أوغست كورنو

أصول الفكر الماركسي

ترجمة
مجاهد عبد المنعم مجاهد

دار الآداب

أصول الفكر الماركسي

أوغست كورنو

أصول الفكر الماركسي

ترجمة
مجاهد عبد المنعم مجاهد

منشورات دار الآداب - بيروت

الطبعة الثانية

أيار (مايو) ١٩٧٠

المصطلحات

Absolute Idea	الفكرة المطلقة
Absolute Idealism	المثالية المطلقة
Absolute Spirit	الروح المطلقة
Absolutism	السلطة المطلقة
Abstract	مجرّد
Abstraction	تجريد
Accidental	عارض
Action	فعل
Actuality	الوقائعية
Aesthetic	جمالي
Aesthetics	الفلسفة الجمالية
Altruism	الغيرية
Anarchism	الفوضوية
Antagonism	تطاحن
Antithetical	متناقض
Antithesis	تناقض
A priori	قَبلي

Attribute	صفة — محمول
Becoming	الصيرورة
Being	الوجود — الكينونة
Cartesian Materialism	المادية الديكارتية
Categorical Imperative	الآمر المطلق
Causality	علّية
Collectivism	نزعة جمعية
Concept	مفهوم
Conception	تصور
Concrete	عيني
Contingency	العرضية
Contingent	عرض
Contradiction	تناقض
Contrite	منسحق
Data	المعطيات

Dialectical	جدلي
Dialectical Materialism	المادية الجدلية
Dialectics	علم الجدل
Dogmatism	القطعية
Effi.ial Cause	علة كافية
Ego	الأنا
Eog - Centrism	التمركز الذاتي
Empiricism	التجربية
Enlightment	التنوير
Epicureanism	الأبيقورية
Ethics	فلسفة الأخلاق
Existence	الوجود في الخارج
Externalization	تخارج
Faculty	ملكة
Forces of Production	قوى الانتاج
Hegelian	هيغلي
Hegelian Left	اليسار الهيغلي
Hegelianism	الهيغلية
Historical Materialism	المادية التاريخية
Hypostatization	أقنمة
Idea	الفكرة
Idea - Force	فكرة دافعة
Idealism	المثالية
Idealization	اضفاء النزعة المثالية على ...
Identity	هوية – ذاتية – تطابق
Immanence	محايثة
Individualism	النزعة الفردانية
Intuition	الحدس
Irrational	لاعقلاني
Irrationalism	اللاعقلانية
Left - Hegelianism	الهيغلية اليسارية
Liberalism	الليبرالية
Materialism	المادية
Mechanical	آلي
Mechanical Materialism	المادية الآلية
Monism	الواحدية
Monistic	واحدي
Negation	نفي
Negation of Negation	نفي النفي
Nihilism	العدمية
Non - Ego	اللا أنا
Object	موضوع
Objectification	تموضع – موضعة – اضفاء الطابع الموضوعي على ...
Perception	ادراك حسّي

Potentially	بالقوة (بالإمكان)
Pratical Reason	العقل العملي
Productive Relations	علاقات الانتاج
Raison d'Etre	السبب الكافي
Rational	عقلاني
Rationalism	عقلانية
Rotionalization	اضفاء النزعة العقلانية على ...
Realism	الواقعية
Reason	العقل
Reformation	حركة الاصلاح
Reification	التشيئية
Renaissance	حركة النهضة
Representation	تمثل
Scepticism	النزعة الشكّية
Self - Consciousness	الوعي الذاتي ، الوعي بالذات
Young Hegelians	الهيغليون الشبان
Positivism	الوضعية
Sensualism	النزعة الحسية
Spinozism	الاسبينوزية
Spirit	الروح
Stoicism	الرواقية
Subject	الذات ، الموضوع (في المنطق)
Subjectivism	الذاتية
Synthesis	مركب
Thesis	أطروحة
Thing in - itself	الشيء — في — ذاته
Tools of production	أدوات الانتاج
Totality	كلية
Transcendence	التجاوز
Transcendental	ترنسندنتالي
Utopian	خيالي وهمي

مقدمة

ما أشد حاجتنا اليوم إلى البحث عن الأصول ! ذلك أن أفكارنا المعاصرة لا تضرب عميقاً في الأرض التي تعيش فوقها ، ولهذا يكفي النسيم لكي يطيح ببنائنا الذي يظهر شيطانياً وعقيماً .. إننا نادراً ما نبحث في أصول شخصيتنا وتراثنا وفكرنا . وليس البحث في الأصول محاولة للتجمّد في القديم ، بل هو اثراء لهذا القديم وتلقيح له بالفكر المعاصر لكي يزداد نمواً ورسوخاً في الرقعة التي نعيش عليها وسط العالم الذي يصطرع من حولنا ..

و« أصول الفكر الماركسي » محاولة للبحث عن منابع هذا الفكر الذي يعد مع الوجودية وجه العصر ؛ محاولة لتبين التطور الداخلي للفكر الألماني وهو يزدهر ليصل إلى الفكر الماركسي الذي وان كان يعد ازدهاراً لبزور الفكر الألماني السابق فإنه يُنبت حَبّاً مختلفاً عن البذور القديمة . وهذه المحاولة تتم لكي يمكن مواصلة السير بهذا الفكر — دون التجمّد في اطاره — حتى تصبح الماركسية معاصرة ومتغلغلة في العصر الحالي .. وهذا هو ما كان في ذهن المؤلف الذي شغلته هذه القضية حتى لقد أفرد لها كتاباً كاملاً هو « كارل ماركس والفكر الحديث » ..

ومؤلف هذا الكتاب، أوغست كورنو، أستاذ التاريخ الثقافي بجامعة همبولدت ببرلين بالمانيا الديمقراطية ، وقد كتبه عام ١٩٥٧ ضمن « سلسلة المحاضرات الأمريكية » وهو سلسلة محاضرات في الفلسفة يشرف عليها المفكر الأمريكي المعاصر « مارفن فاربر » أستاذ الفلسفة بجامعة بوفالو في نيويورك ، وقد ظهر

منها حتى الآن « العلّية في العلم الطبيعي » للنزن ، « الانفعالات والعقل » لماك جيل ، « حكومة خيرّة أو شريرة وفقاً للعهد الجديد » لهيرنج ، « النظرة الفينومينولوجية للطب العقلي » لبيرج ، « النزعة الاجرائيـــة » لبنيامين ، « التحليل النفسي والأخلاق » لفيوير ، « الثقافة والطب العقلي والقيم الانسانية » لأوبلر ..

والمؤلف مفكر يعيش الماركسية من الداخل ، ولا يصرخ في كتاباته ، وله غير هذا الكتاب والكتاب الآخر السابق ذكره . « كارل ماركس » من الهيغلية إلى المادية التاريخية »و « كارل ماركس وفريدريك انغلز ، حياتهما وأعمالهما »..

والمؤلف في الكتاب الحالي يتتبع نشأة الفكر الماركسي منـــذ الحركة العقلانية والنزعة الرومانتية مروراً بهيغل واليسار الهيغلي وينهى الرحلة لا عند خاتمة الانتاج الذي كتبه ماركس ، بل يتوقف عند « البيان الشيوعي » ، فهنـا تنتهي رحلة الأصول وتبدأ رحلة ترسيخ المذهب ، تلك الرحلة التي ربما تكون هدفاً لكتاب آخر يكتبه المؤلف ..

ومن الافكار الهامة التي يدرسها المؤلف في كتابـه مشكلة الاغتراب وهو يعد من اوائل من اهتموا بهذه المشكلة التي تعد جديـــدة في دراسة الماركسية حيث كان التركيز من قبل على دراسة الاطار الاقتصادي لها والشيوعيـــة .. فعني المؤلف بدراسة هذه المشكلة في الفكر السابق على ماركس بصفة عامـة وفي اليسار الهيغلي بصفة خاصة روفيورباخ بصفة أخص ، وتابع تنوع هـــذا الاغتراب حتى وضعه ماركس في السياق الاجتماعي والاقتصادي للواقـــع ؛ وركز المؤلف واهتم بكتاب ماركس .. المخطوطة الاقتصادية والفلسفية « التي ظلت مجهولة حتى بداية الثلث الثاني للقرن العشرين فأحدثت دوياً هائـــلاً في الاوساط الثقافية حيث أنها أظهرت ماركس الشاب بشكل جديـــد معنى بالفلسفة أساساً وبمشكلة الاغتراب بصفة خاصة ..

ومثال على أهمية هذه المخطوطة ما حدث عندنا ، عندما أنكر أحـــد

اليساريين العرب وجود هذه المخطوطة لأنّ معلوماته تحجرّت في قالب معين وذلك عندما تعرض لها أحد الدارسين الجادّين فاورد منها آراء لماركس كانت جديدة، الأمر الذي هز القوالب الحجرية التي تجّمدفيها ذلك اليساري .. ومن هنا ندرك أهمية الدراسة الحالية التي ربما كانت واحدة من الدراسات الجديدة في الفكر الماركسي وكانت ارهاصا للدراسة التي قام بها عالم النفس الأمريكي أريك فروم في كتابه « مفهوم ماركس للإنسان » وللدراسة الأكاديمية التي وضعتها روبرت تكر كأطروحة للدكتوراه تحت عنوان : « كارل ماركس بين الأسطورة والفلسفة » حيث تركز الدراسة بدورها وبشكل تفصيلي على هذه المشكلة التي أعادت النظر في تقييم الماركسية .

مجاهد عبد المنعم مجاهد

تمهيد

غرض هذه الدراسة هو تحديد مكانة العمل الذي قام به كارل ماركس في الفكر الحديث . وقد قامت الخطة الأصلية على ضرورة تحليل الصلات بين ماركس وهيغل ، وهذا هو السبب الذي يدفعنا إلى تناول الهيغلية باستفاضة خاصة من بين الأصول الثلاثة للماركسية : الهيغلية ، والمادية والاشتراكية الفرنسيتين ، والاقتصاد السياسي الانجليزي . وربما يكون هناك مبرر لمثل هذا الإجراء إذا ما أدخلنا في اعتبارنا مقدار التأثير السائد الذي كان لليهغلية خلال الفترة التي كانت تتشكل فيها آراء ماركس .

وبالفعل ، نجد أن العناصر الأخرى لتفكيره قد دخلت في الاطار الجدلي الهيغلي ، فقد أعطى ماركس الجدل الهيغلي أساساً مادياً يحل محل قالبه المثالي الأصلي . وماركس بهذا إنما تخطى المثالية الهيغلية والمادية الآلية والاشتراكية الخيالية الوهمية والأفكار الرئيسية للاقتصاد السياسي الانجليزي ، وصهر هذه العناصر جميعاً في تصور جدلي ومادي للتاريخ تتأسس عليه الاشتراكية العلمية .

فإذا قامت المقارنة التي نعقدها بين هيغل وماركس بإخراج فكر ماركس من التاريخ فإننا نكون قد فشلنا في هذا الفكر . علينا أن نقيمه في موضعه في الحركة الواسعة للفكر الحديث لكي نبين كيف أخذ ماركس على عاتقه أن يحل مشكلات أثيرت من قبل .

والدراسة الحالية التي تقدّم تكوين الماركسية كفصل في تاريخ الأفكار ،

تتناول التطور حتى «الايديولوجيا الإلمانية» [1] أي إلى النقطة التي تثبّتت فيها أفكار ماركس وانغلز في خطوطها العامة العريضة. ولما كانت هذه الدراسة تاريخاً ثقافياً تماماً كما هي تاريخ لمفهوم التكامل فلا بد أن تتخذ شكلاً تخطيطياً بشكل تقريبي فتقدم واقعاً تاريخياً غنياً ومعقداً على شكل ضروريات منطقية بسيطة ومحكمة . ولا تقيم هذه الدراسة بنوع خاص إلا أهمية بسيطة لتطوّر القوى الاجتماعية والانتاجية وتضع ثقلاً كبيراً على دور الافكار في التاريخ وعلى تأثير هيغل على ماركس . وانني على ثقة — مهما يكن الأمر ، ورغم هذا التأكيد — من أن الصورة العامة لماركس في علاقته بالفكر الحديث هي صورة صادقة وهي صورة جديدة على الأقل .

ا . كورنو

---

(١) كتب في عامي ١٨٤٥ ، ١٨٤٦ (المترجم)

الفصل الأول

العقلانية

اصل العقلانية

تشكل الفكر الحديث تحت تأثير الاكتشافات العظيمة الخاصة بالقرن الخامس عشر التي وسّعت بشكل هائل من آفاق العالم وزادت من الاحتياجات والرغبات الإنسانية بشكل كبير وأظهرت إلى حيز الوجود تنظيماً اقتصادياً واجتماعياً جديداً قائماً على مزيد من الحرية في الانتاج وتداول السلع , ولقد كان النظام الاقطاعي السائد من قبل ثابتاً ثبوتاً نسبياً في انتاجه وطريقة حياته . اما النظام الجديد فقد فصم العلائق مع الأشكال الاجتماعية والاقتصادية القديمة، وغيّر تغييراً حاداً من طرق الناس في الحياة وغيّر بشكل تدريجي من الطريقة الجامدة الساكنة في النظر إلى الاشياء لتحل محلها طريقة متحركة فعالة سادت – شأنها في هذا شأن النظام نفسه – عن طريق مفاهيم الحرية والحركة والتقدم .

وقد صاحب التحرُّر الاجتماعي والاقتصادي الذي أوجده النظام الجديد بشكل تدريجي ، تحررٌ روحي تجلّى بمستويين مختلفين في حركتي النهضة

والاصلاح. لقد تحدّت حركة النهضة مبدأ السلطة، وذلك لطرحها جانباً التراث والقواعد المتعسّفة ، وأكدت الحق في حرية الفكر والنقد . وقد حددت هذه الحركة المهتمّة بتحرير العقل الخطوة الأولى لملاءمة التصور العام للعالم مع النظام الجديد ، وأكملت هذه الحركة حركة الاصلاح التي شكلت ايضاً جهداً نحو الحرية الروحية في مجال الضمير الديني ، وهو ضمير كان اساسياً في ذاك الوقت . وعكست حركة الاصلاح في هذا المجال المعركة السياسية للبرجوازية ضد طبقة النبلاء الاقطاعية .

وقد استمرت الحركة نفسها الخاصة بالتحرر الروحي في العقلانية التي أضافت مفهوم التقدم إلى فكرة الحرية . وكانت هذه الفكرة مشروطة بالتقدم المستمر للنظام الرأسمالي وشكلت الخطوة الثانية في النظرة العامة للعالم مع الطريقة الجديدة للحياة . وباسم العقل دعت العقلانية – فلسفة الطبقة الناهضة – وأجازت الأفعال الثورية والأهداف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لتلك الطبقة . وقد نحّت العقلانية جانباً فكرة نظام مؤسس من قبل يكون خالداً وجامداً ووجهت النقد إلى الحالة القائمة للاشياء على أنها لاعقلانية وأعلنت ضرورة تغيير العالم لكي تعطيه محتوى وطبيعة يتفقان مع العقل .

ولما كانت البورجوازية في أول نشأتها غير قادرة على تحقيق أهدافها السياسية والاجتماعية ، وكان التطور الاقتصادي والعلمي للعصر غير كاف لتقديم تفسير عضوي للعالم ككل ، فقد ردّت تطور العالم إلى تطور العقل ، وردّت التصور إلى المجال الفلسفي واعتبرت الواقع الروحاني العامل الرئيسي ووضعت العقل مقابل المادة والانسان مقابل الطبيعة . ومالت إلى قصر التقدم على الإنسان وحده ، على حين ردت التطور الانساني إلى التقدم العقلي والتحسن الخلقي .

ومهما يكن الأمر ، فإن العقلانية – والرأسمالية تتطور – أعطت التقدم أساساً ومحتوى اقتصاديين واجتماعيين بدل ان تدع التقدم متخذاً شكل مصادر

خلقية . وقد أصبحت العقلانية – بالتناظر – أقل روحانيـة بصفة خاصة ، واتجهت نحو المادية وعبرت في المجال الإيديولوجي عن الدور المتزايد من أن الواقع المادي العيني أخذ يلعب دوراً في تنظيم الحياة الإنسانية وتطوّرها .

إن هذا الانتقال من تصور حركة النهضة وحركة الإصلاح للتحرر الروحي إلى التصور العقلاني لتقدم عقلاني في الحرية لم يتخذ شكلاً متوازيـاً وموحداً في البـلدان الثلاثة التي كانت أهم البلدان في أوربا وهي : المانيا وانجلترا وفرنسا ؛ والسبب في الاختلاف يرجع إلى المدى المختلف لتطورها الاقتصادي والاجتماعي. لقد كانت المانيا أبطأها تطوراً . ولقد أصيبت المانيا بدمار ناجم عن اكتشاف أمريكا وجزر الهند الذي سلب منها التجارة التي جعلتها هي وإيطاليا دولتـين غنيتين ونقل تلك التجارة إلى الامم الواقعـة على شاطيء الأطلنطي ، كما أن اندفاع المانيا الثوري قد قـُوّض بسبب فشل حرب الفلاحـين التي أضعفت البورجوازية ودعمت طبقة النبلاء ؛ بجانب هذا فقد دمّرتها ومزّقتهـا حرب الثلاثين ومعاهدة فستفاليا ، وقد ظلت المانيا إلى ما يقرب مائتي عـام في حالة تأخر وفي المؤخرة وابتعدت عن الحركات الاجتماعية والاقتصادية الكبرى التي غـيّرت انجلترا وفرنسا .

ولما كان الألمان قد تقوقعوا في طريق ضيق للحياة لا تتحرك فيـه نسمة جديدة ، فانهم استداروا للداخل إلى أنفسهم ليجدوا في الدين غذاء أساسيـاً لحياتهم الروحية . وقد تبدّى هذا في التأثير العظيم الخاص بحركة الاصلاح وفي التقدم البطيء الذي أحرزته العقلانيـة الذي لم يظهر إلا في الشكل المخفف الخاص بحركة التنوير . وحركة التنوير الألمانية هذه التي هي تطبيـق للفكر العقلاني على التصورات الدينية لم تكن إلا انعكاساً شاحباً للعقلانية الانجليزية والفرنسية التي عبرت عن التطور الأسرع لنظام الانتاج الجديد هناك .

لقد كانت انجلترا هي أول بلد مـّد فيه النظام الجديد جذوره عميقاً ، فهناك نالت البورجوازية حق الدخول إلى الحكم عن طريق المصلحة مـع الملكية

والنبلاء . واتخذت العقلانية قالباً شبه محافظ هناك ومالت إلى تبرير الواقع المباشر مع تبرير التنظيم الاجتماعي – الأقتصادي البورجوازي ، فبدل أن تضع العقلانية الانجليزية العقل مقابل المادة وتنصّب الإنسان ضد الطبيعة ، أخذت على عاتقها أن تظهر الصلات التي تربط الإنسان بالبيئة التي يعيش فيها ؛ وقد تطورت بسرعة أكبر من الروحانية إلى المادية واتخذت شكل التجربية والنزعة الحسية .

أما في فرنسا فإن النظام الإقتصادي تطور بشكل أقل سرعة . فلم تكن البورجوازية بقادرة على نيل القوة دفعة واحدة كما كان الشأن في انجلترا ، وقد عضدت الملكية ضد النبلاء . ولم تعبر البورجوازية في البداية عن أهداف البورجوازية في مستوى عيني كما في انجلترا ، بل بمستوى أكثر تجريداً أو تنظيراً بطريقة إيديولوجية وعبرت عن التغير الذي كان يحدث في التنظيم الإقتصادي والإجتماعي ، وأظهرت مقدار التقدم الذي تم احرازه في مجرى التاريخ عن طريق عملية العقل . لقد أعطت العقلانية التقدم طبيعة روحية أساساً ، واعطت الإنسان وظيفة رفع نفسه إلى مرتبة الكمال التي يبرز فيها الفرد في الإنسانية جميعاً وذلك عن طريق المعرفة الأكبر والأخلاقيات الأسمى . وهكذا انتهت العقلانية الفرنسية إلى فكرة تجريديةعن أنموذج إنساني مطلق يتجسّد في كل فرد .

وعلى أية حال ، حدث في القرن الثامن عشر تحت تأثير التطور الإقتصادي والتقني السريع الذي كان يوحد بازدياد الإنسان بالعالم ، حدث ان أحل محل هذا التصور العقلي الأولى تصور جديد قرّب الحياة الروحانية من الواقع العيني . ولم ينظر إلى التقدم العقلي على أن التطور العقلي والخلق وحدهما قد حدّداه ، بل نُظر إليه على أنه يتحدد أيضاً بسيطرة الإنسان المتزايدة على الطبيعة . لقد مالت العقلانية الفرنسية المتأثرة بالتجربية الإنجليزية والآلية الديكاريتة إلى التخلى عن النزعة الروحية واصطبغت بطابع مادي وذلك للتمشّي مع

احتياجات البورجوازية في كفاحها من أجل القوة السياسية والتحرر من النزعة الروحية لكي تكافح ضد الكنيسة باعتبارها العون الأكبر للملكية والنبلاء. وركزت هذه المادية أيضاً على الأهمية المتزايدة للواقع المادى العيني في الحياة الإنسانية نتيجة التطور الدائم للانتاج. وفي هذا الاتجاه نجد أن الموسوعيين [١] وبخاصة ديدرو [٢] ولاميتر [٣] وهلفتيوس [٤] ودي هولباخ [٥]. ولم يعودوا يفكرون في العقل من زاوية الروح في مقابل المادة، بل من زاوية تكامله عن طريق الإدراك الحسّي والفعل في الواقع جميعه. لقد سعوا إلى إظهار العلاقة بين تقدم الصناعة وتقدم العقل بالتأكيد على دور التطور العلمي والتقنيّ في التطور التاريخي.

وعلى أية حال، ظلت العقلانية ذات طابع ثنائي في أساسها، وسواء كان الأمر في شكلها المادي أو في شكلها الروحاني، فأنها وضعت العقل مقابل المادة والإنسان مقابل الطبيعة. والعقلانية المادية ترى الواقع الأساسي في المادة أكثر مما تراه في الروح؛ وبدل أن تجعل الطبيعة ثانوية للإنسان فإنها تجعل الإنسان ثانوياً بالنسبة للطبيعة وتصل إلى نظرة آلية جبرية للعالم.

---

(١) هم مؤلفو « الموسوعة أو القاموس العقلاني للعلوم والفنون والآداب » (١٧٥١ - ٨٠) وقد لعبت هذه الموسوعة دوراً هاماً في الاعداد الفكري للثورة الفرنسية. وكان على رأس هذه الحركة، ديدرو ودالمبير، واشترك فيها مونتسكيو، روسو، فولتير، هلفتيوس، هولباخ. (المترجم)

(٢) (١٧١٣ - ٨٣) فيلسوف فرنسي ومفكر مستنير وروائي، ويسير فكره في الاتجاه المادي. (المترجم)

(٣) (١٧٠٩ - ٥١) فيلسوف مادي وطبيب فرنسي أهم كتبه « مذهب ابيقور ». (المترجم)

(٤) (١٧١٥ - ٧١) الشارح الأكبر للمادية الفرنسية في القرن الثامن عشر وأهم كتبه « في الروح » و « في الإنسان ». (المترجم)

(٥) (١٧٢٣ - ٨٩) فيلسوف مادي فرنسي وملحد. أهم كتبه « مذهب الطبيعة » الذي أحرق علناً بناء على أمر من البرلمان الفرنسي. (المترجم)

ومع هذا فإن النظام الجديد للانتاج أدمج – خلال تطوره – الإنسان في الطبيعة بشكل متزايد ، وقرّبها من بعض في نشاطها الإقتصادي والاجتماعي ؛ وكان من المحتّم أنه لا بد – لهذا – أن يحول ثنائية العقل والمادة ، الانسان والعالم الخارجي ، والفرد والمجتمع ، إلى تصور عضوي للانسان باعتباره مندمجاً في كل غناه ووحدته .

ومهما كان الأمر ، فقد فشلت المحاولات السابقة على الاشتراكية في أن تتجاوز النزعة الفردانية والقضاء على التعارض بين الفرد والجماعة . لقد حولت هذه المحاولات المشكلات الإقتصادية والاجتماعية الخاصة بذلك العصر إلى تسطح ايديولوجي تجريدي ولم تقدم سوى الحلول الخيالية لهذه المشكلات .

وقد قام روسو [1] وكانت [2] في منتصف القرن الثامن عشر بمحاولات لإيجاد علاقة أوثق بين الإنسان من جهة ووسطة الطبيعي والاجتماعي من جهة أخرى .

روسّو

يعتمد ما قام به روسّو على الاتجاهين المتعارضين القائمين في النظام الاجتماعي الرأسمالي : الاتجاه إلى دمج الانسان في وسطه ، وهو اتجاه ينشأ من تطور الانتاج ، والاتجاه نحو النزعة الفردية ، وهو اتجاه ينشأ من المنافسة والبحث عن الربح . وقد ادمج روسّو – برغبته في تجاوز النزعة الفردية – الفرد في بيئة خيالية وهمية كانت في البدء طبيعة مصبوغة بصبغة مثالية ثم مجتمعاً مصبوغاً بصبغة مثالية .

---

(١) (١٧١٢ - ٧٨) ممثل للجناح اليساري لمفكري حركة التنوير الفرنسيين ، وأهم كتبه : « العقد الاجتماعي » و « اميل » و « اعترافات ». (المترجم)

(٢) فيلسوف الماني مؤسس المثالية الكلاسيكية الألمانية (١٧٢٤ - ١٨٠٤) وأهم كتبه « نقد العقل المحض » و « نقد العقل العلمي » و « نقد ملكة الحكم » . (المترجم)

لقد بدأ روسو بنظرةٍ فردية وذرية للانسان . لقد كانت البورجوازية حينذاك تشنّ حملة ضد المجتمع الاقطاعي عن طريق الكفاح الأيديولوجي وقد نصّبت الفرد ضد المجتمع الذي أدانته باعتباره مزيفاً ، برغم أنه من الناحية الفعلية الوسط الطبيعي للانسان . وقد أحل محله طبيعة أولية مصبوغة بصبغة مثالية مُنحت كل النقاء الخاص بخلقها الالهي وتم مواءمتها بتناسق مؤسس من قبل مع جميع احتياجات الناس ورغباتهم . ويختفي في هذه الطبيعة المصبوغة بصبغة مثالية التقابل بين الفرد والمجتمع ؛ ويتصل الإنسان بكل كائن وبالأشياء جميعاً ويدمج الإنسان نفسه بحرية في بيئته وفي هذه البيئة يتكشّف بحرية .

ولما كان هذا التصور على هذا النحو الزائف والخيالي فانه جعل من المستحيل تجاوز النزعة الفردية والثنائية على الأقل من ناحية المبدأ . ولا شك أن هذه المحاولة لدمج الإنسان تماماً في بيئته هو ما انعكس انعكاساً مباشراً ضخماً في أعمال روسّو .

ولقد تجاوز روسّو في كتابه « العقد الاجتماعي » حتى هذه الفكرة الألمعية . فلم يعد يربط الفرد بحياة الطبيعة ، بل ربطه بتطور المجتمع ، وعلى هذا أخذ على عاتقه ان يبرهن على ان على الانسان—وهو يسعى للانتقال من المرحلة الحيوانية حيث تتسيّد عليه الغريزة إلى مرحلة الأخلاقيات حيث يعيش بالعقل — على الانسان ان يكيّف وجوده الخاص مع الحياة الجمعيّة إلى حياة المجتمع . وبهذا لا يجري التفكير في المجتمع على انه وسيلة للقهر بل على انه جهاز عضوي متولد من الاتفاق التلقائي بين اناس أحرار ومتكافئين ؛ انه وسطهم الطبيعي .

وقد ظهر تأثير التصور الأول لروسو عن اندماج الانسان في بيئته في أمثال أحلام اليقظة الخاصة بعودة إلى حالة الطبيعة كما نرى في رواية « بول وفرجيني » لبرناردين دي سانت بيير ، ويمكن تبين تأثير كتاب « العقد الاجتماعي » في المحاولات الخاصة بالتجدد الاجتماعي التي قام بها الثوريون العظام في عام ١٧٨٩ باسم الحرية والمساواة والاخاء . فقد تحدث هؤلاء الثوريون ، وخاصة

روبسبير [1] وسان جوست [2] من أجل البورجوازية الناهضة ، وذلك بالتركيز على مبدأ الحرية . ومهما يكن الأمر ، فان هؤلاء القوم ، وشأنهم في هذا شأن روسّو ، أرادوا ان يتجاوزوا مثل هذه النزعة الفردية المفرطة في ذاتيتها ويجعلوا الفرد ثانوياً بالنسبة للدولة ، غير انهم تمسّكوا ودافعوا عن المبدأ الجوهري للمجتمع البورجوازي الا وهو الملكية الخاصة والربح اللذان هما الأساس الحقيقي للنزعة الفردية ، ومن ثم لا يتمكنّون من تجنّب النزعة الفردية إلا بطريقة خيالية عن طريق ادماج الفرد في دولة خيالية مستوحاة من اضفاء نزعة مثالية على المدينة — الدولة القديمة . وبعد سقوطهم حل « القاموس » [3] محل أحلامهم الهوائية وذلك على شكل دولة تتلاءم بشكل أفضل مع احتياجات الرأسمالية ومصالحها .

كانت

وهناك محاولة مماثلة لدمج الإنسان في وسطه الطبيعي والاجتماعي جرت في ألمانيا سارت متوازية مع روسّو : أولاً عند كنت ثم غوته [4] والفلسفة المثالية الرومانتية من بعده . فبرغم تخلّف ألمانيا الاقتصادي والاجتماعي مرّ المفكرون الألمان الذين قاموا بدور فعال في الحركة العامة الخاصة بالأفكار في أوربا — مرّوا بتطور مماثل للتطور الذي حدث في فرنسا نحو تصوّر موحد وكلّي للعالم . غير أن هذا التصور ، على أية حال ، لم يتطابق في المانيا مع الوقائع الاقتصادية والاجتماعية ، وأصبح أكثر تجريداً لدى هؤلاء المفكرين الذين مالوا

---

(١) ماكسيميليان روبسبير (١٧٥٨ — ١٧٩٤) شخصية سياسية كبيرة في الثورة الفرنسية وزعيم اليعاقبة ورئيس الحكومة الثورية (١٧٩٣ — ٩٤) (المترجم) .

(٢) لويس انطوان دي سان جوست (١٧٦٧ — ١٧٩٤) شخصية بارزة في الثورة الفرنسية وأحد زعماء اليعاقبة (المترجم)

(٣) المقصود بالقاموس الموسوعة الفكرية التي وضعها الموسوعيون الفرنسيون (المترجم)

(٤) جوهان فولفغانج فون غوته (١٧٤٩ — ١٨٣٢) شاعر ألمانيا الكبير ومؤلف مسرحية « فاوست » ورواية « آلام فرتر » (المترجم)

– بوعي – إلى اعطاء حل ايديولوجي للمشكلات التي كان على المفكرين الأنجليز والفرنسيين ان يواجهوها على مستوى الواقع العيني .

ويتجلّى تجديد تفسيرهم للعالم لدى أولّهم ، كانت ، الذي كان أكثر تقصيراً من روسو في الوصول إلى حل إيجابي . فلم تتجاوز فكرة الكلية مرحلة الشكل المحض ، ومنعته هذه الشكلية من التغلب حقاً على الثنائية سواء في مجال المعرفة أو الفعل .

فالنشاط الانساني عند كانت هو نشاط روحاني أساساً ، والحقيقة العينية لا يدخل فيها الشيء – في – ذاته الذي يصعب نيله أساساً. وفي مقابل الشيء – في – ذاته نجد العالم الظاهري الخاضع للأشكال القبلية للمعرفة . واندماج الإنسان في بيئته ، أي اتحاده مع العالم الخارجي ، لا يدخل في الأشكال التي يفرضها العقل على الواقع الموضوعي .

ويبتديء النوع الشكليّ نفسه للاندماج في مجال الوعي الخلقي أي النشاط العملي . فلا تسير أفعال الانسان وفق وقائع الحياة بل هي خاضعة للواجب المطلق أي للآمر المطلق ، وهي تتحدد « قبلياً » وفق قانون شكلي محض .

وبغض النظر عن هذه الشكلية التي تفصل الواقع الموضوعي عن المعرفة والتي تقيم ثنائية أساسية بين عالم العليّة وعالم الحرية ، وقد تجمّد كل منهما في المثالية وعدم نفاذه إلى الآخر – بغض النظر عن كل هذا ، فان العمل الذي قام به كان يحتوي على عناصر لوجهة نظر واحدية وعضوية للعالم . وان تطبيق الأشكال القبلية للمعرفة على العالم الخارجي يقتضي ملاءمة مؤسسة تصل للعالم مع تلك الأشكال ؛ وتتضمن أولية الضمير الخلقي أو العقل العملي أن يصبح العملية ثانوياً بالنسبة لعالم الحرية . ويحول هذان الشرطان دون الوصول إلى تقديم المجتمع والطبيعة على انهما جهازان عضويان يسعيان نحو الحرية . وبالفعل فقد نادت فلسفة التاريخ عند كانت بأن تقدّماً ما متزايداً للبشرية نحو الحرية ينبع من تداخل العواطف الانسانية . وقد أوضح كتابه « نقد ملكة الحكم » كيف أن الطبيعة تصل إلى الحرية من خلال الغد الذي هو رمزها .

الفصل الثاني

الرومانتية

رفضت الفلسفة المثالية الرومانتية الألمانية كلا من العقلانية الثنائية والشكلية الكانتية ، وتوصلت إلى تصور عضوي وحيوي للعالم ، وذلك بتوسيع الفكرة الصوفية الخاصة باتحاد الطبيعة كلها في الله وتطبيقها على فلسفة اسبينوزا [1] الذي رأى العقل والعالم الخارجي على انهما تجلّيان للالهي يختلفان في الشكل ولكن يتشابهان في الجوهر .

غوته

لقد بدأت الفلسفة المثالية بغوته الذي جعل الاسبينوزية مليئة بالحركة وأقام تماثلاً بين تجلي الله والتأثير العميق للطبيعة على الإنسان . وعلى الإنسان أن ينفذ إلى الطبيعة ليشارك في الحياة الكلية التي تجعل العالم حياً . والأمر كما ذكر غوته في روايته « آلام فرتر » بأن هذا الاندماج يحدث أساساً عن طريق

---

(١) باروخ سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) فيلسوف هولندي يفسر في الفلسفات المثالية على أنه من أصحاب وحدة الوجود وانه ذو نزعة صوفية ، ويفسر في الفلسفات الماركسية على انه الفيلسوف المادي الكبير الذي سبق ماركس . (المترجم)

الحدس والمشاعر لكنه يبرز أيضاً وبشكل أعمق خلال الفعل . ويظهر الدور الحاسم للفعل في الحياة الإنسانية في التعليق البارز الذي ذكره « فاوست » في المرحلة الافتتاحية للانجيل حسب رواية القديس « يوحنا في البدء كانت (الكلمة) » حيث كانت (الكلمة) تعني على التتابع : العقل والقوة وأخيراً الفعل .

ولقد فتحت هذه النظرة العضوية والحيوية الجديدة التي قال بها غوته ، الطريق أمام محاولات الرومانتية لتحقيق الوحدة الدينامية بين الروح والمادة ، الإنسان والعالم ، وذلك برد الواقع الجوهري إلى الرُوح .

الفلسفة المثالية الرومانتية

ولقد أضاف الفلاسفة الرومانتيون الألمان ، فيشته [1] وشلنغ [2] وهيغل إلى فكرة وحدة الوجود عن غوته الخاصة بالوحدة العضوية بين الإنسان والطبيعة ، أفكاراً عن التطور والتقدم وهي أفكار مالت العقلانية إلى قصرها على نشاط الإنسان الروحي والأخلاقي ، وقد مدّوا هذه الأفكار إلى جميع الكائنات والأشياء . ولم يعد تصورهم الجديد يعدّ العالم مجمّعاً للأشياء المسيطر عليها خارجياً وهي تعمل وفق نظام آلي ، بل يعده تجلياً لحياة واحدة تبث الحياة في الموجودات جميعاً باعتبارها جهازاً عضوياً هائلاً يتطور داخلياً وفق قواه وقوانينه الذاتية .

لقد كان هؤلاء الفلاسفة متشربين حتى الأعماق للفكر المسيحي ، وقد ورثوا إيمان العقلانية من أولية العقل وتغلغله في كل مكان ، وكان من الطبيعي أن

---

(١) جوهان غوتليب فيشة (١٧٦٢ - ١٨١٤) ممثل الفلسفة المثالية الذاتية التقليدية الالمانية وأهم كتبه « رسالة عن الانسان » . (المترجم)

(٢) فريدريك فيلهلم شلنغ (١٧٧٥ - ١٨٤٤) ممثل الفلسفة المثالية الموضوعية التقليدية الالمانية . (المترجم)

يقتضيهم الأمر أن يفكرروا في اندماج الإنسان في العالم وفق العقل وأن يجعلوا الواقع جميعه والنشاط جميعه تابعين للنشاط الروحاني وأن يردوا تطور العالم إلى تطور الروح .

وفي هذا المضمار كانوا اتباعاً لكانت الذي كان قد نادى بأن الروح مندمجة في الواقع وذلك عن طريق فرضها لاشكالها عليه . وتترك هذه الوحدة الشكلية المحضة الثنائية الأساسيه بين المادة والروح دون أن تُمسّ . ولقد نادى الفلاسفة الرومانتيون بأن العقل يستطيع أن ينفذ إلى العالم ويحدد تطوره في حالة واحدة فقط هي أن تشكل الروح الماهية الخالصة لما هو واقعي . لقد ألغوا الشيء — في — ذاته الذي يمنح الواقع العيني وجوداً مستقلاً عن الذات المفكرة وسلّموا بأن الكون روحاني في جوهره . وبينما نجد كانت قد أنكر استطاعة العقل أن يخلق الواقع العيني نظراً لأن الوجود الموضوعي لموجود ما أو لشيء ما لا يمكن اشتقاقه من الفكرة البسيطة عنه ، نجد ان هؤلاء المفكرين قد ردّوا الواقع كله للعقل ودعوا إلى أن العقل لا يكتفي بالنفاذ فيما هو واقعي بل يخلق ايضاً ما هو جوهري فيه .

وهكذا لا يشكل العقل أداة المعرفة فحسب ، بل يشكل أيضاً العنصر الخلاق والمُوجِّه للعالم الذي ليس هو إلا تعبيره المتبادل . زيادة على ذلك ، يصبح العقل ذاتاً وموضوعاً على الفور : فالواقع هو الشيء نفسه باعتباره معرفة حيث تنصهر فيها الذات التي تعرف والشيء الذي يُعرف ، وتتفسّر حركة الواقع بالتعريف الذاتي الذي يقوم به الفعل أي بالتطور المنطقي للافكار .

ونحن نجد أن جهود هؤلاء الفلاسفة لبيان كيف أن الروح تولّد العالم وتوجهه قد أوصلتهم إلى فكرة أولى عن التطور باعتباره مصطلحاً ثالثاً يقع بين التصورين الساكن والمتحرك للعالم .

لقد كانت الفكرة التي تذهب إلى ان للتغيير أساسه في الاشياء نفسها غريبة

بالنسبة لهم . وبدلاً من هذا ، قاموا بإعطائنا تفسيراً ترنسندنتالياً [١] وهم يعزونه إلى مبدأ أول فائق على العالم لكنه محايث فيه باعتباره علته وغرضه ، أصله وهدفه . لقد جعلوا من الله روحاً مطلقة ذات وجود ذاتي تخلق العالم عن طريق اضفاء الصبغة البرانية على ما يحتويه بالقوة ، وبأن يجعل جوهره يتغرّب ، ذلك الجوهر الذي يعانقه من جديد بشكل متقدم بالنفاذ إلى العالم واضفاء الصبغة الروحانية عليه .

وهكذا يجد مبدأهم الأول ذاته أي ما كان في الأصل قائماً بالقوة ، أي أن التطور لدى هؤلاء الفلاسفة قد انحرف إلى نوع من النكوص أي العودة إلى النفس مما يربط مذاهبهم بطريقة أو بأخرى بالتصور الثابت القديم للعالم [٢] .

ان هدف هذا التطور هو الحرية التي رآها هؤلاء الفلاسفة على أنها تجلٍّ للالوهية في العالم . والأولية المنسوبة للحرية كانت متضمنة في مذاهبهم التي تعيّن جوهر الروح على أنه الحرية باعتبارها امكانية لا تنفصم لتبديل العالم عقلياً وذلك وهم يسلمون بقيام الروح بتحديد الواقع .

إن أولية الحرية لتتطابق على الأقل مع آرائهم السياسية والاجتماعية البدئية . فلما كان تصور هؤلاء الفلاسفة للعالم باعتباره عملية يعكس الملامح الجوهرية للمذهب الاقتصادي الجديد بالتأكيد على أفكار التغير والتطور والتقدم فانهم بالمثل يعبّرون ، عن طريق ادراج الحرية على انها هدف التاريخ ، عن

---

(١) المعرفة الترنسندنتالية عند كانت هي التي تتناول الأشياء ومنهج معرفتها قبلياً ويقصر كانت ما هو ترنسندنتالي على هذه المعرفة كما جاء في « قاموس الفلسفة » الصادر عن موسكو عام ١٩٦٧ (المترجم)

(٢) هذا التصور شبه اللاهوتي للتطور نشأ من صعوبة إقامة علاقات سببية في البيولوجيا والتاريخ والعلوم الاجتماعية . فغوته مثلاً رأى في « الشجرة الأصلية » نمطاً ميتافيزيقياً يحدد « قبلياً » تنوع وتعاقب أشكال النبات . وقد اختفت من العلوم الفيزيائية أمثال هذه الافكار .

اتجاهات البورجوازيين الذين ينشدون مبدأ الحرية في مجالات الاقتصاد والسياسة والمجتمع .

وقد استلهم هؤلاء الفلاسفة في وضعهم الحرية على انها الغاية لتاريخ العالم ، الثورة الفرنسية التي اعتبروها – على الأقل في مراحلها المبكرة – انتصاراً للحق والعقل . وتبدى لهم ان يحددوا التغير العقلاني للعالم بطريقتين : (١) نتيجة ارادة الناس في الفعل الواقعي ، بتجاوز الواقع المباشر أي النظام الاقتصادي والاجتماعي القديم و (٢) تجاوز التغير للنزعة الفردية الذاتية للانسان وذلك بنشدان المثال القومي الذي قاد الانسان إلى ان يجعل مصالحه الخاصة ثانوية بالنسبة للمصالح العامة ، وأن ينحى الذاتية من أجل طريقة للحياة أكثر سمواً ونبلاً .

إن دمج الفرد في الأمة والدولة قد ابتعث مشكلات اجتماعية واقتصادية وسياسية عينية وهي مشكلات تحولت في ذلك الوقت إلى مشكلات خاصة بالفلسفة . لقد حول الفلاسفة الفعل إلى مستوى الفكر وقد اقتنعوا بانه بالتعقل الموجود في العلاقة المتشابكة بين تطور الواقع المادي وتطور الواقع الروحاني يمكن للعقل ان يفرض سلوكاً على العالم ويغيّره بقوة التفكير ليس إلا [١] .

وبصرف النظر عن النزعة المثالية في هذه المذاهب ، فانها عبرّت عن التيارات الرئيسية للنظام الاجتماعي البورجوازي الجديد وحددت مرحلة اساسية في التحول من التصور الميتافيزيقي للعالم إلى تصور تاريخي وجدلي .

لقد ظهرت في هذه الفلسفة أفكار جوهرية ثلاث :

---

(١) عن كتاب « رسائل من والى هيغل » الأعمال الكاملة ، المجلد ١٩ (ليبزغ ١٨٨٧) ص ١٩٤ ، رسالة إلى نيتامر ٢٨ اكتوبر ١٨٨٠ « كل يوم ازداد اقتناعاً بأن للعمل النظري تأثيراً أشد في العالم من العمل العملي ؛ فاذا احدث تطور ثوري لعالم افكارنا ، فيجب ان يتبع هذا تطور ثوري في الواقع »

(ا) الواقع العيني هو من خلق الذات المفكرة التي لا تنفصل عنه . ولما كانت هذه الفكرة قد أقامت وحدة واعتماداً متداخلاً بين العقل والمادة ، الإنسان ووسطه ، فانها تضمنت ضرورة عدم اعتبار الافكار والوقائع والموجودات والأشياء أشياء في ذاتها من الناحية المتيافيزيقية ، ونظرت اليها من الناحية الجدلية من زاوية علاقاتها التبادلية وباعتبارها عملية .

(ب) وقد أفضى هذا إلى استبعاد فكرة التجاوز التي تفترض وجود مبدأ أول خارج الواقع لتحلّ محلها فكرة المحايثة التي تجعل الواقع سببها الكافي . ويمكن تبين أولية فكرة المحايثة في هذه المذاهب من الأهمية الأساسية التي يربطونها بالعملية التاريخية التي ترد المطلق إلى الأشياء مرة اخرى .

(ح) لا يكمن العنصر الجوهرى لما هو حقيقي حيث يؤكد التصور الميتافيزيقي للعالم وجوده اى في الهوية التي تشير إلى توقف التغير والتطور جميعها وتجمد الواقع في سكون الموت ، بل يقوم العنصر الجوهرى لما هو حقيقي بالأولى في التعارض والتناقض اللذين هما مصدر تغيرات لا تنتهي للأفكار والموجودات والأشياء ومن ثم فإنها مصدر الحياة والعملية .

وتقوم جدارة هذا التصور للتطور التاريخي والجدلي للعالم في انه مكن الفلسفة الرومانتية من ان تحل – على الأقل في اطار المثالية – تلك المشكلة المستعصية على الحل الخاصة بالوحدة العضوية بين الفكر والكينونة ، بين الانسان والعالم الخارجي ، وذلك باظهار كيف ان العالم يتطور باعتباره كلا حيّاً . ويكمن ضعف هذا التصور – وهو ضعف تشترك فيه جميع المذاهب المثالية – في انه بردّه الواقع جميعه إلى الروح ويجعل الأشياء والموجودات جميعها من صنع النشاط الروحي استبدل بالعالم العيني عالماً خيالياً .

وقد تميزت المذاهب الفلسفية المثالية بميل يتزايد نحو الواقعية ، وتوصلت إلى اعتبار العالم الذى كانت تفكر فيه أصلاً على انه مجرد طفح للروح ، واقعاً يزداد موضوعية وتعيناً . ونحن بالانتقال من فيشته إلى هيغل انما ننطلق من المثالية

المطلقة التي تنكر على العالم الخارجي أية حقيقة موضوعية الى مثالية أكثر واقعية تسعى إلى دمج الروح في عالم يحافظ على طبيعتها العينية .

فيشته وشلنغ

إن فيشته وهو يتناول مسألة تطور العالم إنما وضع في اعتباره أساساً وهو يعبر عن الآمال الثورية لزمانه الأهداف التي يجب انجازها . وهو لم يركز على العودة إلى ماضٍ بال أو حاضر لا يتغير ، بل ركز على المستقبل الذي تكمن مهمة الماضي والحاضر في الاعداد له . وقد رد فيشته الفعل الثوري — وذلك في غيبية بورجوازية تقدمية في المانيا — إلى نشاط العقل باعتباره إرادة أخلاقية . وقد أقام تعارضاً — شأنه في هذا شأن الخياليين — بين الواقع الحاضر والمثال الذي يجب تحقيقه ، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون . وقد ألغى العالم الخارجي باعتباره عالماً خارجياً وردّه إلى اللا ـ أنا أي إلى ابداع وتغيير واداة للذات المفكرة ، أي للأنا .

وهكذا ارتد تطور العالم إلى المعرفة التي — كما ذهب فيشته — يندمج فيها الموضوع الذي يعرف والذات التي تعرف، لقد جعل ما هو واقعي خلقاً دائماً للذات المفكرة ، أي للأنا التي تقيم لا — أنا ضد نفسها لكي تحدد نفسها وترفع نفسها عن طريق عملية جدلية إلى ذاتية أعظم وأخلاقية اسمى . ويحدد هذا التطور الجدلي التغير العقلاني للواقع كما يحدد في الوقت نفسه تجاوز الآنا الفردية التي تنصهر تدريجياً — في الارادة الجمعية التي تمثلها الدولة .

ومن نتائج هذا المذهب فكرة أن الأنا الروحانية ، أي الذات المفكرة ، لا توجد في ذاتها وبذاتها كذاتية مجردة ، وانها لا تستطيع أن تصبح واعية بذاتها ولا تستطيع ان تتطور إلا بعلاقتها مع اللا — أنا أي العالم الخارجي . وهناك نتيجة أخرى هي فكرة ان الفعل ورد الفعل اللذين ينشأان من العلاقات

بين الأنا واللا – أنا ، بين الانسان والعـــالم الخارجي ، تولد التطور الجدلي للتاريخ .

ومع هذا لا يعطي هـذا المذهب إلاّ دعما وهميا للانسان في العالم الخارجي. فبجانب القصور العام الموجود في المذاهب المثالية ، وهو إلغاء الواقـع العيني باعتباره واقعاً عينياً ، نجد في هذا المذهب ضعفاً خاصاً متعلقاً باستخدام التقابل الدائم بين الأنا واللا – أنا لإقامة انفصال وتناقض دائم بـين النشاط الانساني والعالم الخارجي ، بين ما يجب أن يكون وما هو كائن ، بين المثالي والواقعي .

وتكمن الجهود التي قام بهـا الفلاسفة المثاليـون المتعاقبـــون ، شلنغ وهيغل في اتجاه اعطاء مزيد من الواقع للعالم الخارجي مع الاحتفاظ بالأمور الأساسية في مذهب فيشته . لقد كانت فلسفة شلنغ خطوة اولى من المثاليـة المطلقة التي ترد الواقع جميعه إلى الذات المفكرة ، إلى مثالية أكثر موضوعية فهو على نقيض فيشته ، أعطى تفسيراً رجعياً أكثر منه ثورياً لعالم التطـور العضوى مركزاً على الماضي أكثر من تركيزه على المستقل .

لقد ركز شلنغ على الدور الجوهرى للاصل أو للمصدر في التطور جميعه . ولم يندّد باسم الماضي بأية حركة ثورية فحسب ، بل ندّد ايضاً بايـة فكرة متعلقة بالتقدم أصلاً . ويقوم العنصر الجوهرى للحاضر في رأيه في الماضي الذى يجب ان نرتد إليه للتوصل إلى الحق والحرية . وقد لاح هذا الماضي المثالي في عينيه على انه قد تجسّد في العصور الوسطى ، وهو عصر الروحانيـة السامية والقوية عندما دخلت الروح بالفعل في العناصر جميعاً المتعلقة بالحياة والعالم ، وعندما وجدت وحدة الروح والمادة شكلها المحدد في الأعمال الفنية وخاصة الكاتدرائيات .

ولقد حدت هذه النظرة العامة للعالم مذهبه كله الذي اعطى للواقع العيني اهمية اكبر بالمقارنة مع فيشته . كما تميز هذا المذهب أيضاً بتيار جمالي وتأمـلى قلل من دور الفعل والجدل في العملية التاريخية .

ولقد رفض شلنغ التعارض الذي أقامه فيشته بين الأنا واللا – أنا وهو التعارض الذي انتهى بفيشته إلى أن يتخلص من الواقع العيني باعتباره واقعاً عينياً . ولقد أعطى شلنغ واقعاً خارج الأنا للطبيعة والعالم الخارجي اللذين لم يقدرهما إلا في إطار يكونان مجسَّدين فيه بالروحانية ؛ وبعد الأنموذج الذي وضعه اسبينوزا ثم غوته ، اعتبر الروح والمادة تعبيرين عما هو إلهي يختلفان في الشكل ولكن يتشابهان في الجوهر .

ولقد كان – شأنه شأن جميع الرومانتيين – ينادي بأولوية الروح ، ولما كان يتبع كانت في كتابه « نقد ملكة الحكم » فإنه أظهر الطبيعة وهي ترتفع تدريجياً إلى الروح التي تنفذ بدورها في الطبيعة وتحقق ذاتها هناك . ويصل العالم في العمل الفني إلى حالة لا تمايز فيها بالمرة تكون فيها الروح هي الطبيعة والطبيعة هي الروح ، وكان لفلسفة الجمالية تأثير كبير على رومانتية الثورة المضادة .

الفصل الثالث

هيغل

يعبّر العمل الذي قام به هيغل عن آمال ومصالح الطبقة المتوسطة الألمانية وهي البورجوازية التي كانت تتشكل إذ ذاك والتي أرادت أن تحرر نفسها من النظام الاقطاعي الذي كان لا يزال سائداً على غرار ما صنعت البورجوازية الفرنسية ، غير انها لم تستطع واضطرت إلى التمشّي مع ما ظل حيا من الماضي.

لقد رفض هيغل كلاً من الاتجاهات الثورية عند فيشته والإتجاهات الرجعية عند شلنغ .أما وجهة نظره هو للعالم فهي وجهة نظر محافظة. لقد نصّب نفسه لتبرير الحاضر ، لم ينصبها لتبرر المستقبل كما فعل فيشته ولا لتبرر الماضي كما فعل شلنغ ، ومن ثم دعا إلى توقف التطور الجدلي للعالم . لقد أضفى على الحاضر قيمة مطلقة واعتبره المحصلة الضرورية والكاملة للتطور العقلاني . ولقد حاول هيغل برغبته في تبرير الحاضر أن يجعل المثالية الرومانتية أكثر عينية ، وذلك بإظهار أن العقل لا يوجد بالفعل إلاّ في الإطار الذي يشارك فيه في الواقع الموضوعي .

ولقد أوحت إليه بهذه الفكرة الثورة الفرنسية والتطور الاقتصادي الانجليزي اللذان ضربا المثل على قوة العقل الإنساني في تغيير الواقع وإعطائه طبيعة

عقلية . ففي فرنسا وانجلترا ، ارتبط النشاط العقلي بالحياة العينية والتنظيم الاقتصادي والسياسي والاجتماعي على حين كان على هيغل في المانيا المتخلفة أن ينظر إلى النشاط أساساً من وجهة النظر الروحانية ، ولقد كان شأنه شأن العقلانيين في القرن الثامن عشر ، فقد رد النشاط إلى تطور المعرفة أي إلى بناء من التصوّرات .

الخطوط العريضة للمذهب الهيغلي

لقد فشل هيغل في تفهم الواقع باعتباره موضوع النشاط للعمل العيني للإنسان ، ومن ثم لم يتوصل إلى العلة الفاعلة لتبدل العالم ، لقد ظل في الأساس مثالياً . فقد اعتبر ما هو واقعي على أنه موضوع النشاط الروحاني ، وكان اهتمامه الرئيسي هو أن يبين كيف أن الواقع العيني من الناحية الفعلية هو نفسه مع تمثله الروحي وكيف أن تطور الروح لا يعبر فحسب بل يحدد أيضاً تطور العالم .

ولكي يتمكن هيغل من التوحيد بين الواقع المادي والواقع الروحاني اجتهد في أن يجرّد الواقع العيني من المادة الملائمة له التي حولها — على الأقل في خصائصها الجوهرية — إلى روح ، وعلى هذا جعلها التعبير عن العنصر الروحي الذي تجد فيه سببها الكافي وحقيقتها . لقد أصبح الواقع العيني عند هيغل — كما هو عند فيشته — خلق الذات المفكرة ، أي تموضع [1] الروح ، لكن إذا كان فيشته في رغبته في أن يجعل العالم ينفض قد جعل هذا من عمل الارادة المطلقة بطريقة لا تجعل الواقع المتحدد مشبعاً ، فإن هيغل لم يستمد تطور العالم من الارادة بل من شكل للعقل أسمى من العقل الذاتي الفردي ، ألا وهو العقل الموضوعي الذي يربط في ذاته الروح بالكينونة ويكون في الوقت نفسه ذاتاً وموضوعاً معاً .

---

١ يمكن ترجمة المصطلح أيضاً بـ : اضفاء النزعة الموضوعية على ...

لقد سعى هيغل إلى أن يبين كيف أن هذه الوحدة تتحقق في مجرى التاريخ عن طريق الاندماج المتقدم للروح في العالم ،وبالفعل نجـــد أن حركة العقل في مذهبه هي شكل للحديث عن إضفاء النزعة العقلانية المتقدمة للعالم التي حدثت نتيجة جهد طويل قامت به البشرية طوال التاريـخ .

وقد استمد تصوره لتحديـــد ما هو واقعي بنشاط الروح من الفكرة المسيحية عن الخلق ، فالله عند هيغل هو « روح العالم » . إنه الفكرة المطلقة ، الله هو الذي يخلق الواقع جميعه ، وذلك بأن يعرض جوهره للوجود في الخارج أو يجعله مغتربا ، ولما كان هيغل قد تصور هذا الفعل الخاص بالخلق – بشكل تصوفي – باعتباره عودة من الانسلاخ إلى الوحدة البدئية ، فإنه يبين كيف أن الفكرة المطلقة بعد أن تعرض جوهرها للوجود في الخارج في العالم تستعيده ثانية بشكل متقدم إلى ذاتها ومن ثم تصل إلى الوعي بالذات الكامل.

ولما كان هدف هيغل هو في الأساس تبرير الواقع الحاضر ، فـلم يركز كثيراً على التعارض الأساسي بين الله والعالم ، بين الروح والواقع العيني ، بل ركز على وحدتهما العميقة الجذور وقد تجسدت في نظره في شخصية المسيح . إن النظرة المتشائمة للعالم التي تتميز بالوعي « التعس » أو « المنسحق » إنمـــا تنسحب من الواقع الحاضر إلى ماضٍ مختف أو مستقبل وهمي ؛ وهيغل يقف من هـــذه النظرة ويضع الرؤية المتفائلة لوحدة قائمة في الرب في الواقع الحاضر . وهـــذه الوحدة في الرب التي نقلها هيغل إلى المستوى الفلسفي على شكل وحدة لـما هو عقلي وما هو واقعي ليست وحدة صافيـة ومباشرة ، لكنها تجعل نفسهـــا معروفة عن طريق اضفاء الصبغة التقدميـــة على ما هو واقعي الذي هو ثمرة رحلة الناس طوال العصور .

إن هذا التصالح بين الأسى والجهد والذي بدونه لا تكون هناك حياة عميقة والذي تعد شخصية المسيح رمزاً له،يكوّن الفكرة الجذرية لمذهب هيغل . وقد طبّق هذا التصور للتعارض الذي تتبعه وحدة ما ، على الحياة الكلية للروح التي

لا تنجح إلا في جعل الواقعي عقلياً ، وذلك بالتغلب على المتقابلات التي تتولّد دوماً نتيجة تطور ما هو واقعي[1] .

والتطابق بين ما هو واقعي وما هو عقلي الذي نحصل عليه أصلاً في الفكرة المطلقة إنما تدمره عملية إضفاء صبغة خارجية على ما هو عقلي في واقع يبدو في الأول غريباً عنه . ثم تستعاد الهوية بشكل تقدمي عن طريق نشاط الروح الذي يستبعد العناصر اللاعقلانية مما هو واقعي ويجعله مع الوقت يتجاوز ذاته ويتخذ أشكالاً ومحتوى أكثر وأكثر مطابقة للعقل. إن الوحدة التقدمية للروح والكينونة والذي تتحدد بهذا الإضفاء للصبغة العقلية على العالم إنما تتكامل في شكل أفكار أو مفاهيم عينية لا تكون مجرد تمثلات يصنعها الإنسان من الأشياء والموجودات ، بل تشكل الواقع نفسه في أكثر جوانبه جوهرية .

ولما كانت العناصر المادية والروحانية تمتزج في المفهوم أي في الفكرة العينية ، فإن هيغل ، وهو يقيم تشابها بين دور المفهوم ودور المسيح ، قد جعل من المفهوم الرابطة الضرورية ، أي حداً متوسطاً ، حداً ثالثاً بين الإنسان والعالم الخارجي . وبهذه الطريقة أقام المركب بين الواقع الروحاني والواقع المادي وأكد أن الروح تحتوي بالفعل على الجوهر الخالص للأشياء وتحكم تطورها .

وهكذا ، إذا حدث واندمج العالم في الروح التي هي جوهره ، فإن الفكرة التي ترتبط ارتباطاً لا ينفصم بما هو واقعي لا تكون لها قيمة إلا إذا كانت عينية مثقلة كما هو الحادث بالفعل بالواقع الذى تمثله . ولا تتحدد حركة الفكرة بالوعي الذاتي المتعارض مع موضوعه ؛ بل بالروح الموضوعية التي هي ذات وموضوع معاً .

وإن تحقق هذه الفكرة لا يحدث في الفكر المجرد والمنطق الصوري بل يرتبط بالتطور العام للعالم ، أي بعملية التاريخ . ومن هنا تأتي الطبيعة المزدوجة : المنطقية والتاريخية لتطور الروح حسبما يرى هيغل ، ومن هنا تأتي

---

(١) عن ج. فال « شقاء الوعي في فلسفة هيغل » (باريس ، ١٩٢٩) صفحات ٧ ، ٨٢ وما بعدها و ١٠٧ وما بعدها .

الأهمية الرئيسية للتـــاريخ الذي يتحقق فيه التطابق بين الذات والموضوع عن طريق وحدة الفكر في العمل والواقعة العينية . وهذا الارتبـــاط بين المنطق والتاريخ من الخصائص المميزة لمذهب هيغل .

ولما كان تطور الفكرة مرتبطاً بتطور الوجود الذي يجد واقعـــه الحق في الفكرة ، ولما كان ما هو عقلي — على هذا — يجب أن يتطابق مع ما هو واقعي، فان هيغل قد نبذ القطيعة التي تنعزل من الوقائع ، كما نبذ التجريديـــة التي لا تعمل حساباً إطلاقاً للواقع العيني ، ونبذ التجربية التي تفقد جانبها الجوهري ، أي طبيعتها الروحانية بسبب عدم ابتعادها عن الواقع العيني [1] لقد نـــدد بالقطيعة التي تفصل الفكر عن الواقع ومن ثم تجعله عقيماً ومجدباً ؛ ونبـــذ المذاهب الخيالية جميعاً التي تخضع الواقع لفكرة متعسّفة قائمة على مبدأ مجرّد [2] ولما كان من العبث البحث عن مثال خارج الواقع الحاضر ، فإنه أناط بالفيلسوف مهمة فهم ما هو واقعي باعتباره تعبيراً عن العقل [3] .

---

١ عن : روك : هيغل ، حياته واعماله ص ١٧ (مخطوطة لهيغل من عام ١٧٨٩ ، ص ٢٥٢) لا يمكن للفلسفة ان تكون تجربية او متيافيزيقية ، وعليها ان تنظر الى الروح فى تطورها المحايث والضروري
والنظرة التجربية تتوقف عن المعرفة الظاهرية دون ان تتوصل الى المفهوم ، والنظـــرة الميتافيزيقية لا تتناول الا المفهوم دون ان تأخذ في الاعتبار جانبه الظاهري وهكذا ترده الى اغتراب . وما يشكل ماهية الروح هو نشاطها ، اي واقعة تحقق ذاتها فى العالـــم الظاهـــري »

٢ هيغل : « فلسفة للقانون » الاعمال الكاملة ، المجلد السابع (شتتجارت ١٩٣٨) فقرة ص ٣٥ : « من السخف ان نتصور ان اية فلسفة يجب ان تخرج خارج عالمنا الحالي وهو سخف مماثل لضرورة تخطي الفرد لعصره وتجاوز « رودس » فاذا كانت نظريتها تذهب بالفعـــل الى بعيد وتبني عالما لنفسها (كما ينبغي ان يكون) فان هذا العالم سيوجد ، ولكـــن لم يوجد الا في اعتقادها — وهي عنصر واه فيه يمكن تصور اي شيء »
وفي كتاب هيغل « مذهب الفلسفة » الجزء الاول ، الاعمال الكاملة ، المجلـــد الثامن (شتتجارت ١٩٤٠) « مقدمة » ص ٤٩ : « غير ان انسلاخ الوقائعية عن الفكرة مسألـــة عزيزة على الفهم بصفة خاصة ، فهو يعطي احلام تجريداتها الى شيء حقيقي وهـــو عبـــث يحلو (الانبغاء) الذي تفضل ان تضعه في المجال السياسي ايضا ، كما لو كان العالم قد انتظره ليعرف (ما ينبغي) ، لكن هذا لا يحدث ... »

٣ هيغل » « فلسفة التاريخ » المصدر المذكور ، صفحتا ٣٢ ، ٣٥ : « لما كانت الفلسفـــة تعني (التاسيس لما هو عقلاني ، لهذا فهي استيعاب لما هو (حاضر) و (قائـــم) لا تشييد (ما وراء) ذلك الذي يعلم الله ابـــن يقـــع ..
« ان مهمة الفلسفة هي تصور (ما هو قائم) لان (ما هو قائم) هو العقل ... »
« علينا ادراك العقل على انه بعث الحاضر في المحنة وعلينا ان نكون سعداء بهـــذا على هذا الاساس ، وهذه البصيرة العقلانية هي (التصالح) مع الواقع ... »

إن هيغل ، وهو ينبذ القطيعة والتجريد ، قد اقتنع بأن التجربية لها جدارة تكريس نفسها لدراسة الواقع العيني الذي هو الطريق الوحيد للدنوّ من الحق [١] ، ومع هذا فان المعرفة المحض والبسيطة للعالم لم تكن كافية بالنسبة له. فقد نادى بأن ما هو واقعي لا يكون صادقاً إلا ما دام تعبيراً ونتاجاً للروح [٢] ووجه اللوم للتجربية أنها لم ترتفع على المعطيات المباشرة للواقع العيني وأنها تضيع وسط التكدس اللامتناهي للوقائع والأشياء بدل أن تلتقط ماهيتها الروحية .

لقد كان الواقع الجوهري ، الواقع الذي تتجسد فيه الروح ، في عيني هيغل، بعيداً عن التجريد الخالي من المحتوى الواقعي بعده عن الواقع المباشر العارض والعرضي .فالواقع الجوهري يرتبط بتطور الفكرة التي هي جوهره،هذا الواقع الجوهري عقلاني وضروري معاً . وهذا الواقع الجوهري وحده هو الجدير بأن يعرف لأنه وحده الذي يجسّد العقل [٣] . ولهذا غض هيغل الطرف عن تلك العناصر المتعلقة بما هو واقعي وغير متعلقة بتسلسله العقلاني ،يزهو أي بما هو عرضي وعارض ،ولم يحتفظ من بين جماع الوقائع والموجودات والأشياء إلا بتلك التي تعبر عن جانب من الفكرة وتقوم بعمل العقل [٤] .

---

١ هيغل : « المنطق » المرجع المذكور ص ١١٧ وما بعدها : « تحتوي التجربية على هذا المبدأ العظيم من ان ما هو حقيقي يجب ان يكون في الواقع ويوجد من اجل الادراك الحسي . وهذا المبدأ على خلاف (الانبغاء) الذي به يزهو التأمل ويتألق ، ضد الوقائعية والحاضر في (ما وراء) الذي عليه الا يحصل على مكانه ووجوده الا في الفهم الذاتي »

٢ « فلسفة التاريخ » المرجع المذكور ص ٣٣ : « ما هو عقلاني واقعي ، وما هو واقعي عقلاني»

٣ هيغل : فينومينولوجيا الروح الاعمال الكاملة ، المجلد الثاني (شتتجارت ، ١٩٢٧) ... ص ٤٤ « ومهما يكن ، فان الفلسفة لا تنظر الى التعريف (غير الجوهري) بل تنظر الى التعريف طالما انه جوهري ، فليس المجرد او ما هو غير واقعي هو الذي يكون عنصره ومحتواه ، بل ما هو واقعي ، ما هو مسلم بذاته وقائم في ذاته ، ما هو موجود في مفهومه »

٤ « فلسفة القانون » المرجع المذكور ، ص ٣٣ وما بعدها : « المهمة هي معرفة ما هو جوهري ومحايث في المظهر المؤقت والعابر . لان ما هو عقلاني (وهو مرادف للفكرة) وهو يدخل فيه ، هذا المادي اللامتناهي وترتيبه ، ليس هو موضوع الفلسفة »
والكيفيات .. والعلاقات المتنوعة تنوعا لا نهائيا في هذا الوجود البراني بمظهر الماهية فيه ، هذا المادي اللامتناهي وترتيبه ، ليس هو موضوع الفلسفة »

ولما كان الواقع العيني يجد ، من الناحية الجوهرية ، كلا من شكله وجوهره في الروح ، فان الضروريات الواقعية هي نفسها الضروريات المنطقية . ومن ثم فإن قوانين الروح تنطبق على العالم الخارجي ، ويصبح المنطق ، أي حركة الافكار ، خالق ما هو واقعي الذي يكون تطوره الآن مشتقاً من مجرد عملية التفكير [1] وينتهي تصور الفكرة التي تحقق ماهيتها في العالم إلى منطقية مطلقة ، يشرح فيها هيغل التطور عن طريق قيام الفكرة بغض النظر عن ما تحتويه بالفعل ، ولقد جعل زحف التاريخ تابعاً لزحف المنطقة ، ويتحدد تتابع الأحداث في الزمن وفق نظامها العقلاني [2] .

وهكذا نجد في هذه الخطاطية أن تطور العالم تابع للنهاية التي عليه أن يجسّدها . ويصبح التطور قطعياً وخيالياً ، فإنه يتحدد « قبلياً » عن طريق الهوية الأساسية بين مبدئه وهدفه ، ويصبح التطور بسبب تبرير هذه الهوية

---

١ هيغل : « علم المنطق » الجزء الثاني ، الاعمال الكاملة ، المجلد الخامس (شتتجارت ، ١٩٣٦) ص ٢٦ : « بدلا من هذا ، يظهر المنطق ارتفاع (الفكرة) الى مرتبة انطلاقا منها تصبح خالقة الطبيعة »

٢ مايرسون : « عن التفسير في العلوم » المجلد الاول (باريس ، ١٩٢١) ص ١١٥ « بسبب الاقتناع التام بالمعقولية الجوهرية لما هو واقعي ، فاننا نتصور بل ويجب ان نتصور ان كل علاقة للتعاقب تظهر وفي الوقت نفسه تخفي علاقة للاعتماد المنطقي لكل منها على الاخرى »

في كتاب هيغل : « مذهب الفلسفة » الجزء الثاني ، « فلسفة الطبيعة » الاعمال الكاملة ، المجلد التاسع (شتتجارت ، ١٩٤٢) ص ٥٢ « الفلسفة استيعاب لا زمان له للزمن ايضا وللاشياء جميعا في تحديدها (الابدي) »

في كتاب هيغل « فلسفة التاريخ » الاعمال الكاملة ، المجلد الحادي عشر (شتتجارت ١٩٣٩) المقدمة : ص ٤٥ : « .. الروح تعرف نفسها : انها الحكم على طبيعتها الخاصة .. وبهذا المعنى المجرد يمكن ان يقال عن تاريخ العالم انه تفسير الروح وهي تحدث لنفسها المعرفة بما هي عليه في ذاتها ، وكما ان البرعم ينطوي في داخله على الطبيعة الكلية للشجرة ، ومذاق وشكل الثمرة ، فكذلك تحتوي الخطوات الاولى للروح على (حقيقة) كل التاريخ » .

نوعاً من التقهقر أو العودة إلى ذاته مع وجود تقدم وهمي تماماً .

وتتحدد حركة الفكرة التي تضم الروح والوجود عن طريق العقل العيني وذلك لأن العقل المجرد يؤدي وظيفته بشكل تحليلي ويستطيع أن يحلل لا أن يشيد، على حين أن العقل العيني يؤدي وظيفته تركيبياً فيلتقط الواقع جميعه في ذاتيته وتنوعه ، في وحدته وتكثّره ، ويقيم استقطاباً حاداً بين المتناقضات والمتقابلات داخل ما هو واقعي ، ويبتعث تطوراً دائماً وتقدماً مستمراً للعالم [1] . ويتسبب العقل العيني في ظهور منطق دينامي جديد، ألا وهو الجدل، فالمنطق القديم يتمشى مع تصور جامد ساكن للعالم . فهو ينظر إلى الموجودات والأشياء في ضوء الأبدية والسكونية ويقترح اقتراحاً جوهرياً أن يثبتها في ذاتها وذلك باستبعاد الاضداد . أما الجدل ، فانه يرفض مبدأ الهوية الذي يتضمن عزْل التطور جميعه ووقفه ،ومن ثم لا يستطيع هذا المبدأ أن يفسر كلا من الروابط التي توجد بين العناصر المختلفة لما هو واقعي وتغيّر هذه العناصر . أما الجدل فهو ينظر إلى هذه العناصر كالو كانت في حالة تغير وتقدم، ويبين أنه بدلا من مجرد قيام كل عنصر باحتواء أو استبعاد العناصر الأخرى كما يفعل المنطق القديم ، يبين الجدل ان هذه العناصر تتضمن بعضها بتبادل ، وأنها تمتلك أصل تغيرها في العلاقة المتداخلة بينها .

إن المنطق القديم يعمل على أساس المكان الخاص بالاحتواء أو الاستبعاد المقصود به إقامة هوية للموجودات والاشياء باستبعاد الأضداد ؛ أما الجدل

---

١ هيغل « علم المنطق » الجزء الاول ، الاعمال الكاملة ، المجلد الرابع (شتتجارت ، ١٩٣٦) ص ٥٤٩ « اذا جاز لنا القول امكن ان نقول ان العقل (المفكر) يضع وضعا حادا التميز الثقيل لما هو مختلف ، اي التكثر المجرد للتمثل ولصيغه في اختلاف (جوهري) في (تعارض) . ولاول مرة تساق التكثرات الى نقطة حادة للتناقض ، الى تعارض حاد وحيوي ، وهناك تكتسب السالبية التي هي الدفع الباطني للحركة الذاتية والحيوية »

فهو مبني على فكرة الزمن الذي يمكنه من شرح التغير والتطور والصيرورة ، وعندما يطبق فكرة المكان على فكرة الزمان فانه يعطى تلك الفكرة طابعاً ديناميا لا طابعاً سكوتياً على غرار ما يفعل المنطق القديم . ولقد سبق لكانت أن اعترف بأن التغير لا يمكن تصوره في نطاق المكان ، ولكن يمكن تصوره في نطاق الزمان ، حيث يستطيع موجود واحد أن يمر بحالات مختلفة بل ومتناقضة . وليس هذا التتابع البسيط كافياً بالنسبة لهيغل ، لأن هذا التتابع يحتفظ بالهوية والسكونية في لحظة معينة وهو شيء مضاد لفكرة الصيرورة ذاتها التي تتضمن تغيراً مستمراً .

لقد نظر هيغل إلى الموجودات والاشياء في تحولها الذي لا ينقطع ، فالاضداد والمتناقضات الكامنة في الواقع الحي قائمة في قلب كل واقع روحاني او مادي ، او كل فكرة ، أو كل موجود أو كل شيء ، والعناصر المتناقضة يصبح كل منها شرطاً للأخرى بتبادل ويحدد تغيرها تطور ما هو واقعي ، وذلك لانه لا يمكن استبعاد العناصر المتناقضة بالتبادل كما كان الحال في المنطق القديم .

ان كل عنصر من العناصر المتناقضة المتضادة التي تتعايش في كل شيء واقعي هو واقعي وعقلاني ، حيث انه يعبر عن لحظة او جانب من جوانب الفكرة او الوجود ، ولكن (وهذه نقطة من النقاط الاساسية في جدل هيغل) — انطلاقاً من وجهة نظر العملية أو الصيرورة فان الحد المتناقض ، العنصر السالب ، هو الشيء الجوهري [1] . فالنفي أو التناقض ، وهو ابعد من ان يكون ذا طبيعة

---

١ المصدر السابق : ص ٥٤٦ : « هذا واحد من المتيسرات الرئيسية من المنطق السابق والطريقة المعتادة في التكير القائلة بان التناقض ليس تعريفا جوهرياومحايثا مثل الذاتية ، ولكن اذا كانت المسألة مسألة اسبقية وانه لا بد من تثبيت الحدين منفصلين ، فان التناقض يجب اعتباره الاعمق والاكثر جوهرية . فالذاتية اذا ما قورنت بالتناقض ليست الا تحديد المباشرة البسيطة للوجود الجامد ، على حين ان التناقض هو جذر الحركة والحيوية جميعا ، والشيء لا يتحرك ولا تكون له قوة دفع وحيوية الا مادام موضوع تناقض »

نافيـــة او مفضياً إلى لا شيء كما يذهب المنطق السكوني ، النفي او التناقض يحدد من ناحية الطبيعة والمحتوى متى يكون نفياً لعنصر محدد للواقع ؛ وبالتغير الذي يحدده ، يصبح هو المصدر الحي للعملية [1] .

ويتم الاحتفاظ في الجدل بقيم المنطق القديم . فالهوية التي كانت في ذلـــك المنطق هي العنصر الايجابي الاساسي ، هي في الجدل علامـــة التطور المتجمّد والركود والموت ؛ انها عنصر سالب . اما النفي او التناقض الذي لا يعزو اليه المنطق السكوني الا دوراً سالباً فهو يكتسب قيمة ايجابية أساساً ويصبح العنصر الفعال أو المثمر الذي بدونه لا يكون هناك تطور أو حياة . لقد سبق ان تبين فيشته الطبيعة الايجابية للنقيض أي اللا – أنا ، لكننا نرى في مذهبه انه على حين ان الارادة هي نفس الواقع ، فان اللا – أنا تلعب دوراً سالباً أكثر منـه ايجابياً وتكون مجرد اداة تخلقها الانا لكي تحدد أو تطور نفسها . ولكن السلب عند هيغل يصبح عنصراً ايجابياً ، انه يصبح القوة المحركة التي تؤكد نفسهـــا على شكل تعارض ونقد ضد كل شيء يسعى إلى ان يتثبت في ذاتيته [2] .

ومن التناقض ، أي النفي ، أي النقيض وقـد تم تصوره على أنه العنصر الذي يجعل الواقع يتغير ، تتدفق طبيعة المركب الهيغلي . لقـــد رفض هيغل الحل الذي قدمه المنطق الشكلي أي استبعاد الأضداد الذي يجمّد الواقـع ولا يسمح له بالتطور ، وأظهر بدلاً من هذا كيف تتوحد الأضداد لتحقيق وحدة

---

١ « المقدمة » ص ٥١ « الشيء (المطلوب للتقدم العلمي) اي تلك البصيرة التامة التـــي يجب العناية بها هي معرفة القضية المنطقية القائلة بان السالب مكافيء للمثبت ، او ان ما يناقض نفسه لا ينتهي الى لا شيء ، الى العدم المجرد ، بل لا ينتهي اساسا الا الـى نفي محتواه (الخاص) او ان مثل ذلـك النفـي ليس نفيـا على الاطلاق ، بـــل (نفي الشيء المحدد) الذي يحلله ، ومن ثم فهو نفي محدد ، وهكذا في النهاية يكـون اساسا ما ينقلب مما بعثه : الذي اذا ما تكلمنا بدقة هو لغو لانه لن يكـون الا شيئـا متوسطا ، لا ينتجه . ولما كان ما ينتج ، النفي ، هو نفي (محدد) فان له (محتـوى) انه مفهوم جديد ، لكنه المفهوم الاسمى والاغنى عن المفهوم السابق ، لانه اصبح اغنى بنفي المفهوم السابق ، بما كان مناقضا له ، انه يحويه ، لكنه اكثر منه ، وهو وحدته وعكسه . وبهذه الطريقة يجب تشييد النظام العام للمفاهيم ، ويجب ان يستكمل ذاته في حركة محض لا تنقطع ، لا تأخذ شيئا من الخارج .

٢ هذا التصور للدور الايجابي للسلب قد عبرت عنه من قبل شخصيـــة مفيستوفـــاليس في مسرحية غوتـــه : فاوست .

أرقى . وهذه الوحدة لا يمكن أن تكون نتيجة تصالح أو توافق بين التي تخفي التطاحنات الضرورية والحيوية، وبتخفيف حدة الأضداد والمتناقضات تنتهي هذه الوحدة إلى تجميد الواقع . بل الأمر بالعكس ، فهذه الوحدة هي ثمرة حدة التطاحنات بين العناصر المتناقضة التي تصل إلى نقطة لا تستطيع بعدها أن تتعايش . وفي سير الأزمة الناجمة تُلغى العناصر المتضادة ، الأطروحة والنقيض، وهما على هذا النحو، وتتم إعادة استيعابهما في وحدة أرقى ومختلفة كيفيا ألا وهي المركب .

وفي هذه العملية الجدلية حيث تتغير الأضداد وتتحد في المركّب الذي تظهر فيه متناقضات جديدة والذي يعاد استيعابه بدوره في مركبات جديدة — في هذه العملية يبدو تطور الروح الذي يحاول في الجهد الذي يبذله ليتجاوز التناقضات المتولدة من جديد بلا انقطاع أن ينتقل من فكرة إلى أخرى ومن مفهوم إلى آخر وكل منها يوّحد في ذاته مرحلة جديدة للواقع ، المادي والروحاني [1] . هذا التصور العام هو نقطة انطلاق هيغل في محاولته الضخمة في أن يعيد بناء الواقع الذي يرتد إلى المفاهيم ويفسره وأن يبين كيف أن الواقع يسلك دربا عقلانيا في تطوره وأنه يعبر عن الروح الخالصة للروح .

فينومينولوجيا الروح

قام هيغل قبل أن يتناول الواقع الموضوعي والمجتمع الانساني بتحليل تطور أشكال الوعي والفكر ، وهو تطور يحدد تطور العالم . وفي البداية أخذ على عاتقه أن يبين في كتابه « فينومينولوجيا الروح » كيف أن العقل ينمو تدريجياً إلى الوعي الذاتي بأن يحقق السلسلة الكلية لأشكاله ، بدءاً من الوعي التجربي الذي يتفق مع الخبرة الحسية ، إلى الروح المطلق التي تعبر عن الحقيقة الكاملة .

---

١ « فينومنيولوجيا الروح » المرجع المذكور ، ص ٤٤ وما بعدها .

ولما كانت الروح لا توجد في ذاتها مستقلة عن الواقع العيني الذي يشكل جوهرها ، فقد درسها هيغل في علاقاتها مع العالم الخارجي وأظهر تغيرات تلك العلاقات بين الوعي والموضوع . ومن ثم نجد أن المشكلات الرئيسية للفلسفة فيما يتعلق بطبيعة الذات والموضوع ، أي بطبيعة الوعي والعالم ، لا يتم تصورها مشكلات مجردة وفلسفية محضاً ، بل يتم تصورها كمشكلات تؤثر في الحياة الانسانية كلها ، ولقد تخلى هيغل بدراسته لها عن وجهة النظر الميتافيزيقية من أجل وجهة نظر تاريخية وجدلية لكي يعبر عن العلاقة بين الانسان والعالم .

ولكن ، لما كان تطور التاريخ العيني يرتد إلى تطور الروح عن طريق إدراك اندماج ما هو واقعي في المفهوم ، فإن هيغل قد حول الأفراد والعالم الخارجي إلى وعي وموضوعات للوعي ، وحول علاقاتها المتبادلة إلى مواقف يتخذها الوعي تجاه موضوعه .

وفي البداية ، يبدو الموضوع ، العالم الخارجي كما لو كان له واقع مستقل عن الوعي ، وتتخذ المعرفة شكل اليقين الحسي ، ويبدو الوعي ، موضوع المعرفة ، الذي لا يزال متشابكاً فيما هو واقعي كمعرفة تجربية . وعلى أية حال ، يتملك الوعي قُدُما الواقع العيني بما يتفق تاريخياً مع التسيّد الأكبر المستمر للانسان على الطبيعة بفضل العقل ، وتتحقق الذات في عملية التفكير أن موضوعها ليس مستقلاً عنها وأن العالم الخارجي لا يوجد بالفعل إلا بسبب قدرة الذات على الفهم ، تلك القدرة التي تشكل الواقع الحقيقي .

ولكي يتمكن الانسان من التحرر من قبضة العالم الخارجي ومن أن يتبيّن فيه واقعة الخاص، عليه أن يحول الموضوع إلى خلق ، إلى شيء من عنده، حيث يتطابق مع تطور الوعي ، وتتفق النقاط القصوى للتاريخ الذي يحدد الانعتاق المتقدم للانسان مع الأنماط المتتابعة للوعي الذي يحرر نفسه من ارتباطه بالعالم ويحصل على الحرية . وفي عملية التحرر هذه ، يتحرر الوعي الذي هو في البداية واحد مع الخبرة الحسية من هذه العملية بفعل التأمل في

ذاته وهو يتغير من وعي تجربي إلى وعي ذاتي .

وتقتصر الخبرة الحسية على الواقع المباشر،وتعتبر العالم كلية للأشياء المستقلة عن الذات ، وعلى أية حال يقطع الوعي الذاتي شوطاً أبعد . فهو يدرك ذاته في الواقع الموضوعي ومن ثم يتوصل إلى الفكرة القائلة بأن وراء الظواهر لا يوجد شيء مستقل عن الذات المفكرة التي تشكل بالفعل الماهية الحقة للعالم الحسي . وبهذه الخطوة يتحرر الواعي الذاتي من الواقع المباشر والخبرة الموضوعية ويدرك أن العالم ليس سوى تحقق الروح . وهذا التحقق يحدث بالعمل الذي لا يكون نتاجه شيئاً ميتاً بل التعبير الخالص والتجلي المصنوع للماهية الانسانية .

ويواصل هيغل رحلته ليحلل الطبيعة ودور وتأثيرات العمل . وخواص العمل الجوهرية هي خواص النظام الرأسمالي في الانتاج، ويمكن تلخيصها فيما يلي : التغير المتقدم للعالم بالنشاط الانساني الذي يصبغه قدما بصبغة إنسانية بتكييفه مع احتياجاته ، الترابط الأوثق المتزايد للأفراد في نمط الانتاج الذي يتخذ طابعاً جمعياً ويثير مشاعر التضامن بين الناس ، التناقض بين نمط جمعي للأنتاج ونمط فرداني للتملك ينصّب كل فرد ضد الآخر ويعوق اندماج الناس في المجتمع ويعوق تطور هذا الشعور بالتضامن .

لقد قدم تحليل هيغل للعمل تفسيراً ايديولوجيا لطبيعته وتأثيراته في ظل النظام الرأسمالي . وهكذا قدم التأثير الجوهري للنشاط الانساني الذي يمكن الانسان من التسيد على العالم وتغييره وذلك على غرار تسيد الوعي على الشيء حيث يحقق فيه الوعي ماهيته . وقدّم عرضاً أيديولوجياً مماثلاً للطبيعة الجمعية للعمل وربط بين الناس في اداء المهام المشتركة ، والانسان في تغيره لا يستطيع أن يحقق ماهيته إلا من خلال الآخرين ، وان وجوده الحقيقي هو أن يوجد للآخرين (*) .

★ هذا الكلام ردده بشكل مقارب فيما بعد جان بول سارتر في الوجود والعدم ـ المترجم

وهكذا مرة أخرى قدم هيغل تفسيراً أيديولوجياً للطريقة التي يتحطم بها التضامن الانساني في المجتمع الحالي بسبب السعي للربح الذي ينصب مصالح الفرد ضد مصالح الناس . وهيغل في تحليله للعلاقات بين السيّد والعبد [1] لا يؤكد فحسب هذا التعارض الأساسي ، بل يؤكد أيضاً العبودية العامة التي تنجم عن قوة المال في ظل الرأسمالية . وهو قد يريد أن يتجاوز هذا التعارض ، لكن لما كان يدافع عن مجتمع الملكية الخاصة الذي يولّد هذا التعارض ، فانه لا يستطيع ان يتجاوزه الا بطريقة خيالية وهمية .

ويقيم هيغل كلامه أن العمل الذي يُقسم بين الناس بفوارق اجتماعية يخلقها العمل بينهم إنما يتيح أيضاً ادماج الفرد في الجماعة بقهر النزعة الفردانية والذاتية . وبدل أن يحاول هيغل احداث هذا الادماج بالتغير الفعلي لنمط الانتاج كما يفعل الاشتراكيون ، يرد عملية التغير الاجتماعي إلى تغير الوعي الذي بارتفاعه إلى الوعي الذاتي يعطي الفرد الشعور بأن ماهيته الحقة هي في أن يوجد للآخرين .

إن العالم العامل ينقسم إلى مجالين : مجال الخادم ومجال السيد . والدور الجوهري للخادم هو أن يخلق الأشياء التي تخص الآخرين . ولما كان لا يستطيع ان يعيش بمعزل عن تلك الاشياء ، فإنه يعتمد على الانسان الذي يملكها ، وتقوم طبيعته الحقة في هذه التبعية . وعلى أية حال ، طالما أنه على وعي بأن عمله إنما يساعد على استمرار العالم ، فإنه يحرر نفسه من هذه التبعية ويصبح واعياً بنفسه بمعنى أن ماهيته الحقة هي في أن يوجد للآخرين . ثم يتبين نفسه بعد ذلك من الأشياء التي يخلقها ، ولا تعود منتجات عمله التي تجسد وعيه في شكل خارجي تبدو في عينه كيانات أجنبية تأسره ، بل تبدو له كوسائل يحقق بها وجوده ذاته .

ويتوصل السيد إلى الوعي بالذات بعملية عكسية . فهو على عكس الخادم

---

١ المصدر السابق : صفحات ١٥٣ ـ ١٥٨

يحسّ نفسه مستقلاً عن الأشياء التي تكون تحت مشيئته من غير أن يكون عليه ان يخلقها أو أن يغرّب جزءاً من ماهيته فيها. ولكنه ، وهو يعامل هذه الأشياء على انها ملكيته ، انما يجعلها جزءاً من نفسه ، ومن ثم يجعل نفسه معتمداً على الكائن الذي يصنعها له ، يجعل نفسه معتمداً على خادمه حتى أنه يتوصل – تماماً كالخادم – إلى الوعي بأن طبيعته الحقة تقوم في أنها للآخرين .

إنهما كسيد وكخادم يتوصلان إلى وعي بوجودهما الحقيقي في نتاج العمل ، في الشيء ، ويختفي الاختلاف البدئي بين الذات والموضوع الذي تسبب في قيام تعارض بين السيد والخادم ، ولا يعود الشيء يبدو بالنسبة لكليهما كشيء خارجي أو أجنبي ، بل على أنه التموضع لوعيهم وأن الوعي يشكل الجوهر الحق للشيء.

هذا التوحيد بين الوعى والجوهر ، بين الذات والموضوع ، يرفع الوعى من الوعى بالذات إلى مرحلة ثالثة تعني مرحلة العقل ، فلا يصبح العقل واعياً بذاته عن طريق تعارضه مع العالم ، بل يحدث هذا من نتاج نشاطه ، فالعقل بإدراكه أن الواقع متطابق مع طبيعته ، يتحقق أنه يكوّن الجوهر الحقيقي ، الماهية الخالصة للعالم .

وعند هذه النقطة يختلط الوعى الذي يدرك ذاته في الواقع الذي يخلقه مع المعرفة التي يبدو فيها العالم العيني على أنه تحقق أو موْضعة الذات المفكرة ، ولا يصل الشيء إلى واقعه الحق إلا بأن يتخذ شكل المفهوم بأن يصبح هو التعبير عن تطور الوعي . وهذا التوحيد بين الوعى والواقع الموضوعى يحدث في الروح التي تعرف ذاتها على أنها مبدأ وماهية ما هو واقعى والذي تحيط به في كل تحديداته كما تحيط باللحظات والجوانب العديدة لذاتها .

وهكذا ، عندما جعل هيغل ما هو واقعى هو نتاج نشاط الوعي وركز على سيادة الوعي فوق الموضوع ، فقد كان ينقل بالفعل إلى المستوى الأيديولوجى النشاط الفعلي للانسان الذي يسوق الانسان إلى التسيد على العالم الخارجي ، وفي الوقت نفسه أكد هيغل التأثيرات الجوهرية والمتناقضة لهذا النشاط في النظام

الرأسمالي . والتأثير الأول هو أن الانسان يصبح بشكل يزداد عمقاً جزءاً من العالم عن طريق العملية الانتاجية ، وقد عبّر هيغل عن هذا الاندماج بقوله إن الذات المفكرة ، أي الوعي متصوراً على أنه نشاط خلاق ، تشكل جوهر الموضوع . وقد أظهر هيغل مع هذا الاندماج الروابط القوية للتضامن بين الناس ، وهي روابط تفضي بهم إلى أن يجعلوا المصلحة الفردية ثانوية بالنسبة للمصلحة العامة ، وقد عبّر عن هذا بقوله ان الذات ، أو وعي النفس ، لها ماهيتها الحقة في الآخرين . واخيراً ، حلل التعارض بين الناس الذي ينشأ من نظام الملكية الخاصة وعالم التملك الفرداني ، وهو تعارض أكّد هيغل آثاره في دراسة للعلاقات بين السيد والعبد .

ولقد أشار هيغل الى التبعية التي تنشأ في ظل الرأسمالية من خضوع الفرد لنتاج نشاط أي لموضوع عمله من جراء اغتراب ماهيته في ذلك الشيء ، وأظهر الحاجة إلى التملص من تلك التبعية بتحطيم سيادة الموضوع على الذات . ولكنه لما كان لا يريد أن يمحو الملكية الخاصة التي قال انها أساس الشخصية الانسانية ، فإنه لم يحدث سوى انعتاق الذات من سيادة الشيء بطريقة خيالية وهمية . وتبعث ظاهرة الاغتراب الذي يتحدد بنظام الملكية الخاصة والتبعية المترتبة على هذا ، مشكلة اجتماعية واقتصادية حوّلها إلى مشكلة العلاقات بين الوعي وموضوعه . وعندها ارتد تحرر الإنسان من التبعية التي تجعل الموضوع الخالص لعمله يقع عليه كحَمل إلى ارتفاع الوعي إلى مستوى أرقى فيه يتبين ذاته في موضوعه .

المنطق

لقد بين هيغل في كتابه « فينومينولوجيا الروح» التطور التاريخي والمنطقي لأشكال الوعي في علاقته بالموضوع ، وقد ردّ الموضوع إلى المفهوم وذلك بتوحيده بينالوعي والجوهر . ومضى في كتابه « المنطق » يصف تطور الروح

ويبين عالم الأفكار والمفاهيم في تطورها .

يجب أن نتذكر أن الوعي في علاقاته ، بما هو واقعي عينياً وبالوعي التجربي ، يصبح وعياً ذاتياً ثم يصبح العقل . وبتطور مماثل يصبح المفهوم الذي يوجد أصلاً في ذاته على شكل الوجود ذاتاً على شكل الماهية بفعل التأمل الذي يقابل بينه وبين ما هو غير ذاته ، وأخيراً يصبح المفهوم هو الفكرة وذلك بأن يصبح واعياً بأن الذات والموضوع فيه هما شيء واحد .

وفي البداية يكون المفهوم مغموراً بلا تميز في الطبيعة اللاواعية ، إنه مختلط بالوجود المباشر. والمفهوم ، شأنه شأن الوعي التجربي في كتاب « فينومنيولوجيا الروح » ، يكون خاضعاً لتأثير العالم بدل أن يحدد هذا العالم. ثم بعد هذا يقابل الوجود بين نفسه والواقع المباشر الذي كان ممتزجاً فيه حتى هذه اللحظة . ثم يصبح الوجود واعياً بطبيعته الحقيقية أو بماهيته ، ويحدد الكثير من جوانب تحققه .

ولما كان الوجود قد أصبح الماهية ، فإنه يكون قد استحال إلى ذات، ومن هذه اللحظة وطالعاً يذوب في تطور مستمر خلاله يتأدى به الأمر لكي يحقق طبيعته الحقيقية – إلى أن يرفض أي نمط خاص للوجود في الخارج ، لأن كل نمط يشكل بكونه محدداً أو مؤطراً ، عقبة في طريق تطوره . والتناقض بين ماهيته والظروف الخاصة للوجود يتجلى على شكل « الابتغاء » ويجعله يحقق ، عن طريق التجاوز لكل نمط محدد للوجود ، جميع الإمكانيات التي يحتويها .

وفي هذا التغير المتصل للواقع المباشر للحصول على الواقع الجوهري ، لا تبدو وحدة الوجود على شكل ثابت جامد محدد ، بل تبدو في تغيره كعملية للتمايز والتوحيد يغتني فيها عن طريق كل شيء يتضمنه .

وهذه العملية على خلاف مع المنطق السكوني ، وهو منطق ترفضه هذه العملية وتحل محله الجدل ، وهو منطق جديد ينكر على الواقع المباشر القيمة المطلقة ، ولكنه يميل بدلاً من هذا إلى تغييره وتكييفه مع ماهيته .

والعنصر الأساسي في الجدل ، الذي هو القانون العام للحياة ، هو النفي أو التناقض الذي يسوق كل وجود إلى أن يتجاوز النمط المحدد لوجوده ويصل إلى نمط جديد للوجود يحقق فيه ماهيته خلال عملية تتفتح فيها الامكانيات التي ينطوي عليها .

إن المبدأ السالب الذي يدفع الوجود هكذا إلى أن ينكر دوما أشكاله الظاهرة للحصول على ماهيته ولتحقيق محتواه الحق لا يملك – كما عند فيشته – طبيعة « الابتغاء » المباشر . والنفي مثل نفي محتوى خاص له طابع إيجابي محدد ، وهكذا حال نفي النفي الذي هو قهر هذا التعارض وبه يحقق الوجود ماهيته .

ولا ينتهي تطور المفهوم بالماهية . إن التناقض بين المفهوم وما هو واقعي يختفي عندما يصبح المفهوم واعياً بأنه يكون الجوهر الخالص للأشياء ، وبهذه الطريقة يحرر نفسه من الواقع المنظور إليه كشيء غريب بالنسبة للذات المفكرة .

وعند هذه النقطة تتغير الماهية إلى الفكرة التي فيها يصبح المفهوم واعياً بواقعه الكلي الذاتي والموضوعي ويوّحد نفسه مع ما هو واقعي باعتباره كلاً . والانتقال من الماهية إلى الفكرة يتضمنه تجاوز الواقع المباشر الذي يعد شيئاً والذي يتحول إلى حقيقة عقلانية ذاتية وموضوعية معا وتصبح واقعية في المفهوم . ونشاط الذات المفكرة التي يُعبر فيها عن الجوهر الخالص لما هو واقعي ، يصبح جزءاً من حركة الفكرة التي تحقق داخل ذاتها تطابق الذات مع الموضوع ، في عملية تصوّر الواقع جميعه كجوهرها .

لقد سعى هيغل في « المنطق » كما سعى في « فينومينولوجيا الروح » إلى قهر التناقضات التي تقف في طريق الاندماج الكامل للانسان في العالم وسيطرته العقلانية على ما هو واقعي . لقد اعتبر هيغل المجتمع القائم على الملكية الخاصة النمط الضروري والعقلاني للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي ، وقد حاول أن يتغلب على تناقضات الرأسمالية على مستوى هذه التناقضات نفسها ، ولكن

عن طريق رد النشاط الإنساني إلى مجال الفكر أو الفكرة التي يقال انها تحتوي على الواقع وليس لها موضوع غير نفسها ، ومن ثم تكون حرة تماماً ومنتصرة للغاية على تناقضات الواقع .

ولما كان النشاط العملي قد رد إلى المعرفة ، نُظر إلى الوجود أساساً في جانبه الروحاني وقد نُقي من الواقع المباشر المادي كله وارتفع به في تسامٍ إلى المفاهيم . ومن هذه النقطة تصبح الفكرة التي تربط في داخلها الفكر بالوجود ، الذات بالموضوع ، الواقع الوحيد . انها تخلق ذاتها بتطور جوهرها وتستحيل إلى الله ، روح العالم الخلاق .

ولما كان هيغل قد صنع لاهوتاً من « المنطق » فقد أخذ على عاتقه أن يبين كيف يحتل هذا الفعل للخلق مكانه . لقد وصف هيغل تقريباً في «فينومينولوجيا الروح » و « المنطق » التطور النظري للروح حتى اللحظة التي تصبح عندها عقلاً كاملاً وفكرة مطلقة . ولقد مضى الآن ليبين كيف أن الفكرة المطلقة تظهر نفسها أولاً في شكل جنيني في الطبيعة التي تظهر كنقيضة لها ، ثم كيف تظهر نفسها تقريباً بشكل كامل في التاريخ الذي تعمل فيه مرة بالتدريج من الواقع الخارجي تعبيراً عن جوهرها الخاص ، ثم كيف في النهاية تصل الفكرة المطلقة إلى أقصى تجسّد لها في اللغة والدين والفلسفة بحيث تكون نقطة نهايتها الفلسفة الهيغلية التي تحيط بالعالم ككل عقلاني يتحقق فيه التطابق بين الذات والموضوع ، بين الفكر والوجود .

وفي هذا الجهد الهائل لتحويل العالم كله إلى التحقق المتقدم للفكرة المطلقة رد هيغل الوقائع والاشياء إلى المفاهيم . وقد مكّنه هذا من إظهار كيف أن تطورها يتبع سيراً عقلانياً ويعبر عن حركة الروح . وهذا السير لا يمكن تطبيقه بشكل موحد في كل مكان ، ويتضح ان تطبيقه أكثر وأكثر صعوبة كلما ابتعدنا عن مجال الفكر المحض . ويبدو أن الأمر سهل نسبياً لإقامة تسلسل عقلاني ونظام جدلي بين المفاهيم ؛ ويكون الأمر أكثر صعوبة في التاريخ حيث

يلعب ما هو عرض وما هو عارض دوراً أكبر؛وعندما نصل إلى مجال الطبيعة ، يمكن إقامة تشابه بين ما هو واقعي وما هو عقلاني إلا بالاجراءات المتعسفة للغاية .

فلسفة الطبيعة

وهنا تفسير ضعف وغرابة «فلسفة الطبيعة » . لقد رفض هيغل المنهج العلمي الذي تخلص من العنصر الكيفي للواقع ولم يحتفظ إلا بالعنصر الكمي ، وأقام القياسات وجعل الاستدلال الرياضي ممكناً . ولقد حاول هيغل ، على المستوى الفلسفي والمنطقي ، أن يرد التسلسل الطبيعي للظواهر إلى التطور الجدلي للمفاهيم .

ولما ظهر أن هذه المحاولة صعبة ، شرح هيغل عجز الطبيعة عن تحقيق المفهوم بالواقعة التي تذهب إلى أن الطبيعة هي اغتراب أو تخارج الفكرة في شكل شيء غير ذاتها حتى أن الطبيعة هي بمعنى ما من المعاني نفي الفكرة ، هي شيء يُرى من العنصر المتسع للعرضية واللاعقلانية اللذين تحتويهما [1] ولما كانت الطبيعة مغتربة عن العقل فهي خاضعة للصدفة والضرورة العمياء ؛ وفيها يكون التغير آليا (كما في المعادن) لا شعوريا (كما في النباتات) أو غرزيا (كما في الحيوانات) ولا ينطلق ، كما في النشاط الإنساني ، من فعل للارادة بهدف جعل الواقع عقلانياً [2] .

وعلى أي حال ، لما كان هيغل يذهب إلى ان ما هو واقعي عقلاني في ماهيته ، فقد أكد أن الطبيعة برغم ، انها تبدو غريبة بالنسبة للروح ، تتفق في

---

١ هيغل : « مذهب الفلسفة » الجزء الثاني « الفلسفة الطبيعية » الاعمال الكاملة ، المجلد التاسع (شتجارت ، ١٩٤٠) ص ٥٠ : « الطبيعة هي الروح وقد اصبحت غريبة فى عين نفسها ....»

٢ المصدر السابق : ص ٥٤ « لهذا لا تظهر الطبيعة حرية فى وجودها ، بل تظهر (ضرورة) و (صدفة) » .

جوهرها مع العقل القادر على النفاذ إليها [1] . وبدون أن يذكر هيغل أنه يريد أن يستمد كل شيء من الطبيعة ، سعى إلى إقامة نظام وتطور عقلانيين داخلها لكي يبين بشكل استنباطي كل شيء جوهري تحتوي عليه ، وحتى يحقق هذه الغاية انطلق من المعطيات العامة للعلوم التجريبية التي رأى دورها قائماً في تزويدنا بخامات العلوم التأملية . وقام الجهد الذي بذله في إيجاد رابطة جدلية بين الظواهر ، التي سبق أن وصلت إلى هذه الدرجة من العمومية حتى أنه يمكن ردها إلى المفاهيم . وبهذه الطريقة وضع خطة لإقامة منطقة للطبيعة .

وكان السبب الذي دفعه إلى أن يحل محل التفسير الرياضي هذه العملية للتتابع المنطقي هو أن التغير عنده لا يمكن تفسيره إلا بحركة المفاهيم ، ونتيجة لهذا جاء تصوره للتطور معارضاً تماماً للتصور الحديث [2] .

فلسفة التاريخ

لقد وصف كتاب هيغل « فلسفة الطبيعة » كيف أن الفكرة تظهر نفسها بشكل لا يزال جنينياً في العالم الفيزيائي والعضوي . وقد أظهر في كتابه « فلسفة التاريخ » كيف أن « الفكرة » تحقق نفسها بشكل يزداد كمالاً في مجرى التطور الإنساني خلال الوحدة الألصق للفكر في الفعل والواقع .

---

١ المصدر السابق ، وعن مايرسون : المرجع المذكور ، المجلد الثاني ص ٤٤

٢ المرجع السابق : ص ٥٨ وما بعدها « يجب النظر الى الطبيعة على انها (نظام المراحل) كل منها تكون سابقا بالضرورة من المرحلة الاخرى وتكون الحقيقة التالية للمرحلة التي انطلقت منها ، ولكن ليس بمعنى ان المرحلة هي نتاج (بشكل طبيعي) للمرحلة الاخرى ، بل بمعنى الفكرة الباطنية التي تكون اساس الطبيعة ... لقد كانت فكرة فجة قامت عليها الفلسفة الطبيعية القديمة والجديدة على السواء من انها تنظر الى استكمال الشكل الطبيعي وانتقاله الى شكل ارقى كانتاج واقعي خارجي وهو لكي يكون (اكثر جلاء) يرتد الى (حلكة) الماضي. ان ما هو من خصائص الطبيعة هو النظرة الخارجية بجعل الاختلافات تظهر وتختفي كوجودات غير مختلفة ، والمفهوم الجدلي الذي يسير بـ (المراحل) قدما هو باطنيتها »

وتقوم مسلمته البدئية على أن العقل يدبر العالم ويحـدد تطوره [١] . ثم رد التاريخ إلى تطور الفكرة المطلقة ، منتقياً من كلية الأحداث التاريخية العوامل الجوهرية التي تحـدد الخطوات المتعاقبة التي تمر بهـا الروح . وهكذا انزلق التاريخ إلى إطار المنطق الهيغلي الذي أصبح فيه مجرى التاريخ ليس إلا انعكاس حركة الروح ، ففي التاريخ تصبح الروح ما هي عليه في حد ذاتها « تصبـح ماهيتها ، جوهرها [٢] . ونتيجة رد هذا التطور التاريخي إلى تطور منطقي ، يصبح لكتاب هيغل «فلسفة التاريخ» طابع استنباطي وقبلي ويصبح أبعـد ما يكون عن التاريخ السردي . فمن بين الكيان الضخم للوقائع ومن بين تكثر الأفراد والتتابع اللانهائي للأحداث حيث لا يقوم عددها الهائـل إلا باضفاء طابع غامض على زحف التاريخ ، لم يحتفظ هيغل إلا بما يعبر عن لحظة ، عـن جانب ومرحلة في الفكرة وبما يقوم بعمل العقل [٣] .

وهذا التصور « القبلي » للتاريخ كتعبير عن التطور العقلاني وبالتـالي الضروري للروح أوصل هيغل إلى اعتبار التتابـع الحقيقي للأحداث ثانويا بالنسبة للتسلسل المنطقي ، وإلى جعل ترتيبها في الزمن تابعاً لتعاقبها المنطقي . وهكذا انطلق بشكل استنباطي لإقامة الخطوط العامة للتطور التاريخي .

ومهما يكن ، فإن الفكرة عند هيغل لا تنفصل عن الواقع ولا يكون لها

---

١ « فلسفة التاريخ » المرجع المذكور ، ص ٣٤ : الفكرة الواحدة التي تمدنا بها الفلسفة هي الفكرة البسيطة الخاصة بالعقل. ان هذا العقل يحكم العالم ، ومن ثم تحدث الاشياء بشكل عقلاني فى تاريخ العالم » (المترجم)

٢ المصدر السابق : ص ٤٥ اقتبست الفقرة من قبل في ملاحظة سابقة

٣ هيغل : « مذهب الفلسفة » الجزء الثالث « فلسفة الروح » الاعمال الكاملة ، المجلد العاشر (شتجارت ، ١٩٤٢) ص ٤٣٠ « من الحق ان الروح العامة لعصر ما يعبر عنها بصفة عامة في طابع الافراد البارزين في فترة ما ، بل ان تفردهم هو وسيط بعيد وغائم فيه لا تزال روح العصر تقوم بالادوار بشكل اضعف ـ ومن الحق انه حتى تفاصيل الحدث الصغير ، كمثل لا يعبر في الغالب تفردية ذاتية فحسب ، بـل يظهر زمنـا ، بشرا ، تربية بوضوح وايجاز رائعين ... ومن جهة اخرى فان كيان التفاصيل الاخرى يكون زاهدا ، ويتداخل تجمعها الدقيق مع الاشياء الجديرة بالتاريخ ويغلفها بالضباب ، ان الطبيعة الجوهرية للروح ولعصرها تقع دائما فى الاحداث الكبار »

قيمة إلا بالمدى الذي تعبر فيه عن الواقع . ولهـذا ليس التاريخ شيئاً مجرداً ، ليس مجرد تطور روحاني . بل بالعكس ، فهدف هيغل كان هو الادماج الكامل لتطور الأفكار العظيمة : الأمة ، الحرية ، الديمقراطيـــة (التي هي بالنسبة له الأشياء الجوهرية في التاريخ) من تطور الواقع التاريخي العيني الإيجابي . زيادة على ذلك ، فإن تصوره الاستنباطي « القبلي » للتاريخ الذي يتضمن التخلص مما هو عارض يبدو أنه يصبح صادقاً بالعديد مما قاله عن القيمة الفائقة للوقائـع في حد ذاتها والضرورة بالنسبة للمؤرخ ان يسير قـدما بشكل تجربي لا بشكل قطعي [1] .

غير أن هذه التوكيدات عن الأهميـة القصوى لما هو واقعي تشبه كثيراً التأكيدات التي ركز فيها على العناية التي يجب ان توجه لمعطيات العلوم التجريبية . فاذا كان الطابع العقلاني للزحف التاريخي ينجم عن اختيار للوقائع ويتأكد بها فان الوقائع نفسها لا تبرهن على شيء ولا تكتسب معنـاها الحقيقي إلا عندما يتم تفسيرها ويتم تنظيمها في نظام منطقي على يد الفلسفة التأملية . ولما كان هيغل قد استخدم المعطيات العينية للتاريخ كمعيـار فحسب تكشف به حركة الأفكار ، فانه قد لوى عنق الوقائع تجاه الهدف الذي يجب أن تحققه ووضعها في مفاهيم لكي تتلاءم مع تطور منطقي .

وتصور هيغل للتاريخ تصور منطقي قام على فكرة التقدم التي كانت شائعة في الفلسفة العقلانية جميعها ، وهي فكرة كانت التعبير الأيديولوجي عـن نهضة البورجوازية وبررت توليهـــا السلطة كشيء كامن في عملية التاريخ . لقـد كان هيغل صوتاً معبراً عن آمال بورجوازية كانت شبه محافظة ولم تكن ثورية

---

١ « فلسفة التاريخ » المرجع المذكور ، ص ٣٦ . ينجم اولا من النظر الى تاريخ العالـم ذاته ان الاشياء تحدث فيه بشكل عقلاني ، وانه هو السير العقلاني والضروري لـــروح العالم ، الروح التي طبيعتها هي دائما واحدة ، لكنها تخرج هذه الطبيعة التي لها في عالم الوجود . وهذه ــ كما قيل من قبل ــ يجب ان تكون مهمة التاريخ لكن علينا ان نقبل التاريخ كما هو « علينا ان نسير بشكل تاريخي ، بشكل تجربي ... »

مثل البورجوازية الفرنسية في القرن الثامن عشر ، ومن ثم جاءت فكرته عن التقدم مخففة بالجهد الذي بذله لتبرير الواقع القائم ، حتى انه عزا قيمة مطلقة إلى ما هو واقعي واتهم بالعقم أية محاولة لتجاوز ما هو واقعي . وهذا هو معنى الأقوال المأثورة : « تاريخ العالم هو فيصل العالم » و « إن بومة منيرفا لا تبدأ طيرانها إلا مع الغبش » فهي تدل أولاً على أن حقب التطور هي تبريرها الخاص ولا يمكن الحكم عليها وتحديدها « قبليا » في إطار أي مبدأ مجرد ، وهي تدل ثانيا على انه لما كان العقل مرتبطاً بالواقع ويحقق ذاته بشكل متقدم في الواقع ، فيجب أن يقصر الفيلسوف مهامه على تسجيل عمل العقل واكتشاف معناه دون محاولة التأمل في المستقبل .

والتناقض الرئيسي في « فلسفة التاريخ » هو التناقض بين الحركة الجدلية اللانهائية للروح التي تحدد التطور التاريخي وانقطاع تلك الحركة في لحظة الكتابة كما يبدو في تبرير الدولة البروسية والدين المسيحي اللذين نسب اليهما هيغل قيمة مطلقة .

ويتحدد التقدم في التاريخ بمبدأ أو بذات ترنسندنتالية ، هي الروح المطلق التي تصبح على مراحل واعية في العالم بماهيتها التي هي الحرية ، هذا الوعي المستمر ينعكس في تطور الانسانية ، التي ترتفع هي أيضاً تدريجياً إلى الوعي بالحرية الذي توجده في مجرى حقب التاريخ العظيم . والحرية تعطي التاريخ الانساني طابعه النوعي . فالانسان على عكس الكائنات الأخرى : الأشياء والنباتات والحيوانات التي تتأثر في عماء وبشكل سلبي ببيئاتها، هو كائن مفكر، وهو على هذا النحو ذات فعالة في وجوده ، الذي يحدده بحرية ، وهذه الفعالية الحرة هي ما يميز التاريخ الانساني [1] .

ولقد مكن خلط مجرى التاريخ بالدرب الذي تتخذه الروح هيغل من أن

---

١ عن « فلسفة التاريخ » المرجع المذكور ص ٤٢٧

يعزو ضرورة منطقية إلى التطور التاريخي وان يساوي مراحل التطور الانساني بمراحل الروح [1] . لقد ظهرت فكرة تطور الانسانية على مراحل قبل هيغل، عند كانت وهردر ، ولكن مذهبيها أعتبر كل مرحلة منفصلة عن المرحلةالتالية، ولهذا فهي شبه جامدة ، على حين حاول هيغل ألا يدرس التطور التاريخي في مراحله المتعددة فحسب بذكر الصفة الجوهرية للمراحل ، بل حـــاول أن يدرسها في حركتها باظهار ما يحدد انتقالها الجدلي من مرحلة إلى أخرى .

ومن هذا التطور لم ينسب هيغل قيمة وأهمية للأفراد إلا بمعيار أنهم الوسائل لأغراض أسمى وتجسيد لمرحلة من مراحل الروح المطلق . ودور الرجال العظام مثل الاسكندر وقيصر ونابليون هو انهم منفذون ، وعادة لا يعلمون ، لروح العالم . وهم بتطويرهم لمصالحهم الفردية الذي يدفعهم إلى الاطاحة بالنظام الراسخ يؤسسون نظاماً جديداً ويحققون حقيقة حقبتهم بمـــا يسميه هيغل « ملعوب العقل » أو لعبة التاريخ ، فهم يحددون كلاً من تطور الحق وتقدم التاريخ .

ويتجلى هذا التقدم أساساً في سلسلة الشعوب التاريخية الكبرى التي يمثـــل كل منها دروة جديدة وصلت اليها روح – العالم ، وهي شكل جديد تعطيه للحرية . واللحظة التي يحقق فيها شعب عظيم ما مهمته هي ايضاً لحظة انهياره لأنها تحدد حقيقة نقيضها ، ألا وهو مرحلة جـديد في تطور روح – العالم التي يكون على شعب آخر مهمة تحقيقها .

وهذا التصوّر للتاريخ ، باعتباره تتابعاً للشعوب العظيمة التي يجسّد كل منها مرحلة من مراحل روح – العالم وشكلاً للحرية ، لا يمتزج بالوقائع لأن نشاط شعب ما لا يقتصر على تطبيق مبدأ واحد . زيادة على ذلـــك ، يوزّع هيغل مراحل التطور التاريخي توزيعاً عند الشعوب المختلفة التي يكون تطورها عامة

---

١ عـن كورت بريسنج

★ جوهان غو تفريد هودر (١٧٤٤ – ١٨٠٣) فيلسوف الماني من فلاسفة حركة التنويـــر (المترجـــم)

ليس متعاقباً بل متوازياً والتي يصل قليل منها فقط إلى التكشف كاملاً عما في امكانياتها . وهيغل بمبالغته في دور هذه الشعوب القليلة المحظوظة حوّل التاريخ إلى دراما هائلة مع وجود شعب واحد يحتل خشبة المسرح في الفترة الواحدة وهي دراما في ثلاثة فصول يتحدد كل فصل بمرحلة محددة من الوعي بالحرية .

ففي العالم الشرقي ، الذى هو المرحلة الأولى في تحرر الروح والذي يخرج فيه الانسان من الوحشية والبربرية إلى العقل ، تقوم الحرية ، التي هي في شكل الارادة العقلية ، في الطاغية الذي يكون وحده حراً . وفي العالم الاغريقي — الروماني ، حيث تصل الروح إلى وعي بالذات أعظم ، تقوم الحرية في الأرستقراطية التي تكون وحدها حرة . وفي العالم الجرماني المشبع بالمسيحية تصل الروح إلى الوعي الذاتي الكامل وتتحقق الحرية في البشرية كلها .

ويتبدّى تطور الحرية في التاريخ أساساً في تغيير أشكال الدولة التي هي تجسيد للروح — للعالم وهي الذات الفعالة والعامل الحاسم في العملية التاريخية . وحقاً لا يوجد تاريخ عند هيغل خارج الدولة ، وجميع الأشكال الاجتماعية السابقة (الوحشية ، البربرية) تمتّ إلى الحياة الحيوانية حيث الروح غائبة أكثر مما تمت إلى الحياة الانسانية [1] . ويبدأ التاريخ بتكوين الدولة التي تظهر عندما ينظم الافراد علاقاتهم بشكل عقلاني . وقد كانت الثورة الفرنسية هي التي الهمت هيغل بمثل هذا التصور السامي عن الدولة وكشفت له عن الدور الشامل الذى تلعبه في مصير الأمة . وكانت هذه النظرة تتمشى أيضاً مع تعاليمه المحافظة .

ان تطور الدول يتطور بصراع متجدد الأوار دوماً بين العقل والطبيعة

---

١ « فلسفة الروح » المرجع المذكور ، ص ٤٢٩ : « الهدف الجوهري في وجود شعب ما هو ان يكون دولة ما ويتمسك بنفسه على هذا النحو ، والشعب الذي لم يشيد دولته (امة على هذا النحو) ليس له تاريخ اذا شئنا الدقة .... وما يحدث لشعب ما وما يحدث داخله له دلالته الجوهرية فيما يتعلق بالدولة »

اللاعقلانية التي تتولد في لحظة محددة بالتنظيم السياسي والاجتماعي القائم . ويؤدي هذا الصراع إلى تدمير الشكل الراهن للدولة ويحل محله شكل أرقى . وهدف هذا التطور يوجد في الدولة البروسية ، الدولة العقلانية ، التي فيها يمكن لاتفاق ارادة الافراد والارادة العامة أن يوحدا بين الحرية الفردية والسلطة ويجعلا المبدأ الفائق للمجتمع خاضعاً خضوعاً ارادياً للقانون . وتقوم هذه الدولة في رأي هيغل على احترام القانون والنظام وتكون بعيدة بالمثل عن القوة التعسفية والديمقراطية الثورية ، ولهذا فهي خير ضمان للمصالح العامة للإنسانية التي وحد بينها وبين المصالح الجوهرية للبورجوازية . ولقد اعتبر هيغل هذه الدولة التجسيد الكامل لعالم الروح ، وبهذه الدولة أنهى هيغل زحف التاريخ .

فلسفة القانون

هذا المفهوم عن الدولة باعتبارها تجسيداً للروح المطلق ساد كتاب هيغل « فلسفة القانون » الذي برر قيام الدولة انطلاقاً من الوجهة التشريعية والأخلاقية أكثر مما فعل من وجهة النظر التاريخية ، وبيّن علاقاتها بالأفراد والمجتمع .

والقانون عند هيغل — مثل التاريخ — هو التعبير عن الارادة العقلانية التي تحقق ذاتها كحرية بشكل يسير قُدُما ، ومن ثمّ كان لتطوره — مثل تطور التاريخ — طابع منطقي وتاريخي في الوقت نفسه . لقد رفض هيغل النظرة العقلانية للقانون كشيء مطلق خارج التاريخ مستمد من المبادىء الخالدة والصادقة بشكل مطلق والتي تطبق على جميع المجتمعات وتحكم التطور التاريخي جميعه . وانتقد العقلانية على اشكالها في أخذها بتصور ذري للمجتمع كنقطة انطلاق لها ، وعلى عنايتها بالفرد في الانسان لا عنايتها بالعنصر الاجتماعي ، وعلى جعل القانون ثانوياً بالنسبة لاشباع رغبات الأفراد واحتياجاتهم بدون العناية بالضروريات الأعلى للمجتمع والدولة .

لقد وجّه هيغل النقد إلى الرومانتية الرجعية ، لكنه مضى مع الرومانتية في موافقته على ان القانون يجب ان يرتبط مع الواقع الاجتماعي والتطور التاريخي وان الفرد يجب ان يتلاءم مع النزعة الجمعية ويخضع لهذه النزعة . وقد رفض ان يتبع الرومانتيين في ردّهم القانون إلى قانون العادة ومن ثم لم يجعلوه عقلانياً بل تجريبياً ، وهو لن يشتط كثيراً إلى حد جعل تبعية الفرد للجماعة خضوعاً سلبياً لقوى وانظمة الماضي التي بررها الرومانتيون (مثل فون هالر مثلا) باسم القانون « الوضعي » التقليدى .

وهكذا يمثل هيغل رغبات الطبقة المتوسطة الألمانية ويعارض كلا من القانون الثوري والتقليدي . ولقد اعتنق من الناحية النظرية المبادىء الجديدة للتشريع كما أعلنتها الثورة الفرنسية ، لكنه مال أكثر وأكثر إلى الاتجاه المعادي للثورة لدى الحلف المقدس . ويعد الخضوع الكامل للفرد للسلطة المطلقة للدولة المبدأ الرئيسي في كتابه « فلسفة القانون » .

عند هيغل يحدث اندماج الانسان في الجماعة في دولة مثالية تختلف عن الدولة الفعلية في انها ليست مرآة واداة للمجتمع ، بل هي بالأحرى نقيضه تعبر حق ضدّه عن المصلحة العامة والحياة الجمعية . والدولة في كتابه « فلسفة القانون » هي الهدف النهائي للقانون الذي يمثل تطوره — مثل تطور التاريخ — الصبغة العقلانية التقدمية لما هو واقعي من خلال تحقق الحرية .

لم يتصور هيغل الحرية نفسها من جانبها الذاتي باعتبارها تعبيراً عن الارادة الفردية ، بل نظر اليها على انها الخضوع القانع بحرية من جانب الفرد للمبادىء العامة للاخلاقيات الموضوعية التي تكون الدولة هي خير تعبير عنها . واقام تماثلا بين مبدأ الحرية ، العنصر الجوهري في القانون ، ومبدأ الملكية الخاصة الذي برره بشكل تشريعي وأخلاقي . والارادة العقلية التي تنشأ منها الحرية تميل بالضرورة إلى تملّك موضوعاتها هذه الملكة الخاصة بالتملك أو الحيازة ، وهي التعبير الموضوعي عن الحرية ، ترتبط بالملكية ، ولكن لما كانت الملكية

تتضمن استبعاد الآخرين ، فان مجرد وجود التملك يجعل الملكية « خاصة » وتتأسس الارادة العقلانية على حرية التملك وهى العنصر الجوهري في الرأسمالية ، والشكل الأول الذي تظهر فيه هو شكل الفردية أو النزعة الشخصية الذى يتبدّى في الخارج بالحقوق التي يكتسبها على حساب الاشياء ، أى بالملكية التي تدعمها العقود وتجوزّها القوانين. والنزعة الشخصية نزعة ذاتية ويتحدد نشاطها اساساً بالمصلحة الخاصة .

وعلى أية حال ، تخلق العقود الزامات بين الناس وذلك بالاعتراف بملكيات الآخرين ، وهى تتجاوز المصالح الفردية لتبتعث شكلا جديداً للأخلاقيات لا يعود يصبح شكلا ذاتياً بل شكلا موضوعياً ، ومن هنا تنشأ مرحلة أرقى للقانون . هذه الأخلاقيات الموضوعية تتجسّد في الأسرة والمجتمع والدولة .

ولا يكون تطور الأخلاقيات الموضوعية نتيجة التطور الطبيعى للانسانية ، بل يتحدد بتطور الروح تماماً شأن تطور الطبيعة وتطور التاريخ . فالروح بعد ان تخطو إلى الأسرة والمجتمع ، نمطيْ الوجود اللذين لا يزالان ناقصين ويحدّان ماهية هذا الوجود ، تحرر نفسها من هذين الشكلين وتجد تعبيرها الكامل في الدولة وفيها تصبح واعية بذاتها . إن هيغل لا يعد الأسرة والمجتمع العنصرين المكونين للدولة التي لا تستطيع ان توجد بدونهما أو باستقلال عنهما . فهو يجعل من الدولة العنصر الذي يحدد « قبلياً » تطور القانون .

ومهما يكن الأمر ، لم يردّ هيغل هذا التطور إلى تتابع المفاهيم المجردة . لقد ربط من قبل في كتابه « فلسفة التاريخ » ، تطور مفهوم الحرية بتتابع الحقب التاريخية الكبرى ، وهو بالمثل في كتابه « فلسفة القانون » يربط تطور الأخلاقيات الموضوعية بتطور الاقتصاد السياسي ، لكن التماثل أبعد من هذا . فالاقتصاد السياسي على نحو ما فعل في تناوله للعلم التجربي في كتابه « فلسفة الطبيعة » وللتاريخ السردي في كتابه « فلسفة التاريخ » لا يفيد إلا في أنه يقدم له المادة اللازمة لبناء تأملي يهدف إلى أن يبرر باسم الأخلاقيات والقانون ، الحالة

السياسية والاجتماعية التي يراها مرغوته .

الأسرة والمجتمع والدولة هي المراحل المتعاقبة الثلاث التي بها يرتفع الفرد من الأخلاق الذاتية إلى الأخلاقيات الموضوعية ، والتي فيها تختلط الأهـــداف التي يجب أن تتحقق على يد الفرد باحتياجات الجماعة وأغراضها .

ففي الأسرة التي هي المرحلة الأولى للأخلاقيات الموضوعية يتعلم الفرد أن يخضع مصالحه الفردية لمصلحة جمعية أرقى هي المصلحة العامة .

وارتباط الأسر يكوّن المجتمع الذي لم يتصوره هيغل على انه مجمع للأفراد ، بل كتنظيم يندمجون فيه . ولم يستلهم هيغل تصوره للمجتمع من تجمـع لا تمايز فيه محكوم بالقانون الطبيعي كما تصوره القرن الثامن عشر ، بل استلهمـــه من المجتمع الرأسمالي الذي ظهرت ملامحه الأساسية جلية من قبل مع مطلع القرن التاسع عشر والذي سماه باسم الطبقة السائدة فيه : المجتمع البورجوازي .

ويلوح المجتمع البورجوازى القائم على المنافسة ودافع الربـــح في عين هيغل مسرحاً لصدام لا تصالح فيه للمصالح الخاصة . ولما كان الأفراد هم الذين يسودون فإن تطور الملكية التي هي أساس الشخصية والحرية يُحْبط ، ويُنقض نظام اجتماعي حقيقي . وذلك لأن دافع الربح يحمل معه اخضاع حقوق النـــاس لحقوق الأشياء ، ويتأدى الأمر بالانسان إلى أن يعامل نفسه كموضوع فيغترب ببيع عمله وخدماته ، ويزيد دافع الربح من عدم المساواة بين الناس ويتسبب في وجود ثروات مفرطة مع وجود بؤس مفرط .

وبرغم هذه التقلبّات لم يندد هيغل بالمجتمع البورجوازي القائم على الملكية الخاصة لأن القضاء على تلك الملكية سيقمـــع الفردية الحرة ومعها الشخصية الإنسانية . زيادة على ذلك ، فبرغم نقائص المجتمع البورجوازي فإنه يعد انتقالا إلى مرحلة أرقى من الأخلاقيات الموضوعية ،وذلك يجعل الفرد يحقق ماهيته الحقة (وهذا صحيح جزئياً ولا يزال ناقصاً) بدمج نفسه في الجماعة . وبرغم أن البحث عن الربح يفضي بأفراد المجتمع البورجوازي إلى اشبـــاع حاجاتهم

ورغباتهم بشكل أناني ، إلا انهم يتجمّعون معـــاً في عمل جمعي ويدخلون في اطارات اجتماعية . ولهذا يتجاوزون النزعة الفردية والبحث القـــاصر على مصلحتهم الفردية ويفهمون المصلحة العامة .

ومع هذا ، فإن تفوقية المصلحة العـــامة لا يمكن أن تؤكد ذاتها في اطار المجتمع ، فهذا مخالف لماهية المجتمع ، يجب فرض هذه التفوقية ضد إرادة الأفراد عن طريق تنظـــيم أعلى من المجتمع ألا وهو الدولة ، فالدولة – التي هي نهاية الأخلاقيات الموضوعية – هي التي يتحقق فيها تحققا كاملاً اندمـــاج الفرد في الجماعة عن طريق اخضاع المصلحة الفردية للمصلحة العامة .

والدور الرئيسي للدولة هو إضفاء الطابـع الحيادي على النـــتائج الشريرة للصراعات بين المصالح الفردية التي قد تجعـــل المجتمع يغرق في الفوضى إذا لم يتحقق نظام أرقى فيها ، ولما كانت الدولة هي ضمان المصلحة العامة ، فهي لا يمكن أن تكون من خلق الأفراد المشغولين بالجـــري وراء مصالحهم ، بل هي تصدر من إرادة فوق إرادة الأفراد ، من إرادة عقـــلانية تفرض نفسها على الأفراد .

ولهذا فإن العلاقات بين الأفراد والدولة تختلف بالضرورة عن العلاقـــات وسط الأفراد في إطـــار المجتمع الذي تنظمه العقود التي تفرض المساواة بين الأطراف المتنازعة . ولكن في العلاقات بين الأفراد والدولة لا توجـــد عقود ؛ بدلاً من هـــذا نجد أفكار الواجب والتبعية التي تعطي الدولة الحاكمة طابعاً تسلّطياً .

وهيغل بهذا المفهوم للدولة على أنها ممثلة للارادة العامة والتي تنظم بشكل عقلاني المصالح الخاصة عارضه روسو الذي رأى ماهية الدولة في الحرية ، لكنه اعتبر هذه الحرية أو الارادة العقلية هي محصلة الحريات الفردية التي يربط بينها عقد ؛ وفي الوقت نفسه ، رفض هيغل ، هالل الذي اعتبر الدولة هي التعبـــير

عن الإرادة التي تعلو الفرد لكنه رد تلك الإرادة إلى القوة المتعسّفة والمطلقة للملك .

لقد استلهم هيغل فكرته عن الدولة إلى حد كبير من نابليون الذي بدا له أنه قد حقق مركباً كاملاً من المصلحة الفردية والعامة في الدولة القوية التي خلقها وحارب كلاً من تطرفات الحرية الفردية التي أدت إلى الحرب الأهلية والرعب إذا ما تركا لنفسيهما ، والاقطاع العفن الذي يعارض الحرية كلها .

والدولة في مهمتها لإيجاد نظام اجتماعي حقيقي لا يمكن للمجتمع أن يحققه ، يجب أن تحترم حقوق الأفراد الأحرار . وهي تستطيع أن تفعل هذا لأن الفرد يجد فيها ماهيته الحقة ، الذاتية الجمعية ، ولأن الإرادة الجزئية والإرادة العامة يكونان فيه شيئاً واحداً . وتحقيق هذه الذاتية هو القانون ، التعبير عن الارادة العقلانية ، الذي يرضى عنه الأفراد بحرية ، ولكي يمكن تأسيس هذا النظام العقلاني ، على الدولة أن تعتمد أولاً على العدالة والبوليس الذي يكبح جماح الإرادات الفردية بقمع الجرائم والخطاة ليظهر أن القانون مطبق بإحكام ؛ وعلى الدولة أن تعتمد ثانياً على النقابات التي تنظمها الدولة وتوجهها والتي تجعل الأفراد – عن طريق فرض الزامات على أعضائها – داخل اطار نشاطها الاجتماعي يخضعون مصلحتهم الخاصة لمصالح الجماعة وتفرض عليهم طابعاً عاماً يمكنهم من تشكيل جانب من جوانب الدولة . وسلطة الدولة تتجسّد في الملك الذي يضمن سلطتَه ويحدها الدستورُ والمجالسُ النيابية التي تضم ممثلي طبقات الملاك وتكون الرابطة العضوية بين الحاكم والشعب .

فلسفة الروح

وتسود في كتاب « فلسفة الروح » الذي يتوّج أعمال هيغل الفكرة المتعلقة بالفكرة المطلقة وهي تجعل ماهيتها واقعية في العالم ، ويتم هذا التحقق ثلاثياً :

في الفن الذي هو التعبير الحسي عن الروح المطلق ، وفي الدين الذي هو تمثّلها الرمزي ، وفي الفلسفة التي تحرز فيها وعيها الذاتي الكامل .

لقد استأهل هيغل الجانب الصوفي واللاعقلاني من الدين ورد محتواه القطعي الى الرموز التي تعبر عن المفاهيم الأساسية للفلسفة على شكل تمثلات أو صور . ولقد نسب هيغل في سلسلة الأديان مكانة خاصة من الرفعة للمسيحية التي رأى فيها التعبير الرمزي عن فلسفته . وهكذا أصبح التثليث بالنسبة له رمزاً للحركة الثلاثية التي تتحقق بها وحدة الأضداد ؛ والمسيح يمثّل بطبيعته المزدوجة ، الإلهية والانسانية ، وبالتوفيق داخله بين الانسان والله – يمثل المسيح وحدة الكل والجزئي ، مركّب الفكر والوجود الذي يصبح واقعياً في الفكرة العينية ؛ وتصبح عقيدة « السقوط » و « التكفير » رمزاً للروح التي تخرج ماهيتها إلى حيّز الوجود ثم تعلو على هذه الثنائية والتناقض لتصل إلى وعي كامل بالذات ، إلى حقيقة موضوعية وأبدية ، وكما فعل في حالة الدولة البروسية ، نسب قيمة مطلقة للدين المسيحى ، وبه دعا إلى توقف تطور الروح على المستوى الديني .

وأخيراً تجد الروح تعبيرها الأقصى لا في شكل الرموز ، بل في شكل الأفكار ، في الفلسفة ، وتسير المذاهب الفلسفية الكبرى على درب تطور ما هو إلهي في العالم ، وآخرها ، مذهب هيغل الخاص ، هو الانكشاف المحدد والكامل للروح المطلق .

خاتمة

يعد مذهب هيغل نهاية الفلسفة المثالية الرومانتية التي جاءت بعد العقلانية ، وقد شكّلت – على المستوى الأيديولوجي – تعبيراً تقدمياً عن التطور الاقتصادي والاجتماعي الرأسمالي الذي بالانتاج المتزايد يغير العالم أكثر ويدمج

الانسان بشكل أكثر أكتمالا في وسطه الطبيعي والإجتماعي . لقد أبرزت فلسفة هيغل أفكار الحركة والتغيّر والتقدم التي تميز النمط الجديد للانتاج ؛ ولقد انطلقت من تصور شبه جامد للعالم إلى تصور متحرّك ؛ وقد سعت إلى رد ثنائية الروح والعالم ، الإنسان والواقع الخارجي ، إلى واحدية عضوية حيوية وذلك برد تطور الواقع العيني والطبيعة والمجتمع إلى تطوّر الروح المتصور على أنه مبدأ خلاق ومنظم للموجودات والأشياء ، ولقد وحّد مذهبه الفكر بالواقع ، الوعي بالوجود ، في حركة التاريخ . وهذا المذهب ، كظاهرة اجتماعية ، كان تعبيراً أيديولوجيا عن التطور الثوري للبورجوازية الناهضة ، ونذير النهاية الفلسفية الجامدة القديمة والميتافيزيقا التأملية .

وقد جسّد تفسير هيغل للحركة التاريخية تشكيلاً للواقع الموضوعي للمتناقضات وضرورة التخلص الجدلي منها كمصدر وشكل للصيرورة . ولكن هيغل بدل أن يحلل الحركة الجدلية العينية لشكل واقعي من تطورها التاريخي ، نظر اليها بالمستوى التصوري وجعلها مجردة وعامة وشكلية ، وأعطى حل المتناقضات طابعاً شكلياً بالمثل .

وقد أفضت هذه المثالية إلى الطبيعة المتناقضة لمذهبه الذي هو نوع من التوفيق بين نظرية للعالم نصف جامدة وثورية دينامية ، بين مثالية ترنسندنتالية تضع مبدأ وهدف الأشياء خارج الأشياء ، وواقعية متأثرة بفكرة المحايثة- تقرر مبدأ وهدف الأشياء في الأشياء ذاتها وتفسّر تطور الأشياء على أنه يحدث من داخل طبيعتها الخاصة .

ويعكس مذهب هيغل التأثير المتزايد للتطور الصناعي على الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، ولهذا لم يعد قانعاً بنظرة للعالم مثالية وتجريدية تماماً ، بل سعى إلى الاستحواذ على الواقع ككل ، وأدمج تطور الروح من تطور الواقع العيني ، وهكذا أعطى مذهبه طابعاً تاريخياً ، وتدل المكانة السائدة المنسوبة للتاريخ على جهده للتخلص من النظرة الميتافيزيقية

والترنسندنتالية ولاعتبار الأشياء في جانبها المحايث والعيني .

وبرغم هذه الجوانب الواقعية لمذهبه ظل مثالياً في الأساس ، لقد استأصل هيغل الجزئي والمحدد من الواقع العيني لكي يتمكن من إقامة مساواة بين الواقع والمفهوم ؛ وهو بهذا انما سلخ الجزئي من طبيعته النوعية وجوهره ، والتاريخ الذي ارتد إلى تطور المفهوم قد اختلط بالمنطق ؛ ونحن نجد أنه في منطق هيغل وحده لا في أي شيء آخر ، حدث بالفعل ادماج الانسان في العالم .

والهيغلية إذا ما نُظر إليها من وجهة أخرى كانت تصالُحاً بين النظرتين إلى العالم الجامدة والمتحركة ، وجددت ذروة الفلسفة الرومانتية التي ركزت على أفكار الحياة والتغيير ورفضت أن تقبل الفكرة التي ترى ان الحركة تأتي من مبدأ خارج وغريب عن الأشياء ؛ ولكن عدم سداد التفسيرات العلمية لهذه الفلسفة حال بينها وبين أن ترى أن هذا المبدأ للحركة يتفق مع الأشياء ذاتها .

لقد كانت فلسفة هيغل دينامية دائماً ، فقد أخذت على عاتقها أن تفسر التغير المستمر والتطور الذي لا ينقطع للموجودات والأشياء ؛ لكن هذه الدينامية تبدو كما لو كان يحددها مبدأ أعلى ، الفكرة المطلقة التي تعيش في ذاتها ، والفكرة المطلقة هي العنصر الثابت في العملية الأبدية التي هي علتها وهدفها في الوقت نفسه . والفكرة المطلقة تنطوي على كل الواقع في داخلها وتضع الواقع في العالم لكي تسترده ثانية إلى نفسها في مجرى التاريخ . وعلى هذا النحو تجد نهاية التطور نفسها هي هي كما كانت في البداية . فليس التطور الجدلي إلا زخرفاً ؛ لقد كان تقهقراً ، ردة إلى ذاته ، وهذا ما يجعل نظرية هيغل مكافئة للنظرة الجامدة القديمة للعالم .

ومن الناحية السياسية نجد ان هذا التصالح بين نظرتين للعالم جامدة

ومتحركة يتميز بمحاولة الجمع من جهة بين مذهب محافظ يعتبر الدولة البروسية والدين المسيحي شكلية نهائية وقاطعية للفكرة المطلقة ، وبهـــذا يضع خاتمة لتطور الروح ، ومن جهة أخرى الحركة الجدلية للتاريخ التي تفضى إلى تغير دائم ولا يمكن أن ينسب اليها شكل سياسي أو اجتماعي أو ديني محـــدد كحد لها وهدف .

الفصل الرابع

اليسار الهيغلي

إن جهود هيغل في محاولة إقامة توفيق محكم بين المثالية والمادية ، بين المذهب المحافظ الجامد والمنهج الجدلي الثوري لم تتمكن من تقديم حل نهائي ، ومن الحق أن مذهبه بدا في وقت ، وخاصة عام ١٩٣١ لغالبية معاصريه الألمان، صلباً لدرجة أنه يمكن أن تقلب الزمن . لقد كان معظم تلامذته راضين بالتعليق والتوسع بشكل تقليدي في الأجزاء المختلفة من هذه الموسوعة الضخمة التي بث فيها هيغل معرفة عصره .

وفي الوقت نفسه ، فإن ثورة ١٨٣٠ التي دمرت نظام التحالف المقدس والتجديد والبعث الإقتصادي لألمانيا بعد تكوين التحالف الألماني تحت زعامة بروسيا عام ١٨٣٤ لم تتمالك نفسها من أن تمس التناقضات الكامنة في المذهب الضخم لهيغل وتمزقه ، فالتطور السريع للصناعة جعل من تغيير العالم الخارجي عاملاً يزداد أهمية في الحياة الإنسانية . وتزايدت صعوبة رد الواقع العيني جميعه إلى « الفكرة » . ومن بين تأثيرات هذه الثورة الاقتصادية نجد تحولاً سريعا — كما في فرنسا في القرن الثامن عشر — من تصور روحاني إلى تصور مادي للعالم

تصاحبه – كما في القرن الثامن عشر في فرنسا وللدواعي نفسها – حركة تحررية تؤيدها نهضة البورجوازية مع وجود ميل إلى الرفض الكامل للمذهب السياسي المحافظ عند هيغل الذي كانت قد قوّضته من قبل ثورة ١٨٣٠ .

الراديكالية الليبرالية

لقد انقسمت المدرسة الهيغلية نفسها إلى « يمين » محافظ يتكون من المريدين المحافظين على العهد « للأستاذ » ، وإلى « يسار » متحرر يسْعى إلى تكييف الهيغلية مع الظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الجديدة .

فاليسار الهيغلي الذي يعبر عن الأهداف السياسية والاجتماعية لبورجوازية يدعمها التطور السريع للتجارة والصناعة ، حللت وغيرت الفلسفة الهيغلية لكي تكيّفها مع الليبرالية . لقد رفض أصحاب هذا اليسار العناصر الجامدة والمحافظة في المذهب ولم يتمسّكوا الا بالعنصر الجدلي الثوري كعقيدة للعمل ؛ لكن الاتجاهات شبه المحافظة للبورجوازية الألمانية تركت الهيغليين الشبان بدون أي عون حقيقي ، ولقد قصروا عملهم أساساً على المجال الروحاني شأنهم في هذا شأن الفلاسفة الرومانتيين .

وسرعان ما نجد أن الهيغلية اليسارية التي لا تشبه الحركة الموسوعية الفرنسية في القرن الثامن عشر والتي بلا بورجوازية ثورية تؤيدها ، قد تعثرت كحركة سياسية متحررة . فعملها الذي يفتقر إلى أي موضوع واقعي ، قد أصبح نقداً مجرداً للواقع ، أصبح مجرد لعبة ذهنية ، وأدى فشل الليبرالية الثورية بقسم من اليسار الهيغلي إلى التحول من البورجوازية المحافظة إلى الطبقة الناهضة الجديدة، الطبقة البروليتارية ،وأدّى بهم إلى أن يجعلوا عملهم عينياً وعملياً أكثر منه نظرياً ومجرداً .بادىء ذي بدء ، قلب فيورباخ فلسفة هيغل تماماً وتوصل إلى مادية آلية تشبه مادية فرنسا في القرن الثامن عشر ، حيث أصبح الإنسان ثانوياً بالنسبة

للطبيعة ، وحيث يتحمل تأثير وسطه بدون تغييره . ثم جعل ماركس هذه المادية دينامية وأوضح كيف أن الانسان بعمله المصرّ على تغيير العالم يزداد اندماجاً فيه ، ولقد ربط ماركس الفعل بالنشاط العملي العيني للإنسان أي ربطه بالنشاط الاقتصادي والاجتماعي ولم يربطه بالتطور الروحاني كما سبق للمثاليين أن فعلوا ؛ وقد طوّر تطوراً تاريخياً وجدلياً للمادية ، ومن هنا طوّر تطوراً جديداً للشيوعية باعتبارها تعبيراً عن البروليتاريا مع وعي كامل للطبقة .

وقد حدثت القطيعة بين الجناحين اليميني واليساري للهيغلية عندما قام الجناح اليساري الذي يقلد الموسوعيين الفرنسيين في القرن الثامن عشر الذين دعموا البورجوازية في كفاحها من أجل السلطة بنقد الدين والملكية المطلقة — عندما قام هذا الجناح بتأكيد الضرورة للتقدم اللامحدود للعقل والحرية ، ووجه هذا الجناح النقد إلى مكوّنين أساسيين في المذهب المحافظ عند هيغل: الدين المسيحي والدولة البروسية ، ولما كان الهجوم على الدين أقل خطراً من الهجوم على الدولة ، فإن اليسار الهيغلي وجّه أولى هجماته ضد الدين قبل أن يتجه إلى العمل على المستوى الاجتماعي والسياسي ، وجاء هذا الهجوم على غرار الموسوعيين الفرنسيين مرة أخرى .

د . ف . شتراوس [1] : لقد كانت هذه المشكلة وراء مظهرها الديني والفلسفي سياسية أساساً في طبيعتها وهدفها . وكان أول تجلٍّ لها عند د . ف . شتراوس في كتابه « حياة المسيح » (١٨٣٦) والمسألة الرئيسية فيه هي ما إذا كان الدين والفلسفة متماثلين في الجوهر كما قال هيغل أم انهما مختلفان ولا يمكن التصالح بينهما . لقد ساوى هيغل في كتابه « فلسفة الدين » بين محتوى الدين ومحتوى الفلسفة ، وقال إنه لا يوجد إلا تمايز شكلي بين الاثنين حيث

---

١ ـ ديفيد فردريك شتراوس ، فيلسوف ألماني من الهيغليين الشبان وأصبح وطنياً ليبرالياً بعد عام ١٨٦٦ (المترجم) .

يكشف الدين بالرموز عن المحتوى العقلي للفلسفة ، وقد عارض شتراوس هـذا التوحيـد بين الفلسفة والدين ؛ وأكّد كتابه أن العقائد لا يمكن أن تستحيل إلى مفاهيم فلسفية بدون تغيير محتوى الإيمان . ولقد قال هيغل إنه في دراسته الدين المسيحي يمكن تجاهل الواقع التاريخي والقيم الانجيلية والانجليكية لصالح المحتوى الرمزي للدين ، ولقد ردّ شتراوس فقال إن هذه القيم تكوّن الجانب الأساسي من الدين المسيحي ، ولم يرَ في الأناجيل رموزاً فلسفية ، بـل رأى فيها أساطير لها أصلها في النبوءات المسيحية وتعبّر عن أعماق آمال الحيـاة اليـهودية .

ولقد التقط شتراوس الفكرة الخاصة بـإله غير شخصاني يختلط وجوده بتاريخ البشرية ، وهي فكرة متضمنة في الفلسفة الهيغلية وخـاصة في تصور هيغل للروح المطلق والعلم المسيحي . لقد رفض شتراوس تاريخية يسوع وذكر أن المسيح الذي لم يعز اليه سوى قيمة رمزية ، لا يشكل كل الوحي الإلهي بل يشكل عنصراً جوهرياً منه وان الانسانية كلها وحـدها تعطي في مجرى التطور صورة كاملة لله .

لقد كال كتاب شتراوس للفلسفة الهيغلية كلها صفعة قوية . فهو بقوله إن ماهية الدين تختلف عن ماهية الفلسفة ، قوّض التناسق الذي أقامه هيغل بين الاثنين كما قوّضه التوحيد الهيغلي بين التطور التاريخي والتطور العقلاني ، مظهراً انه مع الحقيقة العقلانية والمنطقية يوجد واقع تاريخي لا يتطابق بالضرورة معها ولا يرتد اليها . وشتراوس برفضه أي مبدأ أول خارج الانسان، وبرفضه القيمة المطلقة للدين المسيحي ، استمد من الهيغلية طبيعتها الميتافيزيقية والترنسندنتالية التي لا تزال لها ونبذ منها جانبها المحافظ .

لقد هدم شتراوس الصرح المشيد الذي أقامه هيغل بصبر ، وفتح البـاب أمام هجوم عام على الهيغلية من جانب اليسار الهيغلي . لقـد كانت مشكلة أصحاب هذا اليسار هي التغلب على التناقض بين التطور الجدلي الذي يقـدم

تبريرات للعمل الثوري،والمذهب المحافظ عند هيغل ، ولكي يمكنهم أن يقوموا بهذا ، كان عليهم أن يمدّوا إلى المستقبل حركة الفكرة التي تحـــدد حركة الواقع حيث كان هيغـل قد قصرها على حركة الماضي وتوقف بهـــا عند الحاضر .

إن الهيغليين الشبان ، وقد تجرأوا بالنقد الذي شنّه شتراوس ،قـد توسعوا قُدُماً بهذا النقد من المجال الديني إلى المجال السياسي والاجتماعي لكي يقيموا تناسقاً فعّالاً بين ما هو واقعي وما هو عقلاني باسم العقل . لقد كانوا منغمسين في المذهب الهيغـلي ، ولم يشكوا في الجدارة الـــكاملة للروح في السيطرة على مجرى العالم ، ولقد شعروا بأنهم إذا استخرجوا ونددوا بالعناصر اللاعقلانيـة الـكامنة في الواقع العيني ، في التنـــظيم الاقتصادي والسياسي والاجتماعي ، فسيكون هذا هو كل المطلوب للتخلّص من هـــذه العناصر ، ومن ثم يتشبّع تطوّر ما هو واقعي باللاعقلانية . وهم بوضع تقابل بين جدل هيغـــل الذي يتضمن التغير الدائم للعالم ومذهبه المحافظ ، وقد توصّلوا إلى مذهب للعمـــل يتكيّف مع احتياجات البورجوازية الألمانية . ولمـا كانت هذه البورجوازية ضعيفة ، اقتصر المذهب في البداية على المجـــال الروحاني ، لكنه كان لا يزال تغـيراً ملحوظاً لتبرير هيغـل للنزعة المحافظة السياسية ليكون مذهبـــاً ثوريـــاً .

لقد أورد شييز كوفسكي في كتابه « مدخل إلى الحكمة التاريخية »[1] الحاجة إلى استخدام القوة لتغيير العالم . فقد عـــارض شييز كوفسكي ، هيغل الذي قصر الجدل على تفسير الحاضر وحال بين الفلاسفة وبين التأمل والتفكـّر في الطبيعة ، ونادى شييز كوفسكي بان الفلسفة يجب أن تفيـــد في أن تقودنا من الحاضر إلى

---

١ – أدفست . د . ف . شييزكوفسكي : « مدخـــل إلى الحكمة التاريخيه » (برلـــين ، ١٨٣٨) .

المستقبل ومن ثم عليها أن تحدّد السيْر العقلاني للعالم ، وقال ان التطور التاريخي الذي كان حتى هذه اللحظة لا شعورياً ، عليه أن يصبح شغـــل النشاط العقلاني [1] . أما الفلسفة الهيغلية التي تتوقف عند الحاضر وليس لها تأثير على مصير الإنسان فيجب أن تحل محلهافلسفة جديدة ، فلسفة للفعـل الذي سيمكن الإنسان من تحديد المستقبل .

لقد كان هذا مذهباً للفعل أحدث تغييراً عميقاً في الفلسفة الهيغلية في اتجاه مذهب فيشته ، وجعل تطور الواقع تابعاً للارادة العقلانية وجعل تحـــديد المستقبل هو المهمة الأساسية للفلسفة . وكان على هذا المذهب أن يجد منظّره الأول في برونو باور [2] وهو صديق لكارل ماركس .

ب باور : لقد كان باور في الأساس لاهوتياً مثـــل د . ف . شتراوس ، وهيغلياً متعصباً إلى أن شن نقده على الأناجيل ، وإن كان هذا النقد جاء انطلاقاً من وجهة نظر مخالفة لوجهة نظر شتراوس [3] . فعنده ان ماهية الدين المسيحي ليست هي مادته ، أي محتواه القطعي، أو الفلسفي ، بل في أنه يشكل مرحلة جديدة في تطور الوعي الكلي . والجماعة المسيحية لم تجسد نزعة قطعية مسيحية في المسيـح ، بل عبرت عن أفكارها وتوقاناتها في الأناجيل . وقد درس باور الأناجيل في علاقتها بالثقافة العامة في عصرها ، وأظهر أنها ، شأنها شأن المذاهب الفلسفية في ذلك العصر ، الأبيقورية ، الرواقية والنزعـــة الشكلية ، هي نتـــاج الوعي « التعس » أو « المنسحق » أي الروح المقهورة التي تستدير في التعاسة الروحانية والأخلاقية المتولدة من انحلال العالم القديم إلى الداخـــل

---

١ – المصدر السابق : ص ٩ .

٢– (١٨٠٩ – ١٨٨٢) فيلسوف مثالي وهيغلي منالشبان وراديكالي بووجوازي يشار اليه أحياناً على انه القديس برونو (المترجم).

٣ – برونو باور « نقد التاريـخ الانجيلي عند يوحنا » (برمين ، ١٨٤٠) و « نقـــد التاريـخ الانجيلي عند أصحاب الأناجيل الثلاثة « متى ولوقـــا ومرقص » الجزء الأول ، القسم الثاني منه (ليبزغ ١٨٤١) والجزء الثاني برونشفيغ ، ١٨٤٢).

لتحمي حريتها ، وقد أفضى هذا النقد للأناجيل إلى أن يصل باور إلى فلسفة للعمل ، يصل إلى الفلسفة النقدية التي عليها أن تكون سلاح الهيغليين الشبان [١] .

لقد ذكر باور : في التطور العام للعالم ، ما يهم هو الوعي أي الروح التي أحرزت معرفة عن ذاتها لا الجوهو الذي هو شكل يتخذه الوعي في مجرى تطوره والذي يشبه اللا ـ أنا عند فيشته في أنه ليس إلا الأداة التي تستخدمها الروح لتكشف وترفع نفسها [٢] . ويصنع الوعي الكلي تقدمه اللانهائي ، على غرار ما تفعل الأنا عند فيشته ـ بأن يحطم دون انقطاع ما يخلقه . فحالما يتخذ الوعي الكلي شكلاً محدداً في مادة يصبح ذلك الشكل حداً وعقبة ، وكل ما يتخذه الوعي الكلي من الأشكال الفلسفية أو الدينية أو السياسية أو الاجتماعية في مجرى التطور التاريخي لا يُبرر إلا لحظة ، والوعي الكل بتخليده نفسه يصبح لاعقلانياً ويقف في طريق تطور الوعي ، ولهذا يجب أن يحل محله شكل للوعى جديد وأرقى . وهنا تكمن وظيفة النقد ، الأداة الرئيسية للتقدم ، الذي يتخلص بفضل تحليله للعقائد والأنظمة من العناصر اللاعقلانية من الواقع ومن ثم يحدد التطور الذي لا ينتهي للوعي الكلي [٣] . وفي رأي باور ، يجب أن يكون لأثر هذا النقد اتجاه كامن لتحرير الروح من قبضة الدين المسيحي الذي بعد أن غير العالم القديم بإعطائه قيمة كبرى للشخصية الإنسانية قد أصبح عقبة في وجه تقدم الوعي بسبب ارتباطه بشكل مجرد ، ارتباطه بجوهر محدد للروح .

ولقد مضت هذه الفلسفة النقدية بعيداً أبعد مما حاول شيز كوفسكي أن يفعله بجعل مذهب هيغل يتمشى مع كفاح الليبرالية ضد الأنظمة المحافظة . لقد سلّم باور بالحركة الجدلية اللانهائية للوعي الكلي وأنكر النهائية على أي

---

١ ـ برونو باور. « صورة الحكم الأخير على هيغل الملحد وعدو المسيح »(ليبزغ، ١٨٤١)
٢ ـ المصدر السابق . ص ٧٠ .
٣ ـ المصدر السابق : ص ٨٢ وما بعدها .

جوهر ، أي على أي شكل محدد للواقع ، ودحضه للمذهب المحافظ عند هيغل . زيادة على ذلك ، فإن باور بوضعه كعارض لا ينقطع بين الوعي والجوهر قد فصل الوحدة التي لا تنفصم التي أقامها هيغل بين الواقع العيني ؛ وقد ارتدت تلك الوحدة الآن إلى التعبير العابر المتغير دوماً للروح كما عند فيشته ، وقد أحيت الفلسفة النقدية التطاحن الفيشتوي (نسبة الى فيشته) بين ما هو قائم وما ينبغي أن يكون ، وهو ما هاجمه هيغل بشدة .

وفي هذا فصلت الفلسفة النقدية الفكرة عن الواقع وردتها الى الوعي ، وهي تعد بهذا عودة الى المثالية والنزعة الذاتية. لقد تحولت الحركة الجدلية الآن الى جمال الروح بدل أن تتجسّد في الواقع كما عند هيغل . ولم تعد تصدر عن الطبيعة الخالصة للأشياء ، من الوجود وقد اعتبر روحاً ،بل من الذات المفكرة، لأنا . والنقيض الذي كانت له قيمة إيجابية عند هيغل لأنه يعبر عن جانب من لواقع ، أصبح الآن يميل الى أن يصبح سلباً محضاً، أي غاية في ذاتها ؛ وأصبح لجدل مجرد لعبة للعقل .

هذا المذهب الذي أكّد قوة الروح على تغيير الواقع حسب الإرادة ، والذي رد النشاط السياسي الى نقد بسيط للأنظمة والعقائد القطعية ، تبنّاه بشغف الهيغليون الشبان التواقون الى العمل ، لكنهم عاجزون في الواقع . وسرعان ما اقتضى الأمر أن يوضع هذا النقد موضع الاختبار في كفاح اليسار الهيغلي ضد فريدريك ولهلم الرابع الزنديق والرجعي الذي ندد بالهيغلية التي رعاها أبوه ، وحارب الليبرالية بكل صورها .

وقد أعلن الهيغليون الشبان الذين أسكرتهم اللعبة المدمرة للفلسفة النقدية الحرب على المسيحية وانخرطوا الآن في كفاح ضد السلطة المطلقة ؛ لكن لم تكن تؤيدهم البورجوازية الألمانية ، وسرعان ما انهارت حركتهم وأدّى فشلهم الى نشوب صراع بينهم ، فبعضهم مع برونو باور ارتدوا الى ذاتهم نحو النزعة الفردانية والتمركز الذاتي وهو تيار طبيعي مع عناصر معزولة عن طبقتها ،

وأوصلوا الفلسفة النقدية الى حد عقيم ، ودعوا عابثين الى التخلص النظري من الحالة القائمة للأمور .

لقد جعلهم انعزالهم عن البورجوازية وعن الناس عاجزين عن ربط الفكرة والنظرية بالعمل الاجتماعي السياسي أو اعطاء حل عيني لمشكلتهم الجوهرية ، مشكلة الحرية ، والنتيجة التي استخلصوها من عجزهم هي أن هناك تعارضاً لا توفيق فيه بين الجماهير والروح ، لقد وصفوا الناس الذين لم يكن لديهم سوى عدم اكتراث بالفلسفة النقدية بأنهم غير أهل بالحرية وغير قادرين على تطويرها؛ لقد مالوا الى فصل تطور الوعي الكلّي عن تطور الانسانية كما مالوا الى خلط هذا التطور بالوعي الفردي المرتدّ الى الأنا .

وقد استخلص واحد من هذه الجماعة هو شتيرنر [1] النتائج المتطرفة لهذا الاتجاه ورفض أي حد مفروض على ذاتية الفرد – من قبل الدين أو المجتمع أو الدولة . ولم يعترف الا بحقيقة واحدة هي الأنا ومبدأ واحد وحيد هو عبادة الأنا ، وجعل من الآنيّة والأنانية المطلقة الدافع الوحيد للنشاط الانساني وانتهى الى العدمية والفوضوية .

الراديكالية الاجتماعية

وفي الوقت نفسه ، كان هناك قسم آخر في اليسار الهيغلي يضم لودفيج فيورباخ وموسى هس وكارل ماركس وفريدريك انجلز يسير بدقة في الاتجاه المقابل ، وكان هذا القسم يسعى الى ربط الفكر ربطاً أوثق بالواقع ، أي ربط النظرية بالفعل والعمل . لقد تحول أصحاب هذا

---

١ – ماكس شتيرنر (١٨٠٦ – ١٨٥٦) ويشار اليه أحياناً على أنه سانكو بانزا والفريد والقديس ماك وجاك الطيب : (المترجم) .

القسم من البورجوازية المحافظة الى الطبقة الثورية ، البروليتاريا ، وتحولوا من الليبرالية الى الشيوعية .

لقد قام الاتجاه الجديد لتفكيرهم وعملهم على أساس الاشتراكية الفرنسية والشيوعية ، ولم ترَ تلك المذاهب في النظام الرأسمالي الظروف اللازمة للتخلص منه من خلال تكثيف تناقضاته . ولما كانوا لم يتوصلوا الى حلول المشكلات الاجتماعية والاقتصادية التي تشغلهم عن الوقائع الاجتماعية القائمة ، فقد شعروا أنهم مرغمون على تحويل تلك المشكلات الى المستوى الأيديولوجي وحلها في ذلك المستوى باللجـوء الى العوالم الخيالية ليبينوا الطريق الذي يجب أن يسير فيه تغير المجتمع .

لقد تجاوز حلهم لمشكلة اندماج الانسان في المجتمع الأيديولوجيا البورجوازية التي تحتفظ بالملكية الخاصة كأساس للمجتمع ؛ لقد سلّم هؤلاء الاشتراكيون والخياليون بالحاجة الى أن يتمشى النمط الجمعي للتوزيـع مع النـــمط الجمعي للانتاج . ولقد ظلوا أيديولوجيين وخياليين لأنهم لم ينجحوا في أن يروا كيف ان في استطاعة المجتمع ان يقدم تغيرات اقتصادية واجتماعية في ذاته . وكل ما فعلوه انهم قابلوا بين الواقع القائم والمثال ، بين الحاضر الذي يمثّل الفوضى والآنيّة والجـور والنظام القادم والغيرية والعدالة . ولقد اعتقدوا ان فكرتهم عن عالم قادم يجب أن تظهر ليتم تجاوزها بسبب رفعتها الأخلاقية وان إيمانهم العميق بثروة العقل وقوته جعلهم يشعرون بأن مهمتهم الرئيسية هي اقنـــاع الناس بامتياز خطاطياتهم . وتتعارض الجوانب النقـدية في نظرياتهم ، وهي القريبة من الواقع ، مع خططهم البناءة للاصلاح الاقتصادي والاجتماعي وهي أعمال وهمية من نسج الخيال . لقد كانت دعوتهم للعقـل وسيلتهم الرئيسية للعمل ؛ والجوانب النقدية في عملهم انما تظهر تطاحناتهم الاجتماعية ، لكن الجوانب المحافظة لا تتواكب مع تحليل لهذه التطاحنات ، أو لا نظهر كيف تفضي الى التغيير الاجتماعي .

ولما كان الخير له الكلية نفسها التي « للحق» في مملكة العقل ، فانهم وجهوا أنفسهم للانسان بصفة عامة ونقلوا فكرة التعارض الطبقي الى التعارض بين الأفكار الأخلاقية وأحلوا محل فكرة الصراع الطبقي فكرة التطاحن بين الخير والشر ، بين العدالة والجور. وبالتالي اتخذت الصراعات الطبقية طابع الصراعات الأخلاقية ، وأصبح ما يقسم الانسانية هو الأختلافات الأخلاقية أكثر مما هو التطاحنات الاجتماعية ، ولهذا أصبحت المشكلة الاجتماعية مشكلة تربوية ؛ ولم يقدم الاشتراكيون والشيوعيون الأوائل مشروعاتهم الاصلاحية إلى البروليتاريا، بل قدموها الى الناس بصفة عامة وخاصة إلى البورجوازيين المستنيرين حيث ناشدوهم مشاعرهم بالنسبة للانسانية والعدالة . ومهما يكن ، فكلما ازدادت تطاحنات النظام الاجتماعي هذه ، قرر هؤلاء النظريون أن يأخذوا على عاتقهم مهمة الدفاع عن المصالح الخاصة للبروليتاريا الناهضة ، وزاد تخلّيهم عن النزعة الخيالية الوهمية .

عند هؤلاء العقائديين، مثل فيكتور كونسيديرانت ولويس بلانك وفيدال وبرودون الذين كانوا معادين لكل من البورجوازية والبروليتاريا ، نجد تعبيراً بصفة خاصة عن النزعة الخيالية . لقد نقدوا النظام الاجتماعي الرأسمالي بسبب تأثيراته المدمرة الناجمة عن نزعة التنافس القائمة فيه ، لكنهم أرادوا الاحتفاظ بصفته الأساسية ألا وهي الملكية الخاصة . لقد رفضوا العمل الطبقي كوسيلة للانعتاق واعتمدوا تماماً على ما أسماه ماركس الوسائل الخيالية لاحداث اصلاحاتهم الاجتماعية .

عندما تحدث المنظرون الشيوعيون إلى بروليتاريا أكبر وأقوى لديها من قبل وعي طبقي واضح ورغبة في التغيير الاجتماعي الحاد أكثر من رغبتها في مجرد الاصلاح، تراجعت النزعة الخيالية الوهمية على حد التعبير الماركسي. فعند بكوير، الذي أراد أن يجعل الملكية جمعية ، وعند كابيه الذي توصل الى فكرة الشيوعية الكاملة ، كانت لا تزال للنزعة الخيالية الوهمية بصماتها الواضحة ، لكنها كادت

تختفي عن أوغست بلانكي الذي رفض التعـــاون الطبقي جميعه ووضع أمله في العمل الثوري للبروليتاريا لاعادة تكوين المجتمع .

وأول الشخصيـات في اليسار الهيغلي التي قطعت صلتهـــا بالأيديولوجية البورجوازية المتحررة ومضت إلى الشيوعية هما لودفيج فيورباخ وموسى هس ، وكانا واقعين تماماً تحت تأثير الاشتراكيين الاصلاحيين . فقـــد أوجد التخلف الاقتصادي والاجتماعي لألمانيـــا في هؤلاء الناس تخفيفاً للنظريات الاشتراكية الفرنسية يتمشى مع الضعف الذي أصاب العقلانية الفرنسية التي استحالت إلى « فلسفة تنوير » .

لودفيغ فيورباخ : نجد علامات هذا الوضع ماثلة بصفة خاصة عند فيورباخ الذي تحدث انطلاقاً من أرضية مجتمع غير متمايز اجتماعياً . لقد استمد من نقـــد متواز للدين المسيحي والفلسفة الهيغلية نظرية اجتماعية تسببت في الاتجـــاه نحو الشيوعية ،ليس فقط بالنسبة لموسى هس، بل بالنسبة لكارل ماركس وفريدريك انغلز ايضاً . ففي عام مبكر هو عام ١٨٣٨ أكد فيورباخ في نقد وجهـــه إلى فلسفة هيغل [١] أن الفكرة وهي أبعد ما تكون عن الواقع المتولد إنمـا تتولّد منه . وقد طبق في مؤلفه الرئيسي « ماهية المسيحية » [٢]،هذا المبدأ على الدين المسيحي وأظهر أن الدين هو نتـــاج الانسان ، وخاصة الانسان البدائي الذي استند خلال رعبه من مواجهة الأخطار التي تحوق به دوماً إلى قوة خرافية تعلو على الطبيعة، استند إلى كائن أسمى نسب إليه قوة التدخل العجيب باسمه . لقد خلق الإنسان هذا الكائن الأسمى ، الله على صورته ، بأن أسقط على الله أسمى الصفات في الأنواع الإنسانية . وهكذا أصبح الدين ساحـــة لتنقيح او قلب العلاقات الحقة بين الذات والموضوع،بين الانسان والله.وأصبح الفاعل الحقيقي،

---

١ لودفيغ فيورباخ : « في نقد الفلسفة الهيغلية » في مجلة « هاليش ياربو شر » اغسطس ـ سبتمبر ١٨٣٨ ، وفـي الاعمال الكاملة ، المجلد الثاني (ليبزغ ، ١٨٤٦)

٢ فيورباخ « ماهية المسيحية » (١٨٤١) الاعمال الكاملة ، المجلد السابع (ليبزغ ، ١٨٤٩)

الانسان صفة الكائن الذي خلقه ألا وهو الله؛ والله الذي هو بالفعل صفة الإنسان أصبح العنصر الخلاّق ، أصبح الفاعل .

إن النقد الحاد الذي وجهه فيورباخ للدين قد غيّر من معنى وطبيعة الاغتراب الديني الذي لم يعد يظهر – كما كان عند كل من هيغل وبرونو باور – كفعل خلاّق يخلق به الله – على شكل فكرة مطلقة أو وعي كلي – العالم بأن يبرز للخارج جوهره الذي يسترده ثانية إلى نفسه بشكل متقدم ؛ وقد ظهر الاغتراب بدل هذا كفعل يحرف الإنسان عن ماهيته وطبيعته الحقة ويجعله غريباً في عين نفسه .

وقد أفضى هذا التحليل للدين بفيورباخ إلى نقد عام للفلسفة المثالية ، والهيغلية بصفة خاصة ، اللتين لامهما لأنهما جعلا الإنسان والطبيعة خلقين للروح وذلك عن طريق قلْب الفاعل والصفة بطريقة مماثلة . وقد أظهر في كتابه « أطروحات مؤقتة عن اصلاح الفلسفة »[1] (١٨٤٣) كيف أن الفلسفة الهيغلية ، شأنها شأن اللاهوت ، قد نقلت ماهية الانسان والطبيعة إلى الفكرة التي تحل – شأن الله – محلّ الذات التي تخلق العالم . غير أن هيغل بردّه ، الواقع جميعه إلى الفكرة ، لم ينجح في أن يوّحد في مركب الفكر بالوجود اللذين مزجهما في الفكرة العينية . لقد كان المركب وهما لأن تطور ما هو واقعي ظل باطنيا بالنسبة للروح التي لا يخلق نشاطها الخلاق سوى التجريدات . ولما توسع فيورباخ في النقد ، أظهر أن برونو باور لم يفعل إلاّ أن يزيد من خطر المثالية الهيغلية وذلك بتجريد الفكرة من كل جوهر وردها إلى الوعي .

وقد ذكر فيورباخ أنه لكي نوجد وحدة للفكر والوجود ، للعقل والمادة ، للانسان والطبيعة ، يجب ألا تكون نقطة الأنطلاق هي الفكرة بل الواقع الحسي

---

(١) فيورباخ : « أطروحات مؤقتة عن اصلاح الفلسفة » (١٨٤٢) الاعمال الكاملة ، الجزء الثاني .

العيني الى الانسان والطبيعة ؛ ويجب أن تجد الروح مكانها في المادة لا أن تجد المادة مكانها في الروح ؛ وعلى الانسان بفكره بل وبإحساساته واحتياجاته أن يكون التعبير العضوي عن ذلك المركّب .

وبالنسبة لمعارضة المثالية الموضوعية عند هيغل والمثالية الذاتية عند باور ، أيّد فيورباخ تصوراً مادياً للعالم حيث لم يعد العنصر الجوهري هو تطور الفكرة أو الوعي بل الانسان العيني الذي يتخذ له مكاناً في الطبيعة والمجتمع .

لقد أمْلث الفلسفة النقدية التناقض بين المذهب المحافظ عند هيغل وجدله الثوري ؛ والآن يهدف نقد فيورباخ إلى الشك في الأيديولوجيا الهيغلية كلها . لقد رفض فيورباخ مع رفضه للدين كل ايمان بما هو فائق على الطبيعة وما هو ميتافيزيقي ، ولقد أحل محل المثالية الهيغلية وضعية مادية ردّت كل شيء إلى الإنسان الحسي والطبيعة العينية .

وهكذا توصل إلى نزعة إنسانية أسس عليها المذهب الاجتماعي الذي رسمت خطوطه العريضة الأساسية في « مبادىء فلسفة المستقبل » (١٨٤٣) [١] ، وكانت المشكلة الأساسية كما رآها هي تحرير الإنسان من الدين الذي يسلبه طبيعته الحقة عندما يقوده إلى منفى ويؤقنم في الله ويغرّب صفاته الجوهرية التي هي صفات الوجود الجمعي الذي يشكل الأنواع الإنسانية . وبهذا لا يُفْقر الإنسان طبيعته فحسب ، بل يصبح فرداً ذاتياً معزولاً من الحياة الجمعية ، المكان الوحيد الذي يستطيع أن يجد فيه تحققه . وحتى يمكن للانسان ان يستعيد وجوده الحق الذي هو وجود جمعي وحتى يمكن اتاحة الفرصة أمامه ليحيا حياة متفقة مع طبيعته الحقة ، يجب التخلص من الوهم الديني ، وما هو وراء العالم يجب أن يندرج في العالم الراهن ، والصفات التي اغتربت في الله يجب اعادتها إلى الانسانية ، والانسان إذا ما تحرر من الذاتية والنزعة الفردانية يستطع أن يدخل بحرية في

---

(١) فيورباخ : « مبادىء فلسفة المستقبل » (١٨٤٣) الاعمال الكاملة ، المجلد الثاني

الحياة الجمعية للمجتمع ويحل محل محبة الله محبة الانسانية التي ستكون هي قانونه الأسمى .

وتكمن أهمية فيورباخ في أنه أعطى في ألمانيا ولأول مرة حلاً (هو حل أيديولوجي ، هذا صحيح) للمشكلة الرئيسية الخاصة بادماج الانسان في وسطه الطبيعي والاجتماعي ومن ثمّ أحدث نقلة أولية من الهيغلية إلى الاشتراكية . والعنصر الأساسي في فلسفته ، اي نقد الاغتراب الديني بنتائجه في الذاتيـــة والنزعة الفردانية باعتبارة عقبة في الحياة الاجتماعية ، كان بشكل انتقالي نقـد الاغتراب قوة عمل العامل وتحولها الى السلع المنتجة في ظل الرأسماليـــة ، وهو نقد للنزعة الفردانية والذاتية ناجم عن نمط للتوزيع يقوم على دافع المنفعة . لقد كان محاولة للتغلب على الذاتية والوصول الى الحياة الجمعية بإتاحة الفرصة أمـــام الانسان للمشاركة في حياة الأنواع .

والضعف في المذهب كامن في أنه تسلّح بالمطلق خارج التطور التاريخي وظل غائما ومطلقا . وبالرغم من أن فيورباخ أقام الواقع العيني والحسي أولاً ، وسعى إلى ادماج الانسان في الطبيعة والمجتمع ، إلا أنه نادراً ما تجاوز الانسانية المجردة ؛ لقد قهر الهيغلية في مجال الفلسفة أكثر مما قهرها في مجـــال الواقع الاقتصادي والاجتماعي . ولم تكن أطروحته الرئيسية ، اغتراب الماهية الانسانية في الدين ، قد عُرضت أو شُرحت كواقعة اجتماعية ؛ بل كنوع من الفعـــل الميتافيزيقي للانسان على هذا النحو . بالاضافة إلى هذا ، ساوى فيورباخ المجتمع الذي لم يكن لديه عنه سوى أفكار غائمة بوجود خيالي ، هو الأنواع الانسانية ، التي هي ماهية الإنسانية ، وهي ذاتية ميتافيزيقية فوق الناس ، شأنها في هذا شأن روح العـــالم عند هيغل .

ولما كان قد فكّر في الانسان والمجتمع من وجهة نظر مطلقة ، فإنه لم يرفض مثالية هيغل فحسب ، بل رفض أيضاً تصوره التاريخي والجدلي للعملية . وقـد جعله هذا يضع النشاط الانساني خارج التطور التـــاريخي والتطور الاجتماعي

والاقتصادي،وجعله يرتد إلى مادية القرن الثامن عشر الآلية وجعله يتناول فعل البيئة على الانسان لا فعل الانسان على البيئة . وهكذا جعل الانسان كائناً شبه سلبي خاضعاً لتأثير طبيعة مصبوغة بصبغة مثالية ، وجعل المجتمع تضامناً جمعياً غائماً يبتلع قوى التصادم العينية التي ردها إلى تطاحن باهت التعريف بين الغيرية والأنانية . وهكذا تصبح طبيعة وهدف التطور الانساني أخلاقية في الجوهر ، وتنتهي فلسفته الانفعالية والتأملية إلى فلسفة أخلاق غائمة ، إلى دين لا شكل له للسعادة والمحبة المطلقين .

موسى هس : لقد بدأ موسى هس من المبادىء الأساسية لهذه النظرية ، لكنه ذهب شوطاً أبعد وأعطى لها طابعاً اكثر اشتراكية بشكل حازم . لقد فحص الناس والمجتمع بشكل أكثر تعيناً،وربط حرية الناس بانعتاقهم الاقتصادي والاجتماعي أكثر مما ربطها بالتحرر الديني.ففي كتابه«الدولة الأوربية المحكومة بثلاثة أشخاص » (١٨٤١) [١] أكد أهمية الليبرالية لحل المشكلة الجوهرية التي كانت في نظره هي المشكلة الاجتماعية . وقد اناط بعصره مهمة الإنعتاق الانساني وقال إن هذا لن يحدث بالاصلاحات الدينية أو الاجتماعية التي لن تكون سوى خطوات في ذلك الاتجاه،بل سيحدث بالثورة الاجتماعية، بتغير حاد في المجتمع[٢] ولقد رفض الفلسفة التأملية التي كان اليسار الهيغلي متسربلاً بها ؛ فالثورة لن تكون عمل نقد الواقع فحسب، وهو نقد عقيم، بل ستكونه من عمل الفعل[٣].

وكان التصور الشيوعي الذي وصل اليه في نقده المجتمع لا يزال غائماً جداً . لكنه سلم بجدوى الشيوعية ، شأنه في هذا شأن جميع الخياليين الحالمين دون أن يستطيع ان يبين كيف يمكن أن تتحقق بتطور النظام الرأسمالي .

ولقد رسم لنا هس تصوراته الشيوعية في أربع مقالات كتبت في عامي

---

١ موسى هس : « الدولة الاوروبية المحكومة بثلاثة اشخاص » (ليبزغ ١٨٤١)
٢ المصدر السابق : صفحات ٥٨ ، ٨٢ ، ٩٠ ، ١٥١ ، ١٦١
٣ المصدر السابق : ص ١٢

١٨٤٣ ، ١٨٤٤ « فلسفة الفعل » ، « الأشتراكية والشيوعية » ، « الحرية في وحدتها وكليتها » ، وأهمها : « ماهية النقود »[١] التي أقام فيها مركباً من فلسفة فيورباخ والشيوعية بتطبيق فكرة الاغتراب على نقد الرأسمالية . وقال هس ان ظاهرة الاغتراب التي كان فيورباخ قد درسها في مجال الدين وهاجمها باعتبارها مصدر شرور الانسانية جميعاً هي بالفعل اجتماعية في طابعها أنتجها النظام الرأسمالي .

في هذا النظام القائم على الملكية الخاصة ودافع الربح ، يكون القانون الأكبر هو المنافسة التي تنصب الفرد ضد الفرد وتحلّل المجتمع بتقديم الذاتية وجعلها عامة . ويعد النظام الرأسمالي بسبب المنافسة والذاتية مسرحاً لاستغلال الانسان لاخيه الانسان ؛ ويضطر الضعفاء إلى خلق الثروة التي لا تمت اليهم والتي فيها يغرّبون جوهرهم ، قوة عملهم ، والتي بها يصبحون عبيداً . ففي هذا المجتمع تتخذ الثروة شكل النقود التي هي الرب الحقيقي للمجتمع الحالي ، الرب الذي يعبد فيه الانسان ماهيته التي أصبح بالنسبة لها غريباً . وحتى يمكن القضاء على هذا الاغتراب الذي يحط من الانسان ويجعله عبداً ، يجب القضاء على الملكية الخاصة والمنافسة وأن يحل محل النظام الرأسمالي نظام شيوعي يستطيع وحده أن يقضي على الذاتية ويؤسس العلاقات الانسانية بين الناس ويقيم المجتمع على الغيرية والمحبة .

ولقد عبّرت نظرية هس عن اشتراكية ناشئة لم تحطّ من شأن أصول وأسباب النواقص الاجتماعية التي تهاجمها ، ولم تتصور البروليتاريا على أنها عاجزة عن التخلص من هذه النواقص . وقد رد مذهبه ، شأنه شأن المذاهب الخيالية الحالمة الاولى ، التطاحنات الناجمة عن نظام الملكية الخاصة الى تطاحن بين الاتجاهات الذاتية والغيرية للانسان . فبوضع المشكلات الاقتصادية والاجتماعية على مستوى اخلاقي ، جعل مذهبُهُ الكفاح ضد الذاتية على هذا النحو العنصر الجوهري في

---

(١) ظهرت المقالات الثلاث الاولى عام ١٨٤٢ وظهرت المقالة الرابعة عام ١٨٤٥ .

الصراع الاجتماعي ، ومن نزع الرأسمالية والشيوعية من خصائصها النوعية . لقد أصبحت الذاتية هي الصفة النوعيـة ، الصفة شبه الميتافيزيقية للمجتمـع البورجوازي، وأصبحت الشيوعية، التي تحولت الى تعبير عن الاتجاهات الغيرية للانسانية ، قيمة متوسطة وعامة بدون ارتباط خاص بالبروليتاريا .

وهكذا أصبح الفعل فيه نوع ما من الاخلاقية وهـو يبتعد عن النشاط الاجتماعي الى الدعاية والتربية ، وظل أيديولوجيا في الاساس كما هو عنـد برونو باور وفيورباخ .

وهكذا كان مذهب هس نوعاً من الحد الاوسط بين الشيوعية والنزعـة الفردانية الفوضوية . ودافع عن المساواة والحرية في الوقت نفسه لتأكيد ذاتية الوعي وسلّم بالنشاط الحر باعتباره هدف الحياة الانسانية ، ولكنه بدل أن يدعم الحياة الانسانية على أساس الفردانية والذاتية كما فعل بوبر وشتيرنر ، جعل الشيوعية اطارها .

وبصرف النظر عن اخطاء هذه النظرية وعدم سدادها من وجهة النظـر الماركسية ، فانها شكلت همزة وصل بين فلسفةفيورباخ والاشتراكية الفرنسية اللذين كانا مصدري الهام هس ؛ وقد فتح الطريق أمـام كارل ماركس الذي انطلق من معطيات مماثلة ليصل الى حـل جديد لمشكلة العمل والمشكلة الاجتماعية .

الفصل الخامس

كارل ماركس

يشبه كارل ماركس الهيغليين الشبان الآخرين في أنه ُغمر في فلسفة هيغل التي قادته منذ عامه الأول في جامعة برلين من المثالية المطلقـــة إلى طريقة في التفكير أكثر واقعية ، ولقد ظلت معه ثلاثة أفكار رئيسية هي :

(١) الوحدة الضرورية بين الفكر والوجود ، وهي وحدة جعلته يقف منذ البداية تماماً ضد التجريد والقطعية والنزعة الخيالية الوهمية وضد عزل الأفكار عن الواقع ؛

(٢) التطور الجدلي للتاريخ وهو تطور ناجم عن التناقضات الكامنة في كل واقع حي ؛

(٣) الفكرة القائلة بأن العلة الكافية والهدف النهائي لهذا التطور الجدلي هما المزيد من اضفاء الصبغة العقلانية على الواقع .

من الليبرالية الى الشيوعية

لقد آمن ماركس في البداية ، مع جميع الهيغليين الشبان ، بأنه من الضروري

لتحديد مجرى التاريخ أستبعاد عناصره اللاعقلانية عن طريق النقد . وعلى أية حال ، رفض ماركس أية قوة مطلقة للروح لتغير العالم بالارادة ، وهو في هذا يتميّز ويتناقض مع الهيغليين الشبان وهو صادق في هذا المضمار مع التصور الرئيسي عند هيغل. ولقد سبق له ان اظهر في رسالته في الدكتوراه(*) (١٨٤١) عقم هذا الزعم في ملاحظة أوردها عن بلوتارخ بصدد البرهنة على وجود الله[١]. فهنا يستعير ماركس نقد كانت للجدل الأنطولوجي الذي يستخرج الوجود العيني مما يقدمه العقل من تمثل محض أي أنه يستخرج الوجود العيني من فكرة وجود ما . [٢] وهنا يطرق ماركس النقطة الضعيفة في الفلسفة النقدية (**) التي تتأسّس – شأنها في هذا شأن كل فلسفة مثالية – على فكرة الامكانية الشكلية ، وتسلّم هذه الفلسفة النقدية بوجود الموجود أو الشيء عندما لا يتباين هذا الوجود مع المنطق الشكلي . لقد اتفق ماركس مع هيغل في معارضته لتلك الامكانية الشكلية المحض وأحل محلها الامكانية الفعلية وحدد الامكانية بشروط فعلية . ولقد حاول ماركس بهذه الوسيلة الهيغلية أن يربط تطور الفكر بتطور الواقع العيني [٣] .

إذن ، يجب أن تقع الحقيقة العقلانية في الوقائع نفسها ؛ ولقد وجد ماركس نفسه انطلاقاً من هذه النقطة يسير في درب يتجاوز هيغل بالمثل ، وابتدأ يزداد ميلاً إلى أن يجرّد الفلسفة من أية قيمة ذاتية تتجاوز الواقع. ولقد بيّن في الرسالة عينها أن الفلسفة وهي تنصّب نفسها ضد العالم عن طريق النقد فإنها تستحيل بالارادة إلى النشاط العلمي ، وهذا يتضمن ولوجها إلى العالم ، ومع اختفائها كمبدأ

★ عنوان رسالة الدكتوراه التي تقدم بها ماركس هو : « الاختلاف بين الفلسفة الطبيعية عند ديمقريطس والفلسفة الطبيعية عند ابيقور » (المترجم)

١ الاقتباسات من ماركس وانغلز ستكون من : طبعة الاعمال الكاملة (ط . أ . ك .)

٢ ط أ ك ، المجلد الاول ، ص ٢٢ وما بعدها

★ والمقصود بالفلسفة النقدية فلسفة كانت التي تهتم بفحص ملكات العقل وامكانياته اولا وقبل كل شيء (المترجم)

٣ المصدر السابق ، الجزء الاول ، صفحات ٢٢ وما بعدها

تجريدي إنما تعارض العالم . [1]

هذا هو المفهوم الأساسي الذي حدد موقف ماركس في كفاحه ضد الهيغليين الشبان الآخرين، وكان هذا في البدء باسم الليبرالية ثم فيما بعد باسم الشيوعية . ولقد قام بتمرينه السياسي في الصحيفة المتحررة الهامة « راينيش زيتونج » في البداية كعضو في هيئة تحرير الصحيفة ثم كرئيس لتحريرها . ولقد عرّفه هذا بالمشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بطريقة وإلى مدى غير معروفين للهيغليين الشبان الآخرين . وسرعان ما تخلى عن المشكلات الفلسفية والدينية المحض . وكان لا يزال مفعماً بالأيديولوجيا الهيغليـة التي دفعته الى التفكير في الدولة باعتبارها قوة منظّمة في المجتمع ، لكنه شرع في اصلاح تلك الدولة عن طريق نقد وجهه للمؤسسات السياسية والتشريعية .

ولقد ازداد تبيناً — وبوضوح — خلال كفـاح طويل وصاب قذف به في اتصال مباشر بالواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي — أن الوقائع أقوى من الافكار ، وأنها لا تتغير لمجرد أن الأفكار تريد لهـــا أن تتغير ؛ وكان عليه أن يقلب المذهب الهيغلي وأن يكيّف الفكرة مع الواقع لا الواقع مع الفكرة. وبهذه النقطة انفصل ماركس عن برونو باور والهيغليين الشبان الليبراليين . وبدلا من هذا مضى ماركس يكتسب مبادىء العمل من الواقع نفسه ، وذلـك بتأسيس علاقة أوثق واعتماد متبادل أعمق بين الافكار والوقائع .

ولقد أضفى اغلاق صحيفة « راينيش زايتونج » واحكام الرقابة حدة خاصة على المشكلتين الرئيسيتين اللتين واجههما ماركس في عمله كرئيس تحرير الصحيفة ألا وهما : مشكلة الدولة والمشكلة الاجتماعية . ولقد أبانت الرجعية المنتصرة التي قمعت الحرية كلها أن النقد الفلسفي والسياسي في حد ذاته عاجز عن تغيير المنظمات القائمة وأن الدولة ليس لها الطبيعة العقلانية والاخلاقية التي عزاهـــا

---

١ المصدر السابق : صفحات ٦٤ وما بعدها

هيغل إليها . فالمشكلة الأساسية ظهر أنها ليست دينيـة أو سياسية بل هي اجتماعية بطبيعتها، ولا يمكن حلّها على مجرد المستوى التشريعي كما حاول ماركس أن يفعل في صحيفة « راينتيش زايتونج » وتبين له الآن أن هذه المشكلات لا تعتمد بالفعل على مجـــرد تفسير أو تطبيق للقانون ، بل هي مرتبطة أساساً بصراعات المنفعة بين الطبقات الاجتماعية المختلفة .

وهكذا تأدّى به الأمر الى أن ينقّح فكرته عن الدولة وأن يدرس علاقاتها بالمجتمع وأن ينقد لهيجل كتابه في « فلسفة القانون » وهو الكتاب الذي استمد منه مـــع معظم الهيغليين الشبان معظم تصوراته التشريعية والسياسية والاجتماعية .

نقد فلسفة القانون

لقد كان دليله في هذا الكتاب فيورباخ ، غير أن ماركس ذهب الى أبعد مما ذهب إليه فيورباخ جاعلاً من مادّية الأخير الآلية ونظريته التأملية ماديـــة ونظرية ديناميتين وثوريتين .

لقد قام هيغل بردّ القانون إلى المنطق ، وبدل أن ينمّي فلسفـــة القانون من الواقع السياسي والاجتماعي ، جعلها تنبثق من الفكرة المطلقـــة والأخلاقيات التي تحدد قبْليّا تنظيم الأسرة والمجتمع والدولة [1]. ولقد وصف هيغل كيف أن الفكرة بعد أن تغوص في الأشكال الناقصة للوجود في الأسرة والمجتمع، ترتفع من هذه الاشكال لتحقق ماهيتها في الدولة باعتبارها نقطة النهاية للأخلاقيات الموضوعية .

وقد نبّه ماركس الى أن هذا التصور هو نتيجة قلب العلاقات القائمة بالفعل بين المجتمع والدولة . وبالفعل ليست الدولة هي التي تحدد التنظيم الاجتماعي بل

---

١ المصدر السابق : ص ٤١٤ وما بعدها وصفحة ٤١٨

التنظيم الاجتماعي هو الذي يحدد شكل الدولة . وحتى يمكن الحصول على فكرة دقيقه للطبيعة ودور الدولة ، يجب أن يصبح المجتمع هو الموضوع والدولة هي المحول (*) بطريقة مماثلة لما فعله فيورباخ في مجال الدين [1] .

وحتى يمكن لهيغل أن يبرر أولية الدولة ، فإنه جعلها ممثلة للمصلحة العامة مقابل المجتمع مجال المصالح الخاصة. وماركس يذهب بالفعل إلى أن الدور المحدد للمجتمع ، إذا ما قورن بالدولة ، إنما يتضح في النظام الحالي حيث نجد أن الواقع الأساسي ، جوهر المجتمع القائم هو الملكية الخاصة ،والوظيفة الهامة للدولة هي الدفاع عن مصالح الملكية وحقوقها .

ومذهب هيغل هو نفسه دليل على هذه الحقيقة . فبغض النظر عن اعطائه أولية نظرية للمصلحة العامة ، فان المصلحة الخاصة في الواقع هي التي كانت متسلطة عليه. ونحن نجد أن الملكية الخاصة التي جعلها أساس الشخصية لا تصبح في مذهبه ماهية المجتمع فحسب ، بل ماهية الدولة على السواء . فالشيء الذي مجّده باسم الأخلاقيات ليس في الواقع سوى دين أو عقيدة الملكية الخاصة [2].

إن مذهب هيغل إنما يعبّر عن التعارض والتناقض بين الدولة المثالية التي تمثل من الناحية النظرية المصلحة العامة والحياة الجمعية ،والدولة الواقعية التي تعبر عن المجتمع الذي يتبع فيه الانسان مصالحه الخاصة ويعيش فيه حياة خاصة فردية تنصّبه ضد الآخرين. والدولة المثالية اذا ما قورنت بالدولة الواقعية السياسية ، ليس لها إلا وجود نظري ووهمي ،ومن ثم تلوح للانسان كشيء خارجي وغريب عنه . ويعاني الانسان — على المستوى السياسي والاجتماعي — من اغتراب ، بمثل ما هو مغترب في الدين عن ماهيته كما يتصوّرها الله . ويعيش الانسان في الدولة

★ الموضوع والمحمول هما طرفا القضية المنطقية ، وعلى هذا يكون المجتمع هو الاساس والدولة قائمة على اساس هذا المجتمع (المترجم)

١ المصدر السابق : ٤٠٥ وما بعدها

٢ المصدر السابق : ص ٥٢٢ وما بعدها وص ٥٢٨

المثالية ، كما يعيش في الله ، حياة جمعية بما يتمشى مع طبيعته الحقة ولكن بطريقة وهمية وتخيلية تماماً . ولكي يتمكّن الإنسان من إعطاء هذه الحياة الجمعية وجوداً حقيقياً عليه ألا يقضى على الدين وحده ، بل عليه أن يقضي أيضاً على التنظيم الاجتماعي الحالي الذي لا يكون الدين فيه إلا التعبير الايديولوجي عنه[1].

لقد أفضى التنظيم الاجتماعي بالإنسان من خلال بحثه عن الربح والمصلحة الخاصة إلى أن يحيا حياة الأنانية وأن يضع وضعاً خاطئاً ماهيته الحقة ، التي تقع في حياة جمعية ، في دولة نظرية ووهمية ؛ وسيتم القضاء عليها بإنشاء دولة عقلانية مؤسسة على الحياة الجمعية يتم فيها القضاء على التعارض بين المجتمع والدولة، وتصبح فيها المصلحة الخاصة والمصلحة العامة واحدة ، وتتحقق فيها بالفعل الحياة الجمعية ، أي تتحقق فيها الماهية الحقيقية للانسان [2] .

لقد نقلت ماركس نظرُته للانسان باعتباره كائناً اجتماعياً ، وللدولة والمجتمع باعتبارهما تعبيرين ونتاجين للنشاط الانساني العيني — نقلته هذه النظره بعيداً فيما وراء هيغل الذي قصر هذا النشاط أساساً على النشاط الروحاني والذي نظر إلى الإنسان والمجتمع والدولة نظرة ميتافيزيقية في علاقتها بالفكرة المطلقة وحرف الإنسان والمجتمع والدولة عن جوهرهم الحقيقي ليجعلهم منتجات التجريد [3] . لقد رد ماركس هذه المشكلة إلى المستوى السياسي والاجتماعي وبحث — كما بحث هس — عن أسباب هذا الاغتراب في تنظيم المجتمع. فبدل أن يلجأ إلى الفكرة الغامضة عن الأنواع استخدم مفهوم المجتمع ، ودرس الإنسان باعتباره كائناً إجتماعياً لا من خلال تحليل لميوله الدينية والأخلاقية . لقد درس الإنسان بقيامه

---

١ المصدر السابق : صفحات ٤٩٢ — ٥٠١

٢ المصدر السابق : صفحات ٥٣٨ — ٥٤٤

٣ المصدر السابق : صفحة ٤٢٣ وما بعدها

بدراسة نقدية للمجتمع والدولة . وبهذه الطريقة أدلى بحجج عقلية جاء فيها أن على الانسانية – لكي تستعيد من جديد ماهيتها – ألا تلغي الدين وحده ، بل تلغي قبله الدولة السياسية التي أغتربت فيها تلك الماهية . لقد ندّد – جاعلاً من هس أنموذجاً يُحتذى – بزيف الديمقراطية الليبرالية باعتبارها ديمقراطية شكلية محض عاجزة عن القضاء على ذلك الاغتراب؛على أن تحل محلها ديمقراطية حقيقية ، ديمقراطية اجتماعية .

لقد رفض ماركس في هذا النقد لـ « فلسفة القانون » الليبرالية ، وأثار مشكلة الاغتراب في المجال السياسي والاجتماعي ، لكن لم يكن لديه حتى تلك اللحظة سوى حل نظري غامض للمشكلة الاجتماعية ، في الشكل الذي أطلق عليه اسم الديمقراطية الحقيقية . والاصلاحات التي اقترحها – القضاء على المَلَكيّة والانتخابات العامة – لا تكاد تتجاوز حدود الديمقراطية الليبرالية ؛ وكان تصوراً غير محدد لا يتميّز تميّزاً واضحاً عن فكرة المجتمع. وعلى حين أنه رفض الشكل السياسي القائم للدولة ، فانه لم يندد بها في حد ذاتها باعتبارها أداة تسلط الطبقة الحاكمة ؛ فلقد كان حتى تلك اللحظة يعتبر الدولة – بالطريقة الهيغلية القديمة – تنظيما عقلانيا واجبه تحقيق الماهية الحقيقية للانسانية .

ومع هذا ، فلما كان ماركس قد تصور الديمقراطية الحقيقية التي لا يعود قائماً فيها التعارض بين المصالح الخاصة والعامة على أنها محتوى الدولة المثالية ، فقد كان محتماً أن يفضي به نقده للمجتمع القائم المبني على الملكية الخاصة والمتصور على أنه نفي للحياة الجمعية – كان محتماً أن يفضي به هذا النقد إلى اعتناق العقيدة الشيوعية كحل للمشكلة الاجتماعية وإلى أن يرى في الشيوعية تحقيقاً للانسانية.

الحوليات الفرنسية – الالمانية

انتقل ماركس من الديمقراطية الاجتماعية إلى الشيوعية وعبّر عن هذا في مقالين نشرهما في صحيفة « دوتش – فرانزوسيتين باربوشر » التي شرع هو

وروج [*] في اصدارها في باريس عام ١٨٤٤ وهذان المقالان هما : « مدخل إلى نقد فلسفة القانون عن هيغل » و «حول المشكلة اليهودية [١] » .

وبرغم الأختلاف في محتوى هذين المقالين، فإنهما مرتبطان أوثق ارتباط. فكل منهما يقدم مبررات لتحول المجتمع البورجوازي الى مجتمع شيوعي «الأول بالتركيز على الصراع الطبقي بين البروليتاريا والبورجوازية ، والثاني بالالحاح على جعل المجتمع جمعياً لكي يمكن قهر كل من الثنائية بين الدولة الحقيقية والدولة المثالية ، واغتراب ماهية الانسان الاجتماعية في الدولة .

يذكر ماركس في مقاله : « مدخل إلى نقد فلسفة القانون عند هيغل » أن النقد الديني يجب أن يصبح نقداً اجتماعياً، وأن النقد الاجتماعي يفضي بالضرورة إلى الشيوعية . لقد كشف للانسان نقدُ فيورباخ للدين عن طبيعته الحقيقية ، عن ماهيته ، التي سبق له أن أدمجها في جوهر الله . ولما كان ماركس يريد أن يعيد الى الإنسان ماهيته ويمكّنه من أن يحيا حياة تتطابق مع طبيعته الحقيقية، فإنه ذهب إلى أنه لا يكفي أن نكشف النقاب عن الوهم الديني كما فعل فيورباخ . فيجب تغيير تنظيم الحياة الاجتماعية إلى التنظيم الاجتماعي الذي يسبق ذلك الوهم. فالدين ليس الا التعبير النظري والتأمل الروحاني للمجتمع . فإذا كان الدين يشكل عالما مقلوبا رأساً على عقب يصبح فيه الواقع وهماً والوهم واقعاً ، وإذا كانت الإنسانية لا تجد فيه إلا وجوداً وهمياً ، لا تجد فيه إلا تحققاً خيالياً ، فإن السبب في هذا يرجع إلى أن المجتمع نفسه هو عالم منقلب رأساً على عقب وأن الطبيعة الانسانية ليس لها أي واقع حقيقي فيه [٢] . وحتى نتمكن من إزالة الوهم الديني ووعوده الخاصة بسعادة غير حقيقية تجعل منه « أفيون الشعوب »

★ ارنولد روج (١٨٠٢ ــ ١٨٨٠) : شخصية عامة راديكالية وكان هيغليا ثم تخلى عنها وقد اصبح عضوا في الجمعية الوطنية بفرانكفورت عام ١٨٤٨ وقد اصبح من مؤيدي بسمارك منذ عام ١٨٦٦ (المترجم)

١ المصدر السابق : صفحات ٥٧٦ ــ ٦٥١

٢ المصدر السابق . ص ٦٠٧

فإنّ علينا أن ننقد المجتمع الذي يعد الدين انبثاقـاً له والذي لا يعطي للانسان سوى اشباع وهمي لاحتياجاته الحقيقية .

وبعد ان نقضي على وهم « ما وراء هذا العالم » علينا أن نكشف النقاب عن اغتراب الطبيعة الانسانية في هذا العالم الدنيوي، أي في المجتمع والدولة، ونحوّل نقد الدين واللاهوت إلى نقد للقانون والسياسة [1] . ولقد حدث هذا النقد في فرنسا وانجلترا على مستوى الواقع الاقتصادي والاجتماعي العيني ؛ أما في ألمانيا فلم يكن ممكناً أن يحدث الا بنقد لفلسفتهـــا وخاصة بنقد لفلسفة هيغل في القانون . والسبب في هذا يرجع إلى تطور ألمانيا المتدهور الذي يجعل من تاريخها مجموعة من الاخطاء في التسلسل التاريخي ؛ ومع هذا ، بالرغم من تأخر ألمانيـــا الاقتصادي والسياسي والاجتماعي فإنها قد ارتفعت إلى مستوى مساوٍ لأشد الدول تقدماً بقوة فلسفتهـا التي تتوقع المستقبل ؛ ويرتفع نقد فلسفتها إلى مرتبة نقد المجتمع الحديث [2] .

ومن الحق أن هذا النقد يطرح مهامّ لا يمكن إلا للنشاط العملي وحده ، أي للفعل السياسي والاجتماعي وحده، أن يؤديها. وبالرغم من أن النقد لا يمكن أن يحل محـل القوة المادية ، فإنّه يصبح قوة واقعية عندما ينتشر بين الجماهير ، فيكسوهم بطبيعة متطرفة ويحملهم على أن يقضوا على حالة اجتماعية تجعل الإنسان منحطاً ومخلوقاً ذليلاً [3] . ويكون هذا النقد حينئذ عنصراً جوهرياً للثورة الاجتماعية التي يتطلب تحققها كلاً من نقد متطرف للمجتمع القائم وحشداً اجتماعياً يضع هذا النقد موضع التنفيذ .

وفي المانيا التي تضم النقائص الاجتماعية كلها ، القـــديم منها والجديد ، لن

---

١ ـ المصدر السابق . ص ٦٠٧ وما بعدها .
٢ ـ المصدر السابق . صفحات ٦٠٨ ـ ٦١٣ .
٣ ـ المصدر السابق ؛ ص ٦١٤ وما بعدها .

تكون الثورة جزئية وعلى مراحل ، كما في فرنسا ، بـــل ستكون ثورة شاملة تقوم بهـــا البروليـتاريا التي بتحريرها لنفسها إنمـا ستحرر المجتمع كله [١] .

وبعد أن قرر ماركس في هذا المقال الحـــاجة إلى ثورة اجتماعية ، شرع في سرد طبيعة هذه الثورة ودورها في مقـالته عن « المسألة اليهودية » . لقد نقد ماركس برونو باور الذي جعل انعتاق اليهود مشروطاً بانعتاقهم الديني ، وربط ماركس المشكلة بالمشكلة الأعرض الخـــاصة بالانعتاق الانساني ، وأظهر أن الانعتاق الانساني ليس سياسياً أو دينياً في طبيعته ، بل اجـــتماعي [٢] . وفي دراسة جديدة لاغتراب الماهية الإنسانية قام بها بشكل أوسع من التحليـــل الذي أورده في « نقد فلسفة القانون عند هيغل » ، أشار إلى أن الانعتاق الديني لن يقضي بنفسه على ذلك الاغتراب كما هو جـــليّ مع وجود دول لم يعد الدين يلعب فيهـــا دوراً سياساً ولا يزال ذلك الاغـتراب قائماً فيها [٤] . وفي الحقيقة ، يرتبط الانعتاق اليهودي بالانعتاق الانساني الذي لن يحدث إلا بالتغيير الحاد للمجتمع .

وفي النظام القائم المبني على المنافسة والأنانية والنزعة الفردية ، ينشأ تعارض بين المجتمع والدولة. وتكوّن الدولة بالنسبة للمجتمع مجالاً مثالياً وتجسّد بشكل وهمي خالص الماهية الانسانية ، أي الحياة الجمعية [٤] ، ونتيجة لهذا يعيش الانسان حياة مزدوجة ، فهو يعيش في المجتمع حياة خاصة كفرد أناني وهـذه هي حياته الخاصة ؛ وهو يعيش في الدولة حياة تتفق مع طبيعته الحقيقية ، لكن هذه الحياة حياة وهمية تماماً . وحتى يمكن للدولة أن تقضي على هذه الثـــنائية

---

١ ـ المصدر السابق : صفحات ٦١٧ ـ ٦٢١ .
٢ ـ المصدر السابق : صفحات ٥٧٨ ـ ٥٨٠ .
٣ ـ المصدر السابق : صفحات ٥٨١ ـ ٥٨٨ .
٤ ـ المصدر السابق : صفحات ٥٩٠ ـ ٥٩٨ .

واغتراب الطبيعة الانسانية في الدولة ، عليها أن تتجسّد في المجتمع بأن تجعل المجتمع جمعيّاً [٢] .

ولقد ظل ماركس في هذين المقالين يحتفظ بنقده في إطار فلسفة فيورباخ وتعبيراته ؛ لكن الاتجاه العمدي لفكره نحو الشيوعية وتقديمه الحكم الصارم للبروليتاريا الثورية أفضيا به إلى أن يتجاوز هيغل وفيورباخ وهس إلى حله للمشكلة الأساسية الخاصة باندماج الانسان في وسطه الاجتماعي .

لقد أظهر حل هيغل للمشكلة أن النزعة الفردية الأنانية يتم قهرها في الدولة عن طريق جعل المصالح الخاصة ثانوية بالنسبة للمصلحة العامة . ولما كان قد ترك التنظيم الاجتماعي الرأسمالي قائماً، فقد جاء تصوره للدولة خيالياً بالضرورة، وتم القضاء على التناقض على مستوى التناقض نفسه . ولقد تناول فيورباخ هذه المشكلة من وجهة النظر الدينية وعلى أساس إنسانية لا تمايز فيها ، ورد قهر التناقض إلى استعادة الجوهر للانسان، ذلك الجوهر الذي اغترب وتأقنم في الله . أما موسى هس ، فقد ذهب إلى أن قهر الاغتراب الذي جعل هو أيضاً حل التناقض يعتمد عليه يجب أن يتم عن طريق إلغاء الملكية الخاصة وتقديم الشيوعية ، ولكن لما كان قد احتفظ بفكرة انسانية متمايزة فإنه حول المشكلة الاجتماعية إلى المستوى الأخلاقي ، على غرار ما فعل فيورباخ ، وحلها كما حلها فيورباخ في حدود الغيرية والمحبة الشاملة .

لقد وضع ماركس مشكلة الاغتراب في المستوى السياسي والاجتماعي مع وجود تمايزات طبقية تنشأ في ظل الرأسمالية . وقال إن قهر الإغتراب ومعه التعارض القائم بين المجتمع والدولة وبين الأحوال الجمعية للحياة ، لا يمكن أن يتم إلا نتيجة تغير حاد في المجتمع . ولم يعد يجعل جدل الأفكار القوة المحركة في التاريخ ، وجعل هذه القوة هي صدام الطبقات ؛ ولهذا آمن بأن التغير

---

١ ـ المصدر السابق : ص ٥٩٩ ، ص ٦٠٥ وما بعدها .

سيكون من عمـــل الثورة الإجتماعية التي تنشأ من صراع الطبقات وتقوم بها البروليتاريا .

وبهذه الطريقة ، تحول الصراع الأخلاقي بين الأنانية والغيرية الذي أرجع اليه فيورباخ وهس التناقضات الاقتصادية والاجتماعية والتي وصفـا لها الحب المطلق كعلاج، تحول هذا الصراع على يد ماركس إلى صراع إجتماعي وأصبحت الشيوعية عقيدة الفعـــل لا على مستوى النظرية والتجريد ، بل على المستوى السياسي والاجتماعي .

وكان ماركس حتى تلك اللحظة يعزو ، كهدف للشيوعية ، استعادة الماهية الانسانية ، لكنه واءم التطور الاجتماعي مع إطار الجدل وجعل من البروليتاريا العنصر الضد الذي يقع عليه عبء التقدم . والتقدم يجب أن يحـــدث نتيجة تعـارض العنـــاصر المتـناقضة ونتيجة توسيع رقعـة الصراع الطبقي كما ينصّ الجدل .

ولا نجد في هذين المقالين ان تصور ماركس للشيوعية يقوم حـــتى تلك اللحظة على نقد موضوعي للواقع ، فالبروليتاريا لم يكن تم تحليلها كبروليتاريا وكان لها قيمة تقريبية كفكرة دافعة في خدمة التقدم . وأخيراً ، نجد ان الدور البارز الذي لا يزال يعزوه للفكرة والتقدم كصياغات مسبقة لما هو واقعي قد صبغ المقالين بصبغة فيها نوع من القطعية .

ومع هذا ، لما كان ماركس قد توسع أكثر وأكثر في ادمـــاج الفلسفة في التاريخ ، فقد توصل الى توضيح الأسباب لتـــطور الواقع انطلاقاً من الواقع نفسه ؛ ولم يكن عليه سوى أن يقرر هذه الأسباب بطريقة أكثر احكاماً حـتى يصل الى أن ينفي على الفلسفة أي دور في العملية التاريخية الى أن يوحّـــد بين الشيوعية والمادية التاريخية الجدلية في آن واحد .

إن ما قاد ماركس في هذا التطور هو رغبته في الانتقال من النظرية إلى العمل ، ولم يكن من قبيل الصدفة أن هذا التطور حدث في باريس عام ١٨٤٤ حيث وجد أربعة عناصر أفضت به إلى تطوير مفهومه الذي لا يزال غامضاً ومجرداً عن الشيوعية وهي : تطور اقتصادي أكثر تقدماً عما في المانيا رأى فيه تناقضات داخلية للنظام الرأسمالي ؛ وبروليتاريا صناعية كبيرة لديها وعي طبقي واضح، ووجود ثورة اجتماعية كبرى وهي ثورة ١٧٨٩ وقد تكاملت واستتبعت بثورة ١٨٣٠ ؛ وعدد كبير من النظريات الاشتراكية والشيوعية وخاصة وأنها نظريات قيمة بما توجهه من انتقادات للنظام الاقتصادي والاجتماعي الرأسمالي .

وتحت تأثير هذه النظريات وخاصة نظرية بلانكي[1] الذي رفض كل تعاون طبقي وأناط – في نظريته وفي سلوكه – بالثورة البروليتارية أن تتسبب في ظهور الشيوعية الى حيز الوجود ، وكذلك تحت التأثير المتزايد لاشتراكه – أي ماركس – المباشر في كفاح العمال ، تطور ماركس باعتباره ممثلاً للبروليتاريا الثورية من الشيوعية التي لا تزال أيديولوجية ، كما هو ظاهر في مقالاته في صحيفة « دوتش – فرانزوشن – ياربوتشر » ، إلى شيوعية قائمة على تصوره الأولى للمادية التاريخية والجدلية . وقدّر الآن الجدل الهيغلي وفكرة فيورباخ عن الاغتراب وميّزها عن التصور الاقتصادي للتطور التاريخي والشيوعية ، ولم يكن هذا التقدير والتمييز انطلاقاً فحسب من وجهة النظر الفلسفية والسياسية .

واستمر هذا التطور وسار شوطاً أبعد بمقالين لفريدريك انغلز وموسى

---

١ ـ جيوروم أدولف بلانكي (١٧٩٨ ـ ١٨٥٤) عالم اقتصاد فرنسي وأخ للويس أوغست بلانكي الثوري .

هسّ ، ظهر أولهما في صحيفة « دوتش – فرانزوشن رباربوتشر » على حين ان المقال الثاني كان من المفروض أن يظهر فيها. لقد ركز انغلز في مقالته « الخطوط العريضة لنقد الاقتصاد السياسي »[1] على أن النظام الرأسمالي لا يملك القيمة المطلقة والأبدية التي ينسبها المفكرون الاقتصاديون الليبراليون اليه ، وأن المقولات الاقتصادية المتمشية مع هذا النظام : السعر ، المنافسة ، الربح .. الخ ، ليس لها إلا قيمة تاريخية أي قيمة نسبية[2] . ووجه انغلز النقد إلى النظام الرأسمالي القائم على الملكية الخاصة وأبرز أن هذا النظام بفصله بين رأس المال والعمل يتسبب في سلب غالبية المنتجين ثمرة نشاطهم ، ومن ثم يقذف بهم إلى العبودية والمسغبة ، ويتسبب عدم التوازن الذي تخلقه المنافسة بين الانتاج والاستهلاك في وجود أزمات تحدث عزلاً للعناصر الأضعف وزيادة دمار الطبقات الوسطى مع وجود تركز متزايد مستمر للثورة ؛ وأخيراً يُترك البروليتاريون والرأسماليون وجهاً لوجه[3] . ويجب أن يفضى هذا التطاحن الاجتماعي النامي ، أي هذا التدهور المستمر لصراع الطبقات ، الى تغيّر حاد للمجتمع القائم عن طريق الثورة الاجتماعية التي ستقضي على الملكية الخاصة والمنافسة ، وتقيم نظاماً شيوعياً وتجعل التنظيم الاجتماعي انسانياً .

ولقد كانت دراسة إنغلز لأصل الشيوعية قائمة على مستوى اقتصادي واجتماعي أكثر مما هي قائمة على مستوى فلسفي وسياسي ، وصورها كنتاج ضروري لتطور المجتمع الرأسمالي . ولقد انضاف هذا التحديد والتعريف إلى تصور ماركس الذي كان لا يزال حتى ذلك الوقت تصوراً نظرياً وتجريدياً .

ولقد تأثر حل ماركس لمشكلة القضاء على اغتراب الطبيعة الانسانية

---

١ – (ط . أ . ك .) : المجلد الثاني ، صفحات ٣٧٩ – ٤٠٤ .
٢ – المصدر السابق : صفحات ٣٩١ – ٣٩٦ .
٣ – المصدر السابق . صفحات ٤٠١ – ٤٠٤ .

والذي يحدث في المجتمع الرأسمالي تأثيراً أكبر بمقال « حول ماهية النقود » قدمه موسى هس لينشر في صحيفة « دوتش – فرانزوشن يار بوشر »[1] . إن هس ، على عكس ماركس ، لم يقصر تحليله لظاهرة الاغتراب على عملية اضفاء الصبغة البرانية على الماهية الانسانية في الدولة، بل واصل الطريق ليبين الوجود المطلق والجوهري لهذه الظاهرة في الحياة الاجتماعية الحديثة . ولقد أوحى هذا إلى ماركس بالصلة بين فلسفة فيورباخ والنظريات الاشتراكية الفرنسية ونقد الاقتصاد السياسي الذي قام به انغلز في ذلك الوقت توّاً .

لقد اعتنق ماركس هذه الفكرة الرئيسية عن الاغتراب ، ولكن تصور هيغل للتطور الجدلي للتاريخ ونقد انغلز للاقتصاد السياسي مكّناه من رفض الحل الخيالي العاطفي لدى هس ، وبهذه الخطوة توصل ماركس الى تصور جديد للتطور التاريخي والشيوعية .

وتتميّز نقطة التحول الحاسمة هذه في تفكير ماركس بمخطوطته « الاقتصاد السياسي والفلسفي »[2] * (١٨٤٤) وفيها وجد أن التنظيم الاقتصادي والاجتماعي، اي الاقتصاد السياسي ، يقدم المفتاح لكل المشكلات الفلسفية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية . ويذكر ماركس أن هيغل بيَّن بالفعل في كتابه « فينومينولوجيا الروح » ان الانسان هو نتاج عمله وأن العملية التطورية للمجتمع التي يعبر عنها التاريخ هي نتائج النشاط الانساني عن طريق اغتراب الإنسان أو وضع جوهره وماهيته في الاشياء التي تخلقها وضعاً برانياً . فيبدو الشيء غريباً بالنسبة له في البداية ؛ ثم يستعيد ملكيته ويعتبره تعبيراً

---

١ تيودور زلوشسيتي : « موسى هس » (١٨٤١ – ١٨٤٧) (برلين ، ١٩٢١) صفحات ١٥٨ – ١٨٧

٢ « المخطوطة الاقتصادية الفلسفية » (ط . أ . ك) المجلد الثالث صفحات ٣٣ – ١٧٢

* ظهرت أول ترجمة لها وكانت ناطقة باللغة الروسية عام ١٩٢٧ ثم في المانيا عام ١٩٣٢ ثم ظهرت لها ترجمة كاملة لبوتومور ضمن كتاب اريك فروم « مفهوم ماركس عن الانسان » وظرت لها ترجمة فرنسية فى « الطبعة الاجتماعية » (المترجم) .

ونتاجاً لماهيته .

ولكن عند هيغل – وهذا هو القصور الرئيسي في مذهبه – لم يعد موضوع التطور التاريخي الانسان العيني ، بـــل الروح ؛ فلا يتم تصور النشاط الإنساني كنشاط مادي بل كنشاط روحاني ، كتطور للوعي والمعرفة ، ومحدود بالمعرفة ، وفيه يمتزج الشخص العارف بالشيء الذي يُعرف [١] .

ومضى هيغل في مذهبه ونادى بأنه لما كان الفاعل في المعرفة يذيب نفسه في الموضوع ويجعل من جوهره وجوداً خارجياً هناك ، فإنه لا يوجد بالفعل اغتراب فعلي ولا إعادة تملك فعلية للطبيعة الإنسانية ؛ ويكتشف الوعي نفسه كاملاً فيما أسقطه خارج ذاته . وكان من الضروري أن يفضي به الأمر إلى أن يتصور أنه هو كل ما هو موجود في الواقع . ويكون الوعي أقل اضطراباً باغترابه الظاهر في الشيء من الشيء نفسه الذي باعتباره شيئاً يكون نفياً له . وبإعادة امتلاك الوعي لماهيته المغتربة ، يكون أقلّ اهتمامـــاً بالقضاء على الاغتراب (الذي لا يوجد بالفعل) من استبعاد الشيء . ويفسر هذا جهد هيغل في رد الشيء والواقع العيني إلى الروح بأن يظهر أن الشيء يمتزج بالفعل مع الوعي ولا يكون الا تجلياً أو وجوداً خارجياً له[٢] .

ورد الواقع العيني إلى الفكر ، هـــذا الرد يجعل من مركب هيغل للروح والواقع وهما . فالفكرة تظل فارغة ومعزولة عن العالم ؛ ولا يأتي شيء ليغنيها ، ولا يكون تطورها إلا في الظاهر ولا تجد الفكرة في نهاية تطورها إلا أنها مجرد ما كانت عليه بالقوة . ويصبح الواقـــع العيني الذي رُدّ إلى تجسد للروح مجرد مظهر [٣] .

---

١ ـ المصدر السابق . صفحات ١٥٤ ـ ١٥٧ .
٢ ـ المصدر السابق . صفحات ١٦٢ ـ ١٦٤ .
٣ ـ المصدر السابق . صفحات ١٦٨ ـ ١٧٢ .

ويواصل ماركس حديثه قائلاً: لكي يكون مركب العقل والمادة ذا فاعلية، ولكي تكون هناك وحدة حقيقية للفكرة والواقع، يجب أن يحتفظ الواقع بطبيعته العينية ولا يجب أن يُرد إلى الروح، يجب أن يكون الانسان الواقعي، لا الروح، الموضوع الحقيقي للنشاط الانساني. وإذا لم يعد النشاط الانساني يُتصور كنشاط للروح منفصل عن الحياة الواقعية، بل إذا تُصور هذا النشاط الانساني على أنه نشاط عملي عيني للانسان الذي يضع في الأشياء التي يخلقها جوهره، أي ما هو أساسي فيه، وهكذا يدخل بتكامل في العالم الخارجي: إذا كان الأمر هكذا فان مشكلة وحدة الفكر والوجود، الموضوع والذات، تجد حلها [1].

إن موضوع النشاط الإنساني، بدل أن يكون الروح باعتبارها روحاً، هو ذاتية القوى الإنسانية. وفعل هذه القوى له طبيعة موضوعية عن طريق تأثيرها العيني، ومن ثم لا تقوم بين الفكر والواقع، بين الذات والموضوع، بين الإنسان والعالم الخارجي ذاتية مطلقة أو تعارض مطلق، بل يقوم نفاذ مستمر واعتماد متبادل بينهما دائم.

إن الإنسان موجود طبيعي في أصله، إنه نتاج للطبيعة التي هي بيئته ويكون نشاطه في البداية نشاطاً غرزيّاً، شأنه في هذا شأن الحيوان الذي يبحث عن اشباع احتياجاته بالأشياء الملائمة التي توجد خارجه وباستقلال عنه، لكن الإنسان ليس ببساطة موجوداً طبيعياً، إنه موجود طبيعي إنساني مشبّع بالعقل. وبدل أن يتقبل الطبيعة كما تأتي إليه، كما يفعل الحيوان، يحاول أن يكيف نفسه مع الطبيعة، وفي الوقت نفسه يحاول أن يكيف الطبيعة معه لكي يشبع احتياجاته [2].

هذا التكيف المزدوج، هذا الفعل الدائم ورد الفعل الدائم هذا للبيئة على

---

(١) المصدر السابق. صفحات ١٥٩ - ١٦١.

(٢) المصدر السابق. صفحات ١٦٠ - ١٦١.

على الإنسان وللانسان على بيئته هو الذي يحـدد طبيعة النشاط الإنساني الذي يصبه ماركس كما هو على فكرة هيغـل الخاصة بالنشاط الروحي . فالنشاط الإنساني العيني أو العمل، شأنه شأن المعرفة عند هيغل، هو وجود براني أو اغتراب لماهية الذات في الموضوع الذي تخلقه ، لكن هذا الاغتراب ، بدل أن يكون قاصراً على عالم الروح ، شأنه شأن المعرفة ، وينشأ من انتاج الأشياء العينية خارج الإنسان وبالاغتراب عنه .

وعلى الإنسان أن يستعيد الآن ماهيته التي اغتربت إذا لم يكن مستنفـداً بهذا الدمار الدائم لجوهره . وهذا التملك من جديد ، على عكس خطة هيغل ، يجب أن يهدف إلى ألا يُقهر الموضوع كموضوع فقط ، بل يجب أن يهدف أيضاً إلى أن يُقهر الاغتراب أي كون نتاج عمل الإنسان غريباً عنه [1] .

وبعد هذا — كما يقول ماركس — مشكلة عملية لا نظريـــة ، مشكلة تبعثها الظروف نفسها للحياة الاجتماعية والاقتصادية في ظل النظـام الرأسمالي . ففي هذا النظام الاجتماعي القائم على الملكية الخاصة والمنافسة والربح ، لا يتحـدد العمل بالإرادة الحرة للانسان ومقصد الجماعة ؛ وهو لا يعبر عن الحياة الجمعية ، بل إنه يُحكـم بدلاً من هذا بقوانين الانتاج الرأسمالي ويتميز بظاهرة الاغتراب الذي لا يكون الاغتراب المشاهـــد في الدين سوى انعكاس روحي له . وتجبر المنافسة والسعي وراء الربح العامل الذي لا ثروة لديه ، أي البروليتاري، على بيع عمله ، ويجعل قواه وماهيته في الأشياء التي يصنعها والتي لا يستطيع أن يشر بها غريبة ذات وجود برّاني؛ فيضع جوهره فيها ، وكلما ازداد انتاجاً ازداد ضعفاً . وعندما يضعف ، تقوّى السلعُ التي ينتجها والتي تجابهه على شكل نقود ، رأس المال الذي يقيده ويجعله خاضعاً للقوانين نفسها التي تتحكم في إنتاج السلع، وتحط من شأنه إلى مستوى أداة للانتاج ، إلى مستوى آلة من الآلات [2] .

---

(١) المصدر السابق . ص ١٥٧ .

(٢) المصدر نفسه . صفحات ٨٢ - ٩٤ ، ٣٩ ، ٤٣ .

وينصبّ هذا المذهب سيادة المادة فوق الانسان ويغير العلاقات الشخصية بين الناس ويحولها إلى علاقات موضوعية للانتاج وتبادل السلع . وقيام هـذا المذهب بموضعة العلاقات الاجتماعية الناتجة من تسلط المال إنما يفضي إلى استغلال الإنسان للانسان وإلى انتصار الأنانية. ولقد دافع عن هذا النظام علماء الاقتصاد النهجيون الذين اعتبروا حالة الانتاج الذي يجعل الإنسان ثانوياً بالنسبة للمادة ويقيّده ويخضعه للأشياء التي انتجها ، حالة طبيعية وضرورية. وقد لام ماركس عالم الاقتصاد النهجي لأنه يجرى إحصائيات تتجاهل العنصر الإنساني . ونادى مع فيورباخ بأنه في المجتمع يحقق الإنسان ماهيته [١] .

وهذا يتضمن القضاء على المذهب الرأسمالي الذي يشكل النفي التام للطبيعة الإنسانية ، بسبب جعل العمل مغتربا ، ويتضمن هذا أن ماركس يدشن لمذهب جديد يحلّ محله يتيح للانسانية أن تحقق ماهيتها. ولا يمكن أن يكون القضاء على المذهب الرأسمالي نتيجة تطور آلي ضروري محض للمجتمع ، بل يجب أن يكون ناتجاً عن عمل ارادات الناس ، لأن الناس – على عكس الحيوانات – يغيرون بوعي ظروف حياتهم .

ولقد بذلت عدة محاولات لاصلاح المجتمع الرأسمالي بالاصلاحات الجزئية في تنظيم العمل وظروف أجور العمال، غير أن هذه الاصلاحات غير ذات تأثير لأنها تستبقى العمل المغترب مصدر هذه النقائص جميعاً [٢] . فيجب القضاء على العمل المغترب قضاء تاماً ، ويجب أن يتم عن طريق النفي الكامل للنظام القائم ليحل محله نظام جديد هو المذهب الشيوعي [٣] .

وهذا المذهب بقيامه بالقضاء على العمل المغترب الذي يجعل الإنسان غريباً بالنسبة لمنتجات عمله ، سيمكن الإنسان من أن يجد نفسه من جديد في هذه

---

(١) المصدر نفسه : ص ٨٨ وما بعدها .
(٢) المصدر نفسه : ص ١١١ .
(٣) المصدر نفسه : ص ١٣٤ وما بعدها .

المنتجات ، كما سيمكنه من أن يتبين أن العالم هو خلقه[1]. وهذا الاندماج الكامل للانسان في بيئته الطبيعية والاجتماعية يحدث عن طريق نوع جمعي للانتاج وتوزيع الثروة ، وسيؤدي هذا الاندماج الكامل إلى اختفاء التعارض بين الفرد والمجتمع ، بين الانسان والطبيعة ، ذلك التعارض الذي ينشأ من نظام العمل المغترب ، ومن ثم نصل إلى التصالح أو التوفيق بين ما هو عقلاني وما هو واقعي ، بين الروح والمادة .

ولقد استخدم ماركس في هذا المقال تصورات فيورباخ ومصطلحاته وذلك ليحرر نفسه نهائياً من الهيغلية . ولقد استطاع تحت تأثير دلالة التفسير الاشتراكي الذي قام به هس لمذهب فيورباخ وتحت تأثير نقد انجلز للاقتصاد السياسي من أن يشحذ ويحكم تصوره للشيوعية . لقد تجاوز هس وفيورباخ بوضع مركب الفكر والوجود ، الإنسان والعالم الخارجي ، في العمل المتصور على أنه النشاط العملي العيني أو العمل . لقد أدمج مثال الإنسانية في إطار الواقع الاقتصادي والاجتماعي ونظر إلى التطور الاقتصادي بحثا عن أسباب التغير الإجتماعي .

وبرغم موضوعية هذا الجهد الظاهرة ، فإن هذا الجهد ظل مقيداً حتى الأعماق بالمثالية . فكما عند هيغل وفيورباخ ، نجد أن التصور العقلاني للمصير الإنساني الحق هو الذي دفع ماركس — إلى حد ما بطريقة المثاليين الخياليين — إلى أن يثبت الملامح الأساسية للمجتمع الجديد الذي يعارضه بالمجتمع الراهن . إن الهدف النهائي للانعتاق الانساني هو تحقق الانسانية بالقضاء على النظام الاجتماعي والاقتصادي الراهن الذي يعد لاعقلانياً ولا أخلاقياً . وهذا التغير إنما يسير وفق هداية النقد الذي يظل عند ماركس عنصراً جوهرياً للتقدم . فالنقد الذي يعمل كطاقة عملية يتحكم في مجرى التاريخ يضع مقابل الواقع الراهن الذي يقول عنه انه لا عقلاني لأنه مناف للمصير الانساني — يضع مقابله

---

(١) المصدر نفسه : صفحات ١١١ - ١١٧ .

واقعاً يتفق مع طبيعة الانسان الحقة .

غير أن نقد ماركس – على خلاف نقد برونو باور – الذي يشكل غاية في حد ذاتها ، يظل مرتبطاً بالواقع . انه نقد لا تمليه مجرد رغبة الناس وارادتهم ، كل ما يستطيع أن يفعله هو أن يحدد تطور العالم إذا كان العالم يظهر من قبل الشروط لتغيره وإذا كان يحتوي على العناصر لتغيره . وهكذا أخذ ماركس على عاتقه أن يحلل الظروف الاقتصادية والاجتماعية والمبررات التي لا بد منها لتغيير المجتمع إلى مبرر عقلاني . إنه يسعى إلى أن يبين كيف أن المذهب الرأسمالي إنما يحتوي بالعمل المغترب الذي يجعله يظهر ، على بذور انهياره وليحل محله مذهب شيوعي .

العائلة المقدسة

ولقد وضح ماركس هذا التصور في كتابه « العائلة المقدسة » (١٨٤٤) أول كتاب يكتبه بالاشتراك مع انغلز ويحدد هذا نهاية فترته الهيغلية الشابة . ولقد هاجم المشكلة الانسانية ، مشكلة الانعتاق الكامل للانسان ، انطلاقاً من زاوية جديدة ونادى ،حتى أكثر مما نادى في « المخطوطة الاقتصادية الفلسفية »، بأن هذا الانعتاق روحاني محدود تقريباً بالوعي الانساني كما ظن هيغل وبرونو باور وفيورباخ وموسى هس ،فقد رأى ماركس ضرورة أن يكون انعتاقاً عملياً كاملاً ، انعتاقاً اقتصادياً واجتماعياً في مداه .

وفي هذه المرحلة من مراحل تطور ماركس ، كانت التأثيرات الرئيسية عليه هي مادية القرن الثامن عشر والاشتراكية الفرنسية . ولقد قام بدراسة مركزة لآرائها ومعتقداتها واشتق منها فكرة أن للبيئة تأثيراً حاسماً على التطور الانساني [1]. لقد نحّى جانباً مشكلات الانسانية والاغتراب ، تلك الموضاعات الرئيسية شبه المثالية الواردة في كتابه « المخطوطة الاقتصادية –

(١) العائلة المقدسة ، (ط . ا . ك .) المجلد الثالث صفحات ٣٠٠ - ٣١٢ .

الفلسفية » وأثار مشكلة الشيوعية على أساس اقتصادي واجتماعي ووصل الى تصور جديد للتاريخ رأى أن تطوره يتحدد أساساً بتغـــير نمط الانتاج والعلاقات الاجتماعية . ففي نقد للمثالية التأملية عند برونو باور ، تلك المثالية التي ليست سوى مسخ للمثالية الهيغلية ، عرّى بناء الفلسفة التأملية وأظهر عن طريق تحليل العلاقات التي يقيمها التأمل بين المفهوم والواقع العيني كيف أن الفلسفة تشوّه الوقائع [1] .

يقول ماركس : اذا نحن فعلنا كما يفعل الفلاسفة التأمليون فأرجعنـــا الثمار الحقيقية ــ التفاح ، الكمثرى ، العنب ــ الى مفهوم الثمرة ، وقلنا إن هـــذا الذي يوجد بعيداً عنها يكوّن ماهيتها ، فاننا نجعل هـــذا المفهوم جوهر الثمار الحقيقية ، ونجعل الثمار الحقيقية مجرد أحوال لوجود المفهوم ومن هنا فصاعداً ، إن ما هو جوهري في التفاح أو الكمثرى ليس هو وجودها الواقعي بـــل المفهوم أو الفكرة المجردة التي أحللناها محلها .

وعندما يقوم التأمل الفلسفي بهذه الطريقة برد الثمرة الواقعية إلى مفهوم الثمرة ، فلا بد من العودة من مفهوم الجوهر المجرد الى الثمرة الفعلية لكي يبدو أن لها محتوى عينياً ،ولكن إذا كان من السهل الحصـــول على المفهوم ، مفهوم الثمرة ، من الـــثمار الجزئية المختلفة ، فمـــن المستحيل أن ننتقل من المفهوم الى الثمار الحقيقية بدون الكف عن التجريد . وهذا هو ما يبـــدو أن الفلسفة التأملية تفعله ، ما يبدو أنها تفعله فحسب . ويذهب هـــذا المذهب الى أنه إذا كانت الثمار التي لا توجد حقاً إلا كجوهر ، تبدو في أشكال مختلفة على نقيض وحدة الجوهر أو مفهوم الثمرة ، فالسبب في هذا يرجع الى أن الثمرة ، وقد اعتبرت كجوهر ، ليست مفهوماً ميتاً بل هي واقع حيّ تكون ضروب الثمار بالنسبة له مجرد تعبيرات مختلفـــة للمفهوم ، مفهوم الثمرة ، الذي يشكل مجموع الثمار .

---

(١) المصدر السابق : صفحات ٢٢٧ - ٢٣١ .

بتعبير آخر ، يرد التأمل الفلسفي في البدء الأشياء إلى تصور ثم يعيد خلقها كتعبيرات عن هذا المفهوم ، ويقوم بوظيفة المعجزة في استخراج الأشياء العينية من مصطلح غير حقيقي ومجرد . وتلوح هذه الاشياء فقط على أنها أشياء عينية ، وصفتها الجوهرية ليست صفتها الطبيعية ، ووظيفتها الوحيدة هي تقديم المفهوم الذي هي أحوال له .

ويضع ماركس مقابل هذه المثالية التي تضع عالماً خيالياً في مكان العالم الواقعي ، وجهة نظر جديدة للعالم ، تبرز في المقدمة الواقع الاقتصادي والاجتماعي وتشرح أصل الافكار وتطورها بهذا الواقع الاقتصادي والاجتماعي ، ويضع ماركس مقابل كل أطروحة من أطروحات برونو باور أطروحة مناقضة مقابلة خاصة بالمادة الجدلية والتاريخية ، ويكافح من أجل أن يظهر أن التصور الخاطىء للتاريخ عند باور وأحكامه الخاطئة وبصفة خاصة فيما يتعلق ببرودون والاشتراكية الفرنسية إنما تصدر من مثاليته التأملية .

لقد اتهم باور ، برودون بأنه خيالي انطلق من الفكرة المطلقة ، فكرة العدالة ، وباسم تلك الفكرة ندّد بالمجتمع القائم . وقد رد ماركس بأن برودون أبعد من أن يكون خيالياً ، لقد استمد مذهبه كله من نقد للملكية الخاصة ، المبدأ الرئيسي للنظام الاجتماعي الحالي . ونادى برودون بأن الملكية الخاصة هي مصدر الشرور الاجتماعية جميعاً ، وتناول المشكلة الاجتماعية بشكل عيني بالنظر اليها كمشكلة عملية لا كمشكلة ذهنية ، لأن المجتمع لا يتغير بمجرد القوة العقلية .

ويكمن ضعف برودون في أنه لم يصل بنقده للملكية الخاصة إلى خاتمته واعتبر أن مقولات الاقتصاد – القيمة ، الأجور ، السعر ، الربح – خالدة بدل أن يبين – كما فعل فريدريك انغلز – أنها ليست إلا أشكالاً مختلفة للملكية الخاصة . ولما كان برودون لم يلق اللوم بالنسبة لشرور المجتمع على طبيعة الملكية الخاصة ، بل على جانب من خصائصها ، فانه لم يبحث عن حل للمشكلة

الاجتماعية خارج الملكية الخاصة ، وأخذ على عاتقه أن يقضي على حـــالة من العمل ترغم الانسان على بيع عمله ومن ثم يصبح العمـــل مغترباً ، لكنه تمسك بالحاجة إلى الاحتفاظ بشكل ما من الملكيـــة الخاصة ، ومن ثم فـــان قهره للاغتراب إنما يفترض من قبل هذا الاغتراب نفسه . ولم يدافع عن القهر الكلي للملكية الخاصة التي تولد الاغتراب ، بل أراد أن يخلق الاقتنـــاء ، وهو شكل ضحل من الملكية الخاصة .

وهذا الموقف الاصلاحي يفسر السبب الذي دفع برودون إلى ألا يبـــين التطور السياسي والاجتماعي كما يحدده التعارض بين الأغنياء والفقراء ، بـــين البورجوازية والبروليتاريا . إنه لم يهدف إلى تغير حاد في المجتمـــع ، فكل ما رآه في البؤس الناجم عن نظام الملكية الخاصة هو التعاسة ، فـــلم يرَ فيه عنصر التغير المقدر عليه أن يغير ذلك النظام . يقول ماركس إن الأغنيـــاء والبؤس بالفعل هما جانبان للواقـــع نفسه : الأغنياء هم الجانب الإيجابي للملكية الخاصة ويميلون إلى الاحتفاظ به ، والبؤس هو الجانب السالب ويميل إلى التخلص منه . والملكية الخاصة بخلقها لطبقة البروليتاريا إنمـــا تقضي على نفسها ، لأن مهمة البروليتاريا هي تنفيذ الحكم الذي أصدرته الملكية الخاصة على نفسها بانتاجها للبؤس [1] .

وانطلاقاً من النقطة نفسها دحض ماركس نقد باور لمادية القرن الثامن عشر التي لم يرَ فيها باور شيئاً أكثر من جانب للعقلانية التي ندد بها باور بشكل قطعي باعتبارها تعبيراً لل « جماهير » والتي يقال دائماً انهـــا معارضة للروح ، وذلك بدلاً من أن يحاول أن يفهم الأصل التاريخي والضرورة التاريخية لهذه المذاهب .

لقد ربط دحض ماركس لباور بين تطور الاشتراكيـــة وتطور المادية . ونوه ماركس بأن مادية القرن الثامن عشر أظهرت اتجاهـــين : الاتجاه الأول هو تيار آلي يصدر عن فيزياء ديكارت التي اعتبرت المادة هي الجوهر الوحيـــد

---

(١) المصدر السابق : صفحات ١٩٣ - ٢٢٥ .

التربية وانتهت إلى تصور آلي للعالم. والاتجاه الآخر هو تيار اجتماعي يصدر عن لوك [1] الذي أكّد أن القوانين نفسها تحكم الطبيعة والإنسان، وأن للاحساسات والأفكار أصلاً مادياً وأنها نتيجة الخبرة والعادة ، وهكذا أكد لوك أهمية البيئة في التطور الإنساني، وعلى أساس هذه الأفكار ، توصل المنظّرون الاشتراكيون والشيوعيون الأول إلى الاستدلال بأنه إذا كان حقاً أن الإنسان يتكوّن بالعالم الخارجي ويعتمد على بيئته ، فان ذلك العالم يجب أن يتغير وأن هذه البيئة يجب أن تنظم لكي يمكن التنسيق بينهما أي تكييفها مع تطور أرقى صفات الانسان [2] .

ولما كان ماركس قد أجهز هكذا على مثالية بوير التأملية ، فانه استمر باسم تصوّره الجديد للتاريخ في طريقه وهجر فيورباخ وهس اللذين مكناه من الانطلاق من المثالية إلى المادية ومن الليبرالية إلى الشيوعية ، ولكنهما لما كانا عاجزين عن تفسير التطور التاريخي ، انتهيا إلى أفكار خيالية .

أطروحات عن فيورباخ

إن الهدف من « أطروحات عن فيورباخ » (١٨٤٥) [3] هو اعطاء أسباب لهذا الهجر الثاني . لقد عرض كتاب « العائلة المقدسة » بشكل غير مترابط نتيجة تطور فكر ماركس خلال اقامته في باريس ، وهي فترة خصبة بنوع خاص بالنسبة له . وأصبحت مهمته الآن إيضاح أفكاره وترتيبها وتجميعها وقد قام بهذا بمصطلحات واضحة رائعة في الاحدى عشرة أطروحة عن فيورباخ وفيها وضع على غرار نقد مماثل للمثالية والمادية الآلية الخطوط العامة للمادية التاريخية والجدلية . والفكرة الأساسية لهذا النقد المزدوج هي فكرة الفعل

---

(١) جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) فيلسوف انجليزي من اتباع المذهب الحسي .
(٢) المصدر السابق : صفحات ٣٠٠ - ٣١٠ .
(٣) (ط . ا . ك) : المجلد الخامس صفحات ٥٣٣ - ٥٣٥ .

الذي فهمه ماركس بمعنى النشاط العملي،أي العمل. فالنقائص الأساسية للمثالية والمادية الآلية تصدر من تجاهلها لطبيعة الفعل ودوره الثوري حتى أن كلتاهاتين النظريتين عاجزتان عن تفسير تطور العالم وانحدرا إلى التصورات الخيالية .

إن المادية الآلية – على عكس المثالية التي تردّ الواقع العيني إلى الفكرة – حريصة على تمييز الشيء – المحسوس عن الفكرة ، لكنها لا تعتبر العالم الخارجي إلا على أنه موضوع للادراك الحسي لا كموضوع للفعل ، وتتخذ موقفاً تأملياً وسالباً فحسب إزاءه وتفشل في ادراك أن تطور العالم هو نتاج النشاط الإنساني الذي يوّحد بين الانسان والبيئة التي يغيرّها .

وللمثالية الضعف المقابل ، فهي تؤكد الدور الكبير للنشاط الإنساني الذي تعتبره الواقع الجوهري . وعلى أية حال ، لما كانت قد تخلصت من الواقع العيني كواقع عيني برده إلى العقل ، فانها قصرت نشاط الإنسان على النشاط الروحاني ومن ثم تجعل من الحياة الإنسانية ، وقد سلبت من عنصرها العيني ، وهماً (الأطروحة الأولى) .

ولا يمكن لوحدة الفكر والواقع العيني،الإنسان والعالم الخارجي ،أن تتحقق إلا بمنح العالم الخارجي واقعه الخاص مع الاستمرار في اعتبار البيئة في واقعها العيني كنتاج للنشاط العملي العيني للانسان . وهذا هو ما تفعله المادية التاريخية والجدلية ، وعلى أساس هذه الفكرة الخاصة باعتبار الفعل نشاطاً عملياً ، يمكن بهذا وحده أن نفسر اندماج الانسان في العالم ومجرى التاريخ .

وهذه المادية ، شأنها شأن أية مادية أخرى ، تقف ضد الاعتراض المثالي الرئيسي من أنه لا يمكن البرهنة علىأن الأفكار التي لدينا عن الأشياء تنطبق على موضوعات واقعية متميزة عن أنفسنا . إن المثالية تنكر الواقع الموضوعي للعالم الخارجي وتؤكد استحالة حصول الانسان على الواقع العيني والحقيقة الموضوعية . وقد ردّ ماركس على هذا فقال إن الانسان لا يعرف العالم إلا كموضوع لخبرته ، ولهذا فان مشكلة واقعية العالم الموضوعي ليست مشكلة

نظرية كما يؤكد المثاليون ، بل هي مشكلة عملية . ليس الفكر المجرد بذاته هو الذي يستطيع أن يبرهن على واقع المعرفة وصدقها . فهذا لا يمكن أن يحدث إلا بالنشاط العملي ، باظهار تأثير المعرفة . وإن البحث عن وجود ترتسندنتالي خارج المعرفة التي تأتي من النشاط العملي إنما هو بحث عن شيء لا يوجد أو على الأقل لا يملك أية حقيقة لنا (الأطروحة الثانية) .

والنشاط العملي الذي هو أساس اليقين الذي لدينا عن حقيقة العالم الخارجي هو أيضاً العامل أو الأداة الثورية التي تمكن الانسان من تغيير العالم . وعدم اكتراث فيورباخ بالطبيعة ودور العمل هو الذي أفضى به إلى أن يطرح المشكلة الدينية والمشكلة الاجتماعية على المستوى الايديولوجي ويفسر عدم تمكنه من حلها . لقد لام فيورباخ الدين والمثالية على فشلها في أن يدخلا في الاعتبار الطبيعة الحسية العينية للانسان ، وقال إن على الانسان أن يظل دائماً على صلة بالواقع العيني ، الذي يجعله هو وحده واعياً بطبيعته الحقة . ولكن ، وهو يتمشى مع المادية الآلية ، لما كان يرى هذه الصلة بالعالم الخارجي على شكل إدراك حسي أو تأملي لا على شكل نشاط عملي ، فقد جرّدها من كل فاعلية (الاطروحة الخامسة) .

ومن هنا يأتي عدم توفيق نقد فيورباخ للدين والمجتمع ، إن تحليله للدين إنما يقيم تشابهاً بين الموجود الديني والموجود الانساني ، أي أنه يقيم تشابهاً بين ماهية الدين والطبيعة الانسانية ، لكنه لم ير الواقع الاجتماعي للطبيعة الانسانية ، وتصورّها بشكل تجريدي في ذاتها خارج المجتمع والتاريخ ، ورد الانسانية إلى مفهوم غامض خاص كأنواع أي بمجموع من الافراد غير المتميزين الذين تؤلف بينهم روابط طبيعية ، على حين تتكون الانسانية بالفعل بجماع العلاقات الاجتماعية (الاطروحة السادسة) .

ولما كان لدى فيورباخ تصور مجرد للفرد والمجتمع ، فقد طرح مشكلة الاغتراب الديني وازدواج العالم على مستوى تجريدي أيضاً وأدلى بتفسير

سيكولوجي لهذه الثنائية بدل أن يبحث عن أسبابها الاجتماعية . ولما كان قد فشل في تبين أن الوهم الديني ليس إلا صدعاً عميقاً في المجتمع القائم ، فقد ظن أن كل ما هو ضروري لتبديد هذا الوهم هو إظهار أساسه الانساني ، في حين أن التناقضات الاجتماعية التي ينشأ منها هى التي يجب القضاء عليها ، ولن يكون هذا ممكناً إلا بعمل النشاط الثوري (الاطروحة الرابعة) .

ولما كان فيورباخ قد وضع المشكلة الدينية على المستوى السيكولوجي ، فقد أناط بالتربية بصفة خاصة أن تبدد الوهم الديني وأن تغير المجتمع . وهكذا قسم المجتمع إلى طبقتين : المربّون، رجال الاصلاح،وجمهرة الجهلة، أي الحشد السلبي الذي عليهم أن يربوه . وهذه الفكرة الرجعية التي تبرر وجود طبقة سائدة تتجاهل كون أن المربي نفسه يجب أن تربية بيئته وان بيئته انما تتغير دائماً بالنشاط الانساني (الاطروحة الثالثة) .

والحقيقة أن الظاهرة الدينية هي ظاهرة اجتماعية ، والفرد المجرد الذي أرجع إليه فيورباخ الانسان هو نفسه نتاج شكل خاص للمجتمع (الاطروحة السابعة) .

ولكي نتمكن من حل المشكلة الدينية أو أيٍّ من المشكلات التي يواجهها الانسان ، علينا أن نتخذ نظرة اجتماعية ونحلل العلاقات الاجتماعية التي تنشأ بين الناس والظروف الحقيقية لحياتهم . وحينئذ سنفهم الايديولوجيات التي تعبر عن هذه الظروف والعلاقات على المستوى الروحاني ، وبالتالي ستتضح أسرار الدين (الاطروحة الثامنة) .

ولما كان فيورباخ ينظر إلى علاقات الانسان بالعالم الخارجي على شكل الادراك الحسي لا على شكل النشاط العملي ، فانه هو والمادية الآلية ، لم يتجاوزا فكرة الانسان باعتباره فرداً معزولاً ، ولهذا لم يتمكنا من تفسير لمكان الانسان في العالم وفعل هذا العالم عليه (الاطروحة التاسعة) .

وهذا التصور الفرداني للانسان ، أي التصور المادي الآلي ، هو من مميزات

المجتمع البورجوازي الذي يكون انعكاسه هذه المادية . أما المادية التاريخية والجدلية فتتجاوز وجهة النظر الفردانية هذه ، وتعكس نمطاً جديداً للمجتمع تتحقق فيه طبيعة الانسان الحقة. هذه المادية الجديدة تبين كيف يضفي الإنسان على الطبيعة طابعاً انسانياً ، وذلك بجعلها تتكيف مع احتياجاته ، وبجعل المجتمع إنسانياً (الاطروحة العاشرة) .

ولهذا لا تعلو هذه المادية على المادية الآلية فحسب ، بل ترتفع على الفلسفة جميعها بصفةعامةلان الفلسفة ، وهي معنيّة أساساً بفهم العالم،ترى أنالفكر هو الرابطة الاولية بين الانسان والواقع العيني ، وهي ترد العالم إلى وجهات نظر مختلفة ترى أن الوعي أو الفكر قد يستوعب العالم ويعطي تفسيرات عديدة له . إن المادية التاريخية والجدلية ترفض وجهة النظر التأملية هذه وتحل في المحل الاول الفعل الذي يسمح وحده بدخول فعّال للانسان في العالم الخارجي ، إن المادية الجديدة ترى أن النشاط العملي،لا الفكر المجرد، هو الرابطة الحقيقية بين الانسان والواقع العيني ، ولهذا لا يجب أن يكون نشاط الانسان مجرد نشاط روحاني قاصر على المعرفة : بل يجب أن يهدف أساساً إلى ربط المعرفة بالعمل لكي يمكن تغيير العالم . وهكذا مضى الفلاسفة في (تفسير) العالم فحسب بطرق متعددة ، والمهمة هي (تغييره) ، (الاطروحة الحادية عشرة) .

لقد أوضح ماركس ودعم في هذه الاطروحات العناصر الرئيسية لهذا التصور الجديد للمادية الذي به وصل إلى تصور جديد للشيوعية أيضاً ، وهي شيوعية لا تقوم على رؤية مثالية للمجتمع القادم، بل على تحليل للحركة التاريخية والجدلية للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي . لقد درس ماركس الانسان العيني ، لا كما يُرى في علاقاته، بفكرة ميتافيزيقية، كما عند هيغل وبرونو باور، أو بمفهوم غامض عن الانسانية، كما عند فيورباخ وهس ، بل في علاقاته الاقتصادية والاجتماعية ، والنقطة الكلية في أفكار ماركس هي فكرة الفعل ، باعتباره نشاطاً عينياً عملياً ، أي باعتباره عملاً بحيث يكون هو الرابطة بين الانسان

والعالم الخارجي ووسيلة تغيير ذلك العالم . ولقد ربط ماركس بفكرة العمل هذه فكرة التخلص من العمل المغترب الذي هو من لوازم الرأسمالية ، وهكذا ربط المادية التاريخية والجدلية بالشيوعية في تصور واحد، ورفض المثالية والمادية الآلية وكذلك الاشتراكية الخيالية واعتبرهما جميعاً غير قادرتين على تفسير اندماج الانسان في العالم وسير التاريخ .

ولما كان العمل قد اعتبر هو الواقع الجوهري ولم يرد إلى الفعل الروحاني ولم يوضع على مستوى التعارض بين المثالي والواقعي ، بل اعتبر نشاطاً عملياً يوّحد بين الذات والموضوع ويدمج الانسان بفاعليته في العالم ويهدف إلى تغيير العالم : لما كان العمل قد نظر إليه على هذا النحو فان ماركس كان عليه بعدئذ أن يدرس أسباب ذلك التغير ووسيلته ، وقد قام بهذا في العمل الكبير الثاني الذي كتبه مع انغلز وهو « الايديولوجيا الالمانية »[1] .

الأيديولوجية الألمانية

لقد رأى ماركس أن الأسباب والأهداف الرئيسية للنشاط الانساني قائمة في تنظيم وانتاج الحياة المادية ، وهكذا وصل إلى تصور مادي للتاريخ . لقد اعتبر المؤرخون الايديولوجيون مسألة ثانوية ، عندما لا يهملون الامر بالكلية ، دراسة الحياة المادية وخاصة دراسة نظام الانتاج الذي يشكل الاساس الحقيقي للتاريخ . وهم بفصلهم التاريخ عن قاعدته الاجتماعية والاقتصادية ردّوه إلى سلسلة من الافكار السياسية أو الدينية التي اعتبروها العلل الكافية للتطور التاريخي ، حيث هي في الواقع ليست إلا الاشكال القائمة في وعي الانسان عن طريق الدوافع الحقيقية لافعالهم[2] .

---

(١) (ط . ا . ك .) المجلد الخامس صفحات ٣ - ٥٢٨ .

(٢) المصدر السابق : صفحات ٢٧ - ٢٩ .

وحتى يمكننا أن نصل إلى تصور حقيقي للتاريخ ، علينا أن نسير في الدرب المقابل ، فلا نبدأ من إنسانية خيالية مكونة من تجريدات بل من الناس في نشاطهم الاقتصادي والاجتماعي ، وندرس تطور قوى الانتاج التي تحدد تطور المجتمع [١] . ويتبع هذا أن النقد يجب أن يتجه أساساً إلى الواقع المادي لا إلى الواقع الروحاني وأنه لا يمكن أن يعطي الواقع الروحاني إلا بتغيير عميق للواقع المادي أي للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي الذي يتسبب في نشوء الواقع الروحاني [٢] .

ولما كان ماركس قد حدد المبدأ الاساسي لتصوره المادي للتاريخ ، فانه يتتبع الخطوط التامة الكبيرة للتطور الاقتصادي والاجتماعي للانسانية . فالانسان على عكس الحيوانات التي تتحمل تأثير البيئة بدون تغييرها ، يغير باستمرار من بيئته حتى تتكيف مع احتياجاته . ولا تتكون بيئة الانسان فحسب من وسطه الطبيعي ، شأن الحيوانات ، بل تتكون أيضاً – وفوق كل شيء – من وسطه الاجتماعي [٣] .

وهكذا يتشكل كل جيل من نمط الانتاج الذي أسلمه الجيل السابق إليه . فيقوم الجيل الجديد بتغيير هذا النمط للانتاج بما يتفق مع حاجاته قبل أن يسلمها للجيل التالي [٤] وهناك فعل ورد فعل مستمران للبيئتين الطبيعية والاجتماعية على الانسان وللانسان على بيئته وكل منهما يحدد الآخر ويتحدد به ، أو كما وضع ماركس القضية : « يصنع الوسط الانسان بقدر ما يصنع الانسان وسطه » [٥] .

إن تاريخ الانسانية يتألف من هذا التكيف المتقدم للوسط مع الانسان ،

---

(١) المصدر السابق : صفحات ١٧ - ١٩ .
(٢) المصدر السابق : ص ٤٥ وما بعدها
(٣) المصدر السابق : ص ٢٠ وما بعدها
(٤) المصدر السابق : ص ٣٤
(٥) المصدر السابق : ص ٢٨

وتتحدد كل مرحلة من مراحل التاريخ بمرحلة جديدة لقوى الانتاج وعلاقات الانتاج التي تبعثها ، وان أي تغـــير هام في قوى الانتاج يقتضي تغيـــيراً في العلاقات الاجتماعية .

إن التطور التاريخي يحدث بشكل جدلي عن طريق التعارض، أي التناقض بين قوى الانتاج والتنظيم الاجتماعي ، لان الجانبين لا يتطوران بالايقاع نفسه . فقوى الانتاج تتطور دون انقطاع ، على حين يميل التنظيم الاجتماعي إلى تثبيت تكيفه مع قوى الانتاج القديمة وعرقلة علاقات الانتاج الجديـدة الآخذة في التشكل . وفي تلك الحالة يجب القضاء على ذلك التنظيم الاجتماعي ليحـل محله تنظيم اجتماعي آخر وعلاقات اجتماعية جديدة لتتكيف مع قوى الانتاج الجديدة ، وهذا الكيف بين التنظيم الاجتماعي وقوى الانتاج الجديدة هو الذي يشكل الثورة [1] . فلم تكن ثورة ١٨٧٩ سوى القضاء على المجتمع الاقطاعى ليحل محله مجتمع بورجوازي متكيف مع النمط الرأسمالي للانتاج .

والتطور الجدلي المتماثل لقوى الانتاج والعلاقات الاجتماعية غير موحد، فهو يختلف في الدول المختلفة وفروع النشاط المختلفة ، ولا يوجد تحـــول آلي أو ميكانيكي من مرحلة إلى أخرى حتى أن الانماط البالية للانتاج يمكن أن تبقى حية فترة ما كما تظل في اصرار طواحين الهواء بجانب الطواحين التي تعمل بالبخار. والصراع بين قوى الانتاج والعلاقات الاجتماعية هو بصفة عامة صراع اجتماعي يتمثل في الصراعات الطبيعية كما يمكن أن يتخذ أيضاً شكلاً سياسيـاً أو دينياً يشوه تقييم الانسان لهذا الصراع .

ويتكيف مع كل مرحلة من مراحل تطور قوى الانتاج شكل جديد لتقسيم العمل، وتنفصل الصناعة والتجارة والزراعة كفروع متخصصة للنشاط الانساني. ويتفق مع كل مرحلة جديدة لتقسيم العمل بشكل مختلف للملكية [2] والاشكال

---

(١) المصدر السابق : صفحات ٦١ - ٦٣ .

(٢) المصدر السابق . ص ٢٢

الرئيسية لتقسيم العمل . والملكية التي تتابعت على مجرى التاريخ وشكلت المراحل التاريخية الكبرى هي :

(أ) الملكية القبلية الجمعية المتمشية مع مرحلة دنيا للانتاج المحدود لصيد الحيوان والسمك وتربية الماشية [١] .

(ب) الملكية المشاعية التي هي مصدر الملكية الخاصة والتي لا تزال تابعة للملكية الجمعية . وهنا يبدو التقسيم الأساسي للعمل بين الزراعة والصناعة والانفصال بين المدينة والريف . ويركز تكوين المدينة الشعب العامل وادوات الانتاج ويؤدي إلى الانفصال بين رأس المال والعمل [٢] .

(جـ) الملكية الاقطاعية القائمة على تنظيم الانتاج الزراعي واستغلال العبيد الذين يتم الحاقهم بالأرض . وهنا تصبح الصناعة حرفية واتحادية ، ويقتصر رأس المال على ملكية المنزل والأدوات والمحال التجارية ولا يحدث تقدم في تقسيم العمل [٣] .

(د) تتميز المرحلة التالية لتقسيم العمل بالتوسع في التجارة مع انفصال يترتب على هذا بين الانتاج وتوزيع الثروة ، بين الصناعة والتجارة ، وظهور طبقة تجارية خاصة . ويتخذ الآن الانفصال بين المدينة والريف شكل انفصال بين الملكية الشخصية (رأس المال) والملكية الحقيقية (المؤجرة)[٤] ويتيح تركيز رأس المال والسكان العاملين الفرصة لخلق الصناعات . والتطور المماثل للصرافة يزيد من حجم رأس المال المتحرك ويفصل تكوين صناعات على مستوى كبير حيث تستخدم قوى محركة جديدة كما تستخدم الآلات ويزداد تقسيم العمل عن

---

(١) المصدر السابق : ص ١١ .
(٢) المصد السابق : ص ١١ وما بعدها .
(٣) المصدر السابق : ص ١٢ وما بعدها .
(٤) المصدر السابق :١٣-٤١ وما بعدها

طريق التخصص [١] .

ويسلب تطور الصناعة على مستوى كبير والتجارة في تركز متزايد لرأس المال وانفصال متزايد بين الانتاج والملكية ، بين رأس المال والعمل ، ومن ثم ينشأ تعارض اكثر اتساعاً بين البورجوازية والبروليتارية [٢] .

ويسلب انفصال رأس المال عن العمل جماهير العمال ، البروليتاريين ، ملكية وسائل الانتاج ويرغمهم على بيع قوة عملهم ويجعلونه غريباً في السلع التي ينتجونها والتي تجعل منهم عبيداً باتخاذ شكل النقود ورأس المال . وفي هذا النظام للعمل المغترب الذي يميز الرأسمالية لا تكون للمنتج الذي يُحرم من ثمرة عمله أية قيمة إلا في حدود أنه يجعل من نفسه سلعة ببيع قواه للعمل ، ولا يشترك في الحياة الاجتماعية إلا باعتباره قيمة في السوق .

وتتحول العلاقات الشخصية بين الناس إلى علاقات بين الأشياء ؛ تستحيل إلى مقايضات سلعية ، وتعامل العلاقات الاجتماعية كأشياء ؛ وتتحطم روابط التضامن بين الناس ، وتصبح الحياة الجمعية وهماً حيث أنها تتجسّد في دولة مفروض فيها أنها تمثل المصلحة العامة ، لكنها ليست في الواقع — كما يقول ماركس — سوى لسان حال سياسي للطبقة الحاكمة تحتاج إليه البورجوازية لضمان الملكية وحماية مصالحها الطبقية [٣] ويتضح هذا في القانون والتشريع اللذين يدافعان دوماً — برغم تظاهرهما بأنهما يمثلان المصلحة العامة — عن مصلحة الطبقة الحاكمة ويسيران في ركابها .

إن الحيدة الظاهرية الموهة للمصالح الطبقية المتفاوتة في الدولة تفسّر التحول القائم في الصراعات الاجتماعية إلى صراعات سياسية ، على شكل مصادمات بين الارستقراطية والديمقراطية ، بين الملكية والجماهير — وهي صراعات عبارة عن

---

(١) المصدر السابق : ص ٤٤ وما بعدها .
(٢) المصدر السابق : صفحات ٤٧ - ٥٠ .
(٣) المصدر السابق ص ٥٢ .

أشكال وهمية للصراعات الاجتماعية أو الطبقية . هذا الصدام للمصالح الخاصة في شكل سياسي داخل الدولة يجب ان يحل بالدولة نفسها المفروض فيها أن تمثل المصلحة العامة حيث أنها فوق المصالح الخاصة ، ولهذا لا تبدو للأفراد كتعبير عن قوتهم بل كقوة أجنبية تقف إزاءهم[1] .

وفي رأي ماركس أن البورجوازية، لكي تبرر النظام الرأسمالي ، لا تستخدم فحسب الدولة التي هي من الناحية النظرية تجسّد وتحقق المصلحة العامة ومن الناحية العملية الفعلية تدافع عن المصالح الخاصة للبورجوازية ، بل تستخدم البورجوازية ايضاً الاقتصاد السياسي الذي ينادي بهذا المذهب على أنه نتيجة الطبيعة الخالصة للاشياء وأنه ضروري ولهذا فهو عقلاني . وقد انتقد ماركس هذا الموقف واعتبره تبريراً قائماً على تجسيد العلاقات الأجتماعية وتحويلها إلى علاقات بين السلع ، ويتفق هذا مع الشكل التاريخي المحدد للانتاج . وحالما تبرز الموضوعية الظاهرة للعلاقات الاجتماعية وترى طبيعتها الحقة ، فانها تبدو كعمل مغترب ، مجرد نفي للانسانية .

ويواصل ماركس حديثه قائلاً إن القضاء على هذا المذهب اللا إنساني لا يمكن ان يحدث إلا بشكل جدلي ينفي النظام القائم ورفضه وتبريره وصولاً إلى نظام جديد ، علماً بأن النفي والوجود المفترض جانبان لعملية تاريخية واحدة . ومثل هذا التغيير للمجتمع لا يتطلب درجة معينة من التطور المادي والروحاني فحسب ، بل يتطلب أيضاً طبقة منظمة وواعية بالهدف الذي عليها ان تصل اليه[2] هذه الطبقة هي طبقة البروليتاريا التي لا يكون دورها مجرد تحرير نفسها من قيودها كما فعلت الطبقات المضطهدة الأخرى من قبل ، بل يكون دورها ايضاً في تحرير الانسانية كلها . فهذه الطبقة ليس لها مصلحة طبقية خاصة تدافع عنها على حساب اية طبقة اخرى . وهي بتحريرها لنفسها من ظروف وجودها

---

(١) المصدر السابق . ص ٢٣ وما بعدها ، ص ٢٧ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق : ص ٣٦ .

النوعية في ظل العمل المغترب إنما ستحرر المجتمع جميعه[1] .

إن الثورة البروليتارية ستكون الشكل الأخير للصراع الطبقي الذي نبع من تقسيم العمل والمصالح المتطاحنة وشكل العامل المحرك للتطور التاريخي . وهذا الصراع قابل بين الأحرار والعبيد في العالم القديم ، والنبلاء والعبيد في العصور الوسطى . وفي العالم الحديث نصّب الصراع البورجوازيين ضد البروليتاريين . ولقد اصبح الصدام اكثر حدة حيث ازدادت الهوة اتساعاً بين رأس المال والعمل ، بين الطبقة البورجوازية التي تملك الآلات الخاصة بالانتاج والبروليتاريا التي تحمل جميع أثقال النظام الرأسمالي دون أن تجني شيئاً مما فيه من مزايا، ولهذا فانها تقضي عليه .

وحتى تحقق البروليتاريا عملها الثوري نادى مارکس بأن على البروليتاريا أن تتحرر من التصورات الزائفة التي بها تحقق البورجوازية مصالحها الخاصة خلف قناع المصلحة العامة؛على البروليتاريا أن تتعلم الوعي الطبقي، وتعبيره هو الشيوعية .

والشيوعية، شأن النظام الرأسمالي الذي أصبح حتى الآن إطار التاريخ والذي تدخل فيه أوجه نشاط الأفراد جميعاً في درجة معينة من تطور قوى الانتاج ، الشيوعية شأن النظام الرأسمالي عامة ؛ وهي شأن الرأسمالية أيضاً فى أنها تتجاوز حدود الأمم والدول[2] .

لقد هدفت الثورات السابقة إلى تغيير نمط تقسيم العمل، ولكن الثورة الوليتارية ستكون ثورة حادة لأنها ستغير النمط الخالص للعمل، وذلك بالتخلص من الملكية الخاصة وتقسيم المجتمع إلى طبقات وسيتيح القضاء على العمل المغترب وتحويل العلاقات الاجتماعية المجردة إلى علاقات شخصية وإنسانية للانسان أن يوجه الانتاج توجيهاً عقلانيا بدل أن يكون عبداً لهذا الانتاج . وبالاندماج المتناسق

---

(١) المصدر السابق : صفحات ٥٧ - ٦٠ .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٤ وما بعدها .

للانسان في بيئته وبازدهار الحيـــاة الجمعية ستعيد الشيوعية بنـــاء الشخصية الانسانية في كرامتها وفي حريتها [1] .

ولاتقصر المادية التاريخية والجدلية تفسيرها للتاريخ على النشاط الاقتصادي والسياسي والاجتماعي للانسان ، لكنها تمد هذا التفسير إلى النشاط الروحاني جميعه على السواء . لقد قصر ماركس تطور التاريخ أساساً على تطور الانتـاج الاقتصادي والتحولات المترتبة للعلاقات الاجتماعية ، وفي الوقت نفسه استخرج التأثير المحدد للتطور الاقتصادي والاجتماعي على تكوين وتطور جميع تجليات الحياة الروحية ــ الدين ، الفلسفة ، الأخلاقيات ، الفن .

وهو يقوم بهذا رفضه منذ البداية التصور الأيديولوجي الذي يعتبر هـذه الأمور في حد ذاتها وينسب لها قيمة مطلقة . وعلى أساس نقده للأيديولوجيا ، فانه إذا نسب للأفكار والتصورات الدينية والفلسفية وجوداً مستقلاً عـــن الظروف المادية لحياة الناس ، وإذا كان قد أنيط بهـــا دور حاسم في التطور التاريخي ، فان مصدر الخطأ يرجع إلى التقسيم بين العمل اليدوي والذهني، ذلك التقسيم الذي يبعثه التطور الدائم لقوى الانتاج . ولقد أفضى هذا التقسيم إلى ظهور طبقة من المفكرين وظيفتهم الاجتماعية هي خلق تجريدات يرون أنهـــا حقيقية وفعالة بعيداً عن ظروف الوجود المادي العيني للناس . ويتطور وعيهم بمعزل عن النشاط العملي ويتصورون أن على هذا الوعي أن يمثل واقعـــاً وراء ذلك النشاط ، ويصبح هذا نظرية محضاً أو ديناً أو فلسفة [2] . وهكذا نجد أن التشريـع بالنسبة للقاضي الذي وظيفتـــه هي أن يطبق شريعة القوانين هو العنصر الحاسم في الواقع الاجتماعي .

إن الأيديولوجيين إنما يفصلون الافكار عـــن الافراد الذين يتصورونها وعن

---

(١) المصدر السابق : ص ٦٤ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق : ص ٢١ .

الظروف التجريبية التي منها تخرج ، ويعزون للروح ابداعاً مطلقاً في استقلاله عن الحياة الواقعية والنشاط العملي . وهم يحولون حركة التاريخ إلى حركة للأفكار ويضعون بهذا تاريخاً وهمياً محل التاريخ الحقيقي [١] .

وهكذا توصل الأيديولوجيون إلى أن العالم يمكن أن يتغير حسب الارادة عن طريق الافكار ، ومن ثم جاء عجزهم الموحد في محاولاتهم لاصلاح المجتمع . لقد سعوا جميعاً إلى أن يحلوا العلاقات الشخصية التي تحفظ الذاتية الانسانية محل العلاقات اللاشخصية والموضوعية التي تجعلها العلاقات الاجتماعية هكذا في ظل الرأسمالية ، لكنهم لا يجدون مخرجاً بطبيعة الحال لأنهم يظلون في المستوى الروحاني والأخلاقي ولا يتخلصون في الواقع من نظام الملكية الخاصة الذي تنشأ فيه تشيؤية وأقنمة العلاقات الاجتماعية [٢] .

وبالفعل ، يرتبط تشكل الافكار والوعي ارتباطاً صميمياً بنشاط الناس المادي . الوعي هو التعبير عن الحياة الواقعية وتطوره لا ينفصل عن تطور الحياة الواقعية . الناس هم الذين ينتجون تصوراتهم وافكارهم ، انهم الناس الفعاليون الحقيقيون وقد شكلهم تطور محدد لقواهم الانتاجية وعلاقاتهم الاجتماعية المترتبة . ولا يمكن للوعي أن يكون سوى وجود واع ، ووجود الناس هو العملية الفعلية لحياتهم [٣] .

وبرغم أن ماركس يربط التطور الروحاني بالتطور الاقتصادي والاجتماعي الذي يستطيع وحده أن يفسر طبيعته وأسبابه ، فانه لم يقر باقامة تبعية صارمة للواقع الروحاني للواقع المادي أو إلى إقامة توازن محكم بينهما . إن جماع الآراء الدينية والفلسفية والسياسة والأخلاقية لمجتمع ما لا تتطور بالطريقة

---

(١) المصدر السابق : ص ١٦٥ .

(٢) المصدر السابق : ص ٣٧ وما بعدها ، ص ١٦٥ وما بعدها .

(٣) المصدر السابق : ص ١٥ وما بعدها .

نفسها التي تطور بها تنظيمه الاقتصادي والسياسي سواء في إيقاعه أم في أنماطه، وعلى حين أن تغير قوى الانتاج يصاحب بالضرورة بتغير مماثل للتنظيم الاجتماعي، فان عملية التغير أكثر ابطاء في عالم الافكار التي يكون ارتباطها بنمط الانتاج أقل التصاقاً وأقل مباشرة . وإذا استطعنا أن نلاحظ – حتى على المستوى الاقتصادي – الوجود المشترك لقوى الانتاج المختلفة في لحظة معينة (طاحونة الهواء مع المروحة التي تسير بالبخار في الوقت نفسه ، فنستطيع أن نلاحظ أكثر الاصرار بل تصورات متمشية مع طريقة سابقة للحياة وتعايشها مع تصورات أخرى تتفق مع طرق جديدة للحياة .

وبينما ماركس ينكر على الافكار او التصورات الروحانية الدور الرئيسي في التطور التاريخي ، فانه لا زال حتى هذه الفترة يعتبرها كواقع اجتماعي هام جداً يؤثر على هذا النحو من مجرى التاريخ . وهذه الافكار والتصورات بمعارضتها لهذا الدور او الاسراع به تستطيع على الأقل أن تعدّل من ايقاعه وانماطه إن لم تعدل من تياره العام. ورفض ماركس للأيديولوجيا باعتبارها العامل المحدد في التطور التاريخي لا يعني عودة إلى المادية الآلية التي تجعل الانسان الأداة السلبية لقوى الانتاج وتجعل فيه موضوع جبرية قدرية بل ركز ماركس بالعكس على الأهمية المتزايدة للفعل العقلاني الذي يقوم به الانسان على بيئته التي يزداد تغييرها بعمق لكي يسيطر عليها ويجعلها تتكيف مع احتياجاته .

هذه هي الخطوط العريضة العامة للتصور المادى والجدلي للتاريخ والشيوعية اللذين ، انطلاقا من هذه اللحظة فصاعداً ، سيطرا على فكر ماركس وعمله جميعها .

مؤسس الفلسفة والبيان الشيوعي

بدل أن يفكر ماركس في البروليتاريا على أنها موضوع للفكر الفلسفي

بشكل أو بآخر ، فكر منذ هذه اللحظة وما بعدها بشكل عيني على أنها الطبقة الثورية ، ولم تعد موضوع الفكر والعمل بل أصبحت الذات التي تقوم بالفكر والعمل ، والتي وظيفتها تغيير العالم . لقد انطلق من نقده للشكلين الرئيسيين للفكر البورجوازي الا وهما المثالية والمادية الآلية لمناهضة الاشتراكية الاصلاحية في كل صورها باعتبارها عدواً لوعي البروليتاريا الطبقي وفعلها الثوري . ونجد أن كتابه « بؤس الفلسفة » (١٨٤٧) الذي يعد رداً على كتاب « فلسفة البؤس » هو بصفة خاصة قطيعة تامة مع أشهر ممثلي هذا النوع من الاشتراكية ألا وهو برودون .

أكد ماركس أن أخطاء برودون صدرت عن موقفه الاصلاحي الذي حال بينه وبين فهم التطور الفعلي للظواهر الاقتصادية والاجتماعية . لقد حاول برودون أن يقدم حلاً جدلياً للتناقضات الاقتصادية والاجتماعية التي لاحظها ، ولما كان مدافعاً على أية حال عن الطبقات المتوسطة ، فقد مال إلى المصالحات ولم يرحل هذه التناقضات في تعويضها بل في التوفيق بينها . وقد قضى هذا التشويه للجدل على التطور الواقعي جميعه بل وأدى في الواقع إلى تجميد الوضع. إنه لم يستطع أن يفهم عملية التاريخ ، وبدلاً من هذا ترك الأساس الاقتصادي والاجتماعي للأساس الأيديولوجي كما يفعل جميع الأيديولوجيين ، وقد جعل – بطريقة هيغلية تامة – العقل الخالد العنصر الحاسم في التاريخ .

يعد النقد الموجه إلى برودون القطيعة النهائية بين الاشتراكية الاصلاحية والشيوعية الثورية . وكانت الخطوة التالية في تفكير ماركس هي « البيان الشيوعي » (١٨٤٨) ولقد كان تصوره عن البروليتاريا كموضوع للفلسفة حتى تلك اللحظة مصبوغاً بصبغة شبه تصورية ، ولقد أصبح التصور الآن تصوّراً للبروليتاريا العينية ، الطبقة الناهضة الثورية ، باعتبارها حاملة وصاحبة فكر جديد وفعل جديد ، وهي مزودة بمهمة التغيير الحاد للمجتمع وظروف معيشة الانسان.

ولقد أدت ثورة ١٨٤٨ بماركس إلى صياغة لا تزال أكثر حدة للدور الثوري للبروليتاريا . وهنا وقد استحالت البورجوازية إلى طبقة رجعية ، أظهرت في الواقع عجزها عن اكمال ثورتها في الدول التي لا تزال شبه اقطاعية ، وأظهرت الاشتراكية الاصلاحية عجزها حتى بالنسبة للمشاركة في ثورة اجتماعية . وعلى أساس هذه التجربة السياسية والاجتماعية أخذ ماركس على عاتقه أن يوجه النقد إلى المجتمع البورجوازي أولاً في كتابه « نقد الاقتصاد السياسي » ١٨٥٩) ثم في « رأس المال » (١٨٦٧) .

ملخص

لقد كانت المرحلة الأولى للفكر البورجوازى هي حركة التحرر الروحاني من حركة النهضة وحركة الاصلاح اللتين كانت شعاراتها هي الحرية ، الحركة ، التقدم . وشكلت العقلانية التي أضافت فكرة التقدم العقلاني إلى فكرة الحرية مرحلة جديدة في تكييف النظرة العامة للعالم مع تطور النظام الرأسمالي . ولقد اتخذت العقلانية أشكالاً مختلفة في انجلترا وفرنسا وألمانيا بسبب سرعة التطور الرأسمالي غير المتساوقة . وبسبب التناقض الذي بيّن الماركسيون أنه كامن في الرأسمالية بين نمط فردي للتملك والاستهلاك ونمط للانتاج جمعي في طبيعته ويزداد اصطباغاً بهذه النزعة الجمعية ، لم تتمكن العقلانية من قهر الثنائية التي تضع الروح مقابل المادة والانسان مقابل الطبيعة ، انها لم تستطع أن تحل المشكلة الحيوية الخاصة بمنح الانسان مكانه المناسب في العالم الخارجي ، وهي مشكلة نشأت بالتطور الخالص للرأسمالية بتركيزها المتزايد على الانتاج .

ولقد انتهت المحاولتان الأوليان لحل هذه المشكلة عن طريق نظرية عضوية للعالم ، وهما اللتان قام بهما روسو وكانت — انتهتا عند روسو بادماج وهمي

للانسان في طبيعة وهمية ومجتمع وهمي وانتهتا عند كانت بنزعة كلية صورية محض .

وكانت المحاولة للادماج هي التي اتخذتها الفلسفة المثالية الألمانية بعد ذلك ، غير أنها هي الأخرى استكملت الادماج الذي قامت به بطريقة وهمية وخيالية وحاولت أن تقوم بهذا عن طريق رد كل الواقع إلى وحدة عضوية . ولقد اعتبرت الواقع الروحاني والمادي تفسيرين مختلفين شكلاً متشابهين جوهراً للحياة التي تضفي طابعاً حياً على كل الوجود ، ثم شرعت هذه الفلسفة في رد هذه الحياة إلى الحياة الروحانية ، ولم تجعل من العقل أداة للمعرفة فحسب ، بل جعلت منه أيضاً المبدأ الخلاق للأشياء جميعاً .

ولقد تأثرت هذه الفلسفة بكانت الذي قال إن العقل يدخل إلى الواقع بأن يفرض أشكاله عليه ، غير أنها تجاوزت هذه الوحدة الشكلية المحض التي لا تزال تترك ثنائية لا يسبر غورها بين العقل والمادة . لقد تخلصت من الشيء – في – ذاته الذي يعطي للواقع العيني وجوداً مستقلاً عن الذات المفكرة . وردت الواقع جميعه إلى تعبير متغير للروح . وبهذه الطريقة أصبحت الروح ذاتاً وموضوعاً معاً ، وامتزج الواقع العيني بالمعرفة وتم التعبير عن تطوره في حدود حركة الافكار .

ونجد التعبير النهائي عن هذه الفلسفة المثالية عند هيغل ، الذي حوّل تطور الطبيعة والتاريخ إلى إطار المعرفة ،وهناك مبادىء ثلاثة يجب أن نلاحظها في المثالية :

(أ) فكرة الاعتماد المتداخل المتبادل بين العقل والمادة ، بين الانسان والعالم الخارجي ، مما أدى إلى التخلي عن النظرة العامة الميتافيزيقية للعالم التي تنظر إلى الافكار والوقائع والأشياء في ذاتها لا في علاقاتها المتداخلة المتبادلة .

(ب) فكرة أن الواقع الجوهري هو الواقع الحي الذي لا يمكـــن فهمه إلا عندما ينظر إليه في تغيره وتحوله وصيرورته .

(ج) الفكرة القائلة بأن المبدأ الأساسي للعالم منظوراً إليه في تطوره ليس هو الهوية التي تترك الواقع مجمداً في اللاتغير والموت ، بل المبـــدأ الأساسي هو التناقض الذي يسبب التغير الدائم للموجودات والأشياء ومن ثم يخلق الحيـاة . وبالفعل ، يقوم بالدور السائد في التغير الذي يحتويه كل واقـع حي في ذاته — يقوم به العنصر السالب ، أي التعارض والتناقض اللذان يشكلان مبدأ التغيير جميعه والتقدم جميعه .

ولقد عارضت الاشتراكية الخيالية الفرنسية هذه الفلسفة المثالية والفكر البورجوازي بصفة عامة . وسعت إلى ادماج الانسان في العالم على أساس مستوى مختلف تماماً . واقترحت قهر التعارض في الرأسمالية بين الطريقة التي فيهـا يتم انتاج الثروة والطريقة التي بها يتم توزيعها ، وذلك عن طريق اضفاء الطابـع الجمعي على نمط الانتاج . ولقد تخلصت هذه الاشتراكية من النظرة الذرية الفردانيـــة للطبيعة الانسانية التي هي من لوازم المجتمع البورجوازي ، وتوصلت إلى التصور الذي يرى أن الحياة الجمعية والنشاط الجمعي هما الطريقتان الوحيـدتان لادماج الانسان كاملاً في بيئته الطبيعية والاجتماعية . ولكن هذه الاشتراكية المعبرة عن البروليتاريا التي كانت تتولد حين ذاك ، لم تستطـع أن تستخرج العلل ونمط التغير في المجتمع من المجتمع نفسه . فظلت خيالية تضع المشكلات الاقتصادية والاجتماعية على مستوى عقلاني وأخلاقي وتفصل الحاضر عـــن المستقبل وتقيم تقابلاً بـين المجتمع القائم مع المجتمع المثالي الذي يجب أن تحققه .

وفي البداية بدأ تفكير ماركس بمذهب هيغل ثم تطور في إطـــار اليسار الهيغلي ، فقد سعى مع الهيغليين الشبان إلى تكييف الهيغلية مع اللبرالية وذلك برفض المذهب المحافظ والابقاء فحسب على المنهج الجـــدلي . ولقد آمن بأن

التخلص من العناصر اللاعقلانية من الواقع عن طريق النقد كان لاعطاء التاريخ سيراً عقلانياً .

ولقد جعله هذا الفشل يتقابل وجهاً لوجه مع مشكلة العلاقات بين الدولة والمجتمع، وهي المشكلةالتي حلها بروحفيورباخ الذي سيطر مذهبه على ماركس في هذه الفترة عندما كان يتحول مع قسم من اليسار الهيغلي من الليبرالية إلى الشيوعية . ولقد مدّ فيورباخ نقده للدين إلى الفلسفة المثالية وقال إن الفلسفة المثالية تقلب الموضوع والمحمول بالطريقة نفسها التي يجعل الدين بها الانسان خلقاً لله : فقد جعلت الفلسفة المثالية الانسان والواقع العيني محمولين للفكرة التي ترتفع إلى مستوى الموضوع .

ويقول فيورباخ إنه لكي يمكن الحصول على تصور سليم للعلاقات بين الفكرة والوجود فان هذا القلب للأمور يجب التملص منه . وبالفعل ، يجب ألا تكون الفكرة هي نقطة البدء عندنا . فيجب ادماج الروح في المادة ، لا المادة في الروح ، والانسان باحتياجاته وادراكاته الحسية يجب تناوله باعتباره تعبيراً عضوياً عن هذا المركب . وفيورباخ في عودة له إلى مادية القرن الثامن عشر الآلية التي تجعل الانسان تابعاً وخاضعاً لتأثير العالم الخارجي ، جعل الانسان نتاج طبيعة مصبوغة بصبغة مثالية تكاد تقترب من حالة روسو ، وانتهى إلى مذهب تأمل وانفعالي ترك الحياة الانسانية والنشاط الإنساني خارج البيئة الاجتماعية والتاريخ .

ولقد أفضى نقد فيورباخ للدين إلى أن يضع نظريته عن المجتمع . فقد ذكر أن الدين ينزع الانسان من طبيعته الواقعية ويعزوها إلى الله . وإذا كان على الإنسان أن يستعيد ماهيته الحقيقية ، فعليه أن يعيد إلى ذاته ما كان قد جعله مغتربا في الله . الوجود الجمعي ، الأنواع، يكوّن ماهية الانسان ، ولكن عندما تنقل إلى الله لا تصبح الا وهما ترنسندنتاليا . وعندما تعاد للانسان ماهيته

المغتربة ، فان الوجود الجمعي سيصبح واقعية انسانية أصيلة، والانسان وقد حرّر نفسه من الأنانية والنزعة الفردانية سيجعل من محبته الانسانية قانون حياته .

لقد ظلت هذه نزعة جمعية غائمة للغاية . ولقد أعطاها هس طابعاً اجتماعياً أكثر تحديداً وذلك بتفسير اغتراب الطبيعة الانسانية التي أشار اليها فيورباخ في المجال الديني على أنه نتاج النظام الرأسمالي للمجتمع الذي يرغم العامل على أن يضع قوة عمله في انتاج عمله ، ويجعل هذه القوة مغتربة في السلع التي لا تمت اليه بل تقوم ضده على شكل رأسمال وتستعبده . ولقد نقل حل هس – شأنه شأن حل فيورباخ – المشكلة إلى المستوى الأخلاقي على شكل صراع ضد الأنانية ومن أجل محبة الانسانية .

ولقد نظر ماركس إلى مشكلة الاغتراب والقضاء عليها على أنهما مسألتان رئيستيان، ورجع إلى فيورباخ لكي لا يقتصر على نقد مثالية هيغل بل ينقد ايضاً رأيه في الدولة الذي رأى فيه ماركس دفاعاً عن اغتراب الماهية الانسانية في مجال السياسة . وعلى اية حال ، لما كان ماركس قد قصد بالفعل ان يغير المجتمع البورجوازي في الواقع ، فانه تمسك بفكرة هيغل عن التطور الجدلي للتاريخ ورفض المشاعر الانفعالية العاطفية عند فيورباخ وهس التي اعتبرها عاجزة عن حل مشكلة المجتمع المتغير .

ولقد ذهب ماركس إلى ان المادية الآلية لا تعطى ثقلا كافياً لتأثير الانسان على بيئته . فهي تتناول الانسان معزولاً عن نشاطه الاقتصادي والاجتماعي وتنتهي إلى نظرة تأملية وجبرية للعالم لا تستطيع أن تفسر الاندماج الفعلي للانسان في وسطه أو فعله في البيئة لتغييرها .

وإذا ما قورنت المثالية وخاصة المثالية الهيغلية بالمادية الآلية فاننا نجد أن لها ميزة التأكيد على الدور السائد للنشاط الانساني في العملية التاريخية . ومهما يكن الأمر ، لما كانت المثالية تذيب الواقع العيني في الفكرة وتقصر نشاط

الانسان على النشاط الروحاني فانها لم تعط الوجود الواقعي إلا الروح ، على حين يفقد الواقع العيني جوهره ويصبح مجرد مظهر . إن الهوية التي تريد المثالية أن تقيمها بين الواقع والفكرة ، بين الموضوع والذات ، وكذلك الوحدة بين الفكر والوجود ، بين الانسان والعالم الخارجي ، لا يتحققان لهـــذا – حسب رأي ماركس – إلا بشكل وهمي . فلكي يمكن لهذه الوحدة أن تصبح حقيقة ، ومن أجل ادماج الفكرة في الواقع العيني والانسان في الوسط بشكل فعـلي ، يجب قهر المثالية التأملية والمادية الآلية ويجب رد حقيقة العالم إليه بدون رده إلى فكرة أو تناوله بشكل آلي . يجب تناول العالم بشكل عضوي في عملية تغييره بالفعل الانساني .

إن ما ينجز الادماج الحقيقي للانسان في بيئته هو في رأى ماركس النشاط الانساني الذي لا يؤخذ على أنه روحاني محض بل يؤخذ باعتباره عينياً وعملياً ، باعتباره عملاً . فالعمل يلعب دور الحد الأوسط بين الفكر والواقع العيني الذى عزاه هيغل للفكرة . فعن طريق العمل ، عـــن طريق النشاط الاقتصادى والاجتماعي ، تتحقق الوحدة العميقة ، الوحدة الدينامية والحية للعقل والمادة ، للانسان والعالم الخارجي ، ويزداد اندماج الانسان في العالم بشكـــل متقدم في مجرى فعل ورد فعل دائمين للوسط على الانسان والانسان على الوسط .

وماركس يحد العلل والأهداف الجوهرية للنشاط الانساني في انتاج الظروف المادية للحياة وفي اشباع الحاجات الأولية للانسان ومن ثم يحـــدها في تنظيم الانتاج . وهذا هو السبب الذى يجعل نظرته العامة للعالم مـــادية في أساسها . وهذه المادية ، على خلاف المادية الآلية ، تنظر إلى العالم في عمليته التاريخيـــة ، ولما كان اشباع الحاجات الأولية للانسان (المأكل والملبس والمأوى) يشكل العنصر الأساسي لحياته ونشاطه ، فان حركة التاريـــخ وحركة البشرية لا يتحددان أساساً بتطور الأفكار في حد ذاتها بل يتحددان بتغير ظروف الحياة المادية وبتطور قوى الانتاج وعلاقات الانتاج . ولهذا يتأسس فهم سليم للتاريخ

لا بدراسة السياسة والنظريات الدينية بل بدراسة تطـور النشاط الاقتصادى . والاجتماعي .

وهكذا يتحدد سير التاريخ بتغير نمط الانتاج ، وماركس يحد أسباب هذا التغير في الظروف الاقتصادية والاجتماعية ، وهذا يعطي لماديته التاريخية طابعاً جدلياً . لقد أقنعته دراسة التاريخ بأن نمط الانتاج يتحكم في التنظيم الاجتماعي وفي التنظيم الاقتصادى بالمثل . وبالنسبة لقوى الانتاج المحددة تتمشى معهـا علاقات اجتماعية وتنظيم اجتماعي تتكيف مع هذه القوى ، وان أى تغير هام في قوى الانتاح يقتضي بالضرورة تغيراً في هذه العلاقات ومن ثم يقتضي تغيراً للمجتمع . ويذهب ماركس إلى أن هذا التغير يحدث بشكل جدلي عن طريق التناقض بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج، فعند نقطة معينة تقف قوى الانتاج التي تتطور بلا انقطاع بسبب النمو المستمر للاحتياجات ضد تنظيم المجتمع الذى يتمشى مع قوى الانتاج السابقة وهو يشكل الآن عقبة وعائقاً في تطورها التالي. وهذا التعارض والتناقض بين قوى الانتاج الجديدة والتنظيم الاجتماعي يتسببان في قيام ثورة تنتهي إلى تكوين تنظيم اجتماعي جديد متكيف مع هذه القوى . وينعكس هذا التناقض في المستوى السياسي والاجتماعي على شكل صراعات طبقية هي القوة المحركة في عملية التاريخ .

إن التصور المادي والجدلي للتاريخ الذي يظهر لتفسير التطور الاقتصادي والاجتماعي إنما يطبق بالمثل على التطور الروحاني . لقد وجه ماركس النقـد إلى النظرة المثالية التي تعطي للافكار قيمة وجدارة مطلقتين وتعطيهـا الدور الحاسم في التاريخ . وقال إن هذه النظرة تقوم على تقسيم العمل الذى يفصـل العمل الذهني عن النشاط المادى وتعطيه مظهراً من الذاتية والاستقلال ، وتنظر الى الأفكار في حد ذاتها بمعزل عن الناس الذين فكروا فيها، وقد رفض ماركس هذا التصور باعتباره مثالياً ومتيافيزيقيا ، ونظر إلى الافكار بشكل جدلي في علاقتها بالنشاط الاقتصادى والاجتماعي الانساني الذى يمكننـا وحده — كما

يقول – من فهم الافكار وتفسيرها . لقد أنكر القيمة المطلقة والجدارة المطلقة للأفكار وعنده أن المعرفة مقيدة بالتجربة التي هي البرهان الوحيد على واقع الفكر وفعاليته . والمعرفة تتطور مع تغير طريقة الانسان الواقعية في الحياة . وهكذا يتحدد التطور الروحاني الكبير بالتطور المادى . ونحن نلاحظ الطريقة التي تفضي فيها تغيرات الأساس المادى للمجتمع في أساسه الاقتصادى والاجتماعي إلى تغييرات التكوين الكلي لآراء المجتمع السياسية والتشريعية والدينية .

لقد ركز ماركس على العلاقة بين التطور المادي والروحاني للمجتمع بدون أن يصر على وجود تماثل صارم أو تبعية مطلقة بينهما. فالتطور الروحاني ليس له الايقاع نفسه الذي للتطور الاقتصادى والاجتماعي ،ومن ثم يمكن للآراء المختلفة بل والمتعارضة أن توجد في حقبة ما بل هي توجد بالفعل ، زيادة على ذلك ، فان الافكار الفلسفية والدينية والسياسية والاجتماعية هي واقع اجتماعي هام للغاية ، وهي بهذا تستطيع أن تؤثر في مجرى التاريخ على الأقل في إيقاعه ان لم يكن في تياره العام .

إن هذا المنهج التاريخي العام الذى طبق على دراسة المجتمع الرأسمالي في عصر ماركس قد بدأ من المذاهب الاشتراكية الفرنسية وألحّ – لكي يمكن قهر التناقض الكامن في النظام الاجتماعي الرأسمالي ودمج الانسان في وسطه الاجتماعي– ألحّ هذا المنهج على ضرورة تمشي انماط الانتاج مع توزيع الثروة، وذلك بجعل الاثنين جمعيين. وقد ظنت الاشتراكية الخيالية أن هذا التمشي هو ملمة أخلاقية دون القدرة على البرهنة على ضرورتها التاريخية . وفي الحقيقة انها تضع حقيقة مثالية ، رؤيا للعالم القادم تتناقض مع المجتمع الواقعي. ومهما كان الأمر فان ماركس باستخدامه لمنهجه في المادية والتاريخية رأى في المجتمع نفسه الوسيلة لاحداث تغير كبير فيه من تنظيم رأسمالي إلى تنظيم اشتراكي؛ وبرجوع ماركس الى نقد انغلز للاقتصاد السياسي ذكر أن التخلص من الرأسمالية ستبعث به الى

حـــيز الوجود طبيعته الخاصة وتناقضاتـــه الخاصة التي ستدهور الازمات والصراعات الطبقية وتؤدى الى الثورة الاجتماعية؛ واستنتج أن هـــذه الثورة ستحل مجتمعاً شيوعياً محل المجتمع الرأسمالي ، وستقضي على العمـــل المغترب وستجعل نمط الاستهلاك والتملك مماثلاً للنمط الجمعي للانتاج ، وستجعـل من الممكن تحقيق الاندماج الكامل والمتناسق للانسان في العالم .

فهرست

	ص
كلمة المترجم	٥
المصطلحات	٩
تمهيد مقدمة	١٣
الفصل الأول : العقلانية	١٥
روسو	٢٠
كانت	٢٢
الفصل الثاني : الرومانتية	٢٥
غوته	٢٥
الفلسفة المثالية الرومانتية	٢٦
فيشته وشلنغ	٣١
الفصل الثالث : هيغل	٣٥
الخطوط العريضة الرئيسية للمذهب الهيغلي	٣٦
« فينومنيولوجيا الروح »	٤٥

المنطق ٥٠
« فلسفة الطبيعة » ٥٤
« فلسفة التاريخ » ٥٥
« فلسفة القانون » ٦١
« فلسفة الروح » ٦٦
خاتمة ٦٧

الفصل الرابع : اليسار الهيغلي ٧١

الراديكالية الليبرالية : د . ف . شتراوس ، ب . باور ٧٢
الراديكالية الاجتماعية : لودفيغ فيورباخ ، موسى هس ٧٩

الفصل الخامس : كارل ماركس ٨٩

من الليبرالية إلى الشيوعية ٨٩
« نقد فلسفة القانون » ٩٢
« الحوليات الفرنسية ــ الألمانية » ٩٥
« الاقتصاد السياسي والفلسفة » ١٠١
« العائلة المقدسة » ١٠٩
« أطروحات عن فيورباخ » ١١٣
« الأيديولوجيا الألمانية » ١١٨
« بؤس الفلسفة » و « البيان الشيوعي » ١٢٧
ملخص ١٢٩
فهرست ١٣٩

المؤلف والكتاب

رحلة من داخل الفكر الماركسي وتأصيل للحركة الماركسية في الفكر الالماني قبل ماركس بدءاً من الفلسفة العقلانية إلى الحركة الرومانتية ثم وقفة كبيرة عند هيغل من حيث هو مصدر غنى للفكر الماركسي ثم وقفة كبيرة أخرى عند اليسار الهيغلي بصفة عامة ولودفيغ فيورباخ بصفة خاصة .. وهنا يهتم المؤلف بابراز فكرة الاغتراب عند كل من هيغل ثم موسى هس وفيورباخ وهي تلك الفكرة التي اثرت على ماركس الشاب وبحث في المكونات الفلسفية وتطوره الفكري حتى البيان الشيوعي بعد أن تكون رحلة الأصول قد استكملت .

والمؤلف واحد من كبار المفكرين الماديين وأستاذ للتاريخ الثقافي بجامعة همبولدت ببرلين .. وهو من أوائل من اهتموا بمشكلة الغربة عند ماركس وركز على مخطوطة ماركس الاقتصادية والفلسفية التي نشرت في الثلث الثاني من القرن العشرين وعدلت النظر إلى كارل ماركس ..

٣٠٠ ق ل — ٣٧٥ قس
٦٠٠ ملم

مطابع دار العلم للملايين
بيروت