الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة باتنة –01– الحاج لخضر

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية رقم التسجيل : .....

قسم الفلسفة الرقم التسلسلي :.....

مآلات الجدل في الفلسفة الماركسية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة العامة

من إعداد الطالب: **إشراف الأستاذ الدكتور :**

– لخضاري ناصر. د . حسان بركان

لجنة المناقشة

الإسم و اللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة
عبد الغاني بوالسكك	أستاذ	رئيسا	جامعة باتنة 01
حسان بركان	أستاذ محاضر (أ)	مشرف	جامعة باتنة 01
حشاني محمد رضا	أستاذ محاضر (أ)	عضوا مناقشا	جامعة باتنة 01
لصقع الربيع	أستاذ محاضر (أ)	عضوا مناقشا	جامعة المسيلة
خشعي عبد النور	أستاذ محاضر (أ)	عضوا مناقشا	جامعة المسيلة

السنة الجامعية

2025/2024

بسم الله الرحمن الرحيم
١٤٣٨

كلمة شكر

الحمد لله حمدا كثيرا مباركا طيبا لأن وفقني إلى إتمام هذا العمل ووهبني من الصحة ما جعلني أثابر كي أقدمه على هذه الصورة، آملا منه أن يكون إفادة ولو بجزء ضئيل.

أتقدم بجزيل الشكر للدكتور"بركان حسان" مشرفا ومصححا ، على مجهوداته ومساندته النفسية والمعرفية التي لا يمكن أبدا أن تنسى.

إهداء

أهدي هذا العمل إلى

أمي وأبي أطال الله في عمرهما، وأمدهما الله بالصحة والعافية.

إلى زوجتي وأبنائي" براء" و"سيلين" وفقهم الله في حياتهم العلمية والعملية.

إلى إخوتي وأخواتي حفظهم الله.

إلى تلميذتي " زواوي أميمة" التي كانت لي عونا وسندا في هذا العمل ولم تبخل علي بكل المساعدات.

إلى كل من يعرفني من قريب أو بعيد أهدي هذا العمل.

مقدمة

مقدمة

لقد شهدت الفلسفة عبر العصور عدة مراحل فلسفية مختلفة تعبر بصدق عن تطورها عبر الزمن، بداية بالفلسفة اليونانية مرورا بالفلسفة الوسيطية والحديثة، وصولا إلى المعاصرة. إذ كانت لكل مرحلة من هذه المراحل سمات ومميزات جعلتها بلا ريب تختلف عن المرحلة التي سبقتها أو حتى تلك التي تليها، ولقد كان لميلاد الفلسفة اليونانية أثر بالغ في تكوين مختلف الأفكار اللاحقة، لاسيما وأن الفلسفة اليونانية مرجعية عالمية ومنهل كل الفلسفات اللاحقة، هذا النمط المتميز من التفكير قد لعب دورا هاما وفعالا في تاريخ الفكر البشري بصفة عامة، والفلسفة الغربية بصفة خاصة، وذلك من خلال الحضور القوي للتصورات والخطابات اليونانية داخل أفكار الفلاسفة اللاحقين، إذ تجسدت الفلسفة الغربية كأفكار رائدة تحمل في طياتها تلك التصورات والخطابات، سواء كانت متبنية لها أو ناقدة.

ولعل هذا ما يتجسد أكثر في أعمال الفلاسفة الألمان أمثال كارل ماركس، غير أن ماركس بما خلفه من أعمال يشكل أهم حلقات الفلسفة الغربية التي عرفت انجذابا للحضارة اليونانية، فعمل على الأخذ بأهم مقولة بنت عليها الفلسفة اليونانية فلسفتها منذ هيراقليطس وهي **الجدل**.

فروح الجدل اليونانية بارزة و واضحة في فكر ماركس، حيث كان رجوعه للتراث القديم، إنما يشكل نظرة انبهار وتأثر ترمي إلى التجديد والأصالة معا. وإعادة بناء مفهوم جديد وعريق لهذا المنهج تحدده علاقته بمجتمعه، ويتحدد وفقا للظروف وإعادة بناء حضارة غربية أيضا، قائمة على التجديد كذلك، من خلال تحديد معالم فلسفته ومنهجه السائرة على القراءة الديالكتيكية.

وكل هذا حاز في نفس ماركس أن يعبر عن منهجه من خلال تحليل فكرة الواقع التاريخ، الاقتصاد، الفن...الخ ، وإعطاء انعكاس جديد لهذا الجدل، محللا من خلاله واقع مجتمعه، ومفسرا مسار التاريخ، ومقدما تعليلات للفن، تفسيرا حدثيا، يقوم على تحديد العلاقة

بين الفلسفة والحداثة، علاقة ساهمت فيها فلسفة ماركس في وضع الأسس الأولى للحداثة وتحولت فيما بعد إلى نقد جذري لتلك الأسس.

فكان بذلك من العوامل التي أدت إلى انبثاق قيم معاصرة، مهدت لتحولات ورؤى غيرت شكل المجتمع، والدين والاقتصاد والأخلاق، الفن...الخ. وهي تحولات أفضت إلى ولادة البذور الأولى للمجتمع الحديث أي التقدم التقني، أشكال الديمقراطية...، و خاصة الاشتراكية والتي تمثل محور حديثنا.

ومما لاشك فيه أنها الفلسفة الوحيدة التي ساعدت على حصول كل هذه التحولات، فساهمت بذلك فلسفة ماركس بتجاوز الفلسفة إلى علوم أخرى: علم التاريخ، علم الاجتماع، علم الاقتصاد...الخ.

لذلك كان لابد من انتظار الربع الأخير من القرن التاسع عشر، كي تعود الفلسفة من جديد للقول بالحداثة، وهو بالأساس قلق فلسفي بمقتضاه تشرع الحداثة.

فلاحظ ماركس عمق الاضطراب الذي أصاب أوروبا فتعمق في دراسة المشكلات التي ولدت مع الحداثة وكل القيم المألوفة التي فيها، فغير بذلك هذه القيم وأعطى لها صبغة مختلفة ،هذه القيم الجديدة بعيدة كل البعد عن القيم الكلاسيكية، وبناء عالم ذا معنى وفعل يعبر عن ذاته من داخل الفكرة والكشف عن حقيقة التاريخ، وانعكاساته على الواقع والاقتصاد.

وماركس يعد من الفلاسفة الذين شكلوا منعطفا أساسيا في تاريخ التمثل الفلسفي لمسألة الحداثة، ولعله أول من فهم حقيقة التاريخ فهما عميقا، وحاول فهم تلك الأزمنة على حقيقتها، واستطاع أن يفسر كل الخلفيات والمرجعيات التي تحرك هذا التاريخ. وشن بذلك ثورة على مجاله، فصنع مشروع عبر من خلاله عن وعيه بزمانه، فهو يفسر الاقتصاد والتاريخ والفن كما يجب أن يكون.

ولكل موضوع بحث أهمية تقتضي على الباحث تقصي الحقيقة التي يريد بلوغها من خلال تحليل المعارف المتعلقة بها، وهو الأمر ذاته بالنسبة للبحث في الجدل الماركسي

فالأهمية التي نستشفها من هذا البحث تتجلى في كوني وجدت توضيحا كبير للمنهج الجدلي الماركسي وعلاقته بالجدل السابق واللاحق، خاصة وأنه أضحى منهجا لا يفسر فقط المعرفة، بل امتد إلى مختلف جوانب الحياة، ويطبق في العلوم المختلفة، كما لا يأخذ طابع واحد، بل أشكال مختلفة.

أما أسباب اختيار الموضوع فقد تنوعت بين الذاتية والموضوعية، فعن الذاتية يمكن القول أنه إعجاب بشخصية ماركس ورغبة في رفع الستار عن أفكاره الفلسفية التي لطالما كان ذكره مرتبط بالاقتصاد، بالإضافة إلى أنه كان موضوع في مقياس المنهجية في مسابقة الدكتوراه التي ضفرت بها.

في حين أن الأسباب الموضوعية، فهي محاولة كشف الغموض عن شخصية ماركس وأفكاره وآراءه وتقديمه للغير كما يجب أن يكون.

و لقد جاء هذا البحث لاستقصاء حقيقة المنهج الجدلي وصورته خاصة عند ماركس وما كان بعده، مما يدفعنا إلى طرح العديد من الإشكاليات ربما كان أهمها تقصي حقيقة الجدل عند ماركس. فما طبيعة الجدل عند ماركس؟

وهل يمكن للجدل أن يفعل الماركسية من جديد ؟

وتحت هذه الإشكالية تنطوي عدة إشكاليات جزئية تمثلت في:

فيما تمثل الطابع العام للجدل قبل ماركس؟

وما هي التمثلات الجدلية الماركسية؟ وهل هي إبداع أم تقليد ؟

هل هناك حضور للجدل الماركسي عند الفلاسفة المعاصرين الغربيين والعرب ؟

وجاءت خطتنا في معالجة هذه الإشكاليات كالتالي:

مقدمة أحطت من خلالها بالموضوع إحاطة عامة تناولت وفقها إشارة إلى تاريخ الفلسفة ومراحلها، ثم إحاطة خاصة وتم فيها تناول موضوعي المحدد وفق المبتغى المطلوب.

وقد جاء بعد المقدمة مدخل مفاهيمي، تم التعريج فيه على خمسة مفاهيم أساسية وهي المنهج، الجدل والماركسية، الشيوعية، الاشتراكية. وذلك من أجل كشف اللبس خاصة على ثلاثة مصطلحات الأخيرة لغاية تحديد مسار البحث وتوضيحه.

وبعد ذلك تناولت ثلاثة فصول الأول كان تحت عنوان واقع الجدل قبل ماركس.

إذ تم تسليط الضوء فيه على طبيعة الجدل ومجاله قبل ماركس، ولما كانت الدراسة تستوجب أولا وقبل كل شيء تقديم الأشياء على صورة تأخذ حقها، تم تقسيم الفصل الأول إلى ثلاثة مباحث، الأول يحمل صورة عن الجدل في الفكر اليوناني القديم. اذ تم الوقوف فيه على أربعة نماذج رئيسية على سبيل المثال لا الحصر (هيراقليطس، الرواقية، سقراط أفلاطون)، والمبحث الثاني كان حول الجدل في الفلسفة الوسيطية، وقد تم التعريج على نموذج من الفلسفة اليهودية،وآخر من المسيحية، وأيضا الإسلامية.

أما فيما يخص المبحث الثالث، فكان حول الجدل في الفلسفة الغربية وفيه تم تناول الجدل عند النزعة العقلية، والنزعة التجريبية والنزعة المثالية. بأمثلة على سبيل التوضيح لا الحصر أيضا.

أما الفصل الثاني فيمثل الجدل عند ماركس بتمثلاته المختلفة، وقد تم تقسيمه إلى ثلاث مباحث، الأول يتمثل في المادية الجدلية، والثاني في المادية التاريخية، أما الثالث جدلية الجمال والفن. وفي مثل هذه الأصناف من الجدل تم الوقوف على حقيقة كل صنف في مفهومه ونشأته وتطوره، وأيضا قواعده ومجالاته.

أما الفصل الثالث فكان استطلاعا لما بعد ماركس من واقع الجدل بين مؤيد ومعارض، وقد تم هو الآخر تقسيمه إلى ثلاث مباحث، يتناول الأول آفاق الماركسية في ظل الثورات الاشتراكية وتم أخذ نموذج " الروسية، الصينية، الكوبية"، أما المبحث الثاني فهو نظرة الفلاسفة الغرب للماركسية ومن بين هؤلاء "هاربرت ماركيز، هابر ماس، لويس ألتوسير"، في حين

المبحث الثالث فهو يتمثل في رؤية المفكرين العرب للماركسية ومن بينهم" عبد الله العروي، عبد الوهاب المسيري، جورج طرابيشي".

وانتهى بحثنا هذا بخاتمة تم من خلالها ضبط مختلف النتائج التي توصلت إليها واستخراجها كاستنتاجات كبرى تجيب عن الإشكالية.

أما عن المنهج الذي انتهجته في البحث لدراسة مثل هذا الموضوع فهو المنهج التحليلي النقدي، وذلك من أجل تحليل ونقد مختلف الأفكار المتعلقة بالجدل وتجلياته منذ العهد اليوناني إلى غاية الفلسفة المعاصرة، وذلك في النماذج سالفة الذكر وأيضا المنهج التاريخي النقدي والذي كان بدافع التتبع التاريخي والتسلسل الزمني للجدل.

كذلك المنهج المقارن الذي تفرضه طبيعة البحث،خاصة في مقارنة أفكار ماركس مع سابقيه ولاحقيه.

ولقد استوجب هذا البحث ثلة من المصادر والمراجع التي كان لها دور فعال في بناء هذا البحث، وأهم هذه المصادر:

ما كان باللغة العربية: بؤس الفلسفة لكارل ماركس، رأس المال لكارل ماركس،... .

وما كان باللغة الأجنبية:

Le capital, Marx.

Critique de l’économie politique, Marx, Engels.

أما بما يخص المراجع ففي مقدمتها يمكن ذكر:

المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، جوزيف ستالين.

ديالكتيك الطبيعة، فريدريك انجلز.

وأيضا من المعاجم والموسوعات ما كان لها دور كبير في كشف اللبس على أهم المصطلحات نذكر منها:

المعجم الفلسفي لجميل صليبا.

المعجم الفلسفي لمراد وهبة.

أما عن الصعوبات التي واجهتني في هذا البحث، فقد كانت متعددة و متنوعة بداية بظروفي الصحية التي لا تسمح أبدا بمزاولة الدراسة، ولا تسمح بمشقة الانتقال والسفر، أو حتى قراءة الكتب.

وأيضا منها ما تعلق بالموضوع بحكم أن أفكار ماركس تميل إلى الاقتصاد أكثر منها إلى الفلسفة ، وأيضا مؤلفاته التي يطغى عليها طابع التعداد والقيمة، والكم، لا الفلسفة والوصف. بالإضافة إلى قلة الموروث العلمي من الكتب الماركسية التي تم الحصول عليها.

إلا أن هذه الصعوبات بالإرادة والعزيمة وتكثيف المجهود تم تجاوزها واعتبارها حوافز أكثر منها عوائق، لاسيما وأن ما أعانني على ذلك أكثر هي تلك الرغبة الملحة في محاولة أخذ مكان أو حتى زاوية صغيرة إلى جنب هؤلاء العضام في المحافل الوطنية والدولية والأعراس العلمية التي تقام في جامعة باتنة وغيرها بقسم الفلسفة.

مدخل مفاهيمي

تمهيد.

إن الدراسة الموضوعية في أي مجال من المجالات العلمية المعرفية تستوجب على الباحث كي يقف على حقيقتها، لابد أن يتمكن من ضبط دقيق لمختلف المصطلحات المتعلقة بميدان تلك الدراسة، سواء كانت الغاية من ذلك هي تذليلها من أجل تقريب الفهم وتسهيله، أو توضيح معناها الحقيقي لاسيما إذا كانت ملتبسة ومتداخلة مع مصطلحات أخرى.

وهذا الأمر كان حاصلا ضمن بحثي هذا، خاصة أنه لابد من الوقوف أولا وقبل كل شيء على مفهوم المنهج والجدل، وذلك من الناحية التوضيحية من أجل رسم طريق واضح لكل شخص يريد أن يبحث في الجدل، وأيضا على ثلاثة مفاهيم رئيسية وهي الماركسية الشيوعية، والاشتراكية. خاصة في مقابل أن الكثيرين يعتقدون بأن هذه المصطلحات لها مدلول واحد.

الأمر الذي يدفع إلى طرح المشكلة الآتية: ما المقصود سالفة الذكر؟ وإلى أي مدى يمكن القول بوجود اختلاف بين الاشتراكية، الشيوعية والماركسية؟

أولا: مفهوم المنهج

1. لغة:

إن المنهج في اللغة يعود في أصله الأول إلى اليونان، فهو مشتق من الكلمة المركبة من قسمين: (Meta-vers) وتعني نحو أو باتجاه، وأدوس(Odoschemin) بمعنى طريق أو مسلك.[1]

من هنا يكون المنهج بالمفهوم اليوناني القديم إنما يعني اتجاه نحو طريق أو مسلك كعين يؤدي إلى بلوغ غاية ما.

أما المنهج في اللغة الأجنبية فهو مشتق من الكلمة "Méthode" التي تعني التتبع والتقصي.

[1]-Paul Faulquie avec la collaboration de Raymond. Dictionnaire de la langue philosophique. Presse univesitaire de France. Paris. Juin.1962.p141.

أما في الحقل الدلالي في اللغة العربية فقد ورد في لسان العرب ل"**ابن منظور**": أن كلمة منهج من نهج، بمعنى الطريق البيِن الواضح، والجمع نهجات ونهج ونهوج، وسبيل بمعنى نهج والمنهاج كالمنهج ويقال: نهج الطريق بمعنى وضح واستبان، وصار نهجا واضحا بينا والمنهاج هو الطريق الواضح البين، ويقال فلان استنهج طريق فلان، أي سلك مسلكه والنهج هو الطريق المستقيم[1]. فالمنهج إذا في اللغة هو الطريق البين الواضح.

من خلال هذه الاشتقاقات اللغوية للمنهج فإنه يتبين لنا أنه بالرغم من اختلاف الاشتقاقات اللغوية لكلمة منهج عبر اللغات إلا أن مدلوله يبقى واحد وهو أنه ذلك الطريق ذو اتجاه معين غايته تحقيق مبتغى ما.

والمنهج له حقول عديدة ومختلفة تتعدد بتعدد مجالات الحياة، فالمنهج في السياسة الدين، الأخلاق، الحياة،... والمعرفة.

2. في الاصطلاح:

أما من الناحية الاصطلاحية فقد أخذ كلمة المنهج عدة معان بحسب المجال فالمعنى المجرد تعني تلك الميزة للنشاط الذي يسير وفق مخطط فكري، محددة قواعده ومعالمه مسبقا، وتعين أيضا كلمة منهج بالتعريف، إتباع نظام محدد في توجيه العمليات العقلية نحو تفكير منطقي سليم. أما بالمعنى المادي، فالمنهج مجموعة الطرق الموجهة لضمان نتائج محددة، وفي المعنى العلمي، فالمنهج هو مجموعة الخطوات العقلية، الساعية لإثبات البرهنة على الحقيقة[2]، أو هو تلك المجموعة من الخطوات، التي تقود العقل إلى فكرة محددة[3].

والمقصود بذلك أن مفهوم المنهج يختلف باختلاف مجال البحث، من علم وفلسفة ودين...، وأيضا حتى داخل المجال الواحد أي من نزعة إلى أخرى. لكن يبقى عموما يشير

[1]-إبن منظور، لسان العرب، المجلد6، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1997، ص263-264.
[2]-Paul Faulquie. Op.cit .pp141-142.
[3] Dictionnaire de philosophie. Larousse.Paris. 17 rue du moutapornasse.1964.p182.

إلى مجموعة من القوانين والقواعد تشكل منظومة متكاملة داخل خطة محكمة ترصد غاية معينة تهدف إلى تحقيقها.

وقد ورد في موسوعة "**لالاند**"، "أن المنهج مجهود لبلوغ غاية بحث ودراسة"[1]، وقد كان هذا المعنى راسخا في القديم خصوصا مع "**أرسطو**".

أما عند المحدثين، فالمنهج أصبح يعرف:" **على أنه الطريق الذي نصل من خلاله وبه إلى نتيجة معينة، حتى وإن كانت هذه الطريق لم تتحدد من قبل تحديد إراديا و مترويا**". [2]

بمعنى أن الفكر يسير في حركة منظمة، ومتبعا ترتيبا معينا بغاية الوصول إلى نتائج محددة أو غير ذلك، والمهم في هذا السياق ، هو ذلك السير المنطقي في بلوغ الحقيقة بمختلف أنواعها وتعدد مجالاتها، ومن هنا يتضح أن المنهج هو ذلك البرنامج الذي ينظم مسبقا سلسلة عمليات ينبغي إكمالها، وتدل على بعض الأخطاء الواجب تجنبها بغية بلوغ نتيجة معينة.[3]

يتضح من خلال هذا، أن المنهج هو مجموعة القواعد المنظمة لعملية التفكير ونسعى من خلالها للوصول إلى نتائج يمكن اعتبارها أو وصفها بأنها عقلية منطقية، فهو أسلوب أو طريقة لأي عمل علمي، يتسم بطابعه المنطقي والعلمي، ومنتظم في قواعد تسيير عملية البحث عن الحقيقة، بغاية الوصول إلى نتائج المعرفة الموضوعية في شتى مجالاتها علما أن كل مجال له تقنياته الخاصة به، فالبحث في المجال الطبيعي مثلا، لا يعتمد التقنيات نفسها المعتمدة في البحث الفلسفي، إلا أن نقطة الالتقاء تكمن في أن كلاهما يستخدم قواعد منظمة ومنسقة فيما بينها لإنتاج المعرفة، إذا فكل بحث علمي يسعى إلى بلوغ الحقيقة الموضوعية، يجب أن يعتمد منهجا يحدد من خلاله مسيرة عمله.

- [1] أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، م2، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001م،ص803.

[2]–المرجع نفسه، ص803.

[3]– المرجع نفسه، ص ص803–804.

ثانيا: في مفهوم الجدل.

1. **لغة:**

"**ديالكتيك** ذو أصل يوناني"، مكون من مقطعين: **dia** ويعني التبادل، و**dialectos** ويعني المناقشة. و الديالكتيك يعني في أصله تبادل الآراء"[1]

في حين اللفظ الإفرنجي مشتق من الفعل اليوناني dialegesthai ومعناه يجادل. واللفظ العربي يعني الخصام واللجاجة.[2]

والمقصود في ذلك أن الجدل من الناحية اللغوية إنما يشير إلى الخصام والاختلاف وأيضا إلى عدم الاتفاق، وبالتالي فهو شكل من أشكال النزاع الذي يدل على التنافر لا على التجاذب.

2. **اصطلاحا: Dalectice،**

Dialectique(F) طريقة في المناقشة والاستدلال، وقد أخذ معاني متعددة في المدارس الفلسفية المختلفة:

عند سقراط: Socrates(470 ق.م-399ق.م)"مناقشة تقوم على حوار سؤال، جواب".[3]

والمقصود بذلك أن نظرة سقراط إلى الجدل هي نظرة بسيطة وسطحية، لأنها قائمة أساسا على اعتبار أنه أسلوب حوار أو مناظرة بين طرفين أو أكثر قائم على السؤال والجواب، دون أن يشترط في ذلك شروط معينة.

---

[1]-مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، د.ط،2007م، ص5.

[2]- المرجع نفسه، ص237.

[3]-إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة للناشرون المطابع الأميرية، القاهرة،د.ط ، 1983م،ص ص66-67.

في حين أن عند تلميذه**أفلاطون Platon (427 ق.م- 347ق.م)** يعني:" منهج في التحليل المنطقي يقوم على قسمة الأشياء إلى أجناس وأنواع، بحيث يصبح علم المبادئ الأولى والحقائق الأزلية"[1].

من هذا المنطلق تتضح سمات الجدل أكثر مع تلميذ سقراط، إذ يحول الجدل من أسلوب للحوار والمناقشة إلى منهج يحتكم إلى قواعد وضوابط، يسير وفقها ويتحدد على أساسها، وهي ضوابط منطقية محكمة تنتهي إلى معرفة الحقيقة.

أما عند أرسطو(Aristotle 322ق.م- 384ق.م) و مناطقة المسلمين فيحمل الجدل معنى:"القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات."[2]

وهذا المفهوم يدل دلالة واضحة أن الجدل عند أرسطو، وفئة من المسلمين، يرتبط ارتباطا وثيقا بالمنطق، بل يشكل مبحثا من مباحثه.

من هذا كله يأخذ مفهوم الجدل عند اليونان صورة من أساليب توليد المعرفة، بغض النظر عن طبيعة تلك المعرفة.

في حين أن مفهوم الجدل في الفلسفة الحديثة يأخذ أشكال مختلفة ومفاهيم متنوعة نذكر:

يعرفه كانط: Immanuel Kant(1804م-1724م)"منطق ظاهري في سفسطة المصادرة على المطلوب وخداع الحواس".[3]

والمقصود بذلك أن الجدل بمنظوره مرادف للمنطق الظاهري، والذي يكون في مقابل ما هو كائن من الأغاليط والأكاذيب.

---

[1]- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي ، مرجع سابق، ص66.

[2]-المرجع نفسه، ص ص66-67.

[3]- المرجع نفسه، ص ص66-67

أما عند هيجل:F.Higgel(1770-1831 م)" انتقال الذهن من قضية ونقيضها أي قضية ناتجة عنها ثم متابعة ذلك حتى تصل إلى المطاف".[1]

والمعنى هنا هو جدل للأضداد وتقابل للمتناقضات، وكأنه تاريخ للنفي يسرد الجدل بوصفه قانون يتنافى فيه الأضداد حتى بلوغ الغاية النهائية.

و بهذا الشكل نلمس خصوبة واسعة في مفهوم الجدل من الناحية الاصطلاحية خاصة وأنه أصبح منهجا للمعرفة وصورة من صور إثبات الحقيقة بغض النظر عن سبيل الإثبات. إما بالإعلاء أو نفي النقيض أو تبرير تصورات...الخ ، وبالتالي يختلف المفهوم باختلاف الفلاسفة ونزعاتهم وأيضا توجهاتهم وأهدافهم، وهذا إن ذل على شيء فإنما يدل على مرونة الجدل، ليس فقط من الناحية النظرية، بل أيضا من الناحية العملية.

أما عند ماركس:Karl Marx(1818-1883 م): فالجدل هو قانون الفكر وقانون الواقع في آن واحد. فالعلاقة بين الإنسان والطبيعة وبينه وبين الآخرين في إطار التاريخ إنما يخضع لعمليات جدلية. يقول ماركس في الطبعة الألمانية الثانية لكتابه "**رأس المال**": "**إن منهجي الجدلي ليس مباينا لمنهج هيجل فحسب، بل هو على الضد منه تماما**".[2]

والمقصود بذلك أن الجدل يمثل روح وجوهر الفكر عند ماركس، وهو لب فلسفته وأساس قيامها، إذ يختلف اختلافا جوهريا عن الجدل الذي قال به من قبل هيجل.

ويرى ماركس أن غموض لفظ الجدل عند هيجل ،هو الذي يمنعه من أن يكون أول من يصوغه في صورة متكاملة. ولذا فالجدل عنده، يقف على رأسه مطلوب إعادته إلى وضعه الأصلي من أجل الكشف عن عقلانيته.[3]

لذلك فإن الجدل عند ماركس بهذا الشكل يأخذ طابع أوسع ليتجاوز كونه طريق لبلوغ معرفة ما لكي يكون أيضا طريقا لتبرير صيرورة الحياة الإنسانية.

---

[1]-إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص ص66-67.

[2]-مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص240

[3]- المرجع نفسه، ص240.

ثالثا: الاشتراكية :Socialism(E)

مصطلح شاع في القرن الماضي على لسان"**جان سيمون Jean Simon pictet)1914–2002م)** مدرسته في فرنسا، و**روبرت أوستين Austin Robert 1871–1958م)** في انجلترا، وأريد به أساس إخضاع الفرد للمجتمع وتحقيق عالم اقتصادي وأخلاقي جديد. تطور التفكير الاشتراكي بعد: وظهرت له صور شتى كاشتراكية الدول، والاشتراكية العلمية.

الاشتراكية بوجه عام، نظام اجتماعي وسياسي يقوم على أساسين هامين:

أ–الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج، فتصبح ملكا للدولة أو لهيئات تعاونية.

ب–توزيع الثروة كل حسب طاقته وعلى حسب عمله وإنتاجه.[1]

وعلى هذا الأساس يمكن الإقرار حقيقة بأن الاشتراكية عرفت ظهورها الأول لأجل غاية واحدة وهي إشراك الفرد داخل الجماعة واعتباره جزء من الكل وكأنها لا تعدو سوى أن تكون دعوة كالتي تبناها علماء الاجتماع أمثال "**دوركايم**" و"**ليفي برويل** " إلا أنها سرعان ما خلعت عن نفسها هاذ الشكل لتعتنق صورة الاقتصاد والسياسة لتعد نظام اقتصادي وسياسي فاقتصادي لأنه دافع عن الملكية الجماعية، وعن فكرة التعاون الكلي . وسياسي لأنه حارب من أجل هذا النظام الاقتصادي. ومن أشكال الاشتراكية:

الاشتراكية الماركسية: Socialisme Masciste

وهي قمة الاشتراكية : وهي الاشتراكية العلمية التي جاء بها ماركس وانجلز.

تتميز من الناحية الاقتصادية كتقرير مبدأ الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج، وإلغاء الطبقية والربح الفردي، والاستغلال ،ومن الناحية السياسية بدكتاتورية الطبقة

[1]–إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص21.

الكادحة(البروليتاريا)، وإلغاء التفرقة العنصرية، ومن الناحية الثقافية بتحرير واتساع وسائل التعليم والثقافة عن طريق تخطيط الدولة.[1]

ومعنى هذا الصنف أن ذروة الاشتراكية هي الاشتراكية الماركسية والتي سيتم الإشارة إليها فيما بعد بوصف أنها هدف وغاية يرمي إليها الجدل الماركسي، ويتحقق من خلالها حلم ماركس.

رابعا الشيوعية: Communism

مذهب اقتصادي اجتماعي يقوم في أساسه على القضاء على الملكية الفردية وتدخل الدولة الفعال في حياة الأفراد وإخضاعهم لإشرافها وتوجيههم ماديا وروحيا، وتصعد إلى أفلاطون في جمهوريته، وتنتهي إلى كارل ماركس وانجلز في التاريخ المعاصر.[2]

وبالتالي تكون الشيوعية بهاذ المنظور نظام اجتماعي ينبذ الطبقية ويدوس على الملكية الفردية، ويكرس المساواة الاجتماعية بين مختلف الأفراد والطوائف ، فتحت لواء الشيوعية ينعم الناس جميعا بعدالة قوامها المساواة في مختلف المجالات .

ولقد عرفت الشيوعية معاني عدة تجسدت في عدة رؤى أيضا للمفكرين والفلاسفة ومن بين هؤلاء "الحمد محمد إسماعيل"، الذي أقر بأنها:" حركة فكرية واقتصادية يهودية ،إباحية وضعها كارل ماركس، تقوم على الإلحاد، وإلغاء الملكية الفردية وإلغاء التراث واشتراك الناس كلهم في الإنتاج على حد سواء"[3]

من هنا تتحدد سمات الشيوعية من شكل إلى آخر، إلا أنها جميعا على اختلاف النظرة لها، إلا أنها تقوم على إلغاء كل أشكال الملكية الفردية.

---

[1]– إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مرجع سابق ، ص ص21–22.

[2]–المرجع نفسه، ص111.

[3]– الحمد محمد اسماعيل، الشيوعية، دار ابن خزيمة للنشر والتوزيع، الرياض د.ط، 2002،ص10.

خامسا: ماركسية :Marxisme

من وضع ماركس وانجلز Frederic Engels1820-1895 مولينين. وهي نظرية علمية ثورية لا تقتصر على تفسير العالم، وإنما تهدف إلى تغييره مستندة في ذلك إلى المادية التاريخية والمادية الديالكتيكية[1].

من هذا المنطلق تظهر الماركسية على أنها تيار ثوري قائم على معطيات علمية وأسس متينة، ويستند إلى الجدل ويأخذ بمرجعية الظروف المادية والأحوال الاجتماعية غايته القصوى قلب الموازين وإحداث تغيير جذري في مختلف المجالات.

وذلك كله يعني تحويل شكل وصورة المجتمع، ليظهر بمظهر جديد مفارق لما كان عليه سائد من قبل، وكأنه يكتسي رداءا حسن المظهر.

وهي أيضا تنظير لنضال الطبقة العاملة في الأربعينيات من القرن التاسع عشر و هي تنظير للرأسمالية في مرحلتها الإمبريالية كما أنها تنظير للثورة الاشتراكية حيث تقرر إمكان تحقيقها في بلد واحد[2].

من هنا فالماركسية تحمل مبادئ النظرية والممارسة في آن واحد، وقائمة على أعمال ماركس الفكرية، وتتأسس على مبادئ الجدل سواء المادي أو التاريخي وتهدف إلى تغيير الواقع وتبديل شكل الحياة.

من خلال هذا كله فإن هناك تمايز في المفاهيم الثلاث، الاشتراكية، والشيوعية والماركسية، وهذا التمايز الظاهري لا ينفي وجود علاقة وظيفية بينهم، فهم متكاملين تكامل جوانب الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

[1]-مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص557.
[2]-المرجع نفسه ، ص557.

نتيجة:

بعد الوقوف على هذه المفاهيم الأساسية يمكن القول أن:

المنهج يمثل طريق يؤدي إلى غاية معينة محددة بصورة مسبقة ضمن خطة أو إستراتيجية معينة.

الجدل يشير إلى النزاع والخلاف ويتخذ أشكال مختلفة حسب نزعات الفلاسفة والأهداف التي يريدون الوصول إليها.

الاشتراكية تمثل نظام اقتصادي قائم على إلغاء الملكية الفردية واستبدالها بالملكية الجماعية للقضاء على ضروب الفقر والاستغلال الاقتصادي.

الشيوعية إيديولوجية اجتماعية وسياسية وفلسفية ، وأيضا اقتصادية يسارية ترمي إلى إنشاء دولة تدور حول الملكية العامة.

الماركسية ممارسة سياسية ونظرية اجتماعية قائمة أساسا على المبادئ التي أتى بها ماركس، وتناقض كل من يخالفه.

وكل هذا مرتبط بالجدل، وخاصة بمقصد الجدل عند ماركس.

فهل كان للجدل حضور قبل ماركس أم لا ؟

الفصل الأول:

الجدل قبل ماركس

تمهيد:

إن لكل تصور جذور ومصادر فلا ينبغي أبدا التحدث عن أي فكرة خارج حدودها التاريخية ، فالرأي مهما كان له مرجعية فكرية تعبر عن الأمانة، وعن تراكمية الفكر الإنساني وتحدد أنه لكل مفكر قاعدة انطلق منها.

وهو الحال ذاته مع كارل ماركس الذي يعد فكره بصفة عامة والمبني على الجدل لم يكن من العدم، بل أسسه على أفكار سابقيه، حتى ولو لم نقل حرفيا. فقد كان الجدل قبل ماركس معروفا في الفكر الكلاسيكي عند اليونان، وأيضا في الفكر الوسيط عند اليهود والمسيحيين والمسلمين.

وكذلك في الفلسفة الغربية الحديثة ، بالرغم من أنه كان جدلا سابق على ماركس، إلا أنه كان يمتاز بخصائص ومميزات.

في ظل ذلك يمكن طرح الإشكالية الآتية: إلى أي مدى يمكن الإقرار بشواهد وجود الجدل بمميزاته وخصائصه السابقة على ماركس؟

المبحث الأول: الجدل في الفلسفة اليونانية القديمة

المطلب الأول: الجدل عند هيراقليطس

المطلب الثاني: الجدل عند الرواقية

المطلب الثالث: الجدل عند سقراط

المطلب الرابع: الجدل عند أفلاطون

إن لكل فكر ناشئ قاعدة انطلق منها وأساس بني عليه وهو حال كل الأفكار الفلسفية التي لم تولد من لا شيء، وإنما بنيت على أفكار سابقيها، ولعل المتمعن في مختلف الفلسفات يجدها ترجع بلا ريب إلى الفلسفة الأم وهي الفلسفة اليونانية،وهو ذات الحال ينطبق على الجدل عند ماركس الذي يضرب بجذوره ويعزى في ظهوره الأول إلى اليونان. فإلى أي مدى يمكن الحديث عن وجود نماذج الجدل في الفكر اليوناني القديم؟

المطلب الأول: الجدل عند هيراقليطس الإفسوسي.Heraclitus Ephesius (475-540 ق.م)

إن التطرق إلى الجدل كتصور يحتم العودة إلى جذوره التاريخية ، وأصوله الحقيقية هذه العودة تفرض الوقوف عند هيراقليطس كنقطة بداية للجدل بمفهومه الفلسفي الحقيقي.

وعلى هذا الأساس فإن المتتبع لتاريخ الجدل يجد نفسه بلا ريب يقف عند الفكر اليوناني وبالضبط عند هيراقليطس، بوصفه القائم الأول الذي بنى الجدل وأسسه وأعطى له معنى يفوق طابع السذاجة والعامية، ويعتنق شكل فلسفي راقي.

والتبرير في ذلك أن فلسفة هيراقليطس: " تعد كلها جدلية، فقد كان يحتقر العامة ومعتقداتهم وأفكارهم، ويباعد بينه وبين الناس، إذ كان يعتبر العلم الجدير به التفكير العميق في المعاني الكلية، يضفي عليها أسلوبا فخما مبهما كثير الرمز والتشبيه، حتى لقب **بالغامض**. وقد قال هو نفسه في أسلوبه:" **إنه لا يفصح عن الفكر ولا يخفيه، ولكن يشير إليه**"".[1]

والمقصود بذلك أن فلسفةهيراقليطس كلها مبنية على الجدل، وهو ينكر تماما المعرفة السطحية والبسيطة الساذجة، ويميل إلى الأفكار العميقة ، وذلك من أجل إمعان النظر، فهو بهذا الشكل يدعو إلى بذل مجهود فكري من أجل بلوغ اليقين.

[1]-يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف الترجمة والنشر، الجامعة المصرية،د.ط، 1926م، ص19.

وتتلخص فلسفته في فكرتين أساسيتين، الأولى تتمثل في فكرة الحركة: فهي ضد فكرة الثبات التي جاء بها بارميندسParménide (540ق.م-480ق.م) والمقصود بالحركة هنا هي الصيرورة، أي أن الكون في حركة مستمرة وليس ساكن. أما الثانية فهي: فكرة التغير ومعنى التغير هو التبدل، أي أن الأشياء لا تبقى على حالها.[1]

يمكن من خلال هذا الإقرار بأن هيراقليطس ارتكز في بناء فكره الفلسفي على نقطتين أساسيتين: الأولى هي نقطة الحركة وهي أساس كل شيء ، فالكون ليس ساكن وهو بذلك ناقض الكثيرين أمثال **بارمنيدس** القائل بالوجود الساكن. وأيضا أقر بالتغير، وهو عكس الثبات أي أن الموجودات جميعا تتغير ولا تستمر على حال واحد.

وعليه فهو يضرب لنا مثال يوضح من خلاله هذين المبدأين، وهو" **أنت لا تنزل النهر مرتين، فإن مياهه جديدة تجري من حولك أبدا، والصورة الأخرى اضطرام النار وهي أحب لديه من الأولى، لأن النار أسرع حركة وأدل على التغير. ولأنه يرى في النار المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه. ولولا التغير لم يكن شيء، فإن الاستقرار موت وعدم**".[2]

وبالتالي لقد كان لحركة النهر من خلال مياهه الجارية، وأيضا للتغير الذي يخلفه لهيب النار أثر بالغ عبر من خلاله هيراقليطس عن مبدأين يسيران الوجود ويترجمان أصل الكون والعالم، فبعيدا عن كل شيء يبني هيراقليطس فلسفته الجدلية من منطلق هذان التصوران اللذان يتأسسان على الأضداد وفكرة الصراع والنفي.

من هنا يتيسر الإقرار بأن صراع الأضداد وحركتها هو الجدل في حد ذاته، فلولا الرذيلة لما كانت الفضيلة، وأنه من الباطل كان الحق، وأنه بفضل الشر كان الخير...الخ. فحركة الأضداد وصراعها تؤدي إلى التغير، وهذا هو حال الجدل.

---

[1]-أميرة حلمي مطر،الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 1998، ص58.

[2]-يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص20.

ولم يقتصر هيراقليطس في تبريره هذا على فكرتي التغير والحركة في بناء منظومة الجدل الفلسفي، بل تحدث أيضا على المبدأ الذي استند إليه في تبرير مشروعية طرحه، وهو مبدأ الحتمية.

الذي من خلاله يشرح لنا فكرة أن نفس الأسباب تؤدي إلى نفس النتائج، مثال ذلك:"**البحر أبخرة رطبة تتراكم سحبا، فتلتهب وتنقدح منها البروق، وتعود نارا أو تنطفئ هذه السحب فتكون العاصفة، وتعود النار إلى البحر، ويرجع الدور. فالتغير يجري في طريقتين متعارضتين: طريق إلى أسفل وطريق إلى أعلى، مع بقاء المادة الأولى أو لنار واحدة**".[1]

هذا التغير والحركة في مقابل مبدأ الحتمية يسرد لنا جدل فلسفي في ظل ما يعرف بالتناقضات والتغيرات وتبدل الأحوال من حال إلى آخر، فالصراع إذا والتطور تولد من التناقض.

وعليه فإن هيراقليطس:" لا يكتفي بالقول بأن الأشياء تتغير من لحظة إلى أخرى. ففي الآن الواحد نفسه تكون موجودة ولا موجودة. وليس الأمر أن الشيء يوجد أولا ثم لا يوجد في لحظة تالية، إنه موجود وغير موجود في الوقت نفسه، وتعاصر الوجود واللاوجود هو معنى الصيرورة".[2]

من هنا كانت الصيرورة عند هيراقليطس لا تحمل معنى الحركة فقط، وإنما تحمل معنى الحركة والتغير في آن واحد، وأن التغير ليس تغير في الصورة، بل هو تغير في الوجود أيضا. فتحول الأشياء من شكل لآخر، وتطورها داخل الزمان هو الأساس الذي يقوم عليه تبرير الوجود.

---

[1]–يوسف كرم،تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص20.

[2]–ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 1984م،ص71.

فالمعرفة عنده قائمة أساسا على فكرة الجدل سواء جدلا تصاعديا أو هابطا، وقد اشترط في مصدر المعرفة أن تكون متعددة المصادر تجمع بين المعطيات الحسية والمؤهلات الحدسية، ومبادئ العقل. فهو الشكل يقدم دورا للحواس والعقل والحدس، في بناء الحقيقة واللوغوسlogos ويرفض تماما بلوغ معرفة ما، بمصدر دون آخر.

لذلك تبلور فكره كرؤية متكاملة تؤسس لفلسفة قائمة علة وحدة الأضداد وفق طريقين يكون اتجاه المعرفة فيها إلى الأعلى أو إلى الأسفل، فالمبادئ في كلا الطرفين واحدة لأن التفكير فيهما قائم على جملة معطيات تكون في شكل أزواج من الخواص المتعاكسة والأشياء المتناقضة، حيث لا يجوز أبدا بلوغ الحقيقة بكيان واحد في حالة واحدة وفي وقت واحد. فالتناقض ليس فقط روح الحقيقة بل هو روح الوجود أيضا.

ويضرب لنا مثلا مشهورا ينص على:" **ينقب الباحث عن الذهب في الأرض كثيرا، ولا يجد إلا القليل و إذا لم تتوقع مالا يتوقع ، فلن تجده(يقصد اللوغوس أو الحقيقة)، لأنه صعب ويشق على البحث، وأن الطبيعة تحب أن تتخفى**".[1]

أعتقد من هذا المنظور أن هيراقليطس يكرس فكرة ذاتيته في البحث بوصفه يرفض تماما المعرفة الجاهزة، وينكر الطرق المبتورة الموصلة إليها ويرى بأن اليقين أمر صعب المنال وغير متيسر إلا لفئة قليلة.

وقد عبر هيراقليطس عن الجدل الحاصل في العالم بصورتين، الأولى شعرية كالآتي: "**إن الله هو النهار والليل والشتاء والصيف، والحرب والسلام، والشبع والجوع.والثانية فلسفية إن الكون خاضع لقانون التضاد أو الصراع الدائم**".[2]

---

[1]–مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ج1، 1998م، ص132.

[2]–ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية " من طاليس585ق.م إلى أفلوطين"670" وبرقلس485م، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1991م، ص36.

فقد تصور أن الطبيعة تسري على نحو جدلي يترجمه صراع المتناقضات، وهو ما يفسر فكرة النشوء.

فنشوء الكون والموجودات لم يكون إلا بشكل جدلي من خلال قانون الصراع والتناقض الذي كان بفعل علة ترجمت من خلالها الطبيعة فكرة التغير والحركة وجودا حقيقيا يظهر في حال الكائنات والموجودات، وهو تصور على اختلاف تبريراته نجده عند الكثيرين من أوائل الفلاسفة اليونان.

وحقيقة الجدل عنده تكمن في التعاقب، فهو يتجاوز كل الأفكار الأسطورية والخرافية القائلة أن بعد الصراع يأتي الاتساق وإنما هو يفسر الكون بأنه في صيرورة مستمرة، بعد كل صراع وتناقض يأتي صراع وتناقض آخر، فقانون صراع المتضادات لا ينتهي.[1]

وهذا الاستمرار في التغير ترجمته فلسفات لاحقة خاصة الحديثة منها، إذ كان هيراقليطس السباق إلى تعليل فكرة التغير بالتغير، وأن نتيجة الصراع ليست اتساقا وسكونا بل صراعا جديدا. فالحياة إذا سلسلة من الصراعات وجدل للمتناقضات لا ينتهي.

وتتضح فاعلية الجدل أكثر عند هيراقليطس عندما اعتبر أن الجدل الهابط والصاعد هو الأساس الذي نشأ منه الكون، فمن النار كان الوجود بوصفها الأقدر على التغير والحركة وتشكل منبع حياة العالم وقانونه، كل شيء يرتد إليها والنار تتحول إلى كل الأشياء، هذه الجدلية بموجبها نشأ العالم وتأسست مفاهيمه.[2]

وعلى هذا الأساس كان هيراقليطس يمثل نقطة أساسية لميلاد الجدل، والذي ارتبط أكثر بالجانب الأنطولوجي Ontology (علم الوجود) ، فسر من خلاله نشأة الكون وحركته.

وبالتالي كان يمثل صورة ابداعية للمدرسة المالطية بوصفه أحد أقطابها المبدعين والذي كان في مقدمة الذين أتوا بالجديد ومنهم الجدل في بعده الفلسفي.

---

[1]– ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص36.

[2]–مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص ص133–134–135.

المطلب الثاني: الجدل عند الرواقية.

الجدل في حقيقته لم يتوقف عند هيراقليطس بل قد استمر حاله حال التفكير البشري ذلك أنه بعد المدرسة المالطية ظهرت مدارس مختلفة، منها المدرسة الرواقية.

إن الرواقية مدرسة يعود الفضل في تأسيسها إلى "**زينون**"Zénon (334ق.م-262ق.م) ، وهي في ترتيبها الزمني معاصرة للمدرسة الأبيقورية بالرغم من أنها معارضة لها في مختلف آرائها. وفي المقابل هي مدرسة هيريقليطية بامتياز، كونها سارت على مبادئ هيراقليطس وأعادت صياغتها من جديد.[1]

تتضح هنا جليا صورتين، الأولى تتمثل في استمرار التفكير الفلسفي وهو ما يترجمه ظهور مدارس بعد هيراقليطس على سبيل المثال، فالتفكير الفلسفي هو تفكير مستمر لا ينقطع متوارث تتناقله البشر عبر العصور والأزمنة. أما الثانية فتتمثل في التسلسل والبناء والتأثير والتأثر، فالأفكار لا تبنى على العدم وإنما تبنى على ما سبقها.

وأتصور في ذلك أن المدرسة الرواقية هي من جهة استمرار للفكر اليوناني في الزمن ومن جهة أخرى إحياء لفكر هيراقليطس كموروث ثقافي وفلسفي سابق عنها.

وهذا الرأي لا يسمح أبدا بالحكم على الرواقيين بأنهم قلدوا هيراقليطس أو كانوا ناقلين فقط لما قاله، بل على العكس من ذلك هم أشادوا بالجدل الهيراقليطي، لكن برروه من زاوية أخرى وأيضا أعطوا له أبعاد إضافية.[2]

والسؤال يكمن كيف كان الجدل معللا عند الرواقيين؟ وما هو المجال الذي أضافته الرواقية وكان قيامه مرهون بالجدل؟

وللإجابة عن هذا السؤال فإن الرواقيين يعتقدون: أن" **النار الحية واللوغوس**logos **أو العقل منبثا في العالم وتسمية الله وترتب عليه الغائية، والضرورة المطلقة وتقيم الأخلاق**

[1]–ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص281.

[2]-المرجع نفسه، ص ص281-282.

على الواجب، فتعارض الأبيقورية* التي تقول بالآلية والأنفاق والحرية وتقصي الآلهة خارج العوالم وتقيم الأخلاق على اللذة".[1]

من هنا يبدأ الجدل الرواقي في تأسيس العالم، وبناء الأخلاق فمن حيث الكون فقد تصورته تصورا جدليا على نحو هيراقليطس. أما من حيث الأخلاق، فقد كانت عند الرواقية صراع يتغلب فيه الخير عن الشر، وهو صراع الأضداد.

لذلك كان للرواقية حظ وافر في إعطاء معنى آخر للجدل ليس المعنى الوجودي فقط بل المعنى القيمي أيضا. فتبريرهم لنشأة الكون من خلال التناقض والصراع كجوهر للجدل لا يقل قيمة عن تبريرهم للأخلاق من خلال صراع الخير والشر، بحكم أن الخير ما أثبتت عليه القيمة الأخلاقية وكان محل استحسان. في مقابل الشر الذي انتفت عنه القيمة الأخلاقية وكان محل استهجان.

أتصور من هذا المنطلق أن تفسير الرواقية للكون من خلال الجدل سار على نهج هيراقليطس من خلال فكرة الحركة والتغير، لكنهم أضافوا على مبدأ الحتمية فكرة الغائية والتي من خلالها انتهى الرواقي إلى الاتساق الذي ينهي الصراع على خلاف هيراقليطس الرافض للاتساق.

أما من حيث الأخلاق فيعتقد الرواقيون أن في داخل الذات الإنسانية يوجد الخير والشر كقوتان متعارضتان، وهما يشكلان معا ضدين متصارعين يحتكمان إلى قوة العقل الذي يأخذ لدنه من العقل الإلهي الذي يعين الخير على التفوق كقوة في مقابل قوة الشر وبهذا الشكل يكون العقل هو الحاسم في الصراع الجدلي.[2]

---

[1]–يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص299.

[2]– محمد وادفل، "التأسيس الأخلاقي اليوناني– الرواقي– في علم الكلام"، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية ، جامعة قسنطينة 2، المجلد، العدد2، جوان 2013م، ص129.

ومن هذا المنظور أتصور أن الرواقية قد أسقطت الاعتقاد الأبيقوري الكلاسيكي القائل بأن: معيار الخير والشر يسير وفق لمبدأي اللذة والألم، بل على نقيض ذلك فإن صراع الخير والشر بمنظور الرواقي هو الذي يحدد معيارية الأخلاق.

ولقد كان الجدل حاضرا في الفكر الرواقي سواء داخل الخطابة، أو كفرع منها ويظهر ذلك من خلال أن زينون" **قسم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام: الطبيعيات والخُلقيات والمنطقيات. وقد أضاف بعض الرواقيين أقساما أخرى هي فروع لهذه الثلاثة، كالخطابة والسياسة والإلهيات، كما فعل كلنتينسي، وقسم بعضهم المنطق إلى الخطابة والجدل الذي قسموه بدوره إلى مواضيع الكلام واللغة، وبعضهم كان يبدأ بالمنطق والبعض الآخر بالطبيعيات أو بالخُلقيات**".[1]

من هنا لم يكن الجدل عندهم مجرد منهج أو وسيلة لتحقيق غاية معينة، بل على الأكثر من ذلك عد قسم من المعرفة الإنسانية.

في وجهة نظري لهاذ التقسيم أتصور أن الرواقية لم تنظر إلى الجدل بأنه مجرد وسيلة لتحقيق نمط معرفي معين بل على الأكثر من ذلك جعلت منه شكل من أشكال الحقيقة وزادته قيمة ومشروعية، وأنا أوافقها الرأي بحكم أن ما يتولد عن الجدل يمثل جوهرا للحقيقة لأنه نشأ من روح الخصام والتفوق .

ولذلك تقر الرواقية:" بأن العلم الطبيعي يعلمنا وحدة الوجود، فالعقل الذي يعلم هذا ويربط المعلومات بالعلل في الطبيعة، هو الذي يربط التالي بالمقدم ، فالمنطق هو الذي يطابق بين أفعاله وبين قوانين الوجود في الأخلاق. فالمنطق والطبيعة في العقل، والأخلاق خضوع العقل للطبيعة".[2]

[1]–ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص172.

[2]–يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص299.

وعليه فإن المنطق عند الرواقيين هو جزء لا يتجزأ من الفلسفة لذلك فإن هناك علاقة وطيدة بين المنطق والقسمين الآخرين المتمثلين في الأخلاق والطبيعة. فكان بهذا الشكل المنطق عندهم يأتي ضمن مباحث الفلسفة على خلاف أرسطو الذي يعتبر المنطق ليس جزء من أجزاء الفلسفة ، وذلك من خلال تقسيمه للعلوم الفلسفية .

ولم يكن أيضا هذا المنطق متعلقا فقط بالقضايا المجردة مثلما كان سائدا في المدارس المشائية بل قد أعطى المنطق من خلال الجدل دفعا قويا لنظرية المعرفة والوجود وأيضا القيم. لاسيما وأن الرواقي بهاذ الشكل أي بالجدل حرك كل شيء في عالم الطبيعة، إذ من خلال متناقضات عالم الوجود كان الصراع الذي انتهى إلى الموجود الأول، والذي كان عند حدوده التناسب والاتساق وأيضا التوازن وغياب كل أشكال الاختلال.

وبالتالي فالتصور هنا قائم على الربط الجدلي بين الأشياء، لذلك يقول أيضا:" **أن الرجل الفاضل طبيعي وجدلي، وأن الطبيعي جدلي وفاضل بالضرورة**".[1]

وفي هذا تتجلى أكثر صورة الجدل سواء في العالم الطبيعي أم في العالم الأخلاقي فهي محرك أساسي لحركة الموجودات، وفق قانون طبيعي، وأيضا محرك للقيم الأخلاقية وفق ذلك القانون.

وفي هذا الصدد يتضح جليا أكثر فأكثر ملامح الجدل عند الرواقية ليصبح بذلك الجدل منهجا وأسلوبا يترجم الكثير من الأشياء سواء ما تعلق بنظرية الوجود أو المعرفة، أو حتى الأخلاق. فالجدل ليس قانون الطبيعة فحسب بل هو قانون كل شيء وقاعدة تعلل بها مختلف الجوانب.

ولقد كان للرواقيون صدى كبير في الفهم من خلال أنهم رفضوا ارتباط الجدل المعرفي بالميتافيزيقاو الماورائيات ، وأن الحقيقة موطنها عالم الطبيعة، وأن للحواس نصيب من المعرفة.

[1]–المرجع نفسه ، ص299.

فكما ينتهي الجدال الأخلاقي بتفوق الخير، ينتهي الجدال المعرفي، بتفوق الطرف الذي يسير وفقها قانون الطبيعة.[1]

من هنا رسمت هذه المدرسة حدود جديدة للجدل من خلال أنها ضيقته في دائرة عالم الطبيعة فرفضت تماما ربط الجدل بالميتافيزيقا، وأن حدود الجدل تتأسس وفقا لعالم الطبيعة فقانون الطبيعة وحده هو الذي يسير الجدل. هذا الأخير يحدد وفقا للحتمية والغائية التي تتحكم في الظاهر الطبيعية، وأن كل صورة تفلت من هاذين القانونين لا يصح أن تكون موضوع للجدل.

والحال ذاته بالنسبة للأخلاق، فما دام قانون الأخلاق هو الخير وكان الخير قانون الطبيعة كان هذا القانون أيضا قانونا للأخلاق، وأن ما يسير على الوجود والمعرفة من جدل ينطبق أيضا على الأخلاق.

ولقد كان الجدل قائم بين تصور أصل الكون هو الله، وبين تصور الله وهو الثبات وأن الوجود يسير في تغير داخل الطبيعة، لكن هذا التغير في النهاية ينتهي إلى وحدة وهي الله، فالأضداد المتصارعة داخل الوجود، ينتهي صراعها في النهاية إلى استقرار وثبات إلهي.[2]

هذا الرأي عندهم خالف الرأي الهيراقليطي، وقد سبق التطرق إلى ذلك. فالحركة عند هيراقليطس تمس عالمي الطبيعة وما وراء الطبيعة.أما الحركة عند الرواقية ستكون في عالم الطبيعة وتنتهي في عالم ما وراء الطبيعة عند فكرة الله وهو حال التغير الذي يكون مستمر ودائم عند هيراقليطس، لكن يتوقف بالاتساق عند الرواقية.

وجوهر الجدل يكرس فكرة أن كل شيء يعود إلى المادة وهي النار، وهي نار إلهية بفعل الرطوبة، انبثق منها الماء والهواء والتراب، وتعاد كرة الكون إلى حريق ولهيب ويرجع كل

[1]–أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية "تاريخها ومشكلاتها"، مرجع سابق، ص375.

[2]–ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق، ص281.

شيء إلى النار الأولى. و هكذا تستمر فكرة التغير داخل عالم الطبيعة، فتبدأ من الله وتعود إليه من جديد، وتتعاقب الكرات لتبني الصيرورة داخل الكون وفق جدلية مغلقة.[1]

لذلك اتفقت الرواقية مع هيراقليطس في تبرير أصل الكون في أنه عائد إلى النار على الرغم من اختلافهما في مبدأ تأسيس الحركة والتغير الجدلي الذي يبرر صيرورة تلك النار في تبرير صيرورة الوجود. والمعنى في ذلك أن حركة الكون عندهما تسير وفق نظام جدلي محكم قائم على قانون طبيعي يترجمه صراع الأضداد.

ومن ذلك كله فإن الجدل الرواقي بالرغم من أنه تأثر بهيراقليطس إلا أنه لم يكتف بترجمة الجدل من خلال أصل الكون، بل علل به أيضا الأخلاق، وعلى الأكثر من ذلك أضحى الجدل عندهم جزء من الفكر البشري. فصنعت الرواقية بذلك مكانة جديدة للجدل الفلسفي أرمق من المكانة المالطية فأضحى قسم من أقسام الفلسفة وأسلوب من أساليب المعرفة بل وصانع الفضيلة.

[1]–ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص ص282–283.

المطلب الثالث:الجدل عند سقراط.

إن لكل بناء أعمدة و أسس يبنى عليها ويستند إليها من أجل تماسكه وضمان عدم انهياره، وهو حال مختلف الأبنية ، بما في ذلك الأبنية المعرفية وهو ما كان مع المعرفة عند اليونان التي عرفت بأعمدتها المتينة يشهد لها التاريخ ومن هؤلاء كثيرين وفي مطلعهم سقراط.

ويجرنا الحديث عنه في البداية إلى الإقرار بأن مثل هذه الشخصية في الأساس تضاربت حولها الرؤى والمواقف بين إمكانية الوجود وعدمه، خاصة وأنه لم يتكرس لها وجود فعلي، بل ما كان حولها ليس سوى كتابات في أعمال الفلاسفة والمفكرين، وكان ذلك جليا عند أفلاطون.إذ لم يكن لسقراط مؤلفات قائمة بحد ذاتها تنسب إليه[1]

عطف على ما سبق فإن سقراط بالرغم من أنه شخصية لم يتم الوقوف على حقيقة وجودها بالفعل، بل توارثناها نقلا عن ما كان يروى في مؤلفات أفلاطون، وخاصة في المحاورات. إلا أن هذا لا يقرر من شأنه، بل يعد قامة من قامات الفكر اليوناني التي لا غنى عنها.

وتظهر اللمسة السقراطية المثبتة لوجود الفكري من خلال منهجه الذي يعد أسلوبا جديدا فاعلا عبر من خلاله عن أفكاره. وتكرست به فلسفته، وهو أسلوب إن صح القول يرجع الفضل فيه إلى معارضته للسفسطائيين، جعل منه ينتهج منهجا جدليا، يأخذ صفة متميزة عرف ب" التهكم(Ironie) والتوليد(Nativisme)".[2]

والمقصود من ذلك أن الفكر السقراطي تجسد في إطار منهجه الذي صور من خلاله أفكاره التي كانت مناقضة ومعارضة بأفكار السفسطائيين آنذاك سواء في المعرفة أو الأخلاق أو حتى في الوجود.

[1]-عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، قسم الفلسفة، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، 1993، ص ص105-106.

[2]-المرجع نفسه، ص ص122-123.

وأتصور في مثل هذا المقام أن الجدل السقراطي بعيد نوعا ما عن الجدل الهيراقليطي فهيراقليطس أنشأ الجدل من خلال مخالطته لفئة راقية المستوى من العلماء والحكماء وأيضا الفلاسفة، في حين أن الجدل السقراطي ولد في رحم السوق وبين جدران الأزقة وبمخالطة العامة وبمجادلة السفسطائيين في مطلعهم .

وقد كان لمنهج "التهكم والتوليد" أثر بالغ في بناء المعرفة والحقيقة ليس عند سقراط فقط، بل أيضا في مقابل الذين تأثروا به، وساروا على نهجه، إذ استطاع بذلك أن يعتمد على هذا الأسلوب القائم أساسا على التهكم وهو تظاهر بالجهل وعدم المعرفة أمام الآخر فيقف سقراط هنا موقف الحائر من تلك القضية محل الجدال ليستدرج بذلك خصمه ليوقعه في التناقض، وهنا يبدأ " التوليد"، فإيقاع الخصم في التناقض يؤدي بسقراط إلى إثبات رأيه هو.[1]

من هذا المنطلق تتضح ملامح الجدل القائم بدحض الآخر، وإيقاعه في التناقض من أجل إثبات الرأي القائم في الذهن، من هنا تظهر فعالية الجدل السقراطي في بناء الحقائق والمعارف التي تتولد من باطن النفس لتخرج في شكل معارف تعبر عن وجهات نظر سقراطية ، يعتقد فيها الصدق والمشروعية.

فقد كان سقراط يجوب الأسواق في أثينا ويخالط العامة والخاصة، ويتطرق إلى مختلف القضايا بالجدل والنقاش في شكل حوار يدور بينه وبين غيره، وكان من أكثر الغير هم السفسطائيين، يتظاهر من خلالها سقراط بعدم المعرفة والجهل في تلك القضية وما يجاورها من حيثيات، مستدرجا في ذلك خصمه كي يقر بخطئه من خلال إيقاعه في التناقض ليستخلص أخيرا فيلسوفنا صواب رأيه وبطلان رأي خصمه.

وأتصور هنا أن سقراط على حق لأن أصوب الآراء على الإطلاق ليس ما يثبته صاحبه بالدليل، وإنما هو ذلك الذي يجعل صاحبه يقر بصدقه عند غيره من خلال إثبات بطلان رأي الخصم عنده هو.

[1]-يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص66.

وهذا منهج الجدلي لا يقتصر على بناء المعارف فقط، ولا يشق طريقه نحو زاوية واحدة ، بل كان عنده أيضا من أجل بناء المفاهيم الأخلاقية المتعلقة بالفضيلة، فهو بهذا الشكل نقل الجدل من نظرية الوجود عند هيراقليطس إلى نظرية المعرفة والقيم.[1]

من هنا اتسع نطاق الجدل ليظهر في شكل مغاير لما قبل سقراط، إذ كان يرتبط الجدل بتفسير نشأة الكون والموجودات عند هيراقليطس، ثم أخذ نوعا ما بالإضافة إلى هذا الطابع نزوعا نحو نظرية المعرفة، لكن سرعان ما امتد مع سقراط ليتعلق بنظرية القيم ويرتبط بالأخلاق ليأخذ بعدا جديد ويتسع مجاله أكثر.

هذا الارتباط بنظرية الأخلاق بالرغم من أنه كان موجود من قبل عند الرواقيين، لكن وجوده كان مرتبط بتبرير حركة الخير والشر فقط، من خلال الصراع الباطني والخارجي الذي ينتهي وفقا لانتصار الخير المحتكم إلى العقل، في حين أن عند أرسطو اعتبر الجدل أساس قيام نظرية الأخلاق ككل.

والجدل القائم في "**التهكم والتوليد**" كمنهج يعود إلى علتين: **التهكم** يرجعه سقراط إلى أن من حوله وبالخصوص من السفسطائيين هم جاهلين لأصول المعرفة، ونمط الجدل ومبادئ الحوار والنقاش.

أما **التوليد**، فإنه قد أخذه من أمه التي كانت تمتهن توليد النساء آنذاك، فهو يولد المعرفة من عقول الرجال كما تولد أمه الجنين من بطون النساء.[2]

لذلك كان مثل هذا المنهج إنما هو نتاج الواقع الذي كان يحيا سقراط، فمن جهة الظروف المعرفية التي كانت سائدة آنذاك وهو جهل السفسطائيين ومن حوله بشروط المعرفة وأساليبها وقواعدها، هذا من جهة. أما من جهة أخرى فوظيفة أمه التي كان يعتقد في ذهنه أنها تخرج الحياة والجديد والنور من الظلمة والغامض والمبهم وكأنها ستخرج شيئا من لا شيء.

---

[1]-أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية "تاريخها ومشكلاتها ، مرجع سابق، ص ص131-132.

[2]- مرجع نفسه ، ص143.

ويقر سقراط "**أن لكل شيء طبيعة أو ماهية هي حقيقة يكشفها العقل وراء العوارض المحسوسة ويعبر عنها بالحد، وأن غاية العلم إدراك الماهيات، أي تكوين معان تامة الحد فكان يستعين بالاستقراء، ويتدرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينها ويرد كل جدل إلى الحد والماهية**".[1]

ومن ذلك فإن لكل شيء في الوجود بمنظور سقراط له ماهية وجوهر، وأنه لا يمكن تصور أي شيء على حقيقته، سواء تعبير عن تصور لماهيته، وأن هذه الماهية إنما هي معطى حسي يكشفه العقل من وراء الأشياء، وعملية الكشف لا تتم إلا من خلال الوقوف على الجزئيات وتتبعها من أجل معرفة الكل، ومن هنا يظهر الاستقراء جليا كمنهج أيضا سقراطي.

فأي شيء في الوجود في صورته العامة بالرغم من أنه موجود ككل في صورة تامة إلا أن الوقوف على حقيقته يتطلب تحليله إلى جزئيات، إذ يتعذر معرفة ماهية الكل إلا في إطار الجزء، وأن تلك الأجزاء المكونة له هي التي تعطي للماهية صورة لأنه من المحسوس يأتي المجرد.

لذلك فقد كان ميلاد الجدل سقراطي، يتزامن مع ميلاد خلافة السفسطائيين" التي تكتفي بالمعرفة الحسية وتنكر المعرفة العقلية، يقول سقراط:" أن المعرفة الحقيقية هي المعرفة التي تتجاوز العالم المحسوس إلى العالم المعقول. ولما كانت التجربة عاجزة عن الدخول بنا إلى هذا العالم الأخير، فمن الضروري الإيمان بوجود قوة علينا قادرة على المعرفة، مستقلة عن الحواس وأسمى من الزمن، وبحياة سبقت هذه الحياة الدنيا حصلت فيها النفس على الحقائق الأبدية".[2]

ومعنى ذلك أن سقراط يقسم المعرفة إلى قسمين: معرفة حسية وسيلتها الحواس ومصدرها الواقع، ومعرفة عقلية وهي المعرفة المجردة وتشكل المعرفة الحقيقية، وتتمثل في قدرة النفس ، إما على تجريد الحقائق التجريبية وإما على إدراك الحقائق الكلية المجردة التي تتجاوز الواقع

[1]-يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص66.
[2]-محمد عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية"بداياتها حتى المرحلة الهلنسية" ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط1،1993م، ص201.

الحسي، أي مفارقة لعالم الموجودات وذلك وفقا لجدل بين ماهو محسوس وبين ما هو لا محسوس ، أي بين ماهو واقعي و ما هو مجرد.

ومن هنا كانت حياة سقراط كلها حياة جدل مع السفسطائيين خاصة وأن فلسفته تجسدت في آراء مثبتة من خلال إبطال آراء الخصوم وعن طريق المنهج سالف الذكر، فهو إذن أسس فلسفته برمتها عن طريق الجدل.

إن سقراط لم يحفل بالطبيعيات والرياضيات ولم يكن موقفه بإزاء النظريات العلمية ليختلف كثيرا عن موقف السوفسطائيين، فآثار النظر في الإنسان وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الأخلاق باعتبارها أهم ما يهم الإنسان. وهذا معنى قول "شيشرون :" **إن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض.**"[1]

والمعنى في ذلك أن الشغل الشاغل لسقراط هو الإنسان بوصفه المحور الأساسي في الوجود، وليس الإنسان إلا ضمن تصور الإنسان الأخلاقي الفاضل، لذلك فقد تجاوز النظر في العلوم، وابتعد عن الحديث في الميتافيزيقا واللاهوت، وكان شغله الشاغل هو الذات البشرية، بوصف أن الإنسان حيوان أخلاقي.

ولقد اقترن الجدل بالأخلاق بصورة كبيرة جدا في الفكر السقراطي، لاسيما وأن نظرية الأخلاق قد بنيت على أسس جدلية من أجل تأسيس الفضيلة. ولقد كان هناك مطابقة تامة بين العلم والفضيلة من جهة، والجهل والرذيلة من جهة أخرى، وأن الجدل طريق لدحض الرذيلة وبناء الفضيلة، كما يشكل مصدرا للعلم وأساس لرفع الجهل.

ولم تكن دائرة الجدل بين سقراط والسفسطائيين فقط أو حول المعرفة والأخلاق، بل قد كان المنهج الجدلي أيضا حاضرا في بعض تصورات سقراط عن الآلهة، إذ رفض تماما أنسنة الآلهة، ورفع عنها الشهوة والرغبة...، كما أنكر التقرب إليها من خلال الطقوس والقرابين بل العكس من ذلك تقديس الآلهة يكون بالضمير وإخلاص العمل فقط.[2]

[1]-يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، 67.
[2]-المرجع نفسه، ص ص67-68.

فكان بذلك الجدال حاضرا أيضا وبقوة في ميدان الإلهيات ليكون منهجا يدافع به سقراط عن تصوره حول مفهوم الله رافضا ما كان سائدا من تصورات عن الآلهة بوصفها تحب، تكره تشارك في الحروب،.. . ويربط هذا المبحث بالأخلاق فتكون بذلك طريقته الجدلية قد ساهمت في إسقاط الكثير من التصورات التي كانت سائدة قبله، خاصة تلك المتعلقة بالأساطير مثل أسطورة: عقب أخيلوس التي كانت تؤنسن الآلهة.

ولقد كان سقراط يمارس الجدل كل يوم في الأسواق والشوارع ، سواء مع العامة أو مع الخاصة، فلم يكن الجدل عنده أسلوب منظرا في الفلسفة والفكر، بل كان تجربة عملية واقعية، كشف من خلالها عن أفكاره وتصوراته وآرائه، لذلك كانت فلسفته قائمة على الجدل تمثل ممارسة وفعل منظور، جمع فيما بعد في شكل آراء جسدتها الكثير من المؤلفات خاصة المحاورات الأفلاطونية.[1]

وفي مطلع هذه المحاورات تياتيتوس وقد قدمها أفلاطون تحت إسم "فن التوليد" ليصور فيها قدرة سقراط في المجادلة التي ينجم عنها توليد التعريفات بشكل ضمني من معتقدات المتحاورين لغاية قصوى تتمثل في مساعدتهم على تقريب الفهم وتوضيحه بشكل مناسب.

وتتجلى هذه الرؤية فيما وصفه به أرسطو بقوله :" **إن سقراط الذي توفر على المباحث الخلقية، دون المباحث الطبيعية، كان أول من طرح مسألة التحديد الجامع، فلما كان يحاول التدليل المنطقي كان من الطبيعي أن يبحث عن الماهية. وما هو الشيء نقطة إنطلاق الأدلة، لأن الطاقة الجدلية التي تمكن الناس، حتى دون اقتناص الماهية أن يتأملوا في الأضداد ويفحصوا عما إذا كان من شأن العلم الواحد أن يتناول الأضداد لم تكن متوافرة بعده**".[2]

ويقصد أرسطو في ذلك أن سقراط بالرغم من أنه رجح كفة البحث إلى مجال القيم إلا أنه في بحثه دوما عن القيمة هو يذهب إلى أصلها الأول في عالم الطبيعة، وهو رأي يلم عن

[1]-ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ص116-117.
[2]-ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص71.

بلورة الماهية من خلال نفي ضدها وكأننا أمام جدل في قانون الأضداد تعلو فيه الفضائل فوق كل شيء.

لذلك فإن الجدل السقراطي أسلوب حواري قائم أساسا على اللغة، وفن الخطابة، وما يحمله هذا الأسلوب من قوة الإقناع والحجاج، كل ذلك إضافة إلى الاستقراء الذي يتصل بأسلوبه الجدلي الذي كان يتفادى فيه التعميم أو التجريد.[1]

من خلال ذلك كان المنهج السقراطي أو ما يعرف باسم منهج "ألينخوث" أو "الجدل السقراطي" صورة من صور الحوار الحجاجي بين الأطراف، قائم على الأسئلة والأجوبة بهدف التحفيز على النقد البناء واستخلاص النتائج.

إذن يمكن القول أن الجدل السقراطي تجسد في "التهكم والتوليد"، واتضحت ملامحه في الحوار، وأخذ طريق النقاش مع السفسطائيين والعامة، واختص أكثر بجانب الماهيات والجانب الأخلاقي، وارتبط باللغة والخطابة، وغايته القصوى هي الإقناع وإبطال رأي الآخر.

[1]- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص76.

المطلب الرابع: الجدل عند أفلاطون.

يعد أفلاطون، أحد الشخصيات البارزة في الفلسفة اليونانية إلى جانب سقراط وأرسطو، وذلك لغزارة إنتاجه الفكري وتنوعه، خاصة وأنه طرق كل أبواب المعرفة والحقول الفكرية من السياسة والأخلاق، الفن واللاهوت..الخ.[1] فكان له رصيد فكري توجه لأن يكون عمد الفكر الرئيسي.

ويعود إليه الفضل في التأسيس أكثر للجدل وذلك من خلال حديثه عن رحلة النفس من العالم المحسوس إلى العالم المعقول، حيث جعل من النفس شخصان يتناقشان في مسيرة هذه الرحلة.

"ولكن المفهوم عند سقراط مجرد قاعدة للفكر، وما كان بالنسبة لسقراط مجرد تنظيم الفكر يحوله أفلاطون الآن إلى جوهر ميتافيزيقي، ونظريته في المثل هي نظرية موضوعية المفاهيم. وجوهر فلسفة أفلاطون يقوم في أن المفهوم ليس مجرد فكرة في العقل، بل هو شيء له حقيقته الخاصة به".[2]

من خلال هذا النص تتضح رؤية الجدل في بناء المفاهيم والتصورات من خلال المعتقد الأفلاطوني المفارق لما كان عند سقراط ، فالمفاهيم مطابقة للواقع السقراطي، أما عند أفلاطون فهي مفارقة وموضحة في عالم المعقولات لا المحسوسات، لذلك فإن المتتبع لاتجاه سير الجدل يجده يغير مجراه من جديد، فبعدما نزل مع سقراط إلى الأرض بنزول فلسفته، هاهو يعتنق المثل من جديد مع أفلاطون.

وبالتالي فإن هناك مقاربة أفلاطونية تعبر عن التكامل بين ثلاثة مفاهيم، المعرفة المثل الجدل، لذلك فإنه:" لا يمكن حصول المعرفة عند أفلاطون بمعزل عن نظرية المثل كما لا يمكن إدراك المثال دون أن يسلك المرء منهج جدليا عقليا. والمثال حسب أفلاطون ليس فكرة

---

[1]-جيهان نور الدين محمد المقدم ، الجانب الأخلاقي عند أفلاطون(عرض وتحليل)، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالزقازيق، جامعة الأزهر، ج2، ع8، 2018، ص108.

[2]–ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق، ص158.

ذهنية مجردة، بل له وجود حقيقي لا يدركه إلا بالتعقل، أي رؤية عقلية للمعقولات عن طريق الممارسة العقلية للمنهج الجدلي."[1]

وعلى هذا الأساس أضحى العقل الجدلي يحتل مكانة محورية في فكر أفلاطون خاصة وأنه مصدر كل الحقائق وأساسها، لاسيما في مقابل ما كان سائدا من قبل عند سقراط الذي أعطى قيمة للعقل لكن مجد في المقابل المعرفة الحسية أيضا.

لكن هذا لايعني بأي حال من الأحوال أن أفلاطون يعارض تماما سقراط، بل على العكس من ذلك قد سار على خطاه خاصة عندما رفع من مكانة وشأن العقل، خاصة عندما أتى بالعقل الجدلي، وهو العقل الخالص الذي يقف على جوهر الأشياء، ويثبت ماهيتها.[2]

وأتصور هنا بأنه مهما كانت صفة العقل الجدلي إلا أنه يشكل قاسم مشترك بين الفكر الأفلاطوني والفكر السقراطي، لاسيما وأنه مهما اختلفت المعرفة إلا أنها متعذرة في غيابه فكل الحقائق على اختلافها تعود إليه.

ولقد كان أفلاطون كثير الإيمان والاعتقاد بالمحاورة والجدل، أكثر من التفكير والكتابة المجردة، وأن قيام الحقائق إنما يكون بالنقاش، وأن الحجة تقام في مقابل الخصم. والجدل هو أساس الحقيقة سواء في عالم المحسوسات أو حتى صعودا إلى عالم المعقولات ، لذلك كان نهجه في بلوغ مختلف الحقائق.[3]

وهذا النهج والمتمثل في الجدل هو العلة الفاعلة وراء تحقيق المعرفة الإنسانية سواء في يمدان السياسة، الأخلاق،... أي أنه مهما تعددت حقول المعرفة إلا أن منهجها لا يتعدد وهو منهج الجدل القائم على المنطق والحكمة لبلوغ الحقيقة.

---

[1]–نور الدين هالي، المعرفة والمنهج الجدلي في فلسفة أفلاطون، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد2، العدد 3، جوان 2014، ص178.

[2]-إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، لبنان،1999، ص ص208-209.

[3]–ر. قالتزر، أفلاطون" تصوره لإله واحد ونظرة المسلمين في فلسفته، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982م، ص12.

هذه الحقائق جميعا قائمة أساسا على المنهج الجدلي فمن خلال هذا المنهج استطاع أفلاطون أن يصور مختلف الجوانب الفكرية التي عبر بها عن آراءه وتصوراته، في شتى المجالات ليكون بذلك الجدل الأفلاطوني أسلوبا فعال استطاع من خلاله أن يوصل جملة من الأفكار والآراء.[1]

وتتأسس فلسفة أفلاطون وفق اتجاهين، الأول تقسيمه للعالم إلى عالمين، عالم المثل وهو عالم المعقولات، ويشكل الصورة التامة عن الوجود. والثاني عالم المحسوسات أو العالم المادي، ويشكل الصورة المادية للعالم، وهو انعكاس شاحب للمعقولات.

والثاني تصوره للجدل كسبيل للمعرفة وفق اتجاهين الصاعد والنازل، وهما تعبير عن حركة بين المثل والضلال، صعودا ونزولا.[2]

من هنا تتضح جليا ملامح أفلاطون الذي بنى فلسفته على تصور عالمين، أولهما عالم المثل ويشكل عالم المعقولات أين توجد الصورة التامة عن كل شيء، كالخير الأسمى والجمال المطلق..، وعالم المحسوسات الذي يمثل عالم جزئي لما هو كائن في المعقولات. وبين هذا وذاك حركة العقل صعودا ونزولا من أجل بلوغ المعرفة.

أما فيما يخص الجدل الأفلاطوني فقد كان ذا غاية سامية لأنه أراد من خلاله أن يحمل اللفظ من معنى المناقشة المموهة إلى معنى المناقشة المخلصة، ويتصدى لكل آراء سابقيه وفي مطلعه السفسطائيين .

والجدل في صورته الصاعدة يتخذ شكلا يصعد من عالم المحسوسات إلى عالم المعقولات، فهو بهذا الشكل ينتقل من التعدد والكثرة ليعتنق الوحدة، ومن الواقع المادي إلى المثالي المجرد، ومن المعاني الجزئية إلى المعرفة الكلية، فهو تعبير حقيقي عن ارتقاء النفس كي تبلغ العالم العلوي وتكون بذلك على إطلاع بكل الكماليات مترفعة عماهو حسي.[3]

---

[1]–محمد عبد الرحمان مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ص117–118.

[2]-عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مرجع سابق، ص212.

[3]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ص84-85.

هذا الصنف من الجدل يصور لنا الديالكتيك المتجه من الضلال إلى المعقولات زمن العالم التجريبي إلى العالم التجريدي، حيث تحاول فيه النفس أن تتخلص من الجزئيات والأمور الناقصة وتخلع مادتها وتتخلص من الجسد لتعود إلى صورتها الأولى وتتصف بالكمال.

في حين أن الجدل الهابط إنما هو يعبر عن النزول من عالم المعقولات إلى عالم المحسوسات وفقا لنظرية التذكر، فمفارقة النفس نحو الضلال، يعني مفارقتها للكليات والمثل الأسمى نحو الواقع التجريبي لتتذكر فقط جزئيات تلك المثل، وكأنها إعادة صياغة للجدل من الأعلى إلى الأسفل، أو رحلة للفكر ينزل فيها بعد صعوده إلى القمة.[1]

في حين هذا الصنف معاكس للأول يصور فيه الجدل حركة أخرى من حركاته وهي نزوله من الأعلى إلى الأسفل أي إعادة توجه النفس من عالم الكمال إلى عالم الضلال، وذلك من خلال التذكر لأن نزول النفس من عالم المعقولات إلى المحسوسات أجبرها على الاتحاد بالجسد فأصيبها النسيان، ووفقا لنظرية التذكر تسعى إلى تذكر ما كانت نحياه في عالم المثل.

وبالتالي " فإن نظرية أفلاطون في الجدل هي نفسها أو في حد ذاتها نظرية المثل بحيث علم المثل ينشأ مع الجدل، وهذه الكلمة تستخدم أحيانا على أنها متطابقة مع عبارة " نظريته في المثل"، ولكنه يستخدم أيضا بمعنى أضيف ليعني العلم الذي يتناول أي معرفة أي المثل التي تنظم وأيضا التي لا تنظم. والجدل هو الرابط والحل الصحيح للمثل، أنه معرفة علاقات كل المثل بعضها ببعض"[2]

من هنا يعد الجدل جوهر فلسفة أفلاطون القائمة أساسا على المثل لأنه ربط المثل ببعضها البعض، أو حركة النفس والعقل من المثل إلى الضلال كله قائم على الجدل، ولا يتيسر فهم الوجود مهما كانت صورته إلا من خلاله.

من هنا فإن أساس نظرية المثل عند أفلاطون هو الجدل، فمعرفة المثل أساسها الجدل الفلسفي القائم في حد ذاته للقيام بمهمة رئيسية وهي المعرفة في عالم المثل، والمعرفة المثالية

[1]- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ص94-95.
[2]- المرجع نفسه، ص ص169-170.

هنا ترمي إلى الكمال أي من خلال هذا الجدل الوصول إلى الحقيقة المطلقة وليست المزيفة الموجودة في عالم الظن والزيف.

ويتضمن الجدل المعرفي عند أفلاطون" خطوتين:الخطوة الأولى هي تكوين المفاهيم وموضوعه هو معرفة كل مثال منفصلا وصيرورته هي بالعقل الاستقرائي لاكتشاف العنصر المشترك الذي تشترك فيه الأشياء المفردة العديدة. والخطوة الثانية تقوم في معرفة العلاقة البينية للمثل وتتضمن عمليتي التصنيف والتقسيم، ومهمة التصنيف والتقسيم بالنسبة لموضوعها هي تنظيم وترتيب المثل الأدنى تحت المثل الأعلى الحقة ولكن بطرق متباينة"[1]

وهذا ما يوضح صنفي الجدل سالفي الذكر أحدهما يرتبط بالمثل العليا والتصورات المجردة والآخر يرتبط بالعالم التجريبي وبالأشياء المادية.

وهذا ما يقصد به الجدل الصاعد والجدل النازل في عالم المثل، فالتصنيف يبدأ من الأسفل إلى الأعلى، في حين التقسيم يبدأ من الأعلى إلى الأسفل وهذه هي التقسيمات التي يقدمها أفلاطون. "وللأداء الفعلي لأفلاطون لمهمة الجدل القصوى وهو التصنيف والترتيب لكل المثل ليس عظيما، فهو لم يحاول أن يكمله وكل ما فعله هو أن يعطينا أمثلة عديدة وهذا في الواقع كل ما يمكن توقعه، لأن عدد المثل واضح أنه لا متناه . ومن ثم ترتيبها لا يمكن أن تكون كاملة".[2]

إن المهمة الأساسية التي اشتغل عليها أفلاطون هو الوصول إلى المثل الأسمى عن طريق الجدل، ومن هنا قام بتقسيم هذا المثل إلى مجموعة من الأقسام لكي يصل إلى الحقيقة عن طريق العقل.

هذا العقل سواء كان تصاعدي أو تنازلي فإنه يصبغ الجدل بصبغة جديدة هو أنه يبقى مفتوح، لأنه عندما يهبط من الوحدة إلى التعدد، فهو في التعدد يصطدم بالتغير ويبقى في عالم المحسوسات مندثر من حال إلى آخر. أما عندما يصعد إلى الوحدة فهو ليس وحدة

[1]-ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص171.
[2]- المرجع نفسه ، ص172.

واحدة ينتهي فيها البحث بل إلى وحدة متعددة داخل المثل، لذلك فإن الجدل باتجاه المتناقضين يبقى مجال الفهم الأفلاطوني مفتوحا، فيوجب الاجتهاد والإبداع، وليس الانغلاق والتقوقع.[1]

وعلى هذا الأساس فإن الجدل مع أفلاطون قد أخذ نفسا جديدا لما كان سائدا عليه من قبل، بحكم أنه أصبح جدل مفتوح وليس منغلق وذلك لارتباطه بغايات متعددة وليس بغاية واحدة، وعليه أضحى افتعال الجدل لبلوغ الحقائق يعني الجدة والابتكار.

ويمكن القول "أن الجدل هو نظرية الحقيقة والفيزياء هي نظرية الوجود فإذا قلنا أن الجدل هو جدل ذلك الذي يقوم وراء الأشياء كأساس لها، والفيزياء هي فيزياء الأشياء التي تتأسس هكذا، فإذا كان أفلاطون قد قدم في الجدل جردا بطبيعة المبدأ الأول وأساس كل الأشياء فإن المشكلة التي تظهر الآن هي تفسير كيف ينشأ الكون الفعلي للأشياء من هذا الأساس وكيف يستمد المبدأ الأول"[2]

وبعبارة أخرى يمكن القول أن المثل الذي تكلم عنه أفلاطون هو الحقيقة المطلقة والكون موجود في هذا المثل، وقال لنا أن الحواس (عالم المحسوسات) وموضوعاته ليس سوى نسخ أو محاكاة للمثل. فعالم المثل هو العالم الحقيقي والذي تتم فيه معرفة الأشياء كلها بواسطة العقل، ويسمى كذلك"عالم المعقولات"، أما عالم المحسوسات(عالم الظن والزيف) فهو مجرد ظلال لعالم المثل، وتتم المعرفة فيه بواسطة الحواس، وهذه الأخيرة خادعة، ومن الحكمة أن لا نثق في من يخدعنا ولو مرة واحدة.

فالسمة الأساسية للمعرفة عند أفلاطون هي الجدل، وهذا الأخير له دور كبير في حياة الإنسان، لأن يساعده للوصول إلى الحقيقة واكتشاف المعارف في شتى العلوم، وتصبح لها قيمة في حد ذاتها. لذلك يقول" **أن الجدل هو تاج المعرفة، والمعرفة هي تاج الحياة**".[3]

---

[1]-ر-قالتزر، أفلاطون" تصوره لإله واحد ونظرة المسلمين في فلسفته"، مرجع سابق، ص ص55-56.
[2]-ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص172.
[3]- المرجع نفسه، ص174.

والمقصود بذلك أن المعرفة بوصفها مطلب إنساني راقي ليست متيسرة إلا لخاصة الناس، ومن بلغها حقق قيمة ومكانة لنفسه، فإن هذه المعرفة ليست متاحة إلا بالجدل، فكما يتوج الإنسان بالمعارف التي يحصلها تتوج أ]ضا تلك المعارف بالمنهج الجدلي الذي أوصل إليها.

هذا المنهج الجدلي الأفلاطوني قد أكد أفلاطون على صحته من خلال:" الطرح الديني في طيماوس والحدس الصوفي في فيدروس والمأدبة"[1]

وصفوة القول في ذلك كله أن الجدل عند تلميذ سقراط، قد أخذ منعرج آخر استطاع من خلاله أفلاطون أن يقدم للجدال سمة جديدة بين الصعود والنزول في عالمين متناقضين تسعى من خلاله النفس دوما إلى تحقيق المطلق، عندما تعتنق المثل العليا في مختلف المجالات، ليخرج الجدل من جديد ويرتبط بنظرية المعرفة، لكن بصورة أوسع مما كانت عليه.

[1]-نور الدين هالي، المعرفة والمنهج الجدلي في فلسفة أفلاطون، مرجع سابق، ص187.

نتيجة:

في نهاية هذا المبحث يمكن أن نستخلص النتائج الآتية:

يمثل هيراقليطس اللبنة الأولى لميلاد الجدل في الفكر اليوناني القديم، إذ ارتبط عنده ارتباطا وثيقا أكثر بمبحث الوجود.

استمر الجدل بعد هيراقليطس عند الكثيرين أمثال المدرسة الرواقية، واتسع مجاله أكثر ليقدم الرواقيون تطبيقا أكثر للجدل.

هذا التطبيق للجدل كانت ملامحه واضحة كثيرا خاصة عند سقراط وأفلاطون، ليمتد إلى نظرية المعرفة وأيضا نظرية القيم، ليمثل أسلوب فاعل لبلوغ حقائق مختلفة.

وبذلك تكون هذه النماذج بعض من الصور التي جسدت الجدل عند اليونان، فهل هذا يعني أن الجدل كان معهم وانتهى معهم أم لا ؟

المبحث الثاني: الجدل في الفلسفة الوسيطية

المطلب الأول: الجدل في الفلسفة اليهودية

المطلب الثاني: الجدل في الفلسفة المسيحية

المطلب الثالث: الجدل في الفلسفة الإسلامية

تمهيد:

إن العضام من فلاسفة اليونان قد تمكنوا من طرق أبواب المعرفة وتعرفوا أيضا على كل المناهج المرتبطة بها، فكانوا بذلك السباقين إلى كل شيء فلم تكن هناك أي معرفة إلا وكان لهم رأي فيها، لكن هذا لا يعني أن من أتى بعدهم بقي مكتوف الأيدي. بل هاهي الفلسفة الوسيطية أيضا قد تطرقت إلى العديد من القضايا منها الجدل. فهل أعادت الفلسفة الوسيطية صورة الجدل اليوناني أم أبدعت فيه؟

المطلب الأول: الجدل في الفلسفة اليهودية.

إن التعريج على الفلسفة اليونانية في مختلف مجالاتها سواء ما تعلق بالمجالات المعرفية أو بالمناهج المؤدية إلى تلك المجالات، يجد أن العبقرية اليونانية في حقيقتها متفوقة بحكم أنها لم تترك أي زاوية إلا وبثت الرأي فيها، وهو حال ما كان معها في شتى الميادين،خاصة ما سلف ذكره عن مقصد كلامنا وهو الجدل الذي أخذ أبعاد مختلفة وتصورات عديدة عندهم جعل إمكانية القول بأنهم كفوا بالحديث عنه، وأن من جاء بعدهم لن يجد ما يقول فيه.

فقد جاءت بعد اليونانية الفلسفية الوسطية وفي مطلعها الفلسفة اليهودية كنمط متميز من التفكير ظهر عند اليهود واشتهر بقضايا عديدة وبث النظر في العديد منها، مثل الجدل.

و مجرد الحديث عن الجدل في الفكر اليهودي يجعلنا نطرح الكثير من التساؤلات ويفتح باب أوسع للنقاش خاصة أننا أمام طريق ذا منعرجين ، الفكر اليوناني من جهة في ظل حركة الترجمة الواسعة، التي تلت الفكر اليوناني، إذ حاولت من خلالها الفلسفات اللاحقة وفي مطلعها اليهودية، النهل من فلسفة الإغريق، والثاني الديانة اليهودية كمعتقد وما حمله من أفكار وتصورات. الأمر الذي ساهم في بروز نخبة من الفلاسفة والمفكرين أمثال "فيلون الإسكندراني Philo(20ق.م-30ق.م)، موسى بن ميمون Ben Maimon (20ق.م-50م) ".[1]

[1]-ايميل بريهية، الآراء الدينية والفلسفية(فيلون الاسكندري)، تر:محمد يوسف موسى،عبد الحليم النجار، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي وأولاده،مصر،ص ص21-22.

إن الجدل في الفلسفة اليهودية ليس إلا مجرد شذرات اقتطفت من الفلسفة اليونانية وخاصة عند هيراقليطس والمدرسة الرواقية، و"فيلون" قد أخذ أفكاره من إغريقيين، ومعظم مؤلفاته كتبت في ظل الإغريقية دون الاعتماد على المعتقدات اليهودية، ولا ربما الجدل عنده يأخذ طابع ديني أكثر من كونه فكر فلسفي.

لذلك يمكن القول:" أن الفلسفة اليهودية اهتمت بقضايا متنوعة هدفها توضيح طبيعة العهد القديم، وإحداث تقارب مع الفلسفة اليونانية التي وصلتهم عن طريق الترجمة فأخذوا منها العقل أو **اللوغوس** عن طريق التأويل مثلما (استطاع "**فيلون**" أن يقدم نظرية فلسفية عن فكرة اللوغوس وتجسد هذا في فترة رخاء نعم بها اليهود في مصر إن قورنت بحالة اليهود في البلاد)، وأهمية الفلسفة اليهودية عبر عنها **فيلون** بالإضافة إلى **موسى بنميمون**".[1]

من خلال هذا تتضح ملامح الفكر اليهودي التي تكرست في الفلسفة اليهودية وخاصة مع **فيلون**، وذلك بفضل توغل أفكار اليونان عندهم كفكرة **اللوغوس**، التي تعد جوهر الفلسفة عند **فيلون**.

" إن فكرة الجدل مأخوذة من فكرة " **اللوغوس**" وفكرة "الحكمة"، وهذا ما نرى أن **فيلون** يقبله تماما، فإن الأفكار التي من هذا النوع ، لها على الأقل من بعض النواحي أصل هيليني وإن كان نالها في الإسكندرية من التأثر ما حدد معانيها ومدلولاته، فالامتزاج بالتفكير الفلسفي الواضح".[2]

والجدل عند **فيلون** في الأساس قائم على فكرة اللوغوس وهي ليست فكرة جديدة من إبداعه بل تضرب بجذورها إلى الفلسفة اليونانية عند **هيراقليطس**، والذي كان يعتقد أن اللوغوس أصل كل الموجودات، وهي نفس الفكرة نجدها في **التوراة** أيضا، وبالتالي كان الجدل عند

[1]–ماهر عبد القادر وحربي عباس عطية،دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، القاهرة ،د.ط،2000م،ص53.

[2]–ايميل بريهية، الآراء الدينية والفلسفية، مرجع سابق،ص22.

فيلون لا يعدو سوى أن يكون إعادة لتصور الجدل عند **هيراقليطس**، أو ما يعرف بجدل المتغيرات.

وأتصور هنا بأن فيلون على غرار سابقيه قد تأثر هو الآخر بالفكر اليوناني القديم وبالضبط بالجدل عند هيراقليطس، خاصة وأنه تصور العالم كما تصوره تصورا جدليا قائم في صراع المتناقضات ضمن حركة قوامها التغير المستمر.

ولما كانت المدرسة الرواقية قد سارت على خطى **هيراقليطس** وكان **فيلون** هيراقليطيا فقد كان أيضا رواقيا بامتياز. إذ أضاف على **اللوغوس** ما أضافه الرواقيون، فلم يكتف بالإقرار بأنه مكون الموجودات، بل هو الحفاظ عليها والمنسق لحركتها، والضامن لاستمرارها ووجودها.[1]

من خلال هذا كله يمكن التعبير بقول واحد وهو حضور الجدل من جديد في الفكر اليهودي جسدته فكرة اللوغوس عند **فيلون** التي أخذها من **هيراقليطس** والمذهب الرواقي واستطاع من خلالها أن يعلل بالجدل مبحث الانطولوجيا.

إذن بعيدا عن التقليد الأعمى يقدم لنا فيلون نموذج متكامل عن الجدل في إطار نظرية الوجود وضمن مفهوم اللوغوس، فكان يسير على خطى هيراقليطس في مبدأ التغير والحركة وكان رواقيا أيضا عندما أنهى الحركة عند اللوغوس أي في فكرة الاتساق الرواقية حيث ينتهي الجدل بانتهاء صراع الأضداد وتحول الحركة إلى سكون والتغير إلى ثبات وهو ما يحقق عنده المبدأ الثالث وهو مبدأ الحتمية.

لذلك فإن" تشبع فيلون بالثقافة اليونانية جعلت منه تلميذ ومعلم يوناني بامتياز وذلك من خلال التراجم اليونانية للنصوص العبرية التي كان على إطلاع بها أيضا.(حيث يعتبر **فيلون** الاسكندراني أكبر ممثل للفكر اليهودي المثقف باليونانية في ذلك العصر وكان كبير

[1]- ماهر عبد القادر وحربي عباس عطية، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص53.

المنزلة بين أبناء جنسه اليهودي، وكان على علم ودراية خاصة باليهودية والفلسفة الإغريقية). الأمر الذي دفعه إلى إدراك مابين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية من تعارض".[1]

من هنا لم يكن **فيلون** فقط أمام جدل في أصل الكون ونشأة الموجودات الذي كان فيه على خطى اليونان، بل أضحى أمام جدل جديد ولم يكن يعرف قبله، وهو جدل قائم بين الفكر الفلسفي اليوناني من جهة كفكر وضعي، والدين اليهودي من جهة كتشريع سماوي.

وعلى هذا الأساس فقد اقترح طريقتين للتفريق بينهما، الأول وهو الإيمان بأن الديانة اليهودية تؤثر في التراث الفكري اليوناني، بحكم أنها تحمل مبادئ عامة ومتعالية، أما الثاني فيعمل على ضرورة التأويل الرمزي بحكم المجاز والرمز حاضرين آنذاك، وأن العقل لابد أن يفسر النقل ويدعمه بالحجة.[2]

من ذلك فقد دخل الجدل إلى صورة أخرى جديدة وهي دائرة المعتقد، خاصة ضمن جدل قائم بين أفكار اليونان من جهة كأفكار دخيلة، وبين الدين اليهودي كدين جديد وبالتالي فهي أزمة جدل بين العقل والنقل، وتعد من أولى الأزمات التي عرفها الجدل.

إن المتتبع لفكر **فيلون** يجد بأنه انتهج الجدل بحكم أنه كان دوما يدافع وبشراسة عن العقيدة الموسوية، من خلال إثبات مبادئها وللسير على خطى التوراة في ذلك، خاصة وأنه كان يجادل كثيرا في أفكار الله، والعالم، الخلق...، وهو يدافع في ذلك عن ما ورد منها في الكتاب المقدس في مقابل أفكار اليونان خاصة في فلسفتهم.[3]

فقد اتحد بذلك الجدل بأفكار زادت من اتساعه ومنها التأويل التفسير، المجال... فدخل الجدل مدخل اللغة وتجاوز فكرة المنهج لأن يكون وسيلة دفاعية حجاجية يريد من خلالها المجادل الحجاج الدامغ المدافع عن العقيدة اليهودية، وعن ما ورد فيها عن الله وصفاته والكون وأصله...الخ.

---

[1]-عفيان محمد، مقاربة بين الفلسفة اليهودية والمسيحية من خلال أعمال فيلون الاسكندراني وموسى بت ميمون، مجلة تطوير، الجزائر، م8،ع1، 2021م،ص108

[2]-المرجع نفسه، ص108.

[3]-مصطفى النشار،مدرسة الاسكندرية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة،ط1995،1م،ص58.

إذن، فقد اصطدم الفكر اليهودي بالفكر اليوناني، فكان الجدل بذلك سلاحا يفصل بتلك المواجهة.

لقد بدأت بوادر الجدل عند **فيلون** من خلال تأويله للنصوص الدينية، هذا التأويل الذي ازداد حدة عندما بدأ تصوره يخالف التصورات التي كانت سائدة آنذاك.

ولقد اعتمد على الجدال العقلي ليثبت من خلاله أن الكون يرجع في نشأته إلى الأول الذي يشير إلى اللوغوس اليوناني، وبأنه ليس مسؤول فقط عن تسيير الكون وتوجيهه بل هو أيضا مسؤول عن حفظ النظام فيه وضمان استمراريته. فالوجود نشأ من قوة مفارقة لما هو مادي، وتمثل جوهرا لا عرضا.[1]

وبهذا الشكل فإن مناهضة الأقوام ممن بالغوا في إرجاع الكون إلى ما هو مادي وإلى الحديث عن قوى مختلفة تبرر نشأة الكون والوجود، دفع بفيلون إلى الجدل ليدحض كل هذه الآراء.

كما كان أيضا الجدل حاضر عنده في حديثه عن النفس فناقض آراء اليونان القائلين بأن النفس تمسخ في أجساد الحيوانات بعد الموت، لتطهر وجادل بعض المغالطين القائلين بقيمة الجسد عن الروح، كما جادل المؤولين السائرين في التأويل على نهج المدارس السقراطية الصغرى.[2]

وفي إطار العقيدة الموسوية أيضا جادل فيلون وبقوة هؤلاء اللذين تحدثوا عن النفس وعن مصير الإنسان وعن حياة ما بعد الموت...، ليعتمد على الحجة وإقامة البرهان في التصدي إلى هؤلاء، وكل ذلك في إطار جدلي خالص.

كما استطاع من خلال هذا المنهج أن يعبر عن حركة العالم والصيرورة والتطور التاريخي، كما فسر به تناسق الأفكار في العقل وتكاملها في النص الديني، وتوافقها في عالم

---

[1]–عفيان محمد، مقاربة بين الفلسفة اليهودية والمسيحية من خلال أعمال فيلون الاسكندراني وموسى بن ميمون، مرجع سابق، ص ص65–66.

[2]-صاري رشيدة، اللوغوس بين الفلسفة والدين عند فيلون الاسكندراني، مرجع سابق، ص3.

الموجودات، وكأنه بالجدل هذب هذه التناقضات بين أفكاره من جهة، والفكر اليوناني من جهة وأيضا العقيدة الموسوية.[1]

إذن فتفسير التاريخ بوصفه تعاقب للحوادث عبر الأزمنة من خلال مبدأ الإقصاء والتطور وترجمة تأويل العقل للحقائق وبلوغ المعرفة، من خلال النمو الفكري والوعي وأيضا فهم الموروث اليوناني في مقابل الدين اليهودي، كل ذلك لا يتأتى إلا من خلال الجدل.

وباختصار فإن فيلون:" حاول جعل الفلسفة اليونانية في خدمة دينه، منتقدا كل من هاجم اليهودية من الهيلينيين، بنفس الدرجة التي انتقد فيها من رفض الفلسفة اليونانية من اليهود التقليديين. إلا أن هذا المنهج قاد فيما بعد إلى تفلسف الدين، وليس إلى تدين الفلسفة كما كان يحلم".[2]

وأعتقد في ذلك كله أن تصور اليهودية قد تجسد نوعا ما في نظر فيلون عندما استطاع بالجدل أن يدحض آراء اليونان المخالفة لدينه، ويثبت التي توافقه وتسير على خطى معتقده.

وعطفا عن ما سبق كله يمكن القول أن الجدل كان أيضا معروفا عند اليهود وتجسد في كتابات العديد من مفكريها، ومنهم **فيلون** الاسكندراني الذي كان بالجدل مدافعا عن الأمور الوجودية التي وردت في العقيدة الموسوية في مقابل المأثورات اليونانية.

[1]-مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، مرجع السابق، ص ص68-69.
[2]-موسى معيرش ، فيلون ومنهج التأويل الرمزي، جامعة عباس لغرور ،خنشلة، د.ع، د.ت، ص12.

المطلب الثاني: الجدل في الفلسفة المسيحية.

إن الحديث عن الفلسفة الوسيطية لا يعني فقط فلسفة يهودية، ذلك أن التفكير في العصر الوسيط بالرغم من أنه بدأ مع اليهود لكنه لم ينتهي بهم.

لذلك فإن الفلسفة اليهودية ليست هي فلسفة الطليعة في العصر الوسيط ، بل قد كانت هناك فلسفات أخرى، ومنها الفلسفة المسيحية وهي نمط متميز من التفكير ظهر بفعل الدين المسيحي، وقد ظهرت وانتشرت في ظل ظهور النصرانية والإمبراطورية الرومانية في عنفوان شبابها الأول، مما ساعد على ظهور فلاسفة ومفكرين وأيضا قديسين أمثال توما الإكويني Saint thomasd'aquin (1274م-1225م)،أنسلم،..،وأوغسطين Saint Augustin(430ق.م-354ق.م).[1]

والمقصود بذلك أن الحديث عن الفكر الوسيط لا يعني الحديث عن الفلسفة اليهودية فقط، بل يحمل أيضا على الإقرار بوجود فلسفة مسيحية، فإذا كانت الفلسفة اليهودية قد اقترنت بالدين اليهودي، وبالعقيدة الموسوية فإن الفلسفة المسيحية قد ارتبطت بالدين المسيحي وبما جاء به عيسى، وهي فلسفة لا تقل عن الأولى سواء بأفكارها أو أيضا بأعلامها الذين عرفوا بها.

لذلك فالمسيحية بهذا الشكل ليست نفسها اليهودية، بل على العكس من ذلك أيضا بناء جديد وبالتالي:" أنها وفي مقتبل القرن الثاني تظهر لنا في ثوب دين مستقل يدرك أصحابه تماما انفصاله عن اليهودية. و إن كانت عناصره لم تزل بعيدة عن الانسجام، كما لم تخرج طقوسه وتنظيماته عن الطور البدائي. و كل هذه المساعي الحثيثة كان يراد منها بالدرجة

[1]-علي فهمي خشيم، الفلسفة والسلطة ومقالات أخرى، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، بنغازي، ط1 2000م،ص27.

الأولى إلغاء الافتراض الذي يلخص المسيحية في أنها مجرد تطور خاص لليهودية وكذا تعميق الاختلافات بينهما من جهة وتأكيد خصائصها الذاتية من جهة أخرى".[1]

ضمن هذا كله يستدعي الإقرار بأن هناك فكر مسيحي سواء كان فلسفي أو ديني جاء في مقابل الفكر اليوناني من جهة والفكر اليهودي من جهة أخرى، وتجسد في أعمال مفكريه، ويمكن أن أخص بالذكر ما ورد عن القديس **أوغسطين**، خاصة في كتاباته "**مدينة الله**" و"**الاعترافات**" إذ اتبع منهجا جدليا حاول من خلاله الدفاع عن المسيحية وعن آرائه الفلسفية والدينية المشبعة بمبادئ هذا الدين.

ويعد الجدل علم عند **أوغسطين** يكمن في الاعتراضات التي صادف حول فكرة وجود الله وهو ما جاء في" **الاعترافات**". خاصة وأن الله بالنسبة له هو مركز فكره وصدارته، فكانت مختلف أعماله هي دفع عن الله، حتى أنه جادل الكثيرين في آراء الألوهية.[2]

من هنا يتضح جليا أن طريق الجدل لا يزال هو، فهو عند المسيحيين يسير على خطى الجدل اليهودي، لأن الغاية واحدة ألا وهي الدفاع عن المعتقد ومختلف الأمور اللاهوتية التي تضمنتها.

لذلك أعتقد أن غاية الجدل في العصر الوسيط غاية دينية خالصة، لأنه استعمل كوسيلة دفاعية للحجاج الإلهي، لأجل إثباته وتأكيد وجوده وصفاته، وأيضا رفع كل ما ينسب إليه من طرف الملحدين والمشككين، المكذبين.

[1]–سعدية بن دنيا، المسيحية وإشكاليات اللاهوت الفلسفي" جدل العقل والإيمان، مجلة الباحث، بوزريعة،م12،ع،2020، ص106.

[2]–يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة،د.ط،2012م،ص33.

ولقد كان أول طريق **لأوغسطين** هو الجدل الفلسفي من أجل إثبات حقائق عن الكتاب المقدس، ورأى بأن العقل والإيمان متلازمان، فالإنسان يعقل لكي يأمن، ويأمن كي يعقل كما أرجع مختلف الأخطاء إلى علة واحدة وهي غياب الجدل في الأمور العقائدية.[1]

بهذا الأسلوب أضحى الجدل وسيلة دفاعية عن العقيدة المسيحية، رأى فيه **أوغسطين** بأنه قيام الحجة على من رفض المعتقد أو شك في أموره، وعلى من لم يفهم حقيقة أموره من جراء تعدد التأويلات، وضعف التفسيرات فهو بهذه الصورة أراد بالمنهج الجدلي أن يضع حدا لكل شخص سولت له نفسه أن يفهم الديانة وفق لأهوائه ورغباته.

من هنا كان المنهج الجدلي وسيلة دافع بها **أوغسطين** عن الله وصفاته، رفض من خلالها ما كان سائدا عن فكر تعدد الآلهة عند الإغريق، وأيضا عن بعض الصفات التي أضافتها اليهودية لله مؤكدا على الذات الإلهية، وأن الصفات ذات الله وكامنة فيه، وليس نحن الذين نضفيها عليه.[2]

من ذلك فإن **أوغسطين** اعتمد على الجدل الحجاجي ليدحض مختلف الآراء والأقاويل التي حملها الشر عن الله وصفاته وقدرته، وأيضا حدوده وطاقته مبرزا أن الذات الإلهية فوق كل شيء ، وأن الصفات هي عين الذات.

لذلك كان **أوغسطين** مناهضا لمختلف القديسين والمفكرين أمثال القديس برنار والقديس بطرس دمياتي، الذين كانوا يرفضون الجدل تماما ويلجئون إلى العقل الفلسفي الخالص، مما جعلهم يبتعدون عن الواقع، ويقعون في التصورات الخيالية والميتافيزيقية ويبتعدون عن صوب الحقيقة.[3]

---

[1]–حسن حنفي حسنين، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط"أوغسطين–نسلم)توماالإكويني، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة،ط2،1978م، ص14.

[2]–اتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، تر:إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة دبولي،ط3،الكويت،ص187.

[3]– المرجع نفسه ، ص29.

ومن هنا تتضح الرؤية القائمة في قلب الوجود الجدلي الذي يسرد الحق الإلهي، فقد وقف أوغسطين متصديا لمثل هؤلاء الذين رفضوا الجدل وكانت لهم المغالاة في العقل الفلسفي فابتعدوا عن الحقيقة والصواب، ذلك أن الابتعاد عن الجدل هو عدول عن الحق الإلهي.

أما بما يخص المعرفة عنده فهي:" تشتمل على نوعين من المدركات: مدركات مادية وأخرى معنوية. فأما الأولى فناشئة من انتباه النفس للتغيرات الحادثة في الجسم، هذه التغيرات جسمية بحتة يعقبها الإدراك وهو فعل النفس وحدها، إذ ليس انفعال الجسم تأثيرا في النفس لأن الأدنى لا يؤثر في الأعلى، وهذا مبدأ مطرد عند **أوغسطين**".[1]

من هنا فقد ميز بين صنفين من المعرفة إحداها مادي والأخر معنوي، فأما الأول فهو حسي مرتبط بالتغيرات الفيزيولوجية ، أما الثاني فهو معنوي راجع إلى النفسي، وأن المعارف تبدأ من الجسم إلى النفس وليس العكس. وبالتالي فالحقيقة الروحية هي أعلى الحقائق.

ولقد كان بهذه الصورة الجدل عند **أوغسطين** لا يلبث إلا أن يكون جدلا في ثوب أفلاطوني، لكن في صورة جدل صاعد يصعد من المحسوسات إلى المعقولات أي من الإحساس إلى الإدراك، فكلما انسلخت النفس من العالم المادي واعتنقت عالم الصور والمعاني المجردة كان لها الحضور والقوة.

لكن سرعان ما يصور **أوغسطين** في الجهة المقابلة جدلا من نوع نازل،إذ تهبط فيه المعاني الكلية والتصورات في شكل حقيقة مطلقة تغرس في النفس لكن يشترط في تلك النفس أن تكون متشبعة بالإيمان ومعتقدة كل الاعتقاد في الله ، وكأن على حد تعبيره معرفة إشراقية تشرق على النفوس المؤمنة دون سواها.[2]

---

[1]–يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية، مرجع سابق، ص28.

[2]-حسن محمد حسنين، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط"أوغسطين، نسلم، توما الاكويني، مرجع سابق، ص27.

من هنا يتخذ الجدل عند أوغسطين شكلين: شكل صاعد وآخر هابط، بالرغم من أن التبرير يختلف إلا أن في حقيقة الأمر ينتهي الجدل في كلا الصنفين عند كل من أفلاطون وأوغسطين إلى صورة واحدة إما المعقول أو المحسوس وبذلك يكون أوغسطين قد أعاد صياغة الديالكتيك الأفلاطوني ولكن بحلة دينية جعلته يضفي الطابع المسيحي على الجدل الإغريقي.

وأعتقد هنا أنه يمكن وصف أوغسطين من منظور الجدل بأنه تلميذ للفكر اليوناني القديم أكثر منه أستاذا للعصور الوسطى، لأنه مدين إلى أفلاطون بصفة خاصة وإلى الموروث اليوناني القديم بصفة عامة، بالكثير بحكم أنه نقل عنهم العديد من التصورات التي بنى عليها فلسفته وفي مطلعها الديالكتيك.

ويتلخص الجدل الأوغسطيني في : جدل العقل والإيمان:"جدل الرمز والحقيقة" خاصة في مقابل الإطار العام للظروف التي سادت الجو الفكري آنذاك.

ذلك أن:"المسيحية انبرت منذ بدايتها الأولى إلى حشد كياناتها الدينية الأصلية ومقوماتها الروحية الذاتية لإرساء منظومة عقائدية متماسكة يحذوها في ذلك هدف أساسي هو أن ينتظم الإيمان المسيحي وتنجلي معالمه، سيما أنها وجدت في وسط عرفناه مشربا بعديد المذاهب الفكرية والنظريات الدينية، سرعان ما أعلنت المسيحية"أنها تنطوي على الحقيقة كلها"، إذ عمدت إلى تكوين صورة خاصة بها بما يوافق المحور الأساسي فيها، وهو شخصية السيد المسيح".[1]

وكان سلاح المسيحية في ذلك هو الجدل، خاصة جدال الفلاسفة ممن ساروا على نهج التراث الإغريقي، وحملوا لواء المتشبعة بأفكار اليونان، وفي مقابل ذلك القديسين ممن كانوا متشبعين بروح الإيمان المسيحي ومبادئ الديانة المسيحية، لذلك كان الجدل محتدما بين أهل العقل وأهل الدين.

[1]-سعدية بن دنيا، المسيحية وإشكاليات اللاهوت الفلسفي: جدل العقل والإيمان، مجلة الباحث، المدرسة العليا للأساتذة الشيخ مبارك الميلي، بوزريعة، المجلد 12، العدد 3، أكتوبر2020، ص115.

ولقد أباحت المسيحية الجدل في مختلف القضايا الدينية قصد توضيح الرؤية وإبرازها لاسيما وأن العقيدة في غياب العقل لا معنى لها، لكنها في المقابل رفضت تماما الجدل في أمور ثلاثة: وهي تأكيد الوحدانية، عدم قبول الإضافات الإيمانية إلا بعد دراستها والنظر فيها و إثبات الثالوث داخل الوحدة.[1]

أتصور بذلك أن الجدل قد وضع عند المسيحيين في شكلين متناقضين، الأولى محرم إذا كان يمس ثوابت الدين الثلاث المتعلقة بالله، والثاني حلال إذا كان يخوض في غير هذه الأمور. وبالتالي يجادل المجادل في كل المجالات مدافعا عن المعتقد أو موضحا لغموض ما قصد كشف أو إبراز حقيقة دون المساس بما هو متعلق بوجود الله وصفاته، كونه أمر ثابت بارز لا يقبل النقاش.

ويحتدم الجدال المسيحي أكثر عندما يحتدم تطور الصراع ويبلغ ذروته بين أقوى تيارين أحدهما يستبد بالعقل ويدعو فقط إلى الإيمان، وآخر يدعو إلى تعقل مضامين العقائد الإيمانية أي بين من يفصل الفلسفة عن الدين بصفة مطلقة، وبين من يربطه بها ربطا وثيقا. إذ كان أوغسطين من أنصار الرأي الثاني.[2]

ذلك أن أوغسطين قد عاصر الجدال القائم في الفكر المسيحي بين من يرفض تماما الفلسفة مقابل الدين، ويرى بأن المتدين لابد أن ينصاع إلى أوامر الدين دون نقاش، وفي مقابل ذلك من يدعو إلى النظر في النصوص الدينية وإعمال العقل ليكون بذلك أوغسطين محبا حقيقيا للحكمة، وهذا الحب نابع من إيمانه. فالدين الحقيقي لا يكون إلا مع الفلسفة الحقيقية والفلسفة الحقيقية في أساسها لا تكون إلا مع الدين.

[1]- سعدية بن دنيا، المسيحية وإشكاليات اللاهوت الفلسفي: جدل العقل والإيمان، مرجع سابق، ص112.
[2]-كحول سعودي، قراءة في جدلية الفلسفة والدين عند المسيحيين في العصور الوسطى، مجلة المعيار، جامعة 8 ماي 1945 ، قالمة، المجلد24، العدد51، جوان 2020، ص208.

وأنا أوافق ما ذهب إليه أوغسطين بحكم أن الإيمان والعقل شيء واحد، فالفهم الحقيقي للإيمان غير ممكن إلا بالعقل، خاصة وأن غياب العقل يلغي كل شيء . كما أنه في المقابل فإن الاسترشاد بالدين يساعد على تنوير العقول.

وهذا الرأي يتضح أكثر عند حسن الحنفي الذي اعتبر بأن فلسفة القديس أوغسطين تشكل قمة الفلسفة المسيحية، بوصفها تعد نموذج متكامل استطاع من خلاله أوغسطين أن يحل الصراع بالكثير من الجدالات القائمة بين تصور ماهو عقلي وماهو ديني، خاصة في ظل رجال الكنيسة من جهة والمتأثرين بالفكر اليوناني من جهة أخرى.[1]

من هنا كله يمكن الإقرار بوجود جدل عند **أوغسطين** كأنموذج مسيحي عبرت من خلاله الفلسفة المسيحية عن الجدل كأسلوب فعال أثبت من خلاله الله وصفاته والكون ومصير الإنسان والسعادة.

[1]- حسن محمد حسنين، نماذج من الفلسفة الوسيطية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص3.

المطلب الثالث:الجدل في الفلسفة الإسلامية.

إن فلسفة القرون الوسطى مهما أخذت من نصيب كبير في الحديث في ظل اليهودية والمسيحية، إلا أن هذا الحديث لا يكتمل ولا يستوي نصيبه المعرفي إلا بوجود الفلسفة الإسلامية بوصف أنه مهما بلغت أي فلسفة في القرون الوسطى قيمة فإنها لم تظاه قيمة الفكر الفلسفي الإسلامي ، خاصة وأنه نتاج عبقريات ثلاث: عبقرية الدين الإسلامي عبقرية السنة النبوية الشريفة، وعبقرية اللغة العربية.

و الحديث عن الفلسفة الإسلامية بمثابة بحر من الأفكار الواسعة اتساع مبادئ الإسلام ورقعته وأجناسه، فقد تحدث المسلمون عن كل شيء وتطرقوا للعديد من القضايا والمواضيع سواء كانت عندهم بصورة جديدة، أم كانت لغيرهم سابقة عليهم. ومن أمثلة ذلك الجدل ، ولعل هذا الجدل عند رواد أو أنصار الفلسفة الإسلامية نجده في علم الكلام خاصة الفرق الكلامية (المعتزلة و الأشاعرة).

هذا الوجود للجدل في الفكر الإسلامي لا يعني أن الجدل مقبول في كل شيء، بل قد اصطدم المسلمون بالرفض التام للجدل، خاصة من طرف الرسول صلى الله عليه وسلم الذي كان في العديد من المواضع ينكر الجدل ويرفض تماما الجدال في بعض الأمور العقائدية.[1]

والمقصود من ذلك هو أن المسلمين قد اصطدموا برفض الجدل وهذا الرفض واضح في سنة الرسول صلى الله عليه وسلم، خاصة في أمور عديدة حددت من طرف الرسول عليه الصلاة والسلام، ووضحتها السنة النبوية الشريفة، وذلك لغاية الحفاظ على عقيدة التوحيد.

ومن شواهد ذلك ما روي عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه صرف قومه عن الجدل ونهاهم عنه، وذلك في قوله:" **ما ظل قوم بعدي هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل**" وفي حديث

[1]- يحي هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة، القاهرة، ط1 ،د.ت ، ص 79

آخر يقول عليه الصلاة و السلام:" **إذا ذكر القدر فأمسكوا**". و من الواضح أن الدعوة إلى الإمساك عن الكلام في القدر هي دعوة إلى الابتعاد عن الجدل في الأمور النظرية.[1]

من هنا يتضح جليا أن الحديث عن الجدل في الفكر الفلسفي الإسلامي ، بالرغم من أنه موجود خاصة في آراء المتكلمين والفرق الكلامية وأيضا عند فلاسفة الإسلام، لكن هو مرفوض شرعا في الأمور الواردة بالدليل الواضح في النص الديني: قرآن كان أم سنة ليكون الجدل مباحا فقط في الأمور التي تستوجب الاجتهاد.

هذا الرفض للجدل تجسد كثيرا عند موقف السلف خاصة عندما أنكروا تماما التوجه نحو النقاش والتعمق في كثير من الأمور التي من شأنها أن تمس بالعقيدة.

ومن ذلك أنه يروى عن الإمام **مالك بن أنس** في قوله:" قال إياكم والبدع. قيل: يا أبا عبد الله، وما البدع ؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان".[2]

أعتقد هنا إذا أن الإمام مالك بن أنس قد صور للجدل منحيين، الأول أنه يقبل الجدل إذا كان من باب الاجتهاد في بيان أشياء لم يرد فيها في النص الديني أو السنة النبوية الشريفة فصل أو رأي. لكنه في المقابل حرم الجدل في أمور مفصول فيها لأن ذلك يؤدي إلى التضليل والعدول عن الحق.

وأنا أوافق ما ذهب إليه الإمام مالك بن أنس لأنه أحل الجدل في أمور ولم يحله في أخرى، أي أنه رفض الجدل في ثوابت الدين الصريحة وقبله فيما دون ذلك.

لكن هذا لا يعني أبدا عدم وجود الجدل في الفكر الفلسفي الإسلامي، بل كان حاضرا وبقوة وحتى عند بعض السلف، إذ كان المسلمون يعتمدون على الجدل كثيرا باعتباره منهجا متبعا يريدون من خلاله الوصول إلى غاية أسمى وهي الدفاع عن عقيدة التوحيد ومن ذلك

[1]– يحي هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، مرجع سابق ، ص79.

[2]– المرجع نفسه ، ص80.

شواهد كثيرة خاصة في القرآن الكريم[1]، كقوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم:"**ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن. إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين**" (سورة النحل، آية 120.)[2]

يستمر الجدل إذا في اتجاهه الديني الذي كان من قبل في الفكر اليهودي وأيضا المسيحي ضمن غاية الدفاع عن المعتقد والعقيدة، فكما استعمل فيلون الجدل للدفاع عن العقيدة الموسوية واستعمل أوغسطين الجدل للدفاع عن العقيدة المسيحية، يستعمل أيضا المسلمون الجدل لنفس الغاية، وهو الدفاع عن العقيدة الإسلامية.

من هنا يمكن الإقرار بنشوء فلسفة إسلامية في مقابل الفلسفات السابقة، وهي أبدا لا يمكن وصفها سوى أنها تجسيد فكري نشأ في إطار تكامل عوامل داخلية وأخرى خارجية تميزت بآرائها وموقفها، وأيضا بأساليبها ومنهاجها، التي استطاع المسلمون من خلالها أن يبرزوا خصوبة مثل هذا التفكير.[3]

وعليه فإن أي حديث عن الجدل أو غيره يحمل أولا إلى الحديث عن وجود فلسفة إسلامية في مقابل فلسفات أخرى: يونانية، يهودية، مسيحية، وأنها نشأت في ظل تكامل عوامل داخلية : القرآن، السنة واللغة العربية، وهي عوامل متعلقة بالرقعة الإسلامية وأصيلة وأيضا عوامل خارجية: التراث الفلسفي اليوناني كموروث ثقافي متناقل عن طريق الترجمة ويمثل التقليد. إذ أخذ المسلمون عن اليونان العديد من التصورات مثل الجدل.

وقد قسم المسلمون وفي مطلعهم السلف، الجدل إلى صنفين، جدل مرفوض وجدل مقبول، فأما عن المرفوض فهو ذلك الجدل الذي يريد أن يتطرق بالدراسة في أمور مفصول

---

[1]-القرآن الكريم، سورة النحل ، الآية 120.

[2]–يحي هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية،مرجع سابق، ص80.

[3]–إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار جياء الكتب العربية، د.ط، 1947م، ص15.

فيها في العقيدة، خاصة ما تعلق بها بصفات الله والكون والخلق ...، و آخر مقبول وهو الذي تعلق بوجه الاجتهاد في المنصوص المبهم أو غير منصوص عليه.[1]

لذلك ظهرت خصوبة الجدل عند المسلمين من خلال مختلف القضايا التي كانت موضوع له والتي استطاع من خلال الجدل أن يعبر عنها المسلمون تعبير جديد مفارق لما كان سائد عند اليونان، أو في المعتقدات السابقة عن الإسلام.

و من ذلك مجموعة المسائل: القضاء، القدر، الخلق، حول الله، مسألة الحرية.

إن الحديث عن الجدل في الفكر الفلسفي الإسلامي وبالضبط في العصر الوسيط يحمل القارئ حقيقة على أنه لا يجب علينا حصر الجدل في زاوية ضيقة، بل قد كان الجدل عند المسلمين واسعا جدا، استطاعوا من خلاله أن يمسوا مختلف الجوانب منها: الطب والإلهيات والفلسفة والطب النفسي والنحو والمنطق والطبيعيات ..الخ . غير أن الطابع الغالب على كل شيء هو الجدل الديني، خاصة مع كثرة خصوم الدين وأعدائه في تلك الفترة.[2]

عطفا على ما سبق يظهر لنا الجدل بحلة جديدة، إذ اتسعت دائرته كثيرا ليمس حتى العلوم المختلفة فيكون بذلك قد اتسعت دائرته في مقابل ما كانت عليه. فجمع الجدل الفلسفي والجدل الديني وأيضا الجدل العلمي، ليكون للجدل حظ وافر في تبرير العديد من جوانب الحياة.

وعلى هذا الأساس فإن أي كلام عن الجدل إنما هو كلام لا يخرج من نطاق الحديث عن ماهو منطقي فلسفي، فالفلسفة إذن وليدة الجدل وأن غياب الجدل يعني بالضرورة غياب التفلسف بوصفه التربة الخصبة التي ينمو فيها التفكير ويزدهر ضمن صراع بين الأفكار

[1]- يحي هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص83.

[2]–محمد وادفل، ملامح الحوار الديني عند المتكلمين (المعتزلة والأشاعرة أنموذجا)، مجلة التدوين، جامعة عبد الحميد مهري، المجلد12، ع2، قسنطينة2، 30–12–2020م، ص18.

والتصورات في ظل المواقف والاتجاهات المختلفة، وهو ما كان واضح خاصة عند المتكلمين وفرقهم.[1]

هذا الحال ينطبق تماما على ما كان سائدا عند المسلمين آنذاك، لقد كانوا دوما في جدال مستمر حول أمور الدين والدنيا لاسيما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وبقاء الكثير من القضايا معلقة تستوجب الجدل ومن ثم النظر ليكون الجدل أسلوبا فعالا حاضرا في مختلف القضايا.

وهذا ما أثبتته دراسات المستشرقين التي كانت مسارعة للتعريف بالثقافة العربية خاصة أولئك المتحيزين والمشككين الذين نظروا إلى الجدل العربي الإسلامي على أنه نتيجة لسطو المسلمين على التراث اليوناني القديم، لكن على العكس من ذلك تماما إنه جدل إبداعي يظهر في حلة جديدة فلسفية وإسلامية وأيضا دينية، وتصوير لمنهج عقلي وفن للحوار والنقاش، بل على الأكثر من ذلك إنه تأديب للجدل.[2]

فالجدل المتأدب إذن عند المسلمين هو شكل جديد من أشكال الجدل المتشبع بالقيم الأخلاقية التي دعي إليها الإسلام. ومتميز بتميز اللغة العربية وقواعدها، ومتعالي بأسلوب الخطابة في الفكر العربي الإسلامي.

وقد سار المتكلمون على قوله تعالي بأن دعى الرسول صلى الله عليه وسلم في محكم تنزيله قائلا. وقال تعالى" و**جادلهم بالتي هي أحسن**".[3]ولقد كان الجدل عند المسلمين بداية من سقيفة بني ساعده الذي تحول فيه الجدل من نطاق الدين إلى السياسة، مرورا بجدل المسلمين في القضايا الغير منصوص عليها، خاصة بعد موت الرسول صلى الله عليه وسلم ويبلغ الجدل ذروته مع فلاسفة الإسلام الكبار وفي مطلعهم الغزالي.

[1]– محمد وادفل، ملامح الحوار الديني عند المتكلمين (المعتزلة والأشاعرة أنموذجا)، مرجع سابق، ص19.

[2]–ابراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية منهجه وتطبيقه، مرجع سابق، ص23.

[3]– القرآن الكريم، سورة النحل، الآية125.

ويمكن أخذ نموذج من الجدل يحوي على بعدين:أولهما تاريخي يصور انبثاق المذهب الأشعري الذي عم الكثير من أرجاء العالم، وثانيهما يمثل البعد الأخلاقي والمعرفي لأسلوب الحوار والجدل والنقاش. وهو ملخص محاورة جرت بين **أبي الحسن إسماعيل الأشعري** وأستاذه **أبي علي الجبائي.**

وملخص هذه المناظرةكالآتي:"سأل**أبو الحسن** أستاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة إخوة: أحدهم كان مؤمنا برا تقيا، والثاني كان كافرا فاسقا، والثالث كان صغير السن، فماتوا فكيف حالهم؟ فقال **الجبائي :أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدركات، وأما الصغير فمن أهل السلامة، فقال الأشعري:إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد هل يؤذن له؟ فقال الجبائي: لا لأنه يقال له: إنما وصل أخاك إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة وليس لك تلك الطاعات، فقال الأشعري: فإن قال ذلك الصغير: التقصير ليس مني، فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة، فقال الجبائي: يقول الباري جل وعلا: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقا للعذاب الأليم، فراعيت مصلحتك، فقال الأشعري: فلو قال الأخ الكافر: يا إله العالمين كما علمت حاله فقد علمت حالي، فلم راعيت مصلحته دوني؟ فقال الجبائي للأشعري: إنك مجنون، فقال: لا، بل وقف حمار الشيخ في العقبة".**[1]

من هذا كله تتضح قيمة وفعالية الجدل الذي من خلاله تثبت الآراء أو تبطل ويستقر الحق والجدل عند المسلمين في الأساس القائم على الدليل الذي لا دليل فوقه، وهو الدليل الشرعي، لذلك كان المنهج الجدلي عند المسلمين أكثر قوة وأخصب بالبرهان كون أن الحجة النقلية تزيده قيمة ومشروعية.

ونظرا لأهمية الجدل ليس فقط في الفكر الإسلامي بل أيضا في حياة المسلمين، ولكونه يتعلق بعقيدة التوحيد، فقد اجتهد الكثير من فلاسفة الإسلام في وضع قوانين وقواعد صارمة له، ومن ذلك **الغزالي:**

- التجرد للعلم والحرص عليه.

[1]-محمد وادفل، ملامح الحوار الديني عند المتكلمين (المعتزلة والأشاعرة أنموذجا)، مرجع سابق، ص21.

- الذكاء والفطنة والفصاحة.
- أن يكون في طبعه الديانة والتقوى.[1]

إن **الإمام الغزالي** قد وضع هذه الشروط من أجل القيام بالمجادلة والنقاش والوصول إلى حقائق العلم، وذلك من خلال إتقان الحوار في علم الكلام وغيره من العلوم.

من ذلك كله يمكن القول أن الجدل عند المسلمين قد شهد ثلاثة منعرجات حاسمة الأولى حافظ فيها الجدل على صبغته الدينية، مثلما كان عند المسيح واليهود. لكن زاد عن ذلك لأنه اتسع ليشمل دائرة العلم و الفن..الخ.

والثاني ارتبط فيه بعقيدة التوحيد فكان يضيف على الجدل صبغة أخلاقية دينية متعلقة بأخلاقيات النقاش والحوار، في مقابل فصاحة العرب والمسلمين.

والثالث أن الجدل أخذ مواصفات جديدة ساهم في ظهور الجدل الكلامي في مطلع الجدل عند أهل السنة. لذلك يمكن القول أن الجدل عند المسلمين أصبح أكثر تأدبا مما كان عليه من قبل.

[1]-يحي هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلاية ، مرجع سابق، ص104.

نتيجة:

نستخلص في نهاية هذا المبحث ما يلي:

ارتباط الجدل ارتباطا وثيقا بالمعتقد الديني، وظهوره في شكل حلة جديدة لم يسبق لها نظير في الفكر اليوناني القديم.

علو شأن الجدل عندما ارتبط بالعقيدة وخاصة بعقيدة التوحيد، فكان الجدل ليس فقط مصدرا لتوليد المعرفة، بل تجاوز ذلك إلى غايات سامية.

اتساع حلقة الجدل، فكان أكثر فاعلية مما كان عليه في الفكر اليوناني، خاصة وأنه أصبح يستند إلى ذريعة قوية وهي ذريعة الدين. فكان للمجادل قوة البرهان التي استمدها من قوة المعتقد. فهل هذه المكانة التي أخذها الجدل في العصر الوسيط لارتباطه بالديانات السماوية جعلته يستمر على صورة طابعه الديني لاحقا أم لا؟

المبحث الثالث: الجدل في الفلسفة الحديثة

المطلب الأول: الجدل في الفلسفة العقلانية

المطلب الثاني: الجدل في الفلسفة التجريبية

المطلب الثالث: الجدل في الفكر المثالي

تمهيد:

إن البشرية لم تلبث إلا أن تخلصت من سلطان الفكر التقليدي، ومن هيمنة سلطان الدين وجبروت المعتقد الذي هيمن على العقول طيلة قرون، وذلك لم يكن إلا بميلاد الفلسفة الحديثة التي كانت بفعل انتشار الوعي وتنور المجتمعات، فقد استطاعت الفلسفة الحديثة أن تحل الكثير من الأغلال التي كانت تقيد الفكر البشري، خاصة تلك المرتبطة بالمنهج. فقد ظهرت مناهج عديدة قائمة بذاتها جسدتها الكثير من المذاهب كالمذهب العقلاني، المذهب التجريبي، المذهب المثالي... . ولقد كانت لها رؤية في الكثير من المناهج السابقة مثل المنهج الجدلي. فهل كان الجدل حاضرا في المذاهب الفلسفية الكبرى في الفلسفة الحديثة أم لا؟

المطلب الأول: الجدل في الفلسفة العقلانية.

إن الحديث عن المذهب العقلاني يدفع في بداية الأمر إلى الحديث عن فكر الحداثة بصفة عامة، خاصة وأن الكلام عن المذاهب الفلسفية هو كلام عن الفلسفة الحديثة وواقع محمول إلى الإقرار برفض البحث والمعرفة خارج نطاق المذهب ، بحكم أن مشروعية الحقيقة يتأتى من مشروعية اتجاهها الذي تنتمي إليه.

فالاتجاه العقلي هو مذهب قائم أساسا على العقل ولا يعترف أبدا إلا بسلطان العقل فوق كل الأشياء، وأن للعقل قوة تجعل كل الأشياء ترتدد إليه، سواء في العلم، الفلسفة الأخلاق، الفن...، وباختصار فإن الاتجاه العقلي إذن هو نظرية تفسر المعرفة في مقابل العقل الذي يعد المبدأ الأول والوحيد والأساسي لكل شيء.[1]

والحديث هنا يدفع دوما إلى القول بأن كل فلاسفة الاتجاه العقلي على اختلافهم إلا أنهم يترجمون كل شيء بربطه إلى العقل، فهو يحمل مبادئ أولية فطرية، ضرورية، وأيضا قبلية سابقة عن التجربة الحسية تعد الأساس المتين الذي يستند إليه كل شيء.

[1]-غيضان السيد علي، ديكارت والمنهج العقلي،مجلة مقدمات ،جامعة بني سويف مصر، العدد5، جانفي2018 ، ص71.

لذلك فإن العقل قوة زودتنا بها الطبيعة يشترك فيها جميع الناس، ولا يمكن أبدا أن يتلقى أي شخص مهما كانت صفته المعرفة خارج عقله، وأن كل ما يأتينا من الواقع التجريبي هو مجرد أخطاء ومغالطات. وبالتالي فمطلقية العقل وأحكامه المطلقة والكلية أساس كل شيء.[1]

أعتقد إذا أن النزعة العقلية لهذا الشكل ترفض تماما الاعتماد على الحواس في المعرفة خاصة وأن المعرفة الحسية عندهم كثيرا ما توقعنا في الأخطاء ولا تقف على حقيقة الأشياء فالحواس لا تقدم إلا الواقع كما هو، أي كما يظهر للحواس، مما يعني أن المعارف الحسية توقع في الخطأ. وهو ما كان رأي الكثيرين أمثال ديكارت René Descartes (1650م-1596م) وغيره.

فتوجيه الرؤية نحو النزعة العقلانية يدفعنا إلى الإقرار بأنها مناقضة للنزعة التجريبية وأن أي كلام عن الجدل عند العقلانيين يوجه النظر إلى كثيرين وفي مطلعهم على سبيل المثال لا الحصر " إيمانويل كانط ". فهو يرى أن كل الأفكار عقلانية، وهذا ما جعله يكتب كتابه الأساسي "**نقد العقل الخالص**"، وهذا الكتاب قد قسم إلى قسمين هما:

القسم الأول: عقل متعالي (Transcendental)، تكلم فيه عن ماهية العقل.

القسم الثاني: عقل جدلي، تكلم فيه عن حدود الأشياء التي لا يناقشها العقل.

ولقد ارتأى **كانط** إلى تجزئة المنطق إلى جزئين، أحدهما اصطلح عليه منطق **ترنسندنتالي** وآخر منطق صوري، ولم يكتف بذلك فقط، بل زاد على التقسيم تقسيما آخر قسم المنطق الصوري إلى التحليل والجدل وقصد بالتحليل البحث في التصورات والقضايا و الأقيسة. أما الجدل فهو العصب الذي من خلاله يمكن الانتقال إلى الفهم الحقيقي.[2]

من خلال هذا يمكن الإقرار أن كانط قد استطاع أن يتجاوز ما كان عند أرسطوا سابقا من تصور حول المنطق، وذلك كله عندما وفق كانط في التمييز بين المعرفة والتفكير، ليستند في

[1]- غيضان السيد علي، ديكارت والمنهج العقلي، مرجع سابق، ص71.
[2]- محمود فهي زيدان، كنط وفلسفته النظرية، دار المعارف، ط3، 1979م،ص265.

ذلك إلى الجدل لتأسيس الحقيقة، ولكن ليس الجدل كمقولة منطقية ضيقة ولكن الجدل بمفهومه الواسع.

والمتتبع لفكر كانط يجعله يقسم المنطق الصوري إلى دعامتين: هما التحليل والجدل. فالتحليل لا يقدم لنا معارف جديدة عن العالم، وإنما يقدم لنا المبادئ الصورية التي يسير عليها الفكر في استدلاله.[1]

في حين أن الجدل فقد عرفه **كانط** عدة تعريفات مختلفة في سياقات مختلفة، فقد عرفه في مكان ما "بأنه منطق الخداع (Logique of illusion)، ويقصد بذلك أن الجدل يتناول مبادئ صورية للفكر لكن بعض من استخدموه كانوا ميالين إلى جعله أداة لتوسيع معارفنا عن الأشياء وهم في ذلك مخدوعون لأنهم ظنوا أنهم اكتشفوا بالجدل معارف جديدة عن العالم".[2]

من هنا تكون لكانط نظرة للمنطق الصوري وفقا للغاية التي تجسده في شكل صنفين أحدهما تحليلي يرمي إلى ضمان السلامة المنطقية داخل النسق الفكري وكأنه يشكل بذلك جملة قوانين وقواعد صورية تحقق إنطباق الفكر مع نفسه، وتضمن توافق جميع العقول بعيدا عن التناقض. والآخر جدلي وهو يتعلق بالمعرفة في حد ذاتها وبتوليدها وفي حقيقة الأمر حتى وإن كان يوهم بالتجديد إلا أن في حقيقته هو يكرر المعاني، ولا يحمل أي خصوبة معرفية.

لكننا نجد تعريف آخر يسوقه **كنط** للجدل الأرسطي، فيقول عنه " أنه ذلك الذي يستبعد كل مضمون المعرفة وينحصر في استعراض الأغاليط (Fallacies) الكامنة في صورة الأقيسة ".[3]

---

[1]-محمد فتحي عبد الله، الجدل بين ارسطو وكنط"دراسة مقارنة"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،ط1، 1995م، ص169.

[2]-محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطوا وكنط "دراسة مقارنة"، مرجع سابق، ص169.

[3]-المرجع نفسه، ص169.

من هنا كانت نظرة **كانط** للجدل على أنه أسلوب ،إما يتبعه البعض من توسيع ميدان المعرفة والبعد عن حصرها في زاوية واحدة فقط، في حين ينتهجه البعض الآخر للوقوف على الخطأ والزلل فيما يرد في الحقائق المنطقية والمعرفية.

لذلك كانت المعرفة عند كانط تتجسد في ثلاثة أنواع:

معرفة تحليلية قبلية (Apriori) تنطبق على العلاقة بين التصورات. ومعرفة تركيبية بعدية (a posteriori) تتجسد على الانطباعات الحسية المشكلة، ومعرفة تركيبية قبلية: تنطبق على رؤية الصور.[1]

من هنا يظهر لنا **كانط** أن أي معرفة في جوهرها ترتبط بتصورات وأحكام مسبقة مكونة بمعزل عن التجربة الحسية، تمثل قوة فطرية موجودة سلفا وهذا ليس بعيد عن تصور السببية في ميدان العلوم التجريبية، وكأنها صياغة جديدة للعلية لكن في المعرفة البشرية بصفة عامة، فهي قواعد وقوانين تنظم الأحكام وتعد لها قاعدة بصفة مسبقة.

تتضح إذن ملامح المعرفة **الكانطية** في حدود المنهج الجدلي وفقا للنقد، لذلك كان ناقدا لمختلف التصورات، ليس فقط التجريبية بل أيضا العقلية، وكان نقده نقد بناء أراد من خلاله إعادة مكانة لنظرية المعرفة من جديد وفق أطر منهجية مؤسسة على كشف الأغاليط ، خاصة من خلال الجدل.[2]

أعتقد هنا أن الجدل يعتنق وظيفة أخرى جديدة وهي تتجاوز توليد المعرفة إلى تصويبها أي إلى بيان الخطأ في المعارف الإنسانية لتصبح وظيفته إذا علاجية تكشف عن الخطأ في المعرفة الإنسانية، وتحفظ العقل وتصونه من الوقوع في الزلل.

لذلك فإن موضوع الجدل بالنسبة **لكانط** إنما هو:" إثبات بطلان الميتافيزيقيات السابقة وأنها "خداع"، وأنها ميتافيزيقيات غير مشروعة. وعلى الرغم من أن كنط في جدله الترنسندنتالي

[1]-خضر حيدر، ايمانويل كانط" الفيلسوف الشاهد على الحداثة والناقد لعيوبها"،الاستغراب، لبنان، خريف 2017،ص11.
[2]-مراد الكديوي، سؤال النقد عند كانط:بين الدوافع الابستمولوجيةوالوافع الدينية؟، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية،ع10، صيف 2020م، ص6.

قد شرع في إيضاح تناقض قوانين العقل الخالص عن طريق أربع قوائم من الفروض والمتناقضات، إلا أنه لم يسم تحليله لنقائض القوانين بالنقائض، بل الذي أطلق عليها الاسم هو تلميذه "**فشته**"".[1]

من خلال هذا فإن كانط بفضل الجدل استطاع أن يبطل كل الأفكار الميتافيزيقية التي كانت سابقة عنه، خاصة وأنها بمنظوره ليست معرفة ولا يمكن أن توصل إلى الحقيقة.

يعتبر كانط أن علامة الحرية هي الإرادة المستقلة عن كل إكراه باطني ومجال هذه الحرية الحقيقي إنما هو تحرر الإرادة من الرغبات والأهواء، وبالتالي فهي استجابة لنداء العقل العملي، الذي يشرع القواعد من أجل سلوك سوي ، وعلى هذا الأساس فإن الدليل على حرية الإنسان هي تعبير عن قدرة الإرادة الخاضعة للعقل الذي يجردها من الرغبة والهوى.[2]

من خلال هذا تتضح رؤية كانط للحرية على أنها ليست شعور أو حالة نفسية، وإنما على الأكثر من ذلك هي عمل تحرري ينطلق من الباطن ويتجلى في عمل خارجي، تعبر به الذات عن كيانها وحقيقة وجودها.

أما بما يخص الروح فقط تجاوز كل المعطيات السابقة عنها، بحكم أن فكرة الروح لا تنطوي أبدا في ذاتها ما يستلزم وجود موضوع تتجسد فيه كجوهر محدد. بل هي خالدة وأبدية وموجودة ووجودها لا يتم من خلال استمرارها داخل الجسد، كون أن هذا الأخير أيل للفناء والزوال.[3]

والمعنى في ذلك أنه قدم لنا تصورا جديد عن الروح مفارق لتلك التصورات الكلاسيكية التي كانت تعتقد أن الروح تحي دون مادة، بل وجودها الحقيقي يتكرس ضمن الجسد.

---

[1]-محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكنط"دراسة نقدية"، مرجع سابق، ص170.

[2]-إمانويل كنت، نقد العقل العملي، تر:غانم هنا، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، ط1،2008م،ص43.

[3]-المرجع نفسه، ص ص43-44.

أما عن وجود الله فلقد أكد بأن العقل الخالص عاجز تماما عن إدراك وجود الله، لكن الأخلاق تستوجب وجوده عمليا، وبالتالي فإن الله موجود وأن الأخلاق قائمة على فكرة وجوده.[1]

والمقصود هنا أن وجود الله هو وجود فعلي وحقيقي، وأن بناء الأخلاق يستوجب ذلك الوجود حتى ولو كان العقل الخالص عاجزا عن إدراك الله كموجود.

من هنا تتضح الغاية من هذه المسلمات ألا وهي بناء الأخلاق على أساس فكرة الواجب من أجل الواجب، فالتسليم بالإرادة الحرة هي أساس بناء الأخلاق، الإنسان يفعل ما يريد. أما عن خلود النفس والروح فيعبر عن قوة تلك الإرادة في الاعتقاد بخلود الخير داخل تلك النفس وأن الروح أبدية. و كذلك وجود الله لكي يتأسس الثواب والعقاب يجب أن نسلم بوجود من يثيب ومن يعاقب وهو "الله".

وقد نجد أن كانط ميز الجدل **الترنسدنتالي** بين نوعين من **الأغاليط:** "**الأغلوطة المنطقية** (logical paralogy)، والأغلوطة الترنسندنتالية ، الأولى قياس فاسد من الناحية الصورية، والثاني قياس تتضمن إحدى مقدمته ما سماه من قبل "**فكرة ترنسندنتالية**" ، ونتيجة فاسدة من الناحية الصورية".[2]

لذلك يعزى الفضل للجدل في الكشف عن التناقض والأخطاء في صميم المعرفة الإنسانية، ليعد بذلك أسلوبا فاعلا يضمن حقيقة إنسانية لا تتخللها المغالطات بل على الأكثر من ذلك يكشف عن المغالطة ويصوبها.

وصفوة القول في ذلك أن النقد الجدلي عند كانط بوصفه نموذج من التيار العقلي قد أخذ صورة جديدة للجدل تمثلت في أنه سلاح لاذع تصدى به لمختلف أشكال الميتافيزيقا واعتبرها نوع من أنواع المعرفة الفاسدة التي تعرقل الفكر ولا تعينه. كما عد أيضا وسيلة علاجية لاستبعاد المعارف الفاسدة وعصمة الذهن من الوقوع في الخطأ.

---

[1]–إمانويل كانط، نقد العقل العملي، مرجع سابق ،ص ص44–45.

[2]–محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكانط، مرجع سابق، ص199.

المطلب الثاني: الجدل في الفلسفة التجريبية.

لقد سبق الذكر إلى اعتبار أن الفلسفة الحديثة عرفت بأنها فلسفة مذاهب وفي مطلعها المذهب العقلي الذي سبقت الإشارة إليه، بوصف أنه من أكثر المذاهب في العصر الحديث شيوعا هذا من جهة، أما من جهة أخرى فبحكم أنه مناقض للمنهج التجريبي. فلم تلبث الفلسفة الحديثة إلا وفجرت مذاهب فلسفية أخرى، ومنها المذهب التجريبي.

و ينبغي الإشارة مسبقا إلى توضيح مفاده أن التجريبية تحمل معنيين، لأن التجربة لها صورتين، فهناك التجربة الحسية وهناك التجربة العلمية. بمعنى أن هناك تجربة بمفهوم واسع وأيضا هناك تجربة بمفهوم ضيق.

وعلى اختلاف الفكرتين حول التجربة، إلا أنهما يتفقان في مصطلح التجريبية(Empiricism)، وهو من اللفظ اليوناني (Emperia)، ويعني التجربة (Experience)، كما يعني استخدام المناهج الموضوعية على أساس التجربة وليس على أسس نظرية، ولكن المصطلح يستخدم بطريقة مختلفة في مجال الفلسفة فهو يشير إلى النظرية الفلسفية التي ترى أن كل معرفة مشتقة من التجربة، ولذلك اختار لها **وليام جيمس** William James (1842م-1910م) إسما آخر هو التجريبية الأصلية(Radical Emiricism) .[1]

من هنا يتضح جليا أن الاتجاه التجريبي قديم حاله حال الاتجاه العقلي، بوصف أن التجربة والعقل استعملا قديما لتحصيل المعرفة، لكن في العصر الحديث هو اندراج الوسيلة المعرفية داخل مذهب أو اتجاه لتصبح قائمة على قوانين وقواعد مضبوطة وهو ما كان عليه حال الاتجاه التجريبي.

والتجريبية في أساسها اتجاه فكري رائد في نظرية المعرفة ، إذ ترى أن مصدر المعرفة هي التجربة الحسية وأن كل ما يتوصل إليه الإنسان من حقائق، إنما يؤول بشتى صوره إلى الحواس، و" **لوك** Jhon Locke" (1632-1704م)، يقسم التجريبية إلى قسمين تجريبية

[1]-Bedford Errol.Empiricism in the concise Encyclopedia of western philosophy and philosophers.p88.

مادية وتجريبية مثالية، فالتجريبية المادية تفهم التجربة على أنها حصيلة تأشير أشياء العالم الخارجي وظواهره على حواس الإنسان، أما التجريبية المثالية فتقتصر فيها التجربة على جملة الأحاسيس، والتصورات، وتنفي أن يكون العالم الموضوعي مصدرا للتجربة.[1]

من ذلك يمكن القول أن التجريبية تشكل تيار فكري تحدث عن مصدر المعرفة، انقسم فلاسفته إلى فريقين: أحدهما مادي يقر بأن العالم الخارجي هو مصدر المعرفة، لأنه يطبع المعارف على الحواس، وفريق مثالي يرد المعرفة إلى الحواس فقط.

ولقد كان لذلك رد فعل كبير على المغالاة التي كانت للاتجاه العقلي في اعتبار المعرفة فطرية، والقول بالأفكار القبلية وأن العقل مصدر كل المعارف والاستناد إلى البديهيات الرياضية ، وأيضا القول بمعيار البداهة والوضوح في الحقيقة. في ظل كل ذلك ظهر المنهج التجريبي بدعوة أن المعرفة مكتسبة وليست قوة فطرية موجودة في الذهن بالرغم من اختلاف تصورات فلاسفته، إلا أنهم يعتقدون جميعا بعدم وجود تصورات فطرية مطلقة في المعرفة.[2]

ورفض المطلق في المعرفة يعني رفض العديد من المبادئ ، وسقوط الكثير من التصورات، خاصة تلك التي بنى عليها الاتجاه العقلي المعرفة، ومن ثم تصوراته عن كل ما يرتبط بها وفي مطلع ذلك الجدل.

وكان الجدل بارزا عند التجريبيين مع مطلع القرن الثامن عشر خاصة مع سقوط الاعتقاد الجازم في كثير من المبادئ التي قامت عليها الفلسفة العقلية وفي مطلعها ديكارت الذي جمع بين فلسفة الطبيعة وفلسفة الذهن. في مقابل تأثر لوك بنيوتن وبناءه للمعرفة على أساس من الفلسفة الطبيعية والفلسفة التجريبية، مستندا إلى أن المعرفة جدل بين الطبيعة والحواس وليس بين الطبيعة والعقل.[3]

---

[1]-إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء للطباعة والنشر، إسكندرية، د.ط، د.ت،ص247.

[2]–توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط7، 1979م، ص348.

[3]- بريهية ايميل، تاريخ فلسفة القرن الثامن عشر، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1993م، ص ص5-6.

والمقصود بذلك ها هنا أن ميلاد الجدل ارتبط بنظرية المعرفة عند التجريبيين، فكان بذلك قائما من أجل دحض الفكر العقلاني القائل بأن المعرفة ناتجة عن تفاعل العقل مع الواقع ضمن جدل قائم بين مبادئ العقل الفطرية وظواهر الكون. وفي المقابل إثبات بأن المعرفة إنما هي في الحقيقة ناتجة عن جدال قائم بين الوقائع الحسية من جهة، والتجربة من جهة أخرى.

وأعتقد في ذلك أن تصور لوك أقرب للواقع من التصور العقلاني، لأن التجربة الشخصية تثبت دوما بأن المعرفة تفاعل بين حواسنا والواقع، وهو ما كان عند الكثيرين أمثال "**ميل**".

لذلك نظر "**لوك**" كممثل للتجريبية إلى الفلسفة على أنها طريقة في التحليل، وأيضا إلى المعرفة بوصفها ماهية ذلك التحليل، وبالتالي كان رأيه مماثل لرأي الكثيرين من الفلاسفة الانجليز أمثال "**باركلي George Berkely (1685م-1753م)**"، و وكان هذا التحليل في الأساس يتضمن فكر الجدل، الذي كان يرتبط ارتباط وثيق بنظرية المعرفة عند هؤلاء.[1]

و صوب هذا يعود الجدل من جديد ليرتبط أيضا بنظرية المعرفة، مثلما ارتبط ذلك بالاتجاه العقلي في الفلسفة الحديثة، لتعيد التجريبية الجدل مرة أخرى إلى حلقة ضيقة وهي حلقة المعرفة. و المقصود بالمعرفة هنا هي فقط ما يمكن بلوغه من حقائق معلومة عن طريق التجربة الحسية، أي ما تيسر للإنسان فقط تحقيقه من معارف مستوحاة من الواقع.

ويعد كتاب "محاولة في الفهم الإنساني **لجونلوك**" نموذج متكامل استطاع من خلاله أن يتطرق إلى الجدل كأسلوب فعال ومتميز أبطل به مختلف التصورات والمقولات سواء ما ارتبط بما هو فطري أو ما تعلق بما هو ميتافيزيقي. فاستنكر إذن من خلال الجدل حتى المعرفة الما ورائية.[2]

---

[1]-زاكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، ط3،1987م،ص34.

[2]- بيتز كونزمان ، فرانز بيتر بوركارد و فرانس فيد مان، أطلس الفلسفة، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، لبنان، ط11، 2003، ص119.

فالجدل بهذه الصورة عنده أضحى سلاح يتصدى به التجريبي للميتافيزيقا ولكل المعارف المتولدة عنها، بوصف أنها فاقدة للمصداقية ولا تأخذ المشروعية، فهي بعيدة عن الواقع الحسي إلى جانب أنه يعد أيضا أداة فاعلة في وجه الاتجاه العقلي القائل بفطرية المعرفة.

والجدل عند "**لوك**" يظهر بصفة جلية في نظرية المعرفة من خلال أنه ربط بين تصورين في جدال قائم بين المعرفة، وهما الانطباعات الحسية والمدركات العقلية، ذلك أن الجدل بالنسبة إليه هو علم حركة المعرفة، وإن بدت هذه الحركة بسيطة في عملية الإحساس لكنها في الحقيقة صعبة ومعقدة.[1]

لذلك فهناك صيرورة معرفية وحركة للمعرفة ، فبناء أي معرفة ينطلق من الإحساس بوصفه عملية فيزيولوجية أولية ناتجة عن علاقة تأثير وتأثر بين العالم والحواس. و تنتهي تلك العملية بالإدراك الذي يعد ترجمة لتلك الانطباعات الحسية، كي تصبح مدركات عقلية وهذه حركة الجدل من المحسوس إلى المعقول. لكن المعقول لا معنى له في غياب المحسوس لأن العقل لا يؤول العدم.

والمتتبع لتاريخ الفكر الفلسفي، يجد أن هناك جدال كبير جدا حول مسألة الجوهر الذي يشير إلى حقيقة الشيء وذاته وإليه، وهو أيضا قيام الشيء لذاته لا لغيره. وجوهر الشيء يناقض عرضه، ولقد كان "**للوك**" حظ وافر من الحديث عن الجوهر، بل على الأكثر من ذلك فقد استعمل الجدل كمنهج أثبت من خلاله أفكاره عن الجوهر في مقابل أفكار غيره.[2]

فكثيرة هي الآراء الفلسفية التي تحدثت عن الجوهر والتي رفضها "**لوك**" سواء تلك التي أنكرت الجوهر بصفة نهائية مثلما فعل "**هيوم**"، أو تلك التي أنكرت الجواهر الروحية أو غيرها التي أنكرت الجواهر المادية، لذلك كان جدال فكري عميق بين" **لوك**" وأطراف مختلفة حول حقيقة الجوهر.

---

[1]–غادة عبد الستار مهدي، المنهج التجريبي عند جون لوك وآثاره العلمية المعاصرة،لارك للفلسفة والعلوم الاجتماعية، جامعة بغداد،ج3،ع30،2018،ص381–382.

[2]–إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم مرجع سابق،ص269.

والجدل في الأساس موجود عند التجريبيين وفي مطلعهم "**جون لوك**" وهو جدل قائم بينهم وبين العقلانيين حول مصدر المعرفة أي بين العقل والتجربة، وبصورة أوضح بين ماهو فطري وما هو مكتسب، وهو ما جعل "**لوك**" يرفض تماما إمكانية وجود معرفة فطرية ويضع حدود للعقل.

من هنا يتضح جليا أن لوك لجأ إلى الجدل كأساس يقارب فيه بين الأفكار ليشن هجوم على الأفكار الفطرية وعلى ما ينجم منها من المعرفة، وذلك من خلال اعتماده على حجتين الأولى حجة الاجتماع والتي تؤكد أنه لا وجود لأي شيء مسلم به، بل الموجود فقط هي جملة مبادئ اتفق فقط عليها جميع الناس من أجل تسهيل المعرفة. والثانية حجة استخدام العقل والتي تقر بأن في العقل مبادئ يتم استخدامها فقط للضرورة كوجود خارج من القوة إلى الفعل.[1]

فساعد الجدل إذا التجريبيين على إعادة النظر في الكثير من القضايا والمبادئ التي استند إليها الاتجاه العقلي من خلال تقديم تبريرين، أحدهما مرتبط بحجة الاجتماع والآخر بحجة استخدام العقل. والغاية هي تبرير قيمة التجربة داخل النسق المعرفي، وأيضا داخل النسق العقلي.

فبفضل الجدل استطاع "**جون لوك**" أن يتوصل إلى أن هذه التجربة الحسية هي المصدر الوحيد للمعرفة وأن للعقل حدود لا يمكن له أن يتجاوزها وأن حدود المعرفة قائمة على الحواس لوحدها، فالتجربة الحسية والخبرة المكتسبة أساس اليقين المعرفي.[2]

لذلك فإن:" نظرية لوك في الأفكار تعتبر جانبا أساسيا من نظريته في المعرفة، ونفهم هذه النظرية بطريقة أكثر وضوحا إذا ذكرنا أن بعض إدراكنا الحسي للأشياء المادية إدراكا

---

[1]-فيصل زيات ، إشكالية المعرفة ودورها في سؤال ابستمولوجي جديد ، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، جامعة العربي التبسي، تبسة، المجلد 10، العدد2، 2022م، ص ص200-201.

[2]-مشرف بك أشرف،المذهب العقلي والمذهب التجريبي وجها لوجه، موسوعة ستانفورد للفلسفة،مجلة الحكمة،د.ع،2018م، ص8.

مباشرا ولا يستلزم إلا عنصران هما: العقل والشيء موضوع الإدراك، فالإنسان بحكم استعداده للإدراك بفضل ما به من حواس إذا واجهه شيء مادي أمامه فإنه يدركه حسيا دون واسطة".[1]

من هنا تنبثق جليا وتتضح حدود الجدل القائم بين العقل والحواس في نظر لوك وسائر التجريبيين من أجل إثبات رأيهم حول نظرية المعرفة.

وصفوة القول في ذلك أن الجدل عند "**لوك**" كان في إطار نظرية المعرفة أثبت من خلاله أن المعرفة مكتسبة، في مقابل العقليين القائلين بالفطرة ، فكان بذلك الجدل عنده في إطار نظرية المعرفة ، أثبت من خلاله مصدرها وطبيعتها على حد سواء. وأبطل به أيضا مختلف الأباطيل التي تعترض الطريقة إلى المعرفة الصحيحة.

[1]-فيصل زيات، إشكاليات المعرفة جون لوك ودوره في طرح سؤال ابستمولوجي جديد، مرجع سابق، ص204.

المطلب الثالث: الجدل في الفكر المثالي.

إن الحديث عن الفلسفة المثالية قد يعود لقرون طويلة، ويمكن القول أنها بدأت مع الفيلسوف الإغريقي"أفلاطون"، الذي يعد من أوائل هذه الفلسفة وصولا إلى العصر الحديث مع المثالية النقدية عند" كانط" وكذلك كان هذا المفهوم عند الفيلسوف ورجل الدين"**جورج باركلي**" وبالإضافة إلى الفيلسوف هيجل الذي عبر عن المثالية الديالكتيكية.

لذلك يمكن القول أن" هيجل وجه سهام نقده إلى سابقيه باعتبار أن هؤلاء لم ينشدوا الحقيقة الكلية في مناهجهم ويقتصرون على التعليلات والبراهين الجزئية، وهذا يعد من وجهة نظره مجرد زيف، وبهذا تتضح السمات والخصائص الأساسية للمنهج الجدلي عند هيجل في ممارسته الفلسفية وقد كانت فلسفته عبارة عن محاولة للوصول إلى الحقيقة في جميع تنوعها وتغيرها الزماني المطرد التي يمكن إدراكها بالعقل والمنطق".[1]

من هنا فإن الجدل عند هيجل يستمر ومرة أخرى ضمن إطار نظرية المعرفة، فهو بهذه الصورة قد سار على خطى العقليين والتجريبيين على حد سواء، عندما ربط الجدل بالمعرفة ربطا وثيقا واعتبره سلاح ذو حدين، حده الأول يتصدى به لمختلف النزعات والتيارات التي تزعم بمعارفها الجزئية أنها قد بلغت الحقيقة. أما حده الثاني فقد سخره كمصدر لتوليد المعرفة وبلوغ اليقين الذي لا يعتريه الخطأ.

أما عن المنطلق الأساسي الذي انطلق منه **هيجل**:" هي ملكة العقل، ومنطقة الشيء في ذاته التي تصورها كانط منعزلة عن الواقع وتتعداه، فجاء هيجل أعقابه وقال عنها إنها تمثل عمق الواقع أو روحه التي تحركه. ولما كانت منطقة الشيء في ذاته هي المنطقة الخاصة بالمطلق فإننا نستطيع أن نقول في مجال المقارنة بين كانط، هيجل ، أن الأول قدم لنا واقعا

[1]–ياسر على خالد فراج، المنهج الجدلي عند هيجل وأثره في الفلسفة المعاصرة، مجلة كلية الأزهرية بطيبة الجديدة بالأقصر، كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية، أسيوط، ع6،ص ص325–326.

منفصلا عن المطلق ومطلقا خارج نطاق المعرفة، فجاء الثاني وحقق الالتحام بين الاثنين وجعل المعرفة الإنسانية غير منفصلة عن المطلق وانطلاقاته".[1]

من هنا يمكن القول أن الفلسفة المثالية عند **هيجل** قائمة أساسا على فكرة العقل من خلال تصور المطلق، هذا المطلق الذي لا ينفصل أبدا سواء على المعرفة أو على الوجود ويحقق المطلق في ذاته أساس الحقيقة الهيجلية وجوهر فلسفته.

والفلسفة الهيجلية بصفة عامة تسعى إلى بلوغ المطلق الذي لا يتكرس ولا يتجسد إلا بعد صراع طويل جدا بين الأفكار المتناقضة والمتضادة، أينما يعيش العقل صراع جدلي بين المتناقضات ينتهي به المطاف إلى فكرة لا تقبل التناقض ، وذلك هو المطلق.

لذلك كان المطلق أساس كل شيء في فلسفة هيجل وقد تجاوز بذلك المطلقيةالكانطية، التي كانت رابطة بين الوجود والمعرفة، إلى تصور مثل هيجلي متحرر من أغلال الواقع لأنه ليس جوهر بل هو "ذات".

أتصور هنا أن بناء هيجل قام على البناء الكانطي واستمر، وأن ما زاده هيجل عن كانط هو فقط أن هيجل أعاد للمطلق مكانته الحقيقية واعتبره غاية المعرفة بوصفه نهاية لكل المتناقضات وتوقفا لكل أشكال الصراع.

ولقد نقد هيجل كل أفكار سابقيه عن المطلق وأن الجدل المثالي فقط هو الطريق الوحيد الذي يوصل في النهاية لفكرة المطلقية، ومن أمثلة ذلك "انتقاده للمطلق عند شلنج في مقدمة كتابه "ظاهرة الروح" حيث نجد أن المطلق عند شلنج لا يمثل لنا في اعتقاد هيجل أي تجديد".[2]

إن المنهج الجدلي عند هيجل هو المنطق نفسه، وليس مجرد صور أم معاني مجردة إذ تتضح ملامح هذا الجدل من خلال صراعات مختلفة توضح هذه الصراعات صيرورة فكرية

[1]–يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993، 88.

[2]-يوسف حامد الشين، مباديء فلسفة هيجل " دراسة تحليلية عن الانسانية والألوهية في كتابات الشباب"، منشورات قان يونس، بنغازي ،1994 ص ص،141-142.

تنتهي دوما إلى تحقيق أفكار، هذه الأفكار تامة وتمامها يوحي بمطلقيتها، أما مطلقيتها فتوحي بعدم تعارضها من جديد.

تنقسم فلسفة **هيجل** إلى ثلاثة أقسام رئيسية:

"المنطق أو علم الفكرة الشاملة في ذاتها ولذاتها، فلسفة الطبيعة أو علم الفكرة الشاملة في الآخر، فلسفة الروح أو علم الفكرة الشاملة وقد عادت من الآخر إلى نفسها. وهذه الأقسام الثلاثة لا تدرس إلا موضوعا واحدا هو الفكرة الشاملة (Begriff) في مراحلها المختلفة أو العقل في صوره المتنوعة: العقل محضا في المنطق، والعقل في حالة تخارج في فلسفة الطبيعة والعقل حين يعود إلى نفسه في فلسفة الروح".[1]

وهذا التقسيم أساسا إنما قائم على حركة الفكر، فالقسم الأول يختص بدراسة الفكر في ذاته، أم الثاني فيدرس الفكر عندما ينتقل من ذاته إلى غيره، أما الثالث فيدرسه عندما يعود من الغير نحو ذاته. وهذه التقسيمات الثلاث تقوم ضمن إطار جدلي.

من هنا كان الجدل الهيجلي وليد ثلاث عوامل أساسية وهي:

اللاهوت (Théologie)،الفلسفة(Philosophie)، تيار العصر.[2]

فالدين كان يعتقد فيه حلا لمختلف مشكلات عصره، لاسيما وأنه في مرحلة شباب كان من أكثر المعتقدين دينا.أما الفلسفة فقد كان يرى في العقل أساس كل شيء ومنبع الحقيقة وأن حدود المعرفة تكون في العقل المطلق، وتيارات عصره إذ كان متأثرا وناقدا خاصة **لباركلي وكانط**. هذه العوامل وأخرى كانت أساس بناء **هيجل** لمنهجه الجدلي. وأيضا علة توجيهه نحو المثالية.

ويؤكد **هيجل** أن المنهج الجدلي لا ينطلق إلا من مقولات ، وأن أول مقولة يبدأ منها"هي مقولة الوجود الخالص، ذلك لأن المنهج إذا ما بدأ بغيرها فلابد أن يبدأ بشيء آخر

[1]-إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل" دراسة لمنطق هيجل"،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3،2007م،ص ص15-16.
[2]- المرجع نفسه، صص32- 76.

أكثر تحديدا، ومن هنا فسوف يكون شيئا متوسطا لا مباشرا...مع أن المنهج لم يخط خطوته الأولى بعد. ومعنى ذلك أننا لا نستطيع أن نبدأ بشيء عيني لأن الشيء العيني يتضمن في جوفه علاقات، وذلك يعني أنه يتضمن توسطا وهو في هذه الحالة يكون نتيجة ولا يكون بداية...لأن البداية لابد أن تكون مباشرة وخالصة أي لابد أن تكون هي الوجود الخالص".[1]

ويمكن القول هنا أن مذهب **هيجل**(أو نسقه) كان عبارة عن البحث في الحقيقة لأن هدفه هو الوصول إلى عمق الواقع بحيث يبحث في الروح التي تتحكم به. وهذا البحث يحركه الجدل، فهو يؤمن بصورتين هما: التغير والحركة من جهة، وأيضا الاتساق من جهة أخرى.

ليعود بذلك في التصور الأول ليكون من أبناء المدرسة المالطية وبالضبط من المتأثرين بهيراقليطس، لأنه أقام فلسفته على مبادئه، وأيضا ليكون رواقيا متفوقا بوصف أن الاتساق يعني نهاية الصراع والتناقض.

لكن" الوصول إلى روح الواقع أمر عسير تطلب من هيجل العبور في مراحل كثيرة جعلت من العقل الإنساني عقلا ثوريا لا مجرد عقل وظيفته المعرفة فقط، واتخذ هذا العقل الثوري لنفسه منهجا خاصا عرف باسم "الديالكتيك" وهي لفظ تدل على تحريك العقل للفكر والواقع، وانتقالهما من مرحلة إلى أخرى وهذه الحركة تحقق ضربا من التسامي الذي يرقى بالموجودات جميعا إلى مستوى"المطلق" ولما كان هذا العقل يطمح في أن يصل إلى نبض الواقع أو إلى الروح المحركة لأعماقه، فلابد أن يكون عقلا واعيا بقدرته على الانطلاق المشعور به، فنطلق عليه من أجل هذا الاسم المناسب له وهو الوعي أو الشعور".[2]

وعلى هذا الأساس تتحدد نظرية المعرفة عند **هيجل** وفقا للمنهج الجدلي، الذي استطاع من خلاله أن يقف على حقيقة الفكرة الشاملة والتي يقصد بها اتحاد العقل بموضوعاته ضمن

[1]-حسن سليمان قيلي، الصراع محركا للتاريخ-الديالكتيك الهيجلية-، مجلة منيرفا، مجلد5، جامعة الخرطوم، السودان، ع2، فيفري2021، ص76.
[2]-يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص90.

صيرورة الوجود، اذ من خلال المنهج الجدلي استطاع أن يثبت تلازمية العلاقة بين العقل من جهة وموضوعه من جهة أخرى، وذلك كله قصد بلوغ المطلق.

ولقد وحد هيجل أيضا بين المنهج الجدلي و الفكرة الشاملة معتبرا أن هذه الأخيرة مرادفة للعقل، لكن في صورة اكتماله وذروته وهذا التعبير تجلى في قوله :"**إن نمو الفكرة الشاملة أو سيرها هو ما أسميه بالمنهج**".[1]

وهذا ما يحدد قيمة الفكرة الشاملة ومكانتها عند هيجل الذي يرفض تماما تصورها خارج العقل، أو مساواة العقل العادي لها، بل الفكرة الشاملة مكافئة للعقل التام ومرادفة أيضا للمنهج الجدلي، الذي كان علة اكتمال العقل ومن ثم بلورة الفكرة الشاملة، وتحقيق فكرة المطلق وإلغاء كل تناقض ونهاية الصراع وحلول الانسجام.

لذلك أخذ الجدل عنده اتجاهين، أحيانا يراه أسلوب يعبر به عن تطابق الفكرة الشاملة مع العقل المطلق، وأحيانا أخرى عن صيرورة الفكرة الشاملة وحركتها في طريقها نحو بلوغ المطلق.[2]

من هنا كانت غاية الجدل عند هيجل تتلخص في صورتين: الأولى تسرد واقع تطابق تصل إليه الفكرة الشاملة والعقل المطلق، أينما تلغى كل صور التناقض والاختلاف. والثانية تسرد لنا حركة الفكرة الشاملة وطريقها نحو بلوغ هذا التطابق، وكأن الجدل هنا عند هيجل يسرد ويصور، وبالتالي يثبت ويعلل. أي يثبت حالة يريد الوصول إليها ويعلل كيفية ذلك الوصول.

لم يقتصر الجدل على نظرية المعرفة فقط، بل امتد إلى نظرية الوجود، أينما تتصارع الموجودات كي تنتقل من الوجود المادي إلى الوجود المجرد، ضمن جدلية البقاء والاستمرار فالأشياء المادية تتناقض فيما بينها لتبلغ فكرة العقل المجرد المتعالي وتحقق وجودها في الفكرة

[1]- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل" دراسة لمنطق هيجل"، مرجع سابق، ص ص87-88
[2]-المرجع نفسه ، ص88.

الشاملة، إنها الفكرة التامة عن وجود الشيء داخل العقل المطلق، وتعبير عن ذلك العقل المفارق لكينونة الزمان والمكان.[1]

وضمن إطار المعرفة والوجود على حد سواء، قد رفض هيجل المعرفة الحسية واعتبرها معرفة زائفة وكاذبة، وأن الطريق الوحيد لبلوغ الحقيقة هي الفكرة الشاملة وهي العقل، الذي يتدرج صعودا إلى أن يبلغ صورة المطلقية والكمال في ذاته ولذاته.

وإلى جانب الجدل المرتبط بالفكرة الناشئة نجد صنفا آخر من الجدل ترجمته فلسفة هيجل ذلك أن هيجل يصور لنا صراعا جدليا بين الحياة والموت أو بينما يعرف بجدلية العبد والسيد، يسرد من خلال هذه الجدلية نمو الوعي في ظل الأنا والآخر.

إن النقطة الأساسية التي انطلق منها هيجل في جدلية العبد والسيد هي تحليله القائم لموضوع الوعي الذاتي من جهة، ومن جهة أخرى في تفكيكه للعلاقة القائمة بين الفرد وعالمه. من ذلك فإن الإنسان من منظوره لابد أن يعي جيدا بأن وعيه الذاتي يكمن وراء مظهر الأشياء، وأيضا أن هناك علاقة جدلية بين النفي والإثبات في ظل الأنا والآخر.[2]

والمعنى في ذلك أن الوعي الذاتي عند هيجل لا يتحقق إلا في مقابل الآخر، فكل من الوعيين في صراع دائم ونهاية الصراع الجدلي بينهما يؤدي إلى معرفة الذات بذاتها في الوقت الذي تعي بأن الآخر يقابلها، وهو نوع من أنواع الجدل الذي يقابله الشعور وهو حال الأشياء في العالم.

ويقر أيضا هيجل بأن الديالكتيك هو قانون الطبيعة، وهو الذي يفسر العلاقات بين الظواهر ويترجمها ويفسرها وفق لغة معينة، وهو أيضا قانون النوع البشري ، فالطبيعة مليئة بالتناقضات وحياة الناس أيضا عبارة عن تناقضات لذلك فإن الجدل هو الذي يترجم كينونة الطبيعة، وأيضا يفسر كينونة الناس.[3]

---

[1]-إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل" دراسة لمنطق هيجل"، مرجع سابق ، ص153.
[2]- مونيس بخضرة ،الحرية والعمل-قراءة هيجلية لجدلية السيد والعبد-، جامعة تلمسان، د.ع، د.ت، ص ص7-8.
[3]- هيجل، فينمينولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، د.ط، ص ص94-95.

من هنا كله يوضح لنا هيجل مفهوم الجدلية وذلك من خلال تطور الوعي الذاتي للإنسان، وعن طريق السرد إذ أن كل فرد في مواجهة أمام صنفان من الوعي، أحدهما ذاتي والآخر غيري. وهو ما يشير إلى وعي السيد في مقابل وعي العبد والصراع القائم بينهما لكن في حقيقة الأمر أنه في ضمير كل طرف يوجد وعي ذاتي.

وصفوة القول من ذلك أن الجدل عند هيجل قد أخذ طابع مثاليا متعاليا استطاع من خلاله على غرار الفلسفة الغربية الحديثة أن يعيد من جديد إحياء الجدل الأفلاطوني الصاعد، فإذا كان الجدل عند أفلاطون يصعد من المحسوسات إلى المعقولات في مثل هذا الصنف من الجدل، هو عند هيجل أيضا يصعد من واقع العقل المادي ليعتنق العقل المطلق ويحقق معنى وماهية للفكرة الناشئة.

فهل استمر هذا الجدل على هذا النحو عند فلاسفة الغرب، بعده أمثال ماركس أم لا؟

ونستخلص في نهاية هذا المبحث عدة نتائج:

بلوغ الجدل مرتبة عالية في العصر الوسيط على اعتبار أنه أضحى أسلوبا فاعلا للدفاع عن العقيدة، وخاصة عقيدة التوحيد لا يعني أنه استمر على هذه الصورة في الفلسفة الحديثة.

خروج الجدل من دائرة التصور اللاهوتي إلى دائرة المعرفة ليتحد بالمناهج الفلسفية الجديدة في الفلسفة الحديثة.

عودة الجدل من جديد ليأخذ المركزية ضمن نظرية المعرفة ويرتبط ارتباطا وثيقا بتوليد المعارف وبالمناهج المؤسسة.

امتداد الجدل من صورة التقوقع الذاتي إلى الانفتاح .

نتيجة فصل:

يمكن القول أن الجدل قديم يعزى في ظهوره إلى الفكر اليوناني التقليدي، فلقد كان فلاسفة اليونان هم السباقون إلى معرفة المنهج الجدلي وإلى صياغته في أشكال مختلفة تبعث جميعا إلى غاية واحدة، هي التعرف على أصل الكون وحركته وتوليد المعرفة.

لقد أخذ الجدل شكلا جديدا في الفلسفة الوسيطية عندما تعرف الإنسان بالديانات السماوية، واعتنقها واعتقد فيها، ودافع عنها في وجه المشككين مما جعل من الجدل يأخذ طابع ديني ، وسيلة دينية للدفاع عن العقيدة في مقابل الآخر المشكك.

لم يلبث الجدل إلا أن يعود من جديد ليرتبط بالمعرفة كمنهج حاضر بقوة، يعطي معنى ودلالة للمعرفة الإنسانية وحقيقة الوجود إلا أن صبغته قبل ماركس كانت مثالية متعالية. فهل استمر الجدل عند ماركس على هذا النحو أم لا؟

الفصل الثاني:

الجدل وتمثلاته عند ماركس

تمهيد:

بإمعان النظر فيما سبق يمكن الإقرار بأن الجدل كمنهج عرف قبل ماركس واتخذ أشكال مختلفة تمثلت في تصورات العديد من الفلاسفة، سواء بشكل انفرادي أو داخل تيارات ومذاهب، نهاية **بهيجل** بداية بماركس.

لكن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن ماركس قد نقل الجدل الذي سبقه حرفيا بل قد كان موضعه موضع ناقد ومجدد حول اتجاه الجدل من طريق إلى آخر، مكنه من إعطاء نظرة مغايرة لفكرة كانت ولا تزال مجسدة في الميدان الفكري، وذلك من خلال ربط الجدل بنطاق أوسع خارج عن ميدان النقاش المعرفي الذي تكمن غايته في تحصيل المعرفة لا أكثر من ذلك ولا أقل، إلى مجالات متعددة انبثقت في صورة جديدة أعطت شكل مغاير للجدل.

في ظل هذا يمكن طرح الإشكالية الآتية:إلى أي مدى يمكن القول بأن الجدل الماركسي بتمثلاته غير قد صورة الجدل عن شكله السابق؟

المبحث الأول: في المادية الجدلية.

المطلب الأول: مفهوم المادية الجدلية

المطلب الثاني: ظروف النشأة

المطلب الثالث: قوانين المادية الجدلية

المطلب الرابع: تطور المادية الجدلية

المطلب الخامس: تجليات المادية الجدلية

إن المتتبع لجينولوجيا(Epistemology) وكرونولوجيا (Chronologie) الجدل قبل ماركس يجد أن هذا الجدل قد اتخذ صور مختلفة ارتبطت جميعا على اختلافها بفكر ما، هذا الفكر أخذ طابع مجرد سواء أنطولوجيا أو ابستمولوجيا أو حتى قيميا ، لكن المعنى مع ماركس تغير ليرتبط الجدل بالوجود الإنساني وهو الوجود الواقعي المشخص في فكرة الحياة والمعاناة والظروف الاجتماعية، وهو ما جسدته المادية الجدلية. فما مفهوم المادية الجدلية؟ و فيما تتمثل بكل أبعادها وحيثياتها؟

المطلب الأول: مفهوم المادية الجدلية.

إن الدراسة الموضوعية النزيهة تستوجب قبل التوغل في المادية الجدلية يجب أولا التعريج على مفهومها خاصة وأنها مركبة من مصطلحين، المادية من جهة والجدلية من جهة أخرى.

أما عن المادية فيمكن الإقرار أولا بأن هذا المصطلح وقبل الوقوف على مفهومه فإن فكرة المادية في الأساس قد شهدت عبر العصور ظهور واختفاء وذلك حسب تفسيرات الناس لعالم الطبيعة هذا من جهة، وحسب التطورات العلمية من جهة أخرى لاسيما في ظل تصورين هما التغير والحركة.[1]

ومعنى ذلك أن المادية كفكرة تجسدت عبر العصور وكان لها الحضور والاختفاء لكن تعززت معالمها أكثر وأثبتت حقائقها في ظل المنهج التجريبي والتطورات العلمية، إذ أصبحت الأشياء ترد إلى عللها الحقيقية القابلة للتحقق ذات الصبغة المادية.

فالمادية في أصلها اللغوي مشتقة من لفظ"مادة" تعني أن" كل شيء يكون مددا لغيره. كل جسم ذو امتداد ووزن، ويشغل حيزا من الفراغ، ومادة الشيء: أصوله وعناصره التي منها يتكون".[2]

في حين أن مصطلح الديالكتيك سبق التعريف به.

---

[1]-أفاسيليا بودوستنيك، وأوفشييخوت، ألف باء المادية الجدلية،تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1987م، ص ص15-16.

[2]–مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 2004، ص858.

ولقد ورد في المعجم الفلسفي لجميل صليبا أن الجدلية المادية هي:"مذهب ماركس وانجلز تدخل على المادة حركة جديدة تجمع بين المتغيرات الكمية والمتغيرات الكيفية وتؤدي في نهايتها إلى قيام حياة روحية مستقلة عن الظواهر المادية."[1]

والمعنى في ذلك أن الجدلية المادية هي أسلوب انتهجه ماركس وهيجل في تبرير الحياة الاجتماعية والتحولات الحاصلة فيها من منطلق الظروف المادية والاجتماعية لتأخذ بعد ذلك في النهاية صورة مفارقة لتلك المادة عندما تتحقق الغاية الكامنة في بلوغ ذلك التغيير.

ويعرف جوزيف ستالين المادية الجدليةفي كتابه "المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية"بأنها:"هي النظرية العامة للحزب الماركسي اللينيني، وقد سميت بالمادية الديالكتيكية لأن أسلوبها في النظر إلى حوادث الطبيعية، أو طريقتها في البحث و المعرفة هي ديالكتيكية ولأن تعليلها لحوادث الطبيعة وتصورها لهذه الحوادث، أي نظريتها هي مادية."[2]

والمقصود من ذلك أن المادية الديالكتيكية هي منهج اتبعه ماركس ولينين وسمي على هذا الأساس لأنه في تفسيره للظواهر وتطلعه للمعرفة يعتمد على تصورين على الجدل كمنهج وعن العلل المادية للتفسير.

إذ "تعتمد النزعة المادية الفلسفية الماركسية على المبدأ القائل بأن المادة والطبيعة والكينونة هي وقائع مادية موجودة خارج الوعي ومستقلة عنه."[3]

و تشير الجدلية المادية في المعجم الفلسفي عند **جميل صليبا** أيضا إلى تغير المادة. بمعنى إلى تبدل على المستوى المادي لا الفكري، كما كان سائدا من قبل عند هيجل.[4]

---

[1]-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص210.

[2]–جوزيف ستالين، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، دار دمشق للطباعة والنشر، مصر،2000، ص18.

[3]–جورج بوليتزر وجي بيس موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية،تع:شعبان بركات، ج1،منشورات المكبة العصرية، بيروت،(د.ت)، ص187.

[4]–جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص394.

والمقصود في ذلك أن الجدلية المادية هي جدلية المادة لا الصورة وهي تمثل **ديالكتيك** للتغير على نحو معين، تغير مبني على الإقصاء لا التطور.

لكن هذا لا يعني أن فكرة الجدل في حد ذاتها تعد موروث أخذه ماركس عن هيجل بالرغم من أن هذا الموروث أخذ بعد ذلك فكرة المادة والتغير :"الديالكتيك أو الجدل هي فلسفة اقتبسها " **ماركس** من أستاذه "**جورج هيجل** والذي كان يرى أن لكل فكرة أخرى تناقضها، وهي في صراع معها ، ومع مرور الوقت كلتا الفكرتين تضمحلان لتتولد عنهما فكرة جديدة تحمل معها فكرة تناقضها."[1]

إذن وبهذا الشكل تكون المادية الجدلية عند ماركس تطورا الجدلية المثالية عند هيجل غير أن ماركس أسقط الجدل من التصور الهيجلية المتعالي ليرتبط بالحياة والواقع ويكون أكثر ديناميكية خاصة عندما تعلق بفكرة التغير التي تساير التحول القائم في المنظومة الاجتماعية.

ومن خلال كل ذلك يمكن القول "أن المادية الديالكتيكية نظرة جديدة للعالم ، تجاوزت المثالية المتعالية الأفلاطونية والجدلية المثالية الهيجلية، وميتافيزيقا القرن الثامن عشر، لأنها حولت المركزية بالإهتمام بما تعانيه الذات البشرية من ظروف مادية تجاوزت فكرة السكون إلى التغير، وفكرة اللاعلمية إلى العلمية، متؤثرة بإنجازات العلم ومعطيات المنهج التجريبي تاركةورائها اللاهوت، نحو الوقوف على العلل الحقيقية متجاوزة فكرة الروح إلى المادة".[2]

وبالتالي فهي دراسة للحياة الاجتماعية والوقائع الإنسانية تستند إلى طريقة الجدل لتعبر عن حياة الناس وفقا للتناقضات والتعارضات وتأسيسا على النفي والصراع وكل ذلك وفق تبرير مادي يسير صيرورة الحياة.

---

[1]-علي بوكميش ، إسهامات الاتجاه الماركسي في دراسة المنظمة " قراءة نقدية"، الجامعة الإفريقية، أدرار ،ص102.

[2]–مخطار ديدوش محمد، زيات فيصل، آليات التحليل الماركسي ،مجلة آفاق البحوث، مجلة آفاق البحوث والدراسات، سداسية دولية محكمة،المركز الجامعي، الجزائر2، جامعة أبو القاسم سعد الله، العدد4، 2019، ص220.

المطلب الثاني: ظروف النشأة.

إن المادية الديالكتيكية كغيرها من الأفكار هي ليست وليدة العدم، بل ترجع في الأساس إلى مجموعة من الظروف والأسباب التي ولدتها وتمخضت عنها، ولعل المتتبع لمؤلفات ماركس وانجلز تتضح عنده جليا ملاح نشأة هذه المادية، لاسيما وأنها ولدت في رحم ظروف العالم الواقعي.

إن الأساس المتين الذي يبعث على النظر هو أن المادية الجدلية تبعث بلا ريب في مختلف جوانبها إلى التفاعل الحاصل ضمن الظروف الاجتماعية والمعطيات الاقتصادية وواقع العمل. لذلك كانت المادية الجدلية صورة تكرس رؤيا ماركسية ترجم من خلالها ماركس حياة الناس المادية في ظل الطبقية وتقسيم الثروات في مقابل الاختلاف والتناقض. ولقد نشأت في ظل جملة من الظروف:

1. **تجاوز فكرة المغالاة في الدين و المثالية:**

لقد انبنى الديالكتيك قبل ماركس على تصورات مجردة وميتافيزيقية قائمة على تصور الجدل المثالي كالأفلاطوني والهيجلي،وكذا الجدل اللاهوتي الذي كان سائدا في العصور الوسطى ليأخذ الجدل صورة جديدة ترتبط كل الارتباط بتجاوز صورة كلاسيكية للجدل بتصور آخر مادي.[1]

من هنا يمكن القول أن الجدل قبل ماركس قد شهد إسهاب كبير قائم أساسا على اعتناقه للميتافيزيقا والطابع المجرد، وأيضا ارتباطه باللاهوت، الأمر الذي جعل ماركس ينظر إلى الجدل على أنه لم يحقق الغايات إذا استمر على هاته الوتيرة.

هذه الصفة للجدل قبل ماركس والتي تلخصت في ابتعادها عن الواقع جعلت من ماركس هو نفسه يعيد معنى جديد للجدل هاذ المعنى يرتبط بالمادية، ففكرة المادية

[1]–ق.اقانا سييف، أسس الفلسفة الماركسية، تر: عبد الرزاق الصافي، دار الفارابي، بيروت، د.ط، د.س،ص15.

عكس فكرة المجرد. إذن فالعنوان الجديد والذي يمثل مادية جدلية، جعل من هاذ الصنف من المادية ينزل من المتعالي المجرد إلى الواقع والممارسة.

والتصدي للمثالي والمتعالي في الجدل بدأت بوادره الأولى مع فورباخ، الذي كان مناهضا وبشدة كل أشكال التصور الميتافيزيقي رافضا المثالية والمطلقية، معتقدا أن أي مسار يوصف بالصواب إنما هو ذلك الذي يبعث على الواقعية.[1]

وعليه فإن الجدلية المادية هي تفجير القيود التي كبلت الجدل بقيود المتعالي والمثالي لتخرج إلى ماهو مادي لتعتنق ماهو مادي وواقعي. وكان هذا من فورباخ إلى ماركس ليكون الجدل بهذه الصورة ذا أثر مباشر وقوي في الجنس البشري، لا يرتبط إلا بالذات الإنسانية وما نحياه من ظروف ووقائع.

ويقر ماركس في مخطوطاته الحق أن فورباخ قد عد قاعدة متينة تأسس من خلالها فكره، هذه القاعدة تمد بالصلة الوثيقة إلى إعادة إرجاع الإنسان إلى الواقع كيانا وفكرا خاصة في ظل المغالاة الكبيرة بربط الإنسان بما هو ميتافيزيقي.[2]

ويقصد ماركس هاهنا أنه يسير على خطى فورباخ وذلك في رفضه لمختلف التصورات المثالية والميتافيزيقية التي انعكست سلبا على الوجود الإنساني.

ويعلل ماركس هذه المغالاة تعليلا حقيقيا في مخطوطاته، عندما أرجعها إلى فكرة الاغتراب وهو ذلك الشعور الذي يتنامى دوما ويزداد كلما زاد اضطهاد العمال وإحساسهم بعدم التملك. هذا الاغتراب زاد كثيرا من ضغط الميل نحو ما هو ميتافيزيقي، وهو ما علله أيضا فورباخ لفكرة الآلهة.[3]

---

[1]–اقانا سييف، أسس الفلسفة الماركسية، مرجع سابق، ص15.

[2]-كارل ماركس، مخطوطات لعام 1844م ، تر: محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة،القاهرة، د.ط، 1974م، ص5.

[3]- المصدر السابق، ص5-6.

من هذا كله تظهر الظروف التي من شأنها أن تعيد ضرورة النظر في الجدل وتغيير منحاه، خاصة وأن اتجاهه نحو المتعالي يعود سلبا على الإنسان، فهو يهينه أكثر مما يعينه.

وعلى هذا الأساس فإنه يمكن القول بالمنظور الماركسي أن هناك تضاد كبير بين المثالية والمادية، وإن الحركة في الكون والتغير في الأساس مآله مادية جدلية لتتجاوز الاعتقاد إلى التجسيد.[1]

بهذا الشكل تكون المادية الجدلية مقولة رئيسية من مقولات الفكر الماركسي غايتها هي إعادة قراءة الإنسان من جديد قراءة مستندة إلى ظروفه المادية وأوضاعه الاجتماعية وأيضا أحواله المعيشية قراءة تضرب بجذورها إلى أعماق حياة الإنسان اليومية، وهي حياة قوامها المعاناة المادية.

الأمر الذي دفع **ماركس وانجلز** إلى الثورة على كل أشكال الطابع المجرد وخاصة آراء هيجل،التي انتقلت من خلال:"إنزال المثالية في الفلسفة عن عرشها إلى "فورباخ" الذي قال بجرأة :" أن الفكر يخرج من الكائن، لا الكائن من الفكر".وكانت مادية فورباخ حلقة الانتقال من فلسفة هيجل إلى فلسفة **ماركس**".[2]

وبالتالي كان العمل في الماركسية قائم أساسا على جهود **ماركس وانجلز** في نزع قشور المثالية عن الجدل **الهيجلي** و إعطائه طابع عملي.

أعتقد هنا إذا أن معنى الجدل قد تغير عندما انسلخ من كل شيء واعتنق الذاتية ليكون دراسة واقعية للإنسان والحياة الاجتماعية، لتحدث قطيعة في مفهوم الجدل قبل ماركس، وعنده.

[1]– كارل ماركس، مخطوطات لعام 1844، مصدر سابق، ص8.

[2]–جوزيف ستالين،المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، مرجع سابق،ص11.

2. الاهتداء إلى نتائج العلوم الطبيعية:

إن ما هو مسلم به وبديهي أن التطور العلمي والتقدم التكنولوجي ذا صدى كبير جدا على المعارف بصفة عامة، والفلسفة بصفة خاصة لاسيما وأن آراء الفلاسفة تتأثر بما يتوصل إليه العلماء، بحكم أن علاقة العلم بالفلسفة مهما بدت ظاهريا أنها انفصال، إلا أن في جوهرهما متصلان وخير شاهد على ذلك هو التأثير المتبادل الحاصل بين النظريات العلمية والأبحاث الفلسفية.

فلقد كانت للانجازات العلمية الهائلة في ميادين العلم المختلفة وفي مطلعها الفيزياء الكيمياء، الجيولوجيا، علم الأحياء...الخ، من جراء المنهج التجريبي صدى كبير على قلب موازين الجدل ورد الاعتبار لفكرة المادة.

وبالتالي هذه القفزات التحولية في ميدان العلم جعلت من ماركس وانجلز يحققان اكتشاف جديد يتمثل في تلك القوانين العلمية التي ساهمت في تطور المجتمع البشري.[1]

هذه الثورة العلمية الهائلة والتطور العلمي والتكنولوجي أباح لفيلسوفنا أن يعتبر أن الإنسان جزء من الظواهر الطبيعية، فإذا كان ما يحدث في الطبيعة يعلل تعليلا ماديا فإن ما يحدث للإنسان أيضا يمكن أيضا أن يسير على هذه الوتيرة في التعليل.

وبالتالي فالتطور المادي الحاصل في عالم الطبيعة لا يترجم فقط القوانين العلمية بل يعبر أيضا عن حياة البشر الذين يحتكمون إلى نفس الظروف المادية باعتباره جزء من موجودات العلم.

[1]-جوزيف ستالين،المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، مرجع سابق ، ص12.

-وقد توجت هذه المعطيات العلمية بانجازات كبرى منها:

أ. الخلية:

وتعد الخلية برهان دامغ على وحدة بنية الطبيعة الحية. من خلال توصل العلماء إلى أن مختلف أعضاء الكائنات الحية، إنسان، حيوان ونبات، تتكون من خلايا مختلفة.[1]

ب. قانون بقاء الطاقة وتحولها:

إن فكرة تحول الطاقة وتغيرها من صورة إلى أخرى يدل دلالة واضحة على فكرة التغير والانتقال من حال إلى آخر سواء تعلق الأمر بالطاقة أم بالمادة كمثيل لها.[2]

ج. معطيات العلم عن المواد الموجودة في الطبيعة:

تحت تأثير حاجات الإنسان الرأسمالي تطورت العلوم، وغيرت نظرتها للأشياء الموجودة في الطبيعة:"الحرارة والمغناطيس، تحديد خواص العديد من العناصر والتراكيب الكيماوية...الخ".[3]

والمعنى في ذلك أن مثل هذه القواعد والأسس تعد دعامة أساسية لتعزيز الأفكار التي قامت عليها المادية الجدلية، خاصة بالإقرار أن كل شيء على اختلافه يعود في أصله الأول إلى ماهو مادي، وأن الأشياء لا تستقر على حال واحد بل في تغير مستمر. كما أنها متحركة وليست ساكنة، هذه القواعد الأساسية التي استند إليها العلم كانت تشكل ظروف لنشأة مثل هذا الصنف من الجدل.

أعتقد هنا أن التفكير الفلسفي كما سبق الذكر يسير متأثرا بالفكر العلمي، وأن مبادئ العلم الجديد ساهمت في بلورة مبادئ فلسفة ماركس، بوصفه متأثرا بعلوم عصره.

---

[1]-فاسيلي بودستيك و أوفيشيياخوت ، ألف باء المادية الجدلية، مرجع سابق، ص15.

[2]-المرجع نفسه ، ص16.

[3]- المرجع نفسه، ص15.

هذه الرؤيا الجديدة بررتها الخلية التي تشير إلى الأصل المادي لكل الأشياء، وأيضا التبدل الذي عماده الحركة. وكذلك الجدة الناتجة عن التغير لتكون هذه الظروف جميعا ساهمت في ظهور هذا الصنف من الجدل.

3. التأثر بمعطيات النظرية التطورية:

إن الحديث عن علم البيولوجيا إنما هو حديث عن مرحلتين، الأولى كلاسيكية والثانية حديثة.

فلقد اتسمت المرحلة الأولى بتخلف كبير في علم الأحياء، وذلك لعلتين إحداهما راجعة إلى التعصب الديني لتحليل الكائنات الحية وإرجاع ظواهرها للميتافيزيقا. والثانية إلى ضعف التقنية والوسائل في مقابل التخلف العلمي.في حين أن المرحلة الثانية عرفت شكلا جديدا مخالفا لما كان سائدا من قبل.

هذه الجدة في البيولوجيا كان لها صدى كبير في تحويل الجدل إلى رؤى مادية من خلال ما ساهم بيه **داروين Darwin Charles Robert (1809-1882م)** في إسقاطه للتصورات الميتافيزيقية في نشأة وتطور الكائنات الحية واعتبارها موجودات ظهرت إثر ارتقاء دام ملايين السنين.[1]

من هنا كانت النظرة مغايرة فخروج البيولوجيا من المثالية والميتافيزيقية إلى التفسير الواقعي الذاتي عن طريق الارتقاء والتطور، جعل من الجدل أيضا ينحوا منحاها ويسير على خطاها، ليخرج أيضا من دائرة المثالية ويرتبط بالواقع المادي.

لاسيما وأن داروين قد أعطى دفع كبير للإنسان بوصفه جزء من موضوع البيولوجيا، عندما قدم له معنى جديد فسر من خلاله نشأة وتطور النوع البشري خاصة في ظل ما كان سائدا.

[1]–فاسيلي بودوستنيكو أوفيشييخوت، ألف باء المادية الجدلية، مرجع سابق،ص16.

وفي هذه الصدد يقر ستالين في كتابه " المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية" أن ماركس قد أعاب على الفلاسفة كل ما قاموا به من مجهودات، بحكم أنهم فسروا العالم فقط، في حين أن الأجدر بهم هو تغييره.أي أن التفسير لا يمثل عملا فعالا بالنسبة لماركس، وإنما تظهر الجدة والابتكار في قلب الموازين وتغيير الظروف والأحوال.[1]

في اعتقادي أن ماركس على حق لأن تصوير الواقع كما هو عمل عديم الفائدة، بحكم أن المهمة الحقيقية للفيلسوف بوصفه من خاصة الناس لابد أن تعمل على تغيير ذلك الواقع وتطويره وجعله على صورة مناسبة وأكثر خدمة وفعالية.

وأقر أيضا ستالين في مؤلفه سالف الذكر أن انجلز يسير على خطى ماركس أيضا، خاصة عندما اعتبر أن التطورات العلمية الجديدة الحاصلة والتي ستحصل، إنما هي في كل مرة من المرات تساهم أكثر فأكثر في دفع جديد لآراء ماركس نحو التقدم إلى الأمام.[2]

والمعنى في ذلك أن إنجلز وماركس يتفقان معا في الإقرار بأن التطورات العلمية الحاصلة في مختلف مجالات الحياة، إنما تقدم دفعا قويا للتفسير المادي الجدلي، وأتصورها هنا أن العلة في ذلك هو أن العلم أصبح يتعامل فقط مع التفسيرات المادية ويرفض تماما إرجاع الظواهر إلى الأمور الغيبية.

وبالتالي فإنه في ظل كل الظروف المتمثلة في الانسلاخ من الآراء الدينية والمثالية ومع التطورات العلمية في مختلف ميادين الحياة، وفي ظل الإيمان بالمادية والتغير كان ميلاد المادية الجدلية كرؤية جديدة تترجم العالم بما فيه.

وعليه فإن الحق أن الوصول إلى نظرية الانتقاء الطبيعي بأسلوب التجريب هو نفسه الذي استخدمه **ماركس** في الوقت ذاته تقريبا، في النظرية المادية. فقد نشأت نظرية **داروين**

[1]–جوزيف ستالين، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، مرجع سابق، ص ص11–12.

[2]- المرجع نفسه ،ص12.

من اعتبار أساسي هو أن كل نوع يعيش بالتكيف مع بيئة ما، كما نشأت نظرية ماركس من اعتبار هو أن كل مجتمع يعيش بأسلوب إنتاج ما.[1]

فيكون بهذا الشكل حضور داروين قوي في فكر ماركس من خلال أن ماركس عندما بنى فكره على مسلمة أن لكل مجتمع خصوصياته الاقتصادية التي تسير وفقا لظروفه الاجتماعية، وأيضا بيئته وهو نفس الحال الذي أقره قبله داروين مثبتا بأن لكل نوع نمط حياة تحدده البيئة التي يحي فيها.

ويلخص ماركس هذا في قوله في مخطوطات 1844م:" ولا يكاد يكون من الضروري أن أؤكد للقارئ الذي يعرف الاقتصاد السياسي أنني قد وصلت إلى نتائجي عن طريق تحليل تجريبي تماما يقوم على دراسة نقدية دءوبة للاقتصاد السياسي"[2]

وبالتالي لم تتوقف حدود التأثر الماركسي بالتطور العلمي الحاصل وفي مطلعه علم الأحياء، بل استفاد أيضا ماركس من تعليل البيئة الاجتماعية الذي أخذه من داروين من تعليل البيئة الطبيعية، فكما تفرض الطبيعة على الأنواع ظروف معيشية يفرض الواقع على الأفراد ظروف اجتماعية واقتصادية.

وعليه فإن المادية الجدلية ظهرت في ظل ثلاثة ظروف أساسية ضمنت لها النشأة والظهور رافضة بذلك ما كان سائدا من إسهاب كبير في النزوع نحو المثالي والمتعالي والخوض في الأمور الميتافيزيقية والمجردة مهتدية إلى ما توصلت إليه العلوم التجريبية من نتائج من جراء المنهج التجريبي ذو الطابع المادي، متأثرة بآراء الحركة والتغير المنبعثة من آراء داروين في النظرية التطورية والمرتبطة بعلم الأحياء، كل ذلك شكل تربة خصبة ضمنت ظروف نشأة هذا الصنف من الجدل.

[1]-موريس كورنفورت، مدخل إلى المادية الجدلية، ترجمة مستجير مصطفى، دارالفارابي، بيروت،ط5، 2015، ص215.
[2]-ماركس، مخطوطات 1844م، مصدر سابق، ص10.

المطلب الثالث: قوانين المادية الجدلية.

لذلك فإن التأسيس للمادية الجدلية ونبذ كل أشكال الجدل السابق والانسلاخ من التصورات الميتافيزيقية يستلزم احتكام هذه المادية إلى قوانين وقواعد ضبطها ماركس وأشار إليها أيضا انجليز عندما قال:" في مجابهة الميتافيزيقا يجب تطوير الطابع العام للديالكتيك بوصفه علم الترابط".[1]

إذن في ظل انتشار الميتافيزيقا والأفكار المتعالية خاصة بعد الإشارات إلى الجدل عند أفلاطون وأيضا الجدل في العصر الوسيط، وأيضا الجدل الهيجلية في مقابل كل هذا أضحى الديالكتيك لا يرتبط بما هو كائن بل بما هو متعالي ومثالي، لذلك لابد من ضبطه وفق قوانين تجعله أكثر واقعية.

وهذه القوانين أساسا تجسدت قبل ماركس في الفكرة الهيجلية، إذ عمل هيجل على اعتبارها أنها قوانين الفكر وحده، حيث رفع الغطاء عن القانون الأول. في القسم الأول من كتابه(المنطق)، في مبحث الانطولوجيا، في حين أن القانون الثاني والذي ينطوي على جانب كبير من القيمة المنطقية في مبحث(الجوهر). ويمثل القانون الأساسي في بناء مذهبه بأكمله.[2]

وكل هذه الإشارات وغيرها تدل على وجود بوادر غايتها ضبط الديالكتيك وتحديد مساره خاصة في مقابل تلك الاعتقادات الجديدة التي أتى بها ماركس.

إلا أن ماركس أعطى صبغة أخرى لتلك القوانين، وربطها بالجانب المادي و الطبيعي وفكرة التغير.[3]

---

[1]–فريديريك انجلز، ديالكتيك الطبيعة، مرجع سابق، ص5.

[2]–إبراهيم بوعقل، المادية الديالكتيكية " قوانينها، مقولاتها، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، جامعة مولود معمري، تيزي وزو،العدد11، 2023م، ص9.

[3]- المرجع نفسه،، ص5.

وتتمثل هذه القوانين في:

1. قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغييرات كيفية:

إن المادية الجدلية في الأساس تستند إلى قاعدة متينة وهي قاعدة التغير الذي يمثل لب الجدل وجوهره، والمقصود بالتغير هو الانتقال من حال إلى آخر، إلا أن هذا الانتقال لا يتيسر بصورة لوحدها أو بالمادة فقط، أي أن أي تغير بالصور يصحبه تغير لمادتها، وأن أي تغير يطرأ على المادة يطرأ على صورتها أيضا.

من هنا يكون جوهر الديالكتيك أو الجدل القائم على قانون تراكمية الكم، الذي يؤدي إلى تغير نوعي وذلك عند بلوغ المقياس اللازم الذي تنشده هذه الجدلية.

وهذا ما وضحه ماركس من خلال إقراره بحالة عدم الاستقرار التي تكون في الوجود والتي تدفع بدورها إلى التغير، هذا الأخير يتحقق بتغير الواقع المادي وأيضا الظروف الاجتماعية، هذا من جهة، أما من جهة أخرى يصحبه تغير في الشكل العام للمجتمع. وبصورة أوضح في الصورة المكونة للبنية الاجتماعية.[1]

والمقصود من ذلك أن التغيير عند ماركس يأخذ شكلين: شكل مادي يشير إلى تغير الكم أي إلى حركة الثروة، وشكل معنوي توضحه صورة المجتمع بعد ذلك التغير أي إلى حالة اللا طبقية كشكل من أشكال الكيف المنتظر.

ومن ذلك يصور لنا ماركس هذه الحالة المزدوجة التي تعنى بمصاحبة تغيرات الكم والكيف معا قائلا:" أن من الجانب الكيفي ومن الجانب الكمي. فكل من هذه الأشياء هو مجموع للكثير من الخصائص ولذلك يمكنه أن يكون نافعا بمختلف جوانبه، وإن الكشف عن هذه الجوانب المختلفة، وبالتالي عن الأساليب المتنوعة لاستخدام الأشياء هو من عمل التطور"[2]

---

[1]-كارل ماركس، رأس المال، تر: فهد كم نقش، دار التقدم، موسكو، م1، 2002، ص 53.
[2]- المصدر نفسه ، ص ص53-54.

وعليه فإن وصف التطور عند ماركس لا يعدوا سوى أن يكون وصفا لحالة التغير سواء في الوجود أم في الأشياء، وهو تغير للمادة والصورة معا أي تغير للشيء في بنيته وشكله على حد سواء، وهو تغير ملازم يحدث للحدين معا" الكم والكيف".

وهو ذات الرأي عبر عنه فريديريك انجلز عندما اعتبر أن الغير في أساسه لا يمس الأجسام من ناحية صورتها فقط، بل أيضا يعود إلى مادتها والأصل المكون لها، فأي تغير للجانب الكيفي، إنما متأصل كمي، كما أنه في المقابل أي تغير على مستوى المادة إنما يرجع أيضا للصورة.فالمادة والصورة وجهان لعملة واحدة.[1]

وعلى هذا الأساس فإن صيرورة عالم الطبيعة وتغير الموجودات من حالة إلى أخرى يتيح القول أن الأشياء جميعا، إنما في أساسها تتابع اطرادا في التبدل كما وكيفا.

ومثل هذا القانون يعبر صراحة بأن عالم المتغيرات إنما يمس كل الجوانب، ذلك أن: " التحولات الكيفية في الطبيعة. هذه التحولات المحددة بدقة في كل حالة فردية، لا تحدث إلا بإضافة كمية، أو طرح كمي للمادة أو الحركة(المدعوة طاقة)".[2]

وبالتالي فإن أي تغير في الكيف هو بحاجة إما إلى إضافة في الكم أو زيادة في الحركة وأن قبول الأفكار لا يكون بطابعها المجرد، وإنما في وضعها العملي، فالتغير إذا ليس تغير في الصور وإنما أيضا في البنيات.

و عليه فإنه" يتعذر تبديل كيفية جسم ما دون إضافة أو طرح للمادة أو الحركة، أي بدون القيام بتغيير كمي للجسم المعني".[3]

---

[1]–فريديريك انجلز ، ديالكتيك الطبيعة،مرجع سابق، ص65.

[2]- المرجع نفسه، ص66.

[3]–المرجع نفسه ، ص66.

وهو ما عبر عنه كارل ماركس في الجانب الاقتصادي، من خلال أنه يرى أن تغيير صورة الظروف الاجتماعية قائم على تغيير تقسيم الموارد والثروات، وأن تقسيم الموارد والثروات يؤدي بالضرورة إلى تغيير حالة الوضع الاجتماعي. وكأنه تناسب فردي بين الصورة والمادة.

ويتضح هذا القانون من خلال المثال التالي:" لذا فإن الكم والكيف هنا يتوافقان أحدهما مع الآخر، وفي كلا الاتجاهين.وحتى الوقت الحاضر لم تتوفر آية إمكانية لتحويل الحركة من شكل إلى آخر ضمن جسم واحد معزول".[1]

والمقصود هنا أنه من الضروري الربط التام بين كيان الشيء كموجود له بعد مادي وصورة الشيء كموجود أيضا له شكل وجانب صوري، وأن أي تغير يحدث هو لا يمس جانب دون آخر.

و أعتقد هنا أن هذا القانون تتضح ملامحه أكثر عندما يصل ماركس في النهاية إلى تجسيد فكره على أرض الواقع ليتغير شكل الملكية وأيضا صورة المجتمع.

2. قانون تداخل الأضداد.

إن قانون تداخل الأضداد يعد جوهر الديالكتيك لأنه القاعدة الأساسية التي تقوم عليها فكرة الحركة والتغير وأيضا يتأسس بموجبها النفي، وقد كان لهذا القانون صدى كبير في الربط بين قانوني " تحول التغيرات الكمية إلى تغييرات كيفية" و"قانون نفي النفي".

وقد عبر ماركس عن هذا القانون في مؤلفه "بؤس الفلسفة" بأنه روح الوجود ومسير صيرورة الحياة، لأن النظرة إلى الواقع في الأساس حسب منظوره لابد أن تتأسس على المتناقضات، وأن أي تطور أو تغير إنما ناتج عن حركة الأضداد.[2]

---

[1]–فريديريك انجلز، ديالكتيك الطبيعة،مرجع سابق ، ص67.

[2]-كارل ماركس، بؤس الفلسفة (رد على فلسفة البؤس لبرودون)، تر:محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت، ط4 ، 2010م،ص ص12-13.

والمعنى في ذلك أنه لا ينبغي أبدا فهم قانون الأضداد كفكر مجرد قائم في الذهن، بل هو قانون واقعي وممارسة فعلية قوامها الاختلاف والتضارب وما يحدث في الواقع ما هو إلا ترجمة لمثل هذا القانون.

وهذا التناقض في الأشياء، أي قانون وحدة الضدين هو:" القانون الأساسي الأول في الديالكتيك المادي، ويقول **لينين** Vladimir Ilyich Ulyanov Lenin (1870–1924م): "إن الديالكتيك بمعناه الأصلي هو دراسة التناقض في صميم جوهر الأشياء، وكثيرا ما أسمى لينين هذا القانون جوهر الديالكتيك كما سماه لب الديالكتيك". لقد قال لينين إن الديالكتيك بالمعنى الخاص للكلمة هو درس التناقضات في ماهية الأشياء نفسها".[1]

وعطفا عن ما سبق ذكره عن التناقض سواء عند ماركس أو لينين، فإنه يمثل الجوهر الحقيقي الذي يعلل المادية الجدلية بوصف أنه جوهر الأشياء وجوهر الوجود أيضا الذي تحي فيه الأشياء.

إن فكرة التناقض في الأشياء لا يمكن أن تفهم بصورة سلبية، بل على العكس من ذلك فإن التناقض جوهر الشيء، وأساس وجوده ولا يفهم إلا من خلاله.وعلى هذا الأساس فإن قانون الأضداد هو قانون الوجود سواء بالنسبة للأشياء الحية أو الجامدة، وأي شيء متعلق به، ولا يقوم إلا عليه.

وهو ما أقره أيضا ماركس عندما نظر إلى التناقض نظرة متعالية تجاوز من خلالها النظرة السوداوية لهذا المبدأ والتي كانت تسبغ الفكر قبله، لذلك داس بقدمه على كل الأفكار التي ترى إمكانية إلغاء التناقض، وهو الحال مع هيجل.[2]

---

[1]–إبراهيم بوعقلو أحمد باجي، المادية الديالكتيكية قوانينها، مقولاتها، مرجع سابق، ص9

[2]-كارل ماركس، بؤس الفلسفة، مصدر سابق، ص ص13-14.

وأتصور هنا أن ماركس ينهي التناقض بتناقض جديد، وصراع بصراع جديد. وكأن الحركة عنده لا تتوقف ولا تنتهي إلى سكون، وكأنه يعيدنا إلى هيراقليطس في المدرسة المالطية ويقر بدوام الصراع بين المتضادات.

إن ماركس في توضيحه لمثل هذا القانون يستقرأ الواقع البشري من حيث أنه مليء بالتناقضات والتضاربات، سواء في الميدان الاجتماعي أو حتى الاقتصادي. وهذا يعود إلى طبيعة البشر الأنانية، فالتضاد إذا أسلوب يعلل الحياة.[1]

فالمتضادات هي بمثابة قوة تشكل صراع جدلي يسعى إلى النفي من أجل تحقيق بقاء لإحداها على حساب الأخرى. فهي تشكل تضارب يمثل تفوق لشكل على حساب شكل آخر، وكأن البقاء هنا للأقوى أو الأفضل.[2]

وهو حال ما كان سائدا ضمن متناقضات الوجود: صاحب رأس المال والعامل السعادة والتعاسة، الثروة والفقر،...، كل ذلك يحمل على وجود تناقضات في الوجود ويدفع إلى ضرورة التغيير.

ومثل هذا القانون إنما هو تعبير شامل لعامل الطبيعة ، يفسر الظواهر بأضدادها ويوصل إلى قوانين عامة وهي قوانين لا تعبر فقط عن حقيقة الأشياء، بل تعطي أيضا للوجود معنى وقيمة داخل حركة التضارب التي تحدث تفاعل بين المتناقضات، لتوصل إلى ماهية العالم.[3]

وهو في الأساس يعزى في الظهور إلى النقد البناء الذي وجهه ماركس "**لبرودون**" ومن قبل لهيجل، وذلك كله لإعادة الجدل إلى الواقع وفق ربطه بقانون التضاد الذي يعلل حالة موجودات الواقع.[4]

---

[1]- كارل ماركس، بؤس الفلسفة، مصدر سابق، ص13.

[2]–أحمد كشي، وظيفة الجدل الماركسي، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، مجلد1،قسم الفلسفة، جامعة الجزائر2، ع2، جوان 2013م، ص84.

[3]–ق افانا سييف، أسس الفلسفة الماركسية، مرجع سابق، ص15.

[4]- كارل ماركس، بؤس الفلسفة، مصدر سابق، ص15.

وعلى هذا الأساس فإن قانون التضاد جعل الديالكتيك الماركسي يختلف عن الديالكتيك الهيجلية، وعن مختلف الجدليات السابقة بحكم أنه لا يحل التناقض بل يجعله قانون مستمر لا يزول.

3. قانون نفي النفي.

إن ماركس لم يكتف ببناء المادية الجدلية على أساس من الكم والكيف، أو على تصور التضاد فقط، بل تجاوز ذلك إلى قانون أكثر فعالية يقدم معنى ودلالة لهاذين التصورين وهو قانون نفي النفي.

والمقصود بنفي النفي حسب ما يرى ماركس في كتابه"بؤس الفلسفة" بأن كل شيء ينتفي إلى ضده وأن ذلك الضد أيضا قابل للانتفاء، وكأننا أمام صيرورة تسرد انتفاء تلك الأضداد، انتفاء لا يقبل الحد أو التوقف.

وهذا النفي هو الذي يترجم العالم الذي يسير بتطور مستمر، وفكرة التطور بالأساس تعني التغير من صورة إلى أخرى، ولما كان التغير لا يتأتى إلا على حساب القديم من أجل بناء ماهو جديد، كان لابد من نفي وضع من أجل بناء وضع آخر مغاير.

وهذا النفي يعود في أساسه الأول إلى "هيجل" و" برودون" بحكم أن التفسير عندهم للعالم قائم على فكرة الانتفاء بحكم وجود الأضداد داخل هذا العالم. لكن ما زاده ماركس عن ذلك هو نفي النفي بوصفه رفض توقف الصيرورة عند قانون الأضداد.[1]

والمقصود بذلك أن النفي ليس شيء جديد أتى به ماركس، بل هو قانون كان منذ القديم استعمل حتى في الجدل السابق على ماركس، لكن ما زاده عليه هي فكرة الاستمرارية التي كرسها نفي النفي.

[1]- كارل ماركس، بؤس الفلسفة، مصدر سابق، ص13.

تتبلور قيمة هذا القانون أكثر من خلال ما أقره ق."أفاناسييف" في كتابه "أسس الفلسفة الماركسية" :"إن قانون نفي النفي يكشف الاتجاه العام، ووجهة تطور العالم المادي."[1]

من هنا تتضح قيمة هذا القانون الذي يفسر حركة المتناقضات في الوجود ويعلل الانتقال من صورة إلى أخرى، وهو ما تجسد في فكر ماركس عندما علل الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، ومن البؤس والشقاء إلى الثروة والسعادة، وأيضا من الطبقية إلى اللا طبقية. فهو قانون يعيد للحياة معناها ويضع الأشياء في نصابها الحقيقي.

من هنا يوضح ماركس معنى المحافظة على القديم مع التعديل كأسلوب يقوم عليه مثل هذا القانون، وهذا ما يتجلى في قوله:" فالبرجوازيون الاشتراكيون يريدون شروط حياة المجتمع الحديث،(لكن) بدون النضالات والأخطار الناجمة عنها بالضرورة، إنهم يريدون المجتمع القائم منقى من العناصر التي تثوره وتهدمه. إنهم يريدون البرجوازية بدون البروليتاريا".[2]

هذا التصوير الماركسي لحالة الانتقال من صورة إلى أخرى عن طريق النفي هو نوع من أنواع النفي الايجابي إن صح التعبير، نفي تتم فيه المحافظة على بعض الصور القديمة ذات الطابع المفيد، وذلك عندما يكون الإنسان بصدد الانتقال إلى حالة جديدة، وهنا يكون نفي الضد بقبول بعض جوانب الأول.

ويقدم ماركس توضيحا على ذلك أكثر فأكثر ليبين أن ركيزة نفي النفي لا تتأسس دوما على الإقصاء والإلغاء قائلا:"وهناك شكل آخر لهذه الاشتراكية، عمليا أكثر وأقل تمذهبا، سعى إلى جعل الطبقة العاملة تنفر من كل حركة ثورية، من خلال البرهنة على أن ما يسعه أن يفيدها، ليس هذا التغير السياسي أو ذاك، وإنما فقط تغيير أوضاع الحياة المادية، أي الأوضاع الاقتصادية. وهذه الاشتراكية لا تفهم إطلاقا أن تغيير أوضاع الحياة المادي يقتضي إلغاء علاقات الإنتاج البرجوازية، الذي لا يتم إلا بالطريق الثوري".[3]

---

[1]-ق افاناسييف، أسس الفلسفة الماركسية، مرجع سابق، ص94.

[2]- كارل ماركس، بؤس الفلسفة، مصدر سابق، ص14.

[3]- المصدر نفسه ، ص14.

لذلك كان من خلال هذه الأمثلة وأخرى قبول تحقيق لقانون نفي النفي، ليس بصفة الإلغاء والإقصاء دوما بل بإمكانها أن يأخذ شكلا مما هو قديم، قصد الحفاظ عن بعض جوانبه المفيدة.

لكن فكرة نفي النفي لا تعني إبادة القديم أو القضاء عليه، وإنما يمكن تجاوزه بصفة عقلانية، أي طرح ماهو ضار وغير مفيد والحفاظ في نفس الوقت على الأشياء الهامة وإعادة تكييفها مع مستجدات الواقع، وبالتالي:" إن الفهم الدياليكتيكي للنفي ينطلق من أن الجديد لا يبيد القديم تماما، وإنما يحافظ على كل ماهو جيد، وليس يحافظ عليه فقط بل يعيد إعداده ويرفعه إلى درجة جديدة أعلى.[1]

إلا أن ماركس لا يكتفي بالصنف الأول من نفي النفي، بل يزيد عنه صنفا آخر يقوم على تهديم الماضي تماما وإبطاله من اجل بناء الجديد وكأنه نفي للنفي في صورة سلبية أينما يفقد الأمل في كل ماهو قديم وتصبح الثورة والصراع عليه أساس كل شيء.

وهذا ما يظهر في قول ماركس:"مقابل التناقض بورجوازية/ بروليتاريا، حلا ثوريا: التركيب الجدلي، وهو التركيب الذي يجد فيه طرفا التناقض تفسيرهما ويحل محلهما، عقب نفي النفي، المجتمع الاشتراكي والخالي من الطبقات".[2]

وهذا أقوى أشكال نفي النفي لأنه يمثل عند ماركس صفحة جديدة وشكل آخر للحياة تغيب فيه كل الصور الماضية، وينتقل فيه الشيء إلى ضده وكأنه قلب للأوضاع رأسا على عقب، أو انتقال من الموت إلى الحياة والسلاح في ذلك هو الثورة، لأن وظيفتها الإبادة لما هو سائد في مقابل ما هو جديد.

الجدلية المادية إذن تبني على أساس الكم لا على أساس الكيف، وتستند إلى فكرة التغيير من خلال القيام بالظهور والتطور على حساب الضد بالنفي من أجل الولوج إلى الجديد.

---

[1]–ق افانا سييف، أسس الفلسفة الماركسية، المرجع نفسه، ص97.

[2]- كارل ماركس، بؤس الفلسفة، مصدر سابق، ص ص15-16.

وهذه القوانين الثلاث حددها ماركس في مواضيع عدة، كان يرمي من خلالها إلى إخراج الديالكتيك من التصور الكلاسيكي إلى تصور جديد غير من خلاله منحى الجدل من خلال بنائه على التغير بشكليه " الكمي والكيفي" على حد سواء رافضا بذلك أن يمس التغير جانبا دون آخر. هذا التغير قائم أساسا على الأضداد بوصف أن الوجود بأسره كله متناقضات وأن هذه المتناقضات في أساسها تستند إلى قانون النفي ونفي النفي، لتكون بذلك هذه القواعد جميعا دستورا يعيد الجدل في حلة أخرى يمكن لها أن تكون أكثر واقعية وترتبط بالإنسان وظروفه.

المطلب الرابع: تطور المادية الجدلية.

إن الحديث عن نشأة وتطور المادية الجدلية يحمل أولا إلى ضرورة الحديث عن النزعة المادية، وهو في الأساس حديث ليس جديد، بل قديم قدم البشرية، لأن النزعة المادية وجدت مع وجود الإنسان.

إلا أن ارتباط المادية بالجدل قد عرفه اليونان في صورة الجدل المادي خاصة عند الطبيعيون الأوائل في تفسيرهم للكون بإرجاعه إلى أصول مادية خالصة، كالماء والنار..الخ.[1]

من هنا إذا فإن المادية الجدلية تضرب بجذورها إلى القرن السادس قبل الميلاد، أينما اعتقد الكثيرون بوجود أصول مادية للكون وباعتبار أن أصل الوجود مادي وليس مجرد وهي فكرة قائمة في المقام الأول الذي يبرر الرجوع الأول للجدل في صورته الحقيقية.

ولم تتوقف حدود النظرية المادية عند هؤلاء فقط بل تطورت أكثر مع **هيرقليطس** الذي أعطى نفس جديد ودفع قوي للديالكتيك المادي، من خلال أفكاره عن الله والنشوء والعالم. ذلك أنه يقول:" **لم يخلق الله العالم وإنما كان هذا موجودا منذ الأزل وسيبقى إلى الأبد، أن وحدة جميع ظواهر العالم بكون أساسها هو "بداية" واحدة، عملية مادية، هي النار**".[2]

[1]–جماعة الأساتذة السوفييت، المادية الديالكتيكية،تر: بدر الدين السياعي، دار الجماهير، د.ط، د.س،ص40.

[2]–المرجع نفسه ،ص41.

إن هذا الإقرار سالف الذكر يدل دلالة واضحة أن النشأة الأولى للمادية الجدلية بارزة الوضوح في المدرسة المالطية مع هيراقليطس الذي أسس لميلاد الجدل من جهة وربطه بالمادية من جهة أخرى، كي يفسر بذلك نشأة الكون والموجودات، ويعلل الكثير من ظواهر الحياة.

وأتصور هنا أن ميلاد الجدل المادي واضح الأسس والمعالم في الفكر اليوناني التقليدي، حتى وإن كان مرتبط بنظرية الوجود.

لكن تراجعت بذلك النظرية المادية، وتقهقر الجدل المادي خاصة في العصور الوسطى وبداية الفلسفة الحديثة إلى غاية نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر.[1]

وهذا كله يعود إلى علتين: الأولى ارتباط الجدل باللاهوت في القرون الوسطى، وهو ما كان حاله في اليهودية والمسيحية وأيضا الإسلامية، إذ كان الجدل ذو طابع عقائدي غايته الدفاع عن المعتقد.

أما العلة الثانية فيمثلها الجدل في مطلع الفلسفة الحديثة، وخاصة ما كان من حاله عند العقلانيين والمثاليين على سبيل المثال، إذ اتخذ الجدل طابع مثالي ابتعد فيه عن المثالية وأصبح ينشد المطلق.

لكن سرعان ما ارتبط الجدل بالمادية، خاصة في منتصف القرن السابع عشر وذلك كله مع بداية التطورات العلمية الحاصلة وإنجازات المنهج التجريبي والثورات العلمية الرائدة.[2]

والتبرير في ذلك هو تأثر الجدل بالتفسيرات العلمية ذات الطابع المادي القابل للتحقق، ليعود الجدل من جديد في شكل مادية جدلية ترتبط أكثر بالواقع، وتنبذ كل ماهو غير ذلك.

وهو ما تجسد في الفلسفة الماركسية في أساسها قائمة على المادية الجدلية والتي تمثل جوهر الفكر الماركسي، إذكان هذا الفكر يرمي إلى غاية قصوى تتمثل في قلب الموازين وإسعاد شعوب العالم المضطهدة.ولقد" تمت صياغة الفلسفة الماركسية المادية الجدلية، على

---

[1]–جماعة الأساتذة السوفييت، المادية الديالكتيكية، مرجع سابق،ص42.

[2]- المرجع نفسه ، ص42.

أيدي المنظرين الكبيرين للحركة العمالية كارل ماركس وفريدريك انجلز، ثم أكملها قائد الشغيلة فلاديمير لينين.[1]

في هذا الصدد يمكن القول بأن المادية الجدلية قد عرفت ظهورها الحقيقي مع ماركس، وذلك في ظل إرهاصات نشأتها:تجاوز فكرة المغالاة في الدين و المثالية، الاهتداء إلى نتائج العلوم الطبيعية، التأثر بمعطيات النظرية التطورية.

وأيضا بفعل القوانين التي حددها لها: قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغييرات كيفية،قانون تداخل الأضداد، قانون نفي النفي

وأيضا بحكم مكانتها: فهو يمثل جوهر الفلسفة الماركسية".

وكذلك من أجل غايتها وهو ما سار على هذه الخطى من أتباع ماركس، ومنهم إنجلز الذي يعزى له الفضل في: الوقوف مع ماركس في جدليته جنبا إلى جنب.

وما كان بعد ذلك عند لينين أيضا والذي: حمل لواءها

وعلى هذا الأساس كان لنشأة المادية الجدلية أمل كبير في محاولة تغيير الواقع المعاش، المبني أساسا على ظروف اجتماعية، خلفت وراءها البؤس، الشقاء، الفقر...الخ إلى واقع جديد يحولها إلى النقيض ويبث الحياة من جديد. من خلال اعتماد الجدل داخل صيرورة الحياة المادية وهو ما جعل ماركس وأتباعه يقرون بذلك، وهو أيضا ما وصفه إياهم "فاسيليبو دوستنيك" في كتابه "ألف باء المادية الجدلية" "وقد تكهنوا، وأنظارهم شاخصة إلى المستقبل، بما ستكونه مصائر الشعوب، ودلوا هذه الأخيرة إلى الطرق الواجب نهجها والوسائل الواجب استخدامها، للفوز بحياة حرة وسعيدة على الأرض".[2]

والمعنى في ذلك أن المادية الجدلية في نشأتها قد ضربت في أعماق الوجود البشري كي تحل الكثير من المشاكل والأزمات التي كانت تعاني منها البنى التحتية لاسيما طبقة

[1]–فاسيلي بودستنيك، ألف باء المادية الجدلية ، مرجع سابق، ص ص13–14.

[2]–المرجع نفسه، ص14.

العمال. فكان ينظر إليها أنها السبيل الوحيد الذي يخرج الكثير من الشعوب من الحالات المزرية التي يعيشونها، فعلقت آمالهم على مثل هذا الصنف من الجدل.

وبالتالي فالمادية الجدلية ليست وليدة الصدفة ولا إبداع عقلي مجرد، وإنما منشأها يعود إلى معاناة البشرية من الواقع المعاش، ومثال ذلك ما كانت تعيشه طبقة العمال في الثلاثينات والأربعينيات من القرن 19م، وأيضا بعض الانقلابات ، كتلك التي قام بها عمال مصانع نسيج الحرير آنذاك في فرنسا.[1]

وعطفا على ما سبق يمكن الإقرار بأن المادية الجدلية نشأت وتطورت في رحم الوجود البشري وما كان يعانيه الإنسان في زمن مضى من اضطهاد خاصة الإنسان العامل في مقابل جبروت أصحاب المال، وشواهد ذلك كثيرة سبق التطرق إليها تصف لنا عمال من مختلف القطاعات وفي العديد من دول العالم رأت في المادية الجدلية سبيل لخلاصها.

وعليه لم يصل ماركس إلى استخلاصاته كمجرد باحث، وإنما أجرى أبحاثا عميقة ففي أربعينيات القرن التاسع عشر انغمس ماركس كجمهوري و ديمقراطي ثوري في الحركة التي أدت عام 1848م للثورة. وقد توصل إلى استخلاصاته كسياسي نشط يسعى إلى فهم الحركة التي أسهم فيها لكي يساعد في توجهها إلى هدف تحرير الشعب من القهر والخرافة والاستغلال."[2]

هذا الفهم لا يتيسر ولا يخرج إلى التطبيق الفعلي إلا في إطار جدل مادي يساعد على فهم الوضع ومن ثم الانقلاب لتحقيق الغاية والمقصد.

فالفلسفة الماركسية أساسا تتجلى في المادية الجدلية وهناك ترابط فعلي ووجودي بين الجدل من جهة والمادية من جهة أخرى.[3]

---

[1]- فاسيلي بودستيك، ألف باء المادية الجدلية ، مرجع سابق،ص14.

[2]–موريس كونفورث، مدخل إلى المادية الجدلية، المرجع السابق،ص201.

[3]–ق.آفاناسييف، المادية الديالكتيكية–دليل المناضل في النظرية، تر: ماهر لقطنية،دار ابن خلدون،بيروت،ص55.

وعلى هذا الأساس فإن المادية الديالكتيكية الماركسية تنظر إلى العالم نظرة مغايرة قائمة أساسا على فكرة التغير المادي والتناقضات كجوهر للوجود.[1]

من كل هذا فقد نشأت المادية الجدلية في ظروف تكاملت فيها العديد من الصور الفكرية والاجتماعية وأيضا الاقتصادية والسياسية، في مقابل تطلع الكثيرين معلقين أملهم على أمل ماركس في تغيير الظروف والانتقال من حال إلى آخر.

المطلب الخامس: تجليات المادية الجدلية.

1. العالم والجدلية المادية:

الحديث عن المادية الديالكتيكية مهما كانت صفته ومهما طال إلا أنه لا معنى له إلا عند الوقوف على تجلياته فالحديث عن مثل هذا الجدل يبقى دون معنى أو جدوى، ولا قيمة ترجى منه إلا إذا ترجم واقعيا وأصبح له بعد وجودي يجعله ينتقل من الانفعال الذاتي إلى الممارسة الواقعية.

الأمر الذي يدفع إلى التساؤل: فيما تتمثل تجليات المادية الجدلية؟ وبشكل أوضح إلى أي مدى يمكن الحديث عن ديالكتيك مادي له وجود فعلي وليس نظري فقط؟

إن الفلسفة الماركسية عموما والمادية الجدلية خصوصا ترفض تماما فكرة وجود العالم بمعزل عن ماهومادي، فالتصور الماركسي للعالم الخارجي، انما يكون بعيد عن الصورة ملتصق بالمادة كجوهر له.[2]

وعلى هذا الأساس يميز ماركس في العالم، أي في تركيبة الأشياء بين عنصرين أحدهما جوهري والآخر عرضي. فالصور المجردة للأشياء عوارض لها ، أما تركيبتها المادية فجوهر.

[1]–ق آفاناسييف، أسس الماركسية،مرجع سابق،ص60.

[2]-–جوزيف ستالين، المادية الديالكتيكية ، مرجع سابق،ص43

ويوضح ماركس ذلك من خلال أنه يعتبر الجانب المادي هو أساس محرك الوجود وقاعدة أساسية يمكن الانطلاق منها، بحكم أن الظروف المادية هي التي تحدد طبيعة الأشياء وهي في نفس الوقت تحدد مسار الجدل وتصبغه بصبغة واقعية.[1]

من هنا نظر ماركس إلى الواقع نظرة مادية ونظر إلى الكون على أنه مجموعة وقائع محسوسة، وأن الظواهر الواقعية لا يمكن تفسيرها إلا بإرجاعها إلى علل مادية، من هنا تظهر العلاقة الوطيدة بين ماهو واقعي من جهة وما هو مادي من جهة أخرى.

وعليه يمكن القول أن:" حوادث العالم المتعددة هي مظاهر مختلفة للمادة المتحركة وأن العلاقات المتبادلة بين الحوادث وتكييف بعضها بعضا بصورة متبادلة كما تقررها الطريقة الديالكتيكية ، هي قوانين ضرورية لتطور المادة المتحركة، وأن العالم يتطور تبعا لقوانين حركة المادة وهو ليس بحاجة لأي عقل كلي".[2]

وبالتالي هذا الأمر حمل ماركس على رفض مختلف الأفكار التي كانت سابقة عنه كفكرة المجرد والمتعالي،...وأيضا التصدي لمختلف الأفكار والتصورات التي كانت ترجع الأشياء إلى علل أولى مجردة.

إذن فالمادية الجدلية بهذه الصورة مناقضة للديالكتيك الأفلاطوني وأيضا للجدل الوسيط، وكذلك للهيجلي بحكم أن الواقع مادي وتفسيره مادي وعلله أيضا مادية.

وعلى هذا الأساس كانت رؤية ماركس للعالم رؤية مادية خالصة تجاوزت تماما الرؤى المادية المتعالية، التي جددتها النزعة المثالية وخاصة عند هيجل ، واستطاع أن ينقل الموجود من التصور المتعالي إلى التصور الواقعي،بربطه بأبعاد مادية لا مجردة [3]

[1]-كارل ماركس، رأس المال، مصدر سابق، ص ص53-54.

[2]– جوزيف ستالين، المادية ،مرجع سابق ، ص42.

[3]– المرجع نفسه ،ص41.

وفي اعتقادي أن ماركس قد أحدث قطيعة ابستمولوجية في الجدل قفز من خلاله قفزة تحولية جعلته ينقله من المثالية إلى المادية، ومن اللا واقعية إلى الواقع وكأنه أصبح يفسر الأشياء تفسيرا علميا موضوعيا قابلا للتحقق.بوصف أن هذا التفسير صيغته مادية.

هذا التفسير جعل من ماركس يبعد عن الوقائع الطبيعية مختلف الأمور الميتافيزيقية" الله، الشعور، الوعي، المطلق، العقل الأول،...، وكل ذلك بمنظوره يعرقل مسار الجدل أكثر مما يعينه. بل على الأكثر من ذلك يبعده عن الواقع.[1]

وعلى هذا الأساس فإن كل شيء يحدث في العالم إنما يرجع في حقيقته إما لعلل ظاهرة أو غير ظاهر، باطنية أو خارجية جميعها تفسر ضمن إطار مادي خالص لا يربط الواقع إلا ضمن ماهو مادي، وهو شعار المادية الجدلية.[2]

من هنا كان هناك تلازم حتمي بين ماهو واقعي وما هو مادي، استطاع من خلاله ماركس أن يصور تمثلا من تمثلات المادية الجدلية، والمتمثلة في تفسير الواقع.

2. جدلية الفكر والمادة:

لم تقتصر المادية الجدلية في تشكلها على نطاق دون آخر كما لم تشمل تمثلاتها حلقة على حساب أخرى، بل قد شملت العديد من الجوانب وغطت الكثير من المجالات.

ولعل ارتباطها بالواقع يحيل إلى البعض أنها اكتفت به، بل على العكس من ذلك هذا الارتباط وهذه المادية لم يغنيا الجدل عن ارتباطه بالفكر أيضا.إذ كان يمثل هو الآخر شكلا من أشكال تمثلات المادية الجدلية.

و لقد سار كل من **ماركس وانجلز** على خطى طريق واحد ترسم حدوده المادية الديالكتيكية التي تصبغ الفكر بصبغة مادية موضوعية تعبر عن الحدود بدل التصورات . ويظهر ذلك من خلال تقسيم رؤى الفكر إلى قسمين :" فأولئك الذين كانوا يؤكدون تقدم العقل

---

[1]–جوزيف ستالين، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، مرجع سابق،ص43.

[2]-بودستنيكو ياخوت، عرض موجز للمادية الديالكتيكية، دار التقدم، موسكو، (د.ط)،(د.ت)، ص131.

على الطبيعة، يؤلفون معسكر المثالية. والآخرون الذين كانوا يقرون تقدم الطبيعة، ينتمون إلى مختلف مدارس المادية".[1]

من هذا المنطلق يمكن الوقوف على بروز اتجاهين رائدين أحدهما يشكل الاتجاه المثالي والذي يقر بأسبقية العقل على عالم الطبيعة، بمعنى الأسبقية الزمنية والقيمية والتفسيرية لما هو مجرد على ماهو مادي. والثاني تمثله النزعة المادية والذي يجعل للطبيعة أولوية وأسبقية وأيضا أفضلية على العقل، أي يتقدم ما هو ماديي على ما هو مجرد.

وفي ظل هاتين النزعتين يكون ماركس ومن تبعه أمثال إنجلز من أصحاب التصور المادي، كونهم يعتقدون كما سلف الذكر بأن كل شيء يرتد إلى ماهو مادي.

وعليه يمكن القول أن الأحقية في الوجود تقدم المادة عن الفكر، وأن قيمة الأفكار مهما بلغ مستواها لا تعلو عما هو مادي، وأن الطبيعة فوق العقل في كل شيء.ولما كان متغير وليس ثابت، كان لابد من الإقرار أن مختلف الأفكار متطورة ومتجددة، وهذا التجدد في الأساس علته المادة .[2]

لذلك فقد ربط ماركس ربطا وثيقا بين الفكر من جهة والمادة من جهة أخرى رافضا تماما تصور الفكر خارج المادة بحكم أن هذه الأخيرة هي التي تمثل جوهره وتعينه على التغير.

إن الفكرة سيل من المعاني والتصورات المزدحمة في الذهن، ولا معنى لها في غياب المادة فهي التي تجسد لهاوجودا فعليا وتجعلها تشغل حيزا في الواقع ويطلع عليها الآخر لينتقل الفكر بفضل المادة من التجربة الانفعالية الذاتية، ليصبح خبرة اجتماعية متوارثة.[3]

---

[1]–جوزيف ستالين، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، مرجع سابق، ص44.

[2]–المرجع نفسه ،ص45.

[3]-المرجع نفسه ، ص36.

ومعنى ذلك أن قيمة الفكر لا يمكن لها أن تظهر أو تكون في غياب المادة، فمهما بلغ الفكر من رفعة وسمو فإن هذه المكانة بفعل المادة، وهو حال الأفكار والتصورات التي تبقى حبيسة الذات دون حدود ولغة، وعلى هذا الأساس فإن أي إشارة للفكر إنما هي إشارة مادية.

من هنا عبر **ماركس** عن العجز في إدراك الحقيقة المطلقة المدفونة في الفكر العميق وهو الفكر المتعالي، وأن ما يمكن إدراكه فقط هو الحقيقة المادية. فالعقل لا يصل إلا إلى ماهو محدود فقط ، ولا يعرف إلا ماهو مادي بصورة كاملة ، لذلك يقول :" إن العقل الإنساني لا يخلق الحقيقة الخبيئة في أعماق العقل المطلق الخالد، كل ما يستطيعه هو أن يكشف عنها. لكن الحقائق التي كشف عنها حتى الآن غير كاملة، وغير كافية وبالتالي متناقضة."[1]

ومن خلال هذا القول تتضح جليا الصورة الماركسية الرافضة للفكر المجرد وللميتافيزيقا وأن حدود العقل البشري تتوقف عند حدود ما هو مادي. أما ما هو مفارق للمادة من الأفكار أبدا لا يمكن إدراكها، وحتى إدراكها وإن تم فهو ناقص وجزئي ولا يمكنه إدراك الجوهر والحقيقة وأيضا الوقوف على الماهية.

الأمر الذي جعل **ماركس** يرفض الأسطورة والخرافة ودعي إلى ضرورة إخراج مثل هاته التصورات من الأفكار بوصفها أغاليط بعيدة كل البعد عن الحقيقة المادية والواقعية.[2]

والسبب في ذلك هي النزعة المادية والتأثر بمعطيات العلم اللذان جعلا من ماركس يقبل فقط التعليل الحقيقي برد أسباب أي ظاهرة في حدوثها إلى علل حقيقية قابلة للتحقق.

و عطفا على ما سبق أنه على قدر الحظ الذي أخذه الواقع من المادية الجدلية كان للفكر أيضا حظ مماثل لذلك، فظهوره وانبثاقه وتطوره ورفعة مكانته، كل ذلك قد زاد بفعل المادية.

---

[1]–كارل ماركس، بؤس الفلسفة، مصدر سابق، ص176.

[2]–دافييد جست،الفلسفة المادية الجدلية، تر: محمد إسماعيل، دار القرن العشرين للنشر، القاهرة، (د.ط)،1946م، ص6.

3. جدلية الإنسان والمادة:

بعيدا عن التصورات المرتبطة بالطبيعة وأيضا بالفكر يقدم لنا تمثلا آخر للجدل، هذا التمثل أساسه الإنسان الذي يعد أساس فلسفة ماركس والهدف الأساسي والذي لأجله كتب ماركس أفكاره وناهض من أجلها إنه لأجل الذات البشرية، قام ماركس بما قام به لهدف رفع الإنسانية وإرجاع مكانة الذات المسلوبة.

إنه لا ينبغي أبدا الحديث عن فكرة الجدل بمعزل عن الإنسان، والمقصود بالإنسان هنا، هو ذلك الموجود بطرفيه: الأول باعتباره جزء من الطبيعة بحكم أنه خاضع لمجموعة من التغيرات. والثاني بحكم أنه جزء من الوجود تتحكم فيه الظروف المادية والتي بدورها تساهم في ذلك التغير.[1]

إذن، فقد ارتبطت المادية بالإنسان ارتباطا وثيقا وعلة ذلك أن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة،وهو ليس ساكن بل قوامه الحركة والتي تؤدي إلى التغير. ولما كان هذا الإنسان جزء من الطبيعة فإنه تتحكم فيه نفس القوانين التي تتحكم في الطبيعة، وهي قوانين مادية خالصة.

والإنسان يرتبط مع المادية في شكل جدل، والمقصود بالإنسان هنا هي إشارة إلى الإنسان العامل وأيضا إلى الإنسان صاحب المال في إطار جدلي بين هاذين الصنفين يحددها الأجر والمال والثروة، وهذا ما عبر عنه ماركس قائلا:" تتحدد الأجور من خلال الصراع العدائي بين الرأسمالي والعامل... والنصر بالضرورة حليف الرأسمالي. فالرأسمالي يستطيع أن يعيش بغير العامل أطول مما يستطيع العامل أن يعيش بغير الرأسمالي. والاتحاد بين الرأسماليين شيء مألوف وفعال، أما الاتحاد بين العمال فمحظور ونتائجه أليمة لهم. وفضلا عن ذلك فإن مالك الأرض والرأسمالي يستطيعان أن يزيدا دخولهما بثمار الصناعة".[2]

---

[1]– دافيد جست،الفلسفة المادية الجدلية، مرجع سابق ، ص ص3–4.

[2]-كارل ماركس، مخطوطات 1844م، مصدر سابق، ص15.

لذلك كانت الجدلية المادية ترتبط بالإنسان وخاصة العمال بوصفهم فئة مضطهدة ومغلوبة على أمرها، فالعامل لا يملك شيئا لنفسه، وأن كل ما ينتجه ملك لغيره، فهو يعاني في صمت والمادية الجدلية وظيفتها هي رفع الغبن عن هذه الطبقة.

وتتجلى هذه الصورة أكثر فيما عبر عنه **دافيد**David في إحدى قاعات **ماركس** التذكارية حيث يقول:" إن معرفة العالم الطبيعي المادي ممكنة ، وإن الكشف عن قوانين تطور هذا العالم أمر يمكن التوصل إليه، نتج عن ذلك أن معرفة قوانين التطور الاجتماعي هي بدورها معرفة ممكنة، وأن المعلومات التي تقدمها العلوم الاجتماعية صحيحة ومقبولة".[1]

ولما كان الفرد كائن اجتماعي بالطبع كان لا يعيش إلا داخل التجمعات وأن أي حديث عن الصنف البشري هو حديث عن الاجتماع البشري في نفس الوقت، هذا الاجتماع الذي ترجمته عبر العصور معاناة طبقة وتمتع طبقة أخرى في مقابل المال.

وهذا ما جعل دافيد جست يصف الإنسان والمادية الجدلية قائلا :" أن الفلسفة المادية من الجانب الآخر، تنقد وتتحد، هي فلسفة ثورية إذ توضح طبيعة العلاقات البشرية القائمة وتطلب بإقامة العمل الإنساني على أساس من الدراسة العلمية للعالم الواقعي بدلا من أن يقوم على خيالات ذهنية".[2]

والمقصود بذلك أن الجدل يقوم على الوضع المادي الذي تحياه الإنسانية والمليء بالتناقضات والتضاربات التي أخلت بالتوازن الاجتماعي، وعليه فإن حقيقة الجدل المادي تكمن في جوهر الإنسان الذي يعاني.

ويمكن القضاء على هذه المعاناة وفقا للسير على القوانين والقواعد المضبوطة، التي تسيير الوجود والعالم، وهي مبادئ جسدها ماركس وأراد أن تسير على خطاها الكثير من دول

[1]-دافييد جست، الفلسفة المادية الجدلية، مرجع سابق، ص4.

[2]- المرجع نفسه ، ص11.

العالم، ليس فقط انجلترا، بل حتى فرنسا وغيرها في محاولة النهوض وتغيير الظروف الاجتماعية.[1]

وهذا هو التطبيق الفعلي للجدلية المادية والإقرار الحقيقي بقوانينها التي جاءت من أجل خدمة الإنسان خاصة وأنها تغير الأوضاع الاقتصادية وتقلب الأحوال الاجتماعية وتقدم صورة أخرى عن المجتمع البشري أفضل مما كانت عليه من قبل.

وعليه فإن التناقض الحاصل بين عالم أصحاب المال، وعالم العمال من حيث ظروف الحياة والمعيشة، يمثل جدل قائم بين المتناقضات يحول دون توازن.فالظروف المادية غير متساوية، والتقسيم غير العادل في الثروات أحدث ثغرة، ساهمت في بلورة معرفية داخل نسق الجدل ذات طبيعة مادية.[2]

هذا الأمر الكائن من التناقض بين عامل لا يكسب وغير عامل ويكسب، وبين من يتمتع بالثراء وبين من يعاني من الفقر،كله جعل من الواقع غير متزن ومن أغلبية البشر غير مرتاحين، ويعانون بصمت ولا مناص لهم من كل ذلك إلا بالإنقلاب وتغيير الظروف، فاللاتوازن المادي ليس حتمية مطلقة يمكن تغييره.

وقد أقر جورج بوليتزر في كتابه أصول الفلسفة الماركسية" حلا لكل ذلك عندما قال: "تعلم العلوم أن الكون حقيقة مادية، وأن الإنسان ليس غريبا على هذه الحقيقة، وأنه يمكنه معرفتها، ومن ثم تغييرها كما تدل تلك النتائج العملية التي توصلت إليها مختلف العلوم"..[3]

[1]Marx Karl. Le capital .critique de l'économie politique. Traduction de Joseph Roy .éditions sociales rue du faubourg poissonniére.Paris.tome1.p42.

[2]–عبد العظيم رمضان،تاريخ أوروبا والعالم في العصر الحديث،الهيئة العامة للكتاب، ج1،د.ط،1998 ،ص ص288–289.

[3]–جورج بوليتزر و جبي بيس موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية،ج1، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (د.ت)، ص13.

من هنا أضحى الديالكتيك المادي وسيلة فعالة أرادت أن تساعد الإنسان كي يرفع الغبن والاضطهاد عن نفسه، ويخلع عن ذاته ثوب البؤس والشقاء، فيحقق إنسانيته ويثبت كيانه ويقر وجوده، وكل ذلك من خلال المادية الجدلية.

4. الحقيقة والمادية الجدلية:

الحديث عن الحقيقة عند ماركس بالأساس هو حديث عن نظرية المعرفة في مقابل ما يمكن للإنسان بلوغه من حقائق، في مقابل ما هو مادي وأيضا ما هو مجرد.

خاصة و أن الحقيقة لا تأخذ صورة واحدة فقط، كما لا تنبع من مصدر معين ولا يحكمها أيضا مقياس واحد، وفي ظل كل ذلك تصطدم أيضا بفكرة الجدل الذي يعد صميم فكر ماركس وجوهر فلسفته.

ولما كان الجدل الماركسي جدلا ماديا وكانت الحقيقة تحمل عدة معاني منها الشيء الثابت والمطلق كمفهوم الله، انطباق الفكر مع نفسه، انطباق الفكر مع الواقع،...الخ، كان بذلك تقارب بين ما هو جدلي وما هو حقيقي.

و بناء الحقيقة عند **ماركس** في إطار الجدل اصطدم بفكرة النظرية، لاسيما وأن هناك تضارب، بين الفكرة النظرية المجردة، وفكرة الجدل المادية من جهة أخرى، وأن منطوق الحقيقة يقر أساسا بالعمل، في صورة ذات طابع مادي.

وهذا التقارب عبر عنه جورج لوكاش في كتابه " تاريخ الوعي الطبقي" عندما عرض مشكلة النظرية والممارسة من منطلق نقد ماركس لهيجل، واستنتج ماركس أن:"**النظرية تصبح قوة مادية عندما تستولي على الجماهير**".[1]

ومعنى ذلك أن النظرية تحمل بعدين، بعد نظري مجرد يصبغ النظرية بصبغة ذاتية موجودة على مستوى عقل صاحبها وكأنها خبرة انفعالية وبعد عملي يتمثل في تلك القوة المادية

[1]-جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي، تر: حنا الشاعر، دار الأندلس، لبنان، (د.ط)،1982م، ص14.

التي تحملها النظرية عندما تهيمن على الشعوب والجماهير وتصبح من طبيعة مادية اجتماعية، لذلك فالنظرية بهذا الشكل تصبح حقيقة مادية مرتبطة بمدى تأثيرها.

والمقصود بذلك أن أي فكرة معينة لا تقبل على أنها حق بمجرد أنها تراكم معرفي في شكل نظرية، أو أفكار مجردة في الذهن.فالنظرية والجانب النظري لا يرتبطان بالحقيقة إلا إذا أصبح ممارسة فعلية تتكرس في الواقع المعاش، وذلك بمنظور ماركس.وعلى هذا الأساس فإن بلوغ الحقيقة لا يكون من خلال اتجاه الفكر لها، أو نحو موضوعات العالم الخارجي. بل لابد للحقيقة في حد ذاتها أن تتجه هي الأخرى صوب الفكر.

وتعزيز لما سبق يقر"جورج لوكاش" أيضا في كتابه" تاريخ الوعي الطبقي " أن ماركس يعبر عن العلاقة الثلاثية بين الفكر والنظرية والحقيقة قائلا:" لا يكفي أن يتجه الفكر نحو الحقيقة، بل أن الحقيقة ذاتها يجب أن تتجه نحو الفكر".[1]

من منطلق هذا يمكن الوقوف على حقيقة الجدل الماركسي داخل المعرفة إذ لا يكتفي ماركس باتجاه الجدل من الفكر نحو الحقيقة، أو الحقيقة نحو الفكر، بل تكون المعرفة صحيحة وصادقة إذا انتقلت من الفكر نحو الحقيقة، ومن الحقيقة نحو الفكر. فالنظرية إذا هي عمل نظري ومادي معا، وفكر مجرد وممارسة في آن واحد.

لذلك رفض **ماركس** تماما ارتباط المعرفة بالميتافيزيقا، وسار على نهج التجريبيين، في اعتبار أن الحواس تقدم المعارف في ظل قصور العقل لوحده في ذلك، معتبرا أن حقيقة الشيء تكمن في مادته فقط. وأن الوسيلة الوحيدة التي تساعد على بلوغ الحقيقة هي الحواس فهي الملكات التي تستطيع فقط أن تربط بين الإنسان والعالم الخارجي وتساعده على إدراك مختلف الحقائق.[2]

هذا ما يقر رأيين متلازمين لماركس الأول رفضه للميتافيزيقا بحكم أنه كما سبق الذكر أن يرفض الأفكار الميتافيزيقية ويرى بأن طاقة الإنسان تقف عند حدود الميتافيزيقا، فهو يعجز

[1]– جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي، مرجع سابق ، ص14.

[2]–إيسيا برلين، من الفكر السياسي والاشتراكي "كارل ماركس"،تر:عبد الكريم أحمد، دار القلم،القاهرة،(د.ط)، (د.ت)، ص29.

عن معرفتها وحتى وإن عرفها فإن تلك المعرفة جزئية وغير تامة، ولا يمكن أبدا وصفها بالحقيقة. والثانية أنه يرى في الحواس مصدر المعرفة،وبالتالي يقر بأن المعرفة مكتسبة وليست فطرية وأن الحقيقة بعدية لا قبلية.

وأعتقد هنا أن هذين التصورين يسيران وفق فلسفة ماركس وينسجمان مع طبيعتها بحكم أن الديالكتيك الماركسي ليس مثالي متعالي مما جعله يرفض الميتافيزيقا، وأيضا مادي مما جعله يربط الحقيقة بمعطيات الحس والواقع.

وبالتالي :" المادية الديالكتيكية هي الرؤية العلمية الوحيدة التي تعتمد على العلم اعتمادا كليا وتجد فيه ميدانا لإثبات صحتها، وأن معطيات العلوم الطبيعية، بدورها لا يمكن أن تلقى التفسير والتعميم النظري الصحيح إلا في ضوء الديالكتيك المادي".[1]

وعلى هذا الأساس فإن مختلف الحقائق التي يريد **ماركس** أن يتوصل إليها، تفوق الاعتبارات المثالية الأفلاطونية و الهيجلية، وترتبط بالواقع المادي ، المبني على التناقضات والمؤسس على معطيات العلم والقابلة للتحقق.

وعليه فإن الحقيقة عند ماركس قد أخذت معنى جديد بفعل المادية الديالكتيكية جعلت منها تكون أكثر واقعية وترتبط بالإنسان وواقعه وأيضا تكون أكثر مادية تخدمه ولا تعبر فقط عن الآراء والتصورات.

[1]–فريديريك انجلز، ديالكتيك الطبيعة، دار الفارابي، لبنان، ط1، 1977 المرجع السابق، ص5.

نتيجة:

من خلال هذا المبحث يمكن أن نستخلص النقاط الآتية:

تعد المادية الجدلية أساس الجدل عند ماركس، وهي تعد من أقوى أشكال الجدل بوصفها استطاعت أن تحدث القطيعة مع ما كان سابقا من صوره الكلاسيكية و الوسيطية وحتى الحديثة.

استطاع ماركس من خلال هذا اللون من الجدل أن ينزل بالجدل من مستوى التصورات والأفكار والنظريات إلى واقع الظروف والأوضاع والحالات والمعاملات.

تعد المادية الجدلية محرك صيرورة الحياة، لأنها نبعت من صميم الحياة الاجتماعية والظروف التي تعاني منها طبقة على حساب أخرى، من جراء الإقصاء المادي. فهل هذا يسمح بإمكانية رسم حدود أخرى للجدل متممة للحدود الاجتماعية أم لا؟

المبحث الثاني: في المادية التاريخية.

المطلب الأول: مفهوم المادية التاريخية

المطلب الثاني: ظروف النشأة

المطلب الثالث: قوانين المادية التاريخية

المطلب الرابع: تطور المادية التاريخية

المطلب الخامس: تجليات المادية التاريخية

تمهيد:

عطفا على ما سبق ذكره فكانت أولى بوادر الجدل الماركسي تكرست في المادية الجدلية لأنها انتقلت من معاناة الإنسان والظروف والأوضاع التي كان يحييها العمال، خاصة تلك التي كانت تتفاقم يوم بعد يوم في ظل مغالاة أصحاب المال في ظلمهم للعمال.

هذا الوضع لابد له أن يتغير والتغير لا يتم إلا بالنفي والإقصاء وهو تبدل وانتقال للأوضاع من حال إلى آخر عبر الزمن، وهو ما ترجم عند ماركس شكلا آخر للجدل وهو المادية التاريخية. فما مفهوم المادية التاريخية؟ وإلى أي حد يمكن الإقرار بأنها شكل جديد من الجدل علته المادية الجدلية ونتيجته سبيل لتبرير صيرورة التاريخ؟

المطلب الأول: مفهوم المادية التاريخية.

قبل التعريج على مفهوم المادية التاريخية، يجب أولا الوقوف على مفهوم التاريخ بحكم أن المادية قد تم التطرق إليها سابقا.

وقد ورد مفهوم التاريخ في المعجم الفلسفي لجميل صليبا أنه:" تعريف الوقت، وتاريخ الشيء، وقته، والتاريخ أيضا علم يبحث في الوقائع والحوادث الماضية".[1]

والمقصود بذلك أن التاريخ هو ذلك العلم الذي يختص بدراسة مختلف الحوادث الماضية التي مرت على الإنسانية.

وقد رأى **ابن خلدون(1332م-1406م)** Abd Al-Rahman Mohammad Ibn Khaldoun أن التاريخ:" هو خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعته ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتآنس"[2]

والمعنى في ذلك أن ابن خلدون يضبط مفهوم التاريخ من خلال تصوره على أنه سرد للأحوال البشرية المرتبطة بزمن معين، والمتعلقة من البداوة إلى الحضر، وهو دوما يربط

[1]-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق،ص226.

[2]- المرجع نفسه،ص227.

التاريخ بفكرة العمران البشري بحكم أنه يقيس تاريخ شعب معين بمدى قدرة ذلك الشعب على التمدن والتحضر.

ومن التاريخ تولدت فكرة التاريخانية، والتي تعني أن كل ما حدث وما سيحدث إنما هو راجع إلى التاريخ بوصفه سرد لسلسة من الحوادث.[1]

والمقصود في ذلك أن التاريخانية مصطلح يطلق على فكرة حدوث الأشياء والظواهر والحوادث بشكل متسلسل داخل الزمن وعبره.

والتاريخ عند ماركس هو:" عبارة عن صراعات طبقية داخل أي مجتمع، وذلك بسبب تضارب المصالح بين الطبقات الاجتماعية ويعتبر" **أن الصراع داخل المجتمع الرأسمالي يدور بين أصحاب الرأسمال المضطهِدين والعمال والمضطهَدين."**[2]

وعطفا على ما سبق فإن التاريخ عند ماركس لا يعدو سوى أن يكون صراعا بين الطبقات تحركه الظروف المادية والأوضاع الاجتماعية الناتجة عن التقسيم غير العادل للثروات، وعن الطبقية واللامساواة.

ومعنى ذلك أن التاريخية هي إرجاع كل ماهو حاضر في نشأته وكل ما سيكون في المستقبل من تطور إلى ماهو ماضي تاريخي، أي أن التاريخية هي همزة وصل تربط بين الماضي كتعليل للحاضر والمستقبل.

ويميز ماركس في علم التاريخ بين قسمين، الأول تاريخ الطبيعة، والثاني تاريخ البشر. ويمكن الاصطلاح على الصنف الأول من التاريخ بالعلوم الطبيعية، وكلا الصنفين بحاجة إلى الآخر ويشترطه ويتأسس عليه. ومفهوم التاريخ الحقيقي لا يقوم إلا بهما معا.[3]

---

[1]-أبو عدنان، تاريخ الأدب عند الماركسية، د.ط، د.س، ص2.

[2]– المرجع نفسه ، ص2.

[3]-كارل ماركس،فريديريك انجليز، الايديولوجية الألمانية، مصدر سابق، ص29.

ويقصد ماركس هنا أن التاريخ يمثل إيديولوجية تسرد حوادث ناتجة عن تفاعل الطبيعة بمختلف أبعادها، والبشر بمختلف قدراتهم.

فالتاريخإذن " ليس من صنع أفراد، أبطال، حكام أو قادة (يقودنا ذلك إلى دراسة مستقلة حول دور الفرد في التاريخ)، وإنما هو من صنع الناس عموما".[1]

والمعنى في ذلك أنه لا ينبغي فهم التاريخ على أنه مرتبط فقط بأشخاص معينين أو بحادثة من الحوادث، وإنما هو تراكم للشعوب والأمم، ولحياتهم التي عاشوها.

ومن هنا يعرف جميل صليبا المادية التاريخية على أنها:"هي الوقائع التاريخية والظواهر الاجتماعية التي تنشأ عن أسباب اقتصادية خاصة".[2]

والمقصود من ذلك أن معنى المادية التاريخية هي ذلك الشكل من المادية الذي يترجم كل الحوادث التاريخية والظواهر الاجتماعية ترجمة مادية خالصة، تعزى فيها كل العلل إلى الجانب الاقتصادي.

وقد ورد عن **ماركس** أن كل شيء يعلل ماديا وأن كل الوقائع ترتد إلى هذا الجانب بما في ذلك قول **ماركس:**" إن بنية المجتمع الاقتصادية هي الأساس الحقيقي الذي تقوم عليه بنيته الفوقانية، أعني البنية القضائية والسياسية ، فكل صورة من صور الوعي الاجتماعي مطابقة لهذا الأساس، وكل حركة من الحركات الاجتماعية والسياسية والروحية تابعة لنمط الإنتاج الاقتصادي"[3]

و المقصود من ذلك أن المادية التاريخية مقابلة للمثالية التاريخية التي تقرر أن للعوامل الروحية والفكرية تأثيرا في الحياة الاقتصادية. في حين أن **ماركس** يقر بأن للظروف المادية والاقتصادية تأثير في الحياة بمختلف جوانبها.

---

[1]–رفعت السعيد، ماركس هل نجددها أم نبددها، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1998م، ص18.

[2]–جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص310.

[3]– المرجع نفسه، ص310.

وقد كانت المادية التاريخية تبرير حقيقي ماركسي لمختلف الظروف والأوضاع التي حصلت والتي ستحصل، وكانت دفعا قويا يترجم حياة الناس. وعليه فإنه يمكن القول" أن المادية التاريخية هي محاولة ماركسية للإجابة بأسلوب "مادي" و"جدلي" على دوافع وبواعث وممكنات ومستقبل التطورات والصراعات المجتمعية".[1]

إذن فالمادية التاريخية هي ترجمة حقيقية فسر من خلالها ماركس الحوادث التي مرت بها البشرية عبر الزمن تفسيرا يستند إلى الظروف المادية، والأوضاع الاجتماعية، وهو هنا قد وقف موقف صدق عبر من خلاله عن معاناة البشرية عبر العصور، وكيف دفع تلك المعاناة عجلة التاريخ.

المطلب الثاني: ظروف النشأة.

إن المادية التاريخية حالها حال المادية الجدلية هي الأخرى لم تنشأ من العدم، بل كانت وليدة مجموعة من الظروف والأسباب التي حولت المادية من الصورة الجدلية المرتبطة بالواقع إلى الصورة التاريخية المتعلقة بسرد الحوادث والمرتبطة بأفكار وتصورات تترجم التاريخ.

ولعل هذا ما يتضح عند لينين بصورة مسبقة في كتابه الدولة والثورة الذي وصف من خلاله المادية التاريخية على أنها عملية سياسية ناتجة عن انقلابات متتالية، قامت بها جماهير الشغيلة داخل الدولة في مقابل اتحاد الرأسماليين. وارتبطت بالسجون العسكرية والثورات البروليتارية والأحزاب...، وكل هذا يفسر جدل حاصل في الزمن.[2]

و المعنى في ذلك كله أن المادية التاريخية إنما هي تفسير لحوادث الإنسان عبر الزمن تفسيرا قائما أساسا على الظروف المادية والأحوال الاجتماعية والتي من شأنها أن تقدم معنى ودلالة لكل ما يحصل من جراء هذه الظروف والأحوال.

---

[1]–رفعت السعيد، ماركس هل نجددها أم نبددها، مرجع سابق، ص18.

[2]-لينين، الدولة والثورة"تعاليم الماركسية حول الدولة ومهمات البروليتاريا في الثورة"،تر: سلامة كيلة، روافد للنشر والتوزيع،بترغراد، مجلد 33،ط5، 1918م، ص ص 11-12.

لهذا جاءت المادية التاريخية كامتداد للمادية الجدلية وكإتمام للعمل، إذ وصفها ماركس في كتابه "البيان الشيوعي" رفقة زميله انجاز قائلا:"... هي التي مهدت لتأسيس رؤية جديدة للتاريخ، ومن ثم للحاضر وبالتالي للمستقبل، وحري بنا أن ندقق فيها رغم أنها غدت واضحة إلى حد بعيد".[1]

والمعنى في ذلك كله أن المادية التاريخية هي تفسير سياسي قائم على الأوضاع المادية والظروف الاجتماعية ومرتبط بالثورة والبنى التحتية والفوقية، ويربط بين الحاضر والماضي والمستقبل.

ويمكن الإقرار من خلال هذا أن المادية التاريخية ظهرت إثر ظروف أهمها:

1. **تطور المادية الديالكتيكية**:

لقد ساهم تطور المادية الديالكتيكية بقدر كبير جدا في توضيح فكر ماركس وإعطائه معنى ودلالة، لاسيما وأن العمل المرجو الوصول إليه من طرف ماركس وأتباعه لا يزال معلقا في ظل أن المادية الجدلية لم تجدي ثمارها بعد، وأن ترجمة الأوضاع وبيان محرك الظروف والأحوال لا يكفي وحده لتحقيق الغايات، لذلك كان لهذا الصنف أي المادية الجدلية، في ظل تطورها أن تنقل إلى مادية تاريخية.

ولعل هذه النقلة لا يمكن الحديث عنها إلا بعد التطور الكبير في هذه المادية وهو ما يبرر الإقرار بأن الازدهار الكبير للمادية الجدلية ساهم في ظهور المادية التاريخية، ذلك أنه:" إذا أمكن القول أن المادية التاريخية هي ثمرة الانتقال بالفكر المادي وقوانينه العامة في مجال العلوم والفلسفة إلى مجال المجتمع وتطوره وآليات وأشكال هذا التطور ونتائج هذا التطور، فإنه من الضروري أن نؤكد أن مثل هذا الانتقال يعطي وبشكل حتمي مرونة ضرورية لهذا الفكر ولقوانينه العامة".[2]

[1]- كارل ماركس و فريدريك انجليز، البيان الشيوعي، روافد النشر والتوزيع،بتر غراد، د.ط، د.ت، ص6.
[2]رفعت السعيد، ماركس هل نجددها أم نبددها، مرجع سابق، ص17.

وبالتالي تكون المادية التاريخية نتيجة حتمية للمادية الجدلية وأيضا ثمارها، فقد استطاع ماركس أن ينقل المادية من ميدان العلوم والمعارف والجانب النظري،إلى الميدان الاجتماعي والواقع المعاش، فلم يصبح الوقوف على الحق قائما على القوانين المادية فقط، بل علة الأكثر من ذلك قائم على استغلال تلك القوانين في تفسير الواقع.

وأعتقد هنا أن وظيفة المادية قد انتقلت بفضل تطورها من الميدان النظري إلى العملي أي من الفكر التنظيري إلى الممارسة الواقعية.

لذلك فإن التطور الكبير للمادية الديالكتيكية استطاع أن يحطم الكثير من المفاهيم ويبني أخرى، هذه المفاهيم من شأنها أن تعيد إحياء الواقع البشري من جديد، خاصة بعد التنازل على بعض التصورات:" المثالية، المجرد، الميتافيزيقا، المتعالي، اللاهوت".[1]

عطفا على ذلك فإن مثل هذا الازدهار يمكن وصفه بالنقلة التحولية التي تخلص منها الجدل من التصورات والأفكار المرتبطة بما وراء الوجود، إلى حياة معاشة قوامها الظروف والأوضاع الاجتماعية وحياة الناس.

وعليه فإن أي فكرة بفضل المادية الجدلية لابد أن ترتبط بالواقع خاصة وأن الإنسان بطبيعته الأنانية هو لا يرضى بأفكار مجردة بل في سعي دائم لتحقيق القبول بما ينفعه ويحقق له أبعاد مادية.[2]

والمعني في ذلك كله أن أي تصور لا يخرج أبدا عن نطاق الدفع القوي، الذي ساهمت فيه الجدلية المادية من تغيير الرؤيا من المتعالي إلى الإنسان كموجود يحيي ظروف معينة.

وهذه الظروف إنما في حقيقتها هي ظروف مادية، وحتى إن كان منها ماهو نفسي فإن علته مادية، لذلك يقر ماركس بأن فكرة التغيير هي فكرة نابعة من الباطن متعلقة بالعاطفة والإحساس العميق بالظلم، ويكون هذا الإحساس يتسم بالعداوة والابتذال. وهذا كله يدفع إلى

[1]--ق.اقاناسييف، أسس الفلسفة الماركسية،مرجع سابق،ص14

[2]- المرجع نفسه، ص11.

المضي قدما في رسم التاريخ من منطلق عدم الرضا المادي الذي أوصلتنا إليه تراكمية الأوضاع.[1]

هذه التراكمية في الأوضاع المادية والتي نجمت عنها أوضاع اجتماعية خلفت الفقر والبؤس، الطبقية والحرمان...، لطبقة على حساب أخرى سواء ألحقت بها الضرر المادي أو المعنوي، إن البني التحتية متضررة من البني الفوقية وعلة ذلك الضرر في أصلها مادي. وتفاقم الاضطهاد المادي يؤدي إلى الانقلاب الذي يرسم حدود التاريخ، ويترجم المادية التاريخية القائمة على تصورات بنيت على المادية الجدلية، مبادئها وقوانينها وأيضا في إطار الرغبة في تجسيدها.

2. تنامي معاناة البروليتاريا عبر التاريخ:

تعد النقطة الأساسية التي انطلق منها ماركس في بناء المادية التاريخية هي حياة الناس، والمقصود هنا هي فئة العمال، هذه الأخيرة تشكل محور أساسي في فلسفته لاسيما وأنها في كل يوم تزداد معاناتها وذلك في مقابل جبروت وطغيان أصحاب المال.

هذه المعاناة التي تتراكم يوم بعد يوم، فيزداد العمال فقرا على فقرهم، وبؤس على بؤسهم في مقابل الغنى والسعادة التي تزداد عند أصحاب المال، فالشغيلة ينتجون فقط الثروة لغيرهم والبؤس والشقاء لنفسهم.

لذلك قد كان تفسير ماركس للتاريخ من هذا المنطلق أثر كبير على فهم الحوادث التاريخية فهم صحيح وبناء، إذ أصبح لا ينظر إليه على اعتباره سلسلة تراكمية تسرد حياة الناس، بل على العكس من ذلك نظر له على أنه قانون المتناقضات والمتغيرات التي تحييها طبقات المجتمع.[2]

---

[1]-إيسيا برلين، من الفكر السياسي والاشتراكي"كارل ماركس"، مرجع سابق ، ص ص3-4

[2]-أحمد زاوي، رشيد مياد، المدرسة الماركسية للظاهرة التاريخية،مجلة رؤى تاريخية للأبحاث والدراسات المتوسطية، المجلد1، العدد الثاني، 11أكتوبر2020،ص4.

والمعنى في ذلك أن ماركس قد تجاوز النظرة الكلاسيكية بمفهوم التاريخ الذي كان يفسر على أنه تراكم من الحوادث المتسلسلة التي عاشها الإنسان عبر الزمن، بل أضاف إلى ذلك فكرة المادية وأيضا المعاناة وكذلك التغير، فأصبح التاريخ لا يفهم إلا بوصفه سردا لمعاناة الإنسان بظروفه المادية وأحواله الاجتماعية عبر الزمن وقابلية تغير تلك الظروف. بمعنى أن التاريخ هو نتاج التناقض داخل المجتمع، وهذا التناقض مرجعه الظروف المادية.

والمادية التاريخية في الأساس كانت إثر مغالاة الرأسماليين في اضطهاد شعوب العالم المستضعفين، والتي قد تحولت حياتها إلى جحيم ، هذا التناقض عبر عنه التاريخ في سلاسل متعاقبة، مثلما أشار ماركس في **البيان الشيوعي** الذي أصدره عام 1848م،" إن تاريخ أي مجتمع حتى الآن ليس سوى تاريخ صراعات طبقية"[1]

والمقصود بذلك أن التاريخ في نظر ماركس ماهو إلا سرد لحوادث يعللها التناقض الحاصل بين الناس، فهناك النبيل وهناك العامي، وأيضا هناك حر وهناك عبد... وكذلك يوجد بارون قن ... كل هذه المتناقضات إنما هي تخلق طبقتين داخل المجتمع تعيشان في صراع دائم.

هذه القوى المتصارعة بين مختلف الأضداد في المجتمع هي التي تترجم صيرورة التاريخ الذي يعلل في كل مرة بتحول ثوري للمجتمع.[2]

وما يثبت هذه الحقيقة أكثر هي التحول الذي عرفته المجتمعات عبر العصور وهو تحول تاريخي أشار إليه ماركس في البيان الشيوعي من خلال تدرج المجتمعات من المجتمع الإقطاعي القديم إلى البرجوازي العصري، يسرد فيه التاريخ التطور من طبقة إلى أخرى وحالات الاضطهاد ومختلف أشكال النضال.

---

[1]- كارل ماركس وفريديريك انجلز، البيان الشيوعي،مصدر سابق، ص19.

[2]–نيري ايغلتون، لماذا كان ماركس على حق؟، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، دس،ص37.

من هنا كله تكون معاناة البروليتاريا عبر التاريخ معاناة كثيرة تجسد من خلالها طبقة العمال مسيرة نضال ضد التناقض الموجود في المجتمع، هذا التناقض فسر من خلاله ماركس ميلاد المادية التاريخية.

هذه المادية التاريخية التي تولدت عن معاناة الطبقة الكادحة تتضح ملامحها أكثر مع ماركس في كتابه "الأيديولوجية الألمانية" عندما قال:" ليست المقدمات التي ننطلق منها أسسا اعتباطية أو معتقدات، بل هي أسس واقعية لا يمكن التجرد منها إلا في الخيال. أولئك هم الأفراد الفعليون، نشاطهم وشروط وجودهم المادية سواء الشروط التي يجدونها قائمة أم تلك الشروط التي يخلقونها بفعل نشاطهم بالذات، وهكذا يمكن التحقق من هذه الأسس بطريقة تجريبية صرفة"[1]

وهذا ما ترجم من خلاله ماركس التجربة الألمانية كفكرة سرده للتاريخ يجمع بين ثلاثة أطراف، البيئة المادية، الواقع الألماني، الفلسفة الألمانية.

من هنا كله يصبح كل زيادة في الاضطهاد والاستغلال لطبقة يدفع إلى صيرورة تاريخية تبني الحوادث من جديد و تتعاقب في بنائها دون توقف.

3. نمو الوعي المتزايد:

إن أي عمل تاريخي لا يكون هكذا بصورة تلقائية عبثية، بل على العكس من ذلك تماما هو بناء مؤسس يتحقق وفقا للانقلاب والثورة، وهو ما جسده ماركس من أجل التغيير.

ولما كانت صناعة التاريخ قائمة على هذه الأسس كان لابد لانتشار الوعي كأداة فعالة تجعل من العمل من جهة صلب لأنه ينبع من الباطن، ومن جهة أخرى جماعي يقود إلى الاتحاد لأنه كلما تنامى الوعي زادت القابلية إلى التغيير أكثر.

وتتجسد هذه الفكرة فيما أقره كل من ماركس وانجلزو لينين في كتاب" الحرية والديمقراطية في ظل الاشتراكية" بقولهم:"إن الخطوة الأولى في ثورة الطبقة العاملة هو رفع البروليتاريا إلى

[1]-كارل ماركس وفريديريك انجلز، الإيديولوجية الألمانية، تر: فؤاد أيوب، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2016م، ص32.

مركز الطبقة الحاكمة، وكسب معركة الديمقراطية. وسوف تستخدم البروليتاريا سيادتها السياسية ووعيها لكي تنزع بالتدريج كل رأس المال من البرجوازية، ولكي تركز كل أدوات الإنتاج في أيدي الدولة، أي البروليتاريا المنظمة كطبقة حاكمة، ولكي تزيد القوى المنتجة بأسرع ما يمكن"[1]

والمعنى في ذلك أن التاريخ يعزى بالدرجة الأولى إلى الوعي، فنمو الوعي وتزايده هو السر الوحيد الذي يقف وراء التغيير ومن ثم صناعة التاريخ، فوعي طبقة العمال بأن ما تعيشه قابل للتغير وأن هذا التغير بيدها، وإمكانها أن تقلب الموازين هو السر الحقيقي الذي يختفي وراء صناعة وجودها وتاريخها.

فالواقع المعاش الذي تحياه طبقة البروليتاريا يزداد في كل يوم من الأيام تفاقما هو بلا ريب يزيد من قابلية نمو الوعي وتزايده ، هذا الوعي هو نتيجة حتمية لظروف اجتماعية تحياه الشغيلة يجعلهم يفكرون في حياتهم وينقلون هذه الأوضاع الاجتماعية المزرية التي فرضت عليه الحتمية كحتمية اجتماعية، وتاريخية، فمعناه الظروف هي التي تبرر الوعي والتي تنشئ الجدل داخل التاريخ وتغير مجراه وليس مجرد إدراك نظريات صماء.[2]

ويمكن توضيح ذلك أكثر من خلال ما تفعله طبقة البرجوازيين من تكديس الثروة وإن زاد قيمة الأجور واضطهاد العمال،... فهي تمارس كل السبل والطرق لإبقاء سيطرتها على العمال وإبقاء غناها وفقر غيرها، كل ذلك جعل ماركس يصفها:"إن البرجوازية تنتج قبل كل شيء حفار قبرها، فانهيارها وانتصار البروليتاريا أمران حتميان"[3]

كل هذا على وجه الخصوص يقر إلزامية تحريك صيرورة الحوادث وصناعة التاريخ ليس فقط وفقا للتناقضات الموجود بالوسط الاجتماعي والاقتصادي، بل أيضا استمرار البرجوازي في تعزيز دائرة هذه التناقضات، هذا التوسيع كلما ازداد معه وعي البنى التحتية بضرورة الانقلاب التغيير بوصف أن هذا الحال أصبح أمر لا يمكن استمراره.

---

[1]-ماركس وانجلز ولينين، الحرية والديمقراطية في ظل الاشتراكية، تر: حمدي عبد الجواد، دار الثقافة الجدية، القاهرة، د.ط، د.ت، ص42.

[2]-جورج بوليتزر وجي بيس،أصول الفلسفة الماركسية ، مرجع سابق،ص189.

[3]- كارل ماركس، البيان الشيوعي، مصدر سابق، ص38.

خاصة في ظل المطامع الكبرى لرجال الأعمال والمال. البرجوازيين الذين كان همهم فقط هو جمع الأموال وتكديسها، دون النظر إلى الغلبة من العمال، جعل الأمر يتفاقم ويخلق هوة كبيرة جدا بين الطبقتين.[1]

لاسيما وأنه من صالح البرجوازيين إن يستمر هذا الحال بوصفهم هم أسياد المال والأحق بالراحة والثروة، وأن العمال خلقوا في خدمتهم وليس لهم في الوجود سوى واجب العمل والرضوخ.

الأمر الذي انعكس عن الواقع المعاش، فغابت القيم الأخلاقية وضاعت إنسانية الإنسان و كأننا في الحياة البدائية، القوي يأكل الضعيف.[2]

وعطفا عن ذلك كله أضحت الحياة اجتماعية في ظل كل هذه التناقضات حياة مادية غابت فيها كل أشكال الإنسانية. يعامل الإنسان أخاه وكأنه آلة سخرت فقط للعمل.

أتصور هنا إذا أن الرأسماليين هم براغماتيين بامتياز يريدون فقط مصلحتهم الشخصية دون النظر إلى أي اعتبار آخر، فيصبح الشريف إذن بالنسبة إليهم هو من يحسب منافعه الشخصية قبل الفعل.

و لتخلص العمال من هذه الأوضاع المزرية التي يعيشونها لابد لهم من اللجوء إلى الثورة التي سيسبقها الوعي الناتج عن تلك الظروف.[3]

إذن إنه الوعي المنشود، وهو وعي الأفراد والجماعات وعي بناء نحو اتجاه ثوري متكامل، يصنع التاريخ ويعلل حياة الأفراد وفق نمط معين.

وعلى هذا الأساس فإن الثورة ثورة في كل مجالات الحياة: تكنولوجية، اقتصادية اجتماعية، سياسية، أيديولوجية وثقافية... فهي تغيير في نمط الإنتاج، وأيضا في مكونات بناء

[1]–عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، الدار العربية للعلوم الناشرون، لبنان، د.ط،2012،ص54.

[2]– المرجع نفسه ، ص ص54–55.

[3]–أندروهيود، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، ترجمة:محمد صفار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ص149.

المجتمع وانتقال الإنسان من صورة إلى أخرى ذلك أن:" التغيرات في القوة الإنتاجية لابد أن تستدعي عاجلا أم آجلا في العلاقات".[1]

وبالتالي فإن بناء المادية التاريخية قد استوجب فيه الأمر وجود الوعي، بل على الأكثر من ذلك وعي كبير جدا جماعي وفعال،من أجل التقدم نحو الأمام، فالفكرة مجسدة يسبقها التخطيط، والتخطيط يسبقه الوعي كشعور.

وهذا ما تجسد في قول ماركس:"إن إنتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط بادئ الأمر بصورة مباشرة ووثيقة بالنشاط المادي والتعامل بين البشر، فهو لغة الحياة الفعلية".[2]

إن التصورات والأفكار والتعامل الفكري تظهر هنا على اعتبارها مظهر مباشر لسلوكهم وأفعالهم المادية.

من هنا كله فإن المادية التاريخية نشأت في ظل ظروف تمثلت في تطور المادية الجدلية من جهة، وأيضا ازدياد معاناة البروليتاريا في ظل جبروت أًصحاب المال، وكذلك نمو الوعي المتفاقم يوم بعد يوم، كل ذلك أسس لميلاد المادية التاريخية التي تصنع تاريخ المجتمعات.

[1]–خضر زكرياء، نظريات سوسيولوجي، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط ، 1998م، ص ص82.83.
[2]-كارل ماركس و فريديريك انجلز ، الإيديولوجية الألمانية، مصدر سابق، ص38.

المطلب الثالث: قوانين المادية التاريخية.

لقد سبق الذكر في المادية الجدلية أن لها قوانين وقواعد مضبوطة تسير وفق وتيرة مادية، استطاع من خلالها ماركس أن يعلل العديد من الجوانب ويقدم لها تفسيرات مادية. و الحال نفسه ينطبق أيضا على المادية التاريخية، والتي تمثل هي الأخرى جانب من الجوانب محل اهتمام ماركس، ولقد حدد لها هي الأخرى قوانين وقواعد مضبوطة تسير بموجبها من أجل تفسير التاريخ وفق للظروف والواقع المعاش، وتتمثل هذه القوانين في:

1. **بنية كل تشكيلة اجتماعية اقتصادية:**

إن حقيقة فهم التاريخ بمنظور ماركس ليس بالأمر اليسير وإنما يتحدد وفقا لعاملين أحدهما تحدده البنية الاجتماعية، والآخر ترسم حدوده البنية الاقتصادية. بمعنى أن الظروف الاقتصادية وما خلفته من طبقية والأوضاع الاجتماعية الناتجة عن الاختلال الاقتصادي هما اللذان يحددان البعد التاريخي، ويمكن تحديد ذلك من خلال الوقوف على كل جانب.

أ. **الجانب الاجتماعي:**

إن بناء تشكيلة ما يكون من خلال التطور، وهذا التطور يكون على أساس الإقصاء لذلك قامت المادية التاريخية على أساس التطور الاجتماعي، كقانون يسيرها، فإقصاء طبقة لطبقة أخرى من بلوغ الشيوعية هو دستور تاريخي يجب بلوغه كغاية للمادية التاريخية تختفي فيها كل الفوارق الاجتماعية .[1]

إن التاريخ لا يتحدد إلا وفقا للجانب الاجتماعي ذلك أن التاريخ في حقيقته ليس سوى سرد لصراع الطبقات عبر العصور وهو صراع قائم على الإقصاء والإلغاء الاجتماعي، بحكم أن كل طبقة تأتي لكي تحل محل طبقة أخرى بدافع تغيير أوضاعها الاجتماعية وتحويلها من صورة إلى صورة أخر أفضل.

[1]–ف.كبللي.مكوفولزون، المادية التاريخية، دار الجماهير،دمشق، د.ط، د.س، ص191.

وتاريخ الشعوب عبر العصور يسرد حقيقة التطور الاجتماعي الذي صنعته الطبقات الاجتماعية من خلال العمل الثوري، والصراع الطبقي بين فئات مختلفة إقطاعيين، أقنان بروليتاريين، برجوازيين، نبلاء، عمال...، فكلهم طبقات تناهض من أجل مستواها الاجتماعي.[1]

ومعنى ذلك أن التاريخ إنما هو صراع اجتماعي بين طبقات مختلفة، هذه الطبقات جميعا تسعى كلها لصنع ذاتها وضمان استمرارها، وأيضا مكانتها داخل المجتمع. وبالتالي فإن الوضع الاجتماعي والمكانة الاجتماعية قانون يسيير طبيعة البشر يصنعون به تاريخهم.

فالتغيير الاجتماعي إذن حقيقة تفرض ذاتها داخل التاريخ بالقدر الذي يشكل هذا التغيير قانونا من قوانين المادية التاريخية، بقدر ما يمثل غاية لها، فالمجتمع المقسم إلى طبقتين إحداها تتمتع بالثورة والسعادة والأخرى تعاني البؤس والشقاء، ليس واقع حتميا مفروضا، بل التغيير لازم وهو محرك التاريخ، لإعادة التوازن الاجتماعي من جديد.[2]

من هنا تظهر الحادثة التاريخية على أنها ملازمة للظاهرة الاجتماعية، وأن ما يحصل في أي مجتمع هو الذي يحدد مساره التاريخي، لذلك كان التاريخ يسير وفقا للتغيير الاجتماعي وأن هذا التغيير لا يتم سوى بالإقصاء والإلغاء.

من هنا ينظر ماركس إلى التاريخ على أنه صراع بين الطبقات على أساس السلطة والكسب، وأنه إخضاع للمجتمع بأسره لمختلف الشروط التي يتم على أساسها تغيير الظروف الاجتماعية.[3]

فالأوضاع الاجتماعية بهذه الصورة تشكل عماد التاريخ، بل أساسه وجوهره. فمادام التاريخ صراع للمتناقضات وتغيير للأوضاع، وإقصاء للماضي من أجل الحاضر. كان التاريخ من صنع المجتمع، وهو ظاهرة اجتماعية يتغير فيها ميزان الطبقات.

---

[1]- كارل ماركس، البيان الشيوعي، مصدر سابق، ص ص 34-35.

[2]–دونكرهيود، البيان الشيوعي، الفارابي للنشر والتوزيع، د.ط، د.س، ص66.

[3]- كارل ماركس،البيان الشيوعي، مصدر سابق، ص36.

هذه الطبقية التي كرستها في الأساس أفكار " توماس روبرت مالتوس" في القانون الديمغرافي وقانون الفقراء الجديد، الذي ومع تطبيقه السياسي يشكلان معا الإعلان الأكثر صراحة لحرب البرجوازية ضد البروليتاريا. بحكم أنه كان يعتقد أن الأرض مكتظة بالسكان باستمرار، وهذا الاكتظاظ السكاني يؤدي إلى الفقر والجوع والتعاسة والفجور.هذا هو السبب الذي أدى إلى تقسيمها إلى طبقات.[1]

والمعنى في ذلك أن الطبقات الاجتماعية هي قانون طبيعي فرضته الطبيعة والظروف الاجتماعية وفقا للأسباب سالفة الذكر، وكأن العالم يعج بالبشر وهم في مستويات اجتماعية مختلفة، فرضت عليهم ولا يد لهم فيها، فرضت بحكم اعتبارات وتوجهات اجتماعية خالصة.

فالقيم غير الأخلاقية التي كانت تمارسها الطبقة البرجوازية على طبقة البروليتاريا الاضطهاد، الحرمان، سلب الحقوق لابد لها أن تتغير، ولابد للتاريخ أن يقلب الموازين[2]

وقلب هذه الموازين لا يتأتى إلا بشكل اجتماعي جديد يمثل حلة مغايرة للمجتمع، وهذا ما وصفه انجليز قائلا:" تأخذ البروليتاريا سلطة الدولة، وتحول وسائل الإنتاج قبل كل شيء إلى ملك الدولة، ولكنها تقضي على نفسها بوصفها أنها بروليتاريا، وتقضي بذلك على الفوارق الطبقية، وجميع المتضادات الطبقية. وعلى الدولة في الوقت نفسه بوصفه دولة".[3]

من خلال هذا كله تعد الظروف الاجتماعية لبنة أولى لتصور التاريخ عند ماركس وهي بمثابة قانون وقاعدة أساسية لحركته، إذ يستحيل تفسير الحوادث التاريخية بمعزل عن الظواهر الاجتماعية.

[1]-Engles.Théorie de la violence.union générale d’éditions.8rue garanciére-paris.p120.

[2]–فياض كينلوش، كارل ماركس وعلم الاجتماع، نحو علم الاجتماع التنويري، د.ط، د.س، ص ص23–24.

[3]-لينين،تعاليم الماركسية حول الدولة ومهمات البروليتاريا في الثورة، مرجع سابق، ص33.

ب. **الجانب الاقتصادي:**

إن الجانب الاجتماعي مهما كان ضروريا بحكم أنه قانون يتحكم في المادية التاريخية، بل وعلى الأكثر من ذلك يصنع التاريخ، لكن هذا لا يعني بأي حال الاكتفاء بالظروف الاجتماعية لصناعته، بل على العكس من ذلك فإن البنية الاجتماعية تتحدد وفقا للبنية الاقتصادية، وأن الجانب الاقتصادي عامل أساسي في تحديد الأوضاع الاجتماعية، بل وعلى الأكثر من ذلك في صناعة التاريخ.

وعليه فإن التشكيلة الاقتصادية قاعدة متينة في التاريخ، لكن هذا لايعني أن هذه التشكيلة ثابتة فلابد من الانتقال من صورة لأخرى ومن وجه إلى آخر، فمن القواعد العامة للمادية التاريخية أنها قامت على فكرة الإنسان سيد على الطبيعة وأن هذه الأخيرة في خدمته، وأن التاريخ مجرد صيرورة للتغيير المادي الطبيعي.[1]

من هنا كله يفسر التاريخ على أنه حركة مادية ملازمة للكينونة البشرية، بمعنى أن الحوادث التاريخية ليست سوى تغيير للظروف المادية التي يحييها الإنسان داخل المجتمع فحركة الأموال هي التي تحدد حركة التاريخ وهي التي ترسم حدود الحاضر والماضي والمستقبل، وتسرد طبيعة العلاقات المادية بين الناس.

و لقد وجد **ماركس**" أن أساس الصراع الطبقي يكمن في التناقض بين وسائل الإنتاج (القوى المادية المنتجة)، والعلاقات الاجتماعية القائمة(علاقات الإنتاج) هذا هو التناقض الذي يظهر خلال فترة تاريخية معينة في صورة احتكاك ظاهر بين الطبقات".[2]

وعلى هذا الأساس فإن التشكيلة الاقتصادية لبنيتين: إحداهما تتمتع بالمال والأخرى تعاني الفقر، هي المحرك الأساسي للتاريخ من خلال الصراع. فالغني يصارع من أجل استمرار الثروة بيده، أما الفقير فيصارع من أجل استرجاع حقوقه المادية المسلوبة.

---

[1]–كارل ماركس، رأس المال، ج2، مكتبة النهضة المصرية،القاهرة، د.ط، 1948م، ص ص6–7.

[2]– دافييد جست،الفلسفة المادية الجدلية،مرجع سابق، ص35.

وعليه فإن:" الحقيقة إذن، هي أن أفرادا معينين ذوي نشاط إنتاجي بطريقة معينة يقيمون فيما بينهم علاقات اجتماعية وسياسية معينة.إن الملاحظة التجريبية يجب في كل مثال منفصل أن تظل ملاحظة تجريبية ومن غير أي صوفية أو تأمل، وإن تظهر ارتباط البنية الاجتماعية والسياسية مع الإنتاج".[1]

فالعلاقات التي تربط بين الناس إذن في مختلف أطرها، إنما هي علاقات في أساسها تعود إلى الجانب الاقتصادي والظروف المادية التي تخلف في كل مرحلة من مراحل التاريخ صراع جرى بين طبقتين،أحداهما تتمتع بالثروة والأخرى تعاني من الفقر. في مقابل كل ذلك يرسم التاريخ بخطوط مادية اقتصادية تصنع الحوادث تلوى الأخرى في ظل التناقض.

2. تغير طبيعة العلاقة بين الناس:

إن القاعدة سالفة الذكر والمتمثلة أساسا في تغير البنى الاقتصادية والاجتماعية يبعث على ضرورة وجود قاعدة أخرى تمد بلا ريب إلى جوانب أخرى من جوانب الحياة ، لاسيما وأن منطوق الحقيقة يبيح القول أن للذات البشرية تغييرات عديدة تتحكم فيها عبر الزمن سلسلة من الأحكام المتعلقة بحياة الناس، والتي تبعث أساسا على الوقوف بالقول أن العمل الاجتماعي والاقتصادي تتغير بنيته أيضا بتغير العلاقات بين الأفراد وتغير الموازين.

لذلك فإن التغيير قائم على فكرة الثورة ، وليست الثورة بالمفهوم الضيق بل بمفهوم أوسع قائم على التغيير الجذري لكل شيء، هذا التغيير الذي يرسم التاريخ من خلال إعادة بناء العلاقة بين الأفراد.

وبالتالي فأن أي نجاح يمكن أن يبتغي من وراء ثورة ما بغض النظر عن طبيعة تلك الثورة، و مشروعيته مشروطة بلا ريب وراء شرعية مطالبه، وهو الأمر الذي كان مع العديد من ثورات العالم التي أرادت أن تغير علاقات أفرادها ومجرى تاريخها.[2]

---

[1]–ماركس،وانجلز .لينين، المادية التاريخية، دار الفارابي،بيروت، د.ط، د.س، ص22.

[2]-جون ربد، عشرة أيام هزة العالم، دار الفكر الجديد،بيروت، د.ط، 1985، ص83.

وتوضيحا لهذه الفكرة لا ينبغي أبدا سوى الاعتماد على الوقائع الحاصلة في التاريخ والتي تقدم ليس فقط شرحا لهذا الرأي، بل أيضا دليل على مشروعيته.

ومن شواهد ذلك الثورة البلشفية لأجل الدفاع عن البروليتاريا (Pralitariat) واسترجاع حقوقهم المهضومة، خاصة وأنها ثورة يقف ورائها حق مشروع لفئة مستهدفة ومستضعفة تريد أن تعيد الاعتبار لنفسها.[1]

ولما كانت العلاقات بين الناس في الأساس، لابد أن تأخذ مشروعيتها من مسار سيرها على الطريق المستقيم، كان لابد من استبعاد الدولة، كونها جهاز سلبي يمثل سلطة دكتاتورية تقضي على أواصل المحبة والألفة بين الأفراد.[2]

وعلى هذا الأساس فإن الدولة بهذا الشكل تكون أداة قمع واضطهاد للأفراد لاسيما وأنها تقييد حريتهم وتضعف من عزيمتهم، بل وعلى الأكثر من ذلك تشكل هذه الدولة سلطة قمعية تدافع عن استمرار الأحوال، وتقف حاجز أمام صيرورة التاريخ.

لذلك نظر ماركس إلى الدولة على أنها جهاز مؤقت يكون حضورها في مرحلة ما فقط من التاريخ، لكنها سرعان ما تغيب وتزول عندما تصل البروليتاريا إلى أهدافها وتتغير العلاقات بين الأفراد عندما يصبح العمال طبقة منظمة وسائدة.[3]

وبالتالي فإن إعادة بناء العلاقات بين أفراد المجتمع بشكل جديد، إنما يقوم في الأساس على إلغاء الدولة، فهي تقف حاجزا أمام المظهر الجديد الذي سوف يتمتع بها المجتمع. خاصة وأن علاقات الأفراد في هذا المجتمع الجديد هي في غنى عن الدولة.

---

[1]– جون ربد، عشرة أيام هزة العالم ، مرجع سابق، ص83–84.

[2]–ق.كبللي،م كافا لزون، المادية التاريخية، مرجع سابق،ص265.

[3]- لينين، الدولة والثورة، مرجع سابق، ص ص50-51.

وهذا ما أوضحه "لينين" من خلال إقراره بأن الدولة يجب أن تزول بدليل أنها لم تكن منذ الأزل، فقد عرف العالم مجتمعات بلغت قدرة كبيرة من التطور والازدهار دون دولة والذريعة الوحيدة لوجودها فقط إنما فرضها انقسام المجتمع إلى طبقات.[1]

والمقصود بذلك كله أن زوال الطبقية سيؤدي بالضرورة إلى زوال الدولة لأن الحاجة هي التي دفعت إليها، وسرعان ما تستغني عنها البشرية وذلك بفعل عودة العلاقات بين الناس إلى مجراها الحقيقي.

هذه العلاقات المتغيرة والتي اتخذت شكلا جديدا هي التي ساهمت بصورة أم بأخرى في تحديد مجرى المادية التاريخية والمتحكمة فيها.

3. تغيير المعطيات العلمية.

من الظروف الأساسية التي ساهمت في قيام المادية والتي تعد أساس ميلاد الجدلية التاريخية، هي الأخذ بمعطيات العلم التجريبي، ونتائج العلوم الطبيعية من مطلع القرن 18م.

فقد كانت العلوم في عهد الرأسماليين متخلفة ولم ترى النتائج العلمية النور، بالإضافة إلى اضطهاد العلماء وذلك بفعل سلطة أرباب العمل من الرأسماليين الذين كانوا يقبلون فقط مايخدمهم وما يحقق ربحهم.

وهذا ما أوضحته الماركسية التي كانت تنظر إلى البرجوازيين نظرة احتقار وازدراء بحكم أنهم يقفون في وجه الإبداعات والتطورات العلمية، خاصة تلك التي لا تخدمهم ولا تحقق مصالحهم، وبصورة أوضح تتجه عكس الإيديولوجية الرأسمالية.[2]

من هذا كله تظهر لنا قيمة العلم في التأسيس للمادية التاريخية، خاصة وأن الاهتمام بالعلم بالدرجة الأولى وتطوره أساس بناء الفرد والأمة ناهيك عن حاجة أولئك الطبقات آنذاك للتطورات العلمية.

---

[1]- لينين، الدولة والثورة، مرجع سابق، ص32.

[2]–إلياس فرح، تطور الفكر الماركسي"عرض ونقد"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د.ط، 1981، ص62.

وأتصور هنا دهاء الرأسماليين الذين كانوا يبادرون بحجب التطورات العلمية عن العمال أو رفض التطور الذي لا يخدمهم. وذلك كله لغاية استمرار هيمنتهم على العقول.

وعليه فإن الماركسية ترى أن" التطور السليم للعلم لا يتطلب فقط وجود مخابر و منشآت للتجريب وأدوات القياس...الخ، بل يتطلب أيضا وجود إطار إيديولوجي يوجه تفكير العلماء في الطريق الصحيح".[1]

لذلك كانت الماركسية ترفض تماما المعارف العلمية التي لا تعود بالمنفعة العامة وكذلك ترفض أيضا وصف العلم بمقدار تطور الآلات والوسائل، وإنما ترى في حقيقته أن العلم السليم هو ذلك الذي يقوم على إستراتيجية بناءة غايتها القصوى هي تحقيق الأهداف والمرامي التي من شأنها أن تغير كل شيء.

وعلى هذا الأساس يشهد التاريخ للماركسية أنها ثورة كانت دعامتها الأساسية هي النتائج العلمية، فقد كان التغير العلمي في ميدان العلم ذا أثر فعال في تغير مختلف البنيات المساهمة في بناء حركة التاريخ. فنمو الوعي والتغيير نتيجة حتمية للتغير العلمي.[2]

من هنا كله تتضح شروط التغيير الفعلي والتقدم نحو الأمام وذلك بفعل الاهتداء إلى النتائج العلمية، فكل تغيير علمي يلعب دور فعال في التغير الاجتماعي والاقتصادي، وأيضا السياسي. وبالتالي إلى التحرر.

لذلك يدعو "ماركس" في كتابه الأيديولوجية الألمانية إلى التخلص من الأفكار المجرد والتصورات اللاهوتية، وذلك بفعل الانتماء إلى الواقع والاعتماد على النتائج العلمية والاهتداءإلى الوسائل المادية.ضاربا لنا مثال أنه لا يمكن نقض العبودية من دون الآلة البخارية ودولاب الغزل...الخ.[3]

---

[1]–إلياس فرح، تطور الفكر الماركسي"عرض ونقد، مرجع سابق، ص62.

[2]-فاسيلي بودستيك، ألف باء المادية الجدلية، مرجع سابق، ص ص15–16.

[3]-كارل ماركس وفريديك انجليز، الأيديولوجية الألمانية، مصدر سابق، ص ص40-41.

وعلى أساس كل هذا يبقى التغير في البنية العلمية أساس متين تبنى عليه الحوادث التاريخية، فالمادية التاريخية عمادها الوعي، والوعي أساسه العلم.

4. تغير الظروف السياسية.

إن استمرار الأحوال على وتيرة واحدة أمر مرفوض، وأن التناقضات الكثيرة في العالم لابد لها أن تنتهي في نهاية المطاف إلى صراع متجدد. فالتاريخ هو تاريخ تغير وصراع للمتناقضات، وهذا التغير يترجمه الواقع السياسي أكثر ترجمة وأوضحها.

لذلك فقد آن الأوان لانقلاب سياسي رائد يجعل الشعوب يخرجون من قيود الرأسمالية الديكتاتورية إلى الممارسة السياسية الديمقراطية في ظل الشيوعية، ليعم العالم السلام وتنتشر العدالة السياسية. ذلك أن'الماركسية' تتغير الآن ولا تزال ، وقد وصلت الآن عند الكثيرين على الأقل إلى مرحلة رفض ديكتاتورية البروليتاريا، وإلى القبول بحكم اشتراكي، ديمقراطي يقوم على التعددية الحزبية وتداول السلطة.[1]

وعلى هذا الأساس فإنه من القوانين الأساسية التي قامت عليها المادية التاريخية قلب نظم الحكم واستبدال الظلم والجور بالعدالة والمساواة.

ولقد دعي **ماركس** إلى ضرورة المرور على مرحلة ديكتاتورية أولى وهي ديكتاتورية البروليتاريا، كمرحلة استبدادية انتقالية، يتم فيها القضاء على كل أشكال الرأسماليين المتبقية والتي كانت خفية هكذا وصولا إلى المرحلة الشيوعية، أينما تتحقق غاية نظام الحكم والمقاصد التي كان ينشدها ماركس.[2]

من هنا يقر لينين أن الإستراتيجية التي رسمها ماركس في الانتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية هي مرحلة لا بد أن تمر بدكتاتورية البروليتاريا، وذلك يدل على فاعلية هذا الطبقة ودورها الهام في صناعة التاريخ وتغيير الظروف ليس فقط الاقتصادية، بل وأيضا السياسية.

---

[1]–رفعت السعيد، ماركسية هل نجددها أم نبددها، مرجع سابق، ص61.

[2]-لينين، الدولة والثورة، مرجع سابق،ص ص148-149.

ويعرض لينين في ذلك قولا لماركس يرد من خلاله النقلة التحولية ثلاثية الأبعاد من الرأسمالية إلى الشيوعية عبر دكتاتورية البروليتاريا:"... بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي تقع مرحلة تحول الرأسمالية تحولا ثوريا إلى المجتمع الشيوعي، وتناسبها مرحلة انتقال سياسية أيضا لا يمكن أن تكون الدولة فيها سوى الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا".[1]

إذن فالتغير السياسي لا يكون بنقلة تحولية من صورة إلى أخرى وإنما يتم عبر مراحل هذه المراحل تتضمن استراتيجيات قائمة على التخطيط من جهة، والممارسة العملية من جهة أخرى.وتظهر من خلالها فاعلية طبقة العمال.

هذه الفاعلية تبرز قيمة العمال ودورهم الايجابي في رسم حدود مرحلة انتقالية، يتم من خلالها تحول المجتمع من الرأسمالي إلى الشيوعي، أي من فكر سياسي طبقي إلى آخر قائم على المساواة بفعل الثورة.[2]

والمعنى في ذلك هو الميلاد الجديد لمجتمع جديد في شكل نقلة تحولية، تحمل على العمال ضرورة التشمير على سواعدهم كي يحدثوا نقلة تحولية، هذه النقلة تكون بالثورة.

هذه الثورة تبرز قيمتها من خلال ارتباط العمل السياسي الماركسي بها، وتأخذ شرعيتها الأخلاقية بحكم التناقضات الموجودة بين الرأسمالي والعامل، وبحكم أنها حتمية تاريخية فرضتها الجدلية المادية. فالمآل السياسي إذا، هو نتيجة لثورة تولدت من الاحتياجات المادية، والظروف الاجتماعية، فالسياسة كما يرى ماركس تاريخ صنعته الثورة داخل التناقضات.[3]

وعلى هذا الأساس يمكن وصف أن العمل السياسي والعمل الثوري متلازمان، وأنه أبدا لا يمكن الكلام عن تغيير سياسي إلا بحضور الثورة. فهي وسيلة فعالة يمكن من خلالها قلب الموازين قلب حقيقي.

---

[1]- لينين، الدولة والثورة، مرجع سابق، ص147.

[2]– نورة كطاف هيدان، النظرية الماركسية الأسس والتقييم، مجلة كلية القانون والعلوم السياسية، ، الجامعة العراقية،عدد5 د.س، ص414.

[3]-جورج بوليتزر، أصول الفلسفة الماركسية، مرجع سابق، ص132.

من هنا يرفض ماركس تماما فكرة الإصلاح بحكم أن هذه الفكرة لا تؤدي إلى التغيير الجذري، وأن الثورة هي الوحيدة القادرة على تحويل الظروف، وتغيير الأوضاع. و أن العمل السياسي في حقيقته هو عمل ثوري، وبالتالي الإصلاح يكون بعد الثورة، ولا يكون بديل لها.[1]

من هنا كله تتضح الرؤيا أمام ماركس في ربطه الوثيق بين العمل السياسي والعمل الثوري خاصة وأن الثورة هي السلاح الوحيد الذي يحسم التناقض بين المتناقضات ويغير الوضع السياسي وأيضا الاجتماعي والاقتصادي.

المطلب الرابع: تطور المادية التاريخية.

لقد حملت نشأت وتطور المادية التاريخية إلى الحديث عن فكرة أساسية هي فكرة التاريخ من جهة، والمادية من جهة أخرى.أي حديث عن سرد حوادث بصيغة مادية وهو حديث يعود بأصوله الأولى إلى المادية الجدلية التي تعد نسيجا متكاملا يفضي في نهايته إلى تعليل مادي لحياة البشر، ولحوادثهم التي عاشوها.

فالجدلية التاريخية نشأت كنظرية في التاريخ وعلم الاجتماع، بنيت على أعمال ماركس الفكرية من جهة ، وعلى حياة الناس من جهة أخرى ، وهي تربط بين ثلاثة أبعاد بين تصور المادية عند فورباخ والجدل عند هيجل، والتاريخية المستمدة من الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للعمال إبان العهد الرأسمالي.[2]

لكن المادية التاريخية لم تبقى مجرد آراء نظرية، وإنما ارتبطت بالواقع المعاش في ظل الصراع الكبير الذي يعانيه العمال من الجدلية التاريخية، ولدت في خضم صراع الطبقات ونشأت في رحم الفجوة التي كانت تمثل هوة بين الرأسمالي والعامل.

[1]- روزا لوكسمبورغ، إصلاح اجتماعي أم ثورة، روافد للنشر والتوزيع،د.ط، د.ت، ص ص3-4.
[2]-أبو عبد الرحمان زيري، تاريخ الأدب عند الماركسية،د.ط، د.ت، ص2.

ويمكن الإقرار أن ظهور المادية التاريخية يعلل بطرفين، طرف منطقي وقد سبق الإشارة إليه أن المادية التاريخية وليدة المادية الجدلية، أما زمنيا فإنها تأتي لأن ولادتها قد سبقت المادية الجدلية بأكثر من عشر سنوات، إذ تشكل المادية التاريخية قوام الماركسية.

وقد اشترط ماركس لكل تاريخ بشري وجود كائنات بشرية حية، والمعنى في ذلك وجود الأفراد الذين يتمتعون بقوى جسدية، وأيضا بعلاقات من فإن التاريخ هو دراسة عميقة للخصائص الفيزيولوجية للإنسان، وارتباطها بالشروط الطبيعية التي تصادف البشر.[1]

والمقصود من ذلك أن بناء أي حادثة تاريخية هو بناء مادي بمنظور ماركس ويرتكز أساسا على البعد الفيزيولوجي للذات البشرية في علاقتها بالطبيعة، والظروف الاجتماعية ليصبح التاريخ إذا هو أيضا دراسة للشروط الطبيعة القائمة لتلك البنيات.

ولقد حدد ماركس هذه الشروط في: الهيدروغرافية، الأوروغرافية، الجيولوجية المناخية...، وأن وظيفة كل تاريخ تنطلق من هذه الأسس الطبيعية، وما يتخلل تلك الأسس من تغيرات بفعل نشاط الإنسان في إطار التاريخ.[2]

من هذا المنطلق كله يمكن وصف التاريخ بأنه سلسلة من التغيرات التي قام بها الإنسان في الطبيعة غيرت مظهر وجوده وحياته، وذلك كله بفضل قدراته الكامنة فيه.

لذلك فالمادية التاريخية بهذه الصورة نشأت كتفسير للتاريخ تفسيرا ماديا قائما تماما على الأوضاع الاجتماعية، والظروف الاقتصادية يرمي من خلالها ماركس إلى بيان تفسير الواقع في مختلف أشكاله برده إلى ما هو مادي.[3]

---

[1]-كارل ماركس ، فريديريك انجليز، الأيديولوجيا الألمانية، مصدر سابق، ص32.

[2]- المصدر نفسه، ص32.

[3]–محمد باقر الصدر، دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيار الفلسفة، وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية الماركسية، دار التعارف،بيروت، ط5، د.س،ص138.

لذلك فقد نشأت المادية التاريخية في ظل اضطهاد أصحاب المال للعمال والذي نتج عنه الكثير من المظاهر، الفقر، الحرمان، الطبقية، البؤس والشقاء...، تختل التوازن الاجتماعي، وكان لابد من التغيير.

ومن هنا يعلل ماركس أيضا تطورية التاريخ بأنها تطور في الوسائل وفي طرق استخدامها، وأيضا في الثروة وطرق توزيعها وكذلك في مختلف التعاملات المادية والتجارية.[1]

كل هذا ينم عن فعل واعي وبناء ترجم من خلاله ماركس فكرته عن التاريخ، بوصفه مفهوما ماديا يسرد حياة الناس المادية عبر الزمن. تلك الحياة بطابعها المادي هي التي تؤثر في سير كل الحوادث بما فيها الاجتماعية ، السياسية، الثقافية...الخ.

من هنا كانت نشأة وتطور المادية التاريخية المرتبطة أساسا بالبناء الاقتصادي للمجتمع ذلك أن أسلوب إنتاج الحياة المادية يشترط تفاعل الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بصورة عامة. فتطور المجتمع المادي هو في نفس الوقت تطوره السياسي، وهذا أيضا تطور للمادية التاريخية.[2]

وعطفا عن ما سبق كله فإن المادية التاريخية ولدت في رحم الأوضاع الاجتماعية والأحوال المادية التي عاشتها طبقة على حساب طبقة أخرى، وفي ظل تناقضات وصراعات استطاعت أن تطور، وذلك من منطلق عمل ثوري بهدف تغيير الأوضاع وقلب الأحوال و الظروف.

[1]- كارل ماركس، رأس المال، مصدر سابق،ص ص54-55.
[2]- فلاديمير لينين، سيرة مختصرة وعرض للماركسية ،مرجع سابق، ص7.

المطلب الخامس: تجليات المادية التاريخية.

لقد تم فيما سبق التطرق إلى مجموعة من التجليات للمادية الجدلية، والتي تم من خلالها الوقوف على العديد من الجوانب التي تمخضت عن هذه المادية، بوصفها تكريس أولي لإستراتيجية رسمها ماركس، وخط لها حدود وفق إستراتيجية بناءة لتحقيق الأهداف والمقاصد وهذه الأخير لا يمكن بلوغها إلا إذا توجت بالمادية التاريخية.

وهذه المادية التاريخية استطاعت أن تجسد واقعيا في رسم حدود لفكرة التاريخ الذي كان محركه الظروف المادية ووقوده التناقض وسبيله الجدل. وكان في ذلك :

1. التاريخ بين جدلية الوعي والتغيير.

إن النقطة الأساسية التي انطلق منها ماركس في بناء التاريخ تتجسد أساسا في الوعي السابق عن كل تغيير، ذلك أنه لا مجال أبدا للحديث عن أي عمل أو ممارسة فعلية إلا إذا كان مسبوقا بوعي بناء لمختلف الأوضاع.

الحقيقة بمنظوره هي أمر واقع ومعاش يستند أساسا إلى ماهو كائن في حياة الناس فالتناقض الموجود بين طبقة تعمل و تعاني من الفقر، وطبقة لا تعمل وتتمتع بالرفاهية، في ظل هذا التناقض ينمو وعي ناتج عن الأوضاع المادية المعاشة.[1]

وعلى هذا الأساس يمكن القول أن جوهر الاهتمام لابد أن يصب في بعث الوعي وسط العمال، وتذكيرهم دوما بما يعانونه من بؤس وشقاء، وفقر وحرمان.

هذا الوعي إنما هو وليد للظروف والأسباب التي تحياها الطبقة المضطهدة، خاصة من جراء الإقصاء الاقتصادي الذي يرسم جدلية تاريخية من خلال تعاقب سلسلة حوادث تترجم التاريخ في إطار عملية جدلية.[2]

---

[1]–فلاديمير لينين، سيرة مختصرة وعرض للماركسية، مرجع سابق، ص189.

[2]-Marx Karl.Oeuvres choisies.choix de norbertguterman et henrilefebve. Nrf. Gallimard.tome1.p314.

والمعنى في ذلك أن التاريخ إنما هو سرد لصراع بين المتناقضات، في ظل اختلال التوازن الاجتماعي والاقتصادي، وأيضا الثقافي. هذه البنيات المتناقضة في مختلف الظروف من شأنها أن تولد جدل التناقضات.

وهذا ما تحدث عنه ماركس وواصفه بالطبقة الظالمة والطبقة المظلومة، إذ أحل العزاء لأولئك الذين يعانون من الفقر والجوع ومن افتراء الطبقات العليا.[1]

من خلال هذه الظروف التي تصبغ الواقع الاجتماعي بصبغة مأساوية سوداء، تتكون أحاسيس ومشاعر تساهم قدر الإمكان في بلورة وعي لأن تلك الحياة التي يعيشها العمال ليست حياتهم، وأن الظروف ليست حتمية قاهرة وبإمكانهم تغيير الأحوال والظروف.

وعليه " فإن طريقة إنتاج الرأسمالية الحالية تفترض مسبقا وجود طبقتين، فمن جهة طبقة الرأسماليين التي تمتلك وسائل الإنتاج المعيشية، ومن جهة أخرى طبقة البروليتاريا التي نظرا لتجردها من هذه الملكية لا تمتلك شيئا سوى سلطة واحدة هي قوة عملها. و لذلك تضطر بيع قوة عملها بغية الحصول على وسائل معيشتها وقيمة هذه السلعة على أي حال تحددها الكمية الضرورية الاجتماعية والمتجسدة في إنتاجها".[2]

من هنا يظهر اللاتوازن الاجتماعي، إذ تغيب المساواة وتزول العدالة في ظل النظام الرأسمالي الذي يقسم المجتمع إلى طبقتين، إحداهما لا تعمل وتشبع، والأخرى تعمل وتجوع. الأولى تملك كل شيء في مقابل الراحة، والثانية لا تملك أي شيء سوى مجهودها المبذول لغيرها. وهذا هو عين التناقض والاختلاف.

---

[1]-لينين، الدولة والثورة، مرجع سابق، ص17.

[2]–عبد الكريم الحوراني، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع" التوازن التاصيل صبغة توليفية بين الوظيفة والصراع، دار المجد لاوي للنشر والتوزيع، عمان، د.ط، 2008م،ص70.

من ذلك تتضح الصورة التي رسمها ماركس والتي تعيب على الرأسماليين ما قاموا به أولا سطوهم على مجهود العمال الذين أضحوا يبيعون مجهودهم من أجل لقمة العيش وثانيا تفضيلهم للعمل على العمال، وتقديسهم للمال على حساب مجهود الطبقة الكادحة.[1]

والمعنى في ذلك أن بذرة الوعي ونموه تنطلق من الإيمان بوجود تناقض بين طبقتين من حيث الجهد من جهة، والامتلاك من جهة أخرى. وعليه ينبغي على كل بروليتاري أن يعي بأنه مجبر على تغيير الوضع، وأن من حقه أن يملك ويتمتع.

ولقد دعى **ماركس** إلى ضرورة اصطحاب الوعي بالتغيير، لأن فهم وضع ما غير كاف، بل لابد من تبديله، وشواهد التاريخ على ذلك كثيرة إذ اعتبر "ثورة الفقراء ثورة سياسية من أجل الحرية في الوقت ذاته، هذا الربط بين الخبز والحرية هو الذي ميز قراءته للثورة الفرنسية"[2]

وعليه فإن هناك تزامن بين:

أ. مغالاة الرأسمالي في الاضطهاد.

ب. زيادة معاناة العامل.

ج. نمو الوعي.

د. الرغبة في التغيير.

لذلك فإن تصور ماركس ليس فقط تصور مجرد قائم على آراء فكرية، ومبني على قضايا نظرية، وإنما هو عمل بناء ويظهر ذلك أكثر من خلال رفضه التام لفكرة الوعي الصرف الخال من العمل، مؤكدا بأنه لا معنى للوعي دون عمل ثوري، فوعي الأوضاع دون تغييرها لا فائدة منه.

---

[1]- Marx Karl . Un chapitre inédit du capital.traduction et présentation de rogerdangeville Union générale d'édition.8rue Garanciére-Paris.p191.

[2]–عزمي بشارة،في الثورة والقابلية للثورة، مرجع سابق، ص54.

وأعتقد من هذا أن ماركس محق بحكم أنه لا معنى لأي شعور باطني ووعي عقلي في غياب عمل بناء.

2. التاريخ بين جدلية العنف والثورة.

إن الجدال الحاصل بين متغيرين هما الوعي والتغيير، يدفع إلى التساؤل: ماذا يأتي بعد الوعي؟ وبماذا يتم التغيير؟ ويمكن الإجابة على هذين السؤالين كالآتي:

بعد الوعي يأتي الصراع ، ويتم التغيير عن طريق الثورة.

لقد أكد **ماركس** دلالة واضحة على أن الرأسمالية تحمل في طياتها بذور فنائها وآيات بطلانها، وهي حقيقة أقرها التاريخ وأثبتها الواقع داخل الزمن، وذلك كله من جراء تقسيم المجتمع إلى طبقتين وهو تقسيم جائر، لا يحمل أي بعد إنساني أو أخلاقي ولا يمكن وصفه إلا بأنه العودة إلى الحياة الأولى أي إلى قانون الغابة.[1]

من هنا تتضح الملامح أكثر إلى تفسير الوضع داخل الرأسمالية لأنه شر، هذا الوضع الذي خلقته الرأسمالية بفعل الطبقية، إذ حولت المجتمع إلى شكلين، بنية فوقية وأخرى تحتية وجعلته مجتمع غير إنساني غيبت فيه كل القيم الأخلاقية.

من هنا يسرد لنا ماركس ذلك الاصطدام بين الطبقات، وذلك بفعل الظلم والحرمان، ويبدأ كل هذا من خلال فكرة الصراع التي تخرج من قلب تلك الأوضاع، ومن داخل فئة المظلومين.[2]

وبالتالي تلك الأوضاع والظروف التي تحييها فئة العمال من خلال تمادي البرجوازيين في اضطهادهم للطبقة العاملة، هذا العمل ينجم عنه صراع متأصل في عمل متجه من البنية التحتية إلى الفوقية. وهذا الصراع إنما وقوده هي الأوضاع المتردية التي أصبح يعيشها العمال.

---

[1]–جونز فيليب، النظريات الاجتماعية والممارسات البحثية، ترجمة مجدى، العربية للنشر والتوزيع، القاهرة د.ط، 2010، ص95.

[2]- لينين الدولة والثورة،مرجع سابق، ص21.

وعلى هذا الأساس يمكن القول أن الأوضاع سوف تتغير بطبيعة الحال ولن تستمر رفاهية الرأسماليين ولا فقر العمال لأن هذه الظروف ليست حتمية مطلقة، وأن التاريخ سوف يتغير بتغير الظروف المادية، وأن أي تأخر ليس تقاعس إنما هو نقص فقط في نمو الوعي وأن الثورة لازمة.[1]

وهذا ما استطاع أن يتحدث عنه ماركس في مواضيع عدة، وفي مؤلفات كثيرة خاصة بؤس الفلسفة، والبيان الشيوعي اللذان يمثلان بمنظور لينين عصارة الفكر الماركسي ووصفهما بأنهما السبيل الوحيد لرسم خطوط للوضع الجديد الذي سيحول وضع طبقات داخل المجتمع ويعطي صورة أخرى جديدة.[2]

من ذلك كله تبرز الحقيقة الكامنة في الفكر عند ماركس، والتي أراد أن يجسدها واقعيا وفقا للصراع الذي يؤول في النهاية إلى انتصار طبقي يغير مجرى الحياة.

وبصفة مسبقة فإنه من أمثلة ذلك الثورة الفرنسية1851م التي ببنادقها وبسلاحها استطاعت أن تحول مجتمعها من شكل لآخر، لتقضي على حكم الطغيان وعلى الظلم والاستبداد. إنها تقضي على حكم الطبقات وترفع لوائها من بعيد تصور سقوط الأفراد والجماعات في حقوق العامة والكل، إنها تبعث على بوادر النجاح بصورة مسبقة فهي ثورة حق.[3]

هذا الحق إنما هو حق موصوف بالمشروعية بوصفه نابع من صميم العدالة، والتي تحمل معنى الاستقامة والاستحقاق وإعطاء كل ذي حق حقه، وهو أيضا موصوف بالواقعية لأنه يجسد واقع ويطلب تغييره نحو الأحسن. وفي كل ذلك يمكن الإقرار بأن هناك تاريخ يتنامى وجوده في ظل العنف والثورة من أجل قلب الموازين.

[1]– فياض كينلوش، كارل ماركس وعلم الاجتماع، مرجع سابق، ص23.

[2]- لينين، الدولة والثورة، مرجع سابق، ص45.

[3]-Karl marx. Œuvre choisies.op.cit.p312.

والغاية الأساسية للثورة لا تكمن فقط في تنوير العقول مثلما يعتقد الكثيرون، وإنما تتضمن أيضا النهوض بالمجتمعات نحو تنوير اجتماعي ينقل المجتمع من صورة إلى أخرى وكأن الثورة هنا تحمل وظيفة سوسيولوجية هي تغيير المظهر الاجتماعي، والبنية الاجتماعية لمجتمع معين.

لذلك فإن التغيير في البنية الاقتصادية والبنية الاجتماعية لمجتمع ما، يؤول في نهاية المطاف إلى تغيير واقعه وأيضا مجرى تاريخه، وتتحدد هذه الصورة تبعا إلى التغيير على مستوى قوى الإنتاج ومسار الثروة.[1]

فقلب الموازين يحتاج إلى ثورة، والثورة تقوم على العنف هذا الأخير وسيلة هامة تعزز الانقلاب من أجل تحويل الملكية من فردية إلى جماعية ومن الظلم إلى المساواة الاجتماعية إنها ثورة مشروعة ولازمة تعيد الحقوق المغتصبة والمهضومة، وتعطي الشغيلة حقهم ومكانتهم الأساسية من يعمل ولا يكسب، ومن يكسب ولا يعمل.

ولما كانت الثورة ليست عملا فرديا، بل هي بناء اجتماعي يشترط فيها مبدأ المشاركة أي مشاركة كل طوائف المجتمع، فهي ليست عملا فرديا بل هي عمل جماعي، وفكرة الجماعة داخل الثورة يعني النجاح وتحقيق الغاية والمبتغى. لذلك كانت الثورة الحقيقية والناجحة هي تلك الثورة التي تشارك فيها كل الطبقات والفئات.[2]

من خلال هذا تبنى الثورة عند ماركس بناء متين، وهذه المتانة متأتية من الطابع الاجتماعي للثورة، خاصة وأن العمل الثوري ليس عمل الفرد أو طوائف، وإنما هو عمل تتحد فيه كل أفراد الطبقة. وكأنهم بهذا الشكل يصبحون يد واحدة.

[1]–زكرياء خضر، نظريات سوسيولوجية، مرجع سابق،ص ص 82–83.

[2]-Karl Marx.Oeuvres choisies1.op.cit.p290.

وأعتقد هنا أن ماركس على صواب وأن هذا الاتحاد إنما هو لبنة أولى للاشتراكية خاصة وأنه كلما كان التكاثف والاتحاد وكان العمل جماعي كانت النتيجة أضمن، والغاية المطلوب بلوغها أكثر تحققا.

والعمل الثوري في أساسه قائم على التخطيط، وأن غياب التخطيط يحول المادية التاريخية إلى مجرد إيديولوجية بسيطة ويحيل البروليتاريا إلى نمط صراع برجوازي ... ويحرمها من أفضل قواها.[1]

وبالتالي فإن الثورة لا تكون بطريقة فوضوية وإنما بعد الوعي والرغبة في التغيير يسبق العمل إستراتيجية وخطة بناءة ترسم بصورة مسبقة الأهداف، وتعبد الطريق نحو بلوغها.

وعليه فإن" الثورة لا تقوم إلا على العنف، وذريعة هذا الأخير في تبريره هي المعاناة المادية والاجتماعية، لذلك يقول **انجلز**:"إن الظروف الاقتصادية وأدوات السلطة الاقتصادية هي التي تعضد في كل زمان مكان العنف على تحقيق النظر".[2]

فالعنف إذا قد فرض نفسه على البروليتاريا كي تغير أحوالها وتثبت ذاتها، التي داست عليها الرأسمالية، فاضمحل كيان العامل وشخصيته في مقابل جبروت السيد صاحب المال ورب العمل.

والشواهد على ذلك أن التاريخ حافل بالثورات التي أخذت بالعنف كسلاح حققت بها مطامحها الشخصية لذلك يقول **انجلز**:" الآن نظريتنا على تاريخ ألمانيا المعاصر وممارستها للعنف بالحديد والدم، ولسوف نرى إذا بكل وضوح السبب في نجاح سياسة الحديد والدم".[3]

---

[1] جورج لوكاش، تاريخ الوعي الطبقي، مرجع سابق،ص69.

[2] فريديريك انجلز، دور العنف في التاريخ، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق للنشر والتوزيع،دمشق، د.ط، د.س، ص30.

[3] – المرجع نفسه ، ص55.

من هنا فإن العنف والثورة قد مكنا من رسم صورة للتاريخ تحدد مجراه ومساره وتنقل العالم والشعب من وضع إلى آخر، تقلب من خلاله كل الموازين ويتحول اللا توازن إلى توازن والاختلال إلى تناسب.

لذلك فإن إثبات العمال لذاتهم وإرجاع حقوقهم ورد الاعتبار لطبقتهم، خاصة في ظل ما يعيشونه وأيضا بوصفهم فئة الأغلبية داخل المجتمع مشرط أساسا بصراعاتهم العنيفة وانقلاباتهم الثورية، من أجل تقديم صورة جديدة تسرد التاريخ عبر التغير المادي.

3. التاريخ بين جدلية البنية التحتية والبنية الفوقية:

يصور ماركس صورة جديدة للتاريخ بوصفه صراعا للطبقات، وهذا الصراع يحدده أساسا ماهو مادي، لذلك يعتبر التطور المادي هو الصفة الملازمة للتطور السياسي، وهو في ذات الوقت عنوان للحوادث التاريخية.

إن الحوادث التاريخية في الأساس إذن وليدة الظروف المادية والاجتماعية، ولما كان الناس بطبعهم أنانيين كان كل شيء يسير وفقا لأطماعهم، لذلك كانت المادية التاريخية هي تفسير لتغيير الظروف الاجتماعية ضمن إطار صراع تحركه مطامع الثروة النفوذ.[1]

لذلك كان المحرك الأساسي للتاريخ هو الجانب الاقتصادي، فكل إنسان بطبعه يحب التملك ويرغب في كسب الثروة والمال كما يطمح أيضا إلى فرض آراءه .

في ظل هذا كله يؤكد ماركس أن الجانب المادي بمختلف أبعاده: النقود، البضاعة الثروة، التبادل...، كل ذلك يجعل تصادم وتناحر بين الأفراد، ويخلق أحقاد وضغائن.[2]

من كل ذلك يصبح المجتمع يتكون من طبقتين، هاتين الطبقتين في صراع دائم، ومن شواهد هاته الطبقات نجد: "**برجوازيون وبروليتاريون**"

---

[1]- فلاديمير لينين، سير مختصرة وعرض للماركسية، مرجع سابق،ص7.
[2]-كارل ماركس، رأس المال، مصدر سابق، ص ص54-55.

يمثل هذا الشكل من الصراع نمط من أنماط جدل المتناقضات بين البرجوازيين الذين يمثلون ملاك المال، وبين البروليتاريين الذين يشكلون العمال.

وقد وضح ماركس في البيان الشيوعي أن الصراع بين هاتين الطبقتين أمر طبيعي بحكم أن الوجود يعج عبر التاريخ بشكلين من الناس، ظالمين ومظلومين، وأن التناحر هو الوحيد الذي يفسر العلاقة بينهما. في هذا الصدد يقول:" فالمجتمع كله ينقسم أكثر فأكثر إلى معسكرين كبيرين متعاديين، إلى طبقتين كبيرتين متجابهتين مباشرة: البرجوازية والبروليتاريا".[1]

عطفا على ما سبق ومن خلال التقسيم الماركسي للمجتمع يتضح أن التاريخ قد شهد جدلا سمته التصارع والتناحر بين فئتين، إحداها مرتاحة ماديا ونفسيا، وجسديا. والأخرى تعاني في مختلف جوانب الحياة.

هذا الصراع يحكي نضال طويل طابعه ثوري للبروليتاريا، تريد من خلالها إثبات عملها والمتمثل في العمل الثوري، بوصفه ينطوي على جانب كبير من القيمة والأهمية. خاصة وأنه السبب الرئيسي الذي يقف وراء التحولات التاريخية الكبرى، التي ستحدث فيما بعد، والتي من شأنها أن تحسم الأمر لصالح البروليتاريا على حساب البرجوازيين.[2]

من هنا يصور ماركس التاريخ بأنه صراع طبقي بين بنيتين، بنية فوقية برجوازية وأخرى تحتية بروليتارية. هذا التصوير للتاريخ هو تطوير الوقائع تبنى على الحقيقة لا على الخيال وهي تمد بالصلة إلى ظروف حياتية تشهد لمعاناة الطبقة الكادحة.

وهذا ما تجسد عبر التاريخ الذي يسرد حروب وثورات متعاقبة في مختلف دول العالم المناهضة للبرجوازية، ولحكمهم الجائر، إنها صرخة لمظلوم تكبل عناء الظلم لسنوات.[3]

هذه الصرخة في نهاية المطاف هي صرخة داخل التاريخ فينتج عنها إلغاء الطبقات والقضاء على صور الصراع، لتحل العدالة محل ذلك.

---

[1]- كارل ماركس وفريديريك انجليز، البيان الشيوعي، مصدر سابق، ص ص19-20.
[2]- فلاديمير لينين، سيرة مختصرة وعرض للماركسية، مرجع سابق، ص14.
[3]-كارل ماركس، فريديريك انجليز، البيان الشيوعي، مصدر سابق،ص ص26-27.

4. التاريخ بين جدلية العنف والتسامح.

مهما طال الحديث عن الأفكار المتعلقة بالثورة، والمرتبطة بها إلا أن كل ذلك لا معنى له إلا عندما تتغير الثورة من المبادئ والأفكار لتصبح عملا واقعيا مجسدا على أرض الواقع، يمارس فيه المستضعفون مختلف صور الصراع والنضال، من أجل إعادة الاعتبار لأنفسهم.

من هنا فإن القارئ لماركس يستطيع أن يستخلص حقيقة مفادها أن التغيير عمل ثوري وليس تطور، والمقصود أن التاريخ بمنظوره يرادف معنى التغيير القائم على الثورة والحسم. ولا يرادف معنى التطور بحكم أن الثورة جاءت لقلب الموازين ، نابعة عن عدم الرضا عن أوضاع.

وعلى هذا الأساس فإن العمال هم أمام نقلة تحولية والزمن ليس في صالحهم، فعنفهم الفجائي هو سلاحهم الوحيد لتغيير واقع طال زمنه. والعنف هنا لا يرتبط بالزمان عكس التطور المتعلق بالزمان من هنا كان العمل الثوري عمل تغييري وليس تطوري، لأنه قائم على الفجأة ، فهو عمل فجائي وشواهد الواقع على ذلك في أوروبا كثيرة انتهت بها الثورة إلى الاستقلال وليس إلى التطور وإبقاء الاستعمار.[1]

وتوضيحا لمعنى الثورة عند ماركس هو أنها مقابلة كما سبق الذكر للتغير وليس للتطور وهذا بفعل عامل الزمن. خاصة فالعمال يريدون بشكل سريع تغيير ظروفهم لانهم لا يستطيعون أبدا الاستمرار على هذا الشكل زمنا آخر، كما أنهم يراهنون على ضرورة التعجيل بالثورة كي لا يكون لأصحاب المال استعدادات مسبقة لمواجهتهم.

وتوضيحا لهذه الفكرة أكثر يمكن الاستناد إلى جميل صليبا الذي رسم حدود أكثر بيان لتوضيح الفكرتين السابقتين من خلال قوله أن:" الثورة مقابلة التطور فهي سريعة، وهو بطيء وهي تحول مفاجئ، وهو تبدل تدريجي".[2]

---

[1]- كارل ماركس، فريديريك انجليز، البيان الشيوعي، مصدر سابق ، ص ص9-10.

[2]–جميل صليبا،المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص382.

ويمكن إسقاط هذه الفكرة على الواقع، إذ أنها تسير وفق ما يريده ماركس. فهو يطمح إلى تغير جذري وسريع في البنية الاجتماعية والاقتصادية، وأيضا السياسية والثقافية، وفي وقت قياسي ينتقل فيها المجتمع من شكل إلى أخر وكأنه نقل العالم من صورة إلى أخرى بين عشية وضحاها.

وعليه يصبح العنف هاهنا إلزاما ضد الطبقة الرأسمالية لأن أرباب العمل هم الذين فرضوا تلك الطبقة وجهودهم جميعا كلها تنصب في استمرار بقاءها، فلولا العنف والثورة لا بقيت الأوضاع على حالها.[1]

هذه الأوضاع التي يحييها المجتمع هي ترضي فقط الرأسماليين لأنها تحقق مبتغاهم فهم يعيشون في ظل الرفاهية والرخاء وأيضا الراحة، فزمام الأمور كلها بأيديهم فهم ليسوا فقط أصحاب المال، بل هم أيضا ملاك السلطة الشرعيين في نظرهم. ولا مناص للعمال من ذلك سوى العمل الثوري الذي يرجع لهم كل ما أخذ منهم.

وهذه الطبقة رأى فيها انجليز أنها طبقة محرومة من الأخلاق، ومتدهورة للغاية بسبب الأنانية، ومغزوة بعمق وغير قادرة على التقدم مثل البرجوازية الانجليزية. وأعني بذلك، على وجه الخصوص، البرجوازية نفسها، وخاصة البرجوازية الليبرالية التي ترفض قانون الحبوب. إنها لا تحب أي شيء في العالم أكثر من المال، ولا حتى نفسها، إنها لا تعرف متعة أخرى غير متعة الحصول على المال.[2]

من ذلك فقد صور ماركس العالم بشكل صورتين لطبقتين متناقضتين بفعل تمادي الطبقة الأولى في الاستغلال والانتهاز، وأيضا في حبها للمال وأنانيتها انعكست كل هذه الأشكال سلبا على الطبقة الدنيا، فلم يبقى لها أي شيء، فقد فقدت حتى قيمها الإنسانية ومبادئها الأخلاقية.

[1]–لينين ، كارل ماركس سيرة مختصرة وعرض الماركسية، مرجع سابق ، ص8.

[2]-Engles.Théorie de la violence.union générale d'édition.8rue garanciére-Paris.p117.

ولاسترجاع كل هذا لابد من الثورة إلا أن هذه الثورة ليست مستمرة دائما خاصة بما يعرف بالتناقضات داخل الحياة، يتحول الصراع إلى تسامح وتنتهي الثورة بانتشار السلم. وهدا ما تنبأ به ماركس.

لكن في الحقيقة فإن الحديث عن فكرة التسامح فكرة غير متيسرة في ظل وجود الصراع ، بل لابد أولا من القضاء على مختلف الصراعات، وبناء مجتمع يخلوا من التناقض كي تحل بعد ذلك الشيوعية وينتشر السلام، ذلك كأن هناك نهاية التاريخ ستقع بالفعل عندما يتشكل مجتمع يخلوا من التناقضات أو العداوات التاريخية. ويعني ذلك عند ماركس الشيوعية أو المجتمع اللاطبقي الذي يقوم على الملكية المشتركة للثورة الإنتاجية، ومع إرساء دعائم الشيوعية سينتهي ما يطلق عليه ماركس ما قبل تاريخ النوع البشري.[1]

من هنا يصف ماركس مرحلتين من حياة البشر الأولى حياة ما قبل التاريخ، وهي حياة مليئة بالتناقضات والتضاربات، ويمثل العنف والصراع والثورة أهم أشكال الحياة فيها ومرحلة التاريخ البشري أين ينعم جميع أفراد المجتمع بالتعايش السلمي والأمن والاستقرار عندما تختفي كل أشكال الطبقية وتنتشر المساواة والعدالة.

إذن بهذا الشكل يكون اكتمال التاريخ الذي يسرد قصة البروليتاري كحكاية لمجهود فكري وعمل بناء أسقط بيه طبقة، عملت كثيرا على نشر الظلم والاضطهاد والفقر لغيرها إنه ميلاد جديد وعهد لتاريخ شيوعي انقلب فيه العنف إلى تسامح والصراع إلى توازن. فقد سقطت الرأسمالية و تعاقب السقوط إلى غاية الوصول إلى الشيوعية.[2]

لذلك فإنه يعزى إلى فئة العمال مجهودهم الكبير الذي صنع التغيير والتطور، وهو مجهود استطاع بفئة من المجتمع أن يبعث على تغيير كل الظروف، ويقضي على تاريخ الطغيان الذين كانوا يعتقدون أنهم بأموالهم يستطيعون شاء إنسانية الإنسان وكرامته.

---

[1]– لخضاري ناصر وحسان بركان، مآل العنف الثوري عند كارل ماركس،مجلة المقدمة للدراسات الإنسانية والاجتماعية، المجلد9، ع1، جامعة باتنة–الجزائر، 2024،ص8.

[2]– الحمد محمد اسماعيل، الشيوعية، دار ابن خزيمة للنشر والتوزيع، الرياض د.ط، 2002،ص10.

وعليه فإنه بهذا الشكل استطاع ماركس أن يصور الحادثة التاريخية على أنها قائمة على متناقضين، تبدأ بالعنف وتنتهي بالتسامح، في إطار صيرورة حياة الناس. وهو ما ترجمته حقيقة التاريخ الذي عاشته أوروبا من خلال مرورها بمراحل قبل الرأسمالية، وما بعد الرأسمالية أينما تنتهي بهم إلى الشيوعية، أينما تلغى كل الطبقات وينتهي الصراع.[1]

ليكون بذلك التاريخ إنما هو سرد لحوادث إنسانية عاشتها الشعوب، وأيضا هو تعبير عن قدرة أولئك الشعوب أيضا على تغيير تلك الظروف والأحوال، لذلك كان بهذا الشكل التاريخ عبارة عن سلسلة من التغيرات التي عاشها الإنسان، هذه التغيرات تتميز بصراع المتناقضات ولا يمكن بلوغ بعض مقاصدها إلا داخل الشيوعية.

[1]- Friedrich Engles.l'origine de la famille de la propriété privée et de l'état.édition présentée et annotée par Pierre Bonte et Claude Mainfroy.traduction de Jeanne Stern revue par Claude Mainfroy.édition sociales.p2.

نتيجة:

وفي ختام هذا المبحث يمكننا استخلاص جملة من النتائج:

المادية التاريخية صورة من الصور المجسدة للجدل والتي كانت نتيجة للمادية الجدلية ومترجم حقيقي لحياة البشر عبر الزمن.

يعد هذا اللون من ألوان الجدل رمزا من الرموز التي علل من خلالها ماركس مشروعية الثورة، واستطاع من خلالها أن يرادف التطور بالنفي وليس بالازدهار.

فكانت المادية التاريخية ليست تبريرا فقط بل هي أيضا لتصوير لتطور حياة الناس ضمن صور للتنافر: العنف، الصراع، الثورة، الانقلاب... . لكن هل هذا يعني أن الجدل قد انغمس في التنافر ولم تكن له صور الانجذاب؟

المبحث الثالث: جدلية الفن والجمال.

المطلب الأول: في المفهمة.

المطلب الثاني: ظروف نشأة الجمالية الفنية.

المطلب الثالث: تطور الجمال الفني .

المطلب الرابع: الخصائص الرئيسية للجمال الفني الماركسي.

المطلب الخامس: تمثلات الجدل الفني.

تمهيد:

لقد كان للجدل حضور فعال عند ماركس لاسيما في البعدين المادي والزمني، ليترجم من خلاله أهم بعدين في حياة الإنسان وهما البعد الاجتماعي والبعد التاريخي، لكن هذا لا يعني أن ماركس لم ينتبه إلى البعد الجمالي عند الإنسان أو أنه جعل من الجدل وسيلة لتحقيق الذات المادية فقط أو وسيلة أيضا لصناعة التاريخ وإثبات الذات بالتفوق والانتصار وقلب الموازين، بل تجاوز ذلك أكثر ليضفي على الجدل بعدا جماليا تعتنق فيه جماليات الفن جماليات الطبيعة في حلة جديدة تعرف بالجدلية الفنية.

فما المقصود بالجدلية الجمالية؟ وإلى أي مدى يمكن المقاربة بين ماهو طبيعي وما هو إنساني في بناء الفن والحكم عليه؟

المطلب الأول: في المفهمة:

المتطرق إلى دراسة الجمال والفن عند أي شخصية بغض النظر عن طبيعة تلك الشخصية ونزعتها واتجاهها، يجد نفسه أولا وقبل كل شيء على الوقوف على مفهوم كل من الجمال والفن، كمفهومين أساسيين في بناء صياغة فكر ما يريد أن يسري صوبهما.

و لقد ورد في **المعجم الفلسفي لمراد** وهبه أن: "**الفن يطلق على ما يساوي الصنعة**" أي" تعبير خارجي عما يحدث في النفس من بواعث وتأثيرات بواسطة الخطوات أو الحركات أو الأصوات أو الألفاظ".[1]

و المقصود بالفن هنا هو تعبير خارجي عن انفعال داخلي، بمعنى إخراج ما يجول داخل الذات كي يصبح خبرة اجتماعية في شكل أعمال تظهر للآخر.

وللفن تعريفات أخرى في كل منها ما يعبر عن جانب من جوانبه،إذ ورد في المعجم الفلسفي ل"**جميل صليبا أن** :" الفن بالمعنى العام جملة من القواعد المتبعة لتحصيل غاية معينة جمالا كانت، أو خيرا أو منفعة. فإذا كانت هذه الغاية تحقيق الجمال سمي الفن الجميل وإذا كانت تحقيق الخير سمي الفن بفن الأخلاق، وإذا كانت تحقيق المنفعة سمي الفن بالصناعة".[2]

وبالتالي يمكن الإقرار أن غاية الفن هي التي تحدد مفهومه وتعطيه معنى ودلالة، سواء تعلق ذلك بالبعد المادي أو الجمالي أو المعنوي: الجميل والقبيح، الخير والشر، المنفعة والضرر.

وقد ميز **صليبا** في الفن بين صنفين حسب دلالة المفرد والجمع" وإذا استعمل لفظ الفن بصيغة المفرد رد على الحقائق المشتركة بين الأشياء الجميلة، وإذا استعمل بصيغة الجمع دل

[1]- مراد وهبه، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص476.

[2]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص165.

على الوسائل المستعملة للتعبير الخارجي عن الجمال بواسطة الخطوط، أو الألوان، أو الحركات، أو الأصوات، أو الألفاظ.[1]

ويقصد جميل صليبا من ذلك أن مصطلح الفن يحمل معنيين، معنى باطني يدل على الصفات المشتركة بين الأعمال الفنية، وهي صفات ذات صبغة جمالية كمدلول لدال الفن إذا ورد مفردا. ومعنى خارجي يترجم الجمال الفني في الصورة الخارجية من خلال الوسائل والأدوات المستعملة في العمل، وذلك إذا ورد لفظ الفن في شكل الجمع لا المفرد.

ولقد كان للفن مفاهيم عديدة منها مفهوم هيجل:"إن الفن انشغال الحقيقة بالموضوع المطلق للوعي ينتمي أيضا إلى المجال المطلق للروح، ولهذا فإن الفن في محتواه، يستقر على الأرض الوحيدة نفسها مع الدين ومع الفلسفة".[2]

والمقصد من ذلك أن **هيجل** ربط الفن ربطا مطلقا بتصور المجرد والمتعالي عن ماهو كائن وموجود. لذلك كان فنه مناقض للفن عند ماركس الذي كان ينزل بالفن من المثالي المتعالي إلى الواقع المعاش.

أما الفن عند **ماركس** فهو مرادف لفكرة المادية التاريخية ناشئ عنها، يقدم صورة عمل مترابط ، بصور الواقع المعاش كما هو، إذا فالفن عند ماركس:" هو نظرة وعي اجتماعي على انه انعكاس للواقع، إلا انه يختلف عن العلم في كون الحياة تنعكس فيه على شكل صور لا على شكل مفاهيم، فالأثر الفني الواقعي يعبر بواسطة الشيء الفردي عما هو نموذجي في الحقيقة الواقعية.[3]

وعليه فإذا كان الفن عند **هيجل** مرتبط بصراع التصورات ، فإنه عند ماركس متعلق بصراع الطبقات.

---

[1]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق ، ص166.

[2]- فريديريك هيجل، علم الجمال وفلسفة الفن، مرجع سابق، ص168.

[3]– إلياس فرح، تطور الفكر الماركسي"عرض ونقد"،مرجع سابق، ص64.

ولم تتضح لماركس صورة حقيقية لمفهوم الفن في العديد من مؤلفاته، إلا ما ورد منها في كتاب مخطوطات الذي تطرق إلى الفن، بوصفه اهتماما للفنان ناشئ عن نظرته للنسيج الاجتماعي في ظل الاغتراب، وفي مقابل الحدود المرسومة لحريته في مقابل القوى الاجتماعية.[1]

لذلك يكون الفن عنده بهاذ الشكل عمل بناء يحمل صبغة جمالية، يصور من خلالها الفنان الواقع الاجتماعي.

وعطفا عن ذلك كله فإن الفن عند ماركس يطلق على ذلك النشاط الإنساني المادي الذي يتعلق بالمجتمع وأوضاعه ويحمل بعدا جماليا معين.

أما عن مفهوم الجمال فقد ورد في المعجم الفلسفي لمراد وهبة أنه" إحدى القيم الثلاث التي ترد إليها الأحكام التقويمية وهذه القيم هي الحق والخير والجمال، يقول ابن سيناء" وجمال كل شيء وبهاءه هو أن يكون على ما يجب له".[2]

وعليه يمكن القول أن الجمال يطلق على الشيء الذي يحمل مواصفات الكمال والذي يظهر في صورة جد متناسقة تمنحه صفة التميز، وتضفي عليه صبغة غير معهودة وكأنه إبداع.

أما فيما يخص الجمال كعلم فقد ورد في المعجم الفلسفي لجميل صليبا على أنه

ذلك العلم الذي" يبحث في شروط الجمال، ومقاييسه ونظرياته، وفي الذوق الفني وفي أحكام القيم المتعلقة بالآثار الفنية، وهو باب الجميلة التي تولد الشعور بالجمال. فيحلل هذا الشعور تحليلا نفسيا، ويفسر طبيعة الجمال تفسيرا فلسفيا".[3]

---

[1]-كارل ماركس، مخطوطات،مصدر سابق، ص ص13-14.

[2]– مراد وهبه، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص248.

[3]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص409.

و بالتالي فعلم الجمال هو العلم الذي يعني بدراسة الجمال من حيث مفهومه ومقاييسه ومعايير الحكم على الجمال وأيضا أسس الفن وأبعاده.

فإذا كان علم الجمال عند **كانط:** " قسم من نقد العقل المحض، وهو يبحث في الصور القبلية للمعرفة الحسية وهي عنده صورتان، الأولى هي المكان، وهو صورة قبلية لمعرفة العالم الخارجي . والثانية هي الزمان، وهو صورة قبلية لمعرفة العالم الداخلي".[1]

فإن علم الجمال عند **ماركس** هو تجسد فعلي لموجودات الطبيعة، وانبثاق للأضداد في رسم حدود جديدة لما هو مألوف وواقعي.

فعلم الجمال عند **ماركس** هو علم الوقائع المادية الكائنة التي تبنى معاييره على ما هو معاش على خلاف آراء سابقيه، الذين ربطوه بما يجب أن يكون، وبتصور المتعالي والمتجرد وغير المألوف.[2]

من هنا يعطي ماركس للجمال معنى ودلالة سواء كان تصور الإنسان العادي أو العالم على أن الجمال مرتبط بالواقع ولا يتعلق إلا به، وكأنه نوع من أنواع النزول من التصورات إلى الممارسات، لذلك يمكن الإقرار بأن اللمسة الجمالية الماركسية تأخذ معياريتها من ارتباطها أكثر بالواقع.

من خلال هذا كله فإن ماركس قد غير الرؤيا في عمل الإنسان من خلال أنه أعطى له جانبا جماليا، وأخرج الفن ليكون أكثر ارتباطا بالنشاط المادي، فكل شخص يمكن أن يوصف بأنه فنان إذا قام بنشاط مادي، يصور الواقع الاجتماعي، أو يحاول التغيير فيه.[3]

---

[1]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق ، ص309

[2]–إلياس فرح، تطور الفكر الماركسي"عرض ونقد"، مرجع سابق، ص ص64–65.

[3]- عدد من الفلاسفة السوفييت، الجمال في تفسيره الماركسي، مرجع سابق، ص ص69-70.

ليكون بذلك علم الجمال عند ماركس هو ذلك العلم القائم على نهج الجدل المادي والتاريخي المطبق في الميدان الثقافي، والمرتبط بالذوق الفني والجمالي، وقائم أساسا على الأحوال والظروف المعاشة.

المطلب الثاني: ظروف نشأة الجمالية الفنية.

إن لكل تفكير علمي كان أم فلسفي ظروف أدت إلى نشأته وظهوره، فمهما كانت صفة أي مفكر، فإنها ترتبط ببواعث أدت إلى ذلك التفكير، ونفس الأمر ينطبق على ماركس. فلما كانت هناك ظروف سبق التطرق إليها في نشأة المادية سواء الجدلية أو التاريخية، فهناك أيضا ظروف ساعدت على نشأة الفن وعلم الجمال عند ماركس.

ومن أهم هذه الظروف :

أ. نقد فلسفة الجمال الكلاسيكية:

لقد نظر ماركس إلى فلسفة الجمال الكلاسيكية نظرة نقدية نابعة عن عدم الرضا بها وذلك راجع لعلتين. الأولى أن الجمال قبل ماركس كان مثالي متعالي لا يمد للواقع بصلة، ولا يرتبط إلا بالجانب العاطفي للوجدان. فكان الفن بذلك يتخذ من الأشياء غير الواقعية موضوع له، فارتبط ارتباطا وثيقا بالخيال الصرف.

أما العلة الثانية، فهي تصور للفنانين على أنهم الفئة المتعالية في المجتمع، بمعنى أن الفن حكر فقط على النبلاء.

من هنا نشأت المادية الجمالية في ظروف هيمنت فيها أفكار الفن والجمال الكلاسيكية المنبعثة من الفلسفات التقليدية خاصة تلك المرتبطة باللاهوت والميتافيزيقا.[1]

[1]– غادة المقدم عدره، فلسفة النظريات الجمالية، لبنان، ط1، 1996، ص55.

في ظل هذا كان ميلاد علم الجمال الماركسي كحقيقة فرضت نفسها على الوجود وارتبطت بالواقع الإنساني في مقابل هيمنة الجماليات كأفكار متعالية سابقة على العقول طيلة قرون.

وهذا ما يثبته النقد اللاذع الذي وجهه ماركس للكثيرين ممن تحدثوا في علم الجمال وفي مطلعهم كانط، الذي كان يرى في الجمال أنه علم خاص ميسر لفئة دون أخرى، وأن معياره يتحدد وفق للضمير الأخلاقي وفكرة الواجب، ويرتبط بملكة العقل ويتعلق بالحكم.[1]

من هنا تتضح جليا خطى ماركس في رفضه لكل الآراء التقليدية في تبرير الجمال لما في ذلك كانط، والمقصود بالتقليدية هنا ليست الأفكار القديمة التي تعزى إلى اليونان والقرون الوسطى، بل الغاية من استعمال هذا المصطلح هو رفض كل فكر عن الجمال تقدم وجوه عن ماركس، فكان قديما تقليديا.

لتولد أفكار ماركس المادية من جديد في رحم التجربة الفنية، وفي مقابل الذوق الجمالي، فيضفي على الفن طابعا جديدا هو الطابع الواقعي المادي الاجتماعي، وكأن وظيفة الفنان هنا هي تصوير الوقائع على حقيقتها وليس كما تظهر في خياله.

وأتصور هنا أن ماركس على حق، لأن الفنان الحقيقي هو الذي يصور ما هو كائن في المجتمع، كي يوجه أنضار الجماهير إليه ويعالج بهاذ الشكل تلك الأوضاع، وهو ما كان في أعين الكثيرين مثل توليستوي، الذي رأى كما رأى ماركس أن الفن يصور ويعالج مشكلات الواقع.

ب. نقد مبادئ وأهداف فلسفة الجمال الكلاسيكية:

النقطة الأساسية التي انطلق منها ماركس في بناء أفكاره حول الفن والجمال، لم تتضح معالمها أكثر بحكم أنه كان منشغلا أكثر بالجانب الاقتصادي، لكن كانت كثيرا ما تظهر تلك الآثار بين الحين والآخر في شكل نقد أو تبرير.

[1]- عدد من الأساتذة السوفييت، الجمال في تفسيره الماركسي، مرجع سابق، ص ص6-7.

وهذا الأمر حاصل عندما تحدث عن الأسباب والأهداف، ليس في الفن فقط على وجه الخصوص، بل في مختلف جوانب الحياة عموما، واعتبر كل شيء مادي سواء من حيث المبدأ وأيضا من حيث النتيجة. رافضا اللاهوت والميتافيزيقا.[1]

من هذا المنطلق أساسا يربط ماركس الفن كموضوع لدراستنا بالواقع وبعالم الطبيعة مؤكدا بأن هذا الفن موجود في عالم المحسوسات وليس في عالم مفارق لما هو حسي وأيضا الجمال يرتبط بمعايير واقعية وهو موجود في المجتمع.

لذلك قد رفض **ماركس** ومختلف فلاسفة النزعة المادية تصورات الفن البعيدة عن الواقع مبدأ وغاية، وفي مطلعها تصور أفلاطون، ليس فقط بحكم انتماء الفن التام عنده لعالم المثل، حيث أعابوا عليه ربط الفن بعالم المثل، واعتبار أن الفن متعلق بالجمال. هذا الأخير مفارق لعالم المحسوسات في تصوره، وأيضا أن التجربة الفنية ليست مادية بل هي ممارسة مثالية قائمة على المحاكاة، أو محاكاة المحاكاة فقط، وهي ليست ذات معنى ودلالة.[2]

من هنا يتجلى إسقاط ماركس لمبدأ وهدف الفن البعيد عن الواقع، والذي تجسد في نقد أفلاطون عندما تصور أن الفن مفارق لعالم المحسوسات، بحجة عدم وجود الجمال المطلق إلا في المثل. وأيضا في الهدف، إذ أن الهدف الأفلاطوني هو تصوير الجمال المفارق للواقع في تصور العقل الكائن بالمثل، أو نزولا عن طريق تذكره. في حين أن الهدف الماركسي يتجلى في الإصلاح والمعالجة ليصبح هدف الفن اجتماعي.

من هنا كله يتضح أن نشأة الفن عند ماركس كانت بفعل نقده لتصور بناء الفن البعيد عن الواقع مبدأ وهدف. بمعنى المبدأ الأساسي الذي يوجد فيه الجمال وينطلق منه الفنان وأيضا الهدف من العمل الفني.

---

[1]- كارل ماركس، مخطوطات، مصدر سابق، ص ص 5-6.

[2]– صالح بن أحمد، الماركسية والجمال، د.ط، 2013، ص2.

ج. نقد فلسفة هيجل:

بالرغم من أنه كان للجمال **الهيجلي** أثر بالغ في رسم حدود ومعالم الجمالية الماركسية خاصة لما وجه ماركس نقد لاذع لجمالية **هيجل**، القائمة على فكرة المثالية.

و لقد كان لفصل الجمال عن المادة دفع قوي جعل ماركس، يعيد بناء أفكاره ويحي ترتيبها من جديد.

فالفن ART إنما هو وليد المادية التاريخية المتمخضة عند المادية الجدلية، ووليد الظروف المادية التي يحييها الإنسان، وليس المدركات العقلية القائمة في الذهن.[1]

من هنا تتضح الرؤيا في النظرة الجديدة للفن، التي أعطاها إياها ماركس، فالفنان بهذا الشكل لم يعد ذلك الرجل الذي ينتج عملا فنيا بعيد عن الواقع، بل أصبح شخصا يعبر عن اهتمامه بظروف عصره، ويظهر ذلك الاهتمام في شكل عمل فني يصور تلك الظروف، أو يقدم حلول لها.

كما كان للفصل الكبير الذي قام بيه **هيجل** بين ماهو طبيعي وما هو فني كمبدأ تقوم عليه جماليته دفع قوي جعل من **ماركس** في ظل هذه الظروف والإرهاصات، يعيد للطبيعة مكانتها داخل فلسفة الفن بل على الأكثر من ذلك يعتبرها أساس قيامها فهي تشكل قاعدة متينة يرتد إليها الفن في شتى صورها.[2]

والمعنى في ذلك أن ماركس قد أنشأ الفن وهو فن اشتراكي إن صح التعبير، في مقابل هيجل الذي رأى في فنه أنه سوف يتلاشى كلما ابتعد أكثر عن عالم الطبيعة. لذلك تكون الجماليات بمنظور ماركس لا تكمن في العقل المطلق، وإنما تتجسد في عالم الطبيعة وهو ما اصطلح عليه بجماليات الطبيعة.

---

[1]– صالح بن أحمد، الماركسية والجمال، مرجع سابق، ص2.

[2]- فريديريك هيجل، علم الجمال وفلسفة الفن، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة: مكتبة دار الحكمة،2010، ص60.

لذلك فتاريخ الفن عند **الماركسية** " هو تفسير للوقائع التي أثرت في تكوين الأدب على امتداد العصور، كما يبين العلاقة بين الأعمال السابق منها واللاحق.إلا أن الإيديولوجية السائدة في كل عصر هي للطبقة السائدة، عكس الأفكار التي تسود".[1]

وعليه يؤكد ماركس أنه لا يتيسر فهم الفن بمعزل عن صراع الطبقات، وأن الفن ليس تصويرا لتاريخ ذلك الصراع بين الطبقات ،وإنما هو أحد عناصر هذا الصراع.

وأعتقد هنا أن العمل الفني يشكل أحد عناصر الصراع الطبقي، لأن وظيفته تصويرية و علاجية وهدفه التغيير.

4. نقد الفصل بين الجمال والطبيعة.

ماركس وبالرغم من أنه بنى قاعدته في فلسفة الفن بناءا نقديا، لأفكار سابقيه، إلا أن هذا لا يعني أن نشأة الفن عنده قامت جميعا على الدحض، فقد تطرق إلى المبادئ الثلاث الفنية عند **هيجل**.

وتتمثل هذه المبادئ في:

إن العمل الفني ليس نتاجا طبيعيا، إنما يتم من خلال النشاط الإنساني.

إنه من الناحية الماهوية أتم من أن يستوعبه الإنسان، وهو مستمد بشكل أو بآخر من المجال الحسي حتى تستوعبه الحواس.

إن له غاية وهدفا في ذاتهما.[2]

والمعنى في ذلك فإن ماركس قد تطرق إلى أسس الفن الهيجلي وهي ثلاثة، الأولى اعتبار الفن منفصل تماما عن الطبيعة ومرتبط بالإنسان لوحده. والثانية أن العمل الفني عمل حسي، والوقوف عليه أمر ممكن.أما الثالثة، فإن لكل فن هدف وغاية تكمن فيه في حد ذاته.

---

[1]– أبو عبد الرحمان، تاريخ الأدب عند الماركسية، د.ط، د.س، ص5.

[2]هيجل فريديريك، علم الجمال وفلسفة الفن، المرجع السابق، د.ن.ط، د.س، ص60.

فقد ارتأى **ماركس** إلى الفكر الثالث ورفض قبول الفكرتين الأولى والثانية، بحكم أن الفن لا يرتبط بالمجال الحسي، وإنما بالمعاملات المادية، وأن الطبيعة في الأساس هي منبع العمل الفني، إذ لا يمكن تصور فن بمعزل عن عالم الطبيعة، خاصة وأنه اعتبر أن الإنسان وظروفه الاجتماعية جزء من هذا العالم الطبيعي.[1]

وعليه فإن **ماركس** قد أحي من جديد مكانة الطبيعة في الفن. بل وقد أعاد لها دورها الجوهري، الذي سلب خاصة في ظل مثالية هيجل.

من هنا كله يتضح أن الفن عند ماركس قد قام في ظل النقد البناء الذي وجهه لمختلف التصورات المرتبطة بالفن والجمال قبله، وأبطلت الكثير من المبادئ التي قامت عليها. ومن ذلك عدت فنيته جمالية محكمة ارتبطت بالإنسان والطبيعة والواقع والظروف وتهدف إلى التصوير والعلاج للمشكلات التي يعانيها المجتمع آنذاك.

[1] حنان مجيد علي الطائي، علم الجمال الماركسي، كلية التربية للبنات، قسم اللغة، مجلد 25، 2014، ص2.

المطلب الثالث: تطور الجمال الفني:

إن التطرق للجمال كفكرة أو كفن أو كعلم في أي مجال كان، وعند أي مفكر كان لابد بلا ريب من العودة إلى الأصل الأول له، ذلك أن كل الأفكار المرتبطة بالفن والجمال كانت منذ القديم، وقد ارتبطت أكثر ارتباط بتصورات اللاهوت والميتافيزيقا.

ذلك أن الملاحظ للنظريات الجمالية التقليدية والمتتبع لها على حقيقتها، يجدها بعيدة كل البعد عن مقاييس علم الجمال الموضوعية، خاصة عندما تهتدي في تفسيراتها إلى الميتافيزيقا، وتبتعد كل البعد عن الصياغة المنطقية الحقيقية.[1]

وعلى هذا الأساس فإن الفن الكلاسيكي جماله ميتافيزيقي لا يمد للواقع بصلة، يعتمد على الخيال الواسع الذي يصور الجمال بعيدا عن الواقع، وأيضا مفارق للموجودات وظروفها وكأن الجمال في معتقد القدماء يكمن في تخيل صفات لا واقعية ولا موجودة.

أما من الوجهة التاريخية نجد أن التفكير في الجمال نشأ قديما منذ العصر اليوناني حين بحث أفلاطون في فكرة الجمال، وكيف تتمثل في المجوهرات المحسوسة في الأعمال الفنية، وانتهى إلى أنها مثال خالد في عالم المثل الذي يفوق عالم الواقع.[2]

ذلك أن الاهتمام بالجمال قديم قدم الفكر البشري، وهو لا يحتاج إلى برهان أو دليل وتكرسه الأعمال الفنية الموجودة في حضارات الشرق القديمة، كأهرامات الفراعنة، وحدائق بابل المعلقة،إلا أنه يظهر في الحقيقة بصورة يمكن القول أنها متكاملة عند أفلاطون. بالرغم من أنه ساهم بنوع ما في بناء منظومة عن الجمال، تحمل أبعاد مختلفة، إلا أنه تعرض لتقويضات عديدة عندما أنكر وجود جمال تام وكامل في عالم المحسوسات.

[1]–غادة لمقدم عدره،فلسفة النظريات الجمالية، مرجع سابق، ص9.

[2]–مجموعة مؤلفين، علم الجمال، جامعة ديالي كلية الفنون الجميلة، قسم الفنون السينيمائية والتيليفزيونية، د.ط، د.س، ص1.

وبعد أفلاطون يمكن الإقرار بوجود فن عند أِسطو، لكن فن بنوع جديد ونمط مغاير لما كان سائدا من قبل، لا يقوم على المحاكاة أو محاكاة المحاكاة، ولا يرتبط بدراسة ما هو كائن، بل إلى ما يجب أن يكون.[1]

وكأن الفن بمنظور أرسطو لا يعدو سوى أن يكون قيمة أخلاقية تعتنق ما يجب أن يكون، ليرتبط الفن بالمثالي والمطلق من جديد لكن بنظرة أخرى.

والمتتبع بعد ذلك يجد أنه في تاريخ الفن تستمر كثيرا تعاقب الآراء حول أسس بناء الفن والذوق الجمالي، لكن كلها على العموم أو إن صح القول أغلبها يرجع الفن إلى ماهو ميتافيزيقي متعالي، أو إلى ماهو مرغوب فيه وليس كائن.

وقد تحدث أيضا الكثيرون عن الجمال وخاصة الجمال المثالي في نهاية الفكر اليوناني وفي مطلعهم أفلوطين، إذ تحدث عن الجمال العقلي وعن الجمال في العصور الوسطى بوصفه مظهر الحق وجزء من علم الإلهيات. أما الفنون التي تعرف بالفنون الجميلة فقد توزعت في تصنيفات العلماء ولم ينظر إلى الموسيقى والشعر والتصوير والنحت والرقص على أنها فنون في صنف واحد".[2]

وخلاصة ذلك كله أن الفن في الفكر اليوناني عمل مفارق للواقع مرتبط بما هو متعالي مثالي، سواء في أهدافه أو في غايته.

كما نجد أيضا الاهتمام بالفن في الفكر الوسيط، ومن مثال ذلك الفن عند المسلمين والذي كان نتاج تفاعل عاملين، أحدهما داخلي يشكل مرجعة القرآن والسنة واللغة العربية في بناء الأنساق الفنية والحكم عليها، لكن في مقابل ما هو متعالي. والآخر خارجي ويتمثل في الفلسفة اليونانية عامة، وآثارها الفنية على وجه الخصوص.[3]

---

[1]–مجموعة مؤلفين، علم الجمال، جامعة ديالي كلية الفنون الجميلة، مرجع سابق، ص1.

[2]– المرجع، نفسه، ص ص1–2.

[3]– المرجع نفسه، ص1.

لذلك يكون الفن الإسلامي أيضا أكثر تصويرا لجماليات تكمن في المتعالي المفارق للواقع.

إلا أن الجمال لم يستطع أن يخرج من دائرة الفلسفة والفنون إلا في العصر الحديث إذ مع ميلاد الفلسفة الحديثة، ولد الجمال كعلم قائم بذاته تتحدد له مبادئ ومقاييس وأسس تكون أحكامه وفقا لقوانين وقواعد. كما تحددت له مصنفات ويتضح ذلك أكثر مع "بومجارتن" عندما أطلق مصطلح " أستطيقا" على مختلف الأعمال التي تدور حول منطق الخيال.[1]

وعلى هذا الأساس فإن الجمال كعلم قائم بذاته، لم تتحدد معالمه العلمية إلا في العصر الحديث، مع الكثيرين أمثال بومجارتن.

وهو مستمر لذلك مع كانط وغيره، وصولا إلى هيجل الذي أعتبر أن الجمال" هو التجلي المحسوس للفكرة إذ أن مضمون الفن ليس شيئا سوى الأفكار وأن الصور التي يظهر عليها الأثر الفني تستمد بنيتها من المحسوسات وتتمثل بوضع الفكرة في مادة أو صورة وتترتب الفنون متدرجة من المادية إلى الروحية فهو، يرى في العمارة أثقل الفنون وأكثرها صمتا لأنه يشكل بحسب قوانين الوزن والثقل، وهي تنتمي إلى النمط الرمزي".[2]

من هنا كانت فلسفة الفن في العصر الحديث بما فيها كانط، وصولا إلى هيجل تسير على خطى متباينة في مظهرها الخارجي، متكاملة داخليا من حيث مقصدها، فالفن في نظر هؤلاء جميعا يرتبط بعالم التصورات والأفكار، وبما يجب أن يكون.

وبعدها **ماركس** الذي كانت لمختلف أفكاره حول الفن تجلي واضح، قلب بيه موازين النظرة بين التصور السابق، وتصوره هو، فربط الفن بالجدل وأعطاه بعد ماديا وأنزله إلى الواقع، وكان يساير به الظروف الاجتماعية، واعتبره شكلا من أشكال التغيير ضمن صيرورة التاريخ وحياة الناس.[3]

---

[1]–مجموعة مؤلفين، علم الجمال، جامعة ديالي كلية الفنون الجميلة، مرجع سابق ، ص1.

[2]– المرجع نفسه ، ص2.

[3]–غادة لمقدم، فلسفة النظريات الجمالية، مرجع سابق،ص ص106–107.

من هنا يبرز الفن الماركسي كصورة متعلقة بالواقع الاجتماعي، والظروف التي يحييها الناس. وأن الفن متعلق بما هو كائن وليس بما يجب أن يكون، ومرتبط بما هو مادي وليس مجرد.

المطلب الرابع: الخصائص الرئيسية للجمال الفني الماركسي.

إن الجمال الفني عند ماركس، ليس عمل عبثي أو فوضوي، وإنما هو أسلوب منظم وبنية متكاملة لعمل يسير وفقا لأسس وقواعد محكمة ومضبوطة. خاصة وأنه يراعي بعدين أحدهما مرتبط بالجانب المادي، والآخر بالأوضاع الاجتماعية

1-فالفن عند ماركس لا يعدوا إلا أن يكون سوى صفة ملازمة للوجود البشري، تحمل في طياتها الكثير من الأبعاد المادية التي تصور الواقع المعاش.[1]

2-فهو بهذا الشكل مرآة عاكسة للأوضاع والظروف التي يعيشها الإنسان والمجتمع فتصوير الأوضاع الاجتماعية عمل فني خالص، ووظيفة يحملها الفنان على عاتقه.

3-و لا يكتفي الفن بخاصية تصوير الوقائع فقط، بل يستند كذلك إلى فكرة الحرية التي تعتبر خاصية أساسية في الجمال ومنبعه الأساسي، ذلك أن الإرادة المطلقة للاشتراكي بعيدا عن عبودية الرأسمالي هي أساس التصور الجمالي الماركسي.[2]

4-من هنا يكون الجمال عند ماركس قائم على الإرادة المطلقة والحرية التامة، وذلك من خلال أنه يرفض العبودية ومختلف أشكال الاستغلال بما في ذلك دكتاتورية البرجوازيين.

5-وبالتالي فالعمل الفني هو صورة من الصور التي تعكس الواقع الإنساني والظروف الاجتماعية، فهو بهذا الشكل موكل بنمط التغيير الاجتماعي وقلب الأوضاع.[3]

---

[1]- غادة لمقدم، فلسفة النظريات الجمالية، مرجع سابق،، ص115.

[2]-المرجع نفسه ، ص117.

[3]-افانا سييف، أسس الفلسفة الماركسية، مرجع السابق، ص336.

6-وعليه فإن الفن يختلف عن العلم في كونه يعكس الواقع لا بشكل مفاهيم وإنما بشكل ملموس حسي مدرك.

7-وغايته الأساسية، ليست هي تصوير الواقع كما هو، بل كما يجب أن يكون واقع خالي من الطبقية والانتهاز والاستغلال.[1]

8- كما يجب أن يبعث من حس إحساس اشتراكي وليس من برجوازي، لأن هذا الأخير ليس صادق ولا نزيه. وإن الرسالة الحقيقية للفن هي رسالة نبيلة وأخلاقية، وأن أي فنان في عمله إنما يعكس صورة مجتمعه.

وبهذا الشكل يتلخص الفن عند ماركس على أنه عمل تصويري قائم على أسس متينة تتمثل في الواقعية، الحرية، التغيير، الحس الاشتراكي، لتكون هذه الأسس دفع قوي للفن وأساس متين يستند إليه في تحقيق غايته وأهدافه، ذات الطابع الإنساني بالدرجة الأولى.

[1]- افانا سييف، أسس الفلسفة الماركسية، مرجع سابق ، ص337.

المطلب الخامس: تمثلات الجدل الفني.

إن الجدل في حقيقة الأمر عند ماركس، بالرغم من أنه أخذ شكلين أحدهما مادي تمثل في المادية الجدلية، والآخر تاريخي تمثل في المادية التاريخية، إذ تمكن ماركس من خلال هذين الصنفين من بناء الجدل على أساس واضح ومتين يمد إلى الظروف المادية التي يحياها أفراد المجتمع والتي انعكست على أوضاعهم الاجتماعية، وأيضا كيفية تغير هذه الأوضاع وحدوث تطور تاريخي بموجبها. لكن هذا لا يعني أن ماركس اكتفى بهذا الجد من الجدل، بل أيضا أعطى له معنى آخر وصورة جديدة، إذ ربطه بالبعد الفني وأعطى له مكانة جمالية. وتجسد ذلك في صور مختلفة أهمها:

1. جدلية جماليات الطبيعة وجماليات الفن:

وفقا لما سبق ذكره فإن ماركس كان مناهضا وبشدة لهيجل الذي فصل في الجمال بين ما هو طبيعي وما هو فني، رافضا ارتباط الفن بعالم الطبيعة.

هذه الرؤية الماركسية المبنية على النقد جعلت من ماركس يحيي من جديد مكانة الطبيعة ضمن الأعمال الفنية ودورها في إضفاء الصيغة الجمالية على ذلك العمل.

ويتجلى ذلك في العلاقة الوطيدة التي تربط بين فكرة الجمال من جهة وفكرة الطبيعة من جهة أخرى، وهذا الأمر كرسته أفكار ماركس الجمالية، متجاوزا بذلك ما كان سائدا فيه خاصة ما كان معهودا في فكر الحداثة مع كل من كانط، هيجل، لذلك فإنه " اعتبر علم الجمال قبل الماركسي أي علم الجمال المثالي الكلاسيكي مثل(**كانط** و **هيجل**) أن الجمالي مقولة عقلية مجردة".[1]

[1]–غادة لمقدم، فلسفة النظريات الجمالية، مرجع سابق، ص109.

هذه الآراء الماركسية وأخرى بهذه الصورة حملة شنها ماركس على مختلف التصورات المتعلقة بالفن قبله، ليعيد بذلك مكانة الذوق الفني والذوق الجمالي. هذه المكانة التي ضاعت في ظل مغالاة سابقيه في ربط الفن بالمتعالي والمجرد.

وعلى هذا الأساس فقد تربعت الطبيعة على عرش الفلسفة المادية الماركسية، بحكم أنها تمد إلى الواقع من جهة في نبذها للميتافيزيقا، وتتأسس على المادية الجدلية من جهة أخرى في مقتها للمثالية وارتباطها بالعلاقات الاجتماعية. وعليه فإن:" **علم الجمال المادي الماركسي فقد كان هدفه رد اعتبار للطبيعة من ناحية، ومحاربته للمثالية من ناحية ثانية**".[1]

من هنا يتم الولوج نحو علم جمال واقعي يتجسد في الفكر الماركسي، جمال متعلق بعالم الطبيعة والذي يحي فيه الإنسان في شكل تجمعات بشرية في إطار من التجاذب والتنافر تعاني فيه فئة في مقابل فئة أخرى ظروف وأحوال يعمل الفنان الحقيقي على تصويرها، وتقديم حلول لها في شكل أعمال فنية من طبيعة مادية، تربط بين الطبيعة كم جهة والجمال من جهة أخرى.

هذا الطرح جعل **ماركس** يعتبر أن لكل نشاط مادي عملي إنساني جانبا جماليا، وهو يجعل الفن شكلا متميزا من أشكال المعرفة الاجتماعية، والجمالي هنا عبارة عن وحدة ديالكتيكية لانعكاس الحياة وتقييمها.[2]

فالفن إذن بمنظور ماركس هو صورة بنورامية لواقع معاش، يعكس مظهر جمالي لممارسات الأفراد المختلفة في حياتهم.

هذا يتجسد فيما ذهب إليه ماركس الذي صرح في مواضع عدة بأن الإنسان يؤكد نفسه بكل أحاسيسه و مشاعره في العالم الواقعي المادي.[3]

---

[1]– غادة لمقدم، فلسفة النظريات الجمالية، مرجع سابق ، ص109.

[2]– المرجع نفسه،ص110.

[3]– المرجع نفسه، ص111.

وعليه فقد نظر إلى الفن نظرة مغايرة وجديدة ربط فيها بين المشاعر والعواطف من جهة والواقع من جهة أخرى، فلا ينظر إلى الطبيعة بنظرة العين المجردة، وإنما هي موضوع بشحنة عاطفية معينة، تضفي على الكون صبغة جمالية، تربط من خلالها بين العالم الباطني للذات والوجود الموضوعي الخارجي للأشياء.

وهناك جدل قائم بين فكرة الطبيعة من جهة، وبين الفن من جهة أخرى، تجسده فكرة الجمال القائمة على التغير في عالم الطبيعة، فالحركة التي تخضع لها موجودة في الطبيعة هي السر القائم وراء إعطاء الموجودات بعد جمالي.[1]

من هنا يضفي ماركس أيضا على الجمال صبغة جديدة تتمثل في فكرة التغير، وهو مايرادف عنده التطور. فلما كان الجمال مراق للوقائع الاجتماعية والظروف المعاشة، وكانت هذه الأخيرة تتصف بالتغير كان الحكم الجمالي أيضا متغير، وليس التغير هنا يقصد به تغير الذوق الجمالي في حكم الفرد على العمل بالجميل أو القبيح، ولكن التغير يعني تبدل حكم الفرد بتبدل الأوضاع.

من هنا يرفض ماركس ومختلف النزعات المادية تفسير الفن تفسيرا آليا ديناميكيا، بل ارتبط بالغاية ليكون تفسيره غائي متعلق بأحوال المادية والظروف الاجتماعية الراهنة آنذاك وأيضا بالتناقضات التي تحرك الجدل في تلك الفترة، ليخرج الفن من التفسير الآلي إلى التفسير الغائي المرتبط بالأوضاع الكائنة في فترة معينة.[2]

ويمكن الوقوف على حقيقة ذلك توضيحا لهذه الفكرة، أن الفن أصبح مرتبط ارتباطا وثيقا بالزمن، ولا يفسر الوقائع السابقة أو اللاحقة وإنما يرتبط بالحاضر ويتعلق بما هو كائن من الأحوال، ليخرج من الديناميكية إلى الفاعلية الغائية التي تسير وفقا للأحداث والغايات.

ولقد دعى **ماركس** إلى ضرورة الحفاظ على الطبيعة، ليس فقط بوصفها موضوعا للفن أو محرك له، بل على الأكثر من ذلك فبمواردها يمكن للفنان من فتح آفاق جديدة للخلق

[1] جورج بوليتزر، أصول الفلسفة الماركسية، مرجع سابق، ص158.

[2] المرجع نفسه، ص ص159-158.

والإبداع كما تضمن له إخراج فنه وإعطائه بعد جمالي، فالظروف المادية وحدها هي التي تجعل الفن يطفوا على السطح في شكل أعمال تظهر للآخر.[1]

من هنا يمكن القول أن أفكار ماركس في الفن تمد بمختلف جوانبها إلى عالم الطبيعة وتعطي له القداسة ليس فقط قداسة بوصف أن الطبيعة مصدر الجمال، بل على الأكثر من ذلك تمثل الجمال في حد ذاته.

و علاقة الفن بالطبيعة شبيهة بعلاقة الإنسان بها، فكما يسخر الإنسان ثرواتها لخدمته يسخر الفنان موضوعات الطبيعة كموضوع لفنه، وعليه فالطبيعة إذن هي أساس الوجود البشري إذ تقدم دفع للشخص سواء كان فنان أو إنسان عادي، والعمل الفني منها وإليها.[2]

من ذلك كله فإن الطبيعة تنطوي على جانب كبير من القيمة والأهمية لا تقل عن أهمية خيراتها، التي تجود بها على الإنسان، فهي أيضا تجود على الفنان بمادة موضوع فنه وتصبغه بصبغة جمالية تزيده قيمة ومشروعية.

وعلى هذا الأساس فإن الفن الماركسي فن مادي لأنه يقوم على أسس مادية، ذلك "أن كل إنسان هو بالطبع كائن بيولوجي بدليل المنشأ البيولوجي لا يستنفذ جوهر الإنسان، أكيد ان الطبيعة قدمت مادة بيولوجية معينة لأجل تكوين الإنسان. إلا أن تحول هذه المادة إلى جسم بشري كان نتيجة لعوامل ذات طابع اجتماعي، وبالدرجة الأولى نتيجة لعامل النشاط الإنتاجي"[3]

من هنا تتضح ملامح المادية والاجتماعية أكثر في الفكر المادي، وخاصة ماركس بوصف أن الإنسان نشأ مما هو مادي، وتطور بفعل تغير الظروف الاجتماعية.

---

[1]–مجموعة مؤلفين، موضوعات في الاشتراكية العلمية، سلسلة الدراسات التثقيفية، الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، دائرة الإعلام المركزي، ط1، 1985، ص ص119–120.

[2]– المرجع نفسه، ص122.

[3]افانا سييف، أسس الفلسفة الماركسية، مرجع سابق، ص17.

لذا **فماركس** يعتبر أن لكل نشاط مادي عملي إنساني جانبا جماليا، وهو يجعل الفن شكلا متميزا من أشكال المعرفة الإنسانية. هنا عبارة عن وحدة ديالكتيكية لانعكاس الحياة وتقييمها، وعليه فقد أوضحت صورة بين جدلية العلاقة القائمة بين الموضوعية والذاتية في الجمالية، فهما ماديتان متفاعلتان ينتج عنهما الجمال وكأننا هنا أمام الطبيعة من جهة والإنسان من جهة أخرى"[1]

و عليه فإن النظرة إلى الجمال إذن هي نظرة نفعية مادية، وأن أفكار البشر جميعا جمالية، إنما هي أفكار تمد إلى الوجود المادي وهي وليدة الظروف الاجتماعية والتطورات التاريخية، من هنا كان المبدأ الجمالي مرتبط بحاجات الإنسان المادية.

فإن الإنسان بمنظور **ماركس** لا يمكن أن يحي بمعزل عن واقعه، فهناك علاقة وطيدة تربط بين وجود البشر من جهة، وواقعهم المعاش من جهة أخرى، ولما كانت ظروف الحياة لا تعاش فقط بالبعد الفيزيولوجي، كان أيضا لسيكولوجيا الذات نصيب من ذلك، فلكل شخص إحساس.[2]

من هنا يكون هناك ارتباط وثيق ومزدوج يربط بين الإنسان من جهة، وظروفه التي يعيشها من جهة أخرى، وأيضا بين جانبه الجسمي، وكذلك جانبه النفسي، بالإضافة إلى ترابط الإحساس مع الشعور، وكأن الحقيقة الإنسانية هنا تجمع بين المتناقضات في فهم كل شيء ومن ذلك التجربة الفنية.

ولقد"أكد **ماركس** أن البروليتاريا لديها إحساسا جديدا بالعالم، يتصف بوحدة ديالكتيكية بين العقل والانفصال، أي بين الذاتي والموضوعي. هذا الإحساس الجديد بالعالم هو الأساس الجمالي للفن الاشتراكي".[3]

---

[1] حنان مجيد علي الطائي، علم الجمال الماركسي ، مرجع سابق، ص4.

[2] غادة مقدم، فلسفة النظريات الجمالية، مرجع سابق، ص111

[3] – المرجع نفسه ، ص111.

من هنا تتضح ملامح جديدة للفن الاشتراكي، وهي ملامح الحكم الجمالي والتجربة الذوقية النابعين من صميم البنية التحتية التي تريد من خلال الفن أن تنظر إلى العالم في إطار مكانتها الجديدة النابعة في الرغبة للتغيير.

وعليه فإن العمال أيضا، لديهم نصيب من الإحساس وهو إحساس جديد مفارق لإحساسهم السابق، هذا الإحساس يترجمه العقل من جهة، لأن البروليتاري قد نمى وعيه. ويترجمه الواقع من جهة أخرى لأنه صوب التغيير. وعليه فهذه نظرة إستشرافية لفن مرغوب فيه.

وقد كان المحرك الأساسي في وجود الفن الماركسي هي التناقضات والانقلابات فالانتقال من الملكية الفردية إلى الجماعية، من شأنه أن يغير الأحاسيس والمشاعر، ويقلب النظرة التراجيدية للعالم، من التشاؤم إلى التفاؤل. وعليه فإن تغيير نمط توزيع الثروات يشكل دفع قوي لتوجيه أحاسيس ومشاعر نحو الإلهام ومن ثم إلى الإبداع في ظل تغيير الظروف.[1]

هذه الصورة الجديدة للمجتمع المتغير بتغير البنيات والظروف وأيضا الأوضاع وكذلك تقسيم الثروات يعطي شكلا جديدا للفن، ونظرة مغايرة تنقله من التشاؤم إلى التفاؤل ليبعث على الحياة من جديد.

وقد أشار ماركس إلى أن هذا الإحساس" يرتفع فوق مختلف أشكال الملكية الخاصة وفوق ظروف الحياة الاجتماعية. إن الطبقة كلها تبدع وتصوغ كل هذا على أساس ظروفها المادية والعلاقات الاجتماعية القائمة فيها".[2]

لذلك يعد المجتمع وظروفه ذا صدى كبير في عملية الإبداع، وذلك وفقا لتغير الفن بتغير الظروف والأحوال، فيصبح المتحكم في الفن هو المجتمع الذي يسير وفقا للظروف المادية.

[1]–غادة لمقدم، فلسفة النظريات الجمالية، مرجع سابق، ص ص111–112.

[2]– المرجع نفسه ،ص111.

كما نظر إلى البرجوازيين نظرة عدم الرضا والقبول ، والسبب في ذلك أنهم المسؤولون الوحيدون عن إفساد الفن، فقد أضحى عندهم الفن، فن عبودي ضاع فيه طعم الحياة، وفقد قيمته.[1]

ومعنى ذلك أن البرجوازيين قد ساهموا في الحط من مستوى الفكر، وصبغوه بصبغة بعيدة كل البعد عن حقيقته، ليصبح الفن بهذا الشكل عملا منبوذا لأنه يصور التشاؤم لا التفاؤل.

من هذا كله تمخض التفوق البروليتاري الذي أنتجه العمال في القرن 19م، ليكون فنهم قطيعة قامت على أساس أنهم داسوا على البرجوازيين بنفس الطريقة التي داسوا بها هم عليهم.[2]

وعليه يمكن القول أن الإحساس البرجوازي عندما اصطدم بنقيضه البروليتاري ولد ثورة بعالم الفن، فانتقل الجمال من العبودية والتشاؤمية إلى أن يكون مظهرا فعالا يصور العامل مكان السيد، يتمتع بالرفاهية في ظل النظرة التفاؤلية للعالم، وقلب الموازين الاجتماعية واستغلال ظروف الواقع المعاش فيما يخدمه.

2. جدلية الإحساس البرجوازي وجدلية الإحساس الاشتراكي:

إن الفن يسير على وتيرة الجدل مثلما سارت عليه المادية الجدلية والمادية التاريخية فالعمل الفني إذن عمل جدلي بين إحساسين، أحدهما يشكله البرجوازيين، والآخر يمثله الاشتراكين.

ونظرا لمغالاة البرجوازية في حب التملك لنفسها فقط دون غيرها، جعلها في أعين الغير المالك الوحيد لأحاسيس ومشاعر الأنانية في مقابل الطابع الإنساني الذي تكرسه الاشتراكية بعيدا عن الظلم والاستغلال، وفي إطار كل شيء للجماعة. الأمر الذي يقوم عليه الإحساس

[1]– غادة لمقدم، فلسفة النظريات الجمالية ،مرجع سابق، ص112.

[2]–المرجع نفسه ، ص113.

البرجوازي بالعالم هو الملكية الخاصة والنفعية والأنانية. أما الإحساس الاشتراكي المتكامل فيقوم على رفضها، ولذا فهو يعني تحرر كل المشاعر الإنسانية تحررا كاملا بالعالم"[1]

من هنا يصطدم نوعين من الإحساس في بناء الفن، أحدهما يمجد الذاتية ويقوم على الملكية الفردية، وأحدهما يكرس الطابع العام، والإحساس الجماعي.

ومن أهم خصائص الإحساس الاشتراكي التي حددها ماركس هي:

أ. تجرده من أي ارتباط متعلق بمنفعة شخصية أو ملكية فردية، أي أن الإحساس الاشتراكي يتجاوز الإحساس البرجوازي عندما يتعلق بالملكية الجماعية ونوع من المنفعة لكن عامة.[2]

ب. ترفعه عن البراغماتية الخالصة، فهو يرتبط بمعاني الإنسانية ويضرب بجذوره إلى الحفاظ على الكرامة في أسمى معانيها الفكرية والفلسفية، وفي أوج كيانها الواقعي.[3]

من هنا يكون الإحساس الاشتراكي صورة جديدة مناقضة للإحساس البرجوازي لأن صبغته عامة وشعوره اجتماعي وينبذ الفردانية والأنانية.

إذن فالإنسان الاشتراكي أبدا ليس كالبرجوازي، فهو بحاجة لأن يمارس أحاسيسه مع الآخر وفي إطار الكل، لتحقيق عدالة اجتماعية غابت في الرأسمالية، فالإحساس واقع مشترك، وتغيير الظروف أمر واقع وضروري لتحقيق ذلك.[4]

وهذا كله يحمل على فكرة واحدة أن أفضل إحساس هو ذلك الإحساس الذي ينبع من الضمير الاجتماعي، وينافي كل أشكال الفردانية، وهذا ما ينطبق على الإحساس الاشتراكي.

---

[1]– غادة لمقدم، فلسفة النظريات الجمالية ،مرجع سابق ، ص113.

[2]–المرجع نفسه، ص113.

[3]– حنان مجيد علي الطائي، علم الجمال الماركسي ، مرجع سابق ، ص4.

[4]–غادة لمقدم، فلسفة النظريات الجمالية، مرجع سابق، ص136.

لذلك فإن الإحساس الاشتراكي بالعالم هو الحصيلة الروحية الأسمى للإنتاج الاجتماعي إذا هي الوحدة العضوية الداخلية بالموضوع.[1]

ولقد قدم **ماركس** خطة يرسم من خلالها واقع جديد للإحساس وينقله من طبقة إلى أخرى ومن حال إلى آخر، لكي تتجسد من خلاله معالم الحياة الاجتماعية وتكرس ذلك في نقطتين أساسيتين:

ج. قلب موازين الملكية عن طريق الثورة كوسيلة وحيدة للتغيير، ونشر الشيوعية.

وبالتالي يزول بعد ذلك العنف ويحل التسامح وتتغير الأوضاع.[2]

وهذا ما سبق ذكره من قبل، وتقرر في الأذهان بأن صراع الأضداد ينتهي بحلول الشيوعية وإحلال السلام.

"حقيقة لا يمكن الحديث عن فكرة التسامح بوجود الصراع بل أولا لابد من القضاء على مختلف الصراعات، وبناء مجتمع يخلوا من التناقض كي تحل بعد ذلك الشيوعية وينتشر السلام، ذلك كأن هناك نهاية التاريخ ستقع بالفعل عندما يتشكل مجتمع يخلوا من التناقضات أو العداوات التاريخية".[3]

من هنا أساسا يتبلور الوجود الحقيقي للعالم المرغوب فيه، وهو عالم خالي من التناقضات والصراعات جسدته النقلة التحولية التي أحدثها الإحساس الاشتراكي، عندما تفوق وانتصر على الإحساس البرجوازي، أي أن روح الجماعة تفوقت على الفردانية.

د. وأيضا استيعاب الإحساس الاشتراكي لمختلف الأفراد الموجودين في المجتمع.

---

[1]– غادة لمقدم، فلسفة النظريات الجمالية، مرجع سابق، ص114.

[2]–المرجع نفسه ، ص114.

[3]– أندروهيود، البيان الشيوعي، مرجع سابق، 150.

بما فيهم أولئك الذين لا يزالوا فيهم الإحساس البرجوازي قائما، وبالتالي يحبذ ماركس في الاشتراكية فكر العالمية والشمولية.

أي أن الاشتراكي يحتوي كل الطوائف الموجودة في المجتمع.[1]

وبالتالي فالجمال عند **ماركس** ليس شيء متعالي بل أمر واقع وموجود سواء في المجتمعات البرجوازية أو حتى الاشتراكية، إلا أن مفهومه ليس واحد، فهو إذا تعلق بالبرجوازي فقد هدفه الأخلاقي، لكن إذا ارتبط بالاشتراكي استطاع أن يحقق للإنسان مختلف الأبعاد ، ويعلو به ككائن يتجاوز بمعطياته الأخلاقية مطالبه الغريزية الطبيعية.

وخلاصة لهاذ المبحث يمكننا استخلاص عدة نتائج:

إن الجدل عند ماركس لم يتكرس في إطار صور التنافر بل أخذ شكلا جديدا ضمن التجاذب، ولم يكن تجاذب بين الفرد وغيره بل بين الفرد والطبيعة.

شكلت الجدلية الفنية نقلة تحولية في عالم الجدل، انتقل فيها الإنسان من الواقع المادي صوب الوضع الاجتماعي نحو بناء صيرورة التاريخ وصولا إلى التشبع بالفن.

يعتبر هذا الصنف الأخير من الجدل تعبيرا حقيقيا، يقر بأن الوجود البشري لا يكتمل فقط بما هو مادي، بل أيضا بحاجة إلى ماهو مادي. فكما يشبع الجسد هو أيضا يغذي الروح.

[1]– غادة لمقدم، فلسفة النظريات الجمالية، مرجع سابق، ص114.

نتيجة الفصل:

إن الجدل يأخذ صورة مفارقة عند ماركس، عكس ما كان سائدا عند هيجل وغيره، وذلك من خلال أنه ارتبط بالبعد المادي، فتجاوز بذلك الجدل الميتافيزيقي والمثالي، فارتبط بالجانب الواقعي وكان أكثر موضوعية جسد من خلاله ماركس ارتباط الجدل بالوجود البشري وانشغالاته تجاوز به فكرة المحض المجرد.

لم يكتف ماركس ببناء الجدلية المادية وفقا للظروف والأحوال الاجتماعية التي تعيشها الطبقة الدنيا، ليفسر بها تناحر الطبقات بل على العكس من ذلك، قد امتدت هذه الجدلية لتفسير التاريخ وتنتقل من جدلية مادية إلى جدلية تاريخية بوصف أن التاريخ ماهو سوى تطور في الزمان ، مفسرا ازدهاره بالإقصاء ويعطي صورا عن اضمحلال طبقة في مقابل ظهور طبقة أخرى.

إلا أن صور الجدل لم تكن حكرا على ماهو مادي وتاريخي فقط، بل امتد الجدل إلى الفن ليكون أسلوب راقي يجسد من خلاله فيلسوفنا نظرة متعالية عن الإنسان الذي لا يرغب فقط في إثبات ذاته من خلال الانقلاب على الآخر، أو ترسم ماضيه من خلال سرد صيرورة من الانقلابات، وإنما صوره بوصفه كائن يحمل بعدا جماليا يربط بين جماليات الطبيعة وجماليات الفن، ويحاول أن يعبر عن الوجود بصبغة إنيقية.

وكل ذلك عبر عن طابع جديد من طوابع الجدل جسده فكر ماركس، فهل هذا يعني أن كل هذه الطوابع بعده كانت محل قبول أو رفض؟

فلسفة الجدل ما بعد ماركس

تمهيد:

إن أي فكرة لن تموت ولن تندثر، بل تبقى تنطوي على جانب كبير من القيمة والأهمية بحكم أنها تعد موروثا ثقافيا تتناقله الأجيال اللاحقة. ففكر الفيلسوف بصفة خاصة له ميزة جد راقية، كونه يبقى رأي منظور فيه، ولا يذهب بذهاب صاحبه، بل يحي بعده ويستمر، وهو ما كان مع فكر ماركس وغيره من الفلاسفة منذ فجر التاريخ.

لقد تجاوز فكره حدود أوروبا وانتشر في جميع أنحاء العالم، تصورا وتطبيقا فلم يكن مجرد كلمات ومبادئ مكتوبة، بل كانت منه تطبيقات و تجسيدات في الواقع. و المقصود بالاستمرارية هنا ليس التطبيق الحرفي له، بل على الأكثر والأوسع من ذلك، هناك من يجسد آراء ماركس وهناك من يعدلها ويضيف عليها، وهناك أيضا من يضعها على محك النقد ليتجاوز منها.

وفي ظل كل هذا يمكن طرح الإشكالية الآتية: إلى أي مدى يمكن القول أن لفكر ماركس آفاق ومآخذ، أبعاد وحدود؟ وإلى أي مدى لازالت الماركسية حاضرة في الطروحات الفلسفية المعاصرة ؟

المبحث الأول: آفاق وحدود الماركسية في ظل الثورات الاشتراكية.

المطلب الأول:حدود الماركسية.

المطلب الثاني: آفاق الماركسية.

إن هذه الإطلالة الخفيفة على تمثلات الجدل في الفكر الماركسي تسمح بالقول أن فلسفة ماركس كلها مجسدة ضمن إطار جدلي خالص.

هذا الجدل انعكس على الكثير من جوانب الحياة خاصة وأنه تكرس في مبادئ الاشتراكية وحمل لواء الثورة وأغرى الشعوب بالتغيير مما حول الكثير من أنضار العالم حوله، وهذا ما جعل العديد من الشعوب تعلق آمالها على آراء ماركس. فإلى أي مدى يمكن القول أن لمبادئ الجدل الثوري الماركسي إسهامات ومجسدات ناجحة في الواقع؟

المطلب الأول: حدود الماركسية.

حقيقة الماركسية لا يمكن الوقوف عليها إلا ضمن الحديث عن الإسهامات التي قدمتها، فهل للماركسية فضل أم لا ؟ وإن كان فا فيما يتمثل؟

إن أي عمل ثوري إنما هو تخطيط سياسي واجتماعي يبحث على النظر في الأوضاع من أجل تغييرها، وهو لا يتم بطريقة فوضوية ، وإنما ينطلق من ديالكتيك (Dialectic) وإستراتيجية مرسومة، فهو يمثل مشروع يرسم لكل مرحلة متطلباتها بوضوح ويخطط لكل شيء بصورة مسبقة، تحدد وفقها المهام والمطالب.[1]

والمقصود هنا أن العمل الثوري هو خطة بناءة سابقة للتطبيق تحدد من خلالها الجهات المعنية، عمل الأفراد والأجهزة في كل مرحلة من مراحل الثورة. وما يثبت هذا التصور أكثر هي سلسلة الثورات المتعاقبة عبر العصور، والتي كثيرا ما باءت بالفشل بحكم أنها كانت تفتقر إلى إستراتيجيات بناءة وإلى تصور لأوضاع معينة

من هنا كله تدعوا الماركسية إلى ضرورة أن يتحلى كل عمل ثوري بخطة ثورية محكمة تحدد المبادئ والمنطلقات، وتسير العمل وفق مراحل وخطوات، وتحدد بذلك الأهداف المرجوة وفق اتجاه مادي يحدد الانتقاء الطبقي، ويقدم مشروعية للعمل الثوري.[2]

[1]- كليف توني، عصر الثورة الماركسية، تر: أشرف عمر، مركز الدراسات الاشتراكية،فلسطين،د.ط ،2011م، ص11.
[2]-سمر السيد أحمد عوض و أحمد محمدعلي حجازي، نظريات الثورة: رؤية تحليلية ، المجلة العلمية لكلية الآداب ، مج10، جامعة دمياط ،2021،ص142.

لذلك عندما نشير للنظرية على أنها دليل عمل فإننا نقصد أنها تضع الخطوط الأساسية للممارسة والتي تتأثر بتغير المكان والزمان، والعوامل التي بتحليلها الأولي ولدت النظرية، فالتغير في الواقع مع المسيرة الثورية، يتطلب ديناميكية خاصة لتطبيق النظرية على الواقع المحدد ضمن خطها الأساسي.

وعليه فإن العمل الثوري في أساسه إنما هو نظرية تربط بين الجانب النظري الذي يرسم الخطوط العريضة، لكن تلك الخطوط لابد لها أن ترسم على الواقع بحكم أن الثورة تحكمها الظروف ، هذه الأخيرة يجب أن تتغير في كل عمل ثوري.

من هنا كان تصور الثورة في العموم، أنها تيار ينقلب على الأوضاع ويحاول التأسيس نحو الأفضل، وكأنها قوة خارجية تندفع من قوة باطنية تزدري الأوضاع وتحاول قلبها، وقد جسد هذا الرأي الكثير من الإيديولوجيات والفلسفات منها الماركسية.[1]

من هنا كانت الفلسفة الماركسية نموذج ثوري متكامل ساهم في العديد من الانجازات ، وحقق الكثير من المطالب حبست من خلاله فكرة الجدلية المادية، وترجم به مفهوم التاريخ.

1-إبراهيم محمد صادق عامر، التأصيل العملي لطبيعة الثورة وأنواعها، كلية التجارة، قسم العلوم السياسية والإدارة العامة العامة، جامعة بور سعيد، د.س، ص254.

ويمكن القول بذلك في العديد من المواضع منها:

1. إسهامات الماركسية في الثورة :

يميز ماركس في السلوك بين صنفين، سلوك اختياري يمكن للإنسان أن يقدم عليه، كما يملك خيار الإعراض عنه، وآخر إجباري يشكل حتمية صارمة، والقيام به ضرورة لا خيار من هذا المنطلق ترجم الثورة بأنها سلوك اضطراري ناتج عن ما تحمله من إيجابيات ومزايا تتلخص جميعا في فكرة التغيير، الذي يترجم التطور المادي والانتقال من صورة لأخرى.[1]

إن هذا التصنيف الذي قدمه ماركس للسلوك، كان يريد من خلاله تقديم تبرير لإلزامية الثورة، باعتبار أنها عمل ضروري وحتمي. وأن التغيير مشروط بها، ولا يقوم إلا عليها.

والمعنى في ذلك أن **ماركس** أسهم في إعطاء أهمية للثورة بداية من المصطلح في حد ذاته، أي مصطلح الثورة، والتي مثلت بالنسبة إليه حتمية تاريخية إيجابية، فرضتها الظروف المادية، يعاد من خلالها ترتيب تسلسل الموجودات وممتلكاتهم كأعضاء مكونة للمجتمع ترسم حدود التاريخ والأمة.[2]

من هنا قدم **ماركس** تصور جديد للثورة وتجاوز من خلاله تصورات كلاسيكية لها وما كان سائدا من مفاهيم للثورة في الفكر الرأسمالي، فكان بذلك يبني رؤية تنويرية تمس طبقة الأغلبية في المجتمع وهي العمال. وتهدف إلى التغيير ورفع الغبن عنهم، إنها إذن الثورة الماركسية في حلة جديدة تهتم بالبنية التحتية، وبطائفة الأغلبية وتسعى إلى تغيير الظروف المادية.

ويتجلى ذلك في مختلف النجاحات الواقعية : وهذا ما وصفه السياسي والمؤرخ **فرانسوا جيزو** Guizot François (1787م-1874م) يوم 2 ديسمبر، ولكن إذا كانت الإطاحة بالجمهورية البرلمانية تحتوي على بذور انتصار الثورة **البروليتارية**، فإن أول نتائجها

---

[1]-أرنست ماندل ، مدخل إلى الاشتراكية العلمية، تر:غسان ماجد وكميل داغر، د.ب، د.ط،1980م، ص7.
[2]- المرجع نفسه ، ص7.

الملموسة كانت مع ذلك انتصار بونابرت على البرلمان، وانتصار السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية، والعنف دون عقوبة على العنف.[1]

عطفا على ذلك كله فإنه يمكن القول أن الثورة الاشتراكية إنما هي فجر جديد يريد أن يساهم في بلورة الوعي وتحسين الأوضاع، وتغيير الأوضاع وإعادة الموجود وإعادة الاعتبار لفئة كبيرة عانت من ويلات الغبن والاضطهاد، ما جعلها تفقد كل القدرة على التحمل وتعلق آمالها على هذه الثورة.

لذلك فقد دعى الكثير من المفكرين والفلاسفة إلى إمعان النظر في حديث ماركس عن الثورة وتطلعاته إلى التغيير، وأن كل ذلك الفائدة العامة، والماركسية بوصفها صورة من صور المذاهب الاشتراكية لا تنفصل عن فكرة الثورة، فإن الكشف عن نظرية الثورة في الماركسية لا يتسنى إلا عن طريق التحليل الدقيق لعدد من الأعمال، وقد وضع" ماركس" تخطيطا لنظريته عن الثورة في أماكن متعددة من أعماله وأهم هذه" بيان الحزب الشيوعي.[2]

لذلك كان **البيان الشيوعي** شكلا متكاملا لنسيج ثوري يعزز مبادئ ماركس في الثورة مدافعا فيه وبقوة عن مشروعيته، هذه الثورة باسم حقوق البروليتاريا لذلك يدعو عمال العالم إلى الإتحاد.

ويتجلى ذلك في قول ماركس في البيان الشيوعي:" البروليتاريا، التي هي فئة المجتمع السفلي، لا يمكنها أن تقف على قدميها وتنهض إلا إذا نسفت كل البنية الفوقية، للفئات التي تشكل المجتمع الرسمي".[3]

والمقصود من ذلك أن البروليتاريا لا تملك أي حل في يدها سوى الثورة، وانقلابها على البنية الفوقية، لأن حالها لن يتغير إلا بزوال الطبقية.

[1]-Karl Marks. Œuvres choisies1. Gallimard choix de nobet guterman et henri le febvre.Tome1.P300.

[2] - سمر السيد أحمد وأحمد محمد حجازي، نظريات الثورة: رؤية تحليلية، المرجع السابق،2021،ص115.

[3]- ماركس، انجاز، البيان الشيوعي، مرجع سابق، ص16.

و يقف **ماركس** في موقف المحدد لعلة الثورة، وهي علة كائنة وراء الظروف التي يعانيها العمال ، والفاصل بينها وبين التجديد الواقعي هو نمو الوعي، وهو وعي طبقي جماعي جسدته الطبقة الدنيا والمتمثلة في البروليتاريا في مقابل طمع الطبقة العليا، وبالثورة يتحول هذا الوعي إلى استرجاع العمال مكانتهم الحقيقية، و يثمن جهدهم المهدور.[1]

من هنا تتجسد القيمة الحقيقية في المنظور الماركسي، وهي وصول الهدف المبتغى تحقيقه، من منطلق الوعي وصولا إلى الثورة. أين تسقط بعدها الكثير من المبادئ، التي لطالما كانت تختفي وراء اضطهاد الكثير من شعوب العالم.

أما عن تحقيق الثورة لغايتها وتحقيقها فهو مرتبط باندلاعها، هذا الأخير جعل منه يرفض تمام فكرة التسرع في الثورة أو التعجيل بها دون تخطيط. فالبرغم من أنه يدعو العمال لقوة مركزية للإسراع في العمل الثوري، إلا أنه في المقابل يرفض التسرع الذي يؤدي إلى إحباط العمل، لأن الثورة كما سلف الذكر إنما هي تخطيط محكم وفق مراحل.[2]

من هنا كله تتضح ملامح التريث والراوية قبل إشعال نيران الثورة. فالعمل السياسي أولا وأخيرا عمل يحدد بنتائجه. ولما كان نجاح الثورة ضرورة لا خيار، كان من الأجدر أنها محكمة النتج، وثيقة الربط تسير وفق مراحلها المخطط لها بصورة مسبقة.

وأما عن هذه المراحل الثورية ونمو الوعي الذي يزداد يوم وراء يوم بازدياد تسلط طبقة أصحاب المال على العمال، كطبقة مستغلة ينمو عنها الشعور بالاغتراب، الذي يمثل هنا خطوة أساسية ومهمة في طريق الثورة.[3]

والذي يتزايد كلما تطور العلم والتكنولوجيا وحلت الآلة مكان العامل، وأصبح ينظر إلى هذا الأخير على أنه وسيلة وليس غاية.

---

[1] -Karl Marks. Œuvres choisies1.Op CIT.p165.

[2] -Marks. Un chapitre inédit du capital .tradition et présentation de rogerdange ville. Union générale d'éditions .Paris.1971.p200..

[3] -Marks Engels. Critique de l'économie politique. Tradition et présentation par Kostaspapaioannous. La guerre civile aux etat-unis. Paris.1970.p299.

مما سبق الذكر يمكن تلخيص إسهامات الثورة عند ماركس فيما يلي:

أ. تعزيز فكرة أن الثورة حتمية تاريخية وليست خيار إنساني.(الثورة عمل لازم)

ب. العمل الثوري لكي يجني ثماره يجب أن يكون محكم التخطيط ، فهو قبل كل شيء إستراتيجية بناءة.(الثورة فعل استراتيجي)

ج. إن تحقيق مبتغى الثورة مشروط بتحديد المبادئ وتقسيم الأعمال، ورسم الغايات وربط الاتساق بين كل هذه العناصر.(الثورة لها أهداف تاريخية)

د. إن أية ثورة إنما هي نيران أشعل لهيبها الظروف المادية، ولا يمكن أن تخمد إلا في ظل تسوية اقتصادية واجتماعية وسياسية عادلة.(الثورة حتمية اقتصادية)

هـ. تحطيم الفوارق وتوزيع الملكية وإعادة كرامة العمال هي مبادئ الثورة المبررة، التي تحافظ على كرامة الإنسان في أسمى معانيها العملية والفلسفية.(الثورة غاية إنسانية أخلاقية)

من خلال ذلك نستنتج أن الثورة بمنظور ماركس عمل بناء قائم على خطة وإستراتيجية محكمة تمثل حتمية بأبعادها، وتسعى إلى تحقيق غايات تغير مختلف مجالات الحياة، من أجل رسم مستقبل أفضل.

المطلب الثاني: آفاق الماركسية.

إن العمل الأساسي في فكر ماركس لا يمكن الحديث عنه بعيدا عن الثورة، لأنها تشكل جوهر الفلسفة الماركسية، ووجهها العملي، إذ لا معنى للجدل الماركسي في غياب الثورة، فهي تجسيد له على أرض الواقع.

" يرى **ماركس** أن الثورة نتيجة حتمية لبناء المجتمع نفسه، والثورة بهذا المعنى تعتبر ظاهرة سوية وليست شاذة أو منحرفة، كما يذهب عادة أصحاب التفسير النفسي، وذلك لأنها تقوم على تناقضات المجتمع الأساسية الكامنة في النظم الاجتماعية".[1]

من هنا تتضح الرؤية الكاملة للفكر الماركسي الثوري، الذي يجسد الثورة كمفهوم مرتبط بحقيقة الواقع، بوصفها خلاصا للشعوب من الظلم والفقر، ومصدر لتغيير الأوضاع وتبديل حال المجتمعات من صورة إلى أخرى.

وهو الأمر الذي تترجمه العديد من ثورات العالم التي كان من وراء نجاحها ترجمة فعلية للسير على خطى رسمها ماركس ومنها:

1. الثورة الروسية.

تعد الثورة الروسية في سنة 1905م-1917م من أهم الثورات التي شهدها العالم في القرن العشرين،قادها **فلاديمير لينين** وقائد الجيش الأحمر **ليون تروتسكي** بناءا على أفكار كارل ماركس وإسهامات فلاديمير لينين، وهي تمثل بلا ريب نتيجة حتمية متمخضة عن مبادئ ماركس ومتشبعة بالروح الاشتراكية، إنها تمثل ثورة ماركس الذي كان ينظر إليها من بعيد إنها حلم ماركس الشاب الذي يطمح إلى عدالة اجتماعية رسمها بين سطور فلسفته.

- [1] حسين يوسف اللموشي، الماركسية والثورة النظرية والواقع، جامعة باريس، ط1، 1985م،ص7.

إن النقطة الأساسية التي شجعت الثورة الروسية، إنما هي نمو الوعي البناء الذي دعى إليه ماركس في كتبه، خاصة في ظل الظروف القاسية التي كانت تحياها روسيا والتخلف الكبير الذي كان يكتنفها، فوقعت في شباك الركود، وأضحت تصنف ضمن الدول المتخلفة في مقابل التطور الكبير الذي شهدته أوروبا.[1]

من هنا كانت الماركسية بمبادئها تشكل بصيص الأمل، الذي علقت عليه شعوب روسيا آمالها وأحلامها رغبة في التطور والنمو والخروج من التخلف نحو الازدهار، لاسيما سياسيا واقتصاديا.

لذلك وصف الكثير من المفكرين الثورة الروسية على أنها ثورة نجاح، وهذا ما كرسه العديد أمثال حسان عمران في قوله:" قبل أكثر من مئة عام أسقطت الجماهير العمالية في واحد من أهم انتصاراتها، ما كان ينظر إليه على أنه واحد من أعتى الأنظمة في العالم آنذاك وفتحت الباب لنظام جديد نادى بتحقيق العدالة والحرية والمساواة بأيدي الجماهير الكادحة. لتصبح ولو لفترة من الزمن مصدر الإلهام للعديد من الحركات الثورية، من المناطق الاشتراكية حول العالم".[2]

إذن بهذه الصورة تعد الثورة الروسية انجاز عظيم عبر بصدق ومشروعية عن القوة العمالية التي أثبتت ذاتها في مقابل الاضطهاد البرجوازي. إنها ثورة يقف ورائها أصحاب الحقوق المضطهدة، ثورة تبعث من صرخة البروليتاريا، من أنين فقرهم وبؤسهم وشقائهم، إنها أحزاب الماركسية التي حملت لواء مبادئ الفلسفة ونقلتها إلى الثورة .

ولقد كانت الثورة الروسية تسير وفق خطى **ماركس**، إذ كانت ثورة الشعب بأكمله وليست ثورة فرد، لأن الثورة يصنعها الأقلية وينفذها الأغلبية، وقد قامت على طبقة العمال

[1]–دانكن هالاس،ماركسية تروتيسكي، ترجمة مركز الدراسات،د.ب، 1999، ص4.

[2]-حسان عمران، الثورة الروسية من التعثر إلى النهوض 1905م-1918م،الإصدار الثاني في سلسلة"تجارب" إدراك للدراسات والاستشارات،د.ب، د.ط، د.س، ص6.

بحكم أن دكتاتورية البروليتاريا هي الوحيدة التي تصنع الثورة، كما تجسدت وفق مراحل وخطوات للإقرار بأن العمل الثوري ليس اندفاع بل تخطيط محكم.[1]

فكانت روسيا بثورتها العظمى تجسيدا فعليا لأفكار ماركسية، انطلاقا من الوعي المجسد لدى العمال ، ثم التخطيط الجماعي وبعدها المشاركة الكلية من طرف البروليتاريا لبلوغ الذروة لتفجير الثورة وتحقيق الأهداف والمقاصد.

و"أعاد **لينين** الاعتبار لفكرة ماركس عشية الثورة الروسية الأولى عام 1905م، في مؤلفه "خطتا الاشتراكية الديمقراطية"، الذي شرح فيه الترابط بين مرحلتي الثورة الديمقراطية البرجوازية والاشتراكية، كحلقتي سلسلة واحدة و كلوحة عامة لمدى الثورة الروسية".[2]

وهذا يعني أن الجميع يسير على خطى ماركس، وحتى لينين نفسه يتقدم صوب ذلك الطريق شارحا وموضحا، وأيضا مبرزا للإستراتيجية التي من شأنها أن تحقق الغاية.

إذ تظهر جليا ملامح **ماركس** حتى في التطبيق الفعلي داخل الثورة فهو حاضر فكرا وعملا. لذلك كانت هذه الثورة نتاج لتكامل الشروط الآتية:

أ. الاندفاع وراء العمل الثوري لتغيير الظروف.

ب. الاهتمام بالبنية التحتية بوصفها مصدر الثورة وغايتها، لأن البنية التحتية هي التي تغير البنية الفوقية.

ج. توجيه العمل عن طريق مبدأ التدرج والتخطيط المحكم.

د. الإطاحة بالنظام الرأسمالي والطبقية لتحقيق المجتمع الاشتراكي.

و هذه الأخيرة والتي كانت غاية الثورة الروسية وبفعل مبادئ فلسفة ماركس الثورية قد كان لها حظ وافر من الحضور والتحقق.

---

[1]-حسان عمران، الثورة الروسية من التعثر إلى النهوض 1905م-مرجع سابق، ص2.

[2]-مساعد نادية جاسم الشمري، الثورة الروسية 1905-1907م، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، مجلد3،جامعة بابل، العدد2، د.س، ص341.

ويتجلي ذلك في" ثورة أكتوبر التي أوصلت الطبقة العاملة الروسية إلى السلطة وفعلت ذلك في إطار مد ثوري ، صاعد ضد الأنظمة القديمة في الوسط، وبدرجة أقل اعتمدت رؤية تروتسكي، ورؤية لينين بعد أبريل 1917م، بشكل جوهري على نجاح الثورة البروليتارية من البلدان الرأسمالية المتقدمة".[1]

والمعنى في ذلك أن وصول البروليتارية إلى مقاصدها، وقلب الموازين دليل كبير جدا على نجاح فكر ماركس، والتنبؤات الكثيرة التي كانت تراهن على فعالية تلك التصورات.

بعيدا عن الأطر التاريخية يمكن القول أن الثورة الروسية حققت الكثير من المبادئ وجسدت بنجاحها العديد من الانتصارات التي سطرها **ماركس** من قبل في فكره.

وأعتقد في ظل كل هذا أن ماركس قد نجح في تسطيره للخطوط العريضة، التي كان يرى فيها طريقا يجب أن تسير عليه الطبقات المستضعفة من أجل بلوغ مقاصدها، وهذا ما تجسد في الثورة الروسية.

لذلك يمكن القول أنه وبعيدا عن أطر الزمان والمكان يمكن وصف الثورة الروسية على أنها نموذج واقعي يصف نجاح أفكار ماركس، وتطبيقه الفعلي لمفهوم الجدل في إطاره المادي والتاريخي، وارتباطه بمفهوم الثورة، وتحقيق التغيير.

[1]-حسان عمران، الثورة الروسية من التعثر إلى النهوض(1905-1918م)، مرجع سابق، ص13.

2. الثورة الصينية.

لم تكن نهاية الثورة الروسية إلا بداية لثورات في العالم، فنهاية الثورة التي كانت في أكتوبر، إنما هي صدى جديد لبداية الثورات في العالم. فلقد أعطت الثورة الروسية دفعا جديدا جعل أنظار شعوب العالم تعلق آمالها على مثل هذه الثورة.

لذلك وصفها **ماوتسي تونغ** MAO Zedong (1893-1976م) على أنها دكتاتورية الشعب الديمقراطية بقوله :"إن انطلاق مدافع ثورة أكتوبر فتح أبصارنا على الماركسية اللينينية فقد ساعدت ثورة أكتوبر التقدميين في الصين والعالم قاطبة على تبني النظرة البروليتارية إلى العالم كأداة لاستطلاع مستقبل الوطن، ولإعادة النظر من جديد في قضاياهم الخاصة".[1]

هكذا كان الصينيون يتأملون على الشعار القائل " **اسلكوا طريق الروس**".

هذا الشعار خلف اتجاه جد متميز في الفكر الصيني الذي أصبح يدعو إلى الخلاص من كل أشكال العبودية والفقر، وذلك من خلال تبني الماركسية ومحاولة تحقيق ما حققته الطبقات العمالية في ثورة روسيا.

لذلك كانت الثورة بالمفهوم الحقيقي التي كرسه ماركس هي المنظار الذي ارتأت شعوب العالم أن ترى فيه، وفي مطلعها الصينيين.

وتتسم الثورة الصينية بمجموعة من الخصائص تشكل بصورة أو بأخرى:

أ. إنها ثورة قومية تحررية تتجه ضد الامبريالية، فهي ثورة مناهضة تبنتها طبقة العمال والأغلبية تسعى من خلالها إلى الإطاحة بالأنظمة الليبرالية الجائرة. خاصة وأن الإمبرياليين الأجانب بيدهم كل شيء، فهم ملاك كل الثورات وهم أصحاب كل المصانع والسكك وبينهم كل شيء.

[1]-شن يونا، ماوتسيتونغ، دار الرائد مطبعة الوفاء، بغداد،د.ط،1952م،ص7.

ب. إن البرجوازية القومية في الصين ضعيفة وضعفها يزداد كل يوم وذلك لسببين، الأول أن الإمبرياليين أجانب وليسوا أصحاب أرض. والثاني هي أن العمال بأيديهم كل شيء لأنهم تمكنوا من السيطرة بعملهم ووعيهم على كل جوانب الحياة.[1]

ج. ثورة مؤمنة بمبادئ الاتحاد السوفييتي مجسدة لها جازمة بأن نجاح الثورة الروسية لم يكن سوى جزء من النجاحات الثورية التي سوف تتجسد،و لم يكن سوى جزء من النجاحات الثورية التي سوف تتجسد فيما بعد في العديد من أنحاء العالم وفي مقدمتهم الصين.[2]

من هنا يمكن القول أن الخصائص والمبادئ الأساسية التي قامت عليها الصين إنما هي تجسيد لفكر ماركسي، تضمنته من قبل الثورة الروسية.

ولقد أسس **ماوتسيتونغ** لمفهوم الثورة على أساس المفهوم الماركسي لها، وذلك باعتبارها أنها صراع التناقضات، ومحرك ذلك الصراع إنما هي الظروف الاجتماعية التي تعاني منها أغلبية الناس التي تحي الفقر والاضطهاد، بالرغم من أنها تعاني من الكدح والعمل.

وعطفا على ما سبق يتسنى الإقرار بتغلغل قانون صراع الأضداد الماركسي إلى فكر **ماوتسي** ، والذي تجسد فيما بعد في الثورة الصينية، التي كانت فيها البنى التحتية تصارع من أجل الإطاحة بالإمبريالية. لذلك سطر ماركس لفكر **تونغ** بإسهامات ثورية يمكن الوقوف عليها في الآتي:

أ. أن الثورة يجب أن تكون منبثقة من المجتمع الذي قامت فيه، متلائمة مع حاجات بعيدة عن المفاهيم والأصول المستوردة من ثورات أخرى.

[1]-ستاليين، البلشفية والثورة الصينية،النشر البلشفي باللسان العربي،القيروان،ط1، 2019، ص3.
[2]- المرجع نفسه، ص4.

ب. أن الثورة يجب أن تكون مستمرة بمعنى، أن تتلوها ثورة تصحيح." [1]

هذه هي حقيقة المبادئ المجسدة عند ماركس، وتنبعث من صميم المجتمع، خاصة وأن الثورة لابد أن تشتعل نيرانها في المجتمع، تقوم على خصوصياته الداخلية، وتصحبها ثورة أخرى للتعديل.

كما نصح **ماوتسي تونغ** الشعوب الصينية بضرورة إقامة ثورة ثقافية تلي الثورة الاقتصادية والسياسية، وذلك كله من أجل الإطاحة أكثر بالرأسمالية . والقضاء عليها فكريا بنفس الطريقة التي تم القضاء عليها واقعيا.[2]

والمعنى في ذلك أن العمل الثوري يجب أن يكون عمل متكامل، أي لا يغطي طرف دون آخر. فالقضاء على الرأسمالية، ليس عمل سياسي واقتصادي فقط، بل أيضا القضاء على الأفكار والتصورات التي خلفتها في الميدان الثقافي، ليكون لها اجتثاث من أصولها الأولى.

من هنا كله يمكن الإقرار أنه وبفضل أفكار ماركس التي استندت عليها الثورة الصينية استطاعت أن تحقق:

أ. تحقيق الحرية التي كان يأمل فيها الصينيين، وذلك من خلال إسقاط الإمبرياليات المسيطرة التي كانت تقيد الحريات ، واقعا وفكرا وتحتكر كل الامتيازات لها فقط.

ب. إلغاء كل صور التمييز سواء الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي، وعلى مختلف أشكال الهيمنة والمحسوبية وإلغاء الآخر، بدحض كل الصور الرأسمالية.

ج. إلغاء الطبقية وإعادة النظر في حقوق الطبقة الدنيا وتجاوز حكر الصناعة إلى الاهتمام بالزراعة وتوسيع مجالات المال والأعمال والقضاء على الفردانية.[3]

---

[1]-وجبه أحمد عبد الكريم، ماوتسي تونغ"العملاق الأصفر الذي أخرج المارد الصيني من قمقمه، دار المكان العربي، دمشق-القاهرة، ص ص70-71.

[2]-فاطمة جاسم خريجان، تدهور العلاقات السوفيتية-الصينية خلال الثورة الثقافية الصينية، جامعة المثنى-كلية التربية الأساسية،مجلد7، العدد 2، 2014، ص55.

[3]-ماوتسي تونغ، "العملاق الأصفر الذي أخرج المارد الصيني من قمقمة، المرجع السابق، ص ص67-68.

هذه النتائج الكبرى وغيرها في حقيقة الأمر تحمل على الإقرار بالقيمة الحقيقية، والتي تختفي وراء المبادئ التي حملها الفكر الماركسي، والتي بفضلها فجرت الثورة الصينية، وحققت أهداف ومقاصد كانت ترمي إليها.

وأتصور هنا أنني سأحكم من جديد نفس الحكم الذي أقررته من قبل في الثورة الروسية هو أن بفضل ما أتى به ماركس استطاع التاريخ أن يسجل من جديد انتصار لفئة الأكثرية المستضعفة في الصين.

و بهذا الشكل يمكن القول أن بفضل الأفكار الماركسية وتطبيقاتها التاريخية تم تعزيز قوة الصين، وبنائها في ظل النظام الاشتراكي، إذ أصبحت الصين قوة اشتراكية كبرى تعزز مبادئ مثل هذا النظام وتقدم عنه نظرة عامة وشاملة، تنعم بالمساواة واللاطبقية.

3. الثورة الكوبية.

في أوج الصراع الحاصل في الثورة الصينية وضمن الانجازات المبدئية، المتمثلة في بداية ضعف الأنظمة الإمبريالية في الصين، وعطفا على ما سبق ذكره بأن الثورة الروسية ساهمت في الكثير من الثورات اللاحقة، في ظل كل هذه الظروف أشعلت الثورة الكوبية المناهضة للظلم والاستغلال الذي كانت تعاني منه أغلبية الشعوب.

هذه المعاناة علتها هي الحكومة التي كانت سائدة آنذاك، فبأفكارها التسلطية والديكتاتورية، جعلت من أفراد المجتمع دمية في يد الأقلية يحركون خيوطها بما يخدم مصالحهم فقط، دون النظر إلى أي اعتبارات أخلاقية أو إنسانية.[1]

هذه الصورة التي تعاني منها كوبا، والتي تمثل المجتمع في شكل طبقتين، الأقلية تحكم وتنعم. والأكثرية تشقى وتعاني، وكأنها هنا أمام نظام رأسمالي مستبد إلى درجة أن تلك الأقلية لها السلطة المطلقة على كل شيء.

[1]-فؤاد أيوب وعلي الطود، بعد إنتصار الثورة، د.ط، د.ت، ص251.

هذه المعاناة جسدتها الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، حيث كانت الولايات المتحدة الأمريكية بنظامها الرأسمالي تطوق الاقتصاد الكوبي، وتحوله لخدمتها، مما جعل كوبا تعاني التخلف وشعبها يتصارع مع الفقر في ظل انتشار الأوبئة والأمراض الاجتماعية.[1]

وهذه الظروف الأساسية إذا التي كانت تعاني منها كوبا، مآلها المعاناة الاقتصادية فالظروف الاقتصادية القاهرة التي كانت تتسبب فيها الولايات المتحدة الأمريكية، جعلت من الشعب الكوبي، وكأنه بروليتاريا يعيش تحت سقف الفقر والحرمان.

كما فقدت أيضا سيادتها على أراضيها، وكانت لقمة صائغة للطامعين من الأجانب مما جعلها تفقد مكانتها السياسية هذا من جهة، أما من جهة أخرى فقدت أيضا القدرة على حماية رقعتها الجغرافية فضاعت حريتها.[2]

كل هذه الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية...وغيرها، هي علل جعلت من الزعيم فيدال كاسترو يفتح كتاب لثورة تسير على مبادئ ماركسية، تحاول أن تحقق أغراض العامة.

فقامت الثورة الكوبية عام 1953-1959م، وهي ثورة مسلحة خاضها فيدال كاسترو مع" حركة 26 يوليو" وحلفائها ضد الحكومة الاستبدادية المدعومة من طرف الولايات المتحدة الأمريكية، بزعامة الرئيس الكوبي" **باتيستا** حيث بدأت الثورة في جوان 1953م، واستمرت بشكل متقطع إلى غاية 1959م، لتحل محل حكومته دولة اشتراكية ثورية ، وتم تنظيم حركة إصلاحية في وقت لاحق على أسس الشيوعية". ليصبح الحزب الشيوعي هو المسيطر.[3]

---

[1]-جوزية كانتون وآخرون نافارا وآخرون، الثورة الكوبية إلى أين.؟، تقد: سمير أمين، ترجمة،باتسي جمال الدين، مركز البحوث العربية والإفريقية، القاهرة، د.ط، د.س، ص ص34-38.

[2].--مؤلف مجهول، الثورة الكوبية،مؤسسة المنتدى،د.ب،د.ط 22أفريل2008،ص41.

[3]-كوثر عباس الربيعي، الاستراتيجية الأمريكية تجاه دول أمريكا اللاتينية، دراسة حالة العلاقات الكوبية، سلسلة دراسات إستراتيجية،2010م، ص45.

و بهذا فقد أخذت الثورة الكوبية منعطفين متكاملين: الأول ثوري مسلح، غايته تعزيز مبادئ الاشتراكية والقضاء على الأنظمة الاستبدادية. والثاني إصلاحي يرمي إلى تكريس مبادئ الشيوعية.

وهذا كله كان بفضل السير على أسس ماركسية.

إن هذا الإنتاج الثوري قام على مبادئ وهي نفسها مبادئ ماركس:

أ. السخط على الأنظمة الرأسمالية التي تتنكر للإنسان وتخلق الطبقية،(نبذ الاستغلال)

ب. السير وفق مبادئ أن الجماعة تفوق الفرد فوق كل الاعتبارات.(الملكية الجماعية)

ج. العمل على تطبيق سياسة ثورية ترمي في كل الظروف إلى استرجاع الحقوق المهضومة.(مبدأ تكافؤ الفرص والمساواة)

د. تبني النظام الاشتراكي،(بلوغ الغاية).[1]

فهذه المبادئ ساهمت في انتصار الثورة الكوبية، التي تحولت من ثورة تحرر إلى ثورة اشتراكية، انتهت بأعظم انتصار في العالم وهو القضاء على النظام الرأسمالي الاستغلالي الذين كان يمثله أرباب العمل قبل الثورة. وأيضا إلى مغادرة البرجوازيين الذين كانوا يمثلون الطبقة الحاكمة من قبل.

وفي اعتقادي الشخصي أن ما أنجزته كوبا في ظل المبادئ الماركسية، يبقى وساما تاريخيا سقطت فيه كل رؤوس أصحاب المال، و فر في ذلك كل البرجوازيين، وتندثر ديكتاتوريتهم.

ومن خلال كل ذلك فإن سقوط الرأسماليين ، وخروج الرجوازيين بالخسارة، وصعود العمال إلى الحكم. وزوال الطبقية...، كل هذه الصور والأهداف التي بلغتها كوبا ترسم الابتسامة على وجه ماركس، حتى في غيابه لأنها جسدت أفكاره الفعلية وبقوة.

[1]-فؤاد أيوب، بعد انتصار الثورة، مرجع سابق، ص ص115-116.

نتيجة:

نستخلص في هذا المبحث ما يلي:

لقد ساهم الجدل الماركسي في بلورة فكرة الثورة كحق لازم ومشروع استطاعت العديد من دول العالم أن تثبت من خلالها ذاتها، وتحقق كيانها وتسترجع حقوقها المهضومة.

إن شواهد الواقع كثيرة والتي تؤكد بأن الكثير من الدول استطاعت أن تسترجع حقوقها المسلوبة وفق لمبادئ الاشتراكية وسيرا على نهج ماركس الثوري.

لذلك فقد لاقت آراء ماركس صدى كبير في الواقع. فهل هذا يعني أنها لم تتخلل آراء المفكرين في مؤلفاتهم قبولا أو رفضا؟

المبحث الثاني: الماركسية في الفلسفة الغربية المعاصرة.

- **المطلب الأول:** فلسفة الثورة عند هاربرت ماركيوز.
- **المطلب الثاني:** الجدل والتاريخ في فلسفة يورغن هابرماس.
- **المطلب الثالث:** الماركسية بنظرة بنيوية عند لويس ألتوسير.

تمهيد:

إن لكل فكر امتدادات وهو أمر سبقت الإشارة إليه في العديد من المواضع السابقة وهو كذلك حال الجدل الماركسي بكل أبعاده وتجلياته، فقد ظهر ذلك جليا في العالم وبالخصوص عند المفكرين الغرب، إذ كان ماركس حاضرا عندهم بصورة أم بأخرى، وهذا ما كان عند البعض أمثال: ماركيوز، هابرماس، ألتوسير. فكيف كانت نظرة هؤلاء للجدل وللماركسية؟

المطلب الأول: فلسفة الثورة عند هاربرت ماركوز.Harbert Marcuse (1898-1979م)

إن ماركيوز يعد أحد الأقطاب الفاعلين في مدرسة فرانكفورت، وهو مشهور كثيرا بتنظيره لليسار الراديكالي، وأيضا بنقده اللاذع للأنظمة القائمة. ولقد كانت له آراء مختلفة في العديد من مجالات الفكر.

و جوهر فلسفته قائم أساسا على النظرية النقدية، والذي اتخذ في نقده اتجاهين الأول ينصب على نقد الفلسفة اليونانية[1] وبالضبط الفكر السفسطائي، والثاني نقد فكر الحداثة وبالخصوص **هيجل وماركس**. هذا الأخير شكل عنصر جوهري في فلسفة **ماركيوز**.[2]

من هذا المنطلق يظهر توجه ماركيوز بوصفه توجه قائم على النقد، فبناء الأفكار بمنظوره يتولد من نقد أفكار أخرى، ويتضح هذا النقد من خلال ما وجهه في شكل اعتراضات عديدة، خاصة للفكر التقليدي، الذي تجسد أكثر في أفلاطون الذي قال بالمثالية في المعرفة وأيضا للسفسطائيين الذين قالوا بأنها متغيرة ونسبية.

---

[1]-حسن محمد حسن، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت" ماركيوز نموذجا"،دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، الإسكندرية، د.ط،(د.س)،ص21.

[2]- المرجع نفسه، ص9.

وأيضا في تقويضه لفكر الحداثة وخاصة أنه نظر إلى الفلسفة الحديثة نظرة نقدية خاصة أفكار هيجل وماركس.

ويؤكد **ماركيوز** بأن التفاتاته إلى الماركسية لم تكن من باب الصدفة بل على علم ودراية مسبقة، ومن أمثلة ذلك يقول أنه كان"من شأن أوروبا في القرن الماضي أن أفاقت من حلم الثورة الفرنسية لتجد نفسها أنها لم تكون الحقيقة إلا تحت كابوس من الأوهام، والغويات والمظالم ، فانبعثت فيها، وهي ما تزال تعيش تحت وطأة ذلك الكابوس، ضوضاء الماركسية ولغطها الذي ينقطع حول العمل والعمال"[1]

في ظل كل هذه الظروف احتدم الصراع بين الثورات العالمية وأقوال الماركسية لتجد مبادئ ماركس صدى كبير في أوروبا الشرقية، ليبدأ الحلم الماركسي في التحقق، وتبعث أنضار العالم حوله.

وفي هذا الصدد يمكن القول بأن صدى الماركسية بدأ في العالم، وأن آرائها سوف تتفشى وستلقى آذان صاغية، إنه ميلاد عهد جديد متشبع بمبادئ الماركسية.

و أتصور هنا أن الماركسية بمبادئها أصبحت تشبع أمال الشعوب التي تعلق في مبادئها تطلعات تريدها، وأحلام ترغب في تحقيقها.

يعد **ماركيوز** الأب الروحي لليسار الجديد الذي يشكل منظور مغاير للماركسية وذلك من خلال نقده لما بعد الرأسمالية ولأخلاق البرجوازيين وكذا للرفاهية، ومن جهة أخرى للشيوعية المبكرة التي تزعم أنها فهمت ماركس، وسارت على مبادئه إلا أن هذا الزعم باطل ولا أساس له من الصحة.[2]

[1]–هربرت ماركيوز، نحو ثورة جديدة، ترجمة عبد اللطيف شرارة، دار العودة،بيروت، د.ط، 1971م، ص6.

[2]–علي عبود المحمداوي، موسوعة الأبحاث الفلسفية" الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشغير المزدوج، ج1، منشورات ضفاف، دار الرباط الأمان، ط1، 2013، ص 755.

هذا التصور أولا هو بحاجة إلى توضيح مفاده أنه ليس كل من سار على نهج ماركس يسمى ماركسيا، بل على العكس من ذلك يجب أولا فهم ماركس على حقيقته، وبعد ذلك السير على مبادئه، وهذا ما جعل ماركيوز يقدم نقد للكثيرين ممن يظنون أنفسهم بأنهم ماركسيون.

كما اعترض على البعض الذين وصفوا أنفسهم بالشيوعيين، كما تصدى لمختلف الأوضاع التي كانت سائدة بعد الرأسمالية وقابله بعدم الرضا ولا القبول.

هذا وقد وضع ماركيوز الإنسان في أعلى مقام واعتبره قابل للعيش دون صراع، لكن بشرط أن يكون ضمن مجتمع متوازن دون صراع، أينما تحل العدالة[1]

من هنا أوافق ماركيوز بدليل أنه لا يمكن وصف أي شخص بأنه ينتمي إلى جماعة معينة إلا إذا كان لديه فهم موضوعي لتلك الجماعة، ففهم مبادئ وأصول اتجاه فكري معين يسبق تبنيه ، وهو حال البعض ممن يعتقدون بأنهم ماركسيين.

ومن هنا كانت الانطلاقة الأساسية لماركيوز كانطلاقة مبنية من قاعدة صلبة ومتماسكة، تجمع بين نقد نقيض ماركس، وبين نقد فهم باطل له، أي يشكل ازدواجية تحط من الرأسمالية وتمقت الشيوعية المتذبذبة، ويمكن أن يظهر ذلك من خلال ما يلي:

1. من المجتمع البرجوازي إلى المجتمع الاشتراكي:

إن النقطة الأساسية التي انطلق منها ماركيوز كما سبق الذكر هي النقد، وأول نقد وجهه عندما نظر إلى فكر ماركس كان إلى البرجوازيين، بوصفهم طبقة كان أصحابها ينظرون إلى أنفسهم بأنهم الفئة المنشودة في المجتمع، وبأنهم على صواب في كل ما يفعلون.

من هنا نظر إلى المجتمع البرجوازي على أنه مجتمع فاشل، فبالرغم من النجاحات الكبرى التي حققها رجال المال والأعمال، والتي توجت في فرنسا في أواسط القرن 19 لم

[1]–هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، د.ط، 1988م، ص ص 32،33.

تكن سوى زيف وخيال لأن حقيقة الواقع أن هناك كم كبير من البشر، يعيش تحت أقدام تلك الأقلية.[1]

من هنا كله رفض تماما البرجوازية، وأن كل ما توصلوا إليه مجرد أكذوبة، فمهما توصل البرجوازيون في أي دولة من دول العالم، إلى نتيجة ما، فإن تلك النتيجة يختفي ورائها ظلم واضطهاد لفئة كبيرة من المستضعفين، وأكل لحقوقهم.

فواقع البرجوازية إذا هو مجرد أكذوبة لأن خلفه تنطوي مآسي كبيرة، تلك المآسي التي كشفها التاريخ وجسدتها الكثير من الثورات كثورة أكتوبر 1917م.[2]

من هنا تتضح رؤية ماركيوز التي تقر بأن الرأسمالية أضلولة برجوازية تختبئ ورائها الأقليات من أصحاب المال والنفوذ، يتمتعون في مقابل الأكثرية بحياة الرفاهية وغيرهم يعاني.

وبالتالي فإن بقاء المجتمع البرجوازي يعني استمرار الفقر، وحرمان طبقة العمال بحكم أن كلما ازداد الإنتاج اشتدت المنافسة بين المنتجين، إذ أن القيمة الفائضة تنقص ولابد أن يأتي هذا النقص على حساب العمال لا على حساب أصحاب رؤوس الأموال البرجوازيين.[3]

من هنا كله تتضح علة رفض البرجوازي الذي كلما زاد غناه زاد فقر العامل، وكلما زادت سعادته زادت تعاسة العامل...، وكأنها علاقة طردية تزداد فيها المتناقضات بصفة الإيجاب عند البرجوازي، فتنعكس زيادتها بصفة السلب عند العمال، من هنا لم يبقى تبرير استمرار مثل هذا الحال.

لذلك يقر ماركيوز بأن ماركس " تمكن من خلال اكتشاف التناقضات الأساسية للمجتمع البرجوازي التي اكتشفت في مظهرها السطحي في الاقتصاد السياسي البرجوازي

---

[1]–مالك أبو عليا، معالم الهزيمة" مداخلة نقدية حول كتاب هربرت ماركيوز(الماركسية السوفيتية) ولبعض ملامح الماركسية الغربية في القرن 20، د.ط،د.س، ص105.

[2]– المرجع نفسه، ص106.

[3]-عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،ط1، 1984، ص758.

الكلاسيكي، من العودة إلى الظاهرة الاجتماعية الملموسة الواقعية وتفسيرها في ضوء هذه المفاهيم الديالكتيكية.[1]

إن هذه التناقضات جميعا جعلت من **ماركيوز** يسير على خطى ماركس ويدعو إلى تغيير المجتمع من البرجوازية إلى الاشتراكية، لكن ليست الاشتراكية بالمفهوم الضيق وإنما هي بمفهوم أوسع يعيد للعامل مكانته وحقه المسلوب، ويتيح له أن يتمتع بثمرة مجهوده المسلوب.

2. الثورة من نفي الأضداد إلى بناء الحضارة:

لم تلبث الفلسفة الماركوزية النقدية إلا أنها تسير على خطى الماركسية القائمة على فكرة التغيير ورفض الأوضاع الراهنة، ذلك أن الثورة هي القاسم المشترك بينهما، والتي من شأنها أن تغير الأحوال من صورة إلى أخرى، وأن تقلب الموازين ، وتضع مفاهيم جديدة داخل المجتمع، فتصنع بذلك إرادة الحياة، وتحقق كيان للذات المضطهدة.

ويتجلى هذا أكثر من منطوق **فؤاد زكرياء** القائل:" تعمدنا البدأ بفكر ماركيوز بنقده الفلسفي لسببين رئيسيين، أولهما أن النقد الفلسفي عنده أساس لكل نقد آخر، وأن الفلسفة هي التي تقوم تفكيره في سائر الميادين، وثانيهما أن نظرته إلى الفلسفة التي يفترض أنها أكثر ميادين الفكر تجريدا. كانت أبعد ما تكون عن التجريد"[2]

ومن خلال ذلك يتسنى الإقرار بأن بناء الحضارة وتأسيس المجتمع في إطار العدالة الاجتماعية مشروط بالثورة، بالمفهوم الماركسي وماركيوز على حد سواء، إنها الثورة المشروعة من أجل التغيير وإعادة بناء مجتمع تلغى فيه الطبقية.

لكن هل يمكن القول أن مفهوم الثورة واحد عند كليهما؟

---

[1]-مالك أبو عليا، معالم الهزيمة" مداخلة نقدية حول كتاب هربرت ماركيوز(الماركسية السوفيتية) ولبعض ملامح الماركسية الغربية في القرن 20، مرجع سابق، ص107.

[2]–فؤاد زكرياء، هربرت ماركيوز،دار الوفاء لدينا للطباعة والنشر، الاسكندرية، ط1، 2005، ص9.

طبعا هناك اختلاف في تصور الثورة فهي عند ماركس تمثل فقط الانتقال إلى نقيض الوضع أي نفي الوضع الراهن إلى ضده. بمعنى قلب الملكية الفردية إلى جماعية...الخ.

أما عند **ماركيوز** فهو على العكس من ذلك تماما، يتصور الثورة على أنها انقلاب يحقق آثار مادية نافعة، لا تشترط انهيار الوضع الراهن كليا ولا تحقيق نقيضه. بل يمكن للثورة أن تكون تعديلا أو قلبا لمثيل ترى فيه الصالح العام.[1]

من هنا تتضح جليا فكرة أن هناك تمايز في مفهوم الثورة بين تصور ماركس وماركيوز على الرغم من اتساقهما في أن الثورة وسيلة للتغيير.

فإذا كانت الثورة عند ماركس تعني الانتقال إلى الضد والتغير الجذري من حال إلى آخر، فمن الفرد إلى المجتمع، ومن الخاص إلى العام، ومن الحرية إلى المساواة وأيضا من الطبقية إلى العدالة...أي من الرأسمالية إلى الاشتراكية.

أما الثورة عند ماركيوز فتشكل عمل تغييري للأوضاع إلى صورة أفضل ذات طابع نافع، لكن هذا التغيير لا يشترط الانتقال إلى النقيض مثل ماركس، أو الهدم. بل يمكن أيضا أن تحمل الثورة عنده طابع التحسين في الأوضاع والتطوير فيها.

وهذا ما عبر عنه ماركيوز في كتابه نحو ثورة جديدة، أن العمل الثوري هو الوحيد الذي يصنع الحياة ويجددها ويضمن مستقبل أفضل لتصبح الثورة لازمة ومشروعة[2]

لذلك كانت نظرة **ماركيوز** للرأسمالية ليست بعيدة عن نظرته للاشتراكية، كون أن العيب ليس في النظام في حد ذاته أو في الأشخاص الذين يحشدونه، بل على الأبعد من ذلك، يذهب إلى النوايا والمقاصد الباطنية وراء أي نظام، والتي لابد لها أن تتغير. فالثورة

[1]–دافيد كلتر،" إعلام الفلاسفة السياسية"، ترجمة نصار عبد الله، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، د.ط، 1996م، ص29.

[2]–هاربرت ماركيوز، نحو ثورة جديدة، ترجمة عبد اللطيف شرارة، دار العودة، بيروت، ص ص 11 12.

ليست استبدال البرجوازي بالبروليتاري، لأن البروليتاري نفسه يمكن أن يصبح برجوازي ويجسد ما جسده البرجوازيون.[1]

وبالتالي فالثورة تعني عند **ماركس** نمو وعي بروليتاري وانقلاب على البرجوازي بفعل أوضاع مزرية، بالاعتماد على العنف، ستتغير الأوضاع ويصنع التاريخ في شكل سلسلة تعاقب تجسدها انقلابات الثورة المتكررة. من البنى التحتية للإطاحة بالبنى الفوقية الظالمة، وإعادة الحياة إلى مجراها الطبيعي.

أما بتصور **ماركيوز** إنما هي عمل يتم من خلاله تجسيد واقع أفضل يغير الوجود من صورة لأخرى، هذه الأخيرة لا تشترط النقيض.[2]

من هنا تصور **ماركيوز** الثورة كوسيلة للتغيير حاله حال ماركس، لكن التغيير عند ماركس يكمن في نفي الأضداد، أما عندما **ماركيوز** في بناء الحضارة ، وتشييد مجتمع متكامل.

3. من الوعي بالظروف إلى الوعي بالتحرر:

إن نمو الوعي بمنظور ماركيوز ، هو أساس التغيير فيما بعد، فهو يمثل اللبنة الأولى للثورة ، لكن ليست الثورة من أجل الثورة ولا الثورة من أجل الشعارات، وإنما هي ثورة حرية . إلا أن هذا الوعي مخالف للوعي الماركسي، فماركس وان بنى جدليته حول الوعي بالظروف المادية، فإن ماركيوز بناها بوجود الحرية كطاقة عليا تفتح آفاق جديدة.

لذلك يقول ماركيوز:" تستطيع أن تجعل من إلغاء الظلم والبؤس حاجة حيوية للمجتمع، وتوجه التطور النهائي برمته ل" نموذج الحياة ".[3]

---

[1]–فؤاد زكرياء، هربرت ماركيوز ،مرجع سابق، ص73.

[2]-عبد الغني بوالسكي، من فلسفة العنف إلى فلسفة الثورة" هربرت ماركيوزانموذجا"، مجلة هيلاف للبحوث والدراسات، جامعة باتنة1، العدد 2، ديسمبر 2015،ص179.

[3]-هربرت ماركيوز، نحو ثورة جديدة،مرجع سابق، ص47.

من هنا تتضح الرؤية بأن هناك علاقتي جدل متقابلتين،الأولى جسدها ماركيوز من خلال أنه يرى في أن الوعي تحركه الحرية كطاقة كبرى وأن الرغبة فيها، واعتناقها والتطلع إليها وأساس التطور والتغيير. و الثانية جسدها ماركس من خلال أنه ربط بين الوعي من جهة وتصور الظروف المادية من جهة أخرى، فمقابلة الوعي لديه وجهين الأول تحرري، أما الثاني مادي.

وهذا كله عبر عنه ماركيوز من خلال فكرة النفي والتناقض، وهي في الأساس فكرة ماركسية يسرد من خلالها التاريخ على أنه صراع متناقضات وجدل أضداد[1]

وأتصور هنا أن المتناقضات وكأنها قانون طبيعي يسير البشرية جمعاء، فهو تعبير سار به الكثيرون على نهج ماركس، وفسرت من خلال كل قضايا الوجود ومختلف مجالات الحياة.

ومن هنا يكون الفن وسيلة فعالة يتجاوز بها ماركيوز كل الأوضاع السيئة، فهو ربط بين الوجود الفعلي للإنسان ومبحث القيم، وأضفى على الصراع الماركسي صبغة جمالية تهذب الإنسان، وتعبير عن مكانته القيمية بوصفه كائن أخلاقيا، ذوقيا ينشد دوما الأشياء المتعالية.[2]

لذلك فإن **ماركيوز** بهذا الشكل أعاد النظرة للإنسان باعتباره يتجاوز مرحلة الوعي المحققة لأغراض مادية حيوانية، إلى وعي بناء يحقق إنسانيته ويضفي عليها بعد إنيقي، في مقابل الماركسية المادية.

وفي هذا المقام أوافق ماركيوز أكثر بحكم أنه أضفى على جدلية ماركس صبغة جمالية تجعلها أكثر ارتباط بالإنسان، وأيضا أكثر تعبير عن جانبه الشعوري وقدرته على إضفاء صبغة جمالية، حتى فيما يتعلق بحياته وظروفه التي يعيشها. فهل هذا الرأي كان مماثلا أيضا عند هابرماس أم لا ؟

---

[1]–هاربرت ماركيوز، فلسفة النفي، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، دط، دس، ص ص 18 19

[2]-جعروم ذهبية، من فلسفة الرفض لمنطق العقل الأداتي نحو فلسفة جمالية عند هربرتماركيوز، جامعة أبو القاسم سعد الله، ص250.

المطلب الثاني: الجدل والتاريخ في فلسفة يورغن هابرماس Jurgen Habermas1929

لم تتوقف حدود التأثر والنقد لماركس عند ماركيوز في إطار فلاسفة مدرسة فرانكفورت، بل نجده أيضا عند العديد من هؤلاء أمثال يورغن هابر ماس الذي اشتغل على ماركس، أولا بحكم فيلسوف لأن لآراء ماركس جانبا فلسفيا كبيرا. و ثانيا لأنه من أهم علماء الاجتماع والسياسة في وقتنا الراهن، وأن لماركس أيضا نصيب كبير من الموروث الاجتماعي والسياسي.

ولقد كانت أفكار ماركس حاضرة بقوة في فلسفة هابر ماس وذلك يبعث على القول بأنه أراد أن يحي الماركسية من جديد بصورة أو بأخرى، وهذا ما يظهر أكثر في محاضراته التي ألقاها سنة 1975م في باريس، بدعوة من "ألان ثوران" بمساعدة "جان–رينيه لادميرال". التي كانت جامعة تسعى إلى إعادة النظر إلى الماركسية.[1]

تتضح جليا ملامح هابر ماس نحو ماركس من خلال هذه المحاضرات التي تعد رؤية جديدة أراد من خلالها هذا الفيلسوف أن يعيد إحياء ماركس من جديد، وأن يجعل لماركس وآراءه في العصر الحديث حضور من جديد لعصرنا الراهن.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه: كيف أمكن لماركس أن يكون حاضرا في فكر هابرماس؟ و فيما تجلى ذلك الحضور؟

ولقد كانت لفرضيات ماركس صدى كبير في قيام فلسفة هابر ماس، وذلك من خلال تبنيه الأفكار الماركسية الثلاثة، وهي:

- العمل كتخطيط اجتماعي: فلا يمكن تصور الشغل إلا داخل إطار الجماعة من خلال فكرة التعاون والتنسيق.
- وثانيا أن الشغل خاصية إنسانية بوصف، أن الإنسان دون الحيوان هو الوحيد الذي يملك قدرة التغيير.

[1]-يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، د.ب، ط1، 2002،ص5.

- وثالثا أن هذا التغيير لا يتأتى ولا يكون متيسرا إلا إذا تغير الإنتاج والملكية من صورة إلى أخرى، وهذا ما يمثل محتوى النظرية المادية التاريخية.[1]

وبالتالي كانت القاعدة الأساسية التي بنى بها هابر ماس تصوره حول التاريخ، ماركسية بامتياز، وحقق غاية الذات البشرية، بوصف أن الإنسان موجود متميز في الطبيعة وهو فعال لا منفعل فقط، وبحكم أن التاريخ صيرورة تحركها الأوضاع والظروف الاجتماعية والمادية.

وكل ذلك في اطار اهتمام هابرماس بمستقبل الإنسان والبشرية، إذ يجعل من الإنسان قيمة في حد ذاته معتقدا أنه لا يجب أبدا التفكير في أي شيء يتعلق بالإنسان بعيدا عن المصلحة. [2]

وأعتقد هنا أن هابر ماس في تفسيره للتاريخ كان ماركسيا بامتياز، لأنه رفض هو الآخر كما رفض ماركس اعتبار الحوادث التاريخية صيرورة من الأحداث التي عاشها الناس، بل على الأكثر من ذلك، هو حركة تفسر إمكانيات الأفراد في التغيير، وتسرد أبعاد ذلك التغيير.

وعليه عمل هابر ماس على نقيض الكثيرين من رواد مدرسة فرانكفورت أمثال "أدورنو". فلم يتصور الجدل تصورا سلبيا، بل على العكس من ذلك قبل منه البعض وعدل في البعض الآخر، ويمكن حصر ذلك في بعض النقاط منها.[3]

1. إضفاء البعد الأنثربولوجي على المادية التاريخية:

يعتبر **هابرماس** أن المادية التاريخية قاعدة أساسية أبدا لا يمكن فهم الوجود البشري وتطوره في غيابها، ذلك أنه يقر بأن التطور التاريخي مفهوم مستحيل في غياب تصور ماركس

---

[1]- يورغن هابرماس، بعد ماركس ، مرجع سابق، ص ص66-75.

[2]- يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الانسانية نحو نيسالة ليبيرالية، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، لبنان، 2006، ص6.

[3]-كمال طرابيشي، مدرسة فرانكفورت تاريخها وتطورها النظري وأهميتها السياسية" لرولف فيغر سهاوس، تر: عصام سليمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت،2022م، ص6.

له، إلا أنه احتفظ بفكرة المادية كمحرك للصيرورة التاريخية لكنه رفض فكرة التطور بالمفهوم الماركسي، وأعطى لها تصورا مغاير.[1]

والمقصود في ذلك هو الإبقاء على الجدلية المادية و الاجتماعية من جهة، والتطور التاريخي من جهة أخرى، لكن فكرة التطور، لا تجسدها البنى التحتية بشكل الاتساق فقط كما كان يعتقد ماركس" الوعي، الثورة، التغيير...الخ. بل هي أيضا ديالكتيك تساعد فيه البنى الفوقية، ومن هنا يقدم هابر ماس شرعية الرأسمالية من بعض النواحي.

لذلك قد تصور التاريخ على شكلين، أحدهما ماركسي، والآخر إضافة عليه، ويتجلى ذلك في تصور التاريخ من خلال نوعين من نشاطات التعلم ذات الطابع الآداتي، والتقني والعلمي كذلك منذ بضعة قرون، إنها هي التي تترسب على مستوى ما يسمى في اصطلاحات الماركسية التقليدية "بالقوى المنتجة".[2]

وهنا تصور التطور التاريخي بالمنظور الماركسي، القائم على التغيير المفتعل من طبقة العمال، كقوى إنتاجية عظمى صنعت ذاتها بذاتها.

أما الثانية:" تشكل علاقات الإنتاج 'البنى الفوقية' للقوى المنتجة، ويخصها كذلك القيام بدور المحرك مثلما يخص القوى المنتجة في تكوين نمط جديد للإنتاج".[3]

ومن هنا يلحق هابرماس بركب الاشتراكية، معنى جديد يقدم من خلاله نوع من المشروعية تساهم فيها فئة من طبقة رأس المال في بناء التاريخ وتطوره.

وجدلية ماركس أدخل فيها من بعض النواحي بعد رأسمالي إيجابي، يحمل في ثناياه ممارسات إيجابية لطبقة كان ماركس يرأى بأن كلها سلبيات.

---

[1]–يورغن هابرماس، جوزف راتسنغر، جداية العلمنة، ترجمة حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة، لبنان، 2013، ص ص 19–20.

[2]– يورغن هابرماس، بعد ماركس ، مرجع سابق ، ص10–11.

[3]– المرجع نفسه، ص10.

وبذلك" يندرج هابر ماس ضمن الامتداد المباشر لمراجعة الماركسية التي كان قد أجراها بشكل واضح باقتراحه منذ 1968م، تعويض المزدوجة: قوى منتجة وعلاقات إنتاج بمزدوجة أكثر تجريدية، عمل وتفاعل".[1]

هذه النظرة الجديدة التي نظر بها هابر ماس إلى ماركس تحمل طابع إحيائي، ليس لفكر ماركس فقط، بل أيضا إلى بعض الجوانب التي كانت مهمشة باعتقاد ماركس.

وهذا ما يظهر في كتابه بعد ماركس الذي أكد فيه على الدور الفعال الذي تلعبه المادية في احياء تاريخ واثبات وجود البشري فقد اعتبر كل التطورات مرجعها مادي[2]

وفي إعتقادي الشخصي، أرى أن هابر ماس صبغ ماركس بصبغة أكثر إنسانية وأعطاها صيغة شمولية، بدليل أنه بنى التاريخ على مختلف الطبقات وأضاف بعدا اجتماعيا كان ينقص الفكر الماركسي.

2. من الماركسية الثورية التواصلية(الفهم النقدي الماركسي):

تعد سنة 1844م منعرج حاسم لتاريخ الفكر الفلسفي لدى مدرسة فرانكفورت بصفة عامة، وهابر ماس بصفة خاصة، ذلك أنه لا أحد يستطيع أن ينكر بأن الماركسية تمثل أهم مصدر نظري انطلقت منه النظرية النقدية، تحمل أطروحات مدرسة فرانكفورت آراء ماركس. وتنادي بالرجوع إلى ماركس الشاب في ظل شعارات حملها البرجوازيين بالعودة إلى "**هيوم وكانط**".[3]

إن هذا الشعار الفرانكفورتي إنما هو عودة جديدة وقوية وحضور فعال لماركس من جديد بأفكاره التوعوية والتنويرية، خاصة وأن النقد هو القاسم المشترك والجوهر الأساسي الذي تتبناه كل من النظريتين الماركسية والنقدية.

---

[1]– يورغن هابرماس، بعد ماركس مرجع سابق، ص10.

[2]–المرجع نفسه، ص ص 21 22 .

[3]–عمر مهيبل، من النسق إلى الذات "قراءة في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، د.ب، د.ط، 2001، ص92.

ولقد كان النقد عند ماركس مسألة واقعية لأنه منبع نمو الوعي، فنقد الأوضاع هو الذي يحمل بعد ذلك على الثورة والانقلاب، وبالتالي هو لازم ومشروع ويأخذ مشروعيته عندما ينتهي به المطاف إلى العمل الثوري.

لكن **هابرماس** بالمقابل يرفض تماما فكرة الثورة بعد نقد الأوضاع، ويعطيها قراءة مغايرة ورؤية جديدة. فيستبدلها بالتواصل الاجتماعي عنده، هو الذي يحبس التغيير من خلال أسلوب تفاعلي بين الأطراف قائم على الحوار والنقاش، سعيا إلى تحقيق المصلحة العامة من خلال ما يعرف بالعقل التواصلي الاجتماعي.[1]

والعقل التواصلي عند هابر ماس، إنما هو تصور للعقل المتواضع المساير للوجود من جهة وتصور للتواصل الذي يفهم على مستويين. الذي يربط بين عالم الحياة ونماذج النظام بطريقة ليست مجرد بلاغية وصلت أخيرا إلى نظرية حديثة، تشرح الظواهر المتزايدة الوضوح لعلم الأمراض الاجتماعية من خلال فكرة أن مجالات الحياة التي ينظمها الاتصال تجد نفسها خاضعة لضرورات هذه المجالات، يتم تنظيم العمل رسميا ويصبح مستقبلا.

إن هذه هي الطريقة التي يجب أن تتيح لها نظرية النشاط التواصلي تصور سياق الحياة الاجتماعية بالمعنى المناسب لمفارقات العصر الحديث.[2]

وبهذا الشكل يؤسس **هابرماس** لعلاقة جديدة تبني علاقة الأنا بالآخر متجاوزا فيها كل أشكال العنف، الثورة والانقلاب، مبنية على أساس من التفاهم وأسلوب راقي من الحوار قوامه العدالة والأخلاق والإنسانية، يأخذ فيه كل شخص مكانه الطبيعي دون تمييز أو إقصاء أو حتى إلغاء.

---

[1]–محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة" نموذج هابر ماس، بيروت، ط2، 1998م،ص141.

[2]-Arianne Robichand .Yourgen Hebermas et la thèorie de l’agir communicationnel.la quéstion de l’éducation département d’administion et fondement de l’éducation faculté des science de l’éducation .Universié de montréal .Novembre.2015.P71.

وبذلك يدعو إلى ضرورة إنشاء مجتمع تملئه السعادة والفرحة، وتسوده صور التكامل والتكافل الاجتماعي، تنبذ فيه الفوضى والأحقاد والضغائن، تحل فيه العدالة والتوازن الاجتماعي.[1]

وبالتالي نقل هابرماس "ماركس" من التغيير بالصراع إلى التغيير بالتواصل، أي من حل المشاكل بالعنف إلى حلها بالتسامح.

وأتصور في هذه النقطة بالتحديد أن هابر ماس كان أكثر موضوعية من موضوعية بحكم أنه نبذ العنف والثورة، وقدم بديلا يتماشى أكثر مع إنسانية الإنسان، وهو التواصل الذي يشكل قيمة إنسانية راقية تهتدي إلى العقل والحوار، وتعبر عن التفكير الصحيح وعن إمكانية إعطاء معنى جديد لعلاقة الأنا بالآخر واحتوائه بغض النظر عن طبيعة ذلك الآخر.

3. الجدل من المادية إلى الأخلاق.

لقد كان لمختلف أفراد **مدرسة فرانكفورت** وفي مطلعهم **هابرماس**، أثر بالغ في السير على خطى الجدل إلا أن مفهوم الجدل لديهم قد تغير، فقد رفضوا الجدل **الهيجلي** المثالي لأن الجدل ليس تصور مجرد قائم في الذهن، مرتبط بإدراكات عقلية ولا هو أيضا تصور لوقائع مادية اجتماعية، بل على العكس من ذلك هو جدل في صورة جديدة أخلاقية.[2]

تتضح الرؤيا الجديدة للجدل فبالرغم من تصوره بأنه محرك لأشياء كثيرة، إلا أنه ليس من طبيعة مثالية مثلما كان سائدا قبل ماركس، هيجل مثلا، ولا هو من طبيعة مادية خالصة مثلما الحال عند ماركس. بل هو من طبيعة أخلاقية ليقدم بذلك هابر ماس صورة جديدة عن الجدل مرتبط بفكرة الخير والفضيلة، ويبنى على الأخلاق ليظهر في حلة جديدة تمد إلى الإنسان أكثر.

---

[1] -Luc Begeron. interactio, sociale et éthique communicationnel chez Habermes. Comme exigence partielle de la matrise en philosophie. Mémoire présenté à université du Québec à trous-pivéres. Université du Québec.Juin 1994.P64.

[2] –يل سليتر، مدرسة فرانكفورت، نشأتها ومغزاها– وجهة نظر ماركسية، ترجمة خليل كلفت ، المجلس الأعلى للثقافة، د.ب،د.ط،ص ص62–63.

وبهذا يكون **هابرماس** قد أخرج الإنسان من قوقعة الماديات إلى التفتح، ورأى أن الصراع لا يولد إلا صراع، وأن المعاناة التي تحدث عنها ماركس تخلف دوما المعاناة. فالجدل الماركسي جدل مغلق، وفتح دائرة الانغلاق بحاجة إلى أخلاق، فالقيم الأخلاقية وحدها هي التي تساهم في التغيير، تغييرا لا يعود إلى القيم بل تمضي قدما نحو الأمام عكس المادية التي سوف تقع في التكرار.[1]

بهذا الشكل ينهي هابر ماس فكرة التكرار داخل الجدل الماركسي، ويقدم حدا لجدل المتناقضات، ويبطل الفكرة القائلة في هذا الجدل التي أضحت وكأنها ديمومة من صراع نحو آخر، ليربط الجدل بالبعد الأخلاقي القائم على مبادئ سامية تخرج الجدل من دائرة الخلافات المادية، ليصبح أسلوبا فاعلا يعي جيدا التطور. ويجعل من الإنسان متفتح على مختلف الجبهات.

وتتضح الملامح الأخلاقية عند هابر ماس أكثر ضمن إطار الجدل عندما ربطه بأخلاقيات النقاش، وأضفى على الحوار والجدل بعدا أخلاقيا خالصا، خاصة في حديثه عن العقل التواصلي ليخرج بذلك الجدل من شكله التقليدي والحديث إلى شكل جديد يرتبط أكثر بالجانب الأخلاقي والاجتماعي.[2]

من هنا أخذ هابر ماس الجدل الماركسي وأعاد صياغته من جديد صياغة ليست ببعد اقتصادي مادي، وإنما هي صياغة أخلاقية قيمية تتحدث عن الإنسان بمفهوم جديد ليس الإنسان الحيواني البرغماتي، ولا المثالي المتعالي الملائكي، وإنما الإنسان بوصفه كائن أخلاقي.

و يقر هابرماس على البعد الأخلاقي للسلوك وأن هذا السلوك لابد له من معيار صارم هذا المعيار أخلاقي بالدرجة الأولى يميز بين الأفعال الخيرة والأفعال الشريرة خاصة وأن

[1]–محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة" نموذج هابر ماس، مرجع سابق، ص46.
[2]- ستيفان هابر، هابرماس والسوسيولوجيا، ترجمة محمد جديدي، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، د.ب، ط1، 2012م، ص123.

الإنسان كائن ناطق، والنطق متعلق باللغة، واللغة تحتكم إلى الأدب. والأدب شكل من أشكال الممارسة.[1]

ومن ذلك يقترح اللغة كبديل للثورة والفضيلة كبديل للعنف ، والحوار كأسلوب ضد الثورة .من هذا كله تكون القيم الأخلاقية هي المشروع الأساسي الذي يجسد روح الجدل.

لذلك قد كرس مبدأ الأضداد القائل بأن التطور إنما هو تغيير، لكن رفض التغيير الماركسي الثوري، مثبتا بأن البؤس والشقاء والمعاناة..الخ، لا تتغير إلا بتغير المبدأ الأخلاقي المنبعث من صميم إنسانية الإنسان.

وبهذا تحول الجدل من الجانب الاقتصادي الضيق، ليعتنق القيم الأخلاقية لأنه يرتبط بالإنسان بوصفه حيوان أخلاقي.

المطلب الثالث:الماركسية بنظرة بنيوية عند لويس ألتوسير Althusser Louis (1918-1990م).

لطالما كان فيلسوف لديه توجهات ويتبع نزعات معينة يرى فيها إشباع لأفكاره من جهة، وأيضا لرغباته وميولا ته هي الأخرى، وهو ما كان مع ألتوسير الذي عرف أنه فيسلوف ماركس، وأحد الأقطاب الفاعلين في الحزب الشيوعي، وقد حمل لواء الماركسية وشعارات ماركس.

فانشغال الغرب بالموروث الفكري الماركسي كان واسعا، فقد اشتغل الكثير على مشروع ما بعد الماركسية، أو ما يعرف بالماركسية الجديدة، باعتبارها نظرة جديدة تحيي ماركس بأفكاره، لكن أفكار على محك التقويض تقبل منها البعض كما هو، وعدل منها البعض الآخر .و هو ما تجسد أكثر في فكر لويس **ألتوسير**، خاصة بعد قراءته لكتاب رأس المال.[2]

[1]- ستيفان هابر، هابرماس والسوسيولوجيا، مرجع سابق، ص124.
[2]-لويس ألتوسير وعدد من الباحثين، قراءة في رأس المال،ج1،، تر: تيسير شيخ الأرض، أصول الفكر الاشتراكي، دمشق، 1976،ص ص8-9.

الحقيقة هنا أن الاشتغال على ماركس لم يكن ضمن أعماله فقط، أو ما جسده هو من أفكار وتصورات، إنما هي نظرة طويلة وبعيدة المدى تتمثل في بث الرأي حتى في من سار على ماركس، أي ليس في الماركسية الآنية في زمانها. بل في الماركسية الجديدة أو ما بعد ماركس.

لذلك نجد **ألتوسير** يقر بأنه أراد أن ينظر إلى الماركسية نظرة إحياء لكن بشرط، هو يبعث على ضرورة الرغبة والعمل في تخليص الموروث الماركسي من الجمود العقائدي والفكري، لإعادة تأسيس البنية الماركسية مرة أخرى بشكل جديد يتماشى مع روح العصب ومقتضيات الواقع في ظل مجابهة العولمة.[1]

هذه النظرة لألتو سير هي نظرة ازدواجية، فهو من جهة يريد إحياء الموروث الماركسي وإعادة الماركسية من جديد، وكأنها نقلة تحولية داخل الزمن.أما من جهة أخرى يرفض إعادتها وفقا لتلك الأيديولوجية السابقة التي تجعلها ضيقة ومحدودة والتي لا تجعل منها مفهومة، إلا داخل سياقها الاجتماعي الاقتصادي والديني. بل لابد لتكييفها وفقا لمستجدات العصر، وأيضا إخراجها من الدائرة الضيقة لتواكب التطلعات الراهنة.

من هنا يشترط شرطين لفهم ماركس: وهما قلب هيجل رأسا على عقب هذا من جهة ومن جهة أخرى الفهم العقلاني لأسس ومبادئ الاقتصاد الماركسي.[2]

أي أن الفهم الحقيقي لماركس يستوجب إتباع سبيلين الأول يتمثل حقيقة في الوقوف على هيجل من أجل قلب مثالية هيجل إلى واقعية، بمعنى السير في اتجاه معاكس للجدل الهيجلي. و الثاني هو أن هذه الواقعية وإن تجسدت عند ماركس، فهي بحاجة إلى فهم عقلاني لا إلى النظرة العابرة الساذجة.

[1]-لويس ألتوسير وعدد من الباحثين، قراءة في رأس المال ، مرجع سابق، ص ص10-11.

[2]-. Louis Althusser.Reading capital 'the coplete Edition . translated by ben Brewster and David Fernbach. London. P57.

وبالتالي كانت نظرته للماركسية ليست نظرة سطحية، وإنما هي قراءة متجذرة بدأت من قراءة **فورباخ، هيجل** وانتهت بما بعد ماركس لتشمل الجدل والاقتصاد والتاريخ...الخ ويمكن الالتفاتة إليها في النقاط التالية:

1. من الماركسية الإنسانية إلى الماركسية البنيوية.

إن النقطة الأساسية التي انطلق منها **ألتوسير** في دراسته للماركسية هي مجموعة التناقضات التي كان ينطوي عليها إنتاج ماركس الفلسفي، والتي ظهرت أساسا في التطبيقات البعدية مثل الشيوعية الروسية، التي كانت تكبل الحريات وتقضي تماما على الإرادة والقدرة على الخيار حالها حال الديكتاتوريات كالفاشية والنازية.[1]

من هنا تتضح ملامح الدراسة عند ألتو سير الذي وقف في نظرته إلى ماركس على الجانب العملي، وركز كل اهتمامه على بعض التجسيدات الواقعية التي كانت تزعم بأنها تجسيد لماركس، ومن ذلك الشيوعية الروسية وقد نقدها ومثيلاتها، بوصف أنها عديدة المآخذ و الإنزلاقات خاصة وأنها كبلت الحرية بأغلال، كلما طال عليها الزمن، زادت شدتها وأعادت الإنسان إلى العبودية من جديد.

كما ارتأى أيضا إلى تقويض المفاهيم الخاطئة عن ماركس ومن ذلك" فقد بدأ ينقد أكثر الماركسيات الإنسانية ذيوعا في فرنسا، وهي تلك التي ترجع بداية التحليلات الاقتصادية والسياسية لماركس إلى" المخطوطات الاقتصادية والفلسفية".[2]

كما لم يكتفي ألتو سير بنقد مجسدات الماركسية كالشيوعية الروسية التي سبق التطرق إليها، بل أيضا تطرق إلى نقد بعض التيارات الخاطئة التي كانت تتصور بأنها فهمت ماركس وأن كل أعمال ماركس التغيرية تبدأ من المخطوطات، وأقر بأن كل ذلك إنما هو فهم سطحي لماركس، وحمل لأحكام مسبقة هيجلية.

---

[1]-إديث ريزويل، آفاق العصر"عصر البنيوية"، ترجمة جابر عصفور، دار سعاد الصباح، القاهرة، ط1993،1، ص65.

[2]–المرجع نفسه، ص66.

في ظل ذلك نشأت الماركسية البنيوية من خلال معارضتها للماركسية الإنسانية، التي كانت سائدة كثيرا في الجامعات الغربية سنة 1970م، وقد أكد ألتو سير بأن الماركسية كانت علما يدرس البنى الموضوعية وهي إنسانية تاريخا نية فينومينولوجية، ولابد من تطوير المفاهيم الماركسية للوقوف على الحقيقة.[1]

وفي ذلك كانت البنيوية مسرحا كبيرا للنظر في الماركسية، تلك الماركسية الجدلية القائمة على بنيتي المجتمع التي تعد إرثا من هيجل" العبد والسيد"، وواقعا عند ماركس"العمال وأصحاب المال".

ذلك أن التوسير يؤكد في كتابه السياسة والأخلاق على الجدل في تصعيد الثورة وبلوغ الغاية وذلك كله على خطى ماركس اذ يمجد الثورة ويرى فيها الحل الوحيد لبلوغ المقصد[2]

ويتفق البنيويون على أفكار أساسية تشكل مبادئ البنيوية، ويأتي على رأس هذه المبادئ " مبدأين اثنين: يتعلق المبدأ الأول: بإنكار الذات ورفض النزعة الإنسانية من خلال قولهم بأن الفاعل الحقيقي هو البنية (النسق) وليس الإنسان.

أما المبدأ الثاني: فيتعلق برفض النزعة التاريخية من خلال قولهم بأولوية التزامن على التعاقب. إن هذين المبدأين ورغم أهميتهما عند البنيويين، فإنهما يشكلان نقطة الارتكاز للانتقادات التي طالت البنيوية[3]

هذه المبادئ التي كرستها البنيوية تعيد من جديد إحياء مكانة للموضوع في مقابل الذات، وأن للتزامن أسبقية على التعاقب. الأمر الذي جعل **ألتوسير** يطبق نظرية القطائع الابستمولوجية بين مرحلة ماركس الكلاسيكية ومرحلة الشباب، أي بين ماركس الأيديولوجي

---

[1]–خيرة بورتان، لوي ألتوسير والقراءة العلمية للماركسية، مجلة الإناسة وعلوم المجتمع، جامعة المسيلة، العدد2، ديسمبر 2017، ص305.

[2]–لويس ألتوسير السياسة والأخلاق، ترجمة نادر ذكرى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2006، ص11.

[3]- خيرة بورتان، لوي ألتوسير والقراءة العلمية للماركسية، مرجع سابق، ص306.

المثالي وماركس الناضج الذي أصبح واعيا بضرورة الممارسة العلمية لأصل الأشياء وبنيتها الخفية.

لذلك يمكن القول أن البنيوية استطاعت أن تحمل الماركسية إلى نظرة جديدة في العالم وفقا للبنية وإخراجها من الطابع الإنساني المغلق.

2. من الدولة المقبرة إلى الدولة الكيان.

إن فكر ماركس القائم أساسا على تقسيم المجتمع إلى طائفتين.

الأولى: بنية تحتية، وتشمل الاقتصاد، الصناعة، التجارة، الزراعة...، و الثانية:البنية الفوقية والتي تشير إلى المؤسسات السياسية، الاقتصادية والعسكرية...الخ. مؤكدا في ذلك أن شكل البنية التحتية هو الذي يحدد شكل البنية الفوقية، وكل ذلك يؤسس مفهوما للدولة.[1]

من هذا المنطلق نظر ماركس إلى الدولة على أنها نسيج من بنيتين، ويحدد خطوط ذلك النسيج طبيعة الأفراد الذين ينتمون إلى كل بنية. محددا وفق ذلك دولة كجهاز سلبي وظيفتها الحفاظ على شكل تلك البنيات.

إن هذه الفكرة الماركسية لم تلقى استحسان عند **ألتوسير**، لأنه يقر بعدم وجود أي شرط ضروري يحتم قبول تأثير النمط الاقتصادي على البنية الفوقية، فالدولة عند ماركس إذا بمنظوره إنما هي جهاز قمعي يحافظ على هيمنة طبقة معينة.[2]

من كل هذا يمكن القول بأن **ألتوسير** قد سار ضد مفهوم الدولة، لذلك المفهوم الذي كان سائدا عند **ماركس**، والذي يجسد الدولة كمقبرة كبيرة، تمر فيها كل مظاهر الحياة. التي كانت لابد أن تتمتع بها طبقة العمال، لتحافظ على مكانتها بواجهة برجوازية، في حين أن الدولة الحقيقية هي دولة المساواة والحرية.

---

[1]–لويس ألتوسير، تأهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة، ترجمة إلياس شاكر، دار الفارابي، د.ب، ط1، 2017، ص ص176–177.

[2]-المرجع نفسه، ص178.

وقد رفض **ألتوسير** تماما التمييز بين البروليتاري والبرجوازي، ليس فقط في جانب الملكية بل أيضا في الجانب العلمي، ورفض أن تكون هناك أولوية وأسبقية، أو حتى أفضلية بعلوم طبقة على أخرى، بل على العكس من ذلك، يقر بإمكانية وجود معارف في البنى التحتية تتجاوز حقائق البنى الفوقية.[1]

من هنا يعيد ألتو سير قيمة الطبقة الدنيا ويعيد لها إعتبارها، من خلال أنها تحمل أيضا أفكار وتصورات وحقائق لا يمكن أن توجد في الطبقة العليا هذا من جهة، أما من جهة أخرى ففي مقابل رفضه للتمييز الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، يرفض أيضا التمييز الثقافي. كما ينكر إمكانية وجود معرفة متاحة لطبقة على حساب أخرى.

وهنا تحضرني فكرة متداولة عند عامة الناس أؤمن بها شخصيا، وقد تكرست أيضا عند ألتو سير وجسدتها طبقة البروليتاريا، أنه يوجد في النهر ما لا يوجد في البحر.

وهذه العلاقة بين بنى المجتمع عبر عنها **بول** ريكور قائلا:" أن العلاقة بين البنية التحتية و البنية الفوقية في الماركسية محكومة بتفاعل معقد له جانبان. من جهة تجادل الماركسية أن هناك علاقة سببية تقرر البنية الفوقية بواسطة البنية التحتية".[2]

لكن توجد من جهة أخرى علاقة ثانية تعدل الأولى إلى هذا الحد أو ذاك تقول الماركسية أن : للبنية الفوقية استقلالا ذاتيا سببيا، بل وهي تمتلك احتمال القدرة على رد الأثر على أساسها".[3]

من هنا يمكن الإقرار بوجود تغيير في تصور الدولة بين التصور الماركسي المظلم لها، وبين تصور ألتو سير وغيره، بوصفها جهاز ينظم العلاقات بين الناس، وليس وسيلة قمع وجبروت.

---

[1]- بول ريكور، محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2002، ص172.

[2]-المرجع نفسه، ص173.

[3]-المرجع نفسه، ص173.

أتصور أن ألتو سير بهذا الشكل بالرغم من أنه وفق في جوانب عديدة في رسم حدود جدل على خطى ماركس، لكنه ما زاد على مشروعية طرحه هو صبغ ذلك الجدل بطابع جديد يعيد له القيمة من قيمة مشروعية الدولة، ككيان ضاع عند ماركس، وقل شأنه.

3. من رأس المال إلى فلسفة ماركس.

يعد **ألتوسير** من أهم الأعمدة الفكرية التي قد ساهمت في إعادة إنتاج نسق جديد من الماركسية، وذلك بفعل والتوجه الكبير نحو استخدام نظريات سيغموند فرويد، وانعكاسه على المنهج البنيوي، وذلك كله من أجل قراءة ليست عرضية بل جوهرية، يفهم من خلالها النص الماركسي، وهو ما تجسد أكثر في إعادة قراءة رأس المال.[1]

وقد رفض **ألتوسير** تصنيف ماركس ضمن مصنفات الفكر الفلسفي المرتبط باللاهوت والميتافيزيقا، بل اعتبره مؤسس علم حقيقي.

فالبرغم من أن بداياته كانت ذات أسباب أيديولوجية، إلا أنه فيما بعد أصبح مبدعا لعلم لا لفلسفة، ويظهر هذا الإبداع من خلال تحليل آرائه حول النظام الرأسمالي ومكونات الرأسمالية.[2]

وعليه فإن **ماركس** استطاع أن يصوغ علم دقيق في مجال الاقتصاد تجاوز به مختلف آراءه المجردة، والتصورات التي لا معنى لها والتي تنظم للمبادلات والإنتاج، ولا تعمل على التوزيع والتنظيم.

من هنا يقر **ألتوسير** أن قراءة رأس المال تستوجب الوقوف على موضوعه، والذي يمثل موضوعا علميا قائم على الجانب الاقتصادي، ومنهجه و مثلته مبادئ الاشتراكية في شكل نقل للملكية وارتباطاته الأخرى، والذي جسدتها العدالة الاجتماعية وصيرورة التاريخ. ليكون بذلك نظام محكم.[3]

---

[1]-لويس ألتوسير، قراءة في رأس المال، مرجع سابق، ص7.

[2]-المرجع نفسه، ص10.

[3]-Louis Althusser.Reading capital 'the coplete. OP.CIT.P16-17.

هذه التصورات جميعا التي تجسدت في فكر ماركس، والتي أحدث نقلات تحولية في ميدان هذا الفكر اقتصادية، سياسية، ثقافية و اجتماعية...الخ ، والتي غيرت في صورة المجتمع، ونقلته من حال إلى آخر. كل ذلك ساهم بشكل أم بآخر في بلورة نسق ألتو سير.

من هذا المنطلق حطم ماركس مختلف مبادئ الرأسمالية وفي مطلعها قانون العرض والطلب، ورأى أن مثل هذه المبادئ من شأنها أن تساهم في تراجع المستوى الاقتصادي وليس في بناءه . فتكدس الإنتاج و مضاربات واختلال الميزان التجاري...الخ. كل ذلك جعل حتمية مبادئ الاشتراكية عوض مبادئ الرأسمالية لأن غاية الشغل أولا وأخيرا هي إنتاج أثر مادي، وما التطلع للنظام الاقتصادي إلا تنظيما لذلك الأثر.[1]

من هنا كان كتاب رأس المال من منظور ألتو سير، ليس فقط دستورا جديدا يسير الحياة الاقتصادية، بل هو أيضا بداية لعلم جديد، وهو علم التأريخ الذي يمثل أساس العلوم الإنسانية ، والذي يسرد تطور حياة البشر وارتباطاتهم المختلفة في شتى مجالات الحياة.

ويميز ألتوسير بين مرحلتين، مرحلة ماركس الشاب وماركس الكهل ، إذ يسرد التطور الكبير الذي عرفه الفكر عند ماركس من خلال إهتمامه في المرحلة الأولى بالإقتصاد فقط ، أما الثانية شملت كل الجوانب بما فيها السياسة، وتعد أعمال ماركس المتعاقبة خير منوال يشهد على مرحلتي الميلاد والنضج.[2]

والمعنى في ذلك أن ألتوسير قد نظر إلى حياة ماركس الفكرية نظرة مستويين، الأول كان ماركس رجل اقتصاد بامتياز، كان همه الوحيد تخليص الطبقة الدنيا من الاستغلال والظلم. أما الثاني فكان فيلسوفا ملما بمختلف جوانب الحياة الانسانية.

اذن كانت لألتوسير نظرة ثاقبة داخل الفكر الماركسي من خلال تقسيمه لمرحلتين متمايزتين ، كانت لكل مرحلة مميزات وخصائص جعلت من المرحلة الثانية أكثر شمولية ونضج.

---

[1]Louis Althusser.Reading capital ‘the coplete. OP.CIT. P21.

[2]- مجموعة مؤلفين، مدخل جديد إلى فلسفة العلوم دراسة تاريخية نقدية مع نصوص مترجمة، دار الهدى، عين مليلة، د.ط، د.س ،صص34-35-36.

نتيجة:

في ختام هذا المبحث يمكننا استنتاج جملة من النتائج:

إن المكانة الراقية لفكر ماركس عموما تتجلى أكثر في حضوره الفعال والبارز في الفكر الغربي مهما كانت صفة ذلك الحضور.

إن أفكار ماركس أساسا والمبنية جميعا على الجدل إنما تمد بالصلة الكبرى إلى كل أفكار الغرب، فقد ضربت بجذورها إلى الأعماق في مختلف ضروب الفكر، سواء ما كان منها مجردا نظريا أو تطبيقيا عمليا.وهذا كله لم يكن حكرا فقط على النماذج التي استعملتها بل كان متوغلا عند الكثيرين من الغرب. فهل هذا يعني أن ماركس وأفكاره لا وجود لحضور لها في الفكر العربي؟

المبحث الثالث:نماذج ماركسية من الفكر العربي المعاصر.

المطلب الأول: الإيديولوجيا الماركسية في أعمال عبد الله العروي.

المطلب الثاني:الماركسية والحداثة في فكر عبد الوهاب المسيري.

المطلب الثالث: الإيديولوجيا العلمية وامتداداتها في فكر جورج طرابيشي.

تمهيد:

إن الحديث عن ماركس في الفكر الغربي بهذه الصورة التي مهما بدت أنها ضيقة على سبيل المثال إلا أنها في الحقيقة واسعة وممتدة، فأفكار ماركس تغزو أفكار الغرب المعاصرين لكن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال غيابه عند مفكرين العرب، فقد كان حاضرا أيضا وبقوة في الفكر العربي أيضا، فقد كان العرب كذلك سباقين لإعادة إحياء ماركس من جديد. فكيف تجسد حضور الماركسية في العالم العربي أيضا؟

المطلب الأول: الايديولوجيا الماركسية في أعمال عبد الله العروي.

إن حضور ماركس كان له أثر بالغ في الفكر العربي، وهو حضور لا يعدو أن يكون ذا أثر بالغ يمكن أن يفوق حضوره في الفكر الغربي في حد ذاته.

لذلك يفتتح العروي كتابه "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" قائلا: " ألآني كنت أدعو إلى اعتناق الماركسية كما كانت تفعل الأحزاب الشيوعية، وكما يفعل المثقفون العرب التقدميون؟"[1]

والمقصود بذلك أن العروي صراحة هو من الأشخاص الذين رأوا في الماركسية سبيل للخير والصلاح العام، و انقاضا للكثير من شعوب العالم من الفقر والبؤس والاضطهاد، خاصة بعدما رسم الكثير خطوطا لتصور اقتصادي في كل منها ما يعبر عن جانب من الجوانب.

وقد كان لمعنى الإيديولوجيا عنده مقصد يشير أنها:" أيديولوجيا أشياء ثلاثة: أولا ما ينعكس في الذهن من أحوال الواقع انعكاسا محرفا بتأثير لا واع من المفاهيم الملتبسة، ثابتة نسق فكري يستهدف حجب واقع يصعب أحيانا وأحيانا أخرى يمتنع تحليله. ثالثا نظرية مستعارة لم تتجسد بعد كليا في المجتمع الذي استعارها، لكنها تتغلغل فيه كل يوم أكثر فأكثر.[2]

[1]–عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصر،د.م، د.ط، د.ت، ص17.

[2]–بوزبوجة أحمد، قراءة في نقد الإيديولوجيا العربية لعبد الله العروي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة مولاي الطاهر السعيد، مجلد8، العدد4، جانفي 2017، ص83.

بعبارة أدق أنها تلعب دور الأنموذج الذهني الذي يسهل عملية التجسيد هذه.

وبالتالي فالأيديولوجيا بهذا الشكل إنما هي صورة متكاملة تبعث على الربط بين التصور والفعل، وبين العقل والعمل، وبين اللاواقع والواقع. فهي تحقيق ما لم يتحقق وتجسيد لأشياء و لأبعاد مختلفة.

فاتجاهه إذن للماركسية قائم ومؤسس، بفعل ما يجب أن يكون عليه تجسيد الوقائع وذلك خاصة بعد مجموعة المحاولات المتكررة.

وفي ظل فشل "البرامج الايدولوجيا العربية المعاصرة، وهي برامج سطرها "محمد عبده في دعواه الإصلاحية" و"لطفي السيد" في تبنيه الليبرالية الغربية و"سلامة موسى" من خلال افتتانه بالتقنية الحديثة، وجب البحث عن نظام آخر يكون أكثر اكتمالا وأحسن جاهزية لتبنيه وهدا النظام هو الماركسية"[1]

من هذا المنطلق سطع نجم العروي الرافض لمختلف التصورات العربية المتأثرة بالفكر الغربي الليبرالي، سواء تلك الناظرة إلى الأنظمة البرجوازية ، أو الأخرى المعجبة بالتطور العلمي التكنولوجي الذي توصل إليه الغرب.

ويحصر العروي علة الأيديولوجيا العربية لسبب وحيد ووحيد فقط، وهو نمو الوعي داخل الرقعة العربية، ولما كان هذا الوعي مشروطا ولابد بمعرفة الآخر والاطلاع عليه، كان العرب هاهنا مجبورين على معرفة ثقافة الغرب وتوجهاتهم، بوصفهم أنهم يمثلون الآخر.

وبالتالي فإن أي معرفة للذات العربية، إنما هي ناتجة عن معرفة الذات الغربية.[2]

من هنا يرفض تماما التطرف الديني والتمييع السياسي والتبني الاقتصادي لأفكار صورية عمياء، ويدعو إلى ضرورة إتباع إيديولوجية تتماشى و طبيعة المجتمع وخصائصه وظروفه، وأيضا بيئته الجغرافية.

---

[1]- بن زردة فاطمة الزهراء،العروي والماركسية،المجلة الإنسانية والاجتماعية،قسنطينة،مجلد7 ،2021م ، ص346.

[2]– أحد بوربوجة، قراءة في نقد الايديولوجيا العربية لعبد الله العروي، المرجع السابق، ص85.

و ذلك بتصوره للفكر الماركسي الغربي عندما يحظر في الفكر العربي متمثلا في بعض الجوانب منها:

1. من التاريخانية الماركسية إلى الإيديولوجية العربية.

إن الحديث عن أي موضـــوع بمفهوم العروي لابد أن يرتبط بفكرة الايدولوجيا بوصـفها حقيقة أسـاس قيام أي تصـور بناء يسـهل الفهم، ويقرب معنى الحقيقة، ذلك أن التاريخ مثلا بالنســـبة إليه مشـــروط بالإيديولوجيا ، أي بفهم البنية الاجتماعية للمجتمع العربي بوصفه كيان له أبعاد مختلفة ،وخصوصيات قائمة بحد ذاتها.[1]

وهذه الفكرة ماركسـية يحكم أن ماركس كان سـباقا لها، ورفض أي فهم للتاريخ خارج البنية الاجتماعية. فتشـكيلة المجتمع وظروفه الاجتماعية مصـــدر فهم لحقيقة التاريخ، وأساس لتفسيره.

إذن تصور المفهوم الحقيقي للتاريخ هو تصور لجزء من ايديولوجيا اجتماعية لا تبنى الأفكار فيها على أساس مجرد ، وإنما على حقائق واقعية يحييها الإنسان وفقا لانتماءاته الاجتماعية وميولاته العاطفية وظروفه، فهي حياة بروح وليست دون روح.

وهذا التصور لا يعدوا إلا أن يكون ماركسيا ، وبالتالي فإن" الطابع التاريخاني الذي تتميز به الماركسية حسب العروي، هو ذلك جعله يعتنقها كبديل إيديولوجي، لتحقيق الصحوة العربية المرتقبة منذ زمن، والأكثر من ذلك ، إنه يرى فيها الحل الإنساني لكل مشكلة تأخر فكري، لهذا السبب نجده يطلق عليها وفي مواضع كثيرة مصطلح" ماركسية تاريخانية".[2]

وبالتالي لما كان المنظور التاريخي الماركسي قائما أساسا على صيرورة يحركها الجدل المادي في شكل صراع طبقي وقوده ومحركه الظروف الاجتماعية القاسية، التي كانت تحياها

[1]- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، د.ب،ط2، د.س، ص147.
[2]- بن زرة فاطمة الزهراء، مرجع سابق، ص346.

الطبقة العاملة هي نفس الفكرة التي كانت عند العروي، عندما حرك التاريخ من خلال الظروف الاجتماعية التي كان يحييها العرب في عصره.

من هنا سار **العروي** على خطى ماركس القائل بحتمية التطور، مثبتا في ذلك أن العرب لا مناص لهم كي يتطورا إلا بتخليصهم من الأنظمة الدكتاتورية ومن التبعية الاقتصادية ومن الهيمنة الخارجية وهو ذات التصور عند **ماركس**، الذي دعي إلى التطور من خلال نبذ الأنظمة البرجوازية والانقلاب عليها. فتحقيق التطور إذا سبيل واحد عند كليهما وهو النهوض ضد الوضع المستبد الاستغلالي.[1]

من أتصور أن العروي يسير على خطى ماركس، ضمن جدلية تاريخية قائمة على جدلية مادية تصنع التاريخ وفق لتغيير الظروف الاجتماعية، وأيضا من خلال الثورة على كل ماهو تقليدي وماضي. فبناء الجديد يتم بدحض القديم ونفيه.

الأمر الذي جعل العروي يقر بأن التاريخانية هي تجسيد فعلي للتاريخ المقابل لتغير الذي يعتبر مبدأ وهدف كل حادثة تاريخية، ذلك أن الحوادث التاريخية بوصفها حوادث إنسانية تبدأ من التغيير وتنتهي بالتغيير.[2]

من هذا المنطلق يمكن الإقرار بأن التاريخانية، إنما هي فكر يترجم آراء كل فيلسوف يرى في التاريخ أنه العلة الأساسية التي تصور حياة البشر وظروفهم وانتقالهم من صورة إلى أخرى، ومن وضع لآخر عبر الزمن مثلما تصوره ماركس من تاريخ البروليتاريا.

مما سبق فإنه من أجل الفهم الواضح يمكن الإقرار بأنه لابد من الاعتماد على الجدل الماركسي، لغاية فهم فكرة التطور التاريخي سواء كان ذلك عند ماركس، أو حتى عند العروي.

---

[1]-عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، مرجع سابق، ص348.

[2]– المرجع نفسه،ص349.

فإذا كان ماركس ناقد للنظام الرأسمالي والمهاجم للبرجوازيين يحقق رؤى تستهوي الغرب، فإنه يحقق أيضا نظرة عربية تطلب التجسيد.[1]

لذلك عمل على إعادة الجدل الماركسي وصياغته صياغة جديدة، ينتقل فيها من العالم الغربي إلى العربي.

هذه الصياغة جعلت من التاريخ عنده أيضا ليس سرد للوقائع والحوادث، وإنما هو على الأكثر من ذلك وعي بالظروف التي تحياها المجتمعات، وأمل في تغييرها ورغبة في النهوض بها، إنه ليس تصوير الواقع على حاله، بل هو صناعة للواقع كما يجب أن يكون.إذن هو عمل من أجل التحرر وبناء من أجل مستقبل أفضل.[2]

من خلال ذلك تتجسد الإيديولوجية العربية كفكر مناهض للواقع جسده العروي من خلال تاريخانية ماركس .

حيث يقول في كتابه الإيديولوجية الألمانية :" اصطنع البشر استمرار حتى الوقت الحاضر تصورات خاطئة عن أنفسهم...، ولقد كبرت منتجات عقولهم هذه حتى هيمنت عليهم فإذا هم الخالقون ينحنون أمام مخلوقاتهم، الآن فلنحررهم إذن من الأوهام والأفكار والعقائد والكائنات الأخلاقية التي يرضخون تحت تأثيرها، الآن فلنتمرد على حكم هذه الأفكار".[3]

وعطفا على ما سبق يظهر التوافق أو إن صح التعبير التطابق بين فكر ماركس والعروي، ويتجسد ذلك من خلال أنهما يسيران على طريق واحد وفق جدل يبعث على تفسير التاريخ، وكأن ماركس في هذا المقام رسم الحدود النظرية ، والعروي عمل على فهمها وأراد تطبيقها وفقا لما يتماشى مع خصائص المجتمع العربي.

---

[1]–بن زردة فاطمة الزهراء، العروي والماركسية، مرجع سابق، ص ص346–347.

[2]-Abdallah Alaraoui,le penseur marocain contemporain centre culture du livre,Kaddouri Abdelmajid, 2019, P25.

[3]- ماركس وانجلز، الايدولوجيا الألمانية، مصدر سابق، ص19.

2. من الماركسية الموضوعية إلى التطورية العربية.

إن مجرد تسليط الضوء على الماركسية في الفكر **العروي**، إنما هو يأتي ضمن الإطار العام لتبنيه الفكر الحداثي من جهة، وللطرح الليبرالي العقلاني من جهة أخرى. وبالتالي تدخل الماركسية للعروية من الناحية التاريخانية و أيضا من الناحية الموضوعية، بوصف أن الماركسية هي درس عملي يمكن أن نتخطى بيه التخلف العربي على الصعيد التاريخي.

من هذا المنطلق يعد العروي في نظر الكثيرين أنه صاحب الريادة في الفهم الموضوعي لأفكار ماركس، وأنه من أكثر المناهضين الذين كان أكبر همهم هو النهوض بالعرب إلى الأحسن، وهذا العمل يأتي على عاتق الماركسية، فالماركسية إذا تكيفت وفقا للإيديولوجية العربية استطاعت أن تحقق التغيير.[1]

وبهذا الشكل يكون العروي قد استعمل الماركسية الموضوعية كأداة فاعلة للنهوض بالشعوب العربية، سواء كان هذا النهوض فكريا، بمعنى تجاوز القوقعة و الانغلاق إلى التفتح والازدهار العقلي، أو واقعيا بالخروج من التخلف والفقر إلى التطور والنمو.

من هنا كان الوعي هو المقصود بكل شيء ، فنمو الوعي العربي قائم على التنوير الذي لابد أن يمس مختلف الأقطار العربية، التي لطالما كبلتها قيود الماضي وانغلقت على ذواتها، فالماركسية الموضوعية هي السبيل الوحيد للخلاص من الماضي والتقدم صوب المستقبل، من هنا يشدد **العروي** على الماركسية في نمو الوعي من أجل التغيير، كما شدد ماركس على الوعي بالأوضاع من أجل تغيير البرجوازي لأحواله.[2]

من هذا المنطلق يمكن وصف العروي بأنه ماركسي بامتياز،لأنه سار على خطى ماركس في اعتبار أن أول سبيل للتغيير هو الوعي، فكما أن البروليتاري لن تتغير أوضاعه

---

[1]–مصطفى الغرافي، الفكر التاريخي والتحديث المجتمعي في مشروع عبد الله العروي، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد10، د.ب، د.س، ص8.

[2]-كرطالي نور الدين، الحداثة والوعي التاريخي في فكر عبد الله العروي، مجلة العبر للدراسات التاريخية والأثرية في شمال افريقيا ، جامعة وهران2، العدد4، 2سبتمبر 2021، ص786.

إلا عندما ينمو وعيه ويتخلص من الماضي. و كذلك العرب لن يتغير حالهم إلا عندما ينمو وعيهم ويتخلصون من رداء الماضي، الذي يقف حاجزا أمام تطورهم.

ويستشهد على مشروعية الماركسية الموضوعية من خلال المشروعية التي أخذتها بعد الثورات، لاسيما بعد انتقال مصطلح الحداثة في أوروبا من المفهوم النظري الضيق إلى المفهوم الواسع، الذي يجسد الإنسانية ككيان فعال ،لا منفعل وإن إثبات الذات يكون بالوعي والعمل.[1]

هذا التجسيد إنما هو منبعث من فكر قد استطاع حقا أن يفهم الأشياء على صورتها الحقيقية، وأيضا يكيفها حسب خصوصية الظروف والأوضاع. ليرسم من خلالها المقاصد التي يمكن بلوغها، وهذا ما كان مع العروي في مقابل ماركس.

لذلك يقول:" إن المكان الذي تشغله الماركسية، بصفتها مرحلة متميزة من مراحل الفكر الغربي، في مسيرة الأيديولوجيا العربية المعاصرة. بعبارة أخرى يجب علينا أن نرى كيف يستخدم المفكر العربي، مهما كان نزعته ومنطلقه، الأنظمة الماركسية للأغراض الجلية".[2]

من هنا يكون الجدل الماركسي هو الوسيلة الفعالة الذي يجب أن تكون نهجا عربيا للخروج من دائرة الركود، و التخلف والالتحاق بمضمار التطور.

ويحذر عبد الله **العروي** من الفهم الخاطئ للماركسية والمتولد عن اعتبارها ذاتية، فهي ليست مفهمة شخصية بقدر ماهي عمومية موجهة في إطارها العام للكل، فمفهومها لابد أن يكون موضوعي عام شامل وكأنها براغماتية جماعية، لذلك يقول:" من المحتمل جدا أن يختار أحدنا الماركسية لأسباب ذاتية صرفة ، فتكون ماركسيته أيضا ذاتية ولا تختلف قيمتها عن قيمة أية فلسفة جزئية أخرى. إلا أننا نتحدث هنا عن شيء آخر، عن ماركسية عامة تتفتح وتزدهر عندما تجتمع الظروف المناسبة".[3]

---

[1]-Abdallah Alaraoui، op CIT P40-41.

[2] – عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص169.

[3]-المرجع نفسه، ص176.

والمقصود هنا أن بلوغ الغاية المنشودة مشروطة بالفهم الحقيقي للماركسية، وهذا ما جعل العروي يثور ضد الكثيرين ممن يعتبرون أنفسهم ماركسيين، وهم غير ذلك، لأن الماركسية الحقيقية هي ماركسية جماعية، وأن فهمها الخاطئ يجعل منها رأسمالية مقننة تظهر في صورة الاشتراكية الفردية.

وعليه يمكن اختزال كل ذلك في الغاية القصوى و هي تحقيق الحرية، ولكن ليست الحرية بالمفهوم البرجوازي الرأسمالي ، وإنما هي حرية بالمفهوم الماركسي حرية تغيب فيها كل أشكال الظلم والاستبداد، ويعيش فيها الناس في إطار العام مليئة بالمحبة و السعادة دون تحيز أو ضغينة.[1]

فتنوير العقلية العربية والنهوض بمجتمعنا مشروط بلا ريب في الاعتقاد العروي بالفهم والتطبيق للماركسية الموضوعية فكرا وواقعا.فهل هذا ما كان أيضا مع المسيري أم لا؟

[1]– عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 2012م، ص ص49–50.

المطلب الثاني: الماركسية والحداثة في فكر عبد الوهاب المسيري.

إن ظهور نزعة التأثر بماركس في العالم العربي لم تتوقف عند حدود البعض فقط، بل امتدت على امتداد الرقعة العربية في العالم، وعلى تعدد فلاسفة العرب، فمن المغرب أين كان ماركس حاضرا في فكر العروي، نجده أيضا موجود عند المصريين.

مجسدا في عبد **الوهاب المسيري** الذي يعتبر أحد أبرز الأقطاب الفاعلين في الفكر العربي وأغزرهم إنتاجا، وأكثرهم جرأة في بيان" فلسفة الثنائيات المتقابلة"، وتتضح ملامح هذه الرؤيا إثر مشروع الحداثة لديه، والذي يعد أنموذجا متماسك لفهم الحداثة من منطلق الإقرار بازدواجية العقل والدين، أي المنطق والمعتقد. يفهم فهما بناءا يوضح الصورة بين متقابلين الموروث الفكري من جهة والانفتاح الحضاري من جهة أخرى.[1]

لذلك كان مشروعه في الحداثة نقلة تحولية بالفكر العربي بين قراءة و فهم، نقد، وذلك كله من أجل تجاوز مأزق اعتناق المادية الصرفة، والتقوقع على الطبيعة، وفي المقابل تغييب الإنسان وإفراغه من محتواه الروحي، وكأنه عمل يحاول إعادة إنسانية الإنسان من جديد.

وبالتالي كانت نظرة المسيري إلى الانسان نظرة مقدسة تمجد الذات البشرية فوق كل اعتبار، وأنه نظر إلى الفرد نظرة مقدسة في إطار اجتماعي متكامل يحاول بناء رؤية في إطار عام ومترابط. [2]

لذلك يمكن القول أن المادية الماركسية " قد قدمت راحة عقلية للمسيري في تلك المرحلة، من خلال تقديم إجابات عن الأسئلة المختلفة التي طرحها، الفكرية منها والوجودية

[1]–أحمد ملاح، الحداثة الغربية في ميزان النقد العربي عبد الوهاب المسيري أنموذجا(دراسة تحليلية مبنية على مقاربة منهجية وفكرية)، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران،ص24.

[2]- عبد الوهاب المسيرين الإنسان والحضارة والنماذج المركبة، القاهرة، دط، 2002، ص ص 2–3.

والسياسية، وذلك باعتبارها فلسفة لها رؤية شاملة، فهي تفسير المراحل التي مر بها الإنسان عبر تطوره التاريخي، وصولا إلى وضعه الراهن".[1]

من هنا فإن إعادة قراءة المسيري لفكر الحداثة بصفة عامة، وماركس بصفة خاصة قد قدم له دفعا قويا لتأسيس أفكاره، إما على البناء والاستمرارية أو على النقد والهدم، لإعادة بناء الجديد.

ومن ذلك تصوره للعديد من القضايا منها:

1. من الإنسان الماركسي إلى الإنسان المسيري المتعالي:

وهذا ما أوضحته قراءات عديدة للمسيري، والتي بينت بأنه يعد من الأوائل الذين انتبهوا إلى دخول الكثير من الأفكار الغربية إلى العالم العربي في الجدل والمادة والطبيعة.[2]

من هنا يقدم ترجمة للوجود العربي في ظل ثنائيتين، الحداثة لما تحمله من معاني التغيير والتطور والتجديد، وتحويل الأوضاع والنهوض بالمجتمعات، والإنسان الطبيعي بما يحمله الإنسان من مادية والنزوع نحو النفعية.

ولا يعدو أن يكون **المسيري** في تصوره للوجود إلا ماركسيا، فقد بنى كل تصوراته على أساس مادي، ورأى بأن الطبيعة تحركها القوانين المادية، وأن جوهرها مادي رافضا ارتباط الوجود الواقعي بجواهر الميتافيزيقا.[3]

من هنا كانت قوانين المادية التاريخية والمادية الجدلية تصاغ من جديد كقوانين تسير التطور الطبيعي، وقد صاغها المسيري فيما بالإيمان المطلق بالعديد من التصورات وهي كالتالي:

---

[1]- أحمد ملاح، الحداثة الغربية في ميزان النقد العربي عبد الوهاب المسيري أنموذجا(دراسة تحليلية مبنية على مقاربة منهجية وفكرية) ، مرجع سابق، ص25.

[2]-عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مرجع سابق،ص15.

[3]- المرجع نفسه ، ص15.

وحدة الطبيعة وقوانينها.

1. الطبيعة بأسرها خاضعة لقوانين واحدة ثابتة، منتظمة وصارمة.
2. الطبيعة تتحرك بشكل تلقائي وبأن الحركة أمر عادي.
3. لا يوجد غائية في العالم المادي.
4. لا يوجد غيبيات أو تجاوز للنظام الطبيعي من أي نوع".[1]

وعلى الأساس فإن الطبيعة منظمة ذات طابع مادي تحرك بشكل تلقائي وفق حركة منظمة ومستمرة لا يمكن تصورها خارج حدود الواقع، ولا يمكن أن تخرج عن المألوف أو المعتاد. و النظام الطبيعي بمفهومه هو نظام ماركسي الأصل، لأنه لا يعتبر الطبيعة جزء بل هي الكل، وأن محرك هذه الطبيعة هي المادة، إذ لا يمكن تصور محرك للطبيعة خارج المادة التي تشكل قوة فيها في حد ذاتها.

فالطبيعة هي الأصل والمحرك من الأصل. والحركة جوهر في ذلك الأصل وأن أي تغيير يطرأ على الموجودات إنما هو مادي.[2]

على البرغم من أن الفلسفة المادية برمتها لا تعترف إلا بوجود القوة المادية وقد كان للمسيري تبني لها، إلا أنه يقر بوجود قوة مفارقة للقوة المادية ،التي أوجدت الأشياء في عالم الطبيعة وهي التي تتحكم فيها، تتمثل في قوة الله، وأن الكون يسير بتسلسل مستمر بعلل مادية، لكن هذه العلل جميعا ترجع إلى واجد الوجود.

هذا الإقرار جعل منه لا يأخذ من فلسفة الحداثة وخاصة الماركسية إلا فكرة المادية. وأضاف إليها الطابع المتعالي وهو الله.

[1]- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مرجع سابق ، ص16.
[2]- المرجع نفسه ، ص16.

من هنا أمكن للمسيري أن يجعل من المادية التاريخية نافذة يلج إليها الضوء للفكر العربي الإسلامي ، ليس من أجل العرض والنقد . و إنما من أجل تكريس واقعي لمبادئ يمكن لبعضها أن يتماشى ومبادئ الإسلام ويحقق النهضة.[1]

هذه النهضة في نظره لابد لها أن تتأسس كما سبق الذكر على مبادئ ماركس في صياغتها المادية، لكن ضمن إطار عقائدي لأن فهم الماركسية بالنسبة إليه كي يكون فهممفيد لنا. لابد أن يسير وفقا لتعاليم الدين الإسلامي.

من هنا تكون الماركسية بمثابة الطريق المعبد الذي سهل مهمة المسيري، هذه المهمة الشاقة التي حاولت أن تفهم العالم العربي في مقابل المادية الجدلية الماركسية، وأيضا عقيدة التوحيد. [2]

وهذا الطريق إنما عبدته تلك المبادئ سالفة الذكر، والتي ساهم في وضعها المسيري من أجل أن يحقق الجدل الماركسي غايته المنشودة، لكن داخل واقع عربي له خصوصياته ومميزاته.

وبعد القراءات المتكررة التي قام بها المسيري لماركس توصل إلى أن رؤيته للإنسان هي رؤية متجذرة وبناءة، فلم يذهب إلى الإقرار بأنه وسيلة لتحقيق غاية، كما لم يرى فيه أداة للحرب والثورة . بل نظر إليه إلى أنه ذلك الكائن المتعالي الذي تعتبر كرامته أساس كل شيء، وفوق كل اعتبار، لذلك يقول:" هناك داخل الماركسية نزعة مادية متطرفة متناقضة مع النزعة الإنسانية، ولم أسقط قط في مسألة" القوانين" العلمية المجردة".[3]

[1]– سوزان حرفي، عبد الوهاب المسيري العلمانية والحداثة والعولمة، ، دار الفكر، دمشق،2009،ص19.

[2]–مخلوفي رؤوف، الإنسان في فكر عبد الوهاب المسيري"دراسة نقدية للرؤية الحداثية"، شهادة دكتوراه في الطور الثالث، فلسفة عربية إسلامية، 2023–2024،ص25.

[3]– المرجع نفسه ، ص30.

من هنا يكشف أن للماركسية اتجاهين أحداهما مغالي في تمجيد المادية إلى درجة أن الذات اضمحلت داخل المادة، وأفرغت من محتواها الروحي، وآخر يصوغ الذات صياغة جديدة تتبلور من خلالها مكانتها،، بوصفها ثنائية متكاملة قوامها الجسم والروح معا.

لذلك كان المسيري قد نظر إلى الذات نظرة الفلسفة المادية الماركسية لها، لكن الذات ليست كموضوع من العالم الخارجي الذي يحتكم على نفسه قوانين الطبيعة، بل الذات بوصفها تملك بعدا سيكولوجيا يحمل المعتقدات والانتماءات ، ويملك وجود ضمن علاقات ويعرف أيضا بالعواطف والأحاسيس. [1]

2. من المساواة الماركسية إلى التسوية المسيرية:

إن الحقيقة الأساسية في فكر المسيري مثبتة واقعيا وعلميا، واقعيا بحكم أن الواقع يثبت أن الأفراد، والمجتمعات والأمم والشعوب غير متساويين في الملكية، بمعنى أنهم متمايزون في الثروة ، وعلميا لأن الدراسات العلمية تؤكد وجود الفروقات الفردية بين الناس العقلية والجسمية، ومن هذا المنطلق استبدل المسيري فكرة المساواة بالتسوية.

والمعنى في ذلك هو الخروج من الدائرة الماركسية القائلة بالمساواة الاجتماعية وإلغاء الطبقية، فالملكية الجماعية في إطار ما يعرف بالعدالة، مجرد أكذوبة في نظر المسيري لوجود اختلافات في مختلف المجالات العلمية، الثقافية والاقتصادية..الخ.

من هذا المنطلق وضمن قراءة جديدة للحداثة يقدم المسيري مشروع جديد لتغيير المفاهيم و البنى، من أجل إعادة هيكلة مجتمع يعترف فيه الجميع بحقوقهم الطبيعية والمصطنعة كامتيازات منحت لهم دون صراع.[2]

[1]-عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، دار الهلال، دط، د ب، 2001، ص ص 46-47.
[2]-عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص57.

هذا المشروع يتجسد عندما تكون هناك فكرتين متقابلتين، الأولى تنص على أن الفروقات بين الناس حقيقة موجودة لا يمكن إنكارها، سواء كانت طبيعية أو اصطناعية. والثانية إحلال عدالة اجتماعية لا يعكر توازنها وجود هذه الفروقات.

من هنا يميز المسيري بين نوعين من العنصرية وهذا ما تجسد في قوله بأن انفصال العقل والعلم عن القيمة ولد نوعين متناقضين من العنصرية:" إحداهما عنصرية التفاوت و التي تمخضت عن الاختلال المادي، وجسدتها الرأسمالية، ونهض ضدها ماركس باسم المساواة. وأخرى عنصرية التسوية ، وهي العنصرية المسيرية التي تقر بوجود تفاوت في الملكية، لكن تقر بتسوية عادلة وليس بمساواة مطلقة".[1]

من هنا كان المسيري موضوعيا أكثر من ماركس، عندما بين أن الثورة القائمة على أساس تحقيق المساواة مجرد أكذوبة، وأن إلغاء الفروق وبناء العدالة على أساس المساواة أيضا ضرب من الجنون. فكل هذه الفروق موجودة في مختلف مجالات الحياة، وأن تجاوزها يكون فقط بالتسوية، أي إقامة حلول تعبر عن تسوية في ظل هذه الفروقات.

و تتضح جليا هذه الفكرة من خلال تصوره أيضا لفكرتي الحداثة وما بعد الحداثة. ففي الحداثة أجمع على أن المجتمع الغربي كان يعاني من التفاوت في ظل الليبرالية ويحمل عن المساواة تصورات هي نفسها أفكار ماركس، لكنها تنبؤات لا واقعية. لأن فيا بعد الحداثة انقلبت الموازين، وسقطت الكثير من المبادئ والتصورات.[2]

من هنا تبدأ المقابلة في الأفكار بين تصور الحداثة وما بعد الحداثة، التي قام بها المسيري وحصرها أكثر في فكر ماركس، والتي شكل من خلالها نظرة شاملة عن المجتمع الغربي ساعدته على بناء أفكاره وتصوراته من جديد.

---

[1]-عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية ، مرجع سابق، ص221-22.

[2]عبد القادر فرجاني، صادق خشاب، مصطلح الحداثة بين قراءات ريتشارد رورتي وعبد الوهاب المسيري ، مجلة لغة كلام، جامعة يحي فارس بالمدية–الجزائر،المجلد6، العدد 1، ص204.

لذلك نظر إلى المجتمع نظرة مغايرة للفكر الماركسي، خصوصا، والحداثة عموما. ورأى بأن سبب الحروب والانقسامات والصراعات ليس مادي، ولا يمكن ترجمته بالبعد الاقتصادي، وإنما هو راجع إلى التمييز العرقي والديني والثقافي..الخ. من ذلك كله يدعو إلى تسوية عادلة بين جميع الأجناس، تغيب فيها الانتماءات والأعراف والأصول ، وكأنه يجسد فكرة **شيشرون**.[1]

وعطفا على ما سبق يمكن توضيح فكرة المسيري حول الثورة، بأنها ليست صراع مادي في جوهره، وإنما هو صراع راجع إلى العرق والدين. ويدعوا بذلك البشرية إلى السير على خطى الخطيب الروماني "شيشرون". بحكم أنه لا وجود لشيء يشبه شيئا آخر، أكثر من الإنسان بالإنسان.

من هنا يدعوا صراحة إلى قبول الآخر وتبنيه فكرا وعملا كون أن الفرد ليس حقيقة مستقلة يعيش لوحده ، خاصة أن فكرة الاعتراف بالغير من شأنها أن ترسم حدود جديدة وتقيد نوعا ما الحرية الخارقة. فالتعايش بين الذات والآخر، في إطار القبول والتواصل أساسي مع نبذ كل الفوارق، لكن بشرط أنه لا يذوب الأنا في الغير، وتضمحل الشخصية العربية داخل الشخصية الغربية.[2]

من هنا كله قدم المسيري عرضا عن تصوره لفكرة التسوية بدل المساواة، التي دعت إليها بعض اتجاهات الماركسية من أجل بناء مجتمع عادل ولا طبقي، تغيب فيه كل صور الصراع و التناحر وكأنها تصورا للماركسية بمنظور إسلامي.

3. من الحداثة إلى ما بعد الحداثة:

إن الحديث عن الحداثة وما بعد الحداثة يدفع أولا إلى الوقوف على المقاربة المفاهيمية لدى المسيري.

---

[1]–أحمد صلاح و وفاء برتيمة، الحداثة الغربية في ميزان النقد العربي عبد الوهاب المسيري–أنموذجا–(دراسة تحليلية مبنية على مقاربة منهجية وفكرية)، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، جامعة وهران، جامعة بسكرة، العدد16، 2015،ص132.

[2]–خضراوي ياسين ومسعود لبيوض، الحداثة بين الاستنساخ والإبداع(نحو حداثة إنسانية المسبري–أنموذجا)، دفاتر البحوث العلمية، جامعة الجزائر –بوزريعة، كجلد11، العدد02، 2023، ص211.

الذي يرى في الحداثة على أنها" تنميط للواقع "الطبيعة و الإنسان" وفرض الأحادية المادية عليه، والهدف من ذلك إدارة وتوظيف الإنسان على أحسن وجه باعتباره مادة استعمالية ".[1]

من هنا يربط المسيري مفهموم الحداثة، بمفهوم الإنسان ضمن مقاربة مفاهيمية قائمة على الجانب المادي كربط بين هذين التصورين في أطار يجعل من الإنسان يسير وفقا لتعليلات مادية خالصة.

أما بعد الحداثة فهي:" رضخ الإنسان الغربي تماما لإدراكه، إخفاق مشروع التحديث ولكنه بدلا من أن يحتج ويتمرد، فإنه يقبل بل ويرحب بهذا الإخفاق والتراجع بدل أن يتدارك أخطاء الماضي، ويعيد قراءة مشروعه التحديثي وتصحيح مساره، والبحث عن الحلول داخله."[2]

ومن ذلك فإن ما بعد الحداثة في رأييه هي ذلك العمل الفاشل، الذي يصور الإنسان الراضخ والذي يقبل الفشل عن علم ودراية، ويعلن استسلامه وعدم قدرته على التغيير.

من هذا المنطلق فقد تصور الحداثة على أنها رؤية جديدة وقراءة لفكر الغرب في العصر الحديث، مركزا في ذلك على آراء فلسفة الأنوار والنهضة ورؤى المذاهب الفلسفية والتيارات الفكرية ومنها الماركسية.

أما ما بعد الحداثة فهي النظرة إلى الواقع المعاصر من خلال تجذر بعض آراء الحداثة فيه بين القبول والرفض. [3]

وكأننا أمام مفارقة بين واقع حديث وواقع جديد وبين تأصيل وتجديد، فأي الصنفين يمكن أن يكون على الطريق الحقيقي الذي يمكنه أن يحقق مبتغى الفكر والواقع العملي؟

إن التطورات العلمية الحاصلة في العصر الحديث والغلو في تفسير الظاهرة تفسيرا ميكانيكيا آليا، جعل من فلسفة الحداثة تنظر إلى الإنسان على أنه جزء من الظواهر الطبيعية

---

[1]- خضراوي ياسين ومسعود لبيوض، الحداثة بين الاستنساخ والإبداع(نحو حداثة إنسانية المسبري–أنموذجا)، ص204.
[2]- عبد الوهاب المسيري ،الإنسانوالحضارة، القاهرة ، د.ط، سبتمبر 2002م، ص207.
[3]-عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية، وتفكيك الإنسان، دار الطليعة للطبع والنشر، بيروت، 1979، ص ص 7-8.

،يحتكم إلى نفس ظروفها وضوابطها وتسيرها قوانين صارمة، مما جعلها تفسر الإنسان تفسيرا ماديا صرفا.[1]

ومعنى ذلك أن فلسفة الحداثة تنظر للإنسان نظرة مادية خالصة، وتعتبره ظاهرة من الظواهر التي تسري في عالم الطبيعة، ويفسر في كل شيء تفسيرا ماديا طبيعيا.

في حين أن ما بعد الحداثة أعيدت للإنسان مكانته بوصفه غاية لا وسيلة، وعلة فاعلة لا مفتعلة، ولابد أن ينتصر على الطبيعة. فتفسير التاريخ بمنظور الحداثة لا يعدو أن يكون سوى تطور مادي وصراع بين الطبقات من أجل الإنتاج والمال قائم على فكرة الإقصاء والتغيير، فالتاريخ إذن هو حركة غايتها الإلغاء وليس التطور، وأن أي شيء في التاريخ بني على الإقصاء.[2]

أما في ما بعد الحداثة أخذ التاريخ رؤية جدية وهي رؤية تطورية للآخر دون إقصاء أو تحيز: تواصلية، تعايشية.

ذلك أن الانقلابات والثورات وفي مقدمتها الماركسية كانت دوما تعلل بالتعليل المادي كي تقدم تبرير لمشروعيتها فكان غياب التقسيم العادل للثروات ومشكلة الأجر والعمل والملكية..الخ. كلها أسباب للانقلاب والصراع دون النظر إلى المحتوى الروحي والأخلاقي، في غياب السؤال عن الأحاسيس والعواطف والكرامة.[3]

أما في ما بعد الحداثة فقد ربطت الإنسانية بالقيمة فأصبح الإنسان ذو بعد أخلاقي أكثر من ذو بعد مادي.

---

[1]- عبد الوهاب المسيري،الإنسان والحضارة، مرجع سابق،ص131.

[2]- المرجع نفسه ، ص179.

[3]-عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر " سيرة غير ذاتية غير موضوعية"، مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط1، القاهرة ، 2000م، ص99.

وبالتالي فإن مقابلة الحداثة وخاصة في تجسيد فكر ماركس بما بعد الحداثة هي رؤية لمتقابلين ، غير بها المسيري الرؤيا للإنسان لا أكثر من ذلك ولا أقل، من أجل تعزيز إنسانيته والحفاظ على كرامته.فهل هذا المسعى نجده أيضا عند جورج طرابيشي؟ وبنفس الشكل أم لا؟

المطلب الثالث: الايدولوجيا العلمية وامتداداتها في فكر جورج طرابيشي:

إن الرقعة العربية رقعة واسعة وممتدة ليس بمساحتها فقط، بل أيضا بمفكريها وأعلامها الذين يتنوعون ويتعددون بتعدد وتنوع البيئة الاجتماعية العربية، وأيضا الموروث الثقافي من الغرب الذي واجههم ومن أبرز ذلك الموروث هي أفكار ماركس.

وتعد النقطة الأساسية التي حركت البحث نحو المنتوج الفكري لماركس وأتباعه، إنما هي فكرة المادية، خاصة بعدما برر الوجود بأنه يرجع إلى المادة وأنكر أي قوة أخرى، هذه المادة في إطار الجدلية، برر من خلالها ماركس حركة التطور الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، بل على الأكثر من ذلك رفض كل التصورات خارج نطاق العالم.[1]

والمعنى في ذلك كله أن النزعة المادية الخالصة داخل إيديولوجيا ماركس جعلت تفسير كل الأشياء ضمن نطاق واحد هو نطاق المادية الجدلية والتي تطورت إلى أشكال مختلفة منها المادية التاريخية.

هذه الثغرة جعلت من الماركسية خطر على الفلسفات المعاصرة وعلى شعوب القرن العشرين وما بعده، وذلك من خلال أنها أرادت التوغل في الكثير من الأفكار، مساعدة بذلك على ظهور وتطور خاصة النزعات الإلحادية التي لا تعترف بوجود الله، وفي مقابل كل هذا تضرب العديد من الهوايات، ومن ذلك الهوية العربية الإسلامية.[2]

[1]-عمار بوزيره، مطارحات في نقد الماركسية عند جورج طرابيشي، مجلة العلوم الإنسانية المركز الجامعي على كافي، مجاد04، العدد، تندوف، الجزائر، العدد5، د.س، ص270.

[2]-نورا معوض عباس، أثر الفكر الماركسي في الإلحاد المعاصر، مجلة كلية الآداب، جامعة جنوب الوادي، العدد56، يوليو2022م، ص229.

لذلك كان لماركس نصيب كبير من الحضور داخل الفكر العربي حضورا لم يسلم من النقد، فقد امتدت له يد التقويض والتعليل ومسه لسان التبديل، ومن أولئك كثيرون الذين كانت لهم الريادة في مثل هذا العمل ومنهم جورج طرابيشي.

من هنا تجسدت علاقات كثيرة وعديدة تمثل آراء العرب المسلمين في محاولة بعث رؤية جديدة حول منتوج الغرب، خاصة ذلك الذي يمس هويتنا أو يطبعها بطابع مفارق لما هو معهود على حقيقتها، من هنا تتضح النقلة التحولية لفكر جورج طرابيشي ، الذي قدم الكثير من الأطاريح يضرب بها الكثير من المبادئ الماركسية ، والتي تهدد الكيان العربي الإسلامي.[1]

وعلى هذا الأساس يعد الطرابيشي أحد الأقطاب الفاعلين الذي كتب أطروحات عديدة كان مضمونها بمثابة انتقادات لاذعة هي من جهة تسلط الضوء على الماركسية لتبطل آرائها وتضع لها حواجز، ومن جهة أخرى ترمي إلى غاية سامية هي المحافظة على القومية العربية وتعزيز مبادئها.

من هنا فإنه لا مناص للعالم العربي الإسلامي كي يتقدموا ويتطوروا إلا في إعادة قراءة التراث. هذه القراءة التي تعني وضع الماضي على محك النقد والتمحيص، كي يقبل منه فقط ما يتماشى وخصوصيتنا.[2]

الأمر الذي جعل جورج طرابيشي يمتد إلى أفكار ماركس والماركسيين لكي يضع لها حد، لأنها بمنظوره تمثل خطر على موروثنا الثقافي العربي، فهي على حد تعبيره سلاح يفتك بالهوية ويمحي معالم الشخصية العربية.

لذلك فقد كان فكر ماركس والماركسيين حاضرا أمام طرابيشي من أجل النظر فيه وقد وقف على عدة نقاط منها:

---

[1]-جيلالي بوبكر، موقف الفكر العربي المعاصر من الحضارة الغربية بين السلب والإيجاب، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، د.س، ص1.

[2]–المرجع نفسه، ص5.

1. من الايدولوجيا الماركسية إلى الإيديولوجيا العلمية:

حقيقة لا أحد ينكر أن **جورج طرابيشي** كان في زمن مضى اشتراكيا ، فبدايته الأولى اشتراكية، فقد اعتنق مبادئ مثل هذا النظام وآمن بها، وقدم لها قيمة ومشروعية إلى درجة أنه كان كالسيف في آرائه، يهاجم كل من يتنكر أو يتجرأ على قوانين الاشتراكية ومبادئها.

ولا ينبغي أبدا البحث عن دليل لإثبات صدق هذا الطرح سوى ما قاله هو:" ليست أدري كيف أصبحنا اشتراكيين، وكل ما أعرفه أننا وجدنا أنفسنا على حين غرة مؤمنين بالاشتراكية، أو بالأحرى كارهين لانقسام المجتمع إلى طبقتين: غنية وفقيرة. هل طالعنا كتب الاشتراكية. هل قرأنا المؤلفين الاشتراكيين؟ لا أعتقد أن شيئا من هذا قد حدث باستثناء بعض المقالات الصحفية".[1]

هذا الإقرار من طرفه هو دليل قاطع على أن الطرابيشي قد كان اشتراكيا في بداية توجهه، وقد علل ذلك بأنه يندد بتبنيه للاشتراكية بفعل انتماء غير واعي، مبني على الفطرة التي أشبعتها تلك المبادئ الاشتراكية.

والنقد بالنسبة **لطرابيشي** لم يمس ماركس مباشرة، بل كثيرا ما يكون نقد النقد أي نقد أتباع ماركس من الماركسيين، وهو الحال ذاته الذي كان مع" فاضل سلطاني" الذي يعد ماركسيا بامتياز، فأراد أن يحطم أفكار ماركس ويهدم إيديولوجيته التي ترسخت عند العرب.[2]

من هنا يتضح النقد الذي وجهه الطرابشي على أنه نقد بناء لم يوجهه لشخص ماركس وإنما لأتباعه الذين اختلفت مفاهيمهم للإيديولوجية الماركسية.

[1]-عمار بوزيره، مطارحات في نقد الماركسية عند جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص272.
[2]- المرجع نفسه ، ص271.

ولم يكتف **الطرابيشي** بنقده للماركسية من خلال شخصية أو اثنان، بل انكب على إلغاء العديد من الآراء الشخصية، ليس فقط في الفكر العربي بل حتى في الغربي، وهو ما يسمى عنده بالإيديولوجيا.[1]

لذلك كانت الإيديولوجيا عند طرابيشي إنما هي مصطلح يطلق على نقده النقدي لأتباع تيار معين هو رافض له، فنقده ليس سوى توجيه لتحطيم آراء تابعي فكر معين، وهو ذات الحال كان لأنصار الماركسية سواء من العرب أو الغرب.

لذلك يعرف الإيديولوجيا بصفة عامة على أنها:"نسق الأفكار السياسية والخلقية والجمالية والدينية".[2]

وبالتالي فالإيديولوجيا إنما هي صورة متكاملة، ومنظومة مترابطة من الأفكار العامة عن الجمال والسياسة والأخلاق والاقتصاد...الخ، وكأنها اتزان لتصور منظومة الحياة في مختلف أرجائها.

أما الايديولوجيا عند **ماركس:**" هي جزء من البنية الفوقية، ومن هنا فهي تعكس العلاقات الاقتصادية"[3]

لكن الايديولوجية عند ماركس أخذت نحو ضيق ارتبطت فقط بالجانب الاقتصادي دون بقية الجوانب، واتخذت كلها نحو البنى الفوقية.

من هنا يقدم نقدا لاذع للماركسية في حصرها للمفهوم الايديولوجي في شقه المادي فقط، متمثلا في البعد الاقتصادي، منكرا عليهم تغييب بقية جوانب الحياة الأخرى، بالإضافة إلى أن أفكارهم كانت في خدمة البنى التحتية ضد البنى الفوقية، وهذا من شأنها أن يحدث

[1]-بن زحاف يوسف، اسهامات جورج طرابيشي في النقد الثقافي المعاصر، المركز الجامعي أحمد زبانة، غليزان، 2019م،ص271.
[2]- المرجع نفسه، ص273.
[3]- المرجع نفسه، ص273.

تهميش وطائفية لفئة على حساب أخرى، لذلك وقعت الماركسية في شباك الانغلاق والتحيز وهو ما بمقدوره أن يعيد حياة الطبقية من جديد.[1]

إذن هذا النقد الموجه للماركسية كان من خلال أنها نظرة ضيقة للوجود، حصرت كل أفكارها في الجانب الاقتصادي، وهمشت بقية الجوانب الأخرى. كما أن مهامها جعلها تهتم بطبقة على حساب طبقة أخرى، مما يعني أنها سوف تقع في الطبقية من جديد.

وبالتالي فالماركسية والماركسيين أفكارهم أفكار تضليلية لا يقبلون أي شيء، سوى ما يتماشى مع إيديولوجيتهم، فقراءتهم لفكر معين لا يأخذ أي قيمة ومشروعية، إلا إذا كان يتناسب وأفكارهم ، والحكم على النص بالنسبة إليهم إنما هو حكم ذاتي وفكرة القبول والرفض إنما متعلقة أساسا بمع أو ضد الإيديولوجية الماركسية.[2]

من هنا تعد الذاتية إذا صفة جوهرية جسدها ماركس وأتباعه في قراءة النصوص، بل على الأكثر من ذلك لم يكتفوا بقراءة النص، بوصفه مقبولا عندما يشبع توجهاتهم، ويثري أفكارهم بل قد عملوا على تأويل النصوص بما يتماشى واتجاهاتهم وميولهم ورغباتهم..الخ.

وهذا ما انعكس على الواقع خاصة في انتشار الماركسية كإيديولوجية في الكثير من بلدان العالم خاصة العالم الثالث، ودول الشرق الأوسط..الخ. وكل هذا انعكس سلبا على تلك الدول عندما فقدت هويتها في ظل إيديولوجية غريبة عنها، وتتماشى مع الإيديولوجيا العلمية.[3]

من هنا كانت الايديولوجية الماركسية مناقضة للإيديولوجيا العلمية، فهي ذاتية لاموضوعية، دغمائية غير متفتحة ، متحجرة لا متطورة منغلقة فقط على آراء ماركس، غير قابلة للنقد أو حتى للقراءة المتواضعة.

---

[1]- بن زحاف يوسف، اسهامات جورج طرابيشي في النقد الثقافي المعاصر ،مرجع سابق، ص273.
[2]-صلاح الدين المنجد، بلشفة الاسلام عند الماركسيين والاشتراكيين العرب،دار الكتاب الجديد، د.ب،1967، ص5.
[3]-مكسيم رودنسون، الماركسية والعالم الاسلامي، ترجمة كميل داغر، دار الحقيقة، بيروت، 1972،ص ص223-227.

2. رحلة طرابيشي من الإلحاد الماركسي إلى الإيمان:

من منطلق سالف الذكر أن الماركسية أساسا قائمة على فكرة المادية من هذا قد إصطدمت هي الأخرى، كغيرها من الفلسفات بتصور الله وفكرة الإيمان والمعتقد، وقد كان للنقد العربي نصيب وخط وافر من التغلغل داخل هذه الفلسفات، وإلى أتباعها لبيان حقيقة الماركسية في ظل الإسلام، ومن هؤلاء جورج طرابيشي.

كانت غيرته على الإسلام والمسلمين هي الدافع الأساسي الذي جعله ينقد العديد من الاتجاهات الفكرية ، وفي مطلعها الماركسية التي أضحت بأفكارها الثقافية ونزعتها المادية تشكل خطر يحدق بالمسلمين وشبابهم ويؤدي إلى الإلحاد بشكل أو بآخر. خاصة وأن الإيمان عند الماركسية هو الإيمان بمادة وشيء ملموس ونزوع نحو المال والامتلاك.[1]

من هنا تتضح جليا الحملة الكبيرة التي قادها فيلسوف نقد النقد على الماركسيين، وحملهم المسؤولية التامة بأنهم غيبوا تصور الله في فكرهم، وجعلوا من الإنسان يسعى فقط وراء تحقيق المنفعة الذاتية، وكأنه الإنسان البرغماتي.

إن هذا التصور لا يعدوا أن يكون إلا ضربة صاعقة لموروثنا الثقافي ومعتقدنا الديني إنه ضد الإسلام والمسلمين، فهو دعوة صريحة لضرب مقومات أمتنا. من هنا تتضح ملامح ماركس وأتباعه الذي كان تصوره واضحا، فقد عمل على تحطيم الدين وإزالته، والدعوة إلى الإلحاد، كما دعا إلى إزالة القومية أيضا، وكل ذلك تكريسا لمبادئ المادية ورفضا لفكرة الانتماء والتبعية و الإذعان للتطورات الميتافيزيقية.[2]

من هذا كله تتضح الرؤية الجلية التي تبني المفهوم الطرابيشي عن الماركسية، فهو رافض لها، مبطل لأفكارها وآرائها في الكثير من الجوانب، خاصة ما تعلق منها بتلك التي تمس

[1]-نورا معوض عباس، أثر الفكر الماركسي في الإلحاد المعاصر، مرجع سابق، ص230.
[2]-صلاح الدين المنجد، بلشفة الإسلام عند الماركسيين والاشتراكيين العرب، مرجع سابق، ص15.

عقيدة التوحيد، وتضرب الأمة في صميمها. لاسيما وأن المغالاة في المادية أسقطت الاعتقاد في الكثير من المبادئ.

لذلك إعتمد" ماركس وانجلز ولينين، للتغلب على "الدين" ومحوه وإذابته، وهي مناهج تعتمد قبل كل شيء على الخداع والمكر، والدعاية الشديدة المستمرة "[1]

هذه الإستراتيجية طبعا كانت ضد مبادئ الإسلام، فهي بهذا الشكل تحطم مبادئ العقيدة و ترسم حدود جديدة تطمح لضرب دعائم الأمة العربية في صلب ركيزتها، وهي الله والدين الإسلامي والإيمان فقط بما هو مادي.

من هنا يذهب طرابيشي إلى إنكار الفكر الماركسي تماما في شقه الثقافي، ويقر بأنه لا يمكن أن يعيننا في هذا الجانب من الفكر سوى تراثنا الفكري العربي، لذلك يقول" أننا بحاجة إلى آباء مؤسسين جدد، وضمن هذا المنطق نفسه، شعرت بالتوجه نحو التراث العربي الإسلامي باعتباره مؤسسا كبيرا ، لا نستطيع نحن الأبناء إنكاره ، بل لا نستطيع إلا أن نعاود الانطلاق منه لكي تبنى حياتنا الجديدة ".[2]

وهذه النظرة الطرابشية إنما هي تعبير صريح على تجاوز الماركسية الملحدة، وأنه لا ينبغي النظر إلى التدين إلا بنظرة الإسلام، فكل موروث ثقافي يمكن أن يحمل في طياته إيجابية تساعد في الحياة في مجال معين إلا الدين، فلا يجب أن ينظر إليه إلا من زاوية الموروث العربي الإسلامي.

من هذا كله يمكن الإقرار بأن مفكرنا قد كان ضد الماركسية التي كانت تؤسس للإلحاد الذي يضرب مبادئ القومية وثوابتنا.

وأتصور هنا أن الطرابيشي قد كان متعصبا للدين إلى درجة أن هذا التعصب جعل منه ينكر الماركسية، وآراء ماركس بأكملها.

---

[1]-صلاح الدين المنجد، بلشفة الإسلام عند الماركسيين والاشتراكيين العرب، مرجع سابق، ص16.

[2]-طيب لعروسي، لقاء مع المفكر العربي جورج طرابيشي حول التراث والفلسفة والأدب، معهد العالم العربي، باريس، د.س، ص196.

وقد أكد الطرابيشي بأن الثورة اساس كل شيء، وأنه لا ينبغي أبدا الحديث عن أي تغيير في غياب الثورة، خاصة وأن التاريخ يؤكد بأن البروليتاريا قد حققت ما أرادته عن طريق الثورة خاصة وأنها تحمل رسالة نبيلة تضمنها التاريخ تمثل حق مشروع لا يمكن الاستغناء عنه[1]

والمعنى في ذلك أن الطرابيشي يفسر التطور بالثورة، ويرى أن التغيير في الأوضاع حق مشروع لكن مشروط بالإنقلاب الثوري فلا تبديل للأحوال دون القيام بالثورة والعنف على ماهو سائد.

ويسرد الطرابيشي حقيقة تاريخية، عن هذه المشروعية وهي ما جسده النزاع السوفياتي الصيني والذي يصور أن الثورة تعتبر مركزية يحركها العمال والبنية التحتية، وتجسدها الطبقات الهشة. [2]

وهنا اذن يصور الطرابيشي رأيه هذا واقعيا من خلال استقرائه لتاريخ العوب والامم حيث وقف على حال الثورة الصينية ومبادئها والتي كانت ثورة حق وقف من وراءه الكثير من الفئات المضطهدة.

وهو ما كان قد نصح به المثقفين العرب بأن يأخذو من التراث الغربي القديم مكاسبهم وأنه لابد للمثقف العربي أن يستفيد من صراع الأضداد، وخلافات العالم كي يأخذ منها التجربة من أجل بناء مستقبل أفضل. [3]

وأتصور هنا النزعة القومية والذاتية التي يحملها فيلسوفنا وهو أنه يدعو كل مثقفين العرب بوصفهم الفئة المشنودة داخل المجتمع رسالة نبيلة هي رسالة التغيير بأنهم ملزمين بالإستفادة من تجارب الشعوب الماضية.

[1]-جورج طرابيشي، الإستراتجية الطبقية للثورة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1969، ص5.
[2]-جورج طرابيشي، النزاع السوفياتي الصيني، دار الآداب بيروت، 1968، ص 11.
[3]-جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، رياض للكتب والنشر، 2017، ص105.

ما يمكننا استخلاصه من هذا الفصل هو :

إن حضور ماركس في العالم العربي كان أيضا حضور بقوة وهو لا يقل قيمة عن حضوره في العالم الغربي.

يتجسد هذا الحضور ضمن إطار ما كتبه فلاسفة العرب تأثرا أو نقدا، امتدادا أو تجاوزا.

إن هذه النماذج وأخرى تشهد بوجود روح ماركس وفكره في عالمنا العربي لاسيما وأنه ربط كل أرائه بالجانب الأخلاقي وهو جوهر فلسفة العرب والمسلمين.

نتيجة فصل:

إن أفكار ماركس حول الثورة ومبادئ الاشتراكية التي جسدها الجدل وجدت صدى كبير عند الكثير من شعوب العالم، الذين علقوا عليها آمالهم ونظروا فيها نظرة خير، لترفع عنهم البؤس والشقاء وتنظر أكثر لحياتهم من أجل بلوغ التوازن والعدالة الاجتماعية، وهذا ما كان مع العديد من دول العالم، روسيا، الصين، وكوبا، أوروبا الشرقية وغيرها...

لقد كان ماركس حاضرا في الفكر الغربي بقوة عند الكثير في مقابل الأقلية التي ذكرت على سبيل المثال لا الحصر، إذ كانت أقلام المفكرين في أوروبا من المتأثرين بماركس وغيرهم يكتبون في قضايا تناولها، وفي مطلعها الجدل إما كتابة للتأثر والنقل الحرفي، أو من أجل تبرير بعض الجوانب وبناء أخرى نقيضه.

ولما كانت الرؤى للفيلسوف عالمية لا محلية قد كان لماركس وأفكاره حضور في فكرنا العربي فهاهم فلاسفة العرب ومفكرين من المسلمين وغير المسلمين، يكتبون لماركس قارئين له أو ناقدين أو متأثرين، لترسم الماركسية من جديد ذكراها وتخلد وجودها في ذاكرة العرب، في أفكار لا تعدوا أن تكون سوى مقبولة في بعض جوانبها الإنسانية. فهل يمكن من خلال هذه الصورة لماركس أن ينقلب العالم يوم ما، فيصبح بأسره ماركسيا حقيقيا؟

خاتمة

خاتمة

في ختام هذا نتوصل إلى جملة من النتائج وهي:

إن الجدل في أصله الأول يعزى إلى هيراقليطس بوصفه سباقا في تصوره للجدل وأن الوجود بالنسبة إليه نشأ من فكرة الصراع القائم بين الأضداد وهو صراع داخلي، وليس خارجي. ويمثل جدلا غايته تفسير أصل الكون والموجودات، فارتبط بنظرية الوجود أكثر.وعليه فإنه يمثل في فلسفته اللبنة الأولى لميلاد الجدل كمنهج قائم بذاته تجاوز من خلاله الجدل الفوضوي في الكلام بين الأخذ والعطاء.

لم تتوقف حدود الجدل في الفكر اليوناني القديم عند هيراقليطس، بل امتدت أيضا إلى المدرسة الرواقية، لكن يبقى في حدود الطبيعيات ويتعلق نوعا ما بالمنطق ليمس نظرية القيم، إلا أن غايته في العموم، لا تعدو أن تكون سوى أنها تفسير به للوجود.من خلال نظرة الرواقيين إلى الجدل، لأنه أسلوب تفسيري يعلل الطبيعيات، ونظرة تعليلية للكون أيضا لبعض المعارف الإنسانية.

ولما كان الجدل يمتاز بالخصوبة والتنوع، فإنه سرعان ما غير مجراه واعتنق بنظرية المعرفة، ليكون أسلوب فعال لبناء الحقيقة، وهذا ما كان أكثر مع سقراط " التهكم و التوليد". وأيضا أفلاطون"الصاعد والنازل"، ليتسع الجدل أكثر، وتبرز فعاليته أكثر. فيكون بذلك مرتبط متعلقا كثيرا بنظرية المعرفة ومولدا لها، سواء من خلال الجدل الحاصل بين السفسطائيين وسقراط أو من خلال الجدل في حركته بين عالمي المحسوسات والمعقولات ليكون تعبير حقيقي عن دحض فكرة لبناء أخرى أو عن انتقال فكرة من عالم مجرد إلى مادي.

إن الجدل لم يأخذ الصورة المرتبطة بالإنسان فقط من أجل غايته وأهدافه الخاصة سواء عن معارفه أم عن أصله وأصل كونه. وإنما أخذ أيضا حلة جديدة في العصر الوسيط اذ ارتبط بالديانات السماوية" اليهودية، المسيحية، الإسلامية"، ليكون بذلك الجدل سلاح للدفاع عن المعتقد في وجه المشككين، بغض النظر عن طبيعة ذلك المعتقد، فكان سلاح يستعمله الفلاسفة

والمفكرين والفرق والمذاهب...، ذات الطابع الديني خاصة وارتبط باللغة. فكان أسلوبا دفاعيا انتهجه الأفراد والجماعات، من أجل الدفاع عن معتقداته أو إثباتها أكثر.

بزوغ فجر الفلسفة الحديثة أعطى ميلاد جديد للجدل، بالرغم من أنه مازال مرتبط بنظرية المعرفة، لكن أصبح أكثر تنظيرا وتفعيلا، وهذا ما كان مع العديد من الاتجاهات الفكرية، كالعقلانية والتجريبية . وتحددت معالمه أكثر في الفلسفة المثالية خاصة مع هيجل الذي كانت فلسفته دفعا قويا يكرس المنهج الجدلي في صورة مثالية متعالية، وكأنه أعاد الجدل إلى صورته الكلاسيكية الأفلاطونية.

لقد سطع نجم الجدل عاليا مع نهايات الفلسفة الحديثة، وبالضبط عند ماركس إذ تعد فلسفته منعرجا حاسم في تاريخ الجدل، وذلك من خلال أنه قدم الجدل في صورة مغايرة لسابقيه، خاصة عندما تصور الجدل ضمن أبعاد مادية، تاريخية، وجمالية. أعطت له صورة جديدة تعبر عن قدرة هذه العقلية الألمانية الابتكار والتجديد.

وقد كان تصوره مبني على أساس اتجاهين ، قبول الجدل على شكله اليوناني وخاصة في صراع التناقضات عند هيراقليطس،... ونقده للجدل الحديث خاصة الهيجلي والفيورباخي ليقدم فكر جديد عن الجدل ويبرز أكثر في صورة متكاملة وتامة الأرجاء.

إن الجدل عن ماركس أخذ تصورا ماديا لا مثاليا قائما على الظروف والأوضاع التي كان يحييها المجتمع، مصورا لفكرة الطبقية وما ينجم عنها من وعي وعنف وثورة، وكيف يمكن أن تنقلب النزعة الفردية إلى جماعية، والأنانية إلى إنسانية ليكون الوجود بأسره تحركه الظروف المادية، وليس التصورات المثالية المجردة.

إن المادية التاريخية لا تفسر صيرورة الحياة فقط، بل تعلل التاريخ أيضا، إنه ليس تطور وازدهار بل هو إقصاء وإلغاء، فكل طبقة تحل محل أخرى.

ويمتد الجدل إلى الفن ليسرد حكاية أخرى تتعلق بالجدل بين جماليات الفن وجماليات الطبيعة، وتصور العلاقة بين العمل الفني من جهة، والواقع من جهة أخرى.

تجاوز ماركس كل التصورات السابقة عنه عن الجدل ولم يجعله أسلوب معرفيا فقط، بل عبر من خلاله عن واقع المعاش، وظروف اجتماعية كائنة، وفسر به التغير والتطور وعلل من خلاله حركة التاريخ، ليكون جدلا شامل لمختلف مناحي الحياة.

إن النظرة الماركسية للجدل، نظرة بعيدة وثاقبة استطاعت بمنهج فلسفي أن تبرر الكثير من ظواهر الحياة ومجالاتها، وتعطيها معنى ودلالة، انطلاقا مما هو كائن من أجل تصور ما يجب أن يكون.

أفكار ماركس كأي فكر قد لاقى الاستحسان والاستهجان، فقد ثارت بمبادئ ماركس ثورات عديدة مبرره ومشروعة استطاعت أن تحقق لذاتها كيان ووجود، كما ثارت أيضا ضد تلك المبادئ عقليات كثيرة مختلفة بالنقد أو بالتعديل، وكل ذلك في إطارات مختلفة من أجل استمرارية الفكر الفلسفي على وجه العموم.

يبقى أن نقول أن هذه النتائج التي قادنا إليها تحليلنا تبقى متواضعة بحكم أن الجدل الماركسي وأفكاره وآراءه وكذا تصوراته تبقى غير واضحة تماما يكتنفها الغموض في ظل تضارب التفسيرات والقراءات من جهة ، وغياب الكثير من المخطوطات وأيضا عدم العثور على العديد منها.

هذا وفي مقابل دخول الماركسية بشكل أم بآخر في حياتنا وفي عصرنا في مختلف جوانب الحياة، الأمر الذي يدفع إلى التساؤل حول الماركسية وعلاقاتها بالأزمات الاقتصادية، السياسية، الأمنية، والفكرية التي يعيشها العالم اليوم؟

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.

المصادر باللغة العربية:

2. كارل ماركس و فريدريك انجليز، البيان الشيوعي، روافد النشر والتوزيع،بتر غراد، د.ط، د.ت.
3. كارل ماركس وفريديريك انجلز، الإيديولوجية الألمانية، تر: فؤاد أيوب، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2016م.
4. كارل ماركس، بؤس الفلسفة (رد على فلسفة البؤس لبرودون)، تر:محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت، ط4 ، 2010م.
5. كارل ماركس، رأس المال، تر: فهد كم نقش، دار التقدم، موسكو ، 2002.
6. كارل ماركس، رأس المال، ج2، مكتبة النهضة المصرية،القاهرة، د.ط، 1948م.
7. كارل ماركس، مخطوطات لعام 1844م ، تر: محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة،القاهرة، د.ط، 1974م.
8. ماركس وانجلز ولينين، الحرية والديمقراطية في ظل الاشتراكية، تر: حمدي عبد الجواد، دار الثقافة الجدية، القاهرة، د.ط، د.ت.
9. ماركس،وانجلز.لينين، المادية التاريخية، دار الفارابي،بيروت، د.ط، د.س.

المصادر باللغة الأجنبية:

10. Karl Marks. Œuvres choisies1. Gallimard choix de Nobetguterman et Henrile Febvre.tome1
11. Marks Engels. Critique de l’économie politique. Tradition et présentation par kostas Papaioannous. La guerre civile aux etat-unis. Paris.1970
12. Marks. Un chapitre inédit du capital .tradition et présentation de Rogerdangeville. Union générale d’éditions.1971
13. Marx Karl . Un chapitre inédit du capital.traduction et présentation de Rogerdangeville Union générale d’édition.8rue Garanciére-Paris
14. Marx Karl. Le capital .critique de l’économie politique. Traduction de Joseph Roy .éditions sociales rue du Faubourg Poissonniére.Paris.tome1

15. Marx Karl.Oeuvres choisies.choix de norbertguterman et Henrile Febve. Nrf. Gallimard.tome1

المراجع باللغة العربية:

16. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار جياء الكتب العربية، د.ط، 1947م.

17. إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء للطباعة والنشر، إسكندرية، د.ط، د.ت.

18. إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، لبنان،1999.

19. أبو عبد الرحمان زيري، تاريخ الأدب عند الماركسية،د.ط، د.ت.

20. أبو عدنان، تاريخ الأدب عند الماركسية، د.ط، د.س.

21. اتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، تر:إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة دبولي،ط3،الكويت.

22. إديثك ريزويل، آفاق العصر"عصر البنيوية"، ترجمة جابر عصفور، دار سعاد الصباح، القاهرة، 1993.

23. أرنست ماندل ، مدخل إلى الاشتراكية العلمية، تر:غسان ماجد وكميل داغر، د.ب، د.ط،1980م.

24. أفاسيلي بودوستنيك، وأوفشيياخوت، ألف باء المادية الجدلية،تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1987م.

25. إلياس فرح، تطور الفكر الماركسي"عرض ونقد"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د.ط، 1981.

26. إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل" دراسة لمنطق هيجل"،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت2007.

27. إمانويل كانط، نقد العقل العملي، تر:غانم هنا، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،2008.

28. أميرة حلمي مطر،الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 1998.

29. أندروهيود، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، ترجمة:محمد صفار، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

30. إيسيا برلين، من الفكر السياسي والاشتراكي"كارل ماركس"، تر: عبد الكريم أحمد، دار القلم، القاهرة،د.ط، د.ت.

31. ايميل بريهية، الآراء الدينية والفلسفية(فيلون الاسكندري)، تر:محمد يوسف موسى،عبد الحليم النجار، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي وأولاده،مصر .دس.

32. ايميل بريهية ، تاريخ فلسفة القرن الثامن عشر، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1993م.

33. بن زحاف يوسف، اسهامات جورج طرابيشي في النقد الثقافي المعاصر، المركز الجامعي أحمد زبانة، غليزان، 2019م.

34. بودستنيكو ياخوت، عرض موجز للمادية الديالكتيكية، دار التقدم، موسكو، (د.ط)،(د.ت).

35. بول ريكور، محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2002.

36. بيتزكونزمان ، فرانز بيتر بوركارد و فرانس فيد مان، أطلس الفلسفة، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، لبنان، 2003.

37. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط7، 1979م.

38. جورج طرابيشي، الإستراتيجية الطبقية للثورة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1969

39. جورج طرابيشي، النزاع السوفياتي الصيني، دار الآداب بيروت، 1968.

40. جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، رياض للكتب والنشر، 2017.

41. جماعة الأساتذة السوفييت، المادية الديالكتيكية،تر: بدر الدين السياعي، دار الجماهير، د.ط، د.س.

42. جورج بوليتزر وجي بيس موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية،تع:شعبان بركات، ج1،منشورات المكبة العصرية، بيروت،(د.ت).

43. جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي، تر: حنا الشاعر، دار الأندلس، لبنان، (د.ط)،1982م.

44. جوزية كانتون وآخرون نافارا وآخرون، الثورة الكوبية إلى أين.؟، تقد: سمير أمين، ترجمة،باتسي جمال الدين، مركز البحوث العربية والإفريقية، القاهرة، د.ط، د.س.

45. جوزيف ستالين، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، دار دمشق للطباعة والنشر، مصر،2000.

46. جون ربد، عشرة أيام هزة العالم، دار الفكر الجديد،بيروت، د.ط، 1985.

47. جونز فيليب، النظريات الاجتماعية والممارسات البحثية، ترجمة مجدى، العربية للنشر والتوزيع، القاهرة د.ط، 2010.

48. حسان عمران، الثورة الروسية من التعثر إلى النهوض 1905م-1918م،الإصدار الثاني في سلسلة"تجارب" إدراك للدراسات والاستشارات،د.ب، د.ط، د.س.

49. حسن حنفي حسنين، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط"أوغسطين-نسلم)توماالإكويني، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة،ط1978،2.

50. حسن محمد حسن، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت" ماركيوزنموذجا"،دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، الإسكندرية، د.ط،(د.س).

51. الحمد محمد اسماعيل، الشيوعية، دار ابن خزيمة للنشر والتوزيع، الرياض د.ط، 2002.

52. خضر حيدر، ايمانويل كانط" الفيلسوف الشاهد على الحداثة والناقد لعيوبها"،الاستغراب، لبنان، خريف 2017.

53. خضر زكرياء، نظريات سوسيولوجي، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط ، 1998م.

54. دافيد كلتر،" إعلام الفلاسفة السياسية"، ترجمة نصار عبد الله، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، د.ط، 1996م.

55. دافيد جست، الفلسفة المادية الجدلية، تر: محمد إسماعيل، دار القرن العشرين للنشر، القاهرة، (د.ط)،1946م.

56. دانكن هالاس،ماركسية تروتيسكي، ترجمة مركز الدراسات،د.ب، ط1، 1999م.

57. دونكر هيود، البيان الشيوعي، الفارابي للنشر والتوزيع، د.ط، د.س.

58. ر. قالتزر، أفلاطون" تصوره لإله واحد ونظرة المسلمين في فلسفته، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982م.

59. رفعت السعيد، ماركس هل نجددها أم نبددها، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1998م.

60. روزا لوكسمبورغ، إصلاح اجتماعي أم ثورة، روافد للنشر والتوزيع،د.ط، د.ت.

61. زاكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، 1987.

62. ستاليين، البلشفية والثورة الصينية،النشر البلشفي باللسان العربي،القيروان،ط1-ط2، 2019م.

63. ستيفان هابر،"هابر ماس والسوسيولوجيا، ترجمة محمد جديدي، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، د.ب، ط1، 2012م.

64. سوزان حرفي، عبد الوهاب المسيري العلمانية والحداثة والعولمة، ، دار الفكر، دمشق،2009.

65. شن يونا، ماوتسيتونغ، دار الرائد مطبعة الوفاء، بغداد،د.ط،1952م.

66. صالح بن أحمد، الماركسية والجمال، د.ط، 2013.

67. صلاح الدين المنجد، بلشفة الاسلام عند الماركسيين والاشتراكيين العرب،دار الكتاب الجديد، د.ب،ط2، 1967.

68. طيب لعروسي، لقاء مع المفكر العربي جورج طرابيشي حول التراث والفلسفة والأدب، معهد العالم العربي، باريس، د.س.

69. عبد العظيم رمضان،تاريخ أوروبا والعالم في العصر الحديث،الهيئة العامة للكتاب، ج1،د.ط1998،1.

70. عبد الكريم الحوراني، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع" التوازن التاصيل صبغة توليفية بين الوظيفة والصراع، دار المجد لاوي للنشر والتوزيع، عمان، د.ط، 2008م.

71. عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصر ،د.م، د.ط، د.ت.

72. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، د.ب،ط2، د.س.

73. عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 2012م.

74. عبد الوهاب المسيري ،الإنسان والحضارة، القاهرة ، د.ط، سبتمبر 2002م.

75. عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر " سيرة غير ذاتية غير موضوعية"، مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط1، القاهرة ، 2000م.

76. عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية، وتفكيك الإنسان، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1979،

77. عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، دار الهلال د ط، د ب، 2001.

78. عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، الدار العربية للعلوم الناشرون، لبنان، د.ط،2012.

79. عفيان محمد، مقاربة بين الفلسفة اليهودية والمسيحية من خلال أعمال فيلون الاسكندراني وموسى بم ميمون.

80. علي فهمي خشيم، الفلسفة والسلطة ومقالات أخرى، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، بنغازي،ط1، 2000.

81. عمر مهيبل، من النسق إلى الذات "قراءة في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، د.ب، د.ط، 2001.

82. غادة المقدم عدره، فلسفة النظريات الجمالية، لبنان، ط1، 1996.

83. ف.كبللي.مكوفولزون، المادية التاريخية، دار الجماهير ،دمشق، د.ط، د.س.

84. فريديريك انجلز، دور العنف في التاريخ، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق للنشر والتوزيع،دمشق، د.ط، د.س.

85. فريديريك هيجل، علم الجمال وفلسفة الفن، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة: مكتبة دار الحكمة،ط1، 2010.

86. فؤاد أيوب وعلي الطود، بعد إنتصار الثورة، د.د، د.ط، د.ت.
87. فؤاد زكرياء، هربرتماركيوز،دار الوفاء لدينا للطباعة والنشر، الاسكندرية، ط1، 2005.
88. فياض كينلوش، كارل ماركس وعلم الاجتماع، نحو علم الاجتماع التنويري، د.ط، د.س.
89. فيل سليتر، مدرسة فرانكفورت، نشأتها ومغزاها– وجهة نظر ماركسية، ترجمة خليل كلفت ، المجلس الأعلى للثقافة، د.ب،د.ط،دس.
90. ق.آفانا سييف، المادية الديالكتيكية–دليل المناضل في النظرية، تر: ماهر لقطنية،دار ابن خلدون،بيروت، دس.
91. ق.اقانا سييف. أسس الفلسفة الماركسية، تر: عبد الرزاق الصافي، دار الفارابي، بيروت، د.ط، د.س.
92. كليف توني، عصر الثورة الماركسية، تر: أشرف عمر، مركز الدراسات الاشتراكية،فلسطين،د.ط ،2011م.
93. كمال طرابيشي، مدرسة فرانكفورت تاريخها وتطورها النظري وأهميتها السياسية" لرولف فيغر سهاوس، تر: عصام سليمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت،2022م.
94. كوثر عباس الربيعي، الاستراتيجية الأمريكية تجاه دول أمريكا اللاتينية، دراسة حالة العلاقات الكوبية، سلسلة دراسات إستراتيجية،2010م.
95. لويس ألتوسير وعدد من الباحثين، قراءة في رأس المال،ج1،، تر: تيسير شيخ الأرض، أصول الفكر الاشتراكي، دمشق، 1976.
96. لويس ألتوسير، تأهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة، ترجمة إلياس شاكر، دار الفارابي، د.ب، ط1، 2017.
97. لويس ألتوسير، السياسة والأخلاق، ترجمة نادر ذكرى، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت 2006
98. لينين، الدولة والثورة"تعاليم الماركسية حول الدولة ومهمات البروليتاريا في الثورة"،تر: سلامة كيلة، روافد للنشر والتوزيع،بترغراد، مجلد 33،ط5، 1918م.
99. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية " من طاليس585ق.م إلى أفلوطين"670" وبرقلس485م، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1991م.
100. مالك أبو عليا، معالم الهزيمة" مداخلة نقدية حول كتاب هربرتماركيوز (الماركسية السوفيتية) ولبعض ملامح الماركسية الغربية في القرن 20، د.ط،د.س.
101. ماهر عبد القادر وحربي عباس عطية،دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، القاهرة ،د.ط، 2000م.

102. مجموعة مؤلفين، مدخل جديد إلى فلسفة العلوم دراسة تاريخية نقدية مع نصوص مترجمة، دار الهدى، عين مليلة، د.ط، د.س.

103. محمد باقر الصدر، دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيار الفلسفة، وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية الماركسية، دار التعارف،بيروت، ط5، د.س.

104. محمد عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية"بداياتها حتى المرحلة الهلنسية" ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط1، 1993.

105. محمد فتحي عبد الله، الجدل بين ارسطو وكنط"دراسة مقارنة"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،ط1، 1995م.

106. محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة" نموذج هابر ماس، بيروت، ط2، 1998م.

107. مخلوفي رؤوف، الإنسان في فكر عبد الوهاب المسيري"دراسة نقدية للرؤية الحداثية"، شهادة دكتوراه في الطور الثالث، فلسفة عربية إسلامية، 2023-2024.

108. مراد الكديوي، سؤال النقد عند كانط:بين الدوافع الابستمولوجيةوالوافع الدينية؟، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية،ع10، صيف 2020م.

109. مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ج1، 1998م.

110. مصطفى النشار،مدرسة الاسكندرية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة ط1، 1995.

111. مكسيم رود نسون، الماركسية والعالم الاسلامي، ترجمة كميل داغر، دار الحقيقة، بيروت، ط2، 1972.

112. موريس كورنفورت، مدخل إلى المادية الجدلية، ترجمة مستجير مصطفى، دارالفارابي، بيروت، ط5، 2015.

113. مؤلف مجهول، الثورة الكوبية،مؤسسة المنتدى،د.ب،د.ط 22أفريل2008.

114. نيري ايغلتون، لماذا كان ماركس على حق؟، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، دس.

115. هربرت ماركيوز، نحو ثورة جديدة، ترجمة عبد اللطيف شرارة، دار العودة،بيروت، د.ط، 1971م.

116. هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت ، 1988.

117. هربرت ماركيوز، فلسفة النفي، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة د ب، 2012.

118. هيجل، فينمينولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، د.ط،دس.

119. وجبه أحمد عبد الكريم، ماوتسيتونغ"العملاق الأصفر الذي أخرج المارد الصيني من قمقمه، دار المكان العربي، دمشق–القاهرة.

120. ولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 1984.

121. يحي هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة، القاهرة، ط1 ،د.ت.

122. يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993.

123. يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، د.ب، ط1، 2002.

124. يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، نحو نسالة ليبيرالية، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، لبنان 2006.

125. يورغن هابرماس، جوزف را تسنفر، جدلية العلمنة، ترجمة حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، لبنان 2013.

126. –يوسف حامد الشين، مباديء فلسفة هيجل " دراسة تحليلية عن الانسانية والألوهية في كتابات الشباب"، منشورات قان يونس، بنغازي، 1994.

127. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة،د.ط،2012م.

128. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الجامعة المصرية، د ط، 1926

المراجع باللغة الأجنبية:

129. Abdallah Alaraoui ,le penseur marocain contemporain centre culture du livre,Kaddouri Abdelmajid, 2019

130. Arianne Robichand.Yourgen Hebermas et la thèorie de l’agir communicationnel.la quéstion de l’éducation département d’administion et fondement de l’éducation faculté des sciences de l’éducation .Universié de Montréal .Novembre.2015

131. Bedford Errol.Empiricism in the concise Encyclopedia of western philosophy and philosophers

132. Engles.Théorie de la violence.union générale d’édition.8rue garanciére-Paris

133. Engles.Théorie de la violence.union générale d’éditions.8rue garanciére-Paris

134. Friedrich Engles.l'origine de la famille de la propriété privée et de l'état.édition présentée et annotée par Pierre Bonte et Claude Mainfroy.traduction de Jeanne Stern revue par Claude Mainfroy.édition sociales

135. Louis Althusser ,for Marx, reading capital the complete edition.Etienne Balibar,Jacques Ranciere and Pierre Macherey translated by Ben Brewster and David Fernbach verso London

136. Luc Begeron. interactio, sociale et éthique communicationnel chez Habermes. Comme exigence partielle de la matrise en philosophie. Mémoire présenté à université du Québec à trous-pivéres. Université du Québec.Juin 1994

137. Paul Faulquie avec la collaboration de Raymond. Dictionnaire de la langue philosophique. Presse univesitaire de France. Paris. Juin.1962

المقالات:

138. إبراهيم بوعقل، المادية الديالكتيكية " قوانينها، مقولاتها، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، جامعة مولود معمري، تيزي وزو،العدد11، 2023م

139. ابراهيم محمد صادق عامر، التأصيل العملي لطبيعة الثورة وأنواعها، كلية التجارة، قسم العلوم السياسية والإدارة العامة العامة، جامعة بور سعيد، د.س

140. أحمد زاوي، رشيد مياد، المدرسة الماركسية للظاهرة التاريخية،مجلة رؤى تاريخية للأبحاث والدراسات المتوسطية، المجلد1، العدد الثاني، 11أكتوبر 2020.

141. أحمد صلاح و وفاء برتيمة، الحداثة الغربية في ميزان النقد العربي عبد الوهاب المسيري- أنموذجا-(دراسة تحليلية مبنية على مقاربة منهجية وفكرية)، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، جامعة وهران، جامعة بسكرة، العدد16، 2015

142. أحمد كشي، وظيفة الجدل الماركسي، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، مجلد1،قسم الفلسفة، جامعة الجزائر2، ع2، جوان 2013م

143. بن زردة فاطمة الزهراء،العروي والماركسية،المجلة الإنسانية والاجتماعية، قسنطينة، مجلد7، 2021

144. بوزبوجة أحمد، قراءة في نقد الإيديولوجيا العربية لعبد الله العروي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة مولاي الطاهر السعيد، مجلد8، العدد4، جانفي 2017

145. جعروم ذهبية، من فلسفة الرفض لمنطق العقل الأداتي نحو فلسفة جمالية عند هربرتماركيوز، جامعة أبو القاسم سعد الله

146. جيلالي بوبكر، موقف الفكر العربي المعاصر من الحضارة الغربية بين السلب والإيجاب، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، د.س

147. جيهان نور الدين محمد المقدم ، الجانب الأخلاقي عند أفلاطون(عرض وتحليل)، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالزقازيق، جامعة الأزهر، ج2، ع8، 2018

148. حسن سليمان قيلي، الصراع محركا للتاريخ–الديالكتيك الهيجلية–، مجلة منيرفا، مجلد5، جامعة الخرطوم، السودان، ع2، فيفري2021.

149. حسين يوسف اللموشي، الماركسية والثورة النظرية والواقع، جامعة باريس، ط1، 1985م،

150. حنان مجيد علي الطائي، علم الجمال الماركسي، كلية التربية للبنات، قسم اللغة، مجلد 25، 2014.

151. خضراوي ياسين ومسعود لبيوض، الحداثة بين الاستنساخ والإبداع(نحو حداثة إنسانية المسبري–أنموذجا)، دفاتر البحوث العلمية، جامعة الجزائر –بوزريعة، كجلد11، العدد02، 2023

152. خيرة بورتان، لوي ألتوسير والقراءة العلمية للماركسية، مجلة الإناسة وعلوم المجتمع، جامعة المسيلة، العدد2، ديسمبر2017

153. سعدية بن دنيا، المسيحية وإشكاليات اللاهوت الفلسفي: جدل العقل والإيمان، مجلة الباحث، المدرسة العليا للأساتذة الشيخ مبارك الميلي، بوزريعة، المجلد 12، العدد 3، أكتوبر2020

154. سمر السيد أحمد عوض و أحمد محمدعلي حجازي، نظريات الثورة: رؤية تحليلية ، المجلة العلمية لكلية الآداب ، مج10، جامعة دمياط ،ع.2021

155. عبد الغني بوالسكك، من فلسفة العنف إلى فلسفة الثورة" هربرت ماركيوزانموذجا"، مجلة هيلاف للبحوث والدراسات، جامعة باتنة1، العدد 2، ديسمبر 2015

156. عبد القادر فرجاني، صادق خشاب، مصطلح الحداثة بين قراءات ريتشارد رورتي وعبد الوهاب المسيري ، مجلة لغة كلام، جامعة يحي فارس بالمدية–الجزائر ،المجلد6، العدد 1

157. عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، قسم الفلسفة، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، 1993

158. عفيان محمد، مقاربة بين الفلسفة اليهودية والمسيحية من خلال أعمال فيلون الاسكندراني وموسى بت ميمون، مجلة تطوير، الجزائر، م8،ع1، 2021م

159. مجموعة مؤلفين، علم الجمال، جامعة ديالي كلية الفنون الجميلة، قسم الفنون السينيمائيةو التيليفزيونية، د.ط، د.س،

160. علي بوكميش ، إسهامات الاتجاه الماركسي في دراسة المنظمة " قراءة نقدية"، الجامعة الإفريقية، أدرار

161. عمار بوزيره، مطارحات في نقد الماركسية عند جورج طرابيشي، مجلة العلوم الإنسانية المركز الجامعي على كافي، مجاد04، العدد، تندوف، الجزائر، العدد5، د.س

162. غادة عبد الستار مهدي، المنهج التجريبي عند جون لوك وآثاره العلمية المعاصرة،لارك للفلسفة والعلوم الاجتماعية، جامعة بغداد،ج3،ع،2018

163. غيضان السيد علي، ديكارت والمنهج العقلي،مجلة مقدمات ،جامعة بني سويف مصر، العدد5، جانفي2018 .

164. فاطمة جاسم خريجان، تدهور العلاقات السوفيتية–الصينية خلال الثورة الثقافية الصينية، جامعة المثنى–كلية التربية الأساسية،مجلد7، العدد2014

165. فيصل زيات ، إشكالية المعرفة ودورها في سؤال ابستمولوجي جديد ، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، جامعة العربي التبسي، تبسة، المجلد 10، العدد2، 2022م.

166. كحول سعودي، قراءة في جدلية الفلسفة والدين عند المسيحيين في العصور الوسطى، مجلة المعيار، جامعة 8 ماي 1945 ، قالمة، المجلد24، العدد51، جوان 2020.

167. كرطالي نور الدين، الحداثة والوعي التاريخي في فكر عبد الله العروي، مجلة العبر للدراسات التاريخية والأثرية في شمال افريقيا ، جامعة وهران2، العدد4، 2سبتمبر 2021

168. لخضاري ناصر وحسان بركان، مآل العنف الثوري عند كارل ماركس،مجلة المقدمة للدراسات الإنسانية والاجتماعية، المجلد9، ع1، جامعة باتنة–الجزائر، 2024

169. محمد وادفل، "التأسيس الأخلاقي اليوناني– الرواقي– في علم الكلام"، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية ، جامعة قسنطينة.

170. محمد وادفل، ملامح الحوار الديني عند المتكلمين (المعتزلة والأشاعرة أنموذجا)، مجلة التدوين، جامعة عبد الحميد مهري، المجلد12، ع2، قسنطينة2، 30-12-2020م.

171. محمود فهي زيدان، كنط وفلسفته النظرية، دار المعارف، ط3، 1979م.

172. مخطار ديدوش محمد، زيات فيصل، آليات التحليل الماركسي ،مجلة آفاق البحوث، مجلة آفاق البحوث والدراسات، سداسية دولية محكمة،المركز الجامعي، الجزائر2، جامعة أبو القاسم سعد الله، العدد4، 2019.

173. مساعد نادية جاسم الشمري، الثورة الروسية 1905-1907م، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، مجلد3،جامعة بابل، العدد2، د.س

174. مشرف بك أشرف،المذهب العقلي والمذهب التجريبي وجها لوجه، موسوعة ستانفورد للفلسفة،مجلة الحكمة،د.ع،2018م

175. مصطفى الغرافي، الفكر التاريخي والتحديث المجتمعي في مشروع عبد الله العروي، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد10، د.ب، د.س

176. موسى معيرش ، فيلون ومنهج التأويل الرمزي، جامعة عباس لغرور ،خنشلة، د.ع، د.ت

177. مجموعة مؤلفين، موضوعات في الاشتراكية العلمية، سلسلة الدراسات التثقيفية، الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، دائرة الإعلام المركزي، ط1، 1985.

178. مونيس بخضرة ،الحرية والعمل-قراءة هيجلية لجدلية السيد والعبد-، جامعة تلمسان، د.ع، د.ت

179. نور الدين هالي، المعرفة والمنهج الجدلي في فلسفة أفلاطون، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد2، العدد 3، جوان 2014.

180. نورا معوض عباس، أثر الفكر الماركسي في الإلحاد المعاصر، مجلة كلية الآداب، جامعة جنوب الوادي، العدد56، يوليو2022م

181. نورة كطاف هيدان، النظرية الماركسية الأسس والتقييم، مجلة كلية القانون والعلوم السياسية، ، الجامعة العراقية،عدد5 د.س

182. ياسر على خالد فراج، المنهج الجدلي عند هيجل وأثره في الفلسفة المعاصرة، مجلة كلية الأزهرية بطيبة الجديدة بالأقصر، كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية، أسيوط

الأطروحات:

183. أحمد ملاح، الحداثة الغربية في ميزان النقد العربي عبد الوهاب المسيري أنموذجا(دراسة تحليلية مبنية على مقاربة منهجية وفكرية)، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران.

المعاجم والموسوعات:

184. -إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة للناشرون المطابع الأميرية، القاهرة،د.ط ، 1983

185. إبن منظور، لسان العرب، المجلد6، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1997،

186. أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، م2، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001م

187. عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،ط1984

188. علي عبود المحمداوي، موسوعة الأبحاث الفلسفية" الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشغير المزدوج، ج1، منشورات ضفاف، دار الرباط الأمان، ط1،2013

189. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 2004

190. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، د.ط،2007م

191. Dictionnaire de philosophie. Larousse.paris. 17 rue du moutapornasse.1964.

فهرس
الموضوعات

فهرس الموضوعات:

العنوان	الصفحة
كلمة شكر	
إهداء	
مقدمة	أ-و
مدخل مفاهيمي	ص7-17.
الفصل الأول: الجدل قبل ماركس ص18-89	
المبحث الأول:الجدل في الفلسفة اليونانية القديمة	ص20-46
المطلب الأول:الجدل عند هيراقليطس	ص21-25
المطلب الثاني:الجدل عند الرواقية	ص26-31
المطلب الثالث:الجدل عند سقراط	ص32-38
المطلب الرابع: الجدل عند أفلاطون	ص39-46
المبحث الثاني: الجدل في الفلسفة الوسيطية	ص47-67
المطلب الأول: الجدل في الفلسفة اليهودية	ص48-53
المطلب الثاني: الجدل في الفلسفة المسيحية	ص53-59
المطلب الثالث: الجدل في الفلسفة الإسلامية	ص59-67
المبحث الثالث: الجدل في الفلسفة الحديثة	ص68-89
المطلب الأول: الجدل في الفلسفة العقلانية	ص70-74
المطلب الثاني: الجدل في الفلسفة التجريبية	ص75-80
المطلب الثالث: الجدل في الفكر المثالي	ص81-89
الفصل الثاني: الجدل وتمثلاته عند ماركس ص90-196	
المبحث الأول: في المادية الجدلية	ص91-128
المطلب الأول: مفهوم المادية الجدلية	ص93-95
المطلب الثاني: ظروف النشأة	ص96-103
المطلب الثالث:قوانين المادية الجدلية	ص104-113
المطلب الرابع: تطور المادية الجدلية	ص113-117
المطلب الخامس: تجليات المادية الجدلية	ص117-128

المبحث الثاني: في المادية التاريخية ص129-168
المطلب الأول: مفهوم المادية التاريخية ص130-133
المطلب الثاني: ظروف النشأة ص133-141
المطلب الثالث: قوانين المادية التاريخية ص142-152
المطلب الرابع:تطور المادية التاريخية ص152-154
المطلب الخامس: تجليات المادية التاريخية ص155-168
المبحث الثالث: في جدلية الفن والجمال ص169-196
المطلب الأول: في المفهمة ص170-175
المطلب الثاني: ظروف نشأة الجمال الفني ص175-180
المطلب الثالث: تطور الجمال الفني ص181-184
المطلب الرابع: الخصائص الرئيسية للجمال الفني الماركسي ص184-185
المطلب الخامس: تمثلات الجدل الفني ص186-196

الفصل الثالث: فلسفة الجدل ما بعد ماركس ص197-267

المبحث الأول: آفاق وحدود الماركسية في ظل الثورات الاشتراكية ص199-216
المطلب الأول: حدود الماركسية ص200-205
المطلب الثاني:آفاق الماركسية ص206-216
المبحث الثاني: الماركسية في الفلسفة الغربية المعاصرة ص217-241
المطلب الأول: فلسفة الثورة عند هاربرت ماركيوز ص218-225
المطلب الثاني : الجدل والتاريخ في فلسفة يورغن هابرماس ص226-233
المطلب الثالث: الماركسية بنظرة بنوية عند لويس ألتوسير ص233-241
المبحث الثالث: نماذج ماركسية من الفكر العربي المعاصر ص242-267
المطلب الأول: الإيديولوجيا الماركسية في اعمال عبد الله العروي ص243-250
المطلب الثاني: الماركسية والحداثة في فكر عبد الوهاب المسيري ص251-259
المطلب الثالث: الإيديولوجيا العلمية وامتداداتها في فكر جورج طرابيشي ص259-269
خاتمة ص270-273
قائمة المصادر والمراجع ص274-287
فهرس الموضوعات ص288-291

ملخص

ملخص:

تعتبر هذه الأطروحة محاولة للبحث في الفكر عند ماركس، من خلال الوقوف عند الجدل. بوصفه منهجا أفرز الكثير من المشكلات لاسيما وأنه يحتل مركزية الفكر، ليست فقط عند ماركس، بل عند العديد من المفكرين والفلاسفة، وذلك من أجل السعي لإظهار مساهمة ماركس البناءة في توضيح الجدل أكثر، والوقوف على حقيقته أكثر، بالإضافة إلى توسيع مجال خاصة في مقابل نظرة سابقيه إليه.

هذه الدراسة وضحت ملامح الجدل الماركسي بمختلف ألوانه وطبوعه التي ساهمت في تفسير مختلف جوانب الحياة الاقتصادية، الاجتماعية، تاريخية، فنية...الخ، وأيضا ما كان للجدل بعده من مصير ومآل.

الكلمات المفتاحية: الجدل، الماركسية، المآل.

Summary:

This thesis is an attempt to explore Marx's thought by examining dialectics. As a method that has produced manyproblems, especially since it occupies a central place in thought, not only for Marx but also for many thinkers and philosophers, the aim is to highlight Marx's constructive contribution to clarifying dialectics further and understanding its truth better, in addition to expanding the field, especially in contrast to the views of his predecessors.

This study elucidated the feature of Marxist dialectics in its various forms and aspects that contributed to interpreting different facets of economic, social, historical, artist life, etc. and also what fate and outcome dialectics had.

Keywords: dialectics, Marxism, outcome