 1 ص 58.

4- (4) المصدر ص 63.



الظواهر التي لا سبب لها) و من الصدف العابثة»(1).

إلي آخر ما ذكره من خصائص و صفات...

وبغض النظر عن أن هذا النقل عن آراء الميتافيزيقيين، لم يسند إلي أي مصدر من مصادرهم، ولم يدل عليه أي كلام من كلماتهم. وإنما كل ما في الأمر أن الماركسيين رغبوا بنسبة هذه الآراء إليهم بدون دليل. وإذا أمكنت مثل هذه النسبة العشوائية لشخص ما، أمكنت لأي شخص آخر... وهذا يعني - بكل بساطة - سقوط الاعتبار لنقل الماركسيين لآراء خصومهم!..

وبغض النظر - أيضا - عن أن هذا النقل عن الميتافيزيقيين، صحيح أو خاطيء... فإن مستقبل هذا البحث كفيل بهذه الجهة.

المهم في المقام: أن أيا من هذه الآراء، غير متضمن في معني الميتافيزيقية بأي حال. وإنما هو مفهوم بسيط لا يعني سوى وجود شيء ما وراء العالم الطبيعي المنظور... فمن أين جاءت هذه الاضافات؟!..

الحقل الرابع: إن كل فكرة معارضة للماركسيين... لا بد أن توسم بصفة غير محببة!!... حتي وإن كانت فكرة مادية و اشتراكية.

وإن أعظم صفة رديئة توسم بها الفكرة عندهم هي كونها «مثالية»!!... إلي جانب كونها روحية و ميتافيزيقية...!

فبعد أن تتجاوز مادية ما قبل ماركس و الاشتراكيات الأخرى غير الماركسية، و ما وسمت به من هذه الأوصاف... ينبغي لنا أن نمثل بأهم و أقرب الفلاسفة، في المستوي الذهني و الفلسفي إلي الماركسية... و هما هيغل و لودفيج فوريباخ...

فهيغل... بالرغم من أنه الفيلسوف المادي الذي وصل بالفكر الديالكتيكي إلي أوج ارتفاعه، فيما قبل الماركسية. و هو أمر في غاية الأهمية بالنسبة إلي الماركسية. و قد مدحه انجلز قائلا:

«و لما لم يكن - هيغل - عبقرية خلاقة و حسب، بل إنسانا ذا تبخر موسوعي، فإن مؤلفاته في جميع الميادين ذات قيمة مرموقة»(2).

ص:64

1- (1) المصدر و الصفحة.

2- (2) مختارات انجلز ص 76.

بالرغم من ذلك لم ينج من تهمة المثالية. حيث نسمع لينين، حين يتحدث عن التحريفيين، يقول:

«إنهم كرزوا بالمثالية، بمثالية أحقر وأسخف ألف مرة من مثالية هيجل»(1).

وقال عنه جان كاتابا:

«بيد أن ديالكتيك هيجل تأثر تأثرا ثقيلا بعبء مثاليته»(2).

و فورباخ... وهو الفيلسوف المادي المهم الذي ألف فيه إنجلز كتابه المسمي باسمه... و سمه انجلز نفسه بسمة المثالية مكررا.

منها قوله:

«إن مثالية فورباخ الحقيقية تنكشف حالما تنتقل إلي فلسفته في الأخلاق والدين...»(3).

ليس هذا فقط، بل هو ميتافيزيقي!! أيضا. قال انجلز ضمن كلامه:

«نجد عرضا عن سير تطور الميتافيزياء الفورباخية نفسها»(4).

و لا نعلم ما ذا يعني مفهوم المثالية و مفهوم الميتافيزيقية أو الميتافيزياء - حسب اصطلاحه -... حين ينطبق علي أمثال هؤلاء الفلاسفة الماديين؟!...

نعرف من كل ذلك: أن الماركسيين مزجوا في كلماتهم بين الفكر والعاطفة... وقد يكون لهم بعض العذر حين تبنا الحزبية، ورفضوا الموضوعية في التفكير. و أما من يرفض هذا الاتجاه، و يقيّم المفكر بمقدار ما يبذل من موضوعية و تجرد... كيف يمكن أن يركن إلي ما قالوه من كلام؟!...

و من هنا نفهم ما أردنا إيضاحه في هذه النقطة الخامسة، و هو أنه مع وجود هذا المنحي العاطفي الخالي من الموضوعية عند الماركسيين، كيف يمكن النقاش معهم و أخذ النتائج منهم؟!... فإنه يكفيهم أن يصفونه بالمثالية و الميتافيزيقية، ليعتبروا كلامه ساقطا من الاعتبار و غير قابل للاصغاء.

ص: 65

1- (1) مختارات لينين ج 1 ص 32.

2- (2) مختارات انجلز ص 67.

3- (3) لودفيج فورباخ: انجلز ص 33-34.

4- (4) المصدر ص 24.

النقطة السادسة: حقا ان من يكون علي هذا المستوي الذهني الذي عرفناه قبل لحظة يتعذر عليه الاصغاء لأي كلام و الالتفات لأي نقاش. و حقا ان الماركسية تجعل للمعتقدين بها (مناعة) عميقة عن التأثير بأي كلام آخر غير كلامها، أو انتهاج أي منهج سواها.

غير أن لنا في تذييل هذه الصعوبة المنهجية الثالثة فكرة معينة، هي أن هذه الصعوبة لا ينبغي أن تعيقنا عن التفكير أو أن تكف أيدينا عن طلب الحقيقة.

فإن أمامنا النظرية الماركسية بمصادرها و تفاصيلها، بنقاط قوتها و ضعفها. فحسبنا أن نعرضها كما هي معروضة بنطق أصحابها - كما وعدنا في منهجنا - فنقبل ما هو حق و نرفض ما هو باطل، و نناقش كما يوصلنا إليه البرهان الصحيح... مخاطبين في ذلك الرأي العام المفكر الذي يتصف بدرجة مقبولة من التجرد و العمق.

و لا يهمنا بعد ذلك أن يكون كلامنا مقبولا لدي من ينكر التجرد و الموضوعية، و يعتبرهما حزبية مبطنة و مساوقة مع الاهمال و عدم الاهتمام.

1 - تبدأ الكتب الماركسية - عادة - بنقطة انطلاق معينة، وهي أن أهم مسألة في الفلسفة علي الاطلاق، هي أن الفكر متقدم علي المادة أو أن المادة متقدمة علي الفكر... وان اختلفت كلمات الماركسيين في طرح هذه المسألة.

قال انجلز:

«المسألة الأساسية الكبرى في كل فلسفة، وبخاصة الفلسفة الحديثة، هي مسألة العلاقة بين الفكر والوجود... مسألة معرفة أي عنصر هو الأسبق: الروح أم الطبيعة.

إن هذه المسألة قد اتخذت حيال الكنيسة شكلا حادا، هل العالم من صنع الله أم هو موجود منذ الأزل.

وقد كان الفلاسفة ينقسمون حسب جوابهم علي هذا السؤال، بهذا الشكل أو ذاك، إلي معسكرين كبيرين. فالذين كانوا يؤكدون صفة الأسبقية للروح علي الطبيعة، والذين كانوا بالتالي يسلمون، في نهاية المطاف، بخلق العالم من أي نوع كان... كان هؤلاء يؤلفون معسكر المثالية. أما الآخرون، الذين يعتبرون الطبيعة هو العنصر الأسبق، فكانوا ينتمون إلي مختلف المدارس المادية»<sup>(1)</sup>.

2 - وقد أجابت الماركسية علي هذا السؤال باختيار الجانب المادي للفكر، وقالت في نفس الوقت بأزلية العالم، تجنبنا للفكرة القائلة بإمكان أن يطفر الكون من العدم إلي عالم الوجود، دفعة واحدة بمحض الصدفة المطلقة، لوضوح سخافتها إلي درجة لا يمكن حتي مجرد التفكير بها.

ص:67

---

1- (1) مختارات انجلز ص 61-62. و انظر: لودفيج فوريباخ ص 20 و ما بعدها. وكذلك: المادية التاريخية لكوفالسون ص 13. وغيرها من المصادر.



يقول انجلز:

«إن الفهم المادي للعالم يعني - بكل بساطة - فهم الطبيعة كما هي، دون أية إضافة غريبة.

ولقد كتب لينين بصدد المفهوم المادي عند فيلسوف العهد القديم وهيراكليت الذي جاء فيه ان «العالم هو واحد، وقد كان ولا يزال و سيكون شعلة حية إلى الأبد، تشتعل و تنطفئ تبعاً لقوانين معينة...» فقال: يا له من شرح رائع لمبادئ المادية الديالكتيكية»(1).

- 3 - أضاف انجلز قائلاً:

«و لكن مسألة علاقة الفكر بالكائن ترتدي أيضا مظهرا آخر: ما هي العلاقة بين أفكارنا عن العالم المحيط بنا، و العالم نفسه، و هل يستطيع فكرنا أن يعرف العالم الواقعي... هذه المسألة تسمى في اللغة الفلسفية مسألة مطابقة الفكر و الكائن. إن أكثرية الفلاسفة الكبري قد أجابوا عنها بالإيجاب»(2).

وفي جواب هذا السؤال اختارت الماركسية - مصادرة - جانب الواقعية خلافا لهيوم و باركلي و إضرابهما.

«ممن يشكون في إمكانية معرفة العالم - أو علي الأقل معرفته الكاملة»(3).

- 4 - و اعتقدت الماركسية بإمكان اجتماع النفي و الاثبات في هذا الواقع الذي اعترفت به، حتي في الشيء الواحد ذاته. و اعتبرت الايمان بهوية واحدة ثابتة للأشياء ضربا ميتافيزيقيا من التفكير.

قال انجلز:

«تبدو وجهة النظر العتيقة الشكلية تجريديا عن الهوية، التي تريد تناول كائن عضوي كشيء مماثل لذاته ببساطة و كتابت، باطلة... بيد أن الهوية بوضعها هذا لا وجود لها في الواقع حتي في الطبيعة غير العضوية.

فكل جسم يتعرض باستمرار لأفعال ميكانيكية و فيزيائية و كيميائية تحدث فيه علي الدوام تغيرات تبدل هويته»(4).

ص: 68

1- (1) المادية التاريخية لستالين ص 24.

2- (2) لودفيج فورباخ: انجلز ص 21.

3- (3) المصدر نفسه ص 22.

4- (4) مختارات انجلز ص 104.

... «إن التغير المستمر أي إبطال الهوية المجردة مع الذات، يوجد أيضا في الطبيعة المسماة بغير العضوية. و الجيولوجيا هي تاريخ هذا التغير المستمر. علي السطح تبدلات ميكانيكية (تأكل تجمد) كيماوية (تقتت).

في الداخل تبدلات ميكانيكية (ضغط) حرارة (بركانية) تغيرات كيماوية (ماء، حوامض، مثبتات) علي نطاق واسع. ارتفاع التربة، هوات أرضية الخ...».

«إن (مبدأ الهوية) بمعني الميتافيزياء هو المبدأ الأساسي للمفهوم القديم عن العالم: آ.آ. كل شيء متماثل مع نفسه... و هذا المبدأ قد دحضه علم الطبيعة نقطة فنقطة، و في حال أثر أخري»(1).

وقال انجلز أيضا:

«أكيد أننا لا نصطدم بأي تناقض في الأشياء ما دمنا نعتبرها ساكنة و بدون حياة.

كل لذاته. الواحد إلي جانب الآخر، و الواحد بعد الآخر... و في حدود ميدان الملاحظة هذا، نخرج من الأمر بنسق التفكير الدارج: النسق الميتافيزيائي.

و لكن الأمر يختلف عن ذلك تماما منذ أن ننظر إلي الأشياء في حركتها، في تغيرها، في حياتها، في فعلها المتبادل بعضها علي بعض. هنا تقع فورا في تناقضات، فالحركة نفسها هي تناقض.

بل ان تغير المكان الميكانيكي نفسه لا يمكن أن يتم إلا لأن جسما ما في لحظة واحدة بذاتها يكون في مكان و في مكان آخر معا، يكون موجودا في مكان واحد بذاته و لا يكون موجودا فيه.

و الحركة إنما هي بالضبط، في الصورة التي ينطرح بها هذا التناقض باستمرار و ينحل في الوقت نفسه»(2).

«و إذا كان التغير الميكانيكي البسيط للمكان يتضمن في ذاته تناقضا، فمن باب أولي أن تكون كذلك الأشكال العليا لحركة المادة، و علي الأخص الحياة العضوية و تطورها.

وقد رأينا فيما سبق أن الحياة تقوم بالدرجة الأولى و علي وجه التحديد في أن كائنا ما هو في كل لحظة ذاته و آخر مع ذلك. فالحياة بالتالي هي أيضا تناقض... و مذ يتوقف التناقض تتوقف الحياة أيضا و يحل الموت»(3).

ص:69

1- (1) المصدر نفسه ص 105.

2- (2) المصدر ص 108.

3- (3) المصدر ص 109.

- 5 - حتي الرياضيات مشمولة لهذا التناقض.

قال انجلز:

«إن من الأسس الرئيسية للرياضيات العليا واقع أن المستقيم و المنحني يجب أن يكونا - في بعض الظروف - الشيء ذاته. و الرياضيات العليا تحقق أيضا هذا التناقض الآخر، و هو أن خطوطا تتقاطع أمام أنظارنا، ينبغي - مع ذلك - علي بعد خمسة أو ستة سنتيمترات فقط من نقطة تقاطعها أن تعتبر متوازية، أي انها خطوط لا يمكن أن تتقاطع حتي و ان امتدت إلي اللانهاية.

إن جذرال (أ) ينبغي أن يكون قوة ل (أ) و مع ذلك فان (أ 15) -؟؟؟آ. إنه لتناقض. إن كمية سلبية يجب أن تكون مربعا لشيء ما، ذلك لأن كل كمية سلبية مضروبة بنفسها تعطي مربعا إيجابيا. إن الجذر المربع ل (- 1) ليس فقط تناقضا، بل هو تناقض لا معقول، هو لا معني فعلي. و مع ذلك ففي كثير من الحالات يكون؟؟؟ - 1 هو النتيجة الحتمية لعمليات رياضية صحيحة. و فوق ذلك أين تري تكون الرياضيات، سواء الدنيا أم العليا، إذا كان محظورا عليها أن تتعامل مع؟؟؟ - 1»(1).

- 6 - و اعتقدت الماركسية ان هذا التناقض الداخلي هو السبب الكبير و الوحيد للتطور.

قال لينين:

«التطور هو نضال المضادات».

و قال ستالين:

«تعتبر الطريقة الديالكتيكية أن حركة التطور من الأدنى إلي الأعلى، لا تجري بتطور الحوادث تطورا تدريجيا متناسقا، بل بظهور التناقضات الملازمة للأشياء و الحوادث ب «نضال» الاتجاهات المتضادة التي تعمل علي أساس هذه التناقضات»(2).

- 7 - و هنا نصل إلي قانون: نفي النفي، أو التركيب بين النفي و الاثبات، الذي هو روح التطور عند الماركسية.

قال انجلز:

«فما هو إذن نفي النفي، إنه قانون لتطور الطبيعة و التاريخ و الفكر، عام للغاية.

ص: 70

1- (1) المصدر ص 111.

2- (2) المادة التاريخية: ستالين ص 19.

ولذا له أهمية ومدلول بالغين. إنه - كما رأينا - قانون علي مملكة الحيوان والنبات وعلي الجيولوجيا والرياضيات والتاريخ و الفلسفة»(1).

«إذا كنت أقول عن جميع هذه العمليات أنها نفي النفي، فإني أفهمها في ضوء هذا القانون الوحيد للحركة، وبالتالي لا آخذ بالحسبان علي وجه التحديد خصائص كل عملية خاصة علي حدة. ولكن هذا إنما يعني بالضبط: ان الديالكتيك ليس سوي علم القوانين العامة للحركة و لتطور الطبيعة و المجتمع البشري و الفكر»(2).

دعنا نسمع انجلز بمثل لهذا القانون الماركسي:

«لنأخذ حبة شعير، مليارات من حب الشعير المتماثلة تطحن و تطبخ و تخفق، ثم تستهلك. و لكن إذا وجدت حبة شعير من هذا النوع الظروف العادية لها، إذا وقعت علي أرض مؤاتية. فإن تحولًا معينًا يجري فيها تحت تأثير الحرارة و الرطوبة: إنها تنبت، تزول الحبة بوصفها هذا، يقع عليها النفي. تحل محلها النبتة التي تولدت فيها، نفي الحبة. و لكن ما هو الدور الطبيعي لهذه النبتة؟ إنها تنمو، تزدهر، تتلقح، و تنتج في نهاية الأمر حبات شعير جديدة. و ما أن تنضج هذه حتي يتلف الساق و يقع عليه النفي بدوره. و كنتيجة لنفي النفي هذا، تكون لدينا من جديد حبة الشعير التي كانت في البداية، لا مجرد حبة، بل أكثر منها بعشر أو عشرين أو ثلاثين مرة»(3).

«إن عملية التطور هذه تتم لدي معظم الحشرات مثلما تتم مع حبوب الشعير، كالفراشات مثلاً. فهي تلد من البيضة بنفي البيضة، فتنتج التغيرات في هيئتها النضج الجنسي، فتتزوج، فتنتفي بدورها أي تموت، منذ أن ينتهي التزاوج و تبيض الأثني بيوضها العديدة»(4).

- 8 - و بهذا يتضح مفهوم «الثلاثية» الماركسية: الأطروحة و الطباق و التركيب... أو القضية و ضدها و المركب.

و المقصود - عادة - بالأطروحة أو القضية وجود الشيء ذاته، سواء في عالم المادة أو عالم الفكر. و المراد بالطبق أو ضد القضية: تحقق نقيض ذلك الوجود، أما في داخله - بحسب مفهوم التناقض الماركسي الذي عرفناه -، أو في خارجه، يعني ما يسبب إلي زوال ذلك الوجود. و المراد بالتركيب:

ص: 71

1- (1) مختارات انجلز ص 117.

2- (2) المصدر ص 117-118.

3- (3) المصدر نفسه ص 113.

4- (4) المصدر و الصفحة.

نفي النفي الذي عرفناه، و هو أن الصراع بين وجود الشيء و عدمه، بين الأطروحة و الطباق، يصل بالوجود إلي وجود أفضل جديد... ثالث، هو غير الأطروحة و الطباق السابقين. و يكون هذا الوجود الجديد بدوره أطروحة لينتفي بالطباق مرة أخرى... و هكذا تستمر الحركة.

و هذه الفكرة التي عرضناها واضحة في المصادر الماركسية بصيغة:

النفي و نفي النفي، و فيما نقلناه سابقا كفاية للدلالة عليه. إلا- أن التعبير بالثلاثية بإحدي صيغتها، نادر الوجود فيما اطلعنا عليه من المصادر، بالرغم من أنه مشهور عنهم جدا.

فماركس نفسه حين أراد تطبيق القانون لم يعبر بذلك. حيث نسمعه في كتابه «رأس المال» يقول:

«إن الاستملاك الرأسمالي، المطابق لنمط الانتاج الرأسمالي، يشكل النفي الأول لهذه الملكية الخاصة التي ليست إلا تابعا للعمل المستقل و الفردي. و لكن الانتاج الرأسمالي ينسل هو ذاته نفيه، بالاحتمية ذاتها التي تخضع لها تطورات الطبيعة. إنه نفي النفي. و هو يعيد ليس ملكية التشغيل الخاصة بل ملكيته الفردية المؤسسة علي مقتنيات و مكاسب العصر الرأسمالي، و علي التعاون و الملكية المشتركة لجميع وسائل الانتاج، بما فيها الأرض»(1).

و كذلك انجلز، فيما سمعنا من التطبيقات و غيرها. و كذلك ستالين و بوليتزر و إضرابهما من المفكرين الماركسيين.

غير أن كتابا ماركسيا حديثا تعرض إلي ذلك بأسلوب يكاد أن يكون ثانويا و استطراديا... حيث قال:

«لقد رأينا أن ما يبرز بصفة النفي، يتبدل بدوره مع الزمن و يتحول إلي نوعية جديدة، أي نفي نفسه. و هذه السلسلة من النفي لا نهائية. و انه من الخطأ الظن بأن هذا التطور يجري بشكل سلس و بدون تناقضات. الواقع أن التطور التصاعدي السائر إلي الإمام عن طريق النفي يتم بشكل تناقض.

و لتوضيح ذلك نتصور نزاعا بين طرفين حول قضية علمية ما. إن الطرف الأول يقدم فكرة معينة (نظرية) و الطرف الثاني يقدم نفي هذه الفكرة (ضد النظرية). إن كلا من الطرفين المتعارضين يمكن أن يصيب بعض الحقيقة، و لكنهما يعارض أحدهما الآخر من جانب واحد، و يقف أحدهما من الآخر بصفته نافيا له. و تنشأ بين الطرفين معركة فكرية تنتهي بظهور فكرة جديدة تنفي الفكرتين السابقتين المتصارعتين فيما بينهما

ص:72

ولكنها عند ما تنفيهما و تنهي الخلاف الناشب بينهما لا تنبذ تلك العناصر من الحقيقة التي كانت متمثلة في كل منهما من جانب واحد، بل تضمهما إلي بعض و تصبح بهذا «مركبا» يستفيد من الجوانب الايجابية في تطور الجدال الذي كان ناشبا... و يختفي في الوقت نفسه عنصر الخطأ المؤقت المعارض للحقيقة. إن هذه الدرجة الجديدة بالذات هي ما نسميه «نفي النفي». و بالتالي فإن نفي النفي هو النتيجة القانونية لحل صراع الأضداد»(1).

- 9 - و طبقا لهذا التسلسل الفكري، وضعت الماركسية: قانون تراكم التغيرات الكمية و تحولها، في مرحلة معينة، إلي تغيرات كيفية. و المراد من التغيرات الكمية، باصطلاحها، التغيرات الطفيفة التي تطرأ علي الشيء، و من التغيرات الكيفية: ما كان تغيرا أساسيا و مهما في الشيء. و بهذا الفهم من هذا القانون: ان التغيرات الطفيفة و القليلة إذا تراكمت انتجت تغيرا كبيرا و مهما.

قال ستالين:

«إن الديالكتيك - خلافا للميتافيزيقية -، لا يعتبر حركة التطور حركة نمو بسيطة، لا تؤدي التغيرات الكمية فيها إلي تغيرات كيفية. بل يعتبرها تطورا ينتقل من تغيرات كمية و ضئيلة و خفية إلي تغيرات ظاهرة و أساسية، أي تغيرات كيفية. و هذه التغيرات الكيفية ليست تدريجية، بل هي سريعة فجائية، و تحدث بقفزات من حالة إلي أخرى.

و هذه التغيرات ليست جائزة الوقوع بل هي ضرورية نتيجة تراكم كمية محسوسة و تدريجية.

ولذلك تعتبر الطريقة الديالكتيكية أن من الواجب فهم حركة التطور، لا من حيث هي حركة دائرية أو تكرار بسيط للطريق ذاته، بل هي حركة تقدمية صاعدة انتقال من الحالة الكيفية القديمة إلي حالة كيفية جديدة و تطور ينتقل من البسيط إلي المركب، من الأدنى إلي الأعلى»(2).

و قال انجلز:

«كل تغير هو مرور من الكمية إلي الكيفية. هو نتيجة التغير الكمي لكمية الحركة كيفما كان شكلها، سواء أ كانت ملازمة للجسم من داخله أم مضافة إليه ما خارج. فإن حرارة الماء مثلا ليس لها بادئ الأمر تأثير في حالته من حيث هو سائل، و لكن إذا زادت

ص:73

1- (1) المادة الديالكتيكية ص 305.

2- (2) المادة الديالكتيكية لستالين 15-16.

أو نقصت حرارة الماء، جاءت لحظة تعدلت فيها حالة التماسك التي هو فيها، و تحول الماء إلي بخار في إحدي الحالات، و إلي جليد في الحالة الأخرى»(1).

و «يمكن القول بأن الكيمياء هي علم التغيرات الكيفية الناشئة في الأجسام عن تغيرات كمية»(2).

- 10 - و أما مقدار الارتباط بين هذين القانونين: قانون نفى النفي وقانون التغيرات، فهو غير واضح في المصادر الماركسية!...

إن الماركسية، لا بد لها أن تجيب عن السؤال عن هذه العلاقة بأحد شكلين:

الشكل الأول: ان التغيرات الكمية - مهما كانت ضئيلة - يعتبر كل واحد منها، أو كل مرحلة أو درجة، شكلا من أشكال التركيب (نفى النفي) النتائج من أطروحة و طباق سابقين عليه، طبقا للقانون الأول.

و التغير الكيفي، شكل آخر للتركيب أيضا، لكنه ضخم و مهم. فقد اكتسب هذا التغير أصل وجوده من القانون الأول، و اكتسب ضخامته و أهميته من القانون الثاني.

إلا أن هذا الشكل لا يكاد يكون صحيحا، لأنه مناف للطرفة التي قالت بها الماركسية قبل التغير الكيفي. فإنها تعني أن هذا التغير الذي هو «تركيب» جديد غير مسبوق بأطروحة و طباق، بل بطرفة تقطعه عن سوابقه. فإن من نتائج الطرفة و خصائصها أن لا يكون ما بعدها ملحقا بما قبلها أو معتبرا من نتائجه بشكل من الأشكال.

مضافا إلي أن وجود الأطروحة و الطباق للتغير الكيفي سوف يكون افتراضيا تجريديا، لأنه غير متمثل بالتغيرات الكمية السابقة عليه، و إلا صرنا إلي الشكل الثاني الذي سوف نتحدث عنه... إذن فأين توجد الأطروحة و الطباق؟!...

الشكل الثاني: انها تعتبر التغيرات الكمية صراعا بين الأضداد أو بين الأطروحة و الطباق، و يكون التغير الكيفي هو التركيب.

ص:74

1- (1) المصدر ص 18.

2- (2) المصدر و الصفحة.

إلا أن هذا الشكل أيضا غير قابل للتصديق، إذ مضافا إلي ورود الأشكال الأول السابق نفسه، فإن الطفرة (تقطع) التغير الكيفي عن التغيرات الكمية بل يعتبر حادثا جديدا غير ناتج مما سبق. بخلاف التركيب، فإنه يتولد من أحشاء الصراع بين الأطروحة والطباق، ولا يمكن أن يكون إلا كذلك.

هذا، ونحن طبقا لهذا الشكل الثاني، لا بد أن نعتبر القانونين قانونا واحدا ليس إلا. فالتغيرات الكمية عبارة أخرى عن صراع الأضداد والتغير الكيفي عبارة أخرى عن التركيب أو نفي النفي. فهما تعبيران عن واقع واحد. وبذلك تخسر الماركسية أحد القانونين الرئيسيين، مع أنها قد أكدت علي كل منهما مستقلا تأكيدا كبيرا.

فهل يعني ذلك أن الماركسية، حين تحدثت عن قانون التغيرات، لا-حظته (سلسا) خاليا من الأضداد، كما هو مقتضى الفصل بين القانونين... و هل يمكن للماركسية أن تتحدث بهذا الشكل؟،...

- 11 - وينقسم صراع الأضداد إلي تناقض رئيسي و تناقض ثانوي.

فإن «أية عملية ما ليست بسيطة قط، لأنها تدين بوجودها الخاص إلي عدد كبير من الشروط الموضوعية التي تصلها بالمجموع. ينتج عن ذلك أن كل عملية هي محل سلسلة من التناقضات و من بين هذه التناقضات، تناقض رئيسي يوجد منذ بداية العملية حتي نهايتها و يحدد وجوده و تطوره طبيعة سير العملية، أما الأخريات فهي تناقضات ثانوية تتعلق بالتناقض الرئيسي.

... ولا تتراكم هذه التناقضات كل منها فوق الآخر، بل هي تتداخل و تتفاعل حسب قانون الجدلية الأولي. فما هو تأثير هذا التفاعل؟ تزداد أهمية تناقض ثانوي في بعض الأحوال، فيصبح لفترة معينة تناقضا رئيسيا بينما يصبح التناقض الرئيسي الأول ثانويا (و لا يعني هذا زوال تأثيره). فليست التناقضات إذن متحجرة، بل هي تتغير.

و هكذا يصبح التناقض بين البرجوازية و البروليتاريا (الذي هو التناقض الرئيسي الأول) في البلاد المستعمرة ثانويا لفترة معينة، بالرغم من خطورته، إذ ينحل بانتصار الاشتراكية في هذه البلاد...»(1).

- 12 - فهذه الفقرات، كافية لعرض الديالكتيك الماركسي، أو قانون

ص:75



صراع الأضداد، بشكل موجز و مرتب، خال من التشويش و كثرة الأمثلة و المناقشات... التي تجدها في المصادر الماركسية.

## مناقشة الديالكتيك

1 - بالنسبة إلي ما ذكره الماركسيون من وجود السؤال الرئيسي في الفلسفة، حول أسبقية الروح أو المادة...

تكتسب بعض المسائل نوعا من الأهمية، حين تكون نقطة للخلاف بين جماعتين فكريتين من الناس... لا تختلف في ذلك المسائل الفلسفية عن غيرها.

فالمسألة المهمة بين المسلمين و المسيحيين هو أنه هل صدق محمد بن عبد الله نبي الاسلام في نبوته أو لا. و المسألة الرئيسية بين غالبية و الكنيسة هي أن الأرض كروية أو مسطحة. و المسألة الرئيسية بين فريقين من الفلاسفة هي أن الأصل في التكوين هل هو الماهية أو الوجود وهكذا.

إذن، فمن الطبيعي أن تكون المسألة الرئيسية بين الماديين و الالهيين هو القول بتقدم الروح أو المادة. و لا يعني ذلك أنها هي المسألة الأكبر علي الاطلاق، لوضوح أنه قد توجد انقسامات أخرى فلسفية أو فكرية، تكون مسائل أخرى هي المحك فيها.

وليس هذه المسألة هي أعم المسائل في الفكر الفلسفي. فإن هناك ما هو أسبق منها و أشمل، كالمسألة التي وقعت محلا للخلاف بين الواقعيين و المثاليين - بالمعني الاصطلاحي - و هو أنه هل يوجد خارج الذات شيء واقعي أو لا يوجد... لوضوح أن الخلاف في تلك المسألة متفرع علي الاعتراف بالواقع الموضوعي، و التسالم عليه بين الفريقين: المادي و الالهي.

و أما التعبير بالمثالية و الميتافيزيقية، في كلام الماركسيين، علي خلاف المعاني الاصطلاحية و المعروفة لها، بحيث تشمل الفلاسفة الماديين أنفسهم، كهيجل و فورباخ، فيصبحون ماديين ميتافيزيقيين، و واقعيين مثاليين في نفس الوقت!!... فهذا تهافت ينبغي أن نعرض عنه، و خاصة بعد أن عرفنا من

استعمال هذه الألفاظ كونها لمجرد الطعن و التجريح.

2 - و أما القول بأزلية الكون، فقد ثبت في العلم الحديث بطلانه. فإن مقتضى قانون الديناميك الحراري، هو أن الأجسام عموماً تشع حرارتها حتي تصل إلي الصفر المطلق أو العدم. و معه... فإذا كان هذا الكون أزلياً، إذن فلا بد أن يكون قد انعدم و انتهى منذ عهد بعيد طبقاً لهذا القانون. في حين أننا نري الكون موجوداً، إذن فلا بد أن يكون قد وجد في لحظة «متأخرة» بحيث لا زالت حرارته الداخلية سارية المفعول. و هذا يعني حدوث الكون و نفي أزليته.

و إذا كان الكون حادثاً... إذن، يدور الأمر بين الاعتراف بالفاعل الخارجي للكون، أو كونه قد طفر من العدم إلي الوجود فجأة...

و كلا الأمرين مما لا ترغب فيه الماركسية.

و إنكار قانون الديناميك الحرارية، كما حاولت بعض المصادر الماركسية أن تقولها (1)، يورط المفكر الماركسي بعدة محاذير باطلة (2)، أوضحها في

ص: 77

1- (1) المادية الديالكتيكية و العلوم الطبيعية ص 119.

2- (2) لا يخفي أن القانون المشار إليه، صحيح و لا مناص للماركسيين من الاعتراف به في بعض الحدود التي سنذكرها (انظر المصدر السابق، نفس الصفحة). و لكنه يحتاج إلي تقييدات محتملة، نذكرها مع ما ينبغي أن يكون موقفنا و موقف الماركسية منها: التقييد الأول: إن هذا القانون إنما يصح في المادة المتناهية المحدودة، فقط، دون ما إذا قلنا بأنها لا متناهية. كما أشار إليه المصدر السابق (الصفحة نفسها). و هذا صحيح، لأن المادة اللامتناهية تكون قابلة لا شعاع الحرارة في أمد لا متناهي، فلا يوجب ذلك فناء الكون و إن كان أزلياً. إلا أن الالتزام بلا تناهي الكون أمر غير صحيح... أما من وجهة نظر المؤلف فباعتبار وجود البرهان علي ذلك في الفلسفة... و لا حاجة إلي ذكره. و اما من وجهة نظر الماركسية فلأن هذا الموقف يتضمن (مثالية) متطرفة و ميتافيزيقة مكثفة، لأنه يتضمن الاعتراف بوجود أشياء يستحيل الاطلاع عليها حسيّاً أو إقامة البرهان عليه علمياً. مضافاً إلي ما ذكرناه في المتن أعلاه فراجع. التقييد الثاني: عدم الاعتراف بقانون فناء المادة أعني القانون القائل بأن المادة يستحيل أن توجد أو أن تقني... فإن القانون المشار إليه في المتن إنما يصح لو أنكرنا هذا القانون الأخير، و أما لو قلنا باستحالة فناء المادة، فهو يعني استحالة فناء الكون. و هذا ما أشار إليه المصدر السالف الذكر (ص 121). إلا أن هذا التقييد غير صحيح... أما من زاوية نظر المؤلف فلعدم قيام الدليل عليه، إذ يمكن وجود المادة و انعدامها من ناحية فلسفية. و أما من زاوية أعم من ذلك: فلأن الحديث في هذا القانون عن المادة



الذهن الماركسي أنه يكون علي خلاف قول لينين بأن الكون شعلة أبدا تثور و تنطفئ طبقا لقوانين معينة... كما سبق أن سمعنا.

فإن إنكار قانون الفناء الحراري، يعني أن الكون يشع حرارته باستمرار و بنسبة متشابهة منذ الأزل إلي الأبد، بدون أن (ينطفئ) أو يناله العدم. و هو علي خلاف ما التزم به لينين.

و يبدو أن المقصود من انطفاء شعلة الكون، انعدامه بالمرّة، مرة بعد مرة، إذن يلزم من اشتعاله بعد الانطفاء وجوده بعد العدم مرة بعد مرة، و هو يورط الماركسية بالقول بالصدفة للكون لعدة مرات، ربما لا تكون متناهية علي حين أنها هربت منه لمرة واحدة.

و لا- ينبغي لنا أن نتحدث عن «القوانين المعينة» التي تحكم الكون حين ينعدم و تنطفئ شعلته، كما لا ينبغي أن نتحدث عن القوانين «الموضوعية» الماركسية، في مثل ذلك، بما في ذلك قانون الديالكتيك الذي رأى لينين انطباقه في هذا المورد... إذ لا معني لوجود القانون مع انعدام الموضوع.

- 3 - و أما ما ذكرناه في الفقرة الثالثة من اعتراف الماركسية بوجود الواقع و إمكان إدراكه، خلافا للمثاليين - بالمعني المصطلح -، فهذا أمر صحيح، نعترف به إجمالاً، و لا حاجة إلي الدخول في تفاصيله، إذ يكفي في بحثنا الآتي هذا المقدار المختصر من الواقعية.

غير أنه مما يلفت النظر أنه لا يوجد في المصادر الماركسية - حسب ما نعلم - استدلال علي صحة الواقعية، وإنما أخذت النظرية بمصادرة ساذجة،

مع أن للمثالية أدلتها التي تحتاج إلي المناقشة سواء علي المستوي القديم كباركلي، أو علي مستوي الفيزياء الحديثة التي انطلق منها البعض إلي الالتزام بالمثالية.

كل ما في الموضوع، أن القوانين الماركسية حيث أنها لا تفيد في إثبات الواقعية باعتبار تفرعها علي الاعتراف به، فقد رأيت الماركسية أن الأصلح لها أن تلوذ بالصمت من هذه الجهة و توكل الأمر إلي الوجدان البسيط.

- 4 - نود في هذا الصدد الاشارة إلي حقيقة معينة، فلما يلتفت إليها المفكرون علي اختلاف اتجاهاتهم...

وهي أن «القانون» الكوني، أيا كانت صيغته ومدلوله، وفي أي ميدان كان عمله، إنما هو مفهوم ذهني منتزع من عدد من الوقائع الجزئية الخارجية. فقولنا: كل جسم كبير يجذب الجسم الصغير... ليس إلا صيغة ذهنية أو تعبيرية منتزعة أو مفهومة باعتبار ملاحظة عدد ضخم من الوقائع الخارجية التي حدثت فيها الجاذبية في عالم الكون. فهنا تنجذب تفاحة وهناك تنجذب حصاة وهناك ينجذب كوكب... وهكذا...

فلاحظ ذلك و نقول: كل جسم كبير يجذب الجسم الصغير، الذي هو «قانون الجاذبية».

و لا يمكن أن يكون للقانون بمعناه الواسع وجود واقعي، وإنما الموجود في الخارج ليس إلا الجزئيات، و الوقائع الخاصة.

و البرهان علي ذلك من زاويتنا: الحقيقة الفلسفية القائلة: بأن الكلي - علي سعته - لا يوجد في الخارج، فإن عالم الوجود الخارجي مساوق مع الجزئية والتعين. و المفهوم القانوني مفهوم كلي لا يمكن أن يوجد في الخارج.

و البرهان من زاوية الماديين: إن القانون الكوني، أيا كان، ليس (مادة) لأنه مسيطر علي المادة و الماديات و حاكم فيها. و ليس محسوسا، لوضوح أن ما هو المحسوس هو مدار و انطباق القانون، لا القانون علي سعته. فاننا نري التفاحة تنجذب إلي الأرض لكننا لا نري قانون الجاذبية...

فالماديون حين يقولون: بأن الوجود الواقعي منحصر بالمادة،

و يقولون: بأن ما ليس بمحسوس ليس بموجود - . ينتج من ذلك: ان «القانون» غير موجود، باعتباره أمرا غير محسوس.

و إن تحدثوا عن «القوانين الموضوعية» - كما هو ديدن الماركسيين دائما... فهم يتحدثون - لا محالة - عن شيء لا مادي ولا محسوس، بل عن شيء ميتافيزيقي أو «مثالي» مقيت!!..

لا- ينجو من ذلك حتي قانون الديالكتيك نفسه. فاننا لو لاحظناه بحياله لوجدناه مفهوما ميتافيزيقيا مثاليا لا مادي ولا محسوس. وإنما المحسوس - لو صح هذا القانون - هو وقائعه و تطبيقاته الجزئية. فنحن نري هذه الشعيرة - كما مثل انجلز - تصبح نبتة، و هذه النبتة تصبح شجرة، و هذه الشجرة تصبح ثمرة... لا اننا نري القانون علي شموله و عمومه.

هذا و يختص قانون الديالكتيك بزيادة في اتجاه هذا البرهان نفسه...

فإن التناقض الداخلي، في الشيء ذاته بين الأطروحة و الطباق، أمر غير محسوس، وإنما المحسوس هو طرد العوامل المتلفة علي الشيء من الخارج. فإذا زرنا الشعيرة أتلقتها رطوبة الأرض، و إذا دققناها أتلقتها الدق، و إذا قضمناها أتلقتها القضم... و هكذا. و اما ان عوامل الفناء موجودة في داخل الشعيرة نفسها، فهو أمر غير محسوس، بل هو افتراض ميتافيزيقي ليس إلا.

إذن، فليس قانون الديالكتيك علي سعته ميتافيزيقيا، فحسب، بل حتي في موارد الجزئية ميتافيزيقي أيضا. فما هو رأي الماركسيين في الالتزام بمثل هذه الأمور الميتافيزيقية!!..

إذن، فتعميم قانون صراع الأضداد الميتافيزيقي، إلي كل المجالات من العلوم الطبيعية و المجتمع،... حتي الرياضيات... تعميم ميتافيزيقي ليس إلا...

- 5 - و بغض النظر عما قلناه، و التسليم - جدلا - بإمكان وجود القوانين الموضوعية المادية... يمكن إيراد اشكالات أخرى تتمثل في عدة نقاط ضعف:

النقطة الأولى: إن ما حاولته الماركسية من الانطلاق من الأمثلة

الحياتية والعلمية، وإن كان لطيفا... إلا أن فهم النظرية العامة من هذه الأمثلة، يمكن بأحد أسلوبين:

الأسلوب الأول: ان نفترض النظرية سلفا، ثم نحاول حمل الأمثلة عليها.

الأسلوب الثاني: أن نحاول فهم النظرية من حمل الأمثلة نفسها.

والمفروض أن الماركسية قامت بالأسلوب الثاني في فهم النظرية...

فهل أفلحت في ذلك. أو أنها قامت - في الواقع - بالأسلوب الأول من حيث لا تعلم.

إن الأمثلة المأخوذة من الكون والحياة، مهما تزايدت، فإنها لا تدل علي فهم فلسفي معين، بل هي كالكاسة الفارغة يمكن أن تملأها أي نظرية فلسفية عامة، وضعت لفهم الكون والحياة. ولا يمكن لأي نظرية عامة أن تنجح ما لم تطبق فهمها علي كثرة كاثرة من موارد الكون والحياة.

فمثال انجلز عن حبة الشعير، كما يمكن فهمه علي أساس الديالكتيك، كذلك يمكن فهمه علي أساس مفهوم العلية القائل بالارتباط الضروري بين الفعل والفاعل، كما يمكن - أيضا - فهمه علي أساس العلية بالفهم العلمي الحديث القائم علي مجرد الترتب بين الوقائع... وهكذا، أي نظرية عامة أخرى.

إذن، فالأمثلة المسبقة من الحياة، لا تدل علي النظرية الماركسية، كما يريد انجلز أن يقول -... بل من الضروري للفلسفة أن تقيم البرهان علي صحة نظرياتها خارجا عن هذا النطاق، حتي ما إذا تم البرهان عليها أمكن تطبيقها علي سائر الوقائع. أي أن الأسلوب الأول هو الأسلوب الأمثل.

وأما إذا اعتمدت النظرية، علي الوقائع اعتمادا كليا، كما فعلت الماركسية، ولم يكن لها دليل مسبق، إذن سوف تبقى النظرية للدليل الكافي، لأن الوقائع وحدها، قاصرة عن إثباتها، كما رأينا.

النقطة الثانية: إن صراع الأضداد، هل يؤدي - كما تري الماركسية - إلي وجود تركيبى أكمل أو لا؟!...

إن هذا الصراع - علي ما يبدو - يؤدي، حتما، إلي هلاك المتصارعين، لأنه عنيف ودائم، ولا أقل من هلاك أحدهما، وأما وجود

شيء جديد نتيجة لهذا الصراع، فهذا مما لا يمكن أن يكون معقولاً، لأنه خلاف طبيعة الصراع بالضرورة.

علي أن الحركة، ليست دائماً إلى الأكمل و الأعلى، بل قد تؤدي الحركة إلي ما هو الأردأ، كتحول الحديد إلي تراب نتيجة لتآكله بالرطوبة... وقد لا تؤدي هذه الحركة إلي نتيجة بالمرّة، مثل بقاء بعض المجتمعات البدائية غير المتطورة إلي حد الآن، علي شكلها البدائي، و لعلها تبقي كذلك حتي تقني أو تفرق.

... وقد تؤدي الحركة إلي زوال الذات بدون بدل... كالفوتونات الكهربائية عند استقرارها علي الأجسام، فإنها تنعدم بالمرّة، لأن لا كتلة لها عند السكون، و إنما تحدث لها الكتلة عند الحركة، كما ثبت في الفيزياء الحديثة.

فإذا كانت الحركة صراعاً بين الأضداد، لم تكن منتجة للفرد الأكمل دائماً...

النقطة الثالثة: اننا نستطيع مما سبق أن ننطلق إلي نتيجة مهمة من عدة زوايا:

الزاوية الأولى: اننا بعد أن أثبتنا أن القوانين الكونية، لا وجود لها علي المستوي المادي، و إنما هي مفاهيم ذهنية نعبر بها علي المستوي اللغوي عن مجموعة من الوقائع الجزئية التطبيقية... إذن، فقد زال الأساس المهم الذي يقيم عليه الماديون ماديتهم في التعويض، بفرضية وجود هذه القوانين عن فرضية وجود الله... إذ يرون أنه لا حاجة إلي الافتراض الثاني مع صدق الافتراض الأول.

و هذا منحي عام للماديين، سواء في ذلك الماركسيون وغيرهم. و إنما يختلف الماركسيون عن غيرهم في فهم هذه القوانين التي تعوض عن افتراض الخالق في رأيهم. فغير الماركسيين يكتفون من هذه القوانين بالقوانين الفيزيائية و الكيميائية و الفلكية للطبيعة. و الماركسيون يفهمون كل ذلك طبقاً لقانون خاص بهم هو قانون الديالكتيك الذي عرفناه.

فإذا استطعنا التنزل عن افتراض وجود القوانين المادية، علي ما برهنا عليه... لم يبق أمامنا إلا الافتراض الثاني، و هو وجود الله تعالي كمدير



للعالم بدل هذه القوانين.

هذا... ونستطيع أن نخطو خطوة أخرى، وهي أننا لو سلمنا - جدلا - بوجود هذه القوانين، فإن وجودها لا يغني عن وجود الله، بعد وضوح دلالتها علي حسن التدبير في هذا الكون، كما سنشير إليه في الزاوية التالية... وخاصة مع الاعتراف «بحدوث» الكون، كما سنبرهن عليه من الزاوية التي بعدها.

الزاوية الثانية: أكدت الماركسية بإصرار علي أن القوانين الطبيعية، عمياء عفوية الانتاج... وهذا واضح جدا علي مستوي الفكر المادي، لا مناص لهم عن الالتزام به. ولكن هل هو صحيح أو لا؟ -.

إننا نصبح مفكرين وعباقرة ومشاهير، لمجرد الاطلاع علي خصائص بعض هذه القوانين. فهل يمكن أن يكون وجود هذه القوانين - بعد الاعتراف بها - بدون فكر وبدون عبقرية؟!... و هل تكفي الأزلية أو الصدفة لتفسير ذلك؟ ان الجواب علي ذلك موكول إن الرأي العام في تفكيره الاعتيادي الموضوعي.

لا يشذ عن ذلك حتي قانون الديالكتيك نفسه - علي تقدير صحته - فإن سريانه في الكون، وإنتاجه للحركة نحو الأكمال، لا يمكن أن يكون لمجرد أزلية القانون أو لمجرد الصدفة. وإنما يدل بوضوح علي عمق الصنع والتدبير.

الزاوية الثالثة: ان القول بأزلية الكون بمعني عدم وجود بداية لوجوده... مما لا معني له بالمرّة.

فإن لفظ الكون يعبر عن مجموع ما في عالم الوجود من أجزاء... فما هو الشيء الذي نقول بأزليته؟ هل هو المجموع أم الأجزاء؟!...

أما المجموع، فلا- يمكن أن يكون أزليا، لأنه مفهوم ذهني أو تعبير غير موجود في الخارج، وإنما المتحقق هو الأجزاء الكثيرة فقط. أما تصور وحدتها المجموعية فهو خيال تصوري محظ. وليس المراد الالتزام بأزلية هذا الخيال، وإنما المراد الالتزام بأزلية الكون الواقعي، فإذا لم يكن المجموع واقعا لا معني للالتزام بأزليته... فإن ما هو أزلي هو الموجود الواقعي دون غيره.

و أما الالتزام بأزلية الأجزاء علي كثرتها و تشتتها... فهذا أيضا غير محتمل، فلأن الأجزاء توجد و تقني باستمرار، و لا يمكن لأي جزء يعينه أن يبقي محافظا علي وجوده منذ الأزل. فإن معني الحركة - حتي في الفكر الماركسي - هو زوال أشياء و حدوث أشياء أخرى، طبقا لقانون الديالكتيك أو غيره. و الكون متحرك باستمرار، و لا يمكن أن يكون ساكنا.

فإذا لم يكن الكون، لا بمجموعه و لا بأجزائه أزليا، فهو حادث - إذن - في لحظة معينة. فيدور أمره بين الالتزام بالصانع الحكيم أو القول بالصدفة المطلقة التي تبرأت الماركسية من مجرد التفكير بها.

و قد يخطر في الذهن: أن معني أزلية الكون ليس هو ما قلناه، بل بمعني أن الكون عبارة عن مجموعة من الحوادث المتتابعة من الأزل و إلي الأبد، فأى واقعة لاحظناها وجدناها مسبوقة بأخري، و هكذا إلي ما لا يتناهي. و هذه السلسلة المتتابعة هي التي تحفظ للكون أزليته.

و جوابه: ان هذا الشكل من التتابع، ما لم يصل إلي الفاعل الخارجي أو الخالق الحكيم، الذي يوجد السلسلة بشكلها اللامتناهي أو يقع في أولها، فلا تكون لا متناهية في العدد... ما لم يكن هذا الشكل مستحيلا، كما سنذكر في النقطة التالية.

الزاوية الرابعة: إن أزلية الكون، بأي شكل، لو سلمناها، لا تبرر وجوده من دون فاعل خارجي. فإن عدم افتراض هذا الفاعل يؤدي إلي ما يسمي باصطلاح الفلسفة بالتسلسل و هو محال. إذن يتعين القول بوجود الفاعل الخارجي حتي مع الالتزام بأزلية الكون.

و انطباق فكرة التسلسل، واضحة علي هذا التقدير... فإن ترتب الأحداث و الوقائع الكونية علي بعضها البعض، مما لا ينكره أحد، سواء كان بنحو ديالكتيكي أو علمي أو علي شكل ثالث... إذن فوجود هذه الحادثة مستند إلي حادثة قبلها، و تلك إلي ما قبلها، و هكذا إلي ما لا نهاية. و هذا هو معني التسلسل.

و أما استحالة التسلسل، فنحن لا نحتاج في إثباتها إلي دليل عقلي معقد، لكي تنكره الماركسية بصفته ميتافيزيقيا أو مثاليا!!!... وإنما الوجدان حاكم باستحالته، إذ يكفي مجرد تصويره إلي استنكار حدوثة.

و أوضح أمثلته: ما إذا أمرك شخص، لا مناص لك من طاعته، ان تخرج من عدة أبواب علي أن لا تخرج من أي باب إلا إذا كنت خرجت من باب قبلها. فإن أمره هذا لا يكون قابلا للاطاعة، باعتبار استلزامه التسلسل. فإنك - لا محالة - تخرج لأول مرة من باب لم تخرج من باب قبله. و أما تقيدك بهذا الشرط باستمرار، فهو في عداد المحالات...

فالحظ ذلك بنفسك(1).

و مثله، ما لو أمرك بأن تأكل عدة تفاحات علي أن تكون كل تفاحة تأكلها مسبقة بأكلك تفاحة قبلها... أو أمرك أن تسمع عدة أبيات من الشعر علي أن يكون كل بيت تسمعه مسبقا بسماعك لبيت قبله...

و هكذا.

و من هنا تضطر أنت، لو أردت الامتثال، إلي قطع هذه السلسلة بالخروج من باب لم تخرج قبله من باب آخر، أو سماع بيت من الشعر لم تسمع قبله بيتا... و هكذا. و إلا كانت كل فقرات السلسلة متعذرة التطبيق تماما...

فكذلك الحال في الكون عموما، لو قلنا بأزليته من دون إسناده إلي صانع خارجي، فإن حوادثه مربوطة ببعضها البعض منذ الأزل، فإذا لم تستند إلي الصانع تكون كل حوادثه متعذرة الوجود، تماما كأبيات الشعر و التفاحات.

إذن فأزلية الكون مستحيلة التحقق علي أساس الفكر المادي...

النقطة الرابعة: انه كما لا معني لأزلية الكون، لا معني لأزلية قوانينه أيضا بما فيها قانون الديالكتيك... بشكل أوضح من أزلية الكون.

إذ لعل شخصا يتحدث عن أزلية الكون، بعد التنزل - جدلا - عما عرفناه في النقطة السابقة، يتحدث عنه علي أساس ملاحظة المجموع أو علي تسلسل الحوادث و تتابعها اللانهائي... إلا أن هذا لا معني له في القوانين الكونية. لأن الحديث عن مجموع القانون حديث مهم، لوضوح أن القانون إنما يوجد في ضمن تطبيقاته، و ليس له وجود أوسع من ذلك.

ص:86

---

1- (1) إن أول من ذكر هذا الأسلوب في استحالة التسلسل، حسب اطلاعنا، هو: عبد اللطيف بري، في كتابه: نقد الفكر المادي و الديني، ص 25. نذكره حفظا للحقيقة.

و تطبيقات القانون متناثرة مشتتة ليس بينها ترابط من أي نوع، فلا يمكن أن نتصور فيها تتابعا لا نهائيا... لوضوح أن جذب التفاحة غير مربوط بجذب الحصة... وهكذا.

و إذا كانت التطبيقات، متعددة و مشتتة، و ليس للقانون وجود زائد عليها، إذن فكيف يمكن الالتزام بأزليته.

و الأمر بالنسبة إلي قانون الديالكتيك، أوضح و أشد... لأننا لو سلمنا - جدلا - بإمكان أزلية غيره من القوانين، يتعذر القول بأزليته مع الأسف!!...

لوضوح، أن معني أزليته بقاءه علي طول المدة، بقاءه سلسا من دون تغيير... و هذا ينافي مضمون القانون نفسه. فإن مضمون القانون هو أن كل شيء يحدث فيه النفي و نفي النفي، علي الشكل الثلاثي الذي عرفناه.

فإذا كان هذا المضمون شاملا حقيقة لكل شيء، إن فهو شامل للقانون نفسه، و معه يكون قانون الديالكتيك (أطروحة) يجري فيها النفي (الطباق) و يحدث بعده (التركيب)...

إذن، فإذا كان هذا القانون أزليا، ينبغي أن نتوقع - طبقا لمضمونه نفسه - أن يكون قد تغير و تبدل إلي شيء آخر منذ أمد طويل. و سيكون القانون الذي يخلفه سلسا و ثابتا، و لا حاجة إلي القول بتغييره مرة أخرى، بعد زوال قانون الديالكتيك من الكون... و لا بد أن يكون هذا القانون الجديد، هو الساري المفعول في العصر الحاضر.

6 - لم يبق لدينا من المناقشات، سوي النظر إلي القانون الماركسي الثاني، و هو تحول التغيرات الكمية إلي تغير كيمي، تحولا دفعيا علي شكل قفزة أو طفرة.

إن هذا القانون مما لا أساس له، لعدة نقاط:

النقطة الأولى: ما ذكرناه فيما سبق، من أن الطفرة بطبيعتها دائما تقطع الواقع اللاحق عن الواقع السابق، بحيث لا يكون اللاحق ناتجا من السابق بأي حال عن السابق، بل هو حادث جديد منقطع عن سابقه.

و هذا هو سر الطفرة و فلسفتها.

فما ذكرته الماركسية من أن التغير الكيفي ناتج من التغيرات الكمية، وانها بمنزلة الأسباب له... لا يكون صحيحا، لتخلل الطفرة بينهما...

فلا بد أن نفحص عن أسباب أخرى للتغير الكيفي... وإلا كان وجوده مستندا إلى الصدفة المطلقة!!..

النقطة الثانية: ان هذا القانون، لو صح أحيانا، فهو لا يصح دائما...

إذ أن التغيرات الكمية كثيرا ما لا تنتج تغيرا كيفيا بالمرة، كنقل شيء ما من مكان إلى مكان، و كحركة المروحة الكهربائية و سائر المحركات والآلات، و كحركة النجوم في مداراتها. فإن كل هذا... و غير هذا...

لا ينتج شيئا جديدا بعد انتهاء التغير الكمي و انقطاع الحركة لو حصل.

و قد يكون التغير الكيفي ناتجا من دون تغيرات كمية. خذ إليك مثلا: انكسار الزجاج، فإنه لو كان ناتجا عن الاهتزاز، لكان ناتجا عن تغير كمي... ولكنه قد يكون ناتجا عن سقوط جسم ثقيل عليه، فيكون انكساره تغيرا كيفيا غير ناتج من تغير كمي فيه.

و كذلك إسراج المصباح الكهربائي، و كذلك إشعال النار، فإنها غير مسبوقة بتغيرات كمية فيها. بل هي اما حركة في غيره كحركة الفوتونات الكهربائية خلال السلك، الأمر الذي يوجب إسراج المصباح. و اما هي حركة ليست من نوعه كحركة يد الانسان الذي يشعل النار فانها ليست من نوع النار. و القانون الماركسي لا بد أنه يشترط أن يكون التغير ان في شيء واحد و من نوع واحد.

انظر إلي مثال الغليان الذي أكد عليه انجلز، فإنه حاصل علي كلا الصفتين فهو ذو تغيرات كمية في شيء واحد (و هو الماء) و من نوع واحد، فإن الغليان شكل من أشكال ارتفاع الحرارة.

و قد لا- يكون التغير الكيفي، نهائيا... بل تلحقه تغيرات كمية أخرى، لكن بدون أن تكون منتجة لتغير كيفي. فلئن كان رفع الحرارة قبل الغليان منتجا للغليان، فإن رفع الحرارة بعد الغليان غير منتج لشيء، بل يبقى الغليان هو الغليان و تحول السائل إلي غاز علي حاله.

و ما الذي يحدث لو كانت كل مجموعة من التغيرات الكمية منتجة لتغير

كيفية... إذن، ينبغي ان ننتظر تغيرا كيفية بعد 90 درجة من تصاعد الحرارة وربما أقل منها أيضا. مع أن شيئا من ذلك لا يحدث. إن السر في هذا «التأجيل» إلي درجة المائة يمكن في سبب آخر غير هذا القانون الذي يعجز عن تفسيره.

و لو أننا انتظرنا من التغير الكيفي أن يكون أهم وأفضل من التغيرات الكمية التدريجية، إذن سنصطدم بتغيرات كيفية أضعف وأسوأ من التغيرات الكمية. و لعل أوضح أمثله الموت بعد الحياة، فإن استمرار الحياة منتج للموت الذي هو أقل أهمية منها. و من أمثله (الاحتراق التام) في حالتي الخسوف و الكسوف الذي ينتج بعد الاحتراق الجزئي التدريجي... مع وضوح أن الاحتراق التام أسوأ من الاحتراق الناقص.

النقطة الثالثة: ان التغير الذي يعتبره انجلز كيفية، هو - في واقعه - تغير كمي ليس إلا.

و يمكن أن ننتقل إلي إيضاح ذلك من مثاله الرئيسي: مثال الغليان.

فإنه يحتوي علي تغيرات كمية علي عدة أشكال:

الشكل الأول: تصاعد الحرارة، فإنه - بطبعه - تصاعد كمي و ان زاد علي المائة. و يوضح ذلك: الالتفات إلي غير الماء من الأجسام التي تتدرج في الحرارة فإن تصاعدها هناك كمي محض.

الشكل الثاني: تحول الماء إلي بخار أو غاز... فإن هذا يحدث منذ الدرجات الضعيفة للحرارة، و يتزايد بتزايدها، لأنه يتناسب مع الحرارة تناسباً طردياً. إذن فالتبخير كان موجوداً قبل الغليان و مستمراً في التزايد، و الحال نفسها بقيت بعد الغليان، و لم يحدث شيء جديد.

نعم، لو لم يكن التبخر موجوداً، ثم وجد من أول الغليان، لكان ذلك تطبيقاً للقانون بشكل أو بآخر. إلا أن الأمر ليس كذلك.

الشكل الثالث: النشيش، الذي هو عبارة عن صعود الأجزاء السفلي من الماء إلي أعلي، نتيجة لتمددتها بالحرارة أكثر من الأجزاء العليا. فإن الحديث فيه كالحديث عن التبخر... من حيث أن النشيش موجود منذ الدرجات الضعيفة للحرارة، و يتزايد بتزايدها، لأنه يتناسب معها تناسباً طردياً، حتي تصبح تدريجاً واضحة. و لو ارتفعت الحرارة أكثر من المائة،

فسوف يكون الانقلاب أوضح.

و يصدق أيضا ما قلناه في جانب التبخر... فإن النشيش أو الصعود، لو كان منعما قبل الغليان، ثم يحدث بحدوثه، لكان تطبيقا للقانون، و لكن الأمر ليس كذلك.

كل ما في الأمر، أن العرف اللغوي تبناني علي تسمية كمية معينة من هذه السلسلة الصاعدة من الحركات بالغليان، كما سمي درجاتها الضعيفة بالنشيش. و كان يمكنه أن يسمي أية مركبة أخرى بهذا الاسم أو بأي اسم آخر. وقد أهمل «التصاعد» اللاحق للغليان من اسم جديد. و في الواقع كله تصاعد علي غرار واحد، و بارتفاع في كمية الحرارة و كمية التبخر و كمية الانقلاب ليس إلا.

و من هنا نستطيع أن نفهم معني الطفرة التي لمسها الماركسيون قبل التغير الكيفي فإن العرف اللغوي حين يتبناني علي أن درجة معينة من الانقلاب هي المسماة بالغليان، دون ما هو أقل منها... فإن هذه الدرجة تحدث مع تصاعد الحرارة في لحظة معينة، بطبيعة الحال (درجة المائة تحدث بعد التسعة والتسعين) و لا يكون لها وجود قبل تلك اللحظة. و بمجرد حدوثها يسميها العرف اللغوي «فجأة» باسمها الجديد: الغليان. و هذه المفاجأة هي التي استوحي منها الماركسيون معني الطفرة و هي مفاجأة لغوية، كما أن فكرة التغير الكيفي أساسا فكرة لغوية، و لا تحتوي من ناحية (علمية) إلا علي التغير الكمي.

إذن، فلم نستطع أن نضع يدنا علي تطبيق واحد، من أي نوع، يصلح أن يكون تطبيقا كافيا للقانون الماركسي، و حاملا لكل صفاته المطلوبة.

و من مجموع هذه المناقشات ينتج أن الأسس الفلسفية العامة للمادية التاريخية، لم يثبت صحة شيء منها، غير الاعتراف بالواقعية. إلا أن هذا لا ينافي وجود بعض اللمعات في التفكير الماركسي، هو الذي حدانا أن نستشهد بها في هذا الكتاب.

1 - إن الحياة الاجتماعية جزء من الطبيعة، و تابعة لقوانينها القاهرة، بطبيعة الحال.

قال ستالين:

«و من السهل أن ندرك الأهمية العظمى لتطبيق مبادئ المادية الفلسفية علي درس الحياة الاجتماعية، و علي درس تاريخ المجتمع... فإذا صح أن الصلة بين حوادث الطبيعة و تكييف بعضها بعضا بصورة متبادلة هما قانونان ضروريان من قوانين تطور الطبيعة نتج عن ذلك أن الصلة بين حوادث الحياة الاجتماعية و تكييف بعضها بعضا بصورة متبادلة، ليسا مجرد احتمالات، بل هما أيضا قانونان ضروريان من قوانين التطور الاجتماعي.

و بالتالي تخرج الحياة الاجتماعية و تاريخ المجتمع عن كونهما تكديس «احتمالات» بل يصبح تاريخ المجتمع تطورا ضروريا، و تصبح دراسة التاريخ الاجتماعي علما»(1).

2 - و حيث أن القانون الأهم و الأعم للطبيعة، في نظر الماركسية، هو الديالكتيك مضافا إلي قانون التغير الكمي و الكيفي... إذن يكون المجتمع في حاضره و ماضيه ديالكتيكيا، محكوما لقانونه القاهرة. و تكون المادية التاريخية من زاوية كونها تفسيرا للمجتمع، مادية ديالكتيكية بطبيعتها، و إن كانت خاصة بالمجتمع.

قال كوفالسون:

«إن الموقف الديالكتيكي (الجدلي) من معرفة جميع الظواهر الاجتماعية من

ص:91



دراسة المجتمع، هو أهم مقدمة فلسفية للدراسة الاجتماعية. و هو يلزم بالنظر من خلال التناقضات إلى المجتمع بسبيل التطور»(1).

«وليس من العسير أن نلاحظ أن مبدأ المادية و المبدأ الديالكتيكي للتاريخية في دراسة المجتمع يخدمان علي السواء هدفا واحدا، هو معرفة الموضوع المدروس، كما هو عليه بحد ذاته، وفي هذا تتجلى وحدتهما العضوية.

إن المجتمع إنما هو نظام موجود و متطور موضوعيا. و لتكن هذا التعريف للمجتمع، لا يميزه عن الطبيعة بوصفه موضوعا خاصا للمعرفة، لأنه تجري هنا و هناك، في المجتمع وفي الطبيعة دراسة قوانين عمل و تغير الأنظمة المادية»(2).

وقال ستالين:

«أما المادية التاريخية فتوسّع نطاق المادية الديالكتيكية حتي تشمل دراسة الحياة الاجتماعية، و تطبق هذه المبادئ علي حوادث الحياة الاجتماعية... أي علي درس المجتمع علي درس تاريخ المجتمع»(3).

وقال:

«من الواضح أن وجود علم تاريخي، و تطور هذا العلم شيئا مستحيلان بدون هذا الفهم التاريخي للحوادث الاجتماعية، فمثل هذا الفهم فقط يمنع علم التاريخ من أن يصبح فوضوي احتمالات، و كونه أخطاء سخيفة.

وبعد، إذا صح أن العالم يتحرك و يتطور تماما و أبدا، و إذا صح أن اختفاء القديم و نشوء الجديد هما قانونان للتطور، أصبح من الواضح أنه ليست هناك أنظمة اجتماعية ثابتة «لا تتزعزع» و لا «مبادئ أبدية» للملكية الخاصة و الاستثمار. و ليست هناك «أفكار أبدية» عن خضوع الفلاحين لكبار ملاكي الأرض و العمال للرأسماليين»(4).

«... و بعد، إذا صح أن التطور يجري، بانبثاق التناقضات الداخلية و بالنزاع بين القوي المتضادة علي أساس هذه التناقضات، و ان غاية هذا النزاع هي قهر هذه التناقضات و التغلب عليها. فمن الواضح أن نضال البروليتاريا الطبقي هو حادث طبيعي تماما و لا مناص منه»(5).

3 - يتميز المجتمع علي الكون الطبيعي و قوانينه العامة، بميزتين رئيسيتين:

ص: 92

1- (1) المادية التاريخية لكوفالسون ص 37.

2- (2) نفس المصدر ص 39.

3- (3) المادية الديالكتيكية لستالين ص 10.

4- (4) المصدر ص 21.

5- (5) المصدر ص 23.

الميزة الأولى: إن هناك قوانين تحكمه، خاصة به، وهي منبثقة بدورها من القوانين الكونية العامة و منسجمة معها... و سنسمع رأي الماركسية في تأثير قوي الانتاج و علاقات الانتاج في تطوير المجتمع.

الميزة الثانية: وجود جو من الحرية و الوعي في تصرف المجتمع، بخلاف الطبيعة، فإن تصرفاتها عمياء عفوية خالية من الوعي و الهدف، حسب ما تري الماركسية.

و بطبيعة الحال، يكون مقتضى شمول القوانين الكونية الضرورية للمجتمع: أن تكون كل تصرفات الناس «جبرية» ضرورية لا أثر للوعي فيها. إلا أن الماركسية جمعت بين هذين المفهومين المتناقضين: الضرورة و الحرية، و اعترفت بهما معا.

قال انجلز:

«غير أن تاريخ تطور المجتمع يختلف جوهريا في نقطة واحدة عن تاريخ تطوّر الطبيعة. ففي الطبيعة (بقدر ما نحن نضع جانبا رد فعل الانسان فيها) لا يؤثر بعضها في بعض إلا قويا عمياء لا واعية، و في تأثيرها تظهر القوانين العامة. و ليس هنا أي هدف و اع منشود. لا في الأعراض الظاهرية التي لا عد لها و المرئية علي السطح، و لا في النتائج الختامية التي تؤكد وجود الانتظام في داخل هذه الأعراض.

أما في تاريخ المجتمع، فالأمر بالعكس. ففي تاريخ المجتمع يفعل الناس الذين لهم موهبة الوعي و يعملون بتفكير أو بتأثير عاطفة، و ينشدون أهدافا معينة. و لا يصنع هنا شيء دون نية واعية، و دون هدف منشود»(1).

قال بليخانوف:

«و لكننا في الحوادث التاريخية لا نواجه أشياء جامدة، و إنما نواجه بشرا يعملون، و البشر يتمتعون بالوعي و الارادة. فيحق لنا بالتالي أن نتساءل عما إذا كانت الضرورة - التي لا يوجد خارجها مفهوم علمي للظواهر في التاريخ، كما في علم الطبيعة - لا تنفي فكرة الحرية الانسانية.

و إذا صغنا المسألة بكلمات أخرى، فهي تطرح علي النحو التاريخ: هل من سبيل للتوفيق بين الفعل الانساني الحر و الضرورة التاريخية.

يبدو لنا للنظرة الأولى أن ذلك غير ممكن و ان الضرورة تنفي الحرية، و بالعكس.

و لكن الأمور ليست علي هذا الشكل إلا بالنسبة لمن يتوقف نظره عند سطح الأشياء، عند قشرة الظواهر. في الحقيقة ان هذا التناقض «الشهير» هذا التنافي المزعوم بين الحرية و الضرورة ليس له وجود. فإن الضرورة لا تنفي الحرية إنما هي شرطها الأساسي»(2).

و قال بليخانوف أيضا:

ص: 93

1- (1) لودفيج نورباخ: انجلز ص 53.

2- (2) فلسفة التاريخ: بليخانوف ص 39.

«وعلي كل، فمن المؤكد أن مثل هذا التوافق ممكن الوقوع تماما، و ان الشعور بالضرورة يتسق تماما مع الفعالية العملية التي بلغت مداها. و مهما يكن من أمر فهذا ما صادفناه حتي الآن في التاريخ»(1).

«... انني لا أستطيع أن أقسم عري هذا التماثل بين الحرية و الضرورة جاعلا إحداهما تعارض الأخرى، ولا يمكن أبدا أن أستشعر أن الضرورة تضايقني. إلا أن اختفاء الحرية هذا، ليس في الوقت نفسه إلا تعبيراً تاماً عنها»(2).

«... هذه الحرية المتولدة عن الضرورة. و بعبارة أدق: انها الحرية المتماثلة مع الضرورة، إنها الضرورة التي استحالت إلي حرية. ان هذه الحرية هي نفسها الحرية المواجهة بعامل قسري، و المعارضة بعائق خارجي»(3)...

4 - و يذكر بليخانوف أسلوباً رياضياً لحساب احتمالات هذه الحرية و الضرورة من أجل التأكيد علي أنه من الممكن الجمع بينهما تماماً.

اسمعه يقول:

«لنفرض ان الظاهرة (أ) يتحتم وقوعها إذا توفرت مجموعة شروط معينة نرمز إليها بحرف (س). و قد أوضحت لي ان بعضاً من هذه الشروط قد تمّ توفرها، و ان البقية الباقية ستحصل في الوقت (ن).

لقد أقنعتني! فسأواجه الحادث (أ) و أكتب كلمة (تام) و أنام ملء جفوني حتي يحين اليوم السعيد حيث يتحقق فيه الحادث وفق تنبؤاتك.

و إليك النتائج؛ فمن مجموع القيمة (س) للشروط الواجب توافرها حتي تحدث الظاهرة (أ) أدخلت عملي أيضاً الذي سأرمز له بحرف (د). و لما كنت مستسلماً للرقاد لدي حلول الوقت (ن) فإن مجموع الشروط اللازمة لايجاد الظاهرة الملمع بها ليس (س) وإنما (س - د). و هذا ما يبذل الوضع. و يجوز أن يحل آخر مكاني و يكون مستسلماً للعطالة، غير ان المثل الذي ضربه له استرخائي قد ترك لديه أثراً فعالاً، إذ رأي أن العطالة أمر مشين. و في هذه الحال، تحل القوة (ب) مكان القوة (د).

فإذا كانت القوة (ب) مساوية للقوة (د) (د ب) فإن مجموع الأسباب الضرورية لانجاز الظاهرة (أ) تبقي مساوية ل (س). و الظاهرة تقع من تلقاء نفسها في الوقت المحدد (ن).

و إذا لم تكن قوتي معادلة للصفر، و إذا كنت كفؤاً و ماهراً و لم يأخذ مكاني شخص

ص: 94

1- (1) المصدر ص 15.

2- (2) المصدر ص 17.

3- (3) نفس المصدر.

سواي، فتكون عندئذ قيمة (س) ناقصة لم تكتمل، وستتحقق الظاهرة (أ) في زمن متأخر عن الوقت الذي فرضناه آنفاً أو تتم بصورة ناقصة أو لا تتم البتة.

هذا الأمر واضح كالنهار، فإذا لم أفقه هذه الحقيقة، أو تخيلت أن القيمة (س) ستبقي (س) حتي بعد إخفاقي، فما ذلك إلا لأنني أجهل قواعد الحساب.

و هل أكون أنا الوحيد الذي يجهل قواعد الحساب؟ عند ما أنبأتني أن مجموع الشروط (س) سيتم الحصول عليها في الوقت (ن) لم تشر إلي أنني سأذهب وأنام حالما تنتهي محادثتنا. و كنت علي يقين بأنني سأبقي حتي النهاية عاملاً لاتمام الظاهرة (أ). لقد اعتمدت علي قوة كان لزاماً عليك أن لا تعول عليها كثيراً، بدلاً من قوة أخرى كان من واجبك الاعتماد عليها، وبالتالي فقد أخطأت بالحساب أيضاً.

و لنفترض أنك لم ترتكب أية هفوة و كنت مرتقبا حدوث كل شيء، فإليك ما ستؤول إليه حساباتك: قد ذكرت أن مجموع الأسباب (س) ستتحقق في الوقت (ن).

و من جملة هذه الشروط الضرورية يمثل إخفاقي قوة سلبية، كما يمثل الأثر المثير - وهو الذي يشيع الطمأنينة في قلوب الرجال الأشداء الموقنين بأن اتجاهاتهم و مثلهم العليا ليست إلا تعبيراً ذاتياً عن الضرورة الموضوعية - القوة الايجابية.

و في هذه الحالة يتحقق مجموع الأسباب (س) في الوقت المحدد من قبلك و تتم الظاهرة (أ). و هذا يبدو واضحاً. و لكن لما ذا جعلتني الفكرة القائلة بضرورة وقوع الظاهرة (أ) في اضطراب، و لم تبدو لي و كأنها تحكم عليّ بالعطالة؟ و لم جعلتني نتيجة البراهين التي أوجت بها إليّ أنسي المبادئ الأولية للحساب؟ لا ريب أن ثقافتني كانت علي شكل يجعلني أحمل بعنف في نفسي، ميلاً إلي العطالة، و ان محادثتنا كانت القطرة التي صبت في كأس دهاق. و تكلم هي القضية بكاملها.

إن الشعور بالضرورة لم يكن من شأنه إلا إعطاء استرخائي و عجزني المعنوي المناسبة اللازمة حتي يتحققا. و لم تكن الضرورة سبب ذلك، و إنما السبب هو التربية التي أصبتها.

و هكذا نري أن الرياضيات علم مفيد جليل القدر، لا يحسن أن تغرب قواعدهُ عن البال، و خاصة عن بال السادة الفلاسفة»(1).

- 5 - و حين جمعت الماركسية بين الضرورة و الحرية، نفت في نفس الوقت «الجبرية» المطلقة و «الارادية» المطلقة. و رأت فيهما مذاهب غير صحيحة.

قال بليخانوف في نقد بعض وجهات النظر:

ص: 95

1- (1) دور الفرد في التاريخ: بليخانوف. ص 25 و ما بعدها.

«بيد أن هذه الحقيقة تتسم بالجبرية الصارخة، لأنها تعود و تزعم أن تاريخ الانسانية محدد سلفا، حتي في جزئياته القليلة، بالخصائص العامة للطبيعة البشرية. إن الجبرية هنا تتشأ عن اختفاء الخاص في العام.

ويمكن القول، كما في العادة: ما دامت جميع الحوادث الاجتماعية محددة بالضرورة، فليس لعملنا أي اعتبار. وهذه فكرة صحيحة لم يحسن صياغتها، إذ كان من الواجب القول: إذا كان العام يقرر كل شيء، فينجم عن ذلك أن الفردي (بما فيه مجهودي) ليس له أية أهمية ان مثل هذه النتيجة صحيحة تماما، وإن كان استعمالها يجري بصورة خاطئة. وعند تطبيق هذه الفكرة مع المفهوم المادي الحديث عن التاريخ حيث يترك حيزا للعمل الفردي، لا يعود لها أي معني»(1).

وقال كوفالسون:

«إن الجبرية (الاعتقاد بالقضاء والقدر) تؤدي علي العموم إلي خرافات و سخافات، بتحويلها الصدفة إلي حتمية تاريخية.

أما الارادية التي تعتبر التاريخ مجرد إنتاج لابداع الناس الحر، لارادتهم الحرة و لاختيارهم الحر لأهدافهم، فإنها تتخبط في مأزق أمام كثير من المسائل. مثلا من وجهة النظر هذه كيف يفسر الدافع الأساسي التالي، و هو أن نتائج النشاط في التاريخ تكون أحيانا كثيرة جدا مناقضة للأهداف التي وضعها الناس نصب أعينهم. إن الناس يتمنون الخير، ولكنهم يصنعون الشر أحيانا»(2).

- 6 - و لعل أوضح بيان في أسلوب الجمع بين الضرورة و الحرية، من الناحية الاجتماعية، هو ما ذكره كوفالسون، حين قال:

«إن كان جيل جديد من البشر يجد عند دخوله حلبة الحياة، ظروف اجتماعية جاهزة، مصنوعة قبل ظهوره، و يفعل و يتصرف علي أساسها، و يصنعها من جديد أو يغيرها. و هذه الظروف تشئ إمكانيات معينة لأجل هذا النشاط أو ذاك.

ثم إن مستوي التطور المبلوغ سابقا، يحمل معه طائفة معينة من القضايا الاجتماعية، فيدركها الناس و يستهدفون حلها. و لهذا لا يمكن فصل النشاط عن الظروف الموضوعية التي يتحقق في إطارها. إلا أن وجود هذه الظروف الموضوعية لا يقلل البتة من شأن و استقلال نشاط الانسان، بل يتيح - بالعكس - فهم هذا النشاط علي نحو أفضل»(3).

ص: 96

1- (1) دور الفرد في التاريخ: بليخانوف ص 97-98.

2- (2) المادية التاريخية: كوفالسون ص 43.

3- (3) المصدر نفسه ص 43.

«... إن المجتمع يتطور حسب القوانين الموضوعية، و الناس مقيدون في أفعالهم بظروف مادية معينة. ولكن الناس يستطيعون في إطار الظروف الموضوعية - وهذا الاطار واسع جدا - أن يتخذوا مختلف القرارات... حسب فهمهم للظروف الموضوعية، لظروف النشاط الملموسة».(1)

- 7 - بعد الانتهاء من هذه المرحلة، يأتي دور الحديث عن قوي الانتاج لنري مقدار تأثيرها في قيادة المجتمع، و من ثم في الحرية أو الضرورة للانسان.

قوي الانتاج أو القوي المنتجة، هي الوسائل التي كان و لا زال الانسان يستخدمها في «نضاله ضد الطبيعة» علي حد تعبير الماديين.  
قال بليخانوف:

«إن اليد مع الذراع هي الأداة الأولى و الآلة الأولى التي يستخدمها الانسان.

و عضلات الذراع تؤدي مهمة النابض الذي يضرب أو يرمي. غير أن الآلة أخذت تظهر خارج الجسم شيئاً فشيئاً. لقد أفاد الحجر في بادئ الأمر بثقله، بكتلته. و فيما بعد ثبتت هذه الكتلة علي مقبض. و هكذا البلطة و المطرقة.

إن اليد و هي الأداة الأولى عند الانسان، تخدمه لانتاج أدوات أخرى، و تكييف المادة للنضال ضد الطبيعة، أي ضد بقية المادة المستقلة.

و كلما ارتقت هذه المادة المستعبدة، نما استخدام الأدوات و الآلات و ازدادت أيضا قوة الانسان ضد الطبيعة»(2).

و قال ستالين:

«و فيما يلي لوحة تبين الخطوط الكبرى لتطور القوي المنتجة منذ الأزمان إلي يومنا هذا:

الانتقال من الأدوات الحجرية الغليظة إلي الفؤوس و السهام، و بالتالي، المرور من الصيد إلي استخدام الحيوانات و تربية المواشي بشكل بدائي. ثم الانتقال من الأدوات الحجرية إلي المعدنية (الفأس الحديدية، المحراث الابتدائي المجهد بسكة مصنوعة من الحديد... الخ) و بالتالي الانتقال إلي غرس النباتات، إلي الزراعة. و من ثم إجراء تحسين جديد من الأدوات المعدنية لأجل صنع مختلف المواد، و ظهور الكير ذي المنفاخ، و صناعة الأواني الفخارية، و بالتالي تطور الحرف، و انفصال الحرف عن الزراعة، و تطور

ص: 97

1- (1) المصدر أيضا ص 45.

2- (2) فلسفة التاريخ ص 48.

الحرف المستقلة أولاً. ثم المانيوفاكتورة (أي المصنع) فيما بعد، ثم الانتقال من أدوات الانتاج الحرفي إلى الآلة، و تحويل الانتاج الحرفي - المانيوفاكتوري، إلى صناعة قائمة على الآلة. و من ثم الانتقال إلى نظام الآلات و ظهور الصناعة الميكانيكية الحديثة الكبرى.

هذه هي بصورة إجمالية و غير كاملة اللوحة التي تبين تطور قوي المجتمع طوال تاريخ البشرية. و لا حاجة إلى القول أن تطور أدوات الانتاج و تحسينها لم يحدثا بصورة مستقلة عن الناس بل حققها الناس الذين لهم علاقة بالانتاج»(1).

- 8 - و لكن ما هي علاقات الانتاج؟...

يجيب ستالين علي ذلك في كتابه قائلا:

«... فالناس في نضالهم مع الطبيعة يستثمرونها لانتاج الحاجات المادية، ليسوا منفردين منعزلا بعضهم عن بعض بل ينتجون في جمعيات فالانتاج، دائما، و مهما تكن الشروط، إنتاج اجتماعي. ففي أثناء انتاج الحاجات المادية يقيم الناس فيما بينهم هذه العلاقات أو تلك ضمن نطاق الانتاج، أي يقيمون بينهم هذه أو تلك من علاقات الانتاج.

و يمكن أن تكون هذه العلاقات علاقات تعاون و تساعد... كما يمكن أن تكون علاقات انتقال من شكل من أشكال علاقات الانتاج إلى آخر... و يمكن أن تكون علاقات سيطرة علاقات الانتاج. فهي دائما، و تحت كل الأنظمة، عنصر ضروري لا غني عنه في الانتاج، مثلها في ذلك قوي المجتمع المنتجة، سواء بسواء»(2).

«يستخلص من ذلك أن الانتاج أو أسلوب الانتاج، يشمل قوي المجتمع المنتجة، كما يشمل علاقات الانتاج بين الناس سواء. ففيه يتجسد اتحاد الطرفين خلال عملية إنتاج الحاجات المادية»(3).

- 9 - تكون علاقات الانتاج دائما مربوطة بتغيرها و تطورها بتطور القوي المنتجة. و هو تغير و تطور خارج عن قدرة الناس و إرادتهم، بل هو مؤثر فيهم من حيث لا يعلمون.

قال ماركس:

«إن الناس أثناء الانتاج الصناعي لمعيشتهم يقيمون فيما بينهم علاقات إنتاج معينة ضرورية مستقلة عن آرائهم. و تطابق علاقات الانتاج هذه درجة معينة من تطور قواهم

ص: 98

1- (1) المادية الديالكتيكية لستالين ص 48.

2- (2) المادية الديالكتيكية: ستالين ص 42.

3- (3) المصدر نفسه ص 43.

«خاصية الانتاج الثانية: هي أن تطوره و تغيراته تبدأ دائما بتغير القوي المنتجة و تطورها، و بتغير و تطور أدوات الانتاج قبل غيرها. فالقوي المنتجة هي - إذن - أكثر عناصر الانتاج حركة و ثورة.

في بادئ الأمر، تتعدل القوي المنتجة و تتطور، و بعدئذ تبعا لهذه التعديلات و طبقا لها، تتعدل علاقات الانتاج بين الناس، في علاقاتهم الاقتصادية.

غير أن ذلك لا يعني أن علاقات الانتاج لا تؤثر في تطور القوي المنتجة أو أن هذه لا تتعلق بتلك. فإن علاقات الانتاج التي يتعلق تطورها بتطور القوي المنتجة، تؤثر بدورها في تطور القوي المنتجة فتعجله أو تبطئه.

و من المهم أن نلاحظ - علاوة علي ذلك - أن علاقات الانتاج لا يمكن أن تتأخر أمدا طويلا عن نمو القوي المنتجة، و أن تبقي في تناقض مع هذا النمو. لأن القوي المنتجة لا تستطيع أن تتطور تطورا تاما إلا عند ما تكون علاقات الانتاج مطابقة لطابع القوي المنتجة... و لذلك، فمهما تتأخر علاقات الانتاج عن تطور القوي المنتجة، فلا بد أن ينتهي الأمر - و هو فعلا ينتهي - بالمطابقة بينها و بين القوي المنتجة... و إلا تعرضت الوحدة إلي خطر التفكك و... إلي وقوع أزمة في الانتاج و إلي تحطيم القوي المنتجة»(2).

«... فإذا، ليست القوي المنتجة أكثر عناصر الانتاج حركة و ثورة فقط، بل هي أيضا العنصر الحاسم في تطور الانتاج، و كما تكون القوي المنتجة كذلك، يجب أن تكون علاقات الانتاج»(3).

- 9 - إن تطور علاقات الانتاج يكون سببا في التطور الاجتماعي ككل، سواء من الناحية السياسية أو الأدبية أو الدينية أو الفلسفية أو أي شكل آخر في المجتمع.

قال ماركس:

«و مجموع علاقات الانتاج هذه تشكل البناء الاقتصادي للمجتمع أي الأساس

ص: 99

1- (1) المادة الديالكتيكية: ستالين ص 59 من مقدمة كتاب: مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي لماركس.

2- (2) المادة الديالكتيكية أيضا ص 45.

3- (3) المصدر ص 45.



الواقعي الذي يقوم عليه «بناء علوي» حقوقي وسياسي، و تطابقه كذلك أشكال معينة من الوعي الاجتماعي والسياسي والفكري بصورة عامة. فليس وعي الناس هو الذي يحدد معيشتهم، بل علي العكس من ذلك، معيشتهم الاجتماعية هي التي تحدد وعيهم»(1).

وقال انجلز:

«إننا نري للظروف الاقتصادية القول الفصل في تحديد التطور التاريخي. و عليه فالأصل هو نفسه عامل اقتصادي»(2).

«إن التطور السياسي والحقوقي والفلسفي والديني والأدبي والفني... الخ يستند إلي التطور الاقتصادي»(3).

- 10 - وإذا صح ذلك، أعني استناد تطور المجتمع إلي تطور علاقات الانتاج... و صح استناد تطور هذه العلاقات إلي تطور قوي الانتاج أو وسائله... صح - لا محالة - استناد تطور المجتمع نفسه إلي تطور قوي الانتاج، وبالتالي إلي آلة الانتاج نفسها.

قال ستالين:

«فالناس... يتغيرون و يتطورون بتغير أدوات الانتاج و تطورها»(4).

وقال كوفالسون:

«إن وسائل العمل... ليست دليلا علي النجاحات التي أحرزها الناس في النضال ضد الطبيعة و حسب، بل الأساس الحاسم لتطور الانتاج و المجتمع كله»(5).

- 11 - غير أن هنا استثناء تؤكد عليه الماركسية، لكي لا يورد عليها بأننا نري كثيرا من الأشياء تتطور بغير العامل الاقتصادي. إن العامل الاقتصادي - في نظرها - هو السبب الأعمق و الأهم في تطور كل جوانب المجتمع، و لا يعني ذلك مباشرة العمل في كل شيء، بل توجد هناك عوامل أخرى تعمل متأخرة عنه، و إن كانت كلها تعود، في النتيجة، إليه.

ص: 100

1- (1) فلسفة التاريخ: بليخانوف ص 45.

2- (2) نصوص مختارة: انجلز ص 179.

3- (3) المصدر و الصفحة.

4- (4) المادية الديالكتيكية ص 48.

5- (5) المادية التاريخية: كوفالسون ص 60.

«إن التطور السياسي و الحقوقي و الفلسفي و الديني و الأدبي و الفني... الخ، يستند إلي التطور الاقتصادي. و لكنها جميعا تتأثر أيضا بعضها ببعض، كما تؤثر في الأساس الاقتصادي. فليس صحيحا أن الوضع الاقتصادي هو السبب، و هو وحده الفاعل، و ان كل ما عداه ليس سوي مفعول. ان ثمة - بالعكس - تفاعلا علي أساس الضرورة الاقتصادية التي لها الغلبة في المرجع الأخير. إن الناس هم الذين يصنعون تاريخهم بأنفسهم، و لكن في وسط مكثف لهم علي أساس علاقات فعلية موجودة من قبل، في عدادها الظروف الاقتصادية التي - مهما يكون مدي تأثيرها بالظروف الأخرى السياسة و الايديولوجية - لن يقلل ذلك في المرجع الأخير، من كونها الظروف المحددة التي تؤلف من البداية إلي النهاية، الدليل المرشد الذي يجعلك وحده قادرا علي الفهم.»(1).

و قال أيضا:

«إن العامل المحدد في التاريخ، حسب المفهوم المادي للتاريخ، هو المرجع الأخير، إنتاج و إعادة إنتاج الحياة الواقعية. و لم نؤكد أبدا - لا ماركس و لا أنا - أكثر من هذا.

فإذا كان من يعذب هذه القضية ليرغمها علي أن تقول أن العامل الاقتصادي هو المحدد الوحيد، فإنه ليحولها إلي عبارة فارغة مجردة سخيفة.

إن الوضع الاقتصادي هو الأساس؛ و لكن مختلف عناصر البنيان الفوقي - الأشكال السياسية للنضال الطبقي و نتائجه... الأشكال الحقوقية، و حتي انعكاسات جميع هذه النضالات الفعلية في دماغ المشتركين فيها، النظريات السياسية و الحقوقية و الفلسفية، و المفاهيم الدينية... تمارس كذلك فعلها في سير النضالات التاريخية، و في كثير من الأحيان تحدد شكلها علي نحو راجح. فثمة فعل ورد فعل لجميع هذه العوامل التي في غمارها تنتهي الحركة الاقتصادية... و لو لا ذلك، لعمري، لكان تطبيق النظرية علي أي عهد تاريخي أيسر من حل معادلة بسيطة من الدرجة الأولى.

إننا نصنع تاريخنا بأنفسنا، و لكن قبل كل شيء بمقدمات و ضمن ظروف جد المحددة. و لكن الظروف السياسية... الخ بل و حتي التقاليد التي تخالط أدمغة الناس تلعب كذلك دورا و إن يكن غير حاسم. إنها أسباب تاريخية، و في المرجع الأخير، أسباب اقتصادية»(2).

ص: 101

1- (1) نصوص مختارة، لانجلز ص 180.

2- (2) المصدر ص 191-192.

إلي هنا نكون قد سرنا خطوة مهمة و موفقة، في فهم الأساس الاقتصادي للتطور الاجتماعي.

ولعل من الراجح الآن أن نبدأ بمناقشة هذه الآراء الماركسية، قبل الدخول في «الفهم الطبقي الماركسي»، لكي لا تتكدس علينا المناقشات ويتعذر جانب الوضوح فيها.

ص:102

## مناقشة الفكر الماركسي في الحرية الفردية و علاقات الانتاج

1 - نحن نتفق مع الماركسية، في هذه النقطة، و هي: ان القوانين الطبيعية العامة شاملة للمجتمع، و ان المبادئ الفلسفية للكون تشمل حياة الناس و تاريخهم بالضرورة.

يستثني من ذلك - في نظرنا - الافعال التي تصدر من الناس عن إرادة ووعي، علي ما سيأتي، و سنري بالتحليل ما هو موقف الماركسية منها.

و نتفق مع الماركسية أيضا في ضرورة الترابط بين الحوادث الاجتماعية، بشكل من الأشكال.

و إنما نختلف معها - بهذا الصدد - في أمرين:

الأمر الأول: في تشخيص القوانين الطبيعية التي تحكم المجتمع.

فالماركسية تري في أنها قانون الديالكتيك و نحوه، مما سمعناه، في حين أننا نري أنها أشياء أخرى سنلمح إليها فيما يلي من البحث.

الأمر الثاني: انه مع استثناء الأفعال الاختيارية للناس من الضرورة القانونية الكونية - كما قلنا -، لا يكون التطور الاجتماعي تطورا ضروريا قهريا، يمكن حسابه بأسلوب رياضي حدي تماما. بل يبقى احتمال تصرف الناس في ضمن التاريخ موجودا أيضا.

و من الطريف أن الماركسية إلي جانب تأكيدها علي ضرورة التطور، بكل تفاصيله، تؤكد أيضا علي وعي الناس وإرادتهم، و انهم هم الذين يصنعون التاريخ. و هذا معناه عدم إمكان الجزم الحقيقي بردود الفعل الصادرة، من الناس تجاه الوقائع المختلفة، فكيف - و الحال هذه - يكون التطور ضروريا، و التنبؤ بالحوادث يمكن حسابه حسابا رياضيا... كما تميل

إليه الماركسية حين حولت علم التاريخ والمجتمع من «فوضي احتمالات» إلي «علم»!!...

إلا أن هذا لا ينافي الاعتراف مع الماركسية، بأن المجتمع يتطور تطورا موضوعيا، وذا درجة كافية من الضبط، ويمكن السيطرة عليه من قبل فاعل داخلي أو خارجي. و سيتضح ذلك جليا عند شرح التخطيط العام في القسم الثالث من هذا الكتاب.

وبهذه الدرجة الكافية من الضبط، يمكن تأسيس علم التاريخ، كفرع عميق من فروع المعرفة الانسانية. و لا يكون «فوضي احتمالات و كومة أخطاء سخيفة».

- 2 - نري أن الأسباب التي تؤثر في التطور الاجتماعي في العصور الثلاثة:

الماضي والحاضر والمستقبل، ثلاثة رئيسية؛ اثنان منها موضوعيان، أعني خارجين عن إرادة الناس، و واحد منها ذاتي، يعود إلي إرادتهم.

السبب الأول: الاسباب الطبيعية العامة.

فإن اعترفنا بالقوانين، عبرنا عنها بالقوانين الكونية، كقوانين الفلك و الفيزياء و الكيمياء العامة. و إن أنكرنا القوانين - كما فعلنا - تكون الأسباب هي كل واقعة سابقة بالنسبة إلي اللاحقة، فإن هنا تتابعنا بين الحوادث علي أي حال، من حين حدوث الكون إلي نهايته. و قد سبق أن برهنا علي حدوث الكون. و انطلقنا من ذلك علي وجود الفاعل الخارجي الخالق للكون.

و من هذا النوع من الأسباب قهرية التأثير بالنسبة إلي كل ما يندرج تحتها من الوقائع و الأشياء، و موضوعي و مستقل تماما عن إرادة الانسان، و تجعل الانسان - عادة - عاجزا عن مخالفتها أو محاولة تجاهلها.

و هذه الأسباب شاملة بمدلولها المباشر للمجتمع، تماما كما هي شاملة للطبيعة. و بعبارة أخرى: إنها تفهم المجتمع كما تفهم الطبيعة... هنا نري الانسان يسقط من شاطئ كما تسقط الحصاة!!..

السبب الثاني: الأهداف المتوخاة من إيجاد الكون.

و البرهان علي ذلك مختصر قبل الوصول إلي القسم الثالث من الكتاب اننا بعد أن أثبتنا أن للكون خالقا و مدبرا من خارجه، و ثبت في

الفلسفة أن هذا الخالق قادر مطلق و حكيم مطلق و مختار في تصرفه. يكفيننا من ذلك الآن أن الخلاف مع الماديين إنما هو في وجوده، مع التسالم علي أنه لو كان موجودا لكان كاملا «مطلقا» و لم يدع أحد وجود الاله الناقص.

كما ثبت أن كل فعل اختياري، لا بد أن يكون ناشئا من هدف و غرض، معينين، و هذا ما اعترفت به الماركسية، كما سمعنا قبل قليل.

فكيف إذا كان الفاعل قادرا و حكيمًا مطلقًا.

... إذن، فلا بد أن تكون أهداف الخالق الحكيم من وراء خلق هذا الكون العظيم.. في غاية العمق و الدقة و الأهمية. و حيث أنه القادر المطلق، فهو - إذن - قادر علي تنفيذ أهدافه من خلقه، بأي شكل من الأشكال.

و الفاعل الحكيم يستحيل عليه نقض الغرض، أي أن يخالف أهدافه و يفعل ما لا يحققها أو ما يحقق أضدادها. فهو إذن - بالضرورة - يتسبب بقدرته إلي تحقيق تلك الأهداف و الأغراض. و لا تكون هذه الضرورة منافية لقدرته، باعتبار انسجامها مع إرادته و حكمته. مع وضوح أن استحالة نقض الغرض (حق ارفاعي) للفاعل، و لا يمكن أن يتضمن تحميلا قسريا بالنسبة إليه.

و نحن باعتبار كوننا موجودين في داخل الكون، و محكومين بقوانينه و أسبابه، لا نستطيع أن ندرك بالتفصيل، خصائص تلك الأهداف. غير أننا نعلم، علي وجه الاجمال، تبعا للاعتقاد بالحكمة المطلقة لخالق الكون، و استغنائه المطلق عن خلقه: ان خلق الكون من أجل أن يصل الكون إلي كماله، أعني أحسن واقعية يمكن أن يصل إليها في طريق حركته نحو الأفضل. غير أننا لا نستطيع أن ندرك شكل هذا الكمال، إلا بعد حدوثه.

و هذا السبب، المسمي بالعلة الغائية في اصطلاح الفلسفة، شامل للبشرية أيضا في حياتهم الفردية و الاجتماعية، بصفتهم أيضا جزءا من الطبيعة. غير أنه يكتسب صيغة أخص و أوضح. و ذلك بأن نقول: أن الهدف من إيجاد البشرية هو إيصالها إلي كمالها، أعني - أيضا - أحسن حالة واقعية يمكن أن تصل إليها في طريق حركتها نحو الأفضل.

و كما يستحيل تخلف الأهداف الكونية، و يتسبب الخالق المدبر إلي تحقيقها لا محالة... كذلك يستحيل تخلف الأهداف المتوخاة من إيجاد البشرية، و يتسبب الخالق أيضا إلي تحقيقها بالضرورة. و هذا هو الذي نصطلح عليه بالتخطيط الالهي العام، الذي سنعرض له في القسم الثالث مفصلا.

و انطباق هذا السبب علي الحياة البشرية، لا يعني بحال، تحول أفعالهم الاختيارية إلي أفعال ضرورية قسرية. فإن هذا السبب الغائي، لا يزيد - في واقعه - عن السببين الآخرين من حيث التطبيق. بمعنى أن الخالق حين توخي أهدافا معينة من كونه و بشريته، جعل السبب الأول و الثالث الآتي هي الطرق إلي إنجاز تلك الأهداف، فتحول تلك الأسباب عن واقعها و تغير محتواها يعني بالضرورة تخلف تلك الأهداف، و هو مستحيل لأنه نقض لغرض الحكيم المطلق، إذن، فلا بد أن يبقى السبب الأول قسريا. و السبب الثالث اختياريا، علي ما سنسمع، لكي ينجز الكون أهدافه.

و بكلمة أخرى: إن اختيارية أفعال البشر، دخيلة في إصالحهم إلي الكمال فالالتزام بقسرية أفعالهم، مناف مع هذا الهدف و هو محال.

السبب الثالث: لتكوين الحياة الاجتماعية، هو الأفعال الاختيارية للناس أنفسهم، و ردود أفعالهم تجاه مختلف الوقائع و الأحداث. و سنعرف مقدار اختيارية هذه الأفعال في الفقرة التالية.

و هذا السبب ذاتي - بطبعه - باعتبار أن صفة الاختيار صفة «داخلية» للانسان، كما أن الدوافع التي يصدر عنها في أفعاله دوافع داخلية أيضا.

- 3 - نعرف من هذا الذي سمعناه، ما هو الصحيح في مقدار اختيارية أفعال الانسان.

إن الانسان يملك الاختيار، بمعنى أن له أن يفعل و أن يترك تجاه أية واقعة أو حادثة، و لا يمكن أن تكون أفعاله قسرية. و هذا هو الذي له أكبر الأثر في تربيته و تكامله، و بالتالي في تربية البشرية ككل و تكاملها، و الافصاح عن النيات الحسنة و الشريفة. و بدون لا معني لأي هدف أو أي دافع، مما

نشعر به وجدانا، كما لا معني للخير و الشر، كما لا معني لاعطاء أية قيمة لفعل الانسان، فلا يستحق أحد شكرا و لا عقابا.

ولكن الانسان، بالرغم من كونه مختارا، لا يستطيع أن يتحكم في السببين الأولين النافذي المفعول عليه.

أما السبب الأول: فهو قسري التأثير بالنسبة إليه، لا اختيار له تجاهه، لوضوح أن كل من ألقى نفسه من شاهق، فهو يسقط، و كل من أدخل يده في النار، فإنها تحترق.

وبهذ السبب تتحدد الظروف التي يستطيع الانسان بذل النشاط من خلالها. لوضوح أن الانسان لو كان يستطيع أن يخالف قانون الجاذبية - مثلا - لكان نشاطه بشكل يختلف عن نشاطه حال عدم استطاعته لذلك.

إذن، فقانون الجاذبية - مهما فسرناه - يحدد ظرف سلوك الأفراد و يحدد من نشاطهم عموما. و كذلك الحديث عن غيره من القوانين.

إلا أن هذا السبب بالرغم من قسريته، لا يحول الأفعال الانسانية إلي قسر. فإن احتراق اليد بالنار قسري، لكن إدخالها فيها اختياري علي أي حال. و ذلك: لأن الانسان إنما يكون مختارا فيما هو قادر عليه، و هو غير قادر علي أن يخالف القوانين أو الأسباب العامة بالضرورة. فهو قادر - مثلا - علي أن لا يدخل يده في النار، ولكنه غير قادر علي عدم احتراقها لو دخلت.

و هذه الظروف التي توفرها الأسباب العامة، إطار واسع - حسب تعبير الماركسيين - يمكن أن يتصرف الناس خلالها.

و أما السبب الثاني: فليس له أي قسر مباشر بالنسبة إلي الأفراد.

و لكن حيث أنه يتضمن تحديد أهداف معينة من خلق الكون و البشرية، تحدث بالضرورة... ينتج من ذلك: أن الانسان يستطيع أن يحدد أهدافه القصيرة، لا انه يستطيع أن يحدد أهداف بشريته عموما، بل هو بالضرورة سائر ضمن هذه الأهداف.

و بكلمة أخرى: إن الانسان في كل أفعاله الاختيارية يسير بالضرورة نحو هدفين مزدوجين: أهدافه الشخصية القصيرة، و الأهداف العامة للبشرية.



و لا تقصد بالأهداف القصيرة، ما ينجز خلال يوم أو شهر؛ بل ان الأهداف الفردية مهما طالت، فإنها قصيرة بالنسبة إلي عمر البشرية الطويل.

و من الطريف: أن الأفعال و الأهداف الشخصية، لا تنافي بحال الأهداف البشرية العامة. و من هنا، إن الفرد مهما عمل من أعمال و مهما استهدف من أهداف، فإنه يخدم بذلك الأهداف البشرية العامة من حيث لا يعلم.

ذلك لسبب بسيط، و هو ما أشرنا إليه من أن الخالق الحكيم أوجد السبب الثالث للحياة الاجتماعية، بمعنى أنه أوفر الاختيار للناس، من أجل إنجاز تلك الأهداف العامة. إذن فكل ما يصدر عن الأفراد نتيجة لهذا الاختيار، فهو بالضرورة، يقع في طريق تحقيق تلك الأهداف.

و بهذا نعرف إحدي الخصائص الرئيسة للتخطيط العام الذي سنشرحه في القسم الثالث: و هي، ان أفعال البشر مهما كانت، فإنها تقع مؤيدة للتخطيط و أهدافه، و لا معني لأن تقع مضادة لها.

4 - فإن فهمنا الجمع بين الضرورة و الحرية، بالشكل الذي ذكرناه الآن، فهو، و إلا كان الجمع بينهما تناقضا و كاملا متهافتا ليس إلا... لوضوح أن الفرد إما أن يكون مختارا حرا في أفعاله، و إما أن يكون مجبورا فيها مقسورا عليها... و لا معني لأن يكون الفرد حرا و مجبوراً في نفس الوقت.

و معه لا نجد أي معني للحرية المتولدة من الضرورية أو المتماثلة معها، كما سمعناه من بليخانوف و غيره من الماركسيين.

5 - و لعل ما ذكره كوفالسون، من أسلوب الجمع بين الحرية و الضرورة، أقرب إلي ما قلناه من أي شيء آخر. فإنه من الصحيح أن الجيل حين يرد الحياة يواجه ظروفاً اجتماعية جاهزة، يتصرف علي أساسها، فإن تلك الظروف تعتبر غير اختيارية بالنسبة إليه، لأنها من صنع غيره، و فعل كل فرد غير اختياري بالنسبة إلي الفرد الآخر. و من هنا تدخل هذه الظروف في الاطار العام الواسع الذي يحدد حرية التصرف الفردية. «إلا أن وجود هذه الظروف الموضوعية لا يقلل البتة من شأن و استقلال نشاط الانسان» كما قال

كوفالسون، بعد أن برهنا علي وجود الاختيار في ضمن ذلك الاطار.

كما أن الأسلوب الرياضي الذي اتخذه بليخانوف، يدل علي ذلك أيضا، و لا يمكن فهمه إلا من هذه الزاوية.

إن الحادثة (آ) إن كان مجموع أسبابها (س) متكونة من أسباب كونية قسرية من الشكل الأول الذي ذكرناه، و كان لنا اطلاع كاف علي تفاصيلها، إذن، يمكن التنبؤ بحصول الحادثة في الوقت (ن) بشكل رياضي دقيق غير قابل للتخلف.

و أما إذا كان جزء من مجموع (س) فعل إرادي اختياري لفرد أو أفراد، (د) أو (ب)، فلا يمكن التنبؤ بوقوع الحادثة بشكل قطعي بأي حال. بل غاية أن نحسب حساب احتمالات الدوافع التي نعرفها للفرد إلي إنجاز ذلك العمل. فإن عرفنا له دافعا شديدا، كان احتمال وقوع الحادثة (آ) كبيرا، في وقتها المحدد (ن). و إلا كان أضعف من ذلك.

و من يكون له دافع كبير، سوف نحرز - إلي حد بعيد - أنه لن يستسلم للنوم، كما افترض بليخانوف لنفسه، بل سوف يبقي عاملا- جادا لايجادها، فتحدث في وقتها المحدد، بخلاف ما لو كان دافعه ضعيفا، فإنه يترك العمل - علي الأكثر -، فتفقد الحادثة جانب الفعل الاختياري، و المفروض أن س - د صفر أي أن الحادثة لن تتحقق بتركه العمل لمجرد وجود الجزء التكويني من الأسباب.

نعم، لو تبدل د إلي ب بمعني أنه قام بالفعل غيره و المفروض أن:

ب د... س + ب آ و هو وجود الحادثة في وقتها المعين.

و أما افتراض بليخانوف تأثر وقوع الحادثة عن وقتها (ن) أو حدوثها ناقصة عند انعدام (د) و عدم تعويضه ب (ب)... فهذا يعود إلي مقدار افتراض دخل (د) أو الفعل الاختياري في وقوع الحادثة. فإننا إذا افترضنا له دخلا كليا كان وقوع الحادثة بدونه متعدرا أي أن س - د صفر بالضرورة، و ان افترضناه شيئا يحوم حول الحادثة و يلقي عليها بعض الظلال و حسب، كان ما قاله بليخانوف، من هذه الناحية، صحيحا.

و إذا كان للفعل الاختياري (د) مشاركة في وقوع الحادثة (آ)...

أمكن التنبؤ القطعي بوقوع الحادثة، بشكل مشروط بإنجاز العمل، تماما

كما هو مشروط بوقوع (س) نفسها. كل ما في الأمر أن (س) يمكن التنبؤ بتحققها بصفاتها تكوينية، واما (د) فاختيارية. و علي أي حال فالتنبؤ المشروط صادق تماما. بأن نقول: لو حدث (س) و انضم إليه (د) لحدث (آ) في الوقت (ن). فلو عبرنا عن الاشتراط و التقدير برمز (..) و عينا من (آ) وقوع الحادثة في وقتها المحدد كانت المعادلة كما يلي:

.. س + د آ. و كذلك تماما.. س + .. ب آ. لأن د ب بحسب الفرض.

و انطلاقا من هذا التسلسل الفكري، نجد أن الشعور بالاضطراب الذي تحدث عنه بليخانوف عن نفسه، و الايحاء الذي فهمه من ضرورة كونه مسترخيا عاطلا، شعور و همي لا أساس له. إذ يستطيع بليخانوف أن يسترخي و يستطيع أن يعمل، باعتباره فردا مختارا في الفعل و الترك. فإذا فعل حدثت الحادثة و إن استرخي لم تحدث... و ليس في ذلك أي شكل من أشكال الضرورة بالنسبة إليه.

فما حاوله بليخانوف، من جعل البرهان الرياضي، دليلا علي الجمع بين الضرورة و الحرية، غير صحيح... و إنما ينبغي أن نفهمه بالأسلوب الذي فهمناه.

- 6 - إن الايمان بالمادية عموما مستلزم للقسر و الجبرية في أفعال الانسان.

لأن «القوانين» المادية ذات تأثير ضروري قسري دائما شامل لكل أجزاء الكون، بما فيه الانسان، بشكل لا يمكن فيه الاستثناء.

و إذا كانت قوي الانتاج و عوامل «المادية التاريخية» عموما تنتج إطارا اختياريا للانسان، فهذا معناه أن تأثيرها غير كامل، بل لها جزء الأثر، و يكون باقي الأثر موكولا إلي العوامل المادية الأخرى، و تشكل مجموع العوامل حينئذ عنصرا جبريا في حياة الانسان.

و معه، فإنكار الجبرية، من قبل الماديين، و التركيز علي جانب الحرية، غريب تماما عن مسالكها الفكرية... و أغرب منه ما ادعاه كوفالسون من أن الجبرية تؤدي إلي الاعتقاد بالقضاء و القدر. كلا! فإن هذا الاعتقاد - ببعض أشكاله - يعني: ان الله يجبر الناس علي أعمالهم،

و هو اتجاه جبري غير الاتجاه الذي يقول: ان العوامل المادية تجبرهم علي ذلك. ما ينبغي أن يلتزم به الماديون هو هذا الثاني، لا القول بالقضاء و القدر بطبيعة الحال.

علي أن فكرة الاختيار و صفة الحرية في أفعال الانسان، فكرة «ميتافيزيقية» لا تناسب مع المادية بالمرّة. فالالتزام بالحرية من قبل الماديين اتجاه ميتافيزيقي مثالي مقيت!!!...

و قد بقيت بعض المناقشات الجانبية في كلمات الماركسيين عن حرية الانسان، لا حاجة إلي التطويل بها، بل نوكل إدراكها إلي القارئ النبيه.

- 7 - وصل بنا النقاش الآن إلي قوي الانتاج و علاقات الانتاج...

لسنا في خلاف مع الماركسية من حيث مفهوم قوي الانتاج، فإنها - بذاتها - أمر معاش في المجتمع؛ و لا من حيث تطورها عبر التاريخ البشري، و لا في أن قوي الانتاج تحتاج في الغالب، إلي علاقات إنتاج معينة علي الصعيد الاجتماعي.

كما اننا لا نناقش في تأثير هذه الأشياء في حياة المجتمع، مباشرة أو بالواسطة، شأنها في ذلك شأن العامل الجغرافي أو الجنسي أو غير هما، مما ادعي الناس أنه العامل الوحيدة في التأثير... و ليس كذلك.

و إنما يبدأ النقاش من هذا الدور السحري الكبير الذي أعطته الماركسية لهذه الأشياء. فإن ذلك، مما لا يمكن الالتزام به لعدة نقاط:

النقطة الأولى: إن قوي الانتاج قد تتطور و لا يتطور المجتمع، و قد رأينا في مجتمعنا العالمي المعاصر، في عدة موارد:

المورد الأول: في أوروبا الغربية، كألمانيا وفرنسا و انكلترا و إيطاليا...

و هي البلدان التي تنبأ ماركس و انجلز، طبقاً لنظرياتهم المادية، بانتقالها إلي الاشتراكية أسبق من غيرها.

قال انجلز: فالثورة الشيوعية... إنما ستقع في آن واحد في جميع البلدان المتمدنة أي علي الأقل في انكلترا و أميركا و فرنسا و ألمانيا(1).

و قد اخلفت هذه البلدان ظن هذا المفكر و صاحبه... و بقيت

ص: 111

1- (1) نصوص مختارة: انجلز ص 49.

رأسمالية تماما لعدة قرون، بالرغم من تطور وسائل الانتاج من الآلة البخارية إلي الآلة التي تدار بالبنزين إلي الآلة الكهربائية إلي الآلة الذرية.

ولا زال النظام هو النظام، بالرغم من هذا التطور الشاسع العظيم لوسائل الانتاج.

فإن اعتذر عن ذلك شخص وقال: بأن نظرية المادية التاريخية قد تحصل بشكل سريع، وقد تحصل بشكل بطيء و تكون البلدان الرأسمالية قد حصلت النظرية فيها بشكل بطيء.

غير أن هذا الاعتذار، قد يكون مقبولا في التطور القليل لقوي الانتاج في مرحلتين مثلا، وأما إذا أصبح التطور بهذا الشكل ولم تنطبق نظرية المادية التاريخية، فهذا معناه عدم صحة النظرية و مجافاتها للواقع. إذ كيف أوجدت الفأس الحديدية نظام الرأسمالية، ولم توجد سلسلة التطورات المتأخرة الكثيرة، و خاصة بعد الوصول إلي الصناعات الذرية، نظام الاشتراكية الأول (دكتاتورية البروليتاريا) فضلا عما بعده.

إن هذا يعني - علي الأقل - توقف مفعول الضرورة المادية التاريخية، في هذا العصر، بعد أن كان نشيطا فعلا!!!...

المورد الثاني: في الاتحاد السوفييتي نفسه و البلدان الاشتراكية التابعة له. فإنها تمر الآن - طبقا للنظرية - بعصر دكتاتورية البروليتاريا. و هو عهد واحد قبل عهدين اشتراكيين لاحقين له، آخر هما الطور الشيوعي الأعلى، علي ما سوف نسمع. و بالرغم من تطور قوي الانتاج و وسائله إلي حد الآلة الذرية، هناك... إلا أن دكتاتورية البروليتاريا بقيت هي لم تتطور.

المورد الثالث: في الصين الشعبية، فإنها - طبقا للنظرية - تعيش نفس الفترة. و بالرغم من دخولها في «العهد الذري» لم تستطع أن تدخل في «العهد الشيوعي».

المورد الرابع: البلدان الاشتراكية المجاورة للاتحاد السوفييتي، فإن اندراجها في العالم الشيوعي لم يكن بسبب تطور وسائل الانتاج فيها، بل بسبب ظروف الحرب العالمية الثانية، التي أوجبت دخول الجيوش الروسية إلي البلدان المجاورة التي كانت محتلة لألمانيا الهتلرية...

فإن اعتذر عن ذلك شخص وقال: بأن تطور وسائل الانتاج في الاتحاد

السوفييتي، أوجب تغيير النظام في البلدان المجاورة، فرجع التأثير إلي هذا التطور نفسه.

... إن هذا الاعتذار يحتوي علي تأويل للنظرية، مجاف لروحها، ولما ذكره المفكرون الماركسيون الأوائل الذين أناطوا نظام كل بلد بتطور وسائل الانتاج فيه لا في غيره. ولا معني للتفريق المكاني بين التطور و النظام، بأن يحصل التطور في مكان و يحصل النظام في مكان آخر، كما هو معلوم.

النقطة الثانية: إن علاقات الانتاج، قد تتطور و لا- يتطور كثير من ظواهر المجتمع، كاللغة و الدين و القانون و بعض المؤسسات الاجتماعية...

أما اللغة، فعدم تطورها بتغيير الأنظمة و تطور علاقات الانتاج، واضح كل الوضوح. وقد اعترف بذلك الماركسيون المتأخرون، و قد اعتبرها كوفالسون استثناء من الظواهر الاجتماعية، حيث نسمعه يقول عن اللغة:

«... و لكن بما أن وجودها و تطورها و خصائصها، لا- يحددها البناء التحتي الاقتصادي، فلا يمكن تصنيفها في عداد عناصر البناء الفوقي»<sup>(1)</sup>.

و مراده من البناء التحتي الاقتصادي، ما عرفناه من قواعد تطور المجتمع بتطور وسائل الانتاج... كأن هذه النظرية - لو كانت صحيحة - لكانت قابلة للاستثناء متي شاء المفكر. في حين أن القوانين العامة الضرورية غير قابلة للاستثناء، و وجود الاستثناء في كل «قانون» يدل علي عدم صحته بنفسه.

و كذلك الدين، فإن أوروبا بقيت مسيحية في عصري القنانة و الاقطاع و بقيت «علمانية» في عصر الانتاج الحرفي و الرأسمالية الأولي و الرأسمالية الاحتكارية، بل و في عصر دكتاتورية البروليتاريا، في القسم الاشتراكي من أوروبا.

و الحديث عن القانون، يشبه هذا الحديث... فإن القانون الروماني وجد في عصر القنانة و بقي ساري المفعول إلي عصر الاقطاع العصر الحرفي و الرأسمالية الأولي، بل بقيت روحه العامة سارية المفعول إلي عصر

ص:113

وكذلك الحديث المؤسسات الاجتماعية، فالنظام الملكي في بريطانيا والحبشة وإيران، مر في عهود مختلفة من زاوية النظرية المادية التاريخية من عهد القنانة إلي عهد الاقطاع إلي عهد الرأسمالية، علي اختلاف بين هذه الدول لا حاجة إلي الدخول في تفاصيله.

بل وكذلك الأنظمة السياسية و الحقوقية و الدينية و الفلسفية علي العموم، قد تتحجر و لا تتطور.

«و يضيف ماركس قائلاً: كذلك هي الحال بالضبط فيما يتعلق بالأنظمة السياسية و الحقوقية و الدينية و الفلسفية علي العموم»<sup>(1)</sup>.

و الحال التي يشير إليها هي التحجر الذي كان يشير إليه قبل ذلك من عدم تطور نظام القراية في بعض المجتمعات القديمة.

و كذلك بعض الأحزاب، كالماسونية، و كذلك بعض الصحف المهمة التي تبقي مستمرة الصدور عدة قرون و في مختلف العهود.

النقطة الثالثة: إن علاقات الانتاج، إن أوجبت التطور، فهي لا توجب شكلا معينا من التطور. إذ لو كان كذلك للزم أن يتطور العالم كله علي شاكلة واحدة، و ليس كذلك. إذن، فهي توجب التطور في كل بلد علي شكل يختلف عن تطور البلد الآخر.

إذن، فالتطور في البلد المعين، أو قل أن أوضاعه بمجموعها و تفاصيلها غير مستندة إلي تطور علاقات الانتاج... بل إلي عوامل أخرى، تفسر وجود الفرق بين الأنظمة و التواريخ في مختلف البلدان.

وبكلمة أخرى: إن هذه التفاصيل غير مستندة إلي تطور وسائل الانتاج وحدها، و إلا كانت عهود الاقطاع - مثلا - في العالم متشاكلة في ظواهرها، مع ان الاختلاف بينها ظاهر جدا. و لا يمكن لمجتمعين أن يكونا علي شاكلة واحدة. و إنما تستند هذه التفاصيل إلي أسباب أخرى غير وسائل الانتاج... أو قل: إلي المركب بين وسائل الانتاج و غيرها، و هذا المركب لا يمكن أن نعبر عنه بوسائل الانتاج أو علاقات الانتاج بطبيعة الحال.

و معه لا تكون وسائل الانتاج هي السبب الكامل في أي بلد من

البلدان علي الاطلاق... وإنما لها جزء التأثير. وقد تكون مشاركتها ضعيفة أحيانا وقوية أحيانا.

النقطة الرابعة: انا سمعنا من المفكرين الماركسيين عدة أمور مترابطة:

الأمر الأول: ان تطور علاقات الانتاج مستند إلي تطور وسائل الانتاج.

الأمر الثاني: ان تطور المجتمع، بظواهره المختلفة، مستند إلي تطور علاقات الانتاج.

الأمر الثالث: ان تطور وسائل الانتاج نفسها غير منفصل عن الانسان بل الانسان هو الذي يطور هذه الوسائل و يحسنها.

و هذا ينتج عدة اعتراضات لا تكون في مصلحة الفكر الماركسي.

الايراد الأول: ان تطور المجتمع و الناس مستند إلي تطور علاقات الانتاج، المستندة في تطورها إلي تطور وسائل الإنتاج، المستند بدوره إلي فكر المجتمع و الناس أنفسهم. إذن فالناس هم الذين يطورون أنفسهم، في الحقيقة، و لا يستند التطور إلي وسائل الانتاج أو علاقاته إلا علي سبيل المجاز.

الايراد الثاني: إن إسناد تطور وسائل الانتاج إلي وعي الناس، مناف لما ذكره ماركس من:

«ان الناس أثناء الانتاج الصناعي لمعيشتهم يقيمون فيما بينهم علاقات معينة ضرورية مستقلة عن آرائهم. و تطابق علاقات الانتاج هذه درجة معينة من تطور قواهم المنتجة»(1).

وقد سبق أن سمعنا هذه العبارة في الفقرة السادسة من هذا الفصل.

فإن الناس إن طوروا وسائل إنتاجهم عن وعي و عمد و تفكير، و كانوا يشعرون بأن علاقاتهم الانتاجية سوف تتغير، و هذا ما يكون مدركا أحيانا، إذن يستند تغيير هذه العلاقات إلي وعيهم و عمدهم و تفكيرهم، و ليس مستقلا عن آرائهم، كما قال ماركس.

الايراد الثالث: إذا توقف آعلي ب و توقف ب علي آ أيضا... ينتج

ص: 115



أن لا يوجد آ ولا ب. فمثلاً، لو كنت لا تحترم صديقك إلا إذا احترمك، و كان صديقك يتخذ منك نفس الموقف... بحيث لم يكن أحدكما مستعداً للبدء باحترام صاحبه إلا إذا بدأه الآخر بالاحترام... إذن، فسوف لن يحترم أي منكما صاحبه انه ينتظر المبادرة من قبل الآخر، وهي لا تحدث، إلا علي تقدير شرط مفقود وهو المبادرة الأخرى، وهكذا. وقد التفت بليخانوف إلي استحالة هذه المناقصة(1).

و كذلك الحال، لو توقف آ علي ب و توقف علي ج - و توقف ج - من جديد علي آ. فإن ذلك يؤدي إلي عدم وجود شيء من هذه الثلاثة.

فإذا طبقنا هذه الفكرة علي ما سمعناه من الماركسية، في هذا الصدد، وجدنا أن تطور المجتمع يستند إلي تطور علاقات الانتاج، و تطور علاقات الانتاج يستند إلي تطور وسائل الانتاج و تطور هذه الوسائل يستند إلي تطور المجتمع. فقد توقف كل من هذه الثلاثة بعضها علي البعض، و هو يؤدي - كما عرفنا - إلي عدم كل واحد منها.

فإذا أجاب الماركسيون: أن المجتمع الذي يطور وسائل الانتاج يمثل جيلا من الناس، و المجتمع الذي تطوره وسائل الانتاج يمثل جيلا آخر، فلا يكون هذا الايراد موجوداً، بل تكون سلسلة التطويرات موجودة باستمرار.

إن هذا الجواب، يعني - بكل وضوح - أن الأجيال تربي بعضها بعضاً عن وعي و تفكير... كل ما في الأمر أن واسطة التربية تكون اقتصادية علي استمرار. فالمؤثر في تغيير الجيل اللاحق هو الجيل السابق، بشكل رئيسي. و هذا أمر صحيح، علي إجماله، لا أن السبب الرئيسي للتغيير مستند إلي علاقات الانتاج أو وسائله، كما أكدت عليه الماركسية.

النقطة الخامسة: ان الماركسية بعد أن أكدت أن هذا العامل الاقتصادي هو العامل الأعمق لتطور المجتمع، و ليس هو العامل الوحيد في كل التفاصيل إذن فهذا العامل - كما عرفنا من عدة تصريحات ماركسية - هو عامل ناقص، ذو تأثير جزئي، و ليس عاملاً قسرياً ضرورياً.

فإذا ضمنا إلي ذلك، تأكيد الماركسية علي وعي الناس و استخدامهم

ص:116

لتفكيرهم استخداما تاما و حقيقيا... كان معني التركيب بين هاتين الحقيقتين الماركسييتين: ان وعي الناس و تفكيرهم يمكن أن يحول دون تأثير العامل الاقتصادي. لوضوح أن العامل الجزئي الناقص، يمكن الحيلولة دون تأثيره.

ولو كانت الماركسية قد جزمت بتفرع الوعي الانساني عن قوي الانتاج. كان لها أن ترفض هذه الفكرة. إلا أنها أظهرت خلاف ذلك في عدد من المناسبات(1). و معه يمكن للوعي الحيلولة دون تأثير العامل الاقتصادي، ولو في بعض الأحيان. و لا يكون العامل الاقتصادي نهائيا.

كما أرادت الماركسية أن تقول.

إذن، فلم يثبت - طبقا لهذه المناقشات - أن العامل الاقتصادي، هو العامل الحاسم في تطوير المجتمع؛ وإن كان ينبغي الاعتراف مع الماركسية، بأن له تأثيرا جزئيا مباشرا أو غير مباشر، علي عدد من ميادين الحياة، شأنه في ذلك، شأن العوامل الأخرى. فان الالتزام بنظرية العامل الواحد، علي أي حال. لا تخلو من إمكانية التعرض إلي النقد.

ص:117

---

1- (1) و خاصة في العصور الاشتراكية، ابتداء من «دكتاتورية البروليتاريا» فما بعدها، علي ما سنسمع ذلك مفصلا.

1 - أسندت الماركسية أسلوب تطوير المجتمع بوسائل الانتاج أو قوي الانتاج طبقا لمفهومها الديالكتيكي العام، إلي الأسلوب الذي عبر عنه ماركس قائلا:

«و عند ما تبلغ قوي المجتمع المنتجة درجة معينة في تطورها، تدخل في تناقض مع علاقات الانتاج الموجودة أو مع علاقات الملكية - و ليست هذه سوي التعبير الحقوقي لتلك - تلك العلاقات التي كانت تتحرك ضمنها القوي المنتجة إلي ذلك الحين.

فبعد أن كانت هذه العلاقات أشكالا لتطور القوي المنتجة، تصبح قيودا لهذه القوي، و عندئذ يفتح عهد الثورات الاجتماعية، فإن تغير الأساس الاقتصادي يزعزع كل البناء العلوي الهائل علي صور مختلفة من السرعة أو البطء»<sup>(1)</sup>.

إن قوي الانتاج أسرع تطورا من علاقات الانتاج. قال ستالين:

«القوي المنتجة هي إذن أكثر عناصر الانتاج حركة و ثورة. ففي بادئ الامر تتعدل القوي المنتجة و تتطور. و بعدئذ، تبعا لهذه التعديلات و طبقا لها، تتعدل علاقات الانتاج بين الناس، أي علاقاتهم الاقتصادية»<sup>(2)</sup>.

ثم قال:

«فمهما تتأخر علاقات الانتاج عن تطور القوي المنتجة، فلا بد من أن ينتهي الأمر - و هو فعلا ينتهي - بالمطابقة بينها و بين مستوي تطور القوي المنتجة، و أن تتخذ طابعا يلائم طابع هذه القوي المنتجة، و إلا تعرضت الوحدة إلي خطر التفكك، فيؤدي إلي حدوث انقطاع في مجموع الانتاج إلي تجمع في نظام الانتاج، بين القوي المنتجة و علاقات الانتاج، إلي وقوع أزمة في الانتاج، إلي تحطيم القوي المنتجة»<sup>(3)</sup>.

ثم قال:

ص: 118

1- (1) فلسفة التاريخ: بليخانوف ص 47.

2- (2) المادية الديالكتيكية: ستالين ص 45.

3- (3) المصدر و الصفحة.

«ان الأزمات الاقتصادية، التي تؤدي إلي تحطيم القوي المنتجة، هي نتيجة لهذا الخلاف - يعني بين علاقات الانتاج و طابع القوي المنتجة -».

وعلاوة علي ذلك، فإن هذا الخلاف نفسه هو الأساس الاقتصادي للثورة الاجتماعية المدعوة إلي هدم علاقات الانتاج الحالية، و خلق علاقات جديدة مطابقة لطابع القوي المنتجة»(1).

2 - و هنا نقول الماركسية كلمة رئيسية في منطقتها الديالكتيكي، و في فهمها للمادية التاريخية. بالرغم أننا لا نجد في المصادر الماركسية التصريح بها كقاعدة عامة، إلا نادرا، و إنما نجد إسهابا في تطبيقها علي عهود المادية التاريخية، و خاصة في نقدها للوضع الرأسمالي. و سنسمع تطبيقاتها بعد ذلك.

و أما هنا، فينبغي أن نسمع القاعدة العامة، مستقاة من كلام ستالين حين يقول:

«فإن تطور القوي المنتجة و التغيرات في ميدان علاقات الانتاج تجري خلال مرحلة معينة، بصورة عفوية مستقلة عن إرادة الناس. و لكن ذلك لا يدوم إلا إلي حين، أي إلي أن تصبح القوي المنتجة التي برزت و أخذت تتطور في درجة معينة كافية من النضج.

فعند ما تبلغ القوي المنتجة الجديدة حد النضج، تتحول علاقات الانتاج الموجودة و الطبقات التي تمثلها، إلي حاجز كتودا لا يمكن إزاحته من الطريق إلا بالنشاط الواعي للطبقات الجديدة، و بعملها العنيف أي بالثورة.

و يظهر إذ ذاك بشكل رائع الدور العظيم الذي تلعبه الأفكار الاجتماعية و المؤسسات السياسية الجديدة المدعوة إلي إلغاء علاقات الانتاج القديمة و محوها بالقوة. فإن حاجات المجتمع الاقتصادية و علاقات الانتاج القديمة، كل ذلك، يولد أفكارا اجتماعية جديدة»(2).

وقد بدأ الفصل الأول من البيان الشيوعي بالقول:

«إن تاريخ كل مجتمع إلي يومنا هذا، لم يكن سوى تاريخ نضال بين الطبقات.

فالحر و العبد، و النبيل و العامي، و السيد الاقطاعي و القن، و المعلم و الصانع، أي بالاختصار، المضطهدون و المضطهدون، كانوا في تعارض دائم، و كانت بينهم حرب مستمرة تارة ظاهرة و تارة مستترة. حرب كانت تنتهي - دائما - إما بانقلاب ثوري يشمل

ص: 119

1- (1) المصدر ص 46.

2- (2) المصدر السابق ص 60

المجتمع بأسره، واما بانهايار الطبقتين المتناضلتين معا»(1).

ثم يبدأ مؤلفا هذا البيان، بتطبيق مفهوم هذا الصراع علي عهود التاريخ، كما تفهمها المادية التاريخية.

3 - و من هذه الزاوية يكون كلام انجلز صحيحا، حين يقول.

«ثبت - بالنسبة للتاريخ الحديث علي الأقل - أن كل نضال سياسي هو نضال طبقي، و ان كل نضال تخوضه الطبقات من أجل تحررها، رغم شكله الذي هو بالضرورة سياسي - لأن كل نضال طبقي هو نضال سياسي - هو بالنتيجة نضال لأجل التحرر الاقتصادي».

4 - و من الطبيعي، طبقا لهذا التسلسل الفكري، أن يكون المجتمع منقسما إلي طبقتين فقط، إذ بعد تطور قوي الانتاج بشكل أسرع من علاقات الانتاج، توجد طبقة «رجعية» تمثل علاقات الانتاج التي أصبحت قديمة، و تصبح هي الطبقة الظالمة المضطهدة - بالكسر - و يكون إلي جنبها طبقة مرتبطة مصلحيا بالشكل الجديد لوسائل الانتاج، و ما تقتضيه هذه من علاقات إنتاج... و تصبح هذه الطبقة هي الكثرة المضطهدة - بالفتح - في المجتمع، و تبدأ بالصراع الطبقي من أجل السيطرة علي الطبقة القديمة و إزالتها من الوجود عن طريق الثورة.

و هنا يوجد فهمان متعاكسان للماركسية في تحديد الوجود الطبقي في المجتمع:

الفهم الأول: ان الطبقة المضطهدة - بالفتح - بصفتها تقدمية و ثورية، و علي الأخص: باعتبارها موافقة مع الشكل المتطور من وسائل الانتاج... سوف يكتب لها النجاح حتما، فتزيل الطبقة القديمة الرجعية و تحل محلها.

و تعيش هذه الطبقة فترة، حتي ما إذا وصلت وسائل الانتاج، في مجتمعها إلي حد النضج، أصبحت هذه الطبقة - بدورها - رجعية، لأنها تصبح ممثلة للعلاقات الانتاجية القديمة، و توجد ضدها طبقة جديدة

ص:120

1- (1) البيان الشيوعي لماركس و انجلز ص 36.

تقدمية، تمثل قوي الانتاج التي جاءت إلي الولادة من جديد.

و هذا الفهم هو الموافق مع التسلسل الفكري النظري للماركسية، وله شواهد من كلام الماركسيين.

وقد طبقته الماركسية في انتقال المجتمع من عهد الاقطاع إلي عهد الرأسمالية الأولى، فإن الطبقة الفقيرة في عهد الاقطاع، هي التي أصبحت رأسمالية بعد ذلك. علي ما سوف نسمع بعد ذلك.

الفهم الثاني: إن الكثرة الكاثرة، من سكان المجتمع، هي دائما - في المجتمع الطبقي - الطبقة المضطهدة - بالفتح -، فهم في عهد الرق أرقاء وفي عهد الاقطاع فلاحون أفنان، وفي عهد الرأسمالية عمال بروليتاريون.

والاعتراض الوارد علي الفهم الأول من زاوية الفهم الثاني، هو: ان الطبقة المضطهدة - بالفتح - حينما تكون كثيرة، أو ممثلة للأكثرية الكاثرة، كيف تصبح مضطهدة - بالكسر، إن هذا مخالف لوضع المجتمعات تاريخيا... ولا يحتوي - لو حصل - علي ظلم أو إجحاف كبير، لأن حكم الأقلية من قبل الأكثرية، كأنه واضح المشروعية، وقد أقرته الماركسية في أكثر من عصر من عصورها الاشتراكية، علي ما سنسمع.

و هذا الاعتراض لا يرد علي الفهم الثاني، لأن الأكثرية، هنا مضطهدة - بالفتح - باستمرار.

والاعتراض الوارد علي الفهم الثاني من زاوية الفهم الأول: أنه كيف يمكن لأكثرية الشعب، وهم أشخاص بأعيانهم، أن يكونوا ممثلين لأكثر من مرحلة واحدة من مراحل تطور وسائل الانتاج، و ما تقتضيه هذه من علاقات. إن الفرد لا يمكن أن يكون نصيرا إلا لمرحلة واحدة من هذا التطور، طبقا للنظرية فكيف أصبح الفرد - الممثل للأكثرية - نصيرا لوسائل الانتاج الجديدة باستمرار.

وبالرغم من ذلك، فإن الماركسية طبقت الفهم الثاني، علي انتقال المجتمع من عهد الرق إلي عهد الاقطاع، فإن الاقنان أنفسهم أصبحوا فلاحين، و لم يصبحوا إقطاعيين، كما هو المتوقع في الفهم الأول، و هذا ما سنسمع تطبيقاته في الفصل الآتي أيضا.

و مع تذبذب الفهم الماركسي بين هذين الوجهين المتعارضين، و ورود الاعتراض علي كل منهما من زاوية النظرية الماركسية نفسها، لا يبقى لأصل هذه الفكرة التي يتفرع عنها الوجهان... قيمة واقعية.

- 5 - إن النظرية الماركسية، بالرغم من أنها أكدت علي انقسام المجتمع إلي طبقتين لا أكثر، لم تستطع في نفس الوقت إنكار وجود طبقات أخرى، لكنها اعتبرتها طبقات ثانوية غير رئيسية.

قال انجلز: في صدد حديثه عن انكلترا وفرنسا:

«و منذ عام 1830 اعترف في هذين البلدين بالطبقة العاملة، البروليتاريا مناضلة ثالثة من أجل السيطرة. وقد بلغت درجة من البساطة بحيث أن الناس الذين أغمضوا عيونهم عمدا وحدهم الذين لم يستطيعوا أن يروا في نضال هذه الطبقات الثلاث الكبرى وفي تصادم مصالحها تكمن القوة المحركة لكل التاريخ الحديث»(1).

و ظاهر هذا الكلام انقسام المجتمع إلي ثلاث طبقات رئيسية من أول الأمر:

وقال البيان - الشيوعي:

«و خلال العهود التاريخية السابقة نجد المجتمع في كل مكان تقريبا منظما تنظيميا متسلسلا، و الأوضاع الاجتماعية علي مراتب و درجات متفاوتة. ففي روما القديمة نجد النبلاء ثم الفرسان ثم العامة ثم الأرقاء. في القرون الوسطي نجد الاقطاعيين الأسياد ثم الاقطاعيين الأتباع، ثم المعلمين ثم الصناع ثم الاقنان. و نجد تقريبا داخل كل طبقة من هذه الطبقات مراتب و درجات خاصة»(2).

و هذا الكلام واضح كل الوضوح بانقسام المجتمع إلي طبقات عديدة، سواء في عهد الرق (في روما) أو في عهد الاقطاع (في القرون الوسطي).

ثم يقول:

«إلا أن الذي يميز عصرنا الحاضر، عصر البورجوازية، هو أنه جعل التناحر الطبقي أكثر بساطة: فان المجتمع أخذ في الانقسام أكثر فأكثر إلي معسكرين فسيحين متعارضين، إلي طبقتين كبيرتين، العداء بينهما مباشر هما البورجوازية و البروليتاريا»(3).

ص: 122

1- (1) لودفيج فورباخ: انجلز ص 58 و انظر أيضا نصوص مختارة انجلز ص 159.

2- (2) ص 38.

3- (3) نفس الصفحة من المصدر.

وقال كوفالسون:

«إن البنية الطبقيّة لكل مجتمع هي عبارة عن لوحة معقدة جدا. و تحليلها يفترض في المقام الأول أن نفرز في المجتمع المعني: الطبقات الأساسية التي تفصح العلاقات بينها عن الخط الرئيسي لتطوره. وعلاوة على ذلك ينبغي أن نأخذ بالحسبان أنه توجد كذلك، عادة، في المجتمع طبقات غير أساسية مرتبطة بوجود مختلف النماذج الاقتصادية»(1).

ثم قال:

«و الحرفيون وصغار التجار والفلاحون، يمثلون النموذج الاقتصادي البضاعي الصغير. و الفلاحون في المجتمع الرأسمالي هم طبقة وسطية غير أساسية، و موجودة في جميع البلدان تقريبا. و هي تنحل بتأثير العلاقات الرأسمالية، فارزة البورجوازية الريفية و البروليتاريا الريفية. و في جملة من البلدان توجد طبقة كبار ملاكي الأراضي، الذين يلجئون إلى بقايا أشكال الاستثمار القطاعية، علاوة على أشكال الاستثمار الرأسمالية.

و فضلا عن الرأسماليين و العمال و البرجوازية الصغيرة، توجد كذلك في المجتمع الرأسمالي فئة كبيرة من المثقفين و المستخدمين. فإن هؤلاء لا يملكون وسائل الإنتاج و لا يصنعون الخيرات المادية، و لهذا لا يشغلون مكانا مستقلا في نظام الإنتاج»(2).

- 6 - وقد أسندت الماركسية كل الظواهر الاجتماعية إلى التناحر الطبقي، نشرح أهمها فيما يلي بالتفصيل:

فمن ذلك، وجود الدولة:

و تستقرئ الماركسية نشوء الدولة من أول أمرها، في تاريخ البشرية، حتى تصل بها إلى العصر الحديث. و سنواكب هذا الاستقراء في الفصل الآتي عند الحديث عن عهود المادية التاريخية، الذي يمثل الكيان الأساسي لهذه النظرية الماركسية.

و المهم في المقام أن نعرف وجهة نظر الماركسية عن الدولة من حيث نشأتها و دورها بعد وجودها.

قال انجلز:

«و بما أن الدولة قد نشأت من الحاجة إلى لجم تضاد الطبقات، و بما أنها قد نشأت ضمن الاصطدامات بين هذه الطبقات. فهي كقاعدة عامة دولة الطبقة الأقوي السائدة اقتصاديا، و التي تصبح عن طريق الدولة السائدة سياسيا أيضا. و تكتسب على هذه

ص: 123

1- (1) المادية التاريخية: كوفالسون ص 195.

2- (2) المصدر و الصفحة.



الصورة وسائل جديدة لقمع الطبقة المظلومة و استثمارها.

فإن الدولة القديمة كانت، قبل كل شيء، دولة مالكي العبيد لقمع العبيد، الدولة الاقطاعية هيئة النبلاء لقمع الفلاحين التابعين و الأقبان. كذلك الدولة التمثيلية الحديثة هي أداة لاستثمار العمل المأجور من قبل رأس المال»(1).

وقال - أيضا - عن الدولة:

«إنها لا- تؤلف ميدنا مستقلا و لا- تتطور بصورة مستقلة، بل يتوقف وجودها و تطورها آخر الأمر، علي الظروف الاقتصادية لحياة المجتمع»(2).

و هي أيضا ليست «سوي تعبير مكثف عن الحاجات الاقتصادية السائدة في الانتاج»(3).

وقال أيضا:

«إن الدولة تبدو لنا أول قوة فكرية فوق الانسان، فإن المجتمع ينشئء جهازا لحماية مصالحه المشتركة من الهجمات الداخلية و الخارجية. و هذا الجهاز هو سلطة الدولة. و ما أن يولد حتي يجعل نفسه مستقلا عن المجتمع، و ينجح في ذلك بقدر ما يصبح جهاز طبقة معينة واحدة، و بقدر ما يحقق سيطرة هذه الطبقة بصورة مباشرة.

و نضال الطبقة المضطهدة ضد الطبقة الحاكمة يصبح بالضرورة نضالا سياسيا نضالا موجها قبل كل شيء ضد السيطرة السياسية لهذه الطبقة. و إدراك الصلة بين هذا النضال السياسي و قاعدته الاقتصادية يقل، و في بعض الأحيان يختفي تماما. و لكنه إذا كان لا يختفي دائما عند المناضلين، فإنه يندم غالبا عند المؤرخين.

... غير أن الدولة، حينما غدت قوة مستقلة إزاء المجتمع، أحدثت حالا إيديولوجية جديدة، و المقصود هنا بالضبط أن العلاقة مع الوقائع الاقتصادية تختفي بصورة تامة عند محترفي السياسية و أصحاب نظريات قانون الدولة، و حقوقي القانون المدني. و في كل حالة خاصة ينبغي للوقائع الاقتصادية أن تأخذ شكل أسباب حقوقية من أجل أن يصادق عليها القانون. و من البديهي أنه ينبغي عند ذلك حساب الحساب الكامل نظام القانون القائم، و لذلك يبدو الشكل الحقوقي كأنه كل شيء، أما المحتوي الاقتصادي، فلا شيء»(4).

- 7 - و من ذلك: وجود الدين.

ص: 124

1- (1) أصل العائلة: انجلز ص 227.

2- (2) لودفيج فورباخ: انجلز ص 60.

3- (3) المصدر نفسه ص 61.

4- (4) المصدر ص 61.

إن الماركسية، لم تستطع أن تؤكد بوضوح ارتباط الدين بالوجود الطبقي في المجتمع، وإن مالت إلي ذلك كل الميل. وذلك لوجود عقبة كئودا دون ذلك، و هو وجود الدين في عصور بشرية متقدمة جدا. وفي تلك العصور لم تكن الطبقة موجودة، في نظر الماركسية، لوجود المجتمع الشيوعي البدائي في ذلك الحين. إذن، فمن المتعذر القول: بأن الدين نشأ من الوجود الطبقي.

نعم، رأّت الماركسية: ان الدين أصبح - بعد وجوده - أحد الأساليب الرئيسة التي تستعملها الطبقات في الصراع فيما بينها:

قال انجلز:

«إن الدين قد ولد في عصور بدائية من تخيلات الناس الجاهلة الغامضة البدائية عن طبيعتهم ذاتها، وعن الطبيعة الخارجية التي تحيط بهم(1)».

وقال بوليتزر عن المراسيم الدينية:

«انها تعبر جميعا عن معطي معين حقيقي عن الفعل الانساني» ألا وهو عجزه النسبي الكبير في مطلع الانسانية وهو عجز أمام الطبيعة، ذلك العجز الذي يتعلق بنمو الانتاج الضعيف. وهو أيضا عجز أمام الظواهر الاجتماعية الذي يتعلق الاضطهاد الطبقي وفقدان الأمل و ضعف الوعي الاجتماعي.

يعرف كل واحد منا أن علي المراسيم الدينية أن تضمن النجاح والفوز «في الأعمال» و الانتصار علي العدو، وأن تعود بالسعادة الأبدية... وهكذا تبدو الديانة كأنها وسيلة يستخدمها الانسان لبلوغ أهدافه، و هي مراسيم تتعلق بجهل أسباب شقائه، أو سعيه نحو السعادة(2)».

«إن الديانة لما كانت تتولد من الجهل فإنها تحل محل التفسيرات العلمية تفسيرات خيالية، فتعمل بذلك علي ستر الواقع وإسدال الستار علي التفسير الموضوعي للظواهر ولهذا كان الرجل المتدين مناونا لمبادئ العلم التي هي من عمل الشيطان، لأنه حريص علي أوهامه.

وتستخدم الطبقات المستغلة هذه الخاصية، لاهتمامها بإخفاء استغلالها عن أعين الطبقات الكادحة... فهي بحاجة إلي سلبية هذه الطبقات وجمودها، كي يستمر اضطهادها، كما انها بحاجة لخضوعها وإيمانها بالقضاء المحتوم، هذا من ناحية.

و من ناحية أخرى: يجب توجيه أمل الجماهير بالسعادة نحو العالم الآخر وهكذا

ص: 125

1- (1) لودفيج فورباخ: انجلز ص 64.

2- (2) أصول الفلسفة الماركسية: جورج بوليتزر وآخرين ج 1 ص 241.

يعرض الأمل و العزاء بدخول الجنة، علي أنها تعويض عما بذلته الطبقات الشعبية من تضحيات علي الأرض. فيتحول الاعتقاد بخلود النفس، الذي كان ينظر إليه في القدم علي أنه مصيبة مرهقة، إلي أمل بالخلاص في الآخرة.

استخدمت الديانة، إذن، منذ أقدم العصور كقوة فكرية «للمحافظة علي النظام» و كأفيون للشعب، حسب قول ماركس، بالرغم من أن الطبقات الحاكمة المستتيرة لم تعد تعتقد بأية كلمة من النظريات التي كانت تعمل علي استمرار تأثيرها في الطبقات الكادحة»(1).

هذا ما قالته الماركسية عن الدين من الزاوية التاريخية، و هناك مناقشات فلسفية أو عقائدية، لا مجال لسردها و نقاشها في هذا البحث.

وستأتي بعض التفاصيل لدي التعرض إلي الهيكل الأساسي للمادية التاريخية.

- 8 - و من ذلك: وجود الفلسفة و العلوم عموما.

فهي مستندة في وجودها و تطورها إلي وسائل الانتاج.

و قد أكدت الماركسية بهذا الصدد، علي عدة نقاط:

النقطة الأولى: ما سمعناه من انجلز: من أن التطور السياسي و الحقوقي و الفلسفي و الديني و الأدبي و الفني، يستند إلي التطور الاقتصادي(2).

النقطة الثانية: ما سمعناه عن لينين من انه انتقد الموضوعية و اللاتحيز انتقادا حادا، و اعتبرها شكلا مستورا و مقنعا للتعبير عن الحزبية(3).

النقطة الثالثة: إنكار الحقيقة المطلقة بالمرة، و ان الحقائق دائما نسبية.

قال انجلز:

«كذلك تحطم هذه الفلسفة الديالكتيكية جميع التصورات عن الحقيقة المطلقة النهائية، و عن أوضاع الانسانية المطلقة المناسبة لها. فليس هناك بالنسبة للفلسفة الديالكتيكية شيء نهائي مطلق مقدس. إنها تري حتمية الانهيار في كل شيء...»(4).

النقطة الرابعة: ان المعارف و العلوم عموما ناشئة من المصلحة.

ص:126

1- (1) المصدر ج 1 ص 243.

2- (2) انظر: نصوص مختارة، لانجلز ص 179.

3- (3) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص 28.

4- (4) لودفيج فورباخ: انجلز ص 10.

«و يقوم بين المعرفة و المصلحة تطابق، و تتجلي المصلحة في السعي وراء المعرفة الحقيقية. و لكن إذا تناقضت المصلحة و المعرفة نشأت الخرافات و الأوهام. و التصورات المشوهة عوضا عن العلم. ان المصلحة إنما هي قوة جبارة. و لو أن البديهيات الهندسية أو النظريات الهندسية - مثلا - كانت تناقض مصالح معينة، لتواجد بكل تأكيد، أناس يعمدون إلي دحضها»(1).

النقطة الخامسة: إن النظرية الماركسية نفسها حزبية:

قال كوفالسون:

«إن العلم الاجتماعي الماركسي يربط نفسه علي المكشوف بمصالح الطبقة العاملة، بالنضال من أجل تحرير الكادحين من الاستثمار، بتحريك المجتمع نحو الاشتراكية و الشيوعية. و في هذا تقوم حزبيته»(2).

النقطة السادسة: إن الماركسية أكدت علي قانون الديالكتيك، الذي يتضمن ان كل شيء متضمن لنفيه و لنفي النفي أيضا، الذي هو معني الأطروحة و الطباق و التركيب. و قد عرفنا ذلك مفصلا.

و إذا كان هذا القانون شاملا لكل الأشياء، إذن فهو شامل للفكر الماركسي، بكل تفاصيله أيضا، و إلا لم يكن قانون الديالكتيك عاما بطبيعة الحال.

و إذا شمل هذا القانون الفكر الماركسي، فسوف يؤول إلي الانتفاء و التغيير، لا محالة. لأننا إما أن نفرض هذا الفكر، أطروحة أو طباقا أو تركيبا. و لا شيء غير ذلك.

فإن فرضناه أطروحة، كان الطباق نافيا له، فضلا عن التركيب.

و إن فرضناه طباقا، باعتباره نفيا للفكر السابق عليه، كان التركيب فكرا غير الأطروحة و الطباق، أو غير الفكر القديم و الفكر الماركسي معا. و إن فرضناه تركيبا، كان التركيب بدوره أطروحة يحتوي علي نفيه لا محالة، لوضوح ان الديالكتيك لا يكف عن العمل بعد إنجاز (التركيب) لا محالة. إذن، فالفكر الماركسي ينتهي حتما و يتبدل إلي غيره، طبقا للقانون الماركسي نفسه.

النقطة السابعة: إن الفلسفة و العلوم جميعا إذا كانت من نتاج التطور الاقتصادي - كما سمعنا من انجلز - فهذا لا يعني، فقط، ان العلوم تكون

ص: 127

1- (1) المادة التاريخية: كيلله، كوفالسون ص 26.

2- (2) المادة التاريخية: كيلله، كوفالسون.

مسببة لهذا التطور، كما فهمناه من النقطة الأولى، بل يعني انها تتطور بتطورها أيضا. فإذا عرفنا، بالاضافة إلي ذلك، أن الفكر الماركسي وجد في عصر الرأسمالية، و كان الوضع الاقتصادي الرأسمالي في عصر الرأسمالية، و كان الوضع الاقتصادي الرأسمالي مسببا له... إذن، فسوف يتغير بتغير هذا الوضع، و لا يمكن أن يكون له بقاء و استمرار بعد زوال الرأسمالية طبقا لنفس القاعدة الماركسية. فإن كان لها بقاء، كان ذلك نقطة ضعف في القاعدة الماركسية للتطور نفسها.

فهذه سبعة نقاط ماركسية، تدل علي سبعة نقاط ضعف في الفكر الماركسي علي الخصوص، و في الفلسفة و العلوم كلها علي وجه العموم. و الماركسية اعترفت بهذه النقاط كلها، في الفلسفات و العلوم كلها، و أنكرتها في الفكر الماركسي نفسه!!... فالفكر الماركسي في نظر الماركسيين، يدل علي الواقع الموضوعي نفسه، و هو مرآة صادقة عنه.

فإنه «يرسم بصورة موضوعية لوحة عن الواقع، و نسبة القوي، و التناقضات القائمة و اتجاهات التطور»(1).

- 9 - و من ذلك: وجود الأخلاق.

قال انجلز:

«و لهذا فإننا نرفض كل طمع بأن تفرض علينا أية عقائدية أخلاقية كقانون إضافي سرمدى نهائي، لا يتزعزع بعد اليوم بذريعة ان لعالم الأخلاق، هو أيضا مبادئه الدائمة التي هي فوق التاريخ و الفوارق القومية. فنحن نؤكد - بالعكس - ان كل نظرية في الأخلاق حتي اليوم إنما كانت في التحليل الأخير نتاج الوضع الاقتصادي للمجتمع في أيامها. و كما ان المجتمع قد تطور اليوم ضمن تعارضات طبقية، فقد كانت الأخلاق علي الدوام أخلاقا طبقية: أما انها كانت تبدو سيطرة و مصالح الطبقة السائدة، و أما انها كانت منذ ان تصبح الطبقة المضطهدة علي جانب من القوة، تمثل الثورة علي هذه السيطرة و مصالح المستقبل للمضطهدين.

و أضاف:

«و ما من شك أن تقدما قد حدث مع هذا - إجمالا - بالنسبة للأخلاق، كما بالنسبة لجميع فروع المعرفة البشرية الأخرى. و لكننا لم نتجاوز بعد الأخلاق الطبقية.

و لن يصبح ممكنا وجود أخلاق إنسانية حقا موضوعة فوق التعارضات الطبقية و ذكراها،

ص: 128

1- (1) المصدر نفسه ص 26.

إلا في مستوى للمجتمع لا يكون قد تم فيه فقط التغلب علي التعارض الطبقي، بل يكون قد نسي فيه أيضا في ممارسة الحياة اليومية، ما ذا كان هذا التعارض»(1).

و يعتبر انجلز كثرة التطورات الأخلاقية و تعددها و تعارضها، دليلا علي عدم كون الأخلاق سرمدية و نهائية.

اسمعه يقول:

«بأية أخلاق يعظوننا اليوم؟ إنها أولا الأخلاق الاقطاعية المسيحية الموروثة من إيمان القرون الماضية. و هي بدورها تنقسم أساسا إلي أخلاق كاثوليكية و أخلاق بروتستانتية، الأمر الذي لا يمنع انقسامها ثانية إلي أقسام فرعية... و إلي جانب هذا تقوم الأخلاق البرجوازية الحديثة. ثم من جديد إلي جانب هذه أخلاق المستقبل، أخلاق البروليتاريا... فما هي الصحيحة إذن؟ و لا واحدة بمعني مطلق و نهائي».

و أضاف:

«و لكن الأخلاق التي تحتوي علي النصيب الأوفي من العناصر الواعدة بالبقاء هي بالتأكيد الأخلاق التي تمثل في الحاضر، انقلاب الحاضر، تمثل المستقبل، إنها إذن الأخلاق البروليتارية»(2).

و قال انجلز أيضا:

«فمنذ اللحظة التي تطورت فيها الملكية الخاصة للأشياء المنقولة، كان لا بد لجميع المجتمعات التي تسود فيها هذه الملكية الخاصة، أن يكون فيها هذه الوصية الأخلاقية المشتركة: لا تسرق. فهل يعني هذا أن تصبح هذه الوصية وصية سرمدية! كلا أبدا!!! ففي مجتمع أزيلت منه دوافع السرقة، حيث السرقات، بالتالي، لا- يمكن ارتكابها، مع مرور الزمن، غير مجانيين. كم سيضحك الناس من الواعظ الأخلاقي الذي يود أن يعلن علي رءوس الأشهاد الحقيقة السرمدية: لا تسرق!»(3).

و إذا كانت الأخلاق طبقية، و متطورة بالتالي بتطور وسائل الانتاج و علاقات الانتاج، إذن يوجد لكل مرحلة من مراحل المجتمع البشري أخلاقه الخاصة، و لكل طبقة أخلاقها الخاصة... الخ...

- 10 - و من ذلك: وجود العدالة و القانون ككل.

فإنها - أيضا - من نتائج الوضع الاقتصادي، المتمثل بعلاقات الانتاج

ص: 129

1- (1) نصوص مختارة: انجلز ص 160.

2- (2) المصدر ص 159.

3- (3) المصدر ص 160.

و لعل أوضح نص ماركسي يوضح ذلك، ويكشف عن تطور الفكرة القانونية في نظر الماركسية، من صورتها البدائية، إلى فكرة العدالة، بشكلها «الميتافيزيقي»!! الكامل... ما قال انجلز:

«في مرحلة جد بدائية من تطور المجتمع، يشعر بالحاجة إلى جمع العقود اليومية المتجددة للانتاج و التوزيع و مبادلة المنتجات في قاعدة مشتركة، و إلى السهر علي أن يخضع كل فرد لشروط الانتاج و التبادل المشتركة. و هذه القاعدة التي تكون في البداية عرفا، تصبح بعد قليل قانونا.

و معه تنبثق بالضرورة هيئات مكلفة بمراعاته: السلطات العامة، الدولة.

و خلال التطور اللاحق للمجتمع يتطور القانون إلى تشريع أكثر أو أقل اتساعا.

و كلما ازداد تعقيدا ازدادت اصطلاحاته بعدا عن الاصطلاحات المعبرة عن ظروف المجتمع الاقتصادية الجارية. و إذ ذاك يبدو هذا التشريع كعنصر مستقل، يستمد مبرر وجوده و أساس تطوره اللاحق لا من الظروف الاقتصادية، بل من دواعيه العميقة الخاصة، أو - إذا شئتم - من «فكرة الارادة». و ينسي الناس أن الظروف الاقتصادية لحياتهم هي منشأ الحقوق لديهم. مثلما نسوا انهم قد نسلوا من عالم الحيوان.

و مع تطور التشريع إلى مجموعة معقدة و موسعة تظهر ضرورة تقسيم جديد للعمل الاجتماعي و تتكون طائفة من رجال القانون المحترفين. و معهم يولد علم الحقوق. و هذا العلم لدي تطوره، يقارن بين النظم القانونية لمختلف الشعوب و لمختلف العصور، ناظرا إليها لا كصورة للعلاقات الاقتصادية في حينها، بل كنظم تجد في ذاتها مبرر وجودها.

و الحال ان المقارنة تقترض عنصرا مشتركا، و الحقوقيون يظهرونه ببناء حقوق طبيعية مما هو مشترك أكثر أو أقل بين جميع هذه النظم. و المقياس الذي يرجع إليه لمعرفة ما هو من الحقوق الطبيعية أم لا، إنما هو - بالضبط - التعبير الأكثر تجريدا عن الحقوق ذاتها، أي العدالة.

... و هذه العدالة ليست دائما غير التعبير علي الصعيد الايديولوجي و الميتافيزيائي عن الظروف الاقتصادية القائمة، تارة حسب صورتها المحافظة و تارة حسب صورتها الثورية.

فلقد كانت عدالة اليونان و الرومان تجد الرق عادلا. و كانت عدالة البرجوازيين عام 1789 تطالب بإلغاء الاقطاعية، لأنها غير عادلة... و هكذا فكرة العدالة السرمدية تتغير ليس فقط مع تغير العصر و المكان بل و مع تغير الأشخاص أنفسهم»(1).

فقد أكد انجلز علي عدة نقاط:

النقطة الأولى: إن القانون في صورته البدائية، عبارة عن تقاليد أو عرف، وفي صورته المعقدة قانون.

النقطة الثانية: إن القانون ناشئ من ظروف المجتمع الاقتصادية.

النقطة الثالثة: إن القانون كلما ازداد تعقيدا ازداد بعدا عن أصله الاقتصادي.

النقطة الرابعة: إن الناس تدريجا ينسون ارتباط القانون بالجانب الاقتصادي مثلما نسوا انهم قد نسلوا من عالم الحيوان!!..

النقطة الخامسة: إن الدولة تصبح مسؤولة عن تطبيق هذا القانون «الاقتصادي» الطبقي.

النقطة السادسة: إن القانون تدريجا يكتسب تجريدا إضافيا فيصبح من الحقوق الطبيعية، ثم يصبح ممثلا لفكرة العدالة «الميتافيزيائية».

النقطة السابعة: إن اختلاف النظر إلي العدالة خلال اختلاف المجتمعات و العصور يعني ان العدالة نسبية وليست مطلقة. وبتعبير آخر:

انها منظورة - فقط - من زاوية اقتصادية طبقية.

فهذه النقاط السبع، يغنيها بها انجلز عن أخذ كلمات غيره من الماركسيين.

ص:131



1 - لا ينبغي أن نختلف مع الماركسية في تأثير قوي الانتاج في إنتاج علاقات إنتاج معينة، لا بمعنى السلبية بأي معني من معانيها. بل - من زاويتنا - ان كل مجموعة من الآلات، و المواد الخام الطبيعية، تحتاج في تدبيرها و حسن إنتاجها إلي علاقات إنتاج معينة، لو تغيرت هذه العلاقات لم يصبح الانتاج نفسه حسنا ووفيرا.

و هذا في واقعه، يعود إلي عدة عوامل أهمها اثنان:

العامل الأول: الفهم العلمي و الاجتماعي، لأحسن طريقة يمكن أن يستغل به هذه المجموعة، لانتاج أكبر مقدار من الناتج و من الربح.

وقد يكون هذا الفهم خاطئا، بمعنى ان الفرد أو مجموع من يهمله أمر الانتاج، يري ان مجموع التصرفات المعينة هي أفضل من غيرها. و لو كان قد تعمق أكثر لأدرك لزوم الاستغناء عن بعض التصرفات و إبدالها بتصرفات أفضل.

العامل الثاني: حب الذات الذي يقتضي اتباع الأحسن دائما. و إلا فما الذي يحدو بالفرد أو المجموع إلي ذلك... و الفرد يستطيع بالضرورة أن يوقع نفسه بالضرر أو الهلاك.

و لكن السؤال الذي يتوجه إلي الماركسيين، في هذا المجال، هو أنهم هل يعتقدون بتكون علاقات الانتاج طبقا لتطور وسائل الانتاج بشكل دياكتيكي أو بشكل «سلس» خال من التناقضات؟!..

إن جوابهم ينبغي أن يكون حاضرا، و هو اختيار الأسلوب الديالكتيكي، لكونه أمس بقانونهم العام. و لكن هلاّ قدموا لنا أسلوب

تطبيق هذا القانون في هذا المجال؟!..

فإننا في هذا المجال، ككل مجال، لا بد أن نلاحظ: الشيء ونفيه ونفي نفيه... أو الأطروحة و الطباق و التركيب. فكيف تنطبق هذه المفاهيم في مجال بحثنا؟!..

إن الماركسيين قدموا لنا التناقض بين علاقات الانتاج القديمة و وسائل الانتاج الجديدة، كجواب علي هذا السؤال. و هذا وإن لم يكن خاليا من المناقشة، غير أننا يمكن أن نطرح السؤال بشكل أوضح، بحيث لا يصلح أن يكون هذا جوابا له. كيف تترتب علاقات الانتاج مع وسائل الانتاج الموازية معها في الدرجة؟!.. هل ذلك بشكل تناقضي أو بشكل سلس.

و هذا سؤال يعم كل تطورات وسائل الانتاج، بما تنتجه من علاقات إنتاج مختلفة، علي مدي عصور المادية التاريخية.

إن أفضل ما نفترضه في هذا الصدد هو أن تكون الدرجة المعينة من وسائل الانتاج - الطاحونة الهوائية مثلا - : هي أطروحة. فهل تصلح ان تكون علاقات الانتاج الموازية لها - العلاقات الاقطاعية مثلا - : طباقا لتلك الأطروحة، ونفيا لها. كلا! بعد افتراض الانسجام الكامل بينهما.

إن الطباق لوسائل الانتاج، لا بد أن يفترض - ماركسيا - طباقا داخليا في نفس الآلة، يؤدي إلي تكاملها و تطويرها. و اما تترتب علاقات الانتاج علي الدرجة المعينة لهذه الوسائل، و وجودها بإزائها، فهو تترتب سلس بالضرورة.

و لو كانت علاقات الانتاج هي الطباق، فما هو التركيب؟!.. ليس هو الآلة الجديدة، لكونها ناتجة من الطباق «الداخلي» في الآلة القديمة.

و ليس هو علاقات الانتاج الجديدة، لكونها ناتجة عن الآلة الجديدة لا عن علاقات الانتاج القديمة، باعتراف الماركسية. و ليس هو تغير أوضاع المجتمع، فإنها تتغير طبقا للعلاقات الجديدة، لا للعلاقات القديمة. إذن فهذا الطباق ليس وراءه تركيب!!!..

و يمكن أن نلاحظ نفس هذه الملاحظة، بالنسبة إلي تترتب التغيير الاجتماعي علي علاقات الانتاج الجديدة. إن الأوضاع الجديدة تترتب علي العلاقات الجديدة، بشكل سلس غير تناقضي. لأنها - أولا - لا تصلح أن

تكون طباقا لها باعتبار انسجامها تاما، في حين يفترض بالطباق أن يكون نافيا للأطروحة، لا منسجم معها. و لو كان طباقا - ثانيا -، فليس له تركيب لأن كل ظاهرة أخرى مما عدناها لها مبررات وجودها الماركسية غير هذا الصراع بين علاقات الانتاج وظواهر المجتمع.

إذن، فقانون الديالكتيك، غير منطبق علي علاقات الانتاج، و لا علي ظواهرها الاجتماعية الجديدة.

- 2 - نحن نتفق مع الماركسية بوجود التطور المستمر في قوي الانتاج، بمعنى آلات الانتاج، لا المواد الخام بما فيها الأرض، فإنه لا معني للتطور المستقل فيها إلا نادرا. نعم الانسان لو اعتبرناه من قوي الانتاج، فقد يتطور في الذكاء أو القوة البدنية، و قد لا يتطور.

و يعود تطوير وسائل الانتاج إلي ما يشبه ذينك العاملين، اللذين عرفناهما في الفقرة الأولى. و نعبر عنهما في المقام كما يلي:

أولا: حب الذات المقتضي لحب زيادة الانتاج.

ثانيا: الفهم المركب من أمرين:

أحدهما: الفهم العلمي بأسلوب تطوير الآلة.

ثانيهما: إدراك حقيقة ان الآلة المتطورة تخدم الانتاج أكثر من سابقتها.

و هذا يعني بوضوح ان تطور وسائل الانتاج إنما كان بفعل الفكر الانساني و الارادة الانسانية، و ليس شيئا خارجا عن وعي الناس، كما حاول ماركس و ستالين أن يقولوا. و من الطبيعي أن يكون أولئك الماركسيون اللذين اعترفوا بإسناد التطور إلي وعي الانسان أقرب إلي الحق.

و لكن هؤلاء بدورهم يقعون في بعض المصاعب:

أولا: إن معني ذلك: إن الانسان هو الذي يطور نفسه، لا ان قوي الانتاج هي التي تطوره بشكل مستقل. و بكلمة أخرى: ينحصر الأمر بالقول: بأن العقول المفكرة المخترعة و المطورة للآلات الجديدة، هي التي تطور المجتمع عن طريق هذه الآلات، و ليس للآلات أي تأثير حقيقي.

ثانيا: انه بعد أن أصبح التطور واعيا، فمن الصعب أن نتصور وقوع

التنافي بين قوي الانتاج وعلاقاته، لأننا من الصعب أن نتصور أن مثل هؤلاء المخترعين يوقعون الضرر بوضعهم الاجتماعي، كيف، وقد يكونون من المستفيدين منه فعلا. كما اننا من الصعب ان نتصور مجموع الناس المكون لعلاقات الانتاج، لا يفهم أفضلية الآلة المتطورة علي القديمة.

- 3 - و ما حال هذه القضية التي اعتبرتها الماركسية صحيحة بشكل سلس و هي ان قوي الانتاج أسرع تطورا من علاقات الانتاج... وانها أكثر عناصر حركة و ثورة.

أولا: ان هذه الحقيقة - ككل حقيقة - لا بد في منطق الماركسية ان تكون مشمولة لقانون الديالكتيك... فتكون نسبة الصدق و ليست مطلقة و لا نهائية، إذن فهي إن صدقت في حين لا يتعين بالضرورة ان تكون صادقة دائما. بل يتعين تغييرها بتطور وسائل الانتاج نفسها.

ثانيا: إننا شاهدنا تطور وسائل الانتاج في البلدان الرأسمالية من الآلة البخارية إلي الكهربائية إلي الذرية، و لم يحصل أي تطور في علاقات الانتاج أو الوضع الاجتماعي، و بكلمة أخرى: إنه لم يحصل تناف بين العلاقات السابقة و الآلة الجديدة.

ثالثا: ان هناك علاقات إنتاج مستمرة بالضرورة، بالرغم من تطور الآلات و المجتمعات ككل، و موجودة في مختلف الأنظمة الاجتماعية... كالزراعيين، أعني الملاكين الصغار، و الفلاحين و الحرفيين أعني الصناع اليدويين، و لو بالآلة الصغيرة، و المعلمين و الأطباء و البنائين، و غيرهم...

فلما ذا لا تتطور هذه العلاقات بقانون الماركسيين.

- 4 - إنه من السهل أن نفترض بشكل «سلس» ان مجموع من يهمل الأمر في علاقات الانتاج يتطورون مع تطور الآلة، من دون أن يتخلف تطوره عن تطورها. فمهما زاد مسمار أو مروحة، و اقتضى ذلك علاقات انتاج جديدة، أو تبذلت الآلة بالمرّة، فإن مجموع من يهمل الأمر يعتقدون علاقاتهم طبقا للجديد باستمرار، طبقا لاختيارهم للأحسن نتيجة لحب ذاتهم، كما قلنا، و طبقا لاتصاف الناس بحب مصالحهم و لقمة عيشهم، كما

هذا، وان تخلف علاقات الانتاج أحيانا، عن التطور، مستند إلي أسباب بعينها، لا تعود إلي قوي الانتاج ولا إلي قانون الديالكتيك، بل إلي ارتباط فئة معينة ذات نفوذ، ارتباطا مصلحيا، لا بالآلة القديمة، بل بأشياء أخرى كالأرض في حالة الاقطاعيين... والمنجم مثلا... أو الصيد مثلا في حالة غيرهم. و الارتباط المصلحي مستند إلي حب الذات ليس إلا لوضوح أن الانسان قادر علي أن يضر نفسه و يخالف مصلحته، لو لم يكن محبا لذاته.

إذن، فتخلف علاقات الانتاج، يعود إلي عوامل جغرافية ونفسية، أكثر من ارتباطها بالآلة.

5 - إن مفهوم الطبقة الماركسي، مغاير لمفهومها عند علماء الاجتماع الآخرين، فبينما يري البعض ان الطبقة هي المجموعة التي يتحدد الانتساب إليها بالولادة، في مقابل الكتلة التي يتم الانتساب إليها نتيجة للانهماك بعمل معين. تري الماركسية ان الطبقة يتحدد الانتساب إليها طبقا لعلاقات الانتاج، فالطبقة الماركسية هي كتلة في اصطلاح الآخرين لأنها تعني الانهماك بعمل اقتصادي معين.

و مهما يكن الرأي في هذا الاختلاف، فإن التعريف الماركسي، يختص بالانطباق علي الملاكين و الفلاحين، أو العمال و أصحاب العمل، ونحوهم.

و لا يمكن أن ينطبق علي كثير من مجموعات الناس.

فهناك مجموعة من الناس في العصر الاقطاعي و الرأسمالي و غيرهما، لا تنتسب إلي عمل، و هم العاطلون بسبب الصغر أو الكبر أو المرض أو عدم توفر الفرص، أو غير ذلك.

هناك مجموعات من الناس، لا يمت عملهم إلي الانتاج بصلة، كالطلاب و المعلمين و الأطباء و الحلاقين و رجال الدين و رجال الدولة. و ادراج هؤلاء أو بعضهم في مفهوم العمال أو البروليتاريا، توسيع مجازي لهذا المفهوم.

و هناك مجموعات من الناس يرتبط عملهم بالتوزيع لا بالانتاج...

و هم التجار عموما علي اختلاف بضائعهم و مراتبهم. بل ان الانتاج بدون

توزيع لا معني له، وغير مثمر للربح بالمره، بل ان الرأسمالية عموما لم توجد، ولم تكس الاموال الطائلة إلا بالتوزيع. ولم يكن الانتاج كافيا في ذلك، كما هو واضح.

وهناك عدد من الناس ينتجون، لكن لا بضاعة ولا زراعة، كالصحفيين والرسامين والنقاشين والحفارين... ونحوهم. ويقصد بالانتاج عادة غير هذا الانتاج.

وهذه «الطبقات» موجودة في مختلف عصور التاريخ، بعد تجاوز العصر البدائي للبشرية.

وإذا كان الحال هكذا، فينبغي أن نتساءل عن مصير هذه الطبقات في مجال الصراع الطبقي الماركسي. وهل يكونون مضطهدين أو مضطهدين، مع العلم انه قد لا يكون بعضهم مندرجا في كلا هذين المفهومين، كما قد يكون بعضهم مندرجا في كلا المفهومين لظروف معينة. فهل يكونون من مؤيدي الآلة القديمة أو الجديدة، في حين انهم غير مرتبطين بالآلة أصلا.

وما هو شأن مثل هذه «الطبقات» في الديالكتيك الجاري في المجتمع، حينما تكون الطبقة المضطهدة القديمة أطروحة والطبقة المضطهدة طباقا والوضع الاجتماعي الجديد تركيبا. فلا تكون هذه الطبقات مندرجة في شيء من هذه المفاهيم... مع ان شيئا ما في العالم لا يمكن أن يخرج عنها في الديالكتيك الماركسي.

والاعتذار عن ذلك - ماركسيا - بكونها طبقات غير أساسية، يعني الاعتراف بعدم شمول قواعد الديالكتيك و المادية التاريخية. لهذه الطبقات... فضلا عن الاعتذار عن ان الصراع بين هذه الطبقات قد يكون أهم أحيانا من الصراع بين الطبقات الأساسية... فإنه يتضمن الاعتراف بأن الصراع الماركسي الأساسي في المجتمع، يكون معطلا أحيانا أو يكاد، لسيطرة صراعات أخرى عليه، وإذا تعطل الخط الأساسي للصراع أو ضعف، كيف يكون ذلك سببا لتطور المجتمع. وكيف أوجب تطور وسائل الانتاج إيجاد الصراع الثانوي دون الصراع الأساسي خلافا للقواعد المادية التاريخية المفهومة؟!..

- 6 - من هذا نعرف أنه ليس كل نضال سياسي هو نضال طبقي، كما تري الماركسية.

إن الوجود الطبقي سبب للنضال السياسي، بلا شك. وإنما الشك في كونه السبب المنحصر لذلك، بحيث لا يوجد نضال سياسي إلا وهو نضال طبقي!!..

إن السنوات المتأخرة التي عشناها في النصف الثاني من هذا القرن أثبتت بكل وضوح، ان غالب النضالات السياسية ناشئة من اتجاهات عقائدية وفكرية و حزبية، ناشئة بدورها من أحد منشأين رئيسيين ليس أحدهما الوجود الطبقي في المجتمع.

المنشأ الأول: الشعور بالظلم العام في المجتمع المعني خاصة، وفي البشرية عامة، مع ادعاء المجموعة بأنها تستطيع حل هذه المشكلات.

المنشأ الثاني: محاولة التروؤس في الناس و السيطرة علي دفة الحكم في المجتمع، من أجل مصالح فردية خاصة، كحب السيطرة و حب الشهرة، ونحو ذلك.

- 7 - و أما فكرة نشوء الدولة عن الوجود الطبقي في المجتمع.

فنحن لا ينبغي أن نختلف مع الماركسية في وجود كثير من الدول الطبقية في التاريخ، و خاصة في أوروبا قبل عصر النهضة و بعدها، و هي محل تركيز الفكر الماركسي عادة، كما سمعنا.

فقد تداولت الحكم في أوروبا سلسلة من الحكومات بعضها إقطاعية و بعضها رأسمالية، و بعضها تمثل - في نظر الماركسيين - طبقة العمال البروليتاريين.

إلا أن هذا لا يعني، بأي حال، عدم إمكان نشوء الدولة من سبب آخر، غير الوجود الطبقي في المجتمع... نعم، لو عملنا من أوروبا - كما عملت الماركسية - نموذجاً بشرياً عاماً، يمكن تعميم الحكم منها إلي كل مناطق الأرض، لكان كلام الماركسيين أقرب إلي الصحة. إلا أن هذا مما عرفنا زيفه بوضوح... و ان شيئاً من مناطق الأرض لا يشبه أوروبا بحال،

أو أن أوروبا لا تمثل إلا نفسها علي طول الخط - إذن، فالرأي الماركسي لا بد أن يكون بعيدا عن الصحة. و يمكن أن تنشأ الدولة من سبب غير طبقي موجب لوجودها.

و للماركسية تصريحات مهمة، تثبت بكل وضوح، أن الدولة يمكن أن تكون غير ممثلة لطبقة معينة، بل هي وسط بين الطبقات، و كان الحال علي ذلك خلال قرنين من الزمن في الحكم الفرنسي الملكي.

قال انجلز:

«و مع ذلك، فثمة - كحالات استثنائية - مراحل تبلغ فيها الطبقات المتناضلة درجة من توازن القوي تنال معها سلطة الدولة لفترة معينة نوعا من الاستقلال حيال الطبقتين، مظهر وسيط بينهما. هكذا كان الحكم الملكي المطلق في القرنين السابع عشر و الثامن عشر، إذ كان يحافظ علي التوازن بين النبلاء و البرجوازية في النضال القائم بينهما. و هكذا كانت البونابرتية في الامبراطورية الأولى، و لا سيما في الامبراطورية الثانية في فرنسا. إذ كانت تحرض البروليتاريا علي البرجوازية و البرجوازية علي البروليتاريا»<sup>(1)</sup>.

و إذا أمكن حدوث هذا الحياد في الدولة بين الطبقات مرة، أمكن حدوثه مرات.

و نحن بعد أن التفتنا إلي أن النضال السياسي قد ينشأ من دوافع غير طبقية، فهذا النضال، إذا تكلل بالنجاح لمجموعة معينة من الناس، فسيطروا علي الحكم، فإن حكمهم لا محالة لا يكون طبقيا.

- 8 - و الصيغة المقترحة لفهم الدولة، كما ينبغي أن تكون، بغض النظر عن المظالم التي تتورط فيها الدول. هي كما يلي:

إن الدولة وجدت من أجل اجزاء تلك المصالح التي لا يمكن للأفراد القيام بها عادة.

فإن مصالح الأفراد علي شكلين:

منها: ما يمكن لأي فرد عادة القيام بها كالحصول علي الدخل الفردي و التعليم و ممارسة الطب، و نحو ذلك. فضلا عن النشاط الشخصي كالأكل و النوم.

ص: 139

1- (1) أصل العائلة لانجلز ص 227.



ومنها: ما لا يمكن لأي فرد القيام به عادة، وهي الأعم والأهم من المصالح العامة، كتنظيم الدفاع والتعليم العام والطب والبرق والبريد وتأسيس المرافق العامة والاشراف علي الاستيراد والتصدير، وغير ذلك.

وعجز الأفراد عن القيام بذلك، يعود إلي عدة أسباب لا حاجة إلي استقصائها. وإنما المهم أن مثل هذه المصالح، ينحصر ازجاؤها بالدولة لا محالة، وبدون ذلك يكون المجتمع في حالة تسيب كامل، لأن الأفراد كمجموع لا يمكنهم القيام بذلك، لأن تصدي البعض ليس أولي من تصدي الآخرين، و اتفاق المجموع غير ممكن.

فالدولة التي تزجي هذه الحاجات العامة طبقا لمصلحة الأشخاص الحاكمين، بأي دافع من الدوافع: طبقي أو شخصي أو حزبي أو استعماري، فهي دولة ظالمة، والظلم لا يدوم طويلا، بل يفتح حينئذ عصر الثورات والتمردات والمتاعب ضدها. لأن الشعب في النهاية، لا يمكن أن يصبر علي الضيم طويلا.

و الدولة التي تزجي هذه الحاجات العامة طبقا لمصلحة مجموع الشعب المحكوم، لأنها تتصف بالغيرية ونقاء الضمير، فهي الدولة العادلة، وهي مما لا يمكن عادة وجود المتاعب ضدها. لأن الشعب يريد أن يرتاح تحت ظل حكومته، فإذا وفرت له الراحة، بعد لها، و أحس الناس بذلك، فلا معني للثورة ضدها إلا من قبل جماعة من الطامعين أو المعتدين.

وبهذا نفهم عدة نتائج مخالفة للماركسية:

النتيجة الأولى: إنه يمكن للدولة أن لا تكون طبقية أو حزبية.

النتيجة الثانية: إن وجود الدولة لا- يقترن بالثورات والتمردات دائما، كما تريد الماركسية أن تقول. بل ان الدولة التي تسير طبقا لراحة الشعب ورفاهه، لا مجال منطقي للثورة عليها... فإن العدل يضمن بقاء الملك.

النتيجة الثالثة: إن وجود الدولة ضروري باستمرار، لأن المجموع لا يمكن أن يزجي الحاجات العامة بأي حال، إلا في فروض نادرة، سوف نوضحها عند الحديث عن التخطيط الالهي العام.

1 - وهنا لا نريد أن ندخل أية كلمة من ناحية فلسفية أو عقائدية في البرهان علي صحة الدين، أو علي وجود الخالق المدبر للكون. وفيما ذكرناه فيما سبق عند مناقشة الديالكتيك كفاية لمن اكتفي.

وإنما نريد حصر النقاش في الجانب الاجتماعي والنظر إلي تفسير الماركسيين لوجود الدين وتطوره ومدى إمكان صحة ذلك.

2 - إن الماركسية لم تستطع - كما عرفنا - أن تؤكد استناد وجود الدين إلي وسائل الانتاج أو الوجود الطبقي، لتقدم وجوده يقينا علي وجودها. ما عدا اليد إذا اعتبرناها من وسائل الانتاج. لكن هذه الوسيلة يتأخر الدين عنها تأخرا كبيرا بحيث يكون إسناده إليها مثيرا للسخرية... لوضوح أنها وجدت مع الانسان، ولكن الدين - بشكله المعروف - وجد بعد عصر الوعي الانساني.

وعلي أي حال، فالماركسية استطاعت بذلك أن تعطينا رقما واضحا في بعض الأشياء لا تنتج بهذا السبب، خلافا لقواعد المادية التاريخية التي تقول: ان كل الأشياء ناتجة عن وسائل الانتاج أو الوجود الطبقي. إذ لقائل أن يقول: انه إذا كانت بعض الأشياء تنتج عن سبب آخر، فلربما ينتج عن ذلك أكثر من شيء، أو العديد من الأشياء.

إن القول الماركسي: بأن وجود الدين ناشئ من أشكال بدائية جدا من وسائل الانتاج، ينافي ما قالته الماركسية من استناد وجوده إلي جهل الناس

أو عجزهم. لوضوح أن الجهل والعجز يمثلان نقصاً في التكوين البشري ولا يستند بأي حال إلى وسائل الانتاج. فاستناده إلى هذين العاملين، يعني عدم استناده إلى ذلك العامل.

ومعاصرة الجهل والعجز لوسائل الانتاج البدائية، لا يعني كونها ناشئة منها، لوضوح إمكان كونها أموراً متعاصرة ليس بينها سببية.

وقد يخطر في الذهن: ان الجهل مستند إلى عدم وجود وسائل الانتاج المتطورة، التي أوجدت العلوم المختلفة بعد ذلك، وفتحت البشرية ذهنياً علي كثير من الحقول الكونية. و من ثم يكون الجهل مستندا إلى وسائل الانتاج بشكل و آخر.

غير أن هذا لا يعدو أن يكون مغالطة في التعبير، لأنه أصبح مستندا إلى «عدم» وسائل الانتاج المتطورة، وهذا ليس استناداً فعلياً إلى أية درجة ناجزة من وسائل الانتاج، كما تريد الماركسية أن تقوله في الأشياء جميعاً.

و اما استناد وجود الجهل إلى الدرجة الناجزة القديمة من وسائل الانتاج، فهو مما لم تستطع الماركسية أن تقوله باعتبار وضوح بطلانه، فإن استناده إلى غير اليد واضح لليقين بتقدمه عليها. و أما استناده إلى اليد كوسيلة للانتاج، فهو مما يدعو إلى السخرية، لوضوح أنهما: أعني اليد والجهل وجدا معاً في الانسان، وليس بينهما أي شكل من السببية. و القول باستناد الجهل إلى اليد ليس بأوضح من القول باستناد اليد إلى الجهل!!.. و خاصة و ان الجهل كان موجوداً في عصر لم يكن الانسان ملتفتاً إلى استعمال يده في الانتاج بالمرّة (1). و من ثم لم تكن يده وسيلة للانتاج، و من ثم لم يكن هناك أي وسيلة للانتاج بالنسبة إلى الانسان.

و إذا لم يكن الجهل مستندا إلى وسيلة إنتاج، وإنما هو صفة طبيعية للبشر غير المتعلم أو القديم... فاستناد الدين إليه يعني عدم استناده إلى أية وسيلة إنتاج. و من هنا يكون القول الماركسي باستناد الدين إلى أشكال بدائية جداً من وسائل الانتاج، منافياً معه. فكيف سمحت الماركسية لنفسها أن تتكلم علي شكلين متناقضين.

ص:142

---

1- (1) طبقاً للمفاهيم الحديثة تقدم البشرية عشرات الملايين من السنين. و هو مما تعترف به الماركسية. و سنناقشه عند الحديث عن التخطيط الالهي.

4 - إن قدم الشعور الديني لدى الانسان، لا يتعين تفسيره بالشكل المادي أو الماركسي، بل كما يمكن ذلك، كذلك يمكن وجوده بسبب أصالة الشعور الديني وصدقه في النفس البشرية، إذن فالنظر الموضوعي لا يمكنه أن يجزم بمضمون ذلك التفسير.

5 - إن الجهل بأسباب حوادث الطبيعة، لا يفسر بمجرد وجود الدين أو الاعتقاد بخالق مدير خارج الطبيعة. إذ لو اقتصرنا علي فكرة الجهل، لكان في إمكان الجاهل أن يسند هذه الحوادث إلي محض الصدفة، وعدم وجود أي سبب لها... كما يمكنه أن يسنده إلي سبب بسيط من موجودات الكون، وإن لم يكن له أي ارتباط بالواقعة. فلو لم نضم إلي هذا الجهل!!! الاعتقاد بقانون السببية ارتكازا و الاعتقاد إلي أهمية وعمق السبب الفاعل للتدبير الكوني العام، لما أمكن أن ينتج الجهل بمجرد الاعتقاد بالخالق المدير.

و لو كان هناك ترابط حقيقي بين الجهل و الاعتقاد الديني، لما أمكن أن نجد كثرة من الجهلاء الملحدين، أو كثرة من العلماء المؤمنين؛ مع العلم أن هذين الصنفين موجودان بكثرة في البشرية منذ أن عرفت البشرية الجهل و العلم.

و من طريف القول، ما ذكره بليخانوف من أن الجهل البشري ينتج الشعور الاحيائي عند الانسان، هذا الشعور المنتج بدوره للشعور الديني لديه.

اسمعه يقول:

«إن طفلا- كان بحضوره يصف القمر بقوله (ملعون) لأنه لم يكن يود الظهور، فهذا الطفل كان يعتبر القمر كائنا حيا. و الانسان البدائي، يحيي - علي غرار هذا الطفل - الطبيعة بمجموعها. ان التفكير الاحيائي هو المرحلة الأولى في تطور التفكير الديني. و الخطوة الأولى للعلم هي إبعاد التفسير الاحيائي لحوادث الطبيعة، و فهمها كظواهر خاضعة لقوانين»(1).

و من الواضح أن المتدين لا يؤمن بوجود الروح أو الحياة في الطبيعة

ص:143

نفسها، بل بوجودها خارجها. وكان الاعتقاد علي ذلك منذ القديم، فإن الاعتراف بالخالق لا يعني غير ذلك. كما ان المتدين لا يري تنافيا بين السبب الخارجي والقوانين، بل يمكنه أن يؤمن بكل الأمرين، وأن السبب الخارجي هو الذي سنّ هذه القوانين في الكون. مضافا إلي ما عرفناه من أن القوانين وحدها لا- تكفي تفسيرا لحوادث الكون، بل هي ليست إلا وهما من الأوهام. و التفسير الوحيد للحوادث هو الاسناد إلي فاعل خارجي، بعد التجاوز عن الصدفة المحضة التي لا يمكن أن يقول بها أي مفكر.

- 6 - كما أن الجهل غير كاف لنشوء العقيدة الدينية، كذلك العجز غير كاف لوجودها... لوضوح أن رد الفعل الأولي للعجز هو التردد و انهيار الارادة، و ليس هو الاعتقاد بأي شيء مهما كان.

و لو أنه كان سببا للاعتقاد، فلا يتعين الاعتقاد بسبب خارجي، بل يكفي الاعتقاد بالصدفة أو بسبب في داخل الكون - كالشمس مثلا - أو بالقوانين العامة أو بالجن... إلي غير ذلك من العقائد. إذن فتعين الاعتقاد بالاله المدبر دون غيره، يحتاج إلي بيان سببه... و لا يكفي العجز لتدبيره.

- 7 - وصلت بنا المناقشة إلي استفادة الوجود الطبقي من الدين، بعد أن لم يكن بأصل وجوده طبقيا.

لا ينبغي أن ننكر أن كثيرا من الجهات و الأفراد و الطبقات، استفادت من الدين - علي اختلاف أشكاله - استفادات أنانية مصلحة، تحت مختلف الدوافع و الشعارات، سواء سميناها استفادات طبقية، كما أرادت الماركسية، أو سميناها بأي اسم آخر.

و ليس في ذلك من ضير علي أصل الدين، فإن المتاجرة باسم الشيعوية أيضا ممكنة من دون أن يوجب طعنا علي الشيعوية، فكذلك الحال في الدين حرفا بحرف. سواء كثر «التجار» أو قلوا، و سواء مثلوا قوة أو مثلوا ضعفا، و سواء مثلوا طبقة أو كانوا أفرادا.

غير أن من الطريف و المؤسف أن الماركسية تعبر بالدين، و تقصد نماذج معينة من البشر المحسوبين علي الدين، تلك النماذج التي يكون الكلام

الماركسي عنها قريبا من الصحة. وتهمل النماذج الصحيحة للدين، التي لا يصح فيها ذلك الكلام البتة.

ونحن نذكر بعض النماذج للتمثيل وإفادات النظر، لا علي سبيل الحصر، ولا علي سبيل التمانع، بل يمكن إدراج فرد أو أفراد تحت أكثر من نموذج واحد.

النموذج الأول: نموذج «بدائي» من الدين - لوصح التعبير - كالاعتقاد بتعدد الآلهة، أو وجود إله قومي، أو الطقوس الدينية في قبائل نصف متوحشة!! ونحو ذلك.

النموذج الثاني: نموذج الرأي الشخصي لمفكر ديني، وكل رأي شخصي يحتاج إلي تمحيص قبل نسبته إلي الصحة، فضلا عن نسبته إلي الدين... كراي أوغسطين أو الفارابي أو غيرهما.

النموذج الثالث: نموذج كنسي كان يحكم أوروبا ردحا من الزمن، ويتبنى عدة قضايا «جاهلة» ضد «العلم» لا ظل لها من الصحة... مما أوجب غضب الرأي العام الأوروبي و حدوث النهضة الأوروبية الحديثة، بما أحدثته من مادية و علمانية.

النموذج الرابع: استغلالات سياسية للدين، قد لا يرضاها الدين الأصلي الذي تبنته هذه السياسة. كتبني الدولة الرومانية للمسيحية، أو استغلال الأحزاب الاشتراكية الأوروبية لاسم الدين، حيث أسست أحزاب في عدد من بلدان أوروبا باسم الحزب الاشتراكي المسيحي، مع نسبته إلي البلد الذي وجد فيه.

النموذج الخامس: نموذج الاختلافات الدينية الواقعة بين المعتقدين بالدين. وهي اختلافات - والحق يقال - كثيرة جدا علي طول التاريخ.

سواء في داخل الدين الواحد، كالدين المسيحي والاسلامي، أو بين أهل الأديان المختلفة... كالبوذيين والمسلمين في الهند، واليهود والمسلمين في الشرق الأوسط.

النموذج السادس: نموذج صوفي منعزل عن العالم، أناني في نزعته الدينية، لا يري إلا مصلحة كماله الشخصي من الناحية الدينية. ولا يهتم بكمال غيره ولا بفساد العالم.

فإذا قدمنا للماركسية خاصة وللعالم عامة، نموذجا آخر من الدين يريد إصلاح العالم، وينظم علاقات البشر تنظيما عادلا، ويتجاوب مع العلوم الطبيعية تجاوبا كاملا، ويشجب الاستغلالات المنحرفة له. وبالخلاصة، يتجاوب مع آمال البشرية و آلامها في كل عصر لا يختلف تجاهه قوي عن ضعيف أو غني عن فقير أو حاكم عن محكوم، كلهم تجب تربيتهم و معاقبتهم علي الذنب و استغلال مواهبهم استغلالا صالحا... كما عليه الدين الاسلامي بواقعه العادل، و نصوص واضحة في ذلك، كما هو مبحوث في مصادره. فما ينبغي أن تقول الماركسية تجاهه، و كيف يمكن أن يكون ناشئا عن الوجود الاجتماعي الطبقي، و هو علي مثل هذه الصفات.

- 8 - إن الفكر الديني يري العلم الطبيعي بكل أشكاله الصورة الناطقة عن قدرة الخالق و حسن تدبيره و عظمة خلقته. و ليس هناك أي تناف بين العلم و الدين. و إن أبسط فكرة تدل علي ذلك لدي المتدين: هو أنه يري أن العلوم الطبيعية بما تدل عليه من قوانين و ظواهر، لا يمكن أن تكون صادقة بدون وجود الله تعالي. فضلا عن أن الدين الاسلامي حث علي تعلم العلوم علي مختلف أشكالها، كما هو غير خاف علي من راجع مصادره.

إذن فما ادعاه بليخانوف، تبعا للفكر الماركسي عموما من أن:

«الخطوة الأولى للعلم هي إبعاد التفسير الاحيائي - يريد به الديني الالهي - لحوادث الطبيعة، وفهمها كظواهر خاضعة لقوانين»(1).

لا يمكن أن يكون صحيحا.

إذن، فالعلوم الطبيعية كلها علوم إلهية دينية، و ليس المتدينون بحاجة إلي ما قاله كوفالسون:

«و في زماننا صار الدين أكثر احتراسا و أخذ رجال الدين يصرحون علي المكشوف:

انهم يطمحون إلي أمر واحد فقط، هو أن يترك العلم لله شيئا ما «إلهيا» علي الأقل»(2).

إن الرجال الفاهمين للدين يعلمون أن كل شيء هو لله عز و جل، بما فيه كل ظواهر العلم و الطبيعة، و لا حاجة بهم إلي هذا الاستجداء الدنيء.

ص: 146

1- (1) فلسفة التاريخ: بليخانوف ص 8.

2- (2) المادية التاريخية: كوفالسون، ص 10.

كما ان الصلة بين الفيزياء و الميافيزياء، صلة وثيقة جدا، أكثر مما يتصور الماديون، بل أكثر مما يتصور أكثر المتدينين أيضا. فإن العوامل الميافيزيائية هي التي تحرك كل أجزاء الكون الفيزيائي. و تشكل البديل الصالح عن القوانين المزعومة التي عرفنا زيف تصورها فيما سبق... و ليس لنا الآن الدخول في تفاصيل ذلك.

إذن، فالنداء المادي القائل:

«أيتها الفيزياء حذار من الميافيزياء»<sup>(1)</sup>.

خال من المضمون و المعني تماما... إذ لا وجود و لا حركة للفيزياء بدون الميافيزياء.

9 - و أما الاعتقاد بالجزاء الاخروي، فلا نريد الدخول في تفاصيله، بعد كل الذي سبق، من إعادة النظر في الأفكار الماركسية تجاه الدين، إلا من زاوية واحدة، و هي أن هذه العقيدة، هل تصلح أفيونا للشعوب، كما قال ماركس، أو أنها - في واقعها - المحرك الأساسي للمعتقدين بها للعمل في خدمة الانسانية و العدالة.

إن الانسان بحسب طبعه مربوط بمصالحه الخاصة و نوازه و أهدافه القصيرة، و قد يرفض، بكل سهولة و حزم، أي دافع يدرك منافاته و لو بقليل مع تلك الدوافع و النوازع، ما لم يدرك عودها عليه، تارة أخرى، بالمصلحة.

و هذا ينتج بطبيعة الحال، الميل نفسيا إلي عصيان كل تعليم قانوني أو نظامي يشعر فيه الفرد بهذه المنافاة... سواء في ذلك القانون الوضعي أو القانون الالهي، (التعاليم الدينية).

و الأطروحة الواضحة لتذليل هذه المشكلة هي جعل العقاب علي العصيان و الجزاء علي الاطاعة؛ و هذا ما عملته الحكومات فعلا في قوانينها الوضعية، فشرعت العقوبات، و أسست السجون، فضمنت إلي حد المستطاع إطاعة و تطبيق قوانينها، بما في ذلك الحكومات الشيوعية نفسها.

و الدين لا يختلف عن ذلك، فإن له في قانونه عقوبات و مثوبات دنيوية

ص:147

1- (1) نصوص مختارة: انجلز ص 177.



معجلة، علي مستوي قوانين العقوبات الاعتيادية... كما ان له عقوبات و ماثوبات أخروية مؤجلة. و كلا هذين النوعين من الجزاء، يؤثر بطبيعة الحال، في ضمان تطبيق التعاليم الدينية. و القسم المؤجل يختص بها الدين عن القوانين الوضعية، و يعطي لأعمال الخير قيمة معنوية عظيمة تتجاوز ساحة الحياة إلي ساحة الأبدية. و بذلك يزداد الدافع العاطفي نحو العمل الديني إلي حد كبير.

فإذا فهمنا الدين طريقة صوفية أو رهبانية أو كنيسة، كما حاولت الماركسية أن تفهم كان تطبيق تعاليمه يعني الانعزال عن الناس، و بالتالي التخدير عن العمل و عن نفع الآخرين، كما قال ماركس تماما.

و أما إذا شجب الفكر الديني الصالح هذه الاتجاهات، و أكد علي بث الخير في الناس و تطبيق العدل فيهم، و التضحية من أجل الآخرين بالنفس و النفس، كان معني تطبيق هذه التعاليم و معني الحث عليها يجعل الدافع الأخروي عليها: زيادة الدافع النفسي و العاطفي تجاه نفع الآخرين و بذل التضحيات لنفهمهم و إسعادهم. و إعطاء ذلك قيمة أبدية غير موقته و لا قصيرة (و لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون)(1).

- 10 - أما لو سلمنا - مع الماركسية - أن الدين وليد مرحلة من مراحل تطور وسائل الانتاج... فلما ذا لم يتغير أو يتطور بتغيرها.

إن مرحلة معينة لوسائل الانتاج إن كانت أوجبت وجود الدين أساسا، إذن، فالمرحلة اللاحقة لها يجب أن تكون موجبة لطمسه و زواله بالمره، مع أن المشاهد بالوجدان بقاؤه إلي العصر الحاضر، بالرغم من التغيرات العديدة من وسائل الانتاج.

و إن مرحلة معينة من وسائل الانتاج إن كانت سببا لشكل من أشكال الدين، إذن فاللازم أن يتغير في المرحلة اللاحقة لهذه الوسائل. في حين أننا نجد أن عددا من الأديان بقيت بذاتها و بكل تفاصيلها عبر أشكال عديدة من وسائل الانتاج، و عبر عهود كثيرة، للمادية التاريخية. و اعتنقها الناس

ص: 148

1- (1) آل عمران: 169.

بمختلف طبقاتهم واتجاهاتهم و مصالحهم، كالبودية و اليهودية و المسيحية و الاسلام.

ولذا أشرنا فيما سبق، أن الدين من جملة الأشياء التي تعتبر ثابتة بالرغم من هذه التطورات التي تؤمن بها الماركسية.

## مناقشة الفكر الماركسي في الأخلاق و العدالة

1 - ينبغي أن نتفق سلفا علي أن هناك قضايا سلوكية أو «عملية» متفق عليها بين البشر، فمثلا لو سئل أي فرد عن قيمة السرقة أو عن قيمة العلاقة الجنسية بين الفرد و أمه، لا ستنكرها بطبعه و اعتبرها أمرا غير مشروع.

لا يختلف في هذا الاستكار مجتمع عن مجتمع أو جيل عن جيل أو طبقة عن طبقة.

و نحن نعلم باليقين أن وجود هذا الشعور في البشرية قديم منذ أن التفت الناس إلي أهمية السلوك و قيمته... و ذلك منذ آلاف السنين. إذ بلا شك أن فردا من الانسان القديم لو أخذ فاكهة لطعامه مثلا، فخطفها منه شخص آخر، لاستنكر ذلك و استنكره غيره أيضا. و ليس ذلك إلا مفهوم (لا تسرق) الذي شجبه انجلز.

إن هذا المفهوم ليس من قبيل وعظ الوعّاظ، بل هو تسالم اجتماعي عام علي تصحيح هذه القضايا و إعطاء هذه القيمة لهذا العمل. و يكون رد الفعل لعصيان هذه القضايا، أي للقيام فعلا بالسرقة مثلا، هو - علي أقل تقدير - عقابا اجتماعيا عاما يتمثل في شجب كل أفراد المجتمع لهذا العمل و احتقار فاعله، و إدراك أنه قد عمل عملا دنيئا ينبغي تركه و الارتداع عنه.

و هذا المفهوم بالذات: لا تسرق. ليس وليد الشعور الاجتماعي بالملكية، بل هو وليد الشعور بالاختصاص، إذ لا أقل من استنكار سرقة طعام الفرد و ثيابه و أموره الخاصة به، سواء كان مالكا لهذه الأشياء أو لا و من هنا لو قلنا بتأخر وجود الشعور بالملكية تاريخيا، فلا أقل من الشعور بالاختصاص منذ وجدت البشرية، بل هو موجود عند الحيوانات أيضا بنحو آخر. و هذا الشعور يلازم بطبعه مع الشعور بقبح السرقة و إعطائها قيمة رديئة، لأنها تنافي هذا الشعور، و تعني سلب الاختصاص.

و كذلك الحال في المجتمع الشيوعي الذي تهدف إليه الماركسية، فإن الملكية الخاصة غير موجودة فيه، و لكن الاختصاص موجود فيه لا محالة، فيما يمت إلي الأفراد بصلة. و من هنا يكون هذا المفهوم الاجتماعي صادقا تماما، و لا تنتفي مبرراته الواقعية، كما يريد انجلز أن يقول.

إن المجتمع الواعي و المرفه الذي يصبح من العمق الفكري بحيث يعد السارق في حكم المجانين... هذا المجتمع يحتاج إلي هذا المفهوم أيضا، بل هو مطبق له تطبيقا كاملا، و إلا لم يصبح السارق مجنونا و لكان قد أحسن صنعا في نظر الناس. و ليس معني التطبيق الكامل لبعض القضايا أو الأحكام، أن تصبح تلك القضية خالية من المعني. نعم، حاجة الناس إلي الوعظ و التنبية تكون منتفية، لأنهم ملتفتون إلي ذلك دائما، إلا أن ذلك لا يعني كذب القضية أو سفاهتها، بشكل من الأشكال.

- 2 - و إذا تم لنا الشعور الانساني بقيمة معينة لقضية واحدة أو قضيتين، الذي هو معني حكم العقل العملي باصطلاح المناطقة... أمكن القول بوجود عدة قضايا يشعر بها الانسان بنفس المستوي.

و لئن كان الشعور العملي عند الانسان البدائي قليلا، لبساطة الحياة... فإن هذا الشعور ينمو بنمو الحضارة و المدنية الانسانية، لوضوح أن الحياة كلما تعقدت، ازدادت التوقعات الصالحة من الفرد، و ازداد العتب عليه كلما خالف هذا الشعور الانساني العام.

و معه يصبح مجموع القضايا التي يمثلها الشعور العملي البشري كبيرا يمثل «علم الأخلاق» و يمثل العدالة بمفهومها «الميتافيزيائي»!! المطلق.

فإننا نشعر الآن بوضوح برداء السرقة سواء كانت الملكية موجودة أو لا و سواء كان الاختصاص موجودا أو لا، بل سواء كان الانسان موجودا أو لا معني هذه القضية: لا تسرق: انه كلما اختص فرد بشيء كان سلبه منه عملا رديئا. و صدق هذه القضية لا يتوقف علي وجود فرد معين أو اختصاص معين أو ملكية معينة. وهذا هو معني الاطلاق في صدق القضية.

- 3 - وبهذا نستطيع أن نفرق بين العرف و التقاليد من ناحية و بين الشعور العملي عند الانسان، مع أن كليهما يمت إلي السلوك بصلة.

و ذلك: ان الشعور العملي يعم الاعتقاد بصحته كل البشر الأسوياء.

و أما العرف و التقاليد، فهي تختص بمجتمع معين دون مجتمع. و لا توجد هناك تقاليد متفق عليها بين البشر.

كما أن الشعور العملي عند الانسان يتصف بالاطلاق، بالمعني الذي ذكرناه و أما التقاليد، فلا تتصف بهذا الاطلاق، و إنما هي ردود فعل معينة يتسالم عليها مجتمع معين طبقا لمصالحه و فهمه للحياة.

نعم، قد يكون سلوك الأفراد في المجتمع مركبا من الشعور العملي و التقاليد، بل هو في الأغلب، كذلك، لوضوح أن المجتمع كما يطبق تقاليد الخاصة به، يطبق الآراء العقلانية أيضا أعني الشعور العملي، كلاهما تطبيق تلقائي.

و من هنا نعرف أن التقاليد ليس لها قيمة حقيقية، بل ان المجتمع في طريق تربيته ينبغي أن يستغني عنها تدريجيا، بخلاف الشعور العملي فإنه ذو قيمة حقيقية، و لا بد أن تستهدف التربية العادلة رسوخها و تعميقها في أذهان الناس.

- 4 - و بذلك أيضا نستطيع أن نفرق بين الشعور العملي و القانون فإن الشعور العملي يتصف بالتسالم و العمومية بين الناس، بخلاف القانون، فإنه في أصل تشريعه شعور شخصي للمقنن بأن هذه المادة أو القضية أو السلوك علي الطريقة المعنية، مطابق للمصلحة، حسب فهم المقنن للكون و الحياة... دون أن يكون متسالما عليه بين الناس، و قد لا يكون واضح

- 5 - وبهذا نعرف أن الماركسية أصابت حظا من الصواب، حين قالت بتأخر وجود القانون في البشرية، وحين رأت تأخر الشعور العملي عن وجود البشرية.

ولكنها أخطأت في عدة نقاط أهمها نشوء الشعور العملي من مرحلة معينة من مراحل وسائل الانتاج. فقد عرفنا أصلاته وعمقه في الإدراك الانساني، وعدم استناده إلي ذلك. نعم هو مستند إلي درجة من درجات الوعي البشري في تقييم الأشياء، وهو أمر آخر غير وسائل الانتاج.

كما أخطأت في الاعتقاد في أن القانون ناشئ من العرف، فإن العرف هو بعض مصادر القانون وليس مصدره الوحيد. فإن القضايا العرفية وحدها لا تكفي لأن تشكل قانونا، كما هو واضح، لقللة ما تسالم عليه العرف من «القضايا» والحاجة إلي قضايا قانونية كثيرة لتدبير أمور الناس... من ناحية. ووجود عدد من القضايا الخاطئة عرفا لا يمكن صياغة القانون منها.

كما أخطأت في الاعتقاد بأن القانون ممثل للعدالة المطلقة باستمرار، كما حاولت الماركسية أن تفهمه من اتجاه خصومها. فإن هذا ليس بصحيح، وكيف يصح مع وجود التضارب والاختلاف بين المقننين باستمرار. وإنما القانون إذا اتفقت قضاياها الأساسية وأصوله الموضوعية مع الشعور العملي العام، كان عادلا، وإلا لم يكن عادلا.

إذن، فعادلة القانون شيء جدي يمكن حسابه بشكل دقيق، ولا يمكن أن تكون مادتان قانونيتان متهافتتان في المضمون عادلتين في نفس الوقت، وان اعتقد واضح هذه المادة وواضع الأخرى، بعدالة ما وضعه.

ومن هنا نفهم - أيضا - خطأ الاعتقاد الماركسي، بأن اختلاف المقننين واختلاف علماء الأخلاق في جملة من القضايا، يدل علي عدم وجود العدالة المطلقة. فإننا بعد أن برهنا علي وجود الشعور العملي في البشرية، نستطيع أن نفهم أن الاختلافات في واقعها تطبيقات خاطئة لذلك الشعور العملي. وإن واحدا معيننا من الآراء في كل مسألة هو الصحيح، والباقي خاطيء لا محالة.

كما ان تطور الشعور العملي خلال تاريخ البشرية، لا يدل أيضا علي عدم وجود العدالة المطلقة، كما تريد الماركسية أن تقول. فإن هذا التطور صحيح ضروري تبعا لتطور الفهم البشري العام للكون والحياة وازدياده تدريجا، وكلما ازداد الفهم ازدادت التوقعات العملية كما أشرنا. كل ما في الأمر أن الذهن الضيق الموجود في العصر القديم، لا يدرك من القضايا العملية إلا بعدد قليل و من زوايا معينة. في حين أن الذهن المتفتح و المعمق الادراك، يستطيع أن يلم بالقضايا العملية من مختلف زواياها و خصائصها.

إذن فتطور البشرية يوجب تطور الادراك العملي وازدياد توقعات تطبيقها، كفرسي رهان.

هذا، وإن الاختلاف في الادراك العملي بين المقننين، لا يعني اختلاف الشعور العملي العام، فإن دافع القانون، يتأثر لا محالة بعدة عوامل ليس كلها عقلية أو عامة، بل فيها الشعور العاطفي الشخصي أو الحزبي أو المذهبي أو القومي أو غير ذلك، مما يكون مانعا عن اتباع العدالة المطلقة و الشعور العملي العام، مما يجعل المقنن - في واقعه - منحرفا عن العدالة المطلقة و عاصيا لها.

و من هنا نفهم مزية من أهم المزايا للتشريع الالهي عن التشريع الوضعي. فإن المقنن الوضعي يتأثر بتلك العوامل بالضرورة، و بمقدار تأثره يتعد عن مصلحة المجتمع و العدالة المطلقة، بخلاف المشرع الالهي، لوجود الحكمة المطلقة لديه، و عدم صدق المصالح الضيقة في حقه، كما هو واضح. و سوف لن يكون هذا الرأي غريبا علينا بعد أن برهنا علي وجود الخالق المدبر للكون فيما سبق.

- 6 - و هنا، بعد أن تكلمنا عن العدالة، لا بد أن نفرز الأخلاق بكلمة:

ان الشعور العملي العام هو الأساس للعدالة في القانون و الأخلاق معا. و من هنا يصطلح علي قيمة السلوك القانوني و غير القانوني بالقيمة الأخلاقية.

و الأخلاق بهذا المعني تحدد و تقيم السلوك عموما. في كل أشكال العلاقات الخاصة و العامة، فتعطي لعدد من الأفعال شكل الالزام و لبعضها شكل الرجحان و كذلك في جانب الترك و الارتداع. غير أن جانب

(الاباحة) و التخيير في الأفعال موجود فيها أيضا علي نطاق غير قليل. و من هنا لم تصلح القضايا الأخلاقية وحدها أن تكون رصيда لقانون متكامل.

لكننا إذا فهمنا من الأخلاق ما يفهمه الناس عادة من كونها عبارة عن آداب المجاملة و حسن الصحبة في العلاقات... فالأخلاق بهذا المعني لا- تمثل - دائما - الشعور العملي العام. بل هي كالقانون، تنشأ من هذا الشعور تارة و من المصالح الشخصية أو المذهبية أو الحزبية أو القومية أحيانا، كما تنشأ من التقاليد و من الخرافات أحيانا أخرى. و هي لا تكون علي صواب ما لم تنشأ من الأساس العام الذي تبنتي عليه الأخلاق بالمعني الأول.

و من هنا ينشأ التسيب و الانحراف في المجتمعات، فيحترم من لا يستحق الاحترام و يحتقر من لا يستحق الاحتقار، و يؤخذ البريء بذنب المجرم، و يتباطأ الناس في قضاء حاجة المحتاجين، بل لا يبقى للانسان قيمة، و تكون المصلحة الضيقة أعلي من كل قيمة، إلي آخر قائمة الظلم و الانحراف.

و المعني الأول للأخلاق (مطلق) الصحة غير قابل للتبدل، و ان أوضح دليل وجداني عليه، هو تسالم البشر علي صدق القضايا الأخلاقية الأساسية، لا- يختلف فيه جيل عن جيل و مجتمع عن مجتمع و طبقة عن طبقة. بخلاف القسم الثاني فإنه يختلف بالضرورة اختلافات شاسعة بين البشر.

و هذه هي الأخلاق التي ذكرها انجلز و جعل اختلافها دليلا علي عدم صدق الأخلاق صدقا مطلقا، كما سمعنا. و هي لعمري ليست بمطلقة، بل و لا صادقة بالمرّة، ما لم تعد إلي القضايا الأساسية التي لا يمكن أن ينالها كلام انجلز و غير انجلز بأي سوء.

- 7 - و أما رأي الماركسية في الفلسفة و العلوم عموما، الذي ذكرناه، في الفقرة الثامنة من المفهوم الطبقي الماركسي. فهو بشموله و عموميته يعتبر طعنا في العلوم كلها، و إدخالها في بوتقة ضيقة: طبقية و حزبية و مصلحة، توجب الشك في معطيات كل الفلسفات و العلوم و عدم الوثوق بمطابقة أي شيء منها للواقع، بما في ذلك الفلسفة الماركسية نفسها.

و من هنا لم يكن هذا الرأي من الماركسية قابلا\_ للنتقاش... لوضوح أن طعنها في العلوم هو طعن حزبي و مصلحي من وجهة نظرها نفسها...

كما أن المناقشة في ذلك ستكون حزبية و مصلحية و طبقية بطبيعة الحال.

لا يبقى مع الماركسية إلا استفهام واحد، و هي أنه كيف يستطيع مفكروها الجزم بنتائج الأبحاث العلمية فيزيائية أو تاريخية أو اقتصادية أو غيرها، كما تطمح كتبهم بذلك. مع أنهم يأخذون نتائجها من أناس آخرين هم بدورهم طبقيون و مصلحيون و غير موضوعيين. كيف تتوقع الماركسية أن تمنع الآخرين مع أنها تقول لهم ضمنا: ان آرائي مصلحية و طبقية و حزبية و ليست موضوعية. كما أن نظر الآخرين إليها سوف يكون متصفا بنفس الصفة، فمن المنطقي أن يتعد الناس عن القناعة المطلوبة للماركسية.

و الذي يهون الخطب، ان هذا التهوين من قيمة العلوم، سيصيب الماركسية أولا، باعتبار اعترافها لنفسها بهذه القيمة الضئيلة. و أما غيرها من العلوم و الفلسفات، فسوف لن يصيبها ضرر لأن تقييمها غير منحصر بآراء الماركسيين بطبيعة الحال. و ان الرأي العام في العالم يري في العلوم و الفلسفات غير ما تري الماركسية، فيمكنه أن يعطيها قيمتها الواقعية.

ص:155



1 - قسمت الماركسية عصور التاريخ البشري إلي أقسامها المشهورة عنها.

و هو ليس تقسيما عقليا جديا، بل هو التزام بما نقل التاريخ من ذلك.

قال ستالين:

«و لقد سجل التاريخ خمسة أنواع أساسية لعلاقات الانتاج: المشاعية البدائية، الرق، النظام الاقطاعي، النظام الرأسمالي، و النظام الاشتراكي»(1).

وقد كان وجود النظام الاشتراكي تاريخيا صحيحا، عند ما كتب ستالين هذه العبارة، إذ كانت روسيا قد بدأت فعلا بتطبيق النظام الاشتراكي، تحت حكم لينين ثم ستالين نفسه. و أما الجيل الأسبق، فيكون اطلاعه علي وجود العهد الاشتراكي متعذرا.

و لو كان التاريخ قد سجل عهدا آخر، أو عهدا أخري أو سجل الجهود بشكل آخر في التقديم و التأخير، لكان للمادية التاريخية موقف آخر غير ما عهدناه.

2 - وقد بدأت الطبقة في المجتمع مع بدء عصر الرق، و لم يكن لها وجود في عصر المشاعية البدائية، و بقيت سارية المفعول إلي العصر الرأسمالي و ستزول في عصر الاشتراكية.

و كذلك الحال في الملكية الخاصة، و الدولة تماما، في اعتقاد

ص:156

«وقد أدت جميع هذه العوامل إلي انحلال الجماعة البدائية و إلي تفسيح العلاقات القائمة علي المساواة البدائية. و دخلت القوي المنتجة الجديدة في تناقض مع علاقات الانتاج القديمة. و محلها حل المجتمع الطبقي مع الملكية الخاصة، و مع استثمار الانسان للانسان»(1).

و قال برنامج الحزب الشيوعي السوفييتي:

«الشيوعية هي نظام اجتماعي لا طبقي تقوم فيه الملكية الواحدة للشعب علي وسائل الانتاج»(2).

و قال ستالين:

«و في النظام الاشتراكي... تولف الملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج أساس علاقات الانتاج»(3).

و قال انجلز:

«فالدولة إذن غير موجودة منذ الأزل. لقد كانت ثمة مجتمعات تدبر أمرها بدونها، و لم تكن لديها أية فكرة عن الدولة و عن سلطة الدولة. و في مرحلة ما من التطور الاقتصادي كانت مرتبطة بحكم الضرورة بانقسام المجتمع إلي طبقات، جعل هذا الانقسام الدولة ضرورة. و اننا الآن لنقترب بخطوات سريعة من مرحلة تطور الانتاج لم يقتصر الأمر معها علي كون وجود هذه الطبقات لم يعد ضرورة، بل ليغدو عقبة مباشرة في طريق الانتاج. و لسوف تسقط هذه الطبقات، بمثل الحتمية التي انبثقت بها في الماضي، و تسقط الدولة معها لا محالة»(4).

و لم ينتقل المجتمع من الاقطاع إلي الرأسمالية مباشرة، بل مر بمرحلة صناعية صغيرة و بدائية، تسمى بالحرفية أو العهد الحرفي. و قد يكون هذا العهد شاملا- بنحو و آخر-: العهد المانيوفاكتوري، و هو القائم علي أساس تعاون الحرفيين تحت إشراف واحد، من أجل إنتاج مشترك. و اللفظة مأخوذة من النص الاوروبي الذي يعني «مصنع».

قال ستالين بصدد تعداده لتطور وسائل الانتاج:

ص:157

1- (1) المادية التاريخية: كوفالسون ص 125.

2- (2) المصدر ص 142.

3- (3) المادية الديالكتيكية: ستالين ص 53.

4- (4) أصل العائلة، لانجلز ص 229.

«و انفصال الحرف عن الزراعة، و تطور الحرف المستقلة أولاً ثم المانيوفاكتورة، فيما بعد. ثم الانتقال من أدوات الانتاج إلي الآلة، و تحويل الانتاج الحرفي المانيوفاكتوري إلي صناعة قائمة علي الآلة»(1).

فإذا عرفنا أن الزراعة تعني في هذه اللغة: الاقطاع. و الآلة تعني النمو الرأسمالي... عرفنا أن العهد الحرفي و العهد المانيوفاكتوري، يقع بين الاقطاع و الرأسمالية.

وقال كوفالسون في صدد حديثه عن الفترة الأخيرة من الاقطاع:

«و لكن الانتاج الحرفي الذي كان قد بلغ في مرحلة ازدهار الاقطاعية درجات متفاوتة من الرقي و الكمال. لم يكن يلبي الطلب المتناهي بلا انقطاع، لأن الامكانيات التي كان يوفرها لأجل توسيع الانتاج كانت محدودة للغاية.

وقد استتبعت حاجات السوق ظهور قوة منتجة جديدة هي التعاون و المانيوفاكتورة.

... فعلي نقيض الحرفة، تقوم المانيوفاكتورة بتقسيم مفصل للعمل عند إنتاج سلعة من السلع. صحيح، ان الأدوات الحرفية تبقي القاعدة التكنيكية للمانيوفاكتورة، إلا أن تقسيم عملية الانتاج العامة إلي عمليات جزئية في غاية البساطة قد أدى إلي ازدياد انتاجية العمل ازديادا ملحوظا. و خلق بالاضافة إلي المقدمات لأجل الاستعاضة عن عمل الانسان بحركة العاملة. و بذلك هيأ تطوّر المانيوفاكتورة الشروط و الظروف لأجل ظهور الانتاج الآلي»(2).

- 4 - و تنقسم الرأسمالية - في وجهة النظر الماركسية - إلي ثلاثة أقسام:

يمثل المرحلة الأولى منها التراكم الأولي لرأس المال، أو البرجوازية الصغيرة و المتوسطة. و تمثل المرحلة الثانية منها: الرأسمالية التنافسية، و هي القائمة علي الاشتراك في الفرص من خلال السوق الحرة. و تمثل المرحلة الثالثة منها: الاحتكارية، و فيها تندر فرص الربح الرأسمالي لغير الاحتكاريين و يضطر المجتمع إلي الانصياع إلي تحكّم الاحتكاريين اقتصاديا و سياسيا.

و يميل الكتاب الماركسيون المحدثون إلي أن المرحلة المعاصرة من الرأسمالية، هي المرحلة الاحتكارية، و إن لم يعاصرها ماركس و انجلز و لم يتحدثا عنها.

ص: 158

1- (1) المادة الديالكتيكية: ستالين ص 49.

2- (2) المادة التاريخية: كوفالسون ص 132.

و لا حاجة الآن إلى الاستشهاد بكلام الماركسيين، بعد أن كان العزم علي بسطه تفصيلا في المستقبل.

- 5 - و تنقسم الاشتراكية أيضا إلى ثلاثة أقسام: تمثل المرحلة الأولى منها، مرحلة الاعداد للاشتراكية عن طريق دكتاتورية البروليتاريا. و أما المرحلة الثانية فهي الطور الأول من المجتمع الشيوعي، كما اصطلح ماركس، و هي الاشتراكية بالمعني المشهور، المقابل للشيوعية العلمية.

و أما المرحلة الثالثة، فهي مرحلة الطور الأعلى أو المجتمع الشيوعي الذي تطبق فيه القاعدة القائلة: من كل حسب طاقته و لكل حسب حاجته.

و تنتفي فيه الدولة، و يزول الصراع الطبقي، إذ لا يكون في المجتمع إلا طبقة واحدة، و هي المرحلة الأخيرة من عهود المادية التاريخية، و من تاريخ الانسانية أيضا!!!..

و سيأتي تفصيل كل ذلك في مستقبل البحث.

- 6 - ينتج من كل ذلك: أن الماركسية، و إن كانت تعتقد أن التاريخ البشري منقسم إلى خمسة أقسام، هي الأقسام المشهورة التي أسلفناها. إلا أنها في نفس الوقت تعتبر هذه المراحل رئيسية، و تعتقد بمراحل أخرى، أكثرها ضمنى، غير رئيسي تصل بالسلسلة إلى احدي عشرة مرحلة... تبدأ بأول وجود المجتمعات البشرية و تنتهي بمرحلتها العليا.

فإذا أضفنا إلى ذلك تاريخ ما قبل وجود المجتمعات، حين كان يعيش الانسان القديم منفردا أو في جماعات صغيرة متفرقة... كانت الأقسام اثني عشر كما يلي:

أولا: مرحلة ما قبل تكون المجتمعات.

ثانيا: الشيوعية البدائية.

ثالثا: عهد الرق.

رابعا: عصر الاقطاع.

خامسا: الانتاج الحرفي.

سادسا: الانتاج المانيوفاكتوري.

ص: 159

سابعاً: التراكم الأولي لرأس المال.

ثامناً: الرأسمالية التنافسية.

تاسعاً: الرأسمالية الاحتكارية.

عاشراً: دكتاتورية البروليتاريا.

حادي عشر: الطور الاشتراكي الأول.

ثاني عشر: الطور الشيوعي الأعلى.

و كل هذه التطورات موكولة إلي تطور وسائل الانتاج، و مقترنة بشكل معين لعلاقات الانتاج، و موجبة لا يجاد مستوي فكري و سياسي و طبقي معين يختلف عن سابقه و لا حقه.

و تعتقد الماركسية أن هذه التطورات ضرورية خارجة عن اختيار الانسان، و عن وعيه... لا يستثني من ذلك إلا العهد الاشتراكي بأقسامه الثلاثة، فإن الحزب الماركسي - اللينيني هو الذي يقود البشرية عن وعي و عمد إلي الاشتراكية ثم إلي الشيوعية. و لا يمكن أن تحدث هذه المراحل الأخيرة تلقائياً، كما حدثت المراحل السابقة عليها. و سنسمع تصريحات الماركسيين عن ذلك عند الحديث المفصل عن هذه المراحل.

- 7 - و هذه النظرية، ذات أسلوب مطاط في التطبيق، لا تنطبق علي شكل واحد في كل الأزمنة و الأمكنة.

«لأن هذه النظرية لا- تعطي سوي موضوعات توجيهات عامة، تطبق مثلاً في بريطانيا علي غير ما تطبق في فرنسا، و في فرنسا علي غير ما تطبق في ألمانيا، و في ألمانيا علي غير ما تطبق في روسيا»(1).

فإذا وجدنا أن بعض البلدان قد انتقل إلي الرأسمالية دون الباقي أو إلي الاشتراكية دون الآخرين. أو إذا وجدنا أن أحد العهود قد طال في بعض البلدان أو إذا كان تطبيق أحد العهود أعمق من البعض الآخر، فلا ينبغي أن نتعجب من ذلك، من أجل هذا السبب.

فإن هذه النظرية تهمل التفاصيل، و هي قابلة للانطباق علي كل الأشكال الاجتماعية. كما انها تهمل عنصر الزمن و لا تحدد تاريخاً معيناً لأي عهد من العهود. وإنما التحديد التاريخي يعود إلي الوضع الخاص بكل مجتمع.

ص:160

1 - لا- ينبغي أن نختلف مع الماركسية بمرور البشرية ردحا طويلا- من الزمن بعصر بدائي، يبدأ بما قبل تكوّن المجتمعات، و ان المجتمعات و الأفكار و الأساليب تكوّنت تدريجا، و لا زالت البشرية في مجال التطور و الرقي.

إلا أن النقاش ينطلق بعد ذلك، من عدة نقاط:

النقطة الأولى: ان الماركسية مسئولة عن الجواب علي هذا السؤال، و هو أن هذه التطورات خلال العهود التاريخية الخمسة، هل هي ضرورية أم لا.

مقتضى التكوين النظري الماركسي، هو كونه ضروريا، مقترنا اقترانا قهريا بتطور وسائل الانتاج. و معني ذلك: أننا لو فرضنا أن مجتمعا بدائيا خلق في الأرض من جديد، لأمكن أن نتنبأ بمروره بنفس هذه العهود الخمسة من دون أن يمكنه التخلف عن ذلك. كما لا يمكن لوعي ذويه أو أية سلطة داخلية أو خارجية أن تغيّر من ذلك.

و لكن مقتضى عبارة ستالين التي نقلناها في الفقرة الأولى من «التكوين العام» أن هذه العهود الخمسة يستند تحديدها إلي النقل التاريخي صرفا. فلو كان التاريخ قد سار في كل العهود أو بعضها علي شكل آخر، لما كان للماركسية أي مانع في أن تقول: أن وسائل الانتاج تطور المجتمع علي الشكل «ب» لا الشكل «أ» بخلافه علي الوجه الأول، فان تغير سير التطور المادي للتاريخ يكون مستحيلا.

و طبقا للوجه الأول - أيضا - يستحيل أن يمر قسم من البلدان بشكل من التطور. و يمر قسم آخر بشكل آخر منه. بمعنى ضرورة مرور كل البشرية 11

بهذه العهود الخمسة، و ان اختلفت في التفاصيل.

و حيث أن الوجه الأول، هو المطابق للنظرية الماركسية الأصلية، وللتأكيدات في كلمات الماركسيين علي التطور الضروري للمجتمع، و الخارج عن وعي الناس وإدراكهم. فإذا وجدنا بعض البلدان تختلف عن البعض الآخر، أو تتخلف عن بعض العهود - كما سنسمع بعد ذلك - إذن نعرف أن الماركسية قد فشلت في تفسير التاريخ، كما تريده من العمومية و الشمول.

النقطة الثانية: ان نظر الماركسية مرّكز باستمرار نحو أوروبا، أوروبا فقط، انطلاقا من اللاشعور الاوروبي القاتل: بأن الانسان هو الانسان الاوروبي و غيره هباء في شبك. إذن فلا- ينبغي أن يعتني بماضي الناس أو حاضرهم أو مستقبلهم إلا إذا كانوا أوروبيين، أو يعود عليهم بالفائدة.

و لا ينبغي أن ننسي كلمة لينين التي سمعناها قبل قليل: ان هذه النظرية لا تعطي سوي موضوعات توجيهية عامة، تطبق مثلا في بريطانيا علي غير ما تطبق في فرنسا، و في فرنسا علي غير ما تطبق في ألمانيا، و في ألمانيا علي غير ما تطبق في روسيا. و هذه الدول كلها أوروبية.

و لا زلنا نذكر أحلام انجلز و ماركس التي حامت حول تطبيق الشيوعية في انكلترا و المانيا قبل روسيا، و قد فشل هذا الحلم، و كذّبه الواقع. و هذه كلها دول أوروبية أيضا. ان تفكير الرجل الاوروبي بما فيهم لينين و انجلز و ماركس، يدور في بوتقة أوروبية مغلقة، و لا يخطر في ذهنه إلا أسماء الدول الأوروبية، كأنها الوحيدة الوجود في العالم.

إذا التفتنا إلي ذلك، فقد يكون صحيحا أن ندّعي أن أوروبا مرت فعلا بهذه العهود الخمسة، علي أن يكون هذا الحكم غالبا غير مستوعب، و مهملا من التفلسف و ذكر الأسباب، و يبقى مع ذلك، قابلا للمناقشة، علي ما سيأتي.

إلا أننا لو نظرنا إلي خارج أوروبا، فقد نجد التاريخ يسير علي خلاف ما سار في أوروبا، و بالتالي علي خلاف ما تريده المادية التاريخية.

فالشرق الأوسط عموما لم يمر بعهد إقطاعي مشابه لأوروبا، و ان كانت هناك ملكيات للأرض غير قليلة... إلا أنها لا تبلغ إلا نسبة ضئيلة مما كان

عليه الاقطاع الاوروبي. ولم يكن يتصف بنفس المعاملة الوحشية مع الفلاحين، لوجود الفوارق النفسية و الدينية و الاجتماعية بين المنطقتين.

كما أن الشرق الأوسط لم يمر بعهد رأسمالي كالعهد الذي مرت به أوروبا و لم يكن فيه إنتاج آلي ضخم و لا توزيع علي نطاق عالمي، كما هو معلوم.

نعم، مر الشرق الأوسط في عهود قديمة، بعهد الرق ردحا طويلا من الزمن. ولكنه تحوّل إلي عهد جديد لا يشبه شيئا مما ذكرته الماركسية من العهود، هو عهد «الاسلام» و بخاصة في صدر الاسلام و الخلافة الأولى.

و الصين الشعبية انتقلت من الاقطاع إلي الاشتراكية، و أهملت بالمرّة عهد الرأسمالية الرئيسي، و كذلك عدد من البلدان الاشتراكية بما فيها الاتحاد السوفييتي نفسه، و قد اعترفت بذلك المصادر المتأخرة، كما سيأتي فيما بعد.

النقطة الثالثة: إن البشرية بدأت بمرحلة بما قبل المجتمعات... ثم بدأت المجتمعات تحدث تدريجا، فهل كان هذا الحدوث ناشئا من الوجود الطبقي إن الطبقيّة لا- معني لها بدون مجتمع بطبيعة الحال. و لكن إذا كان كل تطور مستندا إلي الوجود الطبقي، كما تريد الماركسية أن تقول، إذن فلا يمكن أن يحدث التطور في البشرية الأولى... مع انها قد تطورت فعلا.

و قد تقول الماركسية: ان حدوث المجتمعات مستند إلي تطور وسائل الانتاج، لا إلي الوجود الطبقي. و هذا التطور كان موجودا في ما قبل المجتمعات.

و جوابه ان هذا غير صحيح لوجهين:

الوجه الأول: إن الماركسية عوّدتنا أن تسند التطور العام إلي تطوّر وسائل الانتاج بشكل غير مباشر. و إنما تطورها يوجب تطوّر علاقات الانتاج، و هذا التطوّر يوجب بدوره تطور الشكل الطبقي للمجتمع، و هذا الأخير يوجب تطور سائر ظواهر المجتمع. فكيف انقطعت هذه السلسلة، و أصبح التطور مستندا إلي وسائل الانتاج مباشرة. إن هذا لا يمكن أن يكون مفهوما من زاوية قواعد المادية التاريخية. و إذا أمكن التطوير المباشر للانسان، فلما ذا لم تلتزم به الماركسية دائما... هل اختلفت قوة وسائل



الانتاج بعد تطوّر المجتمعات؟! - . وإذا لم يمكن التطوير المباشر فكيف حدث ذلك في مورد حديثنا في الانسان قبل وجود المجتمعات.

الوجه الثاني: إنه بعد التنزل - جدلا - عن الوجه الأول، وافترض أن الماركسية تختار التطوير المباشر لوسائل الانتاج. فهذا يعني أننا ينبغي أن نجزم بحدوث التطور في وسائل الانتاج قبل حدوث المجتمعات، لتكون المجتمعات قد حدثت عقيبها.

إن وجود اليد وحدها، غير كاف في ذلك، لأنها وجدت مع الانسان، ولم توجد المجتمعات إلا بعد أمد طويل، تتعذر النسبة إليها فيه.

فينبغي أن نفحص عن وسيلة الانتاج أخرى... و كل وسيلة لاحظناها - بما فيه استعمال الحجر - لا يوجد دليل تاريخي علي تقدمها علي تكون المجتمعات. ما لم تقل الماركسية أن مقتضي قواعد المادية التاريخية هو ذلك، فيصبح مستنتجا منها لا دليلا عليها كما هو المطلوب الآن.

هذا ويمكن القول أن استعمال الحجر ونحوه، ليس تطورا في وسيلة الانتاج، وإنما التطور كان نتيجة لعمل إنساني كتركيب الحجر علي المقبض ليصبح فأسا مثلا. وإذا صح ذلك، لم يكن وجود التطور إلا في مجتمع بطبيعة الحال، لأن الاختراع والاكتشاف لا يكون إلا في مجتمع. و معه يكون وجود التطور في العصر السابق علي المجتمعات متعذرا... و معه يتعين أن يكون هذا التطور الانساني الذي هو وجود المجتمعات غير مستند إلي تطوّر وسائل الانتاج.

2 - إن تطور البشرية من المجتمع الشيوعي البدائي إلي عصر الرق، لم يكن مستندا إلي الوجود الطبقي، لفرض اعتراف الماركسيين بعدم وجود الطبقات في المجتمع البدائي. فإذا كان كل تطور مستندا إلي الوجود الطبقي، وغير مستند إلي وسائل الانتاج مباشرة، كما عرفناه مطابقا لقواعد المادية التاريخية و تصريحات الماركسيين. إذن فتطور المجتمع البدائي إلي الرق، لا يكون مطابقا لتلك القواعد.

3 - إن الماركسية ربطت بين وجود المجتمع البدائي، وبين عدم وجود

الطبقية من ناحية وعدم وجود الملكية الخاصة من ناحية أخرى. مع أن كلا الأمرين يمكن وجودهما في ذلك المجتمع.

إن المجتمع البدائي - علي الأقل - كان يشعر بأهمية الأب والجد وسيطرتهما علي ذريتهما، أو - علي الأقل أيضا - إن ذلك قد حدث قبل وجود الرق بزمن طويل. وهذا يعني تحقق الوجود الطبقي في المجتمع. فإن طبقة الآباء أعلي وأكبر من طبقة الأبناء لا محالة.

كما أن المجتمع البدائي، مهما كان التوزيع الاقتصادي فيه بدائيا ومشاعا، كما تريد الماركسية أن تقول... إلا أن هناك أشياء - بلا شك - مستندة إلي الفرد ومختصة به، يشعر بالغبن عند سيطرة الآخرين عليها، وانخراط مصالحه الشخصية في ذلك، لا أقل من وجبة طعامه أو ثيابه أو سلاحه، مهما كانت هذه الأمور بدائية.

كما أن الاشاعة في الملكية، هي سيطرة جماعة محدودة علي كمية من المتاع كالتعام أو السلاح مثلا. وهذه الجماعة ترفض بطبيعة الحال سيطرة جماعة أخرى علي أموالها(1)، وهذا يعني وجود الملكية الخاصة في حدود الجماعة. فإن فكرة الملكية الخاصة لا تعني استنادها لفرد واحد، بل قد تكون مشتركة بين متعددين.

إذن، فالملكية الخاصة، كانت موجودة أيضا في المجتمع البدائي، ولم يكن هذا المجتمع شيوعيا، كما تريد الماركسية أن تقول. و سنبحث ذلك أيضا عند التعرض إلي ذلك المجتمع.

و من هنا نستطيع أن نعجب للشكيك الذي ذكره انجلز في ملكية ابراهيم الخليل عليه السلام لقطعانه، حيث قال:

«و من العسير القول ما إذا كان موسي مؤلف ما يسمّي بالكتاب الأول، قد اعتبر البطريك ابراهيم مالكا لقطعانه بموجب حقه الشخصي بوصفه رئيس مشاعة عائلية، أم بموجب مركزه كرئيس يرث بالفعل عشيرة»(2).

بالرغم من أن ابراهيم عليه السلام كان يعيش في منطق الماركسية، في

ص: 165

1- (1) وهذا ما يحدث بين مجتمعين بدائيين لو أراد أحدهما السيطرة علي الآخر. وقد يحدث في داخل المجتمع الواحد، ولو نادرا.

2- (2) أصل العائلة: انجلز ص 67.

عهد الرق، ولا- شك في وجود الملكية الخاصة في ذلك العهد. مضافا إلي ما ذكرناه من وجود الملكية في المجتمع البدائي، لو كان مجتمعه بدائيا.

- 4 - وهل الملكية الخاصة مستلزمة لاستثمار الانسان للانسان، كما قالت الماركسية، أم لا؟!..

إن الملكية الخاصة شيء، واستثمار الانسان للانسان شيء آخر، قد يقترنان وقد يفترقان.

قد تكون الملكية الخاصة مقترنة مع هذا الاستثمار الشنيع، كما يحدث في عصور الرق والاقطاع والرأسمالية وعصر دكتاتورية البروليتاريا، بالنسبة إلي غيرهم من «الرجعيين» و«أعداء الشعب والتقدم».

وقد تكون الملكية الخاصة موجودة بدون استثمار الانسان للانسان، كما لو تعهد أفراد المجتمع أو القانون السائد أن لا تنتقل الملكية من شخص إلي آخر، إلا برضائه وطيب قلبه، بحيث يلتزم ببطلان كل أسلوب معاملي يفقد هذا العنصر الهام، مع سد الفرص تماما أمام أي استغلال أو تحكّم، كما هو الحال في القانون الاسلامي، كما هو غير خفي لمن راجعه.

كما قد يكون استثمار الانسان للانسان موجودا ولا تكون الملكية الخاصة موجودة. وذلك - بكل بساطة - في المجتمع الشيوعي (بصورته البدائية علي الأقل). فإن المتاع حين يكون مشاعا ولا يكون هناك جهاز حاكم، فقد يخطر في ذهن الأقوياء الأذكياء أن يحوزوا لأنفسهم أكثر من الآخرين، وهذا هو الاتجاه الذي ولد مجتمع الرق في نهاية المطاف، باعتراف الماركسية، وهو اتجاه وجد في العصر السابق عليه لا محالة.

وباختصار، فإن استثمار الانسان للانسان، لا يحدث إلا حين تتحكم الأثرة والأنانية، وينعدم التعاطف الانساني، ولا ربط لذلك بالملكية الخاصة بذاتها.

ولكن ما هو الدليل علي أن استثمار الانسان للانسان شيء شنيع وقبيح.

إننا لو قلنا بالقيمة الاخلاقية المطلقة للأشياء، فالحكم بالشناعة والقبح علي ذلك يكون يسيرا وواضحا، وأما لو قلنا باستناد القيم إلي وسائل الانتاج

و الوجود الطبقي، فمن الواضح أننا يمكن أن نقول بكل وضوح: أن كل استثمار مناسب في عهد تاريخي معين هو حسن في تلك الفترة و ليس قبيحا.

فالاسترقاق في عهد الرق لم يكن قبيحا، حتي عند العبيد أنفسهم، و لا القنانة في عهد الاقطاع، و لا العمل في عهد الرأسمالية. و من ثم فاستثمار الانسان للانسان شيء جيد و حسن في مختلف عصور البشرية. و كذلك ليس من القبيح محاربة «أعداء الشعب» في عصر دكتاتورية البروليتاريا، و هي حرب عنيدة و طويلة، كما سيأتي عند الحديث عن هذا العصر.

نعم، يمكن أن تتبدل هذه القيمة إلي الشناعة و القبح في المجتمع الشيوعي النهائي، حين تنعدم الطبقات و يزول النضال الطبقي و الدولة.

فإذا علمنا أن البشرية لم تدخل بعد في الطور الأعلى النهائي، في أية منطقة في العالم، بل ان مناطق العالم الآن موزعة - في منطقتي الماركسية - بين الاقطاع و الرأسمالية و دكتاتورية البروليتاريا... إذن فلا بد أن نحكم بحسن استثمار الانسان للانسان، و نحن معاصرون لهذه العهود. و يستحيل علي أي فرد أن يسبق التاريخ، بما فيهم المفكرون الماركسيون أنفسهم. فكيف حكموا بقبح الاستثمار خلافا لقواعد ماديتهم التاريخية. فإن هذا اما علي خلاف اعتقادهم، أو ان هذا الاعتقاد وجد في أذهانهم علي خلاف تلك القواعد.

- 5 - و أما الدولة التي اعتقدت الماركسية أنها لم تكن في العهد الشيوعي الأول و ستكون غير موجودة في العهد الشيوعي الأخير.

قال انجلز:

«و المجتمع الذي ينظم الانتاج تنظيمًا جديدًا علي أساس اتحاد المنتجين بحرية، و علي قدم المساواة، سيرسل آلة الدولة بأكملها، حيث ينبغي أن تكون حينذاك: إلي متحف العاديات بجانب المغزل البدائي و الفأس البرونزية»<sup>(1)</sup>.

و نحن بعد أن عرفنا وظيفة الدولة في المجتمع، و انها تنظم ما لا يستطيع الأفراد تنظيمه... نستطيع أن نعرف تبعًا لذلك عدة حقائق.

الحقيقة الأولى: إن وجود الدولة تابع لوجود درجة من التعقيد، تكتسب فيه

ص: 167

1- (1) أصل العائلة لانجلز ص 230.

المصالح العامة درجة صعبة لا يمكن للأفراد القيام بها.

الحقيقة الثانية: إن وجود الدولة يكون ضروريا ما دامت الحياة معقدة، لا تختلف في ذلك عهود التاريخ. ولا يمكن لأي مجتمع مهما كان اشتراكيا أن يسوس نفسه بنفسه بدون دولة أو حكومة. إلا بعض الفروض النادرة أو غير المشروعة، التي سنشير إليها بعد ذلك.

الحقيقة الثالثة: إن هناك فرقا بين الشيوعية الأولى والشيوعية الأخيرة، لو سلمنا بوجوديهما. فانه في الشيوعية الأولى، لم تكن الحياة معقدة، بل كانت بدائية وبسيطة للغاية، فلم تكن البشرية بحاجة إلي الدولة. واما في الشيوعية الأخيرة، فالحياة بطبيعة الحال معقدة، بل هي أكثر تعقيدا من أي عهد ماضي، لأنها أكثر حضارة ومدنية وإنتاجا من أي وقت ماضي، علي ما هو المفروض. و التعقيد تابع لوجود الحضارة والمدنية بطبيع الحال. فكيف يمكن عدم وجود الدولة، وكيف يمكن للأفراد أن يسوسوا المجتمع باستقلالهم.

و لو كان عدم الدولة، مقترنا من التوزيع الشيوعي للمال، و ناتجا منه... لكان القول بعدم الدولة في المجتمع الأول ملازما للقول بعدمها في المجتمع الأخير، كما أرادت الماركسية... لأن صفة التوزيع الشيوعي مشتركة بينهما. إلا أن الأمر - مع الأسف! - ليس كذلك بل هو تابع لدرجة معينة من التعقيد الاجتماعي. و هو متوفر في المجتمع الأخير و غير متوفر في المجتمع الأول، فمن الطبيعي أن يكون المجتمع الأول غير محتاج إلي الدولة، علي حين يكون الأخير غير مستغن عنها.

- 6 - و بالنسبة إلي وجهة النظر المادية التاريخية للتطور، لو كان العامل الأساسي فيه هو الوجود الطبقي أو التوزيع غير المتساوي لوسائل الانتاج أو للأرباح... لكان عدم وجود الدولة مشتركا بين المجتمعين الأول و الأخير.

إلا أن الماركسية أفهمتنا أنها تري أن السبب الرئيسي هو تطور وسائل الانتاج بالذات، و ان كل مرتبة أو مرحلة معينة من التطور تنتج شيئا معيناً أو ظاهرة اجتماعية معينة. و لا- معني للقول بأن مرحلتين مختلفتين من تطور وسائل الانتاج تكونان متصفتين بنفس الظاهرة الاجتماعية.

و هذا ينتج منه نتيجتان مهمتان ماركسيا:

النتيجة الأولى: انه مع اختلاف درجات التطور في وسائل الانتاج من عصر الرق إلي عصر الرأسمالية، كيف يمكن أن تبقي ظاهرة معينة محفوظة و غير متبدلة، هي ظاهرة الدولة. إذ لا معني لا تصاف مرحلتين من التطور

بنفس الظاهرة، كما عرفنا.

وقد يخطر في الذهن: اننا وجدنا عدة استثناءات لهذه القاعدة، أهمها اللغة وغيرها. فلتكن الدولة من هذه الاستثناءات.

والجواب علي ذلك: اننا عرفنا أيضا أن هذه الاستثناءات لا تعني شيئا آخر غير انخراط القاعدة المادية و بطلانها. فلتكن الدولة كذلك.

النتيجة الثانية: إن درجتين من وسائل الانتاج إحداهما في غاية البساطة و البدائية، و الأخرى في قمة التعقيد و التطور، و هما متباعدتان في التاريخ جدا، قد يزيد الفاصل الزمني بينهما علي ألفي عام... احدهما في المجتمع البدائي و الأخرى في المجتمع الشيوعي الأعلى... قد اتصفت هاتان الدرجتان من التطور المتباين بنفس الظاهرة، و هي انعدام الدولة. مع أننا عرفنا قبل قليل أنه لا يمكن لمرحلتين من تطور وسائل الانتاج أن تتصفا بنفس الظاهرة. فكيف صح للماركسية الالتزام بذلك؟!..

و لو انسجنا مع القواعد الماركسية لقلنا بأن الوسائل البدائية للانتاج تنتج المجتمع الخالي من الدولة، و أما الوسائل المتطورة جدا فتقترب بوجود الدولة. و لا يمكن للتاريخ أن يعود القهقري بأي حال.

- 7 - قلنا اننا إذا نظرنا إلي خارج أوروبا، لا نجد عهود المادية التاريخية مطبقة بوضوح، فكذلك لو نظرنا إلي أوروبا نفسها...

فإن أوروبا بشكلها المعاصر منقسمة إلي قسمين: رأسمالي و اشتراكي. أما القسم الرأسمالي، فلم يمر بعهد الاشتراكية، و أما القسم الاشتراكي، فلم يسبق له أن مر بعهد الرأسمالية... و إنما طفر من الاقطاع إلي الاشتراكية، كما قلنا. إذن فعهود المادية التاريخية، غير مطبقة في أوروبا تماما، فضلا عن غيرها.

كما أن عددا من المجتمعات الأوروبية اجتمعت فيه الرأسمالية مع الاقطاع. فقد حدث ذلك في المجتمعين الفرنسي و الالمانى، في عصر المانيوفاكتورة الأولى، فان ماركس - علي ما سنسمع - يعتبر الانتاج المانيوفاكتوري إنتاجا رأسماليا، مع أنه قد حدث في عصر الاقطاع و بقيا معا ساريي المفعول ردحا من الزمن.

وقد حدث أيضا في روسيا القيصرية، قبل الثورة، فانها كانت تحتوي علي الاقطاع إلي جنب التجارة الرأسمالية الواسعة، وإن لم تكن علي الشكل الآلي الحديث.

أما عن مناصرة عدد من الاشتراكيين مع الرأسماليين و مع المثاليين، فهو حديث الماركسيين الأساسي، ضد أعدائهم من الاشتراكيين، و سيأتي فيما بعد بعض الأمثلة لذلك.

إن كل ذلك، يحدث في أوروبا نفسها علي خلاف قواعد المادية التاريخية.

- 8 - و أما الفهرس العام للمادية التاريخية، بعهدوها الخمسة، وأقسامها الاثني عشر، فسيأتي التعرض إلي نقد كل منها عند التعرض إلي عرض أوصافها فيما يلي.

إلا أننا الآن نقول كلمة واحدة، و هي أن هذا التسلسل الطويل للمادية التاريخية، ينافي مع القواعد الأساسية الماركسية لتطور التاريخ.

إن الماركسية قالت: إن عهد الرق نقيض العهد الشيوعي البدائي، و عهد الاقطاع نقيض لعهد الرق، و عهد الرأسمالية نقيض لعهد الاقطاع... و تصل البشرية إلي كل عهد، باعتبار التناقض الديالكتيكي المتمثل بالتناحر الطبقي الموجود في العهد السابق عليه.

إن هذا لو سلمناه، فهو صادق بالنسبة إلي تطور المادية التاريخية خلال عهود خمسة لا خلال عهود اثني عشر؛ إن هذا التقسيم الجديد، يواجه - من هذه الجهة - عدة نقاط ضعف.

النقطة الأولى: إن نقيض الاقطاع ليس هو الرأسمالية، بل هو العهد الحرفي، و نقيض العهد الحرفي هو العمل المانيوفاكتوري، و نقيض هذا العمل هو التراكم الرأسمالي الأولي.

إن هذا علي خلاف تصريحات الماركسيين - أولا -، حيث قسموا العهود إلي خمسة و حصروا التناقض فيها. كما انه خلاف المبررات المعطاة لتحوّل المجتمع من عهد إلي عهد، و المرهوبة بتطور وسائل الانتاج و تغيّر الوجود الطبقي... كما سنعرف. ان الطبقة الجديدة في عهد الاقطاع هم

إذن، فهذه المبررات، غير صادقة في التقسيم الجديد، بل يحتاج المجتمع إلي مبررات جديدة للانتقال من خلال هذه العهود الجديدة.

النقطة الثانية: إن التناقض لو سلّمناه بعد التجاوز عن النقطة الأولى، فإنه إنما يصدق في عهدين ذوي فروق كبيرة كعهد الرأسمالية الاحتكارية مع العهد الذي يليه و هو دكتاتورية البروليتاريا. و لا نسلم وجود التناقض في عهدين متجاورين متجانسين، كالعهد الحرفي و العهد المانيوفاككتوري، و كالرأسمالية التنافسية مع الرأسمالية الاحتكارية، و كالطور الشيوعي الأول مع الطور الثاني. إن هذه العهود متجانسة و متحابّة، و ليست متناقضة و لا متضادة، بل يعتبر المتأخر تركيزا و ترسيخا للعهد السابق عليه.

و اختلاف أوصافها لا يبرر إطلاق لفظ التناقض أو التضاد عليها...

و استعمال هذه الألفاظ فيها تمطيط غير صحيح لهذه الاصطلاحات المنطقية أو الفلسفية.

النقطة الثالثة: إن التناقض حين ينتفي بين عهدين متجانسين، لا يمكن الالتزام بأنه ناتج عنه بصورة دياكتيكية... بل هو ناتج منه بطريقة «سلسة» لا محالة، لأنه ترسيخ و تأكيد له، و ليس نفيًا له كما هو واضح.

فمثلا، لو كانت الرأسمالية الاحتكارية نفيًا للرأسمالية التنافسية، لأوجب زوال الوضع الرأسمالي بالمرّة، و لو كان الطور الشيوعي الثاني نفيًا للطور الأول لكان موجبا لزوال الاشتراكية بالمرّة، فإن معني النفي هو ارتفاع النظام الاجتماعي بكل خصائصه، كما صرّحت الماركسية. و إنما لم يوجب نفيه لأنه مترتب عليه ترتبا سلسا، و يعتبر تأكيدا و ترسيخا له، و ليس نفيًا له بأي حال.

9 - بقيت الفقرة السابعة من التكوين العام، و هي ان النظرية المادية التاريخية تعطي توجيهات عامة و تختلف في التطبيق... غير خالية من المناقشة بالرغم من كونها لطيفة إلي حد كبير. لكنها غير منطبقة علي القواعد الماركسية الأخرى.

إن المادية التاريخية و القواعد الماركسية العامة لتطور المجتمع، لا يخلو



حالتها من أحد شكلين: اما أن تكون حدية في الانطباق مائة بالمائة، واما أن لا تكون حدية.

فإن كانت حدية تماما، كان تطور المجتمعات علي شكل واحد بالضرورة، ويستحيل أن يكون مختلفا بطبيعة الحال. وهذا خلاف الوجدان، فإن الاقطاع هنا يختلف عنه هناك و الرأس مالية هنا تختلف عنها هناك، في عدد من الصفات و الظواهر العامة. وهذا واضح من التاريخ المعاصر و القديم.

و هذا الاعتراض هو الذي تخلص عنه لينين حين قال بأن النظرية ليست حدية بل تعطي توجيهات عامة فقط.

ولكنه في الواقع، قد وقع في اعتراض أشد، فإن النظرية إن لم تكن حدية... لم نستطع - أولا - أن نجزم بوجود الطور الشيوعي الأعلى، كما حاولت الماركسية أن تؤكد. بل لم نستطع الجزم بأي تغيير لأن النظرية ستصبح سببا ضعيفا مطاطا يمكن أن تحول دونه الموانع... فإن أنكر لينين ذلك، كان معناه كون النظرية حدية ضرورية، و ليست ذات توجيهات عامة فقط.

و ثانيا: ما أشرنا إليه فيما سبق من أن هذه التوجيهات العامة أو السبب الضعيف، لا تصلح وحدها لانتاج التفاصيل بل لا بد أن عاملا آخر مستقلا في كل مجتمع أنتج التفاصيل الخاصة به. و معه يكون مجموع الوضع الاجتماعي ناتجا من مجموع التوجيهات العامة و العامل الآخر المستقل. و هذا العامل لا نستطيع أن نسميه بتطور وسائل الانتاج، بعد أن كان هذا التطور لا يمثل إلا التوجيهات العامة فقط، أعني جزء مجموع السبب الموجب لتطور المجتمع.

و علي أي حال، فمقتضي الضرورة التاريخية، التي أكدت عليها الماركسية في نظريتها، هو كونها حدية و ليست «موضوعات توجيهية عامة» كما قال لينين. و معه لا نستطيع أن نفسر الفرق و الاختلاف بين المجتمعات.

و يعتبر هذا الكلام من لينين تنازلا عن تلك الضرورات الفلسفية، نتيجة لضغط الواقع المعاش الذي يخالف النظرية الماركسية بوضوح.

هذا، و بعد الحديث عن التكوين العام، سنبدأ بالحديث عن العهود

الاثني عشر، فنعتقد لكل منها فصلا مستقلا، و نلحق بكل فصل مناقشاته الخاصة به.

## مرحلة ما قبل المجتمعات

### إشارة

1 - تعتقد الماركسية بأن الانسان متحدّر عن قرد، كما هو القول المشهور لداروين... بغض النظر عما يستلزمه هذا التحوّل من طول في الزمن، أو عدم اعتراف الناس بسلفهم «الصالح» هذا!!!...

قال انجلز:

«منذ مئات عدة من ألاف السنين، في عهد ما يزال من غير الممكن تحديده بيقين، من ذلك العصر في تاريخ الأرض الذي يسمّيه الجيولوجيون بالعصر الثالث علي تخومه علي الأرجح، كان يعيش في مكان ما من الدائرة الاستوائية - أغلب الظن في قارة غائرة اليوم في جوف المحيط الهادي - عرق من القردة الشبيهة بالبشر بلغت تطورا رفيعا بوجه خاص. وقد أعطانا داروين وصفا تقريبا لهذه القردة التي قد تكون أسلافنا. كانت مكسوّة كليا بالشعر، وذات لحي و آذان محددة، و تعيش جماعات علي الأشجار.

وقد أخذت هذه القردة، بالدرجة الأولى - دون شك - بنمط معيشتها الذي يتطلب أن ينجز الأيدي من أجل التسلق غير وظائف الأرجل، أخذت تفقد عادة الاستعانة بأيديها من أجل السير علي الأرض، و اتخذت أكثر فأكثر مشية عمودية. و هكذا تم اجتياز الخطوة الحاسمة لانتقال القرد إلي الانسان»(1).

«... في البدء العمل، و بعده، ثم معه في الوقت نفسه، اللسان: ذانكما هما الدافعان الأساسيان للذان تحت تأثير هما تحوّل دماغ قرد شيئا فشيئا إلي دماغ إنسان.

يتجاوزه بعيدا برغم كل تشابه، ارتفاعا و اتقانا. و لكن السير جنبا إلي جنب مع تطور الدماغ تطورت أدواته المباشرة، أعضاء الحواس»(2).

«... و قد مرت مئات ألاف السنين - وهي في تاريخ الأرض تعادل ثانية في حياة

ص:173

1- (1) نصوص مختارة: انجلز ص 123 و ما بعدها.

2- (2) المصدر ص 128 و ما بعدها.

الانسان - قبل أن يخرج مجتمع بشري من قطيع القردة المتسلق للأشجار. ولكنه ظهر آخر الأمر. فما الفرق الذي نجده بين قطيع القردة، و بين المجتمع البشري؟ العمل!».

و يستمر انجلز ببيان كيف أن العمل هو الذي غير القرد و جعله إنسانا. و قال في آخر كلامه:

«... فكما ان تاريخ تطور الجنين البشري في بطن أمه لا يمثل غير تكرار مختصر لتاريخ ملايين السنين من التطور الجسماني لأسلافنا الحيوانات بدءا من الدودة. فإن التطور العقلي للطفل، هو كذلك تكرار أكثر تكثيفا، فقط للتطور العقلي لدي هذه الأسلاف، الأخيرة منها علي الأقل.

علي أن مجمل العقل المنهجي لدي جميع الحيوانات، لم ينجح في أن يطبع الأرض بخاتم إرادتها. ان هذا يحتاج إلي الانسان. و بالاختصار، ان الحيوان يستخدم الطبيعة الخارجية فقط، و يحدث فيها تغييرات بمجرد وجوده. و أما الانسان، فإنه بالتغيرات التي يحدثها في الطبيعة يجعلها تخدم أغراضه، يسيطر عليها. و في هذا يقوم الفارق الأساسي الأخير بين الانسان و باقي الحيوانات. و الانسان مدين في هذا الفرق مرة أخرى، للعمل»(1).

و لا ينبغي أن ننسى في هذا الصدد عبارة انجلز حين يقول:

«و ينسى الناس أن الظروف الاقتصادية لحياتهم هي منشأ الحقوق عندهم، مثلما نسوا انهم قد نسلوا من عالم الحيوان»(2).

- 2 - و يذكر انجلز في كتابه «أصل العائلة»... الخطوات اللاحقة لتطور الانسان عن القرد، فيقسمها إلي عدة أطوار، نذكر منها الآن، ما يمت إلي ما قبل تكوّن المجتمعات بصلة:

#### 1 - الوحشية:

1 - الطور الأدني: طفولة النوع البشري. كان الناس و لا يزالون بعد في إقامتهم الأولية، في الغابات الاستوائية و شبه الاستوائية. كانوا يعيشون - علي الأقل جزئيا - علي الأشجار. و بهذا وحده يمكن تفسير بقائهم بين وحوش كاسرة كبيرة. و كانت الثمار و الجوز و الجذور غذاءهم.

و الانجاز الرئيسي في هذه المرحلة هو نشوء النطق. و من بين جميع الشعوب التي أصبحت معروفة في هذه المرحلة التاريخية، لم يبق أي منها في هذه الحالة البدائية. و رغم

ص:174

1- (1) المصدر ص 129 و ما بعدها.

2- (2) المصدر نفسه، ص 162.

ان هذه الحالة استمرت، أغلب الظن، الآلاف و الآلاف من السنين، إلا أننا لا نستطيع أن نثبت وجودها بأدلة مباشرة. و لكننا إذ نعترف بنشوء الانسان من مملكة الحيوان، لا بد لنا أن نفترض و تقبل هذه الحالة الانتقالية.

2- الطور المتوسط: يبدأ باستعمال الغذاء السمكي... و باستعمال النار.

و هذا و ذلك مترابطان، لأن الغذاء السمكي لا يصبح صالحا تماما للاستهلاك إلا بفضل النار.

و لكن البشر أصبحوا بفضل هذا الغذاء الجديد، مستقلين عن المناخ و المكان، و بالسير مع تيار الأنهر و علي سواحل البحار، كان في وسعهم أن ينتشروا - حتي في الحالة الوحشية - علي القسم الأكبر من سطح الأرض.

... إن الإقامة في أماكن جديدة، و السعي النشط الدائم إلي البحث و التفتيش، بالاضافة إلي امتلاك النار عن طريق الحك، كل هذا أوجد وسائل جديدة للتغذية، هي الجذريات و الدرنيات التي تحتوي علي النشاء، و المشوية في الرماد الحار، أو في الأفران المحفورة في الأرض.

و كذلك الطريدة التي أصبحت، بفضل اختراع الأسلحة الأولى، الهراوات و الرماح، غذاء إضافيا يمكن الحصول عليه حسب الصدف، بين الفينة و الفينة»(1).

ثم يقول انجلز بعد صفحة:

«حتي الآن استطعنا أن ننظر في سير التطور بوصفه سيرا ذو طابع شامل تماما، ساري المفعول في مرحلة معينة بالنسبة لجميع الشعوب، بصرف النظر عن مكان إقامتها.

و لكننا مع حلول عهد البربرية، وصلنا إلي درجة يكتسب فيها الفرق بين الأحوال الطبيعية في القارتين الكبيرتين شأننا و وزنا»(2).

و حيث أن الاختراع عموما، لا يصدر إلا عن مجتمع، كما أسلفنا، إذن فاخترع الهراوات و الرماح، دال بشكل و آخر علي وجود المجتمع، إذن، فقد دخلت البشرية في عصر الاجتماع.

ص: 175

1- (1) أصل العائلة و الملكية الخاصة و الدولة: انجلز ص 25 و ما بعدها.

2- (2) المصدر نفسه ص 27.

1 - لا شك أن البشرية بدأت بسيطة وبدائية و ساذجة، وقد ولدت كل الظواهر الاجتماعية فيها تدريجا، بما فيها اللغة، بل وحق القدرة علي التفكير الفعلي المنظم...

و لكن كيف تم ذلك، و تحت أي نوع من الأسباب حدث، فهذا ما نستطيع أن نحمل عنه فكرة بعد قليل أولا، و يأتي تفصيله عند الحديث عن التخطيط العام ثانيا.

و المهم الآن هو التعرف علي مقدار صحة هذه التفاصيل التي ذكرها انجلز، و مقدار ارتباطها بالقواعد الماركسية.

2 - و أول خطوة يمكن أن نتقدم بها في طريق المناقشة، هو ما اعترف به الماركسيون أنفسهم بأن العهود القديمة، فضلا عما قبلها، لا يمكن إقامة أدلة حقيقية للتأكد من أوصافها، وإنما يقوم تفسيرها دائما علي الظن و التخمين دائما.

و كلما كان العهد أقدم كانت النقول التاريخية عنها أندر، و من ثم فالاستنتاج منها أصعب. و بالطبع فإن الحدس و التخمين يملأ الفجوات الموجودة حتي يصل الأمر في القدم إلي حد لا يمكن التحدث عنه بإثبات تاريخي بالمرّة، فيكون للتخمين الميدان الأفسح في ملء هذا الفراغ.

و قد سمعنا انجلز قبل قليل يقول:

«منذ مئات عدة من ألوف السنين في عهد ما يزال من غير الممكن تحديده بيقين... كان يعيش... في أغلب الظن...».

و قال انجلز أيضا:

«و لكن إذا كانت دراسة هذه الأسباب المحركة للتاريخ في جميع المراحل السابقة غير

ممكنة تقريبا، لأن العلاقات بين هذه الأسباب و نتائجها كانت مشوشة و مستورة. فإن عصرنا قد بسط هذه العلاقات، حتي ان حل اللغز أصبح ممكنا في آخر الأمر».

و إذا كانت دراسة ما قبل العصر الحديث لغزا مستورا، فكيف بالعصور الأسبق عليه. و كيف بالعهود البشرية الأولى، فضلا عن عهد ما قبل المجتمعات، فضلا عن عهد تحول القرد إلي إنسان. و إنما قال انجلز بأن حل اللغز أصبح ممكنا باعتبار نظريته الماركسية، التي أخذ صحتها مسلمة في كلامه، و هو ما لا يمكننا الآن الاعتراف به، باعتبار أننا نبحث عن صحة هذه النظرية أساسا.

- 3 - إننا نستطيع أن نرفض بضرر قاطع نظرية تكوّن الانسان من قرد، لكننا لا نريد الآن أن ندخل في التفاصيل. نذكر فقط بعض نقاط الضعف التي نراها فيها:

النقطة الأولى: ما قلناه قبل لحظة من أن هذا التحول، لو كان قد تم، فهو في عهد سحيق من القدم لا يمكن إقامة الدليل عليه.

النقطة الثانية: إن هذه النظرية لو صحت لحدثت باستمرار، و لرأينا مختلف الدرجات ما بين القرد و الانسان باستمرار. فما الذي حدا بهذه العملية أن تتم في زمن معين دون غيره. إن هذا لغريب.

النقطة الثالثة: إن علماء الوراثة اتفقوا علي استحالة انتواع نوع إلي نوع، و ضرورة مماثلة الذرية للسلف بالنوع. و لا شك أن القرد نوع آخر غير الانسان، فيكون حصوله منه مستحيلا. و لا فرق في هذه الاستحالة بين الانتقال الدفعي و الانتقال التدريجي.

إن تغيّر الصفات بالتدرج ممكن ما دامت النوعية بذاتها قائمة.

و لا يمكن للناسلات (الجينات) أن تقرر أنماطا من الصفات خارجة عن النوع بأي حال.

النقطة الرابعة: إن علماء الوراثة اتفقوا علي أن الصفات المكتسبة لا تورث. فما يكتسبه الحيوان أو الانسان من صفات نتيجة للعامل الجغرافي أو لتكيفه طبقا لحاجاته - كما هو مقتضي نظرية التطور الداروينية - يستحيل أن تورث. إن القطة إن قطعت ذيلها لم تنتج ذرية مقطوعة الذيل. أو أن

عاملا قويين يده اليميني من كثرة الممارسة، لا تكون ذريته متصفة بنفس الصفة. إذن، فلا يمكن إنتاج التطور من هذه الناحية.

وهذه النقاط واضحة جدا علي الأساس المادي الذي تعترف به الماركسية و تنطلق منه.

وأما علي الأساس الالهي، فهذه النقاط وخاصة الثلاث الأخيرة، غير واردة، لأن إيكال الأمر إلي قدرة الله تعالي و مشيئته يذل كل هذه المصاعب، و انطلاقا من هذا الأساس يمكن إقامة أدلة من نوع آخر علي بطلان نظرية داروين، ربما أشرنا إلي بعض أسسها، خلال الحديث عن التخطيط العام في القسم الثالث من الكتاب.

4 - من هذا يتضح، أن الفكر القائم علي الأساس الالهي، غير ملزم بالاعتراف بهذه النظرية، ولكن المادية مضطرة، من أجل تفسير وجود الحياة و تطورها علي وجه الأرض، إلي الالتزام بهذه النظرية، باعتبارها التفسير المتوفر المعقول لذلك، ولكنها إذ تواجه تلك النقاط التي ذكرها ستقع في موقف محرج، و ستضطر في النهاية إلي التنازل عن نظرية التطور، فتبقي الحياة بدون تفسير مادي.

5 - إن اختصار الجنين لتاريخ البشرية، و إن كانت فكرة مشهورة، يوافق عليها انجلز بدوره. إلا أنها أسطورة غريبة، و بخاصة من زاوية الماركسية، و ذلك لورود عدة نقاط عليها:

النقطة الأولى: ان هذه المماثلة المدعاة تبدأ لا محالة، من أول التلقيح و تنتهي بالرشد الكامل للفرد، حينما يصبح الفرد مماثلا مع مجتمعه في المستوي العقلي و الفكري.

و هذا يستلزم عدة أمور غير صحيحة:

الأمر الأول: أن يتماثل نمو الأفراد الجسمي و العقلي إلي حد كبير، لأنهم جميعا يمثلون نفس التاريخ البشري... و هذا واضح الانتفاء و البطلان.

الأمر الثاني: أن يمر الفرد أو الأفراد بمثل النكسات التي مرت بها

البشرية خلال تاريخها الطويل - المهمة منها علي الأقل - . و من الواضح عدم مرور أغلب الأفراد بذلك.

الأمر الثالث: أن يكون نمو الفرد سلسا كنمو البشرية، في حين أنه يحتوي علي «عقبات» غير موجودة في تاريخ البشرية، يمر بها الأفراد بالضرورة كالتلقيح نفسه، و الولادة و التسنين و الشيخوخة.

النقطة الثانية: إن البشرية مرت في نظر الماركسية بالعهد الخمسة المعروفة. فما هو المماثل في حياة الفرد. و هل تصح المماثلة بدون إمكان هذا التطبيق. و هل يصبح كل فرد خيرا صالحا بالضرورة في آخر عمره، كالبشرية التي تبأت لها الماركسية بالمستقبل السعيد. إن أفضل فترات العمر هو الشباب، و هو يقع عادة في الوسط من حياة الفرد. علي حين أن المادية التاريخية تري أن أفضل فترات عمر البشرية هو نهايتها، خلال مستقبلها السعيد.

النقطة الثالثة: إننا لو تجاوزنا عما سبق، لرأينا الانسان لا يمثل البشرية فقط، بل يمثل الكون كله. و قد غفل انجلز عن ذلك، و لكن لم يغفل بعض الفلاسفة عن ذلك حين قالوا: ان الجنين منذ التلقيح يبدأ جمادا ثم يصبح نباتا ثم يصبح حيوانا ثم يصبح إنسانا. ثم أضافوا: إنه يصبح بعد ذلك ملاكا.

و إذا كان انجلز ينكر المرحلة الأولى، لأن الانسان يبدأ بالحويمن و هي ليس بجماد، و ينكر المرحلة الأخيرة، انطلاقا من ماديته، فلا أقل من انه يذكر المراحل الثلاثة الوسطي. فلما ذا أهملها؟!

- 6 - هناك أمران مهمان في تطور البشرية يعترف انجلز أو ينبغي أن يعترف، أنهما غير ناتجين عن وسائل الانتاج:

أحدهما: اللغة.

قال انجلز - كما سبق أن سمعنا -: «و الانجاز الرئيسي في هذه المرحلة هو نشوء النطق».

و لم تكن وسائل الانتاج بمتطورة بالمرة، و لم يكن للانسان أية وسيلة إنتاج سوي يده، و لو كانت اليد سببا لوجود اللغة، لكانت اللغة موجودة بوجود الانسان، و هو غير صحيح بطبيعة الحال.

ص: 179



ثانيهما: ظهور المجتمعات: حيث سبق أن قلنا أن تطوير وسائل الانتاج لا يمكن أن يستند إلا إلى مجتمع، مهما كان بسيطاً. فيتعيّن أن يكون ظهورها قبل كل تطوير.

هذا مضافاً إلى ما تعترف به الماركسية من تطور الانسان عن القرد، و تطور القرد عن حيوان أبسط منه وهكذا... و كل هذه التطورات غير مستندة إلى وسائل الانتاج، بطبيعة الحال.

و هناك بعض المناقشات الأخرى، لا حاجة إلى الدخول في تفاصيلها.

## المجتمع الشيوعي البدائي

### إشارة

1 - بعد أن بدأت المجتمعات بالظهور، بدأ عهد المجتمع الشيوعي البدائي، أو التشكيلة الشيوعية الأولى.

و الماركسية تشرح شكل العهود عادة بشكل «تجريدي»، كأنها أقرب إلى الأعمال الرياضية الحديثة من أي شكل آخر. و هي و ان حاولت تطبيقها على التاريخ الفعلي للبشرية، إلا انها تشعر حينئذ بصعوبة في انطباق ذلك الشكل التجريدي على الواقع الفعلي. و هذا ما سنحاول أن نحمل عنه فكرة فيما يلي، في حدود المجتمع البدائي.

2 - تبدأ الماركسية بشرح الشكل التجريدي لهذا المجتمع، فتقول، كما قال ستالين:

«في نظام المشاعية، تؤلف الملكية الجماعية لوسائل الانتاج أساس علاقات الانتاج، و ذلك يطابق من حيث الأساس طابع القوي المنتجة في هذا الدور. فالأدوات الحجرية و كذلك القوس و السهام التي ظهر فيما بعد، لم تكن تسمح للأفراد أن يناضلوا منفردين ضد قوي الطبيعة و الحيوانات المفترسة.

فلأجل قطف الأثمار في الغابات، و لأجل صيد الأسماك، و لأجل بناء مسكن ما، كان الناس مجبرين على العمل معا بصورة مشتركة، إذا ما أرادوا اجتناب الموت جوعاً أو

الوقوف فريسة للحيوانات الضارية أو للقبائل المجاورة.

و يؤدي العمل المشترك إلي الملكية المشتركة لوسائل الانتاج و للمنتجات أيضا.

فهنا، إذا استثنينا الملكية الفردية لبعض أدوات الانتاج التي تؤلف في الوقت نفسه أسلحة دفاع ضد الحيوانات المفترسة، لم نجد معني لمفهوم الملكية الخاصة لوسائل الانتاج. هنا، لا استثمار و لا طبقات»(1).

3 - و تقول الماركسية عن مميزات المجتمع البدائي:

«لقد كان هذا النظام الشيوعي البدائي، ضروريا للمجتمع الانساني، في هذه المرحلة من التطور. فلقد كان من المستحيل علي المجتمع لو عاش أفراد حياة منعزلة مبعثرة، أن يخترع الأسلحة و الأدوات الابتدائية، و أن يحسنها فيما بعد.

و لم يستطع الناس أن يحرزوا انتصاراتهم الأولى في ميدان الكفاح ضد الطبيعة إلا بفضل حياتهم التعاونية لقد كان اتحادهم في «بطن» شيوعي هو قوتهم الرئيسية.

لم يكن استثمار إنسان لانسان آخر موجودا في المجتمع الشيوعي البدائي، بل لم يكن هذا الاستثمار ممكنا فيه. لقد كان العمل مقسما بين الرجل و المرأة. و كان في القبيلة أفراد أقوي من غيرهم و أفراد أضعف. و لكن لم يكن هناك استثمار.

ليس الاستثمار ممكنا، إلا إذا استطاع الانسان أن ينتج من وسائل الحياة ما يكفي له، و للآخرين أيضا. فبهذا الشرط وحده، يمكن لفرد أن يعيش عالة علي عمل الآخرين. و لم يكن من الممكن، و الحالة هذه، أن يوجد في المجتمع البدائي المجر علي تدارك رزقه يوما فيوما، أي استثمار»(2).

«و من خصائص الشيوعية الأولية، اعترافها بدور المرأة الكبير، و لم يكن عدم المساواة بين الرجل و المرأة إلا في تقسيم العمل بينهما، و لم يكن يعترف إلا بنسل المرأة وحدها. فكانت المرأة تشرف علي التربية، كما كانت نصائح الجدة نافذة. ذلك كان عهد سيطرة الأم»(3).

4 - «إن الشعور بالملكية الفردية و التفكير بها لم يوجد بعد، كما ان الحقد الطبقي غير موجود، لعدم وجود الطبقات و الاستغلال الطبقي.

إذن، إنه علي عكس ما يقول المثاليون، فإن الشعور «بما يخصني» و «بخصك» و ان الحقد و الكبرياء ليست عواطف أبدية خالدة في الطبيعة الانسانية، بل هي منتوجات

ص: 181

1- (1) المادية الديالكتيكية: ستالين ص 48 و ما بعدها.

2- (2) نظرات علمية في الاقتصاد السياسي: سيغال ص 12 و ما بعدها.

3- (3) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر و آخريين ص 59 ج 2.

5 - «كانت الأخلاق والدين والفن، أشكال الوعي التي ولدت في المجتمع البدائي.

ولكن هذه الأشكال لم تكن آنذاك مفصولة بعضها عن بعض، بل كانت تندمج في كل واحد، مشكلة نظاما كأنما منحته الطبيعة، من تقاليد وعادات وتصورات العشيرة والقبيلة، نظاما كان عضو العشيرة بمفرده خاضعا كليا له بأفكاره وأفعاله.

كانت العشيرة والقبيلة، بالنسبة إلي الفرد نوعا من حدود لجميع علاقاته، حدود مكانية، لأنه لم يكن بوسعها أن ينتقل بحرية إلا في ضمن أراضيها. حدود اقتصادية، لأن وجوده كان رهنا بالجماعة. حدود روحية، لأنه كان يعي ويتحسس نفسه لا كفرد منفرد متميز، بل كعضو في العشيرة المعينة. إن وعي العشيرة كان في الوقت نفسه وعي كل فرد، وكل ما يتخطى إطار العشيرة، إطار القبيلة كان غريبا»(2).

6 - و تقول الماركسية في بيان سبب زوال المجتمع البدائي:

«ولقد تم تقدم قوي الانتاج داخل الكومون البدائية التي كانت تسهّل آنذاك إلي أقصى حد، النضال ضد الطبيعة. وكانت المراحل الأساسية هي: تآليف الحيوانات بفضل القوس والسهم وتقسيم العمل بين الرعاة والصيادين البدائيين، ثم الانتقال إلي الزراعة بفضل الآلات المعدنية كفأس الحديد وسكة المحراث. يضاف إلي ذلك أن صناعة الخزف كانت تساعد علي الاحتفاظ بالمؤن.

كان لهذا التقدم نتائج عظيمة. فلقد وفّرت تربية الحيوانات والزراعة مصادر أكثر انتظاما وغزارة مما يوفره الصيد البري.

... ولم يعد العمل، بعد ظهور تربية الحيوانات والزراعة للحاجة المباشرة، بل أصبح ينتج فائضا، فيصبح التبادل ضروريا وممكنا، كما تتوفر إمكانية تجميع الثروات»(3).

ومع تزايد إنتاجية العمل الفردي، أخذ يتطور الانتاج الفردي في العائلة الواحدة، الأمر الذي قوّض أسس التوزيع المتساوي... فقد ظهر التبادل بين القبائل: أي شكل جديد من العلاقات الاقتصادية و ظهر المنتج الزائد أي المنتج الذي يبقى بعد تلبية الحاجات الضرورية. و ظهرت بالتالي إمكانية تكديس هذا المنتج وإعادة توزيعه، و تركيز الثروات في أيدي قسم من المجتمع.

ص: 182

1- (1) المصدر نفسه ص 58.

2- (2) المادة التاريخية: كوفالسون ص 123.

3- (3) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر ج 2 ص 60 وما بعدها.

وكان من الممكن أن يصبح الانسان نفسه ثورة، ولقد أصبحها، لأنه صار من الأفيد أكثر فأكثر اقتصاديا استثمار قوة العمل. وقد تطلبت الزراعة نمط الحياة الحضري، و أتاح ظهور كمية كبيرة من المنتوجات للناس تشكيل وحدات أوسع من العشيرة و القبيلة.

وقد أدت جميع هذه العوامل إلي انحلال الجماعية البدائية و إلي تفسيح العلاقات القائمة علي المساواة البدائية. ودخلت القوي المنتجة الجديدة، في تناقض مع علاقات الانتاج القديم. و محلها حل المجتمع الطبقي مع الملكية الخاصة، و مع استثمار الانسان للانسان»(1).

و أما الدولة، فلم تظهر في نهاية المجتمع البدائي، أو بداية مجتمع الرق، بل بعد ذلك، في زمن متأخر نسبيا، علي ما سيأتي.

7 - «حينما أخذ بعض أعضاء الكومون البدائية، بالانتقال تدريجا من الآلات الحجرية إلي الآلات الحديدية، كانوا، يجهلون النتائج الاجتماعية التي يفضي إليها هذا التجديد، و لم يكونوا يفكرون في ذلك.

و لم يعوا ذلك، و لم يكونوا يدركون أن استعمال الآلات المعدنية يعني ثروة في الانتاج، و انه سيؤدي بالنهاية إلي نظام الرق. لم يكونوا يريدون سوي جعل عملهم أسهل، و ان يحصلوا علي فائدة مباشرة محسوسة، فكان نشاطهم الواعي ضمن نطاق هذه الفائدة اليومية الضيق.

تركت نهاية العصر البدائي، و مطلع عصر الرق آثارا عميقة في مخيلة الناس. و لما كانوا لا يدركون ضرورتها الموضوعية، رأوا فيها انتقاما إليها و فقدا «للبراءة» الأولية، و ثمرة «للشر» و «الكبرياء» و الشيطان و هكذ صيغت «الفضائل» القديمة. في أفكار، تولد عنها العديد من الموضوعات الأخلاقية. فاستمرت ذكري وجود المرأة القديم في أسطورة سبيل آلهة الخصب. كما نعي الانجيل «سقوط» الانسان، و تغني الشعراء القدامي أمثال هزيود و أوفيد «بالجيل الذهبي» الذي تنبأ المأثور بعودته المحتومة»(2).

8 - هذا كله علي مستوي «التجريد» الماركسي.

و أما تطبيق هذه السلسلة النظرية علي التاريخ البشري الفعلي، فلم تجده الماركسية إلا في كلام «مورغان» حين أصدر كتابه «المجتمع القديم». و هو كاتب أمريكي معاصر لانجلز، وجد انجلز أن هناك تشابها

ص:183

1- (1) المادة التاريخية لكوفالسون ص 124 و ما بعدها.

2- (2) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر ج 2 ص 63.

كبيرا بين كتابه وبين النظرية الماركسية... فكتب كتابه المشهور «أصل العائلة و الملكية الخاصة و الدولة» من أجل الالمام إلي ذلك و التركيز عليه.

و لا طريق للفارئ، عادة، إلي كتاب مورغان، إذ كان لا يحسن لغة الكتاب. و إنما طريقه طليه هو ما نقله عنه انجلز في كتابه المشار إليه.

و كتاب انجلز لا يقتصر - بطبيعة الحال - علي ما يذكره مورغان، بل يضيف إلي ذلك أشياء كثيرة من آرائه، و يقتصر من مورغان علي نقل نصوص من كتابه ليس إلا.

وقد يكون في مجموع آراء انجلز و مورغان التاريخية، بعض المشابهة مع النظرية الماركسية، علي ما سنسمع لدي المناقشة؛ و أما كلمات مورغان نفسها و نصوصه فلا ربط لها بصحة النظرية بأي حال. و سنسمع ذلك أيضا. و من المعلوم أن أكثر من 90 بالمائة من كتاب «أصل العائلة» هو من آراء انجلز و انشائه لا من آراء مورغان، كما هو واضح لمن راجع الكتاب.

و معه يحسن أن نرجئ الاشارة إلي الجانب التطبيقي، إلي حين المناقشة.

1 - من الطريف أن الماركسية تتكلم عن أغلب بل عن جميع تشكيلاتها أو عهودها الخمسة، بشكل تجريدي، و تنظر إليها نظرا رياضيا، في حين أن المجتمع هو واقع تاريخي أكثر منه أي شيء آخر.

فمن المعروف أن هناك فرقا كبيرا بين الدائرة الهندسية التجريدية التي يتصورها الذهن، و بين أية دائرة فعلية يرسمها أي انسان، مهما كان فنانا فكذلك يلمس القارئ الفرق بين ما تقوله الماركسية بشكل تجريدي عن تطورات المجتمع، و ما يراه في الواقع من لحم و دم و أفعال و أقوال.

إن هذا التجريد الماركسي يتصف بعدة صفات رئيسية:

الصفة الأولى: التسليم المطلق بأن هذه الأشياء قد حدثت فعلا، من دون إعطاء أي مجال للتشكيك أو الاحتمال. و كلما كان الحادث أو الظاهرة أقرب في نظر الماركسيين إلي نظريتهم، كان حدوثه أكثر يقينا و تأكيدا.

الصفة الثانية: إن هذه الأشياء قد حدثت أو تحدث في العالم كله بدون استثناء، و بدون أي تمييز.

الصفة الثالثة: إن شيئا آخر غير هذا التجريد الرياضي لم يحدث و لن يحدث؛ و كلما خالف ذلك، فهو كذب، ان أمكن تكذيبه، و إلا فهو لا بد مندرج في هذا التجريد علي كل حال.

في حين أن كلا من هذه الصفات، قابلة للمناقشة:

أما الصفة الأولى: فلأن ما هو المعلوم باليقين من التاريخ، هو الواقع المعاش، و بعض الأمور الواضحة من الماضي، و كل ما عداه، فهو محتمل الوجود و العدم. كالأعم الأغلب جدا من أمور الماضي و المستقبل. و قد سمعنا اعتراف انجلز بأن حوادث الماضي غامضة و مشوشة؛ و كلما كان

الماضي أبعد كان أشد غموضا و التباسا، فكيف يمكن أن نأخذ مجموعة ضخمة من الحوادث كأنها يقينية الحدوث.

و أما الصفة الثانية: فهي - علي الأقل - مخالفة لما ذكره لينين، من أن هذه النظرية تعطي توجيهات عامة، تطبق هنا علي غير الأسلوب التي تطبق به هناك. و هذا الكلام لا يختلف فيه عهد عن عهد بطبيعة الحال. فكيف تستطيع الماركسية أن تجزم أن كل الصفات التي أعطتها للمجتمع البدائي و الحوادث التي سردها فيه، قد حدثت في العالم كله.

و أما الصفة الثالثة: فلأن العالم حشد هائل من الحوادث و الظواهر، و إذا نظرنا إلي مجموع التاريخ البشري، كان هذا الحشد أشد ضخامة و أعظم خطرا و هولاً، فكيف تستطيع الماركسية أن تتصيد من هذا لمجموع الحوادث «المختارة» لتصنع منها «لوحة تجريدية». و كيف تستطيع أن تقول: ان هذا هو التاريخ دون غيره. إلا أن يكون هذا جزافاً من القول، أو يعود إلي فرض النظرية علي الواقع علي عكس ما أرادت الماركسية.

و مورغان و أبحاثه، ما هي قيمتها من الناحية التاريخية و المنطقية؟! إن مورغان باحث و مؤرخ، و هذا مما لا ينبغي المناقشة فيه. و لكن تبقى هنا عدة نقاط ينبغي فحصها:

النقطة الأولى: ان نظرية تأسيسية جديدة في تفسير التاريخ، لا يمكن أن تبرهن إلا إذا قامت علي مجموعة كافية و واضحة من حوادث التاريخ، بحيث أخذها المؤرخون أمورا مسلّمة و ثابتة. و خاصة و أن الماركسية - كما سبق - أرادت أن تفهم نظريتها من الحوادث، لا أن تطبق الحوادث علي نظريتها.

و أما إذا اعتمدت هذه النظرية علي أقوال مؤرخ واحد، و علي حوادث محتملة و غير ثابتة. فهذا مما يخلّ بثبوت أصل النظرية. كما هو معلوم.

النقطة الثانية: ان مورغان كاتب متأخر، بطبيعة الحال، لم يعاصر العصر القديم للبشرية. كل ما في الموضوع أنه استقي من مصادر و كتب السابقين عليه جملة من معلوماته، و ملأ الفراغات باجتهاداته و آرائه في حدود ما يعتقد أنه مناسب الحدوث في ذلك الحين.

فلئن كان مجموع آرائه مناسباً مع النظرية الماركسية، لو سلّمناه، فإن

آراءه الخاصة مما لم يستطع أن يقيم عليه دليلا كافيا، لا يمكن الاعتماد عليها. و أما ما استطاع إقامة الدليل عليه، ونقله عن مصادر موثوقة، فهو غير كاف ولا مناسب مع النظرية الماركسية، وإلا لاعتمد عليها انجلز قبل اعتماده علي كتاب مورغان.

النقطة الثالثة: ان من الأدلة الرئيسية عند مورغان، لاستنتاج صفات المجتمع القديم، هو وجود ما يماثله من مجتمعات بدائية في العصر الحاضر.

ولكن هذا لا يتم، ولا يمكن أن يكون إثباتا كافيا، لوجود الاحتمال - علي الأقل - بأن هناك فروقا كبيرة و أساسية بين المجتمع القديم و المجتمع البدائي المعاصر. وهذا الاحتمال لا يمكن نفيه إلا لمن كان مشاهدا لكلا المجتمعين، إذا وجد هما علي شكل واحد. ولا يوجد مثل هذا الانسان علي وجه الأرض.

و مما يدعم هذا الاحتمال: الاستفهام عن السبب الذي أوجب تطور باقي المجتمعات مع بقاء هذا المجتمع علي بدائيته. ان هذا لا يمكن بدون أسباب رئيسية أوجبت ذلك، تمثل بدورها فروقا مهمة بين شكلي المجتمع البدائي.

و علي أي حال، فمع وجود هذا الاحتمال، لا يمكن الزعم بأننا نعرف صفات المجتمع القديم.

- 3 - وقد أوضح بليخانوف هذه الحقيقة حين قال:

«ولكنه لا يسعنا الاعتماد إلا علي التخمينات فيما يتعلق ب «الانسان البدائي».

فالبشر الذين يسكنون الأرض حاليا، و الذين لاحظهم في الماضي باحثون جديرون بالثقة، هم بعيدون جدا عن الوقت الذي توقفت فيه الحياة الحيوانية بمعني الكلمة الأصلي، بالنسبة إلي الانسان.

هكذا، فقبائل ايروكوا في أميركا الشمالية - و نظام الأمومة الذي تعيش فيه هذه القبائل، و درسه و وصفه مورغان، بلغت نسبيا مرحلة متقدمة جدا في التطور الاجتماعي. و الاستراليون الحاليون أنفسهم لا يملكون لغة و حسب (و اللغة هي الشرط و الأداة و السبب و النتيجة في كل حياة اجتماعية) و لا يعرفون استخدام النار و حسب، بل هم يعيشون أيضا في مجتمعات، في ظل نظام معين و لهم أعرافهم و مؤسساتهم.



و القبيلة الأسترالية لها أرضها وأساليها في الصيد ووسائلها في الدفاع و الهجوم، و هي تستعمل أوعية لحفظ المؤمن، بعض أعمال تزيين الجسد. و بكلمة مقتضبة: ان الاسترالي رغم تأخره، يعيش في بيئة اصطناعية»(1).

إذن، فالفرق بين المجتمع القديم و المجتمعات البدائية المعاصرة، ليس محتملا- فحسب، بل هو مؤكد و يقين... و باعتراف شخص ماركسي كبلخانوف. و أين هذا من الصورة التجريدية التي تعطىها الماركسية للمجتمع القديم.

- 4 - إن صحة أبحاث مورغان، مستندة في نظر انجلز إلي مطابقتها، في رأيه، لتطور وسائل الانتاج.

قال انجلز:

«إن اللوحة التي رسمتها هنا، استنادا إلي مورغان، عن تطور البشرية عبر عهد الوحشية و عهد البربرية إلي منابع الحضارة، غنية كفاية بخطوط جديدة. ناهيك بأنه لا جدال فيها، لأنها مأخوذة مباشرة من الانتاج»(2).

و هذا يعني فرض النظرية علي الواقع، فإن النظرية هي التي تقول باستناد التطور إلي وسائل الانتاج. و المفروض أنها تفهم من أبحاث مورغان، لا أن تفهم أبحاثه علي ضوءها.

- 5 - إننا لو حاولنا تطبيق التجريد الماركسي للمجتمع القديم، علي كلام انجلز في كتابه «أصل العائلة...»، لوجدنا المفارقات الكبيرة بين الحقلين بحيث لا يكاد يشترك الحقلان إلا في خصائص ضئيلة كالتأكيد علي بدائية المجتمع و ضآلة وسائل الانتاج فيه. و نجد إلي جنب ذلك عشرات الأوصاف موجودة في أحد الحقلين مفقودة من الحقل الآخر.

فبينما يؤكد التجريد الماركسي علي عدم الملكية الخاصة و علي التساوي في التوزيع و وجود الدين و الفن و الاخلاق في المجتمع البدائي. لا نجد لكل هذه الأمور أي أثر في تطبيقات انجلز. إذن فهي استنتاجات افتراضية محضة لا تملك أي إثبات تاريخي.

ص: 188

1- (1) فلسفة التاريخ لبلخانوف ص 71.

2- (2) أصل العائلة لانجلز ص 31.

و أما تطبيقات انجلز في كتابه، فتبدأ بتقسيم المجتمع القديم إلى:

عصور الوحشية والبربرية و أطوار كل منها و تقسيمها إلى أقسام ثلاثة. ثم يبدأ الحديث عن شكل العائلة و الزواج مفصلاً، و بانتهاه ينتهي الحديث عن المجتمع القديم ثم يبدأ الكلام عن صفات مجتمعات بعينها، كالمجتمع اليوناني و الروماني و غيرهما و يكون الغرض الأساسي من هذا الاطلاع علي الأوضاع السياسية و الاجتماعية و من ثم أسلوب تطور الدولة في تلك المجتمعات.

فما يمت إلي مجتمعنا القديم بصلة هو ما يعود إلي عهود البشرية الأولى، و إلي الحديث عن العائلة.

أما عهود البشرية خلال الوحشية و البربرية، فهو بعيد عن التجريد الماركسي كل البعد. و انجلز و ان حاول ربط تطورها بتطور وسائل الانتاج، إلا أنها عهود حضارية أو مدنية، و ليست عهوداً اقتصادية كالعهود الخمسة، الماركسية. فلا بد أن وسائل الانتاج قد أثرت في التطوير الحضاري من دون الاحتياج إلي علاقات الانتاج أو التناحر الطبقي، خلافاً للنظرية الماركسية.

و معه فحتي لو سلّمنا صدق كل هذه التطورات البشرية، فإنه لا يستلزم بأي حال، صدق النظرية و التجريد الماركسيين. و مرور بعض المجتمعات البشرية بهذا التطور فيما سبق، لا يغني مرور أي مجتمع بدائي آخر بنفس التطور، كما تريد الماركسية أن تقول.

و أما الحديث عن العائلة القديمة في كلام انجلز، فهو أيضاً بعيد عن التجريد الماركسي، فإنه يتحدث عن الزواج الجماعي و الثنائي و الأحادي و عن تطور النظام العائلي في الأدوار الأولى للبشرية.

و هو حديث عن جانب واحد، من جوانب المجتمع القديم. و هو جانب غير اقتصادي بطبعه. و من هنا تركت الماركسية التأكيد عليه في «تجريدها الرياضي» إلا في بعض المصادر المتأخرة جداً من كتب الماركسيين مثل بوليتزر و كوفالسون، حين وجدوا ضرورة الربط بين التجريد و التطبيق، من أجل محاولة رفع التنافي بينهما. و قد نقلنا عنهما شيئاً من ذلك.

6 - ولو سلّمنا صحة الربط بين التجريد والتطبيق... فلنا أن نتساءل: ان وسائل الانتاج التي أوجبت تطور البشرية خلال عهود الوحشية و البربرية، وأوجبت تطور العائلة من الزواج الجماعي إلي الثنائي إلي الأحادي، كيف لم توجب زوال عهد الشيوعية البدائية... مع تأكيد الماركسية علي ان لكل طور من وسائل الانتاج، شكلا مختلف من علاقات الانتاج، ولا يمكن ان تكون علاقات إنتاج واحدة لطورين أو طورين من وسائل الانتاج. فهل أصبح المجتمع الشيوعي البدائي محتويا علي عدد من علاقات الانتاج، أو أن هذه التطورات لا تغير علاقات الانتاج. إن كل ذلك غير ممكن في النظرية الماركسية.

وما هو فضل وأهمية هذا التطور في وسائل الانتاج الذي أوجب زوال المجتمع الشيوعي، علي التطورات السابقة عليه، التي لم تنتج زواله؟ وأين تأكيدات الماركسية علي ان كل تطور في وسائل الانتاج ينتج تغير كل الوضع الاجتماعي بكل تفاصيله و خصائصه.

7 - ينتج من هذه المناقشات، اننا ينبغي ان نعترف بوجود المجتمع البدائي وتأخر وجود الدولة عنه، وتأخر وجود المجتمعات عن وجود البشرية... لأن هذا مطابق للطبيعة الأولية لتطور البشرية علي ما سوف نري.

و اما ان المجتمع الأول، قائم علي أساس التساوي في التوزيع، وعدم وجود الاختصاص او الملكية، وكذلك مقارنة أية ظاهرة مع مرتبة معينة معروفة لتطور وسائل الانتاج... فهذا مما لا يمكن أن يكون له إثبات تاريخي.

ولعمري ان التطبيق الماركسي، لو لا- كونه قائما - إلي حد كبير - علي الحدس والتخمين، لكان أقرب إلي التصديق من التجريد الماركسي الذي يعامل التاريخ البشري معاملة الأشكال الهندسية.

8 - و هنا لا بد أن نقول كلمة عن الأخلاق والدين، اللذين ادعت الماركسية وجودهما في المجتمع الشيوعي الأول.

ونحن نتفق معها في وجودهما منذ ذلك الحين، إلا أن ذلك في الواقع، دليل رسوخهما وعمق وجودهما في الذهن البشري، و يكفي أن تعترف الماركسية

وهي بالضرورة لا تستطيع أن تنكر، أنهما وجدا قبل أي تطور لوسائل الانتاج وقبل أي وضع اقتصادي أو علاقات الانتاج، وقبل أي وجود طبقي.

بل لا يبعد وجودهما بشكلهما المبسط قبل وجود المجتمعات، حين كان البشر جماعات متفرقة قليلة الأفراد.

لكننا لا ينبغي ان نخطو إلى الوراء أكثر، لأننا إذا قلنا ان البشرية بدأت من الصفر، حتي بالنسبة إلى التفكير و اللغة، فمن المعلوم ان الدين و الأخلاق لا يمكن أن يدركا من دون تفكير و لا لغة. فإن الدين يتوقف إدراكه علي نمو الادراك النظري لدي الانسان. و الأخلاق يتوقف إدراكها علي نمو الادراك العملي لديه.

إذن فوجودهما منوط بهذين الأمرين. و غير منوط بأصل وجود البشرية، بناء علي هذه النظرية.

نعم لا يمكن أن ننزل بالبشرية، عن مستوي الحيوانات العليا، فإن قلنا - كما يميل إليه بعض الفلاسفة - بوجود درجة من الوعي عند هذه الحيوانات، فلا بد أن نقول بمثله أو بأفضل منه لدي الانسان الأول. و معه فقد يمكن أن نفترض انه يفهم من الدين و الأخلاق شيئاً ضئيلاً جدا مناسباً مع مرتبة إدراكه. و لعل في حياة العديد من الحيوانات، ما يصلح ان يكون شاهدا علي هذا الادراك، و لسنا الآن بصدد تعداده.

هذا و قد سبق أن برهنا علي أصالة الدين و الأخلاق في الضمير الانساني و عدم ارتباطهما بموقف اقتصادي أو اجتماعي معين.

و بطبيعة الحال، كلما ازدادت تجارب الانسان، فرداً أو جماعة، ازداد إدراكه النظري و العملي، و كلما ازداد ذلك للآخلاق و الدين فهما و تعمقا، و أطلع علي حقائق منهما أكثر، و سيأتي تفصيل ذلك عند الكلام عن التخطيط الالهي.

و لعل إدراك الناس للبراءة الأصلية و الفضيلة و الشر و الكبرياء، كأمر سيئة تارة و حسنة أخرى، يحتاج إلي تطور في الادراك العملي إلي مقدار كاف، و ليس من المولّدات الأخلاقية الأولى للذهن البشري... لكنها غير مربوطة في الحقيقة بانتقال البشرية إلي مجتمع الرق، كما أراد بوليتز أن يقول!!.

- 9 - تبقي كلمة واحدة، بالنسبة إلي تحديد زمن انتهاء عصر الشيوعية

البداية، مضافا إلي تعيين ابتدائها.

إن الماركسية تحسن صنعا حين لا تعطي لعهودها التاريخية بشكلها التجريدي وقتا معيناً. فإنها قد تزيد وقد تنقص. إلا أنها ذكرت أن عهودا معينة قد بدأت و انتهت فعلا. إذن قد اكتسبت تاريخا معيناً في عالم التطبيق الفعلي، و من هنا يقع السؤال: إن الواقع التاريخي لعصر الشيوعية البدائية، متي بدأ و متي انتهى؟!...

إن المصادر الماركسية لا تكاد تعطي فكرة محددة حول ذلك؛ و لكن يمكن أن نصيّد ذلك من كلماتهم.

أما بالنسبة إلي ابتداء المجتمع الشيوعي، فهو يتحدد تجريديا ببدء المجتمعات؛ و لكننا حين نصل إلي عالم التطبيق نجد أن المجتمعات تكونت تدريجاً، و لا يمكننا أن نشير إلي نقطة تاريخية محددة تحديدا رياضيا لنقول: انها زمان أو مكان تكون المجتمعات.

إن المجتمعات عند انعقادها الواسع، كانت شيوعية، كما تقول الماركسية، و أما قبل ذلك فما هو حالها... إن هذا أحد نقاط التنافي الكبير بين التجريد الماركسي و التطبيق.

إن الشيوعية البدائية، كما تصفها الماركسية تظهر في تعاون الأسر المختلفة من الناحية الاقتصادية، و بعض النواحي الأخرى. و هذا يصدق علي المجتمعات الواسعة نسبياً، و من الصعب أنه صادق علي المجتمع الصغير كأسرة واحدة أو نحوها.

إذن، يبقى السؤال واردا بوضوح علي الماركسية: إن المجتمع البدائي الشيوعي، هل بدأ مع تكوّن المجتمعات علي الاطلاق، أو من توسّع المجتمعات. فالشق الأول هو ما تعرب عنه الماركسية عادة - كمفهوم - و الشق الثاني هو الذي يقتضيه وصفها لذلك المجتمع.

و أما بالنسبة إلي زمن انتهاء المجتمع الشيوعي البدائي من الناحية التطبيقية... فقد يبدو من المصادر الماركسية أنه بقي طويلا في التاريخ.

إن انجلز يتصور النبي ابراهيم عليه السلام يعيش في مجتمع بدائي، و لذا لم يكن يحس بالملكية الفردية، كما نتصورها الآن!!...

قال انجلز:

ص:192

«و من العسير القول ما إذا كان موسي، مؤلف ما يسمى بالكتاب الأول، قد اعتبر البطريك ابراهيم مالكا لقطعانه بموجب حقه الشخصي بوصفه رئيس مشاعة عائلية، أم بموجب مركزه كرئيس يرث بالفعل عشيرة. هناك أمر واحد لا ريب فيه، هو أنه ينبغي لنا أن لا نتصوره مالكا بمعنى الكلمة الحالي»(1).

بل ان الانجيل نفسه وضع في العصر البدائي نفسه...

قال انجلز:

«و القضية المتعلقة بكيفية نشوء القصص الانجيلية عن المعجزات أنشأت في قلب المشاعة عن طريق تشكّل الخرافات تشكلا غير واع يعتمد علي التقليد، أم اختلقها أولئك الذين ألفوا الأناجيل أنفسهم»(2).

و اعتبر بوليتزر - كما سمعنا - بعض أفكار الانجيل كسقوط الانسان، نتيجة لنهاية العصر البدائي و مطلع عصر الرق.

و بغض النظر عن هذا التهافت، بين هذين المفكرين الماركسيين، في أن الانجيل هل وضع خلال عصر المشاعة(3) أو خلال عصر الرق. فإن آلافا من السنين مضت بين بدء المجتمعات و عصر وضع الانجيل. و تكون هذه الآلاف كلها ممثلة للعصر الشيوعي البدائي... علي حين لم يبق للعصور المتأخرة عنه سوي ألفين من السنين!!!

و معني ذلك: انه ليس النبي ابراهيم عليه السلام كان يعيش في العصر البدائي، فحسب، بل موسي واضع ما يسمى بالكتاب الأول - علي حد تعبير انجلز - كان يعيش في نفس العصر أيضا... للوضوح التاريخي بأن «العهد القديم» وضع قبل «العهد الجديد» بزمن طويل. و تكون الأسر الفرعونية كلها و ما يقابلها من الآشوريين و البابليين في الشرق الأوسط كلها تعيش في العصر البدائي الشيوعي.

إلا أن هذا كله - مع الأسف - غير محتمل، لوجود عدة نقاط للضعف فيه، نذكر منها ما يلي:

ص:193

1- (1) أصل العائلة لانجلز ص 67.

2- (2) لوفيج فورباخ ص 16.

3- (3) لا يحتمل أن يكون بين وضع القصص و تسجيلها زمان طويل يزيد علي الألف عام مثلا، لأن هذه المدة كفيلا بمحو القصص من الأذهان. و من هنا يكون وضع القصص في «قلب المشاعة» مستلزما لتسجيلها في الانجيل في نفس العصر، و معني ذلك: ان تأليف الانجيل قد تم خلال نفس العصر أيضا.

النقطة الأولى: إن وجود الدولة معناه انتهاء عصر الشيعوية البدائية، لتصريح الماركسيين بأن الدولة إنما أسست بعهدده... وللتنافي الذي يعتقدونه بين التوزيع المتساوي و الطبقة المنتجة للدولة.

و من المعلوم أن العهود المشار إليها: الفرعونية و الآشورية و البابلية وغيرها، كلها محكومة لطبقات أو أسر مسيطرة. و هذا معناه أن البشرية كانت قد اجتازت عصر المشاعة البدائية.

و موسي عليه السلام وجد في عهد الفراعنة، كما أن يسوع المسيح عليه السلام وجد في عصر الدولة الرومانية، إذن فقد وجد بعد العصر البدائي، و سيأتي أن الماركسية تعتبر المجتمع الروماني مثالا رئيسيا لعصر الرق. إذن، فكيف يكون الانجيل قد كتب في «قلب المشاعة» كما صرح انجلز، مع أنه كتب بعد المسيح يقينا.

النقطة الثانية: ان الكتاب الأول الذي استشهد به انجلز، و هو «سفر التكوين» من التوراة المتداولة، صريح كل الصراحة بوجود الدولة في عصر ابراهيم عليه السلام. و الدولة تعني الخروج من العصر البدائي، كما قلنا و قالوا.

أما في مصر، فقد كان الحكم للفراعنة، و قد ذهب ابراهيم إلي مصر، و كان له مع الفراعنة عدة حوادث نقل الكتاب الأول منها قسطا. منها: أن الفرعون حاول الاستيلاء علي زوجته - كما يدعي الكتاب الأول - إذ يقول:

«فحدث لما دخل ابرام - يعني ابراهيم - إلي مصر، أن المصريين رأوا المرأة أنها حسنة جدا، و رأها رؤساء فرعون و مدحوها لدي فرعون، فأخذت المرأة إلي بيت فرعون. فصنع إلي ابرام خيرا بسببها... الخ ما حدث»<sup>(1)</sup>.

و أما في شرق البحر الأحمر، منطقة فلسطين و الأردن و لبنان الحالية، فقد كانت محكومة لعدة أمراء أو ملوك، كما هو واضح لمن راجع أول الاصحاح الرابع عشر من سفر التكوين، و لا حاجة إلي نقله.

النقطة الثالثة: إن الكتاب الأول نفسه صريح بوجود الملكية لإبراهيم عليه السلام، و غيره بالمعني الذي نعرفه حاليا، خلافا لما قاله انجلز. كل ما في الموضوع أن انجلز كتب ما كتبه مستعجلا بدون الرجوع إلي المصدر الذي استشهد به.

ص:194

إن عددا من فقرات الكتاب الأول دال علي ذلك. يكفي أن ننقل منه هذه الفقرة الدالّة علي أنه كان لإبراهيم أملاك و أغنام: وكان للوط أيضا مثلها، فوُجعت خصومة بين رعاة ابراهيم و رعاة لوط. و لا يمكن أن تقع الخصومة إلا نتيجة للشعور الأكيد و الوطيد بالملكية... فكان أن افترق الرجلان و تباعدا في الأرض، حتي لا تحدث الخصومة بينهما.

«و لوط السائر مع ابرام كان له أيضا غنم و بقر و خيام، و لم تحتملها الأرض أن يسكننا معا إذا كانت أملاكهما كثيرة. فلم يقدر أن يسكننا معا، فحدثت مخاصمة بين رعاة مواشي إبرام و رعاة مواشي لوط... فقال ابرام: لا تكن مخاصمة بيني و بينك و بين رعاتي و رعاتك، لأننا إخوان، أليست كل الأرض أمامك. اعتزل عني. إن ذهب شمالا فأنا يمينا و إن يمينا فأنا شمالا»(1).

إذن، فقد كانت الملكية موجودة بوضوح، و وجودها متأخر عن عصر الشيوعية البدائية، كما تعتقد الماركسية، إذن فوجود ابراهيم متأخر عن ذلك العصر لا محالة.

إذن، فلا بد أن يكون العصر البدائي، قد انتهى قبل زمن ابراهيم عليه السلام. و يكون وجوده، كما قلنا فيما سبق، في عصر الرق، لوصح تقسيم الماركسية للتاريخ البشري.

- 10 - أما ما أعطته الماركسية كمبرّر تجريدي لانهاء عهد المشاعة البدائي، و هو وجود الانتاج الزائد عن الحاجة، و إمكان استغلال قوة العمل الذي أنتج فكرة ملكية الانسان للانسان.

... فمن المنطقي أن ينتج ذلك، أعني الانتاج الزائد، تقويض التوزيع المتساوي، و تكدّس الانتاج الزائد لدي بعض الأفراد، و صيرورة هؤلاء ذوي شأن خاص في المجتمع و امتيازات يفقدها الآخرون. كما أصبح في إمكان هؤلاء فرض السيطرة علي جماعة من الناس، و استغلال أعمالهم مجانا لزيادة الانتاج.

كل هذا ممكن...

إلا أن وجود مجتمع الرق من وراء ذلك، غير منطقي و لا ممكن. و ذلك:

أولا: إن استغلال الانسان للانسان، لا يعني تملكه بالملكية الخاصة،

ص: 195



بحيث يكون للمالك أن يبيعه أو يهبه، كما هو المفهوم من الرقبة. إذ من الواضح أن الاستغلال موجود في أساليب أخرى كالاقطاع و الرأسمالية، و هو غير متوقف علي التملك الخاص.

و من الواضح: أن حاجة الرجل القوي المستغل تكون مقضية و منقذة بمجرد حصوله علي أعمال الآخرين. فإنه بذلك يحرز لنفسه أكبر مقدار ممكن من الانتاج الزائد الذي يطمع به. أما ملكيته للآخرين بأعيانهم، فهو أمر غير مربوط بالمرّة بالانتاج. فهي خصيصة لا توجب زيادة العمل المستهلك، إن لم توجب، من الناحية النفسية نقصانه. فافتراض الملكية تجريديا، خال عن المبرر الصحيح.

ثانيا: إن هذا الاستغلال، قد ينتج سيطرة الأقوياء المستغلين علي جماعات من الناس. و أما سيطرتهم علي كل الناس أو علي أغلبهم، بحيث يصح القول بانقسام المجتمع إلي مالكين و مملوكين فحسب، كما تريد الماركسية أن تقول - تجريديا -، فهو مما لا يصح لعدة أسباب:

أهمها: إن إمكانية الانتاج أساسا لم تكن في ذلك العصر علي هذه السعة، التي تحتاج إلي استغلال كل الناس. كما أن المستوي الفكري الذي يجعل الفرد يلتفت إلي إمكان امتلاكه لكل أفراد المجتمع، لم يكن موجودا أيضا.

كما أن الفرد القوي المستغل، يحتاج في إنتاجه الفائض إلي تسويق يتوقف علي وجود أناس «أحرار» يبيعون و لا يباعون... لأن الانتاج قد يكون من الغزارة بحيث لا يستطيع الفرد القوي أن يبيعه بنفسه، كما لا يمكنه أن يستغل عبيده لبيعه، لأن العبد ليس له شخصية قانونية و لا يستطيع أن يتولي أية معاملة، في عرفهم. إذن، فيحتاج التوزيع و التسويق إلي أناس أحرار يتكفلونه. إذن، فلا بد أن يكون جزءا كافيا من المجتمع بقي علي حريته، ليقوم بهذه المهمة، و ليس من مصلحة المستغلين استرقاقهم.

هذا هو الذي ينبغي أن يكون «تجريدا» صحيحا، بدل التجريد الماركسي. و سيأتي بعد لحظة كلام الماركسية مفصلا في وصف مجتمع الرق، مع مناقشته.

1 - إن مجتمع الرق هو أول أشكال المجتمع الطبقي، بعد زوال المساواة البدائية، وقد سببت العوامل التي أدت إلي زوالها إلي دخول البشرية في عصر الطبقيّة، خلال عصور: الرق و الاقطاع و الرأسمالية.

حيث «دخلت القوي المنتجة الجديدة في تناقض مع علاقات الانتاج القديم، و محلها حل المجتمع الطبقي مع الملكية الخاصة و مع استثمار الانسان للانسان»(1).

2 - «إن المجتمع الطبقي لم يظهر في جميع الأنحاء في وقت واحد. فقد ظهر بادئ ذي بدء في الأودية الخصبة لأنهر: يانتسي و هوانة و النيل و اليانغ و دجلة و الفرات. فإن التربة الخصبة و السهلة علي الحراثة في هذه الأودية كانت تعطي غلة جيدة نسبيا، رغم استعمال الأدوات الزراعية البدائية. و من هنا بالذات، قبل أي مكان آخر، أخذ يدبّ الانحلال في المشاعة البدائية و ظهرت العبودية (الرق) شكل الاستثمار البدائي الوحشي الأخصن، الذي كان يضمن لمالك العبيد منتوجا إضافيا، بتخفيض استهلاك المنتج المباشر إلي الحد الأدنى المطلق»(2).

إن هذا التحول الاجتماعي الكبير، منوط أيضا، بتطور القوي المنتجة، في نظر الماركسية، طبقا لقاعدتها العامة في كل تحوّل.

«فعوضا عن الأدوات الحجرية، أصبحت عند الناس الآن أدوات معدنية، و بدلا من اقتصاد يقتصر علي صيد ابتدائي فقير، و يجهل تربية المواشي و الزراعة، تشهد ظهور تربية المواشي و الزراعة و حرف شتي. و تقسيم العمل بين هذه الفروع المختلفة للانتاج، كما شهد ظهور إمكان تبادل المنتجات بين الأفراد و الجماعات و إمكان تراكم الثروة في أيدي عدد ضئيل من الناس و تكديس وسائل الانتاج بصورة فعلية في أيدي الأقلية، و إمكان جعل الأكثرية خاضعة للأقلية، و تحويل أكثرية الناس إلي عبيد»(3).

ص: 197

1- (1) المادة التاريخية: كوفالسون ص 125.

2- (2) المصدر و الصفحة.

3- (3) المادة الديالكتيكية: ستالين ص 49.

- 4 - و تعطي الماركسية للرق، مضافا إلي الأوصاف السابقة، ما يلي:

«إن العبد الرق بالنسبة إلي المالك يستطيع بيعه و شراءه و قتله كالماشية»<sup>(1)</sup>.

«كان العبد ملكا مطلقا لسيدته، الذي كان يستطيع أن يتصرف به تصرفه بالسوائم.

و كان العبيد محرومين من كل الحقوق المدنية حتي الأساسية منها. و كان أسيادهم يستطيعون قتلهم دون أن ينالهم عقاب.

و من الواضح أن شروطا كهذه كانت تجعل من الضروري اللجوء إلي العنف لارغام العبيد علي العمل. فكان استثمار العبد الفظيع سبب تهدم قواهم السريع، فإذا عجزوا عن العمل قتلوا. و كان من الضروري لاستبدال الموتى بغيرهم، و لتوسيع الانتاج أن يكون هناك فيض لا ينقطع من العبيد، فكان الأسياد يتداركونهم عن طريق الحروب التي تشنها الدول النخاسة علي الدوام تقريبا»<sup>(2)</sup>.

«هنا يسود العمل الاجباري عمل عبيد يستثمرهم سادة عاطلون منعمون، و لهذا لم تبق أيضا ملكية مشتركة لوسائل الانتاج و لا المنتجات إذن، فقد حلت محلها الملكية الخاصة هنا يصبح سيد العبيد هو المالك الأول و الرئيسي، المالك المطلق.

أغنياء و فقراء، مستثمرون و مستثمرون، أناس لهم كل الحقوق و أناس ليس لهم أي حق، نضال حقيقي طبقي حاد بين هؤلاء و أولئك تلك هي لوحة نظام الرق!...»<sup>(3)</sup>.

- 5 - و لم تستطع الماركسية أن تعرض عن ضغط الفكرة القائلة بوجود طبقات اجتماعية عديدة، أهمها التجار «الأحرار» الذين أشرنا إلي ضرورة وجودهم في مجتمع الرق.

قال بوليتزر:

«وقد نشأ داخل مجتمع الرقيق طبقات أخرى. فقد ظهرت طبقة العمال اليدويين حينما انفصلت المهن عن الزراعة. ثم ولد ازدياد التبادل تبادل السلع.

و من هنا نشأت تناقضات جديدة و لما كانت طبقة التجار وسيطا لا غني عنه بين منتجين، فقد جمعت بسرعة ثروات ضخمة، و أصبح لها تأثير اجتماعي يناسب هذه الثروات. و أخذت تنافس الملاكين، لتوجيه السياسة حسب مصالحها الطبقية.

غير أن هذه التناقضات الثانوية لا يجب أن تخفي التناقض الأساسي ذلك: لأن الرق

ص: 198

1- (1) المصدر و الصفحة.

2- (2) نظرات علمية في الاقتصاد السياسي: سيغال ص 21.

3- (3) المادية الديالكتيكية: ستالين ص 49-50.

يساعد علي زيادة الثروات و الانتاج الذي تعيش منه التجارة. و تزيد زيادة الانتاج قيمة قوة العمل الانساني، فيصبح من الصعب الاستغناء عن الرق الذي يصبح عنصرا أساسيا في النظام الاجتماعي»(1).

6- و من حيث التطبيق، وجدت الماركسية خير مثال لعصر الرق، ما كان عليه الحال في الدولة الرومانية، إلي جانب ما كان عليه الحال في أجزاء كثيرة من اليونان، في عصر سابق أو معاصر للدولة الرومانية.

«إن اليونان القديمة و روما القديمة هما ذلك «الموديل» لمجتمع العبودية(2).

ففي اليونان كان «الحق الأبوي مع توريث الملكية للأولاد ييسر تراكم الثروات في العائلة و يجعل من العائلة قوة في وجه العشيرة، و الفوارق في الملكية تؤثر بدورها في تنظيم الادارة بخلقها أولي أجنة الأريستوقراطية الوراثية و السلطة الملكية و العبودية التي كانت لا تشمل في البدء غير أسري الحرب، تفتح السبيل أمام المستعبد لاستعباد أعضاء قبيلته بالذات و حتي أعضاء عشيرته.

و الحرب القديمة بين القبائل تتحول من ذلك إلي عملية نهب و سلب في البر و البحر لأجل الاستيلاء علي الماشية و العبيد و الكنوز، و تتحول بالتالي إلي مصدر عادي للكسب إلي حرفة»(3).

«و نما عدد العبيد نموا ملحوظا، و من الأرجح أنه زاد كثيرا في ذلك الوقت علي عدد الاثنيين الأحرار»(4).

و في روما كان الملاكون الأريستوقراطيون «يحرقون بواسطة العبيد العقارات الشاسعة المتكوّنة علي هذا النحو»(5).

و لا بد أن العدد الذي يتهيا له من العبيد حراثة المساحات الشاسعة، عدد كبير فعلا.

7- و يستمر التجريد الماركسي، ليصف زوال مجتمع الرق و تبدله إلي الخطوة التالية، في تسلسل المادية التاريخية، و هو المجتمع الاقطاعي.

و ينطلق أيضا إلي ذلك من القانون الكوني الديالكتيكي و قانون تطور

ص:199

1- (1) أصول الفلسفة الماركسية، بوليتزر و آخرين ج 2 ص 70.

2- (2) المادية التاريخية: كوفالسون ص 128.

3- (3) أصل العائلة و الملكية الخاصة و الدولة: انجلز ص 140-141.

4- (4) المصدر ص 148.

5- (5) المصدر ص 171.

«لقد كان نظام الرق شكلا اجتماعيا ضروريا من أشكال تطور القوي المنتجة، في مرحلة معينة من مراحل التاريخ. ولكن هذا التطور بدوره كان سببا لانحطاط هذا النظام»(1).

«و تدريجا أخذ المجتمع العبودي يتحول بسبل وأشكال معقدة و متناقضة إلي مجتمع إقطاعي»(2).

«و إذا كان نظام الرق في عهد نشأته و في أيامه الأولى عاملا في تطور القوي المنتجة، فلقد أصبح فيما بعد سببا لتهديم هذه القوي. و كان هذا الانحطاط في القوي المنتجة أن يؤدي بدوره إلي انحلال الرق و زواله. و علي قدر ما كان يزداد الافقار الشامل و انحطاط التجارة و الحياكة و الزراعة كان عمل العبيد ينقطع عن أن يكون عملا مفيدا و ذريع»(3).

لم يعد الرق يعطي أية فائدة، و لذلك كان يموت شيئا فشيئا، و لكنه كان يترك وراءه ابرته السامة، و هي احتقار الرجال الأحرار للعمل المنتج... فنظام الرق لم يعد من الناحية الاقتصادية نظاما يمكنه البقاء و عمل الرجال الأحرار، كان أخلاقيا، موضع الاحتقار، فالرق لم يعد يمكن أن يكون أساس الانتاج الاجتماعي، و عمل الأحرار لم يكن يمكنه حتي ذلك الوقت أساسا له. و كان العلاج الوحيد لهذه الحالة، ثورة كاملة»(4).

- 8 - و لهذا التجريد تطبيقه أيضا علي نفس النموذج المفضل، و هو المجتمع الروماني، فالماركسية تروي لنا كيف زال الرق من المجتمع الروماني.

«عند ما كان اقتصاد نظام الرق قويا و ثابتا، انتهت تمردات العبيد التي كانت تحدث من آن لآخر إلي الفشل. (و أكبرها جميعا تمرد سبارتاكوس من سنة 73-71 ق م) و لكن الوضع تغير تماما مع انحطاط اقتصاد نظام الرق و انحطاط الامبراطورية بوجه عام، و قد تكلمنا عنه آنفا.

و قد اتخذت تمردات العبيد منذ القرن الثاني للميلاد، شكلا أكثر حدة، و صادفت - علي الأغلب - تأييدا من قبل الطبقات الفقيرة من السكان الأحرار - و هو أمر له أهمية خاصة.

و صادف في الوقت عينه أن بدأ البرابرة الجرمان يتوغّلون في أراضي الامبراطورية الرومانية، التي كانوا معها في حالة حرب منذ عدة قرون، فسَهّل هجوم الجرمان تمردات

ص: 200

1- (1) نظرات علمية: سيغال ص 22.

2- (2) المادية التاريخية: كوة فالسون ص 129.

3- (3) نظرات علمية ص 22.

4- (4) المصدر ص 25 نقلا عن أصل العائلة لانجلز.

العبيد، في هزيمة روما علي يد الجرمانيين وأدت هذه الهزيمة من جديد إلي الاسراع في سير ثورة العبيد و تصفية نظام الرق.

... لقد أخذ الفاتحون الجرمان ثلثي مجموع أراضي الرومان ووزّعوها علي «البطون» والعائلات، ولكن قسما هاما من الأراضي المفتوحة ووزّعها الملوك علي القادة العسكريين الذين أعطوها بدورهم إلي محاربيهم، ليتصرفوا بها تصرفا دائما دون أن يكون لهم حق بيعها أو التخلي عنها للآخرين.

إن هذه الأراضي التي بقيت تحت سلطة الملك العليا، سميت إقطاعات وسمي أصحابها أسيادا إقطاعيين... وهكذا نشأت حوالي القرن التاسع الإقطاعية أو النظام الإقطاعي»(1).

### مناقشة مجتمع الرق

لا ينبغي أن ننكر وجود بعض المجتمعات في التاريخ، اعترفت بالرق، وبملكية الانسان للانسان، وكثر فيها العبيد، وكان لهم أثرهم فيها. وإنما ينبغي أن تنطلق المناقشة من زاوية وجهة نظر الماركسية من حيث كون المرور بمثل هذه المرحلة ضروريا من ناحية و لازما لكل البشرية بدون استثناء.

كيف، و يوجد ضد إمكان الالتزام بصحة هذا التعميم عدة نقاط للضعف:

النقطة الأولى: إن نظام الرق، وإن وجد في المجتمع اليوناني والروماني، إلا أنه لم يشمل مناطق أخرى من العالم.

قال كوفالسون:

«إن اليونان القديمة و روما القديمة، هما ذلك «الموديل» لمجتمع العبودية الذي يحكمون بموجبه أحيانا كثيرة علي كامل مرحلة الأزمنة الغابرة. ولكن هذا الموقف غير دقيق تاريخيا.

ففي مصر و الهند و الصين سار التطور في الأزمنة الغابرة بأشكال مختلفة بعض الشيء، فإن العبودية لم تتطور هناك بمثل ذلك الاتساع الذي تطورت به اليونان و روما.

إن نظام المشاعات الريفية المنغلقة نسبيا قد أنشأت طرازا من مجتمع سمّاه ماركس بالأسلوب الآسيوي للانتاج. وأسلوب الانتاج هذا، أ هو تشكيلة اجتماعية خاصة أم لا. إن

ص:201

هذه المسألة لا تزال قيد المناقشة. ولكنه واضح علي كل حال، انه طراز أصيل فريد من تنظيم اجتماعي ثابت جدا، وقلما طرأ عليه تغير و تطور. وإن هذا يميّزه بكل حدة عن عالم البحر الأبيض المتوسط الدينامي جدا، من حيث مقاييس ذلك الزمن»(1).

إذن، فمصر و الهند و الصين لم تمر بنظام الرق، وإنما مرّت بنظام آخر يختلف تماما عن عالم البحر الأبيض المتوسط عالم الرق الموجود في اليونان و الرومان. فكيف صح ذلك، و تحقق في عالم الوجود، إذا كانت الضرورة التاريخية لتطور وسائل الانتاج، تقتضي وجود نظام الرق علي أي حال؟!.

النقطة الثانية: إن الماركسية لا تستطيع أن تبتّ بشيء جزمي في هذا الأمر الذي هي بصدده، لأنها تعترف بوجود الغبار الكثيف علي التاريخ المانع من الرؤية التفصيلية و الذي يجعل أكثر التفاصيل تقوم علي الحدس و الاستنتاج الشخصي دون النقل الموثوق.

ففي كتاب أصل العائلة كرر انجلز عدة مرات هذه الحقيقة، و خاصة بالنسبة إلي النموذجين المفصّلين: المجتمع اليوناني و الروماني. و إذا كان هذان المجتمعان خفيين في تاريخهما، و هما أوضح تاريخا و أشهر من أكثر مناطق العالم، فكيف بغيرهما من المجتمعات.

ففيما يخص التاريخ اليوناني، قال انجلز:

«إن تاريخ أثينا السياسي حتي سولون، ليس معروفا بصورة كافية»(2).

وقال في موضع آخر:

«نحن لا نعرف التفاصيل بدقة»(3).

وفيما يخص التاريخ الروماني قال:

«و بسبب الظلام الكثيف الذي يلفّ تاريخ روما الأسطوري البدائي - و هو ظلام شدّده كثيرا ما بذله علماء القانون المتأخرون الذين تشكّل مؤلفاتهم مصادرنا من محاولات لتفسير التاريخ بطريقة براغماتية عقلانية، و ما قدّموه من أوصاف و عروض بالطريقة ذاتها - يستحيل قول أي شيء دقيق»(4).

و إذا كان التاريخ مجهولا، و الظلام كثيفا، و القول الدقيق متعذرا،

ص: 202

1- (1) المادة التاريخية: كوفالسون ص 128.

2- (2) أصل العائلة ص 144.

3- (3) المصدر ص 149.

4- (4) المصدر ص 169.

فكيف يصح أن نستنتج النظرية منه. و المفروض بالماركسية أن تستنتج النظرية من الواقع، دون العكس، كما ألمعنا إليه مكررا.

النقطة الثالثة: إن التجريد الماركسي، يفترض أن مجتمع الرق منقسم إلي طبقتين: قلة مالكة متنفذة، و كثرة كاثرة مملوكة مجردة من كل الحقوق.

إلا أن التطبيق مناف لهذه الصورة من عدة جهات نشير إليها باختصار:

الجهة الأولى: إن نسبة الأحرار إلي العبيد كانت كبيرة، لا كما يتوقعها التجريد الماركسي.

قال انجلز عن المجتمع الأثيني:

«كان مجمل عدد المواطنين الأحرار بمن فيهم النساء و الأطفال يبلغ زهاء 90000 (تسعين ألف) شخص. بينما كان عدد العبيد ذكورا و أناثا يبلغ 365000 (ثلاثمائة و خمسة و ستون ألف) شخص. و عدد الموالى من مهاجرين و غرباء و عبيد محررين 45000 (خمسة و أربعون ألف) شخص. و هكذا كان يوجد مقابل كل مواطن راشد من الذكور 18 عبدا علي الأقل و أكثر من اثنين من الموالى»(1).

أقول: تكون نسبة العبيد إلي مجموع غيرهم من أحرار و موالى هكذا:

$90 + 365/45 + 90$  ألف/ألف 73/27365/135 أي حوالي نسبة الثلث إلي الثلثين، و هي نسبة منافية مع التجريد الماركسي إلي حد كبير.

الجهة الثانية: إن المجتمع الروماني، كان منقسما إلي ست طبقات(2)، لا إلي طبقتين، كما ذكر انجلز، خلافا للتجريد.

الجهة الثالثة: إن كثيرا من الأحرار ليسوا فقط، غير مالكين، بل هم فقراء أيضا. نعرف ذلك من النص الماركسي الذي سمعناه يقول:

«وقد اتخذت تمرّدات العبيد منذ القرن الثاني للميلاد شكلا أكثر حدّة. و صادفت - علي الأغلب - تأييدا من قبل الطبقات الفقيرة من السكان الأحرار - و هو أمر له أهمية خاصة»(3).

النقطة الرابعة: إن هناك أسباب معينة اقتضت تطور المجتمع واضحة للعيان، غير تطور وسائل الانتاج، و يبدو بوضوح أنه لو لا تلك الأسباب لما

ص:203

1- (1) المصدر ص 155. و يلاحظ ان انجلز يذكر هذه الأرقام بدون الاعتماد علي أي مصدر.

2- (2) انظر أصل العائلة أيضا ص 169.

3- (3) نظرات علمية: سيغال ص 25.



حصل تطور المجتمع الروماني من الرق إلي الاقطاع.

فمثلا نعرف من حديث سيغال السابق عن الظروف التي أدت إلي ذلك، انها متكونة من عدة عناصر. منها: ثورات العبيد التي كانت عديدة في ذلك المجتمع. ومنها: - وربما الجزء الأهم - توغل البرابرة الجرمان في الامبراطورية الرومانية.

إذن، فلولا هذا التوغل ل بقي مجتمع الرق ساري المفعول، و الدولة الرومانية مستمرة. إذن، فليس السبب في هذا التطور، هو تطور وسائل الانتاج في المجتمع الروماني.

أضف إلي ذلك: أن سيغال أوضح: ان الجرمان تقاسموا الأراضي فيما بينهم، فصار مالك كل قسم إقطاعيا. فلولا هذا التنظيم الذي أحدثوه لما وجد الاقطاع في الدولة الرومانية. إذن فالقطاع مستند إلي الغزو الخارجي، لا إلي تطور وسائل الانتاج في ذلك المجتمع، أو إلي شعور الملاكين بأن الفلاح أكثر إنتاجا من الرقيق، علي ما سوف نسمع من الماركسية في شرحها التجريدي لأسباب وجود الاقطاع.

النقطة الخامسة: ان مجتمع الرق، من زاوية ماركسية، موجود قبل المجتمع اليوناني و الروماني بكثير. فالفراعنة في مصر، و ملوك الشرق الأدنى من البابليين و الآشوريين و غيرهم، لا بد للماركسية أن تقول أنهم عاشوا مجتمع الرق، دون المجتمع البدائي، بطبيعة الحال. فلما ذا لم تشر الماركسية إلي ذلك.

وقد سمعنا في النقطة الأولى من المناقشة، من كوفالسون أن مصر لم تمر بعصر الرق. و نظره - كما يبدو - متوجه إلي مصر في الحقبة المعاصرة للدولة الرومانية، و لم ينظر إلي ما قبل ذلك إلي زمن الفراعنة الأقدمين، الذين توافق صفات مجتمعهم، إلي حد ما، ما تعطيه الماركسية من صفات لمجتمع الرق تجريديا.

و علي هذا تكون مصر قد خرجت علي التجريد الماركسي، لأنها انتقلت من الرق (في عصر الفراعنة) إلي غير النظام الاقطاعي، إلي الأسلوب الآسيوي للانتاج - كما سمّاه ماركس -، الذي هو طراز أصيل و فريد من تنظيم اجتماعي ثابت جدا، و قلما طرأ عليه تغير و تطور، كما سمعنا من كوفالسون.

1 - تربط الماركسية حدوث مجتمع الاقطاع، بقاعدتها العامة، وهي تطور وسائل الانتاج أو قوي الانتاج. و تناقض الشكل الجديد لها مع نظام مجتمع الرق.

قالت علي لسان بعض كتّابها المحدثين، و هو الطف ما وجدناه للتجريد الماركسي في تصوير هذه الفقرة:

«وفي ظروف مجتمع الرق حدث تطور تال للقوي المنتجة رفعها إلي مرحلة جديدة. ففيه حدث تحسين في عملية صهر المعادن و صناعة الحديد، و انتشار المحراث الحديد و نول النسيج، و تطور زراعة الأرض و إنشاء البساتين و صناعة الخمر و الزيوت. و علي هذا الأساس تتغير و تتحسن تجربة و مهارات العمال.

كانت قوي الانتاج المتطورة، تتطلب أن يكون لدي كل شغيلة نوع من المبادرات في الانتاج و المصلحة في العمل. و كان الرق الذي تساوي مع أداة العمل الجامدة يعرقل إدخال تكنيك جديد، لأنه كان ينظر إليه بعين العدا.

و لقد كان الرقيق يصب جام غضبه و يفرغ نغمته علي أدوات العمل و غالبا يقوم بتحطيمها و لهذا كانت تصنع الأدوات، عن قصد، فجعة و دون توفر المهارة.

و كان الرقيق الذي يعمل تحت العصا ذا إنتاجية عمل جد منخفضة. إن إدخال أدوات جديدة أكثر صلاحية، كان يتطلب تغيير علاقات الانتاج في مجتمع الرق. كانت الضرورة الاقتصادية تجبر علي رفض استخدام الرقيق باعتباره خال من المصلحة و الاهتمام بالعمل.

و لقد تجلّت هذه الضرورة في التناقض الصارخ الذي كان مصدر تفسخ و انهيار نظام عهد الرق. و ينحصر هذا التناقض في أن العمل (الذي هو الشرط الأساسي لوجود كل مجتمع) يصبح هنا غير قمين بالانسان، يصبح لعنة علي جماهير الأرقاء. و ليس في وسع الناس أن يعيشوا بدون عمل، لكن في وسعهم أن يعملوا كثيرا و يبقوا أرقاء.

كان المخرج في التناقض هو في تحطيم علاقات إنتاج عهد الرق و الطبقات المرتبطة بها، و في خلق علاقات إنتاجية جديدة تضمن للمنتجين المباشرين و لوجزاء يسيرا من الاهتمام

بالعمل»(1).

و يتلخص هذا الكلام عن انهيار مجتمع الرق وقيام مجتمع الاقطاع علي أنقاضه بالأسباب التالية، يمكن تلخيصها كما يلي انطلاقا من التصورات الماركسية العامة:

السبب الأول: تطور وسائل الانتاج، الذي يقتضي بشكل دياكتيكي و خارج عن إرادة الانسان، تحوّل النظام الاجتماعي.

السبب الثاني: أن الرقيق كان ذا قوة إنتاجية منخفضة، لا تفي بإطماع المالكين وطموحاتهم إلي الريح الوفير، و من هنا استبدلوا بفكرة الرق فكرة الاقطاع(2).

السبب الثالث: ان الأرقاء أنفسهم باعتبار سوء ظروفهم المعاشية و الاجتماعية كانوا يقومون بتمردات و ثورات عديدة، حتي أنهم كانوا يحطمون أدوات الانتاج نفسها، و يعملون الجديد منها بدون مهارة و لا إخلاص. و هذا التمرد أدي في نهاية المطاف إلي انهيار الرق و قيام الاقطاع.

السبب الرابع: ان نظام الرق في بعض مراحل الأخرى، اقتضي أن يبقى الرقيق بدون عمل، و هذا مناقض مع طبيعة الناس الاجتماعية و المعيشية فقتضي ذلك تغيير علاقات الانتاج القديمة و إبدالها بغيرها، من أجل الحصول علي العمل.

أما أنه هل يمكن اجتماع هذه الأسباب كلها، أو لا بد أن يصدق بعضها دون بعض، و هل هي متفقة علي نتيجة واحدة أو لا فهذا ما سيأتي عند المناقشة.

هذا كله علي مستوي التجريد الرياضي، الذي هو مصدر الالهام الرئيسي للماركسية.

و هو بالرغم من أهميته لم نجده إلا في مصدر متأخر جدا من مصادر الماركسية.

2- 2- أما أغلب المصادر الماركسية، فهي تنطلق إلي وجود المجتمع الاقطاعي، من التطبيق، من تحول المجتمع الروماني من الرق إلي الاقطاع. و قد سمعنا من

ص: 206

---

1- (1) المادية التاريخية لعدد من الكتاب السوفييت ص 166 و ما بعدها.

2- (2) و هذا السبب هو الذي أكد عليه ستالين في كتابه المادية الديالكتيكية ص 50 و ما بعدها.

«سيغال» مختصرا عن ذلك فلا نعيد.

3- و تشرح الماركسية مميزات المجتمع الاقطاعي، ووجهات تفوقه عن مجتمع الرق، من زاوية كونه يعتبر خطوة تقدمية بالنسبة إليه، فتقول:

«يمثل النظام الاقطاعي تطورا في الملكية الخاصة، و أساسه الاقتصادي هو ملكية السيد الاقطاعي لوسائل الانتاج، و كذلك ملكيته المحدودة للعامل القين.

لم يعد بإمكان الاقطاعي أن يقتله، و إن كان يمكنه أن يبيعه أو يشتريه. و لا يملك القين، سواء كان فلاحا أو عاملا يدويا، شخصا، إلا آلاته و ما اقتصده علي أساس العمل الشخصي. و هكذا يمكنه أن يكون عائلة»(1).

«و خلافا للعبد، كانت تتوفر للفلاح في المجتمع الاقطاعي فرصة العمل في قطعه من الأرض، و كان يبقي له حد أدني من المنتج، ضروري لأجل تجديد إنتاج قوة العمل. و كان بإمكان الفلاحين في أغلب الأحوال أن تكون لهم عيالهم، حتي و إن كانوا في حالة تبعية قنّية.

و لهذا لم يكن تجديد إنتاج قوة العمل مرتبطا بالضرورة بالحروب، و لم يكن طابعه التبديدي بنفس الضراوة التي كان عليها في ظل نظام العبودية.

لقد كان العبد بمنزلة الأداة. أما الفلاح في النظام الاقطاعي. فقد كان يعتبر إنسانا، و إن كان من الفئة الدنيا من الناس»(2).

4- و تستمر الماركسية، واصفة المجتمع الاقطاعي، فتقول:

إن بنية المجتمع الاقطاعي الطبقيّة معقدة نسبيا، فإن الفوارق الطبقيّة فيه مستورة الانقسام إلي فئات و مراتب. فالإنسان ينتسب منذ ولادته إلي فئة أو مرتبة معينة. فهو إما نبيل أو فلاح، إما تاجر أو حرفي. و الانتقال من فئة إلي أخرى صعب للغاية. و تسود فئتان متميزتان هما فئة النبلاء و كبار رجال الدين.

... و تتميّز الدولة الاقطاعية بالملكية المراتبية أو المطلقة، و تتميّز ايديولوجيتها بسيادة الدين بلا منازع. و الدولة و الكنيسة اللتان هما مؤسستان كليتا الجبروت من مؤسسات هذا المجتمع تصونان و تحميان ملكية الطبقة الساندة و امتيازاتها»(3).

«و اتخذ الاستثمار الاقطاعي للفلاحين شكلين رئيسيين:

1- إجبار الفلاح علي أن يعمل مجانا أياما معينة من الأسبوع في حقول السيد (و هي السخرة).

ص: 207

1- (1) أصول الفلسفة الماركسية، بوليتزر ص 72 ج 2.

2- (2) المادية التاريخية: كوفالسون ص 129.

3- (3) المصدر ص 130.

2 - إجباره علي تسليم جزء من محصول أرضه الخاص (وهي الاتاوة).

وكان الفلاح يملك حق ترك سيده لينظم إلي سيد آخر، ولكنه لا يستطيع - مع ذلك - ان يتحرر من السيادة الاقطاعية»(1).

5 - «وكان المنتجون الحرفيون المستقلون الذين يقطنون في المدن و ينتجون بقصد البيع، يسدون قسما كبيرا من حاجاتهم بما ينتجونه بعملهم الخاص (فكانوا يملكون مواش و بستانا و حقلا في بعض الأحيان). و كان التبادل محليا علي الأخص و يجري بين المدينة و القري المجاورة لها.

وإلي جانب هذا كانت هناك تجارة المنتجات المستوردة من البلاد الأخرى، و خصوصا الأشياء الكمالية و الافاويه (البهارات) و غيرها. و لكن لم يكن هناك تقريبا تبادل بين المناطق المختلفة لكل قطر.

ولما كان طابع الانتاج طبيعيا، و كان تطور المبادلات ضعيفا، و كانت الطرق و المواصلات سيئة، كانت البلاد مجزأة إلي مقاطعات و مناطق مستقلة.

... و مع تطور التبادل، أخذ استثمار الفلاحين يزداد خطوة فخطوة، فكلما اتسع التبادل و كلما استطاع السيد الاقطاعي شراء أشياء كمالية و أسلحة لمحاربهه، كلما وجب عليه - بالتالي - ان يستنزف من فلاحيه أكثر مما كان يستنزف أولا. فصارت حقول الأسياد تتسع علي حساب أراضي الفلاحين. و السخرات تزيد و معها تزيد الاتاوات»(2).

6 - ثم تشرح الماركسية علي طريقته التجريدية أسباب زوال الاقطاع، و انحطاط المجتمع الاقطاعي، قائلة:

في البداية «نظل صور نضال القيون بدائية: كالهرب من منطقة السيد، و تنظيم العصابات في الغابات، و القيام بالثورات لمحاولة القضاء علي السجلات التي سجل عليها السيد ما يتوجب عليه»(3).

ثم توجد «بداية منازعات جديدة: إذ تولد فئة القيون التي مارست الصناعة اليدوية و من ثم التجارة، طبقة جديدة. و يزداد تناقض المصالح بين هؤلاء «البرجوازيين» إذ يجب علي هذه البرجوازية الفتية أن تنمي قوي الانتاج، و ان تكون قوة اقتصادية كبيرة. و تصبح علاقات الانتاج الاقطاعية، التي كانت في البدء مطابقة لطابع قوي الانتاج، عامل تأخر،

ص: 208

1- (1) المادة الديالكتيكية، ستالين ص 50.

2- (2) نظرات علمية في الاقتصاد السياسي، سيغال ص 28.

3- (3) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر و آخرين ج 2 ص 73.

فتتحول إلي عوائق لهذه القوي. و يبدو التناقض بين البرجوازية و الاقطاعية، بعد أن كان ثانويا، قد تولد عن نمو قوي الانتاج داخل نظام الرق، فيظهر علي المسرح ليقوم في النهاية بالدور الرئيسي»(1).

- 7 - و أما مجتمع الاقطاع من حيث التطبيق، فلا يحتاج إلي أي تأكيد، فإنه أوضح من أن يوصف. أن أوروبا عاشت عدة قرون تحت هذا النظام، ابتداء بالغزو الجرمانى للدولة الرومانية و انتهاء بالثورة الفرنسية التي كانت الحلقة الرئيسية الأولى في بناء البرجوازية الرأسمالية.

و من هنا كان للماركسية أن تمثل لتمردات الفلاحين (الأقنان) علي ذلك النظام بحركة الجاكيين في فرنسا في القرن الرابع عشر، و حرب الفلاحين في ألمانيا في القرن السادس عشر، و تمردات رازين بوغاتشيف في روسيا(2).

و ستأتي إيضاحات أخرى عن زوال الاقطاع، من حيث التجريد و التطبيق عند الكلام عن حدوث الحلقة التالية للمادية التاريخية الماركسية.

ص: 209

---

1- (1) المصدر و الصفحة.

2- (2) نظرات علمية لسيغال ص 30.

لا- ينبغي أن نختلف مع الماركسية في أن عددا من بلدان العالم، وخاصة في أوروبا، مرت بعهود ملكية الأراضي الواسعة، المسماة بالاقطاع.

وإنما النقاش ينبغي أن يبدأ في إمكان ضرب القاعدة العامة لضرورة مرور أي مجتمع بشري بهذا النظام، كما أرادت الماركسية أن تقول... مع التأكد من صحة أو عدم صحة الأوصاف المعطاة لهذا النظام، وانطباق التجريد مع التطبيق، ونحو ذلك من المناقشات.

1 - لا بد أولا أن ننظر في مدي صحة الأسباب التي رأى التجريد الماركسي وجود المجتمع الاقطاعي علي أساسها. وهنا لا حاجة إلي تكرار الأسباب، وإنما نبدأ بالمناقشة رأسا.

أما السبب الأول، ففي عدة نقاط ضعف نذكر منها ما يلي:

النقطة الأولى: ان خروج هذا التطور عن إرادة الانسان، ينافي ما ذكر في السبب الثاني من أن المالكين هم الذين اختاروا هذا النظام، و جعلوه البديل الأفضل لنظام الرق. وهو السبب الذي أكد عليه ستالين، كما عرفنا.

كما ينافي أيضا السبب الثالث، وهو أن الأفتنان بثوراتهم العديدة هم الذين أجهزوا علي نظام الرق، وأقاموا مجتمع الاقطاع.

فإن أجابت الماركسية: أنهم أرادوا ذلك قهرا، طبقا لضرورة القانون لا بالوعي والاختيار.

قلنا في جوابه: أن هذا منسجم مع القوانين العامة التي آمنت بها الماركسية إلا أنه ينافي أمرين:

الأمر الأول: ان الماركسية - كما عرفنا - جمعت بين الضرورة والاختيار فأثبتت للانسان اختيارا ووعيا، و نفت الضرورة الجبرية المطلقة. إذن فالأفتنان

كانوا مختارين في ثوراتهم، غير مجبورين. وهو ينافي السبب الأول.

الأمر الثاني: ان الماركسية صرحت بكل وضوح، علي ما سوف يأتي، أن مرحلة الاشتراكية، لا يمكن أن توجد إلا بالعمل الواعي من قبل الاشتراكيين وبالارادة الثورية منهم. فإذا كان للاشتراكيين إرادة بصفتهم بشرا - طبعاً - فليكن لكل البشر إرادة ووعي، بما فيهم الأقبان و مالكيهم أيضاً.

النقطة الثانية: ان من جملة فقرات قانون الديالكتيك الماركسي: أن التغير الكمي يصبح عن طريق الطفرة تغيراً كميًا، وأن التغير لا يمكن أن يوجد بشكل سلس لا طفرة فيه. وقد عرفنا ذلك فيما سبق.

فأين الطفرة إلي الاقطاع؟! إن الماركسية لم تذكر أي طفرة أو ثورة اقتضت هذا المعنى، وإنما تبدو الأسباب التاريخية سلسلة في إيجاد هذا النظام الجديد.

إن ثورات العبيد كلها فاشلة، كما يخبرنا سيغال(1). وبرر ذلك كوفالسون قائلاً:

«لأنهم كانوا مشتتين غير منظمين، ولأنهم لم تكن لديهم أهداف سياسية واضحة»(2).

وأكبر التمردات جميعاً هو تمرد سبارتاكوس من سنة 73-71 قبل الميلاد(3) وهو - بالرغم من أهميته - متقدم جداً علي وجود الاقطاع، فلا يصلح أن يكون سبباً له، مضافاً إلي فشله. إذن، فثورات العبيد لا تصلح أن تكون ممثلة لهذه الطفرة المتوقعة. ولو لا الغزو الجرمانى لبقى المجتمع الرومانى تحت نير الرق إلي أجل غير مسمى.

وأما الغزو الجرمانى نفسه، فهو لا يصلح أن يكون ممثلاً لتلك الطفرة لعدة أسباب:

أولاً: لوجوده في مجتمع واحد من مجتمعات الرق، ولم تحدثنا الماركسية عن وجود مثيله في اليونان مثلاً.

ثانياً: انه سبب خارجي. و الماركسية تتحدث عن التغير الكيفي الداخلي كغليان الماء الناتج عن تصاعد الحرارة.

ص: 211

1- (1) نظرات علمية ص 25.

2- (2) المادية التاريخية ص 131.

3- (3) نظرات علمية لسيغال ص 25.



ثالثا: ان هذا الغزو بمجرد لم ينتج زوال نظام الرق، لو لا أن الغزاة الجرمان قرروا، بعد مدة، توزيع الأراضي وإيجاد نظام الاقطاع.

إذن، فالسبب الأول غير صحيح.

و أما السبب الثاني: فهو قد يكون صادقا علي بعض المالكين، إذا أراد أن يحرر عبيده. إلا أنه - مع الأسف - مناف مع التطبيق التاريخي، فإن الذين طبقوا الاقطاع في المجتمع الروماني ليسوا المالكين بل هم الغزاة الجرمان أنفسهم وقد وّرعوها علي أنفسهم لا علي المالكين السابقين للرق. فالمالك لم يصبح إقطاعيا، كما هو المفروض لو صح هذا السبب، كما أن الاقطاعي الجديد لم يكن مالكا للرق.

و أما السبب الثالث: فقد عرفنا أن ثورات العبيد وحدها لم تكن بأي حال كافية لقلب النظام في المجتمع الروماني، لو لا الغزو الجرمانى. فضلا عما دون الثورة من نشاط لتحطيم آلات الانتاج وعدم صناعتها بمهارة.

هذا، ولم ترو لنا الماركسية، وجود ما يماثل هذه الثورات في العدد والأهمية في مجتمعات الرق الأخرى.

مضافا إلي أنها كلها متقدمة علي زمن زوال الرق، فلا تصلح أن تكون سببا مباشرا لزواله.

و أما السبب الرابع: فهو بمجرد صيغة تافهة جدا، فإن بقاء الناس من دون عمل لا يعني أي شيء ما لم يستتبع تمردا أو ثورة. فإن انتقلنا إلي التفكير في وجود الثورات، استقبلنا التاريخ بما عرفناه من ثورات العبيد والغزو الجرمانى، وقد عرفنا مناقشاتهما.

هذا وينبغي أن نلتفت بدقة، إلي أن ثورات العبيد وبقاء الناس من دون عمل، لا يعني الانتقال إلي نظام الاقطاع بأي حال. كل ما تعنيه وجود الواقع الفاسد وضرورة تغييره. و أما الحال الجديدة التي يجب أن تطبق في المجتمع، فهذا ما لا يفهمه الجمهور، و لا دليل بأي حال علي أن العبيد قد قصدوا تطبيق الاقطاع حين قاموا ثائرين... بل يمكن التأكيد علي عدم التفاتهم إلي ذلك.

إذن، فما الذي أدى إلي وجود الاقطاع دون غيره، لو انطلقنا من أحد السببين الأخيرين من الأسباب الأربعة.

إذن، فكل الأسباب التي سردتها الماركسية لا تصح و لا تصلح لإزالة الرق

و إيجاد الاقطاع. فإذا كان الاقطاع قد وجد في بعض البلدان، كالمجتمع الروماني خاصة، وأوروبا عامة، فقد وجد لأسبابه الأخرى علي الطريقة السلسلة غير الماركسية بعد أن فشلت الأسباب الماركسية في تفسير وجوده، وعدم إمكان وجوده بدون سبب بالمرّة.

2 - إن المملوك في المجتمع السابق كان يسمى «رقا» و الفلاح في مجتمع الاقطاع يسمى «قينا». فما هو الفرق بين الاصطلاحين.

قال بوليتزر:

«إن كلمة «قين» نفسها مشتقة من لفظ لاتيني يعني «الرفيق»...»(1).

إذن، فالمفهوم لم يتبدل خلال النظامين، وإن تبدل اللفظ، إلا أن الأوصاف التي يعطيها التجريد الماركسي للفلاح في نظام الاقطاعي - كما سمعنا - لا يمكن أن تجعل منه قينا أو رقيقا، فهو إنسان صالح للملك، ولأخذ حصة من الحاصل، ولانتقال من سيد إلي سيد، وغير ذلك مما لا يمكن أن يكون صفة للعبد.

نعم، يظهر من كلام سيغال: أن نظام القنانة جاء متأخرا علي نظام الاقطاع.

قال:

«و لقد أدى استثمار الفلاحين المتعاضم شدة إلي دفع هؤلاء للهرب، وفي سبيل الحيلولة دون هذا الهرب لجأ الاقطاعيون إلي ربطهم بالأرض، فأصبحوا اقنانا، وفي ظل القنانة ازدادت تبعيتهم للاقطاعي و توثقت... الخ»(2).

إذن، فليس كل فلاح اقطاعي هو قن، وإنما أصبح كذلك في عصر متأخر، خلافا لسائر المصادر الماركسية التي تعتبر القنانة صفة عامة.

كما انه يمكن القول، طبقا لرأي سيغال: ان الحال ازدادت سوءا، بل رجعت إلي عصر الرق أو ما يشبهه، وهذا مخالف للمفهوم العام للمادية التاريخية الذي يؤكد علي سير البشرية إلي الأفضل دائما.

علي أنه ما ذا يعني تشريع الاقطاعيين للقنانة؟... هل يعني ملكيتهم

ص: 213

1- (1) أصول الفلسفة الماركسية ص 72.

2- (2) نظرات علمية، لسيغال ص 29.

الشخصية علي ما كان في عصر الرق تماما؟! ستجيب الماركسية بالنفي! فإذا لم يكن يعني ذلك فلما ذا سمي النظام بالرقانة، و هل القن إلا المملوك بالملكية الشخصية؟! و هل تشديد النكير علي الفلاح من الناحية التشريعية يمنعه من الهرب؟ ان التشريع لا يؤثر شيئاً ما لم يقترن بقوة السلاح، و مع وجود القوة لا حاجة إلي هذا التشريع، يكفي تشريع الاشراف العام علي الفلاحين، بحيث يعاقبون علي عصيانه أو الهرب منه. و بهذا تستوفي حاجة النظام الاقطاعي.

و مجرد كون الرقيق في النظام السابق يمكن قتله، بدون عقاب، بخلاف نظام الاقطاع، لا يكفي فرقاً بين الانسانيين، مع العلم أن العمل الرئيسي لكل من الرق و القين هو الزراعة، و كلاهما قد يستخدم في أعمال أخرى.

- 3 - قلنا فيما سبق: أن ماركس و الماركسيين، لا يرون في الدنيا بلاداً إلا أوروبا. فالكرة الأرضية تبدأ بأوروبا و تنتهي بها.

إن حديثها عن المجتمع الاقطاعي، كله طافح بذلك... خذ إليك المجتمع الروماني و المجتمع اليوناني، و هما في أوروبا. و الغزو الجرمني علي الرومان لم يحدث إلا في أوروبا و تطبيقات الاقطاع في المانيا و فرنسا و انكلترا و روسيا، كلها تطبيقات أوروبية. و ثورات الفلاحين، بما فيه تمرد سبارتاكوس كلها أوروبية.

إن نظام السخرة، و أخذ الأتاوة، كان منطلقه الأساسي مجتمع أوروبا.

كما أن وجود الدولة و الكنيسة اللذان يدعمان النظام الاقطاعي، إنما كانت في أوروبا. لوضوح أن الكنيسة منطلقه من الدين المسيحي، و هو دين شائع في أوروبا و قليل في غيرها. فإن الدين الشائع في الشرق الأدنى هو الاسلام، و الدين الشائع في الشرق الأقصى هو البوذية. و في افريقيا تشيع أديان و عقائد بسيطة و بدائية، و كذلك في أمريكا قبل اكتشافها، في العصر الذي نتحدث عنه.

و ينتج هذا التركيز علي أوروبا، عدة أخطاء في المادية التاريخية، في حدود مجتمع الاقطاع.

أولاً: إن الاقطاع الاوروبي، ليس ينبغي بالضرورة، أن يوجد في مناطق أخرى من العالم. فان لأوروبا ظروفها الخاصة التي اقتضت ذلك.

بل هو لم يوجد في غير أوروبا، بكل تأكيد، وأبسط دليل علي ذلك: انه لو كان قد وجد لذكرته الماركسية كدليل علي نظريتها. وها نحن نعيش في الشرق الأوسط، فلا نجد خلال الحقب الطويلة لتاريخه، ما يماثل الاقطاع الاوروبي، ولا تشكل ملكيات الأراضي التي حدثت فيه إلا جزءاً ضئيلاً بالنسبة إلي ذلك الاقطاع، و ما يتصف به من سعة وأهمية.

ثانياً: إن هذا الدين الذي يدعم الاقطاع، هو الايديولوجية الكنسية الموجودة في أوروبا. وليس من الصحيح الزعم: ان اتجاهات دينية أخرى سوف تتورط بنفس الخطأ حين تجابه نفس الظروف كالا سلام واليهودية والبوذية.

ثالثاً: إن سبب تولد البرجوازية الأوروبية التي أجهزت علي الاقطاع ليس بالضرورة ينبغي أن يتكرر في البلدان الأخرى... بعد الالتفات إلي النهضة العقلية والعلمية التي قادتها هذه البرجوازية، وقويت علي أساسها في أوروبا، مما يبعد جداً توفره في أي بلد آخر، ولم يحدث - تاريخياً - في أي منطقة أخرى إلي حد الآن. ولو لا بوادر تلك النهضة، لكان في الامكان استمرار حكم الاقطاع والكنيسة علي أوروبا إلي الوقت الحاضر.

- 4 - إن التجريد الماركسي بشكله الكامل، يقتضي أن يكون المجتمع الاقطاعي منقسماً إلي طبقتين: قلة متحكمة مالكة للأراضي، وكثرة ساحقة من الفلاحين أو الأبقان.

إلا أن هذه الصورة، كانت شاحبة في مجتمع الرق، أصبحت أكثر شحوباً في المجتمع الاقطاعي. إن طبقات كثيرة أخرى موجودة فعلاً في أوروبا غير هاتين الطبقتين، ولا يمكن لأحد أن ينكر أثرها في المجتمع.

إن بعض الطبقات أرجعتها الماركسية إلي مصالح الاقطاع نفسه، وإن لم تكن من الاقطاعيين حقيقة كطبقة الحكام السياسيين للمجتمع، و كطبقة رجال الدين الكنسيين. وبعض الطبقات لم تستطع الماركسية بأي حال إرجاعها إلي ذلك بالرغم من أنها تشكل كثرة كاثرة في المجتمع، ككبار التجار وصغارهم والحرفيين بأقسامهم. مضافاً إلي مهن أخرى كالأدباء والصحفيين والسينمائيين وغير ذلك، وهم يتبعون ذوق الجمهور ورغبته في الغالب، لا انهم يناصرون الاقطاعيين. وستولي الماركسية طبقة الحرفيين أهمية خاصة في النظام

المانيوفاكتوري الجديد، و هو دليل علي توفرها بدرجة تستطيع كتابة الصفة الرئيسية للمجتمع.

## النظام الحرفي و المانيوفاكتوري

### إشارة

و هو النظام الذي وجد في أواخر الاقطاع و بواكير الرأسمالية، حتي أن نظام المانيوفاكتورة، تعتبره الماركسية عهدا برأسه في مقابل الاقطاع و الرأسمالية، و إنما قلّ عنه التركيز و الاهتمام، باعتبار قصر مدته تجاه العهود الأخرى.

و نستطيع أن نواكب الرأي الماركسي حول هذين النظامين: الحرفي و المانيوفاكتوري، ضمن الفقرات التالية:

- 1 - إن المهن الحرفية موجودة خلال عصر الاقطاع نفسه، إلا أنها تدريجا أصبحت تكتسب أهمية متزايدة. و قد لعبت بأهميتها تلك دورا رئيسيا في تاريخ الاقطاع، حتي استطاعت من خلال التطورات اللاحقة الاجهاز علي النظام نفسه.

إن التجريد الماركسي يبرز هذه الأهمية، حين يقول:

«حدثت بالمدن تبدلات هامة، فالعلاقات بين المعلمين الحرفيين و صناعاتهم، أخذت تزداد خطورة، و مثلها العلاقات بين الحرفيين و التجار. و إليك السبب في ذلك:

لقد كان الفلاحون خلال المرحلة الأولى من النظام الاقطاعي، يهربون باستمرار نحو المدن التي كانت مستقلة استقلالاً ذاتياً، و يتمتع سكانها بحريتهم الشخصية، فازداد بهذا الشكل - علي الأخص - عدد سكان المدن، و كان هذا مفيدا لها أول الأمر، إذ أن قوتها العددية كانت تزيد باللجوء إليها. و تنفعها هذه الزيادة في نضالها ضد الاقطاعيين.

و لكن هذا التزايد في سكان المدن أوجد خطراً هدد الحرفيين، هو خطر المنافسة.

فأخذت «المنظمات الحرفية» تعتمد إلي التحديد و التضيق في قبول أعضاء جدد في صفوفها، و أطالت مدد التعليم في المهن، و زادت في استثمار الصناعات، حتي صار من المستحيل عليهم،

أكثر فأكثر، أن يصبحوا معلمين حرفيين. و اتخذت المنظمات الحرفية فوق هذا، تدابير أخرى ترمي إلي منع كل الأساليب الجديدة من أن تدخل في الإنتاج، و إلي محاربة المنتجات المستوردة. فكان من جرّاء ذلك ان نشب النضال بين المنظمات الحرفية و بين التجار»(1).

2 - «و إليك الآن كيف ولدت المانيفاكتوراة الرأسمالية. لقد كان النول الصغير محتكرا في المدن بيد المنظمات الحرفية. فلهذا أخذ الرأسمال التجاري، الذي كان من مصلحته تطوير الإنتاج، يوسع دائرة نشاطه إلي ما وراء المدن. فعزز تطور الإنتاج الحرفي في الريف و خصوصا إنتاج النسيج، فكان من جرّاء ذلك، أن وقع «الحرفي» البعيد عن السوق تحت تبعية المتعهد الرأسمالي. و قد اتخذت هذه التبعية بالترتيب الأشكال التالية:

فالحرفي في أول الأمر، يبيع منتجاته بأسعار رخيصة. ثم يتلقى من المتعهد نقودا و مواد أولية علي سبيل القرض، فيصبح عاملا يشتغل بصنع المواد الأولية التي تخص المتعهد بعدئذ مقدما من عنده آليته الخاصة لا غير، و رابحا بعد جهد ما يكاد يقوم بأوده.

و يأخذ المتعهد بعد هذا، بتكتيل الحرفيين المبعثرين في بناء واحد، حيث يعملون منذئذ كعمال مأجورين محرومين من كل وسيلة إنتاج.

و عندئذ يصبح الرأسمال التجاري رأسمالا صناعيا، و يظهر إلي جانب الإنتاج السلعي الصغير الإنتاج الرأسمالي الكبير: أي المانيوفاكتوراة»(2).

و إن أفضل وصف و تقييم ماركسي للتنظيم المانيوفاكتوري، نجده علي لسان كارل ماركس نفسه في كتابه «رأس المال».

فقد حلّلتها تحليلا اقتصاديا، فهي من هذه الناحية أولي مراحل «المادية التاريخية» التي تحاول الماركسية تقييمها من الناحية الاقتصادية. و لعل عذرها في ذلك: ان عصر الرق و الاقطاع، و إن كانت عصورا «اقتصادية» و لكنها من البساطة و البدائية بحيث تكون مدركة للنظارة بدون تحليل. و إنما ينبغي أن يبدأ التحليل من حيث يبدأ التعقيد. و أول و أبسط أشكال التعقيد الاقتصادي - لوصح التعبير - هو الإنتاج المانيوفاكتوري. و من هنا استحق إعطاءه تحليله الاقتصادي الكافي.

و مهما تكن صحة هذا العذر، فقد اعتبرت الماركسية النظام المانيوفاكتوري نظاما رأسماليا، نتج من الوجود الحرفي في المجتمع و انتج - بدوره - التراكم الأولي لرأس المال.

ص: 217

1- (1) نظرات علمية في الاقتصاد السياسي: سيغال ص 30.

2- (2) المصدر ص 32.

«إن التعاون المؤسس علي تقسيم العمل، يعني المانيفاكتورة، هو في أوائل عهده ابتداع عفوي، غير واع. و ما أن يكتسب حدا كافيا من المتانة، و أساسا واسعا سعة كافية، حتي يصبح الشكل المعترف به، و الشكل المنظم للانتاج الرأسمالي»(1).

4 - نسمع كارل ماركس، يصف شكل المصنع التعاوني المانيوفاكتوري، حين يقول:

«إن معملا واحدا يجمع تحت إمرة رأس المال نفسه حرفيين من مهن مختلفة، ينبغي للمنتوج أن يمر بين أيديهم، لكي يبلغ نضجه الكامل. لقد كانت عربة من العربات هي النتاج الجماعي لأعمال عدد كبير من الحرفيين المستقلين بعضهم عن بعض، كالنجارين و السراجين و الخياطين و القفالين و الأطارين و الخراطين و الحبالين و الزجاجين و النقاشين و الدهانين و المذهبين... الخ، لقد جمعتهم مانيفاكتورة العربات جميعا في موضع واحد حيث يعملون في الوقت نفسه و بصورة مباشرة فيما بينهم.

... و ما زلنا حتي الآن علي صعيد التعاون البسيط الذي يجد مادته من الناس و الأشياء جاهزة. و لكن سرعان ما يطرأ عليه تغيير جوهري. ان الخياط و الاطار و القفال... الخ، الذين ليسوا مشتغلين إلا في صناعة العربات يفقدون شيئا فشيئا عادة ممارسة مهنتهم في كل اتساعها، و مع فقدهم هذه العادة يفقدون الطاقة علي ذلك.

و من جهة أخرى، فإن مهارتهم المحدودة - الآن - في اختصاص تكتسب الشكل الأكثر ملائمة لهذه الدائرة الضيقة من العمل... علي هذا النحو خرجت مانيفاكتورات الجوخ و عدد من المانيفاكتورات الأخرى من طائفة الحرف المختلفة، تحت إمرة رأس المال نفسه»(2).

5 - و يقسم ماركس المانيفاكتورة إلي شكلين أساسيين:

«و هذان الشكلان علي رغم تشابههما العرضي، يؤلفان نوعين مختلفين اختلافا جوهريا، يلعبان أدوارا مختلفة جدا عند التحول التالي للمانيفاكتورة إلي صناعة كبرى. و هذا الطابع المزدوج ينتج عن طبيعة النتاج الذي يدين بشكله النهائي، اما إلي ملائمة آلية بسيطة بين منتجات جزئية مستقلة، و اما إلي سلسلة من الطرائق و الممارسات المترابطة»(3).

فالقسم الأول من المانيفاكتورة، ما تضمن صناعة لآليات متفرقة مختلفة

ص: 218

1- (1) راس المال: كارل ماركس ج 3 ص 513.

2- (2) المصدر ص 475 و ما بعدها.

3- (3) المصدر ص 483.

تماما يصنع كل منها بأسلوب مستقل، و حين تتحد و تتجاوز و تتفاعل تنتج آلة جديدة. و يمثل ماركس لذلك بصناعة القاطرة بأجزائها المختلفة الكثيرة، و الساعات بأجزائها الكثيرة أيضا.

«بعد أن كانت الساعة عملا فرديا لأحد الحرفيين في نورمبورغ، أصبحت النتاج الاجتماعي لعدد هائل من الشغيلة، كصانعي اللوالب و الموائى و الرزّات اللولبية و ثقب الياقوت و روافعه و الابر و العلب و البراغي و المذهمين... الخ. و التقسيمات الثانوية كثيرة جدا»(1).

«... و جميع هذه الأعضاء المتفاصلة تجتمع لأول مرة في اليد التي سوف تصنع منها في النهاية كلاً آليا. و هذه العلاقة الخارجية البحتة للنتاج المنجز، مع مختلف عناصره، تجعل هنا - كما يحدث في كل عمل مماثل - اندماج العمال الجزئيين في المعمل نفسه عرضيا تماما. بل ان الأعمال الجزئية يمكن تنفيذها بمثابة حرف مستقلة بعضها عن البعض»(2).

و يصف ماركس القسم الثاني من المانيفاكثورة، قائلا:

«إن النوع الثاني من أنواع المانيفاكثورة، يعني شكلها الكامل، يقدم منتجات تجتاز مراحل نمو مترابطة. يعني سلسلة من العمليات التدريجية، كما يجري مثلا في مانيفاكثورة الدبابيس؛ حيث تداول السلك النحاسي أيدي 72 عامل بل 92 عاملا ليس بينهم اثنان يقومان بالعملية ذاتها.

إن مانيفاكثورة من هذا النوع، من حيث هي، تدمج حرفا كانت أولا مستقلة، تنقص المسافة بين مختلف أطوار الانتاج. و هكذا يقصر الوقت المطلوب لانتقال النتاج من مرحلة إلي مرحلة أخرى، و كذلك عمل النقل»(3).

- 6 - و يعطي ماركس رأيه الكامل في المصنع التعاوني هذا، انه يراه أفضل من الصناعة الحرفية المتفرقة بكثير... و لكنه - مع الأسف! - إنتاج رأسمالي لا يمكن الركون إليه.

و تلخص نقاط القوة التي يراها ماركس للمصنع التعاوني، بما يلي:

أولا: إنه يوفر وقتا في الانتاج، كبيرا جدا بالنسبة إلي الانتاج الحرفي. كما سمعنا منه قبل قليل.

ثانيا: إنه تقسيم تعاوني للعمل:

ص: 219

1- (1) المصدر و الصفحة.

2- (2) المصدر ص 484.

3- (3) المصدر ص 485.



«فبعد أن كانت البضاعة نتاجاً فردياً لعمال مستقل يقوم بطائفة من الأشياء تصبح النتاج الاجتماعي لجماعة من العمال»(1).

«ان التقسيم المانيفاكتوري للعمل هو تعاون من نوع خاص ولا تأتي فوائده في شطر كبير منها، من هذا الشكل الخاص، وإنما من الطبيعة العامة للتعاون»(2).

ثالثاً:

«إن المانيفاكتورة تنتج تفوق الشغل التفصيلي بإعادة إنتاج تقسيم الحرف، و دفعه إلي أقصى حدوده. كما وجدته في مدن العصور الوسطي»(3).

رابعاً:

«إن نزوعها إلي تحويل العمل الجزئي إلي مهنة لا يتعدها الانسان إلي سواها، طوال حياته، يستجيب إلي ميل المجتمعات القديمة لجعل الحرف وراثية»(4).

خامساً:

«إن عملاً متواصلاً ووحيد الشكل يؤدي أخيراً إلي إضعاف انطلاق الأرواح الحيوانية و إضعاف توترها حين تجد راحة و سحرًا في تغيير نشاطها»(5).

سادساً: إن الانتاج التعاوني يوفر لأي عامل حرفي من الآلات و الأدوات الضرورية في الصناعة ما لا يمكن لأي عامل حرفي باستقلاله أن يملك إلا القليل منها.

«العهد المانيفاكتوري يختصر و يحسن و يكثر أدوات العمل، مع جعلها ملائمة للوظائف المنفصلة و المقصورة علي عمال جزئيين»(6).

سابعاً:

إنها «تتمي الاختصاص المنعزل حتي أنها تجعل منه براعة كبرى... و إلي جانب التدرج التراتبي ينشأ تقسيم بسيط للشغيلة إلي بارعين و غير بارعين. و بالنسبة إلي هؤلاء الأخيرين تزول تكاليف المران. أما الأول فتتقص تكاليف مرانهم إذا قورنت بتكاليف الحرفة.

و في الحاليتين تفقد قوة العمل من قيمتها»(7).

ص:220

1- (1) المصدر ص 477.

2- (2) المصدر ص 479.

3- (3) المصدر و الصفحة.

4- (4) المصدر ص 480.

5- (5) المصدر ص 481.

6- (6) المصدر ص 482.

7- (7) المصدر ص 495.

7 - و تتلخص نقاط الضعف في هذا الشكل التعاوني من الصناعة، في رأي ماركس، في النقاط التالية:

أولاً:

إنها «تفكك الحرفة الواحدة إلى عمليات مختلفة و تعزلها بعضها عن بعض، و تجعلها مستقلة إلى الدرجة التي تصبح كل منها وظيفة العامل الجزئي وحدة»(1).

ثانياً:

إنه «علي الرغم من الفوائد التي تأتي بها المانيفاكتورة المدمجة، فهي تكتسب وحدة تكتيكية حقيقية، ما دامت ترتكز علي قاعدتها الخاصة. و لا تحصل هذه الوحدة إلا بعد تحوّل الصناعة المانيفاكتورية إلى صناعة آلية»(2).

ثالثاً: إنها تنتج فقدان العادة علي ممارسة المهنة علي نطاق واسع. و قد سمعنا كارل ماركس يقول:

«الذين ليسوا مشغولين إلا في صناعة العربات يفقدون شيئاً فشيئاً عادة ممارسة مهنتهم في كل اتساعها و مع فقدهم هذه العادة يفقدون الطاقة علي ذلك»(3).

رابعاً: إن الانتاج المانيوفاكتوري هو إنتاج رأسمالي في الواقع، يدار برأس مال موحد، و ينتج زيادة في القيمة الفائضة، و يكون باستمرار تحت إشراف رأس المال. و هذا ما سنسمعه في الفقرة التالية.

8 - إن الزبدة الرئيسية للقيمة التي يعطيها ماركس للمصنع التعاوني، هو كونه ذا صيغة رأسمالية، و قد سمعنا من ماركس أنه ارجع الشكل الواسع لهذه الصناعة إلى الشكل المنظم للانتاج الرأسمالي.

و قال فيما قال أيضاً:

«إن التقسيم المانيوفاكتوري للعمل يقتضي سلطة الرأسمالي المطلقة علي ناس جري تحويلهم إلى مجرد أعضاء من جهاز يملكه الرأسمالي.

إن التقسيم الاجتماعي للعمل يصنع المنتجين المستقلين، بعضهم إزاء البعض الآخر، أولئك الذين لا يعترفون في الواقع بسلطة غير سلطة المزاحمة، و لا بقوة غير قوة الضغط الذي

ص: 221

1- (1) المصدر ص 478.

2- (2) المصدر ص 491.

3- (3) المصدر ص 476.

تفرضه عليهم مصالحهم.

... وهذا الوعي البرجوازي الذي يمجّد تمجيداً متحمساً التقسيم المانيفاكتوري للعمل والحكم مدي الحياة علي الشغل بعملية تفصيلية و تبعيته السلبية للرأسمالي...»(1).

«إن الازدياد التدريجي لرأس المال الأدنى الضروري للرأسمالي... هو إذن قانون يفرضه الطابع التكنيكي للمانيوفاكتورة.

إن جسم العمل الذي يعمل في المانيفاكتورة تتألف أعضاؤه من عمال تفصيليين هو ملك الرأسمالي. انه ليس إلا شكلا من أشكال وجود رأس المال...

إن المانيفاكتورة، بالمعني الدقيق للكلمة، لا تخضع فقط العامل لاوامر رأس المال ونظامه الصارم... إنها تشل العامل و تجعل منه شيئا مسيخا ياذكاء النمو الاصطناعي لبراعته التفصيلية... بل الفرد نفسه يجزأ و يحوّل إلي لولب آلي لعملية واحدة لا يعدوها»(2).

«إن المعارف و الذكاء و الارادة التي يبذلها الفلاح المستقل و الحرفي المستقل، علي نطاق ضيق... لا تطلب بعد الآن إلا لمجموع العمل إن القوي الذهنية للانتاج تنمو من جانب واحد، ذلك لأنها تزول من جميع الجوانب الأخرى. و ما يفقده العمال الجزئيون يتمركز إزاءهم في رأس المال»(3).

إن القيمة الزائدة التي يعتقد ماركس وجودها في الانتاج الرأسمالي عموماً، موجودة في المصنع التعاوني. لأنه عمل مأجور، و هو مستحق - في رأيه - للعامل نفسه. فإذا استولي عليه صاحب العمل، فقد استولي علي حق العامل بلا مبرر.

و من جملة الشواهد علي ذلك في كلام ماركس، قوله:

«إن نقصان القيمة النسبية لقوة العمل، ذلك النقصان الناتج عن نقص تكاليف المران أو زوالها، يستتبع فوراً، بالنسبة إلي رأس المال زيادة القيمة الزائدة، ذلك لأن كل ما ينقص الوقت الضروري لانتاج قوة العمل، يزيد - من هذه الطريق نفسها - نطاق العمل الزائد»(4).

9 - و ما دامت المانيوفاكتورة قد وجدت، فقد وجد النظام الرأسمالي، بشكله الساذج الأولي، منبثقا من أحشاء النظام الاقطاعي بما كان يحمله من تناقضات

ص: 222

1- (1) المصدر ص 503.

2- (2) المصدر ص 508-509.

3- (3) المصدر ص 509.

4- (4) المصدر ص 495.

و ما يتضمنه من صراع، طبقا للقوانين الديالكتيكية الماركسية.

- 10 - و من هنا نعرف أنه لما ذا تجعل المادية التاريخية، النظام الحرفي و النظام المانيوفاكتوري، فقرة مستقلة من فقراتها، إلي جانب الاقطاع و الرأسمالية، و ذلك لأن وجودها الاجتماعي لم يكن يناسب ذلك.

فالحرف كانت موجودة و مواكبة لعصر الاقطاع، و إن كانت تمثل في عين الوقت الطبقة التقدمية التي تقف إلي جانب الشكل الجديد لوسائل الانتاج، و من هنا كتب لها الانتصار، و كتب علي الاقطاع الفناء، باعتباره مناصرا مصلحيا مع الشكل القديم لهذه الوسائل.

و لم ينتصر الحرفيون، بصفتهم هذه، و إنما انتصروا علي الاقطاع، بعد تحوّلهم التدريجي إلي رأسماليين، عن طريق مرورهم بالنظام المانيوفاكتوري فما يليه من أشكال الرأسمالية التي اجهزت علي الاقطاع.

و أما عدم اعتبار النظام المانيوفاكتوري نظاما مستقلا فهو - بكل بساطة - نظام رأسمالي، فيكون لفظ الرأسمالية شاملا له. فإذا قيل أن النظام الذي يأتي بعد الاقطاع هو الرأسمالية، كان شاملا للمانيوفاكتورة. إلا أن أقسام الرأسمالية تصبح أربعة، وليست ثلاثة، كما تريد الماركسية أن تقول.

هذا كله انطلاقا من تسلسل التفكير الماركسي.

ينبغي أن ننطلق إلى المناقشة من التسليم بوجود النظام المانيوفاكتوري في أوروبا.

«الذي استمر - تقريبا - منذ منتصف القرن السادس عشر حتي الثلث الأخير من القرن الثامن عشر»<sup>(1)</sup>.

كما لا معنى للمناقشة في تفاصيل التنظيم الداخلي لهذا المصنع التعاوني.

كما لا حاجة إلى المناقشة في أفضلية هذا المصنع علي الصناعة الحرفية المستقلة، فإن هذه الأفضلية، واضحة، مهما كانت مبرراتها.

كما لا نريد أن نناقش الأساس الرأسمالي الذي تقوم عليه الرأسمالية عموما، في رأي الماركسيين، و هو القيمة الفائضة، فإننا نتعرض لذلك في مرحلة مقبلة من البحث.

وإنما ينبغي أن تنطلق المناقشة، من زاوية انطباق النظام الحرفي و المانيوفاكتوري علي القواعد المعطاة من قبل المادية التاريخية، تلك القواعد التي تستهدفها في هذا القسم من البحث استهدافا مباشرا.

النقطة الأولى: إن الصناعة الحرفية و المانيوفاكتورية معا، موجودتان قبل عصر الاقطاع.

أما وجود الحرفيين، فهو أوضح من أن يذكر... و يكفي أن نتذكر أنه الأسلوب الوحيد لمعيشة عدد كبير من الناس، و سد كثيرا من الحاجات علي مر العصور... بما فيه عصر الرق و الاقطاع و الرأسمالية، و الاشتراكية أيضا.

و سوف يبقى موجودا ما لم تعزم الماركسية علي إغائه في الطور الشيوعي الأعلى.

و أما المانيوفاكتورة، فمن الطريف أن تعترف الماركسية بكل وضوح، بوجودها خلال عصر الرق.

قال انجلز:

«لقد قضى نظام الرق زمنه، و لم يعد يعطي بعد ذلك أية فائدة تستحق الذكر، لا في

ص: 224

الريف، حيث الزراعة الكبرى ولا في «مانيفاكثورات» المدن، واختفي سوق منتجاته»؟(1).

وإذا كان النظام الحرفي و المانيوفاكتوري، وخاصة الأخير، موجودا في زمن الرق... فهل يكون هذا نظاما رأسماليا قبل وجود الرأسمالية... بل قبلها بعصرين. ولما ذا لم تؤثر في إيجاد النظام الرأسمالي مباشرة بعد عصر الرق؟ ولما ذا لم تشارك مشاركة ما في تغيير النظام، علي حين أثرت في عصر الاقطاع في تغييره.

كل هذه أسئلة تكون الماركسية مسئولة عن الجواب عليها.

النقطة الثانية: إن المصنع المانيوفاكتوري، إنما هو أسلوب من أساليب الانتاج ليس إلا. ويمكن وجوده حتي في العصر الاشتراكي. كل ما في الأمر، أن المشرف علي هذا المصنع في العصر الرأسمالي هو فرد واحد متمول، وفي الطور الاشتراكي الأول هو الحكومة العمالية، و في الطور الاشتراكي الأعلى هو المجالس النقابية، ونحوها، إذن. لا يتعين إن يكون هذا النظام التعاوني، رأسماليا، كما قال كارل ماركس.

و من الطريف: أن هذا النظام يستبطن نفس العيوب التي ذكرها ماركس - لوصحت - وإن أسست من قبل النظام الاشتراكي، كما هو واضح فراجعها. كما انه يملك نفس المحاسن التي ذكرها، إلي حد قد لا يستغني عنه حتي في الصناعات الآلية الثقيلة... و خاصة الشكل الأول للمانيوفاكتورة مما ذكره ماركس.

النقطة الثالثة: إن الأسباب التي انتجت النظامين الحرفي و المانيوفاكتوري، معلومة معيّنة، وليست هي تطور وسائل الانتاج. وقد نتج عنها بشكل سلس لا بشكل دياكتيكي.

ولعل أهم ما يبرهن به علي ذلك، هو ما عرفناه من كونها مناسبة مع كل العهود، و غير خاصة بالعصر الرأسمالي... إذ لو كان تطور معين أو مستوي خاص لوسائل الانتاج هو الذي أوجد أحد هذين النظامين، لكان لا بد أن لا يوجد قبل هذا المستوي لا محالة... وإلا لا يمكن وجود الرأسمالية قبل نظام الرق!!...؟

و لو كان مربوطا بهذا المستوي أو ذلك، للزم زواله عند وجود طور آخر

ص:225

---

1- (1) نظرات علمية: سيغال ص 24 عن انجلز في كتابه «أصل العائلة...».

أرقي لوسائل الانتاج؛ كيف وقد أوجب الطور الجديد تغيير سائر خصائص المجتمع - كما تري الماركسية -، فلما ذا لم يوجب تغيير هذا النظام. مع العلم أن الماركسية اعترفت و الواقع التاريخي يشهد بوجود النظامين الحرفي و التعاوني في عصر الرق و الاقطاع و الرأسمالية... بل و الاشتراكية أيضا... ولم يوجب تغيير النظام الاجتماعي تغييرهما... إذن فهما غير ناتجين من تطور وسائل الانتاج.

و إنما هما ناتجان من أسباب أخرى سلسلة، فالحرفة ناتجة من أمرين:

أحدهما: الخبرة الخاصة بعمل معين. و الآخر: الشعور بالحاجة إلي استغلال هذه الخبرة في سبيل العيش. و المصنع التعاوني، ناتج من الشعور بضرورة تحسين النتاج من ناحية، و حصول كل حرفي علي ما لذي الآخريين من خبرات و آلات من ناحية ثانية... و حصول المنتج النهائي من مجموع الأعمال و الاختصاصات، في نهاية المطاف.

و من هنا يمكن أن لا يكون المصنع التعاوني ناتجا من إرادة رأسمال معين، بل من تعاون الحرفيين أنفسهم بإسهام كل منهم بماله و خبرته و عمله في المشروع، و أخذ كل منهم حصته من الربح. و بذلك ينال محاسن هذا الوضع الجديد...

من دون أن يكون باذلا لمجهود زائد.

و من هنا، لا يمكن أن يصح كلام ماركس من أن هذا المصنع وجد في ابتدائه، عفويا و بدون وعي. و إنما وجد لأجل شعور الحرفيين بالأهداف المشار إليها. نعم إنهم لم يكونوا يفهمون: ان هذا الوضع الجديد سيستغل استغلالا رأسماليا، و يساء فيه التصرف و التحكم. لأن نتائج المستقبل مما يصعب علي الفرد العادي استشفافها عادة. إلا أن هذا غير العفوية و اللاوعي.

و هناك بعض المناقشات فيما ذكره ماركس من محاسن المانيوفاكتورة و عيوبها، ينبغي أن نعرض عنها صفحا في هذا البحث، لأنه - بالنسبة إلي مهمتنا هنا - تطويل بلا طائل.

و ينبغي أن نلتفت في هذا الصدد، أن التجريد الماركسي كلما يقترب من العهود التاريخية القديمة إلي العصر الحاضر، كلما يبدو تطبيقيا أكثر فأكثر. فبينما نشعر بوضوح أن كلام «سيغال» حول النظامين الحرفي و المانيوفاكتوري تجريدي الاتجاه. إلا أن كلام ماركس أقرب إلي التطبيقية بكثير. فانه يتحدث عن هذا المصنع التعاوني حديث مشاهد، باعتبار ما عاصره فعلا من هذا النظام في



أوروبا، التي قلنا مكررا أنها هي محط أنظار المفكرين الماركسيين دائما.

وإذا انحصر الكلام في حيز التطبيق صعب أن يقتنص منه قاعدة عامة.

فإن مرور أوروبا بعصر شاعت فيه المصانع التعاونية، لا يعني مرور كل البلدان بذلك، خلال تاريخها الطويل.

بل حتي لو سلّمنا بمنطق المادية التاريخية، و ان الاقطاع بالضرورة يتحول إلي رأسمالية... لم يكن الأسلوب الوحيد لتحوّله إليها، هو وجود المصانع التعاونية، بل قد تكون هناك أساليب كثيرة تختلف باختلاف البلدان. وقد سبق أن سمعنا من لينين المفهوم القائل: بأن هذه النظرية تعطي توجيهات عامة تنطبق في هذا البلد بشكل مغاير عن انطباقه في ذلك البلد.

إذن، فكل ما يمكن أن نقوله الماركسية، هو: أن الأسلوب الأوروبي في الانتقال من الاقطاع إلي الرأسمالية، كان هو المرور بعهد المصنع التعاوني.

و بتعبير أكثر تحديدا: ان العهد المانيوفاكتوري هو العهد الذي مرت به بعض البلدان الأوروبية خلال انتقالها من الاقطاع إلي الرأسمالية. ان القيمة التاريخية لهذه الصناعة، ليست أكثر من ذلك، علي أي حال.

وأما البلدان التي انتقلت من الاقطاع إلي الاشتراكية، مباشرة، بما فيها الاتحاد السوفياتي و الصين... فلا نعلم رأي الضرورة الماركسية في حذف العهد المانيوفاكتوري من الوسط وإسقاطه؟! وإذا كان موجودا فلما ذا لم يكن سببا للوجود الرأسمالي؟!...

و الحديث عن الرأسمالية، ماركسيا، حديث ذو شجون، من حيث كونها العدو الرسمي للدود لها.

و من هنا أسهب الماركسيون في نقد الرأسمالية أكثر من أي شيء آخر...

سواء في ذلك مفكروهم الأولون أو المعاصرون. بل قدموا إلي جانب الجهد الفكري و النظري ضد الرأسمالية، الجهد الاجتماعي الحي ضدها، و بذلوا مختلف التضحيات في سبيل الاجهاز عليها و القضاء علي سلطانها، و لم يفلحوا إلي الآن بشكل كامل.

و السر في ذلك ناشئ من عدة أمور:

الأمر الأول: ان الماركسية نظريا تؤمن نظريا، بأن الرأسمالية هي المرحلة الأخيرة التي تسبق الوضع الاشتراكي الذي تميل الماركسية إلي تطبيقه و إنجازه و من الطبيعي أنه لا يمكن الوصول إلي العهد المفضل، إلا بعد الاجهاز علي العهد السابق عليه.

الأمر الثاني: إن الرأسمالية هي أكبر قوة عالمية واجهتها الماركسية منذ ولادتها... فكان من المنطقي أن تستهدف القوة الكبرى بشكل رئيسي، و تدع النزاعات الأخرى إلي الحقول الجانبية.

الأمر الثالث: إن مفكري الرأسمالية وقادتهم، عموما، قاموا بنشاطات تكفكف من غلواء الهجوم الماركسي. منها النقد العلمي للنظريات الماركسية، و منها الحملات الدعائية الواسعة النطاق. و منها: التخفيف من الظلم الرأسمالي علي العمال و أمثالهم، إلي حد لم تعد تشعر هذه الطبقة بالحاجة إلي الثورة الاشتراكية.

و كل هذه النشاطات، مما يثير الماركسيين، فيزدادون شرحا لأقوالهم و صقلا لنظرياتهم... و يستمرون بحملات دعائية معاكسة. و هذا مما يزيد الكتب الماركسية عددا، و نشاط الأحزاب الشيوعية في العالم حماسا و اندفاعا.

وقد مر الفكر الماركسي تجاه الرأسمالية بتطور ملحوظ، نظرا لاختلاف مستوي الفكر العالمي عموما، وأشكال تطبيقات الرأسمالية خصوصا. ونحن أشرنا في مقدمة البحث إلى هذا التطور، وقلنا أننا نعتبر الكتاب الماركسيين التقليديين هم الممثلون الحقيقيون للماركسية.

وإذا أردنا أن نتحدث عن وجهة النظر الماركسية التقليدية إلى الرأسمالية، مع التركيز والاختصار، وإلغاء كل ما لا يمت إلى مهنتنا الأصلية بصلة...

إذن، لا بد لنا أن نسير في ثلاث مراحل، كما يلي:

المرحلة الأولى: كيفية نشوء الرأسمالية تجريديا و تطبيقيا من عهد الاقطاع، مع إعطاء الأوصاف الأساسية لهذه الرأسمالية الناشئة، و ما قد يقوم به الرأسماليون من نشاط و تصرفات.

المرحلة الثانية: إعطاء القيمة الأساسية الاجمالية للرأسمالية عموما، في نظر الماركسية، بغض النظر عن تقسيمها الآتي.

المرحلة الثالثة: الالمام إلى تقسيمها إلى أقسامها الثلاثة الرئيسية التي ذكرناها سابقا، مع النظر إلى أن القيمة الأساسية التي ذكرها ماركس و الماركسيون، هل تنطبق على الأقسام الثلاثة جميعا، أو تخص بعضها دون بعض.

وسيكون البحث في المرحلة الأولى، موازيا في الشكل للبحث في العهود السابقة للمادية التاريخية، من حيث أسلوبه العام، كما سنرى. علي حين سيكون الحديث في المرحلتين الآتيتين حديثا اقتصاديا؛ وهو وإن كان جانبيا بالنسبة إلى غرضنا الأهم، إلا أننا قد نستفيد منه حيث نبحت الجانب الاقتصادي لليوم الموعود، في القسم الثالث من هذا الكتاب.

هذا، وستكون المناقشات ملحقه بكل مرحلة علي حدة.

1 - تقول المادية التاريخية، بما تعطي من قواعد عامة، في تفسير زوال أي مرحلة تاريخية و وجود المرحلة الجديدة علي أنقاضها:

إن وسائل الانتاج التي كانت تقتضي علاقات الانتاج الاقطاعية، استمرت بالنمو و التصاعد، حتي وجدت وسائل جديدة تنسجم مصالحها مع هذه الوسائل الجديدة. و بقي الاقطاعيون طبقة تناصر الوسائل القديمة للانتاج و تنسجم مصالحها معها. و من هنا يقع النضال بين هاتين الطبقتين، و يكتسب تدريجا صيغة النضال السياسي.

و حيث أن الماركسية تفترض أن النصر دائما يكون في جانب الوسائل الجديدة للانتاج... فمن الطبيعي أن يصل ذلك اليوم الذي يقع فيه التضاد بين الوسائل الجديدة و العلاقات القديمة القائمة في المجتمع الاقطاعي، إلي حد تعجز الوسائل القديمة عن مواكبة حاجات المجتمع... فتفرض الطبقة الجديدة إرادتها في تعميم علاقات الانتاج الجديدة علي المجتمع و إلغاء العلاقات القديمة، و تكون العلاقات الجديدة عبارة عن الرأسمالية، و يزول الاقطاع، و بتطور وسائل الإنتاج، و وجود علاقات الإنتاج الرأسمالية، يتبدل بشكل عفوي خارج عن إرادة الناس، كل خصائص المجتمع: الاقتصادية و الأخلاقية و العلمية و الدينية و القانونية... الخ.

وقد سميت الطبقة المعادية للاقطاع بالبرجوازية، و قد كانت في بادئ الأمر ذات ملكيات صغيرة نسبيًا(1)، حتي ما إذا اتسعت وسائل الانتاج، اتسعت أطماعهم باتساعها، فأصبح الانتاج ضخما، و أصبح التسويق عالميا،

ص:230

1- (1) قد تجد في بعض المصادر، تفسير البرجوازية بأصحاب الملكية المتوسطة. و هذا صادق بالنسبة إلي الزمن الأول لوجودهم. و أما من الزاوية الماركسية فالبرجوازية و الرأسمالية بمعنى واحد، و الرأسماليون هم برجوازيون، و إن وصلوا إلي نهاية الشوط. و ذلك: لاتحاد الاتجاه الاجتماعي من جهة وحدة (القيمة الفائضة) غير المشروعة ماركسيا، بين كل عصور الرأسمالية، من جهة أخرى.

وأصبح الرأسماليون في حاجة الي مواد خام تستورد من خارج بلادهم، إلي أسواق للتصدير، في خارج بلادهم أيضا... فطبقوا ذلك بشكل عسكري علي البلدان الضعيفة، فوجد الاستعمار.

- 2 - ولتسمية هذه الطبقة بالبرجوازية قصة: رويانا ملخصا منها في كتابنا «نظرات إسلامية في إعلان حقوق الانسان». وزبدتها:

إن المدينة قد تقط علي طريق بري أو نهري أو بحري، أو غير ذلك من أشكال الأهمية، فتفتح فرصة ثمينة لأهلها المكوّنين - عادة - من حرفيين و صغار التجار و الفلاحين الهاريين من حكم الاقطاعيين... إلي التوسع وزيادة الأرباح، و من ثم يكتسبون قوة اجتماعية وأهمية و أموالا، فيستطيعون أن يشتروا مدينتهم من الاقطاعي الحاكم، لقاء أموال يدفعونها إليه، و يأخذون منه وثيقة تسمى «Charter» هي وثيقة تحرر المدينة، و تسمى المدينة المتحررة، بيرك «Burq»، و تسمى الطبقة المتمولة التي تشتري المدينة بالبرجوازيين. و لفظها مشتق من لفظ المدينة نفسه... و هي الطبقة التي كتب لها أن تكون رأسمالية تدريجا. و لا زالت جملة من المدن الاوربية ينتهي اسمها بلفظ «بيرك» في مختلف الدول الاوربية، مثل هامبورك و لوكسمبورك و ادنبرة أي ادنبورك في الأصل... وغيرها فهي مدن مشتاة في تاريخها من الاقطاعيين.

و هذه القصة، و إن لم نجدها في المصادر الماركسية مروية بوضوح، إلا أنها تصلح أن تكون فكرة ماركسية، لو أخذت من زاوية «تجريدية» تقول بلزوم مرور كل المجتمعات المنتقلة إلي الرأسمالية من الاقطاع بمثل هذا الدور، فتدخل هذه القصة كحلقة في المادية التاريخية العامة.

و لكن الفكر غير الماركسي يمكنه قبولها من زاوية «تطبيقية» أي كواقع تاريخي مرت به أوروبا في فترة من عمرها... دون أن يكون لها قيمة القانون العام.

- 3 - هذا، و قد رأينا ما لوجود المصنع التعاوني «المانيوفاكتورة» من أثر في إيجاد الرأسمالية في نظر الماركسية... فلا موجب للتكرار.

- 4 - و تستمر الماركسية شارحة ظروف حدوث الرأسمالية، بشكل يختلط فيه

«وللهذه القوة الانتاجية الجديدة - يعني المانيوفاكتورة - علاقات إنتاجية جديدة تتناسب معها. فلم يكن الرأسمال من قبل موجودا إلا بشكل رأسمال ربائي تجاري. وكان التاجر والمرابي يستثمران صغار المنتجين الذين يبيعون منتجاتهم الخاصة.

أما منذ ظهور المانيوفاكتورة، فلم يعد العامل يبيع منتجاته، بل صار يبيع قوة عمله.

الرأسمال هو الذي يملك وسائل الانتاج، ويملك البضائع التي يصنعها العامل، ولا يتلقى العامل أجره تعادل ما ينفقه من قوة عمله بينما هو ينتج القيمة الزائدة للرأسمالي إن العامل مستثمر من قبل الرأسمالي وأسلوب الانتاج صار بهذا الشكل أسلوبا رأسماليا؛ وأخذت علاقات إنتاج جديدة، علاقات رأسمالية، تظهر وتتطور مع نمو القوي المنتجة.

ولكن النظام الاقطاعي، كان يعوق التطور التالي لهذه القوي المنتجة الجديدة، ولعلاقات الانتاج المقابلة لها. وكان الذي يعوق هذا التطور هو النظام الحرفي في المدن، الجزء المتمم للنظام الاقطاعي. غير أن العلاقات الاقطاعية في القرية لم تكن أقل إعاقة لتطور الانتاج الرأسمالي، فان ارتباط الأقتان بالأرض، كان يحرم الرأسماليين من يد عاملة رخيصة.

وهكذا نرى الاقطاعية التي كانت متناسبة عند نشأتها مع مستوى القوي المنتجة في المجتمع، صارت متناقضة مع القوي المنتجة المتزايدة، و صار إلغاؤها ضرورة تاريخية.

فلما ازدادت حدة اضطهاد الدولة الاقطاعية للفلاحين والجماهير البرجوازية الصغيرة والعامل في المدن انفجرت الثورات البرجوازية الرامية إلي هدم النظام الاقطاعي وفسح المجال أمام تطور الرأسمالية. وقد حدثت هذه الثورات في انكلترا في القرن السابع عشر، وفي فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر<sup>(1)</sup>.

- 5 - وتعطي الماركسية أوصاف المجتمع الرأسمالي، من زاوية نقاط قوته علي المجتمع الاقطاعي من ناحية، و من زاوية نقاط ضعفه التي تستوجب الاجهاز عليه من ناحية أخرى... تعطي هذه الأوصاف، كما يلي:

«في النظام الرأسمالي، تؤلف الملكية الرأسمالية لوسائل الانتاج أساس علاقات الإنتاج، أما امتلاك المنتجين أي العمال المأجورين، فليس له وجود، ولا يستطيع الرأسمالي قتلهم ولا بيعهم، لأنهم محررون من كل تبعية شخصية، غير أنهم محرومون من وسائل الانتاج. وهم مضطرون - لكي لا يموتوا جوعا - أن يبيعوا قوة عملهم للرأسمالي وأن يعانون نير الاستعمار.

وهناك، إلي جانب الملكية الرأسمالية لوسائل الإنتاج، ملكية الفلاح والحرفي الخاصة

لوسائل الانتاج بعد أن حرروا من القنانة. فقد كانت هذه الملكية المؤسسة علي العمل الشخصي منتشرة انتشارا واسعا في بادئ الأمر و حلّت الفبارك و المعامل العظيمة المجهزة بالآلات محل ورشات الحرفيين و المانيفاكتورات. كما ان الاستثمارات الرأسمالية الكبيرة التي تدار علي أساس العلم الزراعي و المجهزة بالآلات الزراعية، حلت محل أملاك النبلاء التي كانت تزرع بواسطة أدوات الفلاحين الابتدائية.

و هذه القوي المنتجة الجديدة، تتطلب من الشغليين أن يكونوا أكثر ثقافة و ذكاء من الأقتان الجاهلين البلداء و أن تكون لديهم الكفاءة اللازمة لفهم الآلة، و أن يجيدوا استعمالها كما ينبغي، و لهذا يفضّل الرأسماليون أن يتعاملوا مع عمال مأجورين محررين من قيود الرق، و حائزين علي ثقافة كافية تساعدهم علي استعمال الآلات استعمالا لائقا»(1).

«إن حلول علاقات الإنتاج الرأسمالية محل علاقات الإنتاج الإقطاعية يستتبع تحويل البناء الفوقي بحيث يتطابق مع البناء التحتي الجديد كما يستتبع تغيير سيماء المجتمع كله.

و في معمعان الثورات البرجوازية تنهار الحواجز الطبقيّة المراتبية الإقطاعية و محل الملكية تحل الملكية الدستورية أو الجمهورية البرلمانية.

إن الديمقراطية البرجوازية، تنادي بمبدأ الفردية، مصورة إياه بصورة حرية الفرد الحقيقية و تنادي بمساواة الجميع أمام القانون و لكن هذه المساواة تتسم بطابع شكلي صرف، لأن اللامساواة بين الناس حيال وسائل الانتاج، اللامساواة الاقتصادية تظل أساس المجتمع. و ان الايديولوجية البرجوازية تبذر بذور الأوهام فيما يتعلق بكنه العلاقات الرأسمالية الفعلي»(2).

«كذلك تطور الرأسمالية التوسع الخارجي. فإن البلدان الرئيسية أخذت تستولي علي الجديد و الجديد من الأراضي و تنشئ الامبراطوريات الاستعمارية جاذبة العالم كله إلي سبيل التطور الرأسمالي.

... و للمرة الأولى في التاريخ تنشئ الرأسمالية نظاما عالميا موحدًا للاقتصاد، سوقا عالمية واحدة. و في ظل الرأسمالية يصبح التاريخ عالميا بكل معني الكلمة، لأن العزلة السابقة بين مختلف المناطق و مختلف الشعوب تزول.

و في ظل الرأسمالية تتعاظم كثيرا وسائل التطور الاقتصادي و الاجتماعي. ففي حقبة تاريخية قصيرة نسبيا تجوز التشكيلة الرأسمالية في تطورها ثلاث مراحل. من مرحلة التراكم الرأسمالي إلي مرحلة نظام المشروع الحر، و منها إلي مرحلة الرأسمالية الاحتكارية.

... إن التقسيم الواسع للعمل لا- داخل المصانع و المعامل فحسب، بل أيضا بين مختلف فروع الانتاج يربط الاقتصاد الوطني بخيوط الانتاج في نظام واحد موحد. و يفرض تبعية عضوية متبادلة بين مختلف فروع الانتاج و أصنافه.

ص: 233

1- (1) المادة الديالكتيكية: ستالين ص 51، و ما بعدها.

2- (2) المادة التاريخية: كوفالسون، كيلله. ص 133 و ما بعدها.

و حالة القوي المنتجة هذه لا تطابقها الملكية الخاصة لوسائل، بل الملكية العامة الاجتماعية. فإن الملكية الخاصة تتحول من شكل لتطور القوي إلي قيود لها. إذ الحفاظ علي الملكية الرأسمالية الخاصة يكبح تطور القوي المنتجة و المجتمع كله. و يؤزم نضال البروليتاريا الطبقي ضد البرجوازية، بوصفه تعبيراً عن تناقض الرأسمالية الأساسي.

إن تناقضات الرأسمالية تستفحل إلي الحد الأقصى، في المرحلة العليا في تطورها، أي في مرحلة الامبريالية التي دخلتها الرأسمالية، علي تخوم القرنين التاسع عشر و العشرين»(1).

«إن الامبريالية إنما هي آخر مراحل الرأسمالية، المرحلة التي تختتم وجود التشكيلة الاجتماعية الرأسمالية»(2).

- 6 - و هنا لا بد من كلمة أخيرة عن البروليتاريا، التي تعتبرها الماركسية الطبقة الرئيسية المعارضة للبرجوازية الرأسمالية، و التي تعقد عليها الآمال في انجاز المجتمع الاشتراكي.

و لعل أفضل مصدر يوضح ذلك، هو البيان الشيوعي، حيث نجده يقول:

«تبعاً لتطور البرجوازية، أي لتطور الرأسمال، طبقة العمال العصريين الذين لا يعيشون إلا إذا وجدوا عملاً، و لا يجدونه إلا إذا كان عملهم هذا ينمي الرأسمال. و هؤلاء العمال المجبرون علي بيع أنفسهم بالمفرق هم بضاعة، هم مادة تجارية كغيرها، يعانون كل تقلبات المزاحمة و كل تموجات السوق.

و نتيجة لاتساع استعمال الآلات و لتقسيم العمل، فقد... أصبح العامل عبارة عن ملحق بسيط للآلة لا يطلب منه إلا القيام بعملية رتيبة سهلة التلقين...

إذن، كلما أصبح العمل باعثاً علي الاشمزاز هبطت الأجور... و كلما قل تطلب العمل اليدوي للمهارة و القوة، أي كلما ترقى الصناعة الحديثة، استعيض عن عمل الرجل بعمل النساء و الأولاد و لا تبقي للفروق في الجنس أو السن أهمية اجتماعية بالنسبة للطبقة العاملة فليس ثمة سوي أدوات للعمل تتغير كلفتها حسب العمر و الجنس.

و متي انتهى العامل من مقاساة استثمار صاحب المعمل و حسب له أجرته، أصبح فريسة لعناصر أخري من البرجوازية: مالك البيت و البائع بالمفرق و المرايبي...

أما صغار الصناعيين و التجار و أصحاب الايرادات و الحرفيون و الفلاحون، أي الدرجات السفلي من الطبقة المتوسطة، فيتدهورون إلي صفوف البروليتاريا. و ذلك لأن

ص:234

1- (1) المصدر نفسه ص 134-135.

2- (2) المصدر ص 136.



رساميلهم الضعيفة لا- تسمح لهم باستعمال أساليب الصناعة الكبرى. فيندحرون و يهلكون في مزاحمتهم لكبار الرأسماليين. ولأن مهارتهم الفنية تفقد قيمتها وأهميتها تجاه أساليب الانتاج الجديدة، و علي هذه الصورة تتجدد البروليتاريا من كل طبقات السكان»(1).

ثم يبدأ البيان الشيوعي بتصوير نضال هذه الطبقة المحرومة ضد الرأسمالية، و ضروب التفرق التي تمنى به خلال عملها، و موقف الآخرين منها، و كيف يكون لها النصر في نهاية المطاف، و انها هي الأمل الرئيسي في الاجهاز علي الرأسمالية.

و لأجل هذا الاعتقاد صاح البيان الشيوعي صيحته المعهودة: يا عمال العالم اتحدوا. و أكد المفكرون الماركسيون بكل وضوح أن الماركسية فكرة طبقية و حزبية، مناصرة للبروليتاريا نفسها. و قد سمعنا ذلك و يأتي تفصيله بعد هذا.

## المناقشة

1 - 1- ينبغي التسليم بالواقع التاريخي للرأسمالية، كما ينبغي التسليم بكونها نظاما غير صالح، ترتبت عليه الويلات الكثيرة و المشاكل الضخمة و الجروح العميقة، للبشرية كلها. و انها قائمة علي امتصاص خيرات الآخرين و الاستفادة مما تحله بهم من خراب و دمار.

فهذا ما نتفق فيه مع الماركسية و لعلها من أقدم من التفت إلي مساوي الرأسمالية الاوروبية.

إلا أن بيت القصيد إنما هو في إمكان اقتناص القانون العام، من هذا الواقع التاريخي، كما أرادته الماركسية... فإنها جعلت الرأسمالية حلقة ضرورية الوجود في ماديتها التاريخية.

إذن، فلا بد من محاولة تطبيق هذا الواقع التاريخي، بخصائصه الثابتة تاريخيا، علي التجريد المادي الماركسي... لنري أنه هل هو منطبق عليه، و انه منتج له بالضرورة، أولا. و من هنا يفتح مجال المناقشة.

ص:235

- 2 - تقول المادية التاريخية بوضوح، ان الاقطاع و الرأسمالية و الاشتراكية عهود متفصلة و متتابعة و متعادية فيما بينها، لا يمكن أن ينسجم اثنان منها في المصالح و العواطف بأي حال. و أي انسجام يحدث من هذا القبيل، يعني أن وسائل الانتاج لم تؤثر أثرها القهري الضروري في إنتاج النتائج المطلوبة للمادية التاريخية.

مع أننا نجد الفكر الماركسي يؤكد علي تعاصر الاقطاع و الرأسمالية ردحا طويلا من الزمن. يكفي ما سمعناه من أن الانتاج المانيفاكتوري إنما هو إنتاج رأسمالي في نظر الماركسية، ولكنه بقي معاصرا مع الاقطاع عددا طويلا من السنين.

فقد سمعنا من ماركس تحديد وجود المانيوفاكتورة، من منتصف القرن السادس عشر حتي الثلث الأخير من القرن الثامن عشر. فإذا علمنا أن الثورة الفرنسية التي هي أول الوجود الرأسمالي، حصلت في الثلث الأخير من القرن الثامن عشر نفسه (1789)... نعلم أن الوجود المانيوفاكتوري كله حاصل في زمن الاقطاع و معاصر له، مدة تزيد علي القرنين من الزمن. بل من الطريف أنه انتهى بانتهاء عهد الاقطاع.

- 3 - قال سيغال:

«و في البلاد التي تطورت فيها الرأسمالية فيما بعد (أي بعد الثورة الفرنسية)، و جرت الثورة البرجوازية فيها بعد أن تكونت طبقة البروليتاريا الصناعية، كما كانت الحال في المانيا سنة 1848 و خصوصا في روسيا سنة 1950 تفاهمت البرجوازية مع الدولة الاقطاعية و تواطأت معها»(1).

و هذا الكلام يدلنا علي أمرين:

الأمر الأول: إن الاقطاع و البرجوازية و الاشتراكية، قد اجتمعت في زمان واحد في روسيا عام 1950. أما وجود البرجوازية و الاقطاعية، فهو المصرح به في هذا الكلام نفسه. و أما وجود الاشتراكية، فلأننا نعلم أن الثورة الاشتراكية الحمراء حدثت عام 1929، فهي كانت عام 1950 قد مضي عليها

ص: 236

إحدى وعشرون سنة. و هو زمان كاف لافتراض أول النجاح للتجربة الاشتراكية، أي كون المجتمع اشتراكيا. إذن فتكون العهود الثلاث قد اجتمعت في مكان و زمان واحد، و هو علي خلاف قوانين المادية التاريخية، و خاصة في اجتماع الاقطاع مع الاشتراكية التي يفصلها عهد الرأسمالية بالضرورة.

الأمر الثاني: ان البرجوازية عدوة الاقطاع اللدود في منطق المادية التاريخية أصبح من الممكن - باعتراف سيغال - أن تكون صديقتها الحميمة. فأين ذهب تأثير تطور وسائل الإنتاج الذي يحتم المنافسة و النضال المرير بين هاتين الطبقتين؟ و هل في الامكان وجود تطور جديد يعيد الصداقة إليهما؟ و إذا أمكن ذلك فهل في الإمكان افتراض تطورات أخرى في وسائل الإنتاج تنتج أمورا أخرى ليست في حسابان المادية التاريخية؟!...

- 4 - من الملفت للنظر أن المصادر الماركسية، بالرغم من أن المفروض بها أنها تؤمن بالمادية التاريخية التي تقول بضرورة مرور كل مجتمع بالعهد الخمسة المعروفة. غير أننا نجد ظاهرتين تنافيان هذا الاتجاه.

الظاهرة الأولى: إن المصادر الماركسية تمثل لعهد الرق ببعض المجتمعات (كالدولة الرومانية و اليونانية) و تمثل لعهد الرأسمالية بمجتمعات أخرى (كفرنسا و انكلترا و المانيا) و تمثل لعهد الاشتراكية بمجتمعات غيرها (كروسيا و الصين).  
فما تفسير ذلك؟!...

و لو كانت كل هذه المجتمعات قد مرت بكل هذه العهود، لصح التمثيل بكل واحد منها علي غير تعيين... و لكن حين تجد الماركسية أن مواصفات عهد معين، كالرق مثلا غير متوفر، كما ينبغي في مجتمع معين، كالرق في فرنسا أو الرأسمالية في روسيا أو الاشتراكية في إيطاليا - مثلا -... فإنها تهمل التمثيل بها إهمالا... و هلم جرا!!!...

و لم يتفق للماركسية أن مثلت لعهدين متتابعين في مجتمع معين غير عهدي الاقطاع و الرأسمالية اللذان مرّ علي التتابع في أوروبا الغربية، كفرنسا و المانيا و انكلترا.

الظاهرة الثانية: إن المصادر الماركسية، وبخاصة المتأخرة منها، تعترف

بوضوح بعدم مرور بعض المجتمعات ببعض العهود الخمسة بالمرّة.

قال كوفالسون:

«إن اليونان وروما القديمة هما ذلك «الموديل» لمجتمع العبودية الذين يحكمون بموجبه أحيانا علي كامل مرحلة الأزمنة الغابرة. و لكن هذا الموقف غير دقيق تاريخيا. ففي مصر و الهند و الصين، سار التطور في الأزمنة الغابرة بأشكال مختلفة بعض الشيء، فإن العبودية لم تتطور هناك بمثل ذلك الاتساع الذي تطورت به في اليونان وروما»(1).

إذن فمصر و الهند و الصين، لم تمر بعصر الرق، بالشكل الذي مرت به روما و اليونان. و لا يصح جعل هذين نموذجا عاما، كما فعل الماركسيون الأقدمون بما فيهم انجلز نفسه.

وقال مصدر آخر:

«أما في البلدان الاشتراكية الأخرى (غير الاتحاد السوفياتي) فقد جرى التصنيع في ظروف أكثر ملائمة. و لم يتطلب التصنيع هناك توترا و شدة في العمل، كما كان الأمر في الاتحاد السوفيتي، و لم يكن التطويق الرأسمالي موجودا. و ذلك لأنه كانت قد تشكلت المنظومة الاشتراكية العالمية للاقتصاد و كان الصراع الطبقي قد جرى بأشكال أقل حدّة»(2).

وقال لينين:

«لقد طرحت المسألة بالشكل التالي: هل يمكننا أن نعتبر أن التأكيد القائل بأن المرحلة الرأسمالية في تطور الاقتصاد الوطني محتومة بالنسبة للشعوب المتأخرة التي تتحرر الآن، و التي نلاحظ في أوساطها بعد الحرب حركة في اتجاه التقدم، هو تأكيد صحيح. و قد كان جوابنا علي هذا السؤال سلبيا. فإذا ما قامت البروليتاريا الثورية الطافرة بدعاية منتظمة، بين هذه الشعوب، و إذا ما ساعدتها الحكومات السوفييتية بجميع الوسائل الموجودة تحت تصرفها، عندئذ يصبح من غير الصحيح التأكيد بأن مرحلة التطور الرأسمالي هي مرحلة محتومة بالنسبة للأقوام المتأخرة»(3).

وعلق المصدر السابق المشار إليه، علي كلام لينين هذا، قائلا:

«و أثبت التطبيق التاريخي صحة تعاليم لينين بشأن إمكانية انتقال البلدان المتخلفة إلي الاشتراكية دون المرور بمرحلة الرأسمالية المتطورة. ففي الاتحاد السوفيتي - مثلا - انتقلت شعوب جمهوريات آسيا الوسطي و أقصى الشمال إلي الاشتراكية بالاعتماد علي مساعدة الطبقة

ص: 238

1- (1) المادة التاريخية: كوفالسون، كيلله ص 628.

2- (2) الاقتصاد السياسي للاشتراكية ص 31.

3- (3) مختارات: لينين ج 4 ص 158.

العاملة الروسية وبدون المرور بالأسمالية. و قطعت منغوليا هذا الطريق نفسه»(1).

و ذكر - أيضا - بعض الأمثلة الأخرى.

ولم يشعر الماركسيون أن هذا التطبيق التاريخي في الواقع، قد أثبت كذب المادية التاريخية وقوانينها العامة، و تجریداتها التفصيلية، التي تؤكد بكل وضوح علي ضرورة مرور كل مجتمع بالعهد الخمسة كاملة... و تعطي لذلك مبرراتها الكاملة التي عرفناها.

ولئن أمكن تخلف بعض العهود عن بعض المجتمعات، و تخلف تطور وسائل الانتاج عن التأثير، أمكن أيضا، تخلف العهد الاشتراكي عن الوجود أيضا. فلا يكون وجوده ضروريا، كما أكدت عليه المادية التاريخية.

و هل يمكن للماركسية أن تقول: ان نقيض الاقطاع في فرنسا هو الرأسمالية و في منغوليا هو الاشتراكية؟!...

إن عددا من البلدان مرت بظروف خارجية، لا- تمتّ إلي تطور وسائل الانتاج الداخلية فيها بصلة... فغيرت من أنظمتها العامة، كتطور المجتمع الروماني من الرق إلي الاقطاع نتيجة للفتح الجرمانى، كما سمعنا، و كمنغوليا و كوريا الشمالية و فيتنام الشمالية في تحوّلها بدون المرور بعهد الرأسمالية، نتيجة للتدخل السوفييتي الخارجي.

إن هذا التدخل سبب «سلس» غير ديكالكتيكي، يقرب المجتمع من أي عهد إلي أي عهد، كما شاء له الهوى، أو كما شاء الغزاة و المتدخلون. فكما يمكن أن يتغير المجتمع نتيجة له، من الاقطاع إلي الاشتراكية، كذلك يمكن تغييره من الرق إلي الاشتراكية، كما قد يكون هو الحال في كوريا و فيتنام... فتتخرم تشكيلتان أو عهدان للمادية التاريخية.

و يمكن لمنطق القوة أن يعكس الأمر، رغما علي تطور وسائل الانتاج فيعود المجتمع من الاشتراكية إلي الرأسمالية، كما حدث في عدد من «الثورات المضادة» في اصطلاح الاشتراكيين.

- 5 - و إذا نظرنا إلي الرأسمالية الاوروبية نجد عدة ظواهر مخالفة لما قالته الفكرة

ص: 239

1- (1) الاقتصاد السياسي للاشتراكية.

التجريدية الماركسية، يحسن أن نستعرض المهم منها فيما يلي:

الظاهرة الأولى: إن وجود الرأسمالية لأول مرة، لم يكن مستندا بشكل كامل إلي المانيوفاكتورات، كما يقول التجريد الماركسي، بل هناك أمور أخرى و طبقات غيرها ساعدت علي ذلك أيضا.

قال ستالين:

«و هناك إلي جانب الملكية الخاصة لأدوات الانتاج، ملكية الفلاح و الحرفي الخاصة لأدوات الانتاج بعد أن حرّروا من القنانة. فقد كانت هذه الملكية المؤسسة علي العمل الشخصي منتشرة انتشارا واسعا في بادئ الأمر. و حلّت الفبارك و المعامل العظيمة المجهزة بالآلات محل ورشات الحرفيين و المانيوفاكتورات»(1).

و كل هذه الأمور التي عدّها ستالين، كان لها قسط من المشاركة في زوال الاقطاع.

الظاهرة الثانية: ان التجريد الماركسي يميل إلي القول: بأن الرأسمالية الصغيرة التي وجدت علي اطلال الاقطاع، كالمانيوفاكتورات، قد تحوّلت إلي رأسماليات واسعة نتيجة لتطور وسائل الانتاج.

وبذلك يكون التجريد الماركسي قد أهمل عنصرا مهما، هو ظرف التقدم العلمي و الفكري الذي مرت به أوروبا، و هو الذي أوجد المعامل العظيمة و المصانع الكبرى، و اكتشف الكهرباء و الذرة و القوة الالكترونية... و لو لا هذا الفكر العملي لبقيت المانيوفاكتورات الحرفية علي حالها إلي العصر الحاضر.

و هذا التطور الفكري لا يتعين مرور كل المجتمعات به، بل من المظنون جدا، ان أغلب المجتمعات لا تتمكن من المرور به؛ إذن، فشكل حدوث الرأسمالية و تطورها في أوروبا سوف يختلف اختلافا جوهريا ضخما عن سائر المجتمعات، خلافا للتجريد الماركسي التقليدي.

الظاهرة الثالثة: ان التجريد الماركسي يميل إلي اقتران الاستعمار بالرأسمالية علي طول الخط، فهل هذا صحيح؟...

إن الاستعمار وجد في أوروبا قبل حصول الرأسمالية بعدة قرون، متمثلا بالحروب الصليبية، التي وجدت إبان عصر الاقطاع، و التي غزت بها أوروبا الشرق الاسلامي بكل ثقلها.

ص:240

كما أن بلدانا رأسمالية عديدة لم تفكر بالاستعمار، كالهند وإيران وتركيا (بعد العثمانيين). فانها لم تفكر بغزو العالم للتسويق ولا لأي غرض آخر؛ وإنما تسوّق منتجاتها عن طريق العلاقات الحرة بين الدول.

إن الاستعمار نتيجة لظروف معينة فكرية وعسكرية واقتصادية للبلد الفاعل للاستعمار، وهذه الظروف قد لا تتوفر في البلد الرأسمالي بصفته رأسماليا، فلا يفكر في الاستعمار.

كما ان الاستعمار غير خاص بالعهد الرأسمالي، بل هو شامل للعهد الاشتراكي أيضا. وقد سمعنا من لينين قبل قليل قوله:

«إذا ما قامت البروليتاريا الثورية الظافرة بدعاية منتظمة بين هذه الشعوب وإذا ما ساعدتها الحكومات السوفييتية بجميع الوسائل الموجودة تحت تصرفها... الخ».

إن هذه المساعدة الضخمة نوع من أنواع الاستعمار أيضا، وله نفس المبررات الرأسمالية! وهو التسويق العالمي، مضافا إلي التأثير العقائدي والعاطفي أيضا، أي الاستعمار الفكري إلي جانب الاستعمار الاقتصادي، وهو جانب تفقده الرأسمالية، وقد استطاعت الدول الاشتراكية أن تضيفه إلي ذلك.

ولا زلنا نرى في العالم دولا اشتراكية تميل للاتحاد السوفييتي، ودولا اشتراكية تميل للصين، فما السر في ذلك غير المساعدة الاستعمارية المستترة.

الظاهرة الرابعة: ان التجريد الماركسي يميل إلي الاعتقاد إلي أن استمرار الرأسمالية يكون كابحا ومانعا عن تطور وسائل الانتاج، و ان الأطوار الجديدة لهذه الوسائل لا تكون في مصلحة الرأسماليين بل في مصلحة الاشتراكيين المتمثلين بالبروليتاريا أول الأمر. و من ثم يكون زوال الرأسمالية محتوما طبقا لقواعد المادية التاريخية.

وقد سمعنا كوفالسون يقول:

«إن الحفاظ علي الملكية الرأسمالية الخاصة يكبح تطور القوي المنتجة و المجتمع كله، و يؤرّم نضال البروليتاريا الطبقي ضد البرجوازية، بوصفه تعبيرا عن تناقض الرأسمالية الأساسي»<sup>(1)</sup>.

إلا أن الواقع التاريخي المعاصر، مخالف لهذا الكلام. فإن وسائل الانتاج

ص: 241

انتقلت في عهد الرأسمالية الأوروبية التي صار لها ثلاثة قرون من الآلة البخارية إلى الكهربائية إلى الذرية والالكترونية، واستعملت في سبيل الانتاج طرق علمية فيزيائية وكيميائية وغيرها مما لا يحصى. ومع ذلك حافظت الرأسمالية علي وجودها وازدهارها.

ان الرأسماليين هم الذين يواصلون اختراع هذه الآلات و تطويرها. ولم يكن في وضعهم الاجتماعي أو الاقتصادي كايح أو مانع عن ذلك. كما أن الآلة الجديدة لم تصبح في مصلحة البروليتاريا أكثر من غيرها، ولا يتعين عليها أن تعيش في مجتمع اشتراكي. انها تحتاج إلي من يديرها، سواء كان رأسماليا أو اشتراكيا أو أي شيء آخر. ان الخبرة العلمية هي المناط في ذلك دون الفكر العقائدي. ومن هنا تري أن الدول الرأسمالية و الاشتراكية معا تطور وسائل إنتاجها، ولها في هذا التطور مستوي متشابه تقريبا(1).

و كلاهما بالرغم من تطورهما لم يتحولا عما هما عليه، فلا الدول الرأسمالية أصبحت اشتراكية، ولا الدول الاشتراكية أصبحت شيوعية (أعني الطور الأعلى) و بقي الحال، خلافا لقواعد المادية التاريخية.

و أما حديث تأزم النضال مع البروليتاريا، فهو واضح المجافات للواقع، إذ بغضّ النظر عن الدعاية الشيوعية في البلدان الرأسمالية، و الأموال و الجهود التي تبذل عليها... فإن البلدان الرأسمالية قد كفلت حياة الضعفاء إلي درجة معقولة، و إن لم تكن كاملة... متمثلا بالنقابات و الضمان الاجتماعي و حق الاضراب و حق المطالبة برفع الأجور و تحسين ظروف العمل، تمثيل العمال بالمجالس النيابية، و غير ذلك. و لا يمكن للرأي العام أن يؤكد أن ضمان العمال في الدول الاشتراكية أكبر منه في الدول الرأسمالية.

و من الواضح، أن هذه الضمانات الموجودة للعمال في الدول الرأسمالية تكون موجبة لتخفيف التأزم في النضال لا لشدته، بالرغم من تطور وسائل الانتاج.

ص:242

---

1- (1) و قد اقتضني هذا المستوي المتشابه الاشتراكية هنا و الرأسمالية هناك، علي خلاف قواعد المادية التاريخية أيضا.



- 1 - لما ذا يعتبر ماركس و الماركسيون الرأسمالية نظاما غير صحيح، يجب تغييره و الاجهاز عليه.

قد يقول القائل: ان الماركسية، طبقا لقواعد ماديتها التاريخية، تعتبر الرأسمالية «عهدا» أو تشكيلة موقوفة علي تطور وسائل الانتاج، و الطبقة المرتبطة اقتصاديا بالوسائل المتطورة، و سوف يأتي الوقت الذي تبلغ به وسائل الانتاج مستوي معيننا يوجب تغيير المجتمع الرأسمالي إلي الاشتراكية... بواسطة النضال الطبقي المرير!!...

إن الماركسية يمكنها أن تكتفي بهذه الفكرة، كما اكتفت بها - بشكل عام - في العهود السابقة، إلا أن ماركس نفسه لا يريد الاكتفاء بذلك، فإن وضع الرأسمالية أوسع و أعمق من ذلك، و العواطف التي يراد توجيهها ضدها لا بد أن تكون كبيرة جدا تستغرق القلب و العقل معا. و الاشتراكية التي يراد بناؤها عالميا علي أنقاض الرأسمالية، لا بد أن تكون عميقة و مدعمة بالأدلة الدامغة الواضحة علي صحتها و أصالتها.

و من ثم حاول ماركس في كتابه «رأس المال» أن يبرهن رياضيا علي وجود عيب أساسي في الرأسمالية، يجعلها غير صالحة للبقاء، و يؤرّم النضال بينها و بين طبقة العمال البروليتاريين. و لا يكون هذا العيب موجودا في الاشتراكية... و من هنا ينبغي أن يكون لها وراثة المجتمع.

- 2 - و هذا العيب الأساسي هو أن الرأسمالية مبتنية علي وجود فائض القيمة أو القيمة الزائدة، من حيث كونها معبّرة عن الريح الذي يسرقه صاحب العمل من

العامل وبه تتكوّن الرأسمالية وبدونه لا توجد رأسمالية.

وهو يعرضها في كتابه مرارا وبأساليب مختلفة، ويعرض كثيرا من خصائصها برأيه... إلي حد يمكن القول أن هذا الكتاب علي ضخامته، مكرّس لإيضاح هذه النظرية بالذات.

إن ماركس بعد أن يؤسس رأيه في أن العامل يبيع لصاحب المال قوة عمله، المتمثلة بكيانه الجسمي القادر علي إيجاد العمل المطلوب. و يصرف في العمل مقدارا من الطاقة ما يوازي مقدار الأجر (الذي يوازي في العادة مقدار حاجته إلي استرجاع الطاقة التي بذلها في العمل) بحيث يعود في اليوم الآتي وقد استرجع كل قوته المصروفة، ليستأنف العمل من جديد.

... يقول ماركس فيما يقول:

«إن القيمة اليومية لقوة العمل تساوي 3 شلنات. ذلك لأنه يلزم نصف نهار من العمل لانتاج هذه القوة يوميا. يعني أن وسائل المعيشة الضرورية لحفظ العامل يوميا نصف نهار من العمل... إن تكاليف القوة تعيّن قيمتها التبادلية، أما إنفاق القوة، فيؤلّف قيمتها الاستعمالية. فإذا كان نصف نهار من العمل يكفي لاعالة العامل خلال أربع وعشرين ساعة، فلا يترتب علي هذا انه لا يستطيع أن يعمل نهارا كاملا.

إن القيمة التي تملكها قوة العمل والقوة التي تستطيع أن توجدها، تختلفان - إذن - من حيث القياس. وهذا الاختلاف في القيمة هو الذي كان الرأسمالي يضعه نصب عينيه حين اشترى قوة العمل.

... إن الرجل صاحب الدنانير قد دفع ثمن القيمة اليومية لقوة العمل، فهو يملك - إذن - استخدامها خلال نهار، يعني عمل نهار كامل. أما كون الحفظ اليومي لهذه القوة لا- يكلف إلا- نصف نهار من العمل، علي الرغم من انها تستطيع أن تعمل خلال النهار بكامله. يعني أن القيمة التي يوجد لها استخدامها خلال نهار واحد هو ضعف قيمتها الخاصة.

فهذا حظ سعيد، بصورة خاصة، بالنسبة إلي المشتري (الرأسمالي)، ولكنه لا يمس في شيء حق البائع (العامل).

لقد أدرك صاحبنا الرأسمالي هذا الأمر قبل وقوعه، وهذا ما يضحكه. والعامل يجد - إذن - في المعمل وسائل الانتاج الضرورية لنهار عمل مؤلف من ست ساعات، وإنما من اثنتي عشرة ساعة.

وبما أن 10 ليرات من القطن قد امتصت 6 ساعات من العمل و تحولت إلي 10 ليرات من خيوط الغزل؛ فإن 20 ليرة من القطن سوف تمتص اثنتي عشرة ساعة من العمل و تتحول إلي 20 ليرة من خيوط الغزل. فلنفحص الآن منتج العمل الممتد: ان ال 20 ليرة من

خيوط الغزل تتضمن خمسة نهارات من العمل، منها أربعة نهارات تجسدت في القطن وفي المغازل المستهلكة و واحد امتصه القطن أثناء عملية الغزل و من المعلوم ان التعبير النقدي عن خمسة نهارات من العمل هو 30 شلنا. هذا هو - إذن - ثمن ال 20 ليبرة من خيوط الغزل.

ان ليبرة خيوط الغزل تكلف أولا و أخيرا شلنا واحدا و ستة دراهم. و لكن مجموع قيمة البضائع المستخدمة في العملية لم تكن تتجاوز 27 شلنا، و قيمة خيوط الغزل تبلغ 30 شلنا. ان قيمة المنتج قد ازدادت 91 من القيمة المدفوعة لانتاجه. لقد ولدت قيمة زائدة مقدارها 3 شلنات. لقد تمّت الدورة، لقد تحول المال إلي رأس مال»(1).

«إن وقت الاستثمار (العمل) يقسم إلي فقرتين: وفي خلال إحدهما لا ينتج شغل قوة العمل إلاّ معا، و لا لثمنها. وفي خلال الأخرى يكون شغل العامل مجانيا، و يدر علي الرأسمالي، بالتالي، قيمة لم يقدم لقاءها أي معادل قيمة لا تكلفه شيئا. و بهذا المعني يمكن أن يسمي العمل الزائد الذي يستمد منه القيمة الزائدة عملا لم يدفع ثمنه.

... إن كل قيمة زائدة، مهما كان شكلها الخاص: - الربح، الفائدة، الدخل، الخ - هي، بصورة جوهرية، تحويل عمل غير مدفوع ثمنه إلي مادة.

إن سر قوة رأس المال السياسية كله قائم في هذا الواقع البسيط، و هو أن رأس المال يتصرف بكمية معينة من عمل الآخرين لم يدفع ثمنه»(2).

«لقد اشتغل العامل - إذن - نصف النهار لنفسه، و النصف الآخر للرأسمالي»(3).

هذا أوضح ما يقوله ماركس عن نظريته.

ثم يحاول ماركس أن يبيّن أن القيمة الزائدة قد تتضاعف تحت ظروف معينة كثير منها اعتيادي، كزيادة عدد العمال، و زيادة الانتاج، و زيادة ساعات العمل، و غير ذلك. و لا حاجة إلي الدخول في تفاصيلها.

ص: 245

1- (1) رأس المال، لماركس ج 2 ص 262 و ما بعدها.

2- (2) المصدر ج 4 ص 756 و ما بعدها.

3- (3) المصدر ج 2 ص 295.

1 - تتضمن هذه النظرية عدة أسس موضوعية، لا بد من الفراغ من صحتها من أجل تصحيح النظرية. وقد فرغ ماركس فعلا مما التفت إليه من الأسس ولكننا لا بد أن نعرضها جميعا ونفحصها مليا لتتأكد من صحتها قبل التسليم بصحة النظرية... و يكفي في تزييف النظرية البرهنة علي عدم صحة أساس واحد منها، فضلا عن أكثر من واحد. بل يكفي مجرد الشك في صحة أي منها وعدم ثبوته بالدليل، للشك في صحة أصل النظرية.

2 - الأساس الأول: إن العمل هو أساس القيمة التبادلية للأشياء عموما، وبدونه لا يكتسب الشيء أية قيمة، كالأراضي البوار و المعادن غير المستخرجة و الغابات الطبيعية و نحو ذلك.

و هذه نظرية تبناها ماركس، و حاول البرهنة عليها في الفصل الأول من كتابه «رأس المال» و منه صارت إلي الماركسيين عموما و بها تصبح نتيجة العمل للعامل، فيكون استيلاء صاحب المال عليه بدون استحقاق.

إلا أن هذه النظرية تواجه عدة مصاعب تمنع من الأخذ بها، لأنها تعجز عن تفسير عدة أمور:

أولا: تفسير ارتفاع قيمة المخطوطات النادرة، مع كون العمل علي كتابتها لا يمثل إلا جزءا ضئيلا جدا من قيمتها.

ثانيا: تفسير ارتفاع التحف القديمة و المجوهرات و أمثالها، مما يكون قيمتها التبادلية أضعاف العمل المبذول فيها. فإن العمل في الأحجار الكريمة موكول إلي الطبيعة نفسها، و ليس للانسان تجاهها إلا العمل الضئيل، الذي لا يمكن أن يمثل قيمتها التبادلية بحال...

ثالثا: تفسير اختلاف القيمة الاستعمالية باختلاف الحاجة إلي الشيء،

تناسب معها تناسباً طردياً. فالماء الواحد المبذول عليه عمل واحد، يكتسب إلى جانب عين الماء قيمة غير القيمة التي يكتسبها وهو في الصحراء. إن هذا الفرق الكبير لا يعود إلى العمل، كما هو معلوم.

رابعاً: تفسير الفرق بين العمل الفني الجيد والعمل الرديء، إذا كان مساوياً له في الزمن وفي الطاقة أو قوة العمل المبذولة. فإن لهما بحسب منطق النظرية قيمة واحدة، فإذا استهلك العمل الرديء قوة أكثر كان أعلي قيمة من العمل الجيد... وهذا مما لا يمكن أن يكون صحيحاً بأي حال.

إلى غير ذلك، مما يطول بنا المقام في تفصيله، فليرجع القارئ إلى المصادر المفصلة لذلك.

إن البديل عن العمل في الموردين الأولين هو الندرة النسبية (بالمعنى المطلق). وفي المورد الثالث هو الندرة الشخصية... وفي المورد الرابع هو الأهمية، وهي ترجع بمعنى آخر إلى الندرة.

وليس الندرة بمجرد كافيّة في زيادة القيمة، وإنما تعطي الندرة جواً نفسياً خاصاً للمشتريين، بحيث يكونون على استعداد لدفع القيمة الأعلى، ومع استعداد المشتري للدفع، يكون البائع مستعداً نفسياً للقبض بل رغباً به و طالباً له لا محالة... فهذا الجو النفسي هو السبب الحقيقي المشترك بين هذه الموارد.

وهو يتوفر في مورد ندرة البضاعة، ومورد تضخم النقد، ومورد زيادة الحاجة، الشخصية والعامة (كالحاجة إلى الدواء أيام الوباء)، وهو أمر لا يختلف فيه (العروض) عن (النقد) عن (العمل) عن (قوة العمل).

فإنها جميعاً تكون أعلي مع وجود الجو النفسي المشار إليه وتكون أخص (في إحدي القيمتين التبادلية أو الاستعمالية) مع ضئالته... علي تفصيل لا يسعه المقام.

- 3 - الأساس الثاني: إن الشيء الذي يملكه العامل، هو قوة العمل لا العمل نفسه.

وهو ما رآه كارل ماركس وأكّده في كتابه، و حاول شرحه في أحد فصول الجزء الثاني منه (1).

قال:

ص: 247

1- (1) ص 228 منه.

«و يجب أن نفهم من هذا الاسم مجموع الخصائص الجسمانية و الذهنية الموجودة في جسم إنسان من الناس في شخصيته الحية، و التي عليه أن يحركها لينتج أشياء نافعة... ان مالك النقد و مالك قوة العمل يلتقيان في السوق و يدخلان في علاقة مع بعض، مبادلين لهما الصفة نفسها. و هما لا يختلفان إلا في هذا: أن أحدهما يشتري و الآخر يبيع، و كلاهما - لهذا السبب نفسه - شخصان متساويان حقوقياً»(1).

و من الطريف أننا نجد أن ماركس يأخذ هذا الأمر افتراضاً مسلماً من دون أن يحاول البرهنة عليه... و كأنه يحيل البرهان عليه أو القناعة به إلي ذمة القارئ. و هو أسلوب لا يكفي للثبات، كما هو معلوم. إن كل شيء لا دليل عليه فهو مرفوض في أي علم.

و نجد - أيضاً - من الماركسية التأكيد علي العمل بوصفه شيئاً ذا قيمة و قابلاً بغض النظر عن قوة العمل.

انظر مثلاً قول انجلز:

«إن العمل سلعة مثل غيرها، و سعرها - بالتالي - إنما يتحدد بالضبط وفق القوانين ذاتها التي يتحدد بها سعر كل سلعة أخرى»(2).

و قد رتب انجلز علي رأيه هذا نفس النتائج التي يريد ماركس، إذ أضاف:

«و سعر سلعة في ظل سيادة الصناعة الكبيرة أو المنافسة الحرة... مساو وسيطا علي الدوام لكلفة إنتاج هذه السلعة، و إذن، فإن سعر العمل مساو هو أيضاً لكلفة إنتاج العمل.

و لكن كلفة إنتاج العمل تتألف بالضبط من كمية وسائل الرزق الضرورية لجعل العامل في حالة تمكنه من متابعة العمل و تحاشي موت الطبقة العاملة»(3).

فقد جعل وسائل الرزق الضرورية رصيذا للعمل نفسه مباشرة، بلا حاجة إلي توسيط القوة. و هذا هو الأقرب إلي الفهم الطبيعي علي أي حال. و من هذا الرصيد يمكن الانطلاق إلي فهم القيمة الزائدة، لو سرنا حسب تسلسل تفكير ماركس.

علي أن هذه النظرية لا تصمد للنقد، و لا تخلو من المصاعب، نذكر طرفاً منها فيما يلي:

ص: 248

1- (1) راس المال ج 2 ص 228.

2- (2) نصوص مختارة: انجلز ص 36.

3- (3) المصدر و الصفحة.

الصعوبة الأولى: إن علي هذه النظرية بيان الفرق بين العمل الفني وغيره، إذا كان زمنهما واحدا، فإن القوة المبذولة فيهما واحدة، وقيمتها مختلفة.

الصعوبة الثانية: إن القوة المبذولة في العمل المشابه مضمونا ووقتا، قد لا تكون متساوية، بل تختلف - بالضرورة - بين إنسان وإنسان، من حيث الصحة والمرض و من حيث العمر (كالشباب والشيخوخة) و من حيث اتصاف الفرد بالتعب أو انشغال الذهن و نحو ذلك، فإذا كانت القيمة عائدة إلي القوة لا إلي العمل، كان اللازم الاختلاف هنا في القيمة مع أنه خلاف الوجدان.

الصعوبة الثالثة: إن القوة البدنية تنقص بالعمل و تحتاج إلي تعويض بمقدار عشرة شلنات في اليوم ليعود العامل نشيطا في اليوم التالي، علي ما قال ماركس و أما الخبرة العلمية أو القوة الذهنية، فلا معني لنقصانها، فهل تكون مجانية مع أنها الجزء الأساسي للعمل، و تختلف قيمته بزيادة الخبرة بطبيعة الحال.

الصعوبة الرابعة: إن قوة العمل المتمثلة بشخص العامل لا معني لبيعها، و ينبغي أن يعترف ماركس أنه لا يصبح صاحب المال مالكا لجزء من الشخصية الحيّة للعامل. كل ما في الأمر أنه نتيجة للمعاقدة يصبح صاحب المال مستحقا لعمل يوم واحد مثلا، و تعود قوة العمل كرصيد له مرة أخرى.

4 - الأساس الثالث: إن ماركس يفترض أن قيمة قوة العمل هو المقدار من الطعام الذي يكفل للعامل إرجاع القوة بعد صرفها... و هو عشرة شلنات في اليوم في مثال ماركس. و هو يتمثل بالأجر الذي يأخذه العامل يوميا من الرأسمالي. و يترتب علي ذلك: أن العامل يصرف من القوة في اليوم ضعف ما يأخذ من الأجر، فيكون قد عمل نصف النهار بالأجر و نصف النهار مجانا.

و معني ذلك أن الرأسمالي لا يدفع إلي العامل إلا ما يقوته يوميا، و إلا فإنه لو ضاعف له الأجر لكان علي ماركس أن يعترف أنه أدى له ما يقابل عمله اليومي تماما.

و هذه الحقيقة، و هي أن صاحب المال لا يدفع إلا مقدار ما يقوته يوميا... قد تكون منطبقة علي الرأسمالية الأولى بوجودها التاريخي السابق، حين كان يستخدم العامل أكبر مقدار ممكن من الوقت في أقل مقدار ممكن من

الأجر، ولكنها غير منطبقة علي الوضع الحالي لها حين أسست نقابات العمال و أعطوا حق المطالبة برفع الأجور و ممارسة الاضراب و الضغط علي الشركات و السلطات بمختلف الأساليب.

و لو لا سوء التصرف و الجشع المسيطر علي السوق، لما بقي - بعد هذه الضمانات - إلا كسر قليل من الربح تنازل عنه العامل بمحض حريته لصاحب العمل. فإن صحت نظرية ماركس في كون العامل مالكا، فإنها لا تستطيع أن تمنعه عن التنازل عن بعض ما يملك بإرادته.

و من الطريف الذي لا يمكن للماركسية أن تلتفت إليه إلا بصوت خاص، هو أن هذه الحقيقة الرأسمالية، و هي الاقتصار علي دفع القوت اليومي للعامل، منطبقة علي القاعدة التي قالت الماركسية بتطبيقها في الطور الشيوعي الأعلى:

و هي: من كل حسب طاقته و لكل حسب حاجته. فإن معني ذلك بكل وضوح هو استخدام العامل أكبر مقدار ممكن، بمقدار كل طاقته، و إعطاؤه ما يقوته و يلم بحاجته فقط، إذا فهمنا من الحاجة ما كان من الضروريات دون الكماليات، علي ما سيأتي عند الحديث عن الطور الأعلى.

و معه تكون نظرية القيمة الفائضة منطبقة علي الطور الشيوعي الأعلى، كانباقها علي الرأسمالية. و كل الفرق ما بينهما، هو اختلاف صاحب المال ليس إلا... و أما من حيث كون العامل يعطي أكثر مما يأخذ، فسواء بينهما.

- 5 - الأساس الرابع: التسليم بالمفهوم المطلق للظلم.

فإن ماركس حين يعترض علي الرأسمالي أخذ القيمة الفائضة و يعتبرها شيئا غير صحيح و غير مشروع... و ان النظام الرأسمالي القائم علي هذا الأساس نظام فاسد؛ فمن حقنا أن نسأله: إن هذا الفساد و عدم المشروعية، من أين جاء و بأي منطق تسجل؟!...

فإنه لو كان عندنا مفهوم مطلق للظلم و العدل و الصحة و الفساد و المشروعية و عدم المشروعية. لقلنا عن الرأسمالية انها ظالمة و فاسدة و غير مشروعة، كما هي تستحق له فعلا. و لكن الماركسية لا تعترف بذلك، انها - كما عرفنا - تعتبر القيم الأخلاقية قيما مرحلية مرتبطة بما يرتبط به المجتمع علي وجه العموم من تطور وسائل الانتاج و علاقاته. و ان هذه المفاهيم مهما بدت بعيدة الارتباط بالجانب



الاقتصادي، فانها لا بد صائرة إليه وراجعة عليه، لأنه المحرك الأساسي للتاريخ البشري.

ينتج من ذلك: أن كل مرحلة تاريخية تشيع فيها تقييمات و مفاهيم معينة، تتغير بالضرورة عند ارتفاع تلك المرحلة و تبدلها بالقانون الماركسي العام. فما يكون فاسدا و غير مشروع في مرحلة، قد يصبح صالحا و مشروعا و عادلا في مرحلة أخرى، و بالعكس.

إذن، يمكن القول من هذه الزاوية، بكل وضوح، أن أخذ القيمة الزائدة، هي في عصر الرأسمالية شيء صالح و مشروع و في عهد الاشتراكية شيء غير مشروع، و الرأسمالي حين يأخذ هذه القيمة من العامل، فإنه يعمل شيئا مشروعا و صحيحا في حدود مرحلته و نظامه العام، و لا يهتم الرأسمالي، بل لا يمكنه أن يهتم - من وجهة نظر ماركسية - بالتقييم الاشتراكي لعمله.

و إذا كان هذا أمرا صحيحا و مشروعا في عصر الرأسمالية، فما علي الفرد إن كان عليه متبعا له. فإن المسؤولية الكبرى علي الفرد هي أن يتبع كل ما هو مشروع و صحيح، و المفروض أن أخذ القيمة الزائدة أمر مشروع و صحيح، فلما ذا يستحق الرأسمالي الانتقام؟.

وقد عرفنا من الماركسية أنها نفت وجود التفكير الموضوعي المجرد، و أثبتت أن كل الأفكار و الآراء طبقية و حزبية و تابعة لتطور وسائل الانتاج... و هذا شامل للتفكير الرأسمالي و الاشتراكي معا. فكما أن الفرد الرأسمالي يكون متحيزا عند أخذه القيمة الزائدة و إدراكه صحة ما يعمل. فكذلك الاشتراكي يكون متحيزا حين يطعن بهذه القيمة و يدرك عدم مشروعيتها، بما فيهم كارل ماركس نفسه، و من الواضح أن فرض الفكر المتحيز علي الآخرين و أخذهم به أمر غير مشروع و غير صحيح.

- 6 - إن كارل ماركس يفترض أن 20 ليبرة من القطن الخام تساوي اثنتي عشرة ساعة من العمل. و لا بد أن ذلك باعتبار جنيته و تصفيته و نحو ذلك من الأعمال المسبقة. فإذا غزل هذا القطن استهلك خمسة أيام من العمل هي: اليوم المشار إليه في القطن الخام، مع يوم كامل للغزل و ثلاثة باعتبار استهلاك الآلات و غير ذلك من الأعمال الثانوية. فإذا كانت الأجرة المستحقة في اليوم هي 6 شلنات

كانت قيمة ليبرة القطن المغزول 30 شلنا.

ولكن الرأسمالي يدفع للعامل 3 شلنات في اليوم هي قيمة نصف نهار وهذه الشلنات الثلاث هي قيمة قوة عمله المصروفة في اليوم، لأن ما يعين له قوته علي العمل في اليوم الآتي، هو ما يساوي 3 شلنات من الطعام.

إن ماركس يفترض عدد ساعات معينة من العمل تقابل كل «مادة» من مواد الانتاج: القطن، الغزل، المغازل المستهلكة، قوة العمل، طعام العامل،... وهذا أمر قد يصح افتراضه رياضيا، ولكنه من الناحية الواقعية بعيد عن الصحة.

لنأخذ القطن الخام أولا، الذي يفترض ماركس أن 20 ليبرة منه تساوي اثنتي عشرة ساعة من العمل. فهل هذا صحيح. وأما ما سبق ذلك من العمليات قطفه وزرعه وسقيه ثم قبل ذلك حرث الأرض وتسميدها والبذر، ثم قبل ذلك حفظ البذر من التلف إلي حين الموسم. إن هذا يساوي عدة أشهر من مختلف الأعمال، وكلها أعمال ذات قيمة، فلو حفظ لك شخص بذور قطنك لكان مستحقا عليك أجرا، فضلا عما إذا حرث لك أرضك أو زرعها. وأما الكبس والتحميل ونحوه مما هو متأخر عن التصفية، فكأننا ينبغي أن نسقطه عن نظر الاعتبار وإلا زادت ساعات العمل.

بل يمكننا أن نسير خطوة أكبر لنري أن بذرة القطن التي استفدنا من قطنها وغزلناه، كانت في شجرة سابقة عاشت عدة أشهر وبذلت عليها أعمال كثيرة. وهي أيضا نتيجة بذرة سابقة، وهكذا.

إذن، فالقطن يمثل تاريخا طويلا من الأعمال ممتدا بامتداد تاريخ البشرية.

فكيف ندعي أنه يمثل اثنتي عشرة ساعة من العمل. وكيف يمكن أن تقبل هذا الافتراض الرياضي من ماركس.

ويمكننا أن نلاحظ نفس الشيء في طعام العامل الذي يعيد له القوة والنشاط فإنه يمثل في زراعته وجنيه أكثر من ست ساعات بكثير. فضلا عن تاريخ بذوره الممتدة بامتداد البشرية.

وقوة العمل نفسها، مستندة في وجودها إلي مثل هذا التاريخ... مضافا إلي تاريخ آخر وهو أن قوة العمل موجودة في جسم العامل، و جسمه له تاريخ بشري ممتد في آباءه وأجداده طويل جدا.

ص:252

وقل نفس الشيء بالنسبة إلي المغازل المستهلكة. وهكذا غيرها. فكيف يمكن لماركس أن يفترض أنها تمثل ساعات محددة من العمل.

و لو كانت ساعات العمل هي المقياس للقيمة التبادلية للشيء، إذن، ينبغي أن تكون قيمة هذه الأمور مرتفعة جدا، بمقدار ساعات لعدة أشهر أو عدة سنين، إن أسقطنا مجموع التاريخ البشري عن نظر الاعتبار. وهو ما لا يمكن أن يلتزم به أحد.

- 7 - يوضح ماركس أن قيمة القطن المغزول منوط تعيينها بمقدار الساعات التي بذلت في صنعه، وقيمة هذه الساعات تتحدد بقيمة قوة العمل التي بذلت خلالها. وقيمة العمل تتحدد بقيمة قوة العمل أيضا، و كل الخصائص تعود عادة إلي قوة العمل. وقيمة قوة العمل تتحدد بمقدار ما يرجعها صاحبها إلي جسمه من الطعام.

وقيمة قوة العمل هذه، أو - بتعبير آخر - ما ينبغي أن يتقاضاه العامل بإزاء كل ساعة من قوة العمل أو كل يوم... لا يمكن الرجوع في تحديدها إلي تبيحتها، و هو القطن المغزول، لأننا نكون قد بدأنا من حيث انتهينا. لأننا نكون قد حددنا قيمة القطن بقيمة القوة وقيمة القوة بقيمة القطن، فلم نصل إلي شيء.

إن ماركس يجيب علي ذلك: ان قيمة القوة لا تتحدد بقيمة القطن، بل بقيمة الطعام الذي يحتاجه الفرد لرجوع قوة عمله بعد نفاذها. و من الطريف هنا أن يعتقد ماركس أن هذا الطعام يمثل نفس مقدار الساعات التي استهلكت بالعمل المقبوض أجرته. فلو كان العامل قد قبض أجره ست ساعات، كان الطعام ممثلا لعمل ست ساعات.

و هذا الافتراض لطيف من الناحية الرياضية، إذ تكون قوة العمل و الطعام و الست ساعات و القطن، كلها متوازية و متساوية في قيمتها. إلا أنه من الناحية الواقعية غير ممكن أو بعيد الوقوع، إذ قد يشتري العامل طعاما ممثلا لعدد أقل من ساعات أو أكثر، و الأطعمة تختلف في الساعات التي تحتاج لانتاجها مع العلم أنه قد يكون ما يرجع قوة العمل في هذا اليوم ممثلا لأربع ساعات، و ما يرجعها في اليوم التالي ممثلا لعشر ساعات.

- 8 - نعرف من تسلسل الفكرة في الفقرة السابقة: ان قيمة الناتج محددة بقيمة قوة العمل، وقيمة قوة العمل، محددة بقيمة ما يكون سببا لرجوعها من الأغذية، فمن حقنا أن نسأل، ما إذا كانت هذه الأغذية ممثلة لقوة عمل بدورها أولا؟ إن ماركس سوف يجيب بالايجاب. فما الذي يحدد قوة العمل تلك؟ يجيب ماركس: إنها هي الأغذية التي تعيدها إلي حالها الأولي أيضا.

و هذا الأغذية ممثلة لقوة عمل أخرى، و هي بدورها ترجع عن طريق أغذية أخرى و هكذا، و لا نستطيع أن نصل إلي قعر هذه السلسلة.

إن كل هذه السلسلة من منتج و قوة عمل، تمثل ساعات محددة متماثلة كست ساعات مثلا - بغض النظر عن الاعتراضات السابقة - . و لكن ما هي القيمة التبادلية لهذه الساعات؟ ... إنها تتحدد - مرة أخرى - بقيمة الطعام الذي يرجع القوة إلي صاحبها، و قيمة الطعام تتحدد مرة أخرى بقوة العمل.

و هكذا نعود إلي نفس السلسلة.

و إذا عدنا إلي السلسلة لم نستطع أن نحدد قيمة شيء بالمرة، لا الساعات و لا قوة العمل و لا الطعام، في أي فقرة من فقرات هذه السلسلة.

إن ماركس يفترض أن للطعام في السوق قيمة ناجزة، هي التي تحدد قيمة العمل التي تحدد بدورها قيمة المنتج. و هذا التحديد إنما يصح من زاوية غير ماركسية، حين تتحدد قيمة الطعام بشيء خارج هذه السلسلة، كالندرة النسبية أو الحاجة الاجتماعية أو الجو النفسي الذي ذكرناه.

و تبدو هذه المشكلة بشكل أصرح، فيما إذا افترضنا أن أناسا كوّتوا مجتمعا جديدا، و بذلوا قواهم لإنتاج قماش مثلا، ثم أكلوا طعاما مما حصلوا عليه طبيعيا، حتي استعادوا قواهم المبذولة في إنتاج القماش.

إننا نستطيع أن نجزم - طبقا لقانون ماركس - أن القماش و قوة إنتاجه و الطعام الذي أكلوه، ذو قيمة واحدة، هي بدورها قيمه الساعات التي بذلت في الإنتاج. و لكن كم هي هذه القيمة؟ هنا يستحيل إعطاء أي تحديد للقيمة، ما لم نرجع إلي مقياس آخر غير ماركسي.

### إشارة

تنقسم الرأسمالية، في رأي الماركسيين إلى أقسام ثلاثة متسلسلة يمهد أحدها للآخر، هي:

مرحلة التراكم الأولي لرأس المال.

و مرحلة الرأسمالية التنافسية.

و مرحلة الرأسمالية الاحتكارية، وهي الامبريالية.

... لا بد من ذكرها علي التوالي مع التأكيد علي قيمتها الماركسية، و مناقشتها.

ص:255

إشارة

1 - 1 - يريد كارل ماركس بالتراكم الأولي لرأس المال، تجمع الأموال لدى الرأسماليين منذ أول عهد تولدهم، فصاعداً، ما داموا لم يدخلوا في مرحلة ذات خصائص جديدة، وهذا واضح.

وإنما المهم... أن ماركس يحاول أن يعطي لذلك قانونه العام، ويفحص نتائجه بما يملك من دقة. اسمعه يقول:

«و الواقع ان جزءا من القيمة الزائدة، هذه الثمرة السنوية، يأتي سنويا لينظم إلي الرأسمال المكتسب، ثم تكبر هذه الزيادة السنوية هي نفسها كلما ازداد تضخما الرأسمال العامل. وأخيرا فان الشهوة العنيفة إلي الربح، إذا جاءت ظروف ملائمة بصورة استثنائية - كفتح أسواق جديدة في الخارج و ميادين جديدة لتوظيف الرساميل في الداخل، الخ - فحرضت هذه الشهوة، فانها سوف تلقي فجأة أعظم أجزاء المنتج الصافي في رأسمال تجديد الانتاج، وذلك لكي توسع نطاقه أيضا.

ينتج عن هذا كله، أن كل سنة سوف تقدم لعدد من العمال الأجراء، يكون أكبر من العدد الذي نال شغلا في العام السابق... ان تجديد إنتاج الرأسمال ينطوي علي تجديد إنتاج أدواته الكبرى التي تكمن من استثماره، و هي قوة العمل. فتراكم الرأسمال هو - إذن - في الوقت نفسه، ازدياد الطبقة العاملة»(1).

و يعيد كارل ماركس إلي الذهن عصر تولد الرأسمالية بعد الاقطاع، الذي هو عصر هذا التراكم، فيقول:

ص:256

«لقد خرج النظام الاقتصادي الرأسمالي من أحشاء النظام الاقتصادي الاقطاعي.

و انحلال أحدهما أدى إلي انبثاق العناصر التكوينية للثاني.

... إن الحركة التاريخية التي تحوّل المنتجين إلي مأجورين، تظهر - أذن - بوصفها تحريرا لهم من القنانة، و من التسلسل الصناعي التدريجي. و من الجهة الأخرى، فهؤلاء المحررون لا يصبحون بائعين لأشخاصهم إلا بعد أن يصير تجريدهم من جميع وسائل الانتاج التي كانت بين أيديهم، و من جميع ضمانات الحياة التي كان يقدمها لهم النظام القديم.

... و في تاريخ التراكم البدائي، تؤلف جميع الثورات التي تخدم بمثابة رافعة التقدم للطبقة الرأسمالية الآخذة في التكون، تؤلف جميع هذه الثورات أحداثا بارزة كبرى، و خصوصا تلك التي بتجريدها جماهير واسعة من وسائلها الانتاجية و الوسائل التقليدية لمعيشتها، تلقيها بغتة في سوق العمل. و لكن أساس هذا التحول كله، هو نزع ملكية الزارعين»(1).

كما يعيد ماركس إلي الذهن، ارتباط التراكم الأولي، بالنظام المانيوفاكتوري التعاوني، الذي كان هو الشكل الرئيسي للانتاج الرأسمالي في أول عهده... حيث يقول:

«إن التعاون و التقسيم المانيوفاكتوري، و النظام الآلي، الخ... و بكلمة موجزة الطرائق الكفيلة بإطلاق قوي العمل الجماعي، لا تستطيع الدخول إلا- من حيث بدأ تنفيذ الانتاج علي نطاق واسع عظيم إلي حد ما. و كلما اتسع هذا تطورت تلك و نمت. و علي أساس العمل بالأجرة تكون سلم العمليات في الدرجة الأولي، رهنا بقياس الرساميل المتراكمة بين أيدي أصحاب المشروعات الخاصة»(2).

و يعطي ماركس رأيه النهائي في قيمة هذا التراكم، باعتباره رأسماليا يتصف بكل ما تتصف به الرأسمالية من آلام و شرور.

«إن تراكم الثروة عند قطب، هو كذلك الفقر و الآلام و الجهل و التبلد و الانحطاط المعنوي و العبودية، عند القطب المقابل، من ناحية الطبقة التي تنتج الرأسمال نفسه»(3).

«و هكذا - إذن - فالذي يكمن في أعماق التراكم الأولي للرأسمال، في أعماق عملية نشوئه التاريخية، إنما هو نزع ملكية المنتج المباشر، و انحلال الملكية المؤسسة علي العمل الشخصي لمالكها.

... إن نزع ملكية المنتجين المباشرين يتم عن طريق بربرية لا ترحم تشحذها أحقر

ص: 257

1- (1) المصدر ج 3 ق 2 ص 1055.

2- (2) المصدر ج 3 ق 1 ص 901.

3- (3) المصدر ص 397.

الدوافع وأسفلها، وأقدر الأهواء وأجدرها بالمقت في دنائها»(1).

2 - ويحاول ماركس أن يربط وجود الرأسمالية المتمثلة بالتراكم الأولي بقانون الديالكتيك الذي أسسه هو نفسه لتكون كله.

وهنا - بالضبط نسمعه يقول عبارته المشهورة:

«إن الاستملاك الرأسمالي المطابق لنمط الانتاج الرأسمالي، يشكّل النفي الأول لهذه الملكية الخاصة التي ليست إلا تابعا للعمل المستقل والفردى. ولكن الانتاج الرأسمالي ينسل هو ذاته نفيه بالحتمية ذاتها التي تخضع لها تطورات الطبيعة، انه نفي المنفى، وهو يعيد ليس ملكية الشغل الخاصة، بل ملكيته الفردية المؤسسة على مقتنيات و مكاسب العصر الرأسمالي، وعلي التعاون والملكية المشتركة لجميع وسائل الانتاج بما فيها الأرض»(2).

وقد اكتسبت هذه العبارة أهمية بصفتها التعرض الوحيد للديالكتيك، الذي كتبه ماركس في رأس المال، بالرغم من أهميته في نظره.

3 - بعد هذا الايضاح المختصر، للمرحلة الأولى من الرأسمالية، نصل إلي نهاياتها، حيث لا بد لها تدريجيا أن تتحول إلي المرحلة الثانية.

وهنا نجد كلام كارل ماركس مختصرا ومجملا إلي حد كبير؛ إن ماركس قد عاصر التراكم الأولي للرأسمالية، ولم يكتب له البقاء بعده، و من هنا اعتبر الوضع الرأسمالي الذي عاصره هو الرأسمالية بقول مطلق. ولم يتصور تطوره إلي مراحل أعلي إلا لماما.

ومن هنا نرى ماركس قد حمّل المرحلة الأولى للرأسمالية، كل المسؤوليات التي صبّها علي الرأسمالية المطلقة، وقد سمعنا طرفا من ذلك. وكان تعرضه إلي المراحل المتأخرة مختصرا و من دون تدقيق، في أن هذه المراحل هل تنطوي علي كل المسؤوليات أيضا أولا؟ بل اننا نستطيع أن نلمس عدم التحديد في إعطاء الصيغة الكاملة للمرحلة التي تلي مرحلة التراكم الأولي. فتارة يوضح ماركس بغموض ان هذه المرحلة هي مرحلة التزاحم الحر أو المزاحمة.

ص: 258

1- (1) المصدر ج 3 ق 2 ص 1137.

2- (2) المصدر نفسه ص 1138.



«وكلما ازدهر التراكم الرأسمالي و الانتاج الرأسمالي فان المزاخمة و القرض و هما أقوى عاملين من عوامل التمركز ينطلقان... كما ان نمو أسلوب الانتاج الرأسمالي يخلق أيضا، مع الحاجة الاجتماعية، التسهيلات التكنيكية لهذه المشروعات الهائلة الضخمة، التي يقتضي تشغيلها مركزية مسبقة للرأسمال»(1).

نري إلي جانب ذلك أيضا، أن ماركس يري أن المرحلة اللاحقة للتراكم هي الاحتكار الذي عده المفكرون الآخرون مرحلة متأخرة من الرأسمالية تأتي بعد المزاخمة الحرة.

فبينما نسمع ماركس يتحدث عن نزع الملكية الذي يحدث في العصر الرأسمالي الأولي، نراه ينتقل مباشرة إلي الاحتكار.

قال:

«ونزع الملكية هذا إنما يتم حركة القوانين الملازمة للانتاج الرأسمالي التي تؤدي إلي تمركز رؤوس الأموال. و بصورة مرتبطة ارتباطا متبادلا مع هذا التمركز، و نزع ملكية العدد الأكبر من الرأسماليين من قبل الأقلية.

... و كلما تدني عدد سلاطين الرأسمال الذين يغتصبون جميع فوائد مرحلة التحول الاجتماعي هذه و يحتكرونها يتزايد ناميا متعاطما البؤس و الاضطهاد و الاستعباد و الاسترقاق و الانحطاط و الاستثمار، و لكن تتزايد أيضا مقاومة الطبقة العاملة، هذه المقاومة المتعاطمة دوما،... و يصبح احتكار رأس المال عقبة و عائقا بالنسبة إلي نمط الانتاج الذي نما و ازدهر معه و تحت رعايته»(2).

و يفهم من هذه العبارة التراكم الرأسمالي الأولي، يعقبه عملية تجريد يقوم به الرأسماليون الكبار ضد الصغار منهم، و بذلك تتحول الرأسمالية إلي احتكار بيد هؤلاء الطغمة القليلة. و حيث يتزايد البؤس في المجتمع يكون ذلك إيذانا بزوال الرأسماليين، و من ثم الرأسمالية نفسها طبقا لمفاهيم المادية التاريخية التي أسسها ماركس نفسه. إذن فالمرحلة الاحتكارية - طبقا للعبارة الأخيرة - كما هي المرحلة الثانية للرأسمالية، هي المرحلة الأخيرة لها، و لا تكون قابلة للبقاء بعدها. إذن فالرأسمالية لا تنقسم إلي أكثر من هاتين المرحلتين.

و ستأتي الصورة الأخرى التي يعطيها المفكرون الماركسيون الآخرون عن الرأسمالية، لدي الحديث عن المرحلتين الأخيرتين منها.

ص:259

1- (1) المصدر ج 3 ق 1 ص 905.

2- (2) المصدر ج 3 ق 2 ص 1138.

يمكن أن ننطلق إلي المناقشة حول هذه المرحلة من عدة نقاط:

النقطة الأولى: إننا بينما نري ماركس يري التراكم الأولي تراكما رأسماليا بل هو الرأسمالية نفسها، نراه في عين الوقت يري التراكم الأولي سابقا علي التراكم الرأسمالي.

اسمعه يقول:

«ولكن التراكم الرأسمالي يفترض مسبقا وجود القيمة الزائدة، وهذه تفترض مسبقا أن يكون ثمة إنتاج رأسمالي. وهو لا يدخل الساحة بدوره، إلا في اللحظة التي تكون قد تراكمت فيها كتلات من الرساميل والقوي العمالية تبلغ حدا معيننا من الضخامة، بين أيدي المنتجين البضاعيين»<sup>(1)</sup>.

فالتراكم الرأسمالي يسبقه إنتاج رأسمالي، وبدون هذا الانتاج لا معني لهذا التراكم. كما أن الانتاج الرأسمالي لا معني له، ما لم تسبقه تراكمات سابقة ذات حد معين من الضخامة... هي عبارة أخرى عن التراكمات الأولية التي نتحدث عنها. وهذا يعين أن التراكم الرأسمالي متأخر بالضرورة عن التراكم الأولي بمرحلتين أو أكثر: إذن فالتراكم الأولي ليس تراكما رأسماليا، وإنما هو أحد أسبابه ليس إلا. إذ لا معني لأن يكون التراكم الرأسمالي مقدمة و سببا للتراكم الرأسمالي نفسه.

وإذا اعتبرنا التراكم الأولي تراكما رأسماليا متحققا في المجتمع، إذن فهو سابق علي الانتاج الرأسمالي، فلا حاجة إلي جعل هذا الانتاج من أسباب وجود هذا الانتاج، كما دلت عليه عبارة ماركس. بل لا بد حينئذ من التسليم بأن الانتاج البضاعي كاف في إيجاد التراكم.

النقطة الثانية: بينما نري ماركس يعطي صيغة القانون (التجريدي) العام للتراكم الأولي لرأس المال... وهذا يعني أن كل مجتمع خرج من عهد

ص: 260

الاقطاع لا بد له أن يمر به بصفته المرحلة الأولى من الرأسمالية.

إلا أننا حين نرد مع ماركس إلي مرحلة (التطبيق) نجده لا يجد مثالا لذلك إلا المجتمع الانكليزي في قطعة معينة من تاريخه، هما القرنين السابع والثامن عشر.

فبينما يملأ كتابه بالشواهد من ذلك المجتمع، نجده يقول بصراحة:

«وهذا لم يتحقق بعد تحققا تاما جذريا إلا في انكلترا... ولكن جميع بلدان أوروبا الغربية الأخرى تجتاز الحركة نفسها، ولكن اللون المحلي لهذه الحركة يتغير تبعا لكل بيئة، أو أن هذه الحركة تنضغط في دائرة أضيق أو تعرض أقل بروزا ووضوحا أو تتبع ترتيبا مختلفا»<sup>(1)</sup>.

ينتج من كلامه هذا، أن ما مر به المجتمع الانكليزي من التحولات، ليس بالضرورة أن يمر به أي مجتمع آخر، بل يمكن أن يتبع ترتيبا مختلفا بقليل أو بكثير، إذن، فما حسبه كارل ماركس قانونا عاما، ليس - باعتراه - قانونا عاما. وإنما هو تعميم كبير، من مجتمع واحد ليس إلا.

وهذا ما التفت إليه المؤلفون الماركسيون المتأخرون، إذ نسمع كوفالسون يقول:

«إن كتاب «رأس المال» المؤلف الأساسي بين مؤلفات ماركس جميعها، يتناول تحليل القوانين الاقتصادية والاجتماعية لعمل و تطور تشكيلة اجتماعية واحدة هي التشكيلة الرأسمالية.

وبما أن بريطانيا في القرن التاسع عشر، أي في وقت وضع هذا البحث، بلد الرأسمالية الكلاسيكي، فقد دعم ماركس موضوعات كتابه النظرية بمواد من حياة هذا البلد - ولكن اتجاهات التطور التي كشفها في الرأسمالية بوصفها نظاما اجتماعيا اقتصاديا، لا تصح بالنسبة لبريطانيا وحسب بل أيضا بالنسبة لأي بلد كان»<sup>(2)</sup>.

ولكن هذا الاعتذار عن ماركس، بتصحيح تعميمه، لا يقره ماركس نفسه، حيث يري ان كل بلد يمر في شكل مختلف، و يتبع ترتيبا مختلفا عن الآخر. ولعل من جملة أشكال الاختلاف انه لا يمر في الطور الأول للرأسمالية، أو لا يمر بعهد الرأسمالية عموما، كما سبق أن سمعنا.

النقطة الثالثة: لا بد لنا أن نلاحظ مقدار انطباق قانون الديالكتيك

ص: 261

1- (1) المصدر ص 1055.

2- (2) المادة التاريخية: كيلله، كوفالسون ص 49.

الماركسي علي المرحلة الأولى للرأسمالية، ذلك الانطباق الذي رآه ماركس في عبارته السابقة المشهورة (1) كليا و تاما... علي حين قد نجد أن وجود هذه المرحلة من سابقتها وجود «سلس» غير ديكالكتيكي.

إن أحسن فهم أو تفسير يمكن أن نعطيه لتلك العبارة، هو: إن ملكية العمال لوسائل الانتاج في العصر الحرفي، هي «الأطروحة» في نظام الديالكتيك. الاستملاك الرأسمالي لهذه الوسائل و تجريد العمال منها هو النفي الأول لها... «الطباق»... و الانتاج الرأسمالي هو «التركيب». و هذا الانتاج لا يعيد الأطروحة نفسها أو ملكية العامل لوسائل الانتاج بطبيعة الحال، بل ينتج - لا محالة - الملكية المعترف بها رأسماليا و المؤسسة علي معطيات المجتمع الرأسمالي.

و طبقا لذلك، يكون ماركس قد أهمل المراحل السابقة علي هذا العهد، و المراحل اللاحقة له، و لاحظ أنه وحده الموجود في الكون... لتكون ملكية العمال أطروحة، و ما بعدها طباقا و تركيبا. و إلا لو لا حظنا ما سبق ذلك من العهود أمكن أن نبدأ بالأطروحة من حيث نشاء!!! و نعتبر ما بعده طباقا و تركيبا. فمثلا: نعتبر عهد الاقطاع أطروحة، و الملكية الحرفية طباقا و التجريد الرأسمالي تركيبا. أو بأي شكل آخر. و كذلك لو لا حظنا العهود اللاحقة.

و يكون ماركس أيضا قد تغافل عن التراكم الأولي الذي اعتبره فيما سبق من مقدمات التراكم الرأسمالي. إذ لو أدخلناه في الحساب لكانت الفقرات أربعة؛ فاذا كانت الملكية الحرفية أطروحة كان التجريد عن وسائل الانتاج طباقا و كان التراكم الأولي تركيبا. و هذا التركيب بدوره يكون أطروحة، و يكون الانتاج الرأسمالي طباقه و التراكم الرأسمالي تركيبه.

... فقد اختلفت الصورة إذن، و إذا لا حظنا العهود السابقة علي هذه الفترة، أو اللاحقة لها، أمكن أن تختلف الصورة علي أشكال متعددة.

و هذا التشويش في الافتراض، و إمكان توزيع العهود التاريخية علي «الثالث» الديالكتيكي، بأشكال مختلفة في عين الوقت، إن دل علي شيء فانما يدل علي ضعف أساسي في هذا الثالث، أو انه لم يعط المفاهيم تحديدها الكامل.

إن هناك أسباب أخرى للحوادث لا يستطيع الديالكتيك أن يستوعبها.

ص: 262

---

1- (1) يحسن بالقارئ أن يعيد قراءة العبارة و يتأملها في الفقرة الثانية من الحديث عن التراكم الأولي.

ولئن كان بين ملكية الحرفيين لوسائل الانتاج وبين تجريدهم منها، شكل من أشكال المضادة أو المنافاة... فإنه ليس بين هذا التجريد و الانتاج الرأسمالي والتراكم بكلا قسميه، أي تناف. بل هي أمور متعاضة متعاونة «سلسلة» الاتجاه في بناء المجتمع الرأسمالي. و لا يمكن أن يكون بعضها نفيًا لبعض، كما يريد القانون الماركسي أن يقول.

النقطة الرابعة: إن البيان الشيوعي الذي شارك ماركس نفسه بتأليفه، علي إسقاط مرحلة التراكم الأولي بالمرّة، حيث نجده تعرض للاقطاع و اتبعه مباشرة بعهد المزاخمة الحرة و هي المرحلة الثانية الآتية، مسقطا للتراكم الأولي عن نظر الاعتبار.

اسمعه يقول:

«و هكذا تبين لنا أن وسائل الانتاج و التبادل التي قامت البرجوازية علي أساسها، نشأت داخل المجتمع الاقطاعي. ثم لما بلغت هذه الوسائل حدا معيناً من التقدم و الرقي، لم تعد الظروف التي كان المجتمع الاقطاعي ينتج و يبادل ضمنها... يتفق مع القوي المنتجة في ملك تقدمها، بل أصبح يعرقل الانتاج عوضاً عن تطويره. ثم تحول إلي قيود تكبله، و أصبح من الواجب تحطيم هذه القيود، فتحطمت.

و حلت محلها المزاخمة الحرة، يرافقها نظام اجتماعي و سياسي يناسبها»<sup>(1)</sup>.

إذن، ينبغي أن نبقي جاهلين ما إذا كانت الماركسية تري حقاً وجود عهد التراكم الأولي، أو لا تري وجوده بل، تعتبر المزاخمة الحرة هي العهد الأول للرأسمالية.

ص: 263

أو المزاحمة الحرة، أو التزاحم في السوق الحرة، أو نظامه المشروع الحر، علي اختلاف التعابير؛ وقد سمعنا في عبارة ماركس إشارة إليها، بصفتها أحد الاحتمالين، للمرحلة اللاحقة للتراكم الأولي(1). كما سمعنا الإشارة إليها قبل قليل من «البيان الشيوعي» علي أساس كونها المرحلة الأولي للرأسمالية.

- 1 - وتعني هذه المرحلة، تكافؤ الفرص للجميع في التجارة و البيع و الشراء، بدون تدخّل خارجي... وفي سوق حرة ديموقراطية، من وجهة نظر الرأسماليين. ويعتقد هؤلاء أن أساس السوق الرأسمالية و الأرباح الرأسمالية قائم علي ذلك، وهذا هو مجدهم الرئيسي!!...

- 2 - ونري بالتتبع في المصادر الماركسية المتوفرة، قديمها و حديثها، للاشارة المقتضبة جدا إلي هذه المرحلة.

فبالرغم من أنها مرحلة معترف بها ماركسيا، كما سمعناه من البيان الشيوعي، و وجدناه في حديث كوفالسون حيث يقول:

«وفي ظل الرأسمالية، تتعاضم كثيرا و تائر التطور الاقتصادي و الاجتماعي. ففي حقبة تاريخية قصيرة نسبيا تجوز التشكيلة الرأسمالية في تطورها ثلاث مراحل: من مرحلة التراكم الرأسمالي البدائي إلي مرحلة نظام المشروع الحر، و منها إلي مرحلة الرأسمالية الاحتكارية»(2).

ص:264

1- (1) راجع الفقرة (3) من الحديث عن التراكم الأولي.

2- (2) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص 135.

و يريد بالمشروع الحر، ما سمّاه ماركس بالمزاحمة الحرة، و هي المرحلة الثانية.

و أشار لينين إلي هذه المرحلة مختصرا أيضا حيث قال:

«كان تصدير البضائع الحالة النموذجية في الرأسمالية القديمة، حيث كانت السيادة التامة للمزاحمة الحرة»<sup>(1)</sup>.

إلا أن هذه اللمحات لا تكفي لعرض الخصائص التامة، و لا تعدل ما ذكرته الماركسية عن المرحلة الأولى و الأخيرة الآتية.

- 3 - و يمكن أن يفسر هذا الاعراض الماركسي عن هذه المرحلة بعدة تفاسير:

التفسير الأول: إن هذه المرحلة ملغاة، لا تعترف بها الماركسية، وإنما ترى انقسام الرأسمالية إلي مرحلتين فقط، هي التراكم الأولى و الاحتكار.

و هذا التفسير باطل، باعتبار ما سمعناه من تصريحات الماركسيين بوجود هذه المرحلة.

التفسير الثاني: إن الماركسية تعتبر السوق الحرة، صفة عامة للرأسمالية، كما يري الرأسماليون أنفسهم، و ليست صفة مرحلة للرأسمالية.

و هذا التفسير، مضافا إلي أنه خلاف التصريحات السابقة للماركسيين.

فانه - أيضا - مناف لتصريحهم و تأكيدهم علي زوال هذه الحرية في عصر الاحتكار الرأسمالي، علي ما سنسمع بعد قليل. كما انه مناف لنقد ماركس لهذه الحرية، ذلك النقد الذي يفهمنا بوضوح: انها غير موجودة بالمرّة، إلا في خيال الرأسماليين، لأنها من زاوية واقعية لا يمكن أن يكون لها أي تطبيق... علي ما سنسمع أيضا.

التفسير الثالث: إن الماركسية في كل بحوثها تقرن المفهوم النظري بالزخم العاطفي و قد ترتبت علي هذا الاتجاه العام نتائج تربو علي حد الاحصاء.

و إذا طبقناها علي ما نحن بصددّه، نجد نتيجتين هامتين:

النتيجة الأولى: اختصار الكلام في مرحلة السوق الحرة، إلي درجة كبيرة، لأن الكلام عن الحرية الرأسمالية، قد يصبح من الناحية العاطفية، في مصلحة الرأسماليين الذين تريد الماركسية الاجهاز عليهم.

ص: 265

النتيجة الثانية: التركيز الشديد علي المرحلة الثالثة، الاحتكار الرأسمالي، باعتبار أن هذا التركيز يكون من الناحية العاطفية هدمًا للرأسمالية، وبعثًا للقوي الاشتراكية ضدها.

4 - نقد ماركس هذه الحرية التي تتمجد بها الرأسمالية، نقداً لاذعافياً في كتابه «رأس المال». وقرن بينها وبين القيمة الزائدة... ولم يعتبر هذا المجد شافعاً ضد الربح الرأسمالي الحرام!!...

ونجد لذلك النقد عدة نماذج، تقتصر منه علي بعضه فيما يلي:

فمن ذلك قوله:

«إن تحويل النقد إلي رأس مال، يقتضي - إذن - أن يجد مالك النقد في السوق (وهو الرأسمالي) الشغيل الحر. و الحر من وجهة نظر مزدوجة:

أولاً: يجب علي الشغيل أن يكون شخصاً حراً يتصرف وفق مشيئته بقوة عمله، بوصفها بضاعته الخاصة به.

ثانياً: يجب أن يكون ولا بضاعة أخرى لديه لكي يبيعها. ان يكون - إذا صح التعبير - حراً من كل شيء محروماً تماماً من الأشياء الضرورية لتحقيق قوة عمله»(1).

وقد اعتبرت الماركسية هذه الحرية الرأسمالية، حرية شكلية ثابتة تطبيقياً للرأسماليين فقط، و غير شاملة لعمالهم بأي حال.

قال كوفالسون:

«إن الإيديولوجيين البرجوازيين يصورون النظام الرأسمالي بصورة مثالية. و يزعمون أنها أقامت التناسق و التناغم بين الفرد المجتمع، و انها وجدت العلاقة و النسبة الصحيحتين بين حرية الفرد، و مصالح المجتمع.

و بالفعل، من الخطأ، كما سبق و قلنا، أن نطرح جانبا مكاسب الديمقراطية البرجوازية. و لكنه واضح تماماً أن الحرية الشكلية غير المرفقة بتأمين الظروف المادية لتطور جميع أفراد المجتمع، لا تقضي علي التفاوت الاجتماعي، و لا علي التناحر بين الفرد و المجتمع.

إن حرية الفرد في المجتمع البرجوازي إنما هي حرية الفرد البرجوازي. أما البروليتاريا (العمال) و الجماهير المظلومة فقلّ ما يمكنها الاستفادة من هذه الحرية»(2).

إن هذه الفقرة الأخيرة من كلام كوفالسون، صحيحة تنفق فيها مع

ص: 266

1- (1) رأس المال: كارل ماركس ج 1 ق 2 ص 231.

2- (2) المادية التاريخية: كيلله كوفالسون ص 358.



الماركسية، وهي من أهم نقاط الضعف في النظام الرأسمالي، إلي جانب نقاط أخرى لا- تقل عنها أهمية. ولكن هل للديموقراطية البرجوازية مكاسب لا يمكن أن نتغاضي عنها، كما ذهب إليه كوفالسون؟... إن هذا أمر مبالغ فيه جدا، ولا مجال لنا الآن لاستعراض تفاصيله. وإنما يكفي أن نعرف أن التقدم العلمي والصناعي الذي أحرزته أوروبا، ناتج من جو ومستوي عقلي ونفسي وثقافي خاص، و مرتفع، ولا ربط له بالرأسمالية ذاتها. إن أية إيديولوجية أخرى إذا توفر لها ما يشبه ذلك الجو، فإنها تستطيع أن تنتج نفس النتائج.

و إنما ينبغي أن ننظر إلي الرأسمالية من حيث نتائجها الخاصة بها، من دون أن نخلط بين الأمور. وسوف لن نجد حينئذ أي نتيجة صالحة أو إنسانية، سوى المظالم الاجتماعية، والتهديد بالحرب العالمية.

- 6 - بعد التسليم - مع الماركسية - بوجود الحرية الشكلية في المجتمع الرأسمالي، والتسليم بنقدها الذي ذكرناه.

لا يبقى لنا في مقام المناقشة مع الماركسية، إلا التساؤل عن أن هذا المجال الحر، هل هو صفة عامة للرأسمالية، أو لفترة معينة منها.

إن أكثر المصادر الماركسية تتفق علي مرحلة هذه الحرية، كما انها تكاد تسلّم بارتقاء هذه الحرية في عصر الاحتكار الذي هو المرحلة الثالثة للرأسمالية.

ولكن هل يصح هذا تماما، بمعنى أن مرحلة التراكم الرأسمالي خالية من الحرية الشكلية، كما ان عصر الاحتكار خال منها أيضا. عندئذ ستكون الحرية مرحلة معينة. و اما إذا كانت هذه الحرية موجودة في أحد العهدين الآخرين أو كليهما، فمعني ذلك أن هذه الحرية معني عام وليس مرحلة معينة.

إن هذه الحرية من الناحية النظرية هي وجود الفرص المتكافئة للحصول علي الربح بالنسبة إلي الجميع. و من ناحية التطبيق يختص بملوك المال، ويحرم منه المتمولون الصغار و كل العمال والحرفيون وغيرهم.

إن هذا المعني المزوج للحرية، هو الذي يفرق الرأسمالية عن الاقطاع والاشتراكية، من حيث أن العامل والحرفي في العهد الاقطاعي محروم من الحرية النظرية، علي حين أن الفرد في المجتمع الاشتراكي، يفترض فيه انه حاصل علي المستوي النظري والتطبيقي معا. و ستأتي مناقشة ذلك. فالنظام الذي يحافظ علي

المستوي النظري، ويرفع اليد عن التطبيق هو الرأسمالية.

إذن، فالرأسماليون، حين يعتبرون هذه الحرية صفة عامة للرأسمالية علي حق.

وهذه الصفة موجودة، في عصر التراكم الأولي أيضا، كما هي موجودة في عصر الاحتكار، وإنما الفرق الأساسي بين العصور الأولي للرأسمالية و العصور المتأخرة لها، هي مقدار حصول الرأسماليين علي مقادير الأموال الضخمة، فهي قليلة في أول عهدها نسبيا و كبيرة جدا في آخرها. كما ان تمركز الاحتكار من الصفات المتأخرة للرأسمالية، و من المعلوم أن تضخم المال و احتكار المشاريع يجعل تطبيق هذه الحرية أشد غموضا. إلي حد يبقي المستوى النظري نظريا تماما. و من هنا قد يبدو عدم وجود الحرية بالمره.

- 7 - و من هذه الزاوية تماما نستطيع أن نفهم الاضطراب الموجود في كلام الماركسيين في تحديد أقسام الرأسمالية.

فاننا نستطيع أن نجد أربعة آراء ماركسية، بهذا الصدد:

الرأي الأول: انقسام الرأسمالية إلي أقسامها الثلاثة. و هو الرأي الذي يصرح به كوفالسون، كما سمعناه في عبارته السابقة.

الرأي الثاني: انقسام الرأسمالية إلي التراكم الأولي و المزاحمة الحرة، مع إسقاط الاحتكار. و هو الذي مال إليه ماركس في رأس المال، حسب ما فهمناه فيما سبق.

الرأي الثالث: اقتصار الرأسمالية علي المزاحمة فقط، مع إسقاط التراكم الأولي و الاحتكار.

و هو الرأي الذي سمعناه من «البيان الشيوعي»، حين ذكر عصر الاقطاع أولا، ثم أعقبه بالقول:

«و حلّت محلها المزاحمة الحرة، يرافقها نظام اجتماعي و سياسي يناسبها»<sup>(1)</sup>.

فهو - إذن - يسقط التراكم الأولي و الاحتكار عن نظر الاعتبار، بحيث لا يبدو للرأسمالية إلا شكل واحد.

ص: 268

1- (1) انظر ص. 44 منه.

الرأي الرابع: انقسام الرأسمالية إلى المزاخمة الحرة والاحتكار... مع إسقاط التراكم الأولي.

و هذا هو الرأي الذي يعرضه لينين، في رسالة «الامبريالية أعلي درجات الرأسمالية». و لعل أوضح عبارة له تبين ذلك قوله.

«إن النتائج الأساسية لتاريخ الاحتكارات، هي إذن الآتية:

1 - سنوات العقدين السابع و الثامن من القرن الماضي، هي قمة ذروة تطور المزاخمة الحرة. لم تكن الاحتكارات إلا حالات جنينية بالكاد تلاحظ.

2 - بعد أزمة سنة 1873 أتت مرحلة تطورت فيها الكارتيلات بصورة واسعة، ولكنها ظلت. مع ذلك حالات نادرة...

3 - نهضت أواخر القرن التاسع عشر، و أزمة سنوات 1900-1903 تصبح الكارتيلات أساسا من أسس الحياة الاقتصادية بأكملها، صارت الرأسمالية إلى امبريالية»(1).

إذن، فلينين يبدأ من أول الرأسمالية بالمزاخمة الحرة، مع إسقاط التراكم الأولي، ثم يعقب ذلك بالاحتكار.

فهذه الآراء الأربعة، نستطيع أن نستوعبها فهما، طبقا لما سبق أن قلناه.

أما الرأي الذي يعرب عنه «البيان الشيوعي» فهو يعني أن المزاخمة الحرة، هي الصفة الرئيسية للرأسمالية، ترافقها متي وجدت. وبهذا يتفق مع الرأسماليين أنفسهم.

و أما رأي ماركس الذي يسقط الاحتكار، فهو باعتبار عدم معاصرته للعصر الاحتكاري.

و أما رأي لينين، فلأن المزاخمة الحرة. كما عرفنا، وجدت بوجود الرأسمالية نفسها، و من هنا اعتبرها لينين أول مراحلها. و هو معني لا ينافي صفة التراكم الأولي الذي يراد به قلة الأرباح بالنسبة إلى العصور المتأخرة للرأسمالية، ان قد يكون الربح قليلا نسبيا و الحرية موجودة نظريا.

و هذه الحرية تنتهي - في رأي لينين - بدء بعصر الاحتكار، باعتبار ما قلناه من أنها تنعدم عندئذ علي صعيد التطبيق، و يبقى لها وجود نظري (طوبائي) ليس له أي أثر.

ص: 269

1- (1) مختارات: لينين ج 2 ص 25-26.

و أما رأي كوفالسون الرأسمالية إلى الأقسام الثلاثة، فهو باعتبار ملاحظة كلا جهتي الحرية و كمية الأرباح. فحين كانت الأرباح قليلة نسبيا سمي العصر بعصر التراكم الأولي، و إن كانت الحرية الشكلية سارية المفعول فيه. ثم حين زادت الأرباح زيادة ضخمة جدا، و لم يكن للاحتكار وضوح كان عصر التراكم الأولي قد انتهى و عصر الاحتكار غير موجود، و الحرية الشكلية ذات وجود تطبيقي إلى حد ما، فسمي بعصر المزاحمة الحرة. و حين بدأ الاحتكار الرأسمالي كان هو الصفة الرئيسية المسيطرة علي صفة الحرية، فسمي بعصر الاحتكار.

إذن، فقد صححنا تشويش كلمات الماركسيين... و لكن هل يقر الماركسيون تصحيحنا هذا؟!..

إشارة

1 - لعل لينين هو أفضل ماركسي كتب عن هذه المرحلة مفصلاً، كما نجد في رسالته عن الامبريالية.

قال في تعريف المزاومة و الاحتكار:

«فالمزاومة الحرة هي أخص خصائص الرأسمالية و الانتاج البضاعي بشكل عام.

و الاحتكار هو نقيض المزاومة الحرة المباشر. و لكن هذه الأخيرة أخذت تتحول أمام أعيننا إلي احتكار، منشأة الانتاج الضخم و مزيحة الانتاج الصغير، محلة الأضخم محل الضخم، دافعة تركيز الانتاج، و الرأسمال إلي درجة نشأت و تنشأ عنها الاحتكارات: الكارتيلات و السيندكات و التروستات، دامجة فيها رأسمال نحو عشرة من البنوك تتصرف بالمليارات.

و في الوقت نفسه لا تزال الاحتكارات المزاومة الحرة التي نشأت عنها، بل تعيش فوقها و إلي جانبها، مولدة علي هذا الشكل جملة من التناقضات و الاحتكاكات و النزاعات في منتهي الشدة و القوة. فالاحتكار هو انتقال من الرأسمالية إلي نظام أعلي»(1).

و أود قبل الدخول في فقرة جديدة أن أعلق علي هذا الكلام بعدة تعليقات:

أولاً: إن الاحتكار إذا كان نقيضاً للمزاومة الحرة، فمعني ذلك أنه بديلها و مزيلها و الحال محلها. و معه لا معني لبقائها في عصر الاحتكار، كما تصرّح به الفقرة الأخيرة من هذا الكلام.

ثانياً: إن المزاومة الحرة، كيف تعيش مع الاحتكار، مع انها عنصر نظري ليس له أي تطبيق. و سنسمع تصريحات الماركسيين أن هذه الحرية هي

ص: 271

حرية رجال المال دون غيرهم في المجتمع الرأسمالي.

ثالثا: إن قوله: فالاحتكار هو انتقال من الرأسمالية إلي نظام أعلي، يعطينا أن الاحتكار عصر جديد غير عصر الرأسمالية. وهو أمر غريب  
ماركسيا.

فإن الحرية إن كانت هي العنصر الأساسي للرأسمالية، وكانت متوفرة في عصر الاحتكار، كما سمعنا من لينين، إذن فالعنصر الأساسي  
للرأسمالية موجود فيه، فلما ذا لا يكون عصرها رأسماليا.

مضافا إلي ما سنسمعه من لينين نفسه مكررا من أن الامبريالية الاحتكارية هي أعلي مراحل الرأسمالية، فإن معناه أن عصر الاحتكار  
رأسمالي بطبعه، فكيف يفترض هنا أنه عصر متأخر عن الرأسمالية.

علي أن لينين يعتقد بطبيعة الحال، بوجود النقص الأساسي الماركسي - نسبة إلي شخص ماركس - للرأسمالية، في عصر الاحتكار، وهو  
الحصول علي القيمة الزائدة. بل هو في عصر الاحتكار أجلي و أوضح، إذن فيكون هذا العصر رأسماليا.

- 2 - و يعطينا لينين أفكارا واسعة مدعمة بالأمثلة عن خصائص الاحتكار و صفاته الأساسية و غير الأساسية. و نحن ننقل هنا المضمون  
النظري، مع حذف الأمثلة، توخيا للاختصار.

قال:

«إن الرأسمال المالي المتمركز في أيد قليلة والذي يمارس الاحتكار فعلا، أرباحا طائلة تتزايد باستمرار من تأسيس الشركات و إصدار  
الأوراق المالية، و منح القروض للدولة، الخ، موطدا بذلك سيطرة الطغمة المالية و فارضا علي المجتمع بأكمله جزية لمصلحة  
المحتكرين»(1).

«إن الخاصة الأساسية في الرأسمالية الحديثة هي سيطرة الاتحادات الاحتكارية التي يؤسسها كبار أصحاب الأعمال. و هذه الاحتكارات  
هي أوطد ما تكون حين تنفرد بوضع يدها علي جميع مصادر الخامات...

و حيازة المستعمرات هي وحدها، ما يعطي الاحتكارات الضمانة التامة للنجاح ضد كل طوارئ الصراع مع المنافس حتي في حالة ما إذا  
رغب المنافس في الدفاع عن نفسه باستصدار قانون عن إقامة احتكار للدولة.

ص: 272

فكلما تقدمت الرأسمالية في تطورها، وكلما بدا بصورة أوضح نقص الخامات، وكلما استعرت المزاحمة، واشتد الركض وراء مصادر الخامات في العالم كله، احتدم الصراع من أجل حيازة المستعمرات»(1).

«إن اتحادات الرأسماليين الاحتكارية، الكارتيلات، السيفديكات التروستات، تقسم فيما بينها، بادئ ذي بدء، السوق الداخلية، مؤمنة لنفسها السيطرة علي الانتاج في بلاد معينة بصورة مطلقة ما أمكن. ولكن لا مناص للسوق الداخلية في عهد الرأسمالية من أن ترتبط بالسوق الخارجية. وقد أنشأت الرأسمالية السوق العالمية من أمد بعيد.

و كلما كان يزداد تصدير الرأسمال و تتسع شتي أنواع العلاقات بالخارج و بالمستعمرات، و تتسع «مناطق نفوذ» الاتحادات الاحتكارية الضخمة كانت الأمور تسير «بصورة طبيعية» في الاتجاه العالمي بين هذه الاتحادات، في اتجاه تشكل الكارتيلات العالمية.

و هذه درجة جديدة في تمركز الرأسمال و الانتاج في النطاق العالمي و درجة أعلي من السابقة إلي ما لا قياس له»(2).

- 3 - و يعطي لينين أربع خصائص للرأسمالية الاحتكارية، هي أقرب للجانب التطبيقي من الجانب النظري أو «التجريدي»، يحسن بنا أن نحمل عنها فكرة، بصددنا هذا:

قال:

«و ينبغي أن نشير بوجه خاص إلي أنواع الاحتكار الرئيسية الأربعة، أو إلي أربعة مظاهر رئيسية للرأسمالية الاحتكارية تميز العهد الذي نحن بصددده.

أولاً: نشأ الاحتكار عن تمركز الانتاج البالغ درجة عالية في تطوره. و هو اتحادات الرأسماليين الاحتكارية: الكرتيلات، السنديكات و التروستات و قد رأينا الدور الجسيم الذي تلعبه في الحياة الاقتصادية الراهنة...

ثانياً: ساقط الاحتكارات إلي تسريع الاستيلاء علي أهم مصادر الخامات و لا سيما خامات الصناعات الرئيسية في المجتمع الرأسمالي، و التي بلغ فيها تنظيم الكارتيلات حده الأقصى، كصناعات الفحم الحجري و تكييف الحديد.

و احتكار حيازة أهم مصادر المواد الخام قد زادت سلطة الرأسمال الضخم لدرجة هائلة، و أزمّ التناقضات بين الصناعة المنظمة في الكارتيلات و غير المنظمة في الكارتيلات.

ثالثاً: نشأ الاحتكار عن البنوك و قد تحولت البنوك من مؤسسات وسيطة متواضعة إلي

ص: 273

1- (1) المصدر ص 113.

2- (2) المصدر ص 91.

محتكر للرأسمال المالي. فثمة ثلاثة أو خمسة بنوك ضخمة لأية أمة من الأمم الرأسمالية الراقية، قد حققت «الاتحاد الشخصي» بين الرأسمالي الصناعي و الرأسمالي البنكي، وركزت في أيديها التصرف بالمليارات العديدة التي تؤلف القسم الأكبر من الرساميل و المداخيل النقدية في بلاد بأكملها...

رابعا: نشأ الاحتكار عن سياسة حيازة المستعمرات. فالرأسمال المالي قد أضاف إلي بواعث السياسة الامبريالية، إلي البواعث «القديمة العديدة - الصراع من أجل الخامات من أجل تصدير الرساميل، من أجل «مناطق نفوذ»... وأخيرا من أجل الأقاليم الاقتصادية بوجه عام... ولكن عند ما تم الاستيلاء علي تسعة أعشار افريقيا (حوالي سنة 1900)، عند ما تم اقتسام العالم برمته، حل بالضرورة عهد احتكار حيازة المستعمرات، وبالتالي عهد احتدام أشد الصراع من أجل اقتسام العالم وإعادة اقتسامه»(1).

- 4 - ونصل أخيرا إلي الامبريالية التي هي أهم خصائص المجتمع الرأسمالي في عصره الثالث.

يعرّف لينين الامبريالية بعدة تعاريف:

فمرة نسمعه يقول:

«ولئن كانت هناك ضرورة لتعريف الامبريالية تعريفا في غاية الايجاز، ينبغي أن يقال:

الامبريالية هي الرأسمالية في مرحلة الاحتكار و مثل هذا التعريف يضم الأمر الرئيسي»(2).

و أخري نسمعه يعرفها:

«ان الامبريالية هي تراكم هائل للرأسمال النقدي في عدد قليل من البلدان، يبلغ كما سبق ورأينا 100-150 مليار فرنك من الأوراق المالية»(3).

و ثالثة يقول:

«الامبريالية مرحلة خاصة من الرأسمالية»(4).

و يستمر بالقول:

«لقد نشأت الامبريالية باعتبارها تطورا و استمرارا مباشرا لما فطرت عليه الرأسمالية بوجه عام من خصائص أساسية و لكن الرأسمالية لم تصبح إمبريالية رأسمالية، إلا عند ما بلغت في تطورها درجة معينة عالية جدا عند ما أخذ يتحول إلي نقيضه بعض من أخص خصائص

ص: 274

1- (1) المصدر ص 167-168.

2- (2) المصدر ص 120.

3- (3) المصدر ص 136.





الرأسمالية (يقصد بها المزاومة الحرة)!!»(1).

وهذه التعاريف، مهما اختلفت فإنها تتشابه في المضمون المهم. فإن المراد من المرحلة الخاصة في التعريف الثالث هي مرحلة الاحتكار في التعريف الأول، وهذه المرحلة مقترنة بتراكم هائل - ليس أوليا - للرأسمال النقدي، في التعريف الثاني. وإن كان هذا التعريف الثاني يعطي للامبريالية رقما اقتصاديا معيناً...

فكأن هذا هو الامبريالية، أو أنها هو... وهو مطلب غريب.

وقال لينين عن بعض خصائص الامبريالية:

«تنزع الامبريالية إلى أن تبرز بين العمال فئات مميزة، وإلي فصلها عن الجماهير البروليتارية الغفيرة»(2).

وأضاف:

«و ينبغي أن نشير إلى أن نزوع الامبريالية إلى تقسيم العمال وإلي تقوية الانتهازية بينهم وإلي إفساد حركة العمال مؤقتاً، قد ظهر في انكلترا قبل أواخر القرن التاسع عشر و بدء القرن العشرين، بزمن طويل. ذلك لأن سمتين أساسيتين من السمات المميزة للامبريالية قد بدتا في انكلترا منذ منتصف القرن التاسع عشر: المستعمرات الشاسعة والوضع الاحتكاري في السوق العالمية»(3).

وقال:

«والامبريالية، عصر الرأسمال البنكي، عصر الاحتكارات الرأسمالية العملاقة، عصر صيرورة الرأسمالية الاحتكارية إلى رأسمالية الدولة الاحتكارية - تظهر بوضوح كبير تعزز «آلة الدولة» لحد خارق، واتساع جهازها الدواويني والعسكري اتساعاً منقطع النظير من جراء تشديد القمع الموجه ضد البروليتاريا»(4).

وأضاف:

«ان التاريخ العالمي يدفع الآن، دون شك، في نطاق أوسع بما لا يقاس من سنة 1852 إلى تركيز جميع قوي الثورة البروليتارية لكي «تهدم» آلة الدولة»(5).

وقال بخصوص الدولة الرأسمالية:

«في ظل الرأسمالية، نري الدولة، بمعنى الكلمة الخاص، بمعنى آلة خاصة تقمع بها

ص: 275

1- (1) المصدر ص 120.

2- (2) المصدر ص 145.

3- (3) المصدر و الصفحة.

4-4 (4) المصدر نفسه: (الدولة والثورة) ص 213.

5-5 (5) المصدر والصفحة.

طبقة أخرى، تتمتع بها الأقلية الأكثرية. وبديهي أن هذا الأمر... يتطلب لنجاحه منتهي الفظاعة و منتهي الوحشية في القمع، يتطلب بحارا من الدماء تتجاوزها البشرية في قرون العبودية و القنانة و العمل المأجور»(1).

- 5 - و بخصوص الحرية الرأسمالية، قال كوفالسون:

«إن الحرية الشكلية غير المرفقة بتأمين الظروف المادية لتطور جميع أفراد المجتمع، لا- تقضي لا- علي التفاوت الاجتماعي و لا علي التناحر بين الفرد و المجتمع.

إن حرية الفرد في المجتمع البرجوازي، إنما هي حرية الفرد البرجوازي. أما البروليتاريا و الجماهير المظلومة، فقلّ ما يمكنها الاستفادة من هذه الحرية»(2).

و قال لينين بهذا الخصوص:

«إن الاحتكارات و الطغمة المالية و النزوع إلي السيطرة بدلا من النزوع إلي الحرية، و استثمار عدد متزايد من الأمم الصغيرة أو الضعيفة من قبل قبضة صغيرة من الأمم الغنية أو القوية، كل ذلك قد خلق السمات المميزة للامبريالية و التي تحمل علي وصفها بأنها الرأسمالية الطفيلية أو المتطيحة»(3).

ص: 276

1- (1) المصدر ص 286.

2- (2) المادة التاريخية: كيلله، كوفالسون ص 358.

3- (3) مختارات: لينين ج 2 ص 169.

ينبغي أن نسلّم مع الماركسية، بعيوب الرأسمالية عموماً، بصفتها «تطبيقاً» أو واقعا تاريخيا ناجزا، و تجربة عالمية فشلت فيها الرأسمالية و سقطت عن كونها النظام الأفضل في أعين الناس.

و إنما تنحصر المناقشات في الجوانب النظرية أو بطريقة فهم الماركسية الواقع. و سندخل في المناقشات مع حفظ ما قلناه خلال العرض السابق من المناقشات. و تتلخص في عدة نقاط.

النقطة الأولى: ان ترتب مراحل الرأسمالية بعضها علي بعض، ليس تناقضا دياكتيكيا، و إنما هو سلس متناسب متعاضد. و أوضح شاهد علي ذلك هو أن الرأسمالية في واقعها في تزايد مستمر و في ترسخ مستمر. و ليست المرحلة اللاحقة نافية للمرحلة الأولى، بل مناسبة معها و مؤكدة لها.

و ليس الفرق بينها كالفرق بين الاقطاع و الرأسمالية أو بين الرأسمالية و الاشتراكية، و لا تحتاج وجود كل مرحلة إلي ثورة أو طفرة.

كما لا ينبغي ان تعتبر المرحلة تغيرا كينيا بالنسبة إلي سابقتها لوضوح أنها تزايد كمي صرف في رأس المال و المؤسسات، و غير ذلك. و معه كيف يمكن تطبيق القانون الديالكتيكي العام - في رأي الماركسية - علي هذه المراحل.

النقطة الثانية: إن من أهم فقرات قوانين المادية التاريخية، هو لزوم تغير كل صفات المجتمع بتغير المرحلة. كما سبق أن عرضناه مفصلاً... فهل ينطبق ذلك في هذا المجال.

إن المجتمع الاوروبي بخصائصه العامة، بقي علي وضعه، بكل وضوح تاريخي، خلال عصر الرأسمالية كله... و لم يتغير منه شيء إلا التدقيق العلمي، و بعض الايديولوجيات الجانبية. و لا تستطيع الماركسية أن تذكر أموراً أساسية اقترن وجودها بأي واحدة من هذه المراحل. فضلاً عن أن تكون كل مرحلة قد غيرت كل المجتمع أو الصبغة العامة له.

ولعل من أهم الأمور التي لم تتغير، باعتراف الماركسية، هي صفة «الحرية الشكلية» التي قالت بها الماركسية كصفة شاملة حتي لعصر الاحتكار.

وصفة «القيمة الزائدة» التي هي في تزايد مستمر، لا في تغير و تبدل.

وقد تقول الماركسية: ان المراحل الخمسة الرئيسية للمادية التاريخية، هي التي تغير المجتمع، و أما المراحل أو العهود «الداخلية» لكل مرحلة، فلا تكون مغيرة للمجتمع، بل يبقي المجتمع علي نفس الصفات خلال كل العهود الداخلية للمرحلة الواحدة.

و جواب ذلك: إن تغير العهود في منطق المادية التاريخية وقانون الديالكتيك لا يختلف فيه الشأن، من زاوية أسبابها و مسبباتها. فكما ان الاقطاع وجد بطريقة «ماركسية» معينة و أوجد أمورا محددة، فكذلك مرحلة التراكم الأولي وجدت بطريقة «ماركسية» معينة و أوجدت أمورا محددة، و هكذا مرحلة المزامحة الحرة، و ما بعدها من المراحل. ان كل مرحلة هي فقرة مستقلة بطبعها من المادية التاريخية خاصة و من الديالكتيك عامة... فينبغي أن تنطبق عليها قوانينها، مع اننا نراها غير منطبقة، كما رأينا.

النقطة الثالثة: هل ان مرحلة الامبريالية، محتوية علي الخصيصة الرئيسة للرأسمالية، و هي الحرية الشكلية أولا؟!..

نسمع من لينين عبارة تجيب علي هذا السؤال بالايجاب و عبارة تجيب بالنفي!! أما العبارة التي تجيب بالايجاب فهي قوله:

«لقد نشأت الامبريالية باعتبارها تطورا و استمرارا لما فطرت عليه الرأسمالية بوجه عام من خصائص أساسية»(1).

يقصد بها الحرية الشكلية أو المزامحة الحرة.

و أما العبارة التي تجيب بالنفي، فهي قوله:

«و لكن الرأسمالية لم تصبح امبريالية رأسمالية، إلا عند ما بلغت في تطورها درجة معينة عالية جدا، عند ما أخذ يتحول إلي نقيضه بعض من أخص خصائص الرأسمالية»(2).

يقصد بها المزامحة الحرة. و تحوله إلي نقيضه بمعنى تحول الحرية إلي السيطرة و الكبت: فيكون المراد من هذه العبارة عدم توفر الحرية خلال عصر

ص:278

1- (1) المصدر السابق ص 120.

2- (2) المصدر و الصفحة.

الامبريالية. مع أن مقتضى العبارة الأولى توفرها فيها. وهذا من التهافت الصريح في الكلام.

وقد سمعنا فيما سبق كلتا العبارتين، وعلما أيضا أنهما متابعتان في سياق واحد و صفحة واحدة. فيكون تهافتا في الفكرة بشكل أغرب و أعجب.

النقطة الرابعة: انا نتساءل: ما الذي حدا بالرأسماليين الاستزادة من الأرباح؟!..

وهذا السؤال تغفله الماركسية خلال حديثها الطويل عن الرأسمالية، مع سؤال جوهرى في غاية الأهمية، باعتباره مرتبطا بالتكوين الأساسى للرأسمالية.

غير أن الماركسية - علي أي حال - تستطيع أن تجيب من وجهة نظرها، بأن الرغبة في الربح المتزائد، ناشئ من الوجود الطبقي أو الصراع الطبقي في المجتمع.

إلا أن هذا الجواب لا يمكن أن يكون صحيحا، مع الأسف. لأن معناه:

أن الطبقة الرأسمالية تحتاج في صراعها مع البروليتاريا إلي هذه الزيادة الضخمة في الأرباح. ولكن هذا غير محتمل لوضوح ممارسة الكبت علي العمال من قبل أي جهاز حاكم، أو أي مؤسسة كبيرة، وإن لم يكن الأفراد من ملوك المال. فالمقدار الزائد من المال ليس له تأثير في كبت العمال والسيطرة عليهم.

مضافا إلي ما قالته الماركسية من تزايد أهمية البروليتاريا وقوتها بتقدم عصر الرأسمالية. وهذا يعني ضعف وجودها السابق، بشكل لا يحتاج معه إلي التوسع الرأسمالي المتزائد من أجل كبته والضغط عليه. علي أن الرأسماليين، قد حصلوا علي ضد ما أرادوه، فلم توجب زيادة الربح منفعة لهم.

ولعل الماركسية تقول: ان وعي العمال، مما لا يلتفت إليه الرأسماليون.

إلا أن هذا غير صحيح لعدة اعتبارات:

أولها: ان الرأسماليين ان لم يلتفتوا إلي ذلك، في أول أمرهم، فإنهم لا محالة، يلتفتون إليه من خلال التجارب و مرور الزمن. وإذا كان وعي العمال مقترنا بالتوسع المالي الكبير، فقد يكون من مصالح الرأسماليين - طبقيا - التقليل من أرباحهم لتجنب هذا الوعي!!!...

ثانيها: ان وعي العمال غير ناشئ من تضخم المال بمجردة، بل ناشئ من المستوي الثقافي العام للمجتمع الذي يبينه الرأسماليون أنفسهم و يدافعون

عنه، إذن فهم قد شاركوا ضمناً في إيجاد هذا الوعي. إذن فقد عملوا شيئاً علي خلاف مصالحهم الطبقية...

وإذا لم يصح الجواب الماركسي عن سبب رغبة الربح، يبقى هذا السؤال مفتوحاً إلي حين عرض الرأي الصحيح، من خلال التخطيط الإلهي العام.

النقطة الخامسة: إن ما قالته الماركسية من أن تضخم الرأسمالية أو الامبريالية يوجب قوة البروليتاريا وأهميتها... غير صحيح، بعد الالتفات إلي عدة أمور:

الأمر الأول: إن الدولة علي أي حال، أقوى من العمال العزّل مهما كان حالهم، و تستطيع أن تتصرف في أحوالهم ومصائرهم كيفما تريد.

الأمر الثاني: إن الدولة تستطيع أن تربي الفرد علي الثقافة التي تهواها، بما فيها النزوع إلي تمجيد النظام الرأسمالي، وإذا تربي الفرد علي هذه المفاهيم فمن الصعب أن يتخلي عنها بعد ذلك.

الأمر الثالث: إن قيام الدولة بإعطاء الحرية لهم في التعبير عن آرائهم ومشاعرهم من ناحية، و ضمان مستوي معاشي أحسن لهم، يرفع - لا محالة - ما في صدورهم من غل إلي حد كبير، تجاه الدولة والنظام الرأسمالي، و يهديء من تصرفاتهم و تمرّداتهم.

و هذا كله صحيح، لو لا نقطة واحدة، هي الزخم العقائدي والمد علي مختلف المستويات، الذي تبذله الدول الاشتراكية، لأجل تحويل العمال إلي مذهبها، والشعور بالتمرد والسخط علي المجتمع الذي يعيشون فيه... إذن فما تدّعيه الماركسية، من أن هذا يحدث تلقائياً و طبقاً للقوانين الموضوعية، لا يمكن أن يصح و سنسمع عند «نقد التلقائية» ماركسيا - بعد قليل - ما يلقي ضوءاً في هذا المجال.



إشارة

1 - طبقا لمفاهيم الديالكتيك الكوني و المادية التاريخية، لا بد للرأسمالية من نهاية، ليحل محلها النظام الأفضل في نظر الماركسية: الاشتراكية. و هو المرحلة الأخيرة من سلسلتها التاريخية.

و مجمل تطبيق هذه المفاهيم علي الرأسمالية:

إنه من زاوية الديالكتيك تعتبر الطبقة البرجوازية أو الرأسمالية «أطروحة» و الطبقة البروليتارية «طباقا» أو نفيًا أول للمجتمع الرأسمالي، و المجتمع الاشتراكي «تركيبا» أو نفي النفي، و التركيب دائما يكون أكمل من كل من الأطروحة و الطباق... و كذلك المجتمع الاشتراكي يكون أكمل من سوابقه.

و أما من زاوية المادية التاريخية، فإن الطبقة البرجوازية الرأسمالية، بعد أن كانت طبقة تقدمية بالنسبة إلي الاقطاع و مرتبطة مصالحيا بالشكل الجديد من وسائل الانتاج، و ما تستلزمه من علاقات إنتاج... تصبح هذه الطبقة تدريجا «قديمة»؛ لأن وسائل الانتاج تستمر في النمو، فيحدث الجديد منها تلو الجديد، فتبقي هذه الطبقة مرتبطة مصالحيا بالنوع الذي كانت مرتبطة به أولا، و لا يمكنها تغيير علاقات إنتاجها... و تحدث في نفس الوقت، طبقة جديدة مرتبطة مصالحيا بالوسائل الجديدة للإنتاج، تفضل العلاقات الانتاجية التي تقررها و تقرضها هذه الوسائل. و هذه الطبقة الجديدة هي البروليتاريا.

و حيث أن قانون المادية التاريخية يقتضي انتصار الوسائل الجديدة و الجماعة المرتبطة بها بالضرورة، إذن، فلا بد للبروليتاريا - بالضرورة - أن تنتصر و تجهز علي علاقات الانتاج الرأسمالية، و تبدلها بالعلاقات التي تفضلها هي - أي البروليتاريا - و هي العلاقات التي تقررها الآلة الجديدة، و هي علاقات الانتاج الاشتراكية.

إذن، فبالضرورة سوف يتحقق المجتمع الاشتراكي مولودا من أحشاء المجتمع الرأسمالي، كما ولد المجتمع الرأسمالي بالضرورة من أحشاء المجتمع الاقطاعي.

هذا هو «التجريد» الماركسي، طبقا للقوانين الماركسية العامة.

- 2 - وبالرغم من أن هذا البيان أو التسلسل الفكري صحيح ماركسيا، و مطابق مع قواعد الماركسية... إلا أنها لم تؤكد عليه في هذه المرحلة، كما أكدت علي تطبيقه في المراحل السابقة. بل لم تذكره المصادر الماركسية إلا لماما، كما هو واضح لمن راجعها.

بل ذكرت ما يخالف ذلك إلي حد كبير، من زاوية أن قانون المادية التاريخية، قانون تلقائي صارم و ضروري الانتاج في نظر الماركسية. و هذا معناه إلغاء الوعي البشري في تبديل عهد إلي عهد، بما فيه تبديل عهد الرأسمالية إلي الاشتراكية. و هذا ما تبنته و صرحت به الماركسية في المراحل السابقة، أنها لم ترغب به في هذه المرحلة. لأن فيه إلغاء للجهود «الواعية» التي تبذلها الأحزاب الشيوعية في العالم لمناهضة الرأسمالية.

و من هنا أكدت الماركسية، بكل وضوح، علي ما سنسمع بعد قليل علي عنصر الوعي البشري و العمل الاختياري في تبديل هذه المرحلة، و شجبت التلقائية بالرغم من أنها هي الناتج الضروري من قانونها الديالكتيكي و المادية التاريخية.

- 3 - و قد ربطت الماركسية بين نمو الانتاج و وسائله في عصر الرأسمالية، و بين نمو البروليتاريا من ناحية، التناقض بين الرأسمالية و وسائل الانتاج من ناحية أخرى.

و هذه النقطة من كلام الماركسيين، أقرب الأساليب لقانون المادية التاريخية، من حيث انطباقه علي هذا الحقل.

قال ماركس:

«ولكن الرأسمالية، بسبب تنميتها القوي المنتجة بنسبة هائلة، وقعت في تناقضات لا تستطيع حلها. فهي بإنتاجها كميات كبيرة من البضائع و بإنقاصها أسعار هذه البضائع،

ص: 282

تزيد المزاخمة تفاقما و اشتدادا، و ترمي جماهير الملاكين الفرديين الصغار و المتوسطين في الخراب، و الدمار، و تجعلهم في حالة البروليتاريين، و تخفض مقدرتهم الشرائية، و تكون النتيجة أن تصريف البضائع المصنوعة يضحى مستحيلا.

إن الرأسمالية بتوسيعها الانتاج، و بجمعها ملايين العمال في فبارك و معامل عظيمة، تطبع عملية الانتاج بطابع اجتماعي، و بذلك تنخر قاعدتها بنفسها، لأن الطابع الاجتماعي لعملية الانتاج يتطلب ملكية اجتماعية لوسائل الانتاج و لكن ملكية وسائل الانتاج تبقي ملكية خاصة رأسمالية، غير متلائمة مع الطابع الاجتماعي لعملية الانتاج.

... و معني هذا، ان علاقات الانتاج الرأسمالية، لم تعد مطابقة لحالة القوي المنتجة، بل دخلت معها في تناقض لا يحل.

معني هذا، ان الرأسمالية تحل في صلبها ثورة مدعوة إلي إحلال الملكية الاشتراكية في مكان الملكية الرأسمالية الحالية لوسائل الانتاج»(1).

«و هكذا ينتزع تقدم الصناعة الكبرى من تحت أقدام البرجوازية نفس الأسس التي شادت عليها نظام إنتاجها و تملكها. ان البرجوازية تنتج قبل كل شيء حقاري قهورها، فسقوطها و انتصار البروليتاريا، كلاهما أمر محتوم لا مناص منه»(2).

- 4 - و من هنا تنبثق في نظر الماركسية أهمية عمل البروليتاريا، في تقويض الرأسمالية، و توجيه الحزب الشيوعي نحو وعيها و ثورتها.

و لعل أوضح من عرض ذلك هو بوليتزر، حيث نسمعه يقول - فيما قال :-

«نستطيع الآن إدراك مهمة نضال البروليتاريا الطبقي التاريخية. و سنري بأن هذه المهمة هي حل التناقض الذي ظهر بين علاقات الانتاج الرأسمالية و بين قوي الانتاج.

كانت البرجوازية تنمي البروليتاريا في نفس الوقت الذي كانت تنمي فيه قوي جديدة للانتاج، حسبما تقتضيه طبيعة علاقات الانتاج الرأسمالية... و كلما تجمعت وسائل الانتاج بين يدي البرجوازية، كلما ازداد عدد البروليتاريا و قوتها.

... غير أنه لا يمكن للعمال البروليتاريين أن يؤمنوا معيشتهم، كما نعلم، إلا بالنضال المستمر ضد الطبقة التي تستغلهم. و هكذا ولدت البرجوازية بتوليدها نقيضها «البروليتاريا المستغلة» جيشا من الأعداء يقومون بنضال طبقي ضد المستغلين»(3).

و أضاف:

ص: 283

1- (1) المادية الديالكتيكية و المادية التاريخية: ستالين ص 52-53.

2- (2) البيان الشيوعي، ماركس، انجلز ص 54.

3- (3) أصول الفلسفة الماركسية: بولتزر ص 111 ج 2.

«حتى ما إذا تسرب علم المجتمعات الذي أسسه ماركس و انجلز(1) بين صفوف البروليتاريا، ارتفع مستوى النضال الطبقي بفضل الحزب الثوري(2). لأن مهمة هذا الحزب الذي يضم تحت لوائه عناصر البروليتاريا الناهضة، أن يدخل الوعي الاشتراكي في الطبقة العاملة وأن يقودها هي و جميع الطبقات الكادحة المتضامنة معها، إلي ذك صرح الرأسمالية.

فهو يناضل من أجل مطالب العمال العاجلة. غير أنه لا يكتفي بذلك، بل يشرح لهم، بصورة علمية، مصدر الاستغلال»(3).

«و لا يستطيع نضال البروليتاريا في هذه المرحلة إزالة الاستغلال الرأسمالي بل يحد من تأثيره. حتى إذا لم تعد علاقات الانتاج الرأسمالية مناسبة لقوي الانتاج، بسبب ازدهار هذه القوي، أي حين تدخل الرأسمالية في نزاع مع قانون الترابط الضروري بين الانتاج وعلاقات الانتاج، تتوفر حينئذ الشروط الموضوعية الجديدة لنضال البروليتاريا... وهكذا يسير نضال البروليتاريا الثوري في اتجاه التاريخ، ولهذا كان واثقا من المستقبل، لأن النضال يسير حسب قانون المجتمعات الأساسي(4)».

يعني قانون المادية التاريخية. وقال:

«و يعود الفضل إلي ماركس و انجلز بأنهما اكتشفا الوسيلة الوحيدة التي تستطيع حل التناقض بين طابع قوي الانتاج الاجتماعي وبين الملكية الخاصة، هو نضال الطبقة العاملة الثوري»(5).

«و هكذا يحل نشاط الناس الواعي محل سير التطور العفوي، و يحل الانقلاب العنيف محل التطور السلمي، و تحل الثورة محل التطور التدريجي.

يقول ماركس: البروليتاريا، في نضالها ضد البرجوازية، تتكوّن حتما في طبقة، و تنصب نفسها بالثورة طبقة سائدة، و بصفتها طبقة سائدة، تحطم بالعنف نظام الانتاج القديم»(6).

«إن حزب البروليتاريا السياسي، هو صاحب الدور القائد و الموجه في نضالها الطبقي.

و يدون الحزب المسلح بالنظرية العلمية و المرتبطة ارتباطا وثيقا بالجماهير، لا يمكن للبروليتاريا أن تحقق النجاح في نضالها ضد أعدائها الطبقيين»(7).

ص:284

1- (1) يقصد: المادية التاريخية.

2- (2) الحزب الثوري أي الحزب الشيوعي في هامش الكتاب ص 114.

3- (3) المصدر نفسه ص 114.

4- (4) المصدر ص 117.

5- (5) المصدر و الصفحة.

6- (6) المادية الديالكتيكية و المادية التاريخية: ستالين ص 60.

7- (7) المادية التاريخية: تعريب أحمد داود ص 249.

وقال لينين متهكما:

«دع (اليساريين) يمتحنون أنفسهم في العمل في النطاق الوطني و الدولي. دعهم يحاولون التمهيد لديكتاتورية البروليتاريا (ثم تحقيقها) بدون حزب ذي مركزية قوية و طاعة حديدية»(1).

- 5 - و من هذه الزاوية، بالضبط، زاوية التركيز النظري علي أهمية الحزب مضافا إلي التركيز العملي... و من زاوية الشعور بالواقع - علي ما سنري - أكدت الماركسية علي نقد التلقائية.

قال بوليتزر:

«و ضرورة مثل هذا الحزب، معطي أساسي من معطيات الاشتراكية العلمية، و هو يتفق مع تعاليم النزعة المادية الجدلية و التاريخية. فلما ذا؟ لأنه إذا صح ان البروليتاريا التي تستغلها البرجوازية مضطرة ماديا للنضال ضدها، فلا يعني ذلك قط ان وعيها الاشتراكي تلقائي. لأن نظرية التلقائية معارضة للماركسية، و النظرية الثورية علم و ليس هناك من علم تلقائي.

و لقد قام لينين في كتابه «ما العمل؟» بنقد كلاسيكي للتلقائية...

و يلاحظ لينين ان حركة البروليتاريا التلقائية، لا يمكن أن تؤدي بالبروليتاري إلي أبعد من مرحلة تأليف النقابات التي تضم العمال من مختلف المعتقدات السياسية و تهدف للنضال من أجل رفع مستوي الحياة و الأجور. و لكن ليس هناك من نقابة - بصفتها هذه - أن تحمل للعمال ما يحمله الحزب السياسي الماركسي، الا و هو أمل الثورة و العلم الثوري.

... مصلحة البروليتاريا الثورية تأمرها بالدفاع عن الحزب الشيوعي ضد أي هجوم و تقويته، لأن وجوده ضروري لانتصارها. أما نظرية التلقائية فهي تضع البروليتاريا تحت حماية البرجوازية.

لأن نظرية التلقائية هي الأساس المنطقي لكل نزعة انتهازية(2)».

إن التلقائية تجعل العامل محطا للتركيز الفكري البرجوازي الذي يبعدة من الاقتناع بضرورة الثورة الاشتراكية التي تستهدفها الماركسية، و الأحزاب الشيوعية.

«لأن النظرية الفكرية التي تعرض تلقائيا للبروليتاريا في النظام الرأسمالي، هي النظرية الفكرية البرجوازية، كالدين - مثلا - و الأخلاق اللذين يلقتان في المدرسة، و يدعوان

ص: 285

1- (1) مختارات: لينين (مرض اليسارية الطفولي في الشيوعية) ج 4 ص 119.

2- (2) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر ج 1 ص 409-412.

البروليتاريا إلي «التدرع بالصبر» لأنه لا بد من «ثواب الفضيلة».

و لا- تعتمد النظرية الفكرية البرجوازية علي قوة التقاليد فقط، بل تعتمد علي الوسائل المادية الضخمة التي تمتلكها البرجوازية الحاكمة»(1).

- 6 - و بانتهاء العصر الرأسمالي، ينتهي عصر أهم وأطول، هو عصر الوجود الطبقي الذي عانته البشرية منذ نهاية المشاعية الأولى و دخولها في عصر القنائة، إلي نهاية الرأسمالية الامبريالية.

قال كوفالسون:

«تختتم الرأسمالية عهدا هائلا من تاريخ البشرية هو عهد المجتمع التناحري»(2).

يعني التناحر الطبقي. و يدخل المجتمع في عصر الوئام الاجتماعي الذي لا تتعدد فيه الطبقات، بفضل الاشتراكية التي تسود المجتمع الجديد.

و سوف يكون للبروليتاريا شرف القيام بهذه المهمة العظيمة.

قال بوليتزر:

«ذلك لأن نهاية النضال الطبقي، و انقسام الانسانية علي نفسها، يستطيع إعادة الانسجام إلي الانسان و حلول عهد الوعي السعيد. غير أن إزالة النضال الطبقي لا يمكن أن تتم إلا بالاستمرار في النضال الطبقي حتي النهاية. ذلك: لأن الثورة البروليتارية، و لا شيء غيرها، هي التي تعيد إلي الانسانية وحدتها التي تتمثل في البروليتاريا و الجماهير الشعبية. إذ يستعيد البروليتاريون و حلفاؤهم، في نضالهم الظافر ضد ظلم الطبقات المستغلة و انحطاطها، الانسانية من أجلهم، و يحققون بذلك غاية الانسان»(3).

ص: 286

1- (1) المصدر ص 410. قارن هذا و ما قبله بما قلناه في النقطة الخامسة من مناقشة العصر الثالث للرأسمالية.

2- (2) المادية التاريخية: كوفالسون، كيلله ص 137.

3- (3) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر ج 2 ص 67.

ينبغي أن نتفق مع الماركسية، في أن الرأسمالية، ليست قدرا أبديا علي البشرية، بل هي - لا محالة - صائرة إلي زاول، مع ما تحمل من بلايا ودمار.

كما ينبغي أن نتفق معها، بأن المجتمع المتلائم العناصر، و الأخوي في داخله هو الهدف الأساسي للبشرية. وهو الذي يختتم أتعاب البشرية التي عانتها خلال عمرها الطويل. وهذا هو أحد العناصر الرئيسية التي تتفق فيها الماركسية مع «التخطيط الالهي العام» كما ذكرنا في أول الكتاب.

كما ينبغي أن نتفق معها أيضا علي «نقد التلقائية» و ان ذلك اليوم السعيد لا يسود البشرية عفويا، بل يحتاج إلي عمل واسع عظيم من أجل إيجاده. و لكننا سنسمع الآن أن نقد التلقائية غير منسجم مع القواعد الماركسية، بالرغم من تأكيدها عليه.

و من هنا ينبغي أن تتطلق المناقشات من زاوية انطباق المفهوم الماركسي التاريخي، علي ما أرادت أن تقوله في هذا الحقل بالذات. و ذلك ضمن نقاط:

النقطة الأولى: ان قوانين المادية التاريخية، التي تعتقد الماركسية بضرورة إنتاجها، تقتضي «التلقائية» بالضرورة... سواء علي مستوى قانون «نفي النفي» أو قانون «تطور وسائل الإنتاج». و من الواضح أنه لا يمكن للحزب الشيوعي «الثوري» و لا لأي فرد أو جماعة أن يغير القوانين الكونية القهرية أو يقف في وجهها.

و هنا قد تقول الماركسية: انها أكدت علي جانب الوعي إلي جانب الضرورة كما سبق أن سمعنا. و معني ذلك، انفتاح الفرصة المؤاتية التي يمكن أن تستغل الثورة خلال تلك القوانين الضرورية.

إلا أن هذا الكلام لا يمكن أن يكون صادقا، لعدة أجوبة:

الجواب الأول: إن هذا التركيب بين الضرورة و الحرية، قد سبق أن ذكرنا بطلانه و عدم إمكان التسليم بصحته.

الجواب الثاني: اننا نسأل عن أن القوانين الضرورية و حدها، هل هي منتجة لانتقال المجتمع من الرأسمالية إلى الاشتراكية أولا؟!...

فإن لم تكن وحدها مؤثرة، فقد فشلت تلك القوانين بعد أن كانت قد نجحت في المراحل السابقة، مستقلة عن الوعي، وإن كانت تعمل عملها مستقلة عن الوعي، كما عملت في المراحل السابقة. إذن، فإنها تلقائي بالضرورة، و لا حاجة إلى أعمال الأحزاب الشيوعية بالمرّة.

الجواب الثالث: ان الوعي ليس ضروري الانتاج، كما هو الحال في القوانين الكونية العامة. لأنه يعني الحرية و هي تنافي الضرورة، حتي بالفهم الماركسي.

فإن كان المجتمع لا ينتقل إلى الاشتراكية إلا بواسطة إعمال الوعي، و ليس بالقوانين الضرورية فقط (كما صرحت الماركسية في هذه المرحلة من تفكيرها)... إذن تصبح مرحلة الاشتراكية غير ضرورية الوجود، باعتبار أن أحد أسبابها، و هو الوعي، ليس ضروري الوجود لانتاجها.

إلى أجوبة أخرى غير هذه...

و معه يتعين القول بالتلقائية، طبقاً للقوانين المادية الماركسية. و لا معني لنفيها أو نقدها ماركسيا. و هذا إلى جانب كونه «تقديسا» لهذه القوانين فإنه يحتوي إلغاء مهمة الأحزاب الشيوعية. و هذا هو التهافت الذي وقعت فيه الماركسية بين عمل قوانينها و عمل أحزابها. و منه يتضح بجلاء منافاة وجود الأحزاب الشيوعية مع القوانين الماركسية، و إن أكدت الماركسية علي مطابقتها معها.

النقطة الثانية: إن ما سمعناه من الماركسية، قبل قليل، من أن زوال المجتمع الرأسمالي ينتج زوال الطبقة و وجود المجتمع الأفضل الذي هو الهدف الانساني الأعلى... هذا لا يمكن أن يكون صحيحا من زاوية ماركسية.

لأن ما يحدث بعد زوال الماركسية ليس هو (الطور الأعلى) للمجتمع الاشتراكي بل هو مرحلة (دكتاتورية البروليتاريا). و سنسمع عند الحديث عنه بعد قليل، ان الماركسية تصرح بوجود الطبقة و النضال الطبقي فيه... غير أن الأكثرية هي التي تكون الطبقة السائدة يومئذ. إذن فالطبقة لن تزول بزوال المجتمع الرأسمالي بل تبقي بعده خلافا لما أرادت الماركسية أن تقول.



النقطة الثالثة: ان الحزب الشيوعي لو انعقد في البلد الرأسمالي انعقادا «تلقائيا» ليقود جماهير البروليتاريا إلى المستقبل الاشتراكي... لكن هذا أمرا معقولا، لو استطعنا النزول عن الاعتراضات السابقة. و المفهوم أن هذه هي الفكرة التي حاولت الماركسية «تجريديا» إعطاءها.

إلا أن هذا التجريد، لا يصح من الناحية التطبيقية لعدة أسباب:

أولاً: ان الأ-حزاب الشيوعية في العالم لم تنعقد بعد الثورة الحمراء في روسيا من تلقاء نفسها، بل بتدخل و تخطيط من قبل الاتحاد السوفييتي، أولاً، و الصين الشعبية الماوية ثانياً. و لم يصادف في أي بلد ان وجد الحزب الشيوعي تلقائياً و بدون هذا التدخل بعد الثورة الروسية.

ثانياً: ان هناك عددا من البلدان لا تتصف بالرأسمالية بالمرة، و مع ذلك وجد الحزب الشيوعي فيها. و الواقع المعاش أوضح دليل علي ذلك في أكثر الدول النامية في العالم. فإذا كانت وظيفة هذا الحزب قيادة البروليتاريا و إذا كانت البروليتاريا لا توجد إلا في مجتمع رأسمالي. فما هي وظيفة الحزب في البلدان غير الرأسمالية؟!..

لعل وظيفته هو نقل البلد إلى الشيوعية قبل المرور بالعصر الرأسمالي، كما سمعنا تصريح لينين بذلك، و ان ذلك أمر ممكن بتدخل من الاتحاد السوفييتي، و القوي الشيوعية العالمية. إذن، فوظيفة الحزب الشيوعي سوف تكون هي عصيان قوانين المادية التاريخية الضرورية، و ليس تطبيقها، كما تريد الماركسية أن تقول.

و لكن هذا التدخل مخالف لما اتفق عليه الرأي العام العالمي و القانون الدولي، من «حق تقرير المصير» للشعوب، الذي وافق الماركسيون علي صحته.

قال لينين:

«إن حق الأمم في تقرير مصيرها يعني بوجه الحصر، حق الأمم في الاستقلال بالمعني السياسي»(1).

و محاولة الماركسية لتفسير هذا الحق، بأنه انطلاق من نير الاضطهاد الرأسمالي بالخصوص، كما يقول لينين عنه:

ص: 289

1- (1) مختارات: لينين ج 1 ص 252.

إن الحق «في حرية الانفصال السياسي عن الأمة المتسلطة المضطهدة»<sup>(1)</sup>.

وهي الأمة الرأسمالية بالخصوص في رأيه.

... هذه المحاولة لا يمكن أن تكون ناجحة، فإن الرأي العام العالمي إنما يرغب بهذا الحق، والقانون الدولي، إنما اعترف به، باعتباره معبرا عن اختيار الشعب لنظامه و حكمه بمحض رغبته واختياره، حسب مستواه الفكري والعقائدي والمدني الخاص. سواء كان مستواه واطنا أم عاليا.

وهذا المعني، كما ينافي التدخل العسكري لغرض فرض وضع معين علي شعب ما، كذلك ينافي التدخل الفكري والعقائدي الذي تحاوله الأحزاب الشيوعية في العالم اليوم... فضلا عن ما تفكر به هذه الأحزاب من الثورة حين تعتقد بضرورتها في مجتمع معين. فإن كل ذلك مما ينافي حق تقرير المصير، بالمعني الثابت قانونيا والمرغوب به عالميا.

وعلي أي حال، فمع وجود نقاط الاعتراض هذه، يصبح تفسير الماركسية لزوال الرأسمالية غير صحيح. ولو بعد التجاوز عن اعتراضاتنا السابقة علي قانون الديالكتيك وقانون تطور وسائل الانتاج.

بل ستزول الرأسمالية، لا محالة، بأسباب أخرى، سنعرف أهم تفاصيلها عند الحديث عن التخطيط الالهي لليوم الموعود.

ص: 290

تنقسم الاشتراكية، كما تنقسم الرأسمالية إلى ثلاث مراحل: تتضمن أولها: دكتاتورية البروليتاريا. و تتضمن الثانية: عهد الاشتراكية الأول الممهّد للطور الأعلى. و أما الثالثة: فهي المجتمع الشيوعي الكامل أو الطور الأعلى للاشتراكية، الذي به تتحقق آمال البشرية (الماركسية) في إيجاد المجتمع الأمثل الذي تتحقق به السعادة التامة الكاملة للبشر أجمعين.

يشير إلي ذلك كوفالسون قائلا:

«إن العملية الطبيعية التاريخية لقيام و تطور التشكيلة الشيوعية تشكل ثلاث درجات معروفة تتعاقب بصورة محتمة طبيعية، هي المرحلة الانتقالية التي ترسي الثورة الاشتراكية بدايتها، و مرحلة الاشتراكية، أي الطور الأدنى من التشكيلة الشيوعية، و مرحلة الشيوعية»<sup>(1)</sup>.

و سوف تكون القاعدة الاقتصادية الرئيسية فيما قبل المجتمع الأخير، أو بالأخص في المرحلة الثانية، هو المبدأ التالي: «علي كل فرد أن يؤدي حسب طاقانه و أن ينال حسب عمله». علي حين تكون القاعدة الرئيسية في المجتمع الأخير هو المبدأ التالي: «علي كل فرد أن يؤدي حسب طاقاته، و أن ينال حسب حاجاته» علي ما سنسمع<sup>(2)</sup>.

و كما أن الماركسية قد أكثرت الكلام في نقد الرأسمالية، كذلك أكثرت الكلام في وصف الاشتراكية، و ذلك لعدة أسباب، كلها مفهومة من زاويتها:

1 - إتمام نظريتها: المادية التاريخية، و بنائها الفكري بشكل متكامل واضح.

2 - الدعوة العالمية إلي مبدئها و الترغيب بأهدافها.

3 - تمييز اشتراكيته عن الاشتراكيات الأخرى، و هي عديدة في

ص: 291

1- (1) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص 138.

2- (2) انظر بهذا الصدد أصول الفلسفة الماركسية: بوليتز ج 2 ص 185.

العالم. و من هنا اصطلحت الماركسية علي اشتراكيته بالاشتراكية العلمية. نظرا إلي أنها ناتجة عن مبدأ عام لفهم التاريخ، هو المادية التاريخية. و أما الاشتراكيات الأخرى فليست كذلك.

4 - إعطاء المبررات النظرية الكافية لتصرفات الحكومات الاشتراكية باعتبار اقتران هذه الأفعال مع التطورات الحتمية للاشتراكية، باعتقاد الماركسية.

و علي أي حال، فالماركسية هي أولي بمبرراتها. و إنما المهم في هذا الصدد اننا ينبغي أن نبذل جهدا في تلخيص الفكرة الماركسية عن الأطوار الاشتراكية، سواء من جهة «تاريخية» أو من جهة «اقتصادية»، متوخيّن في ذلك الاختصار مع الايضاح.

و يحسن بنا فيما يلي أن نمشي مع هذه المراحل الثلاث، طبقا للتسلسل الفكري الماركسي.

ص: 292

إشارة

1- أكدت الماركسية بوضوح علي ضرورة مرور المجتمع بهذه المرحلة، لأجل الانتقال من العهد الرأسمالي إلي العهد الاشتراكي و الشيوعي.

قال ماركس:

«بين المجتمع الرأسمالي و المجتمع الشيوعي تقع مرحلة تحول المجتمع الرأسمالي تحولاً ثورياً إلي المجتمع الشيوعي. و تناسبها مرحلة انتقالية سياسية لا يمكن أن تكون الدولة فيها سوى الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا»(1).

و قال لينين:

«إن الانتقال من المجتمع الرأسمالي بسبيل التطور نحو الشيوعية، إلي المجتمع الشيوعي، يستحيل بدون «مرحلة انتقال سياسية» و لا يمكن لدولة هذه المرحلة أن تكون غير الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا»(2).

2- و تتصف هذه المرحلة بوجود الطبقات، كما كانت عليه في العهود السابقة عليها. و لكن بينما كانت الطبقة القليلة المتفذة هي المسيطرة و المضطهدة للأكثرية، يكون الآن الأمر بالعكس، فإن الأكثرية البروليتارية، هي التي تضطهد الأقلية الرأسمالية و مؤيديها، بل انها تقمعهم قمعا، و تبدهم عن الوجود في خلال صراع مرير.

قال لينين:

«في مرحلة الانتقال من الرأسمالية إلي الشيوعية يظل القمع أمراً ضرورياً، و لكنه يغدو قمعا للأقلية المستثمرة من جانب الأكثرية المستثمرة»(3).

ص: 293

1- (1) مختارات: لينين ج 2 ص 281.

2- (2) المصدر: نفس الصفحة و ما بعدها.

3- (3) المصدر ص 286.

وقال ماركس:

«ولكن قبل أن يكون بالامكان تحقيق هذا التغيير، فلا بد من دكتاتورية البروليتاريا، وشرطها الأول هو جيش للبروليتاريا. ان الطبقة الكادحة يجب أن تحصل علي الحق في تحررها في ساحة القتال»(1).

وقال لينين أيضا:

«إن دكتاتورية البروليتاريا هي الحرب الأكثر بطولة و الأشد قسوة، التي تخوضها الطبقة الجديدة ضد عدو أقوى، ضد البرجوازية التي تتضاعف مقاومتها من جراء سقوطها بالضبط... فإن دكتاتورية البروليتاريا لا غني عنها. وانه لمن المستحيل التغلب علي البرجوازية دون حرب طويلة عنيدة مستميتة...»(2).

- 3 - و من أجل أمرين مقترنين، لا بد من وجود الدولة خلال هذه المرحلة:

أولا: من أجل وجود الطبقات. وقد أفهمتنا الماركسية أن الدولة أداة طبقية للقمع. و ما دامت الطبقات موجودة، فلا بد أن تكون الدولة موجودة.

ثانيا: من أجل الحاجة الملحة إلي هذا القمع، خلال هذه المرحلة:

قال انجلز:

«إن البروليتاريا بحاجة إلي الدولة لا من أجل الحرية، بل من أجل قمع خصومها»(3).

وقال لينين:

«و يبقى الجهاز الخاص، الآلة الخاصة للقمع «الدولة» أمرا ضروريا»(4).

- 4 - و سيكون الحزب الشيوعي هو القائد للطبقة البروليتارية ودولتها.

قال كوفالسون:

«و بدون الحزب، بوصفه القوة الفاعلة، يستحيل تطبيق ديكتاتورية البروليتاريا»(5).

ص: 294

1- (1) الشيوعية العلمية ص 261 عن المؤلفات الكاملة لماركس ج 7 ص 433.

2- (2) المصدر نفسه ص 268 عن المؤلفات الكاملة للينين ج 31 ص 17-18.

3- (3) مختارات: لينين ج 2 ص 285 (الدولة و الثورة).

4- (4) المصدر ص 286.

5- (5) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص 261.



- 5 - وستكون الدولة في هذه المرحلة انتقالية، تبعا لانتقالية المرحلة ذاتها.

وستكون من نوع جديد يختلف عن شكل الدولة الرأسمالية السابقة عليها، لأنها ستكون في طريق الفناء.

قال لينين:

«و لكنها تغدو دولة انتقالية، تكف عن أن تكون الدولة بمعنى الكلمة الخاص»<sup>(1)</sup>.

«أولاً: إنه لا- يلزم البروليتاريا، في رأي ماركس، سوي دولة في سبيل الفناء، يعني مشكّلة بحيث تأخذ في الاضمحلال علي الفور، و لا يمكن إلا أن تضمحل.

ثانيا: إن الشغيلة يحتاجون إلي «دولة» هي البروليتاريا المنظمة في طبقة سائدة»<sup>(2)</sup>.

- 6 - و سيكون للديمقراطية وجود خلال المرحلة البروليتارية، و لكن لن يكون معناها هو المفهوم الرأسمالي البرجوازي... بل معناها جلب أكثرية الشعب إلي جانب البروليتاريا، و صهرهم في بوتقة ثورتهم ضد البرجوازية.

قال لينين:

«و علي ذلك، نري ان الديمقراطية في المجتمع الرأسمالي هي ديمقراطية بتراء حقيرة زائفة، هي ديمقراطية للأغنياء و حدهم، للأقلية. أما ديكتاتورية البروليتاريا، مرحلة الانتقال إلي الشيوعية فهي تعطي لأول مرة الديمقراطية للشعب، للأكثرية، بمحاذاة القمع الضروري للأقلية للمستثمرين»<sup>(3)</sup>.

و قال أيضا:

«الديمقراطية من أجل الغالبية العظمي من الشعب، و القمع بالقوة يعني حرمان المستثمرين و مضطهدي الشعب من الديمقراطية. ذلك هو التبدل الذي تمر به الديمقراطية عند الانتقال من الرأسمالية إلي الشيوعية»<sup>(4)</sup>.

و قال كوفالسون:

«إن ديكتاتورية البروليتاريا لا تقتصر علي جهاز سلطة الدولة، جهاز الحكم. فهي معدة لأجل إشراك الجماهير في البناء الاشتراكي، لأجل اجتذاب الكادحين إلي إدارة البلد.

ص: 295

1- (1) مختارات: لينين ج 2 ص 286.

2- (2) الشيوعية العلمية ص 278 عن الدولة و الثورة: لينين ط 2 ص 21.

3- (3) مختارات لينين ج 2 ص 286 (الدولة و الثورة).

4- (4) الشيوعية العلمية ص 275 عن الدولة و الثورة ص 110-111.



وهي عبارة عن نظام كامل من منظمات جماهيرية (السوفييات، النقابات، التعاون، اتحاد الشباب، و الخ) يقودها الحزب الشيوعي»(1).

7 - وبالرغم من الاجراءات القمعية ضد البرجوازية الرأسمالية، فإن آثارها سوف تبقى خلال هذه المرحلة كلها، فإن الناس لا يمكن أن يتغيروا فجأة بالاتجاه الذي تريده لهم الماركسية، و تقتضيه قوانين المادية التاريخية.

قال كوفالسون:

«إن عدد أولئك الذين بوسعهم أن يحطموا و يفسدوا و يبددوا الأموال العامة، لمجرد أنها ليست لهم بل حكومية، يقل أكثر فأكثر في البلدان الاشتراكية. و لكن هذا لا يعني أن جميع أفراد المجتمع قد تعوّدوا هنا علي العمل بوعي و إدراك من أجل الخير العام. فحتي في عشية ثورة أكتوبر أشار لينين قائلا: «إن المرء إذا لم ينسق مع الخيال لا يمكنه أن يفكر بأن الناس بعد إسقاط الرأسمالية، يتعلمون علي الفور العمل للمجتمع بدون أية أحكام حقوقية. ناهيك عن أن إلغاء الرأسمالية لا يعطي فورا ممهّدات اقتصادية لمثل هذا التغير»(2).

وقال لينين:

«إن تحويل الزارع الصغير، تحويل كل ذهنيته و عاداته، هو عمل أجيال كاملة. و ان القاعدة المادية و التقنية و الاستخدام الكثيف للحارثات و الآلات في الزراعة، و الكهرباء علي نطاق واسع، تستطيع وحدها أن تحل هذه القضية ان تصلح ذهنيته نوعا ما، هذا ما يمكن أن يحول رأسا علي عقب بسرعة هائلة الزارع الصغير.

و حين أقول: انه لا بد لذلك من أجيال، فهذا لا يعني قرونا. و انكم لتفهمون جيدا انه في سبيل الحصول علي حارثات و آلات، و في سبيل كهربة بلد شاسع الأبعاد، لا بد علي الأقل، مهما تكن الحال، من عشرات السنين، ذلك هو الوضع الموضوعي»(3).

وقال أيضا:

«و علي ذلك فإن المرحلة الأولى من الشيوعية لا يمكنها أن تعطي العدالة و المساواة. تبقى فروق في الثورة، و هي فروق مجحفة و لكن استثمار الانسان للانسان يصبح مستحيلا. لأنه يصبح من غير الممكن للمرء أن يستولي كملكية خاصة علي وسائل الانتاج، علي المعامل و الماكينات و الأرض و غير ذلك»(4).

ص: 296

1- (1) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص 261.

2- (2) المصدر ص 266 و ما بعدها.

3- (3) الشيوعية العلمية ص 278 عن المؤلفات الكاملة: لينين ج 32 ص 227.

4- (4) مختارات لينين ج 2 ص 290 (الدولة و الثورة).

«وعلي هذه الصورة، فان «الحق البرجوازي» في الطور الأول من المجتمع (الشيوعي) الذي يسمي عادة بالاشتراكية يلغي لا بصورة تامة، بل بصورة جزئية، فقط بالمقدار الذي بلغه الانقلاب الاقتصادي، أي فقط حيال وسائل الانتاج»(1).

إن لينين يقصد بالطور الأول من المجتمع الشيوعي ما نعتبره في تقسيمنا السابق بالمرحلة الثانية للاشتراكية، علي ما سيأتي. وإذا كان هذا صحيحا في المرحلة الثانية، فاخلق بصحته في المرحلة الأولى.

- 8 - و ستبدأ الدولة البروليتارية بزمام المبادرة إلي إيجاد تشريعات و تطبيقات اشتراكية. و من هنا اندرجت هذه المرحلة في العهد الاشتراكي، بالرغم من أن الماركسية اعتبرتتها مجرد مرحلة انتقالية.

و نسمع من انجلز قائمة من التعاليم التي يجدر بهذه الدولة تطبيقها، حيث يقول:

«انها «يعني ثورة البروليتاريا) ستقيم بادئ ذي بدء دستورا ديمقراطيا و عن هذا الطريق، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، السيطرة السياسية للبروليتاريا.

و لن تكون الديمقراطية ذات نفع للبروليتاريا، إذا لم تستخدمها من فورها لاتخاذ تدابير تتضمن طعنة مباشرة للملكية الخاصة، و تضمن وجود البروليتاريا، و إن أهم هذه التدابير، كما هي مبيّنة منذ الآن علي أنها مترتبة بالضرورة علي الوضع هي التالية:

1 - انقاص الملكية الخاصة بواسطة الضرائب التصاعدية و الضرائب المرتفعة علي الارث. و إلغاء حق الميراث في خط جانبي (الأخوة، أبناء الأخوة... الخ) و القروض الاجبارية... الخ.

2 - الاغتصاب التدريجي للملاكين العقاريين و الصناعيين و أصحاب السكك الحديدية، و أحواض السفن. اما بواسطة منافسة صناعة الدولة، و اما مباشرة، لقاء التعويض بسندات.

3 - مصادرة جميع أملاك المغتربين و المتمردين علي غالبية الشعب.

4 - تنظيم العمل و استخدام العمال في الميادين و المصانع و الورشات الوطنية، مع إلغاء منافسة العمال فيما بينهم، و إجبار الصناعيين الموجودين بعد، علي دفع نفس الأجر المرتفع الذي تدفعه الدولة.

5 - إلزام العمل بالنسبة إلي جميع أفراد المجتمع، حتي القضاء التام علي الملكية

الفردية. تشكيل جيوش صناعية، و بصورة خاصة من أجل الزراعة.

6 - مركزة نظام الائتمان و تجارة المال في أيدي الدولة، و ذلك بواسطة تشكيل مصرف وطني برأسمال دولي، و إلغاء جميع المصارف الخاصة.

7 - مضاعفة المصانع الوطنية، و الورشات، و الخطوط الحديدية و السفن و استصلاح جميع الأراضي المزروعة من قبل، بصورة مطردة مع زيادة الرساميل و القوي العاملة التي تملكها البلاد.

8 - تربية جميع الأولاد، منذ اللحظة التي يمكن فيها إبعادهم عن الأحضان الأمومية، في مؤسسات وطنية، و علي نفقة الأمة، (تربية و إنتاج مصنع).

9 - بناء قصور كبيرة علي الأراضي الوطنية التي تكون مسكنا لجماعات من المواطنين المشتغلين في الصناعة و الزراعة. و تكون جامعة لمحسنتات الحياة المدنية و الريفية دون أن يكون لها مساوئها.

10 - تدمير جميع المساكن و الأحياء غير الصحية و السيئة البناء.

11 - حق الميراث المتساوي للأبناء الشرعيين و غير الشرعيين.

12 - مركزة جميع وسائل النقل بين أيدي الدولة...»(1).

9 - و أخيرا فإن البروليتاريا تمارس عملها كدولة، ضمن المجالس السوفيتية.

و هنا يتحول الكلام الماركسي إلي «التطبيق» بعد أن كان تجريديا.

ان تطبيق المجالس السوفيتية، واقع معاش في الدولة الاتحادية الشيوعية المسماة باسمها... حيث تدعي بالاتحاد السوفيتي أو (اتحاد جمهوريات روسيا السوفيتية). و فيه دلالة ضمنية علي أن الواقع التطبيقي هناك يمثل العصر الذي نتحدث عنه، و هو مرحلة دكتاتورية البروليتاريا، و لم تصل بعد إلي المرحلة الاشتراكية الثانية أو الطور الشيوعي الأول. و سننظر في ذلك فيما بعد.

المهم الآن، أن نفهم أن هذه المجالس هي النظام الجديد الذي تفتقت عنه أذهان الماركسيين، و أكدوا عليه في مصادرهم تأكيدا كبيرا.

قال لينين:

«ان الدكتاتورية تمارس من قبل البروليتاريا المنظمة في المجالس السوفيتية و الموجهة من قبل الحزب الشيوعي البلشفي»(2).

ص: 298

1- (1) انظر الشيوعية العلمية ص 271-272 عن مبادئ الشيوعية لانجلز ص 23-25. و انظر نصوص مختارة: انجلز ص 47 مع اختلاف بسيط في الألفاظ يعود إلي الترجمة.

2- (2) الشيوعية العلمية ص 336 عن (مرض الشيوعية الطفولي) للينين، المؤلفات الكاملة ص 42-44 ج 31.



«ان المجالس السوفيتية هي التنظيم المباشر للجماهير الكادحة والمستثمرة الذي يسهّل لها إمكانية أن تنظم هي نفسها الدولة وأن تحكمها بجميع الوسائل... ان التنظيم السوفيتي يسهّل بصورة آلية اتحاد جميع الشغيلة المستثمرين حول طليعتهم، التي هي البروليتاريا»(1).

إلي أن يقول:

«ان الديمقراطية البروليتارية، هي مليون مرة أكثر ديمقراطية من أي ديمقراطية برجوازية. و ان سلطة المجالس السوفيتية هي مليون مرة أكثر ديمقراطية من أكثر الجمهوريات البرجوازية ديمقراطية»(2).

«ان المجالس السوفيتية العمالية والفلاحية، تشكل نمطا جديدا للدولة نمطا جديدا وأعلي للديمقراطية. انها الشكل الذي ترتديه دكتاتورية البروليتاريا وسيلة لادارة الدولة بدون البرجوازية و ضد البرجوازية. للمرة الأولى تقوم الديمقراطية هنا في خدمة الشغيلة، لقد كُفّت عن كونها ديمقراطية من أجل الأغنياء»(3).

«إن سلطة المجالس السوفيتية من أجل الشغيلة ضد المضاربين و الملاكين و الرأسماليين و أصحاب الأراضي الكبار.

هنا تستقيم قوة المجالس السوفيتية و صمودها و جبروتها في العالم أجمع»(4).

و من هنا نفهم، أن الشكل الجديد للدولة و الديمقراطية، الذي بشرت به الماركسية (تجريديا)، في هذه المرحلة... يتمثل (تطبيقيا) فقط في المجالس السوفيتية بشكل رئيسي. و بها تتمثل دكتاتورية البروليتاريا المتوقعة ماركسيا.

و بالرغم من أنها مطبقة فعلا في بعض الدول الاشتراكية، غير أن الماركسيين يتوقعون وجودها و انتشارها في العالم أجمع.

و لا- يخفي كون فكرة المجالس السوفيتية، متأخرة عن ماركس و انجلز، و من هنا لن نتوقع أن نجد لها في كلامهما أي أثر. لأنها إنما وجدت علي أثر الثورة الروسية الحمراء بقيادة لينين و جماعته.

و بالرغم من أن الماركسيين أكثروا الكلام عن هذه المرحلة بشكل موسع جدا، باعتبارها مرحلتهم المعاشة ضد الرأسمالية؛ فإن ما ذكرناه خلاصة كافية عن ذلك.

ص: 299

1- (1) المصدر ص 333 عن المؤلفات الكاملة للينين ج 28 ص 225-227.

2- (2) المصدر و الصفحة عن المصدر و الصفحة.

3- (3) المصدر ص 329 عن مصدره ج 28 ص 69.

4- (4) المصدر و الصفحة عن مصدره ج 3 ص 126.

يمكن أن ننتقل إلى المناقشة في هذه المرحلة من عدة نقاط:

النقطة الأولى: إننا نتساءل عن مدى انطباق قانون الديالكتيك الماركسي الكوني علي هذه المرحلة، و مدى مشاركته في إيجادها، بعد التسليم - جدلا - بصحته.

أنا إذ نواجه هذا السؤال، نواجه إجمالاً و غموضاً في إمكان هذا التطبيق.

إذ توجد عدة أطروحات أو احتمالات للجواب علي هذا السؤال!:

الأطروحة الأولى: ان يكون الشيء في ذاته أو (الأطروحة) هو الوضع الرأسمالي، و يكون (الطباق) هو البروليتاريا المتنافسية ضمن هذا الوضع و يكون (التركيب) هو الوضع الجديد لدكتاتورية البروليتاريا.

وهذه الأطروحة الأولى، هي المناسبة - علي ما يبدو - مع الفهم الماركسي العام... إلا أنها تواجه عدة أسئلة تكون الماركسية مسؤولة عن الجواب عليها، من خلال ذلك:

السؤال الأول: إن طبقة البروليتاريا كانت تنمو خلال عهد الرأسمالية كلها، كما تذكر الماركسية؛ فإذا كانت عهود الرأسمالية عهوداً متفاصلة و دوائر متخارجة، كما فهمنا من الماركسية سابقاً، فكيف يمكن لطباق واحد أن ينمو في عدة أطروحات؟! و من الطريف أنه لا يؤثر إلا في إفاء الأخيرة(1)!!..

السؤال الثاني: إن هذا الطباق غريب الأطوار، لأنه بقي بعد زوال الأطروحة أعني الرأسمالية، له وجود واضح. فكيف كان ذلك؟ مع العلم أن الأطروحة و الطباق يزول وجودهما المتميز بعد حدوث التركيب، طبقاً للقانون الماركسي.

ص:300

السؤال الثالث: إن التركيب - كما تقول الماركسية - يتكون من عناصر الأطروحة و الطباق، ليكون شيئا ثالثا. فهل ان عهد الاشتراكية الأول من الرأسمالية و البروليتاريا معا. مع العلم أن الرأسمالية زالت بحدوث هذا العهد.

الأطروحة الثانية: ان تكون الأطروحة هي العهد الرأسمالي و الطباق هو العهد الذي نتحدث عنه، و التركيب هو عهد الاشتراكية أو الطور الشيوعي الأول.

و أهم ما يواجه هذه الأطروحة - بعد غض النظر عن التفاصيل - : ان هذا الثالث الديالكتيكي سوف يستوفي حاجته بعهد الاشتراكية... و سيكون العهد الشيوعي الأعلى بدوره أطروحة تحتاج إلي طباق و تركيب، فما هو طباقها و تركيبها؛ و هل يعني ذلك زوال ذلك العهد، مع العلم أن الماركسية أكدت علي بقائه و اعتبرته التاريخ النهائي للبشرية.

الأطروحة الثالثة: أن تكون الأطروحة هي العهد الاشتراكي الأول، و الطباق هو عهدها الثاني، و التركيب هو عهدها الأعلى.

و هذه الأطروحة لطيفة الشكل، من زاوية ماركسية، لأن الثالث الماركسي يكون قد انتهى بعهد الشيوعية الأعلى. إلا أنها علي أي حال تواجه سؤالين مهمين:

السؤال الأول: إن هذا الثالث، و إن كان قد استوفي غرضه، إلا أن قانون نفى النفي يبقي ساري المفعول في الكون... فإذا صح ذلك، احتاج الأمر إلي ثالث جديد بعد عصر الشيوعية، فمن أين يبدأ و إلي أين ينتهي؟!...

السؤال الثاني: إن عهود الاشتراكية الثلاثة متوافقة و متصادقة، و ليست متنافرة و متنافية... يعتبر أحدها تأكيدا و ترسيخا لسابقه و ليس نافيا له... كما وجدنا ذلك - أيضا - في عصور الرأسمالية الثلاث. و معه فلا يمكن أن يكون الأول أطروحة و الآخر طباقا ليكون الثالث تركيبا.

و هناك أطروحات أخرى محتملة لتطبيق قانون الديالكتيك علي هذه المرحلة، لا حاجة إلي استقصائها. و قد سبق أن قلنا في مناقشة عصر الرأسمالية، أن تعدد الأطروحات علي هذا الشكل، بحيث أن الانسان يستطيع

- كما يشتهي! - أن يجعل أي شيء أطروحة و شيئاً آخر طباقاً و شيئاً ثالثاً تركيباً... إن هذا التعدد إن دل علي شيء، فإنما يدل علي ضحالة الفكرة من أساسها، و عدم قيامها علي أساس منطلق مفهوم.

النقطة الثانية: إن ما سمعناه من الماركسية من أن طبقة البرجوازية تكون موجودة خلال عصر دكتاتورية البروليتاريا... غير صحيح ماركسياً:

أولاً: إن تطور وسائل الانتاج يبدو هنا ضعيف التأثير، فبينما كان هذا التطور في عهد الرق يقضي علي الارقاء و المالكين، و في عهد الاقطاع يقضي علي الاقنان و الاقطاعيين... لم يستطع الآن هذا التطور أن يقضي علي البرجوازيين. مع أنه - طبقاً لسوابقه - يجب أن يقضي علي البروليتاريين و البرجوازيين!!!... انه الآن ضعيف التأثير، فقد استطاعت قوة البروليتاريا أن تغير من سير القانون الماركسي العام!!!...

ثانياً: إن وجود هذه الطبقة خلال عهد البروليتاريا، يعني أمرين لا مناص من أحدهما: فان الماركسية هل تقول أن وجود البرجوازية مع البروليتاريين وجود منسجم، أو تقول بأنه متنافر و متنافي؟!...

فإن قالت أن وجودها منسجم! إذن، فقد اجتمع الرأسماليون و البروليتاريون في عصر واحد؛ و هذا بعينه ما كان حاصلًا في عصر الرأسمالية.

فلم يحصل أي تغيير طبقي، بالرغم من تطور وسائل الانتاج و تغير نظام المجتمع!!!...

و إن قالت الماركسية - كما هو الأوفق بتفكيرها - أن وجود البرجوازية في العصر البروليتاري، وجود متنافر. إذن، فسيكون هذا العهد «أطروحة»، و يكون وجود الرأسماليين يومئذ طباقاً. و قد أفهمتنا الماركسية ضمناً بأن (التركيب) يكون أنسب بالطباق منه بالأطروحة، كما هو الحال - مثلاً - في الوضع الرأسمالي بالنسبة إلي برجوازي عصر الاقطاع، حيث استطاعوا و هم (الطباق) أن يجعلوا (التركيب)، و هو العصر الرأسمالي إلي جانبهم...

و القانون لا يمكن أن يتغير. إذن فالرأسماليون في عصر البروليتاريا طباق، و سيكون التركيب مناسباً معهم... و معناه أن العصر اللاحق لذلك هو الرأسمالية بشكل أو آخر، و ليس هو الاشتراكية علي أي حال.

النقطة الثالثة: نساءل من هم البروليتاريا التي أناطت بهم الماركسية مهمة



القضاء علي الرأسماليين، وإقامة دولة علي أنقاضهم؟!..

تجيب الماركسية، بأنهم العمال العصريون، كما عرّفهم البيان الشيوعي(1).

وقال لينين:

«إن طبقة معينة، ألا- وهي عمال المدن، و علي العموم عمال المصانع، العمال الصناعيون، تستطيع وحدها أن تقود كتلة الشغيلة و المستثمرين في الصراع من أجل الاطاحة بنير الرأسمال»(2).

و إذا صح ذلك ترتبت عليه عدة نتائج:

النتيجة الأولى: إن هؤلاء البروليتاريا، بصفتهم هذه، مهما كانوا مظلومين و مستثمرين، بل مهما كانت قيادتهم موجهة من قبل الأحزاب الشيوعية و الدول الاشتراكية، لا- يستطيعون بأي حال أن يحصلوا علي فهم كاف لطرق القيادة السياسية، ما لم يكرس الفرد نفسه لهذا العمل، فلا يكون من البروليتاريا يومئذ. و إنما تكون الأفكار السياسية في أذهان القادة المشار إليهم فقط... و قد سمعنا من لينين التصريح بأنه لو لا وجود الحزب القيادي لا يمكن لوعي البروليتاريا أن يصل إلي أكثر من تكوين النقابات، لا غير.

النتيجة الثانية: إن الأحزاب الشيوعية التي تتكفل قيادة الركب ضد الرأسمالية، ليست من البروليتاريا أساسا... ابتداء من انجلز و ماركس و مرورا بستالين و لينين و انتهاء بمن جاء بعدهما إلي مركز القيادة. ليس واحد منهم ممن يصح وصفه بهذا الوصف.

إن الأحزاب الشيوعية تقبل في صفوفها، كل مخلص لفلسفتها و سياستها بغض النظر عن طبقة بالمرّة، كما هو معلوم. بل ان أحزابا شيوعية كثيرة تأسست في بلدان كثيرة ليس فيها بروليتاريا - بالمعني المصطلح ماركسيا - علي الاطلاق. اما لكون البلد اقطاعيا، و لا معني - في رأي الماركسية - لوجود البروليتاريا في غير العصر الرأسمالي، أو قبله - بتعبير خاص - . و اما لكون البلد، مهما كان نظامه الاجتماعي، خاليا من المعامل و المصانع الكبرى تماما، كما هو الحال في الدول النامية عموما. و مع عدم المعامل لا معني للبروليتاريا.

ص:303

1- (1) انظر ص 45.

2- (2) الشيوعية العلمية 280، عن المؤلفات الكاملة للينين ج 29 ص 424.

و مع ذلك فإن الأحزاب الشيوعية في هذه البلدان موجودة و لها درجة مهمة من النفوذ.

النتيجة الثالثة: إن هؤلاء البروليتاريين، ليسوا أكثرية حيثما وجدوا علي أي حال، بل هم أقلية لا يبلغون نصف السكان في أرقى المدن صناعة. نعم، قد يكون العمال بالمعني العام يشكّلون أكثرية مطلقة في مثل هذه المدن. إلا أن العمال البروليتاريين ليسوا كل العمال و لا أكثريتهم. و من هنا لا يمكن أن يكونوا الأكثرية بأي حال من الأحوال.

و إذا لم يكونوا الأكثرية، كانت ثورتهم ضد الرأسماليين، ثورة فئة أقلية ضد فئة أخرى. فكيف يتسنى للماركسية أن تدّعي أن دكتاتورية البروليتاريا هي ديكتاتورية الأكثرية ضد الأقلية.

و اما التحاق سائر العمال و المستثمرين و انصاف البروليتاريين و صغار البرجوازيين و غيرهم، و جلبهم إلي صفوفهم، كما تتوقع الماركسية؛ فهذا:

أولا: غير مضمون النجاح، و خاصة في ظروف معينة، كارتباطهم مصلحيا ضد الحزب الشيوعي. أو أنهم وجدوا مبدأ و عقيدة أهل و أعلي لديهم من الشيوعية، أو لمجرة أن الفرد منهم لا يريد أن يحمل مبدأ معيناً أو أن يعمل عملا سياسيا. كما هو الحال في الكثيرين.

ثانيا: انه لا ينتج شيئا في مصلحتهم، من زاوية النظرية الماركسية، من حيث أنهم ليسوا بروليتاريين، و قد أناطت الماركسية المهمة كلها بالبروليتاريا و حدهم.

النقطة الرابعة: عرفنا ان الماركسية اعترفت بإمكان تطبيق الاشتراكية بعد الاقطاع مباشرة من دون مرور بعصر الرأسمالية بالمرّة، أو مع وجود برجوازية صغيرة فقط. و قد أكد لينين علي إمكان ذلك.

فإذا صح ذلك، و عرفنا إلي جانبه: ان البروليتاريا لا يمكن أن توجد في عصر الاقطاع، بل لا توجد و لا يمكن أن توجد إلا في عصر الرأسمالية، و كان لتطور وسائل الانتاج إلي الحد الرأسمالي، أثر كبير في وجودها.

قال انجلز:

«أفلم يكن في جميع الأزمنة بروليتاريا؟ كلا! لقد كانت توجد علي الدوام طبقات فقيرة و كادحة... و لكن لم يكن يوجد دائما فقراء و عمال يعيشون علي الظروف التي سبق إليها، أي

ص: 304

بروليتاريون... لقد ظهرت البروليتاريا عقيب الثورة الصناعية التي حدثت في إنكلترا أثناء النصف الثاني من القرن الماضي (يعني القرن الثامن عشر) و تكررت بعد ذلك في جميع أنحاء العالم المتمدنة. و هذه الثورة الصناعية قد استدعاها اختراع الآلة البخارية و مختلف آلات الغزل، و نول النسيج الآلي، و جملة كاملة من الأجهزة الآلية الأخرى... الخ»(1).

فإذا ضمنا هاتين القضيتين إلي بعضهما، و هما: إمكان وجود الاشتراكية عقيب الاقطاع، و عدم إمكان وجود البروليتاريا في عصر الاقطاع، و انحصار وجودها في عصر الرأسمالية. نتج من ذلك بكل وضوح أن العصر الاشتراكي الذي يوجد عقيب الاقطاع سوف لن يكون بقيادة البروليتاريا بأي حال. و معه يكون علي الفكر الماركسي أن يتنازل عن أحد أمرين: اما أن يتنازل عن إمكان حدوث الاشتراكية عقب الاقطاع، باعتبار أن عصر الاشتراكية منحصر بفعل البروليتاريين، و حيث لا يكون لهم وجود يكون عصر الاشتراكية متعذرا. و اما ان يتنازل عن انحصار حدوث عصر الاشتراكية بفعل البروليتاريا و من ثم عن عصر ديكتاتورية البروليتاريا جملة و تفصيلا. إذ لا معني لدكتاتورية البروليتاريا بدون البروليتاريا. انها مخيرة في التنازل عن أحد هذين الأمرين!!.

النقطة الخامسة: حول مفهوم الديمقراطية التي أكدت الماركسية علي وجوده، خلال عصر ديكتاتورية البروليتاريا.

إن الديمقراطية حسب الفهم القانوني العام هي أن يكون لكل فرد من الأمة أو الشعب حق الاختيار في شكل الحكم و أشخاص الحاكمين و الاشراف علي أعمالهم عن كذب بحرية تامة... ليكون بالتالي مفهوم (حكم الشعب لنفسه) متحققا بدرجة كافية، و ان لم يكن بشكله المطلق ممكنا.

و هذا المفهوم، و إن كان لنا بعض المناقشات حوله، ليس هنا محل سردها؛ و لكن الماركسية - علي أي حال - اعتبرته مفهوما صحيحا، طبقا للرأي العام الذي يستهويه هذا المفهوم استهواء كاملا، و حاولت إدخاله في عهودها المعترف بها من ماديتها التاريخية.

إن الماركسية لم تناقش إلا في تطبيق هذا المفهوم في العصر الرأسمالي، من زاوية انه تطبيق زائف، لا يتضمن إلا ديمقراطية و حرية الأغنياء و الرأسماليين، دون غيرهم. و هذا صحيح، لا نختلف فيه مع الماركسية.

ص:305

ولكن هل يكون تطبيق الديمقراطية في عصر ديكتاتورية البروليتاريا، تطبيقا حقيقيا غير زائف؟!..

إن الماركسية التي تري ذلك، مسؤولة عن الجواب بالاجاب عن الأسئلة التالية:

1 - هل سوف تقسح مجالا- للبرجوازيين في اختيار ممثليهم بأنفسهم؟ 2 - هل ستكون سيطرة الحكام علي الحكم، نتيجة للانتخاب الشعبي الحر؟.

3 - هل يكون تأييد الشعب غير البروليتاري للدولة البروليتارية عن اقتناع و طيب خاطر... أو نتيجة للخوف تارة، و للطمع أخري، و للمصلحة الشخصية الثالثة؟!..

4 - هل يكون للأفراد حرية النقد السياسي و الاجتماعي خلال هذه الفترة؟..

إن الحرب العنيدة و المستميتة التي سمعنا لينين يبشر بها خلال دكتاتورية البروليتاريا، و التي طبقت فعلا في الاتحاد السوفييتي بعد ثورة أكتوبر الحمراء، تجيب عن هذه الأسئلة بالنفي، و معه لا يبقى للديمقراطية بالمعني القانوني وجود، كما سنوضح الآن.

أما السؤال الأول عن حرية البرجوازيين، فهو واضح النفي، لأن الحرب العنيدة ضدهم مباشرة، فلا معني للحديث عن حريتهم.

و أما السؤال الثاني: فهو أيضا واضح النفي، فان البروليتاريا، أو قاداتها بالأخص، إنما يستولون علي السلطة لا من خلال أي انتخاب، بل من خلال هذه الحرب العنيدة نفسها. و هذا هو الأنسب بالفكر الماركسي من ناحيتين:

أولا: من أجل النفرة من الرأسمالين، و إلغاء حقهم بالوجود.

ثانيا: من أجل أن هذه الثورة تعبر عن التغير الكيفي الذي يلي التغيرات الكمية طبقا للقانون الماركسي، الذي قالت بضرورة (الطفرة) فيه، كما سبق أن سمعنا، و فسّرت هذه الطفرة اجتماعيا بالثورة. و حصول الانتخاب الحر لا يمثل (طفرة) علي أي حال.

و أما الجواب عن السؤالين الثالث و الرابع، فسيكون بالنفي أيضا، فان الشعب حين يري تلك الحرب العنيدة المستميتة الطويلة الأمد، لا يكون له

مناص من الناحية النفسية إلا إبداء الموافقة علي آراء الحكام الماركسيين و فلسفتهم و السكوت عن معارضتهم. فان الفرد أو الأكثر، إن أبدى شيئا من المعارضة، فانه سيتهم بالبرجوازية و الرجعية و إرجاع عقارب الساعة إلي الوراء، و سيلحق بالبرجوازيين، مهما كان مصيرهم.

و هذا هو الأسلوب الذي طبقه ستالين لمدة ربع قرن من الزمن، و لا زال مطبقا بشكل مخفف أيضا، حيث لا يسمح في البلدان الاشتراكية بأي رأي مخالف فضلا عن المعارض، و لا بأي إضراب أو مظاهرة استنكار.

و لعمرى ان هذا الأسلوب هو الأنسب بمعني الدكتاتورية التي تتبناها البروليتاريا الماركسية، لكن يبقي الفكر الماركسي مسئولاً عن كيفية الجمع بين الدكتاتورية و الديمقراطية في مجتمع واحد، بالرغم من تنافيهما الواضح في المصطلح القانوني العام.

النقطة السادسة: ان المجالس البروليتارية المسماة بالسوفييت، هل تري الماركسية ضرورة وجودها خلال هذا العهد الذي نتحدث عنه... بمعني ان كل مجتمع يمر بهذا العهد، فلا مناص له من أن يعقد هذه المجالس. و معني ذلك اندراجها في الأسلوب (التجريدي) العام للمادية التاريخية، ذلك الأسلوب الذي تقترض الماركسية شموله لكل مجتمع علي الإطلاق.

و فهم هذه المجالس بهذا الشكل، هو المفهوم عن عبارة لينين السابقة، حيث يقول:

«ان الدكتاتورية تمارس من قبل البروليتاريا المنظمة في المجالس السوفيتية»<sup>(1)</sup>.

بحيث يكون حديثه عنها، كالحديث عن سائر فقرات المادية التاريخية الضرورية الحدوث، و خاصة و هو يري لزوم انتشار هذه المجالس في العالم أجمع عند حدوث عصرها.

... أم تري الماركسية، ان وجود هذه المجالس ليس ضروريا، و إنما هي الأسلوب الأفضل لممارسة البروليتاريا الحكم خلال عصر دكتاتوريتها.

و هذا الفهم هو الذي يعرب عنه لينين أيضا حين يقول في عبارة سابقة - أيضا -:

ص: 307

1- (1) انظر الفقرة السابعة من حديثنا عن دكتاتورية البروليتاريا.

«ان المجالس السوفيتية هي التنظيم المباشر للجماهير الكادحة و المستثمرة الذي يسهل لها إمكانية أن تنظم هي نفسها الدولة... ان التنظيم السوفيتي يسهل بصورة آلية اتحاد جميع الشغيلة... الخ»(1).

إذن، فالمسألة لا تعدو السهولة في الحصول علي النتائج المتوخاة...

اننا نجهل بعد ان تهافت كلام لينين، ما الذي يمكن أن يختاره الماركسيون من هذين الرأيين، أو يختارون رأيا ثالثا وهو اختيار شكل آخر من التنظيم غير الذي اختاره لينين قائدهم و مفكرهم.

و علي أي حال، فهناك ما ينافي رأي هذا المفكر، علي كلا احتماليه، من زاويتين:

الزاوية الأولى: إن نظام مجالس السوفيت غير عام في جميع الدول الاشتراكية، بل يختص ببعضها.

قال كوفالسون:

«و في روسيا صارت السوفييتات شكل ديكتاتورية البروليتاريا. و بعد الحرب العالمية الثانية انبتق شكل الديمقراطية الشعبية للانتقال إلي الاشتراكية»(2).

و معه فلا دليل علي أن هذا النظام مطبق في غير الاتحاد السوفيتي نفسه.

و من الواضح من زاوية ماركسية، انه لا يمكن القول بأن النظام الاشتراكي الموجود في الدول غير المطبقة لهذا النظام، هي غير ناجحة في اشتراكيته، أو أنها خارقة للضرورة التاريخية.

الزاوية الثانية: قال كوفالسون:

«لقد أشار لينين إلي أن مسألة اشكال الدولة تحل حسب الظروف الملموسة. فان الماركسية لم تضع يوما نصب عينيهما مهمة «كشف» اشكال المستقبل السياسية. و انه لمن الخطأ و الخرافة التقييد بتحديد صارم لهذه الأشكال. ففي وسع النظرية أن تتنبأ بجوهر التطور، و لكن يستحيل التنبؤ باشكاله. و لا يمكن اكتشافها إلا في مجري الحياة بالذات. و بما ان نضال الطبقة العاملة في سبيل الاشتراكية يجري في أوضاع تاريخية متنوعة، فان النظرية تتنبأ بأن هذه الأشكال متنوعة جدا»(3).

و إذا كان هذا صحيحا، كان القول بالضرورة التاريخية لمجالس السوفيت

ص:308

1- (1) انظر الفقرة ذاتها.

2- (2) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص 262.

3- (3) المصدر السابق ص 261-262.

واضح الانتفاء؛ كما ان الالتزام بكونها أفضل أشكال الحكم وأسهلها حصولا علي النتائج، أيضا مما لا معني له، فان الأفضل هو الذي يعينه مجري الحياة بالذات، و ليس للنظرية أن تقول أية كلمة بهذا الصدد.

النقطة السابعة: لقد سمعنا التركيز الشديد من ماركس و لينين، علي ضرورة الحرب العنيدة المستمرة في استئصال الوجود الرأسمالي من المجتمع.

و مع ذلك نسمع كوفالسون يقول:

«ان مسألة اشكال الانتقال إلي الاشتراكية مرتبط بالظروف الملموسة لتطور الثورة الاشتراكية، و بحدة النضال الطبقي، و بالقدر الذي يمكن به في الظروف المعينة، الانتقال إلي الاشتراكية مع اللجوء أو عدم اللجوء إلي العنف المسلح.

ان الماركسية، كما سبق وقلنا، لا تنفي البتة، من حيث المبدأ، إمكانية الانتقال السلمي إلي الاشتراكية، إذا توفرت الظروف الملائمة، ففي «مبادئ الشيوعية» (عام 1847) أجاب انجلز عن السؤال التالي: «هل يمكن القضاء علي الملكية الخاصة بالسبيل السلمي». فقال: «من الممكن أن تتمني لو تسير الأمور علي هذا النحو، و ان الشيوعيين سيكونون - بالطبع - آخر من يعترض علي هذا»<sup>(1)</sup>.

إن كلام انجلز غير واضح بالموافقة، فإن إمكان التمني بعيد عن التمني نفسه، و التمني بعيد عن الواقع نفسه... ذلك الواقع الذي نتحدث عنه الماركسية دائما. ان كلام انجلز عن ذلك كلام يأس، و كلام لينين و ماركس واضح بضرورة اللجوء إلي العنف المسلح... و هو الأنسب بالتغير الكيفي أو الطفرة التي تؤمن بها الماركسية. و مع ذلك أباح كوفالسون لنفسه أن يؤكد علي عدم اللجوء إلي العنف المسلح.

النقطة الثامنة: بالنسبة إلي التعاليم الاشتراكية التي أعطها انجلز لهذه الفترة من عصور الماركسية.

إن هذه التعاليم أمور تشريعية لا تمت إلي تفسير التاريخ بصلة، و لا حاجة إلي الإيمان بدخلها الضروري في المادية التاريخية. كل ما في الأمر أن انجلز يري أن هذه التشريعات هي أصلح للمجتمع خلال هذه المرحلة من تشريعات الرأسماليين البرجوازيين.

فهل يصح هذا الرأي منه تماما، أو أن بعض هذه التعاليم علي غير صواب... هذا ينبغي أن نؤجله إلي حين الحديث عن المذهب الاقتصادي في

ص:309

مجتمع (اليوم الموعود) من زاوية التخطيط الإلهي، في القسم الثالث من هذا الكتاب.

إن بعض هذه التعاليم ستكون صحيحة، كمضاعفة المصانع الوطنية و استصلاح الأراضي و بناء بيوت للعمال. كما سيكون بعضها خاطئاً تماماً كإلغاء الملكية الخاصة و التصرف في قانون الارث. و أما تفاصيل ذلك فستأتي هناك.

## المرحلة الاشتراكية الثانية الطور الشيوعي الأول المسمي بالاشتراكية

### إشارة

1 - تدل بعض كلمات الماركسيين، علي أن طور الاشتراكية هذا هو المرحلة الأولى التي توجد بعد الرأسمالية مباشرة.

قال ماركس:

«ان ما نواجه هنا، إنما هو مجتمع شيوعي لا كما تطور علي أسسه الخاصة بل بالعكس، كما يخرج لتوّه من المجتمع الرأسمالي»(1).

و أضاف لينين علي ذلك موضعاً:

«إن هذا المجتمع الشيوعي المنبثق لتوّه من أحشاء الرأسمالية، و الذي يحمل من جميع النواحي طابع المجتمع القديم، يسميه ماركس بالطور الأول أو الأسفل من المجتمع الشيوعي»(2).

و هذا ينافي بكل وضوح التأكيدات السابقة التي سمعناها بأن المرحلة الأولى اللاحقة للرأسمالية، و التي لها القسط الأوفي في الاجهاز عليها، إنما هي دكتاتورية البروليتاريا... بعد العلم بأن طور الاشتراكية الذي نتحدث عنه،

ص: 310

---

1- (1) مختارات: لينين ج 2 ص 288 (الدولة و الثورة).

2- (2) المصدر نفسه ص 289.



ليس هو طور دكتاتورية البروليتاريا، بل ان بينهما بعض الفروق، كما سنسمع بعد قليل من المصادر الماركسية.

إن ذلك يمكن أن يفسّر بأحد شكلين:

الشكل الأول: إن مرحلة دكتاتورية البروليتاريا، مرحلة إعدادية أو انتقالية، لا ينبغي الالتفات إليها أو التركيز عليها عند الحديث عن الاشتراكية.

بل ينبغي الدخول في ما هو المهم رأسا، وهو الطور الأول ثم الثاني للاشتراكية.

إن أجابت الماركسية بهذا الشكل، قلنا ان غير صحيح، لأن دكتاتورية البروليتاريا قد تطول زمانا كبيرا، بحيث لا يمكن غض النظر عنها بأي حال.

علي أن الاشتراكية نفسها مدينة لهذه الدكتاتورية بالوجود، فمن الغبن إهدار دورها في ذلك. علي أن الماركسية لم تغض النظر عن ذلك بل ركزت عليه و أكدت، و لم تهمله إلا في هذه المرحلة من تفكيرها.

الشكل الثاني: إنه ليس هناك حدود حقيقية ملموسة بين المرحلة الأولى و الثانية، فلا يمكن أن يقول القائل: كنا بالأمس (يوم الجمعة) في المرحلة الأولى و نحن اليوم (يوم السبت) في المرحلة الثانية. إذن، فيمكن بمجرد دخول عصر دكتاتورية البروليتاريا و منذ أول الثورة العمالية، يمكن أن نقول: إنه دخل عصر الاشتراكية.

أقول: إن انعدام الحدود الحقيقية بين المرحلتين، قد يكون أمرا صحيحا إلا- أن ذلك لا- يعني الخلط بين المرحلتين... فإن التشريعات الاشتراكية تكون دائما مسبقة بالاجهاز علي الدولة الرأسمالية و سيطرة رأس المال و عزل الرأسماليين اجتماعيا، إن بقوا علي قيد الحياة. و هذه المرحلة من دكتاتورية البروليتاريا، تكون خالية عن التشريعات الاشتراكية و عن إمكان تطبيقها.

إذن، فمهما بولغ في دمج المرحلتين و توحيدهما، فان لدكتاتورية البروليتاريا في أولها، فترة «غير اشتراكية» ريثما يتم الاجهاز علي العصر السابق عليها، و هذه الفترة لا يمكن أن تكون من أطوار الاشتراكية، بعد افتراض انها ليست اشتراكية، و هي الفترة الرئيسية التي تتفد فيها البروليتاريا مهمتها.

و معه لا يمكن للدمج بين المرحلتين أن يكون صحيحا... كما لا يمكن أن يكون القول: بأن عصر دكتاتورية البروليتاريا كله اشتراكي... صحيحا.

و مما يدعم ذلك، ما سنسمعه من توقف وجود الاشتراكية علي شرائط

منها: زيادة الانتاج الصناعي زيادة هائلة. و من الواضح أن مثل هذه الشروط لا يمكن أن توجد في أول عصر دكتاتورية البروليتاريا. وإنما تعمل البروليتاريا علي إيجادها تدريجيا.

و من الطريف أن ماركس و لينين، وخاصة الأخير، قد أكدوا علي دكتاتورية البروليتاريا تأكيداً كبيراً. و مع ذلك أسقطها من مراحل التاريخ!!!...

- 2 - تتفق المرحلة الثانية مع المرحلة الأولى أربع صفات، منها نقطتا ضعف و نقطتا قوة، من وجهة نظر ماركسية.

النقطة الأولى: و هي نقطة قوة، و هي استمرار سيطرة البروليتاريا علي المجتمع. بعد أن تم قيامها بمهام المرحلة السابقة... و هي تصفية الوجود الرئيسي للمجتمع الرأسمالي، و تنفيذ بعض التشريعات الاشتراكية، التي من أهمها ما اقترحه انجلز فيما سبق، و جلب أكبر عدد ممكن من الطبقات التي كانت مستثمرة (بالفتح) إلي جانبها.

النقطة الثانية: و هي نقطة قوة أيضاً، و هي ارتفاع الاستغلال الرأسمالي بشكل أكد و أشد مما كان عليه في مرحلة دكتاتورية البروليتاريا. و هذا هو المفروض كلما تم تقليص آثار الرأسمالية و ترسيخ الاشتراكية تدريجياً.

النقطة الثالثة: هي نقطة ضعف، و هي أن آثار الرأسمالية مهما تقلصت و لا زالت تتقلص باستمرار، إلا أنها موجودة علي أي حال، و بهذا نطقت المصادر الماركسية.

قال بوليتزر:

«و لهذا تظل طريقة الانتاج الرأسمالية لفترة معينة، جانباً من الاقتصاد»(1).

وقال:

«و لا يزال في المجتمع الاشتراكي شيء من التفاوت في الممتلكات، غير أنه لا يوجد في المجتمع الاشتراكي قط بطالة و لا استغلال و لا اضطهاد للقوميات»(2).

وقال ماركس:

«ان المرء إذا لم ينسق مع الخيال، لا يمكنه أن يفكر بأن الناس، بعد إسقاط الرأسمالية

ص:312

1- (1) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر ج 2 ص 161.

2- (2) المصدر ص 191.

يتعلمون علي الفور العمل للمجتمع بدون أية أحكام حقوقية. ناهيك عن إلغاء الرأسمالية لا يعطي فورا ممهدات اقتصادية لمثل هذا التغيير»(1).

وقد سمعنا خلال الحديث عن المرحلة السابقة، ما قاله لينين عن هذه المرحلة التي بأيدينا، و كان من ذلك قوله:

«إن المرحلة الأولى من الشيوعية لا يمكنها أن تعطي العدالة و المساواة. تبقى الفروق مجحفة. ولكن استثمار الانسان للانسان يصبح مستحيلا»(2).

و عرفنا أن المراد بالمرحلة الأولى من الشيوعية: المرحلة الثانية التي نتحدث عنها من الاشتراكية.

النقطة الرابعة: و هي نقطة ضعف من وجهة نظر ماركسية، و هي بقاء الدولة، و إن كانت في طريقها إلي الاضمحلال، فانها لا تضمحل إلا عند وجود المرحلة الثالثة العليا للمجتمع الشيوعي.

قال لينين:

و لكن الدولة لا تضمحل بعد بصورة تامة، لأنه تبقى صيانة «للحق البرجوازي» الذي يكرس اللامساواة الفعلية. و لاضمحلال الدولة، يقتضي الأمر الشيوعية الكاملة»(3).

3 - و لوجود الطور الأول للشيوعية عدة شرائط تتلخص في أمور:

الأمر الأول: الانتاج الضخم الواسع النطاق، بشكل لم تكن تحلم به الرأسمالية بكل قواها.

قال بوليتزر:

«لا اشتراكية - إذن - بدون زيادة الانتاج بصورة هائلة، لا يمكن تخيلها في النظام الرأسمالي و هذه ضرورة موضوعية»(4).

الأمر الثاني: انه لأجل وجود مثل هذا الانتاج الضخم، لا بد من وجود صناعة تكنولوجية عالية، و وسائل إنتاج ضخمة.

قال بوليتزر، بعد كلامه الأخير:

«بيد أنه كي نستطيع إنتاج سلع للاستهلاك بكميات كبيرة و زيادة حجمها باستمرار،

ص:313

1- (1) المادة التاريخية: كوفالسون، كيلله ص 266.

2- (2) مختارات: لينين ج 2 ص 290 (الدولة و الثورة).

3- (3) المصدر ص: 293.

4- (4) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر ج 2 ص 162.

لا بد من البدء بانتاج وسائل الانتاج بكميات كافية، والعمل علي تبديلها وازدهارها. ولهذا وجب أن يبدأ ارتفاع الانتاج بازدياد إنتاج وسائل الانتاج. وهذا يعني أن أحد شروط الاشتراكية الموضوعية هو إيجاد صناعة ثقيلة»(1).

الأمر الثالث: انه لأجل وجود هذا النمو الصناعي الضخم، لا بد من إيجاد أيدي عمالية صانعة له و مدبرة لشؤونه.

قال بوليتزر:

«ويتطلب هذا النمو التقني، أن يبلغ تخصص العمال و ثقافتهم درجة أسمى من الدرجة التي بلغوها في الرأسمالية، التي تحرم الجماهير من الثقافة و العلم»(2).

فيكون الأمر الثالث من شروط وجود الاشتراكية وجود العامل الكفؤ فكريا و ثقافيا و علميا بكمية كافية و وافرة في العالم.

هذا مضافا إلي الشرط المهم الآخر، و هو:

الأمر الرابع: و هو وجود دكتاتورية البروليتاريا، التي لا يمكن بدونها تحقيق أي اشتراكية... كما سمعنا من لينين يقول:

«لكن الاشتراكية لا يمكن أن تتحقق بطريق آخر إلا من خلال دكتاتورية البروليتاريا، التي تشارك العنف ضد البرجوازية... الخ»(3).

4 - ينتهي بالقضاء علي الثقل المهم للبرجوازية، وظيفه دكتاتورية البروليتاريا و معه تبقي دكتاتوريتهم و نضالهم ضد الطبقات الأخرى بلا معني. و هنا تكف البروليتاريا عن النضال.

قال كوفالسون:

«أما في مرحلة الاشتراكية، فان الطبقة العاملة لا تبقي بحاجة إلي النضال من أجل الفلاحين. لأن التحولات الاشتراكية في الزراعة قد غيرت من طبيعة الفلاحين الاجتماعية، ولأن البرجوازية قد صفتت. ولهذا لا تبقي الطبقة العاملة في مرحلة الاشتراكية، بحاجة إلي ديكتاتورية البروليتاريا»(4).

و إذا ارتفعت دولة دكتاتورية البروليتاريا، بقيت الدولة موجودة بقيادة

ص: 314

1- (1) المصدر و الصفحة.

2- (2) المصدر ص 187.

3- (3) الشيوعية العلمية ص 269.

4- (4) المادة التاريخية: كيلله كوفالسون ص 267.

«ان دور الطبقة العاملة في المجتمع الاشتراكي يتجلى عبر قيادة الحزب الشيوعي أو العمالي»(1).

فبعد أن كانت هناك اثنيينية بين الدولة والحزب، و لو من الناحية الشكلية، خلال عصر دكتاتورية البروليتاريا. لا يبقى لهذه الاثنيينية وجود خلال عصر الاشتراكية وإنما تتمحض الدولة في دولة الحزب الشيوعي وقيادته. و سنتحدث بعد قليل عن سر الاثنيينية الشكلية الموجودة يومئذ وارتفاعها بعد ذلك.

وستكون هذه الدولة شعبية تشارك كل الجماهير فيها! قال كوفالسون:

«ان تطور الدولة الاشتراكية يعني اشتراك الجماهير علي نطاق أوسع فأوسع في إدارة الدولة، و تطوير الديمقراطية الاشتراكية علي نطاق أوسع»(2).

- 5 - وقد تلخصت مما سبق الفروق الآتية بين عهدي للاشتراكية: الأول و الثاني.

أولاً: زوال الثقل المهم للبرجوازية في العهد الاشتراكي الثاني، بعد أن قضت عليه البروليتاريا. بينما كان موجودا في عهد دكتاتوريتهم.

ثانياً: زوال دكتاتورية البروليتاريا التي أصبحت بعد زوال البرجوازية غير ذات معني كما عرفنا.

ثالثاً: اتصاف الدولة في العهد الثاني بصفة تختلف بها عما سبقها من الدول فهي دولة في طريقها إلي الفناء، و لا يمكن إلا أن تكون كذلك، كما سمعنا من الماركسيين. بينما كانت في العهود السابقة بما فيه عصر دكتاتورية البروليتاريا تبدو وكأنها ذات استمرار و بقاء.

رابعاً: تركيز التعاليم الاشتراكية أكثر من العصر السابق، و تطبيقها في مختلف الميادين، و خاصة بعد أن نجحت البروليتاريا في مهمتها و أزال الت البرجوازية.

- 6 - و لا بد لنا - في هذا الصدد - أن نحيط علما بالفهم الماركسي للاشتراكية

وأهم تطبيقاتها خلال هذه الفترة.

ونحن - أولا - ينبغي أن نطلع علي التعريف الماركسي للاشتراكية، وخاصة تعاريف اشتراكية الطور الأول الذي نتحدث عنه.

قال انجلز:

«الشيوعية هي تعليم شروط تحرر البروليتاريا»<sup>(1)</sup>.

وقال كوفالسون:

«الشيوعية هي نظام اجتماعي لا طبقي تقوم فيه الملكية الواحدة للشعب بأسره علي وسائل الانتاج»<sup>(2)</sup>.

وقال لينين:

«ان الاشتراكية هي إلغاء الطبقات»<sup>(3)</sup>.

وقال:

«ان الاشتراكية تتميز بالملكية الاجتماعية العامة لوسائل الانتاج وبعلاقات التعاون الرفاعي بين أناس أحرار من الاستثمار سواء في الانتاج

أم في سائر ميادين النشاط الاجتماعي»<sup>(4)</sup>.

وقال بوليتزر:

«الاشتراكية - كما تحدها الماركسية علميا - هي القضاء علي استغلال الانسان لأخيه الانسان، والقضاء في نفس الوقت علي طبقات

المجتمع المتناحرة»<sup>(5)</sup>.

وقال أيضا:

«الاشتراكية هي - حقا - حكم الجماهير الشعبية و ملايين الناس الذين كانوا ضحايا الاضطهاد، و حرما - بواسطة الاستغلال - من كل

نمو إنساني»<sup>(6)</sup>.

وقال أفاناسييف:

«الشيوعية هي المستقبل المشرق للانسانية جمعاء. ان الشيوعية هي حلم الانسانية طيلة قرون»<sup>(7)</sup>.

ص: 316

1- (1) نصوص مختارة: انجلز ص 34.

2- (2) المادية التاريخية: كيلله كوفالسون ص 142. وانظر أيضا ص 399 منه.

- 3- (3) الشيوعية العلمية ص 382.
- 4- (4) المصدر ص 139.
- 5- (5) أصول الفلسفة الماركسية ج 2 ص 153.
- 6- (6) المصدر ص 183.
- 7- (7) أسس الفلسفة الماركسية ص 195.

وقال لينين بصدد التفريق بين الاشتراكية و الشيوعية:

«يبد أن الفرق العلمي بين الاشتراكية و الشيوعية واضح. فما يدعونه بالمعتاد بالاشتراكية، قد سمّاه ماركس بالطور الأول أو الأسفل من المجتمع الشيوعي. فبمقدار ما تصبح وسائل الانتاج ملكا عاما يمكن تطبيق كلمة الشيوعية علي هذا الطور أيضا، شريطة ألا ينسي المرء أن هذه الكلمة ليست بالشيوعية الكاملة.

ثم قال:

«فالشيوعية في طورها الأول، في درجتها الأولى لا يمكن أن تكون ناضجة تماما من الناحية الاقتصادية، لا يمكن أن تكون خالية تماما من تقاليد أو آثار الرأسمالية»(1).

وسنعرض لتمحيص هذه التعاريف، و ملاحظة الفروق بينها، بعد ذلك.

أما كارل ماركس، فلا نجد له تعريفا واضحا للاشتراكية أو الشيوعية.

ولعل له العذر من ذلك فيما ذكره لينين عن الفرق بين طوري الشيوعية حيث قال:

«أغلب الظن أن الفرق السياسي بين الطور الأول أو الأسفل و الطور الأعلى من الشيوعية سيصبح مع الزمن كبيرا. ولكن من المضحك الاهتمام به في الوقت الحاضر، في الرأسمالية، و لا يمكن لأحد أن يضعه في المقام الأول، اللهم إلا بعض الفوضويين»(2).

و حيث يكون ماركس خلال العصر الرأسمالي، و ليس من الفوضويين أيضا. إذن، فلا ينبغي أن يتورط فيما هو المضحك من الاهتمام بتعريف الاشتراكية أو الشيوعية، أو إيجاد الفرق بينهما... لو كان منفذا لنصيحة لينين...

7- و أهم خطوة يتخذها الماركسيون في سبيل توطيد الاشتراكية هو التصرف في الملكيات الخاصة عموما و ملكية وسائل الانتاج خصوصا. و يكون إلغاء ملكية وسائل الانتاج لأجل رفع التناحر الطبقي في المجتمع، الذي كان ناتجا من تلك الملكية، حسب رأي الماركسية. و أما رفع الملكية الخاصة عموما، فباعتبار التوصل إلي إلغائها الكلي في الطور الأخير.

قال لينين:

ص:317

1- (1) مختارات لينين ج 2 ص 297 (الدولة و الثورة).

2- (2) المصدر ص 297.



«فان وسائل الانتاج لا تبقي ملكا خاصا لأفراد. ان وسائل الانتاج تخص المجتمع كله.

وكل عضو من أعضاء المجتمع يقوم بقسط معين من العمل الضروري اجتماعيا، وينال من المجتمع بمقدار كمية العمل الذي قام به»(1).

و أعطي كوفالسون من جملة خصائص المجتمع الاشتراكي في طوره الأول:

«تصفية الملكية الرأسمالية وإقامة الملكية الاجتماعية العامة لوسائل الانتاج الأساسية، تحويل الزراعة تدريجا علي أسس اشتراكية»(2).

وقد سمعنا من جملة فقرات تعاليم انجلز خلال عصر دكتاتورية البروليتاريا: لزوم إنقاص الملكية الخاصة، و الاغتصاب التدريجي للملاكين العقاريين و الصناعيين و أصحاب السكك الحديدية و أصحاب السفن و مصادرة جميع أملاك المغترين و المتمردين علي غالبية الشعب: و مركزة نظام الائتمان و وسائل النقل بيد الدولة(3). و المفروض خلال العهد اللاحق لدكتاتورية البروليتاريا، إن هذا كله أصبح ناجزا تماما، نتيجة جهود البروليتاريا الماركسية في توطيد أسس الاشتراكية.

وقال آخرون:

«ان سيطرة الملكية الاشتراكية الجماعية لوسائل الانتاج بلا منازع هي الخاصة الأساسية و السمة الرئيسية المميزة للاشتراكية»(4).

- 8 - إن الملكية العامة أو الاجتماعية خلال عصر الاشتراكية تنقسم إلي قسمين هما: ملكية الدولة و الملكية التعاونية.

قال أفاناسييف:

«و الملكية الاجتماعية توجد علي شكلين: ملكية الدولة أي ملكية الشعب كله في شخص الدولة الاشتراكية و الملكية الكولخوزية التعاونية أي ملكية كولخوزات معينة أو اتحادات تعاونية. و شكلا الملكية هذان شكلان اشتراكيان للملكية يضمنان حل مهمات بناء الشيوعية. ان الشكل الأساسي و الغالب للملكية في المجتمع الاشتراكي هو ملكية

ص:318

1- (1) المصدر ص 289.

2- (2) المادة التاريخية ص 139.

3- (3) انظر الفقرة السابعة من حديثنا عن دكتاتورية البروليتاريا.

4- (4) الاقتصاد السياسي للاشتراكية ص 62.

وأضاف آخرون:

«ولم يظهر هذان الشكلان من الملكية الاشتراكية بالصدفة، فان وجودهما ضروري موضوعيا.

وبهذا ربطت الماركسية بين أشكال الملكية وضرورة المادية التاريخية التي تؤمن بها، كما ربطت بين وجود المجتمع الاشتراكي و تطور وسائل الانتاج.

«تشمل ملكية الدولة جميع الأراضي (في الاتحاد السوفييتي و جمهورية منغوليا الشعبية) و باطن الأرض و المياه و الغابات و المصانع و المناجم و استثمارات الدولة و السوفخوزات في الزراعة و النقلات الحديدية و غيرها من النقلات و وسائل المواصلات و المؤسسات التجارية و التخزينية الحكومية و القسم الأساسي من المباني السكنية في المدن و المراكز الصناعية و شبكة المؤسسات العلمية و الثقافية»(2).

«و تشمل الملكية التعاونية الكولخوزية قسما من الأراضي في البلدان الاشتراكية (ما عدا الاتحاد السوفييتي و جمهورية منغوليا الشعبية) و الآلات الزراعية و الأبنية و الماشية التعاونية، و المؤسسات المساعدة لتحويل المواد الأولية الزراعية و المحاصيل المنتجة في التعاونيات. و فضلا عن ذلك تشمل الملكية التعاونية شبكة المؤسسات التجارية التابعة لتعاونيات الاستهلاك، مع احتياطاتها البضاعية، و كذلك التعاونيات الحرفية مع ما لها من المنتج و التجهيزات»(3).

«و يعتبر كلا- شكلي الملكية الاشتراكية... وحيدي الطراز من حيث طبيعتهما الاجتماعية الاقتصادية، إذ أنهما يعبران عن الطابع الاجتماعي لتملك نتائج العمل و يرفضان استثمار الانسان للانسان و يشترطان علاقات التعاون و التعاضد و يتطلبان المبدأ الاشتراكي للتوزيع، و يتطوران تطورا منهاجيا.

و مع ذلك توجد فروق معينة بين ملكية الدولة و الملكية التعاونية الكولخوزية. و الفرق الأساسي هو في درجة تشريك وسائل الانتاج. فملكية الدولة هي ملكية الشعب بأسره...

و الملكية التعاونية الكولخوزية هي ملك جماعات منفردة من الكادحين، و هي لذلك ملكية جماعية.

... ثم ان قسما من وسائل الانتاج يبقى في حوزة الملكية الشخصية لأعضاء التعاونيات في الاستثمارات الشخصية للكولخوزيين.

و ينجم عن هذا أن ملكية الدولة... بالمقارنة مع الملكية التعاونية الكولخوزية، الشكل

1- (1) الاقتصاد السياسي للاشتراكية ص 68.

2- (2) المصدر ص 69.

3- (3) المصدر ص 70.

الأكثر كمالاً للملكية الاشتراكية، وهي تجسّد مستوى أعلي لشريك الانتاج»(1).

9- يكون الأسلوب الاقتصادي الأساسي خلال هذه الفترة للعمل المأجور قائماً علي القاعدة القائلة: من كل حسب طاقته و لكل حسب عمله. و هو من الفوارق الكبيرة عن الطور الأعلى حيث يكون لكل عامل حسب حاجته لا حسب عمله.

و لعل أفضل من شرح هذه القاعدة من زاوية ماركسية و ذكر مميزاتها، و اعتبارها مميزات مرحلية تمثل مرحلة ما بعد الرأسمالية و ما قبل الشيوعية. هو بوليتزر حيث نجده يقول:

«لا شك أن العثرة الرئيسية التي تحول دون أن ينال كل فرد حسب حاجاته في العالم الحديث، هي الاستغلال الرأسمالي الذي يبذر ثروات العمل الانساني. و النتيجة الأولى لازالة استغلال الانسان لأخيه الانسان هي أن العامل يستطيع أن ينال حسب عمله الذي يؤديه دون أن يسلب جزءاً من الثروة التي أنتجها»(2).

و بذلك تلافت الماركسية ما تورطت به الرأسمالية في نظرها من سرقة أرباح العامل و غمط أجره عمله، متمثلة في (القيمة الزائدة) التي يأخذها الرأسمالي من العامل قهراً. و هو العنصر الذي تكونت منه الرأسمالية أساساً في رأي كارل ماركس، كما سبق أن عرفنا مفصلاً.

فإن العامل في هذه المرحلة الاشتراكية سيعطي بمقدار عمله، و سوف لن يغمط من أجره عمله شيئاً، كما كان عليه الحال في المرحلة الرأسمالية.

و في نفس الوقت، حيث يختلف العمل يختلف الأجر، و بذلك يتفاوت العمال في مقادير دخلهم. و إلي ذلك أشار بوليتزر قائلاً:

«و لهذا كانت المساواة في المجتمع، هي في أن تعطي كل فرد حسب عمله أي بصورة غير متساوية بين الأفراد، بعد أن يؤمن كل فرد أسباب معيشته (بفضل إزالة الاستغلال) و لهذا لا يجب مساواة الاشتراكية بنزعة خيالية للمساواة بين الناس.

كتب موريس توريمز يقول: أما فيما يتعلق بنزعة المساواة التي تقوم علي قياس الناس بنفس المقياس، فهي استحالة اجتماعية، لأن هناك تفاوتاً طبيعياً بين الناس، سببه كفاءاتهم البيولوجية و النفسية. أما التفاوت الذي يسعى الشيوعيون لازالته فهو التفاوت الذي ينشأ عن

ص:320

1- (1) المصدر 70-71.

2- (2) أصول الفلسفة الماركسية ج 2 ص 185.

وجود الطبقات»(1).

10 - و تلحق بهذه القاعدة، قاعدة أخرى هي: «ان من لا يعمل لا يأكل» ذلك أن الماركسية تستهدف في المجتمع الاشتراكي أن تحوّل المجتمع كله إلى شغيلة، أو عمال يعيشون بأجور عملهم، بالرغم من أن ذلك مهمة صعبة و طويلة الأمد.

قال لينين:

«وفي سبيل القضاء علي الطبقات يجب ثانيا: القضاء علي الفارق بين العامل و الفلاح، و تحويل المجتمع كله إلى شغيلة. و لا يمكن القيام بذلك دفعة واحدة. تلك مهمة أصعب بما لا يقاس، و بالتأكيد مهمة طويلة الأمد»(2).

و إذا تم ذلك، يكون من الطبيعي أن «من لا- يعمل لا- يأكل»، لأنه غريب علي المجتمع، إن هذه القاعدة أساسية في بناء الاشتراكية الماركسية. وقد أكد عليها لينين أكثر من مرة.

قال مرة:

«ان ذلك الذي لا يعمل يجب أن لا يأكل»(3).

و قال مرة أخرى:

«من لا يعمل لا ينبغي أن يأكل»(4).

و بذلك تلافيت الماركسية تارة أخرى، بعض نقائص الرأسمالية، من زاوية أن الرأسماليين لم يكونوا يعملون، و مع ذلك فهم «يأكلون» بل يعيشون أرغد عيش، أما الآن، فليس هناك رأسماليون، بل كلهم عمال، و ليس هناك من يأكل بدون عمل، بل كلهم يعيشون علي ما يؤدونه من أعمال.

11 - و لا بد، خلال الحديث عن هذه المرحلة، من أن نحمل فكرة كافية عن ربطها الماركسي بتطور وسائل الانتاج... بصفتها حلقة من حلقاته الضرورية، من زاوية المادية التاريخية.

ص: 321

1- (1) المصدر ص 189-190.

2- (2) الشيوعية العلمية ص 382 عن المؤلفات الكاملة: لينين ج 30 ص 108-109.

3- (3) المصدر ص 284.

4- (4) مختارات لينين ج 2 ص 292 (الدولة و الثورة).

«و كما في جميع التشكيلات السابقة، تنبثق التناقضات في ظل الاشتراكية أيضا، بين القوي المنتجة وعلاقات الانتاج، من جراء تطور القوي المنتجة. ولكن طابع هذه التناقضات وأشكال تطورها وأساليب حلها، تختلف في ظل الاشتراكية اختلافا مبدئيا عنها في ظل التشكيلات السابقة»(1).

وقد وجدت الماركسية نفسها مسئولة عن الجمع بين فكرتين لتطور وسائل الانتاج.

الفكرة الأولى: التطور الضروري الذي آمنت به من خلال المادية التاريخية. ذلك التطور الذي أوجد كل ظواهر التاريخ، فهو موجود بالضرورة هذه المرحلة منه أيضا.

الفكرة الثانية: التطوير الواعي لوسائل الانتاج الذي تقوم به البروليتاريا خلال عصر دكتاتوريتها تطورا هائلا يكون ممهدا لزيادة الانتاج الممهدة لتطبيق المجتمع الشيوعي.

يمثل الفكرة الأولى قول بوليتزر:

«تستحيل الاشتراكية بدون شروط موضوعية مرتبطة بمرحلة تاريخية معينة. ففي بلد، لم تنم فيه الصناعة نموا كبيرا، كالصين مثلا، لا تستطيع البروليتاريا، وقد أصبحت في الحكم، أن تفكر في إقامة الاشتراكية قبل إيجاد الأسس التي تقوم عليها، أي إيجاد صناعة قومية كبرى»(2).

وكذلك يمثل الفكرة الأولى كلام ستالين، حين يتحدث عن الاتحاد السوفيتي فيقول:

«استخدمت الطبقة العاملة قانون الترابط الضروري بين الانتاج وبين طابع قوي الانتاج، ولم تستطع القيام بهذا بفضل مواهبها الخاصة. بل لأن ذلك كان مهما بالنسبة إليها»(3).

و يمثل الفكرة الثانية، قول كوفالسون:

«إن مفعول قانون التطابق في ظل الاشتراكية، يتميز بخاصة رئيسية قوامها انه تتوفر للمجتمع في ظل الاشتراكية إمكانية اتخاذ الاجراءات في الوقت المناسب لجعل علاقات الانتاج

1- (1) المادية التاريخية: كيلله كوفالسون ص 120.

2- (2) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر ج 2 ص 161.

3- (3) المصدر ص 162.

تتطابق مع القوي المنتجة النامية، أي إمكانية حل التناقضات الناشئة بينهما حلا واعيا.

إن علاقات الانتاج الاشتراكية تخلق الامكانيات لانماء القوي المنتجة و تطويرها و حافظا للتقدم التكنيكي، و تربية الموقف الشيوعي من العمل و إنما إنتاجية العمل بسرعة.

ولكن هذه الامكانيات لا تتحول من تلقاء ذاتها إلي واقع و لا تتحقق أوتوماتيكيا. و لهذا كان تطوير نشاط الشعب في ميدان العمل - أي نشاط العمال و الفلاحين التعاونيين و المثقفين - أهم شرط في ظل الاشتراكية لتطوير الانتاج و للحد الأقصى من تعجيل التقدم العلمي و التكنيكي»(1).

و هذا، و أما إمكان الجمع بين هاتين الفكرتين، أو عدم إمكانه، فهو ما سنتعرض له خلال المناقشة.

- 12 - و تسرد المصادر الماركسية عدة خصائص متوخاة، لا بد من تحقيقها خلال عصر الاشتراكية. و أهم هذه الصفات، إيجاد مستوي ثقافي عال جدا، و خاصة الثقافة الصناعية التي تيسر زيادة الانتاج بشكل خاص.

قال بوليتزر:

«تهتم الدولة نفسها بالثورة الثقافية و إذاعة الأفكار و العلم التقدمي بين الشعب، و انتصار الأفكار الاشتراكية علي الأفكار البرجوازية و ذلك حسب تعاليم المادية الجدلية حول مهمة الأفكار في الحياة الاجتماعية... و مهمة الدولة هي التوفيق، بقدر الامكان، بين وعي الجماهير و بين الظروف الجديدة الموضوعية، الاشتراكية، و أن تسرع في العملية التي تساعد علي ظهور صور جديدة من الوعي تنفق و المحتوي الجديد.

و كذلك يجب دفع الوعي الاشتراكي إلي الإمام، في نفس الوقت، و ذلك بفضل معرفة قوانين المجتمع، حتي تستطيع معرفة سير النمو و التعجيل في النمو الاقتصادي و ذلك بتأثيرها بدورها في الشروط الموضوعية.

و هكذا نري أن الشروط الموضوعية و الشروط الذاتية، في المجتمع الاشتراكي لا- تتناقض بل تؤثر تأثيرا متبادلا- تدعم كل منهما الأخرى»(2).

«و من ثم تعمل الاشتراكية، نتيجة لهذه القوانين الموضوعية، علي تنمية العلم لا محالة، من علم الآلة (mecanique) الميكانيك، حتي علم الحمضيات (aGronomic) بمقادير لم تعرفها البلاد الرأسمالية. و كذلك تتطلب الاشتراكية ارتفاع صفة العامل بحيث يتسرب الفكر شيئا فشيئا إلي العمل اليدوي في اتصاله بتقنية عليا»(3).

ص: 323

1- (1) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص 120.

2- (2) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر و آخرين ج 2 ص 178.

3- (3) المصدر ص 164.

«و هكذا، ليست الاشتراكية (مدنية تقنية) تتلهم للقيام بأعمال مادية رائعة، دون أن تعبأ بالإنسان، كما يدعي المفكرون البرجوازيون. ذلك لأن الإنسان في تمام تفتحته هو مركز الاشتراكية، وليس لجميع الأعمال المادية من هدف سوي سد حاجاته علي أفضل وجه»(1).

## مناقشة الطور الاشتراكي الأول

ينبغي لنا قبل الدخول في تفاصيل المناقشات، أن نلتفت إلي عدة أفكار، نحدد بها موقفنا العام من هذه المرحلة.

الفكرة الأولى: إن بعض ما ذكرته الماركسية من التطبيقات خلال هذه المرحلة، لو لوحظ مستقلا عن غيره... فهو صحيح و منتج اجتماعيا، لا ينبغي أن نختلف مع الماركسية في ذلك، كأخذ الدولة بزمام بعض التصرفات الاقتصادية، و الاعتراف بملكيتها، و الاهتمام بالمستوي الثقافي للشعب عموما، بحيث تنبثق كل تصرفات الناس و اهتماماتهم من زاوية علمية.

الفكرة الثانية: إن مناقشاتنا السابقة للأصول الموضوعية لوجود هذه المرحلة، أعني الديالكتيك و المادية التاريخية، تقتضي بكل وضوح عدم صحة هذه الاستنتاجات الماركسية جميعا، لوضوح أنه لا مجال للنتيجة مع بطلان المقدمات.

غير أننا في مناقشاتنا الآتية لهذه المرحلة، سنغض النظر مؤقتا عن الطعن بالأصول الموضوعية، لنري بعين مستقلة صحة الموقف الاجتماعي الماركسي في هذه المرحلة و عدمه.

الفكرة الثالثة: إن ما ذكرته الماركسية من جميل الصنع في هذه المرحلة، مهما كان لطيفا و معجبا، إنما يكون ملفتا للنظر، مع انحصار الأمر بهذا النظام بعد الاستغناء عن الرأسمالية و التخلص منها. و اما مع وجود البديل الأصح عن هذا النظام برمته، و اليقين بما فيه من مميزات تفوق التعاليم الماركسية بكثير،

ص:324

فلا يبقى لكل هذا الصنع الجميل أي موضوع. و سنعطي فكرة كافية عن البديل عند التعرض لتفاصيل التخطيط الالهي لليوم الموعود.

وفي هذه المناقشات، سوف نقد هذه المرحلة بغض النظر عن البديل، لنري انها في نفسها و باستقلالها هي صالحة أم لا. و هل تترتب علي الأفكار الماركسية المسبقة ترتبا ضروريا، كما تريد الماركسية أن تقول، أم لا.

فإذا تمت هذه الأفكار الثلاثة، بدأنا المناقشة في عدة نقاط:

النقطة الأولى: ان ندرس مدي انطباق قوانين المادية التاريخية و الديالكتيك الكوني علي هذه المرحلة. و ذلك ضمن عدة مستويات:

المستوي الأول: ان ترتب المرحلة الاشتراكية الثانية علي المرحلة الأولى ليس ترتبا ديكالكتيكا تناقضيا، وإنما هو ترتب «سلس». لأنهما منسجمان يؤكد أحدهما الآخر، و يعاضده، و ليس بينهما أي تناف أو تناقض.

وبكلمة أوضح: إن المرحلة الثانية هي ترسيخ و تأكيد للاشتراكية المتوخاة في المرحلة الأولى، و ليست نافية لها، لكي يمكن تطبيق قانون الديالكتيك عليها.

المستوي الثاني: مستوى علاقة هذه المرحلة بتطور وسائل الانتاج.

و تواجهنا بهذا الصدد الشرائط الماركسية التي ذكرناها في الفقرة الثالثة، مما سبق.

و هذا ما سنعتقد له نقطة مستقلة.

المستوي الثالث: إن إنتاج الاشتراكية من تطور وسائل الانتاج، لو سلمناه، ليس إنتاجا ضروريا بل هو أمر اختياري يعود إلي آراء المشرفين علي دولة البروليتاريا، من أن هذا التشريع أو ذلك هو الأصلح للمجتمع دون غيره، و ان هذا الأسلوب في الحكم هو الأكثر فاعلية دون سواه، و إن هذا المشروع أكثر إنتاجا من غيره، و هكذا. و هذه الآراء لم تنشأ عن تطور وسائل الانتاج، كما هو معلوم.

نعم، للماركسية أن تقول: إن المستوي المعين الذي بلغته وسائل الانتاج، أوحى للقائمين بالحكم آراءهم؛ ليكون هذا الحكم منسجما مع قواعدها في المادية التاريخية.

إلا أنه قول غير صحيح؛ لأن هذا الايحاء إن كان اختياريا، فهو ينافي عنصر الضرورة التي سارت عليه الماركسية في المادية التاريخية. و إن كان



اضطرابيا، فهو ينافي عنصر الاختيار و الوعي الذي أكدت عليه الماركسية في عهود الاشتراكية.

و بهذا يتضح عدم إمكان الجمع بين الفكرتين اللتين جمعت بينهما الماركسية وقد ذكرناهما في الفقرة الحادية عشرة من الحديث عن هذه المرحلة، فليرجع القارئ إلي هناك.

المستوي الرابع: إن الماركسية ذكرت في القواعد العامة لماديتها التاريخية، ان تطور وسائل الانتاج ينتج تغييرا، في كل ظواهر المجتمع و تياراته و مؤسساته.

فهل تتوقع حصول هذا الانقلاب الشامل باستمرار:

أولا: بعد التحول من عهد الرأسمالية إلي عهد دكتاتورية البروليتاريا.

و ثانيا: بعد التحول إلي عهد الاشتراكية.

و ثالثا: بعد التحول إلي عهد الشيوعية.

و هل ظواهر المجتمع بهذه البساطة التي يمكن أن تتبع التغيير المستمر.

إن تغيير الأسلوب الزراعي إلي الاشتراكية أمر صعب(1)، كما أن تحويل المجتمع كله إلي شغيلة أمر صعب أيضا(2)، كما اعترف بكلا الأمرين لينين... و لم يكن يتحدث إلا عن بعض ظواهر التغيير الأول من هذه الثلاثة.

فكيف بكل الظواهر، و كيف بكل التغييرات في العهود الثلاثة و كيف بظواهر المجتمع الأ-كثر رسوخا و ثباتا، كاللغة و الدين و بعض واضحات الأخلاق.

إن الماركسية سلّمت سلفا علي أن هذا الوضع الاشتراكي ملازم مع ترك الدين و مواكب مع العلمانية و الالحداد. و هذا الأمر منسجم مع فهمها للكون و الحياة. و لعله يكون صحيحا لو وجد هذا الوضع تحت قيادة الحزب الماركسي - اللينيني. و لكنه - بكل تأكيد - سوف لن يكون صحيحا لو لاحظنا أي مرحلة من مراحل تطور وسائل الانتاج. إن أي مرحلة منه، عالية كانت أو منخفضة، ليس لها أي مساس بتطوير الدين أو تغيير المعتقد، بغض النظر عن التوجيه الماركسي الالحدادي.

المستوي الخامس: إن هذه المرحلة لم تأت عن طريق الطفرة التي آمنت بها الماركسية، أو التغيير الكيفي الفجائي بعد التغييرات الكمية الكثيرة. لأن هذه

ص:326

1- (1) الشيوعية العلمية ص 377.

2- (2) المصدر ص 382.

الظفرة تمثلها علي صعيد المجتمع الثورة. علي حين ان هذه المرحلة لا تحصل عن طريق الثورة بالمرة. بل قد لا يتحدد أول زمن وجودها بزمن معين، وإنما هي تحصل حصولا تدريجيا، ولا نجد ثورة ولا تغيرا كيفيا بعد عصر دكتاتورية البروليتاريا.

النقطة الثانية: أن نظر إلي الشروط التي ذكرتها الماركسية لوجود الاشتراكية، في مرحلتها الثانية... مما ذكرناه في الفقرة الثالثة من الحديث عنها. بعد التسليم أن معني الشرط هو الملازمة و التوقف، بحيث لا يمكن أن يوجد الشيء بدون شرطه. فكما أن عصر الاقطاع - مثلا كان متوقفا علي وجود الطاحونة الهوائية، و لا يمكن أن يكون له بدونها حظ من الوجود. فكذلك تحقق هذه المرحلة متوقف علي هذه الشروط، و لا يمكن أن تتحقق بدونها. فهل هذا الأمر صادق بالنسبة إلي الاشتراكية أم لا؟!..

إننا نجد بعد استيعاب الشروط السابقة فهما، أنه ترد عليها الايرادات التالية:

الايراد الأول: إن الماركسية أفهمتنا في مجال آخر، إن هذا المستوي المطلوب في هذه الشروط، هو ما تقوم به الدولة الاشتراكية نفسها. فهي تقوم بتوسيع الانتاج و التثقيف العام علي علم الآلة و علم الحمضيات و غيرها. و هذا يعني ان الدولة الاشتراكية موجودة سلفا لتقوم بهذه الفعاليات.

في حين ان معني الشرائط. ان الدولة الاشتراكية لا يمكن أن توجد بدون وجود ذلك المستوي. فلا بد أن يوجد هذا المستوي سلفا لتوجد تلك الدولة.

فكيف نستطيع الجمع بين هاتين الفكرتين المتهافتين.

فنحن سمعنا بوليتزر يقول:

«لا اشتراكية، إذن، بدون زيادة في الانتاج هائلة، لا يمكن تخيلها في النظام الرأسمالي، و هذه ضرورة موضوعية»(1) و يقول:

«و يتطلب هذا النمو التقني أن يبلغ تخصص العمال و ثقافتهم درجة أسمى من الدرجة التي بلغوها في الرأسمالية»(2).

ص: 327

1- (1) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر و آخريين ج 2 ص 163.

2- (2) المصدر: ص 187.

هذا معناه أن كل ذلك مما يجب أن يحدث قبل أن تحدث الاشتراكية.

و مع ذلك يقول هو نفسه:

«و كذلك يجب دفع الوعي الاشتراكي، إلي الإمام في نفس الوقت، و ذلك بفضل معرفة قوانين المجتمع، حتي تستطيع معرفة سير النمو و التعجيل في النمو الاقتصادي و ذلك بتأثيرها بدورها في الشروط الموضوعية»<sup>(1)</sup>.

و هذا معناه، أن المجتمع الاشتراكي قد وجد فعلا و انه هو الذي يقوم بتحقيق المستوي المنشود. إن هاتين الفكرتين متناقضتان، فكيف جمع بوليتزر بينهما؟!..

الايراد الثاني: إن هذه الشرائط لو كانت صحيحة لما وجدت الاشتراكية إلا في الدول ذات المستوي العالي جدا من وسائل الانتاج. في حين اننا نشاهد فعلا أن كثيرا من الدول النامية الفقيرة المتخلفة اقتصاديا و حضاريا قد أعلنت فيها الاشتراكية و أخذت بالنمو. بل ان الاتحاد السوفييتي نفسه و الصين أيضا، أعلنت فيهما الاشتراكية و نمت قبل بلوغهما إلي هذا المستوي العالي الذي تشرحه الماركسية.

الايراد الثالث: إن هذا المستوي العالي لتطور وسائل الانتاج، متوفر فعلا في عدد من الدول الرأسمالية، و مع ذلك فإن احتمال وجود الاشتراكية فيها ضعيف جدا و يكفي أن نلتفت إلي أن المستوي العلمي و الانتاجي لدول المعسكر الاشتراكي و دول المعسكر الرأسمالي، متشابه إلي حد بعيد... و مع ذلك لم تحصل الاشتراكية، في الدول الرأسمالية، متمثلة في عصرها الأول فضلا عن عصرها الثاني.

النقطة الثالثة: ان ننظر إلي القاعدتين الاقتصاديتين الاشتراكيتين: (من كل حسب طاقته و لكل حسب عمله)، و (من لا يعمل لا يأكل).

... فإنهما بالرغم من نفعهما ضد الرأسمالية، كما علمنا، غير أنهما لا يصحان تماما، بل ترد عليهما الايرادات التالية.

الايراد الأول: إنه لا معني للالزام بالعمل. كما هو مؤدي كلا القاعدتين و مآلهما إذ لعل للفرد مالا موروثا أو مذكورا، أو انه يعيش علي إيراده الشخصي غير المربوط بالدولة، كتوالد الأغنام أو صيد السمك أو بعض الحرف الأخرى.

و إنما الملزم بالعمل دائما هو حب الذات الذي يحث علي ضمان إيراد معين

ص: 328

يكفل إشباع الحاجات الضرورية علي الأقل. و لا حاجة للقانون أو الدولة أن تجعل دافعا نفسيا أكثر من ذلك. وهذا الدافع الذي ذكرناه، إنما يؤثر في الحث علي العمل عند عدم وجود دخل آخر لدي الفرد كما هو واضح إذ مع ضمان المعيشة لا حاجة أو لا ضرورة - علي الأقل - للعمل في ضمن برنامج الدولة.

و هناك من الدخول ما تعترف به الماركسية، قبل زوال الملكية الخاصة، كالذي ذكرناه قبل لحظات.

الايراد الثاني: إن قاعدة (من لا يعمل لا يأكل)، ناتجة من المبدأ الاقتصادي الذي أسسه ماركس نفسه في كتابه (رأس المال) و هو توقف القيمة التبادلية علي العمل. إذ من الطبيعي حينئذ أن من لا عمل له لا يكون له أي إيراد مالي. و لكننا سبق أن ناقشنا هذا المبدأ. و معه فلا مجال لتلك القاعدة المستنتجة منه.

الايراد الثالث: ان قاعدة (من كل حسب طاقته) ينافي ما وافق عليه كارل ماركس من كون العمل ثمان ساعات في كل يوم. وقد أصبح مطبقا، في عالمنا اليوم حتي في الدول الاشتراكية... ينافيه من جهتين:

الجهة الأولى: إن طاقة الفرد قد تكون أقل من ثمان ساعات، بل قد لا يكون له طاقة للعمل علي الاطلاق، أولا تكفي لسد حاجاته الضرورية.

فما ذا تقول الماركسية لهذا الفرد. إن جوابها المطابق لمبادئها: انه سوف يموت جوعا. و لم تشر المصادر الماركسية المتوفرة إلي قانون الضمان الاجتماعي بالمرّة.

الجهة الثانية: ان طاقة الفرد قد تكون أكثر من ثمان ساعات، فيكون مقتضي هذه القاعدة الاقتصادية، استنزاف كل طاقة الفرد، و إن زادت علي ذلك بكثير. و هذا أوفق بزيادة الانتاج ورفع مستوي الشعب الاقتصادي!! علي حين لا يرضي ماركس عن ذلك من خلال اقتراحه، و هو أسلوب رأسمالي تحتج عليه الماركسية بطبيعة الحال.

علي أن الفرد إذا كان له من الطاقة أكثر من ثمان ساعات، و أراد بذلها اختيارا من أجل غرض مفهوم كخدمة مجتمعه، أو حاجته إلي المال باعتبار زيادة أفراد أسرته، أو مروره بظروف اقتصادية استثنائية. فما ذا تقول له الماركسية لو أراد ذلك؟!...

الايراد الرابع: انه ما دام الاختلاف بين طاقات الأفراد كبيرا جدا، باعتبار قواهم العقلية و الجسمية و الفكرية و الثقافية، و غير ذلك، و ما دام الأجر يتحدد بقدر العمل، إذن سيكون الاختلاف في الأجر ثابتا و كبيرا جدا.

وقد قال لينين بهذا الصدد:

«ان الاقتصاديين السطحيين، و منهم الأساتيد البرجوازيين،... يلومون الاشتراكيين علي الدوام زاعمين أنهم ينسون أن الناس غير متساوين و يحلمون بإزالة هذه اللامساواة. و هذا اللوم ان برهن علي شيء فإنما يبرهن كما نري علي أن السادة المفكرين البرجوازيين جهال جهلا مطبقا.

إن ماركس، عدا انه يحسب الحساب بدقة لحتمية عدم المساواة بين الناس، يأخذ بعين الاعتبار كذلك أن مجرد انتقال وسائل الانتاج إلي ملكية عامة للمجتمع كله (الاشتراكية بمعني الكلمة المعتاد) لا يزيل نواقص التوزيع و عدم المساواة في الحق البرجوازي الذي يظل سائدا ما دامت المنتجات توزع حسب العمل»(1).

و يؤسفنا أن نكون من هؤلاء الجهال جهلا مطابقا!!، فإن جواب لينين في واقعه اعتراف بالاشكال و ببقاء التفاوت بين الناس... ليس هذا فحسب، بل هو اعتراف بأن الاشتراكيين و ماركس بالخصوص، لم يطلبوا المساواة بين الناس في هذه المرحلة من الاشتراكية، بل سلّموا بالواقع علي واقعه.

فإن الفروق بين الناس، سوف لن تكون مجحفة فقط، كما عبّر لينين في عبارته التي سمعناها، بل سيكون الفرق قريبا جدا من الفرق بين طبقات المجتمع الرأسمالي. و سيبقي الصراع طبقا لذلك حادا و شديدا... و لن تكون العلاقات علاقات صفاء و محبة، كما تتوقع الماركسية(2). و سنذكر في النقطة التالية ما يزيد هذا وضوحا.

النقطة الرابعة: إن سيطرة الدولة علي وسائل الانتاج، و إن كان يعني نظريا ان هذه الوسائل أصبحت ملكا للشعب كله، إلا أنه من الناحية العملية ليس كذلك. بل تكون - عمليا - ملكا خاصا للحكام المسيطرين علي الدولة.

و الفرد العادي مهما كان نزيها في حياته العادية، سوف لن يكون كذلك حين يري ملايين الدنانير تصب في حجره، و يتصرف بها برأيه. و هل الحكام - في

ص:330

1- (1) مختارات: لينين ج 2 ص 291 (الدولة و الثورة).

2- (2) أسس الفلسفة الماركسية: أفاناسييف ص 191.

واقعهم - إلا أفراد عاديون؟! ان مظنة السيطرة علي قسط مهم من هذه الأموال موجودة، ان لم يكن الأمر قطعيًا وواضحًا.

وقد تعرضت بعض المصادر الماركسية لهذا الاشكال، منسوبًا إلي البرجوازيين. وأجابت عنه: بأن ملكية الدولة لوسائل الانتاج أمر ضروري تقتضيه الدرجة المعينة من تطور هذه الوسائل نفسها.

ولكن الحقيقة ان هذا وحده ليس جوابًا كافيًا. لأن معني ذلك أن هذه الدرجة من التطور أوجبت أن يصبح رجال الدولة مسيطرين علي الملايين، تماما كما أوجب ذلك التطور الآلي الذي أوجد عصر الرأسمالية، في رأي الماركسية،... مع اختلاف بسيط في صفة المالكين، و كيفية التوزيع.

فنقطة التخلص من هذا الاشكال هو ان يدعي المفكر الماركسي، ان حكام الدولة الاشتراكية، ليسوا أناسا عاديين، بل لهم درجة كافية من الصيانة و «العصمة» عن التلاعب بأموال الدولة!! وان هذه «العصمة» مما تقتضيه الدرجة المعينة من تطور وسائل الانتاج. إلا أن الماركسية لم تفه بذلك، ولا يمكنها أن تفوه به بحال، بعد التجربة التي خاضتها بعد الثورة الحمراء في روسيا من ثبوت الخيانة والانحراف علي كثيرين ممن شارك في الثورة و آزرها مؤازرة فعلية، بشكل لا حاجة إلي الدخول في تفاصيله حفظا للمستوي العاطفي لهذا البحث.

و من هنا نفهم كيف تصبح الدولة الاشتراكية رأسمالية من الدرجة الأولى. ففي أعلي الهرم يستقر رجال الدولة المالكين - عمليا - لزام التصرف في الملايين من الأموال و الملايين من الناس. وفي أسفل الهرم يستقر هؤلاء البروليتاريون الذين تبنتهم الاشتراكية الماركسية، يؤخذ منهم العمل بمقدار طاقتهم، ويعطون من الأجر بمقدار أعمالهم، التي لا تستطيع أن تسد حاجاتهم في عدد من الأحيان. و هل الرأسمالية و الطبقة إلا ذلك!!...

النقطة الخامسة: في استيضاح حقيقة شكلي الملكية العامة، اللذين ذكرناهما في الفقرة الثامنة مما سبق.

إن ملكية الدولة أمر مفهوم، بل و ضروري أحيانا، و لسنا الآن بصدد الخوض في تفاصيله أكثر مما سبق. وإنما المهم هو التساؤل عما إذا كانت الملكية التعاونية الكولخوزية شكلا مختلفا عن ملكية الدولة، كما تقول الماركسية، أو انه

في واقعه شكل من أشكاله.

لا شك أن هناك فرقا قانونيا في الآثار التي تترتب علي شكلي الملكية. فانه بينهما يحق للحاكمين أن يستعملوا ممتلكات الدولة المصلحة كل الشعب، كما تري الماركسية... لا يحق لهم أن يستعملوا الملكية التعاونية إلا في مصلحة الكولخوزات أو كولخوز معين.

ولكننا إذا دققنا النظر، وجدنا أن هذا الفارق فارق شكلي صرف لا يعود إلي تعدد شكلي الملكية، فإن الملكية التعاونية إن عادت إلي الأشخاص المشتركين في كولخوز معين - مثلا - بصفتهم الشخصية، كان ذلك فارقا بين الملكيتين.

ولكن الماركسية لا تري ذلك. بل تري أن معني الملكية التعاونية كون هذه الأموال محفوظة و مرصودة لمصلحة هذا الكولخوز. فلو تبدل شخص أو عدة أشخاص منه، كان الأشخاص الجدد هم المستحقين للاستفادة من هذه الأموال، دون الأشخاص القدماء.

ومعني هذا أن هذه الأموال راجعة إلي الأمة نفسها، كما هي صفة الأموال المملوكة للدولة تماما، لا فرق بينهما من ناحية الملكية أو المالك. كل ما في الموضوع، هو أن الدولة تشترط شرطا قانونيا ثانويا، هو لزوم استخدام هذه الأموال في مصلحة الكولخوزات، واستخدام أموال أخري في مصلحة الأمة ككل. وهذا لا يعني اختلافا في حقيقة الملكية بين الشكليين.

وهذا هو سر الاختلاف في التشريك بين الملكيتين، الأمر الذي رأته بعض المصادر الماركسية، كما سمعنا. وإلا فإن الشركاء في الملكية التعاونية، ليسوا هم أعضاء الكولخوز، بل كل أفراد الشعب، لكن بشرط قانوني ثانوي هو: أن يصبحوا كولخوزيين ليستفيدوا من هذه الملكية.

هذا، و ينبغي أن نتجاوز هنا عن بعض النقاط الثانوية التي عرفناها في تلك الفقرة السابقة، و التي منها: اختلاف الدول الاشتراكية، في ملكية الأرض. فبعضها تجعلها ملكا للدولة، وبعضها تجعلها ملكا للتعاونيات. وهذا إن دل علي شيء فإنما يدل علي أن النظرية الماركسية خالية من (تعليم) معين في هذا الحقل المهم من حقول الاقتصاد والاجتماع.

ومنها: ما ذكره ذلك المصدر من بقاء بعض وسائل الانتاج ملكا شخصا لأعضاء الكولخوزات، فإن ذلك مخالف لتأكيد الماركسية علي لزوم تأميم كل

وسائل الانتاج. وقد سمعنا قول لينين:

«فإن وسائل الانتاج لا تبقي ملكا خاصا للأفراد، ان وسائل الانتاج تخص المجتمع كله»(1).

ومنها: انها اعتبرت الآلات الزراعية ملكا تعاونيا، في حين انها من وسائل الانتاج التي هي ملك للدولة في منطق الماركسية. وإن دل هذا الاتجاه علي شيء، فإنما يدل علي عدم وجود فارق حقيقي بين الملكيتين، بحيث صح للماركسية أن تقول: بأن الآلات الزراعية ملك تعاوني، ولكنها في عين الوقت ملك للدولة، بصفتها من وسائل الانتاج.

النقطة السادسة: في التعرض إلي نقد التعاريف التي ذكرتها المصادر الماركسية للاشتراكية.

إننا لو لا حظنا هذه التعاريف لوجدناها متعارضة و مختلفة و مرتبكة إلي حد بعيد. فإن التعريف إنما يكون صحيحا فيما إذا حمل صفات مفهومية محددة غير قابلة للزيادة و النقص. و أما التطبيق و الوقائع التي كانت أو يمكن أن تكون، فهذا ليس من وظيفة التعريف سرده. و من الخطأ التعرض له خلاله.

فمثلا: تعريف الشيوعية بأنها نظام اجتماعي لا- طبقي تقوم فيه الملكية الواحدة للشعب بأسره علي وسائل الانتاج. حامل لصفات مفهومية... علي حين أن تعريف الشيوعية بأنها: المستقبل المشرق للانسانية، أو انها حلم الانسانية، بعيد عن هذا المجال، و من هنا يمكن اعتباره تعريفا خاطئا.

كما ان التعرض لزواية واحدة من صفات الشيء الذي يراد تعريفه أو بعض زوايا محددة لا تستوعبه، يعتبر نقصا في التعريف، يخرج عن كونه تعريفا صحيحا.

و هذا موجود في أكثر التعاريف السابقة: كتعريف انجلز الشيوعية بأنها:

تعليم شروط تحرر البروليتاريا، و تعريف لينين الاشتراكية، بأنها: إلغاء الطبقات. أو تعريفها: بأنها حكم ملايين الناس من المضطهدين. أو تعريف الشيوعية، بأنها: الانسان و قد تحرر من أوصاب الملكية الخاصة، و من عبودية الماضي الروحية(2). فانها كلها تعاريف تعرضت إلي زوايا محدودة و أهملت

ص:333

1- (1) مختارات لينين، ج 3 ص 289.

2- (2) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر و آخرين ص 214.



الزوايا المهمة الأخرى، كما هو غير خفي علي من دقق فيها.

هذا، و من المعلوم أن التفريق بين الاشتراكية والشيوعية، أو ذكر مميزات الاشتراكية، و أنها تتصف بالتعاون الرفاعي، أو أنها غير ناضجة، و نحو ذلك، لا يمكن اعتبارها من التعريف البتة.

إذن، فلم يصف لنا من تعاريف الاشتراكية تعريف صحيح فنيا، وإنما هي عبارات تعرضت لخصائص مختلفة لهذا العهد، وكذلك تعاريف الشيوعية، غير أننا سندقق في تعاريف الشيوعية عند الحديث عن مرحلتها فيما يلي من البحث. وإنما ذكرناها مع تعاريف الاشتراكية، لنعطي فكرة كافية عن الأسلوب الماركسي في صياغة التعاريف.

و بمناسبة هذه التعاريف، يحسن بنا أن نتساءل عن المعاني الأصلية للاشتراكية والشيوعية في لغة العالم اليوم، بغض النظر عما تلقى هذه التعاريف من ظلال.

أما الاشتراكية، فتحتمل عدة معان:

أولاً: اشتراك جماعة في أمر معين كعمل واحد أو سكني واحدة، أو (ملكية خاصة) واحدة لشيء ما.

ثانياً: تساوي أفراد المجتمع في الحقوق والواجبات وفرص الحياة، سواء من الناحية الاقتصادية أو غيرها.

ثالثاً: تساوي أفراد المجتمع من زاوية اقتصادية، و تدرج في هذا المعنى كل المذاهب الاشتراكية بما فيها الماركسية.

رابعاً: مذهب الاشتراكية العلمية الماركسي. و هذا يشمل العهود الثلاثة التي عرفناها.

خامساً: التطبيق الاشتراكي فيما بعد عهد البروليتاريا. و يشتمل علي مرحلتي الاشتراكية والشيوعية.

سادساً: العهد الثاني من مراحل الاشتراكية، و هو الذي نتحدث عن مناقشته الآن. و هذا المعنى غير شامل للطور الأعلى.

و المعنيان الأوليان ليسا اقتصاديين بطبيعتهما.. فلو قصدنا من الاشتراكية معني اقتصاديا، كان الأمر منحصرًا بالمعاني الأربعة الأخيرة، و هي تدرج من الأعم إلي الأخص. و كلها معان مشهورة و مستعملة في لغة اليوم. و لا يمكن

ترجيح أحدها علي الآخر. و لا يخفي ما في إجمال معني اللفظ و عدم تحديده من إمكان الدعاية له تارة و الدعاية ضده أخرى، عن طريق صياغات لفظية معينة، و بالتالي يفقد الاصطلاح صفته العلمية.

و أما الشيوعية، فهي أيضا تحتل عدة معان:

أولا: الاشاعة و التساوي الاباحي في الميادين البارزة في الحياة كالجنس و المال، و هذا معني يشتمل علي الماركسية و المزدكية وغيرها من المذاهب الشيوعية.

ثانيا: التساوي الاباحي في الميدان الاقتصادي فقط، نتيجة لانكار الملكية الخاصة، و هو يشمل كل الآراء التي اعتبرت الملكية الخاصة مصدر الشر في العالم، و ان إزالتها هي أول خطوة نحو الصواب، بما فيها الماركسية نفسها.

ثالثا: مرحلة الاشتراكية الماركسية بعهدودها الثلاثة.

رابعا: مرحلتي الاشتراكية الثانية و الثالثة، أو الطور الأول و الطور الأعلى للمجتمع الشيوعي.

خامسا: الطور الأعلى للمجتمع الشيوعي فقط.

سادسا: الجناح السياسي من الماركسية أو الماركسيين. أما الماركسي الذي لا يعمل عملا سياسيا أو حزبيا فليس شيوعيا، كما يري بعض الماركسيين أنفسهم.

و كل هذه المعاني مستعملة و موجودة في لغة العالم اليوم. و نقطة الضعف من عدم تحديد المعني موجودة فيها أيضا، كما كان في لفظ الاشتراكية.

و المعني الثالث للشيوعية يساوي تماما المعني الرابع للاشتراكية، كما ان المعني الرابع لها يساوي المعني الخامس للاشتراكية... فتكون اللفظتان بكلا- هذين المعنيين مترادفتين... علي حين أنهما بالمعني الأخير للاشتراكية و بالمقايسة إلي المعنيين الأخيرين للشيوعية، متباينان.

و إذا طبقنا هذه المعاني علي التعاريف السابقة، وجدنا الأمر العجيب!!.. فقد استخدم عدم تحديد اللفظين إلي أبعد مداه. فبنحو النموذج يكون تعريف الشيوعية بأنها نظام اجتماعي لا طبقي و تعريف الاشتراكية بأنها إلغاء الطبقات، يشير ان إلي المعني الخامس للشيوعية أعني الطور الأعلى فقط.

و إن كان إطلاق لفظ الاشتراكية عليه ينبغي أن يكون مجازيا من زاوية ماركسية.

و تعريف الاشتراكية بأنها القضاء علي الاستغلال أو الاضطهاد، يشير في الأغلب إلي المعني الثاني للاشتراكية، وربما يشمل المعني الثالث لها أيضا، كما قد يشمل الثاني، أو هو و الثالث من معاني الشيوعية، علي غير تحديد.

و تعريف الشيوعية بأنها المستقبل المشرق و أنها حلم الانسانية، مردد بين المعاني الثلاثة الأخيرة للاشتراكية، و المعاني: الثالث إلي الخامس للشيوعية.

علي غير تحديد. فان مراحل الاشتراكية الماركسية بأي شكل لاحظناها، كانت هي مستقبل البشرية و حلمها الذهبي الجميل، في رأي الماركسية.

النقطة السابعة: في محاولة فهم مكوثات الدولة الاشتراكية، باعتبار ما ذكرناه في الفقرة الرابعة من الحديث عن هذه المرحلة.

إن قيادة الحزب الشيوعي، موجودة خلال العهود الاشتراكية الثلاثة...

لأنه هو الذي يستطيع أن يقود هذه العهود قيادة (واعية) نشطة. فهو الذي يوجد ثورة البروليتاريا أو دكتاتوريتها، و سحق الرأسماليين، و هو الذي يقوم باختيار التشريعات و التطبيقات الاشتراكية في العهدين اللاحقين له.

كل ما في الموضوع أنه خلال عصر دكتاتورية البروليتاريا، يكون للدولة وجود بارز، كأنه مستقل عن الحزب، كما سبق أن أشرنا. و حين يبدأ وجود الدولة بالتضاؤل - في رأي الماركسية - تبرز قيادة الحزب أكثر فأكثر، إذ لا بد للنشاط الاشتراكي من قائد، و حيث لا تصلح الدولة لقيادته في العهدين، اما لضعفها أو لانعدامها في النهاية، لا يبقى من قائد سوي الحزب نفسه.

و واضح لمن استقرأ المصادر الماركسية، يجد أن التركيز علي قيادة الحزب شديد في مرحلة الاشتراكية الوسطي، و لكنه في المرحلة الأولى مقرون بالتركيز علي الدولة البروليتاريه إلي جانبه. و اضعف من هذا التركيز ما ذكرته المصادر من قيادة الحزب في الطور الشيوعي الأعلى... إلي حد لا تكاد تجد له ذكرا إلا قليلا. و لكل من هذه (الأوضاع) في المصادر الماركسية، تفسيران: نظري و عملي.

فالسر النظري من زاوية ماركسية علي التركيز علي قيادة الدولة في عهد دكتاتورية البروليتاريا، و ضعف التركيز علي الحزب، هو: وضوح وجود الدولة و قيامها ككيان طبقي يقمع بدكتاتورية البرجوازية الرأسمالية.

و لا يكفي الوجود الحزبي وحده للقيام بهذه المهمة.

و السر (العملي) أو السياسي لذلك، هو أن الحزب يريد أن يبدو أكثر إنسانية في تعامله مع المجتمع من دولة البروليتاريا الدكتاتورية ذات الحرب العنيدة المستميتة ضد البرجوازيين. فهو يعلن إعلاناً ضمناً: إذ ما يقع خلال هذا العهد من أعمال قمع صارمة تتحمل الدولة مسؤوليته دون الحزب. و بذلك يحفظ لنفسه درجة من الصفاء الاجتماعي تمكنه من البقاء بعد زوال الدولة البروليتارية.

و أما استقلال الحزب بالقيادة خلال عصر الاشتراكية، دون الدولة...

فالسر (النظري) الماركسي فيه: ان الدولة و إن كانت موجودة، إلا أنها في طريق الاضمحلال و الفناء، فتكون قيادتها ضعيفة لا محالة، و يكون الوجود القيادي الأقوي و الأهم للحزب بطبيعة الحال، الذي هو صاحب النظرية الماركسية الأساسية و المتكفل تطبيقها علي طول الخط.

و السر (العملي) لاستقلال الحزب بالقيادة: هو أن الجزء المهم من التشريعات الاشتراكية، سوف تسن و يبدأ تطبيقها خلال هذا العهد، و هذا ما يريد الحزب (التشرف) بتحمل مسؤوليته الاجتماعية، التي هي مسؤوليته الكبرى و هدفه الأعلى من الأول. فمن غير المناسب أن يعمل هو و يعطي النظريات و التشريعات، علي حين تسب الأعمال إلي غيره.

و أما في عصر الشيوعية الأعلى، فالمبرر (النظري) لقلّة التأكيد علي الحزب هو: انعدام معني الحزبية بالشكل المعهود المعاصر، مع انعدام الطبقات. فان الأحزاب إنما توجد، في رأي الماركسية، في خضم النضال الطبقي، فإذا زالت الطبقات كان حزياً بالأحزاب أن تزول أيضاً. إلا أن هذا من الناحية العملية مطبق ماركسيا علي كل الأحزاب إلا الحزب الشيوعي نفسه.

قال كوفالسون:

«ان سير المجتمع الاشتراكي نحو الشيوعية يتوقف بصورة حاسمة علي صانعيه بالذات، علي لحمتهم و وحدتهم و موهبتهم و نشاطهم و مبادراتهم و رجولتهم و شجاعتهم و تقانيهم و انضباطهم و مسؤوليتهم، و معارفهم و خبرتهم و نضوجهم الأخلاقي و ثقافتهم.

إن الحزب الشيوعي هو القوة القائدة و الموجهة لكل العملية المتنوعة الجوانب لبناء المجتمع الجديد»(1).

ص:337

إن الحزب سوف يبقى لا-علي أساس طبقي، بل علي أساس بذل النشاط المنظم و المتواصل لتطبيق النظرية الماركسية التي وجد من أجلها. وبالجملة، فالحزب الشيوعي لم يستوف أغراضه حين يوجد الطور الأعلى، بل عليه أن يبقى ما دام هذا الطور موجودا.

ومع ذلك فالكلام عن قيادة الحزب في المصادر الماركسية خلال الطور الأعلى قليلة كما قلنا. و المبرر (العملي) لذلك هو الجهل بالوضع الحقيقي في ذلك أو الجهل بما سيحدث في المستقبل.

قال لينين:

«و لذا لا يحق لنا أن نتكلم إلا عن حتمية اضمحلال الدولة، مشيرين إلي أن هذا السير يستغرق وقتا طويلا، و إلي توقفه علي مدي سرعة تطور الطور الأعلى من الشيوعية تاركين مسألة وقت هذا الاضمحلال أو أشكاله الملموسة معلقة، لأنه لا توجد معلومات تسمح بحل هذه المسألة»(1).

و هذا الجهل قرين دائما مع عدم وضوح الرؤية في مقدار إمكانيات الحزب في ذلك الحين، الأمر الذي يزرع الشك في مدي صلاحيته للقيادة يومئذ.

هذا... و ينبغي لنا أن نختم المناقشة مع الطور الأدنى للاشتراكية، بعد أن اتضح الخطوط العامة، محيلين المناقشات الأخرى إلي مجال آخر. و ستتضح بعض المناقشات أيضا لدي خوض غمار المناقشات مع الطور الأعلى الذي سنشرحه فيما يلي.

ص:338

إشارة

1 - اطلعنا فيما سبق علي بعض ما أعطته الماركسية من تعاريف للشيوعية أو الطور الشيوعي الأعلى.

قال انجلز:

«الشيوعية هي تعليم شروط تحرر البروليتاريا»(1).

وقال أفاناسييف:

«الشيوعية هي المستقبل المشرق للانسانية جمعاء. ان الشيوعية هي حلم الانسانية طيلة قرون»(2).

وقال أيضا:

«ان الشيوعية هي الهدف العظيم للحزب الشيوعي و الشعب السوفييتي»(3).

وقال بوليتزر:

«الشيوعية هي الانسان وقد تحرر من أوصاب الملكية الخاصة و من عبودية الماضي الروحية»(4).

و هناك تعريف رسمي مفصل للشيوعية في برنامج الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي، يقول:

«الشيوعية هي نظام اجتماعي لا طبقي، تقوم فيه الملكية الواحدة للشعب بأسره علي وسائل الانتاج، و المساواة الاجتماعية التامة بين جميع أعضاء المجتمع، حيث، إلي جانب تطور الناس من جميع النواحي، ستنمو أيضا القوي المنتجة علي أساس العلم التكنيك

ص:339

1- (1) نصوص مختارة: انجلز ص 34.

2- (2) أسس الفلسفة الماركسية: أفاناسييف ص 195.

3- (3) المصدر ص 194.

4- (4) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر و آخريين ج 2 ص 214.

المتطورين علي الدوام؛ و تتدفق مصادر الثروة الاجتماعية سيلا كاملا، و يتحقق المبدأ العظيم «من كل حسب كفاءته و لكل حسب حاجاته».

إن الشيوعية إنما هي مجتمع عالي التنظيم لكادحين أحرار و واعين سترسخ فيه الارادة الذاتية الاجتماعية، و يغدو فيه العمل لخير المجتمع الحاجة الحيوية الأولى في نظر الجميع، و أمرا يدركون ضرورته، و تطبق فيه كفاءات كل فرد بأفيد وجه في صالح الشعب»(1).

وقال كوفالسون:

«إن الشيوعية إنما هي تنظيم اجتماعي عاقل يعتمد علي قاعدة تقنية عالية التطور، و يوحد الناس في إطار وحدة تضامنية من أجل إخضاع قوي الطبيعة باطراد، و يوطد سيادة الانسان علي علاقته الاجتماعية بالذات، و يوجه النظام الاجتماعي كله، و الثقافة المادية و الروحية كلها نحو تطوير الانسان، نحو تطوير الفرد تطورا متناسقا متناغما.

إن الشيوعية إنما هي فض سر التاريخ، و درجة عالية من التقدم الاجتماعي و ظاهرة تاريخية عالمية. إن الشيوعية وحدها تدل البشرية علي مخرج من تلك النزاعات الفاجعة التي تتخبط فيها. و لهذا لا بد أن تصل جميع الشعوب إلي الشيوعية عاجلا أم آجلا.

و لا مراء في أن التشكيلة الشيوعية ستكون عامة شاملة، و أن جميع الشعوب ستبلغ في آخر المطاف مستوي واحدا، فيبدأ آنذاك تاريخ واحد لبشرية واحدة»(2).

وقال لينين:

«ان الشيوعية هي السلطة السوفيتية زائدة كهرة البلاد بأسرها»(3).

و لماركس تعريف للشيوعية أقرب إلي الأسلوب الفلسفي منه إلي الأسلوب الاجتماعي، يقول فيه:

«إن الشيوعية التي هي الالغاء الايجابي للملكية الخاصة (و هي نفسها ضياع انساني للذات) و بالتالي تملك فعلي للماهية الانسانية من قبل الانسان و من أجل الانسان... إنها الحل الحقيقي للتضاد بين الانسان و الطبيعة، بين الانسان و الانسان، الحل الحقيقي للصراع بين الوجود و الماهية بين الموضوعة و تأكيد الذات، بين الحرية و الضرورة، بين الفرد و الجنس.

إنها اللغز المحلول للتاريخ، و هي تعرف ذاتها علي أنها هذا الحل»(4).

و هي من الكلمات القليلة لماركس، التي يبدو منها أنها شرح للطور الأعلى

ص:340

1- (1) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص 142 و انظر أسس الفلسفة الماركسية: أفاناسييف ص 196. كلاهما عن برنامج الحزب الشيوعي.

2- (2) المادية التاريخية ص 399.

3- (3) الشيوعية العلمية ص 506 عن المؤلفات الكاملة: لينين ج 31 ص 537.

4- (4) المصدر ص 504 عن مخطوطات عام 1844 لماركس ص 87.



2 - و ستزول الدولة في هذه المرحلة تماما، باعتبارها أداة طبقية للصراع الطبقي و بعد زوال الطبقات لا يبقى للدولة موضوع. و تتحدث الماركسية عن هذه الظاهرة بوضوح و تفصيل.

قال انجلز:

«و هكذا، فالدولة لم توجد منذ الأزل. فقد وجدت مجتمعات كانت في غني عن الدولة، و لم يكن لديها أية فكرة عن الدولة و سلطة الدولة. و عند ما بلغ التطور الاقتصادي درجة معينة اقترنت - بالضرورة - بانقسام المجتمع إلي طبقات، غدت الدولة بحكم هذا الانقسام أمرا ضروريا.

و نحن نقرب الآن بخطوات سريعة من درجة في تطور الانتاج لا يكف عندها وجود هذه الطبقات عن أن يكون ضرورة و حسب، بل و يصبح عائقا مباشرا للانتاج. و ستزول الطبقات بالضرورة كما نشأت في الماضي بالضرورة و مع زوال الطبقات ستزول الدولة بالضرورة، و المجتمع الذي ينظم الانتاج تنظيما جديدا علي أساس اتحاد المنتجين بحرية و علي قدم المساواة.

سيرسل آلة الدولة بأكملها حيث ينبغي أن تكون حينذاك إلي متحف العاديات بجانب المغزل البدائي و الفأس البرونزية»<sup>(1)</sup>.

و قال لينين في خلال حديثه الطويل عن الدولة:

«و أخيرا، الشيوعية هي وحدها التي تجعل الدولة أمرا لا لزوم له البتة، لأنه لا يبقى عندئذ أحد ينبغي قمعه، أحد بمعني الطبقة، بمعني النضال المنتظم ضد قسم معين من السكان.

و أضاف:

«نحن لسنا بخياليين، و نحن لا ننكر أبدا إمكانية و حتمية وقوع مخالفات من أفراد، كما لا ننكر ضرورة قمع هذه المخالفات. و لكن هذا الأمر لا يحتاج، أولا، إلي آلة خاصة للقمع، إلي جهاز خاص للقمع، فالشعب المسلح نفسه يقوم به ببساطة و يسر. كما تقوم كل جماعة من الناس المتمدنين حتي في المجتمع الراهن بتفريق متشاجرين، أو بالحيلولة دون الاعتداء علي امرأة.

و ثانيا: نحن نعلم أن السبب الاجتماعي الجذري للمخالفات التي تتجلي في الاخلال بقواعد الحياة في المجتمع هو استثمار الجماهير و عوزها و بؤسها. و عند ما يزول هذا السبب الرئيسي تأخذ المخالفات لا محالة بالاضمحلال.

ص: 341

نحن لا نعلم، بأية سرعة وبأي تدرج؟ ولكننا نعلم أنها ستضمحل. و مع اضمحلالها تضمحل الدولة أيضا»(1).

وقال:

«ان تعبير -: الدولة تضمحل... هو تعبير اختير بتوفيق كبير، لأنه يشير بوقت معا إلي تدرج هذا السير و إلي عفويته»(2).

وقال:

«ان الأساس الاقتصادي لا لاضمحلال الدولة اضمحلالا تاما هو تطور الشيوعية تطورا كبيرا يزول معه التضاد بين العمل الفكري و العمل الجسدي، و يزول بالتالي ينبوع من أهم ينابيع اللامساواة الاجتماعية الراهنة. مع العلم أنه ينبوع تستحيل إزالته استحالة تامة بمجرد تحويل وسائل الانتاج ملكا اجتماعيا، بمجرد مصادرة أملاك الرأسماليين.

و أضاف:

«و لذا لا يحق لنا أن نتكلم إلا عن حتمية اضمحلال الدولة، مشيرين إلي أن هذا السير يستغرق وقتا طويلا، و إلي توقفه علي مدي سرعة تطور الطور الأعلي من الشيوعية، تاركين مسألة وقت هذا الاضمحلال أو أشكاله الملموسة معلقة، لأنه لا توجد معلومات تسمح لحل هذه المسألة»(3).

وقال كوفالسون:

«ان اضمحلال الدولة إنما هو تصفية الجهاز الخاص للعنف و جميع الهيئات المرتبطة باداء وظائفها السياسية أما هيئات الدولة المرتبطة باداء وظائفها الاقتصادية التنظيمية و الثقافية التربوية فلا يمكن أن تزول.

ففي ظل الشيوعية لن تكون ثمة دولة و لكن هذا لا يعني أن المجتمع الشيوعي لن يحتاج إلي تخطيط الانتاج و الاستهلاك، و حساب الحاجات، و تنظيم الأشكال الجماعية للحياة و النشاط و إلي أشياء كثيرة أخرى. و كل هذا يتطلب التنظيم الدقيق. و لكن هذا التنظيم سيقوم به أفراد المجتمع علي مبدأ المبادرة. و من هنا ينجم أنه ستكون هناك في المجتمع الشيوعي هيئات للإدارة الذاتية. و هذا يعني أن عملية اضمحلال الدولة تتلخص في تحول دولة الشعب بأسره إلي إدارة ذاتية اجتماعية شيوعية»(4).

و أخيرا، فان الماركسية لا توافق علي فكرة إلغاء الدولة، بل انما هي

ص: 342

1- (1) مختارات: لينين. ج 2 ص 287 (الدولة و الثورة).

2- (2) المصدر ص 285.

3- (3) المصدر ص 294.

4- (4) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص 269.

تضمحل من تلقاء نفسها، ولذا سمعنا من لينين أن التعبير بالاضمحلال موفق جدا، وقال انجلز:

«فالدولة لم تلغ بل تضمحل»(1).

- 3 - يرتفع القانون بارتفاع الدولة، وتكون الأخلاق الشيوعية العوض عنه.

قال كوفالسون:

«إن نمو دور الأخلاق مرتبط أيضا، بكون الانتقال إلى الشيوعية يفترض تلاشي القانون تدريجا، كمنظم للعلاقات بين الناس في المجتمع الشيوعي ليتعاضد دور الأخلاق و تحل محله.

يقول لينين: ففي المجتمع الشيوعي فقط، سوف يعتاد الناس تدريجا، علي مراعاة قواعد الحياة الجوهريّة، التي تكررت و عرفها الناس علي مر القرون، علي مداعاتها طوعا، و دون إزام و إرغام و اضطرار، و بدون الجهاز الخاص الذي يلزم الناس بها، و الذي يسمونه الدولة»(2).

- 4 - و لكن ما ذا يكون عوض الدولة الزائلة؟ إن هذا مما يمكن استفادته من بعض كلمات الماركسيين!...

فقد أكد لينين علي القيادة الجماعية، بحيث يظهر منه أن الجميع هم الذين يمارسون قيادة المجتمع قال:

«و منذ يتعلم جميع أعضاء المجتمع أو - علي الأقل - أكثرتهم الكبرى إدارة الدولة بأنفسهم، منذ يأخذون هذا الأمر بأيديهم و يرتبون الرقابة علي أقلية الرأسماليين الضئيلة، علي السادة الراغبين في الاحتفاظ بالعبادات الرأسمالية، علي العمال الذين أفسدتهم الرأسمالية حتي أعماقهم، تأخذ بالزوال إلي كل إدارة بوجه عام. و بمقدار ما تتكامل الديمقراطية يقترب وقت زوال الحاجة إليها...»

ذلك لأنه عند ما يتعلم الجميع الإدارة و يديرون في الواقع بصورة مستقلة الانتاج الاجتماعي. و يحققون بصورة مستقلة الحساب و رقابة الطفيليين و الأفنديّة و المحتالين و من علي شاكلتهم من حفظة تقاليد الرأسمالية - عندئذ يصبح التهرب من حساب الشعب و رقابته علي التأكيد أمرا عسير المنال و أمرا نادرا جدا، يصحبه في أكبر الظن عقاب سريع و صارم، لأن العمال المسلحين أناس عمليون، و ليسوا من نوع المثقفين العاطفيين، و لا نحسب أنهم

ص: 343

1- (1) المادية التاريخية. ترجمة أحمد داود. ص 190.

2- (2) المصدر نفسه ص 480.

يطبقون المزاح من أحد. بحيث أن ضرورة مراعاة القواعد الأساسية البسيطة للحياة في كل مجتمع بشري ستتحوّل بسرعة كبيرة إلي عادة.

وعندئذ يفتح علي مصراعيه باب الانتقال من الطور الأول للمجتمع الشيوعي إلي طوره الأعلى، وفي الوقت نفسه إلي اضمحلال الدولة اضمحلالا تاما»(1).

وأشار كوفالسون إلي أن الذي يتسلم الزمام هو المنظمات الاجتماعية حين قال:

«وهذه العملية، مرتبطة بنهضة لا يعرف لها مثيل في نشاط الجماهير و مبادراتهم الخلاقة، وبالتحقيق الكامل للديمقراطية الاشتراكية و بتقوية دور المنظمات الاجتماعية التي سوف تتسلم كثيرا من مهام الدولة»(2).

وقد سمعنا من كوفالسون قبل قليل قوله:

«و من هنا ينجم أنه ستكون هناك في المجتمع الشيوعي هيئات للادارة الذاتية. وهذا يعني أن عملية اضمحلال الدولة تتلخص في تحوّل دولة الشعب بأسره إلي إدارة ذاتية اجتماعية شيوعية»(3).

و سنسمع قول ستالين في أوصاف الطور الأعلى، حين يقول:

«لن يكون هناك طبقات ولا سلطة دولة، بل سيكون هناك عمال في الصناعة و الزراعة، يديرون أنفسهم، بأنفسهم، اقتصاديا، كجمعية حرة للعمال»(4).

هذا مضافا إلي قيادة الحزب الشيوعي، كما سمعنا في الحديث عن الطور السابق و سنوضحه أيضا في بعض الفقرات التالية، و التي هي البديل الحقيقي عن الدولة.

و الذي يبدو - ماركسيا - من كيفية اضمحلال الدولة، هو: أن دولة الطور الشيوعي الأول حين تؤسس المنظمات الاجتماعية العمالية، و تشعر بنضجها و صلاحيتها للقيادة تحت إشراف الحزب الشيوعي، تبدأ بالتنازل عن صلاحياتها لهذه المنظمات، تدريجا، حتي تتخلي تماما عن القيادة، و بذلك تضمحل الدولة اضمحلالا تاما. و بذلك يبدأ الطور الأعلى نفسه.

ص:344

1- (1) مختارات: لينين ج 2 ص 302 (الدولة و الثورة).

2- (2) المادية التاريخية: ترجمة أحمد داود ص 187.

3- (3) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص 269.

4- (4) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر و آخريين ج 2 ص 198.

- 5 - وستزول في هذا المجتمع الطبقات، وبذلك يزول الصراع الطبقي و تسود الحرية و الديمقراطية الحقيقية.

قال لينين:

«في المجتمع الشيوعي فقط، عند ما تحطم مقاومة الرأسماليين بصورة نهائية عند ما يتلاشي الرأسماليون عند ما تنعدم الطبقات (أي عند ما ينعدم التباين بين أعضاء المجتمع من حيث علاقاتهم بوسائل الانتاج الاجتماعية) عندئذ فقط تزول الدولة، و يصبح بالامكان الحديث عن الحرية. عندئذ فقط تصبح في الامكان تحقق الديمقراطية الكاملة حقا، الديمقراطية الخالية حقا من كل قيد»(1).

وقال أيضا:

«و علي ذلك نري أن الديمقراطية في المجتمع الرأسمالي هي ديمقراطية براء حقيرة زائفة، هي ديمقراطية للأغنياء وحدهم، للأقلية. أما ديكتاتورية البروليتاريا، مرحلة الانتقال إلي الشيوعية، فهي تعطي لأول مرة الديمقراطية للشعب، للأكثرية بمحاذاة القمع الضروري للأقلية للمستثمرين و الشيوعية وحدها هي التي تستطيع أن تعطي الديمقراطية كاملة حقا، و بمقدار ما تتكامل بمقدار ما تزول الحاجة إليها، فتضمحل من نفسها»(2).

وقال:

«فما بقيت الدولة، لا وجود للحرية، و عند ما توجد الحرية تنعدم الدولة»(3).

وأضاف:

«إن الأساس الاقتصادي لاضمحلال الدولة اضمحلالا تاما، هو تطور الشيوعية تطورا كبيرا يزول معه التضاد بين العمل الفكري و العمل الجسدي و يزول - بالتالي - ينبوع من أهم ينباع اللامساواة الاجتماعية الراهنة»(4).

وقال كوفالسون:

«إن الانتقال إلي الشيوعية يفترض تصفية الفوارق الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية بين المدينة و القرية، و إزالة الفوارق الجوهرية بين العمل الجسدي، و كذلك محو الحدود بين الطبقات و الفئات الاجتماعية في المجتمع، إن تحقيق هذه المهام الاجتماعية الفائقة الشأن يعني بناء المجتمع الشيوعي اللاطبقي، و إقامة المساواة الفعلية بين الناس، و يشكل مكسبا من

ص: 345

1- (1) مختارات: لينين ج 2 ص 285 (الدولة و الثورة).

2- (2) المصدر ص 286.

3- (3) المصدر ص 293.

4- (4) المصدر ص 294.

إن الانتقال إلى الشيوعية مرتبط باضمحلال الدولة، وبنمو ثروات المجتمع الروحية باطراد، وبازدهار العلم والثقافة، وبارتفاع مستوى الجماهير الثقافي التكنيكي ارتفاعا كبيرا جدا وتطور نشاطها ومبادراتها، وبتوطيد المبادئ والقواعد الجماعية والانسانية والمفاهيم الأخلاقية الشيوعية في العلاقات بين الناس»(1).

وقال لينين:

«عند ما لن تكون طبقات في المجتمع الشيوعي، فلن يبقئ إذن سوي منتجين عاملين، ولن يكون هناك عمال وفلاحون»(2).

- 6 - وستكون القاعدة الاقتصادية الأساسية في الطور الأعلى، هي: «من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته».

قال ماركس - كما ينقل عنه لينين - وهو يتحدث عن هذا الطور الأعلى:

«حينذاك فقط يصبح بالامكان تجاوز الأفق الضيق للحق البرجوازي تجاوزا تاما، ويصبح بإمكان المجتمع أن يسجل علي رأته: من كل حسب كفاءته، ولكل حسب حاجته»(3).

وقال لينين:

«ان الاشتراكية يجب أن تتحول بصورة حتمية شيئا فشيئا إلى الشيوعية التي كتب علي رأته: «من كل حسب قدراته ولكل حسب حاجته»(4).

وسمعنا من التعريف الرسمي للشيوعية أنه قال:

ويتحقق المبدأ العظيم: من كل حسب كفاءته، ولكل حسب حاجته».

ومن الطريف أنه يظهر من بوليتزر أن لكل شخص حسب إرادته، لا حسب حاجته فقط حيث قال بصدده حديثه عن الطور الأول:

«و النتيجة الأولى لإزالة استغلال الانسان لأخيه الانسان هي أن العامل يستطيع أن ينال حسب عمله الذي يؤديه دون أن يسلب جزءا من الثورة التي أنتجها. اما أن ينال كل فرد حسب إرادته وحاجته، فيجب أن يصل المجتمع إلي إنتاج كمية كافية من وسائل الإنتاج،

ص: 346

1- (1) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص 144.

2- (2) الشيوعية العلمية ص 521.

3- (3) مختارات: لينين ج 2 ص 293 (الدولة والثورة).

4- (4) الشيوعية العلمية ص 510. عن المؤلفات الكاملة للينين ج 4 ص 77-78.

تحقيق هدف الشيوعية»(1).

7 - وسيكون العمل أهم حاجات الحياة للناس، ويكون مجانيا بدون أجره.

قال ماركس - بنقل لينين عنه -:

«في الطور الأعلى من المجتمع الشيوعي، بعد أن يزول خضوع الأفراد المذل لتقسيم العمل... وحين يصبح العمل لا وسيلة للعيش و حسب، بل الحاجة الأولى للحياة أيضا»(2).

وقال لينين:

«إن الشيوعية هي المرحلة العليا للاشتراكية، حيث يعمل البشر لأنهم واعون لضرورة العمل من أجل الخير العام»(3).

وقال أيضا:

«إن ما ندعوه بالشيوعية، هو النظام حيث يعتاد البشر علي إنجاز واجباتهم الاجتماعية دون أجهزة خاصة للالتزام، و حيث العمل لا أجره له، في سبيل الخير العام يصبح ظاهرة عامة»(4).

وقال أيضا:

«إن العمل الشيوعي بمعنى الكلمة الأضيق والأدق، هو عمل بلا أجره في صالح المجتمع، و هو لا ينفذ لا بوصفه إعانة معينة ولا من أجل الحصول علي الحق في بعض المنتجات، و لا وفقا لقواعد محددة مسبقا. انه عمل مقبول بملاء الحرية، بصورة خارجة عن أية قاعدة، و مقدم دون توقع لأي مكافأة، و بلا أجره متفق عليها»(5).

إذن، فالفرد يؤدي ما يستطيع من أعمال حسب كفاءاته وقدراته، مجانيا بدون مقابل، سوي شعوره بالصالح العام، و يأخذ بإزاء ذلك، من الأموال ما يكفي حاجاته كلها، و لعله يأخذ بمقدار ما يريد من الأموال.

8 - وإنما يصبح العمل حرا إلي هذه الدرجة، و حاجة من حاجات الحياة، فيما إذا توفرت شروط معينة.

ص: 347

1- (1) أصول الفلسفة الماركسية: بولتزر و آخريين ج 2 ص 185.

2- (2) مختارات: لينين ج 2 ص 293 (الدولة و الثورة).

3- (3) الشيوعية العلمية ص 507، عن المؤلفات الكاملة: لينين ج 3 ص 205.

4- (4) المصدر ص 508 عن مصدره ص 295.

5- (5) المصدر ص 509 عن مصدره ص 530.

«يتضح أنه، إذا لم يصبح الانسان عاملا نشيطا واعيا للنمو الاجتماعي، وإذا لم يكن حرا في اختيار عمله - فان الملكية - الاجتماعية لن تصبح قط عادة ولن يصبح العمل حاجة.

ما ذا يجب كي نصل إلي هذه النتيجة؟ يجب تغييرات جديدة في حالة العمل:

أ) تخفيض ساعات العمل اليومي إلي 6 ساعات علي الأقل ثم إلي 5 ساعات. مما يسمح لكل فرد أن يكون له متسع من الوقت لتلقي ثقافة شاملة. غير أنه يجب من أجل ذلك:

ب) جعل الثقافة البوليتكنيكية جبرية، كما تنبأ بها فورتيه و ماركس...

ج) تحسين ظروف السكن بصورة جذرية. وأخيرا:

د) مضاعفة أجر العمال الحقيقي، وربما زيادته فوق ذلك، وذلك برفع الأجر مباشرة و تخفيض سعر السلع الكثيرة الاستهلاك»(1).

- 9 - و سينال الفرد بمقدار حاجاته «الحكيمة»:

فإن «الفوارق بين الأدمغة والقدرات الذهنية علي العموم - كما قال ماركس - لا تتطلب البتة فوارق بين المعد والحاجات الحكيمة.

ويترتب علي ذلك أن الحكمة المغلوطة، المرتكزة علي قواعد المجتمع الحالي «لكل حسب قدراته» يجب أن تصبح بقدر ما تتعلق بالاستهلاك بمعنى هذه العبارة الضيق، هذه الحكمة الأخرى «لكل حسب حاجاته».

أو بكلام آخر: ان فارقا في النشاط أو العمل لا يستتبع أي تفاوت أو أي امتياز علي صعيد الملكية والاستهلاك»(2).

- 10 - والملكية الخاصة ستزول تماما، فإنها كانت - في رأي الماركسية - سبب الويلات في العالم، وستزول هذه الويلات بزوالها، و يسعد العالم كله.

قال كوفالسون:

«كذلك جان جاك روسو، الفيلسوف والكاتب الفرنسي من القرن الثامن عشر. قال بمرارة: إن الانسان يولد حرا ولكنه مقيد بالسلاسل. و هذه السلاسل إنما علاقات الملكية الخاصة هي التي تقيد بها الناس»(3).

وقال البيان الشيوعي:

ص: 348

1- (1) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر وآخرين ج 2 ص 211 و ما بعدها.

2- (2) المصدر ص 509. عن ماركس وانجلز: المؤلفات الكاملة ص 542.





«غير أن الملكية الخاصة في الوقت الحاضر، أي الملكية البرجوازية، هي آخر وأكمل تعبير عن أسلوب الانتاج و التملك المبني علي تناقضات الطبقات و استثمار بعض الناس لبعضهم الآخر.

و علي هذا فباستطاعة الشيوعيين أن يلخصوا نظريتهم بهذا الصدد في هذه الصيغة الوحيدة، و هي: القضاء علي الملكية الخاصة»(1).

ثم يبدأ البيان الشيوعي بالدفاع عن هذه الفكرة ضد الإيرادات التي ذكرت عليه.

و هذا هو الرأي الكلاسيكي الرسمي لدي الماركسية و الماركسيين. و ان كانت الماركسية قد تري رأيا آخر أكثر هدوءا و انسجاما مع نظريتها العامة، و هي إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، فقط... و من الطريف أن البيان الشيوعي يقول في نفس الصفحة:

«فليس الذي يميز الشيوعية ليس هو محو الملكية بصورة عامة، بل هو محو الملكية البرجوازية»(2).

و أكد كوفالسون طبقا للنظرية العامة للمادية التاريخية، ان ملكية وسائل الانتاج هي التي أدت إلي وجود العهود، و هي التي سببت الولايات التي أحدثتها هذه العهود. و بإلغاء ملكية وسائل الانتاج ترتفع تلك الولايات. و قد تكلم عن ذلك طويلا، نقتبس من ذلك قوله:

«إن التاريخ يعرف نماذج أساسية من الملكية الخاصة - الملكية العبودية (الملكية القائمة علي الرق) و الملكية الاقطاعية و الملكية الرأسمالية، و ثلاثة أشكال أساسية مناسبة لها لاستثمار الانسان من قبل الانسان»(3).

و قد تميزت هذه العهود الثلاثة، بعد المشاعية البدائية، بتطور ملكية وسائل الانتاج. و سترتفع بالتحول إلي المجتمع الشيوعي.

هذا، و لكن يبقى التساؤل عن الفرق بين مرحلة الاشتراكية و مرحلة الشيوعية من هذه الناحية. فان الاشتراكية - كما عرفنا - تتميز بإلغاء ملكية وسائل الانتاج. فان كان الطور الأعلى له نفس هذه الصفة، لم يبق فرق بينهما، في هذه الجهة الأساسية ماركسيا، فينبغي أن يكون الوضع فيه هو الالغاء المطلق

ص:349

1- (1) البيان الشيوعي: ماركس، انجلز، ص 56.

2- (2) المصدر و الصفحة.

3- (3) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص 64.

للملكية الخاصة، كما هو المفهوم (رسمياً) من الماركسية.

- 11 - وهناك تفاصيل مهمة في المصادر الماركسية، للمجتمع الشيوعي، يحسن الاطلاع عليها الآن:

قال بوليتزر:

(و لقد عدد ستالين، مستخلصاً من تعاليم كتب ماركس و انجلز و لينين، ميزات المجتمع الشيوعي، كما يلي:

أ) لن يكون هناك ملكية خاصة لآلات الانتاج و وسائله، بل ستكون ملكية اجتماعية جماعية.

ب) لن تكون هناك طبقات و لا سلطة دولة، بل سيكون هناك عمال في الصناعة و الزراعة يديرون أنفسهم باقتصاديا، كجمعية حرة للعمال.

ج) سيعتمد الاقتصاد القومي، المنظم حسب مخطط موضوع، علي تقنية عليا سواء في ميدان الصناعة أو ميدان الزراعة.

د) لن يوجد فرق بين المدينة و القرية، بين الصناعة و الزراعة.

هـ) ستوزع المنتوجات حسب مبدأ الشيوعيين الفرنسيين القدماء، و علي كل فرد أن يؤدي حسب طاقاته و أن ينال حسب حاجاته.

و) سيستفيد العلم و الفنون من ظروف مواتية، كفاية لبلوغ تفتحها الكامل.

ز) سيصبح الفرد حراً حقاً بعد أن تخلص من هم خبزه اليومي، و لن يحاول إرضاء «جباري هذا العالم»<sup>(1)</sup>.

و قال أفاناسييف:

إن «في الشيوعية، بدلاً من شكلي الملكية الموجودين في الاشتراكية، ملكية الشعب بأسره، ملكية الدولة و الملكية التعاونية الكولخوزية؛ ستوجد الملكية الشيوعية، ستقترب الملكية التعاونية الكولخوزية أكثر فأكثر، من ملكية الدولة، و من ثم ستندمجان في الملكية الشيوعية الواحدة».

و أضاف:

«و سيصبح تبادل النشاط الانتاجي بين المدينة و القرية أوثق و أكثر تنوعاً، و ستتطور أكثر تعاون الانتاج بين المناطق الاقتصادية في البلاد، و الروابط الاقتصادية بين المؤسسات في إطار المناطق نفسها، و المساعدة المتبادلة بين شغيلة المؤسسات المنفردة و بالتالي ستظهر أسرة شغيلة

ص: 350

وقال أيضا:

«و سيكون لجميع أعضاء المجتمع الشيوعي علاقة واحدة بوسائل الانتاج، ولهذا سيكون لهم وضع متساو و شروط متساوية في العمل و التوزيع، و سيشتركون بنشاط في تصريف الشؤون الاجتماعية، و سيتوطد انسجام العلاقات بين الفرد و المجتمع علي أساس الوحدة المتينة للمصالح العامة و الفردية.

و ستحقق الثقافة في الشيوعية نهوضا لم يسبق له مثيل. ان الثقافة الشيوعية التي تراث و تطور كل ما هو تقدمي، و أفضل ما خلقتة الثقافة العالمية، ستكون مرحلة جديدة عليا في تطور الانسان الثقافي...

و أضاف:

«إن الشيوعية تقترض إنسانا جديدا يتناسق فيه الغني الروحي و النقاء الأخلاقي و الكمال الجسماني. ان الوعي الشيوعي و حب العمل و الانضباط و الاخلاص لمصالح المجتمع، تلك هي الصفات المتكاملة لهذا الانسان و ان التنظيم و الدقة التي يتطلبها الانتاج الشيوعي سوف تتأمنان لا عن طريق الاكراه بل علي أساس إدراك الواجب الاجتماعي إدراكا عميقا. و سيكون إنسان الشيوعية متناسقا و متطورا من جميع النواحي، حيث ستتطور قابلياته و مواهبه، و تزدهر كليا، و تتجلي بوضوح أفضل خصاله الروحية و الجسمانية»(2).

فهذه هي مميزات المجتمع الأمثل، و الهدف الأعلى في رأي الماركسيين.

- 12 - إنه من ان تطور وسائل الانتاج، هو الذي يوصل الماركسية إلي هدفها الأعلى، طبقا لماديتها التاريخية، فانها في عين الوقت علي عنصر الوعي و الاختيار في الوصول إليه. و سيكون سيد الموقف هو الحزب الشيوعي نفسه.

قال كوفالسون:

«إن سير المجتمع الاشتراكي نحو الشيوعية، يتوقف بصورة حاسمة علي صانعيه بالذات، علي لحمتهم و وحدتهم و عقلمهم و موهبتهم و نشاطهم و مبادراتهم و رجولتهم و شجاعتهم و تقانيهم و انضباطهم و مسئوليتهم، و معارفهم و خبرتهم و نضوجهم الأخلاقي و ثقافتهم.

إن الحزب الشيوعي هو القوة القائدة و الموجهة لكل العملية المتنوعة الجوانب لبناء

ص: 351

1- (1) أسس الفلسفة الماركسية: أفاناسييف، 191-192. الفقرة و ما قبلها.

2- (2) المصدر 197-198. الفقرة و ما قبلها.

- 13 - وهناك إشكال رئيسي و مهم علي وجود الطور الشيوعي الأعلى. وهو باختصار. إنه مجتمع طوبائي لا يمكن تحقيقه، و يستحيل إنجازه. و هو إشكال أخذته المصادر الماركسية عن أعدائها و حاولت الجواب عليه. وقد تعرّض لهذا الاشكال لينين نفسه، في كتابه «الدولة و الثورة»، حيث قال:

«من السهل، من وجهة النظر البرجوازية، إعلان مثل هذا النظام الاجتماعي «طوبوية محضاً» و السخرية من الاشتراكيين لأنهم يعدون كل مواطن سيحق له أن يأخذ من المجتمع بدون مراقبة لعمله أي مقدار من السكاكر أو السيارات أو أجهزة البيانو و غير ذلك»(2).

فترى لينين قد ساق الاشكال من زاوية القانون الشيوعي «لكل حسب حاجاته» فإنه لو كان الأمر كذلك لأخذ الناس الأموال بلا حساب و بخاصة أن الدولة غير موجودة لتراقب و تحاسب.

و يجيب لينين علي ذلك:

بأن ذلك نتيجة «الجهل، لأنه لم يخطر لأي اشتراكي ببال أن يعد بحلول الطور الأعلى من تطور الشيوعية. أما فيما يخص نبوءة الاشتراكيين بحولها، فهي تقترض إنتاجية عمل غير إنتاجية العمل الحالية، و إنسانا غير الانسان الحالي التافه...»(3).

و أما بوليتزر، فقد ساق الاشكال من زاوية أخرى، هي أن التوزيع حسب الحاجات يجعل المداخل متقاربة، للعامل عملا قليلا و العامل عملا- كبيرا. و معه لا- يبقى أي دافع لاداء العمل الكبير. و بذلك يخسر المجتمع أهم ما يمكن أن يحصل عليه من الأعمال الفنية و الاختصاصية، و الصعبة عموما.

وقال بوليتزر:

«حجة البرجوازيين الرئيسية، فيما يتعلق بما تدعيه من استحالة تحقيق الشيوعية:

المجتمع لن يستطيع أن يقدم لكل فرد «حسب حاجاته» أي مجانا، دون أن يحاول كل فرد، عندئذ، أن يعمل أقل ما يمكن، و هكذا يأتي الفقر بسرعة»(4).

ص: 352

1- (1) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص 144.

2- (2) مختارات: لينين ج 2 ص 295 (الدولة و الثورة).

3- (3) المصدر و الصفحة.

4- (4) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر و آخرين ج 2 ص 192.

و أجاب عنه بقوله:

«تعتقد البرجوازية أن الانسان و هو فريسة «الخطيئة الأصلية» كسول بطبيعته لا- يعمل إلا إذا أجبر علي العمل و حمل عليه، فيحاول الاستفادة إلي أقصى حد من عمل غيره...»

ذلك لأن شروط استغلال الانسان لأخيه الانسان أوجدت منذ آلاف السنين كراهية العمل الشديد المرهق... إلي أن يقول: غير أن هذا الوضع ليس أبديا. فهو وليد ظروف مادية معينة، و لهذا يزول بواسطة ظروف مادية أخرى... و يعطينا النشاط العلمي و الفني في المجتمع المنقسم إلي طبقات، صورة عما يمكن أن يكون عليه عمل كل انسان في المجتمع الشيوعي، فهو ليس شاقا بل متعة و تفتح... تمزج التقنية التقدمية، في المجتمع الشيوعي، العمل اليدوي بالعمل الفكري، كما انها تسمح بتخفيض ساعات العمل، فتتيح للعامل الفراغ لتحسين تخصصه، إذ تمكنه من أن لا يكون طيلة حياته أسير نفس المهمة»(1).

و أما كوفالسون، فيذكر الاشكال، من زاوية استبعاد وجود اليوم الذي تسعد به البشرية و ترتفع فيه آلامها، لمجرد كونه مثاليا أو (طوبائيا) و قد يصل هذا الاستبعاد في النفس إلي حد اليقين باستحالة ذلك و قد تكلم كوفالسون عن ذلك طويلا، و نحن نقبس منه أهم كلامه:

«بيذل الايديولوجيون البرجوازيون جهودهم لبذر الشك في إمكانية تحقيق المثل الأعلى الشيوعي، و ينعتهون بالطوبوية، و بالحلم الذي يستحيل تحقيقه الخ. و لكن هل هكذا هو الحال في الواقع؟ ان فكرة مجتمع عاقل أو عادل قد انبثقت من قديم الزمان، و ظلت بالفعل خلال آلاف السنين حلما طوبوية... و لقد كشفت الماركسية هذه الامكانيات و قدمت البرهان علي إمكانية بناء الشيوعية حقا و فعلا».

ثم تساءل كوفالسون:

«البشرية المعاصرة التي خلقت قوي منتجة عصرية... هل هي عاجزة عن إنشاء تنظيم اجتماعي معقول عن التخلص من الجوع و الفقر و الحروب و التناحرات الاجتماعية، عن تأمين المساواة و الرفاهية و إمكانيات التطور الروحي للمجتمع، و ما إلي ذلك؟ و أي طوبوية هنا، و بم يمكن الاعتراض علي هذا المثل الأعلى الذي لا ريب في إنسانيته».

إلي أن قال:

«و لكن الانسان لا يولد صالحا أو شريرا، بل يصبح كذلك في المجتمع. يقينا أن الانسان ليس ملاكا و انه لن يصير يوما ملاكا. ان حاجاته المادية ستتطلب دائما تليبيتها. و لكن لما ذا يقال عنها انها مصدر الشر.

ص:353

إلي أن قال:

«والمفتاح لحل هذه المعضلة، كما برهنت الماركسية، إنما ينبغي البحث عنه لا في طبيعة الناس بل في نشاطهم ذاته، لأن الانسان نفسه يتغير بتغير الواقع المحيط به. ولهذا، ليس ما يسمى بطبيعة الانسان عقبة يستحيل تذليلها لأجل بناء المجتمع الجديد».

وأضاف:

«و ما ذا أيضا؟ خطر القضاء علي الحضارة في حرب حرارية نووية عالمية؟ هذا الخطر موجود فعلا، ولكن مصدره ليس الاشتراكية... و لهذا يتطابق اليوم النضال ضد الامبريالية ضد الاستثمار والاستعمار الجديد، من أجل السلام والاشتراكية...»<sup>(1)</sup>.

وهكذا توصلت الماركسية، إلي أن مثالها الأعلى ممكن، وغير مستحيل.

- 14 - وأخيرا، فإن هناك إشكالا آخر علي الماركسية يتضمن التساؤل عما سيحدث بعد الشيوعية، فإن الماركسية وصلت بماديتها التاريخية إلي هذا الحد ووقفت. فبما ذا يمكنها أن تجيب عن هذا الاشكال.

وجدنا أحد الماركسيين قد تعرض لهذا السؤال، وقال في جوابه - فيما قال: - «إن نشوء الملكية الشيوعية لوسائل الانتاج تحل قضية الملكية عمليا أمام الانسانية، ثم لا تعود العملية التاريخية الطبيعية لتطور الانسانية تحمل طابع تغيير تشكيلة اجتماعية اقتصادية إلي أخري تختلف عنها في شكل الملكية، وهذا يعني أن تقدم المجتمع سوف يتحقق علي أساس الملكية الانسانية العامة. وبهذا المعني سيكون تقدم المجتمع تطورا لا محدودا للتشكيلة الشيوعية... بيد أنه لا ينبغي أن نستنتج من هذا أن مجتمع المستقبل لن يمر في مراحل نوعية خاصة من تطوره. كل ما في الأمر هو أن هذه المراحل سوف لن تتميز عن بعضها بشكل الملكية وإنما بمقاييس موضوعية أخري»<sup>(2)</sup>.

ص:354

1- (1) المادة التاريخية: كيلله، كوفالسون ص 145-146. كل الفقرات المنقولة عنه.

2- (2) المادة التاريخية، ترجمة أحمد داود ص 190.

1 - لا ينبغي أن نختلف مع الماركسية في وجود المستقبل السعيد للبشرية بأي اسم سميناه، فانه من القضايا القطعية التي لا يتطرق إليها شك، كما سوف نبرهن عليه. وقد سبق أن أعطينا عنه جملة من التفاصيل في الجزئين السابقين من هذه الموسوعة.

و اتفاقنا مع الماركسية في ذلك، هو الذي حدا بنا إلى الدخول في تفاصيل نظريتها، لنري ما إذا كانت الماركسية قد وفقت فعلا في استنتاجاتها و المقدمات التي أوصلتها إلى التركيز علي هذه النتيجة.

و علي أي حال، فقد قلنا في مقدمة هذا البحث، أن ذهابها إلى ذلك يعتبر إحدي نقاط القوة في الفكر الماركسي و أشدها إغراء لجلب العقول إلى جانبها، مضافا إلى محاولة الماركسية استيعاب الكون و الحياة بفلسفة واحدة متعاضدة.

و سنثبت، غير بعيد، أن نظرية التخطيط الالهي العام تشتمل علي كلا هاتين النقطتين من القوة، مع وجود نقاط قوة أخرى كثيرة. و عدم ورود أي إيراد من الايرادات التي ذكرناها ضد الماركسية علي نظرية التخطيط الالهي.

و من هنا تكون هذه النظرية قد توصلت إلى نفس النتيجة بمقدمات أصح و أمتن.

و قد عرفنا بأوضح شكل المناقشات التي تمنى بها الماركسية، و ان المقدمات العامة و الخاصة و التفاصيل للفهم الاجتماعي الماركسي، كلها لا يمكن أن تكون صحيحة.

و هنا لا بد من الاشارة إلى الأفكار الثلاثة التي ذكرناها في أول مناقشة الطور الأدنى، فإنها واردة هنا، فليرجع القارئ إليها.



- 2 - وقد ذكرت الماركسية، تفاصيل كثيرة من أوصاف الطور الأعلى (يوم سعادة البشرية) كأنها عاشتها فعلا، وشاهدتها مطبقة في عالم الحياة... مع العلم أنها تعترف أن أيا من دول ما يسمى بالمعسكر الاشتراكي، لم يصل إلي هذا الدور إلي حد الآن. ولا زالت هذه الدول تعطي العامل حسب عمله لا حسب حاجته، وتعترف بالملكية الخاصة في كثير من الميادين؛ والجهاز الحاكم (الدولة) لا زال موجودا فيها لم يضمحل.

المهم، أن هذه الأوصاف للطور الأعلى، أخذتها الماركسية من مصادر ثلاثة:

المصدر الأول: الوضوح العقلاني العام بأن صفات معينة تكون هي السبب في سعادة البشرية، أو انها تشارك فيها مشاركة فعالة... كالمساواة الاقتصادية وارتفاع الخلافات و التناحرات بين الناس، و تعميم الثقافة في المجتمع... ونحو ذلك، فان من أراد أن يفكر - بدون جهد - في الأوصاف الموجبة لسعادة الناس، فانه لن يعدو مثل هذه الصفات.

المصدر الثاني: المادية التاريخية، بمالها من الخصائص والقواعد، حيث أصبحت تصل بثقلها إلي هذا الطور الأعلى، فتطبعه بطابعها في نظر الماركسية، وأهم الصفات التي وسمته بها: زوال الطبقات و زوال الدولة، و زوال الملكية الخاصة.

المصدر الثالث: آراء خاصة للماركسيين و اجتهادات شخصية ملئوا بها الصحف و الكتب في صفات الطور الأعلى. ورأوا أن المجتمع الذي تسعد به البشرية ينبغي أن يكون كذلك، و ادعوا أنهم استنتجوا ذلك عن طريق المادية التاريخية، و سنري عن قريب أن هذه القواعد غير مربوطة بالمرّة بهذه الصفات.

من أهم ما ذهب إليه الماركسيون نتيجة لهذا المصدر القاعدة الشيوعية (من كل حسب عمله و لكل حسب حاجته)، و كذلك الأسلوب البديل عن الدولة بعد زوالها.

أما المصدر الأول، فهو صحيح إلي حد بعيد، و ان كان قد يقع الشك في أن قضية معينة مستنتجة منه فعلا أم لا.

و أما المصدر الثاني، فقد عرفنا من خلال هذا البحث بكل تفصيل عدم

صحته، و معه فتكون النتائج المتفرعة عليه غير صحيحة، بطبيعة الحال.

و أما المصدر الثالث، فهم الذين يتحملون مسؤوليته وحدهم، لأن رأي أي فرد نافذ عليه، فقط، و لا يمكن أن يكون نافذا علي غيره، إلا عن طريق الاقتناع.

و ستكون لنا فرصة واسعة، نتيجة لقدسية الحرية في الاستنتاجات العلمية و الفكرية أن نقتنع بما نشاء، أو أن نرفض ما نشاء حسب المقدمات التي يوصلنا إليها التخطيط الالهي لليوم الموعود.

- 3 - ونحن و ان لم نصل بعد إلي أوصاف اليوم الموعود، الذي رصدنا له القسم الثالث من الكتاب، إلا أنه يمكننا هنا أن نعطي بعض الفقرات المناسبة مع هذه المناقشات، محيلين البرهنة عليها علي ما يأتي من البحث.

ان الماركسية أعطت ليومها الموعود و طورها الأعلى عددا من الأوصاف في التعاريف و غيرها، يمكن أن تنطبق علي يومنا الموعود أعني الناتج عن التخطيط الالهي. و ذلك: أما باعتبار كونها مستنتجة من المصدر الأول الذي ذكرناه، فتكون مشتركة و واضحة في ذهن كل من يخطط لسعادة البشرية. أو باعتبار أنها مستقاة من المصدر الثالث، و قد حصل التطابق - صدفة - بين بعض آراء الماركسيين و اجتهاداتهم، و بين أوصاف اليوم الموعود.

أنظر معي إلي العبارات التالية، و كلها مما سبق أن سمعناه:

«الشيوعية هي المستقبل المشرق للانسانية جمعاء».

بل اليوم الموعود هو المستقبل المشرق للانسانية جمعاء، و هو حلم الانسانية طيلة قرون.

إن اليوم الموعود ينطبق عليه تعريف كوفالسون تماما، و ان لم يكن تعريفا إلا لبعض جوانبه.

فهو «تنظيم اجتماعي عاقل يعتمد علي قاعدة تكنولوجية عالية التطور، و يوحد الناس في إطار وحدة تضامنية من أجل إخضاع قوي الطبيعة باطراد، و يوطد سيادة الانسان علي علاقاته الاجتماعية بالذات، و يوحد النظام الاجتماعي كله و الثقافة المادية و الروحية كلها نحو تطوير الانسان، نحو تطوير الفرد تطورا متناسقا متناغما».

هذا بشرط أن لا تنطبق الأساليب التي تقترحها الماركسية بالمصدر الثالث، للوصول إلي هذه النتائج الصحيحة، بل لليوم الموعود أساليبه الخاصة به

و مفاهيمه مضافا إلي كل ما ذكر.

و اليوم الموعود هو - أيضا :-

«فض سر التاريخ و درجة عالية من التقدم الاجتماعي و ظاهرة تاريخية عالمية و هو وحده الذي يدل البشرية علي مخرج من تلك النزاعات الفاجعة التي تتخبط فيها. و لهذا لا بد أن تصل الشعوب إليه، عاجلا أم آجلا؛ و لا مرأ أن تشكيلة (اليوم الموعود) ستكون عامة، و ان جميع الشعوب ستبلغ في آخر المطاف مستوي واحدا، فيبدأ آنذاك تاريخ واحد لبشرية واحدة».

كذلك قال كوفالسون، و كذلك نقول.

أضف إلي ذلك صفات أخرى مما ذكره الماركسيون:

ففي اليوم الموعود «ستحقق الثقافة فيه نهوضا لم يسبق له مثيل. ان الثقافة «الموعودة» ترث و تطور كل ما هو تقدمي، و أفضل ما خلقتة الثقافة العالمية ستكون مرحلة جديدة عليا من تطور الانسانية الثقافي.

إن اليوم الموعود يفترض «بل يصنع» إنسانا جديدا يتناسق فيه الغني الروحي و النقاء الأخلاقي و الكمال الجسماني. ان الوعي «الموعود» و حب العمل و الانضباط و الاخلاص لمصالح المجتمع، تلك هي الصفات المتكاملة لهذا الانسان. و سيكون إنسان ذلك العهد متناسقا و متطورا من جميع النواحي حيث ستتطور قابلياته و مواهبه، و تزدهر كليا و تتجلي بوضوح أفضل خصاله الروحية و الجسمانية».

و إذا كان الماركسيون قد انتهوا من أوصاف مجتمعهم السعيد، فان التخطيط الالهي يعتبر هذه الأوصاف بسيطة و قليلة بالنسبة إلي الوعي و التنظيم الفردي و الاجتماعي الموجود في يومه الموعود. و سنوضح ذلك بكل تفصيل عند الحديث عن هذا التخطيط، و سنعرف أن هذه النظرية هي التي من حقها أن تتحدث عن هذه الأوصاف دون الماركسية.

- 4 - و ما ذا بعد عن التعاريف، و هل تنطبق تماما علي الطور الأعلى، طبقا لقواعد الماركسية العامة.

إن عددا من الخصائص التي وردت في تعريف (كارل ماركس) للشيوعية لا يمكن أن يكون صحيحا، فضلا عن أن يكون تعريفا كاملا من الناحية المنطقية. حيث قال عن الشيوعية - كما سمعنا -: «انها تملك فعلي للماهية الانسانية من قبل الانسان».

ص: 358

إن استعمال لفظ التملك و هو المفهوم الذي تنفر منه الماركسية - متطرف هنا بالمجازية. ان ماركس يريد من ذلك سيطرة الانسان علي شئون نفسه.

و هي ليست خصيصة للطور الأعلى بل تشمل كل نظام مادي منفصل عن تشريع السماء. ولكن تعبيره قاصر عن اداء ما يريده، فان الماهية الانسانية غير قابلة للتملك بالمعني المفهوم من الماهية و التملك. و ان أراد ملكية الانسان ملكية شخصية، عدنا - إذن - إلي عصر الرق. - إن أراد سيطرة بعض الانسان علي بعض عدنا إلي عصر الدول التي تكون قد زالت يومئذ. و ان أراد سيطرة جميع المجتمع علي جميعه، كما هي الصورة المثالية المتطرفة للديمقراطية فهذا مما لا يمكن تطبيقه بالضرورة، كما سنقول بعد قليل عند مناقشة ارتفاع الدولة.

وقال ماركس عن الشيوعية أيضا: «انها الحل الحقيقي للتضاد بين الانسان و الطبيعة». وهذا لا معني له، لأن التضاد لو كان موجودا فهو يعود إلي الوجود التكويني للانسان و الطبيعة، و لا ربط له بالنظام الفكري و التشريعي للمجتمع. و من الواضح أن الانسان كلما ذلل قسما من الطبيعة طمع في تدليل أقسام أخرى منها، و هي أعمق و أوسع من أن تنتهي.

وقال عنها: «انها الحل الحقيقي للتضاد بين الانسان و الانسان» و سوف نبرهن خلال القسم الثالث، ان هذا إنما يكون ممكنا لو اتصف أفراد المجتمع «بالعصمة» كما هو هدف التخطيط الالهي العام. اما من دون ذلك، مع الالتفات إلي التركيز الاقتصادي للماركسية في تربية الأفراد، و إيلائه الأهمية الأولى في الحياة، فهذا التضاد لا يمكن أن يزول من الحياة.

وقال عنها «انها الحل الحقيقي للتضاد بين الوجود و الماهية بين الموضوعة و تأكيد الذات».

أما قصة الوجود و الماهية، فالمعني المفهوم منهما خال عن التضاد، بل هما متعاضان في إيجاد أجزاء الكون و من ثم الكون كله. و علي افتراض وجود التضاد فهو تكويني الوجود لا ربط له بالنظام الاجتماعي، و لا معني لارتفاعه به.

و الحديث عن الموضوعة و تأكيد الذات، و المراد به حب الذات بما لها من نوازع و طموحات، و العالم الخارجي الموضوعي. ان الانسجام الكامل بينهما لا يكون إلا عند تطبيق العدل الكامل، و لا يكفي توفر الانتاج في ذلك، و إن

كان يشارك فيه مشاركة كبيرة، وهذا ما سنحمل عنه فكرة في القسم الثالث من الكتاب.

وقال عنها: «انها الحل الحقيقي للتضاد بين الحرية والضرورة». وهذا واضح المجازية. لأن المراد من هذين الاصطلاحين: الحرية والضرورة، وجودهما التكويني في خلقة الانسان ووجوده. وهذا أمر غير مربوط بالنظام الاجتماعي بالمرّة. وقد سمعنا مفصلا كيف أن الماركسية فشلت في الجمع بين الضرورة والحرية. وكيف انها ركزت علي الضرورة في العهود الأولى من ماديتها التاريخية، بينما ركزت علي جانب الوعي والحرية في العهود الاشتراكية الأخيرة.

وقد عرفنا فشل هذا المعني أيضا، لأن الانسان إن كان مضطرا إلي أفعاله، طبقا للقوي المادية التي تؤمن بها الماركسية، أو كان غير مضطر بالرغم من هذه القوي، فهي علي أي حال صفة ثابتة للانسان لا تقوي العهود التاريخية علي تغييره، شأنها في ذلك شأن الكثير من الصفات التي عجزت عن تغييره، كشكل الانسان ولغته وغيره مما سبق أن ذكرناه مفصلا.

ثم قال ماركس عن الشيوعية: «وهي تعرف ذاتها علي أنها هذا الحل».

وهذا واضح المجازية... انه يتحدث عن الشيوعية كأنها فرد من أفراد الانسان... لعله لأجل كونها صديقه المفضلة!...

- 5 - ولنتحدث الآن عن زوال الدولة.

إن الرئاسة المركزية التي تمثل الدولة القسم المتطور منها، وجدت في التاريخ البشري منذ وجدت المجتمعات متمثلة في الطوطمية و الابوة العليا والمشيوخات وغيرها. حتي في المجتمعات البدائية، وقد عرفنا وبرهنا أنه لم يثبت انها كانت مجتمعات شيوعية في الانتاج و التوزيع، كما قالت الماركسية.

ثم تطورت هذه الرئاسة و اتسعت، وازدادت أهميتها و مسؤولياتها تدريجا إلي أن وصلت إلي الشكل الحكومي الحديث.

و المهمة الرئيسية للدولة في الواقع، ليس هو القمع الطبقي، وإن كانت كثير من الدول قد قامت بذلك فعلا... بل هو الحفاظ علي مصالح المجموع، من حيث أن المجموع لا يمكنهم أن يجدوا مصالحهم أو أن يحافظوا عليها، باعتبار اختلافهم في المصالح والآراء و الثقافات و غيرها، و تعذر اجتماعهم و اتفاهم علي

ص:360

عمل أو رأي واحد. فلزم وجود حاكم أعلي أو مجموعة صغيرة نسبيا من الناس تحفظ لهم تلك المصالح العامة.

و الدول تختلف، باعتبار اختلاف أشخاصها وظروفها، في إدراكها للمصالح العامة، وفي مقدار تدخلها في حياة الناس وفي مقدار إخلاصها للمجتمع وفي أساليب تطبيقها للمصالحة. و حيث أن الحكام - كأى انسان - تسيطر عليهم الرغبات الشخصية و المصالح الخاصة أكثر بكثير من إخلاصهم للمجتمع و مصالحهم. فبهذا الاعتبار سوف يمارسون قمع المعارضين بالطرق (السلمية) تارة و الدموية أخرى. و من هنا فهمت الماركسية أن الدولة أداة طبقية للقمع.

و في إمكاننا، إذن، أن نتصور درجة عليا من الإخلاص في الحكام المسيطرين علي الدولة، بحيث يمارسون نكران الذات و يحفظون مصالح المجتمع بدرجة عليا، تماما كما افترضته الماركسية في كل أفراد الطور الأعلى أو أكثرهم علي أقل تقدير. و معه لا تكون الدولة طبقية، و لا تمارس أي قمع.

و قد اعترفت الماركسية أن الدولة أحيانا لا تكون ممثلة لطبقة معينة.

قال انجلز:

«فثمة، كحالات استثنائية، مراحل تبلغ فيها الطبقات المتناضلة درجة من توازن القوي، تال فيها سلطة الدولة لفترة معينة نوعا من الاستقلال حال الطبقتين، مظهر وسيط بينهما»<sup>(1)</sup>.

و إذا أمكن هذا أحيانا، بالرغم من القوانين المادية للتاريخ، أمكن أيضا في كثير من الأحيان.

ان المجتمع البدائي، إنما كان فاقدا للدولة، لأنه لم يكن يحتاجها لعدم وجود مصالح عامة بالمعني الحقيقيي تجب كفالتها و حفظها. و إنما كان الأفراد يمكنهم أن يحفظوا مصالحهم بأنفسهم. و هذا بخلاف المجتمع المعقد الواسع و العالوي التنظيم، علي الشكل الذي تتصوره الماركسية في الطور الأعلى، فانه يحتاج إلي تلك الهيئة المركزية التي تحفظ له مصالحه العامة، و يستحيل أن يعيش يوما واحدا بدونها.

و لو كانت الشيوعية في الانتاج و التوزيع، هي التي أغنت المجتمع البدائي

ص:361

عن الدولة، لكان من المنطقي أن المجتمع حين يعود إلي هذه الشيوعية تارة أخرى، أن يستغني أيضا عن الدولة؛ إلا أن الواقع ليس هو ذلك، بل ان المجتمع البدائي إنما استغني عن الدولة البدائية وبساطته، وليس المجتمع الأخير بدائيا بطبيعة الحال. إذن، فوجود الدولة ضروري فيه.

إن الهيئات الاجتماعية و المنظمات العمالية التي تمارس التنظيم العام بدل الدولة، بدون أن يكون لها مجلس مشترك أو ممثلين عامين (و إلا رجعنا إلي فكرة الدولة)، هل تستطيع هذه الهيئات أن تجيب علي مثل هذه الأسئلة؟؟:

ما ذا تعمل لو حصل اعتداء خارجي علي المجتمع، من قبل دولة رأسمالية مثلا. و ما ذا تعمل لو حصلت تمردات أو مشاغبات داخلية، و قد اعترف لينين بكونها ضرورية. و ما ذا تعمل لو اختلف فردان أو منظمتان في الآراء و التطبيقات، و من هو الذي يؤسس المنظمة و يعين العضوية و يعزل العضو، و يتحكم في تصرفاته. و من هو الذي يضمن اتجاه أعمال المنظمات كلها إلي هدف واحد.

إن الجيش و الشرطة و القضاء بكل أشكاله، و قوانين العقوبات و السجون، بل كل القوانين و كل المجالس المتكفلة بتشريعها و تنفيذها، ستزول بزوال الدولة، لأنها بدورها أداة طبقية، ان المجتمع عندئذ سيصبح لقمة سائغة لأول ضربة داخلية أو خارجية.

و الحق أن الماركسية حين ألغت الدولة، أبدلتها بقوة مركزية أخرى، لكنها تعمل خلف الكواليس، لا تحت النور، و هو الحزب الشيوعي نفسه. و هو الذي يقوم بكل هذه المهام و يحفظ للمجتمع الشيوعي عقيدته الماركسية اللينينية، و يدرأ عنها كيد المناقشات و الاعتراضات في النظرية و التطبيق.

و بدون ذلك، مهما حاولت الماركسية أن تصف من خصائص المجتمع و أفراده، في الوعي و الثقافة و حب العمل، فإن ذلك ما تستطيع البروليتاريا المنظمة، أن تخلقه لو استطاعت، في جيل واحد أو أكثر؛ و أما ضمان بقاء هذا المستوي العالي طوال الأجيال الكثيرة، بدون توقع هبوط أو انحراف أو تمردات، أو اقتراحات في تغيير النظام، أو وجود فلسفات جديدة من نوابع جدد، حين تكون الحرية محفوظة... إن ضمان ذلك بدون توجيه مركزي مستمر لفي عداد المستحيلات.

وقد يخطر في الذهن: ما سبق أن قلناه، من أن فكرة الحزبية، لدي الماركسية، فكرة طبقية، ولا معنى لوجود أي حزب بعد ارتفاع الصراع الطبقي في الطور الأعلى.

وجوابه: ما سبق أيضا، ان الحزب الشيوعي يبغي كمنظمة ذات كيان لا من أجل المشاركة في الصراع الطبقي، بل من أجل بناء المجتمع الجديد بناء ماركسيا متينا؛ وكيف يمكنه التنازل عن مهمته بعد أن أوصل المجتمع إلي نهايته السعيدة، ولا بد أن ينال هو والآخرون نتائج هذه السعادة.

ولو خطونا إلي الوراء خطوة، في مقام الجدل، واعتبرنا الحزب الشيوعي، منحلا تماما في الطور الأعلى، فلا أقل من أن الماركسية تقترض وجود عدد مهم من الأفراد في المجتمع يحرصون علي الماركسية فكريا وعمليا؛ ان هؤلاء هم الذين يكون لهم التوجيه والتنسيق باستمرار. وسيضطرون إلي عقد الاجتماعات لتنسيق الآراء وتوحيدها، وتطبيقها علي المفاهيم الماركسية، وهذه العملية تجعل من هؤلاء القوة العليا في المجتمع، فيكون الحزب الشيوعي موجودا عوضا عن الدولة، بل هو الدولة بالذات.

- 6 - و أما حديث ارتفاع القانون في المجتمع الشيوعي و تعويضه بالاخلاق...

فإن ارادت الماركسية منه ارتفاع القانون بالمره، فهذا يؤدي إلي تسيب المجتمع تسيبا كاملا و هو ما لا تريده الماركسية بطبيعة الحال. علي أنه يوجب ارتفاع القوانين التي تسنها الماركسية لذلك المجتمع، كقانون (من كل حسب طاقته و لكل حسب حاجته) وقانون قيادة المجتمع بواسطة المنظمات دون الدولة، و كذلك الأنظمة الداخلية لهذه المنظمات، و الماركسية لا تريد ارتفاع هذه القوانين.

وإن أرادت الماركسية ارتفاع جنبة الالزام عن القوانين، و ان الفرد يطيعها تلقائيا؛ فهذا خيال طوبائي... فلئن كان أكثر الأفراد كذلك، فلن يكون الجميع هكذا. و ان القانون لا يمكن أن يحفظ تطبيقه بدون إلزام و عقاب علي المخالفة. و إذا أمكن للبعض أن يخالفوا، و لم يكن للآخرين أن يعاقبواهم، أمكن ذلك في الكثير بل الجميع. و معه لا يكون للقوانين الماركسية أي تأثير في ذلك المجتمع.



و أما الأخلاق التي تريد الماركسية أن تعوض بها عن القانون، فلا ينبغي أن ننسى كلام انجلز عنها، الذي سمعناه عند عرض المفهوم الطبقي لدي الماركسية... إذ قال فيما قال:

«و لهذا فاننا نرفض كل طمع في أن تفرض علينا أية عقائد أخلاقية كقانون إضافي سرمدى نهائي، إلي أن قال: ولن يصبح ممكنا وجود أخلاق إنسانية حقا موضوعة فوق التعارضات الطبقية و ذكرها، إلا في مستوي للمجتمع لا يكون قد تم فيه فقط التغلب علي التعارض الطبقي، بل قد نسي فيه أيضا، في ممارسة الحياة اليومية، ما ذا كان هذا التعارض»(1).

و لئن ارتفعت الطبقات و زال التعارض الطبقي في الطور الأعلى، فإن هذا التعارض لن تنسي حقيقته و دوافعه بأي حال، و خاصة في الجيل الأول الذي يكون طليعة الطور الأعلى و رائده، و هو الذي تريد الماركسية قيادته عن طريق الأخلاق. إن أخلاقه سوف تكون أخلاقا طبقية، كما قال انجلز و هي لا تصلح للتعويض عن القانون، في نظر الماركسية، بطبيعة الحال.

و قال كوفالسون، بعد أن أعطي تعريفا للأخلاق:

«و لكن هذا لا- يعني أن الإدراك الأخلاقي أو الشعور الأخلاقي غريزيان فطريان؛ فإن الأحكام الأخلاقية تصبح حافظا داخليا للإنسان بنتيجة التربية و استيعاب التقاليد و الأخلاق و العادات و الاعراف القائمة في المجتمع»(2).

فإذا كانت الأخلاق ناشئة من الأعراف و التقاليد، إذن فالقانون السائد في الطور الأعلى، هو العرف و التقاليد ليس إلا.

و لكن هل تريد الماركسية من ذلك: مجرد العرف الساذج، إذن فستتورط - أولا - : بعدم استمراره أكثر من جيل أو جيلين، فإن الاعراف متغيرة باستمرار. كما انه سيكون - ثانيا - مختلطا بعقائد دينية تنفر منها الماركسية في الطور الأعلى تماما. علي ان العرف و التقاليد - ثالثا: غير قابلة أساسا أن تكون قانونا كاملا للمجتمع بأي حال. فإن فيها عادة نقائص عن قضايا مهمة لا يدركها ابن الشارع الذي يبني العرف و التقاليد، كما ان فيها زوائد ينبغي تهذيبها. و لئن افترضنا أن الماركسية استطاعت حذف الزوائد، فهي لا يمكنها ان تضمن إضافة النواقص في الذهن العرفي الساذج الذي لا يدرك القضايا

ص:364

1- (1) نصوص مختارة: انجلز ص 160-161.

2- (2) المادة التاريخية: كيلله، كوفالسون ص 304.

إذن، فالماركسية لا يمكنها أن تبقي العرف ساذجا، بل تعتمد اعتمادا كليا علي قيادة الحزب الذي يعوض عن الدولة في الطور الأعلى، فهو الذي يتكفل بإيجاد (العرف) المطلوب، إزالة العقائد (الرجعية) بالشكل المرغوب. فما رأي القارئ في ذلك. كل ما في الموضوع أن الماركسية تضمن ذلك، ولكنها تعرض في مصادرها شيئا آخر غيره.

7 - 7 - أما بالنسبة إلي زوال الطبقات، فمن المسلم به أن البشرية لا يمكن أن تسعد في أي مجتمع إلا بزوال الضغط وأهمية الطبقات عموما، بحيث لا- يكون لأي طبقة علي طبقة أخرى أي حكم و نفوذ، ويكون الفرق المالي بين الأفراد قليلا جدا علي أن يكون الدخل الفردي للجميع عاليا و مرفها. وهذا من صفات المجتمع العادل في اليوم الموعود علي ما سنري.

و أما الماركسية، فهل تستطيع إزالة الطبقات بشكل (تطبيقي) و حقيقي، وراء ما أعطته من نظريات تجريدية، ناتجة من الاعتقاد بتأثير تطور وسائل الانتاج علي المجتمع، الأمر الذي سبق أن ناقشناه مفصلا.

وقد فهمنا الأطروحة الماركسية لذلك: ان البروليتاريا بدكتاتوريتها، سوف تزيل عن الوجود كل المتمولين في المجتمع، أما بقتلهم أو بتجريدهم عن أملاكهم، و يتكفل الطور الشيوعي الأول تربية هذه البروليتاريا و مؤيديها إلي الحد الذي تستطيع به حمل مسئولية القيادة في الطور الأعلى، و تقرن ذلك بالقوانين التي تراها صالحة لسعادة المجتمع تدريجا، أو - في الحقيقة - تلك القوانين التي ترسخ في المجتمع الفكر الماركسي و قوة حزبيها القائد.

فهل استطاعت و تستطيع الماركسية أن تنجح في ذلك. ان الايرادات التي يمكن أن تورد بهذا الصدد، عديدة:

الايراد الأول: عدم انطباق قانون الديالكتيك عليه، من ناحيتين:

الناحية الأولى: ان الطور الأعلى منسجم مع الطور الأدنى، كل الانسجام لأنه يعتبر تأكيدا و تركيزا لصفته الاشتراكية، و ليس نافيا له، كما هو المفترض في الديالكتيك. و ليس الطور الأعلى موجودا بعد الرأس مالية لنقول:

انه ناف لها.

الناحية الثانية: ان الطور الأعلى مهما افترضناه، سواء كان: أطروحة أو طباقاً أو تركيباً، فإنه يحتاج لقانون الديالكتيك إلى الفقرة اللاحقة. مع أن الماركسية إلى عهد قريب جداً، كانت تفترض تأييد هذا المجتمع الاشتراكي، ما دامت البشرية موجودة.

نعم، وجدنا في بعض المصادر الماركسية المتأخرة، التساؤل عما سوف يعقب المجتمع الشيوعي. وهو ما نقلناه في الفقرة الأخيرة من الحديث عن الطور الأعلى. وقد أجاب عنه المؤلف من زاوية المادية التاريخية أعني عامل تطور وسائل الانتاج، لا من زاوية الديالكتيك، كما هو واضح لمن راجعه.

إذن، فمن زاوية الديالكتيك تكون الماركسية مخيرة بين التنازل عن قانون الديالكتيك أو عن تأييد المجتمع الشيوعي. وهي لا شك فاعلة للثاني أعني التنازل عن تأييد المجتمع الشيوعي، لأن قانون الديالكتيك لديها قانون كوني أعم وأشمل من المجتمع و من كل قضاياها السياسية والاقتصادية.

إذن، فلتقل الماركسية من أول الأمر: أن البشرية سوف تمر لعدة سنوات - تطول أو تقصر - بفترة تعيش فيها العدالة أو الاشتراكية أو السعادة، ثم تعود مرة أخرى إلى المشاكل. ومعها يكون الأمر أهون من كل هذه التفاصيل، لا يستحق التقديم له بقوانين المادية التاريخية و معرفة فلسفة التاريخ. مع العلم أن الماركسية إنما أكدت علي كل ذلك، من أجل نتيجته الكبرى، الطور الأعلى.

و النتيجة العملية لذلك، هو أن كل هذه الارهافات، ليس إلا لأجل أن يسيطر الشيوعيون علي العالم بفكرهم فلسفياً و اجتماعياً و اقتصادياً - أولاً - و يباشروا الحكم فيه - ثانياً - بدل الدول التي تتفتت أمام ضرباتهم المتلاحقة.

ثم يحاولون أن تطول هذه المدة إلى أكبر قدر ممكن من عدد السنوات، مهما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

و إلا فمن الصعب أن نتصور أن البشرية عاشت آلافاً طويلة من أعوام الظلم و المشاكل و الحروب. لكي تكون النتيجة هي السعادة لمدة عدة سنوات أو عدة عشرات من السنين فقط. بل ان ذلك لن يكون محسوساً خلال التاريخ البشري الطويل السابق عليه و اللاحق له. و لا يعني ذلك تحقق شيء مهم سوي سيطرة الشيوعيين علي الحكم لفترة من الزمن.

الإيراد الثاني: عدم انطباق قانون التغير علي الطور الأعلى. فان من

واضحات هذا القانون الماركسي حدوث الطفرة بين التغيرات الكمية المتجمعة والتغير النوعي، كما سبق أن عرفنا. في حين لم يحدث مثل ذلك عند أول إنجاز الطور الأعلى، فإن الطفرة تتمثل علي الصعيد الاجتماعي بالثورة أو نحوها من الأساليب الاجتماعية. ولكن المفروض ذوبان الدولة و اضمحلالها تلقائيا، وبطريقة لا تكاد تكون محسوسة فضلا عن أن تكون ثورية، وكذلك الحال في زوال الطبقات والملكية الخاصة.

الايراد الثالث: إن من جملة الأساليب المهمة التي تتخذها الماركسية في طريق زوال الطبقات و توحيد الدخل الفردي في المجتمع، هو القوانين الاقتصادية التي تسنها، كقانون: «من كل حسب طاقته و لكل حسب حاجته» و نحوه مما سنناقشه بعد قليل، و سيثبت عدم صحتها، و عدم إمكانها الوصول إلي هذه النتيجة المتوخاة؛ « فهي عاجزة عن توحيد الطبقات أو إزالتها، كما تريد الماركسية.

الايراد الرابع: اننا لو غضضنا النظر عن الايرادات السابقة، و فرضنا أن المجتمع الشيوعي أصبح مطبقا، فما ذا تقدم لنا الماركسية من ضمانات لاستمراره.

و غض النظر عما سبق، يقتضي غض النظر أيضا عن قيادة الحزب خلال هذا الطور الأمر الذي تحاول الماركسية باستمرار إخفاءه وراء الستار و إبراز القضية كأنها طبيعية تماما.

ان القضية لو كانت طبيعية حقا، لم يكن أي ضمان لاستمرار الطور الأعلى عدة أعوام فضلا عن عدة أجيال... لأسباب عديدة أكثر من أن تحصى يضمناها جو الحرية و الديمقراطية الحقيقية المفروض توفره في ذلك العصر. ان اختلاف الآراء لا محالة يبرز بوضوح في الفلسفة و الاقتصاد، أعني الاختلاف مع الماركسية جملة و تفصيلا أو الاختلاف في تفسيرها أو الاختلاف في صحة الدين أو في معني الأخلاق أو الاختلاف في المصالح الاقتصادية أو غير ذلك. و المفروض عدم وجود قيادة مركزية عليا تمسك بزمام الأمور، و تصحح ما قد تعتبره من الأخطاء.

إن هذه الاختلافات سوف تنتج التناحر بسرعة و سهولة، و هي أشبه شيء بالتناحر الطبقي، و سوف تقضي بنفس السرعة و السهولة علي هذا الطور

الأعلي، ولا يمكن أن يشفع لها زيادة الانتاج أو التقدم التكنيكي الهائل، أو توفر الأفراد علي العمل وحبهم له.

وقيادة الحزب المركزية، لا- يمكن أن تكون مجدية، لو التزمت حقا بما تقوله الماركسية من ارتفاع القانون و انتفاء الجيش و البوليس و العقوبات، ان هذه القيادة يومئذ سوف تتعب كثيرا لانجاز أقل مهماتها فضلا عن أهمها، فضلا عن المحافظة علي هذا المجتمع لمدة طويلة.

الايراد الخامس: ان الماركسية تعطي لهذا المجتمع صفتين متهافتين:

احدهما: خلوه من الطبقات. و الأخرى: وجود القيادات فيه علي مراتب مختلفة.

فهناك النقابات و الهيئات التي تحكم العمال و هناك رؤساء هذه المنظمات، الذين يحكمونها و ينظمون شئونها، و هناك الحزب الشيوعي الذي يحكم كل ذلك اقتصاديا و سياسيا. و هل الطبقة غير ذلك؟!.. كل ما فعلته الماركسية أنها أبدلت بعض أشكال الطبقة بأشكال أخرى، و ادعت انها رفعت الطبقة.

ان المجتمع الماركسي الذي تمحي فيه الطبقات، ملئ بالطبقات!!..

- 8 - فلنناقش الآن القانون الاقتصادي القائل: من كل حسب طاقته، و لكل حسب حاجته. بادئين بالفقرة الأولى منه.

و هنا لا بد أن نقف قليلا؛ ان الفقرة الأولى تنقل بعبارات مختلفة: «من كل حسب طاقته» و «من كل حسب قدراته» و «من كل حسب كفاءته» مع انها عبارات مختلفة في عطائها اللغوي لا محالة. فأى منها تريد الماركسية؟ و هل يمكن أن تريدها جميعا، مع أنه ينافي الحديدية و الوضوح في صياغة القانون هذا ما لم توضحه الماركسية.

ان الطاقة و القدرة، مهما اختلفنا لغويا، فان موادهما في هذا السياق واحد و هو ان علي الفرد أن يؤدي كل ما يستطيعه من أعمال في زيادة الانتاج. يشمل ذلك: الخبرات و ساعات العمل و المستوي النفسي و الثقافي للفرد. ان عليه أن يجند أكبر ما يمكن من ذلك في سبيل هذا الهدف.

ان الماركسية، لو قصدت هذا المعني فقد واجهت الايرادات التالية:

الوجه الأول: ان الالزام بعد أن رفعته الماركسية في ذلك المجتمع لا معني

لصياغة القانون بهذا الشكل. بل ينبغي - علي ذلك - أن تقول: من كل حسب رغبته.

الوجه الثاني: انه بعد ارتفاع القوة المركزية المسيطرة (الدولة) كيف تضمن الماركسية أن الأفراد قد أعطوا كل ما يستطيعون من طاقات. و مجرد حب العمل و ارتفاع صفة الكسل، لا يعني استنزاف كل طاقة الفرد اليومية، كما هو واضح، و كما هو ظاهر عبارة الفقرة الأولى من هذا القانون.

الوجه الثالث: انه لو أدي كل شخص كل طاقاته اليومية، لبدا التفاوت في الأهمية واضحاً بين الناس، لاختلاف قدراتهم و كفاءاتهم. ان القيمة الأساسية في تفضيل الفرد ستكون هي زيادة مشاركته في زيادة الانتاج. و بهذا يستطيع الشخص الأكفأ أن يبرز اجتماعياً أكثر من غيره، تماماً كما برز مثيله في المجتمع الشيوعي البدائي، و أدي ذلك إلي وجود عصر الرق. ان ذلك سيكون - علي الأقل - منافياً مع المساواة المطلوبة يومئذ.

الوجه الرابع: ان هذا المعطي للقانون، ينافي ما وافق عليه ماركس - كما سمعنا - من كون العمل ثمان ساعات، و ما اقترحه بوليتزر - كما عرفنا - من كون العمل ست ساعات، ثم يخفض إلي خمس ساعات، يقضي الفرد باقي يومه حراً. إذن، فلم تأخذ من كل فرد كل طاقاته، و هو خلاف نص هذا القانون، و خلاف المصلحة العامة، و هي العمل في زيادة الانتاج. لأنه ان استطاع أن يعمل في سبيل هذا الهدف ساعات أطول، و لا زالت قدرته موجودة، فلما ذا يتعاس عن ذلك؟ و أما لو كانت الفقرة الأولى من القانون تقول: من كل حسب كفاءته فهذا قد يعني القدرة و الطاقة أيضاً، لاندراجهما في مقدار الكفاءة، كما هو واضح، و معه تكون الايرادات السابقة سارية المفعول.

إلا أن الظاهر من الكفاءة أمر مختلف، و هو الاختصاص بالدرجة الأولى، مع لحاظ المستوي الثقافي و النفسي و العقلي، و غض النظر عن مقدار القدرة الجسمية.

فان كان المراد من الفقرة الأولى من القانون، ذلك... كانت الايرادات. التالية موجهة إليه:

الوجه الأول: هو الوجه الأول من الأربعة السابقة، فان الالزام بعد أن

يكون قد ارتفع في ذلك المجتمع، لا معني لقسر الفرد علي تطبيق اختصاصه في عمله، لو أراد - لحاجة في نفسه - أن يعمل عملا آخر.

الوجه الثاني: ان التركيز علي الاختصاص و غرض النظر عن القوة الجسمية، يعني عزل القانون عن الكثرة الكاثرة من غير الاختصاصيين، الذين ليس لديهم من الكفاءة غير القدرة الجسمية. ولا معني لأن يكون كل الناس اختصاصيين. كما هو واضح، بل ولا حاجة لذلك أصلا.

فإن قالت الماركسية: ان الكفاءة في نص القانون، متضمنة للقدرة الجسمية أيضا، إذا لا ينبغي غض النظر عنها. قلنا في جوابها: ان هذا المعني يرجع معني الكفاءة إلي معني الطاقة و القدرة الذي سبق أن ناقشناه.

الوجه الثالث: ان القانون، طبقا لهذا المعني، و هو غض النظر عن القدرة الجسمية، يصبح مهملا للجانب الأهم المشارك في زيادة الانتاج، و هو ساعات العمل. و هل ان علي الفرد أن يبذل من قدراته ساعات أكثر في اليوم أو أقل؟. و هو نقص كبير علي مستوي الاقتصاد الماركسي. و خاصة مع عدم وجود قوة مركزية تقوم بتحديد ذلك، كما تفترض الماركسية.

فهذا ما يعود إلي الفقرة الأولى من القانون.

و أما الفقرة الثانية منه: «لكل فرد حسب حاجاته»، فيمكن أيضا مناقشته بعدة وجوه:

الوجه الأول: إن الحاجات غير محددة بين الناس، فانها تختلف من بلد إلي بلد و من قطر إلي قطر و من قارة إلي قارة، و ان أذواق الناس و اتجاهاتهم في فهم الحياة تختلف اختلافا كبيرا جدا، و تؤثر في اختلافهم في تشخيص الحاجات، و في فهم الضرورية منها من الثانوية.

و حتي لو قيدنا الحاجات، بالحاجات الحكيمة - كما فعل ماركس - فاننا لم نفعل شيئا مهما، فان تمييز الحكمة في الحاجة مما يختلف فيه الناس اختلافا كبيرا أيضا.

اللهم إلا- أن يقال: ان الحاجة الحكيمة هي التي يميزها ماركس أو الحزب الماركسي. إذن فقد عدنا إلي القيادة الحزبية التي أخفتها المصادر الماركسية.

و ان كان تعيين ذلك موكولا- إلي رؤساء النقابات و الهيئات الاجتماعية، كان ذلك شكلا من أشكال السلطة و الطبقية، التي تنفيهما الماركسية عن الطور

الأعلي. ولم يكن - مضافا إلي ذلك - أي ضمان لحسن تقديرهم، أولا، ولحيازة القسط الأوفي من النفع لأنفسهم، ثانيا.

الوجه الثاني: ما ذا تقول الماركسية فيما لو زادت طاقة الفرد علي حاجته، وقد أحب أن يعطي طاقته كلها، طبقا لحبه للعمل، أو طبقا لهذا القانون، لو كان نص الفقرة الأولى: من كل حسب طاقته. وهو بالطبع لا يأخذ إلا بمقدار حاجته انه سوف يحصل علي أقل مما أعطي و ضحي، و سوف يبقى قسم من عمله بلا مقابل... تماما كما كانت تفعل الرأسمالية في أخذ القيمة الزائدة، التي وصمتها بها الماركسية. كل الفرق أن العمل في الرأسمالية للرأسمالي، و هنا للمجتمع، أو بتعبير آخر: لقادته الماركسيين.

إن الماركسية في مثل ذلك، لا تستطيع أن تعطيه أكثر من حاجته، لأنها تبدأ بإيجاد التفاضل بين الناس. كما انها لا تستطيع أن تأخذ منه أقل من طاقته، لأنه خلاف منطوق القانون، و خلاف مصلحة زيادة الانتاج. و من هنا تقع في القيمة الزائدة.

الوجه الثالث: ما ذا تقول الماركسية لو نقصت طاقة الفرد عن حاجته، أما باعتبار نقصان طاقة الفرد عن المقدار الطبيعي بشكل دائم أو بشكل عارض، أو باعتبار زيادة حاجة الفرد لعارض ما كالمرض أو السفر، و المريض دائما تنقص طاقته عن حاجته، فإنه بينما لا يستطيع العمل بمقدار الفرد الطبيعي من الساعات اليومية فإن حاجته تزيد عليه باعتبار تداويه و منهجه الغذائي و غيرهما.

إن نسبة مدخوله إلي عمله ستكون أعلي بكثير من الفرد الاعتيادي. فلعل من حسن حظ الفرد أن يكون مريضا دائما يعمل قليلا و يأخذ كثيرا. إن هذه النسبة سوف توجد التفاضل بين الناس، و ستغري عددا من الأفراد بعدم تجنب الأمراض التي لا تمنع عن مقدار من العمل، في سبيل كثرة الراحة و زيادة الدخل.

الوجه الرابع: ما سمعناه من لينين نفسه انه لو أخذ كل فرد بقدر حاجته بغير مراقبة، لأخذ الناس الأموال بلا حساب.

وقد أجاب عنه لينين بما حاصله: إننا نفترض في الطور الأعلي إنتاجية عمل غير إنتاجية العمل الحالي يعني تكفي لسد كل الأطماع، و نفترض إنسانا غير الانسان الحالي التافه، يعني إنسانا خاليا من الأطماع.



ولكن هذا الجواب غير صحيح علي ما سنذكره في الوجه الرابع. و معه يكون هذا وجهها صحيحا في الايراد علي هذا القانون الاشتراكي.

و أما لو قلنا بما قاله بوليتزر من أن لكل حسب إرادته، لما كان في أخذ الأموال بلا حساب، أي محذور، حتي لو تكسب المال صدفة عند البعض دون البعض، كالوضع الرأسمالي لم يكن ذلك مضرا... لأن كل واحد قد أخذ حسب إرادته.

الوجه الخامس: ما ذكره بوليتزر: من أن المجتمع لن يستطيع أن يقدم لكل فرد «حسب حاجته» أي مجانا، دون أن يحاول كل فرد عندئذ، أن يعمل أقل ما يمكن، و هكذا يأتي الفقر بسرعة.

و أجاب عليه بما حاصله: أن طبيعة الكسل في الانسان ناتجة عن ظروف طارئة و ليست أصيلة في النفس، فيمكن للفرد في المجتمع الذي يصبح به العمل متعة و تفتحا، أن يعمل بالمقدار المرغوب، لا أقل ما يمكن.

و هذا الجواب كسابقه الذي ذكره لينين، يتوقف علي افتراض الانسان الخالي من الأطماع و المنكر لذاته في سبيل المجموع، فهل تستطيع الماركسية أن تقوم بذلك؟ هذا ما سنبحثه بعد الوجه السادس الآتي مباشرة.

الوجه السادس: انه لو أخذ الناس العاملون بمقدار الحاجات، لتساوي دخل الشخص الكفو و غير الكفو، و الذكي و غير الذكي، و القوي و غير القوي و الاختصاصي و البسيط. بل لأمكن أن يقل دخل الرجل الأحسن و الأكمل لقلة حاجاته بالنسبة إلي الآخر.

و هذا ينتج أن العامل الأحسن، سوف لن يكون له أي داع لكي يعمل بشكل أفضل من العامل الآخر. إن القوي سوف يعمل كالضعيف و الاختصاصي كالبسيط لأنه - علي أي حال - سوف يأخذ نفس المقدار من المال.

نعم، لو استطعنا أن نحصل أناسا أقوياء أو اختصاصيين منكرين لذاتهم و متبرعين بأعمالهم، لكان لهذا الكلام نصيب من الصحة. فهل تستطيع الماركسية إيجاد هذا الانسان.

إنها لو كانت تستطيع إيجاد هذا النموذج، لما كان الوجه الثالث إلي السادس من الايرادات واردا علي هذا القانون الماركسي. و لكن حيث لا تستطيع

إيجاد ذلك تكون كل هذه الوجوه واردة كإشكالات علي الماركسية.

إن الماركسية التي وزنت كل شيء بالميزان الاقتصادي وفلسفت التاريخ كله علي أساس الاقتصاد، و ان كلماتهم واضحة في ذلك...

قال ماركس:

«إن الناس أثناء الانتاج الاجتماعي لمعيشتهم، يقيمون فيما بينهم علاقات ضرورية مستقلة عن إرادتهم... و مجموع علاقات الانتاج هذه يؤلف البناء الاقتصادي للمجتمع، أي الأساس الواقعي الذي يقوم عليه بناء فوقي حقوقي و سياسي، و تطابقه كذلك أشكال معينة من الوعي الاجتماعي. إن أسلوب إنتاج الحياة المادية كيف تفاعل الحياة الاجتماعي و السياسي و الفكري»(1).

وقال انجلز:

«إننا نري للظروف الاقتصادية القول الفصل في تحديد التطور التاريخي. و عليه، فالأصل هو نفسه عامل اقتصادي»(2).

و قد سمعنا هذه الكلمات في أول البحث، و إنما نقلناها هنا تأكيداً...

إن هذه الماركسية لا يمكنها أن تصنع من الانسان شخصا منكرا لذاته، و لأهمية العامل الاقتصادي، بحيث يعمل مجاناً أحياناً و يستغني عن بعض دخله أحياناً أخرى، و يغض النظر عما يمكن أن يحصل عليه من أموال أحياناً أيضاً. كما هو المستنتج من الوجوه السابقة المشار إليها(3).

كيف، و إن فلسفة المادية التاريخية كلها قائمة علي أهمية العامل الاقتصادي إلي أقصى درجة. و هذه الفلسفة هي التي تريد الماركسية ترسيخها في ذهن المجتمع.

فما زلنا نسمع منها التركيز علي وسائل الانتاج و علاقات الانتاج، كسبب

ص: 373

1- (1) المادية الديالكتيكية لستالين ص 60.

2- (2) نصوص مختارات لانجلز ص 179.

3- (3) فطبقاً للوجه الثالث يجب ان يوجد الفرد الذي لا يود زيادة مدخوله علي عمله، و من ثم لا يتجنب التعرض للأمراض. و في الوجه الرابع يجب أن يوجد الفرد الذي يستغني عن المال الزائد عن حاجته حتي مع عدم الرقيب. و في الخامس: ذلك الفرد الذي يؤدي بمقدار طاقته من العمل غير مهتم بمقدار الأجر، و في الوجه السادس، يجب ان يوجد ذلك الفرد الذي يؤدي من العمل بمقدار كفاءته و اختصاصه بالرغم من تساويه في الأجر مع غير الكفو و غير الاختصاصي. و كل هذا يعود إلي نكران الذات من الناحية الاقتصادية و إلي قلة الاهتمام بالجانب الاقتصادي في الحياة. و هو ما يستحيل علي الماركسية إيجاد نموذج له.

أساسي لتقل البشرية من عصر إلي عصر، و للتحكم في ظروف التاريخ؛ كما أن القيمة الأساسية لتقد المراحل السابقة علي الاشتراكية، كالرق و الاقطاع و الرأسمالية، قائمة علي قيمة اقتصادية محضة. و لا ينبغي أن ننسي أن «فائض القيمة» هو العيب الرئيسي في الرأسمالية لدي ماركس و الماركسيين.

بطبيعته، و مهمة اقتصادية، و هو القضاء علي أصحاب الأموال، و الانتصار للعمال من زاوية معيشتهم الاقتصادية.

و ما هو معني الاشتراكية عموماً، و الشيوعية خصوصاً، سوي مفهوم المساواة الاقتصادية بين الناس؟!...

و ما هو سر سعادة الناس ورفاههم، باعتقاد الماركسية في الطور الأعلى سوي تنظيم اقتصادي معين يكفل ذلك؟!...

إن تربية الانسان علي مثل هذا التركيز و الترسخ، يصنع منه نموذجا يعتقد بأنه خلق من أجل الاقتصاد و يعيش من أجله و يضحى من أجله و يموت من أجله، و ليس للانسانية إلا المعني الاقتصادي!!! و مثل هذا النموذج يستحيل أن يتعقل نكران الذات من الناحية الاقتصادية. و ان استحالة ذلك لأكبر و أوضح من أن يصبح الرأسمالي اشتراكيا أو البرجوازي بوليتاريا، علي الرأي الماركسي.

و لكننا سوف نعرف بكل وضوح و تفصيل، أن هذا النموذج من الانسان الكامل سوف يوجد في «اليوم الموعود» نتيجة للتخطيط الالهي لإيجاده.

و علي أي حال، فالماركسية حيث لا تستطيع أن توجد مثل هذا النموذج الرفيع في الانسان، إذن، فكل الوجوه الأربعة الأخيرة من اليراد علي تلك القاعدة الماركسية صحيحة و واردة؛ و كل ما سمعناه من دفاع الماركسيين عنها منطلق من توقع تغيير الماركسية للانسان نحو إيجاد هذا النموذج، و قد برهنا علي بطلانه.

- 9 - و ينبغي لنا أيضا أن نعرض هذا القانون الماركسي: «من كل حسب طاقته و لكل حسب حاجته»... علي القانون الماركسي الآخر و هو أن العمل أساس القيمة، و ما يستنتجه ماركس من هذا القانون الأخير. فهل ينطبق الأول علي

الثاني الذي هو أعم منه وأشمل أو لا ينطبق، و ما ذا يكون العمل إذا لم يكن منطبقا؟..

إن ماركس يقول: أن العمل أساس القيمة، و أن العامل يستحق ناتج عمله كله، أو يعطي الأجرة عوضه كاملة، و إنما كان الرأسمالي ظالما لأنه لم يخطر له تنفيذ هذا القانون الماركسي. و يري ماركس أن العامل إذا بذل طاقته الكاملة في يوم واحد، استحق بدلها ما يعيد له قوته علي العمل من المواد الغذائية. و كأنه يري - ضمنا - أن ناتج عمله سوف لن تزيد قيمته علي مقدار ما يعيد له قوة العمل. و قد سبق أن بحثنا ذلك مفصلا. فهل ينطبق ذاك القانون الشيوعي علي هذه القواعد الماركسية.

إن الانسان إما أن يعمل بمقدار طاقته، أو يعمل بمقدار أقل كخمس ساعات مثلا، كما اقترحه بوليتزر. كما انه تارة يعطي قدر حاجاته الضرورية و أخرى: قدر مجموع حاجاته، و ثلاثة: قدر إرادته، كما اقترحه بوليتزر. فهذه ست صور حاصلة من ضرب اثنين في ثلاثة.

الصورة الأولى: أن يعمل بمقدار طاقته، و يعطي قدر حاجاته الضرورية.

و الغالب في الحاجات الضرورية أن تقل عن مقدار الطاقة من ناحيتين:

الناحية الأولى: ان ناتج العمل كثيرا ما يكون أثمن و أغزر مما يحتاجه الفرد في يوم واحد، أو من قوة عمل يوم واحد، خلافا لما تصوره ماركس من التساوي الدائم بينهما.

الناحية الثانية: ان ما يحتاجه الفرد قد لا يستبطن من وقت العمل بمقدار ما يبذله الفرد حين يعمل بمقدار كل طاقته.

و علي كلا التقديرين، فقد أعطي عملا أكثر مما أخذ من المال. و هذا هو بعينه فائض القيمة التي عابها ماركس علي الرأسمالية، كما سبق أن أشرنا.

الصورة الثانية: أن يعمل بمقدار خمس ساعات في اليوم، و يعطي بإزاء كل حاجاته. و كذلك:

الصورة الثالثة: أن يعمل بمقدار خمس ساعات، و يعطي بمقدار ما يريد من الأموال، مهما كثرت.

و هاتان الصورتان، بعكس الصورة الأولى، تنتجان زيادة المال المقبوض

للعامل علي مقدار ما أداه من العمل. و هذا أمر في مصلحة العامل بلا إشكال.

و هو أوضح صورة تتوخاها الماركسية لأجل إسعاد المجتمع و بث الرفاه فيه، و كذلك يتوخاها التخطيط الالهي في اليوم الموعود، كما سوف يأتي توضيحه.

ولكن هل هذا من الماركسية صحيح أولا. بل هل هو ممكن التحقق أساسا أو لا؟ أولا: إن هذا غير صحيح من الماركسية أو غير عادل.

لأن خيارات البلاد مهما كثرت و الانتاج مهما ازداد، فسوف لن يكون بوفرة الضوء و الهواء و تنتفي الندرة النسبية تماما، بل يبقى النقص موجودا لا محالة.

و البلدان تختلف في الدخل القومي و فيما تحويه من الثروات الطبيعية. ففي الامكان القول بأن النقص يكون واضحا في أكثر بلدان العالم، و إن كان في بعضها الآخر غير واضح، ولكنه موجود.

فإذا كان ذلك صحيحا، فمن الواضح أن استيفاء كل الحاجات لكل انسان أو إعطائه بمقدار ما يريد، غير ممكن لعدم سعة مجموع ثروات البلاد لذلك، حتي في الوضع العالمي، لو قسمت ثروات العالم علي أهله. و معني ذلك أن إعطاء جملة من الأفراد بمقدار حاجاتهم جميعا، سوف يحرم الأفراد الآخرين من أن ينالوا نفس الشيء. إذن، فسيكون هذا الاعطاء الذي تتوخاه الماركسية غير صحيح أو غير عادل، لأنه مجحف بحق الآخرين.

ثانيا: إن هذا غير ممكن، و ليس فقط غير صحيح.

و ذلك: لأن ماركس و الماركسيين يرون أن القيمة لا تكتسب إلا بالعمل، و أن المال لا يكون مالا إلا به. إذن، و بكل بساطة يكون ما يأخذه كل فرد إنما هو من الأموال التي تجسدت فيها أعمال سابقة، و به يسد حاجاته الضرورية و الثانوية و غيرها، لا انه يعطي شيئا غير مالي، و ساقطا عن المنفعة، أو لم يجسد به أي عمل.

فإذا كان كذلك، إذن فمجموع الأموال في البلاد تساوي مجموع الأعمال المبذولة فيها... و كذلك، بالنسبة إلي مجموع العالم البشري. فلو فرضنا - للسهولة - أن البلد متكون من مائة شخص و عمل كل منهم خمس ساعات، فسوف يكون العمل خمسمائة ساعة يوميا، و يكون الانتاج بمقدار هذا العمل لا محالة. و لئن كانت الحاجات الضرورية لهؤلاء المائة يمكن أن تسد بهذا المقدار،

بأن يأخذ كل فرد نتاج عمله فقط، طبقا لقواعد ماركس في «رأس المال». فإن الحاجات الثانوية لا يمكن أن تسد بهذا المقدار، كما هو واضح؛ فمن أين يأتي النتاج الأزيد من هذا المقدار الذي نستطيع به أن نسد الحاجات الثانوية لهؤلاء المائة.

إن الانتاج دائما يوازي مقدار العمل، فلو أخذ كل فرد أكثر من عمله، كان ذلك اما إجحافا بالآخرين، حيث يضطرون إلي أن يأخذوا أقل مما بذلوه من أعمال. أو تقع في استحالة لا يمكن للماركسية الخروج منها. وكذلك المفروض عدم إمكان حصول الفرد علي «مال» لم يتجسد به أي عمل بشري.

إذن، فإعطاء كل عامل في العالم، أو في المجتمع، أكثر من عمله مستحيل. إذن، فالصورتان الثانية والثالثة، وهما أفضل الصور في نظر الماركسية مستحيلتان.

الصورة الرابعة: ان يعمل الفرد بمقدار كل طاقته، ويعطي بمقدار كل حاجته، أعني حاجاته الأولية والثانوية معا.

الصورة الخامسة: أن يعمل الفرد بمقدار كل طاقته ويعطي بمقدار ما يريد.

إن التوازي بين ما يعطيه الفرد من أعمال في هاتين الصورتين، وما يأخذه من أموال، ممكن و محتمل. إلا أنه بعيد و نادر. فإن طاقة الفرد الاعتيادية لا- توازي مقدار ما يريد من الحاجات و الأموال، لأن مطامع الفرد لا حد لها، و خاصة ذلك الفرد المكرس تكريسا اقتصاديا كاملا، كما تفعل التربية الماركسية، كما سمعنا، إذن، فالصورة الخامسة متعذرة.

و تشبهها في ذلك الصورة الرابعة، إذا علمنا أن الحاجات الثانوية غير محددة المفهوم مما يجعلها تنطبق علي عدد ضخم من المقتنيات و الآلات الحديثة، و هي لا زالت في تزايد مستمر سريع. كما تنطبق علي أساليب من الصعب علي الماركسية الايمان بها كالاخدام و ملكية الدور الفارهة و البساتين الغطاء.

و لو تجاوزنا عن ذلك، و قصرنا الحاجات الثانوية علي ما كان حاجة فعلية علي مستوي أقل من الضروري، كان هذا المفهوم متفاوتا بين الناس باعتبار الصحة و المرض و الحضر و السفر، و البيئة الجغرافية، و ظروف الأوبئة و الفيضانات و غير ذلك. و هو مفهوم أشد تفاوتا بين الناس من الحاجات

الضرورية كما هو واضح. و من هنا يكون توزيع الأموال طبقا للحاجات الثانوية موجبا للتمييز المجحف بينهم... و هو علي خلاف ما تريده الماركسية في طورها الأعلى.

الصورة السادسة: أن يعمل الفرد بمقدار خمس ساعات و يأخذ بمقدار حاجاته الضرورية.

و التوازي هنا بين مقدار العمل، و هذه الحاجات ممكن في التصور، إلا أنه بعيد للغاية، و خاصة بعد الالتفات إلي الحقائق التالية:

الأولي: ان تخفيض ساعات العمل إلي الخمس في الطور الأعلى، نموذج صالح و راجح في نظر الماركسية.

الثانية: لا يمكن أن يوجد «مال» من دون عمل، في نظرها.

الثالثة: إن الحاجات الضرورية مختلفة و متفاوتة بين الناس تفاوتاً كبيراً.

إذن، فالشكل الصالح و الراجح لساعات العمل سوف يحدث التفاوت بين الناس. علي أنه ليس من المفروض التسليم بالاقتران علي إعطاء الحاجات الضرورية فقط في الطور الأعلى. كما انه قد لا يستطيع الفرد تغطية حاجاته الضرورية بعمل خمس ساعات، أو نحوها، لبعض الظروف الصحية و النفسية، و ستكون حاجاته الضرورية - في نفس الوقت - أكثر من المستوي الاعتيادي... فيلزم وجود التفريق المجحف بين الناس. كما سمعنا في بعض المناقشات السابقة.

إذن، فكل الصور المحتملة لهذا القانون الماركسي غير صحيحة، إذن فلا يبقى للقانون معني.

هذا، و لكن هذه الاستحالة غير موجودة بالنسبة إلي «اليوم الموعود»، حيث سوف يأخذ كل الأفراد أكثر من أعمالهم بكثير من دون استحالة. و تدليل هذه الصعوبة ينطلق من أصول أسس و أصول موضوعية لا تؤمن بها الماركسية.

و إنما توجد الصعوبة من زاوية الأسس الماركسية التي تبرهن تنافرها مع القانون الشيوعي، مع أن الماركسية تؤمن بهما معا.!!!...

- 10 - و الآن، ينبغي أن نناقش الماركسية في إيمانها بزوال الملكية الخاصة في الطور الأعلى.

وقد عرفنا أن كلمات الماركسيين، مختلفة في ضرورة نفي الملكية الخاصة عن وسائل الانتاج فقط، أو ضرورة نفي الملكية الخاصة نفيًا مطلقًا؛ ونحن لا بد أن نتكلم علي كلا التقديرين.

أما انتفاء الملكية الخاصة عن وسائل الانتاج، فهو - في بعض الحدود - قد يكون له قسط من الصحة، كما سوف يأتي عند الحديث عن «اليوم الموعود».

ولكننا الآن نريد أن نتكلم في إطار ماركسي، لنري ان الماركسية في حدود مفاهيمها عن الكون والحياة، هل هي مصيبة في كلامها هذا، أم لا.

إنه يمكن إيراد عدة مناقشات علي ذلك:

المناقشة الأولى: ما سبق أن ذكرناه في مناقشة الطور الأول، من أن ذلك يعود إلي سيطرة كبراء المجتمع علي وسائل الانتاج. كل الفرق: ان الدولة في الطور الأول كانت موجودة و كانت مطلقة اليد في وسائل الانتاج فتكون شبيهة بالملكية الرأسمالية، كما سبق. وأما في الطور الأعلى، فيوجد زعماء المجتمع من رؤساء الهيئات و النقابات و أعضاء الحزب القائد... فإن بأيديهم يكون زمام التصرف في هذه المعامل، فيكون الحال شبيها أيضا بالملكية الرأسمالية. وقد عرفنا في تلك المناقشة أنه يكون لهم فرصة تكديس الأموال إلي أكبر الحدود...

و ان لم يكن لهم شعور حقيقي بملكية نفس العامل.

المناقشة الثانية: ما هو سبب انتقال ملكية وسائل الانتاج إلي الملكية العامة؟ إن الماركسية تتذبذب في الجواب عن ذلك بين الضرورة و الاختيار.

فبينما نري أن قواعد المادية التاريخية، في إناطة كل مجري التاريخ بتطور وسائل الانتاج بالضرورة، تقتضي أن هذا الانتقال ضروري الحصول أيضا.

فوسائل الانتاج إذا وصلت إلي حد معين في التطور، اقتضت أن تملك هي بالملكية العامة، و ان تنفك عنها الملكية الخاصة... نري إلي جانب ذلك أن الماركسية تؤكد علي جانب الوعي و الاختيار بتركيز شديد ابتداء من عهد دكتاتورية البروليتاريا فصاعدا، و كلما تقدم العهد، ازداد التركيز علي الاختيار.

وقد سبق أن سمعنا كوفالسون يقول:

«إن سير المجتمع الاشتراكي نحو الشيوعية يتوقف علي صانعيه بالذات، علي لحمتهم و وحدتهم و عقلهم و موهبتهم و نشاطهم و مبادراتهم و رجولتهم... الخ»(1).

ص:379



إذن، فتأميم وسائل الانتاج جانب اختياري أيضا من جوانب المجتمع التي يصنعها هؤلاء الصناعون باختيارهم.

إن القول بضرورة انتقال وسائل الانتاج إلي الملكية العامة، نتيجة لتطورها نفسها، يواجه عدة مشكلات، مضافا إلي المناقشة في الأساس العام و هو أن هذا التطور غير مرتبط بتطور التاريخ أصلا، كما سبق أن عرفنا في مقدمات المادية التاريخية.

و تتلخص هذه المشكلات في عدة أمور:

الأمر الأول: إن الماركسية قالت بتأثير وسائل الانتاج في كل ظواهر المجتمع، ابتداء من علاقات الانتاج و انتهاء بالأخلاق و الفلسفة و الدين.

ولكن قد يكون من نتاج الصدفة؛! أن تكون كل هذه الأمور هي غير وسائل الانتاج نفسها، إذن فوسائل الانتاج تؤثر في كل شيء غيرها، في رأي الماركسية.

و أما تأثير وسائل الانتاج في نفسها، وصفاتها، فهذا ما لم يعهد به القول من الماركسية. و لا بد أن يكون ذلك من زاوية أن الشيء لا يمكن أن يؤثر في نفسه. فمثلا: لم تقل الماركسية بأن المرحلة السابقة لوسائل الانتاج هي التي تؤثر في وجود المرحلة اللاحقة، فالطاحونة الهوائية لم تنتج الطاحونة البخارية مثلا.

كما لم تقل الماركسية أن المرحلة المعينة من وسائل الانتاج تنتج شكل الملكية لنفسها. فالطاحونة الهوائية انتجت الاقطاع، و لم تتحكم أو لم يهملها (!! أن تؤثر في ملكية نفسها.

فكذلك الحال لو وصلنا إلي المجتمع الشيوعي، فإن الماركسية لو قالت:

ان وسائل الانتاج نفسها اقتضت - بالضرورة - أن تملك ملكية عامة، كما هو المفروض الذي ناقشه الآن، فإن معني ذلك أن وسائل الانتاج أثرت في ملكية نفسها... و هو ما لم يعهد عن الماركسية الالتزام به في الحالات المشابهة.

الأمر الثاني: اننا عرفنا في مناقشة الطور الأول: انه بالرغم من تماثل مستوي الإنتاج اليوم بين الدول الرأسمالية و الشيوعية، فإن هذا المستوي لم يؤثر في نقل الدول الرأسمالية إلي الاشتراكية.

فإذا كان هذا المقدار من التطور، قد أوصل الدول الاشتراكية إلي الطور الأول، و سوف يوصلها - في رأي الماركسية - إلي الطور الثاني، فهل يقف

التطور في الدول الرأسمالية؟ انه لا شك يستمر في نفس الشكل المتطور الذي تدخل فيه الدول الاشتراكية، أو المجتمعات الاشتراكية (إذا زالت حكوماتها!!) وعندئذ ما ذا سوف يحدث في الدول الرأسمالية؟ انها سوف لن تطفر فجأة إلي الطور الأعلى تاركة مرحلتي الاشتراكية السابقة عليه. فإن الماركسيين صرحوا بكل وضوح أن الاطوار الاشتراكية متوقفة تماما علي الاجهاز علي الرأسماليين عن طريق دكتاتورية البروليتاريا.

انها إما أن تبقي علي وضعها الرأسمالي، كما هو المظنون جدا، أو إذا أطاعت ماركس، فانها تدخل مرحلة دكتاتورية البروليتاريا، و معه يكون مستوي واحدا لوسائل الإنتاج قد اقتضي الطور الأعلى في بعض المجتمعات، وفي بعض آخر الوضع الرأسمالي أو دكتاتورية البروليتاريا - علي الأكثر - فهل يكون هذا معقولا في نظر الماركسية في نظر الماركسية في قواعدها العامة.

الأمر الثالث: إن الماركسية تري تأثير وسائل الإنتاج في كل ظواهر المجتمع، كما سمعنا، لا يختلف في ذلك مجتمع عن مجتمع، حتي الطور الأعلى بطبيعة الحال، فالمرحلة العليا لتطور وسائل الإنتاج التي أوجدت الطور الأعلى، توجد هي كل ظواهره وصفاته لا محالة... مع أخذ الوعي الذي اهتمت به الماركسية بنظر الاعتبار.

و الأطروحة التي تعطيها الماركسية عادة لاسلوب تأثير هذا التطور في هذا التغيير، هي: ان كل مرحلة من وسائل الإنتاج تربط الطبقة الموازية لها بعلاقات إنتاج معينة، لا يمكنها أن تتجاوزها، باعتبار ارتباطها المصلحي الحياتي بها...

بحيث لا يمكن للفرد أن ينفك عن هذا الربط إلا إذا رضی أن يموت جوعا. و من هنا يكون ضغط هذه الوسائل علي الأفراد شديدا جدا، و عن طريقهم، بما لهم من علاقات إنتاج، يكون التأثير الضروي علي المجتمع بكل ظواهره.

فهل في إمكان وسائل الإنتاج في الطور الأعلى، اتخاذ هذا الأسلوب. ان علاقات الإنتاج سوف تحدث في هذا الطور لا محالة. ولكنها ليست علاقات ضرورية تملئها مصلحة الفرد، كما كان عليه الحال في العهود السابقة، وإنما هي علاقات قانونية تملئها الماركسية. ان القوانين أو القواعد الاقتصادية الماركسية (الواعية) هي التي تتحكم في صياغة علاقات الإنتاج، لا وسائل الإنتاج.

و ليست هي علاقات مصلحة بأي حال... لأن الفرد ينال بمقدار حاجته علي

كل حال، لا انه ينال معيشته من عمله المباشر من نتائج هذه الوسائل. إذن، لا يكون الفرد مربوطا بالآلة بنفس الارتباط الذي فرضته الماركسية سابقا، و معه لا- يمكن أن نتصور تأثير هذه الوسائل في حياة الفرد. وإنما يكون مربوطا بالماركسية وقوانينها ليس إلا، و هي قوانين اختيارية «واعية» غير اضطرارية، كما تري الماركسية نفسها ذلك.

فإذا لم تكن العلاقات المباشرة مع الآلة، علاقات ضرورية، أو أنها علاقات غير مثيرة للاهتمام الاقتصادي في حياة الفرد؛ إذن تكون الحلقة الرابطة بين الآلة و المجتمع و هي (علاقات الإنتاج الضرورية) مفقودة. و معه، تعجز الآلة عن بث تأثيرها في المجتمع، كما عجزت عن صنع علاقات إنتاج ضرورية.

فقد تبرهن أن المرحلة العليا من وسائل الإنتاج، تلك التي توجد الطور الأعلى، لا تستطيع تغيير أي شيء من ظواهره.

إذن، فمن أجل هذه الأمور أو المناقشات الثلاث، يتبرهن أن تأثير وسائل الإنتاج في هذا الطور ليس ضروريا، لا في إيجاد الملكية العامة و لا في إيجاد كل ظواهر المجتمع، بالرغم من أن قواعد المادية التاريخية تقتضي ذلك.

و معه نكون قد اقتربنا من الرأي الماركسي الآخر، و هو أن كل ما يحدث في الطور الأعلى، هو شيء واع و اختياري للأفراد، و ليس اضطراريا.

و هذا مخالف لقواعد المادية التاريخية. و من الواضح أن هذه القواعد لا تصلح للاستثناء، لأن الضرورة الكونية دائمة التأثير لا تعرف الاستثناء، كالسقوط من أعلي أو الاحتراق بالنار، و لا يكون الوعي و الاختيار مؤثرا في تغيير تأثيرها، ما دام المجال القانوني لها متوفرا.

و إذا رجعت الملكية العامة لوسائل الإنتاج إلي الوعي و الاختيار، فمعني ذلك: أن مفكرا معيننا أو مجموعة معينة من المفكرين يرون أن هذا هو الأصلح للمجتمع عند وجود ظواهر معينة فيه، أو عند وصول وسائل الإنتاج إلي مرحلة معينة من التطور العالي. و إذا عرضت الفكرة علي هذا الشكل، كانت كأي فكرة منفردة قابلة للمناقشة من قبل المفكرين الآخرين في المجتمع، و فقدت هيبتها العلمية التي أرادت لها الماركسية، حين ربطتها بفلسفة مجموع التاريخ البشري ربطا ضروريا.

فان قالت الماركسية: ان هذه الفكرة وجدت في ذهن المفكر الماركسي في تطور الأعلى، نتيجة للدرجة المعينة من تطور وسائل الإنتاج. فعاد الأمر إلي تأثير هذا التطور، ولو بشكل غير مباشر.

قلنا في جوابه: يرد علي ذلك عدة مناقشات:

أولاً: ما أشرنا إليه من عجز وسائل الإنتاج عن التأثير الضروري، بعد فقدانها للحلقة الوسيطة وهي علاقات الإنتاج الضرورية. ومعها لا معني لإيجادها لهذه الفكرة المشار إليها.

ثانياً: ان إيجاد الفكرة في الذهن ان كان ضرورياً كان ذلك منافياً لتأكيد الماركسية علي الوعي في هذا الطور، وان كان اختيارياً كاملاً، كان منافياً لتأكيدها علي تأثير تطور وسائل الإنتاج، وإن كان مركباً بين الضرورة والاختيار، فقد سبق أن عرفنا فشل الماركسية في الجمع بينهما.

ثالثاً: ان وجود هذه الفكرة، أو أي فكرة في الذهن، نتيجة لوسائل الإنتاج بالضرورة، يقتضي كون تطبيقها ضرورياً، أو أنها غير قابلة للمناقشة بالضرورة. فإذا كانت قابلة للمناقشة ولا يوجد ضمان حقيقي لتطبيقها، بعد تعويض الضرورة بالاختيار في هذا الطور، وعدم وجود دولة مهيمنة؛ إذن، فلا يمكن للماركسية أن تجزم بتحقق هذه الفكرة وهي: الملكية العامة لوسائل الإنتاج.

إذن، يتحصل من مناقشتنا الثانية، أن كلا من الرأيين الماركسيين:

الاضطرار والاختيار، في سببية انتقال وسائل الإنتاج إلي الملكية العامة، لا تخلو من مناقشة. ومعها، لا يبقى لهذا الانتقال سبب معقول.

المناقشة الثالثة: لانتفاء الملكية الخاصة عن وسائل الإنتاج صرحت الماركسية بأن أسباب البلاء الواقع علي البشرية في مختلف عصورها وعهودها، هو الملكية الخاصة، وقد سبق أن سمعنا قول كوفالسون:

«وهذه السلاسل إنما هي علاقات الملكية الخاصة التي تقيدها بها الناس.»

وأضاف:

«فالناس يمسون عبيداً أو عمالاً أجراً عند ما يدخلون في علاقات إنتاج معينة. ناهيك عن أنهم ليسوا أحراراً مخيرين في الدخول أو في عدم الدخول في هذه العلاقات وليسوا

ص:383

احراراً في اختيارهم، بل هم مكرهون علي الدخول في علاقات الانتاج القائمة، في المجتمع»(1).

وإذا اقتصرنا علي تأميم وسائل الإنتاج و سلخ الملكية الخاصة عنها، بقيت ثلاث ظواهر مما ذكره كوفلسون من موجبات السوء و الاستعباد موجودة:

الظاهرة الأولى: الملكية الخاصة بوجودها الواسع، التي علي رأس القائمة من أسباب الشر في رأي الماركسية. و المفروض، الآن، أنها تبقي سارية المفعول في الطور الأعلى.

الظاهرة الثانية: علاقات الإنتاج. فان الناس لا محالة يكوّنون علاقات إنتاج معينة مع وسائل الإنتاج المؤممة، كما قلنا، و ان كانت ذات طابع جديد.

ولكن المفروض هنا أن علاقات الإنتاج بكل أشكالها، موجبة للاستعباد.

الظاهرة الثالثة: الإلزام بالعمل، فان الناس - كما كانوا سابقاً - لا زالوا غير مخيرين في الدخول أو عدم الدخول في هذه العلاقات و ليسوا أحراراً في اختيارهم. بل هم مكرهون علي الدخول في علاقات الإنتاج القائمة في المجتمع - علي حد تعبير كوفلسون - لأنهم مكرهون علي العمل في وسائل الإنتاج المؤممة، لأن قانون (من لا يعمل لا يأكل) لا زال ساري المفعول.

فالفرد لا يعطي بمقدار حاجته أو بمقدار إرادته، ما لم يعمل قدر طاقته أو أن يعمل عملاً ما - علي الأقل - . كما كان لا يعطي في الطور الأول بقدر عمله، ما لم يؤد ذلك المقدار من العمل.

فبدلاً من أن يكون الإكراه صادراً من الإقطاعي أو الرأسمالي، يكون صادراً من الزعماء الماركسيين للطور الأعلى؛ و ليس الإكراه منحصراً بإنزال العقاب علي الترك، بل هو متحقق في الحرمان من لقمة العيش بشكل أحق و الزم(2).

وإذا كانت كل هذه الظواهر من أسباب الشر و الاستعباد موجودة، فأحري بأن تكون هذه النتائج لها موجودة أيضاً.

فهذه هي المناقشات حول ما إذا قالت الماركسية: ان سلب الملكية الخاصة

ص:384

1- (1) المادة التاريخية: كيلله، كوفلسون ص 66.

2- (2) و لا شك ان من أهم أسباب السعادة الكاملة في المجتمع، السعادة التي تريد الماركسية توفيرها في طورها الأعلى، هذا الشعور النفسي و هو: ان الفرد يعمل إذا أراد بمقدار ما أراد، لا أن يكون العمل غلاماً في عنقه، يكون مهدداً بالموت مع تركه.

في الطور الأعلى، خاص بوسائل الإنتاج، وغير عام لكل الأشياء.

وأما إذا قلت الماركسية ان الملكية الخاصة، بكل أشكالها تزول من الطور الأعلى.

... فهذا ترد عليه المناقشات التالية:

المناقشة الأولى: ان الفقرة الثانية من قانون التوزيع الشيوعي!!! «لكل حسب حاجته» يدل علي ملكية ما يقبضه الفرد من الأموال. فاننا نقصد بالملكية عنصرا ذو صفتين مقترنتين:

الصفة الأولى: إن الفرد الحاصل علي المال يستطيع أن يتصرف فيه تصرفا مطلقا و متلفا... كما لو أكله مثلا...

الصفة الثانية: إن الآخرين ممنوعون قانونا أو عرفا من التصرف في هذا المال وإتلافه، وإذا عملوا ذلك كانوا معاتبين... لا أقل من حصول رد فعل سيئ لدي الفرد الحاصل علي المال.

إن ما يأخذه الفرد من الأموال التي تقي بحاجته حائز علي كلا الصفتين:

أما الأولى فواضحة لأن الفرد يستطيع أن يتصرف فيه ويستهلكه كما يشاء. و أما الثانية فهي واضحة أيضا، إذ يعتبر أخذ ما قبضه الفرد اعتداء علي حقه المشروع، و لا شك في وجود رد الفعل السيئ في صاحب المال.

و لا يشفع لذلك وفرة الانتاج بشكل كبير: أولا: لعدم توفره كالماء و الهواء كما أشرنا. و ثانيا: انه حتي لو توفر بما يقارب ذلك، فان الجانب النفسي في الانزعاج من التناول علي (المواد الأولية) لمعيشة الانسان كطعامه و لباسه لا يحتمل زواله. و ثالثا: ان توفير الانتاج لو فرض إزالته للجانب النفسي، فانه لا يزيل فكرة الملكية، فان الاعتداء علي أموال الفرد إنما يكون سيئا مع عدم رضاه صاحبه، و أما مع رضاه و عدم انزعاجه، فمعني ذلك الاذن للفرد الآخر بالتصرف. و هذا يؤكد فكرة الملكية، لا انه يزيلها.

هذا، و إذا كان المطبق في الطور الأعلى هو أخذ الفرد بمقدار إرادته، فتكون فكرة الملكية أوضح، لأن وجود الرد النفسي السيئ عند استلاب ما يأخذه الفرد بإرادته، ضروري إلي حد كبير.

إذن، فالملكية الخاصة موجودة في الطور الأعلى، طبقا للقواعد الماركسية

نفسها. فكيف يمكن للماركسية أن تقول - من زاوية أخرى - بانتفائها.

المناقشة الثانية: إن قواعد المادية التاريخية، لا تقتضي انتفاء الملكية الخاصة انتفاء مطلقا.

فإن ما تقتضيه هذه القواعد التي تنيط التاريخ بتطور وسائل الانتاج، - لو أغمضنا عما سبق - هو سلب الملكية الخاصة عنها وإيجاد علاقات إنتاج شيوعية جديدة، وإيجاد إنتاج واسع النطاق جدا. وأما إزالة الملكية إزالة كاملة عن المجتمع، فهذا مما لا دليل عليه، فيبقى دعوي مجردة. وكل ما لا دليل عليه، فهو باطل.

فإن قالت الماركسية: ان الملكية الخاصة ليست بدعا من الأشياء، وقد سبق أن أثرت وسائل الانتاج في كل ميادين المجتمع مهما كانت بعيدة عن المفهوم الاقتصادي فمن الحري بها أن تؤثر في الملكية الخاصة أيضا.

قلنا في الجواب: إننا لو انطلقنا من زاوية ماركسية، نقول: ان الظواهر التي تم تغييرها من قبل وسائل الانتاج، قد عرفناها وعرفنا تأثيرها فيها...

فأصبح تغييرها الفعلي دليلا علي هذا التأثير في رأي الماركسية. و أما ان تغييرا معين لم يكن معهودا فيما سبق، هل سوف يحدث أو لا؟. فهذا مما لا يمكن ادعاؤه، فانه منوط بالمستقبل إذ يكشف لنا الحس عن تغييره وعدمه. ولا يمكن لأحد أن يعين سلفا و يجزم بالتغيير، إذ لا دليل حسي عليه.

و خاصة لو التفتنا إلي ما سمعناه عن لينين من أن هذه النظرية تعطي توجيهات عامة، تختلف تطبيقاتها من بلد إلي بلد. إذ معه يكون من المتعذر التنبؤ بحدوث ظاهرة معينة ما لم تحصل بالفعل في المجتمع، أو تقوم عليها الدلائل غير مجرد تطور وسائل الانتاج.

فكان من الأفضل للماركسية من ناحية موضوعية، لو كانت تؤمن بها و تطبقها! أن تقول: قد يكون التطور الأعلى لوسائل الانتاج موجبا لارتفاع الملكية الخاصة، ارتفاعا كاملا اننا لا نعلم ذلك جزما، ولكنه محتمل علي أي حال؟!..

المناقشة الثالثة: هل من الصالح إلغاء الملكية إلغاء مطلقا، أو لا؟.

و إذا كانت الملكية الخاصة هي أصل الشرور في العالم، كما تميل الماركسية إليه، فمن المناسب أن يكون زوالها سببا لاستتباب السعادة و الرفاه.

إلا أن هذه الفكرة غير صحيحة، ويمكن أن ننطلق من زاوية غير ماركسية إلى القول: بأن انحرافات سلوكية وفكرية وعقائدية عند الناس، و بخاصة الحاكمين و المتنفذين اجتماعيا أو عسكريا، هو الذي يؤدي إلى هذه الشرور و يورط البشرية في البلايا. و لا يمكن أن يبدأ الاصلاح إلا من زاوية إزالة هذه الانحرافات.

إلا أن المهم الآن، هو البرهان من الزاوية الماركسية علي صحة أو عدم صحة الرأي الماركسي. انها نسبت كل الشرور إلى الصراع الطبقي، و من الواضح ماركسيا أن الطبقات من نتاج وسائل الانتاج، أو من ملكية وسائل الانتاج بشكلها السابق و شكلها اللاحق في كل (عهد) تاريخي. و لم تقل الماركسية بارتباط الطبقات بالملكية الخاصة بمفهومها الواسع. إذن، فالملكية الخاصة لغير وسائل الانتاج ليست سببا لوجود الشرور لا بالمباشرة و لا بتوسيط الوجود الطبقي و الصراع الطبقي في المجتمع.

و إذا لم تكن الملكية الخاصة سببا للشرور، فلا معني للقول بأن زوالها سبب لزوالها، كما هو واضح. إذن، فإزالة الملكية الخاصة، لا يمت إلى المصلحة العامة بصلة.

هذا، مضافا إلى وجود المفسدة في إزالتها اجتماعيا و فرديا. و ذلك ان شعور الفرد بالملكية الخاصة لما يمت له بصلة، يعطيه اطمئنانا نفسيا و استغناء عن معطيات الآخرين، و اندفاعا نحو العمل، بخلاف سلبها عنه، فانه يعطيه الشعور بالذلة و الاتكالية و التخاذل.

فإذا أضيف إلى ذلك ما أشرنا إليه من التركيز الماركسي علي أهمية الجانب الاقتصادي في حياة الانسان، خرج الأمر حينئذ عن كونه مجرد عادة إلى حديث (علمي) يركز في نفس الفرد أهمية الاقتصاد، و من ثم أهمية الملكية الخاصة، باعتبارها من أجلي أشكاله و تطبيقاته. و إذا كان الفرد كذلك، كان المجتمع كذلك، فانه متكون من هؤلاء الأفراد أنفسهم.

و زيادة الانتاج بشكل واسع جدا، لا يدفع هذا الشعور الذي أشرنا إليه، فإن هذا الشعور إن كان مضمونه عدم الارتياح لأجل احتمال عدم حصول الفرد ما يسد حاجاته الأولية أو الثانوية، فإن هذا المضمون يزول بزيادة الانتاج، لا محالة إلا أن الشعور الذي أشرنا إليه ليس هو ذلك... إن المالك يشعر بدرجة



من الاطمئنان و الركون و (التعاطف) مع ما يملك، باعتبار أنه مشارك في سدّ حاجاته أولاً، و في تكوين شخصيته الاجتماعية ثانياً، و الاستغناء عن توقع خيرات الآخرين ثالثاً. و هو بالتالي مشارك في تقليص الشعور (بالاغتراب) و الانفراد في هذا العالم.

خذ إليك مثلاً، و جود الأصدقاء، أو الأبوين بالنسبة إلي الصغير، أو الزوجة أو الزوج، فانهم جميعاً يشاركون بشكل و آخر في تقليص الشعور بالاغتراب لا محالة. و يقابل ذلك حالة الفرد الفاقد لهؤلاء أو لبعضهم، فإن شعوره بالاغتراب يكون متزايداً. فكذلك صفة المال بشكل و آخر، حين يشعر الفرد أنه مالك له و مسيطر عليه، و يقابله حالة الفرد الفاقد للملكية بالمرة، فإن شعوره بالاغتراب يكون متزايداً، و الشعور بكونه عيالا في قضاء أخص حاجاته، علي أولئك الآخرين الذين يقسمون الأموال العامة المتوفرة... يكون في نفسه واضحاً. و مع وجود هذا الشعور توجد العقد النفسية و ردود الفعل السلوكية السيئة، و تصعب التربية الصالحة للفرد إلي حد كبير. إذن، فيجب تجنب إلغاء الملكية، لأجل تجنب هذه النتيجة.

- 11 - هذا، و قد انفتح لنا من المناقشة الثانية لزوال الملكية الخاصة، في الفقرة السابقة، دليل واسع في مناقشة كثير من الظواهر التي يفترض وجودها في الطور الأعلى مما سرده المصادر الماركسية، كأنها قد أحسته و عاشته، كما تعيش أي شيء في الحياة. و هو إنما يستتج من المصدر الثالث الذي ذكرناه في الفقرة الثانية من هذه المناقشات، و هو اجتهاد الرأي و الاستنتاج الشخصي ليس إلا.

إننا إذا قسنا المجتمع إلي تطور وسائل الانتاج من زاوية ماركسية، وجدناها علي قسمين:

القسم الأول: ما شاهدنا و عرفنا حسيّاً تغيره في العهود التي مرت علينا من التاريخ البشري بتطور وسائل الانتاج، كالظواهر السياسية و العقائد الاجتماعية و المستويات الثقافية، و غيرها، مما تعتقد الماركسية بتغيرها بتطور وسائل الانتاج.

إن مثل هذه الظواهر، يمكن التنبؤ بتغيرها بتطور جديد من تطورات وسائل الانتاج في المستقبل، قياساً له علي الماضي.

القسم الثاني: ظواهر لم تمر علينا في التاريخ البشري السابق، وإنما يتوقع وجودها في المستقبل في الطور الأعلى فقط... وهو لم يحدث إلي الآن ولم يصبح حسيا ولا تجريبيا.

فمثل هذه الظواهر، لا يمكن أن نتبأ بتغيرها أو بشكل تغيرها في ذلك الحين نتيجة لتطور وسائل الانتاج. فإننا لا نملك دليلا حسيا علي ذلك، و ما لم يكن محسوسا لم يكن موجودا، لو لم يكن الاستدلال علي وجوده و الجزم بتحقيقه، كما يري الماديون عامة، و الماركسيون خاصة.

و أوضح مثال علي ذلك ما عرفناه من زوال الملكية الخاصة، زوالا كاملا.

و من ذلك أيضا: زوال الفرق بين المدينة و القرية و بين الصناعة و الزراعة، و توثق النشاط الانتاجي بينهما. و انه ستتطور أشكال تعاون الانتاج بين المناطق الاقتصادية في البلاد، و الروابط الاقتصادية بين المؤسسات في إطار المناطق نفسها، و المساعدة المتبادلة بين شغيلة المؤسسات المنفردة، و بالتالي ستظهر شغيلة العمل الشيوعية الموحدة و العالية التنظيم - كما سمعنا كل ذلك من أفاناسييف(1).

و قال أيضا:

«فعلي أساس من التطور المتواصل للقوي المنتجة للكولخوزات سيرتفع تدريجا مستوي اتساع الانتاج الكولخوزي بالطابع الاجتماعي... و سيتخذ مقاييس أوسع فأوسع بناء المراكز الكهربائية و مؤسسات تصنيع المنتجات الزراعية... و مع تطور كهربية القرية و إشاعة المكننة و الأتمتة في إنتاج المنتجات الزراعية ستتحده وسائل الانتاج الكولخوزية أكثر فأكثر، مع وسائل الشعب بأسره، و مع تطور الاقتصاد الاجتماعي»(2).

إلي آخر ما يسرده أفاناسييف من صفات المجتمع في الطور الأعلى، كأنه رآه رأي العين. و قد عرفنا الآن أن كل ذلك مما لا يمكن التنبؤ به بالنسبة إلي الماركسية، فانها أشكال من التغير غير معهودة في التاريخ البشري المعروف.

- 12 - و لا بد لنا هنا أن نقول كلمة عن الاشكال المعروف في وجود الطور الشيوعي الأعلى، الذي ذكرنا له عدة وجوه في الفقرة الثالثة عشرة من الحديث عن الطور الأعلى.

ص: 389

1- (1) انظر: أسس الفلسفة الماركسية: أفاناسييف ص 191-192.

2- (2) المصدر: ص 191.

وقد سبق في الفقرة السابعة من هذه المناقشات، أن ذكرنا صحة عدد من تلك الوجوه وناقشنا أجوبتها التي ذكرها الماركسيون، و عرفنا أنها صحيحة الايراد علي الفكر الماركسي.

و من هنا ينتج أن الماركسية لا تستطيع أن تتنبأ من زاويتها بوجود المستقبل السعيد للبشرية. و معه تكون قد توصلت إلي نتيجة صحيحة من مقدمات خاطئة وقاصرة عن الوصول إلي المطلوب.

و من هنا احتاج وجود المستقبل السعيد إلي برهان آخر، غير البراهين الماركسية. و سوف يفهم ذلك المستقبل عن هذا الطريق فهما جديدا غير الفهم الماركسي، بطبيعة الحال، كما سوف ندخل في تفاصيله عند الحديث عن اليوم الموعود.

بقي لدينا الوجه الذي ذكره كوفالسون لهذا الاشكال المعروف، و هو استبعاد مرور البشرية بالسعادة و الرفاه، بعد أن كان الانسان معتادا علي الظلم و التجاوز علي الآخرين. و قد أجاب عليه كوفالسون - كما سبق أن سمعنا -: بأن الانسان لم يخلق شريرا و انه قابل للتغيير، و ليس في الطبيعة ما يكون عقبة ضد بناء الانسان من جديد.

و هذا المقدار من الجواب صحيح، بغض النظر عن بعض تفاصيل كلام كوفالسون القابلة للمناقشة... فان البشرية تربي باستمرار متجهة نحو ذلك المستقبل السعيد، و سيصاغ الانسان صياغة جديدة، و ليس ذلك علي التخطيط الالهي بعسير، كما أشرنا إليه في الحلقتين السابقتين من هذه الموسوعة، و سنبرهن عليه مفصلا، بعد قليل، في القسم الثالث من هذا الكتاب.

و أما المشكلة التي أثارها كوفالسون، حول القضاء علي الحضارة عن طريق حرب حرارية نووية عالمية... فقد اعترف أن هذا الخطر موجود فعلا، و هذا صحيح، و لكنه أسنده إلي الامبريالية الرأسمالية و نفاه عن الاشتراكية، و ادعي ان الاشتراكية تناضل من أجل السلام، لدحر الاستعمار و الاستعمار.

وقد عرفنا، بكل وضوح، أن هذا النضال من أجل السلام، لا ينطبق مع القواعد الماركسية، فإن كثيرا من التصرفات المشروعة بل الضرورية ماركسيا، قد تنتج حربا عالمية، كدكتاتورية البروليتاريا، أو القضاء علي مجتمع رأسمالي أو الطبقة الرأسمالية، أو الدفاع عن الاشتراكية و الحفاظ علي

مكاسبها؛ ولا تري الماركسية في هذه الحرب أمرا مستنكرا، ما دام هدفها مشروعا. وإنما تقر الماركسية الأمن والسلام والحرية عند تطبيق «الطور الأعلى» في العالم أجمع، و حصول التغيير الجذري للانسان و المفاهيم الانسانية ككل، عندئذ يحصل السلام الكامل الدائم.

إذن، فحصول الحرب العالمية قبل حصول ذلك الهدف، يمكن أن يحصل بمبادرة من الماركسيين، كما يمكن أن يحصل بمبادرة من الامبرياليين الرأسماليين تماما. و مع حصوله من أي من الجانبين، يصبح التسلسل الاعتيادي للعهود المادية التاريخية منقطعاً أو مشوشاً، كما يصبح الوصول إلي الطور الأعلى متعذراً.

و أما نحن، فسنعرف أن الحرب العالمية الآتية، علي تقدير حصولها، تكون في مصلحة إيجاد اليوم الموعود، و التخطيط الالهي لانجازه. و قد أشرنا إلي بعض زوايا هذه الجهة في (تاريخ الغيبة الكبرى) و سنذكره بكامل فكرته في ما يأتي من البحث.







## منهجة البحث في هذا القسم:

يتم الكلام في هذا القسم خلال ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: في الأسس العامة التي يقوم عليها هذا التخطيط، وينبثق منها.

المرحلة الثانية: في تفاصيله.

المرحلة الثالثة: في بعض تطبيقاته و مناقشات حوله.

ولا يخفي علي القارئ ما كنا ذكرناه في الكتابين الثاني و الثالث من هذه الموسوعة عن هذا التخطيط، الذي حاولنا عرضه و توسيع فكرته تدريجاً، تبعاً للحقائق التي يحاط بها القارئ تدريجاً...

إلا أن عرضنا الآن سيكون ذا مقدمات فكرية جديدة، وأشد تركيزاً وأوسع تفاصيلياً، مع توخي الاختصار فيما وسّنا القول فيه هناك، محيلين القارئ علي الجزئين السابقين نفسيهما، تحاشياً للتكرار.

ص: 395



1 - تبتني هذه الفكرة علي الايمان بوجود خالق الكون الحكيم القادر، و لا يمكنها أن تنطلق من زاوية مادية علي ما سنعرف.

وقد أصبح هذا الايمان علينا سهلا، بعد أن ناقشنا الفكر المادي في القسم الثاني من هذا الكتاب، و استطعنا بكل وضوح، إثبات فشله في تفسير الكون من ناحية و بطلان الفكرة التي يحملها عن مناشئ الدين، و عن التعويض عن الخالق بالقوانين العامة، و غير ذلك. و نحن نحيل القارئ في الاطلاع الكامل علي تفاصيل العقائد الدينية علي بحوث غير هذا الكتاب.

2 - و قد سبق أن أشرنا خلال عرضنا لمناقشات الماركسية حول تأثير قوي الانتاج في تطوير المجتمع، إلي أن محركات الكون و أسباب حوادثه و تطوراته عموما و المجتمع البشري خصوصا، تنقسم إلي ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الأسباب الطبيعية العامة، التي تسمى عادة بالقوانين الكونية، و هي قهرية التأثير و خارجة عن اختيار الانسان، و شاملة لسائر الكون بما فيه المجتمع البشري نفسه.

القسم الثاني: العلة الغائية من وجود الكون، كما سبق أن أوضحناها، و سيأتي الشيء الكثير من تفاصيلها.

القسم الثالث: الأفعال الارادية و الاختيارية أو الواعية للبشر أنفسهم، أو لأي فاعل مختار عموما.

وقد عرفنا أن القسمين الأول و الثالث، خاضعان خضوعا كليا و قهريا للقسم الثاني، باعتبار أن الأهداف التي توخاها الخالق الحكيم القدير من خلقه

للكون، لا بد أن تحدث، وإلا كان ذلك مخالفاً لفكرة استهدافه لهذه الأهداف، ومن ثم مخالفاً لحكمته وناقضاً لغرضه، وهو مستحيل بالنسبة إلي الحكيم المطلق.

وقد أسس الخالق القدير القسامين الأول والثالث من الأسباب من أجل أن تكون طريقاً سهلاً، أو هي أفضل الطرق، لا يجاد تلك الأهداف البعيدة ومن هنا لا يمكن لهذه الأسباب - مع الحاجة إليها - أن تتخلف، كما لا يمكن لها - مع عدم الحاجة إليها - أن تكون عائقاً عن تلك الأهداف، بل إن السبب الأصح لا يجاد تلك الأهداف هو الذي يأخذ طريقه إلي الوجود، لا محالة.

وقد أشرنا في رسالتنا عن «المعجزة في المفهوم الاسلامي» إلي أن الأغلّب هو وقوع السببين المشار إليهما في طريق تحقق تلك الأهداف، ومن هنا جعلهما الخالق الحكيم ساربي المفعول في كونه، إلا - أنه قد يحدث أحياناً أن تتوقف تلك الأهداف علي انخراط بعض تلك الأسباب، كالتخلف الجزئي لقانون الجاذبية مثلاً، فإن انخراطها يكون ضرورياً، وبقائها في عالم الوجود في ذلك المورد يكون مستحيلاً، بل تتبدل لا محالة إلي ما هو الأصح لا يجاد الأهداف العليا من الكون. وهذا هو الأساس الأعمق لوجود المعجزات وفلسفتها.

وكذلك السبب الثالث، وهو وعي الناس وحرية إرادتهم، فإنه مصمم خصيصاً لأجل الوصول إلي تلك الأهداف. وقد أعطي الناس حدوداً معينة للنشاط تتسجم مع تلك الأهداف، بمقدار ما هو موافق للحكمة الواقعية للأشياء. ومن ثم قلنا، خلال مناقشتنا لقوي الانتاج الماركسية: إن اختيار الانسان لا يعقل أن يحول دون الوصول إلي تلك الأهداف، بل إن أي فعل أو أي قول من أي إنسان، صالحاً كان أو باطلاً، ضحلاً كان أو عميقاً، مؤثراً كان أو عاطلاً، واقع لا محالة ضمن الطريق الموصلة إلي تلك الأهداف.

وهذا - كما أشرنا أيضاً - لا يقتضي الالتزام بالجبر، أو قسر الناس علي أفعالهم من قبل الخالق، لأن الأهداف - كما سنعرف - متوقف إنجازها علي الاختيار، فإذا ارتفع الاختيار وحصل القسر زال الطريق الأفضل إلي تلك الأهداف، وهو خلاف الحكمة ونقض للغرض، وهو مستحيل من الحكيم، وسنلمع إلي فكرة عن توقف تلك الأهداف علي الاختيار.

- 3 - يستحيل أن تكون العلة للكون، هي حصول الكمال في ذات الخالق، أو حصول نفع له بأي شكل من الأشكال: بعد أن برهن في بحوث العقائد الاسلامية، أنه هو الكامل المطلق المستغني عن كل شيء، وليس في ذاته حالة متوقعة يمكن حصولها بمثل هذه المقدمات.

و إنما تعود العلة الغائية، ويتعلق (الهدف) بالكون نفسه، و هو - كما سبق أن عبرنا -: وصوله إلي كماله الممكن له، يعني أحسن حالة واقعية يمكن أن يصل إليها الكون في طريق حركته نحو الأفضل.

و هذه الحالة الواقعية ليس لها تحديد حدي، لأن مراتب الكمال المعقولة أو الممكنة، كثيرة جدا أو غير متناهية؛ إذن، فكل ما في الأمر: أن الكون يتكامل و يتكامل بالتدرج المستمر، نتيجة لعوامل معينة، و مهما وصل إلي مرتبة من الكمال، طرق باب المرتبة اللاحقة، و هكذا، و لكنه يستحيل أن يصل إلي اللانهاية، كما قام البرهان عليه.

و حسبنا من ذلك الآن، أن نعرف: أن هناك مراتب عليا من الكمال الكوني، يقصدها الكون بحركته نحو الأفضل، طبقا لتدبير الخالق و تخطيطه.

و قد ألمعنا فيما سبق إلي أننا لا نستطيع أن ندرك كنه تلك الحالة الواقعية و تفاصيلها، ما دمنا موجودين في ضمن المرحلة المعاصرة و الحالة الحاضرة، و محددين من كل جهاتنا بحدود زمانية و مكانية و فكرية لا فكاك لنا منها(1).

- 4 - و إذا طبقنا هذه العلة الغائية علي البشرية، أمكن ذلك أيضا، بل هو

ص: 398

---

1- (1) و قد يخطر في الذهن: انه لما ذا لم يوجد الخالق الكون كاملا من أول مرة، فيكون في غني عن مقدمات سيره نحو الكمال، التي قد تكون بعضها في غاية الصعوبة. و جواب ذلك ممكن في عدة وجوه نذكر منها اثنين: أولا: ان إيجاد الكون كاملا ابتداء، ان كان معناه وجوده لا نهائيا و مطلقا من جميع الصفات، فهذا مستحيل كما تم البرهان عليه في محله. و إن كان معناه وجوده دون اللانهاية، فمعني ذلك بقاء خطوات لا نهائية و سلسلة غير محدودة من خطوات التكامل أمامه، لم يطرقها بعد، و يكون له أن يسير فيها دون أن يبلغ آخرها. فقد عدنا إلي التكامل و مقدماته التي هرب منها السائل. ثانيا: اننا نحتمل - علي أقل تقدير - ان إيجاد الكمال بعد المقدمات الطويلة و الصعبة، أصلح و أحسن إنتاجا من إيجاد الكمال من أول الأمر، و من هنا وقع الاختيار عليه.

ضروري الانطباق، باعتبار أن البشرية جزء خاص من الكون العام.

فالبشرية أيضا سائرة نحو كمالها الممكن لها والحالة العليا الواقعية المستهدفة لها. وهي تسير أيضا طبقا للسببين الأول والثالث اللذين ذكرناهما و حللنا تأثيرهما.

ولكننا نستطيع أن نضع عدة فروق بين تكامل الكون و تكامل المجتمع، نذكرها كأطروحة محتملة، لا كشيء تام النجاز.

أولا: إن الكون في حركته اضطراري وقسري. بمعنى أن السبب الأول، وهو ما يسمي بالقوانين الكونية، هو الذي يحركه نحو الكمال. و بتعبير آخر أصح: إن بعض أجزائه تفسر بعضا علي الحركة، وليس له حرية الاختيار.

في حين أن حركة البشرية نحو الكمال، متوقفة علي الاختيار و حرية الارادة، حيث يصبح الفرد أفضل إذا اختار الفعل الأحسن، كما يصبح هو الأدون إذا اختار الفعل الأسوأ، و لا تكامل من دون حرية.

ثانيا: إن الكون في حركته طويل الأمد جدا، قد لا يمكن قياسه حتي بملايين السنين، علي حين أن حركة البشر نحو الكمال، ليس بذلك الامتداد، و لم يفكر أحد أو يزعم أن عمر البشرية مثل عمر الكون بأي حال.

ثالثا: إن الأهداف المتوخاة للبشرية يمكن تصورها و تحديدها إلي حد كبير، بخلاف الأهداف الكونية، فانها غير محددة في أذهاننا. و لعل ذلك يعود إلي بعد الأهداف الكونية، و قرب الأهداف البشرية نسبيا، و الغاية كلما كانت - أقرب، كانت أوضح و أصرح.

رابعا: اننا لا نستطيع أن ندرك فقط أهداف البشرية، بل الأساليب و الطرق الفضلي التي دبرها الخالق للوصول إلي تلك الأهداف. و سيأتي الالمام إلي تلك الأهداف و إلي طرقها، فانها هي التي تشكل الأساس الحقيقي لفكرة التخطيط الالهي العام لتكامل البشرية.

فهذه أهم الفروق بين الكون و البشرية. و سنفرض صحتها ردحا من الزمن. لا بمعني انها باطلة في الواقع، و لكن بمعني أنها قد تكون مبالغا فيها، و ان الفجوة بين البشرية و الكون أقل بكثير مما تعطيه هذه الفروق. و لعل تسلسل البحث كفيل يبرز هذا المعني تدريجا.

و لا ينبغي أن يكون التقليل من حدودها، منتجا لبطلان نتائجها الآتية،

وإنما تتحدد نتائجها في حدود صدقها، بطبيعة الحال. هذا معني ما قلناه من اننا سنفرض صحتها ردحا من الزمن.

- 5 - من الواضح، بعد الذي قلناه، من تسخير السببين الأول و الثالث لمصلحة السبب الثاني، و هو الأهداف المتوخاة من وراء وجود الكون... من الواضح انه لا- يمكن أن يوجد شيء من تطبيقات ذينك السببين ناقصا عن حاجة تلك الأهداف، كما لا يمكن أن تكون التطبيقات زائدة أيضا. إذ أن وجودها بهذا الشكل أو ذاك يعني عدم التوصل إلي تلك الأهداف بالشكل المطلوب، و هو مخالف للحكمة و للعرض فيكون مستحيلا.

و عدم إمكان النقصان، يعني أمرين:

الأمر الأول: إن ساحة الكون العامة، أو مجموع تسلسل الحوادث في الكون، لا يحتوي علي أي نقصان، بل كل الحوادث الواقعة يحتاجها الكون لا محالة لوصوله إلي غاياته.

الأمر الثاني: أي شيء بعينه مما قد يحتاجه الكون في هذا الصدد، في الواقع، فهو موجود بالضرورة، و لا يمكن أن لا يكون كذلك. لا يختلف في ذلك الماضي و الحاضر و المستقبل.

كما ان عدم إمكان الزيادة يعني أمرين موازيين لذينك الأمرين السابقين:

الأمر الأول: إن ساحة الكون العامة، لا- تحتوي علي أي زيادة، بل كل الحوادث الواقعة فيه، إنما هي محتاج إليها فعلا في الوصول إلي الأهداف و ليست زائدة بأي حال.

الأمر الثاني: إن أي شيء بعينه مما لا يحتاجه الكون في الوصول إلي أهدافه، يعتبر زيادة، و من ثم لا يمكن أن يكون موجودا.

و مهما يكن السبب الأول قهريا اضطراريا، و مهما يكن السبب الثالث و هو اختيار الناس و أفعالهم، فعلا و قويا، فانه لا يمكن أن يخرج عما هو مكرس له و هو إيصاله إلي تلك الأهداف، و من ثم لا يمكن أن يخرج عن هذه الأمور الأربعة. و بتعبير آخر: لا يمكن لشيء في الكون أن يحدث النقيضة أو الزيادة فيه بالنسبة إلي إيصاله إلي أهدافه.

- 6 - و من أهم تطبيقات هذه الفكرة، وجود البشرية نفسها، و تكاملها أيضا، و التخطيط من أجل هذا التكامل.

إذ يتبرهن مما سبق أن وجود البشرية بصفته أحد أجزاء الكون، لا يمكن أن يكون زائدا و لا ناقصا عن استهداف تلك الأهداف، بل هي مرتبطة ارتباطا وثيقا بالتقديم و التهيئة لتلك الأهداف لا محالة. حالها في ذلك حال كل أجزاء الكون الأخرى.

وبالطبع، فإن البشرية المتكاملة الصق بتلك الأهداف العليا، و أكثر إنجازا لها من البشرية الناقصة... إذن، فينبغي أن تتكامل البشرية - بعد أن وجدت ناقصة - لكي تقع في طريق تلك الأهداف. و من هنا يثبت أن التمهيد أو التخطيط لتكامل البشرية داخل ضمن التخطيط العام لتكامل الكون و الوصول إلي أهدافه العليا.

- 7 - و من هنا نعرف أن البشرية تعيش تخطيطين مقترنين متعاونين لأجل تكاملها نحو الأفضل.

التخطيط الأول: التخطيط الكوني العام للوصول إلي أهدافه البعيدة، تعيشه البشرية بصفته جزءا من الكون العام. و من الواضح أنه لا يخصصها بالتعيين أو ينتج فيها شيئا بصفته الخاصة، وإنما ينتج فيها الكمال، أو يشارك فيه بصفته جزءا من الكون ليس إلا.

نعم، يصلح هذا التخطيط أن يكون الأساس الذي يبتني عليه التخطيط الثاني الذي سنذكره، بمعنى أنه افترض في بناء التخطيط الثاني الفراغ من صحة التخطيط الأول؛ تماما كما تفترض صحة قانون الجاذبية مثلا عند بناء سيارة أو ناطحة سحاب.

و هذا التخطيط قسري التأثير في البشرية اضطراري النتائج، لأنه يعبر، فيما يعبر عنه، عما يسمى بالقوانين الكونية العامة، التي عرفنا أنها جعلت لأجل مصلحة الايصال إلي الأهداف البعيدة.

التخطيط الثاني: تخطيط خاص بالبشرية، قائم علي استعمال الاختيار في تكاملها، بمعنى أنها تتكامل نتيجة لأعمالها و تصرفاتها و ردود أفعالها تجاه الوقائع

المختلفة. وهذا هو الذي نسميه بالتخطيط الالهي العام لتكامل البشرية.

وهو بدوره يشارك في التخطيط الأول. فإن هذا التكامل إنما يراد من أجل التهيئة إلى الأهداف الكونية البعيدة، فيكون التخطيط الثاني مقدمة لهذه التهيئة، فهو مجعول ليكون واسطة غير مباشرة لتلك الأهداف العليا أيضا.

- 8 - إن السبب الثاني من الأسباب الثلاثة لتطور الكون، التي ذكرناها في الفقرة الثانية من هذه الأسس العامة، ان هذا السبب بصفته سببا غائيا، يعني مجرد استهداف النتائج العليا المتوخاة من إيجاد الكون. فقد يبدو لأول وهلة أن هذا السبب لا يعين الأسلوب الذي يتخذه السبب الأول الذي ذكرناه إلي جنبه، وهو ما يسمي بالقوانين الكونية، بل ان السبب الثاني يتحدد بحدود السبب الأول، أي ان استهداف تلك النتائج العليا يكون بالأسلوب الذي تتخذه تلك القوانين.

وهذه القوانين قد تكون هي القوانين الكيماوية - الفيزيائية بوجودها الساذج أو بتصورها البسيط. وقد تكون هي النظرية النسبية وقد تكون هي الديالكتيك الماركسي، وقد تكون هي نظرية المجال الموحد، وقد تكون أمرا آخر. ان مجرد الاستهداف لا يعين واحدا منها، بل يعمل في حدود ما هو الموجود.

هذا، ولكن الصحيح اننا تارة ننظر إلي الاستهداف بصفته واقعا وكونيا مخططا من قبل الخالق الحكيم. و أخرى ننظر إلي مقدار معرفتنا بذلك.

فإن نظرنا إلي الواقع، لزمنا أن نكرر ما قلناه من أن معني الاستهداف هو اختيار الطريق الأفضل للوصول إلي ذلك الهدف، وأي أسلوب كان هو المعين وجوده في الكون، دون غيره، سواء كان هو الديالكتيك أو النظرية النسبية، أو غيرها، ويرجح تعيين الأفضل إلي الخالق الحكيم نفسه. إذن، فالاستهداف يعين القانون في الواقع، لا انه يجري في ضمن حدود القانون.

و اما طبقا لما قلناه من إنكار وجود القوانين الكونية، فالأمر أوضح، كما هو واضح لمن يفكر.

وإن نحن نظرنا إلي معرفتنا بالاستهداف، فإن كنا جاهلين بالأسلوب الأفضل له، وكانت كل هذه القوانين التي عددها علي حد سواء في احتمال

انطباقها علي الكون،... إذن، نكون عاجزين عن تعيين واحد منها بالنسبة إلي الاستهداف. وهنا يصح هذا التعبير: ان الاستهداف لا يعين قانونا كونيا معينا، يعني في حدود معرفتنا.

وإن كنا عالمين بالأسلوب الأفضل من هذه الأساليب أو غيرها، فنستطيع أن نجزم أنه هو المتعين، في الاستهداف الكوني العام. وأيضا، لو كنا عالمين بعدم صلاحية بعض الأساليب أو القوانين للاستهداف، نستطيع أن نجزم بعدم وجوده و عدم سريانه في الكون، كما استطعنا البرهنة عليه بالنسبة إلي قانون الديالكتيك في القسم الثاني من هذا الكتاب.

- 9 - وهذا الذي قلناه في التخطيط الكوني، منطبق تماما علي جزئه، وهو التخطيط العام لتكامل البشرية، وهو التخطيط الثاني الذي ذكرناه في الفقرة السابعة.

فإن الاستهداف الواقعي لهذا التكامل يعين أفضل الأساليب و المناهج للوصول إليه؛ كل ما في الأمر، اننا إذا كنا مطلعين علي ذلك فهو المطلوب، كما اننا لو كنا مطلعين علي بطلان بعض الأساليب أو عدم صلاحيته للاستهداف أيضا، استطعنا نفيه أيضا. وإن كنا جاهلين بالأصلح منها و الباطل، كان الاستهداف في نظرنا محتملا لها جميعا.

و لكن الفرق بين التخطيط الكوني و التخطيط البشري، من حيث أساليهما، اننا نجهل في الأغلب الأسلوب الأفضل للكون، فلئن أقمنا البرهان علي بطلان الديالكتيك، بقي الباقي محتملا علي أي حال. و من هنا يضطر الباحث إلي أن يعين كون الأسلوب أو القانون صالحا للاستهداف بإقامة البرهان «العلمي» علي كون الأسلوب المعين هو الصحيح الساري في الكون. فلو ثبت مثلا، أن نظرية المجال الموحد هي السارية في الكون ثبت تبعا لذلك أنها هي الأسلوب الأفضل للاستهداف، إذ لو لم تكن كذلك لزم تبديلها إلي الأفضل، و من ثم لم تكن هي السارية المفعول في الكون.

و لكن بالنسبة إلي التخطيط «البشري» يستطيع الباحث بما أوتي من فكرة و عمق، أن يدرك أن هذا هو الأسلوب الأفضل أو ذلك، أو أن هذا ليس هو الأسلوب الأفضل. إذ من الواضح أن الخصائص البشرية فردية و اجتماعية،



معاشة للناس وقريبة المنال إليهم، بخلاف الخصائص الكونية، فإنها بعيدة عنهم وأوسع من إدراكاتهم.

فالأساليب المحتملة لتكامل البشرية: كالعلم والدين والقانون ونظريات العامل الواحد: الجنسية أو الاقتصادية، يمكن أن نبرهن علي صحة بعضها ونفي بعضها الآخر. وكل أسلوب برهنا علي صحته يتعين أن يكون هو الأسلوب الأفضل والتخطيط المتبع لتكامل البشرية.

وكل أسلوب برهنا علي زيفه وبطلانه في نفسه، كما أسلفنا بالنسبة إلي المادية التاريخية، يتعين عدم كونها هي السارية المفعول وعدم كونها صالحة للاستهداف.

- 10 - وإذا أردنا أن نعقد مقارنة بين هذه الأفكار التي قلناها وبين الفهم الماركسي للكون والحياة، وجدنا أن التخطيط الالهي لتكامل الكون يوازي قانون الديالكتيك الماركسي، بصفتهما يمثلان الأسلوب العام لقيادة الكون وتدييره.

وأما التخطيط العام لتكامل البشرية، فهو يوازي المادية التاريخية بصفتهما يمثلان الأسلوب العام لقيادة البشرية وتديورها.

وهنا أود أن أشير إلي أن العناصر الثلاثة التي كانت هي المغريات ونقاط القوة في الفكر الماركسي، وهي:

أولاً: تقديم نظرية عامة لفهم الكون كله.

ثانياً: تقديم نظرية عامة لفهم التاريخ البشري.

ثالثاً: التنبؤ بيوم السعادة البشرية في المستقبل.

وهذه الأمور كلها استطعنا التعويض عنها من الزاوية الالهية، وتبديلها بما هو أفضل، كما سيوضح من المقارنة وبما يليها من البحوث.

ولدي المقارنة ينبغي بنا ان نقسم الحديث إلي مقارنة التخطيط الكوني بالقوانين الكونية الماركسية، كالديالكتيك وقانون التغيير النوعي... و إلي مقارنة التخطيط «البشري» بالمادية التاريخية. وستكون المقارنة موجزة ومنطلقة من أسس عامة، وأما مقارنة التفاصيل أو المقارنة التفصيلية، فينبغي أن تفهم من مجموع البحوث الآتية.

وعند مقارنة الديالكتيك ورفاقه بما يوازيه من التخطيط نجد عدة حقائق:

الحقيقة الأولى: ان بين التخطيط الكوني والقوانين الماركسية فرقا جوهريا، هو: ان التخطيط يندرج في السبب الثاني من الأسباب الثلاثة التي ذكرناها في الفقرة الثانية من هذا العرض، أعني أنه سبب غائي أو استهدافي كما عبرنا. علي حين يندرج الديالكتيك ورفاقه في القسم الأول من تلك الأسباب أعني الأسباب الكونية الاضطرارية أو ما يسمى بالقوانين عادة.

و هذا الفرق يجعلنا وجها لوجه أمام ما قلناه قبل قليل: من أن الديالكتيك لو كان صحيحا في نفسه، لقلنا بأنه صالح للاستهداف(1)، و جمعنا بينه و بين التخطيط الكوني، باعتبار أن السببين الأول و الثاني مجتمعان دائما و غير متنافيين، كما عرفنا. و لقلنا أيضا أن قانون الديالكتيك ورفاقه مما جعله الخالق الحكيم في كونه لأجل الوصول إلي الأهداف البعيدة. فإن هذا القانون بحد ذاته، ليس إحاديا، و انما قرنه الماركسيون بالإلحاد اجتهادا. نعم، هو قانون مادي، بمعني أنه متعلق بالمادة و يعتبر من قوانينها، علي تقدير صحته.

إلا انه قانون غير صحيح، كما سبق ان عرفنا مفصلا؛ و معه ينتج أنه غير صالح للاستهداف، و غير ساري المفعول في الكون.

الحقيقة الثانية: ان التخطيط الكوني، خال من الاشكالات التي كانت واردة علي الديالكتيك ورفاقه، و التي فصلناها فيما سبق(2). فانها جميعا كانت منطلقة من مفاهيم خاصة بالقوانين الماركسية، يخلو منها التخطيط الكوني تماما.

الحقيقة الثالثة: ان التخطيط الكوني، يحتوي علي عدة نقاط قوة تفقدها القوانين الماركسية:

النقطة الأولى: ان الديالكتيك يفسر حوادث الكون و تطورها. و اما بالنسبة إلي أصل وجود الكون فالماركسيون يرون أزليته و انه لا يحتوي علي حكمة و هدف بالمرّة، كما سمعنا مفصلا.

و اما التخطيط الكوني فهو يفسر حوادث الكون و تطورها، بدلا عن الديالكتيك ورفاقه... و يفسر أيضا أصل وجود الكون و يعتبره ناشئا عن حكمة و هدف لا محالة، و هو واضح بعد الاعتراف بوجود الخالق، فإن الماركسيين لا يمكنهم أن ينكروا ان الخالق لو كان مطلق الحكمة و القدرة، إذ لم يزعم أحد وجود

ص:405

---

1- (1) أعني وضعه وسيلة في طريق الهدف. و سيتكرر هذا الاستعمال فلاحظ.

2- (2) انظر الفصل الخاص بمناقشة الديالكتيك في القسم الثاني من هذا الكتاب.

خالق ضعيف و جاهل... مضافا إلي البراهين الصحيحة القائمة علي ذلك.

لا يختلف الحال في وجود الاستهداف بين أزلية الكون و حدوثه، بعد الاعتراف بوجود الخالق الحكيم، إذ لو لا هذا الاستهداف لما أوجده الخالق منذ الأزل... وان كان الصحيح هو بطلان القول بالأزلية، كما أسلفنا عند مناقشة الماركسية.

وقد يخطر في الذهن: انه لا معني للاستهداف مع الأزلية، إذ معها تكون قد تحققت الأهداف المطلوبة منذ زمن طويل.

إلا أن هذا الكلام غير صحيح: لأن درجات الكمال غير متناهية، كما قلنا، فمهما صعد الكون في درجات الكمال، بقيت أمامه درجات غير متناهية أيضا، ولا يعني وجوده منذ الأزل أنه قد أتم هذه الدرجات إلي الآن، كما هو واضح.

النقطة الثانية: ان التخطيط الكوني أقوى فعالية و تأثيرا في الكون من الديالكتيك، بل من كل (قانون) كوني بعينه. باعتبار كون التخطيط سببا خارجيا عن الكون، مفروضا عليه من قبل حكمة الخالق القدير، بخلاف الديالكتيك و غيره فانه سبب داخلي. ولا شك ان السبب الخارجي، و هو الخالق الحكيم، أقوى تأثيرا في قيادة الكون من قانون الديالكتيك الذي هو - لو صح - صفة من صفات المادة ليس إلا.

وقد سبق أن عرفنا أن السبب الأول أعني القوانين الكونية تابعة في وجودها و نفوذها الكوني للسبب الثاني أعني التخطيط، دون العكس.

النقطة الثالثة: ان التخطيط الكوني يشارك بدوره في تربية البشرية و تكاملها إلي جانب تخطيطها الخاص، كما سبق أن عرفنا. علي حين لا يشارك الديالكتيك بأي شكل من الأشكال في تكامل البشرية إلي جنب المادية التاريخية، لو كانت بدورها تقوم بهذا التكامل. بل يبدو الديالكتيك و المادية التاريخية قانونين متفاصلين في التأثير تماما.

نعم، الديالكتيك شامل للبشرية كشمول التخطيط الكوني، إلا- أن التخطيط الكوني يؤثر فيها مريبا لها و موجبا لتصاعدها في درجات الكمال باتجاه أهدافها العليا أولا، و الأهداف الكونية البعيدة ثانيا. علي حين ان قانون الديالكتيك يبدو كحركة ديناميكية في المادة جافة لا تأثير له بالمرّة في نفع البشرية

وأما مقارنة التخطيط العام للبشرية بالمادية التاريخية، فتعطينا عدة حقائق يوازي أكثرها الحقائق التي عرفناها من المقارنة مع الديالكتيك.

الحقيقة الأولى: إن التخطيط العام للبشرية سبب غائي استهدافي، يندرج في القسم الثاني من الأسباب الثلاثة السابقة. بينما إن المادية التاريخية، حين يقصد بها تأثير قوي الانتاج في تطوير المجتمع و تغييره، تكون مندرجة في القسم الأول من الأسباب الثلاثة السابقة.

وقد عرفنا ان السببين الأول والثاني يمكن اجتماعهما، بل هما متعاونان و مشتركان في التأثير، إذا كان كلاهما صحيحا و ساري المفعول. فإذا صحت المادية التاريخية أمكننا أن نعتبرها الأسلوب الأفضل في التخطيط لتكامل البشرية. فإنها - كما قلنا في الديالكتيك - غير مبتنية بحد ذاتها علي الالحاد، و ان قرنها الماركسيون بذلك اجتهادا. بل ان عدم ارتباطها بالالحاد أوضح من الديالكتيك، لأنها لا تتضمن مثله تفسيراً عاماً للكون، و من ثم لا ترد فيها الفكرة المادية القائلة، بإمكان التعويض بها عن افتراض وجود الخالق.

هذا، و لكننا قد عرفنا بطلان المادية التاريخية، و ان تأثير قوي الانتاج في تغيير المجتمع و تطويره مما لا يمكن التفوه به.

و هذه الحقيقة الأولى توازي الحقيقة الأولى، في مقارنة الديالكتيك.

الحقيقة الثانية: إن التخطيط العام للبشرية يخلو من الاشكالات الواردة علي المادية التاريخية، و هي كثيرة سبق أن ذكرناها مفصلاً (1) تماما كأخيه التخطيط الكوني بالنسبة إلي الديالكتيك.

فإن تلك الاشكالات كانت ترد باعتبار ربط تطور المجتمع بقوي الانتاج و علاقات الانتاج، و هذا غير مربوط بالمرّة بالتخطيط العام للبشرية، و سنعرف في المستقبل موقف هذا التخطيط من هذه المفاهيم.

و هذه الحقيقة تقابل الحقيقة الثانية من مقارنة الديالكتيك.

الحقيقة الثالثة: إن التخطيط «البشري» أكثر ارتباطا بالتخطيط الكوني، من ارتباط المادية التاريخية بالديالكتيك؛ فبينما لا نجد ان قانون

الديالكتيك لا يكاد يعني شيئا مهما في تنظيم أسس المادية التاريخية و عهدها، فاننا نجد ان التخطيط البشري جزء من التخطيط الكوني و تطبيق من تطبيقاته، بل هو منجز من أجله و من أجل أهدافه، كما سبق أن عرفنا.

و بتعبير أوضح: إن كلا من التخطيط البشري العام و المادية التاريخية، معتمدان علي رفيقهما الكوني، فلا معني للتخطيط البشري بدون وجود تخطيط كوني، كما لا صحة للمادية التاريخية - ماركسيا - بدون الديالكتيك. لكننا من زاوية القانون الكوني، لم نجد للديالكتيك أي اعتماد علي المادية التاريخية، و لا يهيمه (!) وجودها و عدمه، بل لا يهيمه وجود البشرية عموما. و أما التخطيط الكوني فهو معتمد علي التخطيط البشري، فإنه جزء منه، و يهيمه (!) وجود البشرية و تخطيط تكاملها، لأن تكاملها مشارك في تكامل الكون، كما سبق أن برهنا.

و من هنا أصبح الربط و الشد بين البشرية و الكون، أشد بكثير مما هو عليه في الفكر الماركسي.

الحقيقة الرابعة: إن التخطيط العام للبشرية منجز خصيصا من أجل تكامل البشرية و تربيتها، لكي تمر في تكامل بعهد الخير و السعادة و المستقبل الفاضل.

بينما نجد المادية التاريخية، لا تعني شيئا من هذا القبيل، فإن الأمور - طبقا لتصورها - تتطور بشكل عفوي خارج عن وعي الناس و إرادتهم، و إنما تتطور البشرية نحو الأفضل طبقا لقانون قهري، لا من أجل فهم و وعي خاص. فلا قوي الانتاج قد قصدت هذا التطور، و لا قصدته علاقات الانتاج و لا قصده أفراد المجتمع؛ و مع ذلك يوجد هذا التطور غير المقصود!!.

الحقيقة الخامسة: إن التخطيط العام للبشرية سبب غير اقتصادي تماما، و لا يربط تطور المجتمع بالعلاقات الاقتصادية، كما تحاول المادية التاريخية أن تفعل، حتي تكاد تصبح من نظريات ذات العامل الواحد.

و سنعرف موقف هذا التخطيط الاقتصادي و تطوراته، في مستقبل هذا البحث.

و ينبغي أن نلفت الآن إلي أن هذا التخطيط لا يمكن أن يعتبر من نظريات

العامل الواحد، باعتباره غائيا استهدافيا، لا سببا فاعليا، أي أنه من القسم الثاني من الأسباب الثلاثة لا من القسم الأول. و تقسيم النظريات إلي العامل الواحد و المتعدد، إنما يكون باعتبار القسم الأول لا الثاني. و هو ينسجم - كما عرفنا - مع أي عامل من القسم الأول أو عدة عوامل مما يثبت صحته و سريان مفعوله في البشرية.

الحقيقة السادسة: إن الماركسيين يؤكدون - كما سمعنا - وعي الناس و حريتهم في التصرف، و قد سمعنا أسلوب جمعهم بين الحرية و الضرورة و ناقشناه. إذن يمكن القول - بشكل أو آخر - ان المادية التاريخية متضمنة للوعي و الاختيار.

و كذلك التخطيط العام للبشرية، متضمن للاختيار، بل هو مبثني عليه و منطلق منه، كما عرفنا. مع الاحتفاظ - بطبيعة الحال - بما للكون من ضرورة و قسر في أسبابه و (قوانينه)، و الاختيار إنما يكون من خلال الفرص المعطاة للانسان خلال تلك الأسباب و القوانين.

و هنا نلاحظ ان الضرورة واردة من الكون، بمعنى البشرية نعيشها بصفقتها جزءا من الكون، علي حين تعيش الاختيار بصفقتها الخاصة. و هذه الحقيقة تعبر عنها الماركسية بأن الضرورة واردة من قانون الديالكتيك و رفاقه و آخريه ناتجة من خلال وعي الأفراد. و أما نحن فنعتبر عنه بأن الضرورة واردة من التخطيط الالهي الكوني، الذي عرفنا ان كل الأسباب و القوانين الكونية مسخرة في صالحه. و اما الحرية، فهي صفة قد فطر عليها الانسان من أجل إنجاح تكامله و تربيته بكلا التخطيطين الكوني و البشري.

و بهذا نعرف ان الضرورة الواردة من الكون، ضرورة عمياء في منطق الماركسية، و هي تعترف بذلك و لكنها ضرورة مبصرة و واعية و مربية في منطقتنا، لأنها تتبع التخطيط الكوني للتكامل. كما ان الحرية حرية «عمياء» أي موجودة في الانسان بلا هدف، في منطق الماركسيين، علي حين موجودة بهدف سام أصيل في منطقتنا.

فهذه هي الجهات الأساسية العامة، في المقارنة بين التخطيط العام للبشرية و المادية التاريخية.

- 11 - وهذا الأسلوب الذي اتخذناه في إثبات التخطيطين الكوني والبشري، لا يتوقف علي الاعتراف بحقيقة دينية سوي الاعتراف بوجود الخالق الحكيم القادر. وهو ما استطعنا إثباته من خلال مناقشات الماركسيين.

وبهذا يكتسب هذا الأسلوب نقطة من نقاط القوة عن الأسلوب الذي أثبتنا به التخطيط «البشري» في الكتاب الثاني من هذه الموسوعة، و كان هناك بعنوان التخطيط الالهي لليوم الموعود(1)، و سنعرف أنه تطبيق مهم من تطبيقات التخطيط العام الذي نحن بصددده. حيث كان الاعتماد الرئيسي في إثباته علي النصوص الدينية الاسلامية المقتنصة من القرآن الكريم، كقوله عز و جل:

و ما خلقت الجن و الانس إلا ليعبدون(2).

حيث كان لهذه الآية المجال الأكبر في إثباته، و لا حاجة بنا الآن إلي التكرار.

وذاك الاستدلال صحيح لا غبار عليه، لمن يعترف بالاسلام و بصدق القرآن؛ و أما من لا يعترف به، فسوف لا يكون دليله صحيحا لديه. بخلاف ما ذكرناه في بحثنا الحاضر، فإنه شامل لكل مفكر منصف بمجرد اعترافه بالله تعالى.

هذا، و لكننا سنضطر في فهم تفاصيل التخطيط العام للبشرية إلي الاعتماد علي النصوص الدينية، فإنه مما لا يثبت بمجرد تشغيل الذهن و التعمق بالتفكير.

- 12 - سوف نقتصر في مستقبل البحث علي الحديث عن التخطيط العام لتكامل البشرية، و ندع التخطيط الكوني إلا من زاوية بعض الحاجة إليه، فإنه يحتاج إلي بحث مستقل. و قد عرفنا في أول هذا الكتاب: اننا نستهدف التعويض عن المادية التاريخية بفهم جديد للبشرية، و قد عرفنا ان ما يوازيها هو التخطيط الخاص للبشرية لا التخطيط الكوني. إذن، فمن المنطقي أن نقصر حديثنا عن هذا التخطيط المطلوب.

ص:410

---

1- (1) انظر تاريخ الغيبة الكبرى ص 233، و ما بعدها إلي عدة صفحات.

2- (2) الذاريات: 56/51.

هذا و من اللازم أن نشير في ختام هذه الأسس العامة للتخطيط، ان هناك أموراً ذكرناها لدي مناقشتنا لعلاقات الانتاج الماركسية، تعتبر جوهرية في هذا التخطيط، لا حاجة إلي تكرارها هنا... من أهمها البرهان علي ضرورة استهداف الخالق الحكيم للأهداف العليا في الكون. و منها: عدم منافاة التخطيط العام مع اختيارية الانسان و ان الإنسان مهما أدى من عمل فإنه يخدم الهدف البشري الأعلى، و انه بأعماله يخدم نفسه و يخدم تلك الأهداف من حيث يدري أو لا يدري... إلي غير ذلك مما قلناه.

## المرحلة الثانية تفاصيل التخطيط الالهي و مراحلها

### الأسس الخاصة:

1 - سبق أن ذكرنا في الكتابين الثاني و الثالث من هذه الموسوعة شيئاً كثيراً من تفاصيل هذا التخطيط، فمن الضروري إذن أن نحول القارئ علي ما سبق، من دون حاجة إلي التكرار. و إنما نقتصر في كل تحويل علي إعطاء خلاصة موجزة فقط، حفظاً لترابط الأفكار.

2 - و أول سؤال يواجهنا في هذا الصدد: انه ما هو الهدف الأعلى للبشرية الذي يستهدفه هذا التخطيط العام؟ و كيف يمكن لنا التعرف علي حقيقته؟ أسلفنا قبل فترة أنه هو أحسن حالة يمكن أن تصل إليها البشرية في تكاملها نحو الأفضل أو في مسيرها نحو الكمال. و هذه عبارة علي أنها لا تخلو من الوضوح هي عبارة غامضة لا تعطي أي صفة معينة لتلك الحالة الفضلي. فهل يمكن ان نستنتج شيئاً من صفاتها أو أهم صفاتها، بطريق استدلال معين؟ لهذا الاستنتاج طريقان، أحدهما وجداني و الآخر قرآني:

ص:411



الطريق الأول: ان الفكر الانساني يحمل فكرة ما عن المجتمع الذي تتحقق فيه السعادة و الرفاه. و هذه الفكرة مهما كانت غائمة و صغيرة، إلا أنها تستطيع أن تمدنا ببعض التفاصيل القليلة؛ و من هنا صلح الفكر الانساني مصدرا لمعرفة صفة الكمال البشري علي أي حال.

و انطلاقا من ذلك، يفترض أن هذا الكمال الذي يدركه الفكر الانساني بوجدانه، هو الذي يستهدفه التخطيط الالهي في مسيره. و قد تكون هناك إضافات و تفاصيل غير مدركة له تكون مطبقة في ذلك اليوم الموعود.

يدرك الفكر الانساني ان الخلافات الاجتماعية و الحروب مصدر للشرور، و ان الاعتداء علي الآخرين - أيا كان منشؤه - مصدر لها أيضا، و ان الاختلاف في الآراء و عدم اجتماع الكلمة سبب لها أيضا، فإذا تبدلت هذه الصفات بأضدادها فساد الوئام و اتفقت الكلمة و تحسن الوضع الاجتماعي و الاقتصادي، كان ذلك من الأسس الكبرى للسعادة الاجتماعية.

و لا مناقشة لأحد في هذه الصفات. و إنما نقطة الضعف الرئيسية في هذا الطريق هو قلة الحقائق المدركة للفكر الانساني و المتفق عليها بين البشر. إذ كثير ما يختلف الناس في أن هذه الصفة أو تلك هل هي من أسباب السعادة أو لا.

و لا- يبقى مما هو متفق عليه إلا حقائق قليلة ذات عموم غير تطبيقي. و معه يحتمل أن تكون الحقائق الأخرى غير المدركة أهم تأثيرا من هذه الحقائق المدركة، كما يحتمل أن يكون تطبيق الحقائق المدركة تطبيقات خاطئة أو غير متفق علي صحتها علي أقل تقدير. و ما هو؟ أو من هو الميزان في تشخيص صحتها من فسادها؟!..

الطريق الثاني: الاستلهام من قوله تعالى:

وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (1).

حيث دلّت الآية علي أن الهدف الأساسي من خلق البشرية هو عبادتهم لله الخالق القدير تعالى.

و يتم ذلك بالالتفات إلي أمرين:

الأمر الأول: إن اللام في قوله تعالى: لِيَعْبُدُونِ للغاية لا للعاقبة.

ص:412

1- (1) انظر - مثلا - تاريخ الغيبة الكبرى ص 234.

وذلك: انه يحتمل في بادئ الأمر منها أمران، بحسب المعنى اللغوي لمثل هذه اللام:

المعنى الأول: أن تكون اللام للغاية، والمراد به الاستهداف العمدي والملتفت إليه من قبل الفاعل، كقولنا: أدب و لدك صغيرا لتسربه كبيرا.

المعنى الثاني: ان تكون اللام للعاقبة، والمراد حصول النتيجة من دون توقع، أو من دون تسبب من قبل الفاعل. كقوله: لدوا للموت و ابنوا للخراب. أو بتعبير أفضل: يولد الانسان ليموت و يبني البيت ليخرب.

و من الواضح عدم إمكان انطباق معنى لام العاقبة علي الخالق الحكيم القدير. فيتعين أن يكون اللام للغاية. فيكون المراد من الآية حينئذ: ان هناك استهدافا عمديا في خلق البشرية في أن توجد فيها العبادة.

الأمر الثاني: إعطاء المفهوم الصحيح للعبادة، وقد سبق أن ذكرناه في الكتابين السابقين من هذه الموسوعة في أكثر من مناسبة.

إذن، فقد خلقت البشرية - أو الانس - خصيصا من أجل أن يعبدوا الله عز و جل بمجموعهم تلك العبادة الكاملة... ليس هم فقط... بل الجن أيضا؛ وهذا يدل علي شمول التخطيط، أو وجود تخطيط خاص بالجن، و لكننا بصفتنا بشرا لا نعرف عنهم شيئا ذا بال.

وقد أشرنا في الكتاب الثالث من الموسوعة<sup>(1)</sup>: ان هذا المفهوم يعني بالتحديد إيجاد المجتمع المعصوم برأيه العام بل المعصوم بكل أفراد، فإن عمق العبادة و عمومها يقتضي هذا المعنى بالضرورة.

إذن، يمكن القول، بأن تكامل البشرية المستهدف بالتخطيط البشري العام هو: إيجاد المجتمع المعصوم.

وبهذا أصبحت الفكرة أكثر تحديدا و عمقا مما أنتجه لنا الطريق الأول المعتمد علي استلهام الفكر البشري المجرد. فإن المجتمع المعصوم هو الذي يخلو من الشحناء و الحروب و تضارب الآراء و يسوده الرفاه الاجتماعي و الاقتصادي، علي ما سنري عند استعراضنا لصفات اليوم الموعود. و لا يمكن أن تتصف تطبيقا لهذه المفاهيم و أمثالها بالخطأ أو الانحراف، بل هو يطبقها بشكلها الصحيح، باعتبار عصمته.

ص:413

1- (1) تاريخ ما بعد الظهور: الفصل الأول من الباب الأول.

ومعه لا تكون الإيرادات التي ذكرناها علي الطريق الأول واردة علي الطريق الثاني.

3- ومن المعلوم وجدانا ان هذا الهدف لم يحصل بعد، إذ لا زالت البشرية تعيش التعسف والتحكم والحروب والاستغلال والظلم، تحت كل الآراء والنظريات.

وحيث لا بد للهدف الأعلى للبشرية أن يتحقق ليرفع الاستغلال والظلم إلي الأبد... ولا يمكن وجوده بشكل فوري أو بزمن قصير، لأن هذا غير ممكن بحسب الأوضاع أو (القوانين) الطبيعية للكون، كما هو واضح؛ واستعمال الخالق التقدير قدرته في إيجاد المعجزة خلاف المفروض، كما برهننا عليه في (تاريخ الغيبة الكبرى)<sup>(1)</sup>... إذن، يتعين أن يوجد الهدف الأعلى بشكل بطيء وطويل، يستوعب التقديم والتمهيد له قسما كبيرا من تاريخ البشرية.

وحيث لا يكفي التخطيط الكوني لتربية البشرية بمجردة، وإن كان يشارك فيها كما أسلفنا، لأن البشر يتصفون بصفتين أساسيتين لا يمكن للضرورات الكونية أن تؤثر أثرا مهما في تكاملهما، وهما: العقل والاختيار أو قل انهما: التفكير وحرية التصرف.

إذن، تحتاج البشرية في إيصالها إلي هدفها الأعلى إلي تخطيط خاص بها، يكون دعما للتخطيط الكوني، في تربية البشرية، وجزءا منه في الوصول إلي الأهداف الكونية البعيدة أيضا، كما قلنا.

ومن هنا كانت الضرورة مقتضية لوجود التخطيط لا يصلح البشرية إلي أهدافها، وان يكون موجهة توجيهها خاصا لانتاجها، شأنه شأن التخطيط الكوني، حين تجعل كل حالات الكون وصفاته موجهة لانتاج أهدافه.

ويكون شأن هذا التخطيط كصاحبه أيضا، في تسخير السببين الأول والثالث من الأسباب الثلاثة التي أسلفناها لصالحه. أما السبب الأول وهو التأثير الكوني الاضطراري، فباعتبار كون التخطيط البشري جزءا من التخطيط الكوني. وحيث تكون التأثيرات الكونية مسخرة في ما هو الأعم، يكون نفس

ص:414

الشيء صادقاً بالنسبة إلي الأخص أو إلي ما هو من ذلك الأعم.

وأما تسخير السبب الثالث، وهو اختيار الأفراد وحرية إرادتهم، في سبيل التخطيط العام للبشرية، فهو تسخير خاص بهذا التخطيط، كما أشرنا، وإنما يرتبط بالتخطيط الكوني، باعتباره جزءاً منه.

وقد أشرنا إلي أن «التخطيط البشري» مبدن علي الاختيار و منطلق منه، باعتبار أن معني تربية البشرية و تكاملها الذي هو المعني الأساسي الذي يوصلها إلي أهدافها. ان معني التربية فسح المجال للفرد أو المجتمع ان يتحرك و ان يستنتج و ان يتعلم، لكي يتكامل عن هذا الطريق، و يكون سائراً قدما إلي تلك الأهداف. و من المعلوم أن الجبر أو القسر في أفعال الانسان لا يوجب له تكاملاً و لا نمواً، لأن أفعاله في نفع الآخرين، مثلاً، غير منسوبة إليه إلا مجازاً، وإنما هي بنت الضرورات الكونية ليس إلا؛ علي حين لا يتكامل الفرد إلا إذا كان الفعل قد أصدره عن قناعة و طيب خاطر في سبيل نفع الآخرين.

- 4 - يمكن تقسيم السلوك الارادي إلي قسمين رئيسيين:

القسم الأول: ما يكون منسجماً مع الأهداف الكونية العامة، فإن السلوك الاختياري بصفته جزءاً من الكون و مشاركاً في التخطيط الكوني العام، و بالأخير مع الأهداف الكونية البعيدة، يتصف قسم من هذا السلوك، بأنه منسجم مع تلك الأهداف و متجاوب مع التخطيط السائر إليها و مشارك في تيسير الوصول إليها، مشاركة و لو ضعيفة. هذا النوع من السلوك هو الذي يوصف بكونه عادلاً أو كاملاً أو صالحاً. باعتبار انسجامه مع تلك الأهداف، التي هي كاملة و عادلة وصالحة، بالضرورة، و لا يمكن إلا أن تكون كذلك باعتبار أن فكرة الاستهداف و افتراض تلك الأهداف، صادر من حكمة و قدرة عادلة و كاملة بالضرورة، كما هو المفروض.

القسم الثاني: ما يكون منافراً مع الأهداف الكونية، و معيقاً - بطبيعته - لحدوثها، و لو بدرجة ضعيفة. و هو السلوك الذي يوصف بكونه ظالماً أو منحرفاً أو طالحاً.

و من هنا لزم أن يكون جميع الأفراد، و هم مختارون في سلوكهم، متصفين بالسلوك المنسجم مع الأهداف الكونية، و هو معني المجتمع المعصوم الذي أشرنا

إليه. و من هنا اكتسب التخطيط العام للبشرية أهميته بالنسبة إلي الأهداف الكونية و تخطيطاتها، و من هنا كان لزاما علي التخطيط «البشري» أن يستهدف ذلك المجتمع.

و أما القسم الثاني من السلوك، فقد يبدو أن وجوده في الكون عامة و في البشرية بصفاتها جزءا من الكون، مستحيل... لما قلنا من أن كل ما يكون منافرا مع الأهداف الكونية، بل بمجرد أن لا يكون واقعا في طريقها، فإن الكون بالضرورة خال منه.

و هذا أمر صحيح، لولا ما سوف نعرفه من مشاركة السلوك الظالم في إيجاد المجتمع المعصوم، و من ثم يكون مشاركا في إيجاد الأهداف الكونية العامة بشكل و آخر؛ إلا أنها مشاركة مرحلية و مؤقتة، علي ما سنعرف.

وقد يخطر في الذهن، ان المجتمع المعصوم إذا كان دخيلا في الأهداف الكونية، لزم وجوده من أول عمر البشرية حتي تكون مشاركته أطول و أعمق.

و الجواب علي ذلك: ان البشرية وجدت ناقصة لعدة أسباب أهمها سببان:

الأول: ان الكون الذي أنتج البشرية لا يزال ناقصا، و الناقص لا ينتج الكامل.

و الثاني: ان التربية الاختيارية بعد النقصان تكون أفضل في نتائجها من التربية القسرية، كما لو وجدت البشرية رأسا معصومة بدون اختيارها. و قد برهننا علي ذلك في تاريخ الغيبة الكبرى(1). و من ثم يكون هذا الأسلوب هو الأفضل في الأهداف الكونية.

و سيكون لمشاركة المجتمع المعصوم في الأهداف الكونية زمان طويل بعد وجوده.

- 5 - و من هذه الزاوية تماما نفهم أهمية التربية البشرية في كلا التخطيطين الكوني و البشري، فانها هي التي توصل بالتدرج إلي السلوك الكامل، و من ثم إلي المجتمع المعصوم.

ص:416

1- (1) انظر ص 243 و ما بعدها.

و من الواضح، كما قلنا في الأجزاء السابقة لهذا الكتاب (1) ان تربية المجتمعات و من ثم البشرية بمجموعها، لا يمكن أن تكون بين عشية و ضحاها، و لا في حفنة من السنين، بل تحتاج إلي أمد متطاوّل، و تجارب قاسية و جهد متواصل.

فالفرد لا يكون رشيدا و كاملا، إلا بعد مجموعة من السنين و تعلم طويل و تجارب مريرة. فإن أريد منه أن يكون فردا نموذجيا، احتاج إلي زمن أطول و تجارب أفسى. فكيف بالهدف البشري الذي يعد فيه الأفراد بالملايين علي مختلف المستويات و العقليات و الثقافات، و يراد - مع ذلك - إيجاد مستوي أعلي من المستوي الفردي و الاجتماعي الموجود في أي منها. فأى مقدار من السنين، و أي تجارب قاسية و أي جهود مضيئة يجب أن تمر بها البشرية لتصل إلي ذلك الهدف، و أي مقدار من التضحيات يجب إن تقدم في سبيل ذلك؟.

و التربية تتكون من عنصرين أساسيين:

العنصر الأول: معرفة الفرد بالأسلوب الصحيح للسلوك. كل بحسب وجهة نظره، و ينبغي لنا أن نقصد بالأسلوب الصحيح ما كان منسجما مع التخطيطين العامين و أهدافهما.

العنصر الثاني: تطبيق تلك المعرفة في عالم الحياة. فإن المعرفة وحدها غير كافية في الانسجام مع الهدف الأعلي، بل لا بد أن يوجد للفرد درجة كافية من الاخلاص و قوة الارادة، بحيث يهتم بتطبيق تلك المعرفة علي سلوكه، و تقديمها علي سائر الدوافع و المقتضيات.

و نحن إذا نظرنا من ناحية بشرية عامة، وجدنا أن الخالق القدير الذي استهدف فيها تلك الأهداف، و فر لها كلا هذين العنصرين. اما توفير المعرفة فيتمثل بالعقل أولا، و بالنبوات ثانيا، و أما توفير قوة الارادة و الاخلاص، فيتمثل في جو التجارب القاسي الذي تمر به البشرية، ليجعلها في نهاية المطاف، مهتمة اهتماما واقعا و عميقا بالتطبيق الصحيح الكامل. و سندخل في تطبيق ذلك بعد قليل.

و من هنا عرفنا إجمالا: أهمية التشريع و أهمية النبوات، و أهمية التجارب في

ص:417

تربية البشرية و التخطيط البشري العام، و من ثم في التخطيط الكوني و أهدافه.

وقد ذكرنا أن كل ما يمت إلي تلك الأهداف بصلة فهو موجود بالضرورة، و لا يمكن أن لا يكون موجودا، و تعمل الأسباب و القوانين الكونية، بل و المعجزات - أحيانا - لايجاده.

- 6 - و يمكننا أن نقارن هذه الأسس الخاصة للتخطيط البشري بالمادية التاريخية، فنحصل بهذا الصدد علي عدة حقائق.

الحقيقة الأولى: إن التخطيط العام أكثر استيعابا لفهم التاريخ و حوادثه و تطوراته من المادية التاريخية.

فاننا سبق أن عرفنا أن عددا من حوادث التاريخ غير منطبقة علي النظرية المادية في حين نجد أن التخطيط شامل بالضرورة لكل حوادثه. فان سلوك الأفراد الذي هو المكون الأساسي للتاريخ (باعتبار ان التاريخ مفهوم أو فكرة متحصلة من مجموع تصرفات الأفراد)، ينقسم سلوكهم إلي أربعة أقسام، منها: القسمين اللذين عرفناهما في الفقرة الرابعة من هذه الأسس الخاصة. فإذا لخصناهما مختصرا، نقول:

القسم الأول: السلوك القهري الذي ينتج من مؤثرات كونية اضطرارية، كالسقوط من شاهق. و هذا السلوك خارج بطبيعته عن التخطيط البشري المبتني علي الاختيار، و إنما هو تابع بصفته القسرية للتخطيط العام.

القسم الثاني: السلوك الاختياري المنسجم مع الأهداف المقصودة للبشرية، و هو القسم الأول من القسمين السابقين. و يشمل كل الأعمال و الأقوال الخيرة و الصالحة في التاريخ كعمونة المحتاجين و التضحية في سبيل الغير.

القسم الثالث: السلوك الاختياري المنافر مع الأهداف البشرية، و هو القسم الثاني من ذينك القسمين. و يشمل كل الأعمال الظالمة و الاعتداءات علي الأفراد و المجتمعات، و قد حملنا فكرة مجملة عن شكل دخله في التخطيط العام للبشرية.

القسم الرابع: السلوك الاختياري الذي لا يتصف عادة بكونه صالحا و لا طالحا، و يشمل جملة من أشكال اللهو و نحوه مما لا يترتب عليه نفع و لا ضرر.

و يكون دخيلا- في التخطيط البشري العام باعتباره ناتجا عن الاختيار، أو بصفته سلوكا إراديا حرا، ذلك الاختيار الذي عرفنا كونه الركن الأساسي في التخطيط العام، و من المعلوم أن السلوك يصبح تربويا متي كان اختياريا، لتعرف نتائج سلوك الفرد و هل هو سوف يختار بحرية إرادته السلوك الصالح أو اللهو الذي لا نفع فيه.

و هذه الأقسام مستوعبة لكل تصرفات الأفراد و أقوالهم و ردود أفعالهم، تجاه الحوادث الكونية منها و البشرية، و من ثم فهي مستوعبة للتاريخ، باعتبار أن التاريخ ليس إلا مجموع هذه التصرفات.

و لئن اضطرت الماركسية إلي التصريح بأن كثيرا من التصرفات لا تنتج عن تطور وسائل الانتاج بشكل مباشر. و إنما تترتب عليها و لو بوسائط كثيرة؛ كما قد سمعنا، فإن التخطيط العام ليس كذلك، بل مما تترتب عليه أفعال الناس و أقوالهم بشكل مباشر باعتبارها ناتجة عن الاختيار، الذي هو الركن الأساسي للتخطيط.

و ترتبها علي الاختيار، لا ينافي - كما عرفنا - شيئا من الأسباب و الدوافع التي تحمل الفاعل علي الاختيار، بشرط أن تكون دوافع حقيقية غير مسطورة كذبا.

الحقيقة الثانية: ان كلا من المادية التاريخية و التخطيط العام يشتركان في أن التشريعات النافذة بين البشر ناتجة من الفلسفة العامة للتاريخ، بمعني أنه توجد لها و تتحكم فيها الأسباب الأساسية العاملة في سير التاريخ. و بالطبع، فإن كل نظرية تسبها إلي فلسفتها الخاصة.

لكن تبقي هناك بعض الفروق بينهما في تفسير التشريع:

الفرق الأول: ان التشريع من زاوية التخطيط، نتيجة استهدافية، أو بتعبير آخر: معلول للعللة الغائية، و اما واضعه فليس موردا للتركيز من هذه الناحية.

بخلاف المادية التاريخية، فانها تبيط التشريع بتطور وسائل الانتاج إناطة (فاعلية) كإناطته بوضعه تماما. و كل ما في الأمر: ان إناطته بفاعله مباشرة و إناطته بوسائل الانتاج بالوسائط.

الفرق الثاني: ان التشريع في نظر المادية التاريخية ناتج بالضرورة عن



الانسان، و من أوضاعه التطبيقية و عواطفه الضيقة بالخصوص... وبالتالي فهو خاضع للانسان و وليد عنه، و ان خضع له الانسان فترة طويلة من الزمن.

و أما التخطيط الالهي فيعتبر الانسان خاضعا للقانون، بل انه بشكله الصالح، و العادل وليده و صنيعته، و ليس القانون بالضرورة صادرا عن الانسان، و ان احتكر الانسان حق وضعه ردحا طويلا من الزمن.

بل للقانون مصادر أخرى، هي: إدراكات العقل الفكري من ناحية، و التشريعات الدينية التي تبلغها الأنبياء عن رب العالمين الخالق القدير من ناحية أخرى. و مصادر أخرى.

الفرق الثالث: ان القانون الصالح في التخطيط العام يربي البشرية و يسير بها نحو التكامل، و بالتالي تنحو بها نحو نتائج التخطيط الكوني و البشري و أهدافهما. هذا. و قد وجدت خلال التاريخ كثيرا من القوانين الظالمة المجحفة، و التي سنسمع تفسيرها الصحيح بعد ذلك.

بخلاف المادية التاريخية، فان القانون لا يمكن أن يكون مربيا و لا معني لأن يكون صالحا، وإنما هو طبقي الصبغة و ناتج عن أساليب تربيتها لا أكثر. فهو ابن التربية و ليس أباه، لا كما يفهمه التخطيط العام.

الحقيقة الثالثة: أهمية التربية عموما في التخطيط العام، دون المادية التاريخية.

فإن التربية، من وجهة النظر المادية طبقية، سواء من زاوية أهميتها الاجتماعية أو مضمونها، و ان ردود فعل الأفراد تجاه الحوادث يكون دائما طبقيا و مصلحيا، لا يتضمن أي فائدة عادلة و موضوعية، بل يستحيل ذلك خارج تطور وسائل الانتاج و علاقات الانتاج، من وجهة النظر تلك.

بخلاف التربية في التخطيط العام، فانها توجه الفرد نحو الكمال، و تجعله منسجما مع أهداف هذا التخطيط و التخطيط الكوني. و يكون للتجارب الدور الأساسي بهذا الصدد، حيث يكون لردود الفعل الصالحة الأثر الكبير في تكامل الانسان.

1 - بعد أن عرفنا أن وجود البشرية كان لمصلحة التخطيط الكوني وأهدافه، و أن تكاملها و التخطيط له، من تطبيقات ذلك التخطيط أيضا.

إذن، فمن الواضح أن البشرية لا يمكن أن تبقى مهملة عن التخطيط لحظة من الزمان و لا شبرا من المكان؛ بل ان التخطيط الذي أعده خالقها القدير لايجاد كمالها بين ربوعها، يبدأ معها منذ ولادتها و يبقى معها إلي حين زوالها، أعني انقراض النوع البشري عن الأرض.

و معه، فيحسن بنا أن نحمل فكرة كافية و مختصرة عن تطورات البشرية من بدايتها إلي نهايتها و دور التخطيط العام في ذلك إجمالاً، لكي نبدأ بعد ذلك بإعطاء الفكرة الواسعة عن تفاصيل هذا التخطيط و مراحلها.

2 - أما بداية البشرية، فهي غير مشهودة لنا بطبيعة الحال، و من هنا كان في عرضها أطروحتان رئيسيتان:

الأطروحة الأولى: و هي التي تتصف - في الأغلب - بكونها دينية، باعتبار كونها موروثة عن الأديان و مركوزة في أذهان المتدينين، و نجدها مسطورة في التوراة(1) و يدل عليها ظاهر القرآن الكريم أيضا.

و هي: ان البشرية وجدت ناجزة من أول أمرها واجدة للصفات المهمة التي لم تتغير إلي عصرها الحاضر، و ربما لا تتغير إلي يوم فنائها. فهي نفسها في شكل الجسم و حاجاته و المستوي العقلي و إدراكاته.

كل ما في الأمر ان البشرية وجدت أول أمرها، متمثلة بفرد واحد فقط، ثم بدأت بالتكاثر التدريجي حتي أصبحت بالملايين.

ص:421

وقد هديت البشرية منذ فجرها إلي ما هو ضروري لها من أسلوب العيش من ناحية، و من مستوي معين من التشريع (1) أيضا، تكفل الفرد البشري الأول بتبليغه إلي زوجته وأولاده وذريته، و من هنا اعتبر نبيا مرسلا من رب العالمين، و هو النبي (آدم) عليه السلام.

وعلي ذلك، فبداية البشرية بداية عالية المستوى في الوعي و التفاصيل.

وقد أصبحت هذه البداية العالية هي اللبنة الأولى التي تسلسل منها التاريخ البشري، وبدأت البشرية خط تكاملها البطيء الطويل.

الأطروحة الثانية: و هي الأطروحة التي يميل إليها الفكر المادي في الأغلّب، و قد اختارتها الماركسية فيما اختارت من الأفكار و النظريات.

وهي: ان الانسان تسلسل من مملكة الحيوان. فإن الحيوان منذ فجر وجوده بدأ بالتكامل و التعقيد في الصفات، حتي بلغ درجة عالية متمثلة بالقرود و خاصة بعض أنواعه العليا، ثم تحول تدريجا إلي الانسان، ضمن تطورات عضوية و نفسية بالغة التعقيد و الطول.

و اكتسب الانسان بالتدريج قدرته علي التفكير، و وجدت فيه اللغة، فاختلف عن مملكة الحيوان اختلافا جذريا.

و طبقا لهذه الأطروحة، تكون بداية الانسان بداية واطئة و اعتيادية للغاية. و هاتان أطروحتان مستقطبتان يمكن إيجاد أطروحات أخرى تلم من كل منهما بطرف، علي ما سنذكر.

و تحتوي الأطروحة الثانية علي بعض نقاط القوة، نشير إلي اثنتين مهمتين منها:

النقطة الأولى: انسجامها مع القوانين الكونية العامة. فاننا نجد في الأطروحة الأولى: إن الخالق الحكيم أوجد الانسان بإرادة خاصة؛ نجد في الأطروحة الثانية: ان وجود الانسان كان مطابقا مع سير القوانين أو الأسباب الكونية ليس إلا. و من هنا كانت أقرب إلي الفكر المادي الذي يؤكد علي القوانين الكونية التي رأي فيها (البديل) عن افتراض وجود الخالق القدير، كما سبق ان عرضناه و ناقشناه.

ص:422

1- (1) نريد هنا بالتشريع ما يشمل التكليف بالعقائد و المفاهيم أيضا.

النقطة الثانية: انها أكثر انسجاما مع مشابهة كثير من صفات الانسان مع الحيوان، حيث يبدو الانسان ناتجا عنه، إذ لو كان خلقا مستقلا لما حصلت المشابهة بهذا المقدار!!..

و ينبغي أن نلتفت بهذا الصدد: ان كلا الاطروحتين يشتركان في أمرين مهمين:

الأمر الأول: إن وجود البشرية كان مطابقا مع الأهداف الكونية العامة و واقعا في ضمن تخطيطها. فوجود الانسان بالارادة الخاصة أو طبقا للقوانين العامة إنما كان بهذا الاعتبار. وقد عرفنا ان المؤثرات الكونية التي تسمى عادة بالقوانين، مسخرة لا محالة للتخطيط لتلك الأهداف.

الأمر الثاني: إنهما معا ينسجمان مع الاعتراف بالخالق. أما الأطروحة الأولى فهي لا تصح بدون افتراضه، كما هو واضح. و أما الأطروحة الثانية فيمكنها أن تقول: ان الخالق أراد وجود الانسان طبقا للقوانين العامة. و خاصة بعد افتراض ان القوانين لا يغني عن افتراض الخالق؛ إذن، فيتعين وجود الانسان بتأثير الخالق. و معه نعرف ان لصوق الماديين بهذه الأطروحة، ليس في مصلحتهم.

كما ان هذه الأطروحة الثانية، تحتوي علي بعض نقاط الضعف - من وجهة نظر مادية - إلي جنب نقاط قوتها:

النقطة الأولى: إن هذه الأطروحة بالخصوص و المادية علي العموم، تكون مسؤولة عن الجواب علي هذا السؤال المشهور: هل الدجاجة أسبق من البيضة، أو البيضة أسبق من الدجاجة؟!.. لأن كلا منهما ناتج من الآخر، فكيف يوجد أي واحد منهما بدون الآخر. و هكذا يسري السؤال في كل أنواع الحيوان و النبات؛ فمثلا نسأل: هل وجدت الشجرة قبل البذرة أو البذرة قبل الشجرة... و هكذا. و لن تستطيع المادية أن تجيب علي ذلك بوضوح و وثوق.

و إذا بطل أصل وجود النبات و الحيوان، فكيف وجد الانسان بعد ذلك؟! أما مع افتراض وجود الخالق، فالجواب سهل تماما: إن الدجاجة وجدت أولا، بطريق الابداع و الخلق المباشر. ثم باضت هذه الدجاجة و تناسلت.

و كذلك كان أول أفراد الانسان الذي تقول به الأطروحة الأولى و تناسلت ذريته.

و كذلك كل أنواع الحيوان و النبات.

النقطة الثانية: إن تسلسل الانسان عن الحيوان، ينافي - كما قلنا خلال مناقشة الماركسية - القانون الوراثي الذي أصبح قطعيا واضحا في الذهن المادي أو (العلمي) وهو استحالة وجود نوع من مكونات أو (جينات) نوع آخر.

أما مع وجود الخالق، فيمكن أن نفترض الخلق الابداعي لكل نوع مستقلا، من دون تسلسل بين الأنواع، ويكون الخالق القدير هو الذي رأي مصلحة في المشاكلة و التشابه بين أنواع الحيوان و الانسان، لأمر يمتّ إلي الحياة أولا، و إلي الأهداف الكونية العليا بصلة، ثانيا.

... كما يمكن أن ننفي اضطرارية ذلك القانون الوراثي و قسريته بل قد يكون أحيانا متخلفا فيما إذا أراد خالقه ذلك. فنقول بتسلسل الأنواع بالرغم من وجود هذا القانون. فيكون إنتاج القرد للانسان طبقا للفهم الالهي أسهل منه علي الفهم المادي.

النقطة الثالثة: إن المادية مسئولة عن تفسير وجود الحياة أو الكائن العضوي أو الروح من ناحية(1). و مسئولة عن التفكير الاستنتاجي الذي يملكه الانسان و يتميز به عن الحيوان، كيف وجد في القرد بعد تطوره؟ و أي قانون كوني أوجد ذلك في القرد، و لم يغلط بإيجاده في حيوان آخر، كما لم يغلط في إيجاده في كل القرد، مع الأسف!! كما لم يغلط في تطوير حيوان آخر تطورا بدنيا مهما، يجعل له فرص التصرف كفرض الانسان.

و أما مع افتراض وجود الخالق، فالجواب علي هذا السؤال واضح.

وقد أشرنا إلي إمكان وجود أطروحات أخرى غير الأطروحتين الرئيسيتين... فإنهما يفترقان في أمرين: هما وجود الانسان و ثقافته. فبينما تري الأطروحة الأولى ان وجود الانسان و ثقافته معا ابداعيتان، تري الأطروحة الثانية

ص:424

---

1- (1) و لا يشفع لذلك وجودها في المستنقعات، كما يجزم به علماء الآثار (قصة الانسان للدكتور جورج حنا ص 8) أو نشوءها من مواد بروتينية، كما جزم به «اوبارين» العالم السوفييتي (المصدر ص 10) و انجلز (نصوص مختارة ص 100 و ما بعدها) أو نزولها من كوكب آخر، كما ذهب إليه آخرون؛ لا يشفع لذلك، لأن السؤال عن إمكان الوجود الأول للحياة في الكون المادي و كلفيته يبقى موجودا. كما ان عدم تكرار ذلك يكون غريبا... و الاعتذار عنه بأنه لا حاجة إليه بعد وجود طريقة التوالد... إن دل علي شيء، فإنما يدل علي وجود التدبير و الوعي في قيادة الكون أكثر من أي شيء آخر. كما ذهب إليه «اوبارين» (قصة الانسان ص 10).

انهما معا تدريجيتان ذواتا خط طويل.

و من هنا أمكن أن نحمل صفة من كل أطروحة، فتصبح عندنا أطروحتان ثانويتان أخريتان:

الأطروحة الأولى: إن وجود الانسان إبداعي و ثقافته تدريجية عبر التاريخ البشري الطويل.

الأطروحة الثانية: إن وجود الانسان تدريجي، و ناتج عن مملكة الحيوان، إلا أن ثقافته إبداعية، بمعنى أنه حين وصل إلي درجة معينة من التعقل ألهمه الله تعالى عددا من الحقائق الحياتية و الكونية... و أول من ألهم ذلك، هو أبونا آدم عليه السلام.

كل من هاتين الأطروحتين تحتاج إلي التنزل عن بعض الأصول الموضوعية للأطروحتين السابقتين. فكلتا هاتين الأخيرتين تخالفان بعض ظواهر القرآن الكريم، و بذلك قد يكون ماثرا للشك من الناحية الدينية الاسلامية، كما انهما معا يعترفان بالابداع الالهي، و بذلك يخالفان الفكر المادي، و الاتكال المطلق علي القوانين الكونية.

ولسنا الآن بصدد الترجيح بين هذه الأطروحات. غير أنه سيأتي في الفقرة الآتية من آيات القرآن الكريم نفسه، ما قد يضطرنا إلي التنزل عن صراحة الأطروحة الأولى الرئيسية، و عن بعض ظواهر القرآن التي تدل عليها؛ و بذلك تتعين إحدي الأطروحتين الأخيرتين أو ما يشابههما في المحتوى.

- 3 - تدل بعض آيات القرآن الكريم علي أن الناس كانوا أمة واحدة، و إنما حصل الاختلاف و التناحر بينهم في عصر متأخر، و قد اقترن هذا الاختلاف بإرسال الأنبياء و بعث الرسل.

منها: قوله تعالى:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً، فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ... الآية (1).

و منها: قوله تعالى:

ص: 425

وَ مَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا ... الآية (1).

وقد فهم منها سيدنا الأستاذ السيد الصدر:

«بأن المجتمع البشري مر بمرحلة فطرة و غريزة، قبل أن يصل إلي المرحلة التي يسود فيها العقل و التأمل» (2).

و هذا الفهم يعني اننا نستفيد من هاتين الآيتين الكريمتين هذا المفهوم: و هو ان المجتمع البشري كان في أول وجوده لا يزيد في مميزاته و صفاته عن مجتمع الحيوان، ثم بدأ - طبقا لتخطيط التكامل - يفتح علي الفهم و التفكير.

و كان خلال عصره الفطري فاقدا للاختلاف في المصالح و الاختلاف في العقيدة. أما عدم الاختلاف في العقيدة و التشريع فلعدم وجود المستوي الذهني الكافي لفهم ذلك، أو إذا كان عندهم عقيدة بسيطة، فليس لهم المستوي الكافي لفلسفتها و مناقشتها، فهم جميعا يتسالمون علي صحتها.

و أما عدم الاختلاف في المصالح، ذاك الاختلاف المؤدي إلي النزاعات و الحروب؛ فلعدم وجود المستوي الذهني الكافي للتركيز علي هذه الجهات. و هذا لا ينافي وجود نزاعات بسيطة بين الأفراد، كما توجد بين الحيوان.

و بمجرد ان وجد المستوي الكافي للتفكير، وجد النزاع بينهم بطبيعة الحال. و هذا هو المستفاد من قوله عز و جل: فاختلَفُوا... أي ان الاختلاف وجد بعد انتهاء عصر القصور الذهني.

و حين وجد النزاع و الاختلاف في البشر، كان مقتضي التخطيط العام لتكاملهم، ان يعرفوا التشريع الكافي لحل هذه المنازعات و العقيدة الكافية لزرع الاخوة فيما بينهم. و بذلك بعث الأنبياء و أرسلت الرسل.

و هذا الفهم هو أقرب المعاني المحتملة إلي هاتين الآيتين، بلا شك، و أقربها إلي التصورات الاعتيادية عن الحياة و المجتمع البشري. و من الواضح ان بعض القرآن يكون قرينة علي فهم البعض الآخر؛ و أمر يؤمن به كل مؤمن بالقرآن الكريم.

و هذا الفهم لا يتضمن ان أصل الانسان من الحيوان، أو انه وجد ناجزا بطريقة إبداعية، و من هنا لا ينافي ظواهر القرآن الأخرى، من هذه الجهة.

ص: 426

1- (1) يونس: 19/10.

2- (2) اقتصادنا: محمد باقر الصدر ج 2 ص 359.

إلا أن أهم معارضة لذلك، هو التساؤل عن «آدم» عليه السلام الذي هو أبو البشر، هل كان في أول عصر القصور الذهني، كما سميناه، أي في أول وجود الانسان، باعتباره أبا للبشر جميعا، أو كان في أول عصر التفكير والاختلاف، باعتباره نبيا مبلغا عن الله تعالى بعض التعاليم التي لا-تسجم إلا مع مستوي التفكير. ولعل القول: بأنه أبو البشر علي الاطلاق، وان نبوته تناسب مع القصور الذهني الذي كان عليه الناس، هو الأقرب إلي الذهن فعلا.

إلا أن هذا التصور قد يبدو منافاته لفهم آخر، وهو: ان المشكلة التي مر بها آدم عليه السلام التي نسمعها في التوراة والقرآن، هل أثرت فيه شخصيا فقط أو فيه وفي أولاده جميعا. هذا الأثر الذي يمكن أن نفهمه من قوله تعالى:

«فبدت لهما سوءاتهما فطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة»(1).

وهو وجود الوعي والقدرة علي التفكير عندهما بعد ان لم يكن(2).

فإن كانت قد أثرت فيه شخصيا، أو هو وزوجته فقط، أمكن أن يصبح نبيا واعيا لمجتمع قاصر، وان أثرت فيه وفي ذريته، فمعني ذلك انتهاء عصر القصور الذهني وبدأ عصر الوعي والتفكير.

و حينئذ فلنا أن نختار القول بأن آدم عليه السلام كان في أول عصر الوعي، وكان هو أول الواعين، لكن علينا أن نتنازل عن كونه أبا للبشر أجمعين، إلا إذا كان الانسان اسما للواعين منهم، وأما العصر السابق فهو أقرب إلي الحيوان.

ولنا أيضا أن نختار القول بأن آدم عليه السلام، كان في أول عصر القصور الذهني، مع بساطة نبوته كما قلنا، غير أننا نصطدم بالظهور القرآني الدال علي وجود اللغة لدي آدم شخصيا كقوله تعالى:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (3) وغيرها.

وهذه الظاهرة تنافي القصور الذهني، ولا يمكن أن توجد إلا في عصر

ص: 427

1- (1) طه 121/20 و انظر: الأعراف 22/7.

2- (2) حيث نفهم من هذه الآية الكريمة انهما التفتتا إلي قواعد السلوك - في الجملة - بما فيها لزوم التستر عن الناظرين و انه لا ينبغي البقاء علي حالة العري الكامل. و عرفا كيفية سد هذه الحاجة، وهو وضع أوراق الشجر علي الجسم. و هذا أول الوعي البشري. و تدل التوراة علي ذلك بوضوح و انهما التفتتا إلي الخير و الشر (تكوين 22/3).

3- (3) البقرة: 31/2 و تدل التوراة علي ذلك أيضا، تكوين: 20/2-21.



وعلي أي حال، فقد اضطررنا إلي التنازل عن صرامة الأطروحة الرئيسية الأولى، من عدة زوايا، بالرغم من اننا لم نتجاوز عرض المشكلة، و لم نبت فيها برأي و ليس هذا مجاله. و أهم ما تنزلنا عنه من مكونات تلك الأطروحة ان المجتمع لم يخلق ناجزا في وعيه، بل كان ذلك بشكل تدريجي. و مما يمكن التنازل عنه الآن أيضا: ان آدم قد يكون أبا للقاصرين، لا للواعين، كما ان النبوات لا تنحصر أن تكون في عصر الوعي، بل تكون مناسبة لعصرها بطبيعة الحال.

و المهم الذي نحتاجه في بحثنا هذا، هو ان البشرية في عصر قصورها الذهني، تحتاج إلي تخطيط معين لإيصالها إلي مرحلة الوعي و التفكير، لكي يقع ضمنا في طريق تكاملها العام. و هذا هو الجزء الأول من التخطيط العام لتكامل البشرية، و نستطيع أن نسميه بالتخطيط الأول كما سيأتي.

- 4 - و حين دخل المجتمع البشري مرحلة الوعي و التفكير، كانت الخطوة المهمة من التخطيط العام قد أنجزت، إذ من الواضح انه بدون الوعي لا يمكن أن تتحقق نتائج ذلك التخطيط العام و أهدافه.

و في هذه المرحلة تحولت الأصوات المشوشة إلي لغة، و الفكرة الطارئة إلي تركيز و المصادفة إلي تجربة و أصبحت البشرية قابلة للتعليم بالمستوي البسيط من المفاهيم و التشريع. و من هنا وجدت محاولات بشرية علي مستوي عشائري، و إلهية علي مستوي نبوي لحل الاختلافات الناتجة عن هذا الوعي الجديد.

و من هنا يكون الخالق الحكيم قد بادر لحل الاختلافات البشرية، عن طريق أنبيائه و رسله، بمفاهيم و تشريعات بسيطة في أول الأمر، ثم تعمقت و توسعت بالتدريج. و تدل بعض المرجحات في النصوص الدينية(1) علي ان النبي نوح عليه السلام، هو أول من حمل شريعة بحجم واسع نسبيا إلي البشر.

ص: 428

---

1- (1) منها قوله عز و جل: شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا (الشوري 13/42). إذا فهمنا من هذه الوصية إنزال درجة من درجات التشريع، و خاصة و هو يعد بعد (نوح ع) أولئك الأنبياء الذين اقترنت نبواتهم بالشرائع. و لم يذكر نبيا قبله في هذه الوصية. و منها: كون نوح عليه السلام من أولي العزم، و المفهوم دينيا أن الأنبياء من أولي العزم لهم شرائع. و منها: أمره أعني نوحا قومه بإطاعته، كقوله تعالي علي لسانه: أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اتَّقُوهُ وَ أَطِيعُوا (نوح 3/71) و الطاعة شاملة للعقيدة و التشريع معا.

ولكن كانت أول شريعة واسعة علي مستوي التطبيق العالمي المدعم بكتاب سماوي كامل، هو ما جاء به موسى بن عمران عليه السلام.

5- وإذا دققنا النظر وجدنا ان إرسال الرسل ملء أو إشباع لحاجتين بشريتين عامتين:

الحاجة الأولى: انه تطبيق للطف الالهي الذي قال الفلاسفة المسلمون بوجوبه وإذا لم يكن واجبا فقد تفضل الله تعالى به علي أي حال، تحاشيا من أن تصبح الحياة، نتيجة للصراعات والنزاعات جحيما لا يطاق، كما عبر به (توماس هوبز) حيث اعتبر الحياة بدون قانون جحيما لا يطاق، باعتبار تصادم مصالح الأفراد بعضها مع بعض بشكل غاية في الفضاة والوحشية(1).

الحاجة الثانية: انه تطبيق لفكرة مهمة ورئيسية من فقرات التخطيط الالهي العام لتكامل البشرية باعتبار تأهيلها لفهم العدل الكامل المطبق في المجتمع المعصوم، علي ما سوف نشرحه غير بعيد.

6- يتوقف الهدف البشري الأعلى، وهو وجود المجتمع المعصوم، علي وجود دولة عالمية تحكم البشرية بالحق والعدل لكي تقوم بالتمهيد المباشر لذلك المجتمع.

فإن البشرية، بعد أن وجدت قاصرة - أولا -، وأصبحت بعد الوعي متناحرة ظالمة معتدية بعضها علي بعض - ثانيا -، لمدي ضحالتها في التفكير واستهدافها للمصالح الفردية... إن البشرية بعد أن كانت كذلك، لا يمكنها أن تصل إلي المستوي المطلوب بدون توجيه مركزي مركّز يمهّد ويخطّط، بشكل واع وقوي لإيجاد المستوي الثقافي والعقلي والاجتماعي ورفع تدرجها إلي أن يصل إلي هدفه المنشود. وهذا التوجيه لا يمكن أن ينطلق إلا من دولة الحق والعدل المنسجمة مع أهداف التخطيطين البشري والكوني.

إذ لو لم تكن هذه الدولة موجودة، لكان هناك افتراضان لا ثالث لهما:

الافتراض الأول: عدم وجود دولة أو سلطة علي الاطلاق علي طول الخط

ص: 429

1- (1) انظر: المذاهب الاجتماعية الحديثة، محمد عبد الله عنان ص 14.

التاريخي الطويل، وهذا يعني جعل المجتمع جحيما لا يطاق، ولا يمكن أن ينتج أي تربية أو كمال، بل يؤدي إلى انقراض البشرية سريعا، بعد أن يقتل بعضهم بعضا.

الافتراض الثاني: وجود دول أو سلطات تحكم بغير العدل، وغير منسجمة مع أهداف دينك التخطيطيين. وتبقي البشرية بهذا الشكل باستمرار.

إن من الواضح ان ذلك يؤدي إلي ابتعاد الناس عن الهدف و نسيانهم لمسؤولياتهم الحقيقية. إذ من المعلوم ان الدول ذات الأهداف المنافرة مع تلك الأهداف، تخطط و تربي - من حيث تعلم أو لا تعلم - بشكل يضر بتلك الأهداف و يخل بها، و لو جزئيا، و هو أمر محال، كما عرفنا.

إذن يتعين، بطريق الحصر، أن يكون الرائد الأول و الأساسي لوجود المجتمع المعصوم هو الدولة المنسجمة مع هذا الهدف، بحيث تفهمه و تخطط له.

و سيتضح تدريجيا أن وجود هذه الدولة هو أول خطوة فعلية و فعالة نحو هذا الهدف؛ و ما الارهاصات السابقة عليها، إلا لأجل وجودها، فهي من باب مقدمات المقدمات، لو صح التعبير.

و من الغني عن الاشارة ان الدولة العالمية، ما دامت تقع في طريق الهدف البشري الأعلى، فهي واقعة ضمنا، في طريق الهدف الكوني، لما عرفنا من ارتباطهما العضوي، و كون التخطيط البشري و هدفه جزءا من التخطيط الكوني و هدفه.

كما انه من واضح القول ان نشير ان دولة الحق ما دامت تقع في طريق الهدف البشري الأعلى، فهي واقعة كحلقة من التخطيط العام لذلك، و يكون إيجادها في ربوع البشرية هدفا يخطط له في الوجود البشري السابق عليها، باعتبار ان التخطيط لها تخطيط للهدف البشري الأعلى نفسه.

- 7 - يتوقف وجود هذه الدولة، كما برهننا عليه في كل من الكتابين السابقين من هذه الموسوعة، علي شرائط ثلاثة رئيسية:

الشرط الأول: وجود المبدأ الكامل العادل الذي يكون ساري المفعول في تلك الدولة. و نريد المبدأ الوجود القانوني أو التشريعي من ناحية الوجود

المفهومي الذي يحدد موقف الفرد من الكون والحياة من ناحية أخرى.

الشرط الثاني: وجود القائد الرائد الذي يباشر بتأسيس تلك الدولة، ويكون أول حاكم فيها، وقد سبق أن برهنا علي تعيين هذا الاحتمال، و عدم صحة الاحتمالات الأخرى كالدولة الديمقراطية، في تاريخ الغيبة الكبرى(1) وسوف يأتي أيضا ما يوضح ذلك أيضا.

الشرط الثالث: وجود مجموعة كافية من البشر المخلصين الذين يكون لهم شرف المشاركة في إيجاد تلك الدولة بين يدي ذلك القائد؛ و قد برهنا(2) علي فساد الاحتمالات الأخرى، كوجود الدولة بشكل اعجازي، لا يحتاج معه إلي جيش.

وقد تحدثنا عن هذه الشرائط مفصلا، فانها تعتبر العمود الفقري للتخطيط العام، بعد وجود الوعي والتفكير. ولكن ينبغي لنا أن نشير الآن إلي موجز من نتائج ذلك الحديث، حفاظا علي تسلسل الفكرة:

إن مستوي المفاهيم والقانون الذي يكون معلنا و مطبقا في دولة الحق سوف يكون دقيقا وعميقا إلي درجة لا يمكن ان تفهمها البشرية الساذجة الخارجة لتوها إلي مرحلة الوعي والتفكير. بل لا بد من التخطيط لتعميق تفكيرها تدريجا لتكون متقبلة لذلك و فاهمة له حين وجوده.

وقد سميننا هذا التخطيط الذي هو جزء من التخطيط العام؛ بالتخطيط لإيجاد الأطروحة العادلة الكاملة، و نعني بها المفاهيم والقانون. و هذا هو القسم الثاني من التخطيط العام، أو - بتعبير آخر - التخطيط الثاني لتكامل البشرية.

وقد شارك عباقرة البشر و علي رأسهم الأنبياء و المرسلون في تربية البشر في هذا الاتجاه - من حيث يعلمون أو لا يعلمون - لإيصالها إلي المستوي الفكري اللائق.

وقد انتهى هذا التخطيط، فيما نعتقده كمسلمين، بعصر الاسلام، الذي هو الأطروحة العادلة الكاملة، حيث أصبحت البشرية في بعض عصورها قابلة لفهم هذه الأطروحة، فبادر الخالق الذي هو المخطط الأعلى، لإنزال هذه الأطروحة الكاملة، متمثلة بالاسلام، بما يحمل من مفاهيم وقانون.

ص:431

---

1- (1) انظر ص 477 و ما بعده إلي عدة صفحات.

2- (2) المصدر نفسه ص 482 و ما بعدها.

و كانت الحاجة تقتضي إلي أن تتربي البشرية علي فهم هذه الأطروحة الجديدة و التصحية في سبيلها ردها من الزمن، قبل نزولها إلي حيز التطبيق، في دولة الحق، ليتحقق الشرط الثالث علي ما سنشير. و من هنا انفصل نزول الأطروحة عن تطبيقها العالمي، و بتعبير آخر: انه من أجل ذلك أنزلت الأطروحة قبل موعد تطبيقها بزمن طويل.

و قد كان العصر المتأخر عن نزول هذه الأطروحة، متضمنا للتخطيط لايجاد الشرطين الآخرين. و قد احتوي علي تخطيطين رئيسيين مقترنين:

التخطيط الأول: لايجاد الشرط الثاني و هو التخطيط لايجاد القائد الذي يمكنه أن يحكم العالم كله بالعدل بدون أن يكون مظنة الظلم أو الانحراف. انه لا يمكن أن يكون فردا عاديا، مهما أوتي من عبقرية و قابليات.

و قد برهنا في «تاريخ الغيبة الكبرى»<sup>(1)</sup> علي لزوم أن يكون معصوما، و علي ضرورة أن يكون طويل العمر معاصرا لأجيال كثيرة من البشر، لكي يعيش تجارب واسعة جدا، ليتكامل جانبه القيادي ذلك التكامل الذي سميناه بتكامل ما بعد العصمة. فان الكمال، كما قلنا غير متناهي الدرجات، و مهما كان الانسان عظيما فان أمامه درجات لا متناهية أخرى من الكمال.

و من هنا يتعين الفهم الإمامي لهذه القيادة الكاملة المتمثلة بالمهدي عليه السلام، الذي ولد عام 255 من الهجرة<sup>(2)</sup>؛ بخلاف الفهم الآخر الذي يتبناه جمهور المسلمين و هو ان المهدي رجل يولد في عصره، فانه - علي ذلك - يكون فردا عاديا غير قابل للقيادة العالمية العادلة بأي حال.

و طبقا للفهم الامامي، فقد بدأ هذا التخطيط بولادة المهدي عليه السلام عام 255، و سينتهي بيوم ظهوره و قيامه بتطبيق دولة الحق.

التخطيط الثاني: لايجاد الشرط الثالث، و هو إيجاد الجماعة المؤمنة المخلصة المشاركة في توطيد دولة العدل.

و قد برهنا أيضا<sup>(3)</sup> علي أهمية التمحيص في هذا الحقل بالذات، فان له يدا طولي في تربية البشرية بكل أفرادها عموما، و في إيجاد هذه الجماعة المخلصة

ص:432

1- (1) انظر ص 501 و ما بعدها.

2- (2) تاريخ الغيبة الصغري، للمؤلف ص 261.

3- (3) تاريخ الغيبة الكبرى، للمؤلف ص 246 و ما بعدها.

خصوصاً.

و معني التمحيص هو مرور البشرية بظروف صعبة من الظلم و المشاكل و الاضطهاد عصوراً طويلة، لكي تبرز بوضوح مواقف الناس فرداً فرداً تجاهها.

فمن كان ضعيف الارادة أو قليل الاخلاص أو محباً للمصلحة الخاصة، أصبح ظالماً مع الظالمين أو جاملهم أو مالأهم؛ و من كان قوي الارادة مفضلاً للسلوك المطابق للأطروحة العادلة، كان منسجماً مع الهدف الحقيقي و ناجحاً في التمحيص.

و من هنا تتميز مواقف الأفراد تدريجاً، و بشكل بطيء و طويل، و بذلك يتميز الباطل عن الحق؛ و قد أكد القرآن الكريم علي هذا الجانب في عدد كبير من آياته، منها قوله تعالى:

ما كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَي مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ (1).

و قوله عز و جل:

لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْتِنَا وَيُحْيِي مَنْ حَيَّ عَن بَيْتِنَا (2) و غيرهما.

و يبقى التمحيص ساري المفعول زماناً طويلاً، حتي يأتي جيل أو أكثر تتميز به عقيدة المؤمنين و مواقفهم عن مواقف المنحرفين و الكافرين و عقائدهم، أعني المنسجمين مع الهدف الأعلى عن غيرهم... تتميز بشكل عميق و حدّي غير قابل للتشويش. و بذلك تكون فترة ما قبل التمحيص التي يشير إليها القرن بقوله: «علي ما أنتم عليه»... و هي فترة التشويش و الضحالة في السلوك و الفجاجة و الضياع في التقييم... قد انتهت.

و يكون الناس الذين التزموا جانب الايمان و العدالة هم المخلصون الذين يكون لهم شرف القيادة و الريادة في دولة الحق؛ كل ما في الأمر؛ انه ينبغي أن يأتي جيل يتحقق فيه عدد من المؤمنين كاف لهذه المهمة الكبرى. و بذلك يكون التمحيص قد حقق غرضه، و يكون التخطيط لإيجاد الشرط الثالث قد أنتج نتيجته.

و قد ذكرنا في تاريخ الغيبة الكبرى (3) أن أكثر الناس خلال هذه الفترة، سوف يوجب ضعف إرادتهم الرسوب و الفشل في التمحيص، علي حين يكون الأقلية هم المخلصون الناجحون فيه. و هذا معني أن المهدي عليه السلام سوف يملأ الأرض

ص: 433

1- (1) آل عمران: 179/3.

2- (2) الأنفال: 42/8.

3- (3) انظر: ص 247 و غيرها.

عدلا وقسطا كما ملئت ظلما وجورا، كما وردنا في الأحاديث المتواترة عن النبي (ص) وخلفائه.

وبذلك يكون البرهان قائما علي أمرين:

الأمر الأول: ما سبق أن أشرنا إليه من أن الظلم، بالرغم من أنه منافر مع الهدفين البشري والكوني و مع التخطيطين لهما، إلا أنه دخيل باعتبار كونه مشاركا في إيجاد الشرط الثالث لدولة الحق والعدل المشاركة في الهدف البشري الأعلى. وبذلك يكون ضروري الوجود، لما برهنا عليه من أن كل ما له دخل في التخطيط فهو ضروري الوجود، لا يمكن أن تخلو منه ساحة الكون.

الأمر الثاني: ان وجود الظلم وجود مؤقت لا محالة، لأنه سوف يستنفد غرضه - كما أشرنا - بإنتاج نتيجته وهي إيجاد الشرط الثالث، و معه يكون استمراره بلا موجب، بل مستحيلا بالضرورة، باعتباره منافرا مع الهدف والتخطيط، وليس له دخل فيه بعد استنفاد غرضه... و كل ما يكون منافرا مع الهدف فهو منتف بالضرورة.

وقد عرفنا الآن أن التخطيطين لإيجاد الشرطين الثاني والثالث، يشتركان في الزمان وينتهيان معا في لحظة الظهور، لأن هذه اللحظة كما انها لا تتحقق إلا بعد وجودهما، لا تتأخر عن زمان تحققهما بطبيعة الحال. كل ما في الأمر أنهما يختلفان في المبدأ فإن التخطيط لإيجاد القائد بدأ بمولده عام 255 هجرية، علي حين بدأ التخطيط لإيجاد المخلصين، و تقصد بهم المخلصين طبقا للأطروحة العادلة الكاملة، بدأ بنزول هذه الأطروحة في صدر الإسلام.

ويشكل هذان التخطيطان - باعتبارهما متعاصرين - مجموعا واحدا، يمكن أن نسميه بالتخطيط لإيجاد دولة الحق. و هو القسم الثالث من التخطيط البشري العام.

كما يشكل القسمان الثاني والثالث من التخطيط العام مجموعا واحدا، سميناه في تاريخ الغيبة الكبرى بالتخطيط الإلهي لليوم الموعود، لأنه يبدأ بأول عصر الوعي.

البشري و يواكبها بالتربية، و ينتهي بإنجاز غرضه و هو وجود اليوم الموعود، و يراد به اليوم الذي تتحقق به دولة العدل العالمية علي وجه الأرض، و قد عرفنا مشاركتها في الهدف، و ليست هي الهدف الأساسي.

8- وحين تتوفر الشرائط الثلاث، في ربوع البشرية، يحين انجاز الوعد الذي كان قد ركز عليه من خلال التخطيط السابق تركيزا كبيرا، فيظهر القائد الأعظم المهدي (ع) علي مسرح الحياة مع جيشه المجاهد وقواده الأكفاء، ويكون لهم - بإشرافه ورأيه - تخطيط خاص لغز و العالم و السيطرة عليه، و يكون انتصارهم حتميا، باعتبار الضمانات التي تهيأت لهم خلال التخطيط السابق، و قد ذكرناها في الكتاب الثالث من هذه الموسوعة(1).

و بعد أن تتم السيطرة علي العالم، يبدأ القائد المهدي (ع) و عماله، و هم الأمراء الذين يوزعهم علي مناطق العالم، بتطبيق الأطروحة العادلة الكاملة تطبيقا عميقا و دقيقا، بعد إعطائها شكلها الكامل، و يكون التطبيق حديا لا يعذر فيه المقصرون.

و تستهدف هذه الدولة، في المدى البعيد، إيجاد المجتمع المعصوم، الذي هو الهدف الأعلى للبشرية، و تخطط لوجوده بوعي و قوة و اخلاص... و هو القسم الرابع من التخطيط البشري العام أو التخطيط الرابع.

و يمكن القول بأن هذه الدولة العالمية، تمر بعدة مراحل، كما بيناه في «تاريخ ما بعد الظهور» لكل مرحلة وظيفتها الأساسية في هذا التخطيط.

المرحلة الأولى: فترة حكم القائد المهدي (ع) بشخصه. و هو الذي يؤسس القواعد الرئيسية الكبرى للمفاهيم و للتشريع و للأسلوب الأفضل في ممارسة الحكم، و الأسلوب الأفضل للتربية الفردية الاجتماعية، بالشكل الذي ينسجم مع المستوى العقلي و الثقافي لذلك العصر من ناحية، و الهدف الأعلى الذي يتوخاه، من ناحية ثانية.

و قد قلنا في الكتاب المشار إليه(2)، بأننا في عصورنا الحاضرة، يتعدّر علينا أن ندرك البعد الحقيقي و العمق الكامل للمفاهيم و التشريع و الأساليب التي يتخذها الإمام المهدي (ع) في دولته... و إن كنا نستطيع أن ندرك بعض التفاصيل، مما في أيدينا من الأدلة و المستندات، علي ما سيأتي.

و القائد المهدي (ع) بعد كل ذلك، هو يعطي للبشرية الجذور العاطفية

ص:435

1- (1) انظر تاريخ ما بعد الظهور: الفصل الثالث من الباب الثالث من القسم الثاني.

2- (2) انظره في الجهة الثالثة من المقدمة.



العليا، أو الدفعة الأولى للتكامل والاتجاه نحو الهدف الأعلى من الناحية التطبيقية، كما فعل النبي (ص) من الناحية التشريعية؛ و تستطيع البشرية بعد ذلك، أن تواصل سيرها بأفضل أسلوب و أسهله نحو الهدف.

المرحلة الثانية: فترة الوصاية. وهي فترة حكم خلفاء المهدي (ع). و يتم تنصيبهم بالتعيين من قبل الإمام المهدي (ع)... أو ان كل واحد يوصي للذي بعده.

و هي فترة طويلة نسبيا قد تمتد عدة مئات من السنين، كما يستفاد من بعض الأخبار، يتم خلالها تربية الأجيال و تركيزها تدريجا إلي جانب العدل الموازي مع الهدف الأعلى، تستعمل الدولة كل أساليبها و صلاحياتها في سبيل ذلك؛ و ينتج عن هذه الجهود اقتراب المجتمع العالمي من العدل، و تحسن العلاقات بين الأفراد و المجتمعات إلي حد كبير، لم تحلم به أجيال ما قبل الظهور، و لم تستطع أن تدركه.

و حين يبلغ كمال المجتمع البشري درجة معينة، يكون الرأي العام فيها معصوما عن الخطأ، أي ان كل ما اتفق عليه المجتمع و أجمعوا علي صدقه، فهو حق و لا يمكن أن يكون خطأ... عندئذ تنتهي فترة الوصاية لأن المجتمع البشري يكون قد بلغ رشده.

المرحلة الثالثة: فترة المجتمع الرشيد، و هو ما ذكرناه قبل لحظة، المجتمع الذي يكون الرأي العام فيه معصوما، و إن لم يكن الأفراد فيه معصومون.

و أهم خاصية لذلك المجتمع هو أن عهد الوصاية يكون قد انتهى، و من هنا يكون الحكام منتخبين بالتصويت العام، لا بالتعيين. و ذلك انطلاقا من نقطتين:

النقطة الأولى: ان الأفراد في ذلك المجتمع ككل، و إن لم يكونوا معصومين، إلا أنه تتوفر فيه نسبة غير قليلة من المعصومين، الذين تلقوا بعقريّة نتائج التربية في المراحل السابقة، و حيث عرفنا فيما سبق أن قائد البشرية لا بد أن يكون معصوما، صالحا لأن يتولي الرئاسة البشرية العامة، و يتم التصويت العام علي انتخاب واحد من هؤلاء بطبيعة الحال.

النقطة الثانية: إن كل فرد أجمع المجتمع علي انتخابه، فهو صالح بالضرورة لقيادة البشرية، لأننا عرفنا أن كل ما أجمع عليه المجتمع فهو حق و لا يمكن أن يكون باطلا.

و العصر الوحيد الذي تصح فيه الديمقراطية التي دعت إليها أوروبا هو هذه

المرحلة بالتعيين، و لا- يمكن أن تكون صالحة في عصر المظالم و الانحراف، لأن الرأي المجمع عليه من قبل الأفراد المنحرفين باطل بالضرورة و لا يمكن أن يكون حقا، فضلا عن رأي الأكثرية، الذي تدعو الديمقراطية إلي اتباعه.

و الانتخاب في هذه المرحلة، يختص بالحكام، طبقا لنظام معين، و لا يشمل التشريع، و إن دعت أوروبا إلي حق التصويت فيه. فإن التشريع فيها هو الأطروحة العادلة الكاملة، و هي ثابتة مع الزمن غير قابلة للتغيير.

و سيكون التصويت عالميا من ناحية، و لا يكون منتجا أو مقبولا إذا كان إجماعيا أو ما يقارب الإجماع من ناحية ثانية(1). و هذا مستوي - بالرغم من صعوبته - لم تبلغ الديمقراطية الأوروبية بأي حال؛ و هو لن يكون صعبا في ذلك المجتمع الأعلى، علي كل حال.

و سوف تنتهي هذه المرحلة بوجود المرحلة التالية.

المرحلة الرابعة: فترة المجتمع المعصوم بكل أفراد، أو أكثريةهم الكاثرة.

و هو الهدف الأعلى لوجود البشرية، الذي به يتحقق الغرض الأساسي من وجودهم، ذلك الغرض الذي برهنا علي وجوده فكريا، كما سبق؛ و عرفناه من القرآن الكريم الذي يقول: «و ما خلقت الجن و الأنس إلا ليعبدون». حيث تتحقق به العبادة الكاملة في كل فرد من الأفراد.

و معه لا حاجة إلي الدخول في تفاصيل شكل الحكم و العلاقات في ذلك المجتمع، غير اننا نعرف أنها أشكال عليا علي درجة العصمة و العبادة الكاملة.

و سنحاول، مع ذلك - عند الدخول في التفاصيل - أن نستشف بعض خصائص هذا المجتمع جهد الإمكان.

و بوجود هذا المجتمع يكون الغرض الأعلى من وجود البشرية قد وجد.

و يكون التخطيط العام لإيجاد هذا الهدف قد أنتج نتيجته و استنفد أغراضه.

و قد برهنا في «تاريخ ما بعد الظهور» علي كون هذه الفترة طويلة جدا تعدل تاريخ البشرية من أول وجودها إلي حين تحقيقه عدة مرات، بل قد يزيد عليه بعشرات الأضعاف. و لعلنا نشير إليه مع التفاصيل.

و يكون التخطيط لاستمرارها و إعطائها سماتها العامة و تفاصيلها هو التخطيط الخامس أو القسم الخامس من التخطيط العام لتكامل البشرية.

ص:437

1- (1) لأن الرأي لا يتخذ صفة العصمة إلا إذا كان كذلك.

- 9 - ولكن ما ذا بعد هذه المرحلة؟! إن البعد السحيق لها يمنعنا من استشفافها بوضوح، و من هنا كان فيها أطروحتان، ذكرناهما معا في تاريخ ما بعد الظهور. نشير إليهما الآن مختصرا:

الأطروحة الأولى: إن البشرية تستمر في التكامل، من «تكامل ما بعد العصمة»... فإن العصمة - في مراحلها الأولى - هي آخر مراحل الكمال الأدنى و أول مراحل الكمال الأعلى... و الكمال لا متناهي الدرجات، كما سمعنا، إذن، فهناك فرصة واسعة أمام البشرية للتكامل بعد ذلك، ما شاء لها ربها و إخلاصها لها الكمال.

و تبقى البشرية علي هذا الحال، حتي يستنفد وجودها علي الأرض غرضه، من زاوية التخطيط الكوني، و عندئذ يحكم علي البشرية بالزوال.

أو بتعبير آخر: إن هذه الحياة لن توفر الفرصة الكافية للتكامل بعد بلوغ هذه المراحل العليا، و من هنا لزم نقل البشرية إلي عالم آخر، تتوفر فيه فرصة الكمال الأعلى، لتستمر البشرية في تكاملها هناك. و من هنا تزول البشرية عن وجه الأرض، لتذهب إلي عالمها الجديد، و يتم انتقالها إليه في «يوم القيامة» كما سماه القرآن الكريم. و هو احدي الحلقات الرئيسية في التخطيط الكوني العام. و من ثم نري أن الحوادث المزيلة للبشرية عن وجه الأرض حوادث كونية قسرية، نسمعها مشروحة في عدد كبير من آيات القرآن الكريم، شأنها في ذلك شأن الحلقات الكونية الأخرى.

و بذلك ينتهي التخطيط البشري العام تماما، و يبقى التخطيط الكوني ساري المفعول، ما دام للكون وجود(1).

الأطروحة الثانية: ان البشرية بعد ان تحقق غرضها الأعلى، تبدأ بالتسافل مرة أخرى، و يبدأ الظلم و الفساد يشيع فيها بالتدريج... حتي يأتي عصر من العصور يوجد فيه جيل أشبه بالحيوان منهم بالانسان، عقائديا و تشريعيًا و مفاهيميًا،

ص: 438

---

1- (1) و لا موجب للالتزام بأن الكون ينتهي مع البشرية إذ ليس عليه دليل ديني و لا علمي. و تبعث المجموعة الشمسية في يوم القيامة، كما يستفاد من ظاهر القرآن الكريم، غير ملازم مع انتهاء مجموع الكون، كما هو معلوم. بل ان العلم أصبح يقيم القرائن علي قلة أهمية الانسان في الكون، كما لا يخفي علي المطلعين.

و هو الجيل الذي تقوم عليه «القيامة» و ينتهي به البشرية.

و لا نريد الآن المفاضلة بين هاتين الأطروحتين، و لعل فيما يأتي من التفاصيل ما يدل علي ذلك.

و المهم الآن ان نلتفت إلي أن كلا- هاتين الأطروحتين يحتاجان إلي تخطيط معين... يكون هو التخطيط الأخير في عمر البشرية، و هو القسم السادس من التخطيطات البشرية. و لكنه - طبقاً للأطروحة الثانية - سوف لن يستهدف تكامل البشرية، بل سوف يستهدف تسافلها و فسادها. و لكنه سوف يحافظ علي صفته السابقة طبقاً للأطروحة الأولى.

- 10 - فهذا هو الاجمالي العام لتاريخ البشرية، كما يعطيه المخطط العام لتكاملها.

و قد عرفنا لها عدداً من التخطيطات، ستة منها مترتبة و بعضها متعاصرة، نذكرها الآن جميعاً، كما يلي:

أولاً: التخطيط العام لتكامل البشرية. و هو العنوان العام لعدة أقسام من التخطيطات، يبدأ بوجود البشرية و ينتهي بانتهائها طبقاً للأطروحة الأولى التي ذكرناها قبل أسطر، أو ينتهي بانتهاء عصر المجتمع المعصوم، طبقاً للأطروحة الثانية.

ثانياً: التخطيط الساري المفعول في عصر التخلف الذهني لاجراج البشرية إلي مستوي التفكير و الوعي، و هو يبدأ بأول البشرية و ينتهي بانتهاء عصر التفكير.

ثالثاً: التخطيط العام لاجاد اليوم الموعود، و هو العنوان الذي يشمل عدة أقسام من التخطيط تستهدف وجود دولة العدل العالمية، يبدأ بأول عصر التفكير و ينتهي بوجود تلك الدولة.

رابعاً: التخطيط لاجاد الشرط الأول لتلك الدولة، و هو المستوي الذهني الكافي لفهم الأطروحة العادلة الكاملة. يبدأ بأول عصر التفكير و ينتهي بوجود تلك الأطروحة، أعني أول عصر الاسلام.

خامساً: التخطيط لاجاد دولة الحق. و هو العنوان الشامل للتخطيط لاجاد الشرطين الثاني و الثالث اللذين عرفناهما لدولة الحق. يبدأ بأول عصر الاسلام، و ينتهي بوجود دولة الحق و العدل.

سادساً: التخطيط لاجاد الشرط الثاني، أعني القيادة العالمية المعصومة. يبدأ

بميلاد هذا القائد - طبقا للفهم الامامي - وينتهي بوجود دولة العدل.

سابعاً: التخطيط لايجاد الشرط الثالث، وهو إيجاد العدد الكافي في الجيش المؤازر لذلك القائد، وهو يبدأ بأول عصر الاسلام وينتهي بوجود تلك الدولة.

ثامناً: التخطيط لترسيخ فكرة الغيبة في أذهان الناس - طبقا للفهم الامامي - . وهو ما تم خلال الغيبة الصغرى، علي ما عرفنا في تاريخها.

تاسعاً: التخطيط للسيطرة علي العالم، خلال فترة غزو العالم عسكرياً وعقائدياً، من قبع المهدي عليه السلام وجيشه، ويستفاد من بعض الأحاديث أن مدته ثمانية أشهر، كما سبق في «تاريخ ما بعد الظهور»<sup>(1)</sup>. يبدأ بيوم الظهور وينتهي مع السيطرة التامة علي العالم.

عاشراً: التخطيط لايجاد المجتمع المعصوم. وهو الذي تقوم به الدولة العالمية، كما عرفنا، يبدأ بأول تأسيسها، وينتهي بوجود ذلك المجتمع.

حادي عشر: التخطيط للمحافظة علي المجتمع المعصوم لكي يؤدي غرضه، طبقا للهدف البشري والهدف الكوني، علي ما سنشير إليه خلال التفاصيل الآتية.

ثاني عشر: التخطيط الساري المفعول بعد انتهاء عصر العصمة، وهو يستهدف تكامل البشرية طبقا للأطروحة الأولى، أو تسافلها طبقا للأطروحة الثانية، ذينك الأطروحتين اللتين ذكرناهما قبل قليل.

والتخطيطات الستة المترتبة التي لا يبدأ أحدها إلا بانتهاء الآخر، والتي تتكفل استيعاب تاريخ البشرية هي الثاني والرابع والخامس والعاشر والحادي عشر والثاني عشر. وأما الأول والثالث، فهما عناوين عامة لعدة تخطيطات. كما ان السادس والسابع هما تفاصيل للخامس. وأما الثامن والتاسع فهما تخطيطات لفترة صغيرة من الزمن، بحيث يمكن إهمالها عند النظر العام. علي انهما معا يمكن إدراجهما في التخطيط الخامس، فلا تبقي هذه الفترات الصغيرة خالية عن التخطيط الواسع أيضاً.

يندرج تحت الأول كل التخطيطات المتأخرة عنه، لو صحت الأطروحة الأولى والسابقة، أو ما دون الأخير لو صحت الثانية. ويندرج تحت الثالث التخطيطات الخمسة أو الستة المتأخرة عنه، أعني من الرابع إلي الثامن أو التاسع... ومن هنا اكتسب أهمية كبرى بصفته اعداداً لدولة العدل العالمية، ولا زلنا نعيش من خلاله في

ص:440

عصورنا الحاضرة، وقد أكدنا عليه في «تاريخ الغيبة الكبرى» كما أكدنا علي التخطيطات الأخيرة في تاريخ ما بعد الظهور.

و من هنا لا حاجة إلي ان ندخل في نفس التفاصيل التي كنا ذكرناها هناك، بل يكفي اطلاع القارئ علي الكتاين السابقين، وإنما نذكر ذلك بعض المختصرات في حدود ارتباط الفكرة و عدم تنافرها أو تناثرها، و ندخل في التفاصيل من زوايا جديدة، كما لا يخفي علي من تجشم عناء المقارنة.

سنقتصر في العناوين الآتية علي عنونة التخطيطات الستة المترتبة، فانه الأحجى في ضبط تسلسل التاريخ البشري و استيعابه، و تعرف ضمنا تفاصيل التخطيطات الستة الأخرى. و سيكون الترتيم الآتي للتخطيطات مختلفا عن القائمة التي أعطيناها أخيرا؛ إذ أهمية في الترتيم، وإنما الأهمية في واقع التخطيط بصفته اعدادا للهدف الأسمى للبشرية.

ص:441

1 - بعد أن برهنا علي مرور البشرية في أول عهدها من الوجود، بعصر ما قبل الوعي أو عصر القصور الذهني، كما سميناها... وانه لا بد لها - وهي في طريقها إلي التكامل - ان تجتاز هذه المرحلة إلي التي بعدها، بفعل أسباب معينة و تخطيط خاص، تنتج فيها - من حيث لا تعلم - تلك النتيجة المهمة.

2 - لا- ينبغي أن ننزل بالانسان - في أحط درجاته - عن الحيوانات الذكية التي نشاهدها في عالم اليوم، بل هو - بكل تأكيد - أذكي الحيوانات علي الاطلاق، بدليل انه استطاع ان يجتاز قصوره الذهني إلي مرحلة التفكير، بمعنى انه كان يتصف بقابلية تكون التفكير فيه دون سائر الحيوانات، حيث لم تستطع تجاوز قصورها الذهني بأي حال.

و من هذا المنطلق، يسهل تحديد خصائصه الأولية...

فإن الحيوانات تأكل و تشرب، و تعرف عادة أماكن طعامها و شرابها و البيئة التي تتراح فيها، و تقوم بالفعاليات الجنسية و الولادة و الارضاع، و يدافع الذكر منها عن الأنثي. و بعض الحيوانات التي يعيش في جماعات، كالتمل و القردة و الفيلة و بعض الطيور. و يختص بعض الأنواع الذكية، بقضاء حاجة بعض أفراد أنواعها، و قد تشاطر الانسان عاطفة الحب، و تستطيع ان تتعرف علي بعض أفرادها. و قد تقوم ببعض التجارب البسيطة، كاختبار صلاحية الأرض أو المناخ للبيض أو التفريخ.

كما أن لأكثر الحيوانات بيوتا تأوي إليها علي مختلف أشكالها... بما فيها الطيور و بعض الوحوش و بعض الحشرات و بعض الحيوانات المائية. كما ان بعضها يكوّن الأسرة و خاصة الثدييات من الحيوان، و بعض الطيور.

وإن ارتباط الأم بصغارها بالدرجة الأولى، وارتباط الزوج بزوجته بالدرجة الثانية، وهي زوجة لفترة معينة غالباً، هذا الارتباط واضح في الأسر الحيوانية. وهو يدافع عن متعلقه في صراعات فردية متفرقة، كما يدافع أيضاً عن غذائه، ويهتم بعض الحيوانات به اهتماماً خاصاً، كالنمل وغيره.

ومهما يكن تفسير هذه التصرفات، فهي واقع لا مناص منه في حياة الحيوان؛ وقد اختلفوا في أنه ناتج عن مجرد الغريزة أو عن درجة من درجات الإدراك، أو هي مجرد رد فعل منعكس شرطي للمنبهات الطبيعية، والدخول في تفاصيل ذلك يخرجنا عما نحن بصدده.

ولكننا نقول باقتضاب: إن الصحيح هو الاحتمال الثاني، وهو مجرد الإدراك الضعيف لدى الحيوان، لفشل النظريتين الأخريتين، وعدم إمكان تفسير كل تصرفات الحيوان إلا بالإدراك.

أما نظرية الفعل المنعكس، فلا تصح باعتبار أن عدداً من تصرفات الحيوان معقدة إلى درجة لا يمكن انطباق هذا المجال الضيق عليها. كما إن احتمالات رد الفعل تجاه حادثة معينة قد تكون متعددة، فلو ضربت كلباً أو قطرة أو طيراً بحجر، لم تستطع أن تتنبأ بالمكان الذي سوف يلجأ إليه. وهذا يدل على وجود درجة من الإدراك و (الحرية) لديه، بدرجة ما.

كما إن الغريزة وحدها غير كافية للتفسير، فإنها عبارة عن الحاجة، وهي ليس لها أي إدراك لوقيت و ذاتها. وقد قيل: إن الغريزة لا عقل لها. ففراغ المعدة لا يدل صاحبها على ما يأكله، ولا على أسلوب الأكل، بل ولا يدل على أن هذا الألم يزول بماء المعدة. وجفاف الفم لا يدل صاحبه على ما يشربه ولا على مكان الشرب ولا حتى على زواله برطوبة الفم. إن كل هذه التفاصيل التي تقضي الحيوانات حاجاتها بها، ناشئة من الإدراك، ولا معنى لنشئها من الغريزة، باعتبارها حاجة جسدية صرفة.

فلو بقيت بعض الحاجات خالية عن الإدراك، لقتلت صاحبها، كالجوع والعطش.

إذن، فيتعين أن يكون قضاء الحيوانات لحاجاتها الضرورية ناشئاً من إدراك ضعيف، يكفيه لحفظ نفسه، وربما لعلاقاته بأسرته و بيئته و بالآخرين من نوعه و غير نوعه. كل ما في الأمر أنه إدراك ضعيف، و هو مختلف في الوضوح لدى الحيوان.

و من هنا يمكن القول: بأن أصوات الحيوان، هي (لغته) التي يقضي بها حاجاته البسيطة و يحدد بها علاقاته مع الآخرين و يعبر بها عن عواطفه المختلفة. كل ما



في الأمر أنها لغة ضعيفة و غير قابلة للتطوير.

ولعل هذا هو المراد من قوله عز من قائل: «وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم» إذا كان المقوم الرئيسي أو أحد المقومات الرئيسية هو الجانب اللغوي، و علي أي حال، فالنوع الحيواني لا يكون أمة أو بدرجة من الإدراك أو مقدار معين من اللغة أو بهما معا.

... إننا لا ينبغي أن ننزل بالانسان - في أحط درجاته - عن هذا المستوي كما قلنا. إذن، فكل هذه الخصائص و الظواهر، كانت متوفرة فيه، و ربما بشكل أقوى و أوضح.

- 3 - ولكنه علي أي حال، يختلف عن الحيوانات الأخرى، اختلافات أساسية تجعله أهم، بكل تأكيد، و ذلك في عدة خصائص:

الأولي: ان خصائصه المشتركة مع الحيوان قابلة للتطوير، بدليل حصول التطوير فيها، كما أشرنا، و ليس كذلك في سائر الحيوانات.

الثانية: تمتعه بدرجة واضحة من قوة الذاكرة غير موجودة عند سائر الحيوانات، فان الذاكرة لا تكاد تكون متوفرة في الحيوان إلا علي أضيق الحدود؛ حتي يمكن القول بأنها أضعف صفاته، بخلافها في الانسان فانها من صفاته القوية الواضحة.

الثالثة: ان أصواته التي يستطيع التلفظ بها غير محددة بعدد معين، كالحيوان... بل يستطيع أن ينطق بطائفة كبيرة من الأصوات، و يعبر بها عن حاجاته الضرورية، تبعا للأسلوب الحيواني العام الذي أشرنا إليه.

الرابعة: ان حياته خالية مما نستطيع أن نسميه ب (التحديد الغرائزي)، كالسبات في بعض الفصول، أو الاستطاعة الجنسية مرتين في العام، و نحو ذلك.

إنه حر في تصرفاته.

الخامسة: انه يتميز بقوة في العاطفة و اهتمام بها، أكثر من الحيوان، و يستعمل ذاكرته في تذكر عواطف سابقة.

السادسة: إنه قادر علي حركات جسمية أكثر من الحيوان، في مفاصله و عضلاته، من أوضحها الضحك و البكاء و حركات اليد و الوجه.

السابعة: قابليته للافادة من التجارب البسيطة بالتدريج البسيط أيضا،

و محاولة تذكر ما عاشه من حياة و حوادث سابقة.

فكل هذه المميزات، وغيرها، هي التي ساعدته بشكل أكيد، علي النمو و التكامل باتجاه الوعي و التفكير.

وقد وجدت هذه الصفات في الانسان - من زاوية فهمنا التخطيطي - نتيجة للتخطيط الكوني، فهي واقعة في طريق أهدافه، بطبيعة الحال. كما ان نتائجها و هو التطور إلي الوعي فما بعده، واقع في هذا الطريق أيضا.

وقد أصبحت هذه الصفات، النقاط الأساسية الأولى للتخطيط العام للبشر ابتداء من تخطيطها الأول الذي نتحدث عنه الآن، فما بعده، فانها هي التي جعلت فيه قابلية التطور دون سائر الحيوان. و هذا أحد نقاط الارتباط بين التخطيطين الكوني و البشري اللذين عرفناهما.

- 4 - لا حاجة لنا إلي التعرض إلي أسلوب الحياة للانسان الأول، و طريقة معيشته، في تلك الفترة... و هل انه كان يعيش علي الأشجار - كما سمعنا من انجلز - أو في الكهوف أو في أماكن أخرى، أو أن أساليبه كانت تختلف باختلاف مستواه من ناحية و بيئته من ناحية أخرى.

إنما المهم ان الانسان استطاع بخصائصه تلك أن يفيد من تجاربه تدريجا، فيحاول أن يحمي نفسه من الحيوانات المعتدية، و من الطوارئ الطبيعية، و أن يقتل الحيوان، و أن يلتفت إلي نمو الأشجار، و أن تزداد أصواته و تعابيره تعقيدا حتي تكوّنت له بلغة بدائية، فاستطاع بها ان ينقل أفكاره و تجاربه إلي الآخرين. و بذلك استطاع أن يدخل عصر التفكير، و يكون المجتمعات الواعية.

و ليس لنا ان نعطي تاريخا معيناً حدياً لوجود الوعي، لأنه وجد بالتدرج البطيء و لعل تكون الوجود اللغوي لأول مرة، هو أول دليل مباشر علي وجود التفكير.

كما اننا لا حاجة لنا إلي افتراض ان هذا التدرج البطيء احتاج إلي ملايين السنين، كما يميل إليه أنصار الفكر الحديث عموماً. بل يمكن القول بأن خصائص الانسانية التي عرفناها يمكن ان تمشي بهذا التدرج قدماً بحيث لا يستغرق غير آلاف قليلة من السنين، إذا أردنا التحفظ و الاحتياط من جانب الكثرة. فإن أردنا الاغراق قلنا انه يكفيننا المليون من السنين. و لا حاجة إلي افتراض الملايين كثمانين أو مائة مليون

سنة، كما تصرّح به المصادر الحديثة.

وعلي أي حال، فهذا راجع إلي وجدان القارئ لا حاجة إلي البرهنة عليه، فان التخطيطات عموما غير محددة بزمن معين، كما هو معلوم، كما سارت عليه الماركسية في نظريتها، وإنما المهم هو نتائجها الأساسية، وهو حصول الوعي في المجتمع البشري نتيجة للتخطيط الأول الذي نتحدث عنه.

- 5 - و مما قلناه يتضح أن الأساليب المتخذة في التخطيط الأول، ليست إلا- إيكال الانسان إلي تجاربه الحياتية، بعد وجود تلك الخصائص الأساسية فيه. فان هذا الأسلوب كاف في إخراجه إلي صفة الوعي ورفع القصور عنه.

و من هنا، لا حاجة إلي افتراض عناصر أخرى في هذا التخطيط، كوجود نبوّات إلهية علي المستوي البسيط المناسب مع ذلك العصر، كما يميل إليه بعض الباحثين الاسلاميين، فان ذلك وإن كان محتملا فعلا، إلا أنه لا دليل عليه من ناحية قاعدة اللطف العقلية، التي يستدل بها عادة لوجوب إرسال الأنبياء، لعدم وقوع الاختلافات العامة في ذلك المجتمع، تلك الاختلافات التي توجب إرسال الأنبياء طبقا لتلك القاعدة.

كما انه لا دليل علي هذه النبوات من زاوية التخطيط، فان تأثيرها إنما يكون في الاسراع بإنتاج التخطيط لهدفه، وهو حصول الوعي، وهذه السرعة لا دليل علي كونها مطلوبة في الأهداف العامة التي سنّها الخالق في كونه و بشريته، فإنه طويل الأناة لا يختلف بالنسبة إليه طول الزمان وقصره.

- 6 - لا يفرق في النمو البشري طبقا لهذا التخطيط، بين جماعات البشر أو أفرادهم، وان تفرقت الجماعات في أماكن متباعدة فان البشرية وجدت وجودا واحدا، فهي تنمو نموا واحدا، إذن، فهي سوف تواجه النتائج في زمن تقريبي واحد. و سنعرف أن هذا صادق علي التخطيطات الأخرى جميعا.

و من هنا سوف لن نواجه الاشكال الذي واجهته الماركسية، بأن حلقات التطور تختلف في مجتمع عن مجتمع آخر، وقد لا توجد علي الاطلاق، حتي أن أناسا بدائيين لا زالوا موجودين إلي العصر الحاضر، فلما ذا لم تشملهم قوانين الماركسيين الضرورية الانتاج والقسرية التأثير؟!..

إن هذا التخطيط سري في البشرية كلها، وأخرجها جميعا من القصور إلي الوعي، ولا يوجد الآن ولم يكن يوجد في عصورنا الماضية هذه (الحلقة المفقودة) وهي الانسان القاصر، إلا إذا كان قاصرا بصفته الفردية.

نعم، اختلاف الجماعات و تباعد أمكنتها، يؤثر في أسلوب هذا الوعي الجديد، فاللغة قد تختلف وأسلوب السكني و المأكل و العلاقات قد تتعدد، إلا ان النتيجة المتوخاة، و هي الوعي أو القدرة علي التفكير أصبحت صفة للجميع.

- 7 - من هنا نعرف أن قدرات الانسان و صفاته الذاتية استطاعت أن تنمو بتفاعلها مع الطبيعة، بدون أن يكون لوسائل الانتاج أثر مهم في ذلك، غير كونها كأحد العناصر الأخرى التي تؤثر في التجربة البشرية عموما.

و بطبيعة الحال، لم يكن هناك بين الأفراد علاقات إنتاج معينة، وإنما كانت أساليب الانتاج فردية و بدائية، و العلاقات الاجتماعية و اللغوية غير موجودة، فمن غير المستطاع للماركسية أن تدعي أن علاقات الانتاج هي التي طورت المجتمع أو الناس. و هي - في عين الوقت - لا يمكنها ان تدعي أن وسائل الانتاج تؤثر مباشرة في التطور. فانها إنما تؤثر - في رأي الماركسية - عن طريق علاقات الانتاج. فإذا كانت علاقات الانتاج منعدمة كانت وسائل الانتاج منعدمة التأثير.

وقد عرفنا الأسلوب الماركسي التجريدي في عرض التاريخ البشري... و قد سبق أن ناقشناه. و أما ما ذكرناه خلال هذا التخطيط فواضح مبرهن، لأن الصفات التي يتميز بها الانسان عن الحيوان نحس بها وجدانا، و أما إنتاجها للوعي نتيجة للتفاعل مع الطبيعة فواضح أيضا، لم ندع في هذا التخطيط أمرا خارجا عن الوجدان. و إنما لم ندخل في تفاصيل حياة هذا الانسان القديم تجنبنا لأسلوب التجريد.

وقد سمعنا من انجلز عند الحديث عن مرحلة (ما قبل المجتمعات) انه ينسب تطور البشر في ذلك الحين إلي (العمل). و نحن نستطيع أن نوافق بعض الشيء فان العمل يمثل طائفة كبيرة من التجارب التي سببت نمو الانسان، لا ان للعمل تأثيرا مجهولا و (ميتافيزيقيا) في هذا النمو.

و إذا كان سبب النمو هو التجربة، لم ينحصر بالعمل، بل تعمل كثير من الظواهر الطبيعية و عدد كبير من الصدف و كذلك مشاهدة تجارب الآخرين و أعمالهم، في صقل هذه التجارب و تعميقها بالتدرج البطيء.

### إشارة

- 1 - حينما بدأ الوعي يدب في الجماعة البشرية، أصبحوا قادرين علي التفكير و من ثم علي تطوير حياتهم بشكل مهم و كبير... فوجدت اللغة و المجتمع و بدأت التقاليد و العادات تأخذ طريقها إلي الناس.

و بدأ الناس يشعرون بأهمية مصالحهم الخاصة و ما يحوزونه من أموال علي وجه الخصوص، و بأهمية الأسرة بشكل أكيد، و اعتبروا الاعتداء علي هذه الأمور شيئاً غير صحيح يستحق القتال دونه، و من هنا حصلت الاختلافات الدموية و الحروب الجماعية الصغيرة.

و بدأ الانسان يلتفت بالتدريج إلي التجارب الزراعية و الصناعية البدائية.

فأشعل النار و مارس الزراعة و الصيد و صنع السلاح.

- 2 - و ليس في هذه الصفات ما يهمننا، و ان أهّمت الانسان القديم، فيما عدا أمرين:

الأمر الأول: ان هذه الخصائص الاجتماعية التي استطاع أن يكسبها الانسان ناشئة من الفكر، و ليس العكس صحيحاً. إذ لو كان الفكر ناشئاً عنها لأمكن وجودها في مرحلة أسبق من عصر وجودها الحالي. في أي فترة من عصر القصور الذهني...

فلما ذا لم توجد؟ و لو كان وجودها منوطاً بمجرد الصدق أو الأفعال المنعكسة، لكان لملايين السنين التي مر بها الانسان - حسب التصور الحديث - الأثر الكبير في وجودها قبل زمن وجودها الفعلي بزمن غير قصير، فلما ذا لم توجد؟!...

إن الأمر - بكل بساطة - يحتاج إلي أن (يستوعب) الانسان مضمون تجاربه بدقة كافية، بحيث يستطيع أن يفيد منها نفسه و الآخرين، و هذا الاستيعاب ليس إلا

الأمر الثاني: ان هذه الخصائص الجديدة، وبخاصة المستوي الفكري اللائق، مع ما انتجته من الاضطرابات و الحروب، قد جعلت الحياة جحيما لا يطاق، أو كادت فأصبحت - كما نطقت به الآية الكريمة - ماثرا لضرورة إرسال الأنبياء لهداية الناس ورفع اختلافاتهم و زرع روح الأخوة بينهم. فكان لهذا العنصر المهم الأثر الكبير في إنجاح هذا التخطيط الثاني، و لا يكفي الآن - كما كان في التخطيط الأول - إيكال المجتمع إلي تجاربه الحياتية الخاصة لينتج التخطيط الثاني نتيجه (1).

3- و حيث ان التربية يجب ان تبدأ بالواقع، و تحاول الارتقاء به إلي المستوي المطلوب و لا يمكنها أن تبدأ من نقطة أعلي من الواقع، و إلا كانت فاشلة تماما، كما لو ان طفلا صغيرا بدلا من ان تعلمه اللغة بدأت تعلمه الكتابة، أو أن طفلا أكبر منه، بدلا من أن تعلمه الكتابة بدأت تعلمه الجبر أو الفيزياء، انك ستبوء بالفشل الذريع لا محالة.

و من هنا كانت النبوات تبدأ من الواقع و تحاول رفعه، و لهذا لا تحاول - بادئ ذي بدء - أن تعطي مضمونا أكبر منه. و من هنا انقسمت النبوات إلي أربع مراحل:

أولا: مرحلة النبوات العقائدية أو المفهومية.

ثانيا: مرحلة النبوات التشريعية.

ثالثا: مرحلة النبوات القبلية.

رابعا: مرحلة النبوات العالمية.

و سنتحدث عن كل مرحلة علي حدة، فنعرف - ضمنا - مستوي البشرية فيها، و المستوي الذي استطاعت الوصول إليه، و المستوي الذي أصبحت فيه نتيجة لمجموع النبوات.

ص: 449

1- (1) لأن نتيجه ليست إلا إيجاد المستوي الفكري اللائق لفهم الأطروحة العادلة الكاملة، و الفكر البشري المجرد عن التوجيه لا يمكنه أن يصل إلي ذلك المستوي. أولا: لأن إدراكه للحقائق علي المستويين القانوني و التاريخي مشوب بسيطرة العاطفة و المصلحة الخاصة. علي طول الخط. ثانيا: لأن هذا الإدراك قد يمضي بنكسات مهمة نتيجة لحروب عامة أو الأوبئة التي قد تستأصل مجتمعا أو مجتمعات.

إن المستوى الفكري الأول الذي وصلت إليه البشرية، باعتباره بسيطاً و ساذجاً، لم يكن مناسباً - بأي حال - مع فهم القانون؛ بمعنى إطاعة الفرد للتشريع أو الأمر و النهي المتوجه إليه، فضلاً عن أن يستطيع القانون أن يضبط الجوانب المهمة من حياة الفرد أو حياته كلها.

و من هنا كان من المتعذر علي النبوات، و هي الأسلوب الأساسي لتربية البشرية أن تبدأ بإعلان التشريعات، و إنما بدأت - بطبيعة الحال - بالترزيق التدريجي لأمرين مهمين:

الأمر الأول: بث الروح العقائدية بمعنى إعطاء صورة محددة، بالرغم من اختصارها و سذاجتها عن وجود خالق الكون و أفعاله المهمة في الكون و إمكان مخاطبته للبشر عن طريق الأنبياء و المرسلين.

و لا شك ان هذا المستوى، كان يتعمق بالتدريج، فكلما فهم الناس من الأنبياء الأوائل معطياتهم جاء الأنبياء المتأخرون، بمستوي أعمق بقليل... حتي انتهت هذه الفترة.

الأمر الثاني: بث الروح الأخلاقية، بالدرجة البسيطة المناسبة... حيث كان يحاول رفع الاختلافات ببث مفاهيم الأخوة و المجاملة مع الآخرين من ناحية، و تعويد الناس علي إطاعة كبرائهم و توجيههم من ناحية أخرى. و بذلك وجدت النواة الأولى لفهم التشريع، الذي ساعد علي الدخول في مرحلة النبوات الثانية.

و قد ساعد بث هذين الأمرين علي السير قدماً في إنجاح التخطيط و رفع مستوي البشرية عموماً، بما فيهم المؤمنون بهذه النبوات و المنكرين لها. فإن مجرد الالتفات إلي هذه المعاني و الجدل حولها يكفي في رفع الوعي، و أما الايمان بها، فهو يعني الانسجام العاطفي مع الأهداف الايمانية العليا، مضافاً إلي ارتفاع مستوي الوعي.

و هذا معني ما أكدنا عليه في (تاريخ الغيبة الكبرى) من أن الفرد يسير في التخطيط - من حيث لا يعلم - سواء كان منسجماً معه عاطفياً أو متنافراً معه. و قد برهننا علي ذلك في مقدمات هذا البحث.

النبوات فترة مهمة أو لا. وقد تسمى بفترة (ما قبل النبوات).

وقد تعطي لذلك عدة مبررات، انطلاقاً من فكرة كون النبوات التي نتحدث عنها نبوات واعية يحتاج استيعابها إلي درجة معقولة وكافية من التفكير. وليست كالنبوات التي يحتمل وجودها في عصر القصور الذهني. ومن هنا تعطي المبررات التالية لوجود الفترة المشار إليها:

المبرر الأول: ان اللغة الكافية لا توجد بين عشية وضحاها، بل يحتاج وجودها إلي مرور حقبة من الزمن - بعد حصول التفكير - لكي تستقيم جملها و تتماسك مفاهيمها. ومن المعلوم أن هذه النبوات الواعية تحتاج في تبليغها إلي لغة كافية، ولا تصح بدون ذلك، و معه فمن الضروري افتراض تأخرها إلي حين نضج اللغة.

المبرر الثاني: ان النبوات أرسلت لأجل فض النزاع ورفع الاختلافات ولا بد أن تكون هذه الاختلافات المهمة أوسع من الخلافات و الصراعات الفردية، وإلا- فهي موجودة قبل عصر الوعي، و بين الحيوان أيضاً. و من المعلوم أن وجود الاختلافات الجماعية يحتاج إلي مرحلة من التفكير ولا- يكفي فيه مجرد وجوده الضئيل. إذن، فقد تأخرت النبوات إلي ان حصلت تلك المرتبة من التفكير و أوجدت الخلافات الجماعية.

المبرر الثالث: ان البشرية تحتاج قبل النبوات، إلي الالتفات إلي اهمية المسألة الدينية و قضية وجود الخالق القدير عموماً وقد لا يكون المجتمع القاصر ملتفتاً إلي هذه المسألة أصلاً، و لا شاعراً بأهميتها، بأن التفكير الضئيل أيضاً قد لا يوصل إلي الشعور الحقيقي بذلك. و انما يحتاج حصوله إلي صعود التفكير إلي حد ما.

و من هنا لا بد من القول بتأخر النبوات إلي حين حصول تلك المرتبة من التفكير.

إلا ان هذه المبررات جميعاً لا تخلو من الخدشة، و لا حاجة بنا إلي نقدها تفصيلاً، و حسبنا ان نعرف ان كل نبوة لا ترسل إلا بالشكل المناسب مع مجتمعها، و يمكننا ان نتصور لكل مستوى فكري درجة من درجات النبوة مناسبة له. و معه لا تكون هذه المبررات دليلاً علي وجود فترة (ما قبل النبوات)؛ إذن، فهذه الفترة لا دليل علي وجودها.

- 6 - و لنا مع الماركسية بهذا الصدد كلمتان:



الكلمة الأولى: ان الماركسية اعترفت بوجود الدين و الأخلاق خلال المجتمعات البشرية الأولى، كما سمعنا؛ و هي مصيبة في ذلك. و قد عرفنا الآن السبب الحقيقي لوجوده. و ليس هو وسائل الانتاج و لا علاقاته، كما أردت الماركسية أن تقول.

الكلمة الثانية: اننا نستطيع الآن ان ندرك بوضوح و ان نبرهن علي عدم وجود المجتمع الشيوعي البدائي علي الاطلاق.

إذ ان الماركسية أما ان تقول بوجوده قبل مرحلة التفكير، و اما ان تقول بوجوده بعدها. فإن قالت بوجوده بعد عصر التفكير - كما هو واضح من كلماتهم بوجود اللغة و المجتمع في ذلك العصر -، فقد عرفنا ان وجود التفكير كان مقترنا مع وجود الاختلافات و النزاعات، و كلما ازداد التفكير و تعمق ازداد الخلاف و تعمق، و لا يمكن أن يكون المجتمع الواعي القديم متعاطفا، كما تصورته الماركسية.

نعم، قد يكون للهداية المستفادة من خط الأنبياء أعظم الأثر في التعاون و التكافل، إلا ان ذلك لا يعني كونه عادة شائعة، لوضوح وجود نسبة غير قليلة في كل مجتمع كافرة بالنبوت، كما ان الماركسية لا يمكنها ان توافق علي هذا المنشأ، مما يضطرها إلي الاعتراف بوجود الخلاف غير القابل للحل، في ذلك العصر.

و ان قالت الماركسية بوجود عصر الشيوعية البدائية، قبل مرحلة الوعي...

و قد تري ان عصر الرق بدأ بمرحلة التفكير باعتباره عصر التشاحن و السيطرة.

إلا أن هذا لا يصح أيضا، لما عرفناه من ان المجتمع القاصر، خال من اللغة الكافية و من التجمعات الكبيرة المسماة بالمجتمع، و قليل الاهتمام بمصالح عامة أو بمصالح الآخرين، فهو لا يدركها أو لا يدرك أهميتها، و معه كيف يفترض ان هناك مجتمعا قائما علي التعاون في الحياة الاقتصادية، بشكل كبير و مستمر.

فإن قالت الماركسية: ان المؤرخين - بما فيهم مورغان - قد وجدوا مجتمعات موجودة إلي العصر الحاضر تعيش عصر الشيوعية البدائية، و هو دليل علي وجوده القديم.

أقول: انه بغض النظر عن قيمة أقوال مورغان، من الناحية التاريخية، فان هذا مما سبق ان انتهينا منه... من المحتمل ان يكون التعاون الاقتصادي البدائي قد وجد في هذه المجتمعات بشكل متأخر، و ليست صفة تمتد إلي أول عهدها بالوجود.

مضافا إلي ان وجود مجتمع بهذا الشكل، لا يعني ان البشرية كلها كانت كذلك. و إلا

فلما ذا تطورت البشرية من دون هذا المجتمع المسكين.

هذا وقد كان تعدد المجتمعات البشرية عائقا مهما دون تطبيق النظرية الماركسية، إذ قد تكون مرحلة معينة بدأت في هذا المجتمع بمستوي معين من وسائل الانتاج، وبدأت نفس المرحلة في مجتمع آخر منها. تماما كالمجتمع الاشتراكي الذي بدأ في الاتحاد السوفيتي مع عصر المانيوفكتورة و لم يبدأ في فرنسا أو بريطانيا مع عصر الذرة.

كما ان بعض المجتمعات قد يطول مدي بقائها في مرحلة معينة، في حين يقصر ذلك في مجتمعات أخرى. كما قد لا تمر بعض المجتمعات بفترات تاريخية معينة، كما سمعنا فيما سبق.

و كل هذه الايرادات غير واردة علي الفهم التخطيطي للبشرية، فان التخطيط متجه إلي توازيها في النمو و التكامل مهما تعددت مجتمعاتها، فهي جميعا تمر بنفس المراحل وفي نفس الوقت.

و السبب في ذلك - بكل بساطة، في حدود المجتمع الذي نتحدث عنه -، هو وجود نبوات متعددة ذات مضمون واحد و هدف مشترك في عدد من المجتمعات البشرية في ذلك العصر، أو في أهمها علي أقل تقدير، بحيث تكون النتائج متشابهة إلي حد كبير، و هذا التشابه قد لا يدركه إلا الخالق المخطط نفسه، و أما البشرية فلا تعيش إلا تطبيقاته، و هي لا تدرك حتي معني هذا التطبيق.

- 7 - المرحلة الثانية: مرحلة النبوات التشريعية:

أنتج خط الأنبياء السابق عدة نتائج مهمة:

النتيجة الأولى: الاعتياد علي فكرة النبوة و مواجهة الأنبياء. فقد أصبح هذا الخط مشروعاً و مفهوماً للمؤمنين به و المتمردين عليه علي السواء.

النتيجة الثانية: الاعتياد علي الأفكار المعطاة من قبل هؤلاء الأنبياء، مما ييسر لهم فهم الأفكار الجديدة التي يجيء بها الأنبياء في هذه المرحلة الثانية.

النتيجة الثالثة: الاعتياد علي تلقي الأوامر و النواهي، من الأنبياء خاصة و من زعماء القبائل و كبراء الأسرة و نحوهم... مما ييسر لهم فكرة تلقي الأوامر و النواهي من قبل الله عن طريق الأنبياء.

و بالرغم من هذه النتائج، فان خط الظلم و الانحراف كان قويا جدا، نتيجة

لعدة عوامل أهمها المصالح الشخصية والضغط القبلي، مما أوجد نسبة عليا من المعارضين لخط الأنبياء في المجتمع. إلا ان المستوي المطلوب في التخطيط كان شاملا لهم جميعا.

- 8 - كان أول من باشر تبليغ الأوامر والنواهي الحديّة - علي ما نعلم -، لكن بشكل محدود، وأعطى فكرة عن الثواب والعقاب علي الأعمال، هو النبي نوح عليه السلام، كما سمعنا، و ان كان أغلب ما وعد به من الثواب هو ثواب دنيوي، كما هو غير خفي لمن راجع كلامه المنقول في القرآن الكريم.

و من هنا يكون من المستطاع القول ان المرحلة الأولى للنبوات انتهت قبل الطوفان، وقد افتتح النبي نوح عليه السلام، المرحلة الثانية قبل الطوفان أيضا.

حتي ما إذا ووجه بالتكذيب والمعارضة، كان العقاب الدنيوي العاجل متمثلا بالطوفان.

و من الواضح ان الاقتصار علي بيان الثواب الدنيوي و التهديد بالعقاب الدنيوي، وعدم التعرض إلي الآخرة إلا بشيء قليل، يرجع إلي عدم قابلية الفكر البشري في ذلك العصر علي استيعاب فكرة الآخرة و المعاد.

و كان الطوفان هو الضربة القوية التي يبقي صدها خلال عدد كبير من الأجيال، يرن في آذان من تسول له نفسه الكفر و الظلم، و بالتالي التمرد علي التكامل و أهدافه. و من هنا نعرف أثره الضخم في التخطيط و التربية البشرية.

ان عالمية النبوة لم تكن معلنة بطبيعة الحال، و لكنها كانت مطبقة. فنوح عليه السلام نبي عالمي من الناحية العملية، بالرغم من توسع البشرية و تباعد مجتمعاتها، استطاع نوح ان يبلغ بصوته و دعوته إلي أكبر عدد ممكن من البشر، إما بواسطة و كلاء مؤمنين كانوا له، و إما مباشرة، خلال عمره الطويل.

و المظنون ان شريعة نوح بقيت هي الأساس الرئيسي التي ينطلق منها الأنبياء في دعواتهم خلال الأجيال اللاحقة، إلي بدء دعوة النبي موسي بن عمران عليه السلام، و كان أشهر من وقع خلال هذه الفترة هو النبي ابراهيم الخليل عليه السلام. و لم تعرف عنه شريعة رئيسية جديدة(1)، و إنما كانت دعوته مركزة حول

ص:454

---

1- (1) بالرغم من أن الأدلة التي ذكرناها علي وجود شريعة للنبي نوح (ع) شاملة لإبراهيم (ع)، إلا أنه توجد استبعادات إضافية علي ذلك، أهمها عدم نقل القرآن شيئا من شريعته بالرغم من اهتمامه بنقل التفاصيل عنه، و كذلك التوراة بشكلها المتداول. و هذا لا ينافي وجود التعاليم الشخصية أو البسيطة التي لا تشكل شريعة كاملة، و لا تسم اتجاهه العام بميسمها.

أمور عقائدية و تطبيقية، حيث ناسب مستوي الفكر البشري في عصره ان يقوم بتعميق عقيدة التوحيد و العدل الالهية، و استطاع ان يقدم أمثلة واضحة و مشهورة من نكران الذات و التضحية من ناحية، و ان يقوم بأول خطوة رئيسية يجمع الناس من أجل الاستجابة لصوت الدين، و ذلك خلال موسم الحج الذي دعي إليه، و هو فكرة كبيرة و جدت لأول مرة في تاريخ دعوات الأنبياء.

كما استطاع ابراهيم عليه السلام، أن يؤكد علي العقيدة الأخروية أعني الثواب و العقاب في الآخرة أكثر من ذي قبل، إلي حد ما، و ان بقي الجانب الأكبر هو الثواب و العقاب الدنيويين.

و علي أي حال، فقد استطاع ابراهيم عليه السلام، أن يغرس في البشرية جذور العقيدة الصالحة و العمل المثمر، و من ثم قام بدوره في التخطيط الالهي خير قيام.

- 9 - ان مراحل الدعوة الالهية للأنبياء عهدنذ، تعطي حقلًا فارغًا لشكل الحكم و للمستوي العقلي و الحضاري الذي يمارسه كل مجتمع من الناحية (الدنيوية). و من هنا لا تكون لنا حاجة ماسة للتعرض إلي هذا الجانب من التاريخ البشري، لو لا الالمام إلي مناقشة الماركسية بهذا الصدد.

ان أقدم مصدر للتعرف علي ذلك التاريخ هو العهد القديم أو التوراة بشكلها المتداول حاليا... و هي تدل علي وجود حاكميات علي نطاق واسع أو ضيق، في الشرق الأوسط و في مصر. و هذا يدل - حسب المنطق الماركسي - علي اجتياز عهد الشيعوية البدائية، و من هنا أشرنا فيما سبق، ان ما ذكره انجلز من كون ابراهيم موجودا في العهد البدائي، أمر غير صحيح.

كما تدل علي وجود ملكية كاملة للأموال، و اهتمام الناس بها تماما كعصرنا الحاضر، و هذا دليل آخر، كما سبق علي الخروج من العهد البدائي.

كما تدل التوراة علي وجود ملكية الانسان للانسان، و استخدامه له، و لكن هذا لا يعني ان البشرية كانت تتصرف في ذلك الحين بما تسميه الماركسية بمجتمع الرق. إذ لا دليل علي وجود الرق بنسبة عالية الا تصاف بتلك الصفة. علي ان

الاستخدام لا- يكون دائما علي أساس الملكية، كما هو معلوم، بل قد يكون قائما علي أساس آخر، كالفلاحة و التجارة و الاستتجار، و غيرها.

و المظنون، ان الحالة الحضارية أو المدنية - كما عليه الاصطلاح - مهما بدت لنا علي البعد متشابهة، إلا انها كانت تختلف من بلد إلي بلد و من حاكمية إلي حاكمية بحيث لا يمكننا أن نعطي صفات عامة محددة للبشرية من هذه الناحية، كما حاولت الماركسية أن تعمل.

- 10 - بقي هناك سؤال لا يخلو من شيء من الأهمية، و هو ان البشرية في ذلك الحين لم تكن منحصرة بالشرق الأوسط و مصر، بل كان هناك في أوروبا و افريقيا بشر كثيرون، فهل شملتهم هذه النبوت أولا، و إذا لم تشملهم فلما ذا؟!..

و الواقع ان التاريخ لا يستطيع أن يقدم لنا الدليل الكافي، علي وجود بشر علي نطاق واسع في وسط أوروبا و وسط افريقيا و استراليا و أمثالها فان كان هناك بشر فهم قليلون و متخلفون إلي درجة يمكن اسقاطهم عن نظر الاعتبار حين نقول: ان (البشرية) قد وصلت إلي هذه المرحلة فكريا أو حضاريا، أو حين نقول: ان هذا نبي (عالمي).

كما ان التاريخ لا يستطيع ان يقدم لنا الدليل علي عدم وجود الأنبياء فيهم، علي المستوي المناسب مع مستواهم العقلي و الحضاري.

و بغض النظر عن ذلك، اي مع افتراض ان أوروبا و افريقيا و غيرها مليئة بالبشرية و خالية من الأنبياء - و هو افتراض جدلي لا دليل عليه - ...  
نقول:

اننا - كمفكرين مسلمين - اما ان ننطلق في اثبات ضرورة النبوت من قاعدة اللطف، التي هي الدليل التقليدي علي ذلك، أو ننطلق إلي ذلك من التخطيط العام لتكامل البشرية.

فان انطلقنا من قاعدة اللطف، كان هذا الافتراض المشار إليه غير ممكن، اذ ان مقتضي اللطف الالهي وصول الدعوة الالهية إلي كل البشر بدون استثناء، بحيث لا يكون اثنان إلا كان أحدهما الحجة علي صاحبه. و من هنا يتعين الالتزام بوجود الأنبياء بين أولئك البشر. أو ان يسمح لنا المفكرون التقليديون بأن نعتبر بعد المسافة بين منطقة النبوت و بين أوروبا و افريقيا عذرا كافيا عن تطبيق قاعدة اللطف. أو بتعبير آخر: ان نوح و ابراهيم عليهما السلام، بالرغم من عالمية دعوتهما في الواقع، كانا معدورين في عدم اوصول صوتيهما إلي تلك الأعماق لبعده المسافة و اختلاف اللغة

والتباين في المستوي الحضاري، حيث يتعذر نقل الدعوة بالأساليب القديمة السارية المفعول يومئذ، تعذرا تاما.

وان انطلقنا إلى ضرورة النبوات من التخطيط الالهي العام لتكامل البشرية.

فهذا معناه: ان المقصود الرئيسي هو وجود المجتمع المعصوم في ربوع البشرية في المستقبل، و ما تربية البشرية عن طريق الأنبياء إلا لأجل الاعداد لذلك، وقد عرفنا في مقدمات هذا القسم من الكتاب، ان كل سبب نافع في التخطيط لهذا الهدف فهو واقع لا محالة، و كل سبب غير منتج من هذه الناحية فهو زائل لا محالة، لاستحالة أن يحتوي التاريخ علي ما هو لغو و مهمل من الناحية التخطيطية و الواقعية.

إذا عرفنا ذلك هانت هذه المشكلة إلى حد كبير، بل لم يبق لها وجود علي الاطلاق، إذ يكون افتراض وجود بشرية خالية عن الأنبياء أمرا باطلا، بعد التجاوز عن احتمال وجود الأنبياء فيها.

أولا: إن الغرض الأساسي من التخطيط هو إيجاد أكثرية نامية في البشرية كافية لأن تتكفل مهمة (اليوم الموعود) علي عاتقها، و لا يهم - بعد ذلك - وجود جماعة من البشر - وإن كانت كبيرة - خالية من التربية، أو انها ضعيفة و متخلفة من هذه الناحية. و من الواضح ان (منطقة النبوات) تحتوي علي مثل هذه البشرية الكافية لتكفل تلك المهمة الكبرى.

و خاصة إذا علمنا ان التخطيط العام قد أخذ تلك المناطق النائية بنظر الاعتبار، لكن لا في ذلك العصر بالذات، بل في المستقبل غير البعيد. إذ شملت دعوة النبوات تلك المناطق قبل عصر المسيح عليه السلام، و بقيت إلى العصر الحاضر. و المهم هو بلوغ الدعوة سواء كثر المؤمنون أو قلّوا، كما سبق أن برهننا عليه.

ثانيا: ان هناك احتمالا كافيا لدفع ذلك الاشكال. و هو ان وجود أوروبا و اضربها بدون أنبياء، أمر ذو مصلحة في التخطيط العام فعلا، فيكون - علي هذا التقدير - أمرا ضروريا، و ان أوروبا لا بد أن تكون خالية من الأنبياء.

و السبب في ذلك، ما ذكرناه من ضرورة وجود ظروف الظلم و التعسف خلال فترة طويلة من الزمن، لانجاز التمحيص المنتج للشرط الثالث من شروط اليوم الموعود. و قد يكون من المقدر لأوروبا منذ ذلك العهد القديم أن تكون قائدة الظلم و التعسف في العالم، كما كان الشرق قائد الهداية النبوية في العالم. و يكون الصراع بينهما - كما هو المشاهد في عصورنا الحاضرة - منتجا لانجاح التخطيط الالهي.

و إذا كان ذلك في مصلحة التخطيط كان ضروريا. غير أن إثبات هذا الاحتمال، منوط بالعلم الالهي وحده.

- 11 - المرحلة الثالثة: النبوات القبلية:

ينبغي - في هذا الصدد - الالتفات إلي فكرتين:

الفكرة الأولى: انه يمكن اعتبار القبيلة و العالمية فكرتان مستقطبتان، بينهما درجة من التنافي، و يكون الشعور بإحدهما تارة خالصا و أخرى وسطا أما بمعني الشعور بأهمية العمل أوسع من القبيلة و أضيق من العالم (كالوطن مثلا)، و أما بمعني الشعور بعدم التنافي بين مصلحة القبيلة و مصلحة العالم، أو بأي معني آخر.

و قد مرت هاتان الفكرتان في التاريخ البشري علي مراحل، بدأت بالقبيلة الخالصة و انتهت بالعالمية الخالصة. ففي العصر الذي نؤرخه كان الشعور قبليا خالصا، علي حين لم يلتفت الرأي العام العالمي التفاتا (قانونيا) و لم يعره أهمية تنظيمية قبل القرن الحالي. و سنعرف متي أصبحت النبوات عالمية، قبل الرأي العام العالمي بمئات السنين.

و قد كانت النبوات إلي زمن ابراهيم عليه السلام، تتجنب الخوض في هذا الجدل، فهي لا تعلن أيا من الفكرتين. أما فكرة العالمية فلعدم تقبلها يومئذ، و أما فكرة القبيلة، فباعتبار قيامها علي اعتبارات ظالمة غير صحيحة فلم تكن هناك مصلحة لابرز أي من الفكرتين.

و لكن تدريجا أصبح يتكون من بعض أحفاد ابراهيم عليه السلام (قبيلة مؤمنة) عاملة بتعاليم هذا النبي العظيم، غير قائمة علي المظالم التي قامت عليها القبائل الأخرى. و من هنا أمكن للنبوة أن تعلن القبيلة.

و قد تدرجت النبوات منذ ذلك الحين، ببطء شديد إلي (التجريد) و التوسع نحو الفكرة العالمية، بمعني ان المعطي النبوي كان يتسع تدريجا، علي ما سوف نري، حتي وصل إلي إعلان العالمية الكاملة في عصر الاسلام.

الفكرة الثانية: اننا قلنا أن النبوات التربوية ينبغي لها ان تبدأ من الواقع و تحاول الارتفاع به، لا انها تبدأ من نطاق أوسع منه، فتكتب لنفسها الفشل المحتم.

و قد كان الواقع يومئذ قائما علي إدراك أن القبليّة هي أحسن تنظيم اجتماعي يمكن القيام به لمصلحة المجموع، و من ثم لم يكن في إمكان النبوات تغيير هذا الواقع

بين عشية وضحاها. بل كانت بحاجة إلي مواكبة هذا الواقع ردحا من الزمن.

علي أن إعلان النبي - أي نبي - لفكرة القبليّة، ليس بمعني جعل القبيلة شعارا ضد القبائل الأخرى. وإنما بمعني أنه ليس مكلفا بغير هداية قبيلته، و مهمته مقتصرة علي ذلك - و أما القبائل الأخرى فقد يوجد فيها أنبياء آخرون، بدون أن يكون هناك - من ناحية النبوة القبليّة - أي داع عاطفي للنزاع بين القبائل... بل هناك داع إيماني للأخوة و لاجتماع القبائل كلها علي الايمان.

و المظنون ان النبوة القبليّة، استمرت بعد عهد ابراهيم عليه السلام إلي بعث النبي موسى عليه السلام، حيث استطاع التقدم خطوة نحو العالمية.

و لعل أهم نبي قائم علي الأساس القبلي في ذلك العصر، هو يعقوب عليه السلام، حفيد ابراهيم عليه السلام، وجد بني إسرائيل، الأسرة التي استطاع يعقوب تربيتها ردحا من الزمن علي روح الايمان، و قد كان لها في عصورها الأولى مشاركة في النبوات، كما ان لها في عصورها المتأخرة أكبر اليد في الظلم و الطغيان البشري.

- 12 - المرحلة الرابعة: النبوات العالمية:

تبدأ أول التفاتة عالمية - حسب ما نعرف - بالنبي موسى بن عمران عليه السلام.

فانه في واقع قصده و دعوته، نبي عالمي، و لكنه لم يشأ إعلان هذا المفهوم كشعار واضح، و إنما استطاع أن يخرج بنطاق دعوته من قبيلته و بلاده حيث أصبحت الفكرة العالمية، و لا أقل التوسع عن النطاق القبلي، أمرا مفهوما و مشروعاً اجتماعياً.

فإنه بالرغم من الزخم العاطفي القبلي الذي أكد عليه (عليه السلام). في دعوته عند ابتدائها. و هو البدء ببني إسرائيل، و قد كانوا في ذلك الحين الشعب المضطهد تحت الحكم الفرعوني الغاشم، و قد طالب فرعون بإطلاق سراحهم من نير العبودية و جعل بيوتهم قبلة... و لكن بالرغم من كل ذلك فان دعوته كانت أوسع من ذلك. فانه دعي فرعون نفسه و بطانته للايمان، و هو عدو بني إسرائيل، و لو كان فرعون قد آمن لتغير تاريخ الدعوة الموسوية، و لكن أطماعه و سوء سريرته منعتة من ذلك.

ص: 459



كما ان من أوائل المؤمنين: السحرة الذين كان له معهم صراع سحري عجيب، خرج موسى عليه السلام بنتيجته فائزاً، وأصبح السحرة مؤمنين، بالرغم من السيف الفرعوني القاطع. وهي حادثة تشترك التوراة مع القرآن في نقلها. ولم يكن السحرة من بني إسرائيل.

وقد كان موسى عليه السلام، يقبل - بكل تأكيد - كل مؤمن به من أي قبيلة كانت.

وبعد عبوره بالمؤمنين من مصر إلى أرض فلسطين، قام بدعوة واسعة بين القبائل و الحاكميات التي كانت موجودة في الشرق الأوسط، و قاتل العديدين ممن أعلنوا الكفر و العصيان، و قد بقي علي ذلك خلفه الأمين النبي يشوع أو يوشع بن نون عليه السلام. و قد نطقت التوراة هذه الأمور مفصلاً.

علي أن بني إسرائيل أنفسهم كان حظهم سيئاً من ناحية الطاعة، فلاقوا النقمة و نالوا العقاب، كأى شعب آخر. و أوضح و أقوى عقاب نالوه في زمن موسى هو التيه أربعين سنة في الصحراء.

و هذا كله دليل الدعوة العالمية، و إن لم تكن مسماة في لسان موسى عليه السلام بصراحة، و إن المهم هو الايمان و الطاعة لله عز و جل، و بالنتيجة الانسجام مع الأهداف الكبرى مع غض النظر عن الرأس و الجنس.

وقد كان للتركيز القبلي في دعوة موسى عليه السلام مصلحتان مهمتان:

الأولي: الانطلاق من الواقع الذي لم يكن يستسيغ فكرة العالمية. و إنما بدأ عليه السلام بالواقع و حاول رفعه - بمقدار الامكان - إلى المستوي الواسع.

الثانية: إن شعب إسرائيل كان في أول الدعوة الموسوية و قبلها مضطهداً مقهوراً من قبل الحاكم الظالم فرعون. و من هنا كان التأكيد علي النقطة الرئيسية لظلم و تعسف الحكم الفرعوني، يقتضي التركيز علي بني اسرائيل بصفتهم أشد الناس ظلاماً في ذلك العصر. و قد كان إعطاء الفكرة الصريحة عن الظلم الفرعوني ضرورياً للدعوة الموسوية، لأجل ترسيخها في النفوس و كسب المؤمنين بها إلى أوسع نطاق ممكن خارج القبيلة أيضاً.

و أما في الأعوام المتأخرة عن ذلك، فقد بقي فضل بني إسرائيل مقترناً بالطاعة، و منعماً عند الانحراف و العصيان و هذه التوراة طافحة بتهديدات موسى عليه السلام و من بعده من الأنبياء بالويل و الشور لبني إسرائيل إذا اتخذت طريق التمرد

و العصيان(1). وهذا هو موقف كل النبوات من المؤمنين و العصاة عادة.

و هذه التوراة نفسها تفسر ما وقع علي اليهود خلال ما يسمي بالسبي البابلي، انه نتيجة لما جنته أيديهم من الموبقات و الذنوب(2).

- 13 - و كانت إنجازات النبي موسى بن عمران عليه السلام في رفع المستوي الفكري و الايماني للبشرية، متمثلا في عدة أمور، بعد الاعتماد علي مجموع ما تنطق به التوراة و القرآن من أخبار:

الأمر الأول: انه استطاع أن يقرب فكرة وجود الخالق القدير إلي الأذهان، بشكل واضح جدا، باعتبار المعجزات التي كان يقوم بها و الكلام الذي كان ينقله.

و لا حاجة الآن إلي الدخول في أمثلته.

الأمر الثاني: إيجاد شريعة كاملة مناسبة مع عصره، أوسع من شريعة النبي نوح عليه السلام و أعمق، يعتبر الفرق بينهما ممثلا للفرق في الذهنية البشرية بين العصرين، بعد أن كانت قد تكاملت علي يد خط النبوات خلال هذه الفترة الطويلة.

و قد تكفلت شريعته جوانب اقتصادية و جزائية و أخلاقية و عبادية مهمة.

الأمر الثالث: قضاؤه علي السلطان الكافر، فرعون، الذي كان في عصره واضح القوة و الجبروت. و قد أعطي موسى (ع) بذلك درسا لكل سلطان جائر بأنه سوف يركع أمام الحق، و بالتالي أمام الهدف الايماني في يوم من الأيام.

الأمر الرابع: مباشرته للفتح الديني و توسيع الدعوة الالهية عن طريق الحرب. و قد باشرت البشرية هذه المهمة تحت قيادته بعزم و إخلاص، و بقيت كذلك مع خلفه يوشع بن نون (ع).

و قد وجدت هذه الصفة لأول مرة - حسب ما نعرف - في الدعوة الالهية، حيث تجاوزت النبوات مرحلة الاقناع و الجدل إلي مرحلة السيطرة و القتال، و تجاوزت مهمة المؤمنين من مجرد الوعظ و الارشاد إلي حمل هموم العالم الواسع الذي يجب أن يدخل كله في دائرة الايمان.

الأمر الخامس: تأسيسه عليه السلام لشيء يشبه الدولة في قومه و المؤمنين به.

ص: 461

1- (1) انظر: اللاويين/الاصحاح السادس و العشرون عموما. و انظر التثنية 15/2 فما بعده. و كلاهما بلسان موسى عليه السلام.

2- (2) انظر: أخبار الأيام الثاني: 14/36-18.

فبينما كان الأنبياء السابقون محكومين، من الناحية العملية، لملوك و أمراء آخرين، قد يكونون من أشد الناس كفرا و ظلما... ولم يحاول نبي سابق أن يسيطر علي الحكم، و ان حاول إبراهيم عليه السلام ان يدخل الحاكم في عصره في دائرة الايمان، و هذا معني آخر غير السيطرة علي الحكم.

أما موسي عليه السلام فقد قام أولا، بمثل مهمة إبراهيم عليه السلام، حيث طلب من حاكم عصره (فرعون) الدخول في دائرة الايمان. و لكنه في عصر لا حق، و بعد أن استتب له الأمر بعد عبور البحر، أصبح هو الرئيس المطلق و الحاكم الأول في قومه. و لم يكن معني الدولة في ذلك الحين أكثر من ذلك.

و قد قام موسي عليه السلام بتطبيق شريعته علي المجتمع من النواحي الاقتصادية و الجزائية و العبادية و غيرها. فقد اقترن فيه جانبا التشريع و التطبيق معا.

بخلاف من بعده من الأنبياء فقد ساروا طبقا لروحه الايمانية و التشريعية، و التزموا جانب التطبيق فحسب، بما فيه الغزو في سبيل الدعوة الالهية.

و لكن من الملحوظ(1) أن التركيز علي الثواب و العقاب الأخرين، لا زال قليلا، و إنما قام الأنبياء المتأخرون الذين حاولوا تعميق الفهم الموسوي، قاموا بابرار هذا الجانب.

و أهم هؤلاء داود و سليمان عليهما السلام.

فاننا في الوقت الذي نري ان يوشع بن نون بقي محافظا علي نفس المستوي في أعماله، حاول ذاك النبيان بتعميق الأمور الخمسة المشار إليها، و تطبيقها تطبيقا كاملا. فقد أسسا دولة متكاملة، و مارسا الفتح و مقارعة المنحرفين و تطبيق الشريعة الموسوية بكل جهاتها بكل دقة. و بني سليمان عليه السلام بيتا مهما ضخما للعبادة يسمي ب (هيكل سليمان) دعما للعقيدة الالهية، و هو - فيما نعرف - ثاني معبد مهم في البشرية بعد بيت الله الحرام الذي باشر إبراهيم عليه السلام ببناءه... غير انه لم يقدر له الدوام بكامل هيئته، بعد أن هدمه نبوخذنصر خلال استئصاله لليهود و سببه لهم.

و نري أن المفهوم الالهي و التركيز علي الطاعة أصبح في لسان سليمان في خطابه الذي ألقاه يوم افتتاح هذا المعبد، كما نقلته التوراة(2)، أصبح أوضح و أكثر تفصيلا عما كان عليه في العصر الموسوي.

ص:462

1- (1) كما دلت عليه التوراة المتداولة، و لم يدل القرآن الكريم علي خلافه.

2- (2) انظر الملوك الأول 13/8-54.

هذا، و لا- يمكن اعتبار داود و سليمان عليهما السلام، نبيين عالمين، بالمعني المقصود لنا الآن، فاننا نريد بالنبوة العالمية: الشريعة التأسيسية الجديدة التي تشمل كل البشر. و هذا ما عمله موسي عليه السلام. و أما هذان النبيان فليس لهما شريعة جديدة، و إن كانا عالميين في دعوتهما، بل كانا تابعين للشريعة الموسوية.

- 14 - كان الرق في العصور الفرعونية، و لعدة قرون معروفا و شائعا، يكفينا من ذلك: ان بني اسرائيل أنفسهم كانوا أرقاء لفرعون، يستخدمهم أشنع استخدام.

فهل هذا الرق هو الذي تقول به الماركسية؟ انها لو أجابت بالايجاب لوردت عليها الاعتراضات التالية:

الاعتراض الأول: انه لا دليل علي وجود نسبة عالية من الأرقام في ذلك المجتمع، بحيث تشكل الأكثرية سببا كافيا لتسمية ذلك المجتمع بمجتمع الرق.

الاعتراض الثاني: انه لا- دليل علي إهمالهم للزراعة، بحيث لا يكون الوضع الاجتماعي، أو الجزء المهم منه، زراعيًا يشكل شيئًا يشبه الاقطاع. بل ان الجانب الزراعي موجود في كل المجتمعات لا محالة، و معه لا يتعين أن يكون المستخدمون في الزراعة هم الأرقاء أو انهم الاقتان - باصطلاح الماركسية - يعني الفلاحين.

و لا يتعين في مجتمع يحتوي علي صفتين هما: الرق و الاقطاع، ان يسمى بأحد الاسمين.

الاعتراض الثالث: انه بعد التجاوز عن الاعتراضين السابقين، يتعين الاعتراف بأن المجتمع الفرعوني هو مجتمع قائم علي الرق. و مع ذلك، فإن الماركسية لم تذكره، بل تعتبر المجتمع الروماني - المتأخر جدا عن العصر الذي نؤرخ له - تعتبره المثال الأفضل لمجتمع الرق.

و الماركسية - كما سمعنا خلال مناقشاتها - تعتبر العصر الفرعوني عصر المشاعية البدائية، فإن هناك من النصوص الماركسية ما يؤكد أن التوراة كتبت في ذلك العصر (1)، - كما سمعنا -. و هي - كما نعلم - كتبت في العصر الفرعوني أو بعده.

و معه يكون العصر الفرعوني مشاعيا بدائيا، إذ لا يحتمل تقدم مجتمع الرق علي المشاعية، ماركسيا.

ص: 463

1- (1) انظر: أصل العائلة لانجلز ص 67 و أصول الفلسفة الماركسية لبوليتزرج ص 2 ص 64.

و هذا من الغرائب المقطوع بكذبها تاريخيا، لأن الوضع الفرعوني واضح المخالفة لما تعطيه الماركسية من صفات للمجتمع الشيوعي البدائي.

- 15 - نري من خلال هذا التخطيط الثاني، أن نبوءات الأنبياء حول نتائجه و نتائج التخطيط الذي بعده، موجودة علي السنة الأنبياء. سواء في ذلك النتيجة المباشرة لهذا التخطيط و هو وجود الأطروحة العادلة الكاملة، أو نتيجة التخطيط الذي يليه، و هو قيام دولة الحق و العدل العالمية، متمثلة بوجود قائدها الأعظم المهدي عليه السلام.

كل ما في الأمر ان التبليغات تبدأ مختصرة و غامضة، ثم تبدأ بالتدرج البطيء بالايضاح... تبعا لرفي الفكر البشري، و اعتياده علي تلقي النبوءات الغيبية من ناحية، و مقدار تقبله لمضمون النبوءة.

و من هنا قد تقتصر النبوءة علي بيان المستقبل المشرق للبشرية أو علي انتصار جانب الحق في العالم. و قد توضح النبوءة وجود نبي في المستقبل، الذي معناه عدم انقطاع خط الأنبياء إلي حين وصول التخطيط الثاني إلي نتيجته بوجود ذلك النبي. و قد تبين النبوءة ضرورة وجود القائد العالمي الذي يقوم بتطبيق العدل الكامل في ربوع البشرية.

و هذه النبوءات متدرجة في العمق، كما هو مفهوم لمن لا حظها. و قد أبرزت بالتدرج بطبيعة الحال.

و لعل أوضح النبوءات بالمستقبل المشرق، جاءت علي لسان داود عليه السلام، كما تعرب عنه التوراة المتداولة، و وقع مثلها في كلام سليمان عليه السلام.

و سوف نستعرض هذا و غيره في كتاب قادم من أجزاء هذه الموسوعة.

و في العصر المتأخر عن السبي البابلي، تنبأ أشعيا و دانيال و غيرهما بوجود دولة الحق و أعطيا مقدارا من أوصافها. و في العصر اللاحق جاء يوحنا اللاهوتي ليتنبأ بمولد القائم الأعظم عليه السلام، من خلال رؤياه المشهورة المسطورة في التوراة.

و مهما يكن الحديث عن صحة استناد هذه الكتب إلي أصحابها، فإن المتيقن هو أن التوراة كلها كتبت قبل الاسلام، و هذا كاف لاحترام النبوءة التي ثبت بالدليل القطعي صحتها.

و حين يصل الزمن إلي عصر الانجيل، تجده يعطي علي لسان مؤلفيه تفاصيل أكثر من خصائص التخطيط الالهي و نتائجه، فهو يصف التمحيص، و كثرة الكفر

والانحراف، وينصح بضرورة حفظ الايمان خلال ذلك، و يتنبأ بوجود دولة الحق وقائدها، و بعودة المسيح في تلك الدولة، علي ما سوف نوضحه في الكتاب المشار إليه. و كل ذلك مما ثبتت صحته من خلال فهمنا للتخطيط الالهي العام.

و أما قبل ذلك، فلم ينقل التنبؤ من قبل الأنبياء بشك واضح، بما فيهم موسي بن عمران عليه السلام(1). و لعل ذلك لعدم نضج الفكر البشري إلي ذلك الحين... أو ان مثل هذا التنبؤ وجد ولكنه لم يصل إلينا.

نعم، يوجد في كلام نوح و موسي عليهما السلام، تأكيد باقتران الطاعة و الايمان بالسعادة و الرفاه الاجتماعيين، كما هو موجود في التوراة و القرآن معا. و هذا أمر صحيح، و هما وإن كانا قد طبّاه علي مجتمعهما بشكل مباشر، و انطلقا منه إلي بيان الثواب الدنيوي علي الطاعة، إلا-أنهما في الواقع يعطيان القاعدة العامة التي تنطبق في كل عصر؛ و يدعم ذلك أن مجتمعهما لم يوفر الطاعة فلم يحصل علي الرفاه المطلوب، علي حين سوف يتوفر ذلك المستوي المطلوب من الايمان في مجتمع دولة الحق، فتحصل علي ذلك الرفاه، و معه، فمن المستطاع اعتبار هذه النصائح لهذين النبيين نحو من التنبؤ الغامض بدولة الحق أيضا.

و لكن في بعض هذه التنبؤات في التوراة، ما يستحق الالتفات، و هي أنها قرنت في الأغلب - و خاصة في كلام أشعيا و دانيال و طبقتهما - بالتنبؤ بانتصار اليهودية و بني إسرائيل و عاصمتهم أورشليم. فما معني ذلك؟ بعد قيام البرهان لدينا - كمسلمين - بأن انتصار الحق يكون عن غير هذا الطريق.

و هذا له عدة أشكال من التأويل، سنذكرها في الكتاب المخصص لذلك من هذه الموسوعة. و نذكر الآن منها وجهين:

الوجه الأول: أن يكون التنبؤ صادرا من أشعيا وغيره عاما صحيحا، غير مربوط ببني إسرائيل مباشرة، و لكن النساخ المتأخرين للتوراة، و بخاصة أولئك الذين سجلوها بعد تلفها و ضياعها ردحا طويلا من الزمن... أضافوا هذه العناصر الغربية كذبا و زورا، رعاية لدينهم و قومهم، و تطبيقا للتنبؤ علي ذلك.

إلا ان هذا الكذب لا يعني إسقاط كل النبوءة أو أساسها أو مفهومها العام.

فاننا قلنا في مقدمة «تاريخ الغيبة الصغري» انه في الامكان الأخذ ببعض مدلول

ص:465

---

1- (1) إلا بالمقدار الذي يدل عليه قوله تعالى: قال موسي لقومه: اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَ اصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ. الأعراف: 127/7.

الكلام مع إسقاط ما قام الدليل علي كذبه، ولا يكون هذا مضرا بصدق البعض الآخر.

الوجه الثاني: ان التنبوء صدر فعلا من أشعيا وغيره علي هذا الشكل الموجود في التوراة، أي التنبوء بانتصار الحق علي يد بني إسرائيل. إلا ان هذا إنما كان باعتبار أن الممثل الأفضل للحق في ذلك الحين كانوا هم و من كان كان علي دينهم، ما دامت الشريعة الموسوية سارية المفعول. وقد كانت في زمان أشعيا و أرمياء سارية المفعول حتي نسخت بنبوة المسيح عليه السلام.

إذن، نفهم من ذلك: ان انتصار الحق يكون علي أيدي أمنائه دائما، و لئن كان أمناءه في ذلك العصر هم بنو إسرائيل، فإن أمناءه في المستقبل سوف يكونون غيرهم، بعد أن سقط هؤلاء في حضيض المعاصي و الانحراف.

بقي لدينا احتمال: أن يكون أشعيا و دانيال و طبقتهما من الأنبياء المتأخرين عن الفتح البابلي، قد اتجهوا إلي هذه التنبوءات نتيجة للظروف الصعبة و الهزيمة التي مرت باليهود خلال سبيهم و ما بعده. و هذا ما احتمله بعض الكتّاب المحدثين (1).

فهذا قابل للمناقشة من وجهين:

الوجه الأول: وجود هذه التنبوءات قبل السبي البابلي بمدة، علي لسان داود و سليمان بشكل واضح، و علي السنة من سبقهما بشكل غامض، و معه لا معني لربط هذه النبوءة بالسبي البابلي.

الوجه الثاني: اننا نسأل هذا الكاتب عن اعتقاده بأن هذه التنبوءات حقا أو باطلا، بمعني أنها هل هي مطابقة للواقع و لو بأساسها - بعد إسقاط التفاصيل - أو انها مجرد أضاليل!!!...

فان قال: انها حق. و إنما اقتضت المصلحة إظهار هذه النبوءة لرفع معنويات اليهود بعد انهزامهم و سبيهم، و خاصة بعد الالتفات إلي أن المستوي الذهني البشري إنما وصل إلي تفهم هذه النبوءة بوضوح في ذلك العصر، ان قال ذلك، فهذا حق، و هو أقرب للتفسيرات للتركيز علي هذه النبوءة خلال ذلك العصر بالخصوص.

و ان قال: ان هذه النبوءة باطلة و مجرد تضليل، فهذا في واقعه: أولا: طعن بهؤلاء الأنبياء الذين اعترف الاسلام بكونهم كانوا صادقين و مواكبين للحق: و هو

ص:466

- كمسلم - ملزم بالاعتراف بذلك. ثانيا: ان كلامه هذا مخالف للدليل القطعي القائم علي صدق أساس هذه التنبوءات، كما لا يخفي علي قاريء هذه الموسوعة.

وإن شكك في نسبة هذه الكتب إلي هؤلاء الأنبياء، قلنا: ان تفسيره لوجود النبوءة قائم علي التسليم بوجودها، وصدق نسبتها إلي أصحابها، كما هو واضح، فلا معني للرجوع عن هذا التسليم بعد ذلك.

- 16 - وبهذا ينبغي أن نختم الحديث عن أقسام النبوات الكبرى الرئيسية... إذ لم يبق إلي نهاية هذا التخطيط الثاني الذي نتحدث عنه، غير نبوة واحدة مهمة هي نبوة المسيح عليه السلام. وهي نبوة - بالرغم من أهميتها - كانت ضيقة النطاق لمدي الضغط الكافر الذي كان في ذلك العصر.

وفي الواقع، أنه بدأ في العصور المتأخرة عن الدعوة الموسوية، من حوالي الفتح البابلي عصر طويل من الظلم والانحراف والفساد، حتي بين اليهود أنفسهم، و بقي ساري المفعول خلال بعثة المسيح عليه السلام، و لم ينته أيضا بنهاية التخطيط الثاني، بل استطاع أن يمتد بفروعه إلي العصر الحاضر.

ولذ ينبغي أن نعقد فصلا عن جانب الفكر والعمل الدنيويين، خلال العصر المتأخر عن الدعوة الموسوية... لنري مقدار تأثيره في هذا التخطيط، إلي جانب تأثير النبوات.



1 - كانت جذور الانحراف موجودة في المجتمع الموسوي في زمن موسى عليه السلام فما بعده، وقد سمعنا أن التوراة مليئة بتهديد العصاة بكل ويل و ثبور علي لسان موسى و من بعده كيوشع و داود و سليمان و غيرهم.

وقد كان هناك - علي ما تنطق به التوراة أيضا - حملات إيمانية عديدة قام بها هؤلاء الأنبياء، لرفع معنويات الأمة المؤمنة من الناحية الإيمانية و من ناحية تركيزهم علي تطبيق الشريعة و إطاعة الأنبياء. بدأها موسى عليه السلام نفسه، بعد عبور البحر، و قرنها اجتماعيا بالخروج فعلا للفتح الديني ضد الكافرين عبّاد الأصنام.

و كان آخرها - فيما يخص العصر السابق علي الفتح البابلي - حملة سليمان الإيمانية خلال بنائه للهيكل و افتتاحه له.

و كانت هذه الحملات تنجح مؤقتا، ثم يبدأ المجتمع من جديد بارتكاب الموبقات و الفساد. حتي ما إذا حصلت الحملة الأخرى تحسن الوضع ثم عاد إلي السوء من جديد.

حتي ما إذا حصل الفتح البابلي المشرك، استطاع أن يقضي علي المهم من معالم التدين الموجودة آنئذ، و بقي اليهود يجترون الأفكار و التقاليد التي يحملونها عن عقيدتهم و تاريخهم، اجترارا. و أصبحت المواعظ التي يقولها الأنبياء فيهم، كأشعيا و أرمياء و دانيال، غير ذات أثر حقيقي.

2 - لا ينبغي ان يخفي علينا دخول الانحراف و الكفر في التخطيط، كعنصر هام من ناحيتين:

الناحية الأولى: ان الانحراف يعتبر نتيجة من نتائج التمحيص الذي تمثله دعوات الأنبياء، فان هذه الدعوات تجعل الفرد علي المحك باستمرار، حيث ينظر إلي مواقف الأفراد وردود أفعالهم تجاهها، فان انسجم الفرد معها كان ناجحاً في التمحيص و من ثم منسجماً مع التخطيط الشامل لتلك الفترة. و من أنكرها كان راسباً في التمحيص، و من ثم منافراً مع التخطيط و أهدافه. و علي كلا الحالين يكون التمحيص قد وصل إلي نتيجته.

الناحية الثانية: ان الانحراف و الكفر، سواء علي مستوي المجتمع أو مستوي الحكومات، يكون بدوره سبباً لتمحيص جديد، قد حملنا عنه فكرة فيما سبق، حيث ينظر إلي مواقف الأفراد ردود أفعالهم تجاهها، فمن انسجم معه كان منافراً مع التخطيط، و من خالفه كان منسجماً معه. و قد عرفنا ان التخطيط دائماً قائم علي الاختيار و حرية الارادة، و هو - عادة - منتج للمواقف المختلفة.

و من هذه الزاوية سننطلق إلي فهم الانحراف و الكفر خلال هذه الفترة، و سنفهم أنه وجد لنفع التخطيط و انجاحه، و هو تعميق إيمان المؤمنين و تمحيص المجتمع عموماً، و ربما لتعميق الفكر الانساني، كما سنذكر... لا- انها وجدت مضادة للتخطيط، فان هذا من المستحيلات، كما عرفنا في الأسس الخاصة للتخطيط العام.

- 3 - ينقسم (الجانب الدينوي) خلال هذه الفترة إلي عدة جوانب:

الجانب الأول: الجانب المدني المتمثل بنمو الحضارة الانسانية خلال تلك الفترة الخاصة، مع الاشارة إلي تأثير هذا الجانب في التخطيط العام عموماً.

الجانب الثاني: الجانب الفكري المتمثل بالفلسفة و المنطق و الرياضيات و نحوها، مما انبثق من الفكر البشري، الكائن - في الأغلب - في اليونان خلال تلك الفترة.

الجانب الثالث: الجانب الحكومي المتمثل بالحكومات المنحرفة و الكافرة التي كانت مسيطرة خلال تلك الفترة.

الجانب الرابع: جانب التحريف في الديانة الموسوية، من قبل اليهود أنفسهم، بعد اجتياز عصورها الأولى.

الجانب الخامس: جانب الجهل و التخلف الذي كان صفة للمجتمع في شبه

الجزيرة العربية. و هو المجتمع الذي أصبح محلا لاستقبال الرسالة التي حملت (الأطروحة العادلة الكاملة) إلي البشر، وبها انتهى عهد النبوت و انتهى التخطيط الثاني.

- 4 - الجانب الأول: في تأثير التطور المدني للمجتمع في التخطيط.

يتكفل خط الأنبياء عادة، تنمية و تربية الجوانب الفكرية و الأخلاقية و التشريعية في البشرية. باعتبارها الجوانب الأهم التي بها يقترب الهدف و ينجح التخطيط.

و أما جوانب التطور المدني، فالمعروف أنه موكول إلي الفكر البشري نفسه.

ابتداء بالبسيط و انتهاء بالمعقد. فعلي البشرية أن تعاني الجوع حتي تجد الطعام و المرض حتي تجد الدواء، و البرد حتي تجد الدفء... و هكذا... من دون أن يكون للأنبياء أو للالهام الالهي، أي أثر في ذلك. و هذا يعني أن التخطيط الالهي اقتضي هذا المعنى بطبيعة الحال.

و هذا شيء مفهوم، إلي حد كبير، لوضوح أن التربية المدنية، سوف لن تكون - مهما طالت - أبطاً من التربية الاخلاقية أو التشريعية، بل ان الثانية أبطاً بكثير و أعقد، لوجود الموانع الشهوانية في النفس البشرية عن اتباع السلوك الأفضل دائما، بخلاف التربية المدنية فانها خالية عن تلك الموانع، بل هي - في الأغلب - موافقة للهوي و المصلحة الشخصية. و لئن تكفل الأنبياء تربية الجانب الأصعب، فان الجانب الآخر أو كل للفكر البشري نفسه.

إلا- أن بعض الاعتراضات قد تحول دون الالتزام بذلك، أو انها علي الأقل، تمنع من المبالغة فيها. و معني ذلك: ان الأنبياء لهم قسط من المشاركة في التطور المدني.

الاعتراض الأول: ان إيجاد البشرية للطعام أو للدواء، إذا كان موكولا لمجرد الصدفة أو للالتفات بعد الجهل المطلق، و ترك البشرية خلال العصور السابقة تعاني من المشكلة التي لم يكتشف لها حل... فهذا ان لم نفرض أنه موجب لانقراض النوع البشري، فلا أقل من أن بقاء البشرية خلال المشكلات، ردحا طويلا من الزمن، مع إمكان تلافيها من قبل الخالق الحكيم عن طريق الأنبياء، و عدم دخل زيادتها في نتائج التخطيط... يكون ظلما للبشرية البائسة، فيكون مستحيلا علي

الاعتراض الثاني: لا شك ان التطور المدني يعمق الفكر البشري، ويفتح أمامه جوانب جديدة لم يكن ملتفتا إليها قبل ذلك، وهذا العمق بدوره يشارك في قابليته لفهم المستوي التشريعي و الأخلاقي الجديد الذي يبشر به خط الأنبياء.

و هذا معناه: ان كل مستوي (نبوي) يحتاج إلي مستوي مدني سابق عليه، كما يحتاج تماما إلي مستوي نبوي سابق قد تم إنجازه وإنجازه.

و من هنا نطلق إلي هذا الاعتراض، إذ قد يكون إيكال البشرية إلي فكرها الخاص في التطور المدني، قد يجعل المستوي المدني منفصلا عن المستوي (النبوي) المطلوب. بمعنى ان البشرية قد تكون ناضجة نبويا و تستحق بهذا الاعتبار خطوة نبوية جديدة، ولكنها قد تكون فاقدة للمستوي المدني الذي عرفنا انه يكون ضروريا لفهم الخطوة الجديدة، فتكون الخطوة النبوية الجديدة متعذرة، و من ثم يكون التخطيط معاقا.

و إذا تم هذا الاعتراض، كان معناه: ان من الضروري لكل نبوة، أن تخطط - إلي جانب مهمتها الخاصة - لتطوير الجانب المدني، بحيث تساعد الفكر البشري للوصول إلي المستوي المطلوب عند إنجاز هذه النبوة مهمتها الخاصة، و الحاجة إلي بناء جديد.

الاعتراض الثالث: ان الأطروحة الكلاسيكية الدينية لابتداء البشرية، تقترض - كما عرفنا - ابتداءها من زاوية قوة ووعي، و ان أول بشري وجودا هو نبي ناجز علميا و أخلاقيا و إخلاصا، و قد حاولنا فيما سبق مناقشة فحواها العام.

و لكنها لو صحت تماما، لكان معني ذلك ان البشري الأول: آدم عليه السلام، هو الذي قام بتعليم أولاده و زوجته الجانب المدني الضروري للحياة، إلي جانب التربية التشريعية و الأخلاقية.

الاعتراض الرابع: ان القرآن الكريم ينسب إلي بعض الأنبياء المشاركة في الجانب المدني، فمن ذلك: صنع نوح (ع) للسفينة، و صنع داود (ع) اللباس و الدروع، و صنع الجن لسليمان (ع) القدر الضخمة و الجفان الكبيرة، و يمكن نسبة الصنع إلي سليمان نفسه بشكل و آخر. و لا حاجة إلي الاستشهاد بالآيات بعد وضحها و توفرها للقارئ بسهولة. و لا نعدم من السنة و التاريخ دليلا علي هذا و غيره، مما هو غير خفي علي المتتبع، مما يطول بنا المقام في سرده.

و علي أي حال، فهذه المشاركة مما لا يمكن نفيها، بعد الاعتراف بالنبوات.

و يستطيع القول بأن هذه الاعتراضات استطاعت أن تكفكف من غلواء تلك الفكرة الواضحة في انفصال خط الأنبياء عن الخط المدني، علي طول التاريخ.

و إذا رجعنا إلي العصر الذي نؤرخ له، وجدنا أن داود و سليمان عليهما السلام يقعان خلاله، بمشاركتهما الفعلية في عدد من جوانب التربية المدنية.

- 5 - الجانب الثاني: في تأثير الجانب الفكري للانسان، كالفلسفة و المنطق في التخطيط العام.

ذلك الجانب الذي كان لليونان في تلك العصور، و التي بعدها، أكبر المشاركة فيه بحثا و تدقيقا و توسيعا، ابتداء بالفلسفة اليونانية القديمة السابقة علي أفلاطون و سقراط، و انتهاء بالفلسفة الوسيطة اللاحقة لعصر المسيح عليه السلام.

إن وجود مثل هذه التعميقات الفكرية، إلي جانب أنه يؤهل البشرية المتمثلة بمفكرها، استيعاب دعوات الأنبياء و أقوالهم إلي أكبر حد، و ما تنتجها الأسئلة المثارة و الجدل القائم من انفتاح تدريجي... يؤهلها أيضا لدعم كثير من أقوال الأنبياء بالدليل القائم علي الوجدان الحسي أو العقلي. و من هنا تنبثق أهميته بالنسبة إلي مواكبة التخطيط و إنجاحه.

و بالرغم من إمكان تفسير هذا العمق بالعبقريّة البشرية نفسها، فانه بالامكان أيضا إسنادها إلي خط الأنبياء أما مباشرة أو بالواسطة. باعتبار احتمال أن يكون بعض فلاسفة اليونان كأرسطو - مثلا - من الأنبياء أو الملهمين بدرجة ما. أو انهم أخذوا رءوس أقلامهم أو مهم أفكارهم من الأنبياء، أو انهم قد رويت لهم عن الأنبياء بعض الحقائق التي استطاعوا بعبقريتهم أن يستنتجوا منها هذه الدقة الفكرية.

و لكن هذا الاحتمال - مهما كان شكله - بالرغم من لطافته و وجاهته، مما لا يمكن أن نقيم عليه الدليل الكافي، بعد انطماس الكثير من معالم التاريخ.

- 6 - الجانب الثالث: الجانب الحكومي المتمثل بالحكومات المنحرفة و الكافرة التي كانت مسيطرة في تلك الفترة.

كان أول ملك سيطر علي اليهود بعد انتهاء (الدولة النبوية) التي بدأت بموسي عليه السلام و انتهت بصموئيل، و ان تخللتها فجوات كبيرة... هو شاءول كما

تسميه التوراة أو طالوت كما يسميه القرآن. وقد جاء إلي الحكم بطلب من بني إسرائيل أنفسهم، حيث طلبوا من صموئيل أن يعين لهم ملكا، فعين لهم الله تعالى عن طريق نبيه هذا الرجل. وهذا ما يرويه التوراة و القرآن معا.

وبالرغم من جهته الايمانية وأهميته، لم يكن يخلو - كما تدل عليه التوراة - من بعض الانحرافات، وأهمها منافرتة لداود عليه السلام، و مطاردته لأجل القبض عليه وقتله. و كان يومئذ شابا مؤمنا متنافيا في الايمان.

وقد تولي هو الملك بعد شاءول، فكانت دولته نبوية مرة أخرى، و خلفه ولده النبي سليمان عليه السلام. وبوفاته انفصل الحكم عن النبوة مرة أخرى. و ملك اليهود جماعة من الملوك علي مستوي يكاد يكون دنيويا محضا، علي حين بقيت النبوة في الشعب في جماعات من المؤمنين الملهمين الواعظين علي نطاق ضيق في الأغلب، يكادون يمثلون النبوة القبلية مرة أخرى في التاريخ.

و لعل العنصر الأهم في ضيق نطاق هذه النبوات، هو بعد الشعب عنهم و انغماسه في اللذائذ و المصالح الخاصة، و عصيان الملوك لهم، إلي حد لم يبق للأنبياء تأثير واضح علي المجتمع الذي كان مؤمنا في تاريخه القديم.

و استمر الحال علي ذلك إلي الفتح البابلي، الذي اعتبرته التوراة عقابا لليهود علي مظالمهم و فسادهم. حيث استطاع أن يقضي علي اليهود، بكلا دولتيهم:

إسرائيل و يهوذا، و يستأصل قسما كبيرا منهم و يسبي القسم الآخر إلي العراق.

و بعد سقوط نبوخذنصر، و سيطرة كورش ملك الفرس سمح لهم بالعودة و بناء هيكل جديد. فعاد الحال إلي ما كان عليه من انفصال الحكم عن النبوة، و وجد فيهم عدة أنبياء مشهورين كاشعيا و أرميا و دانيال و غيرهم، ممن نسبت إليهم التوراة كلمات كثيرة و تاريخا مفصلا. و لكنهم لم يكونوا ليؤثروا في إرجاع الشعب و الحكومات إلي جادة الحق و الصواب.

و كان هناك خط ثالث غير الملوك و الأنبياء، و هم الكهان المشرفون علي الهياكل. و بالرغم من أن هذه الفكرة كانت حقا في أساسها باعتبار احتياج الهيكل إلي السادن أو المشرف علي مصالحه و القيام بوظائفه الدينية. و قد عين موسي عليه السلام - كما تقول التوراة - أخاه هارون كاهنا في المعبد الذي أسسه، و لم يكن يومئذ ذا بناء كبير، و إنما كان عبارة عن خيمة كبيرة تسمى (خيمة الاجتماع)، و بقيت سلسلة الكهانة في أولاد هارون.

غير أن هؤلاء الكهنة، لم يكونوا ملهمين كالأنبياء، فأصبحوا يمثلون الشعب الذي وجدوا فيه، يحملون تقائصه و نقاط ضعفه في ضمائرهم، و أصبحوا يمثلون - أيضا - طبقة خاصة ذوي مصالح و مطامع و جشع، و قد كان لهم اليد الكبرى في ترك الشريعة و عصيان الأنبياء، و قتل بعضهم بما فيهم المسيح عيسى بن مريم نفسه، و مع ذلك، كان يعتبر هم الشعب اليهودي علي مستوي عال من الايمان و الطهارة، و يخضع لهم أكثر بكثير مما يخضع للأنبياء.

و استمرت النبوة و الكهانة... إلا ان الحكم زال عن يد الدول الصغيرة، حيث استطاعت الدولة الرومانية تدريجا أن تسيطر علي المنطقة و تدخل عددا من شعوبها تحت حكمها، بما فيهم اليهود. و لم تكن تلك الدولة يهودية و لا مؤمنة، و إنما كانت و ثنية المعتقد و (علمانية) أو ملحدة في حياتها التشريعية و الاجتماعية.

و من هنا تقلص الخط الديني، و بخاصة الخط المخلص المتمثل بالأنبياء، و قتل العدد الكبير منهم. و أما الكهان فكانت لهم صيانتهم الخاصة باعتبار ما توقعه الدولة الرومانية من ردود الفعل الشعبية علي تقدير الاجهاز عليهم، و من ثم استمر وجود الكهان و استطاعوا أن يسايروا الدولة الجديدة، و لوفي نطاق ضيق.

و خلال العصر المتخلل بين السبي البابلي و نبوة المسيح، و خاصة بعد سيطرة الدولة الرومانية و يأس اليهود من الرجوع إلي الحكم، استطاع الكهان أن يحرفوا العقيدة اليهودية، بعد أن طمسوا آثار شريعتهم و شارك في طمسها ملوك اليهود أنفسهم و السبي البابلي و غيره. كما استطاعوا أن يحرفوا التوراة تحريفات كبيرة، علي ما سنذكر في الفقرة التالية. كما استطاعوا أن يحددوا لوجودهم صيغا خاصة لم تكن معروفة قبل ذلك، علي ما سنعرف، عسي أن يكون لهم القوة و الأهمية في المجتمع.

و قد تقبل الشعب كل ذلك بجهل و سذاجة بالغين، و اصبحت هذه التحريفات، سارية المفعول الي العصر الحاضر. و قد سبب لذلك أيضا بعد الاجيال المعاصرة لهذه الفترة عن عصور الأنبياء السابقين، و انتقال الانحرافات الخطيرة إليهم من اجيالهم السابقة.

و لا حاجة بنا إلي التكرار، بان كل هذه الانحرافات إنما هي في مصلحة التخطيط، سواء علي المستوي الحكومي أو الشعبي أو الكهنني، فانها تحتوي جميعا علي كلا الناحيتين اللتين ذكرناهما في الفقرة الثانية من هذا الفصل.

و لا يخفي ما شارك فيه (القانون الروماني) الذي أصبح له فقهه الخاص

وصياغته، لأول مرة - تقريبا - في تاريخ الفكر الديني المنقطع عن السماء...

لا يخفي ما شارك فيه من تعميق الفكر البشري وإعطائه نماذج قانونية وفهما قانونيا مرتبا لم يكن قد واجه مثله فيما سبق.

وأما الشريعة الموسوية، فهي بالرغم من عالميتها، فهي كانت تقدم التشريع، ولم تكن تقدم الفهم القانوني أو الأسس والمصالح التي انطلق منها ذلك التشريع، لعدم مساعدة الفكر البشري في عصرها علي استيعاب ذلك، كما لم يساعد الفكر البشري علي فهم ذلك فترة من الزمن، إلي أن أعطيت لها التفسيرات الخاطئة المنحرفة في عصر الانحراف الذي نؤرخه الآن.

ولعل في مرور الفكر البشري بتفسير الشريعة الموسوية، ما ساعده علي وضع القانون الروماني وتفسيره، بشكل أعمق وأوسع. وهذا يعني أن للجهة الدينية - وان كانت منحرفة - تأثيرا في صياغة القانون الروماني، وان كان ملحدا.

- 7 - الجانب الرابع: جانب التحريف في الديانة الموسوية بعد اجتياز عصرها الأول.

استطاع كهان اليهود، بدعم من الحكومات المنحرفة والاتجاه الشعبي الفاسق، أن يقوموا بعدة تحريفات للشريعة الموسوية الأصلية، نستطيع أن نستعرضها ضمن الحقول التالية:

الحقل الأول: طمس الشريعة الموسوية من جوانبها الاجتماعية والاقتصادية، والاقترار علي الجانب الكهني مع تقاليد وأساليب زائدة، تناسب مع حصول هذه الطبقة علي المزيد من الأموال.

الحقل الثاني: ان التوراة المنزلة من الخالق عز وجل، ضمير وجودها تدريجا في المجتمع، وبقيت مخزونة في خزائن الملوك، وعنابر الكهان، بشكل لا يلتفت إليه أحد أو يتذكره أحد.

حتي ما إذا حصل السبي البابلي فقدت التوراة بالمرّة، وعاد اليهود مرة أخرى إلي بلادهم - بعد فترة - فاقدين لكتابهم ومنقطعين عن شريعتهم تماما.

الحقل الثالث: ان (عزرا) أو عزير - قرانيا - الذي كان من نسل هارون ووريث الكهانة في عصره، حاول كتابة التوراة من جديد. ولكنها - مع الأسف - أصبحت حاملة للفكر المتأخر المنحرف الذي وجد بعد العصر الموسوي. وأهم ما ركز



عليه فيها نتيجة لهذا الفكر أمران:

الأمر الأول: جانب الكهانة و وصف وظيفة الكهان، لكي يتم تركيز الحقلين الأول والرابع الآتي:

الأمر الثاني: جانب التنبؤ بمستقبل بني إسرائيل، و انهم سوف يحصلون علي دولة عالمية خالدة (تقيض لبنا و عسلا) علي ما سنذكره في الجانب السادس. و سنذكر معني التحريف في هذا المفهوم.

الحقل الرابع: تنظيم الكهانة، فانها بعد أن كانت في أصل وضعها الموسوي مجرد إشراف علي المعبد و أجزاء حاجاته، أصبحت الآن متعددة الجوانب و العناوين، فهناك: الكاهن و القسيس و الحبر و الحكيم و الحاخام. كل ذلك من أجل اكتساب القوة و الرسوخ الاجتماعي.

الجانب الخامس: تحريف الشريعة الموسوية تحريفا ضخما، و تفسيرها تفسيراً شنيعاً، و ذلك حين وضع اليهود (التلمود) كتابهم الثاني بعد التوراة، و يحوي كل تعاليمهم.

وفيه ركزت أهمية اليهود و ارتفاعهم عن البشرية و ضرورة سيطرتهم علي العالم، و كون المستقبل لهم، و تفضيل الاسرائيلي علي غيره و إن كان يهودياً. و قد تضمن أحكاماً كثيرة لضبط هذا الجانب و تربيته في نفوسهم مما لا يحتمل و رودها عن موسي عليه السلام و لا عن أحد من الأنبياء بعده، و إنما هي من وضع طبقة الكهان و الحاخامات، أبناء المجتمع المنحرف الفاسق.

الجانب السادس: انهم حاولوا مسخ الفكرة الصحيحة في سيطرة الحق علي العالم في مستقبل الانسانية، تلك الفكرة التي بشر بها أنبياءهم بكثرة، علي ما سمعنا... فجعلوا ذلك مستقبلاً لهم خاصة، بما فيهم من نقاط ضعف و انحرافات.

و من هنا نعرف أن فكرة (شعب الله المختار) و فكرة (الوعد) و (دولة اليهود العالمية التي تقيض عسلا و لبنا)، كلها انحرافات عن منا شيء صحيحة. فالشعب المختار هم المؤمنون دائماً. و الوعد الالهي موجود بالانتصار لهم دائماً، و الدولة العالمية ستكون دولتهم، و ستكون دولة رفاه و سعادة (تقيض لبنا و عسلا) و غيرهما من الخيرات.

و أما بنو إسرائيل، فقد كانوا يمثلون تطبيقاً ضيقاً لهذه المفاهيم، حين كانوا

مؤمنين؛ وأما حين انسلخوا عن الايمان، فقد لحقتهم لعنة الرب، علي ما صرحت به التوراة المتداولة نفسها(1) و انسلخوا من كل هذه المفاهيم. و بقيت هي محافظة علي نقائها و طهارتها لمن ورث الايمان الحقيقي في أي جيل من الأجيال، و بقي منسجما مع التخطيط العام و أهدافه.

- 8 - الجانب الخامس: جانب الجهل و التخلف الذي كان هو صفة للمجتمع في شبه الجزيرة العربية.

يبدو لأول و هلة ان هذه المنطقة كانت محجوبة عن دعوات الأنبياء، و انها أخذت منذ عهد بعيد مسارا خاليا من النبوات، من الناحيتين الفكرية و الشرعية.

فانه لم يعهد ان وجد فيها نبي قبل نبي الاسلام، بعد ان مر فيها ابراهيم عليه السلام، و أقام بناء بيت الله الحرام بمكة، و لا يعلم انه هل كان له تأثير واسع أو لم يكن... و إنما كل ما وجدناه هو ان المجتمع أصبح و ثنيا، تعيش أجياله علي الوثنية من أمد بعيد.

و إلي ذلك يشير قوله تعالى: لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ (2). و ان الفترة المتخللة بين ورود ابراهيم عليه السلام لهذه البلاد، و بعثة نبي الاسلام، و التي تزيد علي ألفي عام، كافية لصدق هذه الآية بكل وضوح.

إلا ان الشيء الذي ينبغي أن يكون ثابتا، هو أن تأثير النبوات كان موجودا و قويا، لكن بشكل لا يسيطر علي الجو العام، الذي كان يمثل الجهل و الوثنية.

و المظنون أن الأثر الأهم لذلك، إنما هو لإبراهيم عليه السلام، حيث استطاع أن يبقى في تلك البلاد خطا حنيفيا علي نطاق محدود، متوارثا جيلا بعد جيل حتي كان أشهر من تمثلت فيه هذه الحنيفية قبيل الاسلام هو (عبد المطلب بن هاشم) جد النبي (ص).

فلئن كان ابراهيم (ع) قد أثر في هداية بني إسرائيل عن طريق ابنه اسحاق (ع)، فإنه قد أثر في هداية العرب عن طريق ولده اسماعيل (ع). و كلا و لديه نبي صالح و واعظ موجه، و كان لهذه الهداية الأثر الكافي للبقاء خلال أكثر من ألفي عام، إلي أن توجت هذه الحنيفية بالاسلام. و لم يمنع عن هذا الاستمرار وجود الشعور القبلي و التقاليد القبلية المنحرفة.

ص: 477

1- (1) انظر: خروج: 33/32 و تثنية: 26/27.

2- (2) القصص 69/39 و الم السجدة 3/32.

إلا ان الزمان كلما امتد بدون توجيه سماوي، ضعفت هذه الحنيفية، وقلّ عدد المؤمنين بها، و تحول المجتمع تدريجيا إلي الأسلوب الكلاسيكي للكفر يومئذ و هو عبادة الأصنام، خلال القرون الأخيرة.

و أما نبوات بني إسرائيل، فهي - بالرغم من عالميتها - لم تستطع أن تصل إلي تلك المنطقة، حال صفائها ونقاها(1). وإنما تسرّب اليهود بالتدريج إلي أرض العرب بعد السبي البابلي وربما بعد المسيحية. و المهم انهم لم يصلوا هناك إلا بعد خروج مجتمعهم عن طاعة شريعتهم الأولى و انحرافهم الذي عرفنا معاملته. و من ثم لم يكونوا يستطيعون ان يعلنوا كلمة الحق هناك، كما لم يستطيعوا ان يقولوا أي كلام مقنع للذهن العربي، بعد افتضاح حالهم في ذلك المجتمع.

وقد شاء الخالق الحكيم أن يخطط لانتصاف هذا المجتمع بالسذاجة و الجهل من الناحيتين الفكرية و التشريعية، لكي يكون أرضا صالحة لوجود الشريعة العالمية الجديدة؛ فهي:

أولا: تنتظر المصلح و المعلم الجديد، باعتبار ما عانته من جهل و إرهاب.

ثانيا: لا تحتوي علي فكر معاكس يمكن أن يكون عائقا، و لو مؤقتا، للفكر الاسلامي الجديد.

و هذه بعض الدوافع التي حدت بالتخطيط ايجاد الاسلام في الجزيرة العربية دون غيرها، و ستأتي الدوافع الأخرى مما يمكن التعرف عليه، في عرضنا للتخطيط الثالث إن شاء الله تعالى.

و بالرغم من تعدد الاتجاهات العقائدية في ذلك المجتمع، فانه اختير إنزال (الأطروحة العادلة الكاملة) من خلال الخط الحنيفي الذي كان يمثله النبي (ص) و بعض أسرته و قليل آخرون... و ذلك: إقرارا لهذا الخط و مباركة له، بصفته الخط الذي أسسه ابراهيم الخليل عليه السلام:

إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَ هَذَا النَّبِيُّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا (2).

هذا، و قد كانت البشارات بوجود النبي الجديد (ص) موجودة و معروفة في

ص: 478

---

1- (1) أما في العهد الأول، أعني بعد الخروج من مصر، فلبعد الطريق و صعوبة الوصول. و أما بعد ذلك فلاشتغال دولتي اليهود بالخلافات و البعد عن التعاليم الأصلية و الدعوة الدينية. مضافا إلي شعورهم آنئذ بالأهمية القبلية، و حصر دينهم في هذا النطاق.

2- (2) آل عمران 68/3.

ذلك المجتمع، كما هو واضح من النقل التاريخي فيما قاله ورقة بن نوفل(1) و بحيرا الراهب(2) عنه صلي الله عليه وآله، وقد سبق أن حملنا عن زمن صدورهما وفلسفته فكرة كافية.

## الجانب الديني بعد العصر الموسوي

### إشارة

و نقصد به التعرض، علي الخصوص، إلي جوانب ثلاثة:

الجهة الأولى: بعثة المسيح عليه السلام، و دعوته خلال المجتمع الروماني المشترك الصاحب المتعنت.

الجهة الثانية: إعطاء فكرة عن المجتمع الفارسي و ما فيه من ديانات، و مقدار ارتباطها بالتخطيط الثاني.

الجهة الثالثة: إعطاء فكرة عن المجتمع الهندي، و ما فيه من ديانات، و مقدار ارتباطها بهذا التخطيط.

و سنحصل من الجهة الأولى علي إيصال التخطيط الثاني إلي نهايته، علي حين نحصل من الجهتين الأخريين علي فهم متكامل لاستيعاب التخطيط لمناطق العالم و عدم اقتصاره علي منطقة معينة منه.

ص: 479

---

1- (1) انظر السيرة النبوية لابن هشام ج 1 ص 203 ط 3 عام 1391-1971.

2- (2) المصدر ج 1 ص 194.

## الجهة الأولى في بعثة المسيح عليه السلام و ملخص ظروفها و آثارها و مقدار ارتباطها بالتخطيط الالهي

1 - عرفنا فكرة كافية عن الظروف التي أرسل خلالها المسيح عيسى بن مريم، فقد كان الجو الحكومي دكتاتوريا قويا، و الجو الاجتماعي للدولة مشركا متعننا، و الجو الديني لبني إسرائيل قائما علي الانحراف و التعصب، و قد قام كهنتهم الذين يمثلون طبقة متميزة في المجتمع بتحريف الشريعة و بث روح البعد عنها و إهمالها. و هم و إن كانوا ينتظرون مصلحا جديدا أو مسيحا منتظرا، إلا أنهم ليتوقعون - لا أقل من زاوية رغباتهم الخاصة -، ان يكون منهم يمثل ما فيهم من نقاط قوة و ضعف، ضامنا لكل ما يطمحون إليه من مطامع.

و قد ولد المسيح بدون أب، و نطق بالكلام فور ولادته - كما رواه القرآن -، توخيا لعدة نتائج:

النتيجة الأولى: إشعار المجتمع بكون هذا الوليد شخصا مهما من الناحية الالهية، و ليس شخصا مسفا كسائر الناس.

النتيجة الثانية: ان يشهد هو شخصيا - بمعجزته في الكلام - علي طهارة أمه و نقائها.

النتيجة الثالثة: ان تكون له هذه المعجزات دليلا علي نبوته التي ادعاها منذ ذلك الحين أيضا.

و لم تكن أمه عليها السلام ماثرا للشك، إذ كانت متدينة و محافظة و من أسرة محافظة. و قد عصمها الله تعالي من حدوث الشك بشهادة ولدها بالطريقة الاعجازية.

وقد كانت نبوته التي دعمت بهذه المعجزات وغيرها، واقعة في طريق التربية العامة للفكر البشري، أي في التخطيط الثاني الذي نتحدث عنه. ولكنه - في ذلك الجو المعاكس - الذي وجد - لم يستطع بث دعوته إلا علي أضيق نطاق، ولم يستطع أن يقوم بتربية كافية لأحد إلا بعض الحواريين.

و لو لا الأدلة التي يمكن إقامتها من الناحية الاسلامية علي عالمية دعوته، بحسب حقيقة قصده، فان وضعه الاجتماعي و ما نقل عنه في الانجيل من كلمات لا يفيان بهذا المقصود علي الاطلاق. كيف و هو لم يصرح بعالمية دعوته، و لم تعرف عنه شريعة اجتماعية و اقتصادية متكاملة. و من هنا لا يمكن للمسيحيين أن ينظروا إليه أكثر من كونه نبيا من أنبياء بني إسرائيل، جاء استمرارا لشريعة موسى عليه السلام، علي غرار أشعيا و أرميا و دانيال. كل ما في الأمر انه أفضل نفسا و أوسع نصيحة.

- 2 - و علي أي حال، فالذي يبدو من الأناجيل الأربعة عموما: ان المسيح ركّز علي عدة أفكار رئيسية، جعل المسيحيون بعضها عقيدة لهم مع إضافات أخرى أضافوها.

الفكرة الأولى: التجرد لله بشكل لا تكون أي مصلحة من مصالح الدنيا أهم في نظر الفرد من الاتجاه نحو عظمة الله عز و جل.

الفكرة الثانية: أخلاقية التعايش بين الناس و زرع المحبة و الأخوة في نفوس المجتمع.

الفكرة الثالثة: إيجاد بعض التعليقات و الرتوش علي الشريعة الموسوية، بقصد تركيزها الأخلاقي، في الأغلب.

الفكرة الرابعة: الانطلاق من زاوية قبلية، و لكن بشكل أقل مما كان عليه العهد السابق.

الفكرة الخامسة: الخضوع للحاكم الدنيوي و التسليم لأمره من أي نوع كان.

الفكرة السادسة: جعل الثواب و العقاب أخرويا، و ليس فقط دنيويا. و إن لم يكن كوضوحه في القرآن الكريم، كما لا يخفي علي من راجع المصدرين.

الفكرة السابعة: التبشير بملكوت الله، بقيادة (ابن الانسان) الذي يأتي في المستقبل بمجد عظيم و تسخير سماوي و أرضي جبار.

الفكرة الثامنة: التنبؤ بازدياد الظلم والفساد في الأرض، ووجود الكذبة علي الله تعالى بكثرة.

الفكرة التاسعة: ان المسيح جاء لتكفير خطايا البشر و تطهيرهم من الرجس.

الفكرة العاشرة: مما تنص عليه الأناجيل: الثالوث المقدس: الأب و الابن و روح القدس.

و الأناجيل بهذا الصدد، كالعقيدة التي يلتزمها المسيحيون في هذا الحقل، مشوشة للغاية في إعطاء صيغة محددة في بيان حقيقة هذا الثالوث. وقد انقسم المسيحيون إلي آراء متعددة حول ذلك، و التزموا: ان العقيدة فوق العقل، و اننا نؤمن به بالرغم من اننا لا ندرکه عقليا، بل حتي لو آمننا باستحالته بحكم العقل.

و الآن دعنا نفهم هذه الأفكار من جديد:

أما الفكرة الأولى: فهي صحيحة و ضرورية لكل مؤمن يريد تطبيق الشريعة الالهية، و يريد السير في طريق الكمال و الانسجام مع التخطيط الإلهي و أهدافه.

و كذلك الفكرة الثانية، في حدود التعايش مع المؤمنين. و ان اهم فقرات الهدف البشري الأعلي هو زرع الأخوة بين البشر.

و أما الفكرة الثالثة: فهي الجانب الوحيد الذي يمثل تجديد المسيح لشريعة موسي عليهما السلام. و هو أمر طبيعي، و كان ينبغي أن نسمع منه الشيء الكثير، لو لا الظروف الصعبة التي مر بها المسيح (ع). إذ بعد أن تطور الفكر البشري و استطاع الاستيعاب الأوسع بعد ما مر به من ظروف و عوامل ابتداء من زمن موسي (ع) فما بعده، فهو محتاج لا محالة إلي تعليم و تنظيم جديد.

و أما الفكرة الرابعة: فهي محاولة لتقليص الجانب القبلي في الذهن البشري، و الانطلاق به إلي نطاق أوسع. فان ذلك أصبح الآن ممكنا بعد أن كان متعذرا.

و كذلك الفكرة السادسة، فانها إيضاح للواقع الأخرى، بعد أن أصبح مستوي الفكر البشري يناسب هذا الايضاح، بعد أن لم يكن عند نزول التوراة مناسبا.

و أما الأفكار الخامسة و السابعة و الثامنة و التاسعة، فقد أسيء فهمها من قبل المسيحيين، إلي حد يمكن أن يعتبر مسخا لها عن واقعها. إذ من غير الممكن أن يكون شيئا من التعاليم الإلهية في أي عصر. يأمر بإطاعة الحكام و الخضوع لهم و إن كانوا كفرة أو مشركين. كما لا يوجد معني محدد مفهوم لقيام المسيح بتطهير خطايا شعبه

عن طريق تحمله شخصيا مسئولية العقاب عليها عن طريق صلبه، فان قتل شخص لا يكون كفارة عن ذنوب شخص آخر، وخاصة فيما إذا بقي الآخر - كما عليه أكثر الشعب المسيحي - سادرا في ظلمه وفساده لاها عن خالقه وإيمانه. كما أن العكس أيضا غير صحيح، وهو تحمل الفرد حسنات الآخرين ومدحه بما يفعلون من خير.

وإنما المقصود من مجموع هذه الأفكار المشار إليها، إيضاح فكرة التخطيط الثالث الآتي، الذي كان وشيك الوقوع يومئذ، والذي قد عرفنا عنه في (تاريخ الغيبة الكبرى) الشيء الكثير. كل ما في الأمر أنه عرض بشكل مناسب مع مستوي الفهم البشري يومئذ - أولا - ومع الأخذ بنظر الاعتبار صدور هذا الإيضاح قبل ابتداء ذلك التخطيط، ثانيا.

و هناك في المصادر المسيحية أفكار ثلاثة أخرى مندرجة في صددنا هذا، نذكرها اعتبارا بالترقيم السابق:

الفكرة الحادية عشرة: فكرة التمحيص والتجربة التي تمر بها البشرية خلال تاريخها الطويل. وهي فكرة جاءت بشكل جانبي في الأناجيل.

الفكرة الثانية عشرة: نزول المسيح في مستقبل الدهر أو في نهايته، وهي أيضا وردت بشكل (غير مهم) في الأناجيل الأربعة، ولكنه ركز عليه بوضوح في انجيل «برنابا» الذي رفضه المسيحيون.

الفكرة الثالثة عشرة: التصريح ببعثه رسول الإسلام وتسميته، وإعطائه أهمية واحتراما عظيمين. وهو مما اختص به إنجيل برنابا... ومن أجله رفضه المسيحيون!!!

و كلها أفكار صحيحة في حدود فهمنا للتخطيط الثالث الذي يبدأ بنزول الأطروحة العادلة الكاملة وينتهي بإقامة دولة الحق العالمية. ومعها فقد حصل عندنا سبع أفكار من المصادر المسيحية تشير إلى هذا التخطيط... وهو مستوي من الإيضاح لم يكن له وجود في العهد السابق.

ولا بدلنا الآن أن نفترض كون القارئ عارفا بالمهم من تفاصيل هذا التخطيط المشار إليه، مأخوذا من كلامنا السابق عنه أو الآتي. ونحن نذكر الأفكار بحسب ترتيب وجودها خلال التخطيط:

فالفكرة الثالثة عشرة تعبر عن وجود (الأطروحة العادلة الكاملة) المتمثلة بالإسلام، بعد أن يكون التخطيط الثاني قد انتهى وأحرز النجاح في إعداد الذهن



البشري لفهمها.

و الفكرة الثامنة، وهي ازدياد الظلم و الفساد، قد عرفنا أهميتها في إيجاد الشرط الثالث من شروط دولة العدل العالمية، و هو وجود العدد الكافي من المخلصين و إعدادهم لإنجاز تلك الدولة.

و كذلك الفكرة الحادية عشرة، فكرة التمحيص، فانها تشارك في ذلك ضمن مشاركتها في تربية كل أفراد البشرية، ضمن حرية التصرف و الاختيار الممنوحة لهم، كما عرفنا.

و أما الفكرة الخامسة، فهي بمفهومها الصحيح، توازي ما يسمي ب (التقية). و قد شرحناها و أعطيناها الفهم الواعي الكامل في (تاريخ الغيبة الكبرى)(1) و عرفنا ارتباطها بالتخطيط ارتباطا جوهريا، بحيث لو لاها لزال المؤمنون عن وجه الأرض، و لم يمكن تنفيذ دولة الحق بالمرّة.

و قد دفعنا عنها هناك هذا المعني الضيق، و هو الخنوع للظلم و الصبر الأعمى علي كل ظالم، و تحمل كل نوع من أنواع الحكام، مهما كانت صفتهم.

و أما الفكرة السابعة، فتمثل إنجاز اليوم الموعود أعني إقامة (دولة العدل العالمية)، فإن المراد بملكوت الله هو ذلك بصفته محققا للهدف الأعلى لخلق البشرية.

و يكون بقيادة القائد الاكبر المهدي عليه السلام، الذي يسميه الانجيل ب (ابن الإنسان)، و يصف مجيئه بأوصاف إلهية كبيرة، سنذكرها مع غيرها في الكتاب المخصص للحديث عن التوراة و الانجيل من هذه الموسوعة. و سنعطيهها هناك تفسيرها الكامل.

و أما الفكرة الثانية عشرة، و هي نزول المسيح في مستقبل الدهر، فهو ما ثبت

ص:484

1- (1) انظر ص 416-426 منه. و اعلم ان هذه الفكرة الخامسة ذات مفهومين: المفهوم الأول: الخضوع للحاكم و لكل ظالم و عدم مقارعة الظلم بالظلم (من ضربك علي خدك الأيمن فقدم له خدك الأيسر). فهذه صورة و مكثفة و منحرفة عن مفهوم صحيح و هو (التقية) التي أشرنا إليها في المتن. المفهوم الثاني: الخضوع لتعاليم الحكام الدنيويين و قوانينهم، من دون أن يكون للدين شريعة خاصة به (دع ما لقيصر لقيصر و ما لله لله). و هذا ناتج من الشعور بقلّة التعاليم الدينية و ضرورة عدم التسبب في المجتمع، فيكون من الأحجى إيكال تنظيمهم إلي الدولة الدنيوية. و هذا من القرائن علي عدم وجود تعاليم كافية أساسا في الشريعة المسيحية، و ربما كان ذلك باعتبار الظروف الصعبة التي مر بها المسيح عليه السلام فلم يكن من الصالح إنزال شريعة متكاملة عليه. و لا مجال الآن للاطالة بالحديث عن ذلك.

في التخطيط الإلهي صحته، كما برهننا عليه في (تاريخ ما بعد الظهور). وان المسيح عليه السلام ينزل فيصلي وراء المهدي (ع)، ويكون له في قيادة الدولة وهداية البشر - وخاصة المسيحيين منهم - تحت ظل المهدي (ع) يد طويل.

ولعل هذا بعينه هو المراد من الفكرة التاسعة، وهي مجيء المسيح لتكفير خطايا البشر. فانه يكفر خطاياهم - لا بموته بدلا عنهم - بل بهدايته لهم وتوجيههم نحو الإيمان والاستغفار. سواء في حياته الأولى التي كان فيها أو في حياته الثانية التي ينزل فيها. وهدايته للناس يومئذ يوازي بالضبط ما فهمناه من مصلحة نزول المسيح في مستقبل الدهر.

بقيت لدينا الفكرة العاشرة، وهي الثالوث المقدس... فهي فكرة باطلة زعم مؤلفو الأناجيل أن المسيح أوصي بالتبشير بها عند قيامه بعد مقتله بثلاثة أيام، ثم صعد إلي السماء. وقد قام البرهان القطعي علي وحدانية الله الخالق الحكيم وحدانية مطلقة، كما هو مبسوث في كتب العقائد الإسلامية.

وأما قبل ذلك، أعني خلال الحياة الاعتيادية للمسيح، فلا يوجد في الأناجيل اهتمام حقيقي بالثالوث. نعم يوجد تطبيقات له خلالها كالتعبير عن الله عز وجل بالاب أو أبي أو أبوكم السماوي أو أبونا الذي في السماء، و كالتعبير عن المسيح بآبن الله ونحو ذلك.

وقد فهم المسيحيون من ذلك كونه تطبيقا للثالوث المقدس. و لكننا يمكن أن نتبرع فنحمل أناجيلهم علي الصحة، فنحمل الابوة والبنوة علي المعني المجازي الناشئ من أحد مستويات ثلاثة:

المستوي الأول: مستوي الخلق والتكوين. فكما ان الاب يكون سببا لوجود ولده، فكذلك يكون الخالق العظيم سببا لوجود العالم، سواء المسيح أو غيره، و البشر وغيرهم.

المستوي الثاني: مستوي فهم المصلحة. فان الخالق الحكيم أبصر بمصالح الفرد و المجتمع أكثر من البشر أنفسهم، كالاب بالنسبة إلي الطفل. و كما أن الاب حريص علي مصالح ولده، فكذلك الخالق بالنسبة إلي البشر.

المستوي الثالث: مستوي الطاعة. فان الفرد المطيع و المجتمع المطيع لله عز وجل، يكون - لا محالة - محبوبا له، أكثر مما يحب الوالد ولده بكثير. و كما ينبغي للآبن أن يطيع والده، فكذلك الفرد و المجتمع بالنسبة إلي الخالق، و بدرجة أعلي

و أوضح بكثير.

و هذا المستوي الثالث مشابه لما فهمناه من معني (شعب الله المختار) القائم علي أساس الطاعة؛ و لهذا تنتفي صفة المختارية و البنوة مع الخروج عن الطاعة بطبيعة الحال.

و هذه المعاني كلها خالية من نسبة المحاباة و التحيز إلي الله تعالى، كما يفهم اليهود؛ أو الابوة الحقيقية علي غرار البشر، كما يفهم النصاري.

و لكن كل هذه المعاني لا حاجة إليها، بعد إسقاط هذا المعني عن كونه شعارا دينيا في (الأطروحة العادلة الكاملة) - الإسلام، و سنشير إلي سبب هذا الإسقاط.

كما ان أيا من هذه المعاني لا تستلزم صحة الثالوث المقدس و لو مجازا، لبقاء (روح القدس) و كذلك ارتباطه بالاقنومين الآخرين، بلا تفسير.

كما أن هذه المعاني، تجعل خلافات المسيحيين في حقيقة العلاقة بين الاب و الابن بلا موضوع، كما هو واضح لمن يفكر.

و قد يكون للتعبير عن الله عز و جل بالاب، في ذلك المجتمع، تقريبا نفسيا نحو الإيمان، في عصر لم يكن الناس ليفهموا غير المعاني المتعارفة عندهم، و لم تكن أذهانهم تتحمل التدقيق. و من هنا نفهم دخله المرحلي في التخطيط التربوي للبشرية علي تقدير وجوده.

و هذا السبب غير شامل للعصر الذي تكامل فيه الذهن البشري، و أصبح متقبلا لفهم (الأطروحة العادلة الكاملة) و تدقيقاتها. إذ أصبح في غني عن استعمال هذا المعني المجازي، و استطاع أن يعترض عنه بمعانيه الحقيقية، و هي نسبة البشر إلي الله تعالى هي نسبة المخلوق إلي الخالق و المطيع إلي الأمر و المحتاج إلي المنعم. و هذا هو سبب حذف هذا المفهوم في الإسلام، كما أشرنا.

- 3 - بقي علينا التعرض إلي حادثة القبض علي المسيح و محاولة قتله.

قد علمنا أن المسيح عليه السلام و وجه بشكل عنيف من قبل الشعب اليهودي المنحرف و من الكهنة المتعنتين المسيطرين و من الحكومة الرومانية المشتركة. و نزداد الآن علما أنه عليه السلام واجه الخيانة من أحد حواربيه، و هو يهوذا الاسخريوطي الذي دل السلطات علي مكانه بعد أن حكم المجلس اليهودي بإهدار دمه.

و لا حاجة إلي الدخول في تفاصيل الحوادث، فليراجعها القارئ في

مصادرها، وانما المهم أن في مقتل المسيح (ع) أطروحتين رئيسيتين:

الأطروحة الأولى: انه مات مصلوبا، كما يموت الناس المصلوبون، بعد أن نجحت المؤامرة التي دبرت ضده.

والمفهوم أن اليهود والنصاري متفقون علي هذا المقدار من الأطروحة إلا أن النصاري يضيفون طبقا لأناجيلهم: ان المسيح رجع إلي الدنيا مرة ثانية ثم صعد إلي السماء أمام طلابه.

الأطروحة الثانية: ان المسيح لم يموت كسائر الناس، وإنما تدخل الخالق القدير عز وجل بطريق إعجازي في نجاته من هذه المؤامرة المدبرة، ورفع إليه. إذن فقد صعد إلي السماء من دون أن يموت.

وهذا هو المطابق مع الفهم الكلاسيكي لدي المسلمين عموما، ويدل عليه ظاهر بعض آيات القرآن الكريم. وقد صرح به انجيل برنابا بوضوح(1)، وأعطى القصة تفصيلا.

ولا نريد الآن أن نرجح إحدي الأطروحتين علي الأخرى. وإنما المقصود الآن أن نشير إلي موقع كل أطروحة - لو كانت صحيحة - من التخطيط الإلهي.

أما الأطروحة الأولى، فارتباطها به واضح وبسيط، فان المجتمع المنحرف الفاشل في التمحيص و البعيد عن خط النبوات، قد تسبب إلي قتله. واما قيامه بعد ثلاثة أيام، فهو ممكن عقلا، إلا أنه لا دليل علي صحته، فان المظنون أن تكون رؤيته خيالا لطلابه، حيث تعجز النفس أحيانا عن تحمل الخبر بموت الزعيم أو القائد، فيخيل لها وجوده في الدنيا. وسوف نعرف أن هؤلاء الطلاب الناقلين لهذه الرؤية هم الأشخاص الرئيسيون الذين قاموا بتحريف المسيحية بعد المسيح. إذن فهم غير موثوقين في الإخبار عن هذه الرؤية. مضافا إلي أن هذه الفكرة واجهت نقودا قوية من قبل المسيحيين المحدثين(2).

و أما الأطروحة الثانية: فلا بد أن ننظر فيها إلي مستويين:

المستوي الأول: ان الصعود حادث (كوني) مفروض من خارج النطاق

ص: 487

1- (1) انظر انجيل برنابا، ترجمة الدكتور خليل سعادة ص 320.

2- (2) انظر علي سبيل المثال: شارل جنيبير في كتابه: المسيحية نشأتها و تطورها. ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود، ص 49 و ما بعدها. و اميل لودفيغ في كتابه ابن الانسان ترجمة عادل زعيتر ص 205 ط 1947 مصر.

البشري. إذن، فهو واقع كجزء من التخطيط الكوني العام، لا التخطيط البشري علي وجه التعيين. و معه لا نكون مسئولين عن بيان فلسفة دخله، لما قلناه من أن كثيرا من نقاط التخطيط الكوني، لا زالت خفية علي العقل البشري.

المستوي الثاني: انه بالرغم من كون الصعود حادثا كونيا، غير أنه لا يخلو من الارتباط بالبشرية، باعتبار توقع رجوع المسيح إلي الدنيا في المستقبل، لكي يشارك في التخطيط الرابع من التخطيطات البشرية الستة التي تشكل مجموعها التخطيط العام.

و من هنا يمكن القول: بأن لصعوده إلي السماء وبقائه فيها ردحا من الزمن، أثرا في تكامله نفسه، في خط (تكامل ما بعد العصمة) الذي برهنا في (تاريخ الغيبة الكبرى)<sup>(1)</sup> علي إمكانه لكل معصوم. و بهذه الروح حاولنا هناك طول عمر المهدي عليه السلام خلال غيبته الكبرى، طبقا للفهم الامامي. و يمكن تفسير المعراج النبوي علي ضوءه أيضا... إلي غير ذلك من الحوادث.

و سيكون لهذا التكامل الذي يناله المسيح هناك أثره الكبير في عظمة قيادته في (دولة العدل العالمية)، إلي جنب المهدي (ع) القائد الأعظم الذي نال مثل هذا التكامل خلال العمر الطويل علي الأرض، لا في السماء.

و أود في هذا الصدد الالمام إلي نقطتين:

الأولي: تشترك الأطروحة الثانية مع الأناجيل في فكرة صعود المسيح بروحه و بدنه إلي السماء. و تفترق معها بأن الأناجيل تخبر عن موته أولا ثم قيامه من قبره ثم صعوده إلي السماء. بينما تري الأطروحة الثانية صعوده إلي السماء من عالم الحياة رأسا.

الثانية: اننا لو لم نأخذ بالأطروحة الثانية، فليس معني ذلك اننا نكون ملزمين برفض فكرة عودته إلي الدنيا من جديد. وإنما يبقي ذلك ممكنا!! كل ما في الأمر أنه مات كسائر الناس، ثم يحيا إلي الدنيا من جديد. فإذا دل الدليل علي رجوع المسيح، و كان ضروريا لا نجاح دولة الحق، مع افتراض صدق الأطروحة الأولى؛ كان الالتزام بحياته بعد الموت ضروريا بطبيعة الحال، و دخيلا في التخطيط الثالث، كما سيأتي.

هذا، و في الأناجيل تناقضات و تفاصيل علينا ان نتجاوزها الآن، محيلين إياها إلي الجزء الخاص بذلك من هذه الموسوعة.

ص:488

- 4 - مما مضى نعرف بكل وضوح، انه لولا النص القرآني، فقد مات عيسى عليه السلام مقتولا ولم يخلف انجيلا ولا كنيسة ولا شريعة. نعم، خلف الذكر الجميل في قلوب الكثير من الناس، وبعض النصوص التي حفظها طلابه من كلامه، حين كان يعظ الناس و يعلمهم. وهي التي حاول خمسة من طلابه - بما فيهم برنابا - تسجيلها علي الورق، فكانت الأناجيل وقد سمي كل انجيل باسم مؤلفه.

وزعم عدد من طلابه أنهم رأوا المسيح مرة أخرى بعد ثلاثة أيام من موته، وقد أوصاهم بعدة وصايا، منها: نشر المسيحية في العالم، و منها: التبشير بالثالوث المقدس!!! وأخبرهم: ان الروح القدس قد تلبست بهم فأصبحت لهم قابلية غفران الذنوب!!! كما أخبرهم انه لن يموت موة أخرى، و انه سيعود.

و طبقا لهذه الوصايا انطلق الطلاب إلي خارج فلسطين لينشروا دين المسيح كما يرونه، فكتبوا الأناجيل وأسسوا أول كنيسة.

و حورب هؤلاء الطلاب وقتلوا، وعانت المسيحية دهرا من الاضطهاد، وخاصة في عهد نيرون عام 64 للميلاد، وأصبحوا يقتلون بالجملة. وبقي الحال علي ذلك ثلاثمائة عام حتي دخل قسطنطين امبراطور روما في دين المسيحية، وجعلها دينا رسميا للدولة عام 312 ميلادية.

ومنذ ذلك الحين بدأت تنظيمات الكنائس تبرز إلي الوجود، وأصبح (رجال الدين) طبقات يرأسهم البابا. كما ان الكنائس علي طبقات متدرجة في الأهمية أيضا، و البابا هو الوريث الشرعي لطلاب المسيح تحل فيه روح القدس التي حلت فيهم. و هو (رسول الله) اي رسول المسيح. و هو معصوم باعتبار تلك الروح، وله حق التشريع.

وبدأت الخلافات الدينية تظهر بين المسيحيين وبدأت الطوائف الدينية تنقسم، حتي حكم بعضهم علي بعض بالكفر ووجوب القتل. و ان الدماء التي سالت بين طوائف المسيحيين خلال التاريخ ليست بالقليلة.

ولا نريد الآن أن نروي هذا التاريخ، فليرجع فيه القارئ إلي مصادره. و إنما المهم ان كل هذه التجديدات في المسيحية متفرعة علي صدق أولئك الطلاب الأوائل للمسيح عليه السلام وإخلاصهم له. فهل كانوا كذلك حقا!!!؟.. و خاصة مؤلفو

إن ادعاءهم للإخلاص، بمجرد، لا يكفي بطبيعة الحال. كما أن نقل مدح أنفسهم عن المسيح في الانجيل، لا يكفي، لأن صدق هذا النقل متفرع علي إخلاص الناقل قبل نقله. كما لا يكفي نشاطهم في نشر دعوة المسيح، لاحتمال أن يكون ذلك لأجل حب الظهور والرئاسة الاجتماعية، بعد أن فتح لهم القدر فرصة ذلك، فدخلوا كفترة في التمحيص الالهي من حيث لا يعلمون.

بينما نستطيع أن نقدم عنهم عدة نقاط ضعف:

النقطة الأولى: سوء تفسيرهم للدين العيسوي. فاننا لو نظرنا إلي الأفكار العشرة التي عرضناها فيما سبق، وجدنا لعدد منها فهما خاصا للمسيحيين قام البرهان علي خطئه. فتكفير المسيح للذنوب يكون عن طريق الفداء لا عن طريق الهداية.

والخضوع للسلطان يكون خضوع استكانة لا خضوع تقية. وعودة المسيح إلي الأرض هي لأجل نشر الدين المسيحي بمعناه الانجيلي أو الكنسي، لا لنشر الحق كيفما كان وأينما وجد.

النقطة الثانية: اعتبارهم يسوع المسيح ربا معبودا و انه تجسيد للوجود الالهي علي الأرض. و هو ما قام البرهان القطعي علي استحالته.

النقطة الثالثة: اعلانهم الثالوث المقدس، علي أساس الفهم الخاطئ الذي يعني تعدد الأرباب المعبودين بشكل و آخر، أو التقسيم في الذات الالهية، و كله مما قام البرهان علي استحالته.

النقطة الرابعة: تناقضهم في الأناجيل في نقل الحوادث، إلي حد لا يكاد يمكن للقارئ أخذ فكرة مسلمة بينهم. و لعل أوضح هذه الموارد اختلافهم في كيفية رجوع المسيح بعد موته و مواجهته لطلابه(2).

ص:490

1- (1) و هذا لا يعني المناقشة فيهم أجمعين. فقد يوجد بين طلاب المسيح من يكون صالحا تقوم الدلائل علي إيمانه و إخلاصه.  
2- (2) لعلنا نتوفر لذكر عدد من هذه التناقضات في الجزء الخاص من الموسوعة بهذا الموضوع. و نذكر هنا علي سبيل المثال: أ - انفراد يوحنا في انجيله بأنه ظهر يسوع لتلاميذه ثلاث مرات (15/21). بينما الأناجيل الأخرى واضحة في المرة الواحدة. ب - انفراد متي بوصية المسيح بتعميد المسيحيين باسم الأب و الابن و الروح القدس (20/28). و لم يذكر الآخرون ذلك مع أنهم كانوا يصدد استيعاب كلام المسيح و وصاياه. ج - انفراد لوقا بتصريح المسيح بأنه قتل من أجل تكفير خطايا الأمم (47/21-48). و لم يذكره الآخرون مع أنهم كانوا يصدد الاستيعاب. إلي غير ذلك من نقاط التهافت.

النقطة الخامسة: تضمينهم هذه الأخطاء في الأناجيل نفسها، بحيث أصبحت مبتنية علي ذلك و منطلقة منه. فليتهم حين اعتقدوا بذلك سجلوه في كتاباتهم الخاصة كالرسائل المتأخرة عن الأناجيل الأربعة، و ينزهوا هذه الأناجيل منها.

و لكنهم ضمنوها هذه العقائد، و ان كانت فيما نقلوه من كلام المسيح ضعيفة غير واضحة. مما يدل علي أنهم لم يجرءوا أن يدسوا ذلك، بنفس الوضوح، في كلام المسيح نفسه.

النقطة السادسة: إيجادهم فكرة التبرك بالصليب و اعتباره شيئاً مقدساً، مع كونه الأداة المشؤومة التي سببت إزهاق الحياة عن نبيهم العظيم. و هذا غريب جداً، في أن يعتبر محل قتل النبي شيئاً مقدساً!!!...

و تترتب علي هذه النقاط، عدة نقاط أخرى:

النقطة الأولى: ان هؤلاء الحاملين لنقاط الضعف السابقة، لا يمكن أن يكونوا موثوقين في النقل عن أستاذهم المسيح أو مخلصين في نشر دينه، كما يفهمه هو و يريده.

النقطة الثانية: ان هؤلاء المتصفين بذلك، لا يمكنهم أن يوجدوا المعجزات و قد نسبت إليهم في (أعمال الرسل) بصراحة(1). فلئن كان المسيح عليه السلام نبياً قادراً علي إيجاد المعجزات من أجل إقامة الحق و هداية الخلق. فان هؤلاء الطلاب، لا يمكن فيهم ذلك، لأن دعوتهم مشوبة بالباطل، و لا يمكن للباطل أن يحقق أية معجزة.

النقطة الثالثة: و هي الأهم لمقصودنا، ان العقيدة العيسوية لم تعرف و لم تفهم دينياً و لا تاريخياً و لا اجتماعياً، إلا من كلام أصحابه، حتي الأناجيل، من حيث كونها من تأليفهم. و يستحيل علي الأجيال غير المعاصرة لشخص المسيح التعرف علي حقيقة كلامه و تصرفاته. فإذا كان طلابه قد حملوا عقيدته إلي العالم بشكل مزور، يختلط فيه الحق بالباطل، إذن، فقد انقطع الطريق تماماً إلي معرفة المسيح بحقيقته و اندرست تعاليمه بالمرّة. و لم يخلف المسيح من أثر في النفوس غير مجرد الاحترام لشخصه.

و من الطريف ان المسيحيين أصبحوا يحسون بذلك تدرجاً... و بين يديّ

ص: 491

---

1- (1) انظر مثلاً: 13/5 و 11/12 و 27/16 و 12/19-13 و غيرها كثير.



الآن كتابان كلاهما يحمل هذه الفكرة ويؤكدان علي أن العقيدة المسيحية المعاصرة بكل أشكالها، لا تمثل يسوع المسيح علي الاطلاق. و هذان الكتابان هما: «المسيح ليس مسيحيا» لبرنارد شو(1)، و «المسيحية نشأتها و تطورها» لشارل جنيبير(2).

ولعل في ذمة التاريخ كتبا و أفكارا أخرى حول ذلك.

هذا، و ان وصول هذه التشكيكات إلي المسيحيين أنفسهم، يعني أمرا مهما في التخطيط الالهي، لعد أسباب:

أولا: ان المسيحية - كما أعلنها الطلاب و فسرها رجال الدين - عاشت تاريخا تمحيصيا طويلا، لأن العقائد تعيش التمحيص و التجربة كالأفراد، كما أسلفنا. و ها قد بدأ هذا التمحيص ينتج نتيجته.

ثانيا: ان الكنيسة قد مرت بالتجربة نفسها أيضا، و قد أنتج تمحيصها نتيجته، بعد أن عاشت الأجيال مقدار ما أنزلته الكنيسة بالمجتمع من ويلات و ما تبنته من أفكار خاطئة عن الكون و الحياة. كما عاشت الأجيال: كيف كفرت النهضة الأوروبية بالحديث بالكنيسة، و كيف أوجبت تصرفات الكنيسة رجوع الناس عن دينهم إلي المادية المتطرفة، بدلا عن هدايتهم. و ها نحن نري أفكارا مسيحية متدنية تكفر بالفكر المسيحي التقليدي، حتي و ان أعربت عنه الأناجيل ابتداء بمارتن لوثر و انتهاء ببرنارد شو.

ثالثا: ان هذه التشكيكات تعطي أرضية واضحة و صالحة للفحص عن حل جديد لمشكلات العالم، و إنقاذه من ورطته الكبرى... مما يسر لأن تشق (الأطروحة العادلة الكاملة) في اليوم الموعود أيسر طريق.

ص:492

---

1- (1) ترجمة جورج فتاح. دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت.

2- (2) ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود ط: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.

نود في ما يلي أن ندمجهما في جهة واحدة، بالرغم من أننا جعلناهما في عنوان هذا الفصل جهتين، وذلك: لأن الحديث عنهما متشابه عموماً، كما سنرى.

1 - كان هناك مناطق بشرية أهلة بالسكان غير قليلة العدد، ومن هنا لا يمكن إهمالها في التخطيط، ولا يمكن أن لا تشملها هداية النبوت. علي حين تعتبر بعيدة عن المنطقة التي وجد فيها الخط الرئيسي للنبوت... تلك هي البلاد الشرقية لهذه المنطقة، ابتداء بفارس و انتهاء بالهند و الصين.

و لم يكن في إمكان الخط الرئيسي للنبوت، بالرغم من عالميته، إيصال دعوته إلي تلك البلاد، بالوسائل المتوفرة في تلك العهود... وبهذا يتبرهن أن هناك أنبياء مرسلين في تلك المناطق في الجملة.

و المظنون أن النبوت بدأت هناك بعد عصر ابراهيم الخليل عليه السلام، لأن البشرية في ذلك العهد كانت في تلك المناطق منعدمة أو قليلة لا يهم وجود الأنبياء فيها - أو علي الأقل - لا نستطيع أن نعرف عنها في ذلك العهد خبراً واضحاً.

نعم، طبقاً لما عرفناه من القواعد، لو كانت هناك بشرية كافية و بدائية إلي حد ما، لزم افتراض وجود أنبياء علي مستواهم فيها، و ان لم يكونوا معروفين.

و المهم الآن هو التعرض إلي العصر المتأخر عن ذلك نسبياً.

و لعل ابراهيم الخليل نفسه استطاع، بشكل و آخر، أن يوصل دعوته إلي تلك البلاد، في ضمن تجولاته الطويلة في الأرض. فبذر هناك بذور التدين المبتني علي مستوي الوعي و التفكير. و لعله كان أول نبي يصنع ذلك هناك، في حين كان الأنبياء الواعون قد بدءوا في الشرق الأوسط، قبل ذلك بعهد غير قصير.

و من هذه الدعوة، بدأ خط التدين العام هناك، الذي ساعد علي رقي الفكر البشري لتلقي النبوات المتأخرة. وقد بقي هناك جماعة اقتصرُوا علي تلك الدعوة ولم يؤمنوا بالأنبياء المتأخرين، فخرجوا بذلك عن مواكبة التخطيط الالهي. و سمووا بالبراهمة أو البرهمية، و سمووا الاله: براهما... الذي يعني - طبقاً لهذا التسلسل الفكري -: إله ابراهيم.

- 2 - و بعد أن نجح هذا الاتجاه في تربية البشرية، بدأ خط معمق من النبوات ذات المفاهيم العقائدية - أولاً - و مستوي لائق من التشريع، ثانياً.

و أهم من وجد في فارس «زرادشت»، و في الهند «بوذا» و في الصين «كنفوشيوس».

و تعاليمهم من حيث العقائد و الأخلاق، تكاد تكون متشابهة تدعو إلي الأخوة و التراحم و الزهد و عبادة الاله الواحد القادر الحكيم. و تؤمن بحرية الارادة للبشر، كما تؤمن بوجود المسؤولية تجاه الاله و انه يحاسب و يثيب و يعاقب في حياة أخرى.

و هي قليلة التشريعات - علي ما يبدو من المصادر - فلا تكون مستوعبة لكل جوانب الحياة. و قد أخذت منطقة كل واحد منهم بنظر الاعتبار في صياغة شريعته.

و لم تكن دعوات قبلية، و لكنها لم يعرف عنها انها ادعت عالمية الدعوة.

فلو كان الأمر قد اقتصر علي ذلك، لوصلت البشرية هناك بمثل هذه الدعوات، إلي مستوي يكاد يكون مشابهاً للمستوي الذي وصلته من خلال النبوة الموسوية في الشرق، أعني قبل وجود المسيح بقليل.

و تتابع المصلحون الدينون بعد ذلك ردحا من الزمن، مما لا حاجة إلي الدخول في تفاصيله.

- 3 - صحيح انه لا - دليل من الناحية الاسلامية علي نبوة هؤلاء المشار إليهم. لأن نبوات الشرق الأدنى لم تتعرض إلي نبوات الشرق الأقصى بقليل و لا كثير، لكي تعترف بها أو تنكرها. و ذلك لوضوح ان مجتمع الشرق الأوسط لم يكن يحمل همّ الشرق الأقصى علي الاطلاق، و لم يخطر بباله ان يفكر فيه. و لا بد للنبوات ان تواكب المستوي العام للمجتمع و لا تكلفه من الحقائق أكثر مما يطيق. و كان ذكر هذه النبوات القصوي، مما لا يطيقها فكر الشرق الأوسط علي كل حال، فقد كان ذلك أوسع من

إلا اننا نستطيع ان نذكر نبوة هؤلاء كأطروحة محتملة، نحاول ان نجتمع عليها القرائن. والحق ان كل القرائن إلي جانبها، وليس هناك من القرائن ما يخالفها، علي ما سنذكره.

فاننا ان انطلقنا من قاعدة اللطف، كان لزاما علي الله تعالي ارسال الأنبياء إلي أولئك البشر المحرومين من الخط الرسمي للأنبياء. وإذا انطلقنا من زاوية التخطيط الالهي، كان سكان تلك المناطق الضخمة في العالم في حاجة إلي تربية كسائر الناس.

وان التخطيط العام لا يمكن ان يقتصر علي بعض البشر بطبيعة الحال. وبدون الأنبياء تكون التربية الايمانية متعذرة. اذن، فالانبياء موجودون هناك لا محالة.

فاذا ضمنا إلي ذلك، ما يروي في التاريخ من نزاهة هؤلاء الأشخاص في حياتهم الشخصية، ووضوح دعواتهم وصحتها بحسب ما نعرفه من براهين ولم تكن دعواتهم موجودة قبل زمانهم علي المستوي الذي أعلنوه، اذن فهي خطوة إلي التكامل في التخطيط الالهي. اذن، فالانبياء الذين لا بد من وجودهم هناك، هم هؤلاء الأنبياء، إذ لو كان هناك انبياء آخرون لكان بقاء ذكرهم أولي وأوضح من هؤلاء، علي حين قد تحقق العكس.

- 4 - يبقني هنا سؤال واحد مهم، ينبغي الاجابة عليه. وهو ان اتباع هؤلاء الآن علي درجة كبيرة من الانحراف، بحسب ما نعرف من الحقائق، حيث تسود أفكار وطقوس عبادة النار والابقار والأصنام، والاعتقاد بوجود الهين أو عدة آلهة في العالم، وغير ذلك. فلا بد أن تكون هذه التعاليم موروثة عن أولئك الزعماء و معه، لا يمكن أن يكونوا أنبياء إذ لا يمكن أن يكون للأنبياء دعوة إلي الباطل.

مضافا إلي انه لمن يعرف عنهم ادعاء النبوة، وانما اعتبروا أنفسهم مجرد مصلحين للمجتمع. فكيف نحمل عليهم ما لا يريدون؟ وينطلق الجواب علي ذلك من عدة نقاط:

أولاً: ان ما ينقل في تراجم هؤلاء، في سلوكهم الشخصي ودعواتهم التي ذكروها مباشرة، صالح إلي حد كبير و خال من كل هذه الانحرافات المذكورة في السؤال. فاذا علمنا ان هذه العقائد المنحرفة لا تتسجم مع ما هو منقول عنهم من الأفكار الصالحة، استطعنا الاطمئنان بأن هذه العقائد المنحرفة غير صادرة عنهم بل منسوبة إليهم زورا في الزمان المتأخر.

ثانيا: ان المستوي الفكري العام، لم يكن يساعد - بطبيعة الحال - علي إيضاح كل الحقائق المجردة جملة و تفصيلا. و انما كانت الحقائق تذكر تدريجا و بالمقدار المناسب.

و معني ذلك ان هناك عددا من الحقائق، تبقي غير مبينة للناس، باعتبار صعوبتها علي المستوي العام. و هذا هو ديدن النبوات قبل نزول (الأطروحة الكاملة).

و يستلزم خفاء تلك الحقائق، ان الناس قد يلتفتون إلي هذه المشكلات، تدريجا، و لا يجدون في شرائعهم أو تعاليمهم حلالها، فيضعون لها حلا من افهامهم الخاصة، و يعتبر ذلك بالتدريج حلا دينيا، فيصبح الدين الذي يؤمنون به خليطا من الحق و الباطل.

ثالثا: ان هذه الدعوات، لم تمارس نشر افكارها بالسيف عن طريق الجهاد.

و معني ذلك: انها اهملت حمل هموم هداية العالم في انفس المؤمنين بها. و لا بد أن يكون ذلك لعدم مساعدة الظروف الموضوعية لذلك.

و يستلزم ذلك - في الذهن الساذج - التوقع في الايمان، و الشعور بمحدودية الدعوة في منطقة معينة، و ان كل ما في هذه المنطقة من أفكار و تقاليد هو معترف به من قبل تلك النبوة، ما لم تنص علي الغائه أو النهي عنه. فيكون هذا بابا واسعا لأن ينسب إلي الدين ما ليس منه.

و نتيجة لهذه النقاط و نحوها، يمكن ان نفهم الجواب عن السؤال الرئيسي و هي ان مضاعفات الانحراف غير موروثه عن الأنبياء أنفسهم، و انما ناتجة عن المجتمع الحاوي علي عدد من نقاط الضعف.

و بمثل ذلك يمكن ان يفسر خفاء ادعائهم للنبوة؛ كما يمكن ان يكونوا قد اهملوا ذلك بأنفسهم، لمصلحة معينة أو لعدم استيعاب المجتمع لفكرة النبوة. و قد سمعنا عن زرادشت انه ادعي النبوة، و لعل الآخرين قد ادعوها و لم تف المصادر بذلك.

و لا يخفي ان التشويه إذا بلغ إلي هذه الدرجة، كتحويل بوذا من نبي مربي إلي صنم معبود، و غير ذلك، فانه يعيق ما توخّته النبوة نفسها من التربية المطلوبة، إلي حد غير قليل.

صحيح، اننا قلنا ان النبوات تربي المستوي العام للمجتمع سواء المؤمنين بها أو الكافرين، إذ يكفي مجرد الالتفات إلي المعاني المعينة التي يقولها نبي معين، إلي انفتاح

الذهن. و اما الايمان فهو يعني الانسجام مع الأهداف العليا بالاضافة إلى التربية.

ولكن كل ذلك، فيما إذا كانت تعاليم النبي معلنة و مفهومة اجتماعيا علي واقعها أو قريبا من الواقع؛ و اما لو انسلخت تماما عن واقعها، و عادت مرة أخرى إلي الشكل البدائي، و لم يبق من التعاليم الأصلية إلا ما يوازي التقاليد الشكلية، فان النبوة تفقد حينئذ فاعليتها التربوية الاجتماعية لا محالة. و كل ما يمكن قوله - اذا اردنا الاحتراس في القول - : ان التربية لا تنحط مرة أخرى عن المستوي الذي استطاعت تلك النبوة ايصالها إليه، و انما تمنع هذه الانحرافات عن التطور الزائد الذي كانت تعاليم تلك النبوة قابلة لإيصاله إلي البشرية لو لا هذه الانحرافات.

- 5 - و بقي الحال في المنطقة التي نتحدث عنها علي ذلك، اعني انها تستقبل الأنبياء المرشدين، و لو بقدر محدود، حتي وصلت الحضارة البشرية إلي درجة يمكن من خلالها لنبوات الشرق الأوسط ان توصل صوتها إلي تلك المنطقة، فانقطعت النبوات هناك، و تحولت هداية تلك المنطقة إلي نبوات الشرق الأوسط نفسها.

و لعل الشرق الأوسط كانت له الحضارة الكافية التي يبحر بها إلي الهند و الصين، قبيل ميلاد المسيح أو خلال فترته الأولى. أما ايران و باكستان و افغانستان و تركستان، فكان الوصول إليها ميسورا و متوفرا. و أما بعد دخول الدولة الرومانية في دين المسيحية بدخول الامبراطور أوغسطين فيه عام 312 ميلادية(1)... فقد اصبحت سيطرة الدولة المسيحية علي العالم واضحة.

و هذا هو الذي يفسر لنا انقطاع النبوات عن تلك البلاد من ذلك التاريخ. فان المهم في التخطيط الالهي هو وصول الدعوة النبوية إلي البلاد، سواء كان النبي من أهل البلاد أو لم يكن. علي ان توجيه العالم تدريجيا نحو مركز نبوي واحد، ضروري بالنسبة إلي إنجاح التخطيط العام. و من الضروري ان يكون ذلك قبل نزول (الأطروحة العادلة الكاملة) لتكون هذه الأطروحة عالمية الاعلان فور نزولها. و قد تم ذلك فعلا. و استطاع الاسلام أيضا ايصال دعوته إلي أقاصي تلك البلاد بعد اعلاانه بزمن غير طويل. سواء في ذلك المراسلات التي عملها نبي الاسلام مع الحكام الرئيسيين في العالم يومئذ، أو الفتح العسكري الذي باشره (ص) شخصا و استمر

ص:497

1- (1) قصة الديانات. سليمان مظهر، ص 441.

بعده عدة قرون. ولكن بعض الأمور التي عرفناها في الفقرة السابقة منعت من سرعة سير الاسلام في الهند والصين، مضافا إلي بعد المنطقة عن مركز الدعوة. و من هنا بقي كثير منهم علي اديانهم الأولي، ورفضوا التربية النبوية الجديدة، فخرجوا عن الانسجام مع التخطيط العام.

### خاتمة في نتائج التخطيط الثاني

وإذا اردنا أن نحصي نتائج التخطيط الثاني الذي نكاد ان ننتهي من بحثه، و نفحص مستوي الفكر البشري في نهايته، وجدنا الحقائق التالية كحقائق مفروغ منها، تصلح كمنطلق جديد لتربية أوسع و أعمق.

أولاً: الله تعالي هو الخالق القادر الحكيم.

ثانياً: انه يخاطب البشرية عن طريق أنبيائه و كتبه.

ثالثاً: اتساع النبوات عن المستوي القبلي.

رابعاً: ان التدين مبن علي طاعة الله من ناحية، و حسن العلاقة بالآخرين من ناحية أخرى.

خامساً: ان النبوات تقترن بالتشريع، و من حقها إيجاد التشريع.

سادساً: وجود الحياة بعد الموت للثواب و العقاب، بشكل مجمل غير مفصل.

سابعاً: ان النبي من حقه ان يمارس تطبيق أحكامه علي المجتمع بنفسه، أي أن يمارس الحكم فيه، و يستخلف عليه من يشاء.

ثامناً: ان دعوة الحق عموماً من حقها أن تنتشر بالسيف، و تمارس الحكم الفعلي علي البلاد المفتوحة. و قد مارس موسي (ع) و خلفاؤه ذلك.

تاسعاً: انه مع وجود نبوة متأخرة، و ثبوت صدقها بالبرهان، لا معني لا طاعة تعاليم النبوة السابقة، بل تكون الثانية هي السارية المفعول لا محالة.

عاشراً: من حق التشريع الشمول لمختلف مناحي الحياة و حقولها، في

حادي عشر: ان البشرية لها مستقبل سعيد ترتفع فيه المظالم و تنحل فيه المشاكل، و يكون القائد و التشريع السائد فيه منطلقين من منطلق الحق و العدل.

وقد أصبح المجتمع معتادا بالتدريج علي هذه الحقائق. و هو معني نموه الفكري، و قابليته لفهم الدعوة الجديدة. و هي و ان لم تكن كلها واضحة في ذهن كل الأفراد... إلا اننا لو سألنا «الاتجاه الاجتماعي العام» عن أي حقيقة من ذلك لآمن بمشروعيتها علي الأقل إن لم يؤمن بصدقها.

إذن، فقد حقق التخطيط الثاني غرضه، و استعد الفكر البشري لتلقي (الأطروحة العادلة الكاملة) متمثلة بالاسلام، علي ما سنذكر... و به بدأ التخطيط التالي...

### التخطيط الثالث المنتج ليوم الموعود أو قيام دولة العدل العالمية

#### إشارة

1 - يتبرهن علي ان الاسلام هو الأطروحة العادلة الكاملة التي تمثل الأساس العقائدي و الأخلاقي و التشريعي لدولة العدل العالمية... يتبرهن ذلك(1) بالالتفات إلي عدة خطوات:

الخطوة الأولى: البرهان علي صحة الاسلام كدين من الأديان، و انه نازل من السماء غير نابع من الأرض. و هذا البرهان مذكور في كتب العقائد الاسلامية، لا حاجة إلي الدخول في تفاصيله.

الخطوة الثانية: البرهان علي عالمية الدعوة الاسلامية.

و حاصل هذه الخطوة، اننا بعد ان ننتهي من الخطوة الأولى، فيثبت صدق الدين و القرآن الكريم، نستشهد به لا ثبات ان دعوته عالمية، كما نطق بها نفسه في عدد

ص: 499

---

1- (1) انظر فكرة مختصرة عن ذلك في تاريخ الغيبة الكبرى للمؤلف ص 261.



من آياته، كقوله تعالى: قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً (1).

وغيرها.

الخطوة الثالثة: البرهان علي ان الرسالة الاسلامية هي آخر رسالة أو نبوة في البشر، بمعنى ان شريعة أخرى لن ينزل بها نبي جديد. وهذا من الضروريات في الدين الاسلامي. لقوله عز وجل:

ما كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ، وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ (2).

وقوله (ص) - في الخبر المستفيض -: لا نبي بعدي.

و ينتج من هذه الخطوات الثلاث عدة نتائج:

النتيجة الأولى: إن كل من ادعي النبوة أو جاء بشريعة مستقلة عن الاسلام منسوبة إلي الخالق عز وجل، فهو كاذب و كل من تابعه فهو كافر.

النتيجة الثانية: إن البشرية سوف تبقي مع هذه الشريعة حتي نهايتها.

فاننا بعد أن نبرهن علي استحالة بقاء بعض البشر من دون تشريع سماوي (وقد سبق أن أعطينا عن ذلك فكرة كافية)، و نعلم أنه ليس هناك شريعة أخرى آتية، إذن يتعين بقاء الاسلام إلي آخر وجود البشر.

النتيجة الثالثة: إن البشرية سوف تستغني بالعدل الناتج عن تطبيق الاسلام عن أي شريعة جديدة. و إلا لو كانت ناقصة و غير مغنية، أو كانت مرحلية تربويا، لكان اللازم - طبقا لقاعدة اللطف و للتخطيط العام معا - إرسال شرائع أخرى حتي تصل البشرية إلي العدل الكامل الذي تستغني به البشرية، و لكان ختم النبوات بالاسلام خطوة غير صحيحة.

و حيث ان انتهاء النبوات بالاسلام ثابت بالضرورة، إذن، يمكن للبشرية أن تستغني بتطبيقه عن كل تشريع.

النتيجة الرابعة: إن بشرية ما بعد الاسلام سوف تمر باليوم الموعود، يوم تطبق دولة العدل العالمية علي وجه الأرض، و حيث لا يوجد يومئذ شريعة سماوية ناجزة غير الاسلام، لأن النبوات السابقة ارتفع تأثيرها بوجود الاسلام... و ليس هناك نبوات متأخرة... كما لا يمكن أن يكون القانون في تلك الدولة وضعيا، علي ما سوف نذكر؛ إذن، يتعين أن يكون قانون الاسلام هو الذي سيطبق في تلك الدولة

ص:500

1- (1) الأعراف 158/7.

2- (2) الأحزاب: 40.

الموعودة، الواقعة في خط التخطيط الالهي العام.

إذن ينتج ان البشرية تستغني عن أي تشريع آخر، حتي خلال الدولة العالمية، بل يستمر حتي وجود المجتمع المعصوم... إذن، فالاسلام هو الذي يربي البشرية كل هذه التربية الدقيقة الطويلة.

و حيث لا يمكن للأطروحة التشريعية بهذه المهمة الكبيرة، ابتداء من الدولة العالمية و انتهاء بالمجتمع المعصوم، لا يمكن أن تكون ناقصة أو ضيقة أو مجاملة، أو تتضمن ظلماً أو إجحافاً، فإن كل ذلك مما ينافي هذه المهمة الكبرى و يدخل بها، فيكون مخلاً في النهاية بالتخطيط العام و بأهدافه، إذن، يتعين أن يكون الاسلام هو (الأطروحة التشريعية العادلة الكاملة) و هو المطلوب.

- 2 - وقد اقتضت المصلحة في التخطيط العام وجود الاسلام في أول أمره في شبه الجزيرة العربية، لعدة مصالح يمكننا أن ندركها:

المصلحة الأولى: جانب السداجة العقائدية التي كان يتصف بها المجتمع العربي، الأمر الذي يغني الاسلام عن جهود إضافية في الجدل العقائدي. و هذا ما لم يكن متوفراً في المناطق الأخرى التي كانت تسودها أديان قبيلة أو اقليمية و عقائد منحرفة.

المصلحة الثانية: انهم مهما كانوا عليه من السداجة، فان التخطيط الثاني، كان قد أنتج نتيجته فيها علي أحسن وجه، و أصبح المجتمع قابلاً لفهم الأطروحة الجديدة علي أفضل وجه. فإن السداجة كانت ناشئة من عدم وجود الفكر العالي، لا من عدم القابلية له.

المصلحة الثالثة: إن شبه الجزيرة كانت بعيدة عن القوي الكبيرة في العالم التي يمكن أن تقضي علي الاسلام في مهده. و لم يكن في هذه المنطقة أية قوة مهمة. و إنما كانت هناك قبائل متناحرة بدون حكم مركزي.

المصلحة الرابعة: استراتيجية هذه المنطقة بالنسبة إلي مناطق العالم الأخرى المنظورة يومئذ و الممكن الوصول إليها في ذلك العهد. و هي القارات الرئيسية الثلاث. و ذلك باعتبار توسطها بينها، مما ييسر نشر الدعوة سواء علي مستوي الاعلان، أو علي مستوي التطبيق.

المصلحة الخامسة: وجود خط الحنيفية الخالصة في تلك المنطقة، ذلك الخط

الموروث عن ابراهيم الخليل (ع). و الذي استطاعت لمة من الناس المحافظة عليه بدون انحراف. وقد وجد الاسلام في ضمن هذا الخط و اعترف به و قدسه.

و المحافظة علي هذا الخط، هو الذي يميز هذه المنطقه عن اليهود، فانهم و إن كانوا وارثين لهذا الخط أيضا، إلا أنهم خلطوه بكثير من الأخطاء و الانحرافات، بحيث لم يبق لها وجود واضح في مجموع المعتقدات اليهودية.

المصلحة السادسة: و هي قد ترد في بعض الأذهان.

إن من جملة هذه المصالح ما يتصف به العرب من العصبية، بحيث لا يؤمنون بنبي ليس منهم. فلو كان النبي غير عربي لما آمن به العرب، بخلاف ما لو كان عربيا، فإن غير العرب يؤمنون به لعدم وجود هذا المقدر من العصبية لديهم. و حيث يراد نشر هذا الدين بين جميع الفئات و القوميات في العالم، كان لا بد من وجوده بين العرب.

إلا ان الصحيح ان هذه المصلحة وحدها غير كافية؛ إذ لو كانت العصبية وحدها هي الدافع لوجود النبي بين العرب، للزم وجود هذا الدين بين اليهود، لاتصافهم بمقدار أكبر من العصبية، لأن لهم بها جانبا دينيا و جانبا قريبا، علي حين لم يكن للعرب إلا الجانب القبلي.

علي أنه لا دليل علي وجود العصبية العربية بين العرب، بمعني انهم يشعرون بعروبتهم. فإن تناحرهم القبلي دال علي خلاف ذلك. و إنما كانت لهم عصبية قبلية ضيقة، و لم يكن ذهنهم قد اتسع إلي مستوي القومية فضلا عما هو أوسع منه.

نعم، قد تكون هذه المصلحة ممثلة لجانب من مجموع المصالح، لا ان تقوم بالمصلحة وحدها. و هي - علي أي حال - غير مهمة إلي جانب المصالح الأخرى التي ذكرناها. علي أن تعداد هذه المصالح ليس علي نحو الحصر، فربما كانت هناك مصالح أخرى.

- 3 - و قد سار الاسلام بالحقائق التي نجرت و تمت في التخطيط الثاني، سار بها خطوات جديدة فوسّع فيها وعمّقها.

و لا يمكن هنا استقصاء حقائق الاسلام، و إنما نعطي أفكارا عن أهم تلك الحقائق:

أولا: انه بلغ في توحيد الخالق و تنزيهه و لا تناهيه في القدرة و الحكمة و الوجود، أقصى الحدود، بشكل لم يكن قد أعطي بوضوح في أي شريعة

ثانيا: إن شريعته أصبحت مستوعبة لكل جوانب الحياة، مألوفة لكل ثغرة و مجيبة علي كل سؤال و حالة لكل المشاكل. و ذلك علي المستوي التشريعي الذي لا يكون منتجا إلا بالتطبيق. و لا مجال الآن للبرهنة علي هذا الاستيعاب.

ثالثا: انه أعلن الدعوة العالمية بصراحة، في القرآن الكريم، و حديث رسول الاسلام (ص)، كما هو غير خفي علي من راجعهما.

رابعا: انه مزج بين الدعوة السلمية و الحربية معا. و حث علي الجهاد في نشر الاسلام في ربوع المعمورة.

خامسا: انه أسس دولة كاملة حسب المفهوم يومئذ، و دعا إلي تأسيسها في كل مجتمع يؤمن بالاسلام. و أوضح أنه بدونها يكون التطبيق الديني الاسلامي ناقصا. و قد مارس النبي (ص) لأول مرة هذه الدولة بنفسه.

سادسا: انه حث علي التكامل العلمي و الذهني عن طريق التفكير و الجدل البناء الحرّ. و قد أمر به القرآن الكريم و طبقه في نقاشه مع عدد من الآراء الخاطئة.

سابعا: انه بينما كانت معجزات الأنبياء السابقين التي تكون دليل صدقهم، معجزات و قتيبة زائلة بزوال زمانها، جاء الاسلام بمعجزة طويلة الأمد باقية بقاء الدهر، معاصرة لكل الأجيال. و هي القرآن الكريم، كما هو مبهرن عليه في كتب العقائد الاسلامية.

ثامنا: انه أوضح بجلاء أن «اليوم الموعود» سيكون منطلقا من شريعته، و ان القائد الأعظم في ذلك اليوم سيكون قائدا إسلاميا، و ان الناس جميعا سيكونون مسلمين نتيجة للجهود المبذولة يومئذ. و كان ذلك مطابقا للتخطيط العام الذي عرفناه و برهنا عليه.

و هذا ما لم تكن النبوات السابقة قد أوضحتها، و ان دسته التحريفات الاسرائيلية في التوراة بالنسبة إليهم، و انهم - دون غيرهم - قادة اليوم الموعود.

تاسعا: انه أعطي بوضوح الهدف من وجود البشرية بصراحة:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (1).

ص:503

وأشار إلي الأهداف الكونية إجمالاً:

رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا <sup>(1)</sup>.

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ، مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ <sup>(2)</sup>.

عاشراً: انه أعطي تفاصيل كثيرة للحياة الأخرى، و اخرجها من الغموض الذي كانت عليه إلي مستوي كاف و مفصل من الوضوح.

إلي غير ذلك من الحقائق الكبرى التي لم يكن لها وجود، أو لم يكن لها وضوح في الديانات السابقة، أو في نتائج التخطيط السابق. وهي حقائق واضحة في الاسلام، و متسالم علي صحتها بين كل المذاهب الاسلامية.

4 - و قد سار التخطيط الثالث، بعد نزول الأطروحة العادلة الكاملة، في عدة خطوط متوازية:

الخط الأول: تعميق الفهم العام لهذه الأطروحة، في خط تربوي فكري طويل. سواء في تدقيق أو تفسير الأفكار الاسلامية من جميع النواحي العقائدية و الفقهية و الأخلاقية و غيرها. و قد أوضحنا ذلك في تاريخ الغيبة الكبرى <sup>(3)</sup>.

مفصلاً.

و قد فهمنا هناك أن هذا من فوائد تأخر التطبيق العالمي عن نزول الأطروحة الكاملة. إذ لو لا هذا التعميق لما أمكن لهذه الأطروحة أن تقوم بالتطبيق الكامل في اليوم الموعود، كما برهنا عليه هناك.

الخط الثاني: تحقيق الشرط الثاني من شرائط اليوم الموعود، و هو إيجاد القائد المؤهل للقيادة العالمية العادلة. و هذا هو التخطيط السادس من التخطيطات الاثني عشر السابقة. و قد عرفنا أنه أحد فرعي هذا التخطيط الثالث الذي نتحدث عنه.

و قد ذكرنا في تاريخ الغيبة الكبرى <sup>(4)</sup> الفكرة الكافية لهذا التخطيط، فلا حاجة إلي التكرار.

ص:504

1- (1) آل عمران 191/3. و اسم الاشارة راجع إلي خلق السماوات و الأرض في الآية.

2- (2) الدخان 38/44-39 و انظر الأنبياء: 16/21-17.

3- (3) انظر ص 278 و ما بعدها.

4- (4) انظر ص 497 و ما بعدها.

الخط الثالث: تحقيق الشرط الثالث من شرائط اليوم الموعود، وهو إيجاد العدد الكافي لغزو العالم في ذلك اليوم، وإقامة دولة العدل العالمية. وهو التخطيط السابع من التخطيطات السابقة.

وقد حملنا فكرة مفصلة عن ذلك، في تاريخ الغيبة الكبرى(1)، و تاريخ ما بعد الظهور، فلا حاجة إلي التكرار.

وهذه الخطوط الثلاثة هي التي تشكل هذا التخطيط الثالث. و بوجود نتائجها يكون هذا التخطيط قد بلغ غايته و حقق غرضه، و تكون دولة الحق العالمية علي و شك الوجود فورا.

و المهم الآن هو التعرض إلي بعض تطبيقاته الرئيسية التي عاشها التاريخ الاسلامي إلي العصر الحاضر. فان هذا التخطيط هو الذي تعيشه البشرية فعلا، بصفتها تعيش الفترة المتخللة بين وجود الأطروحة العادلة و التطبيق الكامل.

و يحسن التعرض إلي التطبيقات الآتية:

أولا: انحراف القيادة الاسلامية فترة طويلة من الزمن، ثم زوالها أخيرا.

ثانيا: انقسام المسلمين إلي عدة مذاهب.

ثالثا: وجود المادية المتطرفة المعمقة، كالماركسية وغيرها، و وجود التحلل الخلقي عموما في العالم.

رابعا: غيبة الامام المهدي عليه السلام، و طول عمره طبقا للفهم الامامي.

وقد ذكرنا تفاصيل التطبيقين الآخرين في «تاريخ الغيبة الكبرى»(2).

و نذكر هنا فكرة ملخصة لمدي أهميته و ارتباطه بصلب الموضوع.

و أما التطبيقين الأولين، فسندكرهما علي مستوي (الاسلام العام) الخالي من العواطف المذهبية جهد الامكان... و ان كان يمكن أن يتخذ صيغة أكثر تحديدا طبقا للفهم المذهبي.

ص: 505

---

1- (1) انظر ص 246 و ما بعدها.

2- (2) انظر التطبيق الثالث ص 268 و انظر التطبيق الرابع ص 511 و ما بعدها أيضا ص 514 و ما بعدها.

- 5 - التطبيق الأول: انحراف القيادة الاسلامية، أولا. وزوالها - بعد ذلك - ثانيا.

و هذا الانحراف علي إجماله، مما تساملت عليه المذاهب الاسلامية الرئيسية. و هذا المقدار يكفينا لهذا التطبيق، لأن ما سنذكره من المبررات ينطبق علي هذا الانحراف بغض النظر عن تاريخ ابتدائه و أشخاص المنحرفين.

إن انحراف القيادة الاسلامية، يرتبط بالتخطيط الالهي المخصّص لايجاد الشرط الثالث لليوم الموعود. حيث قلنا ان البشرية إنما يمكن أن يتكامل اخلاصها فيما إذا مرت بظروف من الظلم و التعسف طويلة الأمد، و بتجارب قاسية، يكون الأفراد - من خلالها - علي محك التمحيص في أن ردود أفعالهم هل سوف تكون إلي جانب الحق أو إلي جانب الظلم الاجتماعي.

وقد عرفنا أيضا أن الايمان، مهما يكن ضحما، لا يعتبر شيئا ذا بال ما لم يكن ممحصا. و اما الايمان الساذج الفج، فلا قيمة له في التخطيط الالهي، لأنه يكون غرضا لأول رمية، فاشلا في أول تجربة.

إذن، فمن الضروري أن تمر البشرية في ظروف التجارب القاسية! و أما كيف يتم ذلك بعد أن عاشت الأمة الاسلامية القيادة العادلة في أول عهداها، في صدر الاسلام؟ إن ذلك يتم بالسماح لعوامل الانحراف بأن تعمل عملها في المجتمع، لا بمعني ان الله عز و جل قد رضي بها و بارك وجودها. بل بمعني أنه تعالي فسح لها فرصة الوجود، و لم يجعل الموانع الفكرية (1) و الاجتماعية ضدها. و ان من أهم ظروف الانحراف الممكن وجودها في المجتمع، هو انحراف القيادة، لما للقيادة من أثر بليغ في صياغة المجتمع و بلورته.

و من هنا يتضح أن انحراف القيادة يمت إلي هذا التمحيص العام بصلة وثيقة من زاويتين:

الزاوية الأولى: كونه سببا لتمحيص المجتمع، و اختبار أفراده عموما، لتعرف آراؤهم و أعمالهم تجاه القيادة المنحرفة، ليميز - بالتدرج - جانب الفشل

ص: 506

---

1- (1) أعني بها المستوي المهضوم و المعمول عليه اجتماعيا، لا المستوي المفهومي الموجود في الأطروحة الكاملة، فإنه يكفي فكريا للمنع عن الانحراف.

من جانب النجاح في الأفراد.

وذلك بخلاف ما لو بقيت القيادة عادلة وصالحة، فإن الايمان سوف يكسر و يترسخ، و لكنه سوف يبقى ساذجا و فجاء، و بالتالي غير صالح للقيادة العالمية.

و بالتالي سوف لن يتحقق العدد الكافي من المخلصين الممحصين لغزو العالم و تأسيس الدولة الموعودة.

و معني ذلك ان قيام دولة الحق و العدل في أول الاسلام مانعة عن وجود دولة الحق و العدل في المستقبل. و حيث أن الأخيرة واقعة في طريق الهدف البشري الأعلى؛ إذن فهي أهم وجودا و ألزم تحققا، إذن، فلا بد أن تخطط لها و لو بحذف الأول؛ و خاصة إذا لا حظنا أن دولة العدل الأولي ضيقة النطاق و الدولة الموعودة عالمية.

و أما وجود دولة عالمية محكومة بالعدل منذ أول الاسلام، فقد اتضح عدم إمكانه لعدم تمحيص الايمان في نفوس الأفراد، الأمر الذي يجعلهم غير مؤهلين للقيام بهذه المهمة الكبرى.

و هذه الزاوية الأولى هي الأهم في تسلسل الفكرة عن التخطيط الالهي.

الزاوية الثانية: ان انحراف القيادة مسبب عن ذلك التمحيص. حين أصبح الحاكم أو القائد في الدولة الاسلامية ممثلا لمستوي الفرد العادي من ناحية الايمان و من ناحية الحرص علي المصالح العامة.

و معني ذلك: ان التمحيص في التخطيط الثالث، بعد أن أوجب انحراف غالبية المجتمع، و كان أفراد الخلفاء من هذه الغالبية المنحرفة؛ كان استخلافهم يعني انحراف القيادة في المجتمع الاسلامي. إذن، فهذا الانحراف مسبب عن التمحيص و هو المطلوب.

و لا- تنافي بين هاتين الزاويتين، إذ يمكن أن يكون انحراف القيادة سببا للتمحيص و مسببا عنه. فان أفراد الخلفاء متعددين، كما ان المجتمعات التي يجري عليها التمحيص كثيرة. و من هنا يكون انحراف كل قائد أو حاكم أو خليفة مسببا عن التمحيص الذي قبله و سببا لوجود التمحيص الذي بعده.

و كلا هاتين الزاويتين، كما يصدقان علي الحكم المنحرف المتصف باسم الاسلام، كذلك يصدقان علي زوال الحكم الاسلامي بالمرّة. غير ان الزاوية الثانية ستكتسب هنا أهمية أكبر: حيث ان الانحراف السائد يكون قد تأصل



بالتدرج - طبقاً للتخطيط - إلي حد أصبح الحكام الذين لا يزالون يمثلون الفرد الاعتيادي في المجتمع، أصبحوا منعزلين عن الدين بالمرّة، و مؤمنين بمبادئ أخرى غير دينية. لأن الفرد الاعتيادي قد أصبح بدوره كذلك. و بذلك خرجت القيادة عن كونها إسلامية تماماً. و هذا معني انطباق الزاوية الثانية.

و أما انطباق الزاوية الأولى، فمن الواضح أن الانحراف في داخل إطار الإسلام، إذا كان محكاً للتمحيص، فكيف بالخروج الكامل عن تعاليم الإسلام، الذي يمثل - في واقعه - الدولة العلمانية تماماً. فان التمحيص فيه أوضح و أصعب في نفس الوقت، كما هو غير خاف علي من عاش مثل هذه الظروف.

- 6 - التطبيق الثاني: انقسام المسلمين إلي عدة مذاهب.

يندرج هذا التطبيق في كل من الخطين الأول و الثالث من الخطوط الثلاثة التي ذكرناها قبل فقرتين.

أما اندراجه في الخط الأول، و هو تعميق الفهم الإسلامي في أذهان المسلمين... فباعتبار مشاركة هذا الانقسام فيه، من حيث ان الحقيقة بنت البحث و المناظرة، و الحق لا- يثبت إلا- بالبرهان. فمن الطبيعي أن يكون الجدل الواقع بين المذاهب الإسلامية باستمرار، و حول مختلف الموضوعات، مشاركاً في تعميق الفكرة الإسلامية في أذهان المسلمين عموماً.

و هذا التعميق مضافاً إلي كونه للفكر الإسلامي تدريجاً، فانه أيضاً مؤثر في نهاية الشوط في زيادة التعمق الفكري الذي يساعد علي بناء مستوي الوعي الجديد في اليوم الموعود، و علي استيعاب ما سوف يعلن فيه من مفاهيم و تشريعات.

و أما اندراجه في الخط الثالث، فلوضوح أن المسلمين اتفقوا علي أن المذهب الحق من مجموع المذاهب واحد لا يتعدد. إذن، فكل المذاهب الأخرى تمثل درجة من درجات الانحراف؛ علي حين نجد ان أفراد المسلمين قد انتشروا علي جميع المذاهب. إذن ينتج أن بعض المسلمين - أياً كانوا - علي صواب، و الآخرين علي خطأ. أي أن بعضهم منسجمون مع التخطيط و ناجحون فيه، و بعضهم فاشلون.

و حين ننسب أولئك إلي النجاح، فإنما نقصد نجاحهم من زاوية اتخاذهم

للمذهب الذي يفترض كونه حقا. وإلا فانه يوجد في كل المذاهب الاسلامية، علي الاطلاق، جمهور كبير من الخارجين علي تعاليم دينهم ومذهبهم أساسا.

وبطبيعة الحال سيكون هؤلاء الناجحين هم الأكفاء لحمل مسئولية الدولة العالمية تحت قيادة المهدي (ع).

وبطبيعة الحال، لا ينبغي أن ينسى القارئ، اننا حين نتكلم عن التخطيط إنما نتكلم عن (العلة الغائية) أو السبب الاستهدافي، لا عن السبب المنتج أو الفاعل. وقد قلنا ان السبب الاستهدافي لا ينافي السبب الفاعل.

إذن، فأسباب الانقسام - مهما كانت - لا تنافي اندراجه ضمن التخطيط العام باعتبار النقاط التي ذكرناها.

ولعل هذا هو المراد من قوله (ص) - لو صح الخبر - : اختلاف أمتي رحمة، علي أحد تفسيريه، وهو أن يكون المراد بالاختلاف: الانقسام في الرأي، لا المبادرة إلي أولي الأمر والسؤال منهم.

7 - التطبيق الثالث: وجود المادية المعمقة و التحلل الخلقي في العالم.

وقد تحدثنا عن ذلك مفصلا، خلال الأطروحة الثالثة لتفسير ولادة الفكر الماركسي، التي ذكرناها في أول هذا الكتاب، فلا حاجة إلي التكرار. كل ما في الأمر ان القارئ الآن يعرف الأسس الكاملة التي تقوم عليها تلك الأطروحة، بشكل أوضح مما يدركه خلال قراءته لأول الكتاب. فلو شاء القارئ أن يعيد إليها النظر إعادة تطبيق و تمحيص، كان ذلك هو الأفضل.

وبذلك تكون الماركسية خاصة و المادية عامة، مندرجة في كلا الخطين اللذين أشرنا إليهما في التطبيق السابق، وهما تعميق الفكر الاسلامي، و التسبب لايجاد الشرط الثالث لليوم الموعود، كما هو غير خفي علي من راجع البحث المشار إليه.

التطبيق الرابع: غيبة الامام المهدي عليه السلام و طول عمره، طبقا للفهم الامامي.

و كلتا الفكرتان تابعتان للخط الثاني من الخطوط الثلاثة، و هو إيجاد القائد الكامل، و منطقتان من (تكمال ما بعد العصمة).

أما طول عمره، فباعتبار عدة نقاط ذكرنا جملة منها في تاريخ الغيبة الكبرى

نلخص منها ما يلي:

النقطة الأولى: انه تحت شروط معينة ذكرناها هناك (1) يعمل الامام المهدي (ع) في مصلحة المجتمع لأجل دفع ما يمكن أن يقع عليه من بلايا وويلات من قبل الظالمين وأعداء الدين. ويؤدي بهذا الصدد تضحيات و جهودا كبيرة؛ فهذا مضافا إلي كونه عملا في مصلحة المجتمع، يؤدي أيضا إلي (تكامل ما بعد العصمة) بالنسبة إليه باعتبار ما سبق أن برهنا عليه هناك (2)، من أن اداء التضحيات الاختيارية في سبيل الهدف الأعلى يؤدي إلي تعميق الاخلاص وقوة الارادة في النفس.

كل ما في الأمر، أن هذا التعميق يبدأ من المستوي الذي عليه الفرد سلفا؛ فالفرد الاعتيادي يزداد درجة أو درجتين مثلا. وأما الامام المعصوم فحيث انه ينطلق من زاوية قوة، و من صفات أولية عليا، فسيكون تكامله بجهاده و تضحياته، أعمق و أكبر من الفرد الاعتيادي بكثير.

النقطة الثانية: اننا طرحنا في تاريخ الغيبة الكبرى، أطروحة محتملة - علي الأقل -... وهو أن يكون لطول العمر و معاصرة الأجيال الطويلة، تأثيرا في اطلاع الفرد علي قوانين التاريخ و تسلسل الحوادث فيه، من ناحية... و علي أساليب التأثير في هذه الحوادث، بشكل معمق لا يمكن لأي فرد اعتيادي أن يصل إليه، من ناحية ثانية. و قد عرضناها هناك مفصلا فلتراجع.

و هناك نقاط أخرى، بالنسبة إلي طول عمر المهدي (ع) يمكن اقتباسها من ذلك الكتاب، لا حاجة الآن إلي التطويل بتعدادها.

و أما غيبته عليه السلام، فهي - طبقا للفهم الامامي - تقترن دائما بطول عمره، و قد عرفنا مزاياه. فإذا أردنا أن نعرف مزايا الغيبة مستقلة، فلا بد أن نلاحظ أنه ما الذي يحدث مع ارتفاعها و اطلاع الناس علي حقيقة المهدي (ع)، مع حفظ الصفة السابقة، و هي طول العمر. فهل يمكن ان يكون المهدي طويل العمر مكشوبا للناس؟ و لعل أوضح ما يخطر في الذهن، كدليل علي عدم امكان ذلك - بعد التسليم بالقدرة الالهية عليه -: هو الاستغراب من وجود شخص معين يعمر بهذا

ص:510

1- (1) انظر ص 49 و ما بعدها إلي عدة صفحات.

2- (2) انظر ص 514.

المقدار الكبير، الف سنة فصاعدا، فانه مما لا يمكن ان يكون مهضوما اجتماعيا بأي حال. فقد قدر الله تعالى غيبته لكي لا يثير الاستغراب.

إلا ان هذا بمجرد ليس محذورا، ولا دليلا علي عدم الامكان... اذ لو تجرد الأمر عن المحذور الآتي لكان عمره من الأدلة الرئيسية علي مهدويته للناس اجمعين، و لكان طريقا سهلا له إلي الهداية الحقيقية، واعطاء الثقافة الواسعة في كل جيل... بعد ان يفترض بالناس انهم يعرفونه و يواجهونه بصفته الحقيقية.

و إنما لم يحدث ذلك، لأن فيه محذورا أو نقطة ضعف كبيرة، تنتج عدم تحقق دولة العدل العالمية في المستقبل، و من ثم زوال الغرض الاسمي من خلق البشرية. و حيث ان هذا محال - كما عرفنا - اذن، فلا بد أن لا ينكشف المهدي (ع) و أن يبقي غائبا طيلة عمره المديد.

و المحذور الكبير من انكشافه هذه المدة، هو معرفيته بالمهدوية خلال هذه المدة، كما هو المفروض مع ارتفاع الغيبة. و من المعلوم في الأذهان، ان المهدي (يملاً الأرض قسطا و عدلا كما ملئت ظلما و جورا) أي أنه زعيم الثورة العالمية العادلة. و معه تشحذ القوي العالمية أستنهاضه، و هي علي الدوام تمثل جانب الظلم و الجور. و المفروض أن المهدي (ع) في غيبته أعزل ليس له سلاح و لا أنصار، و لم يتمنخض المجتمع عن الشرط الثالث، و هو ايجاد العدد الكافي لنصرته. اذن فسوف يكون غرضا لأول رمية، و سيزول عن مسرح التاريخ.

و معه تفقد الدولة العالمية وجودها، و يفقد الغرض الأسمي وجوده بدوره...

و هو مستحيل.

وقد يخطر في الذهن: أنه علي هذا التقدير، يمكن التعويض بشخص آخر يكون مهديا قائدا للدولة العالمية... و هو أمر سهل في القدرة الالهية.

و جواب ذلك: ان هذا الثاني المفترض، ان فرضنا له طول العمر بالمقدار الاعتيادي فقط، فقد خسرتنا نقطتي القوة السابقتين اللتين برهننا بهما علي ضرورة طول العمر للقائد العالمي العادل. و ان فرضناه طويل العمر و مكشوبا ابتلينا بنفس هذا المحذور الأخير، فانه أيضا يكون معرضا للقتل، فلا بد من التعويض عنه بثالث، و هكذا. و هذا غير صحيح بالضرورة، فانه مضافا إلي كونه (مسخرة) يجعل عنها التدبير الالهي، ينتج أيضا أن يكون المهدي في آخر الأمر - أي عند انجاز الشرط الثالث - شخصا ذو عمر اعتيادي بعد ان قتل كل

ص: 511

المعمرين السابقين عليه، فنخسر أيضا النقطتين السابقتين.

وان فرضنا أن هذا المهدي الثاني المفترض، طويل العمر وغائبا، اذن، فلا حاجة إلي افتراض هذا الثاني، إذ في قدرة الله تعالى أن يبقي مهديا واحدا مرصودا لدولة الحق، لأنه يكون أطول عمرا، فتكون نتائج كلتا النقطتين فيه أوضح، لأن كليهما مما يزيد طول العمر في نتائجهما، كما هو معلوم لمن يفكر.

هذا مضافا إلي نقاط ضعف أخرى لهذا الافتراض، انطلاقا من الفهم الامامي، الذي يقوم عليه الافتراض نفسه... لا حاجة إلي الدخول في تفاصيلها الآن.

اذن، فقد صح اندراج غيبة المهدي (ع) و طول عمره معا في التخطيط الثالث، و من ثم في التخطيط العام لتكامل البشرية و أهدافه.

و هذا صحيح بالنسبة إلي (الغيبة الكبرى) للمهدي (ع)، لأنها هي التي تستمر أجيالا طويلة. و أما (الغيبة الصغرى) السابقة عليها، فقد عرفنا في تاريخها(1) ان الغرض الأساسي منها تمهيدا للغيبة الكبرى، باعتبار رفع الاستغراب عنها أولا، و إقامة الحجة علي وجود المهدي (ع) ثانيا. فتكون (الغيبة الصغرى) مندرجة في التخطيط الثالث من هذه الزاوية.

ص:512

---

1- (1) انظر: تاريخ الغيبة الصغرى ص 630.

## الجانب الديني في التخطيط الثالث

1 - يحسن بنا التعرض إلى الجوانب (الدينية) في هذا التخطيط الثالث. إلى جنب الجوانب الدينية (النبوية) التي ذكرناها. كما فعلنا ذلك في التخطيط الثاني، لنرى مقدار ارتباط هذه الجوانب بهذا التخطيط.

وأهم هذه الجوانب ما يلي:

الجانب الأول: المبادئ المتعددة التي تمثل افهاما مختلفة للكون و الحياة و أطروحات عديدة لحل مشكلة الانسانية.

الجانب الثاني: القوانين الوضعية علي اختلافها و أشكال تفسيرها.

الجانب الثالث: العلوم الانسانية كالفلسفة و المنطق و الرياضيات و نحوها. بما بلغت من عمق خلال عصرها المتأخر.

الجانب الرابع: العلوم التكنيكية، كالفيزياء و الكيمياء و الفلك و الطب و نحوها، بما أوصلته إلى البشرية من نتائج ضخمة علي المستوي العلمي في مختلف الحقول.

2 - الجانب الأول: المبادئ المتعددة التي تمثل أفهاما مختلفة للكون و الحياة و أطروحات عديدة لحل مشكلات الانسانية.

وقد احتوي هذا الجانب علي أشكال مختلفة خلال التاريخ الطويل، فوجدت عدة مبادئ تحتوي علي ادعاء هذا الحل، و لكنها قائمة علي أسس متباينة:

و كان بعضها قائما علي أسس دينية منحرفة، بمعنى أنها تقدم المصلحة الشخصية علي المصلحة الدينية، يندرج في ذلك الخلافة الأموية و الخلافة 33

ص:513

العباسية و حكم الكنيسة و اتباعها في أوروبا... وغيرها.

و كان بعضها قائما علي أسس دكتاتورية كالدولة الرومانية التي كانت لا زالت مستمرة إلي ما بعد الاسلام، و القيصرية الروسية و الفاشية، و غيرها.

و كان بعضها قائما علي أسس رأسمالية، و أهمها الحكومات الأوروبية و الأمريكية الرأسمالية، و أولها اندفاعا في هذا الاتجاه و أقدمها بريطانيا، باعتبار فرنسا و ألمانيا و غيرها تقدم التغيير فيها، و هو المسمي (بالثورة المجيدة!!).

و كان بعضها قائما علي أساس الفهم المادي المصلحي للمجتمع، و ان لم يمارس حكما بالفعل، كالوجودية...

و كان بعضها قائما علي أساس الفهم المادي الفلسفي، و هي الماركسية المطبقة الآن في عدد من دول العالم و أهمها الاتحاد السوفيتي و الصين.

و أما (الأطروحة العادلة الكاملة) فلم تنزل إلي حيز التطبيق إلا في نطاق ضيق في المكان و الزمان، لكنه يكفي لاثبات وجودها كأطروحة حاكمة من ناحية، و موفرة للعدل الاجتماعي من ناحية ثانية... و بالتالي لتوفر البرهان الراسخ في الأذهان الذي يفيد فائدته الجمة خلال هذا التخطيط.

و أهم مثال لهذا التطبيق، ما مارسه الرائد الأول لهذه الأطروحة نبي الاسلام (ص) خلال حياته، أعني من بعد الهجرة إلي حين وفاته. فانه كان يأخذ بزمام المبادرة إلي انزال الحكم إلي حيز التطبيق فور وصوله يوما فيوم و ساعة فساعة.

و بهذا وجدت لدينا أربع أفكار نافعة لنا في هذا الجانب من البحث، يرتبط اثنتان منها بالأطروحة الكاملة، و اثنتان منها بالمبادئ الأخرى.

أما الفكرتان المرتبطتان بالأطروحة الكاملة فهما:

الفكرة الأولى: نجاح التطبيق الذي وجد في صدر الاسلام، نجاحا كافيا مقنعا لاثبات عدله و جدارته لقيادة العالم، في أي وقت أمكن له ذلك.

الفكرة الثانية: النظر إلي تفاصيل المفاهيم و التشريعات التي تحتويها هذه الأطروحة، أو هذا الفهم للكون و الحياة... مع مقارنته بالأطروحات الأخرى، ليجد الفرد أنه أفضل الأشكال و أكثرها عدلا، كما هو مبحوث في مجال آخر.

الفكرة الثالثة: و هي الفكرة الأولى التي تعود إلي المبادئ الأخرى... و ما

فصلناه في (تاريخ الغيبة الكبرى) وأشرنا إليه هنا مختصراً، و هو ان المبادئ عموماً تمر خلال تطبيقها بالتمحيص و التجربة، شأنها شأن الأفراد. و لكنها أعمق تمحيصاً و أطول عمراً، فقد يمتد عمر تمحيصها إلي عشرات أو مئات السنين.

و بذلك تتهاوي المبادئ علي سكين التمحيص تدريجاً، و يثبت فشلها واحداً بعد الآخر، و لا تبقي هناك نقطة ضعف، مهما كانت صغيرة، و في أي مبدأ من المبادئ إلا كشفها التمحيص و التجربة الحياتية الطويلة.

و أوضح تسلسل تطبيقي لذلك، هو ان المبدأ حين يوجد يحاول ان يغطي نقاط الضعف فيه و نقاط الفشل في المبادئ الأخرى، بمقدار ما يفهم واضعه و يدركه من آلام الحياة و آمالها. و لكن لمدي محدودية الفكر الواضح لهذا المبدأ أو ذلك، سوف يصعب بالتدريج علي المبدأ مواجهة الحاجات الحياتية المتجددة و المشاكل الاجتماعية المتكثرة. و كلما ازدادت الحاجات و توفرت المشاكل التي لا يستطيع حلها كلما ازداد فشلاً، و اتضح فشله في التمحيص أكثر فأكثر. حتي يصل إلي نقطة يبدأ المطلعون علي الفشل يزدادون حتي يكون الرأي الاجتماعي العام علي سعته فاهماً لذلك. و تلك هي نقطة النهاية لكل مبدأ باطل. و لكن قد يطول الزمن بهذه النتيجة أو يقصر، تبعاً لما يتصف به المبدأ من ضحالة أو عمق، و ما يتصف به ذووه من قوة أو ضعف.

الفكرة الرابعة: ان كل المبادئ التي طبقت إلي حد الآن، قد مرت بتجربة حياتية طويلة، و قد أثبتت هذه التجربة حسياً فشلها في التمحيص واحداً بعد الآخر. و كان من أهم المبادئ التي ثبت زيفها و فشلها: الرأسمالية بما أنزلته علي البشرية من ويلات و دمار. و كذلك الحكم الكنسي بما مثله من تعنت فكري و تطرف مصلحي و انحراف ديني كبير.

و لا زالت الماركسية في حيز التمحيص، و قد أشرنا عند الحديث عن مناقشئ وجودها، إلي انها بدأت بالتدريج تكشف عن زيفها الفكري و التطبيقي من خلال التجربة الحياتية. حتي بدأ الرأي العام العالمي يدرك ذلك بالتدريج، و ان كان لا زال من يكابر هذه الفكرة في العالم عدد كبير.

ينتج من هذه الأفكار الأربعة، أمر مهم بالنسبة إلي اليوم الموعود، و هو ان الفرد الفاهم لهذه الأفكار كلها، و خاصة الأولي و الأخيرة، سوف ييأس من الأطروحات المعروضة لحل مشاكل البشرية، و سوف ينتظر العدل الكامل المتمثل



بالاسلام في اليوم الموعود، خلال دولة العدل العالمية.

و أما الفرد الفاهم للفكرة الأخيرة فقط، و هو الفرد العادي المشارك للرأي العام الذي اتضح له فشل المبادئ المطبقة جميعا، من دون ان تكون له أية فكرة عن عدل جديد. كما هو عليه الحال، في الرأي العام العالمي اليوم.

... ان هذا الفرد أو هؤلاء الناس، بعد أن يعيشوا المآسي الضخام التي أنتجها فشل المبادئ و يرون في أنفسهم الخطأ في توقعهم في أن يمثل شيء منها الحل العادل الكامل لمشاكل البشرية... بعد ان يعيشوا ذلك، يقون علي مستوي التلهف الكبير في وجود ذلك الحل العادل، و حائرين في معرفة و تشخيص المبدأ الذي يمثله.

و هذا التلهف سوف يجعل منهم قاعدة سهلة لتقبل أول مبدأ يعلن لنفسه صلاحيته لذلك الحل، و الانصياع لقيادته في أسرع وقت، و سيكون انطباقه علي الحل (العادل الكامل) واضحا.

بل قد يبلغ بهم الجزع انهم سوف يدركون، أو تدرك الجماعة المثقفة منهم علي الأقل: ان التضحيات التي يستلزمها وجود الحل الكامل أقل بكثير من المصاعب التي قاسوها من المبادئ الأخرى، فهم يتلهفون لأي حل يكفل لهم تلك النتيجة و ان كلفهم تطبيقه غالبا.

و هذه خطوة أخرى في مصلحة التطبيق العالمي في اليوم الموعود.

و إذا أعلن الاسلام أمام الرأي العام العالمي، خلال عصر التخطيط الثالث الذي نتحدث عنه، علي أنه هو الأطروحة العادلة الكاملة، كما قد أعلن فعلا من قبل المفكرين الاسلاميين. و اقترن هذا الاعلان بالتحدي للمبادئ الأخرى و ان هذا التحدي منوط بالتجربة فقط، و انه لا يمكن التأكد من عدم صلاحيته للتطبيق - كما يدعي البعض - إلا بعد التجربة المعاصرة، و الاسلام لم يعش التجربة المعاصرة. فلا أقل من أنه يوجد احتمال منطقي كبير، في أن يكون هو العدل العالمي المنشود.

فإذا وصل الأمر، إلي ان يصبح هذا الاحتمال واضحا علي مستوي الرأي العام العالمي... و هو الآن سائر في هذا الطريق... سوف يكون دعما كبيرا لتطبيق الأطروحة الكاملة في دولة الحق و العدل الموعودة، حين يحين زمانها و هي خطوة جديدة في مصلحة ذلك التطبيق.

لعل أول قانون وضعي معروف في البشرية، هو شريعة حمورابي التي كتبها علي مسلته المعروفة. و المظنون أنه أخذها أو الجانب المهم منها من التوراة أو من بعض أقسامها، كالوصايا العشر وغيرها. وذلك لوجود نقاط تشابه كثيرة بينهما، كما هو معلوم لمن يراجع المصدرين.

و هذا هو أحد الأشكال أو أقدمها لابتناء القانون الوضعي علي الأساس الديني، وقد عرفنا ذلك في القانون الروماني أيضا، و لا أقل من احتمالها. و كل ذلك مربوط بفترة التخطيط الثاني السابق.

و أما في فترة التخطيط الثالث، فقد بقيت أوروبا - زعيمة القانون الوضعي - تعيش علي القانون الروماني و الحكم الكنسي إلي عصر النهضة الحديثة. و يكاد يكون أول قانون أصدرته أوروبا في فجر عصرها الجديد، هو (لائحة حقوق الانسان و المواطن) الفرنسية، و لا أقل من كونه أهم القوانين الصادرة في تلك الفترة. تبع ذلك قوانين نابليون التي نظم بها فرنسا من جديد.

و بالتدريج تحددت القوانين و تمايزت اتجاهاتها و اختصاصاتها. و أصبح لكل دولة مجموعة من القوانين التي تعالج مختلف ميادين الحياة، و أصبح لها رسوخ و أهمية أكبر من الأشخاص الحاكمين، بخلاف عصر ما قبل النهضة، حين كانت أوروبا محكومة بالحكم الفردي و الديكتاتوري، و كان اشخاص الحاكمين أعلي و أهم من القوانين.

و نستطيع ان نتميز تأثير هذه القوانين في تعميق الفكر البشري، لو قارنا بين الفكر المعاصر، و الفكر الموجود في أول عصر التخطيط الثالث.

إن الاسلام، و ان نزل - نظريا - بقانون شامل لكل جوانب الحياة، إلا ان استيعاب الفكر البشري له لم يكن كما ندركه نحن اليوم. حتي ان معاوية بن أبي سفيان اضطر ان يقتبس تنظيم عدة جوانب من دولته من التنظيمات السائدة في بلاد فارس و الروم<sup>(1)</sup>. و لم يستطع ذهنه يومئذ ان يفهم ذلك من أطروحاته العادلة الكاملة، التي يفترض نفسه في قمة مطبقيها و رعاتها.

ص: 517

... علي حين أوجبت تطبيقات و تجارب القوانين الوضعية، تفتح الذهن البشري من هذه الناحية علي كثير من التفاصيل، كما أوجبت تطورات الحياة الاجتماعية، زيادة هذا التفتح.

ولعل أهم النقاط هي كما يلي:

أولاً: التوصل إلي فهم أضمن وأسهل طريق لتنفيذ الحكم في الدولة، تحت رئاسة الحاكم الأعلى: الملك أو الرئيس... وذلك عن طريق توزيع الاختصاصات في التنظيم والتنفيذ، ابتداء بالوزراء و انتهاء بالفراشين!!..

ثانياً: التوصل إلي فهم التحديد الكامل لاختصاصات القوانين، فهناك الجانب العسكري و الجانب المدني و الجانب الدولي و غيرها، و يوضع لكل منها قانونها الخاص.

ثالثاً: التوصل إلي إمكان مطالبة المقننين بالأسباب الباعثة علي جعلها و جعل كل مادة منها، و هل هي مطابقة للعدل و المصلحة العامة أولاً.

رابعاً: فهم امكان ابتناء قوانين معينة علي مبادئ معينة، و انطلاقها من فهم معين للكون و الحياة... بل لعل ذلك ضروري في كل قانون.

خامساً: عاشت البشرية عصوراً متطاولة من تطبيقات هذه القوانين، و ما تكفلته من عقوبات للعصاة، و ما انتجته من فوائد أو مضار علي المجتمع عموماً.

و كل ذلك يزيد الجانب القانوني للأطروحة العادلة الكاملة وضحاً في ذهن البشرية بطبيعة الحال مما يساعد كل المساعدة علي اتخاذ الخطوة القادمة في دولة العدل العالمية.

سادساً: اتضح فشل القوانين، و احتياجها إلي الاصلاح و التغيير حتي تصير إلي الزوال، نتيجة للتمحيص في التجربة الحياتية. بل اقتضي الفهم القانوني اتضح فشل اتجاهات قانونية كبرى، و بناء أسس جديدة سيكون لها عمرها التي تنتهي بعده أيضاً، نتيجة للتجربة و للتدقيق في الفهم القانوني.

و هذه النقطة خطوة موفقة، لاستنتاج عجز الفهم الانساني عن التقنين و من ثم اليأس من ايكال حلول المشاكل البشرية إليه، و انتظار اتجاه قانوني جديد، يكون هو الحاسم في هذا المجال.

- 4 - الجانب الثالث: جانب العلوم الانسانية كالفلسفة و المنطق و الرياضيات

ص:518

ونحوها، بما بلغت من عمق خلال عصر التخطيط الثالث.

وقد عاصر أول هذا العصر مع الفلسفة الوسيطة، كالأفلاطونية الحديثة و الرواقية و الفلسفة المسيحية - لوصح هذا التعبير - المتمثلة بأوغسطين و توما الأكويني و اضرابهما. كما جاء القرآن الكريم بفهم معين للكون و الحياة.

و أعقب ذلك وجود الفلاسفة المسلمين، كابن رشد و الغزالي و ابن سينا و الفارابي. و كان هؤلاء - عادة - مستوعبين لعدد من العلوم الانسانية التي كانت تعتبر متشابهة أو متجاورة بشكل و آخر. و هي الفلسفة و المنطق و الرياضيات و الطب و الفلك. و ربما قرنوا ذلك باتجاه كيميائي و فيزيائي ضيق، أو بفهم اجتماعي قليل.

وقد ورثت أوروبا في نهضتها كل ذلك، و حددت أساليبه، و أخذت بتعميقه و توسيعه إلى أكبر حد ممكن. فلم ينفصل علم عن علم فقط، بل أصبح لكل علم فروعته المختلفة، و أصبح للعلوم نقاط التقاء و نقاط اختلاف كالمنطق الرياضي، و علم النفس الاجتماعي. مثلاً... و لا زالت أوروبا سائرة في هذا الطريق. و لا نعلم ما ذا يأتي به المستقبل في هذا السبيل.

و هذا العمق، يساعد - بطبيعة الحال - علي عمق المستوي الفكري للبشرية عموماً، و يجعلها قابلة لفهم العميق من الأفكار أكثر فأكثر. و يكون لهذا العمق أثره في عدة حقول من التخطيطين الثالث و الرابع. نستطيع ان نفهم منها ما يلي:

الحقل الأول: تعميق الفكرة إلى أبعد حد ممكن عن تفاصيل و براهين الأطروحة العادلة الكاملة، سواء من الناحية العقائدية أو التشريعية.

الحقل الثاني: جعل البشرية بالمستوي الفكري اللائق لفهم المستوي العقائدي و التشريعي الذي يعلن في الدولة العالمية خلال التخطيط الرابع.

الحقل الثالث: جعل نتائج هذه الأفكار المعمقة للمنطق و الرياضيات و غيرها، منطلقاً - في الدولة الموعودة - لانتاج أو انجاز حقول مهمة في خدمة البشرية اجتماعياً و اقتصادياً و ثقافياً يومئذ.

- 5 - الجانب الرابع: الجانب (المدني) المتمثل بالتطور التكنيكي الصناعي الهائل الذي وصلت إليه أوروبا و غيرها منذ عصر النهضة إلى العصر

الحاضر. و هي قابلة للتطور من هذه الناحية باستمرار. ويشمل هذا الجانب العلوم التي انتجت هذا التطور الضخم كالفيزياء، و الكيمياء و الطب و الفلك و الجيولوجيا وغيرها.

ولعل من مستأنف القول: الالمام إلي جسامة هذه النتائج، بعد ان كانت لا تكاد تخفي علي أحد في هذا العصر، وقد أعطينا عنها صورة كافية خلال الحديث عن إنتاج (العلم) الحديث ليوم الرفاه الموعود.

ان البشرية حين تتطور في هذا الطريق، فانها تخدم - من حيث لا تعلم - هذا التخطيط الثالث و التخطيط الرابع، من عدة جهات:

الجهة الأولى: تعميق البرهان علي قدرة الله و حكمته في تدبير الكون بما تحمله هذه العلوم، و في مقدمتها الفيزياء و الفلك، من نتائج مذهلة و معارف معمقة في تكوين البناء الكوني و أسلوب سيره، فانها في الحقيقة تكشف لنا أكثر فأكثر عن قدرة الخالق الحكيم المدبر لكل ذلك.

و من الواضح انه كلما ازدادت معرفتنا بالوقائع الكونية الدالة علي القصد و الحكمة، و التي يتعذر تفسيرها من الناحية المادية في كثير من الأحيان، كلما كان الاعتراف بالخالق الحكيم أسهل و أعمق.

الجهة الثانية: تسرب هذه العلوم تدريجاً، إلي أولئك النفر الطيبين الناجحين في التمحيص الالهي، خلال هذا التخطيط الثالث، الذين سيكون لهم شرف المشاركة في بناء دولة العدل العالمية... فيحصل هناك اختصاصيون و مهرة علي هذا المستوي الرفيع.

و هؤلاء يواكبون التخطيط الثالث باعتبار ما يؤدونه إلي الطيبين من أمثالهم خاصة و إلي البشرية عامة من منافع إيمانية و انسانية مهمة.

الجهة الثالثة: و سيكون هؤلاء هم العماد الرئيسي في النمو الصناعي القائم علي هذه العلوم الكونية في دولة العدل العالمية، بعد ان يتم القضاء علي جملة من الاختصاصيين باعتبار انحرافهم عن أسس التخطيط العام كما سنعرف، و سنلتفت إلي تفاصيل ذلك عند الحديث عن التخطيط الرابع.

## تطور الفكرة المهدوية في التخطيط العام

1 - تعتبر الفكرة المهدوية بالنسبة للتخطيط البشري العام، بكل اقسامه فكرة رئيسية باعتبارها فكرة القيادة العامة للدولة العالمية تأخذ زمام المبادرة لانجاز الهدف البشري الأعلى في حيز التطبيق، وهو المجتمع المعصوم، كما عرفنا.

وقد مرت الفكرة المهدوية خلال التخطيطات البشرية التي عرفناها بتطور نحو الوضوح بتدرج بطيء، بمقدار بطء تطور الفكر والوعي البشري نفسه.

وقد اعطينا عن ذلك فكرة كافية في تاريخ الغيبة الكبرى (1) ونحاول هنا ان نعطي عنه خلاصة واضحة، لأجل ربط الحوادث ببعضها، مع ملء ما تبقى فيها من الفراغ.

وتعتبر التخطيطات الثلاث الأولى، هي الزمن الذي يتم فيه هذا التطور، إذ من الواضح انه بافتتاح عهد التخطيط الرابع تصبح المهدوية واقعا حياتيا اجتماعيا، باعتبار تكفل المهدي نفسه لقيادة دولة العدل العالمية، وتخرج عن كونها مجرد فكرة تربوية.

2 - هذا. ولكن لا يخلو التحديد بالتخطيطات الثلاثة، كزمن لهذا التطور... لا يخلو من تسامح، لوضوح أن هذه الفكرة لا يمكن أن يكون لها أي وجود في الذهن البشري خلال التخطيط الأول، في ما قبل اكتساب البشرية مستوي الوعي والتفكير.

فهذه الفكرة خلال ذلك التخطيط، بالرغم من انها مستهدفة من خلق البشرية و تكاملها من قبل الخالق الحكيم، إلا أن هذه البشرية لم تكن قابلة

ص: 521

1- (1) انظر ص 251 و ما بعدها إلي عدة صفحات.

لتفهمها خلال ذلك العصر علي طوله، و من ثم لم يكن بالامكان إيصال هذه الفكرة إليها حتي عن طريق الأنبياء، لو كان لهم وجود بسيط في ذلك الزمن، كما سبق أن احتملناه.

إذن، ينتج بوضوح: ان زمن التخطيطين الثاني و الثالث، هو الطرف الملائم لوجود و تطور هذه الفكرة.

- 3 - و من الممكن القول بأن تطور الفكرة مساوق لتطور الوعي البشري نفسه...

فكانت هذه الفكرة تبلغ بمقدار أقصى ما يفهم منها البشر في كل عصر.

فمن الطبيعي - إذن - أن تتوقع اختصارا و غموضا في أول عهدها، بل و اختلاطها بشوائب كثيرة غير صحيحة، طبقا للمستوي الذهني الواطئ.

هذا مضافا إلي ما ذكرناه في (تاريخ الغيبة الكبرى) من أن المعهود في الاخبار الواصلة بالطرق الدينية، أنها تتوخي قرب الوقائع المخبر بها و بعدها.

فان كانت قريبة كان الاخبار عنها أكثر تفصيلا و تحديدا، و ان كانت بعيدة - سواء كانت من جهة الماضي أو المستقبل - كانت مصابة بالاختصار و عدم التحديد.

و من جملة تطبيقات ذلك: الفكرة المهدوية نفسها، ففي بدء التخطيط الثاني، بل خلال عصره علي العموم، كانت دولة العدل العالمية المهدوية، لا تزال بعيدة إلي درجة كافية، في الزمان، و من ثم كانت الاخبار عنها مختصرة و غامضة نوعا ما، بخلاف ما إذا وصلنا إلي عصر التخطيط الثالث، فان هذه الدولة العالمية، ستكون أقرب إلي حد ما و من ثم كان الاخبار عنها مفصلا و واضحا.

- 4 - نمت الفكرة المهدوية، و بتعبير أصح: اخبار البشرية عن التخطيطات المتخذة فيها، من قبل من وجد خلالها من الأنبياء... نمت نموا كافيا بمقدار مستوي الذهن البشري من ناحية، و بمقدار ما توجد لهذا الخبر من مصلحة في تبليغه، و هي كونها عنصرا يدفع الانسان إلي طاعة الله و الاهتمام بتشريعاته أكثر فأكثر، باعتبارها حاملة لهدف بشري عام.

و إذا نظرنا إلي القسم الأول من هذا التخطيط، و نريد به القسم السابق علي نبوة موسى عليه السلام. نري المقدار المنجز من هذه الفكرة في الذهن البشري يتمثل في الجوانب الآتية:

الجانب الأول: ضرورة البدء باصلاح النفس، و هي خطوة في طريق إصلاح المجتمع، و من ثم إلي تكوين دولة العدل العالمية في المدى البعيد.

و أهم من أكد علي ذلك النبي نوح عليه السلام. كما نطق به كل من التوراة و القرآن. فمن ذلك قوله تعالى:

يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اتَّقُوهُ وَ أَطِيعُوا لَكُمْ مَنْ دُونَكُمْ وَ يُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى (1).

الجانب الثاني: التركيز علي ضرورة الاصلاح الاجتماعي من قبل بعض الانبياء المتأخرين عن عصر الطوفان.

فمن ذلك قوله تعالى:

وَ إِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا، قَالَ: يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ، وَ لَا تَتَّقُوا الْمَكِيَالَ وَ الْمِيزَانَ... يَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَ الْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ، وَ لَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ، وَ لَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ. إلي أن يقول: وَ مَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَيَّ مَا أَنهَأَكُم عَنْهُ، إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ، وَ مَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ... (2).

الجانب الثالث: الالمام إلي التساوق بين العدل التشريعي و السعادة الاجتماعية بل حتي الظواهر الكونية ستكون مؤيدة له.

و أول من ركز علي ذلك - حسب معرفتنا - نوح عليه السلام، حيث نسمعه يقول:

فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَ يُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَنِينَ وَ يُجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَ يُجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا (3).

و جاء ذلك علي لسان هود عليه السلام أيضا حين قال:

وَ يَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ، يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَ يَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ (4).

وقد عرفنا في (تاريخ ما بعد الظهور) ما لهذا الجانب من تأثير في تأييد دولة العدل العالمية.

الجانب الرابع: الاشارة بغموض إلي دولة العدل العالمية وقائدها المهدي

ص: 523

1- (1) نوح 2/71-4.

2- (2) هود 84/11-88.

3- (3) نوح 11/71-12.

4- (4) هو 52/11.



(ع). وذلك حين قال النبي شعيب (ع) لقومه.

بَقِيَّتُ اللّٰهَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ (1).

و المراد ببقية الله: المهدي عليه السلام، علي ما نظقت به بعض الروايات.

و ذكرت أنه إذا ظهر حيّاه المؤمنون بقولهم: السلام عليك يا بقية الله في أرضه (2).

و علي ذلك يكون المراد الحقيقي الكامل الشعيب: أن دولة العدل العالمية بقيادة المهدي عليه السلام، هي خير للانسانية (لكم) من كل وضع اجتماعي و عقائدي سابق عليها. باعتبار كونها متمثلة بالتطبيق العالمي للأطروحة العادلة الكاملة.

و لكن هذا المعني بصراحته، لم تكن تطيقه البشرية بذهنها القاصر يومئذ، فكان الأحجى الاكتفاء بهذا المقدار الغامض. و لعل هناك بيانات أخرى غامضة لم تنقل إلينا.

و مما ينبغي الالتفات إليه، انه خلال هذا العصر، ما دامت دولة العدل العالمية و قيادتها، غير موضحة في الذهن البشري... إذن فالفكرة المهدوية بالمعني الخاص الذي يفهمه الناس الآن، و هي ان شخصا معيناً سيأتي لاصلاح العالم... لم يكن لها وجود.

و من ثم تعرف أن جميع ما قالته الأديان عن وجود قيادات إصلاحية عالمية، متأخر عن هذا العصر، يعني أنه متأخر عن العصر الموسوي بعض الشيء أيضاً.

سواء في ذلك نبوات الشرق الأوسط أو نبوءات الشرق الأقصى لأن مستوي البشرية من الناحية الفكرية متشابه تقريباً في الأزمنة المتعاصرة، كما سبق أن عرفنا. كما ان جميع ما أعقب ذلك من انحرافات و تشويهات لمفهوم المهدوية، متأخر عن ذلك العصر أيضاً.

- 5 - و أما خلال العصر الموسوي فما بعده، إلي نهاية التخطيط الثاني، فقد سبق أن حملنا فكرة كافية خلال الفقرة (15) من الحديث عن هذا التخطيط فلا حاجة إلي التكرار.

ص: 524

1- (1) هود 86/11.

2- (2) انظر الخرائج و الجرائح للقطب الراوندي ص 199. و وسائل الشيعة للحر العاملي، كتاب المزار ج 1 ص 468. و المراد بالبقية: كونه عليه السلام المتبقي في الأرض من خط الأنبياء و الأولياء السابقين عليه. و هذا يعطي بوضوح كون عمله نتيجة كبيرة و حقيقية لمجموع أعمالهم، كما برهننا عليه في هذه الموسوعة.

- 6 - وحين يتحقق الشرط الأول من شرائط الدولة الموعودة، بوجود الاسلام يكون قد اقترب وجودها - بطبيعة الحال - أكثر؛ وسيكون هذا النظام التشريعي مع تكوينه العقائدي هو المطبق في تلك الدولة، و ما بعدها من المجتمعات. وسيكون من الضروري من أجل إيجاد الشرط الثاني، مرور البشرية بظروف تمحيص صعبة علي هذه الأطروحة الجديدة العادلة.

... إذن، ينبغي ان يكون المجتمع مطلعاً علي عدد من خصائص هذه الدولة و مقدماتها، ليكون علي بصيرة من أمره تجاهها، من حيث الايمان بها من ناحية و تطبيق مستلزماتها العاطفية و العملية من ناحية أخرى.

وقد أوضح الاسلام جهات كثيرة جدا من جوانب التخطيط الالهي و الفكرة المهدوية و الدولة العالمية، و قد شارك القرآن الكريم و السنة الشريفة في ذلك، كما شارك التأريخ الاسلامي العام في ذلك أيضا.

و لا يمكن أن تخفي هذه الجوانب علي قارئ هذه الموسوعة، و لكننا ربطا للفكرة يمكننا ان نلخص أهم الجهات فيما يلي:

الجهة الأولى: أن الفكرة التي كانت موجودة في الاستهداف العام لخلق البشرية، و هي تكوين المجتمع الصالح علي أيدي أناس منسجمين مع فكرة هذا الاستهداف و هذا التخطيط. هذه الفكرة أصبحت وعداً قرآنياً، فاتخذت درجة ملزمة من ناحية جديدة، و هي ان الله تعالى لا يخلف الميعاد و هي جهة برهانية صحيحة سرنا علي طبقها في (تاريخ الغيبة الكبرى)(1).

فقد أصبح الاستهداف وعداً، في أكثر من آية من آيات القرآن الكريم. منها قوله تعالى:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسِّرَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ، كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ، وَ لَيَمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ، وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا. وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ، فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (2).

لا حظ معي ان نفس الفكرة موجودة في الزبور(3) كما هي موجودة في القرآن إلا

ص: 525

1- (1) انظر مثلاً ص 237 منه.

2- (2) النور: 55/24.

3- (3) انظر المزامير: 19/37 و 23 و 30.

أنها في الزبور مجرد إخبار عن واقعة ستتحقق في المستقبل و هي وراثة الناس الصالحين للأرض... و لكنها في هذه الآية (وعد)، و الوعد أكثر فاعلية و حركية من مجرد الاخبار، لأنه يتخذ درجة الالزام للواعد، و خاصة علي مستوي الحكيم المطلق.

الجهة الثانية: انه في الفترة المتخللة ما بين تحقق الشرط الأول و تحقق الشرط الثاني للدولة العالمية الموعودة، سوف تمتلئ الأرض جورا و ظلما. و هذا ما تم البرهان علي اقتضاء التخطيط له في (تاريخ الغيبة الكبرى)(1)، و قد أعطينا عنه فكرة مختصرة خلال حديثنا هذا أيضا.

الجهة الثالثة: انه يقترن بوجود هذا التيار العالمي الظالم، و جود نخبة من المؤمنين المنسجمين مع التخطيط العام، و هم الذين سيكون لهم شرف المشاركة في بناء الدولة الجديدة.

الجهة الرابعة: في اعتقاد المذهب الامامي: ان الاسلام يري ان المهدي القائد هو محمد بن الحسن بن علي عليه السلام، الثاني عشر من الأئمة المعصومين و انه غائب إلي حين قيامه بالدولة الموعودة.

و قد سبق في الكتابين السابقين، البرهنة علي رجحان هذه الفكرة الامامية علي الفكرة المقابلة لها عند المسلمين الآخرين(2).

الجهة الخامسة: ان قيام المهدي بالدولة العالمية، لمدي أهميته البالغة في التخطيط الالهي العام، فسيكون له ارهاصات و مقدمات سابقة عليه بزمن بعيد أو زمن قليل. كما سبق أن عرضناه مفصلا، و أعطينا له الفهم النظري الكامل في الكتابين السابقين(3).

الجهة السادسة: ان السعادة التي تعم البشرية تحت نظام تلك الدولة العالمية لا تشبهها و لا تقاس عليها أي سعادة سابقة لأي مجتمع بشري، من الزوايا:

الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية، علي حد سواء.

هذا مضافا إلي إقرار الاسلام لفكرة نزول المسيح و مشاركته في تطبيق العدل في العالم، كما نطق به الانجيل أيضا.

مضافا إلي جهات جانبية كثيرة، لا حاجة إلي الدخول في تفاصيلها بعد اطلاع

ص: 526

1- (1) انظر - مثلا ص 247 فما بعدها.

2- (2) انظر تاريخ الغيبة الكبرى ص 501 و تاريخ ما بعد الظهور ص 78 و ما بعدها.

3- (3) انظر تاريخ الغيبة الكبرى ص 521 و غيرها. و تاريخ ما بعد الظهور ص 151 و ما بعدها.

القارئ عليها من خلال مجموع كتب هذه الموسوعة.

7 - وقد اتخذ التزوير والانحراف في الفكرة المهدوية، طريقه إلى الأذهان البشرية خلال عصري التخطيطين الثاني والثالث... متمثلاً في خطين رئيسيين:

الخط الأول: وهو الخط الذي يغلب علي عصر التخطيط الثاني، والذي لا زالت آثاره موجودة إلى الآن، وهو ان العقائد الدينية التي تؤمن بوجود المستقبل الصالح للبشرية، يسمي كل منها شخصاً معيناً لقيادة ذلك المستقبل غير من يسميه الدين الآخر.

الخط الثاني: وهو الخط الذي يغلب علي عصر التخطيط الثالث، أعني ما بعد الاسلام، وهو ادعاء عدد من الناس خلال التاريخ: المهدوية، وأخذهم بزمام المبادرة للاصلاح العام بحسب ما يفهمونه من وظيفة المهدي الموعود وهي عدة حركات في التاريخ الاسلامي، ثم القضاء عليها في زمنها، ولم يبق وجود مهم في العصر الحاضر.

ولا نريد في هذا الصدد أن نسمي مصاديق وتطبيقات هذين الخطين، إذ لعنا تتوفر لذلك مفصلاً في جزء مستقل من هذه الموسوعة... وإنما غاية ما نريده في صددنا هذا، هو ارتباط هذا الانحراف بالتخطيط الالهي منشأ وتأثيراً.

ويفتح عن ذلك تارة عن الخط الأول وأخري عن الخط الثاني، في ضمن جهتين:

الجهة الأولى: في ارتباط الخط الأول من الانحراف بالتخطيط العام.

وهو مرتبط بعهد ما بعد الشريعة الموسوية، حين أصبح الأنبياء ينبئون عن المستقبل الصالح للبشرية، ويطلعون البشر عليه، كما عرفنا.

إن الذهنية البشرية المتخلفة نسبياً، التي تبني وتتبنى التقاليد والأساطير، والتي كانت هي المسيطرة يومئذ، سوف يكون لها استنتاجها كما يلي: ان بوذا - مثلاً - قد بشر بالمستقبل الصالح العادل، وهو أولي الناس بقيادته، لما يعرفون منه من الصلاح والجدارة. كما ان شريعته التي يعتبرونها حقاً كاملاً، مع عدم الالتفات إلى مرحلتها بطبيعة الحال، هي أليق الشرائع للتطبيق في ذلك اليوم الموعود. إذن فبوذا قد أخبرهم ضمناً عن عوده في المستقبل وتأسيسه ذلك المجتمع الصالح الموعود. وهكذا نبي آخر وآخر.

ص: 527

ولعل مستوي ذهني آخر يلغي النبي المبشر بهذه البشارة، عن كونه قائداً، ويوكل الأمر إلي شخص آخر حسب مستواه الاجتماعي و القبلي، أو يوكله إلي شخص مجهول. إلا أنه - علي أي حال - لا يستطيع أن يتنازل عن كون دينه هو الحق المطلق، مع عدم الالتفات إلي مرحلتيه أيضاً. إذن فدينه هو المنتصر في ذلك المستقبل الموعود.

و الفكرة الصحيحة الوحيدة من هذا التسلسل الفكري هو وجود المستقبل الصالح. و أما قابلية ذلك الدين للتطبيق في ذلك المستقبل فهو خلاف ما قام عليه البرهان من مرحلتيه و نسخه بدين الاسلام، الذي هو الأطروحة العادلة الكاملة المعدّة للتطبيق في ذلك المستقبل.

و أما قابلية النبي المبشر كموسي أو بوذا أو غيرهما، فهو قابل للمناقشة من ناحيتين:

الناحية الأولى: لا أقل من احتمال أن أنبياء البشرية الأولى الواطئة ليس من الضروري أن يكونوا بارتفاع و عمق أنبياء البشرية العليا، لأن وجودهم ذاك كان لهداية البشرية في ذلك العصر، فلا يبقى برهان علي اتصافهم بأكثر من هذه الدرجة من الكمال. وهذا يعني أنه لا دليل علي قابلية أولئك الأنبياء لقيادة اليوم الموعود، تلك القيادة القائمة و بالضرورة علي الرشد العالي و العمق العظيم.

الناحية الثانية: ان النبي الذي تقترض قيادته لليوم الموعود، ان طبق شريعته الخاصة، كان ذلك خلاف ما أسلفناه من عدم قابلية دينه للقيادة، باعتبار مرحلتيه.

و إن فرضنا تطبيقه للأطروحة العادلة الكاملة، أو مشاركته فيه، فأوضح ما يرد عليه من مناقشة: انه يحتاج إلي دليل جديد غير مجرد تنبئه بالمستقبل الصالح، كما هو واضح. و لا دليل علي ذلك في غير المسيح عيسي بن مريم عليه السلام. و أما اعتقاد قومه بقيادته، فهو ناشئ من مجرد ذلك التنبؤ، علي أفضل تقدير، و هو لا يكفي دليلاً علي الاثبات.

الجهة الثانية: في ارتباط الخط الثاني من الانحراف بالتخطيط العام.

إنه بعد تحقق الشرط الأول لليوم الموعود، تم - كما عرفنا - إيضاح الفكرة المهدوية بشكل مهم، و تم التركيز بشكل واسع النطاق علي وجود المهدي و دولته العالمية في المستقبل، بشكل قطعي لم يسبق له نظير.

وقد تكونت الذهنية المسلمة منتظرة للمهدي من ناحية، و ناظرة له بعين الهيبة و الاحترام من ناحية أخرى. و هذا الشعور نفسه يفتح في الأذهان المنحرفة

المصلحية، الشعور باستغلال هذا الجو الصالح بطريقة باطلة. ولا يحتاج ذلك إلي تعب كثير من قبل الفرد المنحرف، سوي ادعاء انطباق مفهوم المهدي عليه، وانه هو المهدي الموعود لاصلاح العالم والقيام بدولة الحق، ليكتسب بذلك الأهمية والاحترام والشهرة المقترنة بالمهدي، في الذهنية المسلمة.

ولم توفق أي حركة (مهديوية) إلي اتساع كبير في التاريخ بل لم يوفق، أي مدع منهم إلي مباشرة الحكم وتأسيس دولة كاملة، حسب ما نعرف. وإنما كانت تبوء هذه الادعاءات بالفشل بعد زمن غير بعيد من ابتدائها. وهذا أدل دليل علي كذب المدعي إذ لا نعني بالمهدي إلا من يحكم العالم بالعدل، وقد ثبت عدم اتصاف مدعي المهديوية كلهم بذلك.

هذا مضافا إلي ما برهنا عليه في (تاريخ الغيبة الكبرى)(1) من ضرورة طول العمر السابق علي إقامة الدولة بالنسبة إلي قائدها، لكي تتسني له القيادة الكاملة، وليس المفروض بأحد من مدعي المهديوية اتصافه بذلك، حتي ان أصحابه أنفسهم لا يدعون له ذلك.

كما ان إقامته الحجة علي مهدييته وقيامه بتكوين عقائدي ومفاهيمي وتشريعي كامل، ضروري لاثبات مهديوية الشخص، وليس في مدعي المهديوية من اتصف بذلك.

إلا ان هذا الاتجاه يذوب بعد موت صاحبه تدريجا، ولا يبقى منه غير النقل التاريخي. ومن الممكن التأكيد علي أنه ليس لهذا الخط أي أهمية فعلية، وان انقراض القول به في المذاهب الاسلامية من أهم الأدلة علي بطلانه، بعد قيام الدليل القطعي علي انحفاظ الحق علي الأرض في الجملة.

وهناك اتجاه أصغر بين بعض المسلمين يميل إلي القول بوجود المهدي وغيبته و طول عمره، مع تطبيقه علي شخص معين كمحمد بن الحنفية عليه الرحمة أو غيره.

وأهم إيراد علي هذا الاتجاه هو كونه:

أولا: خلاف إجماع المذاهب الكبرى في الاسلام، إذ تنفيه عقيدة أهل السنة والجماعة وعقيدة الامامية معا، في المهدي، بالرغم من اختلافهما الداخلي فيه. وكل ما اتفقت المذاهب الكبرى علي نفيه فهو باطل.

ص: 529

1- (1) انظر ص 514 و غيرها.

ثانيا: خلال الأخبار المتواترة القطعية علي كون المهدي هو محمد بن الحسن بن علي ثاني عشر الأئمة المعصومين عليهم السلام. وقد اعترف بذلك جملة من علماء العامة أيضا. كما سيأتي مفصلا في بعض الأجزاء المقبلة من هذه الموسوعة.

ثالثا: الدليل التاريخي القطعي علي موت كل من ادعيت مهدويته بهذا المعني.

بخلاف محمد بن الحسن عليه السلام، فانه لم ينقل الأخبار عن موته من قبل أي شخص معتد به، ما عدا بعض المتأخرين جدا ممن يجازف بالقول بدون تدبر، كما فصلناه في تاريخ الغيبة الكبرى(1).

## التخطيط الرابع المنتج للمجتمع المعصوم

### إشارة

1 - ينبغي أن تكون عدة أفكار غير محتاجة إلي تكرار، بعد أن ذكرناها في (تاريخ ما بعد الظهور)، و ملخصها ما يلي:

الفكرة الأولى: عدم إمكان الباحث، مهما أوتي من عمق و عبقرية ان يحيط بالعمق الحقيقي للوعي المفاهيمي و التشريعي الذي سيكون معلنا و ساري المفعول في دولة العدل الموعودة(2). و انه لا يمكن لأي فرد استيعاب ذلك أو تحديده ما لم يعيشه مطبقا في الحياة. كل ما في الأمر انه يمكننا الاطلاع علي جملة من الزوايا و الخصائص عن طريق ما تعرف ما الأدلة... و هي معرفة خالية من التحديد التام، و ان كانت مبرهنة الصدق في كثير من الأحيان.

الفكرة الثانية: ما ذكرناه هناك(3) من تفاصيل الحوادث ابتداء من أول ظهور المهدي عليه السلام إلي حين سيطرته علي العالم، و الأسلوب الذي يتخذه في ذلك.

و إعطاء المبررات النظرية لذلك، مما يتصل بالتخطيط الثالث اتصالا وثيقا.

ص:530

1- (1) انظر ص 296 و ما بعدها.

2- (2) انظر تاريخ ما بعد الظهور: الجهة الثالثة من المقدمة.

3- (3) انظر نفس المصدر: القسم الثاني من الكتاب.

الفكرة الثالثة: شكل دولة المهدي (ع) من الناحية الادارية، و كيفية تقسيمه مناطق العالم و توزيعه الاحكام الأكفاء عليها، مع إعطاء الايديولوجية العامة أو المبدأ الأساسي الذي تتصف به الدولة. حيث أعطينا هناك تفاصيله(1).

كما حاولنا(2) إعطاء أكثر من أطروحة لشكل الدولة بعد المهدي عليه السلام ذلك الشكل الذي سوف يتكفل مسؤولية الاستمرار الذي رسمه القائد المهدي (ع) في توجيه البشرية نحو هدفها الأعلى.

الفكرة الرابعة: مقدار الرفاه الاجتماعي و الاقتصادي الذي يعم المجتمع في ذلك الحين. وقد أعطينا(3) تفاصيل محددة إلي حد كبير عن المستوي الزراعي و الصناعي و الثقافي السائد يومئذ.

الفكرة الخامسة: الخطوات الاجتماعية التي تتخذها الدولة لتكامل المجتمع و السير به نحو العصمة، في حدود ما أمكن الحصول عليه من الأدلة(4).

و إذا تم اطلاعنا علي هذه الأفكار، لم يبق لدينا إلا محاولة طريفة، للاطلاع علي بعض الخصائص العامة للمذهب الذي سينتج ذلك الرفاه العظيم... مع محاولة مقارنته بالمذاهب الماركسي و الرأسمالي، و النظر إلي نتائج هذه المذاهب.

2 - إن المذهب الاقتصادي للدولة المهدوية العالمية، لا يماثل بالضرورة المذهب الاقتصادي الذي تقوم عليه الأحكام الاسلامية الاقتصادية لعصر الغيبة، أعني لأيامنا هذه، فمهما كان المذهب المستكشف من مجموع هذه الأحكام الآن، فمن الجائز بل من الواضح أنه سوف لن يقي علي كل تفاصيله بعد الظهور، و إن شابهه بالروح العامة و هي ارتباطه بالاسلام، بالكتاب و السنة الصحيحة، و استهدافه العدل و الكمال.

و السر في ذلك ما عرفناه في (تاريخ ما بعد الظهور) من أن المهدي عليه السلام يقوم بعد ظهوره بأمرين مقترنين:

الأمر الأول: كشف الاحكام المطموسة التي أوجبت طول المدة بما تحويه من

ص:531

1- (1) المصدر: الفصل الرابع من الباب الأول من القسم الأول.

2- (2) المصدر: الباب الأول من القسم الثالث.

3- (3) المصدر: الفصل السابع من الباب الثالث من القسم الثاني.

4- (4) المصدر: الفصل السادس من الباب الثالث من القسم الثاني.



حروب و مشاكل طمسها و جهالتها و ذهابها عن الذهن البشري(1).

الأمر الثاني: إعلان أحكام جديدة(2) لم تكن سارية المفعول منذ صدر الاسلام إلي عصر الظهور، بما للمهدي عليه السلام من قوة تشريعية علي مستوي (السنة) الصحيحة في المفهوم الاسلامي.

و من الطبيعي أن يحتوي هذان القسمان من الأحكام علي عدد غير قليل من الأحكام المتفرعة عن أحكام مذهبية اقتصادية، لا يمكن التعرف عليها في العصر الحاضر.

أضف إلي ذلك اختلاف مصالح المجتمع بين العصرين: العصر السابق علي الدولة العالمية و اللاحق له... بحيث يمكن أن يعتبر المذهب الاقتصادي للعصر السابق مذهباً مرحلياً لتربية البشرية باتجاه العصر اللاحق له. فمن الطبيعي ان يكون المذهب يومئذ أسلوباً معيناً يساوق الوعي الجديد المعلن يومئذ، و سائرته نحو الكمال باتجاه المجتمع المعصوم.

- 3 - و سيكون أسلوبنا في هذه المحاولة مبتنياً علي مرحلتين:

المرحلة الأولى: محاولة التعرف علي الأحكام الاقتصادية الرئيسية التي تكون معلنة في تلك الدولة. و ذلك عن طريقين:

الطريق الأول: ما وردنا من الأحكام التي تكون سارية المفعول يومئذ، عن طريق السنة الشريفة، و بعض القواعد الاقتصادية التي نطق بها القرآن الكريم.

الطريق الثاني: جملة من الأحكام التي يبعد جداً اختلافها بين العصرين، بحيث نطمئن أنها تبقى سارية المفعول يومئذ، نتيجة لوضوحها في الشريعة أو قيام القرائن علي ذلك.

المرحلة الثانية: محاولة التعرف علي القضايا المذهبية الاقتصادية التي يمكن اكتشافها من وراء تلك الأحكام التي ثبت في المرحلة الأولى كونها سارية المفعول، يومئذ.

- 4 - الطريق الأول: ما وردنا من بعض الأحكام التي تكون سارية المفعول يومئذ،

ص: 532

---

1- (1) انظر تاريخ ما بعد الظهور: الفصل الأول من الباب الثالث من القسم الثاني.

2- (2) انظر المصدر نفسه و الفصل نفسه.

نذكر فيما يلي بعض الأخبار الدالة علي ذلك، سواء المروي منها عن طريق الرواية العامة أو الرواية الامامية.

1 - رواية معاذ بن كثير عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: موسع علي شيعتنا أن ينفقوا مما في أيديهم بالمعروف، فإذا قام قائمنا حرّم علي كل ذي كنز كنزه حتي يأتوه به ويستعين به (1).

و تستطيع أن تفهم من الكنز الأموال العامة التي تكون في يد الفرد أو في أمواله.

فانه لا يجوز أن يصرف منها الفرد أي كمية، بل يجب عليه تسليمها إلي الامام المهدي (ع) ليصرفها في المصالح العامة التي يراها.

2 - رواية مسمع بن عبد الملك عن الامام الصادق عليه السلام... يقول فيها: وكل ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون و محلل لهم ذلك إلي أن يقوم قائمنا فيجيبهم طسق ما كان في أيدي سواهم. فان كسبهم من الأرض حرام عليهم حتي يقوم قائمنا فيأخذ الأرض من أيديهم و يخرجهم منها صغرة (2).

و بسند آخر يقول: فيجيبهم طسق ما كان في أيديهم. و أما ما كان في أيدي غيرهم فان كسبهم من الأرض حرام حتي يقوم قائمنا، فيأخذ الأرض من أيديهم (3).

3 - رواية عمر بن يزيد قال: سمعت رجلا من أهل الجبل يسأل أبا عبد الله عليه السلام، عن رجل أخذ أرضا مواتا تركها أهلها فعمرها و كرى أنهارها و بني فيها بيوتا و غرس فيها نخلا و شجرا. قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: من أحيا أرضا من المؤمنين فهي له و عليه طسقتها يؤديه إلي الامام في حال الهدنة. فإذا ظهر القائم فليوطن نفسه علي أن تؤخذ منه.

تدل هذه الروايات علي أن العاملين في الأرض خلال عصر الغيبة أو الهدنة (4) - حسب تعبير الرواية - ممن يدعي أنه مالك للأرض و لجميع منتجاتها، سوف لن يبقي

ص: 533

1- (1) وسائل الشيعة للحر العاملي: كتاب الخمس، أبواب الأنفال باب 4.

2- (2) نفس المصدر و نفس الباب.

3- (3) المصدر و الباب.

4- (4) يراد بعهد الهدنة ما هو أوسع من عهد الغيبة. فإن عهد الغيبة يبدأ بأول الغيبة الصغري و ينتهي بعد الظهور. و أما عهد الهدنة فيشمل مضافا إلي ذلك ما قبله منذ وفاة النبي (ص).

حاله كذلك، بل ان الدولة العالمية ستأخذ الأرض من بعضهم أساسا، وستقر الأرض في أيدي البعض الآخر، مع فرض ضريبة عليهم تسمى (الطسق)، أي القسط المفروض علي الأرض... ولن يعمل أحد في الأرض مجانا.

4 - رواية علي بن سالم عن أبيه في حديث: قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخبر الذي روي: ان ربح المؤمن علي المؤمن ربا... ما هو؟ فقال:

ذلك إذا ظهر الحق، وقام قائمنا أهل البيت. فاما اليوم فلا بأس بأن تتبع من الأخ المؤمن و تبيع عليه(1).

وتشير هذه الرواية إلي الآية الكريمة:

... ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا، وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا (2).

و البيع مع ممارسة الربح، في ذلك العصر، إنما هو ربا حرام. فلا فرق يومئذ في حرمة الفائدة بين أن تكون ربوية أو غير ربوية، بالمصطلح الفقهي المعاصر. نعم، يبقى البيع بين الكميتين المتساويتين في القيمة المالية بيعا مشروعاً، سواء كان مقايضة أو عينا بنقد.

5 - رواية جابر عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، في حديث، قال: إذا قام قائمنا أهل البيت قسم بالسوية، و عدل في الرعية... و يجمع إليه أموال الدنيا من بطن الأرض و ظهرها. فيقول للناس: تعالوا إلي ما قطعتم فيه الأرحام و سفكتم فيه الدم الحرام و ركبتم فيه ما حرم الله عز و جل. فيعطي شيئاً لم يعطه أحد كان قبله(3)... الحديث.

6 - أخرج مسلم في صحيحه بعدة أسناد و ألفاظ متقاربة منها: ما عن أبي سعيد قال: قال رسول الله (ص): من خلفائكم خليفة يحثو المال حثيا و لا يعده عدا.

و عن أبي سعيد و جابر بن عبد الله قالوا: قال رسول الله (ص): يكون في آخر الزمان خليفة يقسم المال و لا يعده(4).

7 - و في الصواعق عن أبي نعيم: لبيعن الله رجلا من عترتي... يملأ

ص:534

1- (1) وسائل الشيعة ج 2 ص 616 (كتاب التجارة).

2- (2) البقرة: 275/2.

3- (3) انظر غيبة النعماني ص 124.

4- (4) صحيح مسلم ج 8 ص 185، الحديث و الذي قبله.

الأرض عدلا، يفيض المال فيضا.

8- وفي حديث آخر: فيجيء الرجل فيقول: يا مهدي أعطني أعطني، فيحشي له في ثوبه ما استطاع أن يحمله(1).

9- وأخرج البخاري عن رسول الله (ص) أنه قال: تصدقوا، فسيأتي علي الناس زمان يمشي الرجل بصدقته فلا يقبلها(2).

كما أخرج مسلم(3): لا تقوم الساعة حتي يكثف فيكم المال فيفيض حتي يهزم رب المال من يقبل منه صدقة، ويدعي إليه الرجل، فيقول: لا أرب لي فيه.

و الأخبار بهذا المضمون مستفيضة بين الفريقين... ففي الارشاد للشيخ المفيد عليه الرحمة(4) عن المفضل بن عمر قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن قائمنا إذا قام أشرفت الأرض بنور ربها... وتظهر الأرض كنوزها حتي يراها الناس علي وجهها، ويطلب الرجل منكم من يصله بماله و يأخذ منه زكاته، فلا يجد أحدا يقبل منه ذلك، واستغني الناس بما رزقهم الله من فضله.

وبهذا الخبر ونحوه، يمكن ان تقيد الأخبار السابقة التي لم تنص علي أن كثرة المال خاصة بعصر الدولة العالمية... فيمكن أن نفهم منها خصوص ذلك باعتبار هذا الحديث.

وقد طرحنا في فهم هذه الأخبار في (تاريخ ما بعد الظهور)(5) أطروحتين رئيسيتين:

الأطروحة الأولى: ان المال يتوفر لدي الدولة عن طريق ما تقوم به الزراعة والصناعة والتعدين وغيرها من استثمارات زائدة عن حاجات الأفراد بكثير.

الأطروحة الثانية: ان توفر المال عن طريق السيطرة علي البنوك الكبرى في العالم، حيث يعتبر أكثر المال الذي خزن فيها مغصوبا و حراما لمن سجلت باسمه من الناحية الاسلامية.

كما يمكن أن يكون حصول الدولة علي المال، باعتبار كلا هاتين الأطروحتين.

ص:535

1- (1) الصواعق ص 98. هذا الحديث و الذي قبله.

2- (2) صحيح البخاري ج 9 ص 73-74.

3- (3) انظر الصحيح ج 3 ص 84.

4- (4) الارشاد ص 342.

5- (5) انظر: الفصل السابع من الباب الثالث من القسم الثاني.

كما أن سبب توزيع المال الفائض مجاناً، طرحنا له في الكتاب المشار إليه (1) أطروحتين:

الأطروحة الأولى: ان كمية ضخمة من المال تبقي من دون أن يتوقع لها مورد معين. و من هنا يكون السبيل الوحيد لها هو تمكين الناس منها وإباحتها لهم مجاناً.

إلا أن هذه الأطروحة بعيدة عن الظن، لعدة قرائن سنشير إليها، منها ملاحظة الأطروحة التالية:

الأطروحة الثانية: ان دولة المهدي (ع) بعد أن تتخذ أساليبها وبرامجها في إغناء الناس و ترفيهم، حتي لا يبقى مشتاق إلي المال أصلاً، و لا- فقير علي الاطلاق، حتي أن الغني يدور بزكاته باحثاً عن الفقير - الذي يجب دفع الزكاة إليه - عندئذ، تتعلق المصلحة بإبراز ذلك و إيضاحه، أمام البشر أجمعين و التاريخ كله، و ذلك بالقيام بتخطيط معين موقت، و هي أن تهيب الأموال الفائضة، و يعلن للناس إعلاناً عاماً: أن بإمكانهم الحصول عليه مجاناً... و لكن حين لا يقبل الناس علي أخذ المال إلا بأعداد قليلة جداً، كواحد أو أكثر بقليل، كما هو ظاهر الأخبار... يثبت بالضرورة أن جميع الأفراد قد أصبحوا أغنياء إلي حد قد انقطعت كل أطماعهم و تحققت كل آمالهم.

إن نفس هذه الأخبار دليل تأخر هذا المخطط عن شمول الغني للناس، و هو بنفسه قرينة علي بطلان الأطروحة الأولى.

و علي أي حال، فإن هذه الأخبار تدل علي أن من حق الدولة أن تقوم بالتوزيع المجاني للمال حين تري المصلحة في ذلك.

10 - أخرج النعماني في الغيبة (2) عن حمران بن عيين عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، انه قال: كأنني بدينكم هذا لا يزال مولياً يفحص بدمه ثم لا يرده عليكم إلا رجل منا أهل البيت، فيعطيك في السنة عطاءين و يرزقكم في الشهر رزقين.

و هو واضح في توزيع الراتب في الشهر مرتين مع إضافة جائزتين سنويتين.

و هذا أسلوب فريد لم يكن يفهمه أو يلتفت إليه أحد في عصر صدور النص، ما عدا

ص: 536

1- (1) تاريخ ما بعد الظهور: نفس الفصل.

2- (2) ص 125 منه.

المعصومين الذين صرحوا به. و بقيت الفكرة غامضة في أذهان الأجيال إلي السنوات المتأخرة من هذا القرن، حيث مالت بعض الأنظمة الحديثة إليه.

فهذه أهم الأخبار التي يمكن إيرادها ضمن الطريق الأول. علي أننا ينبغي أن نلتفت إلي أن الأحكام التي سوف تكون معلنة يومئذ، عموماً، مؤجلة إلي ذلك اليوم، وليس المفروض الاطلاع عليها قبل ذلك إلا لمأماً.

- 5 - و أما القواعد الاقتصادية التي نطق بها القرآن الكريم، فقد أخرجناها في الذكر لكونها أكثر تعميماً من تلك الأخبار التي تعتبر نصاً بما بعد الظهور و تأسيس الدولة العالمية.

و من الواضح انه بعد ان ثبت أن المهدي عليه السلام مطبق أمين لقواعد القرآن الكريم، كما سبق برهانه في (تاريخ ما بعد الظهور)؛ إذن، فكل ما في القرآن الكريم من قواعد و أحكام ستنزل إلي حيز التطبيق في دولته العالمية، و من غير المحتمل أن يصيبه التحريف و التزوير. نعم، يحتمل أن يعرض المهدي (ع) تفسيرات و إيضاحات جديدة للقرآن لم تكن موجودة... إلا ان هذا إنما يكون في الآيات التي لا تكون نصاً في مدلولها، و أما النص الصريح فيكون تفسيره مسخاً لمعناه... و من ثم فيكون من الطبيعي أن تنزل الآيات الصريحة إلي حيز التطبيق بنفس المدلول الذي نفهمه الآن من صراحتها. و نحاول فيما يلي أن ندرج عدة آيات كريمة، و نحاول أن نقتصر في الاستفادة منها علي مقدار صراحتها:

الآية الأولى: قوله تعالى:

أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ 1....

فالبيع بصفته معاملة رئيسية يقوم عليها السوق، سوف يبقى ساري المفعول، أو بتعبير أدق، سوف تبقى معاملة البيع نافذة و صحيحة في الدولة العالمية، و إن كان المجتمع تحت ظروف الرفاه العميق قد لا يحتاج إليها كثيراً.

الآية الثانية: قوله تعالى:

وَ حَرَّمَ الرَّبَا (1).

و غيرها من الآيات الصريحة في تحريم المعاملات الربوية. فسيبقى تحريمها

ص: 537

1- (2) نفس السورة و الآية.

ساري المفعول، سواء علي مستوي السوق أو البنوك، أو المؤسسات العامة أو غيرها... تحريما مطلقا.

الآية الثالثة: قوله تعالى:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ، وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (1).

وهي دالة علي حرمة السرقة، باعتبار وضع العقوبة عليها، لأن ما لا يكون محرما لا معني لجعل العقاب عليه. وإنما تحرم السرقة بصفقتها اعتداء علي أموال الآخرين، و من ثم يمكن تعميم مدلول الآية إلي كل نهب و سلب لأموال الآخرين، سواء سمي سرقة أو لا.

الآية الرابعة: قوله تعالى:

أَوْفُوا بِالْعُقُودِ... (2).

وهي دالة علي نفوذ العقود المعاملية عموما. كل ما في الأمر، انه قد تتغير أشكال المعاملات بين عصر و عصر، و من المحتمل أن توجد أشكال جديدة من المعاملات في الدولة العالمية. فتكون نافذة بتشريع المهدي (ع) لها و شمول الآية.

الآية الخامسة: قوله تعالى:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ، إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ... (3).

وهي دالة علي أمرين مقترنين:

أحدهما: حرمة الحصول علي الأموال بطريق باطل، بمعني عدم جواز الاعتداء علي أموال الآخرين و حيازتها بطرق غير مشروعة.

ثانيهما: إن الطريق الرئيسي للمشروع للحصول علي الأموال هو التجارة الناتجة عن الأطراف المعنيين و عدم الاكراه. فإذا تذكرنا هنا عدم جواز الربح التجاري يومئذ، تبقى الآية دالة - مضافا إلي الأمر الأول - علي عدم جواز الاكراه في المعاملة، و إن لم تكن سببا للربح.

سادسا: قوله تعالى:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ... الخ الآية.

ص: 538

1- (1) المائدة/ 38.

2- (2) المائدة/ 1.

3- (3) النساء/ 29.

وغيرها من قواعد الارث التي ينطق بها القرآن الكريم. فانها جميعا مما لا يمكن تغييره عن واقعه يومئذ. نعم، ستقل أهميته في الرفاه العميق الذي يعيشه المجتمع، علي ما سنذكر.

... إلي غير ذلك من الآيات، مما لا حاجة إلي استقصائه.

- 6 - الطريق الثاني: لمعرفة الأحكام الاقتصادية المعلنة يومئذ، هو إقامة القرائن و الدلائل علي استمرار بعض الأحكام - مما لم ينص عليه القرآن بوضوح - من عصر ما قبل الدولة العالمية إلي ما بعده.

وهنا نحتاج إلي مرحلتين من الاثبات:

المرحلة الأولى: إن الأحكام الآتية ثابتة في الشريعة الاسلامية الآن، قبل عصر الدولة العالمية. وهذا ما لا نحتاج إلي إثباته الآن، بل نأخذه مسلما موكولا بإثباته إلي الفقه الاسلامي. وهي - في الأغلب - أحكام مشهورة فقها.

المرحلة الثانية: إن هذه الأحكام نفسها ستكون ثابتة في الدولة العالمية.

ويمكن إقامة بعض القرائن و المثبتات العامة لذلك:

القرينة الأولى: وضوح الحكم في الشريعة بحيث يعتبر خلافه ظلما للفرد أو المجتمع بشكل من الأشكال.

القرينة الثانية: مناسبة الحكم أو الأحكام مع روح ما عرفناه من الأحكام بالطريق الأول، و مع اتجاهها العام الذي تمثله، كما سنشير إليه.

القرينة الثالثة: إنتاج الحكم أو الأكثر لبعض النتائج السابقة في الرفاه الاجتماعي إنتاجا واضحا. أو أن يكون عدم الحكم و ارتفاعه، سببا لعكس هذه النتيجة.

القرينة الرابعة: مناسبة الحكم مع التنظيم الاجتماعي المضبوط علي مستوي الدولة العقائدية العالمية، إذ لا شك ان الوضع المشتم، كما عليه الحال قبل قيام تلك الدولة، يقتضي شكلا من الأحكام أخف إلي حد ما من الوضع المنظم الذي تقوم به الدولة النظامية العالمية. فاذا كان الحكم ثابتا قبل قيام الدولة، و هو موجب للضبط و التنظيم بحسب افهامنا، فبالأولي أن يكون ثابتا بعد قيام الدولة.

هذا و ينبغي أن نلاحظ علي هذه القرائن أمرين:

الأمر الأول: إن كل قرينة من هذه القرائن لا تنتج اليقين باستمرار الحكم إلي



عصر الدولة العالمية، وإنما تنتج الظن الراجح به. وإن توفرت أكثر من قرينة واحدة فيه كان الظن أكبر، كما هو واضح حتى يصبح وثوقاً واطمئناناً.

الأمر الثاني: ان هذه القرائن مهما كثرت، لا يمكن ان تنتج لدينا اكتشاف حكم جديد لم يكن موجوداً قبل قيام الدولة العالمية، بحيث يكون مشرعاً و ساري المفعول يومئذ.

و السرف في ذلك: ان انتساب الحكم في عصرنا الحاضر إلي الاسلام، قرينة مهمة لثبوته يومئذ، وهو المسمي في أصول الفقه باستصحاب عدم النسخ، بشكل استقبالي. فان أثبتنا سريان الحكم بأحد هذه القرائن الخمسة فقد دعمنا ذلك بهذه القرينة المهمة؛ علي حين ان الحكم الذي لم يكن موجوداً في عصرنا الحاضر، يكون خالياً - بطبيعة الحال - من هذه القرينة، فتكون تلك القرائن الأربعة وحدها، عاجزة عن إثبات الحكم الجديد.

- 7 - لعل أوضح الأحكام التي تبقي سارية المفعول إلي ذلك العصر، هو الحكم بمشروعية الملكية الخاصة. إذ يمكن إثباتها علي شكلين:

الشكل الأول: تطبيق القرائن العامة السابقة عليها. فان من الملاحظ ان أكثرها ترد في هذا الصدد، لا أقل من القرينتين الأولىين، فان مشروعية الملكية الخاصة يحتوي علي وضوح في الشريعة بحيث يعتبر إلغاء مشروعيته قانوناً ظالماً بشكل من الأشكال. وهذا ما يشعر به أهل الاسلام عموماً. وبه تتم القرينة الأولى.

وكذلك تصح القرينة الثانية: فان الاتجاه العام في الأحكام التي عرفناها يميل إلي الاعتراف بالملكية بما ستنبهه من معاملات و موارد... ونحوها.

الشكل الثاني: الاستدلال علي وجود الملكية في ذلك العصر، بما عرفنا من خبرات و ما سمعنا عنه من أحكام.

فمن ذلك: توزيع المهدي عليه السلام للمال مجاناً، فان الفرد يأخذه علي وجه الملكية بطبيعة الحال.

ومنه: الروايات المصرحة بحصول الغني الشامل للأفراد، وهو أيضاً يحصل بطريق التملك.

ومن ملكية الزارع لنتاج أرضه، بعد دفع القسط المفروض عليه من قبل الدولة.

هذا غير ما عرفناه من نفوذ المعاملات و الارث الذي يتقوم بالملكية الخاصة.

وقد يخطر في الذهن: ان انفاذ البيع و المعاملات، لا يتوقف علي الاعتراف بالملكية الخاصة، بل يمكن أن تكون بالأموال العامة التي تكون للدولة الاشراف عليها إلا أن هذا لا يصح لعدة وجوه:

أولاً: إننا فهمنا نفوذ المعاملات يومئذ من شمول بعض آيات القرآن الكريم له، كقوله تعالي (أحل الله البيع). فإذا علمنا ان الفرد الأوضح لهذه الآيات هي المعاملات الشخصية، وإن شملت معاملات الدولة ضمناً. و من الواضح انه لا يمكن استثناء الفرد الواضح وإبقاء الفرد الخفي في الدلالة، فإنه قبيح عرفاً. إذن، فشمول الآيات للمعاملات الشخصية المبتنية علي الملكية الخاصة واضح. و به يثبت وجود الملكية الخاصة في ذلك العصر.

ثانياً: اننا إذا خصصنا المعاملات بالأموال العامة، التي تقوم الدولة بالاشراف عليها... فمع من سوف تكون الدولة طرفاً للمعاملة؟ انها لا شك سوف تعامل دولة مثلها، لأن الأفراد سقطوا عن الصلاحية بعد إسقاط الملكية و لكن ما ذا تعمل الدولة إذا كانت عالمية تقف وحدها في الميدان؟ إذن، فمعاملات الدولة، بمعني منعزل عن الأفراد لا معني له يومئذ. فإذا كان للمعاملات وجود... إذن، فيجب أن يكون طرفها الملكية الخاصة.

ثالثاً: اننا إذا تنزلنا و قبلنا ذلك - جدلاً - في المعاملات، بقيت الأدلة الأخرى.

كافية لإثبات وجود الملكية الخاصة، كالإرث و توزيع المال مجاناً وغيرها، مما لا طريق إلي فهمه إلا الملكية الخاصة.

وقد يخطر في الذهن احتمال ذويان الحاجة إلي الملكية الخاصة بالمرّة نتيجة لزيادة الانتاج و توفره أكثر من الحاجة الشخصية بكثير، بحيث لا تبقى قيمة حقيقية للمال في نظر الأفراد. و خاصة بعد الذي عرفناه من ان القائد المهدي (ع) يعلن عن توزيع المال مجاناً فلا يأخذه منه أحد.

و من الواضح ان أموال العالم إذا صرفت كلها في الانتاج و لم يكن للحروب أثر، أصبح الانتاج فائضاً بأضعاف مضاعفة، مضافاً إلي ما سمعناه من تأييد الوضع الطبيعي للوضع الاجتماعي العادل، فسيبلغ الرفاه و كثرة الانتاج مستوي لم تحلم به الماركسية في طورها الأعلى.

و معه لا يبقى للملكية الخاصة و للسرقه و الغصب و للبيع و كثير من المعاملات

أي معني، باعتبار أن الفرد مهما أراد أن يحصل علي إشباع حاجته و جده متوفرا. وقد يكون هذا هو المراد من توزيع المال مجانا.

و هذا كلام وجيه و لطيف، و خاصة في المجتمع القائم علي النظام و الأخوة إلا أنه - مع ذلك - لا تثبت النتيجة التي تريدها الماركسية و هي إلغاء الملكية إلغاء تاما.

و ذلك: لوضوح امتناع أن تتوفر جميع الأشياء علي مثل هذا المقدار الكبير. إذ ان عددا من الأشياء قليل الوجود في الطبيعة أساسا، بحيث لا يمكن توفيره إلا بمعجزة. فإذا كانت الملكية الخاصة مسلوقة مع الندرة النسبية و تابعة لها، فستبقي الملكية موجودة في كل ما هو نادر نسبيا، مما هو نادر في الطبيعة أساسا، و مما هو نادر من أعمال البشر كالمخطوطات و التحف و نحوها، مما لا يكون مثلها الحديث نفس أهمية القديم.

و الندرة قد تحدث صدفة لدي الشخص أو الجماعة المحدودة، إذا حصلت الحاجة لبعض المواد مما هو موجود أقل من الحاجة، و لا يمكن مضاعفته لبعض العوارض الطبيعية أو المرض أو نحوه.

هذا، و لكن الواقع علي أن للملكية الخاصة معني لا يمكن أن يتبدل مع زيادة الإنتاج أو قلته، فإن الملكية الخاصة إنما تكتسب أهميتها من زاوية الإرفاق بالمالك و مصلحته، ما دامت تشبع له حاجته و تؤدي دورها في حياته، فإذا لم يشعر المالك بهذه الأهمية و انصرف ذهنيا عنها، لم يبق لملكيته أية أهمية. و من هنا اعتبروا إعراض المالك عن ماله مسقطا له عن ملكيته. و من هنا - أيضا - وجد معني الأموال العامة أو المباحات العامة، التي لا يشعر أي فرد أو جماعة بأهميتها بالنسبة إليه، فلا معني لملكيتها الخاصة.

إذن، فأهمية الملكية قانونا، منوط بشعور المالك تجاهها بالأهمية و الارتباط.

و أما لو انعدم ذلك فان الملكية تنعدم من الناحية الواقعية، و لا تبقي سوي لقلقة لسان.

و هذا يعني أن المادة المعينة كالخبز - مثلا - إذا أصبحت متوفرة كالهواء. فإن شعور المالكين بأهميتها يسقط بالمرّة، بحيث لا يفرق في حال الفرد حقيقة بين أن يبقي هذا الرغيف عنده أو أن يسرقه سارق، لأنه يعلم أنه سيحصل علي مثله في الحال.

و معه ينعدم معني الملكية و السرقة و الغصب و الضمان و كثير من المعاملات.

إلا أن هذا الانعدام يبقي منوطا بهذه الوفرة، فبمجرد أن توجد الندرة النسبية تعود كل هذه المفاهيم الاقتصادية إلي المجتمع. و حيث ان المجتمع لا يخلو من أمور

نادرة نسبيا باستمرار، إذن، فهذه المفاهيم لا يمكن أن يتم القضاء عليها قضاء تامًا.

وحيث لا تستطيع أية دولة، إسلامية أو ماركسية أو غيرها، أن توفر كل شيء علي الإطلاق، توفيراً مائة بالمائة، إذن، فلا يمكن أن يدعي أحد إمكان زوال الملكية الخاصة.

- 8 - وهناك أحكام أخرى - مضافاً إلي الملكية - يمكن إثبات وجودها في الدولة العالمية الموعودة، بنفس الأسلوب، وإن لم تكن في الوضوح كالملكية الخاصة.

الحكم الأول: قاعدة (من حاز ملك) الثابتة في المورد الذي يكون للملكية الخاصة معني، وهي الموارد التي لها ندرة نسبية، فتكون الحيابة فيها سبباً للملكية.

وتشمل حيازة المعادن والصيد والاحتطاب والاحتشاش وغيرها.

وهذا من الأحكام الثابتة في الفقه الإسلامي في العصر الحاضر، وتقوم علي ثبوته في الدولة العالمية عدة قرائن من القرائن السابقة، لا أقل من القرينتين الأوليتين. فإن له الوضوح الكافي في الشريعة، بحيث يعتبر خلافه ظلماً بشكل و آخر، كما أنه منسجم مع الاتجاه العام للأحكام التي عرفناها.

نعم، قد يقتضي إشراف الدولة العالمية علي سائر مرافق الحياة، تنظيم هذه الجهة بشكل من الأشكال، كتوقف الحيازة علي إجازتها، أو إعطاء الإجازة بمقدار معين أو اشتراطها بأداء قسط منها للدولة أو للمحتاجين أو للمؤسسات العامة ونحو ذلك.

وأما فكرة الحيازة أساساً، فستبقي لأنه لا معني للحصول علي المواد الخام من الطبيعة بدونها.

ومن المحتمل مد الدولة العالمية يد المساعدة في هذا الصدد للأفراد مجاناً كتوفير الآلات اللازمة للاستخراج، علي أن يكون النتاج للأفراد أنفسهم لا للدولة.

الحكم الثاني: تحريم الاحتكار: فإنه ثابت فقهيًا في عصرنا هذا في بعض المواد الغذائية، كبعض الحبوب والملح فإنه يحرم احتكارها و عدم عرضها في السوق، ويحرم الاحتكار في جميع المواد عند الجماعة، في حدود ما يرفع الحاجة ويحل المشكلة.

ويحرم الاحتكار أيضاً عند منع الدولة الإسلامية العادلة عنه، في أي مادة كان.

وكل ذلك منطقي الثبوت في الدولة العالمية العادلة، فإنه مما تدل عليه أكثر القرائن السابقة بل جميعها، و تطبيقه عليها واضح إسلامياً، فنوكله إلي القارئ

الليب، ولا حاجة إلي التطويل فيه.

الحكم الثالث: إباحة الفائض من المورد الطبيعي - الذي يوجد تحت حيازة شخص - للآخرين. كالماء والكلاء والنار، ونحوها. فلو وجد في أرض شخص نهر أو عين ماء فله أن يقضي منه جميع حاجاته الشخصية... فإذا زاد الماء عن حاجاته، كما هو المفروض، لم يجز له منع الآخرين عنه.

وهذا أيضا تتوفر فيه أكثر القرائن السابقة ما عدا الأولى، فإنه ليس من واضحات الشريعة بالمعنى السابق، إلا أنه مما يقتضيه الصالح العام و التنظيم الاجتماعي، ويتفق مع الاتجاه العام للأحكام السابقة.

الحكم الرابع: وجوب إباحة الفائض من المعادن عن العمل الشخصي للآخرين.

فمنجم الفحم أو الذهب أو النفط، سواء وجد في أرض مملوكة أو أرض عامة، فإنه يكون للأفراد حيازة ما شاءوا منه بالعمل، ولو باعتبار تزويد الدولة العالمية لهم بالآلات، كما عرفنا. وأما الزائد عن الحاجة فيمكن الحديث عنه علي مستويين:

المستوي الأول: إن كان المنجم في أرض شخصية، جاز لصاحب الأرض الاستفادة منه ما استطاع العمل و الحيازة. وأما الزائد، فلا يجوز له منع الآخرين عن العمل لحيازته.

المستوي الثاني: ان الزائد عن عمل مجموع العاملين، سيكون علي أي حال للدولة حق التصرف فيه فيما تري من المصالح العامة.

وهذا التسلسل في الحكم الإسلامي ثابت في عصرنا، و من المنطقي أن يثبت في الدولة العالمية، فانه مما تقوم عليه عدة قرائن ما سبق... و خاصة إذا نظمت الدولة بقانون.

فهذه جملة من الأحكام التي يمكن إثباتها بالطريق الثاني، الذي خططناه لمعرفة الأحكام في الدولة العالمية. وقد حصلنا بالطريقين علي مجموعة مهمة من الأحكام التي يمكن أن تكون منطلقا إلي استكشاف الأفكار المذهبية الأساسية التي شرعت من أجلها. وهذا ما سنذكره بعد قليل في المرحلة الثانية من الحديث عن المذهب الاقتصادي في الدولة العالمية.

- 10 - وأول خطوة نتخذها في هذا الصدد، إعطاء فكرة عن معني الأحكام الاقتصادية المذهبية عموماً، و فرقتها عن الأحكام الاقتصادية الاعتيادية وعن علم الاقتصاد السياسي.

ونحن لزاماً علينا أن نضغظ الكلام هنا ضغظاً، لأن البحث ليس بطبيعته اقتصادياً، فإذا مشينا في هذا الصدد طويلاً، كان ذلك علي خلاف الغرض الأساسي للكتاب.

إن المذهب الاقتصادي يمثل «مجموعة من القضايا الاقتصادية المفهومية» التي تمت إلي ما ينبغي أولاً ينبغي إنجازها في السوق أو غيره من المحاور الاقتصادية، وستأتي له أمثلة متعددة.

وبصفته المفهومية يفرق عن الأحكام الاقتصادية الاعتيادية في الفقه أو القانون، فبينما هما يشتركان في أنهما معا يحملان معني التشريع و الارتباط بالعدالة.

نري أن الحكم المذهبي يستبطن معني مفهوماً (مبدئياً) يمت إلي الفهم العام للحياة بصلة وثيقة. كمفهوم «الملكية في نطاق محدود» الآتي. علي حين نري أن الحكم الاقتصادي الاعتيادي بعيد عن الجهة المفهومية، وإنما ينسجم مع غيره ليمثل مجموعة تكوّن بنتيجتها معني مفهوماً اقتصادياً وقد سبقت أمثلته، كتحرير احتكار الملح أو أخذ الزوجة ربع تركة زوجها أو اشتراط صحة البيع باللفظ.

و أما علم الاقتصاد فلا يمت إلي التشريع و العدالة بصلة، وبهذا يختلف عن كلا الحقلين الاقتصاديين السابقين... وإنما هو مجرد سرد أو وصف لقضايا وظواهر اقتصادية في سوق معينة مستنتجة من تجارب و وقائع خاصة، كقانون العرض و الطلب، و القانون الحديدي لأجور العمال اللذان يصحان في السوق الرأسمالية الحرة، و هكذا!!.

و من الممكن حين يكون المذهب الاقتصادي مجهولاً اكتشافه عن طريق الأحكام المتفرعة عنه، و التي تمثل بمجموعها قضية من قضاياها، فيستكشف من تلك المجموعة هذه القضية المذهبية، و من المجموعة الأخرى القضية الأخرى، حتي يستكشف جميع ما في المذهب الاقتصادي من قضايا و أحكام مفهومية اقتصادية.

وقد سبق إلي الآن، أن عرضنا عدداً من الأحكام الاقتصادية العملية الاعتيادية، و نريد الآن أن ننطلق إلي الأحكام المذهبية المفهومية التي ترتكز تلك عليها

و تتطلق منها. لكي نحصل من مجموع المفاهيم الاقتصادية المذهب الاقتصادي للدولة العالمية، أو عددا من خصائصه، بمقدار الإمكان.

- 11 - ان أهم القضايا المذهبية التي يمكن فهمها من الأحكام السابقة، يمكن أن نعددها فيما يلي:

المفهوم المذهبي الأول: حق الدولة في السيطرة علي الحقوق الاقتصادية عموما.

و هذا يعني في حدود ما عرضناه: أن من العدالة أن تتدخل الدولة في جميع الشؤون الاقتصادية في المجتمع، بشكل يمت إلي المبدأ الحياتي بصلة، و هو: أن تصل بالمجتمع البشري إلي هدفه المنشود في التخطيط الإلهي العام.

تتجلي هذه القضية المذهبية من عدة أحكام مما سبق، كحق الدولة في سحب الأرض من يد العامل عليها، وإخراجه منها، و حقها في جعل الضريبة علي من تسمح له بالعمل فيها. و كذلك سيطرتها علي الأموال العامة عموما، و هي المملوكة للدولة أو لجهة عامة. و من أوضح مصاديقه الخراج و غنائم الحرب و الضرائب الإسلامية العامة: الخمس و الزكاة.

و كذلك سيطرتها علي البنوك، و جرد محتوياتها و اخراج المال الحرام منها، و تطبيق النظام الإسلامي الخالي من الربح الربوي عليها، بل حتي من الربح التجاري.

و كذلك سيطرتها علي الفائض عن الحاجات الشخصية للأفراد، من النبات و الأرض و المعادن. فان كل هذه الأحكام الاقتصادية تمثل تطبيقات مختلفة لسيطرة الدولة علي الاقتصاد في المجتمع. و له شواهد أخرى لا حاجة إلي تفصيلها.

المفهوم المذهبي الثاني: ينبغي للدولة أن تمديد المساعدة الاقتصادية للفرد و المجتمع.

و لعل أوضح تطبيق سماعناه لذلك هو توزيع الأموال مجانا، لو فهمناه كمساعدة للمحتاجين، و كذلك منح الأرض للشخص من دون أن تأخذ عليها ضريبة، فان من حقها أن ترفض أخذ الضريبة التي تستحقها. و كذلك توزيع الآلات و المكنات الخاصة بالزراعة و التعدين و غيرها.

و طبقا لهذين المفهومين تضع الدولة العالمية نظام الضمان الاجتماعي و تؤسس

المؤسسات الخيرية والصناعية والزراعية، وتسن القوانين الاقتصادية التي تشارك في بناء المجتمع الذي هو علي طريق العصمة. وان لم تكن تفاصيل هذه الأمور معروفة الآن.

المفهوم المذهبي الثالث: الملكية في نطاق محدود.

فإن الملكية قد تتخذ صفة التشريع الاعتيادي، فيما إذا حكم المشرع بحصولها نتيجة للهبة أو البيع، حيث لا تتصف بأي مسحة مفهومية حينئذ.

وقد تتخذ الملكية صفة مفهومية حين يكون المقصود الجواب علي مثل هذا السؤال: هل من الراجح جعل الملكية أساسا أولا. أو هل من الراجح تحديدها بعد جعلها وتشريعها، أو لا بد من إطلاقها بدون قيد ولا شرط.

وقد أجابت الماركسية علي ذلك بضرورة إلغاء الملكية، كما أجابت الرأسمالية بضرورة إبقائها وإطلاق سراحها!!! وقد أجابت الأطروحة العادلة الكاملة بضرورة إبقائها مع جعل القيود عليها، بحيث لا تضر بالآخرين علي أقل تقدير.

أما وجود الملكية في تلك الأطروحة، فقد تم الاستدلال عليه في الفقرة السابعة من هذا الفصل. وأما قيودها فتتجلي في العديد من الأحكام التي سمعناها. كمنع الاحتكار ومنع الربا ومنع الربح التجاري ومنع الحصول علي المال من طرق غير مشروعة، ومنع حصر الارث في شخص معين مع وجود الورثة المشاركين، وضرورة توزيع المال علي جميع الورثة. وكحق الدولة في تحديد ما يمكن للفرد ان يحوزه من المباحات العامة، ومن المعادن، وفي تحديد ما يمكنه أن يزرعه من الأرض. كل ذلك بقانون حسب ما تراه الدولة العالمية من المصلحة.

وكذلك منع حيازة الفائض من المصادر الطبيعية والمعادن، وفرق هذا عن تحديد الدولة، ان هذا حكم وقتي من قبل الدولة، علي حين ان ذلك حكم في أصل التشريع. وكل هذه الأحكام تتضمن بالضرورة تحديدا للملكية.

المفهوم المذهبي الرابع: أخلاقية الاقتصاد العادل.

فإن المسألة الاقتصادية ليست مسألة مصلحة شخصية علي الاطلاق، بل هي بالضرورة واقعة ضمن منهج معين عام للوصول إلي الأعلى، إلي الهدف البشري السامي، إلي المجتمع المعصوم. وإذا كان الاقتصاد واقعا في هذا الطريق فأحري به أن يكون أخلاقيا يحتوي علي التسامح وكران الذات والتضحية في سبيل الآخرين. بل قد تكتسب هذه التضحية صيغة الالزام القانوني حين يصبح المجتمع علي مستوي هذه



ولعل أوضح صيغ الالتزام هذه، هي حرمة الربح التجاري واعتباره كالربا.

والسبب في ذلك هو الأ-خوة في الايمان. فان (ربح المؤمن علي المؤمن ربا) و لا- ينبغي أن يكون بين الأ-خوة المؤمنين أدني درجة استغلال، وإن كان مشروعاً في المجتمعات الاعتيادية السابقة.

ولكن حيث يكون جميع أو أغلب أفراد هذه الدولة العالمية أخوة في الايمان، نستطيع أن نعرف كيف يصبح هذا الحكم عاماً، ودالاً - مضافاً إلي ما سبق - علي المستوي اللائق من الناحيتين النفسية والعقلية لتطبيق هذا الالتزام.

ويندرج في هذا المفهوم أيضاً: لزوم إباحة الفائض من المورد الطبيعي إلي الآخرين، وكذلك الفائض من المعادن. فان في حبسه عن الآخرين والاستقلال بحيازته، نوعاً من الاستغلال للآخرين من الاخوة المؤمنين، وهو مناف مع المستوي الأخلاقي المطلوب.

كما يندرج في ذلك تحريم الفائدة الربوية، و منع الطرق غير المشروعة للحصول علي المال... و لا ينافي ذلك اننا فهمنا من بعض هذه الأحكام مفاهيم مذهبية أخرى، إذ قد يكون الحكم ناتجاً عن أكثر من مفهوم مذهبي واحد.

- 12 - هذا، و ينبغي أن لا يشط بنا المزار، بل ينبغي لنا ان نكفكف من غلواء الطمع في الاستنتاج، باعتبار ما قلناه من قصور الباحث عن إدراك العمق الحقيقي للوعي في الدولة العالمية، علي أن عدداً من الجوانب المعلنة يومئذ و المشاركة في استنتاج المذهب الاقتصادي لا زالت في ضمير الغيب، منوط بوجود الدولة الموعودة.

و لا ندعي الآن، و لا ينبغي لنا أن ندعي، أننا أحطنا بكل المذهب الاقتصادي و إنما غاية الأمل ان نقوم باستنتاج جوانب مهمة منه تساعدنا علي معرفة ملامح تلك الدولة الموعودة يومئذ، و المقارنة بين ما عرفناه و بين المذاهب الاقتصادية المعروفة اليوم: الماركسية و الرأسمالية. و هذا ما سنقوم به بعد لحظة. و لعلنا خلال ذلك سنعرف بعض الصفات الأخرى لدولة العدل العالمية.

1 - سوف لن يحتاج القارئ إلي تكرار، بعد الذي سبق أن عرضناه من آراء الماركسيين و مناقشاتهم.

وإنما المهم الآن هو الالمام إلي الأسلوب الذي سنتخذه في المقارنة و المناقشة.

إننا عرفنا من المناقشات السابقة ان كل ما توصلت إليه الماركسية من النتائج، لا يمكن أن يصح بالنسبة إليها، و لا يمكن أن يستنتج من المقدمات التي آمنت بها و قدستها. و لكننا الآن سنأخذ النتائج كشيء آخر لنرى مقدار إمكان انطباقها علي الدولة العالمية الموعودة و عدم إمكانه، و بالتالي نجرب صدقها و عدالتها أساسا، و عدم ذلك.

ان ما هو قابل للمناقشة و المقارنة مع الدولة الموعودة، هو ما أقرته الماركسية من أنظمة، و هي أدوار الاشتراكية الثلاث ابتداء من دكتاتورية البروليتاريا و انتهاء بالطور الأعلى. لأن هذه الأدوار هي النتائج الرئيسية للتاريخ البشري في رأي الماركسية، و كذلك الدولة الموعودة و ما يليها من مجتمعات، من وجهة التخطيط الالهي. و من المنطقي أن نقارن بين النتيجتين الرئيسيتين لهذين المبدئين. و أما ما قبل ذلك، فلا يكون مهما في هذه المرحلة من البحث.

فهذا هو ما نتصدي للخوض فيه خلال هذا الفصل.

2 - إن أول ما يواجهنا في هذا الصدد، هو انقسام العهد الاشتراكي الماركسي إلي مراحل ثلاثة، هي: دكتاتورية البروليتاريا، و الطور الأول المسمي بالاشتراكية و الطور الأعلى المسمي بالشيوعية. فهل يوجد ما يقابل هذه الأقسام في دولة العدل العالمية أو لا؟.

إننا - تارة - نتساءل عما إذا كانت العهود الماركسية بخصائصها تنطبق علي

الدولة العالمية أولاً. وهنا نستطيع أن نجزم بالجواب النافي، وذلك لما نعرفه بعد قليل من عدم انطباق الكثير من الخصائص الرئيسية لكل من المراحل الثلاثة مع الدولة الموعودة. إذن، فلا نستطيع أن نسميها بأي واحدة من تلك المراحل، ولا بأكثر من واحدة.

إن العهد الماركسي المعين لا- يمكن أن ينطبق إلا- بانطباق كل خصائصه أو أكثرها - علي الأقل - . وأما انطباق بعضها أحياناً، مع الاختلاف في خصائص كثيرة، فلا يعني شيئاً في هذا الصدد، إذ إن المبادئ قد تشترك كما قد تختلف من حيث التفاصيل بدون أن يكون أحدها مرتبطاً بالآخر أو متصفاً بصفته.

وقد نعرض السؤال كما يلي: هل للدولة العالمية مراحل متميزة من حين تأسيسها إلي حين تحقق هدفها الأعلى وهو المجتمع المعصوم أو ليس لها أية مراحل.

و سيأتي تفصيل الأمر فيما يأتي من البحث، و حسبنا الآن ان نلتفت إلي ناحيتين:

الناحية الأولى: ان المراحل التي تمر بها الدولة العالمية ليست حدية و لا ذات فواصل واضحة، يتخللها ثورة أو (طفرة) كما تتوقع الماركسية لعهدها، وإنما هي تدريجية بالتدرج البطيء المناسب مع التربية البشرية عموماً، كما سوف يأتي أيضاً.

كما لا ينبغي أن نتوقع من الدولة العالمية أن تكون مراحلها ثلاثة كمراحل الاشتراكية، أو أن تتصف بنفس صفاتها الرئيسية. فإن الفكرة التي تنطلق منها و الايديولوجية التي تطبقها حين تكون مجانية بالمرّة للفكرة الماركسية، لا معني لأن نتوقع منها نفس الأسلوب و النتائج.

الناحية الثانية: يتضح من مجموع ما مضى في هذا الكتاب و الكتاب السابق عليه من الموسوعة، و ما سوف يأتي هنا، ان المراحل منذ أول وجود القيادة العالمية (الظهور) إلي حين وجود الهدف الأعلى: المجتمع المعصوم تكون - باختصار - كما يلي:

المرحلة الأولى: مرحلة سيطرة القائد المهدي عليه السلام علي العالم. و هي مرحلة حددت بثمانية أشهر. و سمينها فيما مضى بالتخطيط.

المرحلة الثانية: مرحلة وجود الدولة الاسلامية العالمية بقيادة شخص المهدي (ع) و ميزتها الكبرى هو كونها الزراعة للأسس العامة للتربية البشرية للمجتمع، باتجاه هدفها الأعلى.

المرحلة الثالثة: مرحلة وجود الدولة العالمية المحكومة لخلفاء المهدي عليه وعليهم السلام. وهم يمارسون الحكم عن طريق التعيين، علي ما سوف يأتي.

المرحلة الرابعة: مرحلة المجتمع المعصوم برأيه العام، دون أفراده ويكون القسم الأول منه محكوما لأولئك الخلفاء الصالحين.

المرحلة الخامسة: مرحلة وجود المجتمع المعصوم بأغلبية أفراده في بعض مناطق العالم.

المرحلة السادسة: وجود المجتمع المعصوم في كل العالم. وهي الهدف الأعلى من وجود البشرية. وإن كان يمكن التعبير، بنحو من التعميم، ان المرحلة الخامسة هي الهدف، أو هي أول أشكال وجوده.

وبهذه المراحل ينتهي التخطيط الرابع، ويبدأ الخامس، وسيكون في سرد التفاصيل فيما يلي إيضاحات أكبر.

- 3 - يحسن بنا الآن أن نبدأ بمقارنة كل عهد من عهود الاشتراكية علي حدة، مع ما عرفناه من خصائص الدولة العالمية الموعودة.

المرحلة الأولى: عهد دكتاتورية البروليتاريا.

وأهم خصائص تلك المرحلة، مما عرفناه من كلام الماركسيين أنفسهم هي - باختصار - ما يلي:

أولاً: وجود الطبقات في ذلك المجتمع.

ثانياً: ان طبقة البروليتاريا تكون هي المسيطرة، وهي تمارس حرباً عنيدة مستميتة ضد خصومها الرأسماليين.

ثالثاً: تكون الدولة باقية، ولكنها في طريق الفناء.

رابعاً: يكون الحزب الشيوعي هو القائد، وبدون قيادته يستحيل تطبيق دكتاتورية البروليتاريا.

خامساً: ستبدأ الدولة بتطبيق عدد من الانجازات الاشتراكية، سنعرضها كما سمعناها عن انجلز ونقوم بمقارنتها.

ونتكلم عن كل فقرة من هذه الفقرات في ناحية:

الناحية الأولى: وجود الطبقات، في المجتمع الموعود.

لا دليل علي انعدامها بالمرّة، لأول مرة: ولكننا قلنا ان سعادة المجتمع غير

منوطة بانعدام الطبقات، وإنما هي منوطة بانعدام الشعور الطبقي وزوال أهميته.

وبالقيين ان هذا حاصل فعلا في الدولة العالمية، نتيجة لعدة عوامل منها ممارسة الدولة لحكم مركزي واسع النطاق. و منها انشغال العواطف بالأهداف و المفاهيم التي تعلنها الدولة يومئذ. و منها الشعور بالأخوة التعاطف بين الأفراد. و منها سد باب الاستغلال بالمرّة، كما سمعنا من عدد من الأحكام الاقتصادية، فان أية طبقة لا تستطيع السيطرة و الاستغلال مع قوة الدولة و تحريم الربح التجاري فضلا عن الفائدة الربوية.

الناحية الثانية: لا توجد أي طبقة حاكمة و مهيمنة علي المجتمع. فان الذين يمارسون الحكم في الدولة العالمية، ليسوا من طبقة معينة. بل هم - كما عرفنا في تاريخ ما بعد الظهور(1) - مجموعة أشخاص لا يربطهم شيء محدد، بل حتي المعرفة الشخصية لبعضهم البعض، في الأعم الأغلب... لا يربطهم غير الاخلاص للتخطيط الالهي و النجاح في التمحيص نجاحا عاليا موقفا. و هذا النجاح غير مربوط بالطبقة، بل يمكن أن يحصله الفرد مهما كانت طبقة.

كما أن هؤلاء لا يمارسون أي قمع، وإنما يحكمون الناس بالعدل الكامل و التساوي الحقيقي في الحقوق و الواجبات، طبقا للأطروحة العادلة الكاملة. نعم، الحروب التي تتخلل السيطرة علي العالم سوف تحتوي علي القتل الكثير، إلا أن هذا القتل إنما هو ضد الفاشلين في التمحيص لا ضد طبقة معينة، فان هذا الفشل يمكن أن يتصف به الفرد من أي طبقة كانت. علي أن هذا القتل سابق علي تأسيس الدولة العالمية. و أما بعد تحققها و استتبها، فلا دليل علي وجود أي قتل زائد، ما عدا ما قد يحدث في الفترة الأولى من تمردات في بعض المناطق المتفرقة من العالم، كما سمعنا ذلك كله في تاريخ ما بعد الظهور.

هذا بخلاف عهد دكتاتورية البروليتاريا، فان هذه الطبقة، سوف لن تكتفي بالقتل الذي يوصلها إلي الحكم، بل ستبقي الحرب العنيدة المستميتة مستمرة فترة طويلة من الزمن.

الناحية الثالثة: ان الدولة ستكون باقية، لأن وظيفتها ليست هي القمع - كما أرادت الماركسية - وإنما هي الأخذ بزمام المبادرة للأعمال العامة التي لا يمكن إنجازها

ص:552

1-1 (1) انظره في الفصل الرابع من الباب الأول من القسم الثاني.

بدونها، كما سبق.

ولن تكون هذه الدولة، في طريق الفناء ما دام هناك مجتمع محتاج إلي صيانة وإشراف. و سنعرف أن الدولة ستبقي إلي عصر المجتمع المعصوم الذي هو الهدف الأعلى. كل ما في الأمر أن الدولة لن تكون ممثلة لطبقة معينة، بل متصفة بالموضوعية والتجرد إلي حد بعيد، و تمارس تطبيق العدل المطلق علي كل العالم.

الناحية الرابعة: ليس هناك حزب قائد في الدولة العالمية، و لم تولد هذه الدولة نتيجة لنضال حزبي معين مهما كانت صفته، بل ولدت نتيجة لتخطيط إلهي طويل الأمد، عاشته البشرية منذ أول وجودها، حيث لم تكن هناك أحزاب و لا يمكن لأي حزب أن يعيش طوال هذه المدة. بل هي أكبر من أي نضال حزبي سابق عليها.

و إنما يمارس الحكم فيها جهات ثلاثة:

الجهة الأولى: الايديولوجية العامة التي تقوم عليها عقانديا و مفاهيميا و تشريعيا.

الجهة الثانية: الرئيس الأعلى المعصوم، الذي عرفنا صفاته في الكتابين السابقين من هذه الموسوعة، و الظروف التي ساعدته علي القيادة. و هو يمثل قوة الدولة و صلاحياتها، بشكل عام.

الجهة الثالثة: الجماعة الناجحة نجاحا معمقا في التمحيص السابق علي تأسيس هذه الدولة، كما عرفنا في تاريخ ما بعد الظهور(1) و عرفنا صفاتهم و مقدار اخلاصهم لقائدهم المهدي (ع)، و لمحات من كيفية ممارستهم الحكم في العالم.

وقد يخطر في الذهن: انه نتيجة لوجود هذه الجماعة الممحصّة، يمكن القول بحكم الحزب الواحد في الدولة العالمية، فان هذه الجماعة متفقة علي تلك الايديولوجية التي عرفناها، و تعمل تحت قيادة معينة هي قيادة ذلك الشخص الذي سيمارس الحكم في الدولة العالمية. و هم تحت قيادته حتي في العهد السابق علي تأسيس هذه الدولة، طبقا للفهم الامامي لفكرة المهدي، كما حملنا فكرة عنه في تاريخ ما بعد الظهور(2).

إذن، فهناك حزب معين قد استلم زمام السلطة و مارس الحكم في هذه الدولة.

ص:553

---

1- (1) انظر الفصل الثالث من الباب الثاني من القسم الثاني.

2- (2) انظر الفصل الرابع من الباب الثالث من القسم الثاني.

إلا- ان هذا القول أقرب إلي المجاز منه إلي الحقيقة، فان هناك عدة فوارق بين هذه (الجماعة المهدوية) وبين الأحزاب بالمعني الاصطلاحي، من عدة نواح، بحسب ما نفهم:

أولاً: ان القيادة فيه مركزية متمثلة في فرد، لا في جماعة ولا في (مجلس قيادة) وليس لأحد حق المناقشة فيما يقوله القائد و يجزم به، طبقاً لقوله عز من قائل:

وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ، وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا (1).

و هذا القائد المهدي (ع) واقع في خط الله ورسوله، فيتصف بصفاته.

ثانياً: ان الانتماء إلي هذه الجماعة، لا يكون بقرار من الحزب أو بطلب خاص، وإنما هو نتيجة لنجاح الفرد في التمحيص الالهي خلال حياته الاعتيادية.

فان بلوغه إلي درجة عليا معينة من النجاح كفيل باندراجه في تلك الجماعة بدون سابق انذار!!...

ثالثاً: ان هذه الجماعة قد لا يعرف أي واحد منهم الآخر، ولا تجمعهم أرض ولا مجتمع ولا لغة ولا مصلحة خاصة، وليس لأي منهم تجاه الآخر أية مسئولية حزبية، وإنما هم معروفون مباشرة للقائد المهدي عليه السلام. وإن حصل التعارف بين بعضهم فإنما هم باذن خاص من القائد الأعلى فحسب.

رابعاً: ان هذه الجماعة ليس لها أي بروز بل ليس لها أي وجود اجتماعي وليست معروفة لأي انسان سوي القائد نفسه، و من يحب هو شخصياً اطلاعه علي ذلك. و ذلك: لسبب بسيط ذكرناه في (تاريخ الغيبة الكبرى)، و هو أن فرداً مهما أوتي من عبقرية، لا يستطيع أن يخمن في نفسه فضلاً عن الآخرين انه واصل إلي تلك الدرجة العالية المطلوبة من الاخلاص و النجاح في التمحيص.

إلي غير ذلك من الفروق، و هذا معني أن تسميتها بالحزب، يحتوي علي ضرب من المجاز دون الحقيقة. و إنما كل ما لهذه الجماعة من وجود، هو التزام أفرادها بالأطروحة العادلة الكاملة، و تطبيقها علي حياتهم تطبيقاً دقيقاً و الانصياع لأوامر المهدي (ع) إذا أراد توجيه بعضهم لأي عمل أو مصلحة عامة خلال غيبته، بالمعني الذي شرحناه في تاريخ الغيبة الكبرى.

ص:554

و هذه الجماعة هي التي سوف تمارس الحكم في الدولة العالمية منذ وجودها أعني الدولة. فإذا لم تكن هذه الجماعة حزبا. فمن الطبيعي أن لا يصح القول بأن الحزب الواحد هو الذي يسيطر علي الدولة العالمية.

و أما إجازة هذه الدولة لوجود الأحزاب في مجتمعها، فهذا أمر يعود إليها و إلي رأي قائدها، سيكشف عنه المستقبل. و إنما كل ما لدينا من المعرفة تنحصر في أمرين:

الأمر الأول: ان هذه الدولة العقائدية العادلة، سوف لن توافق علي نفوذ العقائد الكافرة و الأحزاب المنحرفة في مجتمعها، مما هو مضاد للتخطيط العام لتكامل البشرية. بل سوف لن تدع فرصة لتكوّنها علي الاطلاق، بعد القتل الكثير الذي يمارسه القائد المهدي (ع) للمنحرفين الراسبين في التمحيص، قبل تأسيس دولته العالمية و قيامه باجتثاث انحراف الباقين بما يكسبه من الايمان و بعقيدته في العالم.

الأمر الثاني: انه - بالتدريج - سوف يعم الشعور بالاستغناء عن فكرة الحزبية علي الاطلاق. فان الهدف الحزبي عادة هو تحويل الواقع الفاسد إلي الشكل الصالح الذي يراه الحزب. و سوف يثبت - و بسرعة - علي الصعيد العالمي أن الواقع الذي نعيشه و تمارسه الدولة واقع صالح عادل موجب للراحة و الرفاه. فيكون الشعور بالاستغناء عن التكتلات و التعصبات واضحا.

الناحية الخامسة: في التعاليم التي أعطاها انجلز، و التي سبق سردها في الحديث عن عصر دكتاتورية البروليتاريا. فهل تصدق و تصلح للدولة العالمية أولا.

و نحن نذكر الآن كل فقرة منها و نعلق عليها:

الفقرة الأولى: انقاص الملكية الخاصة بواسطة الضرائب التصاعدية و الضرائب المرتفعة علي الارث. و إلغاء حق الميراث في خط جانبي الأخوة، أبناء الاخوة، و القروض الاجبارية... الخ.

أما إلغاء قانون الارث في الدولة العالمية، فقد عرفنا انه غير محتمل، بعد نص القرآن عليه. نعم سوف تقل أهميته إلي درجة بعيدة، بعد توفر الرفاه الكامل الذي عرفناه. و أخذ الدولة بزمام المبادرة للاستثمار و سيطرتها علي الجوانب المهمة الاقتصادية و المالية في المجتمع.

و كذلك سوف تقل أهمية الملكية الخاصة، تلقائيا، و ان لم تنعدم، كما عرفنا، و هذا ما سوف يحدث خلال عصر الرئيس الأول لها و هو الامام المهدي نفسه، و مع



وجود ذلك لا حاجة إلي جعل الضرائب الاعتيادية فضلا عن التصاعدية. و الضرائب الاعتيادية الاسلامية تبقى سارية المفعول، إلا أنها من حيث النسبة أقل بكثير مما يقترحه انجلز. فانها في أعلي صورها لا تزيد علي 10 بالمائة وقد تصل إلي 10,025(1) و هي علي أي حال ليست ضرائب مرتفعة.

نعم، الخبر الأول من الأخبار السابقة، يدل علي كون الاتجاه الاقتصادي في الدولة العالمية غير منافر مع ضرب الضرائب الاضافية، حيث يقول: فإذا قام قائمنا حرم علي كل ذي كنز كنزه، حتي يأتوه به ويستعين به. إذا فهمنا من الكنز الأموال المملوكة للأفراد بالملكية الخاصة، و كان هذا المضمون قانونا دائما. إلا ان هذا مما لا دليل عليه، لما أسلفنا من احتمال كون المراد من الكنز الأموال العامة لا الخاصة، فانها هي التي تستحقها الدولة علي التعيين في الاسلام. و لو افترضناها أموالا شخصية فهناك احتمال ان المطالبة بها شيء موقت لمصلحة اجتماعية وقتية، و ليست قانونا عاما. و معه لا يبقى دليل علي كون الضرائب مرتفعة في الدولة العالمية.

الفقرة الثانية: الاغتصاب التدريجي للملاكين العقاريين و الصناعيين و أصحاب السكك الحديدية و أحواض السفن. اما بواسطة منافسة صناعة الدولة، و أما مباشرة لقاء التعويض بسندات.

أما منافسة الدولة العالمية للقطاع الخاص، فهو أمر صحيح تقوم عليه أكثر من قرينة من القرائن السابقة، و هي الثالثة و الرابعة، باعتبار أن ذلك مما يؤثر في الرفاه الاجتماعي حتما و يقتضيه التنظيم الاجتماعي جزما. و من هنا فالقول بقيام الدولة بذلك أمر لا مناص منه.

و أما مصير القطاع الخاص، ففي الامكان القول: ان مشاركة الدولة هذه، مع ما تنتجه سائر الجوانب الاقتصادية من الرفاه العام، يجعل المشاريع الشخصية قليلة الأهمية إلي درجة كبيرة، حتي تضمحل تلقائيا. و معه لا حاجة إلي الاغتصاب التدريجي و لا الفوري لها.

هذا، و العجيب ان انجلز ينيط الاغتصاب بالتعويض، و هذا يتضمن

ص: 556

---

1- (1) هذه هي نسب الزكاة، كما هو معروف لمن راجع الفقه الاسلامي. و أما الخمس فهو يمثل 20 بالمائة من المال، إلا أنه يؤخذ من الربح لا- من أصل المال - في الغالب - فإذا كان الربح ربع المجموع كانت الضريبة خمس الربع، أي 5 بالمائة فقط. إذن فلا تكاد تزيد أعلي الضرائب الاسلامية عن 10 بالمائة في الأعم الأغلب.

إرجاعاً للمال إلي صاحبه، بشكل و آخر. وهو ينافي الاتجاه الاشتراكي الذي يتوقعه هو من الدولة.

الفقرة الثالثة: مصادرة جميع أملاك المغتربين و المتمردين علي غالبية الشعب.

أما المغتربون فلا معني لوجودهم في الدولة العالمية، كما هو واضح. لأن الاغتراب في هذا الصدد يعني وجود رعايا إحدي الدول في ربوع دولة أخرى. و هذا منتف تماما مع وحدة الدولة في العالم.

و من الطريف أن الشيوعية التي يدعو لها انجلز، تتوقع تطبيق الحكم العالمي الواحد، مهما كان هذا غامضا في المصادر الماركسية، فما معني المغتربين في مفهومها؟!..

و أما المتمردون، فتقف منهم الدولة مواقف معينة متخذة من مصالح المكان و الزمان و الايديولوجية التي يتخذها المتمردون. و من هنا تكون معاملة كل جماعة من المتمردين مختلفة عن معاملة الجماعة الأخرى. فلعل مصادرة الأموال تدرج في هذه التدابير أحيانا، و لعلها لا تدرج أحيانا أخرى؟!..

الفقرة الرابعة: تنظيم العمل و استخدام العمال في الميادين و المصانع و الورشات الوطنية، مع إلغاء منافسة العمال فيما بينهم، و إجبار الصناعيين الموجودين بعد علي دفع نفس الأجر المرتفع الذي تدفعه الدولة.

هذا كله ممكن الانطباق علي الدولة العالمية، و تقوم عليه القرينتان الثالثة و الرابعة. و إجبار الصناعيين علي الأجر المرتفع و ان كان مخالفا للقواعد الاسلامية السارية المفعول الآن، إلا انه يصح بلا اشكال بأمر الدولة الاسلامية. فلو بقيت المصانع الخاصة ذات أهمية يومئذ أو ذات وجود، فلا بد ان تنظّمها الدولة بقانون.

الفقرة الخامسة: إلزام العمل بالنسبة إلي جميع أفراد المجتمع، حتي القضاء التام علي الملكية الفردية. تشكيل جيوش صناعية، و بصورة خاصة من أجل الزراعة.

أما الملكية الخاصة، فسوف تبقي سارية المفعول أساسا، كما سبق أن برهنا.

و أما العمل الاجباري لجميع أفراد المجتمع، فلا دليل علي وجوده في الدولة العالمية... بل لعل الدليل علي خلافه، لأنه مناف للحرية الفردية و للشعور بالسعادة في الرفاه العام، و مناف للأسلوب التربوي الذي تتخذه الدولة

تجاه الأفراد جميعا، بحسب ما ندركه الآن. نعم، للدولة أن تجبر أي واحد أو أي جماعة معينة أو غير معينة علي العمل... كما ان لها ان تأمر (بالنفيير العام) للعمل عند الحاجة، فيكون العمل إلزاميا لكل الأفراد... ولا دليل علي أن الحاجة تقتضي ذلك دائما.

أما المسألة الزراعية، فستتخذ درجة كبيرة من الأهمية في الدولة العالمية، ويشملها ما قلناه عن العمل أيضا... وسوف تنظم جوانبها بقانون. ولكن أسلوب هذا التنظيم لا ينبغي أن يكون مفهوما لنا في العصر الحاضر. وليس من الواضح أن يكون ما اقترحه انجلز من إجبار الآلاف علي العمل في الأرض، هو أحسن ما يمكن اتخاذه من تدابير، في هذا الصدد(1).

الفقرة السادسة: مركزة نظام الائتمان و تجارة المال في أيدي الدولة، وذلك بواسطة تشكيل مصرف وطني برأسمال دولي، وإلغاء جميع المصارف الخاصة.

من المؤكد ان النظام المصرفي الرئيسي، سوف يكون بيد الدولة، بما في ذلك قبول الأموال و تسليفها و التجارة بها. أما إلغاء المصارف الخاصة بالمرّة فهذا ما لا دليل عليه. وان كانت لا تبقي لها من الأهمية شيء سوي معيشة أصحابها؛ وسوف تكون كل المصارف، حكومية و شخصية خالية من الفائدة الربوية بالضرورة.

و أما إذا ضمنا إلي ذلك تحريم الربح التجاري أيضا، فسوف لن يبق للمصارف من فائدة سوي حفظ الأموال و ارجاعها أو بعضها عند الطلب. و من هنا فالمظنون تقلص النظام المصرفي في الدولة العالمية، و الاستغناء عنه تدريجا.

و سوف تنحصر تنمية رأس المال، بعد تحريم الربح التجاري، بالعمل علي حيازة (المباحات العامة) في المعادن و الأراضي و النباتات الطبيعية و غيرها. مع وجوب جعل الزائد عن العمل بل الزائد عن الحاجة أيضا مباحا للآخرين أيضا.

و هذا مستوي من التفكير الاجتماعي الاقتصادي لم تستطع الماركسية التوصل إليه إلا بإلغاء الملكية الخاصة... و أما دولة العدل العالمية، فتتوصل إليه مع الحفاظ عليها.

الفقرة السابعة: مضاعفة المصانع الوطنية و الورشات و الخطوط الحديدية

ص: 558

1- (1) بل أصبح الآن من الواضح فشل هذه النظرية، بعد أن عاشت التطبيق حقبة من الزمن في البلدان الاشتراكية، حتي أجاز الاتحاد السوفييتي الملكية الخاصة في الزراعة، لأنه رأي بوضوح ان الانتاج سوف يكون أوفر بشكل كبير. و هو - أيضا - بصدد ذلك في الصناعة أيضا. و بذلك تفشل النتائج الرئيسية التي توختها الماركسية لتطور وسائل الانتاج.

و السفن، و استصلاح جميع الأراضي المزروعة من قبل، بصورة مطردة مع زيادة الرساميل و القوي العاملة التي تملكها البلاد.

أما الاهتمام بالصناعة و الزراعة من قبل الدولة العالمية، فقد عرفناه بوضوح.

و يؤيده عدد من القرائن السابقة ان لم يكن كلها، و يندرج في المفاهيم المذهبية و خاصة الأول و الثاني منها، و هما اللذان يعطيان للدولة حق التصرف العام في الاقتصاد و المال علي العموم، الأمر الذي يؤدي إلي تقليص الجانب الشخصي و القطاع الخاص علي العموم.

و هذا التقلص يعني عدم الزيادة المطردة في الرساميل الشخصية، إذ ان نتائجها في العدل و الرفاه المطلوب، و من ثم في التربية المتوخاة للدولة تأثير ضئيل لا يعدل ما تقوم به الدولة نفسها من أعمال اقتصادية.

الفقرة الثامنة: تربية جميع الأولاد، منذ اللحظة التي يمكن فيها إبعادهم عن الأحضان الامومية، في مؤسسات وطنية، و علي نفقة الأمة (تربية و إنتاج مصنّع).

إن المقصود الرئيسي لا نجلز من ذلك هو تربية الأجيال الصاعدة علي المفاهيم الماركسية بشكل مغلق غير قابل للمناقشة، حتي يضمن بذلك تصاعد المفهوم الشيوعي في المجتمع من ناحية و يضع الأساس لعدم (الانحراف عنها) بعد تحقق الطور الأعلى بالتجاوب التام و الدائم مع مستلزمات ذلك الطور علي العموم.

و هذه النتيجة - بشكل و آخر - متوخاة لكل ايدولوجية حاكمة، بما فيها (الأطروحة العادلة الكاملة) التي تتبناها الدولة العالمية. إلا أن انجلز يبدو انه قد أخطأ في طريقه إلي هذه النتيجة.

إن طريقة الدولة العالمية - حسب فهمنا المعاصر - لتربية الجيل الصاعد، بعد الاعتراف بالأسرة التي أنكرتها الماركسية، و الاعتراف بحاجة الطفل و اليافع إلي دفء الوالدين و توجيهاتهم.

إن المنهج التربوي يتكون عموماً، من الحقول التالية:

الحقل الأول: إعطاء النموذج الأعلى للعدل الذي يبرز بوضوح لأي فرد كونه أفضل من أي نظام آخر... مما يجعل الفرد مشدوداً عقائدياً إلي هذا النظام، بمجرد تفتحه علي الحياة.

الحقل الثاني: تكوين الأسرة الصالحة، ذات التوجيهات العادلة و الأسلوب الصحيح في تربية الذرية، مما يوفر للفرد التربية الصحيحة مع الاحتفاظ بالدفء

الأبوي. والاستغناء عن مشاكل وآلام المحاظن الحكومية العامة.

إن النصيحة التي توجه عادة إلى الإنسان في انه ينبغي ان يختار أبويه، سوف تقوم بها الدولة العالمية علي نطاق واسع، مما يوفر لكل الجيل الجديد اختيار الوالدين الفاضلين الخيّرين دائما.

الحقل الثالث: الايضاح الواسع النطاق للأسلوب التربوي الصحيح من النواحي الطبيّة و النفسية و العقائدية و الاجتماعية، ليجعل اتباعها بالنسبة للأسر عموما سهلا و تحت متناول الجميع.

الحقل الرابع: توفير العلم - بكل فروع - للجميع. فبمجرد أن يصبح الفرد يافعا قابلا- لتلقي العلم، سوف تحتضنه المدارس النظامية العادلة، لتصل به - بالتدرج - إلى قمة الفضل العلمي و الايماني معا... ضمن منهج دراسي توجيهي، لا يمكن الالمام الآن بخصائصه.

الحقل الخامس: و بعد أن يصبح الفرد في الدرجة التي تؤهله لأداء الخدمة الاجتماعية الكافية، منسجمة مع التخطيط العام و ايدولوجية الدولة... سوف تفتح له الدولة ذراعيها لكي يؤدي عمله في أفضل الميادين التي يستطيع ان يبرز فيها و يؤدي فيها أفضل الأعمال. و يكون له في مقابل ذلك ان يشارك في الرفاه العام أعمق و أوسع مشاركة.

و بذلك تكون الدولة العالمية قد توصلت إلى نفس النتائج التي تحتاجها الايدولوجية الحاكمة، بالشكل الذي تحافظ فيها علي قدسية الأسرة و الدولة معا.

الفقرة التاسعة - من كلام انجلز - : بناء قصور كبيرة من الأراضي الوطنية التي تكون مسكنا لجماعات من المواطنين المشتغلين في الصناعة أو الزراعة، و تكون جامعة لمحسّنات الحياة المدنية و الريفية، دون ان يكون لها مساوئها.

تتفتح الحاجة إلى هذه القصور السكنية من خلال النظام الذي يترحه انجلز في جيوش عمالة في الصناعة و الزراعة. فان هذه الجيوش لا بد ان تجتمع في الحقول الزراعية و الصناعية، من مختلف البلدان، فتحتاج إلى سكن و طعام بطبيعة الحال، و من هنا تحتاج الحكومة بناء شقق (مستعجلة) لأجل تكديسهم فيها ريثما يفتح لأحدهم فرصة بناء بيت مستقل، أو يبقى ساكنا تلك القصور إلى الأبد.

أما حيث تنتفي الحاجة إلى تكوين هذه الجيوش، بانتفاء النظام الذي يستلزمها، أولا. و تفتح الفرصة، طبقا للمستوي المعيشي العالي جدا، إلى بيوت

مستقلة و مرفهة لكل فلاح و عامل... فيكون ما تصوره انجلز بلا موضوع.

الفقرة العاشرة: تدمير جميع المساكن و الأحياء غير الصحية و السيئة البناء.

ان هذا التدمير بلا- موجب، سوي اجبار العمال إلي الانتقال إلي تلك القصور. فان هذا الانتقال سوف لن يكون سهلا عليهم، و لكنهم سيكونون ملزمين بعد تهديم بيوتهم، و عدم وجود العوض المناسب غير تلك القصور. و أما مع توفير البيوت المرفهة لهم، و التي قد تكون مجانية، فان الدافع النفسي للانتقال إليها و هجر البيوت الأولي القديمة و غير الصحية يكون قويا و واضحا، بلا حاجة إلي تدميرها. ان تدميرها سوف يتم بشكل معنوي و تلقائي. انها سوف تبقي بشكل (متحفي) لتدل الأجيال علي المستوي المنحط الذي كانت تعيشه الأجيال السابقة. و هذه فائدة مهمة أهملها انجلز حين اقترح هدم و تدمير هذه البيوت.

و قد يخطر في الذهن: ان مراد انجلز من تدمير البيوت، كونه مقدمة لبنائها ثانية بشكل أفضل. إلا ان هذا بعيد عن فهم العبارة، فان التدمير يتضمن معني الابداء و الازالة. و لو أراد إعادة البناء لعبر بالتجديد.

الفقرة الحادية عشرة: حق الميراث المتساوي للابناء الشرعيين و غير الشرعيين.

و هذا منطقي جدا بالنسبة إلي الشيوعية التي ألغت الأسرة. إلا ان هنا اعتراضا قد يرد علي هذا الاقتراح من حيث ان هذه الفقرة هل تطبق في الطور الشيوعي الأعلى أو تطبق قبله. فان طبقت في ذلك الطور، كان الميراث و الملكية الخاصة كلها منتفية فلا مجال لهذه الفقرة بالمرّة. و ان طبقت قبله، كانت الأسرة لا زالت مقدسة و لها وجود واضح، و لا زال الاحساس الاجتماعي تجاه الأبناء الشرعيين و غير الشرعيين مختلفا. و من الواضح عدم إمكان تطبيق هذه المادة في جو اجتماعي من هذا القبيل.

إلا بشكل مثير للعواطف و الحزازات.

و أما في الدولة العالمية، فهو غير منطقي تماما، لأجل عدة خطوات:

الخطوة الأولى: انه لا يكاد يوجد هناك ابناء غير شرعيين، لأنه لا يوجد من يفكر بذلك فضلا عن ان يفعله، بعد التربية السريعة و العميقة التي تقوم بها الدولة، و غربلة المنحرفين و التخلص منهم في أول تأسيسها، كما عرفنا في (تاريخ ما بعد الظهور).

الخطوة الثانية: انه لو حصل ذلك، فقد وضعت عليه أشد العقوبات علي الاتصال غير المشروع بين الجنسين، مما يجتث جذور هذه الجريمة تماما.

الخطوة الثالثة: لو تنزلنا - جدلا - عن كل ذلك، و فرضنا وجود الأبناء غير 36

الشرعيين في ذلك المجتمع، فسوف لن يكون الارث لهم مشروعاً باعتبار ما عرفنا من سريان قانون الارث الذي ينص عليه السلام إلى ذلك الزمان. و من واضحات قانون الارث عدم وصوله إلى الولد غير الشرعي.

ولكن هذا الولد لا يحمل جريرة والديه بطبيعة الحال، و من هنا لا بد أن يكون مكفولاً للدولة، تيسر له سبل الحياة الكريمة المرفهة تدريجاً... لو كان للولد غير الشرعي وجود.

الفقرة الثانية عشرة: مركزة جميع وسائل النقل بأيدي الدولة.

هذا صحيح في الدولة العالمية، لا بمعنى الاعلان عن منع الملكية الخاصة لوسائل النقل، كما يرمى إليه انجلز، و انما بمعنى أخذ الدولة بزمام المبادرة إليها، إلى حد تسقط أهمية المشاريع الشخصية تدريجاً و تلقائياً.

فهذه جميع الفقرات التي اقترحها انجلز، مع التعليق عليها، بحسب ما استطعنا اقامة القرائن عليه من أحكام و خصائص الدولة العالمية العادلة.

- 4 - و أما الطور الأول الشيوعي المسمي بالاشتراكية، فأهم خصائصه التي يختلف بها عما سواه - كما عرفنا - كما يلي:

أولاً: استمرار وجود الدولة التي هي في طريق الفناء.

ثانياً: ارتفاع الاستغلال الرأسمالي إلى حد بعيد.

ثالثاً: رفع الملكية الخاصة لكل وسائل الانتاج المهمة.

رابعاً: تكون القاعدة الاقتصادية الأساسية هي القائلة: من كل حسب طاقته و لكل حسب عمله.

خامساً: من لا يعمل لا يأكل.

سادساً: تتخذ الملكية العامة شكلين سبق تعريفهما: ملكية الدولة و الملكية التعاونية.

سابعاً: تكون التربية العلمية عالية و مركزة، و خاصة علم الآلة (الميكانيك) و علم الحمضيات... بمقادير لم تعرفها البلاد الرأسمالية.

فهذه أهم الخصائص التي عرفناها و ناقشناها، فهل هي صادقة علي الدولة العالمية أولاً؟. سنفحص كل خصيصة في ناحية مستقلة:

الناحية الأولى: بالنسبة إلى بقاء الدولة، سبق ان برهنا علي ضرورة وجودها، و سيأتي مزيد من الحديث عن ذلك عند التعرض إلى (الطور الأعلى)، حيث تري

الناحية الثانية: ان الاستغلال بكل اشكاله، و بأبسط أنواعه سوف يكون مرتفعا تحت راية العدل الكامل. حسبنا من ذلك تحريم الربح التجاري و إعطاء الفرصة للأفراد للنيل من المصادر الطبيعية من معادن وغيرها مجانا، و حتي ان الدولة تقوم بتوزيع الأموال مجانا أحيانا. و من الواضح الضروري انه لا يمكن أن يكون للرأسمال بالمعني الرأسمالي وجود حينئذ، فضلا عن تحرك الاطماع الرأسمالية لأي شيء أو أية مزية زائدة، إلا إذا أمكن أن يكون بعض أسنان المشط أعلي من الآخر.

الناحية الثالثة: ان ملكية الدولة لوسائل الانتاج سوف تحدث و سوف ينحصر بها أيضا بالتدرج... كل ما في الأمر ان ذلك سوف لن يكون بنحو القهر و الاغتصاب الذي ينفر الأفراد ضد السلطات، و يحملهم علي الانحراف و يكون خطوة سيئة ضد مستواهم التربوي المطلوب.

ان القطاع الخاص من وسائل الانتاج سيدوب تدريجا تحت سيطرة الحكومة سيطرة كلية علي موارد الانتاج و التصدير من الناحيتين الصناعية و الزراعية. سيدوب تدريجا في ظرف توفير الرفاه للناس إلي حد سوف يستغني أصحاب القطاع الخاص عما تحت أيديهم، و هم شاكرون لدولتهم العادلة.

الناحية الرابعة: ان الزام الأفراد جميعا للعمل بكل طاقاتهم، و عدم تموينهم بشيء بدون ذلك، كما هو منطوق قاعدة (من كل حسب طاقته) و قاعدة (من لا- يعمل لا يأكل)... إن هذا الالزام ليس منطقيا بالمرّة في الدولة العالمية، إلا إذا أمرت به الدولة لمصالح و قتيّة. أما بناء القاعدة الاقتصادية علي ذلك بصورة مستمرة، فهو مما لا معني له... لعدة وجوه:

أولا: ان الرفاه الذي يحدث في العالم يومئذ لا يحتاج إلي كل هذا الزخم بل يكفي فيه جهد أقل من ذلك. و خاصة بعد ان لا حظنا كثرة المال من مصادره التي منها الاستيلاء علي البنوك و تيسير الزراعة و التعدين، و منها انعدام الحروب و صرف ميزانيتها فيما ينفع الناس. هذا إلي ما عرفناه في (تاريخ ما بعد الظهور)<sup>(1)</sup> من تعاون الكون و الطبيعة مع النظام العادل في زيادة الانتاج، فيحدث من العمل القليل نتاج كثير. و قد سبق ان حملنا عن هذا فكرة كافية هناك.



ثانيا: ان شعور الفرد بالمسؤولية تجاه دولته و تجاه التخطيط العام، يحدوه إلي العمل بمقدار ما يشعر بالحاجة من أجل الصالح العام. و مع وجود الرغبة، لا معني للالزام.

ثالثا: ان الرفاه سوف يصل - تلقائيا!!! - إلي الجميع، من عمل و من لم يعمل، و كلهم سيعيش عيشة عالية، كل ما في الأمر ان العاملين سوف تكون لهم مزيتهم المعنوية و احترامهم الخاص. طبقا لقوله تعالى:

وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ (1).

وقوله تعالى:

وَفَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا (2).

و العمل في سبيل الصالح العام في المجتمع العادل، له مرتبة الجهاد. و من الواضح ان القيمة الأخلاقية ستكون ذات نفع كبير في ذلك المجتمع، طبقا للدافع الايماني الخالص.

رابعا: اننا لا نريد بالرفاه و السعادة كثرة المال و الحاجات الاستهلاكية فقط، كما قدرته الماركسية من جانبها المادي، بل الجانب النفسي جانب مهم أيضا، فينبغي أن يكون الفرد غير معان لحزن شديد أو ضيق كبير أو لأزمات نفسية، ليكون سعيدا.

و من الواضح ان الالزام بالعمل قد يسبب في كثير من الأحيان للفرد ضيقا و إزعاجا، مما ينافي مستوي السعادة المتوقعة يومئذ.

فلو فرضنا ان الالزام كان علي الزام كل الأفراد علي العمل، كان الغالب هو وجود الضيق المنافي للسعادة. و اذا كان أغلب الناس في ضيق، فلمن تكون السعادة.

هذا، مضافا إلي ما ناقشنا به هذه القاعدة خلال مناقشة الطور الأول فيما سبق.

إذن، فبغض النظر عن المصالح الثانوية التي تقتضي أحيانا إلزام الدولة للأفراد بالعمل... سوف لن يكون هذا الالزام ساري المفعول. بل (من كل حسب إرادته) من العمل بحسب الوقت و النوع معا. و هو لا محالة يختار - ان كان سويا رشيدا - ان يعمل بمقدار ما يطيق أولا، و بالنوع الذي يعرفه أو يختص به ثانيا،

ص:564

1- (1) التوبة: / 105.

2- (2) النساء: / 95.

والمقدار الذي ييسر له العيش المرفه ثالثا. و الأغلب في ذلك المجتمع، ان ما ييسر له هذا المستوي، لا يحتاج إلي بذل الكبير من الطاقة. ثم هو يوفر الباقي من طاقته ووقته لنيل السعادة و التربية التي توفرها الدولة و تخطط لها.

و سوف يكون (لكل فرد معيشة مرفهة) و (للعاملين تقديرا أخلاقيا خاصا)، خلافا لما تتسالم عليه أكثر المجتمعات في العصر السالف من استقباح العمل و استحقاره.

الناحية الخامسة: قد فهمنا الرأي في القاعدة القائلة: من لا يعمل لا يأكل... في الناحية السابقة، و عرفنا انها غير صحيحة و ان (الأكل) يصل إلي العامل و غير العامل علي حد سواء. و ان كان العامل أعظم شأنًا، قد يكون أكثر رفاها نتيجة لعمله.

الناحية السادسة: بالنسبة إلي اشكال الملكية، سوف لن تكون مقتصرة علي الشكليين اللذين تراهما الماركسية. بل نستطيع أن نسلل المطلب، كما يلي:

الملكية قد تكون خاصة و قد تكون عامة. فالملكية الخاصة تكون فيما له ندره نسبية في المجتمع، و كان محازا للفرد و غير مملوك للدولة. و الملكية العامة، قد لا تكون مشروطة بالندرة النسبية، لا مكان تصرف الدولة حتي في ما هو متوفر توفرا مطلقا. و هي تنقسم إلي عدة أقسام:

القسم الأول: ملكية الدولة، بشكل خاص أو مغلق... تكون من قسم من الأراضي و ما تأخذه من ضرائب و ما تستريحه من أموال.

القسم الثاني: ملكية الدولة مع الاذن للناس بالاستفادة منها اذنا عاما.

كالأراضي البوار و النبات الطبيعي و المعادن قبل استخراجها (بالعمل الشخصي) و بعد الاستخراج مما أخرجته الدولة أو كان فائضا عن الحاجة الفردية...

والمياه... الخ.

القسم الثالث: ملكية الأمة عموما. و هو الحكم الثالث في أيامنا هذه علي الأراضي (المفتوحة عنوة) أي بالجهاد الاسلامي المسلح... و ان عددا من القرائن السابقة دال علي استمرار الحكم و عدم الغائه في الدولة العالمية... كما هو واضح لمن يفكر.

و أما الملكية الكولخوزية التي عرضتها الماركسية... فان فهمناها بالخصائص الماركسية كلها، كان هذا متفرعا علي أخذ الدولة العالمية بنظام الكولخوزات في

الزراعة، وهو مما لا دليل عليه، بل لا حاجة إليه... ولا نريد أن ندخل في تفاصيل ذلك الآن.

وان فهمنا من الملكية الكولخوزية معني عاما، يعبر عن أمر الدولة أو إذنها بحجز قسم من أموالها لجهة خاصة ذات عمل نافع اجتماعيا تأييدا لها و تسهيلا لأعمالها...

فهذا أمر منطقي جدا وصحيح، ولكنه غير ماركسي علي أي حال.

الناحية السابعة: بالنسبة إلي التربية العلمية بالمعني التكنيكي... لا شك في وجوده في الدولة العالمية علي أعلي مستوي. وربما تتوصل البشرية يومئذ إلي نتائج مهمة وغير متوقعة في العصر الحاضر... ولا اختصاص للميكانيك وعلم الحمضيات، كما توقعت الماركسية، بل يشمل سائر الحقول التي تَمّت إلي الخدمات الصناعية بصلة.

كما يشمل الاهتمام سائر العلوم التي تنتج النفع الاجتماعي، كالطب وعلم الاجتماع وعلم النفس، وغيرها، وقد تعطي لها صيغ جديدة صحيحة لم تكن معروفة من قبل.

ولكن المهم في ذلك هو وقوع كل هذه العلوم، بل كل مناحي الحياة، في طريق التربية، المتجهة نحو الهدف الأعلى. إذا ما دامت الصناعة والزراعة والرفاه الاقتصادي والاجتماعي، كلها مكرسة في هذه السبيل، فمن المنطقي ان تكون العلوم المنتجة لذلك مكرسة في نفس السبيل. وهذا ما لا تستطيع الماركسية أن تضع بازائه شيئا، بعد ان اعتبرت الرفاه الاقتصادي غاية لا وسيلة.

ومعني تكريس العلوم لذلك الهدف، انطلاقها من زاويتين - علي الأقل -:

الزاوية الأولى: كون العلوم عموما، و العلوم الكونية منها علي الخصوص، ليست غير بيانات لتدبير الخالق لخلقه و المكوّن لكونه، و ليس لها أي جدوي أو معني بدون ذلك.

الزاوية الثانية: كون هذه العلوم غير ذات معني و لا جدوي بدون الشعور بالمسؤولية الانسانية و الأخلاقية عموما، و تجاه التخطيط العام علي وجه الخصوص. وإذا كان هذا الشعور موجودا، كان التكريس للهدف واعيا و واضحا في الذهن، و مطبقا في الحياة العملية.

الناحية الثامنة: أكّدت الماركسية - فيما عرفنا عنها - علي ان الشكل المفضل إداريا للدولة هو الحكم بطريقة (المجالس السوفيتية). وقد وجدنا لدي المناقشة ان هذا الرأي لم يؤخذ به في بعض الدول الشيوعية فضلا عن غيرها. فقد وجد الناس

لأنفسهم أساليب أفضل من ذلك، و أنسب بمجتمعاتهم منه. فمن الطبيعي - اذن - ان نعطي (الحرية) للدولة العالمية العادلة في ان تختار شكلها الاداري المفضل، حسب ما تري من المصلحة، و لا حاجة الآن إلي محاولة فهمه.

5 - ها قد وصلنا إلي الطور الشيوعي الأعلي للشيوعية الذي هو «الهدف العظيم للحزب الشيوعي و الشعب السوفيتي» و هو أيضا «حلم الانسانية طيلة قرون» و هو أيضا «الانسان و قد تحرر من أوصاب الملكية الخاصة و من عبودية الماضي الروحية»... كما سمعنا ذلك من التعاريف الماركسية لذلك اليوم.

و إذا وصلنا إلي هذه المرحلة اكتسب البحث أهمية خاصة، من حيث أننا نقارن بين هدفين انسانيين لإيديولوجيتين مختلفتين، و كلاهما موجود في ضمير المستقبل و لما يتحقق لحد الآن.

علي اننا ذكرنا ان حدوث الدولة العالمية ليس هو الهدف الأعلي من التخطيط العام، بل الهدف هو المجتمع المعصوم. فاستطعنا إثبات أفضلية نظام الدولة العادلة علي الطور الأعلي، كانت أفضلية المجتمع المعصوم عنه أولي بطبيعة الحال، فنستغني عن البحث فيه من جديد. و قد سمعنا تعاريف الشيوعية، و قارناها و ناقشناها، و عرفنا انطباق جملة منها علي نتيجة التخطيط العام أيضا. و يحسن بنا الآن ان نسير خطوة جديدة:

فليس فقط «ستترسخ فيه الارادة الذاتية الاجتماعية و يغدو فيه العمل لخير المجتمع الحاجة الحيوية الأولي في نظر المجتمع» كما تريد الماركسية، و ان كان هو أمرا صحيحا و متحققا في الدولة العالمية. و لكن سيكون التركيز علي التكامل الفردي موجودا و رئيسيا أيضا، و لا معني للتكامل و التربية الاجتماعية إلا بالتكامل الفردي، فلا وجود لما تريده الماركسية من تمحيض الفرد للجماعة و اندكاه في المجتمع و الصالح العام، بل سيكون للجانبين الفردي و الاجتماعي أهميتهما.

و لا نعني بالجانب الفردي التركيز علي الأنانية و الغرور، بل نعني التكامل الفردي بالمعني الحقيقي، المنافي تماما مع الأنانية و الغرور، و كل جوانب الاسفاف المصلحية. و هذا المعني من التكامل، هو الذي يكرس الجانب الاجتماعي لتربيته... إذ لا معني للعناية بالمجتمع إلا من أجل تكامل أفراده.

كما ان الدولة العالمية ليس فقط «تنظيم اجتماعي عاقل يعتمد علي قاعدة

تكتيكية عالية التطور» بل يعطي إلي جانب ذلك الجوانب الأخرى المهمة في التربية و التكامل التي عرفناها.

كما ان نظام تلك الدولة، ليس فقط «ظاهرة تاريخية عالمية» كما تريد الماركسية لطورها الأعلى. بل هي نظام عالمي كامل و عادل. وإنما يصح التعبير بالظاهرة لذي وجود دولة فضلي بين عدة دول مغايرة لها و مؤقتة الوجود نسبيًا... و هذا غاية ما تطمع به الماركسية علي ما يبدو. و أما حين تحكم الدولة الفضلي كل العالم، فلا يمكن التعبير عنها بكونها «ظاهرة». و خاصة إذا لم تتوقع لها الزوال علي طول الزمن... بل لها الرسوخ و النمو و الانتاج الواقعي للهدف الأعلى. إذن، لا بدلنا ان نختار لفظا آخر يدلنا علي الطريق.

و قالت الماركسية: «انه لا مرأ في ان التشكييلة الشيوعية ستكون عامة شاملة، و ان جميع الشعوب ستبلغ في آخر المطاف مستوي واحدا، فيبدأ أنذاك تاريخ واحد لبشرية واحدة...».

إن الماركسية تتوقع وصول المجتمعات إلي الطور الأعلى تدريجا واحدا بعد الآخر. و هذا ما تتوقعه في مدي بعيد قد يبلغ مئات السنين، الأمر الذي يجعل المجتمعات التي تصل إلي الطور الأعلى مهددة بالانتكاس أو الغزو الخارجي، و خاصة مع انعدام الحكومة المركزية (الدولة) فيها، و عدم الجيش و عدم القانون، كما سمعنا فيما سبق.

و أما في التخطيط العام، فالعالم يدخل في الدولة العالمية، سوية، بحيث لا يكون هناك زمان مهم بين جزء و آخر، إلا المدة التي يتم للقائد المهدي السيطرة علي العالم... و قد حددت هذه المدة بثمانية أشهر، كما سمعنا في تاريخ ما بعد الظهور.

و معه فاحتمال الانتكاس غير موجود، باعتبار التوجيه المركزي للدولة نفسها. كما ان احتمال الغزو الخارجي غير موجود، لعدم وجود دولة أخرى مقابلة في العالم علي الاطلاق.

ان التطور الفكري للبشرية - عموما - سيكون مشتركا في التخطيط الثالث، بحيث يجعلها كلها مؤهلة للحكم العالمي، و هو خصيصة كل تخطيط كما سبق، و ليس - كما تتصور الماركسية - ان هناك تقاضا ضخما من ناحية الاتجاه نحو الهدف.

... هذا و لا مانع بعد تأهيل البشرية عموما للحكم العادل، ان تبقي استثناءات - قد تكون عديدة - ذات مستويات منخفضة عقليا أو ثقافيا أو عقائديا أو

حضراريا. ان الحكم العادل سيشملهم جميعا، و يتكفل تربيتهم جميعا كل بحسب ما يحتاجه من أساليب الرعاية و التوجيه.

فهذه نظرة نحو التعاريف الماركسية لطورها الأعلى، مضافا إلي ما ذكرناه في الفقرة الثالثة من مناقشات ذلك الطور.

- 6 - و يتسم الطور الأعلى بعدة صفات عرفناها و ناقشناها. و في يد الآن أن نتساءل عن انطباقها علي الدولة العالمية:

الصفة الأولى: زوال الدولة تماما. باعتبارها أداة طبقية للصراع و القمع الطبقيين؛ و بعد زوال الطبقات لا يبقى من ينبغي قمعه، فلا يبقى للدولة موضوع.

و للماركسية كلمة أخرى حول زوال الدولة. قال لينين:

«ان الأساس الاقتصادي لا لاضمحلال الدولة اضمحلالا تاما هو تطور الشيوعية تطورا كبيرا يزول معه التضاد بين العمل الفكري و العمل الجسدي، و يزول بالتالي ينبوع من أهم ينابيع اللامساوات الاجتماعية الراهنة»(1).

الصفة الثانية: انعدام الطبقات، بعد انعدام الرأسمال و الرأسماليين، فلا يبقى إلا الأفراد العاملون في الصناعة و الزراعة... فقط!!...

الصفة الثالثة: ستتحقق في ذلك الطور الديمقراطية بمعناها الصحيح ماركسيا، كما سبق أن سمعنا.

الصفة الرابعة: ستكون القاعدة السائدة اقتصاديا هي القائلة: «من كل حسب طاقته و لكل حسب حاجاته، أو حسب إرادته»... و قد رأينا التذبذب الماركسي حول ذلك.

الصفة الخامسة: سيصبح العمل الحاجة الأولى للحياة، حيث يعتاد البشر علي إنجاز واجباتهم الاجتماعية دون أجهزة خاصة للالزام، و حيث العمل لا أجره له في سبيل الخير العام...

الصفة السادسة: انه بوجود هذا الطور ستزول الولايات في العالم.

الصفة السابعة: إلغاء الملكية الخاصة إلغاء تاما. و قد سمعنا التذبذب الماركسي بين إلغائها تماما، و إلغائها عن وسائل الانتاج خاصة.

ص: 569

الصفة الثامنة: سيعتمد الاقتصاد القومي علي مخطط معتمد علي تقنية عليا في الميدانين الصناعي و الزراعي، مدعما بالعلوم و الفنون المنتجة لها... بشكل لم يكن له نظير فيما سبق.

الصفة التاسعة: ستتحقق الحرية بمعناها الكامل و الصحيح ماركسيا.

الصفة العاشرة: سيزول القانون، و يتبدل إلي الأخلاق، حيث هي التي ستكون القائدة الايديولوجية للمجتمع.

هكذا و صفت الماركسية طورها الأعلى، كما سمعنا ذلك و ناقشناه. و ينبغي لنا فيما يلي مقارنته بنظام الدولة العالمية السابقة علي المجتمع المعصوم، كما أسلفنا.

و لا بد لنا أن نتكلم عن كل صفة من هذه الصفات في ناحية مستقلة.

- 7 - الناحية الأولى: بالنسبة إلي بقاء الدولة و زوالها.

ستكون الدولة العالمية العادلة، محتاجة إلي فكرة الحكومة و الدولة... لعدة أسباب أساسية:

السبب الأول: ان تأسيس الدولة العالمية أساسا منطلق من هذه الزاوية، و هي: ان القائد المهدي عليه السلام فتح العالم كله، و إذا تم له ذلك كان مستحقا ان يمارس الحكم فيه، طبقا للاتجاه العالمي المعاصر الذي يري من حق الثورات الناجحة ان تسيطر و ان تحكم في المناطق التي هي فيها.

مضافا: إلي أن فتحه للعالم لم يكن بقصد التوصل إلي السلطة و لا بشهوة الحكم، بل لأجل تطبيق العدل، و معه فتخليه عن الحكم بعد إتمامه لفتح العالم يعني التنازل عن مسؤوليته و بالتالي عن التخطيط العام بلا مبرر.

السبب الثاني: الجانب العام الذي تحتاج إليه المجتمعات عموما إلي الدولة، و هو ما أشرنا إليه في غضون مناقشة الطور الأعلى من ان الدولة تحفظ المصالح العامة التي لا يمكن للأفراد الحفاظ عليها. فان هذا الجانب متوفر في الدولة العالمية بشكل أوضح، لجسامة هذه المصالح و تشعبها و وضوح استحالة قيام الأفراد بها مهما كثروا، ما لم يكن هناك لهم قيادة مركزية.

السبب الثالث: ان المجتمع الذي تبدأ به الدولة العالمية، مجتمع غير ناجز التربية بالشكل المطلوب في التخطيط الرابع الذي نتحدث عنه، و إنما لا زال في أول الطريق. و ستنال البشرية تربيتها المطلوبة منه عند نهايته، و هي ابتداء المجتمع

وسنعرّف أن الدولة أو الحكومة، سوف تبقى حتى لو تحقق المجتمع المعصوم، وان اختلف شكل تكوينها. فكيف و المجتمع لم يصل بعد إلي العصمة. كل ما في الأمر، ان سبب وجودها يقتصر علي السبب الثاني خاصة دون الأول و الثالث، علي ما سنعرّف.

الناحية الثانية: في الحديث عن وجود الطبقات و عدمها في الدولة العالمية:

لا شك أنه بمجرد أن يتم إنجاز القوانين المهدوية و المستوي الجديد العالي للوعي و التفكير الذي يريده المهدي (ع)، و بالتالي يريده التخطيط العام...

تندم تماما أهمية الطبقات و ما قد يحدث بينها من نزاع.

إن ما قالته الماركسية من استعار الصراع بين الطبقات باستمرار، مما لا دليل عليه، بعد ان عرفنا بطلان أدلة الماركسية علي ذلك. إلا أن هذا الصراع قد يحدث أحيانا في المجتمعات الاعتيادية، كما قد يحدث الصراع بين الأفراد و بين المجتمعات و بين الحكومات، و هكذا. ان كل هذه الصراعات سوف تتلاشي تماما تحت مجهر الوعي العالي و العدل الكامل و التلاحم الأخوي نحو الهدف الأعلى الذي يزرعه المهدي في نفوس البشر أجمعين.

إن أهمية الطبقات ستزول... و لن يكون هناك أيضا وجود للرأسمالية و الرأسماليين بأي حال، بعد كل الذي عرفناه من مبررات اضمحلال القطاع الخاص إلي حد بعيد. كما لا وجود للاستغلال علي المستوي الشخصي فضلا عن الطبقي أو غيره، كما هو جلي من عدد من الأحكام السابقة.

و لكن ما ذا يبقى؟.. يبقى الناس سواسية كاسنان المشط، ينال كل منهم أفضل شكل من المستوي الاقتصادي من ناحية و من التربية و التكامل من ناحية أخرى. و لكن لا كما تعتقده الماركسية من تحول الشعب إلي صنّاع و زراعين فقط. ان الهدف الأعلى لا يمكن ان يتحقق بمجرد ذلك. فهناك الاختصاصيون في العلم و المعرفة من كل نوع. و الاختصاصي يفضل غيره بطبيعة الحال «هل يستوي الذين يعلمون و الذين لا- يعلمون». كما ان هناك من هو أكثر أداء للسلوك المخلص، و من ثم أقوى إرادة و أكثر انسجاما مع التخطيط من الآخرين. و هؤلاء يتزايدون بالتدرّج نتيجة للتخطيط التربوي السابق علي العصمة. و ليس كل الناس سواسية في ذلك حتي ذلك العهد «و فضّل الله المجاهدين علي القاعدين درجة، و كلا وعد الله



الحسني». وقد عرفنا ان قواعد القرآن الكريم لا يمكن أن تتغير يومئذ.

ومن زاوية هذا التفضيل، سيتخذ الأكثر إخلاصا طريقه إلي المشاركة في الحكم و الادارة العامة. أما في أول الدولة فيكون الحكام هم الأكثر نجاحا في التخطيط الثالث السابق و أما بعد ذلك، فسوف يختار الأكثر نجاحا من الناس، مضافا إلي كفاءاته العلمية، ليأخذ طريقه في هذا الاتجاه.

إذن، فما تذكره الماركسية من كون الدولة ممثلة لطبقة معينة، غير صحيح بالمرّة في الدولة العالمية، كما هو - أيضا - غير صحيح كقاعدة عامة علي ما عرفنا. فهذه الدولة لا يمثل حكامها العمال و لا الفلاحين و لا الرأسماليين و لا الاقطاعيين، و لا غيرهم ممن يخطر في ذهن الماركسيين... و إنما يمثلون الصالحين في العالم مهما كان عملهم. و الدولة تشعر بمصلحتهم جميعا، و بعاطفة الأبوة و الأخوة نحوهم أجمعين.

الناحية الثالثة: في تحقق الديمقراطية في الدولة العالمية.

إن قصدنا من الديمقراطية، ما هو المصطلح لها، و هو اختيار الشعب لحكم نفسه في الأسلوب و أشخاص الحكام؛ فهذا شيء غير موجود في الدولة العالمية، تماما. بل لا معني له فيها، بعد الالتفات إلي أسلوب تكونها و التخطيط له، و التخطيط التربوي الذي تتخذه، الأمر الذي يتعذر علي الجماعة إنجازها وحدها، كما يتعذر عليها معرفة الأشخاص الذين ينجزونه، لو كان لهم وجود بغض النظر عن القيادة المهدوية.

و إن قصدنا منها الإخلاص في الانتخاب و صحته، بدون تزوير حين تعنّ الحاجة إلي ذلك، لو احتاج المجتمع إلي مجالس موقته أو دائمية تقوم علي أساس الانتخاب... فهذا أمر صحيح. و لكن صحة الانتخاب هذه لا تقوم علي تقديس مفهوم (الديمقراطية)، بل لأجل الجهة الأخلاقية القائلة بشناعة الاستغلال و الخيانة. و لا شك ان اللعب في الانتخاب يحتوي علي استغلال للمرشحين الآخرين و خيانة للهدف المطلوب، و بالتالي لكل المجتمع الذي يستفيد من هذا الهدف.

نعم، سيكون للديمقراطية بمعناها المصطلح وجود في المجتمع المعصوم كما سبق ان أشرنا، و سيأتي في الكلام عن التخطيط الخامس.

الناحية الرابعة: في القاعدة الماركسية القائلة: من كل حسب طاقته و لكل حسب حاجته.

وقد عرفنا اننا لو أردنا بديلا عن هذه العبارة - و نحن علي أي حال في غني عنها -

في الدولة العالمية، لقلنا: من كل حسب إرادته و لكل أكثر من حاجته. و هو مستوي لم تفكر به الماركسية، بل لا تستطيع التفوه به لأنه يستلزم ان يترك عمالها أعمالهم، بخلاف الدولة العالمية، التي عرفنا أساليبها في حث الأفراد علي العمل للصالح العام.

الناحية الخامسة: هل سيصبح العمل الحاجة الأولي للحياة.

إن الماركسية تريد من ذلك تكريس الجهود كلها، وبدون إلزام حكومي أو قانوني، لزيادة الانتاج الذي هو هدفها الأساسي في البشرية. و قد رأينا انها غير ناجحة في ذلك، باعتبار: ان الانسان المكرس تكريسا اقتصاديا عميقا طبقا لمفاهيم المادية التاريخية، يستحيل أن لا يكون أنانيا من الناحية الاقتصادية، و إذا كان أنانيا كان تفكيره في العمل في سبيل المجموع أو الصالح العام متعذرا. و لا يمكن الجمع بين الاندكاف في الجماعة، و بين الانانية الاقتصادية، كما توقعت الماركسية.

و أما العمل في الدولة العالمية، فينبغي أن نفهم منه العمل في سبيل التربية و الهدف الأعلى، إذ أن العمل الصناعي و الزراعي، مكرس - في واقعه - في سبيل ذلك، فضلا عن غيرها من الأعمال الأخرى التي تكون اندراجا في هذا السبيل و أجلي تسببا له.

و إذا فهمنا ذلك، كان العمل - حقا - الحاجة الأولي للحياة. باعتبار ان الحياة و كل أعمالها مكرسة في سبيل الهدف الأعلى الذي وجدت من أجله. كما برهنا، لا- باعتبار الاهتمام بزيادة الانتاج خاصة، كما تريد الماركسية... و ان كانت هذه الزيادة موجودة بأوسع و أعمق أشكالها. فكأن الفرد الماركسي: يعيش ليأكل و الفرد العادل يأكل ليعيش.

الناحية السادسة: انه بوجود الدولة العالمية العادلة ستزول الولايات عن العالم. لا باعتبار إلغاء الدولة و الملكية الخاصة و صراع الطبقات، بل باعتبار الايديولوجية المعمقة المطبقة يومئذ، المكونة من مفاهيم و قانون و اعين بدرجة عالية جدا. و من أهم فقراتها منع الخيانة و الاستغلال و زرع الشعور بالأخوة المستلزمة للعمل المتكاثف في سبيل الهدف الأعلى. و قد عرفنا كثيرا من التفاصيل المندرجة في هذا الصدد، فلا حاجة إلي التكرار.

الناحية السابعة: في إلغاء الملكية تماما أو عن وسائل الانتاج خاصة.

أما إلغاؤها عن وسائل الانتاج، في الدولة العالمية، فهو صحيح، علي ما

سمعنا. لا بمعنى التأميم أو إصدار (مرسوم) بهذا الخصوص يعيد ملكية وسائل الانتاج إلي الأمة، مع التعويض أو بدونه. بل بمعنى تكفل الدولة الثقل الأهم في هذا الصدد، وتوزيع خيرات ذلك علي الناس - طبقا لأساليب نظامية معينة - إلي حد تضعف معه أهمية القطاع الخاص، حتي عند أصحابه... بعد أن كان الخير و الرفاه الواصل إليهم من الدولة اضعاف عملهم. و يسير تدريجا في طريق الفناء. بمعنى أنه يأتي يوم لا يهتم فيه أي شخص بأن يكون له مصنع أو معمل. و بذلك تتمحض الصناعة للدولة.

و أما إلغاء الملكية تماما، فقد رأينا عدم إمكانه... إذ لا معني لإصدار (مرسوم) بهذا الخصوص كما هو واضح. و اما تلاشيها - كما تتوقع الماركسية - فهذا غير ممكن بالنسبة إلي كل ما له ندرة نسبية، و هو عدد لا يستهان به من الأشياء، كما عرفنا.

علي أن إلغائها بالمرة، حتي في مآكل الانسان و ملبسه، يحتوي علي رد فعل نفسي مؤسف، كما سبق أن قلنا، و هو ينافي التربية العادلة التي تتوخاها الدولة، و مناف للسعادة و الرفاه الموجود فيها. بخلاف ذوبان الملكية في الأمور المتوفرة جدا التي تنعدم فيها الندرة النسبية، فانها تخلو من هذا المردود.

وقد يقول القائل: ان كل السلع الاستهلاكية، ستصبح متوفرة بهذا المقدار، فليس لهذا المردود النفسي وجود بالنسبة إليها. و أما الأمور النادرة، فإلغاء الملكية بالنسبة إليها لا يحدث أي مردود نفسي، لقلّة أهمية عن تلك المواد.

و جواب ذلك من زاويتين:

الزاوية الأولى: إن إلغاء الملكية بالنسبة إلي الأمور النادرة نسبيا، لا يكون إلا (بمرسوم)، و لا يعقل ذوبانها التلقائي ما دامت نادرة، كما هو واضح. و الماركسية لا تدعي صدور مرسوم من هذا القبيل، و ليس في الطور الأعلى دولة لتصدره.

إذن، فالبرهنة علي بقاء الملكية في الأمور النادرة نسبيا يستجل إشكال علي الماركسية.

الزاوية الثانية: لو فرض صدور مرسوم بإلغاء الملكية عن الأمور النادرة نسبيا، فهو يحتوي في كثير من الحالات علي نفس المردود النفسي، أو علي بعض درجاته علي الأقل، الأمر الذي ينافي التربية و الرفاه معا، كما أشرنا. و يمكننا بهذا الصدد، الالتفات إلي أمرين:

الأمر الأول: ان الندرة قد تحدث في المواد الاستهلاكية أحيانا، فيكون

اسقاطها عن الملكية أو إسقاط الملكية عنها، حاملا لنفس المردود النفسي. فلو ان إنسانا احتاج إلي الماء في بربة جافة، و كان لديه منه ما يروي عطشه. فجاء شخص آخر عطشان و أخذ الماء منه بحجة انه ليس ملك الأول، لأنه الغيت الملكية بمرسوم!!.. كان ظالما له في الضمير العقلاني العام.

الأمر الثاني: ان عدد من الأمور النادرة نسبيا، مما لا يمكن فيها ارتفاع هذه الصفة... قد لا تقل أهميتها - أحيانا - عن المواد الاستهلاكية، و من ثم يكون إلغاء ملكيتها حاويا علي نفس المردود. فلو ان ابن أحد المشاهير، كأشتاين مثلا، كانت لديه من أبيه مخطوطات، لا يري لها العالم في بديلا، فسلبت منه سلبا حكوميا أو فرديا، بحجة إسقاطها عن الملكية... كان الفاعل ظالما لا محالة و منتجا لنفس المردود في نفس هذا الانسان.

الناحية الثامنة: بالنسبة إلي المستوي الصناعي و التكنيكي للدولة العالمية، سبق ان عرفناه و ناقشناه فلا حاجة إلي التكرار.

الناحية التاسعة: بالنسبة إلي وجود الحرية في الدولة العالمية، كما هو موجود في الطور الأعلى، في رأي الماركسيين.

و يمكن أن نفهم من الحرية عدة معان، يهمنا منها ما يلي:

المعني الأول: الحرية بمعناها المطلق الشامل لكل الميادين، في الحياة الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية.

و هذا المعني غير صحيح، و لا تريده الماركسية لأن فيه اعتداء علي حقوق الآخرين، و إباحة لأعمال الخيانة و الاستغلال، و إباحة للاعتقاد بغير الفلسفة الماركسية المطلوبة!!..

المعني الثاني: الحرية من الاستعمار، بمعني أن لا يكون علي المجتمع رأي مفروض من مجتمع آخر أقوى منه، عقائديا أو اقتصاديا أو غيره.

المعني الثالث: الحرية في التصرف و الرأي، ضمن الايديولوجية المعترف بها في ذلك المجتمع، و يساوق ذلك منع كل تصرف ينافي تلك الايديولوجية.

و كلا هذين المعنيين الأخيرين تفترض الماركسية وجودهما في الطور الأعلى، بل فيما قبله من عهود الاشتراكية أيضا. و هما أيضا متوفران تماما في الدولة العالمية.

أما وجود المعني الثاني للحرية في الدولة العالمية، فهو واضح جلي، إذ

ليس هناك مجتمع اعلي من هذه الدولة ليفرض رأيه عليها، بعد أن أصبح مجتمعها هو العالم كله.

و أما سيطرتها هي علي العالم، فلا يعتبر من نوع الاستعمار، فان الاستعمار هو السيطرة المساوقة مع الاستغلال و التحكم و اللعب بخيرات و مقدرات الشعوب. و أما إذا كانت السيطرة بقصد أبوي لأجل خير البلاد المفتوحة نفسها، و إذا كانت الدولة المسيطرة تستطيع أن تخدم الشعب المفتوح أكثر مما يستطيع هو أن يخدم نفسه، و إذا كان واضحا في ذهن الشعب المفتوح بحيث فرح بهذا الفتح الجديد، و بالخلاص من (أوصاب الماضي) كما تعبر الماركسية... إذن لا يكون للاستعمار وجود، شأنه في ذلك شأن الفتح الاسلامي الذي أخرج الشعوب المفتوحة من ذل العبودية و الظلم و أدخلها في الدين الفاتح نفسه بل و لغته أيضا أحيانا.

و أما المعني الثالث للحرية فهو ضروري الوجود في الدولة العالمية، لكونه من المؤثرات الرئيسية في التربية المتوخاة لها... لما عرفناه فيما سبق من أن الاختيار و حرية التصرف من الأركان الرئيسية في التخطيط المستهدف لكمال البشرية... لا يختلف في ذلك الاختيار بقسميه الكوني و التشريعي.

فالناس في حدود الايديولوجية العامة للدولة، و الوعي المهدوي الجديد، أحرار تماما... في كل تصرفاتهم الاجتماعية و الاقتصادية و العبادية و الأخلاقية و غيرها.

إلا ان هذا يساوق المنع عن كثير من التصرفات و الآراء غير المنسجمة مع تلك الايديولوجية، إلا ان هذا المنع سوف لن يكون له أثر واضح، بعد أن يكون الأمر قد استتب للدولة من زاوية السيطرة القوية من ناحية و زاوية الدعوة إلي الحياة الفكرية الجديدة التي تكون مقنعة للناس بشكل واضح و تلقائي في الغالب. و خاصة بعد أن يتم لهم المقارنة بين نتائج هذه الدولة و النظم السابقة عليها. و هي مقارنة تتم تلقائيا في الذهن أيضا بالنسبة إلي أي إنسان ملتفت معاصر لتأسيس هذه الدولة منذ أول تكوينها.

و أما بعد ذلك، فالأمر أسهل، إذ يكون الناس قد تم اقتناعهم الكامل بالمستوي الفكري الجديد، و لا يوجد من لا يقتنع بذلك. فقد أصبح البشر أجمعين هادفين و متآخين في سبيل الهدف الأعلى، و بالتالي منسجمين مع التخطيط

العام. وإذا أصبح الفرد هادفا أصبحت كل تصرفاته منطلقة من هدفه. فهو يطبق حريته تلقائيا علي هذا النوع من التصرفات، ويستنكر غيرها. وهذا معني كونه حرا في حدود الايديولوجية المعترف بها في ذلك المجتمع، من دون أن يشعر بأية حزازة فيما تستتبعه هذه الحرية من منع و حجر. بل انه يري مثل هذا المنع و الحجر لكل مخالف حقا و صحيحا، بعد اقتناعه بتلك الايديولوجية و استهدافه لهدفها.

الناحية العاشرة: في سيادة الأخلاق بدل القانون، كما حاولت الماركسية.

إن الأخلاق بمعناها الواسع المعمم، ستكون سائدة لا محالة في الدولة العالمية، لكنها ستكون موجودة إلي جنب القانون، لأنها لا تغني عنه. و لا يمكنه أيضا أن يغني عنها.

أما أن الأخلاق وحدها لا تفي بالقيادة و لا تغني عن القانون، فلأن القضايا الأخلاقية الواضحة قليلة و غير كافية لدقائق القيادة الاجتماعية العامة.

يكفيينا من ذلك أن ندرك بوضوح أن الأخلاق وحدها لا تستطيع أن تحدد موقفا كاملا بإزاء القانون المدني أو الجزائي أو بإزاء خطة أو أسلوب اقتصادي معين.

و تحويلنا علي التقاليد، كما سمعنا من الماركسية، لا يسد هذا النقص، لأن في التقاليد أمورا ضحلة و فاسدة و مشوشة، تمنع ما جعلها محكا للقيادة.

و هي في الدولة العالمية أشد بعدا عن ذلك، لأن التقاليد السابقة علي وجود هذه الدولة فاسدة جملة و تفصيلا و لا بد من اجتثاثها و تغييرها. و التقاليد اللاحقة لوجود هذه الدولة، إنما توجد طبقا لتوجيهات هذه الدولة، لا انها توجد تلقائيا لتأخذ الدولة منها نظامها.

و كذلك القانون لا يمكن أن يقوم بمهمته بدون أخلاق، و خاصة المهمة التربوية المطلوبة في الدولة العالمية. صحيح ان القانون سيكون موجها توجيهها تربويا... إلا ان هذا لا يعني شيئا بالنسبة إلي التربية إذا كانت طاعته لمجرد القوة و علي غير اقتناع أخلاقي. و إنما تنطلق التربية من حيث الانقياد الاختياري للقانون العادل. و هذا الانطلاق الاختياري المغني عن العقاب، يعتبر من أهم مهمات الأخلاق.

و لا نعني بذلك عدم وجود العقوبات، كيف و القرآن الكريم ينص علي 37

ص:577

عدد منها. وقد عرفنا أنه يكون مطبقا تطبيقا كاملا في ذلك العصر. وإنما المراد أنه بانتشار الوعي الجديد و الاقتناع بايديولوجية الدولة، يبدأ الناس بالطاعة الاختيارية الواعية تدريجا. وكلما ازدادت نتائج التربية ازداد ذلك، فيكون المجتمع في غني تدريجا عن قوانين العقوبات، و إن بقيت سارية المفعول أساسا، لتطبق في الأموال الضرورية، و إن كانت نادرة.

إذن، فالقانون موجود ليتكفل التنظيم العام في الدولة، و الأخلاق موجودة لكي تدعم تطبيق القانون بدل القوة... و بذلك يتساند القانون و الأخلاق في الاتجاه نحو الهدف الأعلى نحو المجتمع المعصوم.

- 7 - و أخيرا... تحسن الوقفة مع الماركسية في عدة من الاعتراضات التي و جهت ضد تحقق الطور الأعلى الماركسي. وقد ذكرها الماركسيون أنفسهم - كما سمعنا - و ناقشوها. و قد رأينا صحتها و عدم إمكان التخلص منها ماركسيا. فهل هي واردة يصح الاعتراض بها ضد الدولة العالمية الموعودة، أو لا؟!..

و كانت بعض الاعتراضات تنطلق من القانون السائد في الطور الأعلى القائل: من كل حسب طاقته و لكل حسب حاجته. و بعد أن عرفنا ان هذا التعبير لا موضوع له في الدولة العالمية، إذن فكل اعتراض يرد من زاويته سيكون غير ذي موضوع، غير اننا نعرضها مع إيضاح جوانبها ليكون أبسط للقارئ.

الاعتراض الأول: ما سمعناه عن لينين، و مؤداه: انه لو أخذ الناس «لكل حسب حاجته» لأخذ الناس الأموال بلا حساب، و بخاصة و ان الدولة غير موجودة لتراقب و تحاسب.

و قد سمعنا مناقشات ذلك، و توصلنا إلي صحته باعتبار ان الانسان المتربي علي مفاهيم المادية التاريخية الاقتصادية، يستحيل أن لا يكون أنانيا من زاوية اقتصادية. و إذا كان أنانيا اقتصاديا كان مندفعاً بطبعه إلي أن يأخذ من الأموال بلا حساب.

و أما في الدولة العالمية، فبالرغم من أنه يعطي للفرد أكثر من حاجته، لا-بقدرها فقط... إلا انه يتم ذلك تحت عاملين مهمين يمنعان التسيب:

أحدهما: الاشراف المركزي القوي للدولة. و الثاني: الدافع الأخلاقي في التنازل عن الأنانية في سبيل الغير و في سبيل الهدف الأعلى و التربية التكاملية.

وليس في الدولة العالمية تربية علي ترسيخ المفاهيم الاقتصادية وقيادتها للحياة، حتي تكون عاملا معاكسا لذلك.

الاعتراض الثاني: ما سمعناه عن بوليتزر: انه لو كان التوزيع حسب الحاجات، لكنت مداخل الأفراد متقاربة، ومعناه تساوي العاملين: من عمل عملا قليلا، و من عمل عملا كثيرا... و معه لا يبقى أي دافع نفسي لأداء المقدار الزائد من العمل. و بذلك يخسر المجتمع أهم ما يمكن أن يحصل عليه من الأعمال الفنية و الاختصاصية.

وقد عرفنا صحة هذا الاشكال بالنسبة إلي الانسان الأناني اقتصاديا، الذي لا يمكنه بأي حال أن يكون له دافع إلي العمل خارج هذه الدائرة المغلقة.

و أما في الدولة العالمية، فقد أشرنا فيما سبق أن دخل الناس أجمعين سيكون عاليا. و لكن العمل سيكون موجودا كما ينبغي، لوجود التفضيل الاجتماعي و الأخلاقي لمن يؤدي العمل الزائد علي من يؤدي العمل الأقل أو من لا يعمل بدون عذر. و قد عرفنا ما للأخلاق من دافع قوي في ذلك اليوم. مضافا إلي أنه ينبغي القول: بأن دخل العامل أكثر نسبيا من غيره نتيجة لعمله، كما أشرنا.

الاعتراض الثالث: انه مع تساوي الدخل سيتساوي دخل العامل البسيط مع دخل الاختصاصي، و الكفو و غير الكفو و القوي و غير القوي بل لا يمكن أن يكون دخل الرجل الأحسن و الأكمل أقل ممن هو دونه إذا كانت حاجاته أقل. و بذلك يفقد الاختصاصي مزيتة، و بالتالي يفقد دوافعه للعمل أيضا.

إن هذا الاعتراض يشير إلي النقص من حيث الاختصاص و ما قبله يشير إلي النقص في ساعات العمل. و هو أيضا وارد و صحيح بالنسبة إلي الانسان الأناني اقتصاديا. و لكنه أيضا غير ذي موضوع بالنسبة إلي الدولة العالمية لوجود التفضيل الأخلاقي الكبير بالنسبة إلي الاختصاصي علما و عملا.

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (1).

فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ عَلَي الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً، وَ كَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنِي (2).

الاعتراض الرابع: و هو اعتراض غير منطلق من تلك القاعدة

ص:579

1- (1) الزمر: 9.

2- (2) النساء 95.



و هو ما ذكره كوفالسون من استبعاد وجود اليوم الذي تسعد به البشرية و ترتفع به آلامها. ان هذا ليس إلا حلما طوبويا غير قابل للتحقيق. و قد حاول هو الجواب عليه، كما سبق.

و أما منطلقنا إلي الجواب، فملخص بيانه: ان الانسان ما دام يعيش في العصر الذي يري فيه رسوخ الحضارة الاوروبية و اشباهها، و مفاهيم الدول الكبرى في العالم، و يتمثل جذور المشاكل السابقة و المعاصرة التي عاشتها البشرية علي مدي التاريخ... إن هذا الانسان هو الذي ينبثق تفكيره عن هذا الاشكال.

و أما بعد أن برهنا مفصلا، علي تأصل الخير في العالم، و وجود الهدف الصالح للكون عموما و للبشرية خصوصا، و برهانا علي مرحلة الظلم و كونه موقوتا زائلا، مهما بدا مهما و متعاطما. إذن فسوف تصير البشرية إلي المستقبل الخير الصالح بالضرورة. و لا نحتاج في تصور ذلك إلا إلي انطلاق يسير من الحدود الفكرية التي يفرضها المكان و الزمان علي الذهن البشري.

الاعتراض الخامس: ما ذكره كوفالسون أيضا: من ان هناك تهديدا بفناء الحضارة و القضاء عليها في حرب حرارية نووية عالمية، فأين يمكن أن يوجد المستقبل السعيد مع وجود هذه الحرب.

و قد رأينا هذا الاعتراض و اردنا علي الطور الأعلى الماركسي. و لكنه لحسن الحظ غير وارد علي الدولة العالمية. و يمكن النظر إلي ذلك علي مستويين:

المستوي الأول: ان التخطيط الثالث المنتج للدولة العالمية، يعمل عمله سواء وجدت الحرب العالمية أم لا، و لا تعتبر هذه الحرب معيقة له بأي حال.

و ذلك: ان الشروط الأساسية لليوم الموعود أو الدولة العالمية كما سبق، ثلاثة، لا تضرّ بها الحرب، و ستكون متوفرة جميعا في ذلك اليوم:

الأول: وجود الأطروحة العادلة الكاملة التي تكون قابلة للتطبيق في تلك الدولة.

ان هذه الحرب سوف لن يتسني لها القضاء علي كل المفكرين الحاملين لهذه الاطروحة، بل و لا الكثير منهم. اذ انهم يعيشون في بلدان صغيرة و منزوية عن تيار الدول الكبرى، و ليست لهم أية مشاركة في الحرب مهما كانت بعيدة. و انما

الخسارات الكبرى في الأنفس والأموال والحضارة ستكون للدول والجيش المشاركة، وخاصة الكبرى منها.

الثاني: وجود القائد المؤهل للقيادة العالمية يومئذ، وهو متوفر في شخص الامام المهدي (ع). وهو ممن لا تناله الحرب العالمية بسوء طبقا لكل المذاهب الاسلامية المؤمنة به.

أما إذا ذهبنا إلى الرأي العامي القائل بميلاده في حينه، فيكون خلال الحرب العالمية غير موجود، أو موجودا ولا يقتل، لوضوح ان من يقتل في هذه الحرب لا يصلح للمهدوية بعدها... وانما يوجد المهدي فيمن لا يقتل، بطبيعة الحال.

و أما اذا ذهبنا إلى الرأي الامامي القائل بطول عمر المهدي (ع) وغيبته... فقد برهنا في تاريخ الغيبة الكبرى (1) علي ضرورة طول العمر و الغيبة له، حتي يتسني له عمق القيادة العالمية بعد ظهوره. و برهنا، في هذا الكتاب، علي ان كل ما له تسبب إلى مصلحة تلك القيادة، فهو ضروري الوجود في التخطيط الالهي. و معه يكتسب الامام المهدي (ع) حصانه خاصة ضد هذه الحرب، من أجل دوام بقائه لأجل قيامه بوظيفته الأساسية في المستقبل المشرق.

و ليس معني كونه محصنا ضد هذه الحرب كونه لا يموت حتي مع استعمال السلاح ضده. و انما - في الأغلب - بمعني: انه يستطيع شخصيا التخطيط الخاص لأجل نجاته من ضرر الحرب، و هذا التخطيط واجب عليه لأجل حفظ حياته للمستقبل الموعود.

الثالث: وجود العدد الكافي من المخلصين الذين يمكنهم السيطرة علي العالم في اليوم الموعود، تحت القيادة المهدوية. و قد حملنا فكرة متكاملة عن ظروف التمحيص التي تستلزم وجودهم.

و الحرب العالمية تكون مؤكدة لظروف التمحيص هذه، لأنها - في حقيقتها - الدليل الكبير علي فشل القوي المادية المزيفة بكل اشكالها و معسكراتها، الأمر الذي يوجب دعم ايمان المؤمنين و إيضاح الفكرة للرأي العام العالمي، و بالتالي يوجب تزايد العدد المطلوب، و ترسيخ اخلاص الموجود

ص: 581

1- (1) ص 511 و ما بعدها إلى عدة صفحات.

و أما حول القضاء عليهم في هذه الحرب و لو صدفة، فالحديث عنه ليس بأعقد من الحديث عن الموت الاعتيادي الذي سيواجهونه كما يواجه غيرهم.

و الجواب علي كل حال واحد، و هو ان ظروف التمحيص ستكون باقية و عميقة و مستمرة حتي توجب أن يوجد في جيل واحد مشترك كل العدد الكافي من هؤلاء الممحصين. فان قضى الموت علي بعضهم بسبب الحرب أو غيرها، أمكن الانتظار فترة أخري حتي يوجد البديل الكافي و يتكامل العدد؛ إذ ليس للتخطيطات بطبيعتها أمد خاص أو تاريخ محدد تقف عنده.

المستوي الثاني: اننا لا نكتفي بالقول بان الحرب العالمية المتوقعة ليست مضرة باليوم الموعود فقط، بل يحتمل أن تكون نافعة له أيضا و في مصلحته، علي تقدير حدوثها.

و ذلك: ان هناك سؤالا يتردد في كثير من الأذهان، عرضناه مع أجوبته في «تاريخ ما بعد الظهور»<sup>(1)</sup> و هو ان المهدي عليه السلام حين يظهر بشكل أعزل مواجهها القوي العالمية الضخمة، كيف يستطيع السيطرة عليها و اخضاعها، لأجل أن يؤسس دولته العالمية الموعودة.

و لهذا السؤال أكثر من جواب، كما سبق هناك، إلا ان من أجوبته الرئيسية هو حدوث الحرب العالمية قبل انجاز اليوم الموعود، حيث تتحطم القوي الكبيرة في هذه الحرب الطاحنة، و يظهر القائد المهدي (ع) علي البشرية الباقية، فيستطيع السيطرة علي العالم بسهولة نسبية.

إذن، فوجود الحرب العالمية ستكون في صالح اليوم الموعود، و لن تكون ضده، علي كل حال.

الاعتراض السادس: و هو موجه إلي الفكر الماركسي فيما يخص الحالة المتوقعة بعد الطور الأعلى، نتيجة للتغير الضروري الناتج عن الديالكتيك أو تطور قوي الانتاج. و قد عرفنا عجز الماركسية عن الجواب عنه.

و هذا الاعتراض لا معني له بالنسبة إلي الدولة العالمية، بعد التوصل إلي نفي النظريات الماركسية العامة، و امكان عدم التغير الذي توقعه الماركسية.

ص: 582

فان هذه الدولة ستبقي في الوجود إلي ان يتحقق هدفها الأعلى في التخطيط الرابع و هو المجتمع المعصوم. فاذا وجد ذلك المجتمع بقيت الدولة أيضا، لكن مع بعض الاختلاف في نظامها بالشكل الذي يمكنه أن يواكب المستوي الجديد العميق و يزيده كمالا و رفعة.

و بهذا نختم الحديث عن الماركسية، و مقارنتها بالدولة العالمية و مذهبها الاقتصادي.

- 8 - و أما الحديث مع الرأسمالية و مقارنتها بالمذهب الاقتصادي (الموعود).

فينبغي أن يكون حديثا منتهيا بعد الذي عرفناه من الاختلافات الشاسعة بين المذهبين الاقتصاديين - من خلال الحديث عن الماركسية.

و إيضا للقاء نذكر الفروق التالية مستنتجة مما سبق:

الفرق الأول: عدم وجود المفهوم المذهبي الأول للدولة العالمية، في الرأسمالية... و هو حق الدولة في السيطرة علي الحقول الاقتصادية بشكل عام. فإن هذا الحق مناف مع الحرية الاقتصادية التي تؤمن بها الرأسمالية بعمق، و تلغي حق الدولة في التدخل في حياة الفرد، إلا في حدود الضرورة.

الفرق الثاني: عدم وجود المفهوم المذهبي الثالث للدولة العالمية، في الرأسمالية... و هو الملكية في نطاق محدود، فان ذلك ينافي بصراحة حق الملكية المطلق الذي تقده الرأسمالية.

الفرق الثالث: حرمة الربح، بشكليه الربوي و التجاري في الدولة العالمية... مما هو مجاز و مدعم بالقانون في الدول الرأسمالية. فان البنوك الربوية. بل ايمان الرأسماليين بعمق إمكان قيامها بدونها، يعتبر من واضحات عالم اليوم.

الفرق الرابع: عدم وجود المفهوم المذهبي الرابع للدولة العالمية في الرأسمالية... و هو اخلاقية الاقتصاد و قيام نظامه علي التسامح و نكران الذات. و هذا واضح لمن استعرض العلاقات الاجتماعية في الدول الرأسمالية، فان الصداقة و العداوة و الحب و البغض و الزواج و الطلاق و الحرب و السلم...

و غيرها، كلها قائمة علي أساس اقتصادي أناني صرف، ليس للمفاهيم الأخرى خلاله أي مجال.

الفرق الخامس: ان النظام الاقتصادي في الدولة العالمية هادف

- بالضرورة - للتربية العامة والخاصة نحو الهدف الأعلى، مع العلم ان الرأسمالية خالية من أي هدف سوي الحفاظ علي نظامها و توسيع وجودها في الانتاج و التوزيع.

وقد عرفنا ان وجود الرأسمالية وغيرها من أنظمة عالم اليوم، إنما هو وجود مؤقت بالضرورة، يقع ضمن تخطيط عام لتمحيص الأفراد و الأنظمة معاً، وإثبات الصالح و الطالح منها امام الرأي العام العالمي، مقدمة لليوم الموعود، يوم الدولة العالمية العادلة.

### التخطيط الخامس المنتج للحفاظ علي المجتمع المعصوم و تكامله

1 - ان الفكرة التي ينبغي ان نحملها عن العصمة الآن بسيطة إلي حد كبير... فاننا اذا عرفنا العصمة بأنها «الالتزام بالعدل بدون ان يكون هناك احتمال معقول للانحراف» أو اذا عرفناها بانها تحصيل «حين يصبح تطبيق العدل لذة حقيقية» بدل الالتذاذ بالانحراف و الشهوات. أو إذا عرفناها بانها «التعود التام علي تطبيق العدل بحيث يكون التخلي عنه موجبا للألم» تماما كاعتياد التدخين من هذه الناحية. إذا عرفناها بكل ذلك لا نكون قد جانبنا الصواب.

و مقصودنا من العدل: ذلك النظام العقائدي و التشريعي المنسجم مع التخطيط العام، و بالتالي مع الأهداف البشرية الكونية العامة.

و بذلك نكون قد تجنبنا الجدل (الكلامي) الذي يقع بين المذاهب الاسلامية، في اقتران العصمة بامتناع الخطأ و السهو و النسيان أو اقترانها بالالهام و عدمه.

ان تجنبنا عن ذلك ضروري فعلا، لاننا لا نعني من العصمة في المجتمع المعصوم أكثر من ذلك. و لا دليل علي عصمة أفراد المجتمع يومئذ عن الخطأ و النسيان أيضا، مضافا إلي العصمة عن التورط عمدا في الذنوب و الانحراف.

وان كان ذلك محتملا في المراحل البعيدة من التكامل.

وبذلك اختلاف مفهوم العصمة الذي نريده عن العصمة التي يلتزم بها الامميون لأئمتهم الاثني عشر عليهم السلام وللانبياء عموما. وقد يفرق بينهما اصطلاحا بالتعبير بـ «العصمة الواجبة» بالنسبة إلى الأئمة والأنبياء، وبـ «العصمة غير الواجبة» بالنسبة إلى ما قصدناه... وان كان هذا الاصطلاح لا يخلو من ايحاءات غير صحيحة.

ولعل العصمة بالمعني الذي أردناه، ثابتة لجماعة من الصحابة والشهداء والصالحين علي مر عصور التاريخ الاسلامي. فلا بعد في ان يصبح العالم كله معصوما بهذا الشكل.

ولا يخفي ما للمجتمع الصالح عموما من دعم للسلوك المعصوم بهذا المعني، إذ الفرد الصالح في المجتمع المنحرف يكون مهتدا بالانحراف تحت الضغوط العالية المعاكسة لسلوكه، بخلاف حاله في المجتمع الصالح الذي يكون ملائما مع سلوكه كل الملائمة. ومن هنا يكون تكوّن الافراد المعصومين في المجتمع الصالح منطقيًا ومعقولا.

والعصمة بهذا المعني يمكن تصور وجودها في كل فهم مبدي متكامل نسبيا عن الكون والحياة. فالماركسية حين تعطي المفاهيم والتشريعات، ويكون الفرد منسجما معها تماما و معتادا علي تطبيق كل تعاليمها، يمكن ان نسميه معصوما من الناحية الماركسية؛ وسيكون وجود هذا الفرد في مجتمع ماركسي دعما لعصمته هذه... وهكذا. وما نتوخاه الآن هو العصمة علي مستوي التخطيط العام والأطروحة العادلة الكاملة.

والعصمة قابلة للتكامل والتربية والنمو، فكلما ازداد الفرد اخلاصا وملاحظة لأقواله وأفعاله تجاه العدل، وكلما تعمق في الغيرية من ناحية وفي الشعور بأهمية طاعة الله عز وجل من ناحية ثانية... إلي صفات أخري قد يكتسبها... كلما ازداد الفرد عصمة وصعد في درجاتها العليا. وهذا هو الذي سمّيناه «بتكامل ما بعد العصمة»، وبرهنا في «تاريخ الغيبة الكبرى» علي إمكانه.

- 2 - وكما يمكن أن يكون الفرد معصوما، يمكن أن يكون الرأي معصوما.

فعضمة الفرد تحمل معني ان يكون احتمال مخالفته ضعيفا جدا، و غير معقول كما أشرنا في التعريف، وعضمة الرأي تحمل معني أن يكون احتمال مخالفته للواقع ضعيفا جدا، و غير معقول. وعضمة الفرد تتعلق بأفعاله الاختيارية من قول أو فعل، و تنشأ من علمه بمتطلبات العدل و قوة إرادته في تطبيقها. وعضمة الرأي تتعلق بمداليل الأقوال بصفتها معان أو أفكارا أو عقائد. و تنشأ من اطلاع صاحب الرأي علي الواقع الموضوعي للوقائع أو للمصالح.

و الرأي قد يكون «خبرا» (وقد يكون «إنشاء» أو تشريعا. فالخبر المعصوم ناشئ من الاطلاع علي الوقائع الموضوعية، و التشريع المعصوم ناشئ من الاطلاع علي المصالح الحقيقية للمجتمع، و هو تشريع عادل بالضرورة.

و ليس هناك ترابط كامل بين عضمة الفرد وعضمة الرأي. فقد يكون الفرد معصوما في أفعاله غير معصوم في رأيه. فان عضمة الفرد «غير الواجبة» لا تقتضي أكثر من أن يكون تعمده للكذب غير معقول، و لكن قد يكون رأيه غير مطابق للواقع علي غير عمد منه. و قد يكون الفرد معصوما في أفعاله و رأيه، و ذلك لا يكون إلا في العضمة «الواجبة» أو ما يساوقها من المراتب العليا.

كما قد يكون الفرد معصوما في رأيه غير معصوم في أفعاله. نذكر لذلك مثالين:

المثال الأول: ان فردا اعتياديا، التقط «خبرا معصوما» من فرد واجب العضمة. فيكون اعتقاد هذا الفرد بصحة هذا الخبر «رأيا معصوما» من دون أن يكون صاحبه معصوما.

المثال الثاني: ما سنذكره في الفقرة التالية من وجود الرأي العام المعصوم.

حيث لا- يفترض العضمة بأي فرد في المجتمع، و لكن ما حصل عليه اتفاقهم وإجماعهم من الآراء خبرا أو تشريعا، كان معصوما. و هو ينشأ من كون الوقائع أو المصالح التي اتفق المجتمع المعين علي وجودها فهي موجودة بالفعل. يكون احتمال اتفائه علي الخطأ من هذه الناحية موهونا و غير معقول.

- 3 - سبق أن أوضحنا في «تاريخ ما بعد الظهور»<sup>(1)</sup> ان المجتمع الذي يعيش

ص: 586

---

1- (1) انظر: الفصل الخامس من الباب الأول من القسم الأول تحت عنوان (الأسس العامة لتخطيط ما بعد الظهور).

علي منهج التربية المركز الذي تقوم به الدولة العالمية، سوف يمر بمرحلتين من العصمة، يكون الثاني تركيزا و ترسيخا للأول... نعرضهما الآن علي ضوء الأسس التي عرفناها في هذا الكتاب:

المرحلة الأولى: ان يكون الرأي العام معصوما دون الأفراد... ولكنهم صالحين بالمقدار الكافي.

ولهذا المستوي أمثله في عالمنا اليوم علي المستوي الاسلامي وغيره:

أما علي المستوي الاسلامي ف «الاجماع» الذي تحتج به المذاهب الاسلامية، علي اختلافها، باعتباره ضروري المطابقة للواقع. فان علماء الاسلام حين يكونون صالحين إلي درجة كافية، يكون الرأي المتفق عليه بينهم معصوما و احتمال مخالفته للواقع موهون و غير معقول. و من هنا كان الاجماع دليلا كافيا بل أكيدا علي الحكم الشرعي الاسلامي.

و أما علي المستوي غير الاسلامي، فالمجالس النيابية و المؤتمرات و نحوها، إذا اتفقت علي أي شيء يكون المفروض فيه عند أهله كونه صوابا و نافذا علي الناس. انه سيكون نافذا لمجرد حصول أكثرية الأصوات فيها فضلا عن (الاجماع) إذا حصل. فان حصل كان هذا الرأي (مقدسا) و ضروريا و ليس معصوما فقط.

و حين تترسخ هذه المرحلة تحت الاشراف التربوي المركز للدولة، و تحت قيادة الحاكم المعصوم و التشريع المعصوم... يعتاد الأفراد بالتدرج في هذا المجتمع الصالح علي تطبيق العدل و يجدون فيه لذتهم المفضلة، و يجدون في تخلفه أسفا و ألما نفسيا غير مريح، حتي يصبح احتمال مخالفتهم للعدل موهونا و غير معقول.

و من هنا (يولد) في هذا المجتمع الأفراد المعصومون بالتدرج، و يبدؤون بالتكاثر، و من ثم تبدأ المرحلة الثانية بالوجود.

المرحلة الثانية: المجتمع الذي يكون أغلب أفراده أو كل أفرادهم معصومين ب «العصمة» غير الواجبة. و المهم في نسبة تواجد المعصومين هو ان تكون «الصبغة العامة» للمجتمع هي العصمة، بحيث لو قبضت علي فرد غير معين في الشارع، كان احتمال كونه معصوما كبيرا جدا. و لا ينافي ذلك وجود أفراد قلائل نسبيا غير معصومين. مثاله: انك إذا قبضت علي يد فرد في الشارع في بلد



إسلامي، فإن احتمال ان يكون مسلما كبيرا جدا، لأن الصبغة العامة للمجتمع هي الاسلام، و لا ينافي ذلك وجود أفراد غير مسلمين، بنسبة غير كبيرة.

و ينبغي أن نلتفت بهذا الصدد، إلي أن العصمة هي قمة عليا من قمم التربية، و لا يصل إليها الفرد إلا بعد تركيز تربوي كبير. و هو أمر متوفر في المجتمع الصالح الذي تحكمه الدولة الصالحة، غير ان احتياج تطبيق هذا المنهج إلي فترة زمنية من عمر الانسان، يجعل الأفراد الذين هم في طريق التربية غير معصومين بطبيعة الحال. و كل مجتمع يحتوي - بالضرورة - علي أناس في طريق التربية، و هي الفترة التي تقع بين سن التكليف أو تحمّل المسؤولية و ما بين العصمة. و هي فترة تزيد و تنقص بالنسبة إلي الأفراد بطبيعة الحال.

إن المجتمع الذي يحتوي بالضرورة علي هؤلاء، لا يمكن أن يكون كل أفراده معصومين... إلا أن هذا لا يشكّل نقطة ضعف في عصمته، بعد ملاحظة أمرين، الأمر الأول: ان وجود هؤلاء غير المعصومين لا ينافي وجود «الصبغة العامة» للعصمة، في المجتمع. الأمر الثاني: ان هؤلاء ليسوا متمردين بل منسجمين مع العصمة و متهيئين للوصول إليها. فوجودهم مشابه لوجود المعصومين إلي حد كبير، و ليس مغايرا له أو منافيا معه.

فهذا هو المجتمع المعصوم... إن العالم... إن البشرية كلها سوف تصبح علي هذا الشكل بالتدرج، طبقا للتخطيط الالهي العام، و سيكون هذا التخطيط قد وصل إلي هدفه الأعلى. و لكن حيث ان سلّم التكامل لا نهائي الدرجات، سيكون تجاه المجتمع العالمي المعصوم، فرصة واسعة جدا للتربية و النمو.

- 4 - إننا بعد أن عرفنا و برهنا علي أنه يتعذر علي الباحث في هذا العصر التعرف علي العمق الحقيقي و الكامل للوعي و التشريع في دولة العدل العالمية...

سيكون هذا التعذر أولي و أوضح في المجتمع المعصوم لأنه أشد تركيزا و أبعد زمانا من الدولة العالمية.

و ينتج من ذلك، أننا و ان استطعنا التعرف علي بعض معالم المذهب الاقتصادي في الدولة العالمية، قبل وجود المجتمع المعصوم، و لكن ذلك و كثير غيره سوف يكون متعذرا تماما في المجتمع المعصوم.

و من هنا ينبغي أن نكفكف من غلواء الطمع، و نقتصر علي بيان بعض الصفات للمجتمع المعصوم، مما يمكن أن يقودنا إليه أو يدلنا عليه الدليل.

- 5 - إن ما يمكن أن نتعرف عليه من خصائص المجتمع المعصوم، عدة أمور:

الخصيصة الأولى: انه بينما عرفنا ان الدولة العالمية، تحدث في العالم كله، دفعة واحدة نسبيا... لا انها توجد بالتدرج البطيء، كما توقعت الماركسية لطورها الأعلى... نري المجتمع المعصوم يحدث بالتدرج، تبعا لما يناله كل مجتمع محدود من التربية و ما يتقبله و يتجاوب معه منها. ان المجتمعات تختلف في ذلك اختلافا غير قليل تبعا لمستوياتها الثقافية و العقلية و الحضارية و العقائدية.

فالمراد بالمجتمع، اذن هو المجتمع المحدود المكون من بلدة أو منطقة أو قطر أو اقليم. ان كل مجتمع سوف يمر تحت العناية و التركيز التربوي القويين، سوف يمر بالمرحلة الأولى للعصمة ثم يتجه إلي الثانية حتي تتحقق فيه...

و كذلك المجتمع الآخر. و هكذا. و سيكون هدف الدولة يومئذ تكوين المجتمع العالمي المعصوم بمختلف أشكاله و مستوياته، الذي هو الهدف الأساسي لوجود البشرية.

إن المجتمع المعصوم يتفق في صفة التدرجية - إلي حد ما - مع الطور الأعلى الماركسي (1). و لكننا قلنا ان مجتمعا ما إذا وصل إلي الطور الأعلى سيكون مهددا بالغزو الخارجي و الانهيار تحت ضرباته من قبل الدول المعادية له في العالم، و خاصة مع خلوه عن الدولة القانون. إلا أن هذا الاعتراض غير وارد علي المجتمع المعصوم، كما هو واضح... لوجود الدولة القوية فيه من ناحية، و عدم وجود دول أخرى معادية بالمرّة، لأنها دولة عالمية لا ثاني لها.

و بهذا التسلسل الفكري استطعنا السيطرة علي الاعتراض الذي قد يرد إلي الذهن، و هو أن العالم يحتوي علي مجتمعات متخلفة جدا و بدائية. كما يحتوي علي مجتمعات متطرفة جدا في عقائدها ضد التخطيط العام. فكيف يتسني للدولة

ص: 589

---

1- (1) يحول دون التدرج البطيء في المجتمع المعصوم، ما قلناه فيما سبق من أن نتائج التخطيط - أيا كان - تكون متشابهة إلي حد كبير في البشرية كلها. فالتدرج و إن كان ثابتا إلا أنه ليس بطيئا بالمعني الحقيقي. و بهذا يختلف عن التدرج في الطور الأعلى الماركسي.

فإن جواب ذلك هو أن الحديث عن أمثال هذه المجتمعات ينبغي أن يكون منتهيا قبل وجود أي مجتمع معصوم في العالم. ان الفترة المتخللة بين تأسيس الدولة العالمية ووجود المجتمع المعصوم، فترة التخطيط الرابع، كافية لتأهيل المجتمعات عموما لاتخاذ صفة العصمة، سواء من ناحيتها الحضارية بمحاولة الارتقاء بمستواها إلي مصاف المجتمعات العالية، أو من ناحيتها العقائدية، بالسيطرة الايمانية الكاملة علي البشرية كلها في أوائل تأسيس الدولة العالمية.

إذن، فالتأهيل لاتخاذ صفة العصمة سيكون موجودا بانتهاء التخطيط الرابع لكل البشرية. غير ان التفاوت في وجود هذه الصفة موجود باعتبار اختلاف المجتمعات في خصائص أخرى.

و الهدف الأعلى للتخطيط العام، لن يتحقق إلا- بعد حصول كل المجتمعات في العالم علي صفة العصمة. لكننا ينبغي أن لا ننسي الحديث عن (الصبغة العامة) ان تحقق هذا الهدف يكفي فيه ان تكون الصبغة العامة للعالم هي صفة العصمة... و لا يضر في ذلك وجود عدد من المجتمعات غير المعصومة، و لكنها غير متمردة بل هي في طريق العصمة.

تماما، كالحضارة في عالم اليوم... ان الصبغة العامة للعالم كونه متحضرا و لا ينافي ذلك وجود عدد من المجتمعات غير المتحضرة، وإنما هي في طريق الحضارة.

نعم، لا شك ان حصول كل المجتمعات في العالم علي صفة العصمة، بارتفاع كل المستويات المنخفضة إلي القمة العليا يعتبر تركيزا قويا للهدف البشري الأعلى، و هو مما يستهدفه التخطيط الخامس نفسه.

الخصيصة الثانية: تحول الحكم إلي الشوري أو الانتخاب، بعد أن كان علي الشكل التعيين.

و السر في ما أشرنا إليه في تاريخ الغيبة الكبرى(1) من أن مفهوم الشوري أو الانتخاب أو الديمقراطية بالمعني الاصطلاحي، لا يصح تماما في الآراء الفجة و الناقصة و المنحرفة... فان مجموع الآراء الناقصة تمثل رأيا ناقصا لا محالة.

و اتفاق الناقدین علی شیء لا یعنی أي شیء.

و أما بعد وصول البشرية إلى سن الرشد و النضج، إلى العصمة، فيكون الرأي العام معصوما غير قابل للخطأ و يكون الفرد أقرب جدا إلى إدراك مصالحة الحقيقية، و معرفة ممثليه الصالحين من غيرهم... بما لا يقاس من عصر ما قبل العصمة.

و من هنا يفتح له المجال في المشاركة الفعلية في سن الأنظمة و اتخاذ القرارات الجماعية، و انتخاب الممثلين علی مختلف المستويات بما فيها منصب الرئاسة العليا. و يكون المنتخبون أنفسهم معصومين بطبيعة الحال. بل من أكمل أفراد المجتمع المعصوم.

و سيكون الشيء الوحيد الذي لا يكون قابلا للتغيير هو الأحكام القطعية المتبناة للإسلام... للأطروحة العادلة الكاملة المطبقة يومئذ. و إن كنا لا نعرف بالتحديد ما الذي سوف يكون قطعيا أو لا يكون من الأحكام. و لكن بعض ما هو موجود الآن نعلم بعدم قابليته للتغيير أيضا.

و ينبغي أن نلتفت إلى أن الرئاسة لا يمكن أن تكون انتخابية، إلا بعد أن يصبح المجتمع منتجا لأشخاص معصومين كاملين، يمكنهم أن يقوموا بنفس المهمة التربوية التي كان يقوم بها الرؤساء السابقون الذين تولوا الحكم بالتعيين، انطلاقا من الأسس العامة التي اقتضتها الأطروحة العادلة من ناحية. و توجيهات القائد الأول المهدي عليه السلام، من ناحية أخرى.

و لكن متى يصبح المجتمع منتجا لأفراد معصومين، لتكون الرئاسة انتخابية. إن هذا سوف لن يحدث عادة حين دخول المجتمع بالدور الأول من العصمة. فان مجرد اتصاف الرأي العام بالعصمة لا يعني اتصاف الأفراد بها، كما سبق، و إذا لم يكن الفرد معصوما كان من الصعب تكفله للمنهج التربوي للعصمة و المحافظ عليها.

إذن، سيدخل المجتمع في عهد الانتخاب بعد هذا العهد، حين يستطيع إنتاج الأفراد المعصومين، و لو بشكل قليل. و هذا قد يحدث في الدور الأول للعصمة قبل أن يتكاثر المعصومون ليشكّلوا الدور الثاني.

هذا، و لا ينبغي أن نتوقع الاطلاع علی أكثر من ذلك، من تفاصيل و أساليب الانتخاب و عدد المنتخبين و مناصبهم، و غير ذلك... فان كل ذلك

ينبغي أن يبقى في ضمير الغيب. علي أننا ذكرنا عددا من التفاصيل في تاريخ ما بعد الظهور، لا حاجة إلي تكرارها.

الخصيصة الثالثة: ان المجتمع سيستغني بالتدريج عن عدد من القوانين التي كان محتاجا إليها من أول وجوده إلي الآن. كقوانين القضاء و الجرائم و العقوبات، و كل ما يمت إلي محاولة رفع القصور و التقصير من الناس الاعتياديين السابقين علي مجتمع العصمة... بعد أن ارتفع ذلك فعلا في حدود المعطي القانوني. و لكن هذا لا يعني إلغائها تلافيا للمضاعفات، إلا إذا أصبح كل العالم معصوما.

و سيكون البناء القانوني للمجتمع، في حدود ما نستطيع فهمه الآن، متكونا من عناصر ثلاثة:

العنصر الأول: الأحكام الضرورية للقرآن الكريم... بالفهم الموجود في ذلك العصر.

العنصر الثاني: الأنظمة التي تحدد العلاقات بين الناس، و يكون مصدرها المجتمع نفسه عن طريق الشوري أو الديموقراطية، حيث يسنها المجتمع و يوافق عليها عن طريق التصويت المباشر، أو تكون نافذة عليه من قبل الرؤساء المعصومين الذين يحكمونه بالانتخاب.

العنصر الثالث: الأخلاق، و هي قضايا عملية واقعية تحدد العلاقات بين الناس. و هي دائما داعمة للقانون العادل و الدولة الصالحة. و تكون أحيانا أعلي من القانون تأثيرا و تحديدا و أهمية... و خاصة في مستوي الوعي العالي الذي يكون عليه المجتمع المعصوم... فان التوقعات الأخلاقية تتعمق و تتوسع بتعمق الوعي و الثقافة و الشعور بالمسؤولية. فإذا بلغت هذه الأمور ذروتها بلغت المسؤولية الأخلاقية ذروتها أيضا.

و هي - بهذا المعني - أعقد من القوانين، إذ أن عددا من الآراء و التصرفات يصعب علي القوانين تحريمها و المنع عنها، علي حين تعتبر في المفهوم الأخلاقي العميق محضورا تاما علي فاعله و معاقبا عليه، بفعله أو بتركه. و بذلك تكون الأخلاق: قانون ما بعد القوانين.

و هذا هو المستوي الذي يتوفر للمجتمع المعصوم من الأخلاق، لا المستوي الذي تصورته الماركسية لمجتمعها الذي ليس له أية نسبة في الوعي و المسؤولية

بإزاء هذا المجتمع المعصوم. و مع ذلك فإن الأخلاق لا تستطيع أن تقف وحدها، كما توقعت الماركسية، وإنما صحت لها السيادة مع العنصرين الأولين بطبيعة الحال.

الخصيصة الرابعة: مشاركة المجتمع المعصوم في البناء الكوني.

حيث سبق أن برهنا في الأسس العامة للتخطيط العام، ان كل ما هو موجود في الكون - بما فيه البشرية - له مشاركة بالضرورة في الأهداف الكونية العليا، وان الجزء الكوني كلما كان أفضل و أكمل، كانت مشاركته بشكل أحسن. و من هنا وجد التخطيط العام لتكامل البشرية مستهدفا تربيتها إلي أقصى ما يمكن لها من التربية. و تكون في ذلك الحين قد وصلت إلي ذلك، أو إلي بعض مراحلها العليا. و من هنا يكون لها بالضرورة مشاركة كونية فعالة بطبيعة الحال.

و برهنا في الأسس الخاصة للتخطيط أن هذا الكمال الذي تناله البشرية إنما هو العبادة المحضنة لله عز و جل الخالق الحكيم و تكريس كل العقيدة و السلوك له، إلي درجة العصمة عن الانحراف عنه، و انتشار ذلك في أفراد البشرية أجمعين.

فهذا هو المجتمع الذي يكون منسجما مع التخطيط الكوني العام و مشاركا في بناء أهدافه. و إنما تعتبر المشاركة للمجتمعات السابقة عليه، باعتبارها منتجة له.

و أما شكل هذه المشاركة، فينبغي أن تبقي رهن المستقبل، إذ يستحيل علي الباحث إعطاء معالمه.

كل ما في الأمر أننا ينبغي أن نتعقل هذه المشاركة و لا نستنكرها... فان لها في التوراة و الإنجيل و القرآن الكريم و السنة الشريفة أمثلة عديدة.. تقتصر فيما يلي علي الجانب الاسلامي من الشواهد، و نحيل الباقي علي الجزء الخاص به من هذه الموسوعة.

إن القرآن الكريم يحتوي علي كثير من حوادث مشاركة الكون أو الطبيعة مشاركة إيجابية مع جانب التكامل البشري و الطاعة لله عز و جل، و مشاركة سلبية مع جانب العصيان علي العدل.

الجانب الأول: المشاركة الايجابية مع الطاعة. و مثاله، جعل النار بردا و سلاما علي إبراهيم عليه السلام(1)... و خروج النبي يونس عليه السلام من

ص:593

بطن الحوت لكونه من المسبّحين(1) وقد نبتت له بعد خروجه شجرة من يقطين(2) وانفلاق البحر للنبي موسى عليه السلام لدي عبوره بالمؤمنين من مصر إلي فلسطين خلال البحر الأحمر(3).

و يدل علي إمكان هذه المشاركة أيضا قوله تعالى:

فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ، وَأَنْتُمْ حِينِيذٍ تَنْظُرُونَ، وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ، فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ تَرْجِعُونَهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ(4).

فانها تدل - فيما تدل عليه - علي ان الفرد إن كان صادقا وغير مدين بذنب يمكنه أن يرجع الروح عند وداعها البدن. وإنما يعجز الناس عن ذلك باعتبارهم مدنيين بالذنوب وغير صادقين في أعمالهم وأقوالهم. وهذا من أعظم المشاركات الكونية علي سطح الأرض بالنسبة للصالحين. فأحر بالمجتمع المعصوم أن يكون كذلك.

و يدل علي ذلك أيضا، الآيات التي تدل علي تعاون الكون مع التطبيق التشريعي العادل، كقوله تعالى:

وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَيِ الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا(5).

وقوله تعالى نقلا عن نوح عليه السلام:

فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا، يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا، وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ، وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَاتٍ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا(6).  
إلي غير ذلك من الآيات.

الجانب الثاني: المشاركة السلبيه مع التمرد علي العدل و عصيان تطبيقاته.

و الآيات بذلك كثيرة، تنطق عن عدد من العقوبات التي نزلت بالعصاة، من أوضحها الطوفان(7) الذي استأصل العصاة و المتمردين علي نوح عليه السلام، و سبل العرم(8) الذي أخذ العصاة من (سبأ). و الحجارة من سجّيل التي

ص: 594

1- (1) انظر الصافات: 143/37-144.

2- (2) السورة: آية 146.

3- (3) الشعراء: 63/26.

4- (4) الواقعة: 83-87.

5- (5) الجن: 16.

6- (6) نوح: 11.

7- (7) انظر سورة هود: 37-48.

8- (8) انظر سورة سبأ: 15-16.

أمطرت علي قوم لوط أولا(1) و علي جيش أبرهة الأشرم عند غزوه للكعبة(2)ثانيا.

و أما السنة الشريفة، فعلي أشكال و مستويات عديدة، نذكر منها اثنين، سبق أن سمعنا هما في تاريخ ما بعد الظهور:

المستوي الأول: ما روي عن طريق العامة و الخاصة من أنه مع وجود النظام العادل يتحقق الأمن علي نطاق كوني حتي ترعي الشاة مع الذئب، و يلعب الصبيان بالأفاعي لا يضروهم شيئا، و يمشي العجوز بين كربلاء و النجف، لا يهيجها لص و لا يرعبها سبع. و قد سردنا الروايات الناطقة بذلك هناك(3).

المستوي الثاني: ما سمعناه هناك أيضا(4) من الأخبار التي اتفق عليها الفريقان أيضا، من تحقق هذه الظاهرة عند تطبيق النظام العادل، و هي أن الأرض تلقي بأفلاذ كبدها كأمثال الأسطوانات من الذهب و الفضة و سائر المعادن، يراها الناس علي وجه الأرض، و لا حاجة لهم إلي التنقيب الشديد عنها في داخل الأرض.

إن كل هذه أساليب مختلفة من نتائج الطاعة، و التجاوب الكوني مع العدل، أو قل: تجاوب العدل مع الكون. فان البشرية بعد تكاملها أصبحت عاملا مباشرا لصيقا بالتخطيط الكوني و أهدافه العليا، فأحري بها أن يكون لها درجة كافية في التصرف بالكون، و أحر بالكون أن يكون له درجة كافية من الانسجام و التعاون معها... بعد أن كان تخطيطه واعيا و اختياريا، منطلقا من الحكمة الأزلية و إن بدت قوانينه اضطرارية قسرية. إلا أننا عرفنا ان الغاية هي التي تحدد الوساطة: ان القسري (قوانين) الكون إنما وجد من أجل تلك الغاية العليا، فإذا اقتضت تلك الغاية الاستغناء عن هذه القسرية أحيانا أو في كثير من الأحيان، كان ذلك ضروريا، و قد عرفنا أن كل ما في الكون، منسجم مع تلك الغايات، غير زائد عليها و غير ناقص عنها. و لا يبقى مانع عن تعقل ذلك إلا مجرد عدم الالفة و الاعتياد.

ص: 595

1- (1) انظر سورة هود: / 82-83 و سورة الحجر: / 73-74.

2- (2) انظر سورة الفيل: / 1-5.

3- (3) في الفصل السابع من الباب الثالث من القسم الثاني.

4- (4) في الفصل نفسه.



الخصيصة الخامسة: طول المدة لبقاء المجتمع المعصوم. حيث سبق في (تاريخ ما بعد الظهور) ان برهنا علي أن المدة المتخللة من تأسيس الدولة العالمية إلي فناء البشرية مدة طويلة جدا تفوق المدة السابقة عليها بكثير.

و كان السبب الرئيسي للالتزام بذلك، هو أن البشرية عاشت الآلام والويلات آلافا من السنين مقدمة لوجود مستقبلها الموعود، المتمثل بالدولة العالمية وما بعدها. فليس من المعقول أن يوجد ذلك المستقبل لفترة قصيرة من الزمن، بحيث تكون الآم البشرية أكثر من سعادتها، أو أن أجيالا ضخمة من الناس يضحي بها في سبيل عدد قليل من الأجيال، ان هذا غير حسن في الحكمة الالهية بكل تأكيد. بل ولا يحسن أن تكون السعادة بمقدار الآلام. ان هذه التضحية لا تصح إلا إذا كانت السعادة أضخم بكثير من الآلام، بحيث تصدق عليها فكرة: التضحية بالمصلحة الخاصة من أجل المصلحة العامة. و تكون الأجيال السابقة علي الدولة العالمية بالرغم من كثرتها، قليلة بمنزلة المصلحة الخاصة و الأجيال اللاحقة لها كثيرة بمنزلة المصلحة العامة، لكي تكون التضحية بالأجيال البشرية معقولة و منطقية.

فإذا عرفنا أن الحكمة الأزلية المخططة للبشرية كمالها، لا تختار إلا الأفضل دائما، و لا يمكن أن تختار ظلما أو قبيحا... يتبرهن أن تكون البشرية اللاحقة للدولة العالمية، مازة بالمجتمع المعصوم، أطول عمرا مما قبلها بأضعاف كثيرة، لا أقل من عشرة(1).

فإذا أضفنا إلي ذلك مشاركة المجتمع المعصوم في البناء الكوني العام و تخطيطه و أهدافه، و البناء الكوني عادة بطيء الانتاج طويل الأناة... إذن

ص:596

1- (1) كما يمكن ملاحظة البشرية السابقة من أولها إلي ابتداء الدولة العالمية... كذلك يمكن ملاحظتها من أول وعيها إلي تلك الدولة، إسقاطا لفترة ما قبل الوعي عن الاعتبار لقلة أهميتها. و من المسلم علميا إلي جنب التسالم الديني ان فترة الوعي إلي الآن لا تزيد علي حوالي الخمسة آلاف سنة، وقد لا- تحتاج إلي ابتداء الدولة العالمية إلي إضافة ألف آخر. و من هنا يمكن أن يكتفي في تحديد فترة التخطيطين الرابع و الخامس. بخمسين ألف سنة. و أما إذا أخذنا بالفهم العلمي الحديث من ان فترة ما قبل الوعي تستمر عدة ملايين من السنين قد تصل إلي عشرات الملايين، و أخذنا هذه الفترة بنظر الاعتبار في أخذ النسبة. إذن، يلزم القول ببقاء المجتمع المعصوم عدة مئات من ملايين السنين. و ليس هذا التحديد مهما بعد الالتفات إلي حقيقتين، الأولى: ان التخطيطات بطبيعتها لا تتحد بالزمان. و الثانية: ان فترة الدولة العالمية و المجتمع المعصوم سيواكب البشرية إلي حدود فنائها سواء طال عمرها أم قصر.

نعرف، علي نحو الاجمال، المقدار الزمني الطويل الذي ينبغي للمجتمع المعصوم أن يعيشه علي سطح هذه الأرض.

وبذلك يكون هذا المجتمع أعظم وأطول حضارة علمية وعقائدية منذ مولد البشرية إلي فنائها. فلئن تم البرهان و صح الدليل علي أن الحضارات مؤقتة مهما طالّت، و ان يوم فنائها لا محالة وارد إلي عالم الوجود، إلا هذه الحضارة الجبارة فان الدليل قد قام علي تساوقها مع البشرية إلي نهايتها. و خاصة إذا أخذنا بالأطروحة الأولى الآتية في التخطيط الخامس.

فإذا عطفنا علي ذلك ما عرفناه مفصلاً، بأن الحقبة السابقة لوجود البشرية علي طولها و اختلاف عصورها، إن هي إلا مقدمات لوجود هذه الحضارة العظيمة. استطعنا القول حينئذ أن هذه الحضارة بمقدماتها و وجودها تستوعب البشرية أجمعين، لكي يتم علي التحقيق الوجود الكامل لقوله تعالي:

وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (1).

بالفهم الذي سبق أن ذكرناه و كرّرناه.

ص: 597

1 - سبق أن ذكرنا في «تاريخ ما بعد الظهور»<sup>(1)</sup> ان لفناء البشرية أطروحتين محتملتين، نذكر مؤداهما فيما يلي:

الأطروحة الأولى: اننا لو سرنا حسب التسلسل الفكري السابق لخصائص المجتمع المعصوم، بدون أن نلاحظ شيئاً آخر، لأنتج النتيجة التالية:

إن المجتمع المعصوم يستمر في التكامل، في تكامل ما بعد العصمة، الذي تصورناه وبرهنا عليه. طبقاً لخطين مقترنين:

الخط الأول: التربية المركزة الذي تمارسه الدولة باستمرار حسب حاجة كل عصر، مما ينتج ان كل جيل أفضل من الجيل الذي سبقه، و هكذا... وان كانت مشتركة في صفة العصمة.

الخط الثاني: المشاركة الكونية المستمرة التي توجد بوضوح بمجرد وجود المجتمع المعصوم و تبدأ بالترسخ و التكثف تدريجاً، عاماً بعد عام و جيلاً بعد جيل.

فإذا بلغت المشاركة الكونية نسبة عليا، و أصبحت مائة بالمائة، اندمجت البشرية بالكون العام و استنفدت أغراضها عن وجه هذه الأرض... وقد يكون التعبير الاسلامي بالملائكة صادقا إلي حد كبير. ان الجيل الأخير يصبح كله كالملائكة تماما، لا حاجة لهم بالبقاء علي سطح الأرض، وإنما لهم الشوق الكامل إلي المشاركة في بناء الكون و إنجاز أهدافه من زوايا أعظم و أهم. و بذلك يحصل الانفصال النسبي<sup>(2)</sup> بين الأرض و البشر.

ص: 598

1- (1) انظر: الباب الثاني من القسم الثالث.

2- (2) قد يكون العمل الكوني المسند إلي بعض البشر ممارسا في الأرض نفسها فلا يكون الانفصال تاما، وإنما يكون الانفصال نسبيا ثابتا للبشرية علي وجه العموم.

الأطروحة الثانية: اننا لو عطفنا علي التسلسل الفكري السابق ما وجدناه مرويا في أخبار الفريقين (1) بأن «الساعة لا تقوم إلا علي شرار الخلق»... أي ان فناء البشرية لا يكون إلا علي جيل شرير... إذن، لا بد لنا من رفع اليد عن الأطروحة الأولى، باعتبارها لا تتضمن هذه الفكرة بالضرورة.

قد يكون ذلك لأجل الشفقة علي الأجيال المعصومة أن تواجه أهوال القيامة... وقد يكون لأسباب أخرى. و علي أي حال، فالأخبار الواردة بهذا المضمون غير مؤكدة الصحة و ان كان بعضها ذا أسناد جيدة، و هي مروية بطرق الفريقين، إلا انها خبر واحد، و هو لا يكفي للبت في مثل هذه الأمور العميقة.

و معه، فالمرجح هو صحة الأطروحة الأولى، و إن كنا سنعطي فكرة عن هذه الأطروحة الثانية أيضا.

2 - إن عصر التخطيط الخامس، بكلا أطروحتيه، حيث كان في بعد سحيق عن العصر الحاضر، نجهد مقداره بالتحديد، فمن هنا لا يمكن ان نعطي أية صفات تفصيلية عن ذلك، و من هنا ينبغي لنا أن ندور في فلك الصفات العامة، مقتصرين علي البعض الممكن منها فقط.

إن الأطروحة الأولى أولي بأن تكون مجهولة، فإننا إذ لم نستطع أن نعرف من صفات المجتمع المعصوم إلا القليل، فكيف بنا في مجتمع (ما بعد العصمة). غير ان الأطروحة الثانية أهون فهما بطبيعة الحال، لكونها تفترض حدوث المجتمع المنحرف المشابه لعصرنا الحاضر، و لا يحول دون فهمها إلا بعد الزمن.

3 - إذا أخذنا بالأطروحة الأولى، فقد يمكن الاكتفاء بتخطيطات خمسة لعمر البشرية المديد، و لا يبقى للتخطيط السادس مجال، لان التخطيط الخامس، سيتكفل المحافظة علي المجتمع المعصوم و تكامله، و دخول البشرية في (مجتمع ما بعد العصمة) ليس إلا من تكامل المجتمع المعصوم نفسه.

و هذا الكلام له درجة من الوجاهة، غير انه يمكن للفترة البشرية التي يبدأ

ص: 599

1- (1) انظر تاريخ ما بعد الظهور: الباب الثاني من القسم الثالث.

فيها المجتمع المعصوم بالمشاركات الكونية الفعالة، ان نعزل تخطيطها بعنوان ورقم مستقلين، هو تخطيط ما بعد العصمة يكون هو القسم السادس من التخطيط العام.

و أما بالنسبة إلي صفات هذا المجتمع، فكل ما يمكن التعرف عليه هو وجود الخصيصتين الثالثة والرابعة من خصائص المجتمع المعصوم فيه بشكل أكثر أصالة وعمقا.

أما الخصيصة الثالثة فكان المهم منها سيادة تعاليم القرآن مقترنا بالأخلاق. و أما الرابعة، فهي المشاركة الكونية الفعالة التي عرفناها ترداد و تتعمق بالتدرج.

- 4 - وقد يخطر في الذهن انه كيف ينسجم وجود هذا المستوي العالي في البشرية، مع وجود أهوال يوم القيامة، التي نطق بها القرآن من تسجير البحار و انتشار النجوم و طي السماء وغيرها. و هل ذلك إلا عقوبة للبشرية علي ذنوبها.

مع العلم أن الجيل الذي تقوم عليه القيامة طبقا للأطروحة الأولى، خال من الذنوب، بل خير البشر السابقين عليه علي الاطلاق... و بذلك قد تترجح الأطروحة الثانية علي الأولى.

إلا انه يمكن الاستغناء عن هذا السؤال بعدة أوجه:

الوجه الأول: ان القرآن الكريم حين وصف أهوال القيامة السابقة علي الحساب و العقاب، أعني بها تسجير البحار و انتشار النجوم و نحوها... لم ينص علي أن البشرية سوف تكون موجودة في ذلك الحين. و معه فلا ارتباط لهذه الظواهر بالبشرية... وإنما هي تمثل فناء الأرض أو المجموعة الشمسية حين يحين حينها.

و أما وجود البشرية إلي ذلك الحين، فهو مما لا دليل عليه، و إن كان هو الأوفق باتجاه الفكر الحديث.

الوجه الثاني: اننا لو تنزلنا - جدلا - عن الوجه الأول، و فرضنا وجود البشرية مع تلك الحوادث، فلا ارتباط لها بالذنوب و العقوبات بالمرة، و إنما هي حوادث كونية لا بد من حدوثها مع استنفاد المجموعة الشمسية لأغراض وجودها، حسب التخطيط العام الكوني، و ليست عقابا علي شيء و لا احتقارا لأحد. و معه لا مانع من وجودها علي المجتمع المعصوم.

الوجه الثالث: اننا بعد أن فرضنا ان الأجيال الأخيرة من مجتمع (ما بعد العصمة) يكون لها المشاركة الفعالة في بناء الكون و تسلسل حوادثه، يمكن أن تكون مشاركة في إيجاد هذه الظواهر المشار إليها، بشكل و آخر لا نستطيع تحديده الآن بطبيعة الحال. و من الواضح ان من يتضرر بهذه الحوادث إنما هو من وجدت ضده، لا من شارك في إيجادها مشاركة فاعلية. فإن ذلك يكون من كماله و نفعه لا من ضرره بطبيعة الحال.

بل قد يمكن أن نتصور أنها ليست غريبة في نظرهم، بل تبدو اعتيادية و متوقعة و مفهومة بالنسبة إليهم، بعد أن تعودوا المشاركة في البناء الكوني، و تشرّبوا أساليبه.

إذن، فالأطروحة الأولى، هي الطبيعية الانسجام مع التسلسل الفكري للتخطيط (البشري) العام. إذ تكون البشرية قد سارت خلاله سيراً تكاملياً واضحاً من الصفر إلى المائة لوصح هذا التعبير. و إنما تحتاج الأطروحة الثانية إلى تصور مبرراتها و أساليبها، لكونها بمنزلة الاستثناء من هذا التسلسل الفكري.

- 5 - و أما بالنسبة إلى الأطروحة الثانية، فيكفي في إمكان دحضها عدم تصور المبرر المعقول لوجودها، بعد الذي قلناه في الأطروحة الأولى من عدم تنافي حوادث يوم القيامة مع المجتمع المعصوم، و عدم وجود الدليل الكافي علي صحتها، لأن ما دل عليها خبر واحد لا يكفي للاثبات و لم ينص القرآن الكريم أو السنة القطعية علي ذلك.

هذا مضافاً إلى عدم انسجامها مع مجتمع (ما بعد العصمة) إذ يستحيل - عادة - أن تعود البشرية إلى الفسق و الانحراف بعد أن ذقت طعم الحق و العدل و مارسته بأوضح صوره و شاركت في البناء الكوني مشاركة حقيقية. فإذا عرفنا أن مجتمع ما بعد العصمة سيوجد لا محالة، لأن المجتمع المعصوم سيبقي المدة الطويلة التي تكفي - مع التربية المركّزة المستمرة - لتحوّله إلى مجتمع ما بعد العصمة. إذن يتبرهن عدم صحة الأطروحة الثانية.

إلا أن نقطة الضعف في هذا البرهان الأخير، هو احتمال عدم استمرار التركيز في التربية بعد حدوث مجتمع العصمة و بقائه المدة الكافية. لأن الأطروحة الثانية لو اكتسبت مبرراتها الكافية، كان لا بد في وجودها من سحب هذا التركيز

لا محالة، لبدأ التنازل التدريجي في المستوي الثقافي و المعنوي للبشر بالتدريج حتي تخرج أولا عن العصمة التي اكتسبتها ردحا من الزمن، و تبدأ بالهبوط إلي الانحراف، و معه لا يكون لمجتمع ما بعد العصمة وجود، ليكون تحوّل البشرية منه إلي الانحراف مستحيلا.

إلا أن الأطروحة الثانية تبقي غير مؤكدة، باعتبار ما برهنا عليه من استمرار المجتمع المعصوم ردحا طويلا جدا من الزمن يفوق عمر البشرية السابق عليه أضعافا مضاعفة. و هي مدة كفيلة بأن تربي البشرية و تدخلها في عصر ما بعد العصمة. و مع وجوده لا مجال للأطروحة الثانية، كما قلنا.

و علي أي حال، فلو صحت الأطروحة الثانية - جدلا - فسوف يخطط لها، و هو التخطيط السادس لفناء البشرية، بإيجاد تنزّل عمدي للتربية البشرية، من النواحي العقائدية و القانونية و الأخلاقية، و سينقطع التركيز التربوي العالي و ستولد أجيال قليلة التربية فتميل إلي العصيان. و تبدأ البشرية بالتنازل التربوي بالتدريج حتي تفقد التربية تماما... تمهيدا ليوم القيامة الذي لا يمكن أن يقوم - طبقا للأطروحة الثانية - إلا علي شرار الخلق.

حتي يصيح البشر كالبهائم تماما من حيث معرفتهم للحق، و ان كانت قد تكون لهم حضارة مهمة... و حتي لا يقال: الله الله(1)، يعني تنتفي طاعة الله و التعبد له عن وجه الأرض تماما.

و لا نعرف، و لا يهمننا أن نعرف خصائص ذلك المجتمع، غير أنهم سيقتي هناك لهم مرشد أو امام يمثل طرف الحق لمن يريد أن يهتدي أو يسأل... إلا أن نشاطه سوف يتضاءل تدريجا إلي أن ينعدم. و بذلك لا يبقي لوجوده حاجة، فيموت طبقا لتخطيط الأطروحة الثانية، و ذلك قبل يوم القيامة بأربعين يوما، كما حددته الروايات(2). فيقتي البشر بهائم بدون راعي، كلهم فسق و انحراف، و هم شرار الخلق الذين تقوم عليهم القيامة، و قد ورد انها (لا تقوم إلا علي شرار الخلق)(3).

و بذلك تتم للبشرية خاتمة سيئة للغاية طبقا للأطروحة الثانية، بخلافها

ص:602

1- (1) الاشاعة لأشراط الساعة ص 178.

2- (2) انظر غيبة الشيخ الطوسي ص 218.

3- (3) المصدر و الصفحة بمعناه.

طبعا للأطروحة الأولى التي تكفل للبشرية أفضل خاتمة.

والمظنون، أن الفترة الزمنية التي يستغرقها التخطيط السادس طبعا للأطروحة الثانية، لن تكون كبيرة جدا، كما كانت عليه فترة التخطيط الخامس. لأن الانزلاق نحو الفسق والانحراف أسهل علي النفس البشرية من التكامل العادل. وأما طبعا للأطروحة الأولى، فقد يبقي (مجتمع ما بعد العصمة) فترة كبيرة من الزمن.

هذا هو ختام الحديث عن التخطيط السادس، وبه ينتهي الحديث عن التخطيطات الخمسة التي تمثل التخطيط العام لتكامل البشرية.

وبه تنتهي المرحلة الثانية من القسم الثالث من هذا الكتاب.

ص:603



## المرحلة الثالثة في تطبيقات و مناقشات حول التخطيط العام

### تمهيد:

خصصنا هذه المرحلة للكلام عن أمرين لا يخلوان عن أهمية، و يلقيان ضوءا كافيا علي فهم التخطيط العام:

الأمر الأول: في ذكر بعض التطبيقات للتخطيط العام، من حوادث حصلت للبشرية خلال تاريخها الطويل. و يأتي ذلك بعد أن تم البرهان في أسس هذا التخطيط علي ان كل حادثة تستمد مبررات وجودها الاستهدافية من التخطيط بالضرورة.

إذن، يكون من المستحسن، إيضاها للفكرة، أن نذكر بعض الحوادث المهمة في التاريخ، أو بعض المجموعات من الحوادث المترابطة. من أجل التعرض إلي تفسيرها تفسيراً تخطيطياً. و ان لم يكن لها ارتباط مباشر باليوم الموعود أو قضية المهدي (ع). لكي تزداد هذه الفكرة رسوخاً في الذهن، و هي ان التخطيط العام هو البديل الأفضل للمادية التاريخية، فبينما عجزت المادية التاريخية عن تفسير التاريخ، لا يقصر اتجاه التخطيط العام عن تفسيره بكل جدارة و عمق.

و سنتنصر علي ذكر بعض الحوادث الرئيسية في التاريخ لعدم إمكان استيعاب التاريخ بطبيعة الحال. و هو عدد كاف يفتح المجال أمام القارئ لتفسير الحوادث الأخرى، يعرفه علي الاسلوب الصحيح للتفلسف و الاستنتاج.

الأمر الثاني: في التعرض إلي بعض الاعتراضات التي قد ترد علي التخطيط العام ككل، بمختلف الأساليب و المستويات، مع محاولة مناقشتها و التعرف علي الحقيقة من خلالها.

## إشارة

1 - يختلف شكل انتساب الحوادث إلي التخطيط العام؛ فهناك ما يكون انتسابه مباشرا لا يحتاج إلي واسطة، و هي تلك الأمور التي تعتبر بمنزلة الجزء من التخطيط، و لها فيه مشاركة هامة. كالتمحيص في التخطيط الثالث و السيطرة المهدوية علي العالم في التخطيط الرابع و حذف التركيز التربوي في التخطيط السادس طبقا للاطروحة الثانية.

و هناك من الأشياء ما ينتسب إلي التخطيط بالواسطة، بمعنى انه يكتسب أهميته التخطيطية باعتباره سببا لما هو السبب. خذ إليك مثلا: ان تعمق العلوم الطبيعية كالفيزياء و الكيمياء و الطب - كما سيأتي - سبب لإنتاج الصناعات الثقيلة و الفعاليات العلمية المختلفة، و هذه الفعاليات و الصناعات سبب، بدورها، يشارك في صياغة المستوي الصناعي العاليي للدولة العالمية الموعودة.

و هناك من الأشياء ما ينتسب إلي التخطيط لمجرد كونه اختياريا للفرد البشري. و قد عرفنا ان عنصر الاختيار له القسط المهم في بناء التخطيط العام.

كقراءة لك لهذا الكتاب او ممارستك لعملك الاعتيادي في الحياة كالتجارة أو شيء من الحرف أو التعليم.

كما ان هناك من الحوادث ما ينتسب إلي تخطيط واحد، من التخطيطات الستة، كالسبي البابلي الذي ينتسب إلي التخطيط الثاني، و منها ما ينتسب إلي أكثر من تخطيط واحد، فهو يوجد في عصر احد التخطيطات، و يمتد له أثر مهم إلي تخطيط أو أكثر بعده. كوجود الإسلام الذي يعتبر - كما عرفنا - نتيجة للتخطيط الثاني، و جزءا من التخطيط الثالث، و من التخطيط الرابع و الخامس أيضا. و كوجود الدولة العالمية التي تعتبر نتيجة للتخطيطات الثلاث السابقة عليها، و هي - أيضا - العنصر الأساسي للتخطيطين الرابع و الخامس، و التخطيط السادس طبقا للاطروحة الأولى السابقة.

- 2 - ذكرنا في الأسس العامة للتخطيط ان التخطيط يتكفل السبب الاستهدافي أو العلة الغائية، و ان هذا السبب لا ينافي السبب الموجد أو العلة الفاعلية، بل ينسجم معه، بل هو مكرس من أجله.

و من هنا، يوجد للوقائع الآتية، مبررات (فاعلية)، اذ تستمد كل واقعة وجودها من زاوية تاريخية أو جغرافية أو اقتصادية أو غيرها، مضافا إلي استنادها إلي الخالق الحكيم جل و علا. و مع ذلك، فهي منتسبة إلي التخطيط العام، بمعنى أنها تشارك في بناء الهدف الأعلى منه، و لو مشاركة ضعيفة و تكون السببية الاستهدافية منطلقة من هذه الزاوية.

و الاغراض الاستهدافية، قد توجد علي نطاق ضيق أو (قريب) للحادثة، تحددتها المصالح التي يشعر بها الأفراد في حدود الزمان و المكان الذي يعيشوه، و ينتهون من تلك الاغراض إلي آراء و تصرفات معينة، قد يكون بعضها ما نحاول تفسيره. و هي لا- تنافي الاغراض (الاستهدافية) التي يتوخاها التخطيط العام، كما سبق أن برهنا و قلنا ان الفرد يخدم - في الوقت نفسه - اغراض نفسه و اغراض التخطيط من حيث يشعر أو لا يشعر.

و قد تكون هذه الاغراض (القريبة) ذات مصالح عامة صحيحة و فعالة، إلا أنها لا تخرج عن انها وقتية محددة بالزمان و المكان. و تعتبر صغيرة و قريبة بالنسبة إلي اندراجها في التخطيط العام.

و قد يكون الشخص الفاعل ملتفتا - أيضا - إلي اندراج الواقعة في التخطيط العام، و لكنه ليس مضطرا إلي الإعراب عن أهدافها التخطيطية، و انما تعني المصلحة في الغالب في بيان الاغراض القريبة، باعتبار مناسبتها مع المستوي الاجتماعي و اسرع هضما من الاغراض البعيدة. و سيأتي في تصرفات و أقوال نبي الإسلام (ص) و غيره ما يدل علي ذلك.

و من هنا يحسن بنا، إذا دخلنا في التفاصيل، أن نشير إلي عدد من الأهداف القريبة، إذا كانت ذات أهمية خاصة، و تتبعها بيان الغاية الاستهدافية القصوي. لنري بكل وضوح عدم التنافي بين الاستهدافين، سواء كانت الأهداف (القريبة) منسجمة مع التخطيط العام أو منافرة معه.

3 - و سنعرض فيما يلي خمسين سؤالاً، في ضمن عشرة موضوعات أو عناوين، نتحدث فيها عن مختلف جوانب الحياة التي تهتم القارئ عادة. هي:

العقيدة و المفاهيم و الفكر الإسلامي و التاريخ الإسلامي و التاريخ الوسيط و التاريخ الحديث و العلوم الطبيعية. ثم تاريخ ما قبل الإسلام و صور من الدولة العالمية الموعودة، و شيء عن الفكرة المهدوية.

ان ما نعرفه فيما سبق من الأمور سنشير إليه مختصراً، أو نكتفي بالتحويل علي محلها، ان كان ما سبق كافياً في الإيضاح. و ما يعتبر جديداً بالنسبة إلينا يكون لنا فرصة التحدث عنه بشيء من التفصيل. و سنعطي لكل عنوان رقماً مستقلاً.

### 1 - العقيدة:

نطرح هنا الأسئلة التالية:

السؤال الأول: لما ذا تعددت أشكال العقيدة الإلهية بين الأمم، فكان كل جماعة يعطون اسماً و وصفاً مختلفاً للخالق عن الجماعات الأخرى؟!...

و جوابه: انه لا أهمية للاسم من هذه الناحية، إذ انه أمر لغوي يختلف باختلاف اللغات و اختلاف الأمم و الأجيال، و ان اتحدت العقيدة. و تعتبر كل الأسماء مشيرة إلي ذات واحدة، هو خالق الكون اللامتناهي في الحكمة و القدرة.

و أما الصفات، فلاختلافها منشاءً، كلاهما منتسب إلي التخطيط:

المنشأ الأول: ما عرفناه من تطور الفكر البشري من خلال تربية النبوت. فكل نبوة تذكر من الصفات ما يناسب تربية العقلية العامة للمجتمع، و فهمها لهذه الصفات. و تهمل كل ما يكون فهمه متعذراً عليها... الأمر الذي توكله كل نبوة إلي التي بعدها. و قد ذكرنا في «تاريخ الغيبة الكبرى» (1) أمثلة لذلك.

المنشأ الثاني: الانحراف الناشئ من الاختيار الذي هو أحد أركان التخطيط... حيث أصبحت بعض الأمم تؤمن بتعدد الآلهة و توأدها،

ص: 607

وبعضها تؤمن بالاثنية، وبعضها يؤمن بانطباقها علي موجودات طبيعية... وهكذا.

وربما كان المنشأ الأول، أعني سكوت الأنبياء عن الإيضاح الكامل، تبعاً للمستوي الذهني، من مسببات المنشأ الثاني في ظرف الذهنية البشرية الضئيلة.

وقد سمعنا لذلك بعض الأمثلة في «تاريخ الغيبة الكبرى».

السؤال الثاني: لما ذا تعددت النبوات؟!...

إن هذا يمت بصلة إلي التربية البشرية ضمن التخطيط الثاني. لأن مستواها لم يكن مساعدا علي فهم المستويات المعمقة منذ أول نشأتها، كما هو واضح، فكان اللازم التدرج بالتعليم والتربية إلي حين بلوغها سن الرشد.

وكانت كل نبوة تتكفل تربية البشرية ردحا من الزمن، حتي ما إذا أدت مفعولها أصبح من اللازم إبدالها بنبوة جديدة، وهكذا. ومن هنا تأتي النبوة اللاحقة (ناسخة) لتعليم النبوة السابقة، وان اتحدت معها في الخط العقيدي العام، لتعطي مفاهيم زائدة وتعاليم معمقة أكثر نسبياً... وهكذا.

السؤال الثالث: لما ذا وجد الإسلام في آخر الأديان؟!...

باعتبار ما عرفنا من بلوغ البشرية درجة كافية من الرشد العقلي الذي يؤهلها لفهم العدل الكامل. ومن هنا كان الإسلام هو الأطروحة العادلة الكاملة التي تطبق في دولة العدل العالمية المهدوية، راجع ما قلناه في فصل (التخطيط الثالث) من هذا الكتاب.

السؤال الرابع: لما ذا نزل القرآن الكريم؟!...

ليبقى هو الكتاب الرئيسي للهداية أبد الدهر ما دامت البشرية موجودة، يمدّها بالعطاء باستمرار و علي مختلف المستويات:

فان من أهم مميزات هذا الكتاب العظيم:

أولاً: كونه معجزاً لغويًا وبلاغيًا وأديبًا، باستمرار، ومهما ترقي الذوق البشري من هذه الناحية. وأدل برهان علي ذلك كون التحدي الموجود فيه بالآتيان بمثله، شاملاً لكل الدهور. فالبشرية ستبقي عاجزة عن معارضته طول عمرها الطويل، وشاعرة بإعجازه وسيطرته علي مستواها الذهني باستمرار.

ثانياً: تكفله لبيان قانون تشريعي عادل كامل قابل للتطبيق علي مختلف الدهور والعصور. لا يختلف في ذلك عصر الانحراف عن عصر الدولة العالمية

عن عصر المجتمع المعصوم عن عصر مجتمع ما بعد العصمة. حيث يتكفل بقواعده العامة تربية كل هذه الأجيال الطويلة. وهي خصيصة إعجازية أيضا لم تتوفر في أي تشريع آخر سماوي أو أرضي.

ثالثا: ان الإنسان كلما ترقى و تكامل في المستويين الثقافي و الإيمانى ينكشف له معان جديدة للقرآن، لا يمكن الالتفات إليها في المستويات الواطئة.

و هذا معناه - علي المستوي العام - ان البشرية ستفهم بالتدرج معان جديدة من القرآن تكون مربية لها. فإذا بلغت غاية مرحلتها، و دخلت مرحلة أخرى فهمت معان جديدة تربّيها، و هكذا.

خذ إليك مثلا تقريبا، كتاب (كليلة و دمنة) الذي « جعل الكلام علي ألسن البهائم و السباع و الوحش و الطير، ليكون ظاهره لهوا للعامة و باطنه سياسة للخاصة، متضمنا ما يحتاج الإنسان إليه من أمر دينه و دنياه و آخرته علي حسن طاعة الملوك و مجانب ما تكون مجانبته خيرا له»<sup>(1)</sup>. بل قالوا ان هذا الكتاب ليس ذا مستويين فقط، بل أربعة مستويات، يختص كل مستوي منها بمجموعة من البشر<sup>(2)</sup>. فإذا أمكن ذلك العدد، أمكن الزيادة عليه بطبيعة الحال حين يصل إلي مستوي الإعجاز.

السؤال الخامس: لما ذا احتاج الدين الإسلامى إلي وجود الهداة بعد النبي (ص). و هم الخلفاء أو الأئمة، علي اختلاف المذاهب الإسلامية.

ينبع هذا الاحتياج من عدة أمور: من أهمها: ضرورة تربية الأمة علي الدين الجديد أو الأطروحة الجديدة، و تمحيصها عليها و تربية الاخلاص طبقا لها، تحت إشراف مرّكز و مركزي فترة كافية من الزمن. و لا يتم ذلك بشكله الكافي بدون ذلك.

و يقوم هؤلاء الهداة مضافا إلي ذلك، بحفظ الأطروحة الجديدة لتبقي سارية المفعول بين البشر ليتمكن تطبيقها في الدولة العالمية و ما بعدها من العصور. إذ مع اندثارها لا معني لتطبيقها، كما هو واضح، إلا نبوة جديدة، ليس المفروض وجودها بعد الإسلام، و لا حاجة إليها، بعد إمكان حفظه بهؤلاء الهداة.

ص: 609

1- (1) كليلة و دمنة، تحقيق الياس خليل زخري ط دار الأندلس - بيروت ص 83.

2- (2) المصدر ص 95. لا حظ قوله: أقسام الكتابة و أغراضه (المعاني الباطنة).

## 2 - المفاهيم:

و نعرض هنا الأسئلة التالية:

السؤال الأول: ما هو مفهوم التقوي؟!...

ينطلق هذا المفهوم من زاوية لغوية من الالتقاء أي تجنب شر معين متوقع الحصول. و حيث قد هددت الشريعة بالعقاب علي العصيان، كان اللازم اتقاء هذا الشر عن طريق الالتزام بترك مسبباته من فعل المحرم و ترك الواجب.

و من هنا يمكن الانطلاق إلي تعريف التقوي بكونها التطبيق الكامل للاطروحة العادلة الكاملة، أو تعريفها بانها الانسجام التام مع التخطيط العام، لوضوح ان مخالفة التعاليم يحتوي علي المنافرة مع التخطيط.

السؤال الثاني: كيف يتربي الاخلاص في النفس؟!...

ينطلق مفهوم الاخلاص لغويا من الخلوص و هو النظافة و التجرد عن الادران، و من هنا يكون تطبيقه الخاص علي أنه هو النزاهة و التجرد عن كل ما ينافي العدل و ينافي التخطيط العام.

و قلنا في «تاريخ الغيبة الكبرى»<sup>(1)</sup> بان الاخلاص و القدرة علي التضحية لا تنمو إلا في جو ظالم معاكس للعدل ليتدرب المؤمنون أكثر فأكثر علي المصاعب و المحن؛ لتكون لهم أهلية القيام بالواجبات الحقيقية الكبيرة في دولة العدل العالمية.

السؤال الثالث: ما هو مفهوم الاستخلاف في القرآن؟!...

ينطلق المفهوم اللغوي للاستخلاف من معني جعل الخليفة أو النائب أو الوكيل أو الوارث - أحيانا - . و من هنا كان أهم موردين استعمل فيهما القرآن هذا المفهوم، هما:

أولا: اعتبار كون وجود البشرية مستخلفة عن الله عز و جل في الاستفادة من خيارات الأرض و تدبير شئون الحياة. فبدلا عن ان تكون القيادة لله مباشرة، جعلها للبشرية بالمعني الذي سنشير إليه.

قال الله تعالى:

ص:610

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِغَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ (1).

وغير ذلك من الآيات.

ثانيا: كون الدولة العالمية مستخلفة علي الأرض. وذلك: إما بمعني كونها خليفة عن الله تعالي في القيادة نحو تطبيق العدل و تحقيق الهدف الأعلى، أو بمعني كونها وارثة للنظم السابقة عليها و البديل الأفضل لها جميعا. قال الله تعالي:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ، لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ، كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ... الخ الآية (2).

و كلا المعنيين يمتان إلي التخطيط العام بصلة وثيقة:

أما المعني الأول: فباعتبار ان استخلاف البشرية في القيادة، لا يعني بأي حال إيكال الأمر إليها علي نحو مطلق. فانه خلاف صريح آيات قرآنية عديدة، منها قوله تعالي:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ، وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ وَجَدَ لِنَفْسِهِ مِنْ اللَّهِ مَخْرَجًا مُبِينًا (3).

وإنما المراد إيكال التربية و التكامل البشري إلي اختيار البشرية نفسها، بدلا عن ان يكون المرابي هو الله عز و جل. بما في ذلك التكامل الفردي و القيادة الاجتماعية العادلة.

و من هنا كان الفرد الأهم لتطبيق هذا الاستخلاف هو المرابي البشري الكبير، المتمثل في جهتين:

الجهة الأولى: موكب الأنبياء و الأولياء و الصالحين، السابقين علي الدولة العالمية. فانهم متكفلون للقسط الأكبر من هذه التربية و القيادة المطلوبة.

الجهة الثانية: الدولة العالمية التي هي نتيجة لجهود ذلك الموكب كله، و لجهود الانسانية كلها في العصور السابقة عليها. و هي تتولي التربية أيضا لكن بشكل أعمق و أوسع.

و أما مع تحقق الهدف الأعلى، و هو المجتمع المعصوم و الذي يليه، فهو الذي يكون خليفة و قائدا بمجموعة بطبيعة الحال... لأن كل فرد منه ممثل

ص: 611

1- (1) الانعام: / 165.

2- (2) النور: / 55.

3- (3) الأحزاب: / 36.



للشكل الأفضل من التربية المطلوبة.

وبهذا نكون قد عرفنا كيف يمت المعني الثاني للاستخلاف إلي التخطيط.

و أما كون الدولة العالمية وارثة للنظم السابقة عليها، فقد قلنا ان مقتضى التخطيط الثالث هو تمحيص تلك النظم و كشف جوانب النقص و الظلم فيها تدريجا، و إيضاح فشلها، ليكون ذلك أكبر ممهد لتلقي النظام الجديد في الدولة العالمية.

السؤال الرابع: ما هو المفهوم الذي تعبر عنه الآية الكريمة:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ (1).

إن هذا - بحسب فهمي - مفهوم تربوي يراد به - أيضا - إيصال تربية البشرية إلي نفسها و اختيارها. لكن المنظور هنا جانب النتائج. فكل عامل، فردا كان أو مجتمعا، هو الذي يتحمل مسؤولية عمله، سواء كان خيرا أو شرا. فالله عز و جل يحافظ علي النتائج الخيرة ما دام العمل خيرا، و لا يغيرها إلي سوء - و هو القادر المطلق - إلا مع تعمد التغيير السيئ من قبل العاملين أنفسهم... و العكس أيضا صحيح، إذ لا معنى لوجود النتائج الحسنة مع العمل السيئ.

و هذا القانون، كما يشمل كل مجتمع بشكل منفصل، يشمل البشرية علي وجه المجموع فمثلا: إذا توصلت البشرية بأعمالها الاختيارية إلي إنتاج التخطيط الثالث، و أصبحت علي مستوي تأسيس الدولة العالمية، فقد غيّرت ما بنفسها، فيمنّ الله تعالي عليها بالتغيير الجذري بإعطاء الفرصة الكافية للقائد المهدي (ع) للسيطرة علي العالم و احقاق الحق و العدل فيه، و رفع كل ما كانت تشكوه البشرية من المشاكل و الآلام.

السؤال الخامس: ما هو مفهوم العبادة الموجود في الآية الكريمة:

وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (2).

وقد شرحنا ذلك مفصلا في تاريخ الغيبة الكبرى (3)، و أعطينا عنه فكرة في هذا الكتاب في فصل (الأسس الخاصة). و اعتبرنا الآية دليلا علي ماهية السبب الاستهدافي الذي وجدت من أجله البشرية، و هو تحقيق العبادة الخالصة الشاملة لكل مناحي الحياة، و بأعمق أشكالها متمثلة بوجود الدولة العالمية أولا، و بالمجتمع

ص: 612

1- (1) الرعد: 11.

2- (2) الذاريات: 56.

3- (3) انظر ص: 234 منه.

### 3 - الفكر الاسلامي:

ونجيب فيه علي الأسئلة التالية:

السؤال الأول: ما هي وظيفة الفقه الاسلامي عموما، وفي التخطيط الثالث علي الخصوص:

الفقه الاسلامي، هو الاحكام المستخرجة من القرآن الكريم والسنة الشريفة، علي اختلاف الفقهاء في كيفية الاستخراج ونتائجه. و من هنا كان هو المرأة الكاشفة عن أحكام الاسلام: الأطروحة العادلة الكاملة. وهو الأسلوب الرئيسي الوحيد في الاطلاع عليها.

و من هنا كانت وظيفته هي وظيفة أحكام الاسلام نفسها، خلال التخطيط المشار إليه... وهو تدبير الأمة و تربيتها باتجاه الهدف الأعلى خلال هذه الفترة بمقدار قابليتها لذلك.

و أما بعد حدوث الدولة العالمية فسيختلف الفقه بمقدار ما كما سبق أن عرفنا، حيث يجدد المهدي (ع) ما اندرس منه و يضيف إليه عددا جديدا من الأحكام، و يحذف منه كثيرا من الأمور التي أصبحت عيالا عليه خلال العصر السابق الطويل.

و مهما كان الأمر، فهو الآن الأسلوب الرئيسي للتعرف علي أحكام الاسلام.

و تعتبر التضحية في سبيله و الاخلاص له إخلاصا للاسلام. كيف و المقصود هو بذل التضحية و الاخلاص في طريق الهدف، و هو يحصل بالبذل في سبيل الفقه بصفته ممثلا للاسلام: الأطروحة العادلة الكاملة.

السؤال الثاني: ما هو أثر تقدم الفكر العالمي في تقدم الفكر الاسلامي عامة، و الفقه الاسلامي خاصة؟!..

لا شك أن لتقدم الفكر العالمي أثرا مهما في هذا الصدد، من عدة نواح:

الناحية الأولى: وجود مجالات جديدة لم تكن مبحوثة في الفقه فيما سبق، أصبح في الامكان البحث عنها من جديد، بعد ان فتح التقدم الصناعي فكر البشرية علي ذلك، كالبحث عن جواز التلقيح الصناعي و عن الصلاة علي القمر... إلي كثير من المسائل.

الناحية الثانية: قابلية الفقيه المطلع علي تطور الفكر العالمي، من فهم

و استخراج الأحكام من الكتاب و السنة بشكل أعمق و أركز من غيره ممن لم يواكب هذا التطور.

الناحية الثالثة: قابلية الفكر العالمي لفهم الفقه الاسلامي، و للاطلاع - علي وجه الخصوص - علي استيعابه لكل مناحي الحياة، و عدم اختصاصه بالعبادة الشخصية.

الناحية الرابعة: إمكان عرض الفقه الاسلامي بلغة حديثة، و خاصة، بلغة القانون الحديث، مع التوفر علي المقارنة بين الأسلوبين و المضمونين، و التوصل إلي الأفضل و الأجدر بالبقاء منهما.

السؤال الثالث: ما هو أثر الجانب الحضاري الاوروي (أعني الايديولوجية العامة غير العلمية) علي الفكر الاسلامي.

إن هذه الحضارة بصفتها مادية و منكرة للأديان و الأخلاق، سوف تجعل الفكر الاسلامي متصاعدا في عدة حقول:

الحقل الأول: إنتاج البحوث لمحاولة مناقشة هذه الحضارة في أفكارها و عرض البديل الأفضل لها علي مختلف المستويات.

الحقل الثاني: عرض الفقه علي أساس أنه الأطروحة التشريعية الكاملة التي يمكنها إزالة المشاكل العالمية، بدل الأطروحات المعروضة في عالم اليوم، كما سبق أن برهنا.

الحقل الثالث: الالتفات إلي ضرورة التكاتف و التآلف و الشعور بالاخوة بين المسلمين، كما هو المطلوب منهم في شريعتهم، و نسيان الأضغان من أجل الاتحاد بوجه العدو المشترك، و هو الحضارة المادية اللاأخلاقية التي غزتهم في عقر دارهم.

السؤال الرابع: ما هو أثر حقول الفكر الاسلامي المختلفة في إيجاد الشرط الثالث من شرائط «اليوم الموعود».

لا شك ان الفكر الاسلامي طرق و يطرق حقولا مختلفة من المعرفة كالعقيدة و الاقتصاد و الاجتماع و الفقه و التاريخ و غيرها، و لا زال المفكرون الاسلاميون يمارسون جهودهم باستمرار بحثا و تدقيقا و تحقيقا.

و لكل من هذه الحقول أثره المهم في إيجاد الشرط الثالث الذي هو الاخلاص الايماني الكبير لتعاليم الاسلام، كما سبق أن فصلنا. خذ إليك مثلا: إن حقل (العقيدة) هو الجزء الأهم الذي ينبغي الاخلاص له. و (الفقه) هو التشريع

الكامل الذي ينبغي أن يترجم الاخلاص من خلاله. و (التاريخ) يعرض لنا صور التضحيات الايمانية الكبيرة و الاخلاص الكبير التي ينبغي احتذاؤها. و بذلك يترسخ الاخلاص و يكون الشرط الثالث في طريقه إلي النجاح.

السؤال الخامس: كيف يثري الفكر الاسلامي و يتكامل، عند المسلمين؟!...

يتكامل الفكر الاسلامي الموجود خلال التخطيط الثالث لدي المسلمين، نتيجة لعدة عوامل:

العامل الأول: الكتاب و السنة أعني القرآن الكريم و الأخبار الواردة عن قادة الاسلام الأوائل عليهم السلام... بما يحمل هذان المصدران من مبدأ متكامل و تشريع عادل و عبر بليغة.

العامل الثاني: جهود المفكرين الاسلاميين، بما يبذلونه من تضحيات في سبيل تنمية ما ورثوه من أفكار و محاولة تطبيقها علي حاجات العصر.

العامل الثالث: ما يفتحه الجانب (العلمي) الحديث أمام الذهن البشري من آفاق سواء من ذلك ما يكشفه من جوانب التدبير و الحكمة في قيادة الكون و خلقته، أو ما يثيره إلي جنب ذلك من مشكلات فلسفية و منطقية تجد طريقها في الفكر الاسلامي إلي الحل أولاً بأول.

العامل الرابع: جانب التخلف الأخلاقي و الاسفاف الاجتماعي الذي يعيشه أغلب أفراد العالم اليوم، في العالم الاسلامي و غير الاسلامي، كنتيجة للتمحيص علي ما سبق أن أوضحنا. الأمر الذي يحدو بالفكر الاسلامي أن يقف باستمرار تجاه هذا التيار، لأجل الكفكفة من غلوائه، و التقليل من توسعه و عمق أثره.

و لعل هناك بعض العوامل الأخرى التي لا حاجة إلي الدخول في تفاصيلها.

- 7 -

#### 4 - التاريخ الاسلامي:

نختار في هذا الحقل الأسئلة التالية، و سيكون بعضها منطلقاً من الفهم (الامامي) للتاريخ الاسلامي، إلي جانب البعض الآخر المنطلق من الزاوية المشتركة لفهم الاسلام.

السؤال الأول: لما ذا حدثت واقعة بدر الكبرى؟!...

ص:615

المبرر الذي أعلنه النبي (ص) بين أصحابه حين اقترح عليهم التعرض لابل قريش، ذلك التعرض الذي أنتج واقعة بدر الكبرى... ليس أكثر من قوله (ص): هذه غير قريش فيها أموالهم، فأخرجوا إليها لعل الله ينفلكموها(1).

ولكن كانت من وراء هذه (الثورة) الاسلامية الأولى عدة أغراض (قريبة) وبعيدة، نذكر منها اثنين أحدهما (قريب) والآخر (تخطيطي).

الهدف الأول: إثبات وجود الجماعة الاسلامية الجديدة وقوتها، و تحطيم أطماع قريش بتحطيمها... الأمر الذي جعل لها الهيبة والأهمية الاجتماعية التي استطاعت بها أن تقوم بنشاطها علي نطاق واسع و كامل لأول مرة.

الهدف الثاني: البدء بتركيز الاسلام و ترسيخه ليقوي مدي الدهر ليؤدي الدور الضخم الذي عرفناه للأطروحة العادلة الكاملة... في عصري التخطيط الثالث والرابع، بل و ما بعده إلي فناء البشرية. ان الخطوة المهمة في هذا التركيز كانت متمثلة بغزوة بدر الكبرى.

وقل ذلك في كل الغزوات علي الاطلاق بصفتها تتضمن تقوية الاسلام أحيانا و الدفاع عنه أحيانا و توسيع نطاقه أحيانا... و كلها مقدمات لاداء الدور الضخم الذي عرفناه.

السؤال الثاني: لما ذا انحرفت الخلافة الاسلامية بعد عصر النبوة، حتي أصبحت (ملكا عضوضا) و خرجت عن حقيقة مهمتها الاسلامية المخلصة متمثلة في الخلافة الأموية أولا و العباسية ثانيا، و العثمانية ثالثا. فان الحديث عنها من هذه الناحية حديث مشترك. فانها جميعا تتصف بالتفسخ الديني و الانصراف إلي الملذات من ناحية، أو المشاحنات الداخلية من ناحية أخرى... مما أوجب الهبوط بالمستوي الاسلامي هبوطا مروعا حتي أنتج زوال الخلافة عن مسرح المجتمع زوالا كاملا. فأي مصلحة تخطيطية اقتضت ذلك؟!..

ينبغي أن يكون الجواب علي ذلك مفهوما، بعد كل الذي قلناه... حيث يمكن انطلاقه من زاويتين:

الزاوية الأولى: عنصر الاختيار الممنوح للبشرية عموما بما فيهم أشخاص

ص:616

1- (1) انظر: السيرة النبوية لابن هشام ج 2 ص 258. هذا و ينبغي أن نضع المبرر الذي ذكره النبي (ص) في موضعه الاجتماعي و التاريخي الخاص، من حيث ان الناس لم يكونوا ليستوعبوا هدفا أبعد من الحصول علي المال، و لعل الذكي منهم يلتفت إلي حصول القوة للجماعة من هذا المال.

الخلفاء وقوادهم... ذلك الاختيار الذي عرفنا له الأصالة والأهمية في التخطيط.

فإذا اقترن الاختيار بضعف في الثقافة الإسلامية، وقلة في الاخلاص والشعور بالمسؤولية، والنظر إلي الخلافة الإسلامية، كمنصب منفعي تجاري لا كمهمة تربوية للأمة... إذا حصل كل ذلك فالنتائج التي حصلت متوقعة بطبيعة الحال، بما في ذلك زوال الخلافة وسيطرة المادية الملحدة بدلها علي العالم الاسلامي.

الزاوية الثانية: إننا سمعنا أنه لا بد للبشرية من أجل تحقيق الشرط الثالث لليوم الموعود خلال التخطيط الثالث، وهو توفير الاخلاص و المخلصين، لا بد أن تمر البشرية عموما و العالم الاسلامي خاصة بصفته الحامل للأطروحة العادلة الكاملة، ان تمر بظروف الظلم و الانحراف. و ان أول خطوة لذلك هو التخطيط لايجاد خلافة منحرفة. لا بمعني حمل الخلفاء علي الانحراف، بل بحسب الصراحة في (النص الجلي) أولا، و تقليص التركيز في التربية ثانيا، ليتيسر مع هذين العنصرين للمنحرفين أن يحكموا المجتمع الاسلامي و للشجرة الملعونة في القرآن ان تأخذ دورها الكامل لتمثل بنفسها و بنتائجها الوخيمة ظروف الظلم و الانحراف المسببة لانجاز الشرط الثالث.

السؤال الثالث: لما ذا حصلت ثورة الحسين عليه السلام، التي استشهد فيها مع ثلة من أصحابه و أهل بيته.

إن لهذه الثورة المهمة المقدسة عدة أغراض (قريبة) بالمعني الذي اصطالحنا عليه. و هو المستوي الذي أمكن إعلانه في ذلك المجتمع. و قد أعرب عنها الامام الحسين عليه السلام نفسه في عدة مواطن، و كلها ممكنة و مطابقة للقواعد الاسلامية العامة.

و يمكن أن ترقى هذه الأغراض إلي عدة أشكال:

الشكل الأول: قوله عليه السلام: «اني لم أخرج أشرا و لا بطرا و لا مفسدا و لا ظالما، و إنما خرجت لطلب الاصلاح في أمة جدي صلي الله عليه و آله، أريد أن آمر بالمعروف، و أنهي عن المنكر و أسير بسيرة جدي و أبي علي بن أبي طالب»(1).

الشكل الثاني: إيكال ذلك إلي القضاء الالهي الذي لا يرد، بقوله: «وقد شاء عز و جل أن يري حرمي و رهطي مشردين و أطفالي مذبحين مأسورين مقيدين و هم

ص:617

---

1- (1) مقتل الحسين (ع) أو حديث كربلاء. عبد الرزاق المقرم ط 2، النجف ص 139.

الشكل الثالث: إن بني أمية عازمون علي قتله علي كل حال... «إنهم لن يدعوني حتي يستخرجوا هذه العلقة من جوفي. فإذا فعلوا ذلك سلط الله عليهم من يذلهم»(2) وإذا كانوا علي ذلك، كان الأولي مناجزتهم القتال.

الشكل الرابع: إنه عليه السلام رأي جده نبي الاسلام (ص) في المنام، فأمره بالمضي في وجهته وعدم العدول عنها، وقال: حبيبي يا حسين كأني أراك عن قريب مر ملا بدمائك مذبوحا بأرض كربلا، بين عصابة من أمتي، وأنت مع ذلك عطشان لا تسقي وطمآن لا تروي»(3).

الشكل الخامس: وهو الشكل الرسمي أو القانوني للثورة الحسينية، وهو كونها استجابة لطلب أهل الكوفة القدوم عليهم ووعده بنصرتهم ضد الأمويين حيث نسمعه يقول - فيما قال - مخاطبا لأهل الكوفة: «انها معذرة الله عز وجل وإيكم واني لم أتكم حتي أتتني كتبكم، و قدمت بها علي رسلكم أن أقدم علينا فانه ليس لنا امام.

ولعل الله يجمعنا بك علي الهدى»(4) وكما توفر للقائد الاسلامي المقدار الكافي من الناصرين والمؤازرين، وجب عليه اسلاميا اجتثاث حكم الظالمين. و أما حصول مقتله فباعبار غدرهم به وخيانتهم له، بدلا عن ان ينصروه.

ولا نريد الآن الدخول في تفاصيل ذلك، فمن أراده فليرجع إلي مصادره.

وانما المهم الاطلاع علي المبرر (التخطيطي) لهذه الثورة المقدسة.

وحاصل فكرته: اننا قلنا فيما سبق أن ظروف الظلم والانحراف لا يمكن أن تكفي في وجود المخلصين ما لم تقترن بالأسس الاسلامية الموفرة للاخلاق. وإلا فان هذه الظروف تكون موجبة لضلال البشرية وانطماس العدل، وفشل التخطيط العام في النتيجة.

وان من أهم الأسس لتوفير الاخلاق وتقوية الارادة في أذهان الأمة، هو إيجاد القدوة والمثال الأعلى للتضحية أمام الفرد في مجابهة تلك الظروف الظالمة. وقد كانت ثورة الحسين (ع) أعظم مثال لذلك، حيث أفهمت الأمة بأجيالها المتطاولة والبشرية

1- (1) المصدر ص 135.

2- (2) المصدر ص 193.

3- (3) المصدر ص 131.

4- (4) المصدر ص 195.

بمجمعاتها المختلفة، مقدار ما ينبغي أن يكون عليه الفرد من درجة الاخلاص و الصمود وقوة الارادة و نكران الذات تجاه العدل، و من أجل محاربة الظلم و الانحراف... و التضحية بالنفس و النفيس و الصحب و الأهل و الولد.

وقد كان لهذه الثورة، خلال عشر التخطيط الثالث الذي نعيشه، الأثر الأهم في ايجاد التحسس العام من أي ظلم، ذلك التحسس المنتهي بالثورة، صغيرة كانت أو كبيرة. و كشفت هذه الثورة أمام المخلصين، لزوم عدم اعتدادهم بأنفسهم، و الاكتفاء بما هم عليه، و ضرورة الصعود في خط التكامل التدريجي و التربية الحقيقية في هذا الطريق. انهم مهما أدوا من تضحيات سيكون الحسين (ع) و أصحاب الحسين (ع) أمامهم مثالا يحتذي لن يصلوه إلا بعد لأي.

و سيكون الفرد - نتيجة لذلك - شاعرا بكل وضوح بأهمية أطروحته العادلة، و مثمنا ضرورة الاخلاص لها، و متجها بكل رحابة صدر إلي تقديم المصلحة العامة علي كل مصالحه الخاصة، لكي يكون مؤهلا بالتدرج للقيادة بين يدي القائد المهدي (ع)، و مشاركا بالتالي في انجاز الشرط الثالث.

و سيكون لهذه الثورة صداها المؤثر الكبير، خلال عصر التخطيط الرابع، حتي ورد أن الامام المهدي (ع) يعلن خلاله حربه للسيطرة علي العالم شعار الأخذ بثأر جده الحسين (ع)(1). و سيكون المؤدّي الحقيقي لهذا الصدي الكبير شعور الأفراد في ذلك الحين بضرورة اطاعة الحق المتمثل بالقائد المهدي (ع) و دولته العالمية، كما سبق للحسين عليه السلام، أن ضحي في سبيل هذا الحق نفسه، باعتبار ان الأطروحة العادلة الكاملة، هي نفسها التي كانت لدي الحسين (ع) ستكون لدي المهدي (ع).

السؤال الرابع: لما ذا صالح الامام الحسن عليه السلام معاوية بن أبي سفيان، مع انه يعتقد بكونه ظلما و غير صالح للخلافة، و هلا اتخذ خطوة كخطوة أخيه الحسين عليه السلام في محاولة الاجهاز علي الجهاز الحاكم و فضحه و تقوية إرادة الأمة عن هذا الطريق؟!..

و ينبغي لنا و نحن في صدد الجواب، ان نفترض القارئ مطلعاً علي التاريخ الاسلامي لهذه الحقبة، لئلا يطول بنا الحديث. بما في ذلك محاولة الامام الحسين (ع) - أولا - منازلة معاوية عسكريا، ثم محاولة معاوية كسب قواد جيش الامام

ص:619

1- (1) انظر: تاريخ ما بعد الظهور: في الفصل الثالث من الباب الثاني من القسم الثاني



الحسن إلي جانبه، ونجاحه في ذلك علي مختلف المستويات، بما كانت الأمة قد بلغته من ضعف في الارادة و طمع في اللذاذة. وبما في ذلك شروط الصلح التي اتفق عليها الطرفان بعد ذلك. ثم خيانة معاوية لهذه الشروط، وإعلانه بصراحة عدم العمل بها.

ان الصلح حين يأتي في مثل هذه الظروف يكتسب غرضين، أحدهما (قريب) و الآخر (تخطيطي):

الغرض الأول: وهو القريب: القيام بمسئوليته تجاه الجماعة المؤمنة التي يتولي قيادتها من الناحيتين الدينية و الدنيوية. حيث استطاع الامام الحسن (ع) بعد انعدام الفرصة الكافية للمنازلة العسكرية، أن يحرز - طبقا لشروط الصلح - سلامة اصحابه و كرامتهم و مستواهم الاقتصادي، و التحفظ عليهم في الدين و الدنيا.

و استطاع في نهاية المطاف ان يكشف نوايا معاوية العدوانية بخيائته لهذه الشروط و اعتدائه عليها و بالتالي علي الجماعة المؤمنة، و امامها أيضا.

الغرض الثاني: وهو الأهم و الأبعد: ان الامام الحسن عليه السلام حين يري ان الحق متمثل فيه و في جماعته، و انهم هم الحاملون الحقيقيون للأطروحة العادلة الكاملة. و يري - إلي جنب ذلك - ان المنازلة العسكرية، بعد الخيانات التي حصلت في جيشه و الاشاعات الهدامة التي انبتت فيه، يري ان المنازلة مستبطنة للقضاء عليه و علي كل المؤمنين به و استئصالهم، و هذا يعني انعدام جانب الحق في العالم، و بقاء معاوية علي مسرح الاسلام ليدعي أنه هو الحامل الحقيقي للاسلام. و بذلك تنطمس تماما الأطروحة العادلة الكاملة، و مع انطماسها لا معني لتربية المخلصين تجاهها، كما هو معلوم. و بذلك يتخلف شرطان من شرائط اليوم الموعود أو الدولة العالمية، و هما:

الشرط الأول: وجود الأطروحة العادلة الكاملة التي تطبّق في اليوم الموعود، ووجودها معلنة بين البشر.

الشرط الثاني: وجود العدد الكافي من المخلصين تجاه هذه الاطروحة الذين يشاركون في انجاز اليوم الموعود.

و مع تخلف الشرطين يكون التخطيط العام كله قد فشل. و لذا كان من الواجب تلافى الأمر أساسا لكي لا يحدث الفشل. و ذلك بايجاد هذا الصلح مع معاوية، لأجل احراز بقاء حاملي الأطروحة العادلة، و بالتالي استمرارها ضمن الاجيال

لتكسب المخلصين المحصنين بالتدريج.

بل انه طبقا للفهم الامامي للفكرة المهدوية، فان الشرط الآخر لليوم الموعود يكون منحرا أيضا بدون هذا الصلح، وهو وجود القائد المؤهل لانجاز الدولة العالمية. فانه بعد تعيينه - أعني المهدي - في شخص الامام محمد بن الحسن بن علي عليهم السلام وهو من ذرية الحسين عليه السلام، نستطيع ان نتصور أن منزلة الامام الحسن لمعاوية كانت تعني الاجهاز عليه وعلي جميع تابعيه بما فيهم أخيه الحسين (ع).

و إذا قتل الحسين و ذريته كان وجود نسله بلا موضوع. فينتفي الشرط الثالث أيضا.

و من هنا نستطيع ان نتصور الأهمية التخطيطية لهذا الصلح التاريخي العظيم.

ان المحافظة علي الامام الحسين (ع) نفسه كان مستهدفا في صلح أخيه عليه السلام، كما ان المحافظة علي ولده علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام، خلال حرب كربلاء، كان مستهدفا أيضا، من التخطيط أيضا، لكي ينتج - فيما ينتجه - ايجاد القائد المهدي عليه السلام، إنجاز هذا الشرط من شرائط اليوم الموعود.

كما ان الفكرة القائلة بان صلح الامام الحسن عليه السلام كانت مقدمة لثورة الحسين، بمعنى أنها وفرت لها الظروف الموضوعية، فكرة صحيحة من ناحية تخطيطية، فان الحفاظ علي الجماعة المؤمنة من قبل الامام الحسن (ع) مكنها بعد بضع عشرات من السنين أن تقوم بالمهمة الثورية بين يدي الحسين (ع). فتحضي آنذ بنتائجها العظيمة من دون أن تتعرض للاستئصال لاتساع هذه الجماعة في ذلك الحين، و بقاء الامام علي بن الحسين عليه السلام بينهم.

السؤال الخامس: لما ذا اتخذ الأئمة المعصومون عليهم السلام، وخاصة في عصرهم المتأخر، ابتداء بالامام الجواد عليه السلام و من بعده، موقف (السلبية) و الملاينة الظاهرية مع الجهاز الحاكم الذي عاصروه، مع انهم يعتقدون انهم أحق منه بممارسة الحكم، و كانت أخطاء الحكام و سوء تصرفهم يومئذ واضحا للعيان؟!..

إن القسم الأول من (تاريخ الغيبة الصغرى) عموما للجواب عن هذا السؤال. وقد بينا هناك حقيقة الغرض (القريب) لذلك. وهو ان اعلان المعارضة كان يستدعي يومئذ استئصال الامام و كل المؤمنين به و قواعده الشعبية للظروف التي شرحناها هناك مفصلا. و معه كانت وظيفة الامام عليه السلام لأجل إحراز أقصى ما يمكن من المصلحة للحق الذي يعتقد في نفسه و أصحابه، اتخاذ مسلك (السلبية) تجاه الدولة، بحيث لا يمكن لها أن تمسك ضده أي دليل... لأجل ضمان بقاء ذلك

الحق مع بذل الجهد المضاعف لاحتراز مقدار معقول من المصالح الاجتماعية والاقتصادية في مجتمع كان يعزلهم اجتماعيا واقتصاديا.

وأما الهدف (التخطيطي) فهو نفسه الذي ذكرناه لصالح الامام الحسن عليه السلام. وهو الحفاظ علي الحق من أجل حفظ الاطروحة العادلة الكاملة سارية المفعول في البشرية، وعدم انحصار ادعاء الاسلام بالجهات الحاكمة المنحرفة. كما يراد به حفظ الامام نفسه لأجل انجاب الامام المهدي نفسه، طبقا للفهم الامامي.

كل ما هناك... ان الفرق بين عصر الامام الحسن عليه السلام، وعصر الأئمة المتأخرين عليهم السلام: ان الامام الحسن عليه السلام، كانت له الفرصة ليفرض شروطه علي معاوية بن أبي سفيان، باعتبار ان معاوية لم يكن ناجز الخلافة يومئذ، وانما أصبح خليفة بالتمام!! بعد هذا الصلح، بخلاف الأئمة المتأخرين، فانهم كانوا فاقدين لهذه الفرصة وأمثالها باعتبار وجود الدولة القوية الناجزة المعترف بصحتها في قواعد شعبية كبيرة من المسلمين.

- 8 -

## 5 - التاريخ الوسيط:

ونقصد به التاريخ الاسلامي المتخلل ما بين ضعف الدولة العباسية المتأخرة عن عصر المتوكل العباسي، إلي عصر الاستعمار الاوروبي للبلاد الاسلامية، في العصر الحديث.

وهي فترة تستمر حوالي ثمانية قرون، تتخللها الكثير من الحوادث المهمة، تقتصر منها علي التساؤل عن خمسة منها ذات جانب من الأهمية:

السؤال الأول: لما ذا حدثت الحروب الصليبية؟!..

السؤال الثاني: لما ذا حدث الغزو المغولي لبلاد المسلمين؟!..

هذان سؤالان متشابهان الاتجاه، باعتبار هما يحتويان علي هجوم الكافرين ضد المسلمين. ومن هنا يكون الاتجاه في الجواب أيضا متشابها.

ان الهدف (القريب) حين نتحدث عنه هنا، انما نتحدث عنه في حدود ما كان يتصوره الغزاة أنفسهم، وأما البلاد الاسلامية فلم يكن لها إلا الدفاع حينها والاستسلام حينها.

ان الهدف القريب لكلا الغزوين معلن وواضح، فقد كان هدف الصليبيين - في حدود فهمهم - تخليص (أرض الميعاد) و (كنيسة القيامة) و (بيت لحم) موضع

ص: 622

ميلاد المسيح، من احتلال المسلمين؟!...

وكان هدف المغول التوسع في السيطرة و الملك و الحصول علي المغانم. و لم يثبت أنهم كانوا يفكرون أو يعملون من زاوية دينية.

و لم يكن الهدف (القريب) للبلاد الاسلامية إلا دفع الغزاة. و أهم قيادة ناجحة حصلت لتحقيق هذا الهدف هي قيادة (صلاح الدين الأيوبي) ضد الغزو الصليبي، بعد فشل (عماد الدين زنكي) في تحقيق هذا الهدف.

و أما الاستهداف (التخطيطي) من وراء هذه الغزوات، أو بمعنى آخر مقدار ارتباطها بالتخطيط الثالث، و هو معني يشمل بشكل و آخر - الاستعمار الأوروبي الحديث، فيتلخص في الوجوه التالية:

الوجه الأول: ان هذه الغزوات تنطلق من الاختيار، الذي عرفنا له الأهمية في التخطيط. فان الاختيار الذي يملكه الغزاة اقترن بقناعات منحرفة و أفكار متطرفة، انتج اتجاه هؤلاء الناس إلى الغزو و القتل و التخريب.

الوجه الثاني: ان هذه الاعمال تمثل نتيجة لظروف التمحيص السابقة عليها، و تعتبر فشلا فيه من الزاوية الايمانية الموازية مع خط التخطيط العام.

الوجه الثالث: المشاركة في ايجاد ظروف تمحيص جديدة للبلاد التي وقع الغزو ضدها. باعتبار انها تكون محكا للمسلمين و المؤمنين و المخلصين في الوقوف ضدها و الحد منها ان أراد المسلم النجاح في التمحيص، أو المملاة معها و الانصياع لها إن أراد الفشل.

وقد واجهت هذه الحملات بالفعل مواجهات عنيفة و مخلصه من قبل المسلمين، كان من أهمها قيادة صلاح الدين نفسه، من زاوية كونه مطهرا للأرض الاسلامية المقدسة من الوجود الصليبي. و قد سمعنا في تاريخ الغيبة الكبرى(1) بشارة النبي (ص) بذلك...

وقد ووجه الاستعمار الحديث أيضا مواجهات دموية، ابتداء بغزو نابليون لمصر، و انتهاء بغزو الانكليز للعراق خلال الحرب العالمية الأولى. و قد كان الاتجاه العام لهذه المواجهات هو التضحية في سبيل الاسلام المنتج للنجاح في التمحيص...

إلي ان حاولت المادية المعاصرة السيطرة علي الإيديولوجية العامة للثورات في عالم

ص:623

1- (1) انظر ص 550 إلي ص 560.

السؤال الثالث: لما ذا وجدت الدولة البويهية؟!..

السؤال الرابع: لما ذا وجدت الدولة السلجوقية؟!..

السؤال الخامس: لما ذا وجدت الدولة الصفوية؟!..

و هي اسئلة تندرج في نطاق متشابه، من حيث سيطرة دولة (مذهبية) مسلمة علي أقاليم من البلاد الاسلامية.

و إذا تجردنا عن الصفة المذهبية تماما، أمكننا عرض الاستهداف التخطيطي كما سنذكره بعد الاعتراف بأن الغرض (القريب) لكل منها، حب النفوذ و السيطرة أولا، و خدمة المذهب الاسلامي الذي يعتنقه حكام هذه الدول. و انزال الحيف أحيانا، بأفراد المذاهب الأخرى من المسلمين.

ان ارتباط هذه الدول بالتخطيط يشبه الأمور الثلاثة التي ذكرناها للاستعمار منظورا إليه من زاويتهم. و قد تصعد الأمور إلي أربعة:

الأمر الأول: الاختيار الذي كان يملكه حكام هذه الدول، في سيطرتهم الأولي و طريقة حكمهم، أسلوب معاملتهم لشعوبهم، مع وجود قناعات خاصة لدي كل منهم بأن يسلكوا علي هذا الشكل دون سواه.

الأمر الثاني: كونها نتيجة للتمحيصات السابقة، حيث كان الحكّام مع ما يحملون من قناعات و ايديولوجيات أبناء مجتمعاتهم التي انتجتهم بما تحمل من نقاط قوة و ضعف، و بما تملك من ردود فعل تجاه ظروف التمحيص العامة.

الأمر الثالث: كون هذه الدول سببا لتمحيص الشعب المحكوم بها، حيث يجعل أفراده علي المحك في الرضاء بالقرارات الصالحة التي تتخذها الدولة، و المنافرة مع القرارات الظالمة التي قد تتبناها.

الأمر الرابع: جعل الحكام أنفسهم علي المحك، و تعميق تمحيصهم لوضوح أنه مع اتساع المسؤولية للفرد يتسع التمحيص و يتعمق، بمعني التوقعات في ردود الفعل تجاه المواقف و المشاكل المختلفة سوف تزداد، و تتركز أكثر بكثير من الفرد العادي، كما ان أثر الأفعال التي يقوم بها مثل هذا الفرد سوف يكون أعمق أثرا في المجتمع من الفعل الذي يصدر عن الفرد الاعتيادي.

فبمقدار ما يؤدي الحاكم المنفعة للناس، و بمقدار ما يتجاوب - روحا - مع التخطيط العام، يعتبر ناجحا في التمحيص، و بمقدار ما يخالف ذلك من السلوك

يعتبر فاشلا فيه.

وكل هذه الامور من زاوية ارتباطها بالتمحيص، تكون مندرجة في الأسباب الموجدة للشرط الثالث من شرائط اليوم الموعود، وهو ايجاد الاخلاص و المخلصين.

لأننا عرفنا ان ارتباط التمحيص بكل مستوياته بالتخطيط الثالث ليس إلا من هذه الزاوية.

- 9 -

## 6 - التاريخ الحديث:

و نقصد به تاريخ أوروبا منذ نهضتها الصناعية إلى العصر الحاضر. تقتصر منه علي بعض النماذج السياسية و الفكرية من خلال الأسئلة التالية:

السؤال الأول: لما ذا وجدت النهضة الأوروبية الحديثة؟!..

لهذه النهضة عدة جوانب، بعضها نقاط ضعف و أخرى نقاط قوة:

النقطة الأولى: جانب التقدم العلمي الذي كان و لا يزال يتقدم، و هذا ما سبق أن بحثنا جهته التخطيطية في الجانب الرابع من الفصل الخاص بالجانب الديني في التخطيط الثالث.

النقطة الثانية: جانب التقدم الفلسفي و الرياضي و الفكري عموما. و هذا ما بحثناه في الجانب الثالث من ذلك الفصل.

النقطة الثالثة: جانب ما تحويه أوروبا من مبادئ و حلول للمشاكل الاجتماعية، و أهمها الرأسمالية و الشيوعية. و هذا ما بحثناه في الجانب الأول من ذلك الفصل.

النقطة الرابعة: الجانب القانوني المتمثل بالقانون الروماني و الجرمانى و غيرهما. و قد بحثناه في الجانب الثاني منه.

و انما المهم الآن النظر إلى نقطتين جديدتين:

النقطة الأولى: الجانب التاريخي، بمعنى التساؤل عن المصلحة التخطيطية التي أوجبت هذا التسلسل التاريخي لأوروبا، هذا الذي نسبته الماركسية إلى المادية التاريخية.

النقطة الثانية: الجانب الأخلاقي، من حيث عدم التزام المجتمع بواضحات الأخلاق من النواحي الجنسية و المالية و الاجتماعية. فما هي المصلحة التخطيطية لهذا الانحراف، و ما هو مقدار تسببها للوصول إلى الهدف الأعلى.

ص:625

وسنبحث عن كل من هاتين النقطتين في جهة مستقلة.

الجهة الأولى: في المصلحة التخطيطية للجانب التاريخي لاوروبا، و مقدار و كيفية مشاركتها في الهدف الأعلى.

يتمثل ذلك في عدة أمور:

الأمر الأول: الاختيار الذي هو أحد أركان التخطيط، بالانضمام إلي الاهداف (القريبة) التي كان الناس في مختلف الأجيال يتوخونها من وراء تصرفاتهم الاختيارية. و هي في الغالب أهداف مصلحة متخذة من مجموع الفهم الذي يحمله الفرد عن بيئته و مجتمعه المتصف بحالة حضارية و ثقافية معينة:

إن الاقطاعي كان يتوخي في هدفه القريب مصلحته و يفهمها من زاوية توسيع ممتلكاته و الضغط علي فلاحيه لزيادة الانتاج الذي يعود عليه بالربح. و مثل ذلك يفكر مالك الأرقاء. و أما الحرفي فهو يري من مصلحته تحسين انتاجه و توسيع بيعه.

وكذلك يفكر مالك المصنع التعاوني (المانيفكتورية). و الرأسمالي يري مصلحته في زيادة أعماله و أمواله، و عن طريق السيطرة علي الآخرين و قهر الشعوب الضعيفة.

إن هذه الأفكار توجد في اذهان أصحابها نتيجة لمجموع الحالة الاجتماعية المدنية و الحضارية معا، و لا تختص بوسائل الانتاج. و بعد ان يحمل الفرد فكرته الخاصة عن هدفه (القريب) يطبق ما يملكه من (اختيار) علي أعماله و نشاطه متوخيا تحقيق هدفه.

و ليس لوسائل الانتاج من أثر في غير حقل الانتاج نفسه.

الأمر الثاني: ان هذا التسلسل التاريخي للظروف التمحيصية السابقة عليه.

او بالأصح، ان كل حادث انما هو نتيجة للظروف السابقة التي تمثل سير التاريخ من ناحية و التمحيص العام من ناحية أخرى... تلك الظروف التي كانت و ما زالت تمثل لفشل في التمحيص.

الأمر الثالث: ان هذا التسلسل التاريخي سبب لتمحيص جديد، بالنسبة إلي كل واقعة، و ذلك من ناحيتين علي الأقل:

الناحية الأولى: تمحيص الأفراد الأوروبيين أنفسهم، من حيث النظر إلي ردود أفعالهم تجاه الوقائع، و هل هي ردود فعل صالحة أو فاسدة.

ان فشل النظام الاقطاعي و فشل النظام الرأسمالي بعده، علي مستوي الرأي العام العالمي، و اتجاه الاشتراكية إلي نفس النتيجة أيضا... يدل كل هذا بوضوح

علي أن ردود الفعل كانت مجافية للانسانية و للأسلوب الصالح الذي كان ينبغي أن تسير عليه.

الناحية الثانية: تمحيص الأفراد الآخرين في العالم من غير أوروبا، أولئك الذين ذاقوا نير الاستعمار و الاستغلال أزمنة طويلة. من حيث مجابتهم للاستعمار و شجبهم لكل أشكاله، أو مواكبتهم له و اندماجهم في تياره المادي الجارف.

الجهة الثانية: في المصلحة التخطيطية للانحراف الأخلاقي في أوروبا، و مقدار و كيفية مشاركتها في الهدف الأعلى.

إن نفس الأمور السابقة تصدق تماما في هذا الصدد أيضا، من زاوية النظر إلي هذه الجهة بطبيعة الحال.

فالاختيار الذي يتصف به البشر، منظمًا إلي الاستنتاجات و المفاهيم التي يقتبسها الأفراد من حالة مجتمعاتهم الثقافية و الحضارية و الاقتصادية، وغيرها. حيث يري الفرد ان (الحرية) الجنسية و الاقتصادية حتي لو استلزم الاعتداء علي الآخرين، و الحرية العقائدية، في أن يلتزم الفرد بالعقيدة التي يرغب بها مصلحيا لا العقيدة التي يقوم عليها الدليل الصحيح... يري الفرد كل ذلك حريات مقدسة لا يمكن الحد منها.

و أما ان هذه الاتجاهات نتيجة لظروف تمحيصية سابقة، و منتجة لظروف تمحيصية جديدة، للأوروبيين أولا، و لغيرهم ثانيا، إن هذا أوضح من أن يذكر.

و هذا يعني بوضوح، مجافة الوضع الاوروبي بكل صراحة، مع التخطيطين الثاني و الثالث علي الخصوص و التخطيط العام علي العموم. و قد عرفنا وقوع التمحيص في طريق تحقيق الشرط الثالث من شرائط اليوم الموعود. علي أن نأخذ بنظر الاعتبار نقاط القوة للمدنية الاوروبية التي تفيد التخطيط العام كما سمعنا، من حيث لا تعلم أوروبا و لا تتوقع.

و بمعرفة هذه الكيفية (التخطيطية) للحضارة الاوروبية، يمكننا أن نجيب علي عدد من الأسئلة حول حدوث كثير من الوقائع الرئيسية في أوروبا، كما سنري في الأسئلة التالية:

السؤال الثاني: لما ذا حدثت الثورة الفرنسية عام 1789 م؟ تعتبر الثورة الفرنسية، ابتداء من الهجوم علي الباستيل و انتهاء بجمهورية نابليون بونابرت و ما استطاع هو أن يحققه لفرنسا من إصلاحات... تعتبر جزءا من



أهم أجزاء النهضة الأوروبية فكريا و اجتماعيا و اقتصاديا و صناعيا... فهي تحمل نفس نقاط القوة و الضعف لتلك النهضة، كما تحمل نفس المبررات التخطيطية التي تحملها تلك النهضة، و التي سبق أن ذكرناها مفصلا.

ولكنها - علي أي حال - تحتوي علي مزيتين تشاركان مشاركة إيجابية في التخطيط العام:

المزية الأولى: انها تحتوي لأول مرة في البشرية المعروفة (1) علي الشعور الاجتماعي العام الواعي المنظم بالظلم و الحيف... و انه لا يزول إلا بالثورة الدموية، التي تجتث الظالمين من جذورهم، لكي يتسني البدء بالبناء الاجتماعي من جديد.

و هذه الفكرة، بهذه الصياغة، أمر صحيح تماما. و قد طبقته الأنظمة المختلفة، كل من وجهة نظره، في المانيا النازية و إيطاليا الفاشية و روسيا الشيوعية، و غيرها من البلدان في خارج أوروبا كالجزائر و كوبا.

و ستكون هذه الفكرة، بعد فهمها من زاوية تخطيطية، مطبقة في أول تأسيس الدولة العالمية، تحت قيادة القائد المهدي عليه السلام.

المزية الثانية: ان الثورة الفرنسية حاولت لأول مرة - في أوروبا - ان تنظر إلي البشرية نظرة شاملة، فتقرن الثورة بإعلان حقوق الانسان و المواطن. فتعترف فيه للمظلومين ببعض الحقوق الرئيسية في نظرها، فيبدو بوضوح أن الثورة لا يمكن أن تكون ذات مضمون بدون نظام واع جديد، و بدون أن يكون هذا النظام ذا صيغة بشرية شاملة.

و لا أقصد بذلك الاعتراف بصحة ما ورد فيه، أو أن واضعيه قد نجحوا في إعطائه الصيغة العادلة... كيف و قد ناقشنا ذلك و أبرزنا زيفه بوضوح في كتابنا «نظرات إسلامية في إعلان حقوق الانسان».

و إنما المقصود فهم الفكرة العامة من عملهم، و ان الرأي العام العالمي سوف يري ضرورة اقتران الثورة الناجحة بقانون واع جديد، لكي تكون ناجحة فكريا، كما تكون ناجحة عسكريا... الأمر الذي سيكون بنفسه مطبقا في الدولة العالمية.

ص: 628

---

1- (1) كانت هذه الفكرة في صدر الاسلام مطبقة عمليا، و لكنها غير مفهومة للعموم لعدم استيعاب الذهنية العامة لها. و أما الثورة الانكليزية فقد كانت بيضاء غير دموية فهي لا تنطبق علي هذه الفكرة تماما. و أما الثورة الأمريكية فقد كانت أقل تنظيما و أضعف في الايديولوجية الفكرية من الثورة الفرنسية.

السؤال الثالث: لما ذا حدثت الثورة الروسية الحمراء؟!..

تشابه هذه الثورة سابقتها الفرنسية من عدة جهات، علي ما سنذكر، وهي في هذه الجهات لها نفس المبررات التخطيطية التي ذكرناها، و لكن نقاط القوة المشتركة تحفظ للثورة الفرنسية مزية سبق. و تختلف الثورة الروسية عنها في جهات أخرى علي ما سنري.

انها تحتوي علي النقطة الأولى التي ذكرناها في السؤال الأول، وهي التقدم التكنيكي بلا شك... كما تحتوي علي النقطة الثالثة وهي المبدأ الذي يحاول حل مشاكل العالم، متمثلا بالماركسية أو الشيوعية. و لكنها تفقد النقطة الثانية وهي التقدم الفلسفي و الرياضي، لأنها لا تعترف بفلسفة لا تندرج في نظريتها العامة. فالحديث عن فلسفتها حديث عن مبدئها نفسه. و أما الرياضيات فليس لها تقدم أكثر من دول أوروبا و أمريكا الشمالية.

كما انها تفقد النقطة الرابعة، وهي الجانب القانوني، لأن قوانينها جميعا تندرج في نظريتها العامة، و ليس لها استقلال - كقوانين أوروبا الشمالية - لتتخذ نقطة مستقلة. و بتعبير أوضح: ان قوانينها تعبر عن الاشتراكية العلمية نفسها التي تحاول بها حل مشاكل العالم. و ليست شيئا آخر.

و النقطة الخامسة، و هو تسلسل الحوادث التاريخية، فمبره التخطيطي هو ما ذكرناه في النهضة الأوروبية نفسها، و ليس فيها زيادة مهمة. و كذلك النقطة السادسة وهي التخلف الاخلاقي، مع زيادة هي نكران مفهوم الأخلاق أساسا إلا من زاوية طبقية و اقتصادية، كما عرفنا.

و أما المزيتان اللتان تتصف بهما الثورة الفرنسية، فهما مطبقتان فعلا في الثورة الروسية من وجهة نظرها، إلا أنها تعتبر لها مزية، لأن المزية هناك كانت هي إيجاد تلك المفاهيم و الأفكار لأول مرة علي الصعيد الأوروبي... بينما كانت هذه الأفكار موجودة قبل الثورة الروسية.

السؤال الرابع: لما ذا وجد الفكر الماركسي... من زاوية تخطيطية؟!..

هذا ما أجبنا عليه أكثر من مرة، حيث أشرنا إليه مختصرا في تاريخ الغيبة الكبرى. و فصلّمناه في أول هذا الكتاب عند البحث عن (مناشئ الفكر الماركسي) في المنشأ أو الأطروحة الثالثة منها. و أعطينا عنه فكرة عند البحث عن الجانب الديني في التخطيط الثالث. فلا حاجة إلي التكرار.

ص: 629

السؤال الخامس: إلي متي تبقى الحضارة المادية في العالم؟!..

برهنا خلال الحديث عن التخطيط الثالث ان هذه الحضارة بما جرت من ويلات علي العالم، بما فيها الحربين العالميتين، و التهديد بحرب ثالثة أدهي وأمر... ليست صفة أبدية أو صفة سرمدية. وإنما وجدت، وكان وجودها ضروريا في التخطيط العام لأجل أن تؤدي دورها التمحيصي وغيره الذي عرفناه فيه. و سيكون زوالها ضروريا أيضا حين تستنفد أغراضها التخطيطية. و يتمخض التمحيص عن وجود الشرط الثالث لليوم الموعود. فيكون موعد قيام الدولة العالمية ناجزا، وقيامها تزول هذه الحضارة بالضرورة.

وقد تزول قبل ذلك نتيجة لحرب حرارية طاحنة، تكون - في الواقع - إحدى الأطروحات لتذليل مصاعب اليوم الموعود وإنجاح التخطيطين الثالث والرابع معا، كما سمعنا مفصلا.

- 10 -

## 7 - العلوم الطبيعية:

وهي المنتجة للتطور الصناعي الهائل في أوروبا، بعد عصر النهضة و إلي العصر الحاضر... كالفيزياء والكيمياء والفلك والطب وغيرها. وقد عرفنا في (الجانب الدنيوي للتخطيط الثالث) جملة من الأفكار عن ارتباطها بالتخطيط، مما يسهل علينا الجواب علي الأسئلة التالية كثيرا:

السؤال الأول: ما هو منطلق هذه العلوم من زاوية التخطيط العام؟!..

إن منطلقها - بكل بساطة - هو منطلق التخطيط نفسه. ان التخطيط (البشري) العام ينطلق من زاوية (دعمه للتخطيط (الكوني) العام و مشاركته في البناء الكوني، و لولاه لم يبق له وجود واضح، كما سبق أن عرفنا. فكذا تنطلق هذه العلوم من حيث كونها معبرة عن أساليب التدبير و الضبط الذي سار عليه التخطيط في اتجاه أهدافه.

وهي - بالطبع - تكشف عن تلك الأساليب بمقدار ما توصل إليه الفكر البشري من ذلك، وهي دائما في طريق التطور... و تبقى تلك الأساليب أعمق من كل تلك العلوم بمقدار الفرق بين الحكمة الموجودة في الكون... في تخطيطه و أهدافه...

و بين الفكر البشري القاصر، الذي يحبو - بالتدرج البطيء - نحو الكمال.

السؤال الثاني: ما هي وظيفة هذه العلوم الطبيعية، من زاوية تخطيطية؟!..

ص:630

تتكفل هذه العلوم عدة أغراض في المجتمع الانساني:

الغرض الأول: المشاركة في تسهيل الحياة الفردية و الاجتماعية، و بناء مستوي عال من الرفاه. كالاسراع بشفاء المرض و اختصار وقت السفر، و التقليل من العمل العائلي، و تسهيل و توسيع الانتاج الصناعي و الزراعي.

الغرض الثاني: المشاركة في الكشف عن أسرع الطرق و أوسعها في القتل الفردي و الجماعي، حين تعن الحاجة إلي الحروب.

و هذان الغرضان (القريبان) هما اللذان توختهما أوروبا حين فكرت بتعميق هذه العلوم. و كان للغرض الثاني أعمق الأثر في بذل الدولة الأموال الطائلة في هذا الطريق.

و كلا هذين الغرضين سوف يصبحان (تخطيطين) حين نعرف امكان الاستفادة منهما علي نطاق تخطيطي في الدولة العالمية، ابتداء من الحرب لأجل تأسيسها و انتهاء بالرفاه العظيم الذي يسودها.

الغرض الثالث: المشاركة في بناء (الشرط الثالث) لليوم الموعود، من زاوية بناء جماعة من المخلصين الكاملين المشاركين في قيادة تلك الدولة، علي مستوي الاختصاص في مختلف ميادين العلوم.

الغرض الرابع: الكشف عن منطلقها الأساسي الذي تحدثنا عنه في جواب السؤال الأول... من حيث كونها تعرض للبشرية صورة واضحة - مهما كانت صغيرة - عن التدبير الكوني. و هكذا ينبغي ان تعرض في مصادرها الخاصة، لا بالشكل المادي أو (العلماني) الذي التزمته أوروبا علي طول الخط. و هذا الكشف عن المنطلق الأساسي هو الأسلوب الذي سوف يكون مطبقا في الدولة العالمية، عند بناء الأفراد الاختصاصيين المتجاوبين مع التخطيط.

السؤال الثالث: ما الغرض من تعمق هذه العلوم؟!..

يمثل تعمق هذه العلوم مراتب عليا من الفهم البشري العميق للقوانين التي تعبر عنها هذه العلوم. فكل الأغراض التي عرفناها لوجودها موجودة بشكل أعمق عند تعمق هذه العلوم.

و من هنا يصدق القول: بأن الغرض من تعمقها هو الوصول إلي تعمق تلك الأغراض لأجل البناء التخطيطي نفسه. لا أقل من ان تصور ان الغرض الأول و هو تسهيل الحياة، لا يكفي فيه المستوي الموجود فعلا من التعمق في هذه العلوم، بل

يحتاج المجتمع العالمي إلى مستوى علمي عميق و واسع إلى أقصى حد، لينال الرفاه المعمق إلى أقصى حد. تماما كما قالته الماركسية في طورها الأعلى، وقد وجد الآن بشكل مركز في التخطيط العام.

السؤال الرابع: هل ينقطع تطور هذه العلوم؟!..

إن الاتجاه المادي الذي تسير به هذه العلوم فعلا، في البلدان الشيوعية و الرأسمالية، علي السواء يسير بها نحو الفناء لا محالة. من زاوية ان الغرض الثاني الذي قلناه سوف يسبب إلي فناء الحضارة و المدنية الحديثة في حرب حرارية مستعرة الأوار. في لحظة من أشد اللحظات شؤما علي هذه الحضارة.

إلا ان التخطيط العام لا يمكن أن يكون متجها نحو ذلك، لعدة أسباب:

أولا: لأن الحرب العالمية ليست مؤكدة الوقوع تماما. و من الواضح انها لو لم تقع، تبقى هذه المدنية علي حالها إلي عصر تأسيس الدولة العالمية.

ثانيا: لأن هذه الحرب لو وجدت فانها لا تقضي علي كل معالم الحضارة العالمية، بحيث يعود الناس إلي الشكل البدائي للحياة، و تكون الحرب الرابعة بالعصي و الحجارة، كما يتصور البعض... كلا، لأنها لن تدوم طويلا، وإنما تقضي و بسرعة، علي المراكز العسكرية المهمة في العالم و علي مصانع الأسلحة بشكل عام و علي عواصم الدول الكبرى و بعض مدنها المهمة بما فيها العواصم. و بذلك تسبب فشل الأطراف المتحاربة كلها، و انهيارها عسكريا و اقتصاديا. و لا حاجة إلي افتراض نتائج أوسع من ذلك.

... نعم، توجد قنابل لا فناء البشرية في لحظة، إلا انها لن تستعمل بطبيعة الحال، لأن الدولة (الضاربة) - أيا كانت - لا تريد القضاء علي نفسها بطبيعة الحال، و إنما تضرب من الأسلحة النووية، بمقدار ما تقضي به علي خصمها فقط.

و هذا المقدار من تضارب القنابل لا يستلزم أكثر من النتائج التي أشرنا إليها.

و معه ففي الامكان بقاء المدنية (العلمية) في البشر، الأمر الذي يجعل الدولة العالمية وارثة له.

ثالثا: اننا بعد أن عرفنا ان التخطيط متجه بالضرورة إلي الدولة العالمية، و نعرف وجدانا توقف الرفاه الكامل المطلوب فيها، علي مستوى محترم و متكامل من التقدم التكنيكي، إذن فلا بد ان نفترض ضرورة انخفاض هذا المستوي المطلوب في البشرية السابقة علي تلك الدولة، لتكون تلك الدولة هي الوارث الشرعي له. و هي

في عين الوقت سوف تسير به قدما إلي الأمام.

و يتم حفظ هذا المستوي بشكلين: إما بافتراض عدم قضاء الحرب عليه، و اما - ان قضت الحرب عليه - رجوعه إلي البشرية قبل تأسيس الدولة العالمية. و حيث برهنا علي ضرورة وجود هذا المستوي عند تأسيسها، إذن فلا بد ان يكون مخططا له ضمن التخطيط الثالث، و موجودا بالضرورة...

السؤال الخامس: ما هي كيفية الانتفاع بهذه العلوم في الدولة العالمية و ما بعدها.

يكفينا في الجواب علي ذلك، ما عرفناه من معالم هذه الدولة إلي الآن، و ما ذكرناه من مستوي الرفاه الاقتصادي في «تاريخ ما بعد الظهور». ذلك المستوي الذي تشارك فيه هذه العلوم و أجهزتها و معاملها العلمية أكبر مشاركة. و أما ما يزيد علي ذلك من التفاصيل فلا حاجة إليه، و ينبغي ان يبقى موكولا إلي عصره.

- 11 -

## 8 - تاريخ ما قبل الاسلام:

و هذا ما سبق ان عرفناه مفصلا من خلال حديثنا السابق، و خاصة التخطيط الثاني، فنقتصر هنا علي مجرد الاشارة إلي الجواب:

السؤال الأول: لما ذا وجدت البشرية؟!...

وجدت البشرية لأجل المشاركة في البناء الكوني ضمن تخطيطه العام. تلك المشاركة التي هي العبادة الحقيقية الكاملة التي أشارت إليها الآية الكريمة: **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ .**

السؤال الثاني: لما ذا وجد خط الأنبياء والمرسلين؟!..

لأجل إيجاد الشرط الأول لليوم الموعود، و هو تربية الفكر البشري بحيث يكون قابلا لاستيعاب الأطروحة العادلة الكاملة التي ستكون مطبقة في الدولة العالمية.

السؤال الثالث: لما ذا وجدت الشريعة الموسوية بعينها، أو الشريعة العيسوية؟!..

وجد كل منها لأجل المشاركة في إيجاد هذا المستوي المشار إليه، كمرحلة من مراحلها.

السؤال الرابع: لما ذا حصلت عبادة الأصنام و الكواكب و غيرها من العقائد المنفرة مع التخطيط العام؟!..

ص: 633

حصل ذلك نتيجة للتمحيص كرد فعل للتربية البشرية التدريجية المساوقة مع التخطيط، حيث كانت ردود الفعل لأغلب البشرية غير صالحة، مما أنتج الانحراف العقائدي والسلوكي لدي أغلب البشر، و علي أشكال و اتجاهات مختلفة، كل بحسب ما يبدو له نتيجة لفهمه لمصلحته و مجتمعه و الأساطير و العادات الشائعة فيه مسبقا.

السؤال الخامس: لما ذا تطور التاريخ في تلك العصور، ذلك التطور المعروف، بما في ذلك وجود الدولة الفرعونية في مصر و الآشورية في العراق و الرومانية في أوروبا وغيرها... الأمر الذي نسبته الماركسية إلي تطور وسائل الانتاج، إلي عصري الرق و الاقطاع.

ينطلق الجواب علي ذلك من نفس الأسباب الاستهدافية التي ذكرناها في النقطة السادسة من (التاريخ الحديث)، بعد إعطائها الصيغ المناسبة مع عصر سؤالنا هذا. و نلخصها فيما يلي:

الأمر الأول: الاختيار الذي هو أحد أركان التخطيط، بالانضمام إلي الأهداف (القريبة) التي يسعى إليها الأفراد و المصالح التي يدركونها.

الأمر الثاني: ان كل تطور تاريخي هو نتيجة لظروف تمحيصية سابقة عليه.

الأمر الثالث: ان كل تطور هو محك لتمحيص عام للأفراد من حيث ردود فعلهم و هل هي مساوقة مع التخطيط أو منافرة معه.

الأمر الرابع: تمحيص الحكام و من إليهم، من حيث ان زيادة مسؤولياتهم تستلزم عمق التمحيص لهم و زيادة و سرعة الفشل ان نافروا التخطيط العام و أهدافه.

- 12 -

## 9 - الدولة العالمية:

نختار عنها الأسئلة التالية، كنموذج... بعد أن عرفنا أجوبتها جميعا.

السؤال الأول: كيف تتأسس هذه الدولة؟!..

تتأسس الدولة العالمية بجهود القائد المهدي عليه السلام، و أصحابه المخلصين الممحصين، و قد عرفنا في تاريخ الغيبة الكبرى و ما بعده مدى عمق التخطيط الثالث في إيجاد القيادة العالمية و الجيش الكافي المدرع بالاخلاص العظيم، الذي يكون له شرف المشاركة في إيجاد العدل المطلق في ربوع البشرية.

ص:634

السؤال الثاني: لما تتأسس هذه الدولة؟!..

تتأسس باعتبارها نتيجة للتخطيطات السابقة عليها، وبصفتها من المقدمات الأساسية لوجود الهدف البشري الأعلى وهو المجتمع المعصوم، كما سبق ان برهنا.

السؤال الثالث: ما هو نظام تلك الدولة العالمية؟!..

يتكون نظامها من الأطروحة العادلة الكاملة، معروضة بالشكل المساوق مع الوعي الموجود بعد تأسيسها، والأحكام التي يضيفها القائد المهدي إليها، بالشكل الذي تكون مربية للبشرية باتجاه هدفها المنشود.

السؤال الرابع: ما الذي تستهدفه هذه الدولة؟!..

تستهدف تطبيق الأطروحة العادلة الكاملة، عاجلا، والوصول إلي الهدف البشري الأعلى، وهو وجود المجتمع المعصوم، آجلا.

السؤال الخامس: متى تنتهي البشرية؟!..

تنتهي البشرية عند استفاد أغراضها، أو تحقق أهدافها - بتعبير أصح - وذلك ببلوغ المستوي البشري إلي الحد الذي يكون له مشاركات فعلية كبيرة في التخطيط الكوني.

- 13 -

## 10 - الفكرة المهدوية:

نختار فيها الأسئلة التالية كنموذج، ونجيب عليها مختصرا بعد أن عرفنا أجوبتها المفصلة.

السؤال الأول: كيف وجدت الفكرة المهدوية في الذهن البشري؟!..

سبق أن برهنا بكل وضوح نشوءها عن طريق تبليغات الأنبياء وخاصة نبي الاسلام (ص) الذي أعطي هذه الفكرة أصالتها وعمقها الكامل. وبرهنا علي عدم إمكان نشوئها من الشعور بالظلم بمجرد.

السؤال الثاني: لما ذا اختلف الناس في تعيين المهدي المنقذ؟!..

أعطينا لذلك التبرير الكامل، من زاوية أن كل دين سماوي - بعد العصور الأولى - يحتوي علي التبشير بالفكرة المهدوية، بالمقدار المناسب مع المستوي الذهني البشري في عصره، فيتخيل الناس أن ذلك النبي هو الذي سيكون (المنقذ) وأن شريعته هي التي ستسود العالم. مضافا إلي الانحرافات التي منيت بها هذه الفكرة خلال العصور، كأى فكرة أخرى تعيش الحياة العقلية غير المعقدة، دينية كانت أو

ص: 635



السؤال الثالث: من هو المهدي المنتقد باعتقاد المسلمين؟!..

هو من عترة النبي (ص) وذريته و من ولد فاطمة ابنته عليها السلام، من ولده الحسين عليه السلام. هو سمي رسول الله (ص)، يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا. وهذا كله متفق عليه بين المسلمين، و متواتر عن نبيهم صلي الله عليه وآله.

ويري المذهب الامامي الاثنا عشري، أن المهدي هو ثاني عشر الأئمة المعصومين عليهم السلام، و هو من ضروريات مذهبهم و عليه تواتر الروايات أيضا، كما سنذكره مفصلا في الجزء المخصص له من الموسوعة.

كان منذ ولادته مختفيا، و كان له سفراء أربعة بعد وفاة أبيه (ع) إلي نهاية غيبته الصغرى. و بانتهائها بدأت الغيبة الكبرى، حيث لا ظهور إلا بإذن الله عز و جل.

ثم يظهر فيملا الأرض قسطا و عدلا بتطبيق الأطروحة العادلة الكاملة في دولته العالمية.

السؤال الرابع: لما ذا وجدت الغيبة الصغرى؟!..

عرفنا في (تاريخها) و أشرنا في هذا الكتاب إلي أنها وجدت للتمهيد الذهني لوجود الغيبة الكبرى، لأن الغيبة الكبرى لو وجدت رأسا، لا ندرس اسم المهدي (ع) بالمرّة، و بذلك تنقطع حجة الله علي عباده، و لا يكون التمحيص الساري المفعول في التخطيط الثالث منتجا للشرط الثالث من شرائط اليوم الموعود.

السؤال الخامس: لما ذا وجدت الغيبة الكبرى؟!..

برهنا في تاريخ الغيبة الكبرى بتفصيل علي أثر هذه الغيبة في عدة أمور مقترنة، تكون ضرورية لليوم الموعود، أي لتأسيس الدولة العالمية.

أولا: تعميق القيادة المهذوية العالمية من التكامل الذي سميناه بتكامل ما بعد العصمة.

ثانيا: تعميق الفكر الاسلامي بشكل يساعد علي استيعاب العمق الضروري في الوعي و القانون و الأخلاق، لأجل سيادة العدل الكامل في ربوع البشرية كلها.

ثالثا: إيجاد العدد الكافي من المخلصين الممحصين لغزو العالم بالعدل.

رابعا: اليبس العالمي من الأطروحات التي تدعي حل مشاكل البشرية و تذليل مصاعبها. و ذلك خلال التجارب و التمحيص الذي تمر به هذه الأطروحات

والمبادئ من خلال تطبيقها الطويل.

وبهذا انتهت العناوين العشرة والأسئلة الخمسين، التي استطعنا تغطيتها بالجواب انطلاقاً من التخطيط العام، كنماذج من أي سؤال يخطر في ذهن البشري.

وهذا يعني استيعاب هذا البديل الصالح للمادية التاريخية لكل الشؤون البشرية بشكل لم تستطع المادية التاريخية تغطيتها إلا بعد مجموعة من المبررات والاعتذارات والاستثناءات. حتى لم يبق لها ولا تطبيق واحد منطبق علي كل شرائطها التي أرادت لها. هذه نهاية الكلام في تطبيقات التخطيط العام من المرحلة الثالثة من القسم الثالث من هذا الكتاب.

## مناقشات حول التخطيط العام

### إشارة

هناك بعض المناقشات التي قد تورد علي التخطيط (البشري) العام ككل؛ منها ما هو منطلق من زاوية قرآنية، ومنها ما هو منطلق من زوايا أخرى.

نود أن نوردها مع محاولة الجواب عليها، لتكون نظرية التخطيط العام متكاملة تماماً قبل الانتهاء من هذا الكتاب. وستكون هذه المناقشات هي مسك الختام.

ولهذه المناقشات عدة أسس. فبعضها ذو أساس قرآني، وبعضها ذو أساس من السنة الشريفة، وبعضها ذو أساس من الاتجاهات الحديثة للتفكير. ونحن نبدأ بهذه الأسس تباعاً:

ص: 637

ويحتوي هذا الأساس علي مناقشتين واردتين ضد فكرة التخطيط العام:

المناقشة الأولى: ما دل من القرآن علي الانحراف إلي يوم القيامة. و معني ذلك أن الهدف الذي ذكرناه للتخطيط العام - وهو وجود المجتمع المعصوم - غير صحيح.

و لا يمكن تحقيقه مع بقاء الانحراف في العالم.

... هناك آيتان في سورة المائدة تدلان علي بقاء اليهود و النصارى إلي يوم القيامة.

الأولى: قوله تعالى:

وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَعْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَسَوْفَ يَنْبُئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ (1).

الثانية: قوله تعالى:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ، وَ لَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَ كُفْرًا. وَ أَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ. وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا، وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ (2).

و يمكن بيان بقاء الانحراف إلي يوم القيامة، من أحد منطلقات ثلاثة:

المنطلق الأول: المنطلق الاسلامي الذي يقول: بأن اليهود و النصارى معا علي غير الحق، فهم كفار و منحرفون. فيكون بقاؤهم إلي يوم القيامة دالا علي بقاء المنحرفين إلي ذلك الحين.

ص: 638

1- (1) المائدة: / 14.

2- (2) المائدة: / 64.

المنطلق الثاني: - بعد الغض عن المنطلق الأول - أن الدين الحق واحد علي وجه الأرض واحد علي أي حال؛ و معه لا يمكن أن يكون مجموع اليهود والنصارى علي حق. بل أما أحدهما علي باطل أو كلاهما. فبقاؤهما معا إلي يوم القيامة - كما هو مقتضى الجمع بين دالتي الآيتين - يقتضي الالتزام ببقاء دين غير محق إلي يوم القيامة.

المنطلق الثالث: بعد الغض عن المنطلقين الأولين، بمعني احتمال أن يكون كلا هذين الدينين علي حق - جدلا - . لكن القرآن يتحدث عن أناس أشرار مع أتباع هذين الدينين، وإن لم يمثلوا مجموع المتدينين منهم... و يقول - بظاهره -: ان هؤلاء الأشرار باقون إلي يوم القيامة.

و علي كل تقدير، لا يمكن أن يتحقق المجتمع المعصوم، مع بقاء الانحراف.

فإذا كان هذا المجتمع غير قابل للتحقيق، بقي التخطيط العام بلا هدف، فيكون لاغيا و الالتزام به باطلا.

و يتركز هذا الاشكال مع الالتفات إلي العداوة و البغضاء التي تكون مستعرة بينهم، فانها تكون منافية للمجتمع المعصوم الذي تسوده الأخوة و الاطمئنان.

إلا ان هذه المناقشة لا تصح لعدة وجوه:

الوجه الأول: إن النتيجة المشار إليها في الآية، و هي وجود البغضاء و العداوة إلي يوم القيامة، منوط في القرآن بقضايا معينة... و لا يمكن أن تدوم هذه النتيجة بعد زوال هذه القضايا.

فبالنسبة إلي النصارى أنيطت النتيجة لهم بكونهم قد نسوا حقا مما ذكروا به.

و بالنسبة إلي اليهود أنيطت النتيجة بكونهم معتقدين بأن يد الله سبحانه مغلولة، غلّت أيديهم و لعنوا بما قالوا.

فلو حدثت الظروف الملائمة التي رفعت هذه القضايا، فجعلت النصارى يتذكرون ما ذكروا به و علي استعداد لتطبيقه في عالم الحياة... و جعلت اليهود يرفعون أيديهم عن الاعتقاد بالقضايا الباطلة و العقائد المنحرفة. إذن ترتفع تلك النتيجة بالضرورة. و معه لا يبقي دلالة في الآيتين علي بقائهم إلي يوم القيامة.

فإن قال قائل: ان ظاهر الآيتين، كون تلك النتيجة عقوبة لليهود و النصارى و معه ففي الامكان بقاؤهما إلي ما بعد زوال الذنوب.

أقول: هذا صحيح بالنسبة إلي جيل واحد، من حيث ان أفراد المذنبين يعاقبون إلي آخر حياتهم. و أما بقاء العقوبة إلي الأجيال الأخرى غير المذنبة... فهذا

خلاف العدل الالهي. وقد قال الله تعالى في القرآن: ولا زر وازرة و زر أخري أي لا تتحمل نفس جريرة نفس أخري، فكيف بجيل كامل أو عدة أجيال تكون متأخرة عن الأجيال المذنبه، تكون خالية عن الذنب، فكيف تتحمل العقوبة؟...

إذن - فبالضرورة - تكون هذه العقوبة، منوطة بالأجيال المذنبه نفسها ولا يمكن أن تتعدها، فإذا وجدت أجيال خالية عن الذنوب، كانت هذه النتيجة مرتفعة عنها حتما.

فإذا استطاع التخطيط العام - وهو فاعل ذلك جزما - أن يوجد الظروف الملائمة لارتفاع تلك القضايا المنحرفة، كان ذلك سببا لارتفاع تلك النتيجة لا محالة.

فإن قال القائل: فإن الآية ظاهرة ببقاء الأجيال المذنبه إلي يوم القيامة، فتكون النتيجة مساوقة معها باستمرار.

قلنا: هذه مكابرة في الاستدلال، فإن الآية دالة علي بقاء النتيجة لا علي بقاء الذنب، كما هو واضح لمن قرأها، نعم، هي دالة - بمقدار ما - علي أن الذنب الموقت كاف لبقاء العقوبة إلي يوم القيامة. إلا ان هذا الظهور بالخصوص لا بد من رفع اليد عنه. للعلم بكونه علي خلاف العدل الالهي، و منافاته لنص تلك الآية التي ذكرناها، و القرآن يكون بعضه مفسرا لبعض و دليلا علي تحديد المراد منه.

الوجه الثاني: - لجواب المناقشة - : إن كل وصف منوط - لا محالة - بوجود الموصوف، و لا معني لبقاء الوصف بعد ارتفاع الموصوف، فمثلا لا معني لبقاء دماثة خلق هذا الفرد أو شراسته للطعام أو شبابه أو غير ذلك، إلي ما بعد موته. كما لا معني لبقاء رائحة الورد بعد موته، أو نتن الجيفة بعد جفافها... وهكذا...

فكذلك الحال بالنسبة إلي اليهود و النصارى، فإن العدو و البغضاء، بصفتهما وصفا لهم من الزاوية الاجتماعية، منوطة ببقائهم لا محالة. فإذا تحوّل الجميع عن أديانهم و اتبعوا (الأطروحة العادلة الكاملة) و اندكوا في تعاليم الدولة العالمية... لم يبق اليهود يهودا و لا النصارى نصارى، بل سوف توجد أجيال جديدة متبعة للحق وحده. و معه لا معني لبقاء صفتهم... فإن الآيات واضحة في كونها صفات لهم بما هم يهود و نصارى، لا لأجيالهم كيف كان حالهم.

الوجه الثالث: اننا لو تنزلنا عن الوجهين السابقين، و فرضنا - جدلا - بقاء اليهود و النصارى مع عداواتهم إلي يوم القيامة... إلا أن هذا لا ينافي وجود المجتمع

المعصوم الذي برهنا علي وجوده. وذلك انطلاقا من أحد مستويين.

المستوي الأول: لنتذكر ما قلناه من (الصبغة العامة) للمجتمع. فلنن فرضنا - جدلا - أن التربية المركزة والمستمرة في الدولة العالمية عاجزة عن صهر كل الأفراد في العالم في بوتقة الحق والعدل. فلا أقل من إنجازها ذلك بالنسبة إلي غالب الناس بحيث يبقى أفراد أو مجتمعات قليلة غير ملفتة للنظر، تحتوي علي الفكر والانحراف والعداوات.

ومع افتراض دلالة هاتين الآيتين علي بقاء اليهود والنصاري إلي يوم القيامة، بعد التنزل عن الوجهين السابقين... لا بد من الالتزام ببقائهم علي نطاق ضيق جدا، لا ينافي وجود الصبغة العامة في البشر إلي جانب الحق والعدل... وبالتالي إلي جانب الاتصاف بالعصمة.

المستوي الثاني: انه يمكن أن نطرح (أطروحة) محتملة موافقة لبعض ظواهر الكتاب والسنة، وإن كانت مخالفة لظواهر أخري علي ما سنري.

ومضمونها: عدم المنافاة بين وجود اليهود والنصاري بالخصوص(1) وبين وجود المجتمع المعصوم، بمعنى أنهم يكونون معصومين مع التزامهم بأديانهم أنفسهم كما أن المسلمين سيصبحون معصومين بصفتهم مسلمين.

ويدل علي ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَي شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ، وَ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ... (2).

وقوله تعالى:

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَ الرِّبَّانِيُّونَ وَ الْأَحْبَارُ... وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ... وَ لِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ. وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (3).

وقوله تعالى:

وَ لَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أَنْزَلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ، لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ، مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ، وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءٌ مَا يَعْمَلُونَ (4).

ص: 641

1- (1) أعني أن هذه الأطروحة تخصهم، ولا تشمل سواهم.

2- (2) المائدة: / 68.

3- (3) المائدة: / 44 و 47.

4- (4) المائدة: / 66.

إذن، فأحكام التوراة و الانجيل المنزلة من قبل الله تعالى، تتصف بما تتصف به الأطروحة العادلة الكاملة، من صفة العدل، و صفة عدم جواز التخلف عن تطبيقها إلي الآن، و اعتبار ذلك كفرا و فسقا... و صفة أنها منتجة للرفاه الاجتماعي العام لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ (1).

و قد نشأ ضلال اليهود و النصارى، لا باعتبار اتصافهم بهذين الاسمين أو من أتباعهم للنبيين موسى و عيسى عليهما السلام. وإنما نشأ ضلالهم من أمرين مقترنين:

الأمر الأول: عدم إيمانهم بصدق نبي الاسلام (ص) الأمر الذي أقام عليه القرآن كل حجة واضحة...

وَ لَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَ كُفْرًا (2).

الأمر الثاني: عدم تطبيقهم لأحكام أديانهم الواقعية، وإنما حرّفوها و عصوها.

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ، لَسْتُمْ عَلَيَّ شَيْءٌ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ (3).

فهم - بحسب منطوق الأطروحة - مكلفون بالايمان بصدق رسول الاسلام (ص) عقائديا إلي جنب صدق أنبيائهم. و أما من الناحية السلوكية أو القانونية، فهم يمكنهم أن يطبقوا أحكام أنبيائهم، و المراد بها الأحكام الواقعية المنزلة عليهم من ربهم، لا الأحكام المحرفة المعترف بها لديهم عادة و من طبق هذين الأمرين فهو علي حق، قال الله تعالى:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ هَادُوا وَ الصَّابِئُونَ وَ النَّصَارَى، مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحًا، فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ (4).

و بدون ذلك، فانهم من أشد الناس فسادا...

سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ (5)... كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون. ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا لبئس ما قدمت لهم أنفسهم أن سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون (6).

و عندئذ يكون حراما علي المسلمين مصادقتهم و موالاتهم:

ص: 642

1- (1) نفس السورة و الآية.

2- (2) المائدة: 68 /

3- (3) نفس السورة و الآية.

4- (4) المائدة: 96 /

5- (5) المائدة: 41 /

6- (6) المائدة: 80 /

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ، بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ. وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ. إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (1).

ولكن مما يؤسف له ان كل اليهود والنصارى في عالم اليوم، هم من القسم المنحرف، لما عرفناه تفصيلا من عوامل التحريف في دينهم وكتبهم، إلي حد لم يبق منها شيء يذكر.

والسرفي هذه (الأطروحة) المستفادة من هذه الآيات، هو وحدة الدعوة الدينية الالهية في خط الأنبياء. فاتباع كل من هؤلاء الأنبياء الصالحين و تطبيق تعاليمهم يكون مجزيا منتجا للعدل و موجبا لرضاء الله و نيل الثواب.

إلا ان هذا حكم خاص باليهود والنصارى و الصابئة باعتبار أهمية أديانهم في خط الأنبياء... حيث يكون لهم تطبيق احكامهم أو أحكام الاسلام. كما ان الحاكم الاسلامي النبي (ص) أو غيره، مخير في ان يطبق عليهم أحكامهم أو أحكام الاسلام، كما يفتي به الفقهاء عادة، مستفادا من قوله تعالى:

فَإِنْ جَاؤُكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ (2).

و أما غير هؤلاء، فيتعين عليهم اتباع أحكام الاسلام، بما فيهم المشركين و الملحدين و الثنوية و غيرهم.

و الفهم الكلاسيكي للآيات السابقة التي تأمر باقامة التوراة و الانجيل:

تطبيقها من زاوية تبشيرها بنبوة نبي الاسلام (ص)، فيكون ذلك مستتبنا أمرهم بالدخول في الاسلام، من دون ان يكون لهم أي خيار.

وفي هذا - بلا شك - تضييق للمفهوم الذي يستفاد من القرآن، فان معني إقامة التوراة و الانجيل إقامتها بكل تفاصيلها. و خاصة مع قوله تعالى: وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ مطبقا علي حكم التوراة. وقوله تعالى: وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ مطبقا علي حكم الانجيل.

إلا اننا قد نضطر إلي هذا التضييق الكلاسيكي إذا لم تتم الاطروحة التي عرضناها و كانت الأدلة ضدها صحيحة و ناجزة. إذ ينحصر معني إقامة التوراة و الانجيل حينئذ، بالأخذ بتبشيرها بالاسلام بالخصوص.

وقد انعكست هذه الاطروحة المستفادة من القرآن الكريم علي السنة الشريفة

ص: 643

1- (1) المائدة/ 51.

2- (2) المائدة: / 42.



كقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام - فيما روي عنه -:

«لو ثنيت إلي الوسادة، لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الانجيل بانجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم»(1).

و الحكم بهذه الاحكام يعني تطبيق هذه الاطروحة بكل وضوح.

وكذلك ما دل علي ان المهدي (ع) سوف يطبق في دولته هذه الاطروحة نفسها، كالحديث الذي أخرجه النعماني في «الغيبة»(2) عن الامام الباقر عليه السلام، يقوله فيه عن المهدي (ع): «ويستخرج التوراة وسائر كتب الله عز وجل من غار انطاكية، ويحكم بين أهل التوراة بالتوراة وبين أهل الانجيل بالانجيل وبين أهل الزبور بالزبور، وبين أهل القرآن بالقرآن...» الحديث.

ولا ينافي ذلك ما أخرجه البخاري(3) عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله (ص): والذي نفسي بيده، ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكماً عدلاً، فيكسر الصليب ويقتل الخنزير».

فان استعمال الصليب و أكل لحم الخنزير، ليست من المسيحية الأصلية، وإنما هي من الأمور المنحرفة المحدثّة في الأزمنة اللاحقة لها... وسوف تزول بارجاعهم إلي واقع دينهم كما نزل به نبينهم. ولعل الفائدة الرئيسية لنزول عيسى بن مريم عليه السلام في تلك الدولة العالمية هو أرجاعهم إلي احكامهم الواقعية، مع التركيز علي صدق نبي الاسلام أيضاً، فيجتمع كلا الأمرين اللذين ذكرناهما للمسيحيين في الدولة العالمية. ولا بد انهما يجتمعان - بشكل و آخر - لليهود و الصابئة أيضاً. لكي يعيش هؤلاء علي طبقهما، و تستمر تربيتهم علي أساسها.

أفإن قال قائل: إن قوله تعالى:

وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ. فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ (4).

دال علي حذف حكم الشريعتين الموسوية و العيسوية تماماً، و كل شريعة أخرى، و اختصاص الحكم بالاسلام.

ص:644

1- (1) انظر: ارشاد القلوب للدليمي ص 6 ج 2 ط بيروت.

2- (2) انظر ص 124.

3- (3) انظر ج 4 ص 205.

4- (4) المائدة: 48 /

قلنا: تدل هذه الآية علي هيمنة الاسلام علي تينك الشريعتين. و هذا صحيح. و يكفي فيه ان تكون الكثرة الكاثرة في المجتمع مسلمة، و يكون الحكم إسلاميا بكل تفاصيله. و هذا لا ينافي أن يكون تطبيق هؤلاء لأحكام دينهم بشكل شخصي مجزيا و كافيا لهم في تطبيق العدل و انجاز التخطيط. و خاصة مع الالتفات إلي تنمة هذه الآية:

«لكل جعلنا شرعة و منهاجا. و لو شاء الله لجعلهم أمة واحدة، و لكن لئيبلكم فيما آتاكم...»(1).

و الابتلاء هو الاختيار و التمحيص.

فان قال قائل: إن قوله تعالي:

وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ (2).

يدل علي انحصار الشريعة بالاسلام بشكل لا يعوّض عنه شيء.

قلنا: هذا الاستدلال يحتوي علي جهل بمعني الأطروحة التي ذكرناها و الأمرين اللذين اشرنا إليهما. فان اليهود و النصارى، إن طبقوا كلا الأمرين كانوا بحكم المسلمين فعلا... أما من الناحية العقائدية، فلايمانهم بصدق نبي الاسلام. و أما من الناحية السلوكية، فلأن دين الاسلام أجازهم باتباع دينهم، علي م هو المفروض في هذه الاطروحة المستفادة من القرآن الكريم.

و خاصة إذا التفتنا إلي الآية السابقة علي هذه الآية الأخيرة التي ذكرها السائل، و هي قوله تعالي: قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطِ وَ مَا أُوتِيَ مُوسَى وَ عِيسَى وَ مَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ، لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ، وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ. . حيث دلت علي وحدة خط الأنبياء و صدقهم جميعا، الأمر الذي انطلقت منه هذه الاطروحة.

فإذا صدقت هذه الاطروحة، لا يكون وجود اليهود و النصارى منافيا مع وجود المجتمع المعصوم، بل انهم سوف ينالون العصمة بصفتهم يهودا و نصارى، كما سينالها المسلمون بصفتهم مسلمين. و بذلك يتم المستوي الثاني من الجواب الثالث علي المناقشة الأولى للتخطيط العام.

إلا ان هناك من الأدلة ما يصلح لنفي هذه الاطروحة، مما يضطرنا إلي ان نفهم

ص: 645

1- (1) نفس السورة و الآية.

2- (2) آل عمران: 85 /

من إقامة التوراة و الانجيل خصوص التبشير بوجود الاسلام، طبقا للفهم الكلاسيكي الذي أشرنا إليه، و تكون كل الخصائص الأخرى التي استعرضناها، مختصة بذلك أيضا. و تطبيق المهدي (ع) للتوراة و الانجيل لا يعني أكثر من ذلك أيضا.

و نذكر من هذه الأدلة ما يلي:

الدليل الأول: ان الديانتين اليهودية و المسيحية في مفهوم الاسلام و القرآن، و طبقا للتخطيط العام الذي عرفناه، تعتبر ديانات مرحلية تتكفل تربية البشرية لحقبة معينة من الزمن، و قد انقضت تلك الحقبة. و لا يمكن للمناهج المرحلية ان تربي الفرد أو المجتمع علي العدل الكامل... و لا ان توصله إلي درجة العصمة المطلوبة المستهدفة للبشرية.

و أما وحدة خط الأنبياء، فهو أمر صحيح تماما، و يمثل وحدة التخطيط العام الذي ساروا عليه و الدعوة الالهية التي دعوا إليها. إلا انها وحدة عقائدية و ليست وحدة في الأحكام، كما تفترض هذه (الأطروحة). و معه فتنحصر الأحكام بأحكام الاسلام، ما لم توجد مصلحة استثنائية لاقرار بعض الأجيال من اليهود و النصارى علي احكام دينهم مؤقتا، ريثما يندمجون في العدل الكامل... كما ربما يكون هو المقصود من اقامة الانجيل و التوراة من قبل المهدي (ع).

الدليل الثاني: الآيات الدالة علي وجوب تطبيق احكام الاسلام و الشاملة لليهود و النصارى، كقوله تعالى:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ، وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ. قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ، فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ (1).

إلي غيرها من الآيات.

و قد اناطت حب الله تعالى بالاتباع، و نصت علي ان عصيانه موجب للكفر... و ليس مضمون الاتباع و الاطاعة إلا تطبيق الاحكام. و ليس مؤداها عقائديا محضا كما هو واضح.

مضافا إلي ان هذه الاطروحة لا تنفع في ما هو المقصود، و هو الجواب علي المناقشة الأولى: و ذلك انطلاقا من أمرين:

ص:646

الأمر الأول: ان الآيتين نفسيهما التي استدللنا بهما علي المناقشة لا تنسجمان مع هذه الأطروحة. حيث دلتا - بعد التنزل عن الاجوبة الاخري - علي بقاء العداوة والبغضاء بين اليهود والنصاري إلي يوم القيامة. و معني ذلك عدم وصولهم إلي العصمة، للمنافاة الواضحة بين العداوة والبغضاء وبينها. فما اقترحتة الأطروحة من وصولهم إلي العصمة حال كونهم يهودا و نصاري... كأنه غير محتمل.

الأمر الثاني: الوضوح الاسلامي المؤيد بالنسبة المستفيضة التي ذكرناها في «تاريخ ما بعد الظهور» بأن المهدي (ع) سوف يطبق الاسلام و تزول كل الملل والاديان، و لا يبقى علي وجه الأرض إلا الاسلام.

و هذا هو المطابق للتخطيط العام بالضرورة، و المطابق مع طبائع الاشياء التي عرفناها للدولة العالمية. فمن غير المحتمل ان التربية المركزة و الطويلة فيها، تكون فاشلة في تحويل البشرية إلي الاسلام. كيف و هي تستهدف عصمة البشر، فكيف بمجرد اعتناق الاسلام الذي توجد العصمة علي أساسه.

و ببطان هذه الاطروحة يبطل المستوي الثاني للجواب الثالث عن المناقشة الأولى التي نحن بصددنا علي التخطيط العام. و يبقى الجواب عن هذه المناقشة متوفرا في الاجوبة الأخرى و المستوي الأول من الجواب الثالث.

وقد عرفنا - ضمنا - ان اقامة التوراة و الانجيل، و ما تستتبعها من الخصائص، تحتل أحد معان:

المعني الأول: وجوب الدخول في الاسلام نفسه، بصفته الدين الذي بشر به هذان الكتابان المقدسان في واقعهما غير المحرّف.

المعني الثاني: امضاء التعاليم الواقعية لليهود و النصاري، علي أحد مستويين:

المستوي الأول: ما كان عليه بعض أهل الكتاب في عصر صدر الاسلام، من حيث ان الاستفادة من بعض الآيات وجود احكامهم و كتبهم الواقعية لديهم يومئذ. كقوله تعالى: وَ كَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ فَهُمْ يَقْرُونَ عَلَيْهَا موقتاً ريثما تدخل أجيالهم في الاسلام، تدريجاً.

المستوي الثاني: ما سيكون عليه حال أهل الكتاب في أول تأسيس الدولة الاسلامية، من حيث انه ستتضح لهم أحكامهم الواقعية، كما تدل عليه الروايات، فيسمح لمن اراد ان يعمل عليها، ان يعمل مع التزامه بصدق نبي الاسلام

عقائديا... ريثما تدخل أجيالهم في الاسلام و انسجامهم مع العدل الكامل تدريجا. و معه يكون الأمران اللذان أشرنا إليهما فيما سبق مجتمعين، لكن بشكل مرحلي موقت غير مؤبد. و هو - ولا شك - منته قبل وجود صفة العصمة بزمان غير قليل تحت التربية المركزة المستمرة للدولة العالمية.

المعني الثالث: ما عليه الفقهاء المسلمون خلال عصورنا: عصر التخطيط الثالث، من اقرار أهل الكتاب علي احكامهم بالشكل يؤمنون بها و طقوسهم التي يقيمونها، إلي جنب تطبيق أحكام الاسلام، لو وفق بعض المسلمين إلي ذلك خلال هذا العصر.

و كل هذه المعاني صحيحة، من زاوية اختلاف العصور، و تعدد جهات النظر.

الوجه الرابع: للجواب عن المناقشة الأولى: اننا لو غرضنا النظر عن الأجوبة الثلاثة السابقة. و فرضنا - جدلا - ان اليهود و النصارى مع ما يقع بينهم من عداوات، باقون إلي يوم القيامة، بشكل ينافي مع وجود المجتمع البشري المعصوم.

فكل ما تستلزم هذه الفكرة: الالتزام بعدم وجود المجتمع المعصوم، و من ثم فهو ليس هدفا للتخطيط العام. لكن لا يستلزم ذلك بطلان التخطيط العام و كونه لاغيا، كما تخيل صاحب المناقشة. بل يبقي للتخطيط العام هدفه المهم الكبير و هو تأسيس الدولة العالمية. و هو هدف يعلو بخصائصه علي الهدف الأعلى الماركسي علي ما عرفنا. كل ما في الأمر أنه يفترض وقوف البشرية عند هذا الحد، و وجود الموانع عن وجود الخطوة التي بعدها المتمثلة بوجود المجتمع المعصوم.

هذا، و لكن الالتزام بهذا الجواب الرابع جدلي، و ليس واقعا، بعد إقامة الدليل الكامل، علي وجود المجتمع المعصوم فما بعده.

المناقشة الثانية: المنطلقة من الأساس القرآني.

يدل ظاهر القرآن الكريم علي قلة المؤمنين عموما، في الدنيا و الآخرة. و هو يدل علي عدم وجود المجتمع المعصوم... إذ لو كان هذا المجتمع موجودا، و خاصة بالشكل المتناول الذي فهمناه، لكان المؤمنون كثيرين.

و ما يدل علي ذلك من القرآن الكريم، علي قسمين:

القسم الأول: الآيات الدالة علي قلة المؤمنين في الدنيا. و هي قوله تعالى:

وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ (1).

وقوله تعالى:

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ (2).

القسم الثاني: ما دل علي قلة المؤمنين في الآخرة. وهي قوله تعالى:

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ، ثُلَّةٌ مِنَ الْأُولَىٰ وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ (3).

و كذلك قوله تعالى - بعد ذلك بقليل -:

وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ، فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ.

- إلي ان يقول:

إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنِشَاءً، فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا عُرْبًا أَتْرَابًا لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ. ثُلَّةٌ مِنَ الْأُولَىٰ وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ (4).

و نتكلم عن كل قسم في ناحية:

الناحية الأولى: في الآيات الدالة علي قلة المؤمنين في الدنيا. وقد سمعناها.

وهي ان كانت دالة علي قتلهم في كل أجيال البشرية، كانت المناقشة صحيحة.

إلا ان الأمر ليس كذلك. فان هذه الآيات التي ذكرناها واردة في سياق معين يجعلها محددة بحدوده لا محالة. ولا معني للاستدلال بالفقرة

من دون السياق العام، لوضوح أنه يلقي الضوء الكافي علي المراد من الآيات.

وكلا الفقرتين واردتين - علي ما سنري - حول المجتمع اليهودي في الفترة ما بين خروجهم من مصر و السبي البابلي، أي إبان حكمهم في

فلسطين.

فالفقرة الأولى: وردت ضمن الحديث عن النبي سليمان عليه السلام إبان حكمه... حيث تعطي الصفات الرئيسية له، و تقول:

وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غَدُوها شَهْرٌ وَرَوَاحُها شَهْرٌ...

إلي ان قال عز و جل:

يَعْمَلُونَ لَهُ ما يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَائِيلَ وَ جِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَ قُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ داوُدَ شُكْرًا، وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ (5).

و الفقرة الثانية وردت ضمن الحديث عن الخصمين اللذين تسورا المحراب

1- (1) سبأ: / 13.

2- (2) ص: / 24.

3- (3) الواقعة: / 14-10.

4- (4) الواقعة: / 40-27.

5- (5) سبأ: / 13-12.

علي داود عليه السلام. فانه قال بعد ان سمع كلام المعتدي عليه: لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجْتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِ! وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ، وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ.. (1).

ونحن لو نظرنا إلي المستوي الايماني لشعب هذين النبيين عليهما السلام، فضلا عن مجموع البشرية في ذلك العصر، وقد سبق أن حملنا عنه فكرة تفصيلية من خلال الحديث عن التخطيط الثاني، لو نظرنا إلي ذلك، لوجدنا الآيتين صادقتين تماما في ذلك العصر، فان من يؤدي الشكر الكامل لله عز وجل، ومن يعمل العمل الصالح المطلوب، كان في غاية الندرة، ولا زال كذلك إلي العصر الحاضر.

إذن، فالآيتان خاصتان بذلك العصر، أو قل بعصر الانحراف، وغير شاملتين لمجموع البشرية، لتكونا نافيتين للمجتمع المعصوم ودالتين علي عدمه.

الناحية الثانية: في الآيات الدالة علي قلة المؤمنين في الآخرة، وقد سمعناها.

ولا بد قبل الاستدلال بها، ان نتأكد من معناها. فان المراد بالسابقين قد يكون هو السابق إلي الايمان بالنبي (ص) قبل الآخرين، كما فهمه الشيخ الطوسي (2)، فجري مجري قوله تعالي:

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ مِنِ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ (3).

وقد يكون المراد به: المتقدمون إلي ثواب الله و جنته بالأعمال الصالحة، كما فهمه الأصفهاني في مفرداته (4). و الثالثة: الجماعة (5).

و أما (الأولين) و (الآخرين) بالكسر... فهما مفهومان نسيبان، لا يكون لهما مفهوم محدد، لو لاحظناهما باستقلالهما، لمدي توامي الأجيال البشرية و طولها.

غير الظاهر جعل عصر نزول القرآن الكريم - بصفته هو المتحدث - محكا في ذلك.

فالسابقون عليه هم (الأولين)، و المعاصرون له و من بعدهم هم (الآخرين).

و لا يوجد احتمال معقول في إرادة أي معني آخر.

فإذا التفتنا إلي هذه المعاني... أمكننا أن نلتفت إلي الآية الأولى تارة، و إلي

ص: 650

1- (1) ص: 24 / .

2- (2) التبيان في تفسير القرآن. ط النجف ج 9 ص 490.

3- (3) التوبة/ 100.

4- (4) المفردات ط ص 222.

5- (5) المصدر ص 81 و انظر التبيان ج 9 ص 490.



الآية الثانية، تارة أخرى...

الآية الأولى: وهي قوله تعالى:

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ، فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ. ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ (1).

وقد سمعنا لها قبل قليل فهمين:

الفهم الأول: ما فهمه الشيخ الطوسي من المراد بالسابقين: السابقون إلى الإيمان بالاسلام، إذ نسمعه يقول: إنما قال ذلك، لأن الذين سبقوا إلى إجابة النبي (ص) قليل من كثير ممن سبق إلى النبيين (2).

وهذا الفهم يجعل الآية غير مربوطة بالاستدلال، من حيث انها تتعرض إلى من آمن بالأنبياء من معاصريهم، وليس لها أي شمول للمؤمنين في البشرية بشكل عام.

فلا تكون دالة علي قلة المؤمنين في مجموع البشرية، ليكون للمناقشة مجال.

الفهم الثاني: ما فهمه الراغب الاصفهاني، من ان المراد بالسابقين:

المتقدمون علي غيرهم بالايمان و الأعمال الصالحة. و معه فلعل الآية دالة علي قلة هؤلاء السابقين بالنسبة إلى غيرهم، فيكون للمناقشة مجال.

و حينئذ، فلا بد ان ننظر إلى مفهومي (الأولين) و (الآخرين) في الآية، هل يشملان مجموع البشرية من أولها إلى آخرها، بشكل يشمل المجتمع المعصوم أولا.

لا شك أنه لا ينبغي أن يشمل العهد البشري الأول، أعني عصر ما قبل الوعي و التفكير. و ذلك لسببين:

أولا: لكون ذلك العهد دون المستوي الذي يمكن التحدث عنه، باعتبار عدم قابلية الشعور بالمسؤولية لديه، مما يجعل ظهور الآية منصرفا عنه.

ثانيا: لكونه مغرقا في القدم، بحيث يكون التعرض له غير مناسب مع مستوي التفكير العام في العصر الذي نزل فيه القرآن الكريم. فيكون مخالفا مع قانون (كلم الناس علي قدر عقولهم) الضروري دائما في النصوص الاسلامية.

إذن، فأقصى ما يمكن الوصول إليه من ناحية الماضي، في مدلول الآية، هو أول عهد التفكير إلى مبدأ عصر الاسلام.

و أما من ناحية المستقبل، فالذي يبدو اننا لا نستطيع أن نتوسع كثيرا أيضا.

ص: 651



لأن ذلك علي خلاف القانون المشار إليه أيضا. فلا أقل من استثناء المجتمع المعصوم الذي يعتبر بالنسبة إلي معاصري الرسول (ص) و مستوي الفكر السائد لديهم، مغرقا في البعد، بحيث لا يمكن أن يدركوه بوضوح، فيكون ظهور الآية منصرفا عنه أيضا.

و إذا لم تكن دلالة الآية شاملة للمجتمع المعصوم، كانت المناقشة بدون موضوع أيضا. لأن مفهوم الأولين و الآخرين يبدأ منذ عصر التفكير و ينتهي قبل تأسيس المجتمع المعصوم، و يتوسطها عصر نزول الاسلام. و هذا المفهوم منعزل عن المجتمع المعصوم، فلا يكون نافيا لوجوده.

فإن قال قائل: ان عصر الدولة العالمية السابق علي المجتمع المعصوم يكون مشمولاً للآية، في قوله تعالي: و قليل من الآخرين. فيكون معناه ان السابقين إلي الأعمال الصالحة قليل في ذلك المجتمع.

و جواب ذلك: اننا بعد ان فهمنا من مفهوم (الآخرين): منذ أول عصر الاسلام إلي آخر عصر الدولة العالمية، و هما عصرا التخطيط الثالث و الرابع، فقد تكون النسبة في المجموع هي قلة السابقين إلي الايمان. و ذلك بعد الالتفات إلي أمرين:

الأمر الأول: ان عصر الدولة الاسلامية بالنسبة إلي عصر المجتمع المعصوم، صغير جدا، فان التربية المركزة للدولة العالمية، قابلة للوصول بالبشرية إلي مجتمع العصمة بسرعة نسبية، و قد سبق في «تاريخ ما بعد الظهور»<sup>(1)</sup> ان حددناه بسبعة قرون.

الأمر الثاني: ان التربية المركزة في الدولة العالمية، لا تنتج ثمارها الكاملة من أول يوم، بل يحتاج إلي فترة من الزمن، لكي تصل البشرية، إلي وجود الأكثرية الصالحة بين ربوعها.

فإذا تم هذان الأمران، كان من يوجد من (السابقين) في مجموع عصر (الفتن و الانحراف) السابق علي تأسيس الدولة العالمية، و أول عصر تأسيسها... قليلا بطبيعة الحال. و يكون ذلك كافيا في صدق الآية الكريمة.

مضافا إلي: ان مفهوم (السابقين) مفهوم نسبي يتضمن التعبير عن أفضل

ص:652

الأفراد في كل عصر؛ و الأفضل في كل عصر قليل نسبيا لا محالة. صحيح، ان أي فرد في شعب الدولة العالمية يعادل الصالحين في العصر السابق عليه، إلا أن أفضلهم بالنسبة إلي عامتهم قليل أيضا، بطبيعة الحال.

فإن قال قائل: بأن نسبة الأفاضل في الأولين أيضا قليل بالنسبة إلي عامتهم، مع ان ظاهر الآية كون النسبة في (الأولين) أعلي منها في (الآخرين) حيث قال عز و علا: **ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ**.

قلنا: ينبغي ان نتذكر ان ظاهر الآية جعل عصر وجود الاسلام ونزول القرآن، هو الحد الفاصل بين مفهوم الأولين ومفهوم الآخرين. ومن المعلوم ديننا ان العصر السابق عليه يحتوي علي أنبياء كثيرين و تربية مهمة... الأمر الذي يجعل نسبة السابقين إلي الأعمال الصالحة نسبة عالية بمقدار ما.

و أما عصر ما بعد الاسلام، فهو شامل لعصر (الفتن و الانحراف) إلي جنب شموله لعصر الدولة العالمية، كما سبق أن أشرنا في الأمرين السابقين. و بشموله لعصر الفتن يكون السابقون بالنسبة إلي مجموع البشر في عصري التخطيط الثالث و الرابع، أقل من نسبتهم في العصر السابق علي الاسلام، عصر التخطيط الثاني.

فيصدق قوله تعالى: **ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ**.

مضافا إلي أن هذه الاستفادة، و هي ان (الثلة) أكثر نسبيا من الفقرة التي تليها... غير صحيحة. بل ان احتمال العكس احتمال قائم، و هو ان تكون نسبة الثلة أقل من الفقرة التي تليها. و معه فلا يبقى مجال لهذا الحديث.

إذن، فالآية الأولى، لا يمكن الاستدلال بها للمناقشة في وجود المجتمع المعصوم.

و أما الآية الثانية، و هي قوله تعالى: **وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ**... إلي قوله: **ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَ ثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ**، فالجواب فيها هو نفسه الجواب في الآية الأولى، بشكل أوضح و أولي، علي ما سنري.

فان مفهوم الأولين و الآخرين المستعمل فيها محدد أيضا بما بعد وجود مجتمع الوعي و التفكير، و ما قبل المجتمع المعصوم، لنفس الدليل الذي ذكرناه، فلا تكون الآية دليلا علي عدم وجوده.

مضافا إلي إمكان الجواب من ناحية أخرى تكون بها أوضح من الآية الأولى، و هي: ان الآية الأولى قالت: «و قليل من الآخرين» علي حين قالت الآية الثانية:

وَتُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ وَالثَّالِثَةُ الْجَمَاعَةُ كَمَا عَرَفْنَا، وَ الْجَمَاعَةُ لَا تَتَّحَدُّ بِمَقْدَارٍ مُعَيَّنٍ.

فحتى لو كانت جماعة المتأخرين أضعاف جماعة الأولين، يصدق أيضا قوله: **ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَ ثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ** .

فإن قال قائل: الآية واضحة في أن جماعة من المتأخرين، مهما كبرت، هي الصالحة التي تدخل الجنة، لا جميع المتأخرين.

قلنا: نعم، وهو واضح بعد الذي أوضحناه من شمول الآية لعصر التخطيطين الثالث والرابع. ولا شك أن عددا مهما من الأفراد في عصر التخطيط الثالث، بل أكثرهم لا يدخل الجنة.

فإن قال قائل: إن مجموع الآيتين دال علي نسبة الداخلين إلي الجنة في مجموع البشر نسبة ضئيلة إلي حد ما كالجماعة بالنسبة إلي المجتمع. وهذا مخالف لما قلناه من أن العصر اللاحق لتأسيس الدولة العالمية إلي نهاية البشرية يعدل أضعاف العصر السابق عليه. لأنه عندئذ يكون الداخلون إلي الجنان أكثر بكثير من نصف البشرية. وهو مما ينفيه ظاهر الآية.

و جوابنا علي ذلك من وجوه:

الوجه الأول: إن مجموع مفهومي (الأولين) و (الآخرين) في الآية، يشمل عصور التخطيط الثاني و الثالث و الرابع فقط. و معه فقد تكون نسبة الصالحين إلي غيرهم في هذا المجموع ليست بالكبيرة. وإنما تكون كبيرة جدا بضم المجتمع المعصوم الذي لا يشمل هذان المفهومين.

الوجه الثاني: أننا لو لاحظنا مجموع الصالحين الذين ذكرتهم الآيات، لا نجد نسبتهم أقل من النصف بأي حال؛ فإن المقربين هم ثلثة من الأولين و قليل من الآخرين، و أصحاب اليمين هم ثلثة من الأولين و ثلثة من الآخرين. فإذا فهمنا من الثلثة: الجماعة بمعناها الواسع، كان مجموع الصالحين الذين تذكرهم الآية كبيرا جدا.

الوجه الثالث: إنه لا دليل علي أن الآيات تعرضت إلي مجموع من يدخل الجنة. بحيث لا يوجد مؤمن آخر. كل ما في الموضوع أنها تعرضت إلي ثواب (المقربين) و ثواب (أصحاب اليمين)... و لا دليل علي انحصار المؤمنين بهؤلاء.

بل يمكن إضافة قسمين آخرين - علي الأقل - إلي هذين القسمين. و بضمهما

تكون نسبة المؤمنين كبيرة، كما هو المتوقع و الملائم مع التخطيط العام.

و هذان القسمان الاضافيان، هما كما يلي:

القسم الأول: المؤمنون الذين يكونون أكبر إيمانا من المقربين، و يكون جزاؤهم أعلي من جزاء المقربين. حتي ان الجنة لا تكفي لجزائهم. بل سيكون جزاؤهم روحيا معنويا عاليا جدا، مقترنا بمشاركات كونية ضخمة.

و لعل هذا هو الشأن في عدد من الرسل و الصالحين، و في (مجتمع ما بعد العصمة) و عدد من أفراد المجتمع المعصوم أيضا. و هذا المجموع ليس بالقليل أبدا.

القسم الثاني: من يكون أقل إيمانا من (أصحاب اليمين). و صفتهم المهمة أنهم غير مستحقين للثواب و إن كانوا غير مستحقين للعقاب. و إنما يدخلون الجنة برحمة من الله عز و جل محضاً، أو لا يدخلون الجنة أصلاً، و إنما يجعلهم الله في مكان ثالث أقل من الجنة و أفضل من النار علي أي حال.

فإذا فهمنا من المؤمنين، من لا يكون مستحقاً للعقاب أو لا يعد من المذنبين، كان هذا القسم شاملاً لجماعات كثيرة منهم: من أوجبت سيئاتهم إحباط حسناتهم.

وقد غفر الله لهم السيئات، فلم تبق لهم حسنات و لا سيئات. و منهم: من مات بعد الايمان مباشرة من دون عمل سيئ و لا حسن. و منهم: من مات طفلاً أو مجنوناً، و نحوه، ممن لا يكون علي مستوي الشعور بالمسؤولية أساساً.

و مما لا شك فيه ان هذه الأقسام الأربعة شاملة للنسبة الأكبر للبشرية. و إن كان الباقي أيضا كثيرا جدا يصدق فيه قول الله جل و علا: فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ: لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ (1).

فهذه هي المناقشات القائمة علي الأساس القرآني. و قد وجدنا كلها غير صالحة للتأثير علي نظرية التخطيط العام أو هدفه الأعلى.

ص: 655

و هو أيضا يحتوي علي مناقشتين:

المناقشة الأولى: ما دل من الأخبار علي أنه لا خير في العيش بعد المهدي عليه السلام. كالخبر الذي أخرجه الكنجي في (البيان)(1) بسنده عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله (ص): أبشركم بالمهدي، يبعث في أمتي علي اختلاف من الناس وزلازل، فيملا الأرض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا. إلي أن قال: ثم لا خير في العيش بعده، أو قال: لا خير في الحياة بعده.

وتتعلق المناقشة من زاوية ان نظام الدولة المهديوية، لو كان يتطور إلي الأفضل، حتي يصل إلي المجتمع المعصوم، فلا يمكن أن يصدق قوله: ثم لا- خير في العيش بعده. و حيث ان هذه الرواية صرحت بذلك، إذن فنظامها لن يتطور إلي الأفضل، و من ثم فهو لا يصل إلي المجتمع المعصوم.

إلا ان هذه المناقشة غير صحيحة لوجهين رئيسيين:

الوجه الأول: انه خبر واحد، لا يصلح للاثبات التاريخي باستقلاله. فإثنا لو فهمنا منه ما تريده المناقشة يكون معارضا بالأدلة التي أقمناها علي التخطيط العام من القرآن الكريم - أولا - و الدليل (الاستهدافي) - ثانيا -... فيكون ساقطا عن الاثبات بطريق أولي.

الوجه الثاني: انه يمكن أن يصدق قوله: لا خير في العيش بعده، بالرغم من التطور الذي أثبتناه وبرهنا عليه.

فإن التطور مهما كان مستمرا، فإن فرقا كبيرا بين شخصية الامام المهدي (ع) و قيادته، و بين شخصية و قيادة من يخلفه بعده، لما يتصف به الامام المهدي (ع) من

ص:656

مميزات ضخمة جدا لا توجد عند أحد من معاصريه، ولا في الأعم الأغلب من الأجيال البشرية، إلي مجتمع (ما بعد العصمة) علي الأقل.

فسيجد المجتمع فرقا واضحا في القيادة، وأسفا شديدا لموت القائد العظيم، يصدق معه هذا التعبير الوارد في الحديث بكل وضوح. وهذا لا ينافي بقاء التطور و التربية الصالحة طبقا للمناهج التي يضعها القائد المهدي (ع) حتي يصل المجتمع إلي العصمة.

وهذا واضح طبقا لما رجحناه في «تاريخ ما بعد الظهور»<sup>(1)</sup> من أن خلفاء المهدي (ع) هم أولياء صالحون يريهم المهدي خصيصا، و يوكل إليهم الخلافة بنص خاص... ريثما يصل المجتمع إلي عصر الشوري و الانتخاب و هذا هو الذي سرنا عليه في هذا الكتاب أيضا.

و أما إذا رجحنا في خلافة المهدي (ع) احتمالات أخرى، سبق أن سمعناها في الكتاب المشار إليه، فقد نضطر في الجواب علي المناقشة إلي الاقتصار علي الوجه الأول. إلا انها احتمالات غير صحيحة علي أي حال.

المناقشة الثانية: - الاستفادة من السنة الشريفة - : ما دل من الأخبار علي قصر عمر البشرية و قلة بقائها بعد المهدي (ع).

فقد ذكر الطبرسي<sup>(2)</sup>: ان أكثر الروايات انه لن يمضي - أي المهدي (ع) - من الدنيا إلا قبل القيامة بأربعين يوما. أقول: ولكن هذه الكثرة لم نجد ما يدل عليها خبرا واحدا أصلا. وإنما يمكن استنتاجها من أحد أمرين مستفادين من الأخبار:

الأمر الأول: ما ورد عن النبي (ص) مستفيضا: «لو لم يبق من الدنيا إلا يوم لطول الله ذلك اليوم حتي يبعث رجلا من أهل بيتي يملؤها عدلا كما ملئت جورا» و هو بألفاظ عديدة و مضامين متقاربة.

فقد استفاد منه ان البشرية لا تعيش بعد المهدي (ع) أكثر من يوم واحد.

الأمر الثاني: ما دل من الأخبار علي ارتفاع الحجة قبل يوم القيامة بأربعين يوما. وقد أخرجناها في «تاريخ ما بعد الظهور». و فيها ما هو صحيح السند.

فقد استفاد منها ان البشرية لا تعيش بعد المهدي أكثر من أربعين يوما. إذا كان المراد بالحجة - في الحديث - شخص المهدي عليه السلام.

ص: 657

1- (1) الباب الأول من القسم الثالث.

2- (2) أعلام الوري بأعلام الهدي ط طهران ص 435.



إلا ان كلا الأمرين واضح الفساد:

أما الأمر الأول: فلوضوح أن الخبر المشار إليه يراد منه التأكيد علي أهمية ظهور المهدي (ع) وضرورة حدوثه... وليس المراد بقاء يوم واحد من الدنيا بعد ظهوره علي وجه الحقيقة. وإلا كان ظهوره غير منتج لشيء في مصلحة للبشرية. و يكفينا من الناحية اللغوية أنه استعمل (لو) الامتناعية التي تعني عدم إمكان تحقق مدخولها، و هو بقاء البشرية يوما واحدا.

و أما الأمر الثاني: فقد ناقشناه مفصلا في «تاريخ ما بعد الظهور»<sup>(1)</sup> و أهم ما فيه أنه لا يتعين أن يكون الحجة المشار إليه في الرواية هو الامام المهدي (ع). بل هو الحاكم الأعلى للدولة الاسلامية يومئذ. وقد شرحنا الظروف التي تقتضي ذلك خلال الحديث عن التخطيط السادس من هذا الكتاب.

ص:658

---

1- (1) في الباب الثاني من القسم الثالث.

عرضنا خلال الحديث عن التخطيط الرابع عدة اعتراضات، كانت واردة علي الطور الماركسي الأعلى، و منطلقة من هذا الأساس الثالث. و برهنا علي عدم ورودها علي مجتمع الدولة العالمية، فضلا عن المجتمع المعصوم.

و بقي هناك اعتراض واحد قد يورد علي نظرية التخطيط العام، كما هو وارد علي النظرية الماركسية أيضا. و إن لم تلتفت إليه الماركسية في مصادرها.

يقول هذا الاعتراض: أنه أثبت العلم الحديث، أن عمر البشرية طويل جدا بقي و يبقى ملايين السنين، وربما عشرات أو مئات الملايين و التاريخ المعروف للبشرية إلي الآن ثمانون مليون سنة، و قد يزيد علي ذلك بكثير. و لا بد أن البشرية تبقى إلي حين فناء المجموعة الشمسية و نفاذ طاقتها الحرارية، و هو أمر لا يحدث إلا بعد لأي.

فإذا كان عمر البشرية بهذا المقدار الأسطوري الضخم، فلا مجال فيه لأي تخطيط أو نظرية اجتماعية، سواء كانت إسلامية أو ماركسية أو أي مبدأ آخر. فإن هذه النظريات، مهما طالت، فإنها سوف تستغرق قسما قليلا من عمر البشرية، و يبقى الباقي فارغا يحتاج إلي تفسير. فكل نظرية اجتماعية تدعي تفسير تاريخ البشرية علي طوله، لا تصلح، لأنها تدعي لنفسها حكما أكبر من طاقتها و قابليتها.

و الجواب علي ذلك من زاوية التخطيط العام لعدة وجوه:

الوجه الأول: إنه لم يقد دليل صحيح علي طول عمر البشرية بهذا المقدار.

فإنه بغض النظر عن أن نص التوراة و ظاهر القرآن علي خلاف ذلك... فإن علماء الآثار و الجيولوجيا إنما عرفوا ذلك في جانب الماضي، مع أنهم غير مشاهدين له، باعتبار ملاحظة الجماجم و العظام التي يجدهونها للإنسان القديم فيدرسونها من حيث التكوين الخلقي أولا، و من ناحية التفاعل و الاستهلاك ثانيا. فيستنتجون تاريخ وجود أصحابها علي الأرض عن هذا الطريق. و تكون النتيجة اعتقادهم بقدم

إلا أن هذا الاستنتاج ناشئ من نظرة مبدئية أو فلسفية لقوانين الكون ثبت عدم صحتها. ولا نريد أن ندخل الآن في تفاصيل (البديل الصالح) لها. يكفيننا ما قلناه في هذا الكتاب من نفي وجود القوانين الكونية القائمة علي الأساس المادي. وان المحرك الأساسي للكون هو العوامل العليا الميتافيزيقية. وإذا توصلنا إلي هذه، لم تبق لتلك النتيجة الجيولوجية أية أهمية كما هو غير خفي علي من يفكر.

مضافا إلي التشكيك في الأساليب التي يمكن بها معرفة: أن هذه الحالة للعظم - مثلا - لا تحصل إلا بعد عشر ملايين سنة - مثلا. إن هذا ليس مشاهدا للعلماء بطبيعة الحال. وإنما هو استنتاج من تفاعلات مختبرية معينة... ومن الواضح أن احتمال الفرق بين التفاعلات المختبرية و التفاعلات الأرضية الطبيعية علي العظم أو غيره، احتمال قائم وجيه، لصعوبة ضبط العوامل المؤثرة جميعا في المختبر. و معه فالنتيجة المأخوذة مختبريا قد لا تصدق في عالم الطبيعة.

الوجه الثاني: ان ما هو المضر بالاستدلال ضد التخطيط العام. ليس هو الماضي، بل هو المستقبل.

فان الفكر الحديث حين يعتقد طول عمر البشرية بملايين السنين، يعتقد انها جميعا مضت في حال عدم دخول البشرية في عصر الوعي و التفكير، وإنما دخلت البشرية في هذا العصر في العشر الأخير من المليون الأخير...

إذن، فمن المستطاع القول: ان التخطيط الأول المنتج لمستوي الوعي و التفكير، استمر عشرات الملايين من السنين. واما التخطيطات اللاحقة له، فهي أقصر عمرا منه بكثير. وهذا ممكن بالنسبة إلي التخطيط علي أي حال، لما عرفناه من ان فكرة التخطيط خالية عن التحديد بالزمان.

وإنما يتوجه الاشكال - شكليا - بالنسبة إلي المستقبل، كما سمعنا في الاعتراض. و هنا نستطيع القول انه لا يمكن إقامة الدليل (العلمي) علي طول عمر البشرية في المستقبل. فان العلم قد يتوصل إلي طول عمر الأرض أو المجموعة الشمسية و تعيين زمان فائها. إلا أن هذا لا يشمل الإنسان، و لا دليل علي ارتباط فناء الإنسان بفناء الأرض. فان المهلكات الطبيعية و التخريبية عديدة. و ان كثيرا من أنواع الحيوان انقرض و بعضها يكاد ان ينقرض، قبل فناء الأرض و المجموعة الشمسية بكثير. فقد يأتي فيه الزمان الذي ينقرض فيه الإنسان. و من غير الممكن ان

نبرهن علي بعد هذا الزمان عنا بملايين السنين.

وقد يخطر في الذهن: ان ظاهر القرآن ارتباط فناء الإنسان بيوم القيامة و يوم القيامة يعبر عن يوم فناء المجموعة الشمسية، فيكون فناء الإنسان، مرتبطا بفناء المجموعة الشمسية، فيلزم القول ببقاء البشرية إلي ذلك الحين.

إلا أن هذا غير صحيح، لما أشرنا إليه فيما سبق من ان القرآن خال تماما من الدلالة علي وجود الإنسان عند أهوال يوم القيامة. فربما زال قبل ذلك بكثير.

مضافا إلي أنه لا دليل علي بعد يوم القيامة نفسه بهذا المقدار من ملايين السنين... فاننا لو قبلنا من الفكر الحديث احتياج زوال المجموعة الشمسية وفنائها إلي هذا المقدار من السنين، وهو أيضا محل المناقشة لنفس ما قلناه في طول عمر العظم ونحوه من أجزاء الإنسان، فليرجع القارئ إليه ويفكر. لكن لو قبلناه، فان غاية ما للفكر الحديث أن يقوله: هو ان عمر المجموعة الشمسية منوط بمرور هذا الأمر الطويل طبقا للتسلسل الطبيعي للكون، أو ما يسمي بالقوانين الطبيعية. واما بعد ان انكرنا وجود القوانين بالمعني المادي كما سبق أن برهنا عليه، و علمنا ما للعوامل الميتافيزيقية من تأثير في حركة الكون، اذن يبقى هذا الكلام بلا موضوع، ولا أقل من احتمال ان تزول المجموعة الشمسية عن الوجود، قبل اقتضاء (القوانين) الطبيعية لذلك، باعتبار مصلحة في التخطيط الكوني العام.

فحتي لو كان الإنسان باقيا علي وجه الأرض إلي يوم القيامة، تنزلا عما قلناه أولا... فان يوم القيامة لن يبطئ بالبشرية، ذلك البطء الذي يتوقعه الفكر الحديث. ولا أقل من أنه لا دليل علي ذلك، فلا يصلح دليلا ضد التخطيط العام.

هذا، وقد توجد وجوه أخرى في الجواب علي هذا السؤال الأخير لا حاجة إلي الدخول في تفاصيلها.

الوجه الثالث: في الجواب علي الاعتراض الأساسي في هذا الفصل.

ان نظرية التخطيط العام باقسامها الخمسة ليست محددة بزمان. بل تتبع عمر البشرية أيا كان. فان كان قصيرا كان بدوره قصيرا، و ان كان طويلا، كان بدوره.

طويلا... ولا ضرر في ذلك.

لا يبقى إلا الاستبعاد في بقاء نظام واحد لعدة ملايين أو لمئات الملايين من السنين، لو قبلنا طول عمر البشرية في المستقبل، خلافا لما قلناه في الوجه السابق.

إلا أنه يمكنه التنازل عن هذا الاستبعاد:

أولاً: ان التعبير بالنظام الواحد، لا يخلو من مسامحة؛ فان الاتجاه العام منذ تأسيس الدولة العالمية إلي نهاية البشرية اتجاه واحد - لا محالة - نحو الهدف الأعلى. إلا أن النظام بالمعني الكامل و المحدد لهذه الكلمة ليس واحداً، بعد الذي عرفناه من انقسام هذه الفترة إلي عدة أقسام لا يمكن أن يتحدد النظام بشكل واحد. ضرورة ان النظام الذي يصلح لفترة معينة من تلك الفترات قد لا يصلح لفترة أخرى.

فإذا كانت الأنظمة مختلفة كان الاعتراض مرتفعاً، و امكن لنا ان نتصور الاستمرار الطويل.

ثانياً: ان طبيعة العدل الكامل الذي سوف يكون مطبقاً منذ أول عهد الدولة الإسلامية فما بعدها، منسجم تماماً مع طول الزمن.

فان ما هو المعتاد و المعهود من عدم بقاء الأنظمة طويلاً، في عالم الحياة و المجتمع، إنما هو نتيجة أحد أمرين:

الأمر الأول: ان تكون الأنظمة نفسها أنظمة ظالمة، يتضح فشلها نتيجة للتجربة الحياتية التي تعيشها.

ثانياً: ان عملاً تخريبياً يجهز عليها بسرعة أو تدريجاً، كما حصل للدولة النبوية الإسلامية.

و أما إذا لم يحصل كلا الأمرين، فكان النظام كاملاً- ليس فيه أية نقطة ضعف، و لم يكن له معارض في العالم، و كان أقوى من كل المعارضات و التقصيرات، إذن، فسوف يكون نظاماً قابلاً للبقاء مدي الدهر، مهما طالت ملايين السنين.

و هناك بعض الوجوه الأخرى في مناقشة هذا الاعتراض، لا حاجة إلي الدخول في تفاصيلها.

هذا... و ان هذا الاعتراض أولي في الورود علي النظرية الماركسية، لأنها بحسب اتجاهها العام ترفض الأجوبة التي قلناها. فما ذا سوف يكون موقف الماركسيين حينئذ... ان هذا مما لا حاجة إلي الدخول في تفاصيله أيضاً.

و بذلك يتم الكلام في الاعتراضات المحتملة الورود علي نظرية التخطيط العام. و قد رأينا أن شيئاً منها غير وارد علي هذه النظرية. فبذلك يترسخ برهان هذه النظرية كبديل صالح للمادية التاريخية، لا يمكن ان تقاس به من حيث الأهمية و العمق.

و بذلك يتم الكلام في المرحلة الثالثة، في تطبيقات و مناقشات حول التخطيط

العام... وبه ينتهي القسم الثالث في التخطيط الالهي العام. وهو نهاية مقصودنا من هذا الكتاب. و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

تم علي يد المحتاج إلي رحمة ربه الكريم محمد بن محمد صادق بن محمد مهدي بن اسماعيل الصدر.

محمد الصدر الاربعاء: 1396/1/12 ه الموافق: 1976/1/14 م

ص:663



أهم ما روجع لهذا الكتاب من الماركسية:

- 1 - أسس الفلسفة الماركسية. تأليف ق. إفاناسيف. ترجمة: عبد الرازق الصافي. الطبعة الثانية. دارا الفارابي - بيروت. دار النهضة - بغداد.
- 2 - أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة. انجلس. ترجمة: الياس شاهين - دار التقدم، موسكو، الاتحاد السوفيتي. مهمل من تاريخ الطبع.
- 3 - أصول الفلسفة الماركسية. تأليف: جورج بوليتزر و جي بيس و موريس كافين. تعريب: شعبان بركات. جزءان في مجلد واحد. المكتبة العصرية. صيدا، بيروت. مهمل من تاريخ الطبع.
- 4 - الاقتصاد السياسي للاشتراكية، تأليف جماعة من الأساتذة السوفيت. ترجمة خيرى الضامن. دار التقدم، موسكو. قبل عام 1972.
- 5 - انتي دوهرنك، ثورة الهراوجين دوهرنك في العلوم. تأليف: فردريك انجلس. ترجمة الدكتور فؤاد أيوب. الطبعة الأولى 1965. دار دمشق للطباعة والنشر، و مطبعة طربين.
- 6 - بؤس الفلسفة. كارل ماركس. ترجمة اندريه ناجي. دار اليقظة العربية و دار مكتبة الحياة. سورية - لبنان، 1967.
- 7 - البيان الشيوعي. كارل ماركس وفردريك انجلز. الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت - لبنان. مهمل من تاريخ الطبع.
- 8 - دليل القارئ لدراسة الفلسفة الماركسية. مهدي الحافظ. دار الفارابي. دمشق.
- 9 - دور الفرد في التاريخ: تعريب إحسان سركيس. دار ابن الوليد. المقدمة مؤرخة في عام 1956.
- 10 - رأس المال، نقد الاقتصاد السياسي. كارل ماركس. ترجمة: محمد عيتاني،



منشورات مكتبة المعارف، في بيروت، عشرة أجزاء في خمسة مجلدات.

مهمل من تاريخ الطبع.

- الشيوعية العلمية، ماركس، انجلز، لينين. ترجمة فؤاد أيوب. دار دمش للطباعة والنشر. الطبعة الأولى، 1972.

12 - فلسفة التاريخ، المفهوم المادي للتاريخ. بليخانوف. دار دمشق للطباعة والنشر. مهمل من تاريخ الطبع.

13 - لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، فردريك انجلز، مع ملحق كارل ماركس موضوعات عن فورباخ دار التقدم موسكو 1967.

14 - المادية التاريخية، دراسة في نظرية المجتمع الماركسية. فلاديسلاف كيلله و ماتقي كوفالسون. دار التقدم، موسكو. الاتحاد السوفياتي. مهمل من تاريخ الطبع.

15 - المادية التاريخية. تأليف: ف. كيللي. م. كوفالسون. عزبه عن الروسية: أحمد داود. أعاد النظر فيه و دققه: الدكتور بدر الدين السباعي. اصدار دار الجماهير، دمشق، 1971.

16 - المادية الديالكتيكية و العلوم الطبيعية. تأليف: البروفسور فاتاليف.

تعريب و شرح: هنري دكر. دار الفارابي - بيروت - دار الجماهير - دمشق.

17 - المادية الديالكتيكية و المادية التاريخية، النظرية الفلسفية العامة لتطور الكون و المجتمع. ستالين. ترجمة: خالد بكداش. منشورات دار البديع.

الطبعة الثانية: 1959.

18 - مختارات لينين المقدمة بتوقيع: معهد الماركسية اللينينية لدي اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي. خمسة مجلدات. مهمل من تاريخ الطبع. دار التقدم - موسكو الاتحاد السوفياتي.

19 - نصوص حول اشكال الانتاج ما قبل الرأسمالية. كارل ماركس. ترجمته لجنة بإشراف الدكتور صادق جلال العظم و مراجعته. دار ابن خلدون لطباعة و النشر، بيروت - لبنان. الطبعة الأولى 1974.

20 - نصوص مختارة. فردريك انجلز. اختيار و تعليق: جان كانابا ترجمة:

وصفي البني. منشورات وزارة الثقافة. مطبعة وزارة الثقافة - دمشق - 1972.

21 - نظرات علمية في الاقتصاد السياسي. سيغال. الطبعة الأولى.

## أهم المصادر غير الماركسية:

- 1 - القرآن الكريم.
- 2 - الارشاد للشيخ محمد بن النعمان الملقب بالمفيد. ط طهران، عام 1377 هـ.
- 3 - الاشاعة لاشراط الساعة. للسيد محمد بن رسول الحسيني البرزنجي.  
الطبعة الأولى، 1370، القاهرة - مصر.
- 4 - إعلام الوري بأعلام الهدى. تأليف أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي ط. طهران. مط الحيدري، عام 1338 هجري شمسي.
- 5 - انجيل برنابا. ترجمه من الانكليزية: الدكتور خليل سعادة. مكتبة و مطبعة محمد علي صبيح و أولاده بميدان الأزهر بمصر. المقدمة مؤرخة في عام 1908 م.
- 6 - تاريخ الغيبة الصغرى، للمؤلف، ط بيروت عام 1972 م.
- 7 - تاريخ الغيبة الكبرى، للمؤلف، ط بيروت عام 1395-1975 م.
- 8 - تاريخ ما بعد الظهور. مخطوط حين النقل منه. ولذا أحلنا علي أبوابه و فصوله لا علي صفحاته.
- 9 - التبيان في تفسير القرآن. تأليف الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي.  
المطبعة العلمية في النجف الأشرف، 1376 هـ - 1957 م.
- 10 - الخرائج و الجرائح، للشيخ قطب الدين أبي الحسين سعيد بن هبة الله ابن الحسين الراوندي. ط الهند، علي الحجر عام 1301 هـ.
- 11 - السيرة النبوية لابن هشام. تحقيق كل من: مصطفى السقاء و ابراهيم الايباري و عبد الحفيظ شلبي. ط الثالثة 1391 هـ - 1971 م دار احياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
- 12 - صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري الجعفي.  
مطابع الشعب، مصر، 1378 هـ.
- 13 - صحيح مسلم: لأبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري. مطبعة محمد علي صبيح و أولاده. مصر.
- 14 - الصواعق المحرقة، في الرد علي أهل البدع و الزندقة. للمحدث شهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي المكي. ط مصر. عام 1312 هـ.



- 15 - العهد القديم و العهد الجديد. نشر جمعية التوراة البريطانية و الأجنبية. ط بريطانيا، كمبردج.
- 16 - الغيبة للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي ط النجف ط الثانية عام 1385 هـ.
- 17 - فجر الاسلام. تأليف: أحمد أمين. ط الثانية. المقدمة بتاريخ 1933 م.  
مطبعة الاعتماد. مصر.
- 18 - قصة الانسان، الدكتور جورج حنا. الطبعة الخامسة، 1973. دار العلم لملايين - بيروت.
- 19 - قصة الديانات، سليمان مظهر. دار الوطن العربي للطباعة و النشر مهمل من التاريخ.
- 20 - كليلة و دمنة. عبد الله بن المقفع. علق عليها الشيخ الياس خليل زخريا.  
دار الاندلس للطباعة و النشر. بيروت. ط الأولى 1382 هـ - 1963 م.
- 21 - المسيحية نشأتها و تطورها، شارل جنيبير. ترجمة الدكتور عبد الحلیم محمود. المكتبة العصرية، صيدا - بيروت. مهمل من التاريخ.
- 22 - مقتل الحسين أو حديث كربلاء، عبد الرزاق الموسوي المقرّم. مطبعة النجف في النجف 1376-1956.
- 23 - وسائل الشيعة إلي تحصيل مسائل الشريعة، للشيخ الحسن بن الحر العاملي ط الحجر - طهران. عام 1314 هـ.

## تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ  
الزمر: 9

عنوان المكتب المركزي  
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباه اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الالكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩