المكثفة لعدد كبير من الآلهة القدامى عند القبائل والامم كذلك الانسان ، الذي هذا الاله هو انعكاس له ، ليس انسانا حقيقيا ، ولكنه خلاصة مماثلة لعدد كبير من الناس الحقيقيين ؛ انه انسان مجرد ، اي انه بالتالي ، صورة فكرية ايضا . وفورباخ نفسه الذي يبشر ، في كل صفحة ، بالانغماس في الشهوات الجسدية ويدعونا الى الاستغراق في العالم الملموس والواقع ، يسقط في التجريـــد الكامل ، حين يضطر الى الحديث عن العلاقات بين الناس ، غير العلاقات الجنسية

ان فورباخ لا يرى في هذه العلاقات غير جانب واحد ــ الاخلاق . وهنا يذهلنا من جديد فقر فورباخ المدهش بالمقارنة مع هيغل ان علم الاخلاق عند هيغل او نظريته الاخلاقية ، هي فلسفة الحقوق وهي تحتوي على ١ ــ الحقوق المجردة ، ٢ ــ السلوك الاخلاقي ، ٣ ــ ميدان الاخلاق الذي يشمل بدوره : العائلة ، المجتمع المدني ، الدولة . وبقدر ما يتسم الشكل هنا بالمثالية ، بقدر ما يكون المحتوى واقعيا . والى جانب الاخلاق ، يشمل هذا المحتوى كل ميدان الحقوق ، والاقتصاد ، والسياسة اما عند فورباخ فالامر بالعكس تماما فهو من ناحية الشكل واقعي ، اذ يتخذ نقطة الانطلاق الانسان ، ولكنه لا ينبس ببنت كلمة عن العالم الذي يعيش فيه هذا الانسان ، ولهذا يظل الانسان عند فورباخ دوما نفس الانسان المجرد الذي يتمثل في فلسفة الدين هذا الانسان لم تحمله اية امرأة في احشائها ، بل انبثق عن اله الاديان التوحيدية كما تنبثق الفراشة من الشرنقة . ولذا لا يعيش هذا الانسان في عالم واقعي ، متطور ومعين تاريخيا . ورغم انه على صلة مع اناس آخرين ، الا ان كل واحد منهم مجرد بقدر تجرده هو نفسه في فلسفة الدين نميز على الاقل بين الرجل والمرأة . ولكن هذا

الفرق الاخير يختفي في الاخلاق صحيح اننا نجد عند فورباخ احياناً موضوعات مثل هذه :

«في القصور يفكرون غير ما يفكرون في الاكواخ» .ـ «اذا لم تكن لديك ، بسبب من الجوع والبؤس ، اي مواد غذائية في الجسم ، فليس لديك ايضاً اي غذاء للاخلاق لا في رأسك ولا في مشاعرك ولا في قلبك» .ـ «يجب ان تصبح السياسة ديننا» الخ

ولكن فورباخ لا يدري مطلقاً كيف يستعمل هذه الموضوعات ، فهي عنده مجرد تعبير ، وشتاركه نفسه يضطر الى الاعتراف بان السياسة بالنسبة لفورباخ مجال مستحيل المنال ، وان

«العلم عن المجتمع ، علم الاجتماع ـ terra incognita»*

وبنفس القدر يبدو لنا فورباخ سطحياً بالمقارنة مع هيغل فيما يتعلق بمعالجة التضاد بين الخير والشر

كتب هيغل «وهناك اناس يعتقدون انهم يعرضون فكرة عميقة جداً حين يقولون : الانسان بطبيعته خيِّر ؛ ولكنهم ينسون ان فكرة اعمق بكثير ترد في هذه الكلمات : الانسان بطبيعته شرير»

فان الشر عند هيغل ، هو الشكل الذي تتجلى فيه القوة المحركة للتطور التاريخي . ولهذه الفكرة معنيان : من ناحية ، كل خطوة جديدة الى امام تظهر بالضرورة كانها اهانة لشيء مقدس ، عصيان على الوضع القديم ، البالي ، ولكنه المقدس بفعل العادة ومن ناحية اخرى ، منذ ظهور التناقض بين الطبقات ، غدت نزوات

* ارض مجهولة . الناشر

الناس الشريرة الطمع والتعطش الى السلطة ، امخال التطـــور التاريخي . والبرهان المتواصل لذلك هو ، مثلا ، تاريخ الاقطاعية والبرجوازية غير ان فورباخ لا تخطر حتى في باله دراسة الدور التاريخي للشر الاخلاقي . فالميدان التاريخي بالنسبة له غير لائق ولا مريح على وجه العموم . وحتى قوله :

«حين خرج الانسان من احشاء الطبيعة ، لم يكن الا كائنا طبيعيـا صرفا ، لا انسانا فالانسان انما هو نتاج الانسان والثقافة والتاريخ» ـ

حتى هذا القول يبقى عنده عقيما للغاية

ومفهوم ، بعد كل ما سبق ، ان ما يقوله لنا فورباخ عن الاخلاق شيء هزيل جداً . الانسان مفطور على السعي الى السعادة ، ولذلك يجب ان يكون هذا السعي اساسا للاخلاق ، كل اخلاق ولكن السعي الى السعادة يخضع للتصليح من جهتين اولا ، من حيث العواقب الطبيعية لافعالنا : النشوة يتبعها الصداع ، والافراط الذي اصبح عادة يتبعه المرض ثانيـاً ، من حيث عواقبهـــا الاجتماعية اذا لم نحترم في الآخرين نفس السعي الى السعادة ، قاوموا واعاقوا سعينا الى السعادة . ينجم عن هذا اننا ، اذا اردنا ان نرضي سعينا الى السعادة ، وجب علينا ان نعرف كيف نوازن ، بصورة صحيحة ، عواقب افعالنا وان نحترم ، علاوة على ذلك ، حق الآخرين المتساوي في السعي ذاته . ان قواعد الاخلاق الاساسية عند فورباخ ، التي تنجم عنها جميع القواعد الاخرى هي ، اذن ، التضييق العقلاني بالنسبة لانفسنا والحب ـ الحب دائمـا ! ـ في العلاقات مع الآخرين ولا تستطيع اخفاء حقارة وتفاهـة هاتين الموضوعتين او الثلاث لا محاكمات فورباخ الظريفة جداً ولا مدائح شتاركه المفرطة .

اذا كان الفرد لا يهتم الاّ بنفسه ، فهو لا يرضي سعيه الى السعادة الاّ في حالات نادرة ، وليس ذلك دائماً في مصلحته او في مصلحة آخر من امثاله يجب ان تكون عنده علاقات مع العالم الخارجي ، ووسائط من اجل تلبية حاجاته الغذاء ، فرد من الجنس الآخر ، كتب ، تسليات ، مناقشات ، نشاط ، اشياء للاستهلاك ، ومواضيع للعمل واحد من اثنين ان الاخلاق عند فورباخ ، اما تفترض مسبقاً ان جميع هذه الوسائط والاشياء من اجل تلبية الحاجات موجودة بلا شك تحت تصرف كل انسان ، واما تغدق عليه نصائح جميلة ولكنها لا تطبق ، وحينئذ لا تعدل دخان طلقة من بندقية عند اولئك المحرومين من هذه الوسائط وفورباخ نفسه يقول عن هذا بصراحة :

«في القصور يفكرون غير ما يفكرون في الاكواخ» «اذا لم تكن لديك ، بسبب من الجوع والبؤس ، اي مواد غذائية في الجسم ، فليس لديك ايضا اي غذاء للاخلاق لا في رأسك ولا في مشاعرك ولا في قلبك»

وهل الحال افضل فيما يتعلق بالحق المتساوي لجميع الناس في السعادة ؟ ان فورباخ يطالب بهذا الحق بلا قيد ولا شرط ويعتبره ضرورياً في كل زمان وكل ظرف . ولكن منذ متى اعترف للجميع بهذا الحق ؟ وهل الحق المتساوي لجميع الناس في السعادة كان يوماً موضع بحث في الزمن الغابر بين العبيد ومالكيهم ، او في القرون الوسطى بين الفلاحين الاقنان والبارونات ؟ الم يكن سعي الطبقات المضطهَدة الى السعادة ، مضحى به بلا هوادة و«على اساس شرعي» لسعي الطبقات السائدة نفسه ؟ ــ اجل ، كان ، ولكن هذا كان لااخلاقياً ؛ اما اليوم فالحق المتساوي معترف به . ــ

معترف به قولا ، منذ ان رأت البرجوازية نفسها مضطرة في غمرة النضال ضد الاقطاعية ومن اجل تطوير الانتاج الرأسمالي الى الغاء جميع امتيازات المراتب ، اي الامتيازات الشخصية ، واقرار المساواة في الحقوق الشرعية للفرد اولا في نطاق الحقوق الخاصة ومن ثم اقرارها بالتدريج في ميدان حقوق الدولة ولكن السعي الى السعادة يحتاج اقل ما يحتاج الى الحقوق المثلى ، ويحتاج اكثر ما يحتاج الى الوسائل المادية ؛ اما الانتاج الرأسمالي فيهتم بألا يكون للاغلبية الساحقة من الافراد المتساوين في الحقوق الا الشيء القليل الضروري لحياة بائسة جداً . وعليه ، من المشكوك فيه ان تحترم الرأسمالية الحق المتساوي للاغلبية في السعادة ، اكثر مما كانت تحترمه العبودية والاقطاعية وهل الوضع احسن فيما يتعلق بالوسائط الروحية لتامين السعادة ، وبوسائط التعليم ؟ أليس «معلم المدرسة المنتصر في معركة سادوفا» (١٦) نفسه الا شخصية خرافية ؟

واكثر من ذلك . ان بورصة الاوراق المالية ، تبعا لنظرية الاخلاق عند فورباخ ، انما هي معبد اسمى الاخلاق ، شرط ان تقوم فيه المضاربة بشكل لبق ذكي . واذا كان سعيي الى السعادة يقودني الى البورصة ، واذا كنت اعرف كيف ازن فيها جيداً نتائج افعالي بحيث انها لا تعود عليّ الاّ بالملاذ ولا تتسبب لي باي خسارة ، اي اذا كنت اربح دوما ، عند ذلك تكون وصية فورباخ قد تحققت . ولاحظوا ، انني اذ ذاك لا اعيق قريبي ابداً في سعيه الى السعادة فقريبي ، مثله مثلي ، قد جاء الى البورصة بملء ارادته . وهو ، اذ يجري معي صفقة مضاربة ، يتبع ، مثلما افعل انا ، سعيه الى السعادة واذا خسر نقوده ، فذلك يدل على لااخلاقية افعاله ، لأنه اخطأ في وزن عواقبها . فاني استطيع ،

اذ اجعله ان يحمل الجزاء الذي يستحقه ، ان اقف بكل فخر موقف رادامانت الازمنة الحديثة . والحب يسود ايضا في البورصة ، اذ انه ليس بجملة عاطفية وحسب ؛ ان كل فرد يرضي سعيه الى السعادة بمساعدة الغير ، وهذا بالضبط ما يجب ان يفعله الحب ، وفي ذلك يتقوم تحقيقه العملي . فاذا حسبت بصورة جيدة عواقب عملياتي ، اي اذا لعبت بنجاح ، اكون قد تقيدت بكل دقة بكل متطلبات اخلاق فورباخ ، واغتنيت فضلا عن ذلك وبتعبير آخر ، ايا كانت رغبات فورباخ ونواياه ، فان اخلاقه تبدو انها فُصِّلت على قياس المجتمع الراسمالي الحالي

ولكن الحب ! ـ نعم ، الحب هو في كل مكان وزمان ، صانع المعجزات عند فورباخ ، وينبغي له ان يساعد في التغلب على جميع مصاعب الحياة العملية ، ـ وهذا في مجتمع مقسم الى طبقات ذات مصالح متناقضة تماما ! وعليه ، ان فلسفته تفقد آخر ما يبقى لها من طابعها الثوري ، ولا تبقى غير اللازمة القديمة : احبوا بعضكم بعضا ، وتعانقوا دون تمييز في الجنس والوضع ـ انه لمل المصالحة العامة !

وبالاختصار ، حدث لنظرية الاخلاق عند فورباخ مثل ما حدث لجميع النظريات التي تقدمتها . فهي مفصلة لجميع الازمنة ، ولجميع الشعوب ، ولجميع الاوضاع ، ولهذا السبب بالضبط ليست صالحة للتطبيق في اي وقت وفي اي مكان وتظل عاجزة ازاء العالم الواقعي مثل الحكم القاطع عند كانط والواقع ، ان كل طبقة وحتى كل مهنة ، لها اخلاقها الخاصة بها وهي فضلا عن ذلك تخالفها كلما استطاعت الى ذلك سبيلا دون ان تتعرض للعقاب . اما فيما يتعلق بالحب الذي يتوجب عليه ان يوحد كل

شيء ، فهو يتجلى في الحروب ، والمنازعات ، والمخاصمـــات ، والخلافات البيتية ، والطلاق ، والحد الاقصى من استغلال بعضهم للآخرين

فكيف امكن اذن ، ان يبقى بالنسبة لفورباخ نفسه ، دون اي نتيجة على الاطلاق ، ذاك الاندفاع القوي الذي اعطاه فورباخ للحركة الفكرية ؟ ذلك بكل بساطة لان فورباخ لم يجد الطريق الذي يقود من ملكوت التجريد الذي كان يكرهه فورباخ نفسه حتى الموت ، نحو العالم الحقيقي الحي . فهو يتمسك بكل قواه بالطبيعة وبالانسان ولكن الطبيعة والانسان يظلان بالنسبة له كلمتين فقط . انه لا يستطيع ان يقول شيئا واضحا عن الطبيعة الحقيقية ولا عن الانسان الحقيقي . وللانتقال من الانسان المجرد كما يتصور فورباخ الى الناس الحقيقيين الاحياء ، كان لا بد من دراسة هؤلاء الناس في افعالهم التاريخية . ولكن فورباخ كان يعارض ذلـــك بعناد ، ولهذا فان عام ١٨٤٨ (١٧) الذي لم يفهمه ، لم يعن بالنسبة له سوى القطيعة النهائية مع العالم الواقعي ، والانتقال الى العزلة المطلقة والذنب في ذلك يرجع بصورة رئيسية الى العلاقات الاجتماعية الالمانية نفسها ، التي ادت به الى هذه النهاية التي يرثى لها

غير ان الخطوة التي لم يخطها فورباخ كان لا بد مع ذلك من خطوها فان عبادة الانسان المجرد التي تؤلف نواة الدين الجديد الفورباخي ، كان يجب الاستعاضة عنها بالعلم عن الناس الحقيقيين وعن تطورهم التاريخي . وهذا التطوير اللاحق لوجهة نظر فورباخ ، الذي يتجاوز نطاق فلسفة فورباخ ، انما بدأه ماركس عام ١٨٤٥ في كتابه «العائلة المقدسة» .

٤

لقد كان شتراوس وباور وشتيرنر وفورباخ فروع الفلسفة الهيغلية بقدر ما لم يبارحوا الميدان الفلسفي . فشتراوس ، بعد كتابيه «حياة يسوع» و«العقائد» انصرف الى الادب التاريخي الكنسي والفلسفي على طريقة رينان اما باوير ، فانه لم يكتب شيئاً مهماً الا في ميدان تاريخ نشوء المسيحية وشتيرنر ظل حدثاً طريفاً بسيطاً حتى بعد ان خلطه باكونين ببرودون وعمّد هذا الخلط باسم «الفوضوية» . ان فورباخ وحده كان فيلسوفاً مرموقاً . ولكن فورباخ لم يستطع ان يتخطى نطاق الفلسفة التي ادعت انها علم العلوم وانها تحوم فوق جميع العلوم وتجمع بينها في كل واحد ، — لان هذه الفلسفة ظلت في عينيه شيئاً مقدساً لا يمس ، — وليس هذا وحسب ، بل وقف ايضاً حتى بوصفه فيلسوفاً في منتصف الطريق ، اذ كان مادياً من تحت ومثالياً من فوق . وهو لم يتغلب على هيغل بسلاح النقد ، بل طرحه جانباً كشيء غير صالح للاستعمال ؛ في حين انه هو نفسه لم يستطع ان يجابه ثروة المنهج الهيغلي الموسوعية بشيء ايجابي غير دين منتفخ ، هو دين الحب ، واخلاق هزيلة عاجزة

ولكن ، مع انحلال المدرسة الهيغلية ، نشأ اتجاه آخر ايضاً ، وهو الوحيد الذي قد اوتي حقاً أُكله . وهذا الاتجاه مرتبط بصورة رئيسية باسم ماركس *

---

* اجيز لنفسي هنا ايضاحاً شخصياً واحداً لقد اشاروا حديثاً غير مرة ، الى اسهامي في وضع هذه النظرية . ولهذا ، اراني مضطراً هنا الى قول بعض الكلمات لتوضيح هذه المسألة . فانا لا استطيع ان انكر انني اشتركت بصورة مستقلة الى حد ما ، قبل واثناء تعاوني خلال اربعين سنة مع

وهنا ايضاً حدثت القطيعة مع فلسفة هيغل عن طريق العودة الى وجهة النظر المادية وهذا يعني ان انصار هذا الاتجاه قد قرروا ان يدركوا العالم الحقيقي ـ الطبيعة والتاريخ ـ كما يبدو لكل من ينظر اليه بدون اوهام مثالية مسبقة ؛ وقد عزموا على التضحية بلا رحمة بكل وهم مثالي لا يتفق مع الوقائع الماخوذة في علاقتها الخاصة بها ، لا في اي علاقة خيالية . والمادية لا تعني بوجه عام اكثر من ذلك . ولم يتميز الإتجاه الجديد الا بانهم لاول مرة نظروا جدياً الى المفهوم المادي عن العالم وطبقوه بانسجام ـ من حيث الخطوط الاساسية على الاقل ـ في جميع ميادين المعرفة التي تبحثها

ولم يطرح هيغل جانباً ببساطةٌ بل على العكس ، فقد أُخذ الجانب الثوري من فلسفته ، المبين فيما سبق ، اي الطريقة الديالكتيكية نقطة انطلاق . ولكن هذه الطريقة بشكلها الهيغلي كانت غير صالحة . فالديالكتيك عند هيغل هو تطور الفكرة التلقائي . ان الفكرة

ماركس ، سواء في تثبيت النظرية التي نتكلم عنها ام في وضعها على الاخص . ولكن الجزء الاكبر من الافكار الاساسية الموجهة ، وخاصة في الميدان الاقتصادي والتاريخي ، ولا سيما فيما يتعلق بصياغتها الواضحة النهائية ، انما هي جميعها ترجع الى ماركس . وما اسهمت به انا ، كان بامكان ماركس ان يفعله بكل سهولة بدوني ـ ربما باستثناء ميدانين او ثلاثة من الميادين الخاصة . ولكن ما فعله ماركس ، ما كان في مستطاعي انا ان اقوم به ابداً . ان ماركس كان اعلى منا جميعاً ، وكان يرى ابعد واوسع واسرع منا جميعاً . ان ماركس كان عبقرياً ، اما نحن فكنا ، على اكثر تقدير ـ موهوبين . ولولاه لكانت نظريتنا بعيدة جداً عما هي عليه اليوم . ولهذا ، فانها تحمل بجدارة اسمه .

المطلقة لا توجد ـ ولا نعرف اين ـ منذ الازل فحسب ولكنها ايضاً روح كل العالم القائم الحقيقية الحية وهي تتطور لتعـــود الى نفسها من خلال كل الدرجات التمهيدية ، المبينة مفصلا في كتاب «المنطق» وكل هذه الدرجات داخلة في الفكرة . ثم ان هذه الفكرة المطلقة «تنقل» نفسها وتتحول الى طبيعة ، حيث لا تـــدرك ذاتها ، وترتدي شكل ضرورة طبيعية ، وتمر بطور جديد وتعود اخيراً الى ادراك ذاتها في الانسان . وفي التاريخ ينطلق هذا الادراك الذاتي من جديد من الحالة البدائية حتى تعود الفكرة المطلقة تماماً الى نفسها في فلسفـــة هيغل فالتطور الديالكتيكي الذي يظهر في الطبيعة والتاريخ ، اي العلاقة السببية للارتقاء مـــن الادنى الى الاعلى عبر جميع التعرجات وجميع الخطوات الموقتة الى الوراء ، ان هذا التطور ليس عند هيغل سوى انعكاس لحركـــة الفكرة ، لهذه الحركة الذاتية التي تجري منذ الازل في مكان مجهول ولكنها تجري ، على كل حال ، بشكل مستقل عن كل دماغ انساني مفكر . ان هذا التحريف الفكري هو ما كان يجب القضاء عليـــه . وعندما عدنا الى وجهة نظر المادية ، رأينا من جديد في المفاهيم الانسانية ، انعكاسات الاشياء الواقعية بدلا من ان نرى في الاشياء الواقعية انعكاسات هذه الدرجات او تلك للفكرة المطلقـــة . وبذلك اصبح الديالكتيك علم القوانين العامة للحركة ، سواء في العالم الخارجي ام في الفكر الانساني : مجموعتان من القوانين المتشابهة من حيث جوهرها ، ولكنها مختلفة في تعبيرها ، بمعنى ان الدماغ الانساني يستطيع ان يطبقها بوعي ، في حين انها في الطبيعة ـ وحتى الآن على الغالب في التاريـــخ الانساني ايضاً ـ تشق طريقا لهـــا بصورة غير واعيـــة ، على شكل ضرورة خارجية ، من خلال تتابع لا نهاية له للصدف الظاهرة . وعليه ، فان ديالكتيك الافكار نفسه لم يغد سوى الانعكاس الواعي لحركة العالم

الواقعي الديالكتيكية . ومع ذلك ، انقلب ديالكتيك هيغل ، او على الاصح ، أُوقف على رجليه من جديد لانه كان فيما مضى يقف على رأسه . وهذا الديا لكتيك المادي الذي كان منذ سنوات كثيرة احسن ادوات عملنا وامضى سلاح في يدنا ، لم نكتشفه وحدنا وحسب ، وهذا شيء تجدر الاشارة اليه ؛ بل اكتشفه ايضاً من جديد وبشكل مستقل عنا وحتى عن هيغل عامل الماني يدعى يوسف ديتسغين*

وبذلك استعيد الجانب الثوري من الفلسفة الهيغلية ، وحُرر في الوقت نفسه من غلافه المثالي الذي حال عند هيغل دون تطبيقه بانسجام . ان الفكرة الكبرى الاساسية ـ القائلة ان العالم لا يتكون من **اشياء** جاهزة منجزة ، بل يتكون من مجموعة **تفاعلات** ، حيث الاشياء ، التي تبدو ثابتة ، وكذلك صورها في الرأس ، اي المفاهيم ، تتغير على الدوام ، تنشأ وتزول ، وحيث التطور يشق في آخر المطاف طريقاً لنفسه رغم جميع الصدف الظاهرة ورغم الخطوات الموقتة الى وراء ـ ان هذه الفكرة الكبرى الاساسية قد نفذت عميقاً ، منذ هيغل ، الى الوعي العام ، بحيث انه يكاد لا يعمد احد الى دحضها في شكلها العام . ولكن الاعتراف بها قولا شيء وتطبيقها في كل حال بمفردها وفي كل ميدان معين للبحث هو شيء آخر . واذا تمسكنا دائما في البحث بوجهة النظر هذه ، فان طلب الحلول الحاسمة والحقائق الخالدة يفقد ، بالنسبة لنا ، كل معنى الى الابد ؛ ونحن لا ننسى ابداً ان كل معارفنا المكتسبة محدودة بالضرورة وتحددها الظروف التي نكتسبها فيها . ومع ذلك لم يبق الآن من الممكن ان تثير في نفوسنا الاحترام تلك المتضادات المستعصية على

---

* انظر «جوهر العمل الفكري الانساني كما يعرضه ممثل من العمل اليدوي» . هامبورغ ، الناشر ميسنر .

الميتافيزياء القديمة التي لا تزال مع ذلك واسعة الانتشار حتى الآن ، كالمتضادات بين الحقيقة والخطأ ، بين الخير والشر ، بين التشابه والاختلاف ، بين الضرورة والصدفة . ونحن نعلم ان لهذه المتضادات قيمة نسبية فقط اي ان ما هو معترف به في الوقت الحاضر كحقيقة ، له جانبه الخاطئ المختفي الآن ولكنه يظهر مع الزمن ؛ والمثل بالمثل ، فان ما هو معترف به الآن كخطأ ، له جانبه الحقيقي الذي بسببه كان من الممكن اعتباره سابقا كحقيقة ؛ وان ما يعتبر ضرورياً يتألف بكامله من صدف صرف ، وان ما يدعى بالصدفة انما هو الشكل الذي تستتر وراءه الضرورة ، وهكذا دواليك .

ان الطريقة القديمة في البحث والتفكير التي يسميها هيغل «ميتافيزيائية» والتي قامت بصورة رئيسية بدراسة **الاشياء** المعتبرة جاهزة منتهية ثابتة والتي ما زالت بقاياها راسخة في العقول بثبات ، قد كان لها في زمانها تبرير تاريخي كبير . فقد كان يترتب بحث الاشياء قبل ما كان في المستطاع البدء ببحث التفاعلات . يجب اولا معرفة ماهية هذا الشيء المعني او ذاك لكي تمكن دراسة التعديلات التي تطرأ فيه . هكذا تماما حدث في العلوم الطبيعية ان الميتافيزياء القديمة التي كانت تعتبر الاشياء منتهية التكوين ، نمت من علم الطبيعة الذي كان يدرس اشياء الطبيعة الميتة والحية بوصفها اشياء منتهية التكوين . ولكن حينما تقدمت هذه الدراسة للاشياء المنفردة الى درجة غدا من الممكن معها القيام بخطوة حاسمة الى امام ، اي البدء في دراسة التعديلات الحاصلة في هذه الاشياء في الطبيعة ذاتها دراسة منهجية ، حينذاك دق في الميدان الفلسفي ايضا ، ناقوس نعي الميتافيزياء القديمة . وبالفعل ، كان علم الطبيعة حتى نهاية القرن الماضي ، بصورة رئيسية ، علم

التراكم ، علم الاشياء المنتهية التكوين ، امـــا الآن فقد اصبـــح في قرننا ، من حيث الاساس ، علم «التصنيف» ، علم التفاعلات ، علما يتناول اصل وتطور هذه الاشياء والصلة التي تجمع تفاعلات الطبيعة هذه في كل واحد كبير ان الفيزيولوجيا التي تدرس التفاعلات في العضوية النباتية والحيوانية ؛ والامبريولوجيا (علم الاجنّة) التي تدرس تطور كل عضوية منذ الحالة الجنينيـــة حتى تكاملهـــا ؛ والجيولوجيا التي تدرس تشكل القشرة الارضية التدريجي ، كل هذه العلوم هي من بنات عصرنا .

ثلاثة اكتشافات كبرى على الاخص ، دفعت الى امام بخطـــى كبيرة معرفة ترابط التفاعلات التي تحدث في الطبيعة :

اولا ، اكتشاف الخلية بوصفها وحدة ينمو منها عن طريـــق التكاثر والتمايز كل الجسم النباتي والحيواني ان هذا الاكتشاف لم يقنعنا بان تطور ونمو كل العضويات العليا يحدثان تبعاً لقانون عام واحد فحسب ، بل حدد ايضا ، بعد ان اظهر قابليـــة الخلايـــا للتغير ، الطريق الذي يؤدي الى تغيرات نوعية في العضويات ، تغيرات تستطيع العضويات بسببها ان تتطور تطوراً هو اكثر اهميـــة من التطور الفردي فقط

ثانيا ، اكتشاف تحول الطاقة الذي ارانا ان جميع ما يسمونها القوى التي تفعل قبل كل شيء في الطبيعة غير العضويـــة ـ القوة الميكانيكية ومتممتها المسماة بالطاقة الكامنة ، والحرارة ، والاشعاع (ضياء ، resp.* حرارة مشعة) ، والكهربـــاء ، والمغنـــاطيس ، والطاقة الكيميائية ـ انما هي اشكال مختلفة لتجلي الحركة العامـــة تتحول ، في نسب كمية معينة ، من الواحد الى الآخر ؛ بحيث انه ،

---

* ـ respective ـ اي . الناشر .

حين تختفي كمية ما من واحد ، تظهر بدلها كمية معينة في آخر ، وهكذا فان كل حركة في الطبيعة تنحصر في عملية متصلة قوامهـا التحول من شكل الى آخر .

واخيراً ، ثالثا ، البرهان المنطقي الذي تقدم به داروين لاول مرة والقائل بان جميع الاجسام التي تحيط بنا حالياً ، بما فيهـا الانسان ، قد ظهرت نتيجة لحركة طويلة من تطور عدد صغير من الاجنة الوحيدة الخلية في الاصل ، وان هذه الاجنة تكوّنت بدورها من البروتوبلازما (الجبلة) التي نشأت بالطريقة الكيميائيـة ، او الآحين .

بفضل هذه الاكتشافات الثلاثة الكبرى ، وبفضل نجاحات العلوم الطبيعية الكبرى الاخرى ، نستطيع اليوم ان نبين الصلة القائمة بين تفاعلات الطبيعة في مختلف ميادينها ، وليس هذا فحسب ، بل نستطيع ايضا ان نبين ، بوجه عام ، الصلة التي تجمع هذه الميادين المختلفة . وهكذا غدا من الممكن ، بواسطة المعلومـات التي تقدمها العلوم الطبيعية التجريبية نفسها ، ان تعرض بشكل منهجي الى حد ما ، لوحة عامة عن الطبيعة بوصفها وحدة متشابكة . ان تقديم لوحة عامة عن الطبيعة من هذا النوع قد كان فيما مضى مهمة ما يسمى بفلسفة الطبيعة التي لم يكن في وسعها ان تفعل ذلك الابالاستعاضة عن العلاقات الفعلية التي لم تكن بعد معروفة عندها ، بعلاقات مثالية خيالية ، والتي عوّضت عن الوقائع النـاقصـة بالاختلاقات ، متممة الفراغات الفعلية بالتصورات فقط وحين فعلت ذلك ، ابدت افكاراً عبقرية كثيرة ، وخمنت اكتشافات كثيرة تحققت فيما بعد ، ولكنها اعربت كذلك عن سخافـات كثيرة في ذلك الحين لم يكن ممكنـاً غير هذا . واليوم ، اذ يكفـي لنـا ان ننظر الى نتائج دراسة الطبيعة نظرة ديالكتيكية ، اي من وجهة

نظر العلاقة الخاصة بين هذه النتائج ، لكي نضع «منهج الطبيعة» بشكل يستجيب لعصرنا ، واذ ينفذ ادراك الصفة الديالكتيكية لهذه العلاقة حتى الى رؤوس الطبيعيين المروضة بالطريقة الميتافيزيائية رغم ارادتهم ـ اليوم آنت نهاية فلسفة الطبيعة . وكل محاولة لبعثها لا تكون نافلة فحسب ، بل **تؤلف ايضا خطوة الى وراء .**

ولكن ما هو مطبق على الطبيعة التي نفهمها الآن كحركة تطور تاريخية ، مطبق ايضاً على تاريخ المجتمع في جميع فروعه ، وكذلك على مجموع العلوم التي تبحث في القضايا الانسانية (والالهية) وان فلسفة التاريخ ، والحقوق ، والدين الخ تجلت مثل فلسفة الطبيعة في ان العلاقة التي اخترعها الفلاسفة ، قد حلت محل العلاقة الفعلية التي يجب اكتشافها في الحوادث ؛ في ان التاريخ ـ بمجموعه واجزائه المنفردة ـ أُعتبر تحقيقاً تدريجياً للافكار ، ودوماً ، بالطبع ، للافكار المفضلة عند كل فيلسوف معين فقط . من وجهة النظر هذه ، نجم ان التاريخ عمل بشكل لاواع ولكن بالضرورة ، من اجل تحقيق هدف معروف مثالي ، معين مسبقاً ؛ فعند هيغل ، مثلا ، كان هذا الهدف تحقيق فكرته المطلقة ، والسعي الدائم نحو هذه الفكرة المطلقة كوّن ، حسب رأيه ، العلاقة الداخلية في الاحداث التاريخية . ومكان العلاقة الحقيقية التي كانت غير معروفة بعد ، قام على هذا النحو اله خفي جديد غير واعٍ او يبلغ الوعي شيئاً فشيئاً . فكان ينبغي هنا ، اذن ، كما في ميدان الطبيعة تماماً ، اقصاء هذه العلاقات المخترعة والاصطناعية ، من اجل اكتشاف العلاقات الفعلية . وهذه المهمة انحصرت ، آخر الامر ، في اكتشاف قوانين الحركة ، قوانينها العامة التي ، بوصفها قوانين مسيطرة ، تشق لنفسها طريقاً في تاريخ المجتمع الانساني .

غير ان تاريخ تطور المجتمع يختلف جوهرياً في نقطة واحدة ، عن تاريخ تطور الطبيعة . ففي الطبيعة (بقدر ما نحن نضع جانباً رد فعل الانسان فيها) ، لا يؤثر بعضها في بعض غير قوى عمياء لاواعية وفي تاثيرها المتبادل تظهر القوانين العامة . وليس هنا اي هدف واعٍ ، منشود : لا في الصدف الظاهرية التي لا عدّ لها ، والمرئية على السطح ، ولا في النتائج الختامية التي تؤكد وجود الانتظام في داخل هذه الصدف اما في تاريخ المجتمع فالامر بالعكس ؛ ففي تاريخ المجتمع يفعل الناس الذين لهم موهبة الوعي ، ويعملون بتفكير او بتاثير عاطفة وينشدون اهدافاً معينة . ولا يصنع هنا شيء دون نية واعية ، ودون هدف منشود . ومهما كانت خطورة هذا الاختلاف بالنسبة للبحث التاريخي ــ ولا سيما لبحث مختلف العصور والحوادث ــ فان هذا الاختلاف لا يغير في شيء واقع ان سير التاريخ خاضع لقوانين داخلية عامة . وبالفعل ، في هذا الميدان ايضاً ، على سطح الظاهرات ، تسود الصدفة بوجه عام ، على ما يبدو ، رغم الاهداف التي ينشدها عن وعي جميع الناس كل بمفرده . وما يرغبون فيه لا يتحقق الا في حالات نادرة ؛ اما الاهداف التي ينصبها الناس امام عيونهم ، فانها تتصادم غالب الاحيان وتتناقض فيما بينها او تكون في غير متناول المرء ، جزئياً بحكم جوهرها بالذات وجزئياً بسبب تقصان الوسائل لتحقيقها . ان الاصطدامات بين المساعي المنفردة التي لا عدّ لها والافعال المنفردة التي لا عدّ لها تؤدي ، في ميدان التاريخ ، الى وضع مماثل تماماً ، للوضع الذي يسود في الطبيعة اللاواعية . ان للافعال هدفاً منشوداً معروفاً ؛ الا ان النتائج الحاصلة من هذه الافعال غير مرغوب فيها على الاطلاق . واذا كانت هذه النتائج توافق في البدء على ما يبدو ، الهدف المنشود ، الا انها تحمل معها

في آخر المطاف شيئاً بعيداً عما كان مرغوباً فيه . وهكذا تكون النتيجة ان الصدفة تسود اجمالا وعلى حد سواء في ميدان الظاهرات التاريخية ايضاً . ولكن حيث تلعب الصدفة على السطح ، تخضع هذه الصدفة نفسها دائما لقوانين داخلية ، خفية ، ولا تتقوم المهمة الا في اكتشاف هذه القوانين .

وايا كان سير التاريخ ، فان الناس يصنعونه على النحو التالي : كل فرد يقصد اهدافه الموضوعة عن وعي وادراك ، اما النتيجة العامة لهذه الكثرة من المساعي التي تعمل في اتجاهات مختلفة ، وتاثيراتها المتنوعة في العالم الخارجي ، فهي التاريخ بالضبط . وهكذا تنحصر المسالة كذلك في ما تريده هذه الكثرة من الافراد ان الارادة تحددها العاطفة اوالتفكير . ولكن الحوافز التي بدورها تحدد مباشرة العاطفة او التفكير ، لعلى انواع مختلفة .. فقد تكون اما اشياء خارجية واما حوافز من النوع الامثل : حب الرفعة ، «خدمة الحقيقة والحق» ، الحقد الشخصي ، او حتى النزوات الشخصية البحتة من كل نوع . لكننا من جهة ، رأينا ان المساعي العديدة المنفردة التي تفعل في التاريخ تؤول في اكثر الاحيان ، الى نتائج مختلفة عن تلك التي كانت منشودة ، بل انها تؤول في الغالب الى نتائج مناقضة تماما لما كان مقصوداً ، بحيث ان هذه الحوافز تتسم بالتالي باهمية ثانوية بالنسبة للنتيجة النهائية . ومن جهة ثانية تظهر مسالة جديدة ما هي القوى المحركة التي تستتر بدورها وراء هذه الحوافز ، وما هي الاسباب التاريخية التي تتخذ شكل هذه الحوافز في رؤوس الناس العاملين ؟

ان مادية الماضي لم تطرح مطلقا هذه القضية على نفسها ولذلك كان مفهومها للتاريخ ــ هذا اذا كان لها مفهوم كهذا بوجه عام ــ مفهوما براغماتيا (عمليا) بالاساس : فقد كانت تقدر كل شيء

تبعا لدوافع الفعل وتقسم الناس الذين يؤثرون في التاريخ الى اناس اشراف واناس نصابين ، وكانت تجد الاشراف ، كقاعدة ، فاشلين والنصابين ظافرين . وقد نتج عن ذلك بالنسبة لها ان دراسة التاريخ تحتوي على قدر قليل جداً من العبر . اما بالنسبة لنا نحن فينتج ان المادية القديمة تخون نفسها في ميدان التاريخ ، اذ انها تعتبر القوى الحافزة المثلى العاملة فيه الاسباب الاخيرة للاحداث ، بدلا من ان تبحث فيما يكمن وراءها وما هي القوى الحافزة لهذه القوى الحافزة . ان انعدام الانسجام لا يرجع الى الاعتراف بوجود القوى الحافزة المثلى ، ولكنه يرجع الى الوقوف عليها وعدم الصعود الى اعلى ، نحو الاسباب المحركة لهذه القوى الحافزة المثلى . وبالعكس، كانت فلسفة التاريخ ، وعلى الاخص في شخص هيغل ، تعترف بان حوافز شخصيات التاريخ ، سواء منهـا الحوافز الظاهريـــة ام الحقيقية ، ليست مطلقاً الاسباب الاخيرة للاحداث التاريخية ، وبان وراء هذه الحوافز تكمن قوى محركة اخرى ينبغي البحث عنها ولكن فلسفة التاريخ لم تبحث عن هذه القوى في التاريخ نفسه ؛ بل استوردتها على العكس ، من الخارج ، من الايديولوجية الفلسفية . مثلا ، بدلا من تفسير تاريخ اليونان القديمة بعلاقته الداخلية ، يعلن هيغل بكل بساطة ان هذا التاريخ ليس سوى وضع «لاشكال من الفردية الجميلة» ، تحقيق «لروائع الفن» كما هي . وهو يبدي بهذه المناسبة كثرة من الملاحظات الرائعة العميقة عن اليونانيين القدماء ، ولكننا لا نستطيع اليوم ان نكتفي بتفسيرات مثل هذه التفسيرات التي ليست سوى جمل ، لا اكثر .

وعليه ، حين كان المقصود البحث عن القوى المحركة التي تكمن ــ سواء عن وعي ام لا ، كما يجري في الغالب ، ــ وراء حوافز شخصيات التاريخ ، البحث عن القوى التي تؤلف ، آخر الامـــر ،

القوى المحركة الحقيقية للتاريخ ، يجب الا تؤخذ بالحسبان حوافز الافراد وان اشدهم بروزاً ، بقدر الحوافز التي تحرك جماهير كبيرة من الناس ، شعوباً باسرها ، وفي كل شعب ، بدوره ، طبقات باسرها . والمهم هنا ايضا لا انفجارات قصيرة ولا ومضات آنية ، بل حركات طويلة تستدعي تحولات تاريخية كبيرة ان البحث عن الاسباب المحركة التي تنعكس بصورة واضحة او غير واضحة ، مباشرة او بصورة فكرية وحتى خيالية في رؤوس الجمهور العامل وزعمائه ، هؤلاء الذين يسمونهم الرجال العظماء ، كحوافز واعية ، ــ انما يعني السير على الطريق الوحيد الذي يؤدي الى معرفة القوانين السائدة في التاريخ بوجه عام ، وكذلك في مختلف مراحله وفي مختلف البلدان . فكل ما يحرك الناس ينبغي ان يمر بالضرورة برؤوسهم ؛ ولكن الشكل الذي يأخذه في هذه الرؤوس يتعلق لدرجة كبيرة جداً بالظروف . فالعمال لا يحطمون الآن الآلات ، كما فعلوا حتى في عام ١٨٤٨ على الرين . ولكن ذلك لا يعني اطلاقا انهم وافقوا على استعمال الآلات بطريقة رأسمالية

ولكن ، اذا كانت دراسة هذه الاسباب المحركة للتاريخ في جميع المراحل السابقة غير ممكنة تقريباً لان العلاقات بين هذه الاسباب ونتائجها كانت مشوّشة ومستورة ، فان عصرنا قد بسّط هذه العلاقات حتى ان حل اللغز اصبح ممكناً في آخر الامر . ومنذ قيام الصناعة الكبيرة ، اي على الاقل منذ الصلح الاوروبي عام ١٨١٥ ، لم يكن خافياً على احد في انجلترا ان مركز الثقل في كامل النضال السياسي في هذه البلاد ، كان السعي الى السيطرة من جانب الطبقتين الارستوقراطية العقارية (landed aristocracy) من جهة ، والبرجوازية (middle class) من جهة اخرى . وفي فرنسا ادركوا هذا الواقع نفسه ، بعد عودة آل بوربون اليها . وان المؤرخين

في مرحلة العودة (١٨) ، من تييري الى غيزو ومينيه وتيير انما يشيرون دائماً اليه بوصفه المفتاح الذي يسمح بفهم تاريخ فرنسا ابتداء من القرون الوسطى ومنذ عام ١٨٣٠ اعترف في هذين البلدين بالطبقة العاملة ، البروليتاريا ، مناضلة ثالثة من اجل السيطرة . وقد بلغت العلاقات درجة من البساطة بحيث ان الناس الذين اغمضوا عيونهم عمداً هم وحدهم الذين لم يستطيعوا ان يروا ان في صراع هذه الطبقات الثلاث الكبرى وفي تصادم مصالحها تكمن القوة المحركة لكل التاريخ الحديث ، على الاقل في هذين البلدين الاكثر تطوراً .

ولكن كيف نشأت هذه الطبقات ؟ اذا كان من الممكن لاول وهلة ان تعزى الملكية الكبرى للارض ، الملكية التي كانت اقطاعية فيما مضى ـ في المقام الاول على الاقل ـ الى اسباب سياسية ، الى اغتصاب بالقوة ، فان هذا كان غير معقول بالنسبة للبرجوازية والبروليتاريا كان واضحاً تمام الوضوح ان نشوء وتطور هاتين الطبقتين الكبيرتين قد حددتهما اسباب اقتصادية بحتة . وكان واضحاً بالوضوح نفسه ايضاً ان النضال بين مالكي الارض الكبار والبرجوازية ، وكذلك النضال بين البرجوازية والبروليتاريا ، دار قبل كل شيء من اجل المصالح الاقتصادية التي لم تكن السلطة السياسية الا وسيلة من اجل تحقيقها ان البرجوازية وكذلك البروليتاريا نشأتا بسبب التغيرات في العلاقات الاقتصادية ، او بعبارة ادق ، بسبب التغيرات في اسلوب الانتاج . فالانتقال اولا من نظام الانتاج الحرفي الى المانيفاكتوره ثم من المانيفاكتوره الى الصناعة الكبيرة ، الى الانتاج الآلي باستخدام البخار ، هو الذي طوّر هاتين الطبقتين . وفي درجة معينة من التطور ، اصبحت القوى المنتجة الجديدة التي سيّرتها البرجوازية ـ وبالدرجة الاولى تقسيم العمل

وجمع عدد كبير من العمال المنفردين في مؤسسة مانيفاكتوره واحدة مشتركة ـ وكذلك شروط وحاجات التبادل المتطورة بفضلها ، متنافية مع نظام الانتاج القائم ، الموروث تاريخيا والمقدس قانونا اي اصبحت متنافية مع امتيازات النظام الحرفي للانتاج ومع الامتيازات العديدة الاخرى ، الشخصية والمحلية (التي تحتوي على عدد عديد من القيود بالنسبة للفئات التي لا تتمتع بامتيازات) الملازمة للنظام الاجتماعي الاقطاعي . ان القوى المنتجة قد ثارت في شخص ممثلتها ، البرجوازية ، ضد نظام الانتاج الممثل بالملاكين العقاريين الاقطاعيين وبشيوخ الطوائف الحرفية . ونتيجة النضال معروفة . فقد انكسرت القيود الاقطاعية : في انجلترا تدريجيا ، وفي فرنسا دفعة واحدة ، وفي المانيا لم يقض عليها بعد . ومثلما شرعت المانيفاكتوره في مرحلة معينة من تطورها تتنازع مع نظام الانتاج الاقطاعي ، شرعت اليوم الصناعة الكبيرة تتنازع مع النظام البرجوازي الذي حل محله . وهذه الصناعة المقيدة بهذا النظام والمحددة باطار ضيق هو اطار اسلوب الانتاج الرأسمالي ، تؤدي من جهة ، الى جعل كل جماهير الشعب الغفيرة بروليتاريين بشكل يتزايد دون انقطاع ، ومن جهة ثانية تخلق كمية من المنتوجات تتزايد باستمرار ولا تجد لها تصريفا فيض الانتاج وبؤس الجماهير وكل منهما سبب الآخر ـ هذا هو التناقض السخيف الذي تنتهي اليه الصناعة الكبيرة ، والذي يستلزم بالضرورة تحرير القوى المنتجة من القيود الحالية بتغيير اسلوب الانتاج .

وعلى هذا النحو ، ثبت ، بالنسبة للتاريخ الحديث على الاقل ، ان كل نضال سياسي هو نضال طبقي ، وان كل نضال تخوضه الطبقات من اجل تحررها ، رغم شكله الذي هو بالضرورة سياسي ـ لان كل نضال طبقي هو نضال سياسي ـ هو بالنتيجة

نضال لاجل التحرر **الاقتصادي** . فلا شك اذن ، ان الدولة ، النظام السياسي ، تؤلف في التاريخ الحديث على الاقل ، العنصر الثانوي ، بينا المجتمع المدني ، ميدان العلاقات الاقتصادية ، يؤلف العنصر الحاسم . ان المفهوم القديم الذي يلتزمه هيغل ايضاً ، كان يرى في الدولـة عنصراً مسيِّراً ، وفي المجتمع المدني عنصراً مسيَّراً والمظاهر توافق وجهة النظر هذه . وكما ينبغي حتماً عند الشخص ان تمر كل القوى الحافزة لافعاله بدماغه ، وتتحول الى حوافز لارادته لكي تحمله على الفعل ، كذلك تماماً تمر حتماً جميع حاجات المجتمع المدني ايضاً ــ مهما كانت الطبقة التي تسيطر في الوقت المعني ــ بارادة الدولة لكي ترتدي في شكل القوانين اهمية الزامية بالنسبة للجميع . ذلك هو مظهر الاشيـــاء الشكلي الذي لا يطلب البرهان ولكن المقصود معرفـة محتوى هذه الارادة الشكليـة البحتة ــ سواء ارادة الشخص ام ارادة الدولة باسرها ــ ومن اين أتى هذا المحتوى ، ولماذا يرادِ هذا الشيء بالضبط ولا يراد غيره . واذا بحثنا عن جواب على هذا السؤال ، وجدنا ان ارادة الدولة في التاريخ الحديث ، تحددها اجمالاً الحاجات المتغيرة للمجتمع المدني ، وسيطرة هذه الطبقة او تلك ، وفي آخر الامر ، تطور القوى المنتجة وعلاقات التبادل .

واذا كانت الدولة حتى في عصرنا ، العصر الحديث بوسائطه الانتاجية القوية ومواصلاته الهائلة ، لا تؤلف ميداناً مستقلا ، ولا تتطور بصورة مستقلة ، بل يتوقف وجودها وتطورها ، آخر الامر ، على الظروف الاقتصادية لحياة المجتمع ، فلهذا الامر تاثير اكبر بالنسبة لجميع العصور السابقة حيث حياة الناس المادية لم تكن لها بعد هذه الوسائط الفنية لانتاج السلع المادية لحياة الناس ، وحيث ضرورة هذا الانتاج كان ينبغي لها بالتالي ان تبسط سلطانها

بشكل اوسع ايضاً على الناس . واذا لم تكن الدولة حتى في يومنا هذا ، في عصر الصناعة الكبيرة والخطوط الحديدية سوى تعبير مكثف عن الحاجات الاقتصادية للطبقة السائدة في الانتاج ، فان دورها هذا كان اكثر حتمية في العصر الذي يضطر فيه جيل معني من الناس ان يكرس جزءاً اكبر بكثير من الوقت المخصص لحياته ، من اجل ارضاء حاجاته المادية ، وكان يتعلق بها اكثر مما نتعلق بها نحن اليوم ان دراسة تاريخ العصور الماضية تؤكد صحة ما قلناه تاكيداً مقنعاً ، منذ ان تهتم جدياً بجانب القضية هذا . ولكن هذه القضية لا تستطيع بالطبع بحثها هنا مفصلا .

اذا كانت الدولة وحقوق الدولة تحددها العلاقات الاقتصادية، فمن البديهي ان العلاقات نفسها تحدد ايضاً الحقوق المدنية التي ينحصر دورها اساساً في المصادقة على العلاقات الاقتصادية التي تقوم بين الافراد والتي هي علاقات طبيعية لظروف معينة . ولكن شكل هذه المصادقة يمكن ان يكون مختلفاً جداً يمكن ، مثلا ، الاحتفاظ بجزء كبير من اشكال الحقوق الاقطاعية القديمة باعطائها محتوى برجوازياً وحتى باخفاء المعنى البرجوازي مباشرة تحت الاسم الاقطاعي كما حدث في انجلترا ، بالاتفاق مع تطورها الوطني كله . ولكنه يمكن العمل كما حدث في اوروبا الغربية القارية ، اي ان يؤخذ اساساً اول قانون عالمي لمجتمع منتجي البضائع ، وهو القانون الروماني الذي وضعت فيه بمنتهى الدقة جميع العلاقات الحقوقية الاساسية القائمة بين مالكي البضائع العاديين (المشتري والبائع ، الدائن والمدين ، العقود والموجبات الخ .) . فيمكن عند ذلك ــ في سبيل تلبية حاجات المجتمع البرجوازي الصغير الذي ما يزال شبه اقطاعي ايضاً ــ اما الهبوط بهذا القانون الى مستوى هذا المجتمع بمجرد النشاط القضائي (القانون الالماني العام) ،

واما تعديل هذا القانون وجعله قانوناً خاصاً يلائم المستوى المعني لتطور المجتمع ، قانوناً يكون في مثل هذه الشروط قانوناً سيئاً من الناحية الحقوقية ايضاً (القانون البروسي) ، وذلك بمساعدة حقوقيين يبشرون بالقواعد الاخلاقية ويدعون بالمثقفين . ويمكن اخيراً ، بعد ثورة برجوازية كبرى ، ان يوضع على اساس هذا القانون الروماني نفسه ، قانون كلاسيكي للمجتمع البرجوازي مثل Code civil (١٩) الفرنسي . واذا كانت احكام القانون المدني تعبر ، بصيغة حقوقية ، عن الشروط الاقتصادية لحياة المجتمع ، فهي تعبر عنها بشكل حسن او رديء ، تبعاً للظروف .

ان الدولة تبدو لنا اول قوة فكرية فوق الانسان . فان المجتمع ينشئ جهازاً لحماية مصالحه المشتركة من الهجمات الداخلية والخارجية . وهذا الجهاز هو سلطة الدولة وما ان يولد حتى يجعل نفسه مستقلا عن المجتمع ، وينجح في ذلك بقدر ما يصبح جهاز طبقة معينة واحدة وبقدر ما يحقق سيطرة هذه الطبقة بصورة مباشرة . ونضال الطبقة المضطهَدة ضد الطبقة السائدة يصبح بالضرورة نضالا سياسياً ، نضالا موجهاً قبل كل شيء ضد السيطرة السياسية لهذه الطبقة . وادراك الصلة بين هذا النضال السياسي وقاعدته الاقتصادية يقل ، وفي بعض الاحيان يختفي تماما ولكنه اذا كان لا يختفي دائماً عند المناضلين ، فانه ينعدم غالبا عند المؤرخين . وبين المؤرخين القدماء الذين وصفوا النضال في قلب الجمهورية الرومانية ، يقول لنا ابيانوس وحده بوضوح وجلاء ، ان السبب الرئيسي لهذا النضال هو الملكية العقارية

غير ان الدولة ، حينما غدت قوة مستقلة ازاء المجتمع ، احدثت حالا ايديولوجية جديدة . ان العلاقة مع الوقائع الاقتصادية تختفي بصورة تامة عند محترفي السياسة واصحاب نظريات قانون

الدولـــة ، وحقوقيي القانون المدني وبما انه ينبغي للوقائـــع الاقتصادية ان تاخذ ، في كل حالة بمفردها ، شكل اسباب حقوقية من اجل ان يصادق عليها القانون ، وبما انه ينبغي عند ذلك ، بالطبع ، حسبان الحساب لكامل نظام القانون القائم ، لذلك يبدو الشكل الحقوقي كانه كل شيء ، اما المحتوى الاقتصادي فلا شيء . ويعتبر قانون الدولة والقانون المدني ميدانين مستقلين ، لهمـا تطورهما التاريخي المستقل ويخضعان من تلقاء نفسيهما للتصنيف المنهجي وهما يتطلبان هذا التصنيف عن طريق استئصال جميع التناقضات الداخلية بدأب واستقامة .

ان ايديولوجيات اسمى اي اكثر بعداً عن القاعدة المادية الاقتصادية ، تتخذ شكل الفلسفة والدين فان الصلة بين الافكار وشروط وجودها المادية تتشوش هنـــا اكثر وتصبح اكثر فاكثر مستورة بحلقات الوصل . ولكن هذه الصلة موجودة مع ذلك . ان كل عهد النهضة (٢٠) ، منذ منتصف القرن الخامس عشر ، وكذلك الفلسفة التي استيقظت من نعاسها آنذاك ، قد كانا ، بالاساس ، نتاج تطور المدن ، اي نتاج تطور البرجوازية . ولم تفعل الفلسفة غير ان عبرت بطريقتها الخاصة عن الافكار التي اتفقت مع تحول البرجوازيـة الصغيرة والمتوسطة الى برجوازية كبيرة . وقد تجلى هذا بوضوح عند الانجليز والفرنسيين في القرن السابق ، ممن كانوا اقتصاديين بقدر ما كانوا فلاسفة . اما فيما يخص مدرسة هيغل فقد اوضحناه فيما سبق

ولنلق مع ذلك نظرة سريعة الى الدين الذي هو ابعد ما يكون عن الحياة المادية ويبدو غريبا جداً عنها ان الدين قد ولد في عصور بدائية ، من تخيلات الناس الجاهلة ، الغامضة ، البدائية عن طبيعتهم ذاتها وعن الطبيعة الخارجية التي تحيط بهم ، ولكن

كل ايديولوجية ، ما ان تنشأ حتى تتطور بالارتباط مع جميع التصورات القائمة وتخضعها للتعديل المتواصل . والا لما كانت ايديولوجية ، اي انها ما كانت تواجه الافكار بوصفها هوّيات مستقلة تتطور بشكل مستقل وتخضع فقط لقوانينها الخاصة . وواقع ان الشروط المادية لحياة الناس الذين تجري في دماغهم عملية التفكير هذه ، تحدد ، آخر الامر ، مجرى هذه العملية ، يبقى عند هؤلاء الناس بالضرورة غير مدرك ، والا لانتهت كل ايديولوجية . ان التخيلات الدينية الاولية التي هي في اغلب الحالات مشتركة بين كل جماعة من الشعوب المتقاربة ، تتطور ، بعد انقسام مثل هذه الجماعات ، تطوراً اصيلا عند كل شعب تبعا لشروط الحياة الخاصة به . وحركة تطور التخيلات الدينية عند جملة من جماعات الشعوب هذه ، ولا سيما للجماعة الآرية (المسماة الهندية ـ الاوروبية) قد بحثها مفصلا علم مقارنة الاساطير فالآلهة التي تشكلت على هذا النحو عند كل شعب كانت آلهة قومية ، وما كان سلطانها يتجاوز حدود الارض القومية التي كان على هذه الآلهة ان تحميها ، بينما في الجانب الآخر من الحدود كانت آلهة اخرى تبسط سلطانها دون منازع . ولم تكن هذه الآلهة لتحيا في مخيلة الناس الا ما دامت الامة التي خلقتها قائمة ، وكانت تختفي في الوقت الذي تختفي فيه الامة . فالاقوام القديمة سقطت تحت ضربات الامبراطورية الرومانية العالمية ، التي لا نستطيع ان نبحث هنا الشروط الاقتصادية لنشوئها ان الآلهة القومية القديمة قد ضاعت هيبتها كما حدث ايضا مع آلهة الرومان التي فُصّلت حسب قياس مدينة روما الضيق فان الحاجة لاكمال الامبراطورية العالمية بدين عالمي تبدو واضحة في محاولات روما لكي تبسط في ارضها عبادة جميع الآلهة الغريبة المحترمة بهذا الحد

او ذاك ، الى جانب عبادة الآلهة المحليـــة . ولكن لا يمكن ابداع دين عالمي جديد بهذا الشكل ، اي بواسطة مراسيم امبراطورية . ان الدين العالمي الجديد ، اي المسيحيـــة ، كان قد نشأ بدون ضجة ، من خلط بين اللاهوت الشرقي المعمم ، ولا سيما اليهودي وبين الفلسفة اليونانية المبتذلة ، ولا سيما الفلسفة الرواقيـــة ولكي نعرف اليوم ما كان عليه شكل المسيحية في الابتداء ، يجب ان نقوم بابحاث مفصلة ، لان الشكل الذي نقلت به الينا المسيحية هو الشكل الرسمي الذي اضفاه عليها المجمع النيقاوي حيث كيفت المسيحية لتقوم بدور دين الدولة (٢١) . وعلى كل حال ، ان واقع ان المسيحية غدت دين دولة بعد مائتين وخمسين سنة على ولادتها ، يدل بما فيه الكفاية الى اي حد كانت المسيحية ديناً يتلاءم مع ظروف ذلك العصر . ان المسيحية ، بتتبعها تطور الاقطاعية ، قد اتخذت في القرون الوسطى شكل الدين الذي يلائم الاقطاعية ، مع تدرج اقطاعي في المراتب مطابق . وحين توطدت البرجوازيـــة ، تطورت البدعة البروتستانتية معارضة للكاثوليكية الاقطاعية ، اولا في فرنسا الجنوبية عند الالبيجيين (٢٢) في عصر اوج ازدهار المدن هناك . ان القرون الوسطى قد الحقت بعلم اللاهوت جميع الاشكال الاخرى للايديولوجية : الفلسفة ، السياسة ، علم الحقوق ، وجعلت منها اقساماً تابعة لهذا العلم . ومن جراء ذلك اضطرت كل حركة اجتماعية وسياسية الى اتخاذ شكل لاهوتي . ومن اجل ان تحدث حركة عاصفة بين الجماهير التي كانت عقولها محشوة بالطعام الديني فقط ، كان ينبغي ان تقدم لهذه الجماهير مصالحها الخاصة بها في لباس ديني . وعلى نمط البرجوازية التي احدثت لنفسها منذ البدء توابع في المدن من العوام غير المالكين ، والعمال المياومنين ، والخدم على انواعهم ـ اسلاف البروليتاريا الآتية ـ الذين ما كانوا ينتسبون الى اي مرتبة معينة ، انقسمت البدعـــة باكراً جداً الى

نوعين بدعة برجوازية معتدلة وبدعة ثورية عامية كان يكرهها حتى انصار البدعة البرجوازية .

ان منعة البدعة البروتستانتية كانت توافق منعة البرجوازية الصاعدة . وحينما توطدت اركان هذه البرجوازية كفاية ، بدأ نضالها ضد طبقة الاشراف الاقطاعية ، الذي كان حتى ذلك نضالا محلياً على الاغلب ، يتخذ مقاييس وطنية تشمل الامة باسرها والمعركة الكبرى الاولى المسماة بالاصلاح قد حدثت في المانيا . فالبرجوازية لم تكن لا قوية ولا متطورة كفاية لكي توحد تحت رايتها جميع المراتب الاخرى الثائرة : عوام المدن ، والاشراف الصغار والفلاحين في الارياف . لقد انهزم الاشراف اول من انهزم ؛ وقام الفلاحون بانتفاضة تؤلف ذروة هذه الحركة الثورية كلها الا ان المدن لم تؤيد الفلاحين وانهزمت هذه الثورة امام جيوش الامراء الذين استفادوا من كل نتائجها المربحة . ومذ ذاك اختفت المانيا لعصور ثلاثة كاملة من بين الامم التي تعمل بصورة مستقلة ونشيطة في التاريخ ولكن الى جانب الالماني لوتر ، كان هناك الفرنسي كالفين فقد وضع كالفين ، بحدة فرنسية اصيلة ، في المكان الاول ، صفة الاصلاح البرجوازية ، مسبغاً على الكنيسة شكلا جمهورياً ديموقراطياً وحين سار الاصلاح اللوتري في المانيا بطريق التدهور دافعاً هذه البلاد الى الهلاك ، اتخذ الجمهوريون في جينيف وهولنده واسكتلنده الاصلاح الكالفيني راية لهم ، فحرر هولنده من سيطرة اسبانيا والامبراطورية الالمانية (٢٣) وزود الفصل الثاني من الثورة البرجوازية الذي جرى في انجلترا باللباس الايديولوجي . ففي انجلترا ، تجلت الكالفينية بوصفها قناعاً دينياً حقيقياً لمصالح البرجوازية في ذلك العصر ، ولهذا لم تلق الاعتراف العام بعد ثورة عام ١٦٨٩ التي انتهت بمساومة بين قسم من الاشراف

والبرجوازية (٢٤) فقد اعيدت كنيسة الدولة الانجليزية ولكن في غير شكلها القديم ، في غير شكل الكاثوليكية مع الملك بوصفه بابا ؛ فقد اصطبغت الآن لدرجة كبيرة بصبغة الكالفينية . لقد كانت الكنيسة القديمة للدولة تحتفل بالاحد الكاثوليكي المرح وتطارد الاحد الكالفيني الممل . اما الكنيسة الجديدة ، المشبعة بالروح البرجوازية ، فقد اقرت هذا الاخير بالضبط وهو لا يزال الى اليوم يجمل انجلترا .

في عام ١٦٨٥ كانت الاقلية الكالفينية في فرنسا قد قمعت ، فاضطرت الى اعتناق الكاثوليكية ، او طردت (٢٥) . ولكن ، إلام ادى ذلك ؟ في ذلك العصر ، كان المفكر الحر بيير بايل في ذروة نشاطه ، وفي عام ١٦٩٤ ولد فولتير ان التدابير القهرية التي اتخذها لويس الرابع عشر لم تؤد الى شيء سوى انها سهلت للبرجوازية الفرنسية تحقيق ثورتها بالشكل اللاديني ، بالشكل السياسي البحت ، الذي كان وحده يوافق وضع البرجوازية المتطور . فعوضا عن البروتستانت ، دخل المفكرون الاحرار في الجمعيات الوطنية . وهذا يعني ان المسيحية قد دخلت في مرحلتها الاخيرة . اذ انه لم يبق في مستطاعها متابعة تقديم القناع الايديولوجي لمساعي اي طبقة تقدمية ؛ واصبحت اكثر فاكثر ملكا للطبقات السائدة وحدها تستخدمها مجرد وسيلة للحكم ، ولجاما للطبقات السفلى . وفي هذه الحال تستخدم كل طبقة من الطبقات السائدة دينها الخاص : الاشراف الملاكون العقاريون ـ الجزويتية الكاثوليكية او الارثوذكسية البروتستانتية ؛ والبرجوازيون الليبراليون والراديكاليون ـ العقلانية اما قضية معرفة ما اذا كان هؤلاء السادة انفسهم يؤمنون بدينهم ام لا ، فهي قضية لا ترتدي اية اهمية .

وهكذا نرى ان الدين ، ما ان ينشأ ، حتى يحتفظ دائما باحتياط معين من التخيلات الموروثة عن الازمنة السابقة لان التقليد في جميع الميادين الفكرية بوجه عام هو قوة محافظة كبرى . ولكن التغيرات التي تحدث في احتياط التخيلات هذا تحددها العلاقات الطبقية ، اي العلاقات الاقتصادية بين الناس الذين يقومون بهذه التغيرات . وهذا يكفي هنا .

ان العرض الوارد اعلاه لم يكن في مستطاعه ان يعطي الا لمحة عامة عن نظرية ماركس في التاريخ ويوضحها ببعض الامثلة في احسن الاحوال . ففي التاريخ نفسه فقط يمكن ان نجد البراهين على صحة هذه النظرية ، ويحق لي ان اقول هنا ان المؤلفات الاخرى قدمت الكفاية من هذه البراهين . ولكن نظرية ماركس في التاريخ توجه ضربة مميتة للفلسفة في ميدان التاريخ كما ان المفهوم الديالكتيكي عن الطبيعة يجعل كل فلسفة للطبيعة غير مجدية وغير ممكنة . والمهمة الآن ، هنا وهناك ، لا تتقوم في اختلاق العلاقات اختلاقا ، بل في اكتشافها في الوقائع نفسها . ولم يبق للفلسفة ، المطرودة من الطبيعة ومن التاريخ ، سوى ميدان الفكرة البحتة بقدر ما لا يزال هذا الميدان قائما علم قوانين حركة التفكير ذاتها ، المنطق والديالكتيك .

* * *

بعد ثورة عام ١٨٤٨ ، اقالت المانيا «المثقفة» النظرية وانتقلت الى النشاط العملي . فالحرفة الصغيرة والمانيفاكتورة القائمتان على العمل اليدوي قد احلتا المكان لصناعة كبيرة حقيقية . وعادت المانيا فظهرت في السوق العالمية فان الامبراطورية الالمانية الصغرى الجديدة (٢٦) قد ازالت ، على الاقل ، اصعب

العراقيل التي اقامها وجود الدويلات العديدة ، وبقايا الاقطاعية ، ونظام الادارة البيروقراطي ، في طريق هذا التطور . ولكن بقدر ما كانت المضاربة تغادر مكاتب الفلاسفة وتبني لنفسها معبداً في بورصة الاوراق المالية ، بقدر ما كانت المانيا المثقفة تفقد ذلك الاهتمام الكبير بالنظرية الذي كان مجد المانيا في عصر اعمق اهانتها السياسية – الاهتمام بالبحث العلمي البحت ، سواء أكانت نتيجته مفيدة عملياً ام لا ، معارضة لاوامر البوليس ام لا . والحقيقة ان العلوم الطبيعية الرسمية الالمانية ، ولا سيما في ميدان الابحاث الخاصة، قد ظلت في مستوى العصر. ولكن المجلة الاميركية «Science» («ساينس») قد لاحظت عن حق ان النجاحات الحاسمة في دراسة العلاقة الكبرى بين الظواهر المنعزلة وتعميمها في قوانين ، انما تتحقق حالياً في انجلترا بصورة رئيسية وليس في المانيا ، كما كان الامر فيما مضى اما فيما يخص العلوم التاريخية ، بما فيها الفلسفة ، فان روح البحث النظري القديمة ، البحث الذي لا يوقفه شيء ، قد اختفت هنا تماماً مع الفلسفة الكلاسيكية . وحلت محلها الفلسفة الاختيارية البليدة ، والاهتمام الوجل بالحصول على المنصب والارباح ، وحتى الوصولية باخس اشكالها ان ممثلي هذا العلم الرسميين قد غدوا المفكرين السافرين للبرجوازية وللدولة القائمة ، وهذا في عصر تبدي كلتاهما العداوة السافرة للطبقة العاملة

في صفوف الطبقة العاملة فقط ، لا يزال الاهتمام الالماني بالنظرية باقيا ، لا ينضب . ومن هنا لا ينتزعه شيء . هنا لا يهتمون بمنصب ولا بربح ، ولا بحماية رحيمة من الاعلى . بل على العكس ، فبقدر ما يتقدم العلم ببسالة واقدام ، بقدر ما يجد نفسه متفقاً مع مصالح واهداف العمال . ان الاتجاه الجديد الذي وجد في

تاريخ تطور العمل المفتاح لفهم كل تاريخ المجتمع ، قد خاطب منذ البدء الطبقة العاملة بالدرجة الاولى ، ووجد من جانبها ذاك العطف الذي لم يبحث عنه ولم ينتظره عند العلم الرسمي . ان الحركة العمالية الالمانية هي وريثة الفلسفة الكلاسيكية الالمانية

كتب في اوائل عام ١٨٨٦. نشر في العددين ٤ و٥ من مجلة «Die Neue Zeit» عام ١٨٨٦ ، وفي طبعة منفردة في شتوتغارت ١٨٨٨

يصدر حسب نص طبعة عام ١٨٨٨

تمت الترجمة نقلا عن الالمانية