غازي الصوراني

مدخل إلى الفلسفة الماركسية

اسم الكتاب : مدخل إلى الفلسفة الماركسية

الطبعة الأولى : أكتوبر 2018 / غزة

تصميم وإخـــراج : نضال نبيل أبو مايلة

المحتويات

الفلسفة وتطورها التاريخي 9
تعريف الفلسفة: 9
ما هي الفلسفة: 9
نشأة الفلسفة: 11
وجها الفلسفة: 11
الفلسفة اليونانية(الاغريقية) القديمة: 12
فلسفة العصر الإقطاعي: 14
مجابهة الفلسفة الاقطاعية: 15
المقدمات المادية والفكرية التي دفعت نحو ولادة عصر النهضة: 16
عصر النهضة وتطور الفلسفة الأوروبية والتنوير حتى نهاية القرن الثامن عشر: 17
المسار الفكري التاريخي لعصر النهضة: 19
التنويـر الفرنسي والفلسفة الألمانية في القرن الثامن عشر: 24
أولاً : التنوير الفرنسي : **24**
ثانياً : الفلسفة الألمانية: **25**
المقدمات الأيديولوجية لظهور الماركسية : **27**
مصادر الفلسفة الماركسية : 27
أولاً/ الفلسفة الألمانية: **27**
ثانياً/ الاقتصاد السياسي الانجليزي : **28**
ثالثا/ الاشتراكية الطوباوية : **28**
ظهور الفلسفة الماركسية ومصادرها ومكوناتها 30
تمهيد: **30**
المادية الجدلية 31
المنهج الديالكتيكي الماركسي 32
أيهما أسبق الوعي أم المادة؟ 33
أهمية القول بأولوية المادة 35

المادة وأشكال وجودها 36
- المادة 36
- الحركة شكل لوجود المادة 39
- الحركة مطلقة والسكون نسبي 39
مقولات المادية الجدلية 41
الخاص والعام 43
- ما هو الخاص والعام 43
- جدلية الخاص والعام 44
المضمون والشكل 44
- ما هو المضمون والشكل 44
-التناقض بين الشكل والمضمون 45
الجوهر والظاهرة 45
- ما هو الجوهر والظاهرة 45
- جدلية الجوهر والظاهرة 47
- أهمية مقولتي الجوهر والظاهرة 47
السبب والنتيجة 48
- ما هو السبب والنتيجة 48
الضرورة والصدفة 49
- ما هي الضرورة والصدفة ؟ 49
- جدلية الضرورة والصدفة 50
- أهمية مقولتى الضرورة والصدفة 50
الامكانية والواقع 51
- ما هي الامكانية والواقع 51
نظرية المعرفة في المادية الجدلية 52
تمهيد : 52
- ما هي المعرفة ؟ 54
- الممارسة نقطة انطلاق عملية المعرفة وأساسها 55
- وحدة النظرية والممارسة 55

- من التفرج (أو التأمل) الحي إلى التفكير المجرد 56
- المعرفة الحسية..... 56
- المعرفة المنطقية 57
المذهب الماركسي عن الحقيقة..... 58
- موضوعية الحقيقة..... 58
- من الحقيقة النسبية إلى الحقيقة المطلقة..... 59
- الحقيقة الموضوعية : ديالكتيك الحقيقة المطلقة والنسبية..... 59
- الممارسة محك الحقيقة 61
الممارسة كأساس للمعرفة ومقياس للحقيقة..... 61
المكان والزمان..... 62
- المفهوم الفلسفي عن المكان والزمان..... 62
الدور الحاسم للعمل في ظهور الوعي 65
اللغة والتفكير 66
نظرية التطور الديالكتيكية 67
قوانين الديالكتيك..... 68
تمهيد..... 68
- قانون الانتقال من التبدلات الكمية إلى التبدلات النوعية 69
- وحدة شكلي التطور: الشكل الارتقائي والشكل الثوري - القفزات..... 72
- قانون وحدة وصراع المتناقضات 74
- الخطوط الرئيسية للديالكتيك الماركسي عن قانون وحدة وصراع المتناقضات..... 75
قانون نفي النفي 82
- الأحكام الأساسية لهذا القانون 83
الديالكتيك كنظرية للمعرفة 88
- المنطق الديالكتيكي والمنطق الشكلي 88
المادية التاريخية 90
موضوع بحث المادية التاريخية..... 90
- مقدمات ظهور المادية التاريخية 93
1- المقدمات الاجتماعية - الاقتصادية..... 93

2- المقدمات الفكرية النظرية 94
- المقولات الأساسية للمادية التاريخية 95
التشكيل الاجتماعي – الاقتصادي 95
الإنتاج المادي كأساس لوجود المجتمع وتطوره 97
1) مفهوم الإنتاج 97
2) قوى الإنتاج في المجتمع 100
3) علاقات الإنتاج 102
ديالكيتك تطور قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج 104
قانون توافق علاقات الإنتاج ومستوى تطور القوى الإنتاجية: 105
أثر علاقات الإنتاج على تطور قوى الإنتاج 106
القاعدة الاقتصادية والبناء الفوقي 107
الماركسية والدين 109
تقديم : 109
الماركسية والدين : **112**
التنوير وتطور العلم وأثرهما على الدين : **117**
التفسير المغلوط لعبارة ماركس " الدين أفيون الشعوب" : **119**
حول الدين والدولة والموقف من التدين الشعبي: **123**
الموقف المطلوب من الأحزاب والفصائل الماركسية تجاه الجماهير الشعبية المتدنية : **134**
العلمانية والديمقراطية: 138
الخاتمة: 142

الفلسفة وتطورها التاريخي

تعريف الفلسفة:

الفلسفة ليست حب الحكمة فحسب، إنها في المقام الاول حب المعرفة، وهي قبل كل شيء موقف الإنسان من الظواهر والأحداث السياسية والاجتماعية والطبيعية من حوله، الإنسان الحقيقي هو الموقف، الإنسان اللامبالي، إنسان لا يستحق الاحترام.. من ناحية أخرى إن الموقف المقاوم للظلم الطبقي والاستبداد ومقاومة المحتل هو موقف واعي بشكل مسبق بالأهداف التحررية والديمقراطية .. وبدون ذلك الوعي في شكله العفوي أو الطليعي لا يتحقق رد الفعل المقاوم للاستبداد او للاحتلال أو الظلم الاجتماعي .. إن الوعي بالظلم الاجتماعي وبالاستغلال هو المقدمة الضرورية لعملية التغيير الاجتماعي .. إن كل أشكال هذا الوعي هي موقف فلسفي بشكل مباشر أو غير مباشر، إن الالتحاق الطوعي في العمل الحزبي هو شكل متطور للموقف الفلسفي وانتقاله من شكله البسيط إلى شكله وجوهره الطليعي، هنا يتحول الوعي – عبر المعرفة – إلى اراده واعية من أجل التغيير الثوري والديمقراطي.

إن الوظيفة الجوهرية لكل فكر أو فلسفة هي الكشف عن معضلة الواقع عبر نقدها نقدا واعيا ينفذ إلى مكنوناتها، لمعرفة قوانينها .. ومن ثم العمل على إزاحة المعضلة وتغيير الواقع.. من هنا فالحديث عن نهاية الفلسفة، هو حديث عن نهاية الفكر، ونهاية الوظيفة الجوهرية المرتبطة باستشراف المستقبل أو تحليل الواقع وتغييره.

ما هي الفلسفة:

إن التعريف الذي نتوخاه للفلسفة يقول بأن الفلسفة هي مجموعة من النظرات الشاملة إلى العالم والطبيعة والمجتمع والإنسان عبر التلازم الجدلي بين العام والخاص.

إنها مجمل الآراء والتصورات عن القضايا العامة لتطور الوجود والوعي(علاقة الفكر بالوجود).

هي شكل من أشكال الوعي الاجتماعي (أشكال الوعي الاجتماعي هي :العلم – الفلسفة – الفن – الأخلاق – السياسة – الدين كلها مترابطة عضوياً).

هناك مستويين من الوعي الاجتماعي : 1 – مستوى عفوي – اعتيادي 2– مستوى عميق – طليعي (أيديولوجي).

الأول/ المستوى العفوي (الاعتيادي):

أو السيكولوجي الاجتماعي وهو يمثل وعي الناس للأحداث والوقائع والظواهر السطحية والانفعالات والأمزجة ويرسخ في العادات والتقاليد والأعراف لدى جميع الفئات الاجتماعية والطبقات والأمم ،هذا المستوى يعبر عن العلاقات والمصالح اليومية والقريبة للناس بارتباطها بالبعد التاريخي أو التراثي المتراكم بكل معطياته السالبة والإيجابية.

الثاني/ المستوى الطليعي (الثقافي الايديولوجي):

ويعني تعمق الوعي بشكل نوعي في سبر أغوار الوجود الاجتماعي ، فالأيديولوجيا تعكس الجوانب الداخلية الهامة من الحياة الاجتماعية – قوانينها وقواها الاجتماعية المحركة ونزعات تطورها ،فالوعي على المستوى الأيديولوجي يعكس الوجود الاجتماعي في النظريات والأفكار والمذاهب والمفاهيم وهو يصاغ بتفكير وترو عميقين من قبل ممثلين للطبقة المعنية (إنهم إيديولوجيو الطبقة الأكثر فعالية وقدرة على " الإبداع " بما يحقق نزوعهم نحو السيطرة أو الأنعتاق).

أخيرا ..الفلسفة في رأينا هي أهم شكل من أشكال الوعي الاجتماعي (تنعكس فيه حصيلة التقدم العلمي والاجتماعي وكافة التناقضات الاجتماعية) إنها كما يقول ماركس زبدة عصرها الروحية وهي روح الثقافة الحية ،وبهذا المعنى لا يمكننا عزل الفلسفة عن معطيات التحرر الوطني والديمقراطي النهضوي العربي ، كما لايمكن

عزلها عن الواقع السياسي الاجتماعي الاقتصادي الذي نعيشه اليوم ، لأن الترابط بين الفلسفة والسياسة والتاريخ أصبح حالة موضوعية في عصرنا الراهن على وجه الخصوص.

نشأة الفلسفة:

نشأت الفلسفة القديمة وتطورت في ارتباط وثيق بالتصورات الأسطورية والخيالية حول الوسط المحيط بالإنسان (أصل العالم نار –ماء–فراغ) هيراقليطس – طاليس وغيرهم.

وجها الفلسفة:

الوجه المثالي ، والوجه المادي:

كل منهما يحاول الإجابة عن المسألة الأساسية في الفلسفة!!..

علاقة الفكر بالوجود أو علاقة الروح بالطبيعة ... إنه السؤال الخالد أيهما أسبق إلى الوجود ؟

عبر الإجابة على هذا السؤال يتحدد موقفنا مع المثالية أم مع المادية ومنهجها.

المفكر المادي:

هو الذي ينظر إلي العالم المحيط بالإنسان (شمس ونجوم وأرض وبحار وكائنات حية) على أنها أشياء موجودة موضوعياً ،أي أنها غير مرهونة في وجودها بالوعي البشري ، من ناحية أخرى ترى المادية أن العالم الموضوعي هو عالم سرمدي، غير مخلوق وأنه هو علة وجود الوعي ،لا العكس (أي أنه سبب الوعي).

المفكر المثالي:

يقول بأن الوعي (أو الفكر أو الروح أو الإله لا فرق) هو الأسبق على الوجود، إنه ينكر أن يكون وعي الناس انعكاساً للواقع الموضوعي (مثالية ذاتية ، وموضوعية) ، بالرغم من موضوعية الرؤية المادية للعالم، إلا أننا لا ندعو إلي الوقوف أمام هذه المسألة التي قد تثير كثيراً من الجدل و التساؤلات والخلافات دون

أي طائل في هذه المرحلة بالذات ،نحن مع المنهج العلمي الجدلي ومع الموقف الموضوعي تجاه كل ما تتعرض له مجتمعاتنا العربية في كل جوانبها الحياتية من أجل الوصول عبر هذا المنهج إلي المواقف والتطبيقات التي نتطلع إليها فيما يتعلق بالتحرر السياسي والاقتصادي والعدالة الاجتماعية والديمقراطية والنهوض باعتبار هذه القضايا إطارنا العملي المباشر في مواجهة الواقع من حولنا وفي تطبيق وعينا الفلسفي أو المنهجي أو السياسي على هذا الواقع ، هذا هو المقياس.

الفلسفة اليونانية(الاغريقية) القديمة:

برزت الفلسفة اليونانية في القرنين السادس والخامس ق.م و استمرت حتى القرن الرابع ق.م ثم برزت بعدها الفلسفة الرومانية في أواخر القرن الثاني ق.م حتى القرن السادس الميلادي.

إن افضليه الفلسفة الإغريقية إنها كانت الرائده في تحرير الفكر عبر تساؤلاتها عن طبيعة الوقع وحقيقة العقل و العديد من القضايا ذات الطابع المعرفي الشمولي ، و بقدر ما كانت عظمة الاغريق قائمه على ضوء الفكر ، استندت روما– التي وضعت فلسفه موازية للفلسفه اليونانيه الى " عظمة القوة."

في تعرضنا للفلسفة اليونانية يبرز كل من افلاطون و ارسطو كمحور اساسي لهذه الفلسفة ، آخذين بالاعتبار و التقدير دور العديد من الفلاسفة الاغريق الذين وضعوا الاسس التي انطلق منها كل من افلاطون و ارسطو ، من هؤلاء " طاليس " الذي قال إن جميع الموجودات صدرت عن مادة رطبة (الماء البارد) ، وتلميذه " انا كسمندر " الذي كان ماديا إهتم بحقائق الكون وأصل الحياة ، ثم فيتاغورث –المولود في إيطاليا (580– 500ق.م) الذي آمن بتناسخ الارواح ، و اشتغل بالحساب و الهندسة ، و هو القائل بان " هذا العالم كرة ناريه حية " و هيراقليطس " ذلك الفيلسوف المادي الذي اعلن ان " بداية هذا الكون من النار وان هذا العالم سيظل ناراً حية تنطفئ بمقدار و تشتعل بمقدار " و" أنا كساغور" الذي قال "ان الشمس جسم

مادي و أن العالم يتألف من عدد لا متناه من الدقائق الصغيره و أن الحياة عمليه دائمة و متصلة و مستمرة ، "اتهمه" ديمقراطيو أثينا الارستقراطيين بالإلحاد و طردوه منها، بعد ذلك برزت "السفسطائيه" كظاهرة فلسفيه لعصر ديمقراطية العبيد في أثينا ، حيث كان الانسان عند السفسطائيين" معيار الأشياء جميعاً ، وشككوا في التصورات الدينية " ثم "ديمقريطس" الفيلسوف المادي الذي قال " ليس في هذا العالم إلا الخلاء والذرات تتألف منها كل الموجودات "، وأرجع ظهور الكائنات الحية الى الظروف الطبيعية عبر توحد الذرات ، كان نصيراً للديمقراطية العبودية ، بعكس " سقراط " رائد الفلسفة الارستقراطية النخبوية الذي وقف بعناد ضد الديمقراطية في اثينا باعتبار انها تؤدي –كما يقول– الى الفوضى عبر تحكيم الجماهير الدهماء في هذه العملية ، ونتيجة موقفه حكم بالموت رافضاً طلب الرحمة من الجماهير ، من أهم اقواله " أي شيء اشد سخرية من هذه الديمقراطية التي تقودها الجماهير التي تسوقها العاطفة " أليس من الغرابة ان يحل مجرد العدد محل الحكمة " ، وجاء افلاطون (427–347ق.م) من بعده كتلميذ نجيب لأستاذه ليستكمل الرسالة في العداء للديمقراطية وفق اسس مغايره ، انه فيلسوف الفردية الأرستقراطية الذي نشأ في جو ارستقراطي مريح.

"ان التغير عند افلاطون معناه الاضمحلال ، بينما الكمال معناه انعدام التطور " لقد اراد مجتمعاً ثابتا (اسبرطيا لا يتحرك بالديمقراطية كما في اثينا) يتولى ادارته نخبة مختارة من الارستقراط الذين يمتلكون القدره على التفكير و التأمل للإشراف على ضبط "المجتمع الثابت " الذي يجب ان تقتلع منه تلك القوى التى تعمل من اجل التغيير ، هذه الافكار طبقتها الأرستقراطية الاوروبية فيما بعد طوال اكثر من الف عام تحت راية الكنيسة او النخبة اللاهوتيه ، وهذه الافكار موجودة نسبيا في تراثنا العربي حيث نلاحظ تعايش الوعي العفوي مع مفهوم "حالة الثبات " عبر امثلة كثيرة منها " الذي ينظر الى اعلى تقطع رقبته " و " العين لا تعلو على الحاجب " و العديد من الامثال التي تدعو الى تكريس حالة الثبات ضد التغير.

فلسفة العصر الإقطاعي:

ظهرت هذه الفلسفة بعد استقرار وتفعيل دور الكنيسة في الغرب خلال القرنين الثاني والثالث الميلاديين ، وتعاظمت هيمنتها في القرن السادس بعد إلغاء الافلاطونية وإعلان المسيحية دين الدولة الرسمي عام 529م (يوستينيانوس).

أبرز فلاسفة هذا العصر:

افلوطين (205–270م) الذي قال ان التطور يبدأ بالإلهي الذي لا يمكن الاحاطة به ويجب الايمان به.

أوغسطين (354–430م) الذي تأثر بالافلاطونية الجديدة (التي وضع اسسها افلاطون) واعتنق المسيحية فيما بعد ، من اقواله "الانسان يملك الحرية ولكن كل ما يفعله بإرادة مسبقة من الله"،"الحياة الدنيوية سقوط وانفصال عن الازلي واتصال بالناقص الجزئي"، " اننا نعرف الله لا بالتفكير بل بالإعراض عن التفكير" ، هذه المواقف تم تطبيقها عمليا في هذا العصر بما يخدم الكنيسة والأمراء ، بحيث تحولت الفلسفة إلى "علم" جنوني بالغيب وامتزاج الإيمان بالسحر.

بعد ذلك ظهرت الفلسفة السكولائية (المدرسية (scholasticismخلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر المتأثرة بالافلاطونية المحدثة ومثلت التيار الرئيسي في فلسفة المجتمع الاقطاعي ، كان السكولائيون أعضاء مؤثرين في الرهبنة المسيحية وكانوا أعضاء في محاكم التفتيش ، من أهم مفكري هذا التيار توما الاكويني (1225–1274م) الذي خاض صراعا حادا ضد الرشدية حينما كان أستاذا في جامعة باريس، قال: أن الايمان والعقل يشكلان وحدة منسجمة ولا يختلفان بعكس ابن رشد ، "الصورة عند توما الأكويني توجد بدون المادة ، اما المادة فلا يمكن ان توجد بدون الصورة (بدون الله) ، وأن الوحي الإلهي لا يتضمن أي خطأ وفي حالة وجود التناقض فان المخطىء هو العقل لا الايمان او الفلسفة لا اللاهوت وان الحاكم يجب ان يخضع للسلطة الروحية التي يقف على رأسها المسيح في السماء والكنيسة على

الأرض " لقد كانت "التوماوية" بمثابة المرتكز الفكري للكنيسة الكاثوليكية المهيمنة على عقول الناس في ذلك العصر.

مجابهة الفلسفة الاقطاعية:

بدأت المجابهة عبر عدد من المفكرين كان من أبرزهم العالم الفيلسوف روجر بيكون (1214-1294م.)؛ الذي طرح فكراً نقدياً " للفلسفة الاقطاعية عبر إعلانه أن الوصول إلى الحقيقة يتطلب إزالة العوائق التي تعترض المعرفة " وأهم هذه العوائق عند بيكون: "رواسب الجهل وقوة العادة والتبجيل المفرط لمفكري الماضي، وأن أفكارنا الصحيحة يجب أن تثبت بالتجربة."

لقد كانت هذه الآراء المعول الأول في هدم المعطيات الفكرية لهذا العصر بالرغم من أنها كانت سبباً في سجنه، وكانت أيضاً أحد مقومات المذهب البروتستنطي الذي يرفض القديسين والعذراء والملائكة الموجودة لدى الكاثوليك والأرثوذكس، حيث أكد أصحاب هذا المذهب أن " النعمة الإلهية تصل إلى الإنسان من عند الله دون وساطة الكنيسة " هذا الموقف جعل من الكنيسة والبابا – فيما بعد – شيئاً شكلياً وساهم في تحرير الإنسان من الأغلال الفكرية للعصر الإقطاعي.

إن المغزى الذي ندعو إلى استخلاصه من هذا الاستعراض لبعض جوانب الفلسفة عموماً وفي العصر الإقطاعي على وجه الخصوص يكمن في امكانية توفير بعض المقومات الفكرية اللازمة لعقد المقارنة الموضوعية لبعض أوجه السمات الفكرية والثقافية والاجتماعية المتردية في وطننا العربي التي تتقاطع أو تتشابه في جوهرها أو في نتائجها مع المقومات الفلسفية والفكرية والاجتماعية التي عرفتها أوروبا في العصر الإقطاعي، الذي تميزت فلسفته بأنها:

انطلقت من فرضيات مذهبية جامدة لا يمكن إثباتها بالتجربة أو بالملاحظة .لم تهتم بالعلوم أو الوقائع الحياتية.

لم تتطلع إلى البحث عن الحقيقة، فقد كان هم معظم المفكرين في هذه المرحلة إثبات صحة العقائد الدينية لتثبيت مصالح ملوك أوروبا والكنيسة ورموز الإقطاع.

إن الفكر الإقطاعي لم يهتم ببحث المسائل المطروحة بل زجَ في إطار النتيجة المسلم بها، وكان لابد للفلسفة القائمة على مثل هذه الأسس أن تسير في درب الانحطاط في ظروف بدأ فيها يتعزز العلم ليتحول إلى ميدان بحث مستقل نسبياً، وهذا ما حدث عندما بدأ أسلوب الإنتاج الجديد يتشكل في أحشاء المجتمع الإقطاعي مفسحاً الطريق لعصر النهضة وللديمقراطية البرجوازية بعد أن تم كسر هيمنة الكنيسة على عقول الناس.

المقدمات المادية والفكرية التي دفعت نحو ولادة عصر النهضة:

قلنا ان الفكر الذي ساد في المرحلة السابقة (الإقطاعية) لم يهتم ببحث المسائل المطروحة بما يدفع نحو الانتقال من حالة الجمود أو الثبات إلى حالة النهوض والحركة الصاعدة ، ولم تسفر تلك المرحلة (التي ما زلنا نعاني من رواسبها في وطننا العربي حتى اللحظة) عن نتائج إيجابية تذكر سواء في الفلسفة أو في العلم ، ذلك أن "المفكرين" لم يتطلعوا إلى البحث عن الحقيقة بل عن وسائل البرهان على صحة العقائد الدينية خدمة لمصالح الملوك والنبلاء الإقطاعيين ورجال الدين.

كان بداية ذلك التشكل عبر إطارين كان لابد من ولادتهما مع اقتراب نهاية تلك المرحلة وهما : إطار التعاونيات ، وإطار المانيفاكتوره التي كانت البدايات التمهيدية نحو ولادة المجتمع الرأسمالي حيث ظهرت المانيفاكتورات في المدن الإيطالية أولاً ثم انتقلت إلى باقي المدن الأوروبية.

في هذه المرحلة الانتقالية ، نلاحظ تطوراً ونمواً للمدن وظهور التجار والصناعيين وأصحاب البنوك ، والاكتشافات التكنيكية المغازل الآلية – دواليب المياه – الأفران العالية ودورها في صناعة التعدين واختراع الأسلحة النارية والبارود والطباعة في أواسط القرن الخامس عشر.

فيما بعد تم إحراز نجاحات أخرى عززت تطور أسلوب الإنتاج الرأسمالي الصاعد والمنتشر في أوروبا، وارتبطت هذه النجاحات بعناوين كثيرة ضمن محورين أساسيين:

الكشوفات الجغرافية مع نهاية القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر ، خصوصاً اكتشاف أميركا والطريق البحري إلى الهند ورحلة " ماجلان " حول الأرض وبالتالي إرساء أسس التجارة العالمية اللاحقة.

ترافق كل ذلك مع تغيرات ثقافية وفكرية رحبة كسرت الجمود الفكري اللاهوتي السائد ، وأدت إلى " تهاوي استبداد الكنيسة في عقول الناس " وإخفاق وتراجع نفوذ الكنيسة الاقتصادي والسياسي ، وظهور مجموعات من المثقفين البرجوازيين قطعوا كل صلة لهم بالكنيسة واللاهوت الديني المذهبي ، وارتبطوا مباشرة بالعلم والفن ، وقد سمي هؤلاء بأصحاب النزعة الإنسانية" HUMANISM" ، (وهو مصطلح نورده هنا لأهميته إذ أنه دل آنذاك على الثقافة الزمنية في مواجهة الثقافة اللاهوتية أو السكولائية الرجعية) وقد أخذ هؤلاء المثقفون من أصحاب النزعة الإنسانية على عاتقهم معارضة ونقض المفاهيم والعلوم الدينية الكنسية عبر نشر علومهم الدنيوية التي كانت بالفعل أقرب إلى التعبير عن مزاج البرجوازية الصاعدة آنذاك.

عصر النهضة وتطور الفلسفة الأوروبية والتنوير حتى نهاية القرن الثامن عشر:

ولادة عصر النهضة والتنوير لم تكن عملية سهلة في المكان أو الزمان ولم تتم أو تظهر معالمها دفعة واحدة ، أو اتخذت شكل القطع منذ اللحظة الأولى. إذ أن هذا الانقطاع لم يأخذ أبعاده في الانفصام التاريخي إلاَ بعد أربع قرون من المعاناة وتحولات ثورية في الاقتصاد والتجارة والزراعة والمدن كانت بمثابة التجسيد لفكر النهضة والإصلاح الديني والتنوير من جهة والتلاحم مع هذه المنظومة الفكرية الجديدة من جهة أخرى ، تمهيداً للثورات السياسية البرجوازية التي أنجزت كثيراً في هولندا في مطلع القرن السابع عشر، وفي بريطانيا من 1641 _1688 ، ثم الثورة الفرنسية الكبرى 1789 _ 1815 ، والثورة الألمانية في منتصف القرن التاسع عشر .

لقد كان نجاح هذه الثورات بمثابة الإعلان الحقيقي لميلاد عصر النهضة والتنوير أو عصر الحداثة ففي هذا العصر انتقلت أوروبا الغربية من مجتمع الطبيعة المحكوم بنظرية الحق الإلهي إلى المجتمع المدني ، مجتمع الديمقراطية والثورة العلمية الكبرى التي أحدثت زلزالاً في الفكر الأوروبي الحديث كان من نتائجه الرئيسية " انتقال موضوع الفلسفة من العلاقة بين الله والعالم، إلى العلاقة بين الإنسان والعالم وبين العقل والمادة.

وفي هذا الجانب ، نشير الى أن الفكر الذي ساد في المرحلة السابقة (الإقطاعية) لم يهتم ببحث المسائل المطروحة بما يدفع نحو الانتقال من حالة الجمود أو الثبات إلى حالة النهوض والحركة الصاعدة ، ذلك أن "المفكرين" لم يتطلعوا إلى البحث عن الحقيقة بل عن وسائل البرهان على صحة العقائد الدينية خدمة لمصالح الملوك والنبلاء الإقطاعيين ورجال الدين.

كان لابد لهذه الفلسفة القائمة على مثل هذه الأسس أن تسير في درب الانحطاط في ظروف بدأ فيها يتعزز العلم مع بدايات تشكل أسلوب أو نمط الإنتاج الجديد في أحشاء المجتمع الإقطاعي ما بين القرنين الرابع والخامس عشر، وقد كانت بداية ذلك التشكل عبر إطارين : إطار التعاونيات ، وإطار المانيفاكتوره[1].

---

[1] المانيفاكتورة هي الشكل الكلاسيكي للتعاون القائم على أساس تقسيم العمل، وقد كانت سائدة من سنة 1550 وحتى 1770، وهي تنشأ:

1. إما بتجميع حرف مختلفة يؤدي كل منها جزءا تفصيليا من العمل (مثال صنع العربات) حيث يفقد الحرفي المنفرد قدرته، شيئا فشيئا، على ممارسة حرفته برمتها، ويكتسب من جهة ثانية مهارة أفضل في عمله الجزئي. وهكذا تنقسم كامل العملية إلى مكوناتها الجزئية.
2. أو بأن يقوم العديد من الحرفيين بأداء أعمال متشابهة، أو القيام بنفس العمل على شكل جماعة موحدة في المعمل نفسه، ولكن عوضا عن إنجاز الأعمال الفردية واحدة بعد أخرى من قبل شغيل واحد، يتم تجزئتها بشكل تدريجي إلى أن يجري تنفيذها من قبل عمال متعددين في وقت واحد (صناعة الإبر..الخ) وبدلا من أن يكون المنتوج نتاج حرفي واحد، يصبح الآن نتاج عمل مجموعة من الحرفيين الذين لا يؤدي أحد منهم سوى جزء تفصيلي من العملية.

إن كل مجموعة من العمال، في المانيفاكتورة، تجهز المجموعة الأخرى بالمادة الأولية، وينجم عن هذا شرط أساسي، إذ يتوجب على كل مجموعة أن تنتج كمية معينة في وقت معين، فنحصل بذلك على استمرارية وانتظام وتناسق وشدة عمل من نوع مختلف تماما عما يخلقه التعاون في الحرفة المستقلة.وهكذا نحصل على القانون التكنيكي لعملية الإنتاج: أن يكون العمل هو العمل الضروري اجتماعيا.

ففي هذه المرحلة الانتقالية ، نلاحظ تطوراً ونمواً للمدن وظهور التجار والصناعيين وأصحاب البنوك، والاكتشافات التكنيكية المغازل الآلية – دواليب المياه – الأفران العالية والبارود والطباعة في أواسط القرن الخامس عشر .

فيما بعد تم إحراز نجاحات أخرى عززت تطور أسلوب الإنتاج الرأسمالي ضمن محورين أساسيين :

1. الكشوفات الجغرافية مع نهاية القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر.
2. ترافق كل ذلك مع تغيرات ثقافية وفكرية رحبة كسرت الجمود الفكري اللاهوتي السائد ، وأدت إلى " تهاوي استبداد الكنيسة في عقول الناس ".

وظهور مجموعات من المثقفين البرجوازيين قطعوا كل صلة لهم بالكنيسة واللاهوت الديني المذهبي، وارتبطوا مباشرة بالعلم والفن ، وقد سمي هؤلاء بأصحاب النزعة الإنسانية "HUMANISM ".

المسار الفكري التاريخي لعصر النهضة:

البدايات الأولى مع ميكافيلي (1469–1527) وهو من أوائل المنظرين السياسيين البرجوازيين ، حاول في مؤلفاته البرهنة على أن البواعث المحركة لنشاط البشر هي الأنانية و المصلحة المادية، وهو صاحب مقولة:"أن الناس ينسون موت آبائهم أسرع من نسيانهم فقد ممتلكاتهم" ، إن السمة الفردية والمصلحة عنده هما أساس الطبيعة الإنسانية؛ ومن جانب آخر فقد رأى أن القوة هي أساس الحق.

ظهرت الآلات بشكل مبكر في مانيفاكتورة متفرقة –مطاحن الحبوب ومصانع الورق..الخ.. ولكن الآلة كانت شيئا ثانويا. إن الآلة الرئيسية في المانيفاكتورة هي العامل الجماعي المندمج الذي يمتلك درجة من الكمال أعلى من العامل الحرفي المنفرد القديم. إن كل نواقص الحرفي التي تزداد وتتطور بالضرورة عند تقسيم العمل، تصبح في المانيفاكتورة الكمال بعينه.

وتخلق المانيفاكتورة فروقات بين العمال الجزئيين وتقسمهم إلى عمال ماهرين وعمال غير ماهرين، بل إنها تؤسس نظاما للمراتب وسلما متدرجا للأجور.

نيقولا كوبرنيكس (1473 م. _ 1532 م.): ساهم هذا المفكر في تحطيم الأيديولوجية اللاهوتية القائمة على القول بمركزية الأرض في الكون وذلك عبر اكتشافه لنظرية مركزية الشمسHelio Contricism التي قام على أساسها علم الفلك الحديث؛ وهذه النظرية من أهم منجزات "كوبرنيكس" على الإطلاق وهي تستند إلى مبدأين:_

أولاً: ليست الأرض ثابتة في مركز الكون بل تدور حول محورها الخاص؛ وقد استطاع من خلال ذلك تفسير تعاقب الليل والنهار.

ثانياً: الأرض تدور حول الشمس مركز الكون.

جوردانو برونو (1548 م. _ 1600 م.): فيلسوفاً وعالماً فلكياً، قام بتطوير وتصحيح نظرية كوبرنيكس، بدأ حياته راهباُ وبسبب أفكاره المادية انفصل عن الكنيسة وتفرغ لنظرياته العلمية، آمن بـ "لا نهائية" المكان أو لانهائية الطبيعة، ورفض مركزية الشمس في الكون مؤكداً على أن لا وجود لهذا المركز إلا كمركز نسبي فقط "فشمسنا ليست النجم الوحيد الذي له أقمار تدور حوله". لقد حطم برونو التصورات القديمة عن العالم المخلوق ليجعل الكون ممتداً إلى ما لا نهاية وهو القائل بأن: "الكلمة الأخيرة في كل مجال من مجالات المعرفة تكمن في العقل وحده" ؛ ألقي القبض عليه من قبل محاكم التفتيش التي سجنته ثمانية سنوات أحرقوه بعدها على أحد أعمدة التعذيب بعدما رفض إنكار فلسفته وتوجهاته العلمية.

ليوناردو دافنشي (1452-1519)، وضع العديد من التصاميم للأجسام الطائرة.

جاليليو (1564-1642) ، صمم تلسكوب بنفسه كان لاكتشافاته في علوم الفلك دوراً كبيراً.يعتبر جاليلو من أبرز مفكري ذلك العصر الذين صاغوا النظرة الديئية deism إلى الطبيعة التي إعتنقها عدد من فلاسفة ومفكري القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ أسهمت هذه النظرة إلى جانب أصحاب النزعة الإنسانية والفلسفة

البانتيئية (وحدة الوجود) في تعزيز وتطور الفلسفة العقلانية والمنهج المادي العلمي كمنطلقات أساسية لعصر النهضة.

المرحلة التاريخية الثانية أو تطور الفلسفة الأوروبية في عصر الثورات البرجوازية أواخر القرن السادس عشر ونهاية القرن الثامن عشر :-

أدى تفسخ العلاقات الاجتماعية والاقتصادية في النظام الإقطاعي الأوروبي إلى تغيير كبير في الدور الذي يلعبه الدين في المجتمع.

وفي ضوء هذا التطور الذي أصاب كل مناحي الحياة في عصر النهضة، رفع فلاسفة هذا العصر رغم الاختلافات بين مذاهبهم شعار "العلم" من أجل تدعيم سيطرة الإنسان على الطبيعة ورفض شعار العلم من أجل العلم.. لقد أصبحت التجربة هي الصيغة الأساسية للاختراعات والأبحاث العلمية التطبيقية في هذا العصر وأبرزها:

- صياغة القوانين الأساسية للميكانيك الكلاسيكي بما فيها قانون الجاذبية الذي وضعه نيوتن (1643 – 1727) .
- تطوير علوم الرياضيات والهندسة والفيزياء والأحياء_ ديكارت ولايبنتز.
- اكتشاف الدورة الدموية– هارفي – " تأكيد اكتشاف ابن النفيس".
- قوانين الميكانيك وتعريف مفهوم العنصر الكيميائي_ بويل.
- ميزان الحرارة الزئبقي والضغط الجوي_ تورشيللي (أحد تلامذة جاليليو).

لم يكن سهلاً لهذه الاكتشافات العلمية وغيرها أن تكون بدون تطور الفلسفة عموماً والمذهب التجريبي على وجه الخصوص ، في سياق الحراك والتناقض والصراع الاجتماعي الدائم والمستمر بوتائر متفاوتة في تسارعها بين القديم والجديد ، إذ أنه بدون هذه الحركة والتناقض لم يكن ممكناً بروز الدعوة من أجل التغيير والتقدم التي عبر عنها فلاسفة عصر النهضة في أوروبا أمثال فرنسيس بيكون، ديكارت، هوبس، لايبنتز، سبينوزا.

فرنسيس بيكون (1561 م _ 1626 م) : فيلسوف انجليزي "أول من حاول إقامة منهج علمي جديد يرتكز إلى الفهم المادي للطبيعة وظواهرها" ؛ وهو مؤسس

المادية الجديدة والعلم التجريبي وواضع أسس الاستقراء العلمي؛ فالغرض من التعلم عنده زيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة وهذا لا يمكن تحقيقه إلا عن طريق التعليم الذي يكشف العلل الخفية للأشياء.

لقد شك بيكون في كل ما كان يظن "أنه يقين حق" غير أن الشك عنده لم يكن هدفاً بذاته بل وسيلة لمعرفة الحقيقة؛ وأول خطوة على هذا الطريق تنظيف العقل من الأوهام الأربعة "أوهام بيكون"

رينيه ديكارت (1596 م _ 1650 م): وهو فيلسوف فرنسي وعالم رياضيات وفيزيائي وعالم فسيولوجيا، كان "ديكارت" في مبحث المعرفة مؤسس المذهب العقلاني، هذا المذهب الذي يرتكز عنده على مبدأ الشك المنهجي أو الشك العقلي "الشك الذي يرمي إلى تحرير العقل من المسبقات وسائر السلطات المرجعية" ومن سلطة السلف ، الشك الذي يؤدي إلى الحقيقة عن طريق البداهة العقلية كالحدس_ التحليل_ التركيب.

لقد أقام "ديكارت" وفق أسس الشك المنهجي والبداهة العقلية؛ يقينه الأول من مبدأه البسيط الذي عرفناه من خلاله "أنا أفكر.. أنا موجود" ، هذا المبدأ الأول هو بداية كل فكر عقلاني وهو ما سنجده مضمراً وصريحاً في الفلسفة العقلانية من ديكارت إلى ماركس.

توماس هوبز (1588 م _ 1679 م): أحد فلاسفة القرن السابع عشر ، تأثرت فلسفته المادية بالثورة البرجوازية الإنجليزية ضد الأرستقراطية الإقطاعية في تلك المرحلة؛ رفض هوبز في مذهبه في القانون والدولة نظريات الأصل الإلهي للمجتمع.

جوتفريد فيلهلم لايبنتز (1646م – 1716م) :وصل من خلال اللاهوت "Theology" إلى مبدأ الترابط المحكم (الشامل والمطلق) بين المادة والحركة"بعكس "ديكارت" الذي يقول: بجوهرين مستقلين مادي وغير مادي؛ إلتزم بمبدأ التجريبية في المعرفة التي تعتبر الأحاسيس شيئاً لا غنى عنه للمعرفة.

في مؤلفه "العدالة الإلهية".. حاول أن يبرهن فيه على أن عالمنا الذي خلقه الله هو بالرغم مما فيه من شرور، أحسن العوالم الممكنة،فما نراه من شرور هو شرط ضروري في رأيه للتناسق في العالم ككل ، في رأينا إن جوهر هذه الفلسفة هو الاستسلام للأمر الواقع ، وهو يقترب من فلسفة " ليس في الإمكان أبدع مما كان"، وهذه المقولة لا تختلف في جوهرها عن المقولة التراثية الإسلامية " لو اطلعتم في الغيب لاخترتم الواقع".

باروخ سبينوزا (1632م – 1677م) : وهو يهودي هولندي.. تشكل فلسفته أحد الاتجاهات الرئيسية في مادية القرن السابع عشر؛ وقد أكد على أن الفلسفة يجب أن تعزز سيطرة الإنسان على الطبيعة.. دحض سبينوزا افتراءات رجال الدين اليهود عن "قدم التوراة" وأصلها الإلهي.. فهي ، أي "التوراة" كما يقول ليست وحياً إلهياً بل مجموعة من الكتب وضعها أناس مثلنا وهي تتلاءم مع المستوى الأخلاقي للعصر الذي وضعت فيه.. وأنها "سمة لكل الأديان" حول الحكم يعتبر "سبينوزا" أن الحكم الديمقراطي هو أرفع أشكال الحكم بشرط أن يكون تنظيم الدولة موجهاً لخدمة مصالح كل الناس.

جون لـوك (1632م. – 1704م.) : من كبار فلاسفة المادية الإنجليزية، وقد برهن على صحة المذهب الحسي المادي الذي يرجع جميع ظروف المعرفة إلى الإدراك الحسي للعالم الخارجي.

رفض وجود أية أفكار نظرية في الذهن.. فالتجربة بالنسبة له هي المصدر الوحيد لكافة الأفكار..! وحول فلسفته يقول ماركس :"لقد أقام لوك فلسفة العقل الإنساني السليم.. أي أنه أشار بطريقة غير مباشرة إلى أنه لا وجود لفلسفة إلاَ فلسفة البصيرة المستندة إلى الحواس السليمة".

جون ستيوارت مل (1632–1704): قال بأن جميع أشكال المعرفة تعود إلى الإدراك الحسي المادي للعالم الخارجي .

التنويـــر الفرنسي والفلسفة الألمانية في القرن الثامن عشر:

أولاً : التنوير الفرنسي :

شهدت فرنسا قبيل الثورة البورجوازية الفرنسية (1789) بأربعة عقود حركة فكرية واسعة وقوية عرفت "بحركة التنوير" ، وضع رجالها نصب أعينهم مهمة نقد ركائز الأيديولوجية الإقطاعية، ونقد الأوهام والمعتقدات الدينية والنضال من أجل إشاعة روح التسامح الديني وحرية الفكر والبحث العلمي والفلسفي وإعلاء شأن العقل والعلم في مواجهة الغيبية.

شارل مونتسكيو (1689–1755) : صاحب كتاب "روح القوانين".. يرى أن الضمانة الأساسية للحرية في المؤسسات الدستورية التي تحد من العسف وتكبحه ، يرى في التفاني وإخلاص كل فرد وتضحيته من أجل المصلحة العامة ، القوة المحركة في النظام الديمقراطي وأساس ازدهاره .

ومن أهم آرائه ، رأيه في الحكم المطلق الذي يعتبره شكلاً مناقضاً للطبيعة الإنسانية ومناقضاً للحقوق الشخصية وحصانتها وأمنها.

فرانسوا فولتير (1694م. – 1778م.) : عاش كل حياته مناضلاً ضد الكنيسة والتعصب الديني وضد الأنظمة الملكية وطغيانها؛رفض فولتير جميع تعاليم الديانات _الإيجابية_ في صفات الله لكونها تفتقر إلى البرهان.

جان جاك روسو (1712 – 1778) :من الذين نادوا بالمصالح البرجوازية ضد الإقطاع ، فقد ناضل روسو ليس فقط ضد السلطة الإقطاعية بل كان مستوعباً لتناقضات المجتمع الفرنسي أكثر من غيره؛ فقد وقف مع وجهة نظر البرجوازية الصغيرة "الراديكالية" والفلاحين والحرفيين.. وكان موقفه أكثر ديمقراطية من معاصريه.

ففي كتابه "العقد الاجتماعي" يحاول روسو البرهنة على أن الوسيلة الوحيدة لتصحيح التفاوت الاجتماعي هي في ضمان الحرية والمساواة المطلقة أمام القانون.

ديني ديدرو (1713 – 1784): من أبرز وجوه الماديين الفرنسيين على الإطلاق.. ينطلق في أفكاره من القول بأزلية الطبيعة وخلودها فليست الطبيعة مخلوقة لأحد ولا يوجد سواها أو خارجها شيء مطلق؛ وقف ضد التفسير المثالي اللاهوتي للتاريخ الإنساني ليؤكد مع زملائه الماديين الفرنسيين أن العقل الإنساني وتقدم العلم والثقافة هي القوة المحركة لتاريخ البشرية.

يرى أن الطريق إلى الخلاص من عيوب أشكال الحكم القائم لا يمر عبر الثورة بل من خلال إشاعة التنوير في المجتمع.

ثانياً : الفلسفة الألمانية:

عمانويل كانت (1724 – 1804): من مؤلفاته انطلق من نظريته عن "الأشياء في ذاتها" والظواهر؛ إلى القول: أن هناك عالم مستقل عن الوعي (الحواس ، الفكر) ، وهو عالم الأشياء التي يسميها "الأشياء في ذاتها" والعالم المستقل عن الوعي هو العالم الموضوعي.

عارض مزاعم الإقطاع الألماني في "أن الشعب لم ينضج بعد للحرية؛ مبيناً أن التسليم بصحة هذا المبدأ يعني أن الحرية لن تأتي في يوم من الأيام".

إن "كانط" يفهم الحرية المدنية على أنها حق الفرد في عدم الامتثال إلا للقوانين التي وافق عليها مسبقاً واعترف بمساواة جميع المواطنين أمام القانون.

جورج ويلهلم فريدريك هيجل (1770 – 1831) : تكمن مأثرته التاريخية العظيمة في أنه كان أول من نظر إلى العالم الطبيعي والتاريخي والروحي بوصفه عملية؛ أي في حركة دائمة وفي تغير وتطور.لقد صاغت فلسفة "هيجل" بشكل منظم النظرة "الديالكيتكية" إلى العالم.

نقطة الانطلاق في فلسفة "هيجل" : إن الوحدة الأولية التي تشكل الأساس الجوهري للعالم هي: "وحدة الوجود والفكر" ، يرى "هيجل" أن الفكر "يغير" وجوده إلى شكل مادة، طبيعة.. وهي وجود آخر لهذا الفكر القائم موضوعياً والذي يسميه هيجل "بالفكرة المطلقة"؛ وهكذا إن العقل ليس ملكة خاصة بالإنسان بل هو الأساس

الأوَّلي للعالم، ولذا فان العالم يتطور وينمو وفقاً لقوانين الفكر أو العقل.. وبهذا يكون الفكر أو العقل عند هيجل هو الجوهر المطلق _المستقل عن الإنسان والإنسانية_ للطبيعة والإنسان والتاريخ العالمي؛ وأن هذا الفكر كماهية جوهرية موجودة لا خارج العالم بل في العالم ذاته بوصفه المستوى الداخلي لهذا العالم.

إن المساهمات الرئيسية للديالكتيك الهيغلي يمكن تلخيصها في:

1. ترابط الأشياء فلا يمكن قبول أي حدث بمعزل عن الأحداث الأخرى.
2. رفض المنهج الميتافيزيقي الذي ينظر إلى الأشياء بعزلها عن بعضها البعض، فعلى سبيل المثال ليس هناك شيء اسمه "الطبيعة الإنسانية" في حد ذاتها _أي موجودة في خارج الإنسان_ بل هناك طبيعة إنسانية في هذا الموقف أو ذاك.
3. يدعونا إلى النظر إلى الأشياء كافة لا كأشياء جامدة لا تتحرك ولكن أن ننظر إليها كأشياء سبق أن كانت أشياء أخرى وستكون في المستقبل شيئاً جديداً مختلفاً فليس هناك من شيء دائم؛ كل شيء في مرحلة انتقال وفي تطور دائم.. هذه هي عظمة المنهج الجدلي عند هيجل.

بعد هيجل اختلف الكثيرون حول فلسفته وبرز تيارين رئيسيين انعكاساً لها أو دفاعاً عنها؛ تيار يميني دعي ممثلوه بالهيغليين الشيوخ الذين تمسكوا بالأيديولوجية الإقطاعية/ المسيحية ضد التيار اليساري أو الهيغليون الشباب.

حركة الهيغليين الشباب التي لعبت دوراً تقدمياً في الثلاثينيات من القرن التاسع عشر وكان ماركس أحدهم.

لودفيج فيورباخ (1804 – 1872): كان هدف فيورباخ تحرير الإنسان من الوعي الديني؛ وفي مؤلفه "نقد فلسفة هيجل" أعطى حلاً مادياً للمسألة السياسية في الفلسفة وهذا الحل يرتكز على اعتبار الطبيعة، أو الوجود، أو المادة واقعاً ينشأ عنه بالضرورة العقل المفكر.اقترب في أواخر حياته من الاشتراكية العلمية خصوصاً بعد أن قرأ رأس المال.

وفي رأيه إذا كان الدين يعد الإنسان بالنجاة بعد الموت فإن الفلسفة مدعوه لتحقق على الأرض ما يعد به الدين في عالم الغيب.. أي أن على الفلسفة أن تلغي الأوهام الدينية لتوفر وتعطي الإنسان القدرة على معرفة إمكانياته الحقيقية في بلوغ السعادة.

المقدمات الأيديولوجية لظهور الماركسية :

كان ديكارت وبابيف وديدرو وفولتير من أبرز أسلاف الفلسفة الماركسية، باعتبارهم من أهم رموز عصر النهضة الذين مهدوا أيديولوجياً للثورات البرجوازية في أوروبا في القرنين 17 و 18 ، كذلك فإن المفكرين الاجتماعيين مثل هوبز / لوك / مونتسكيو / وروسو ، كانوا جميعاً من هؤلاء الأسلاف العظام، فقد كانوا رموز عصر التنوير وأنصار العقلانية الذين وجهوا نقداً عنيفاً للأنظمة الإقطاعية ، وأعلنوا ضرورة إشاعة الحريات المدنية والمساواة بين الناس .. لقد زرعوا بذور التغيير وساهموا في إنضاجها.

مصادر الفلسفة الماركسية :

أولاً/ الفلسفة الألمانية:

هيجل : (1770 – 1831) أبرز رجالات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، وقد بلغت هذه الفلسفة ذروتها في مذهبه الذي تكمن مأثرته التاريخية في أنه كان أول من نظر إلى العالم ، الطبيعي والتاريخي والروحي بوصفه عملية ، أي في حركة دائمة ، في تغير وتطور ، إنها عملية ديالكتيكية ، وهو أول من أعطى صياغة دقيقة لقوانين الديالكتيك الأساسية ، لكنه رغم ذلك وقف على أرضية المثالية الفلسفية الخاطئة.

لودفيج فيورباخ (1804 – 1872) لعبت فلسفته المادية دوراً هاماً في وضع ماركس وانجلز للرؤية المادية ، لقد وجه فيورباخ نقداً عنيفاً للمثالية الهيجلية ، لكنه عموماً ظل مادياً ميتافيزيقياً ، بسبب أن ماديته لم تتفهم القيمة العلمية لديالكتيك هيجل، كذلك لم يدرك حق الإدراك ماهية الإنسان ، فاعتبره كائناً بيولوجياً فقط ، ولم يتبين الجانب المادي من العلاقات الاجتماعية.

ثانياً/ الاقتصاد السياسي الانجليزي :

من المصادر أيضاً النظريات الاقتصادية التي وضعها كل من آدم سميث (1723 – 1790) وديفيد ريكاردو (1772 – 1823) وخاصة نظرية القيمة – العمل التي كان لها أهمية بالغة في تكون المذهب الفلسفي الماركسي ، إن نظريتهما أوضحت ولأول مرة أهمية الأساس الاقتصادي لنشاط الناس ، كما بينا أن تطور المجتمع يرتكز إلى التفاعل الاقتصادي بين الناس، لكنهما (سميث وريكاردو) كونهما من المدافعين عن الرأسمالية ، عملا على تبرير استغلال الرأسماليين للعمال ، وصورا هذا الاستغلال تفاعلاً بين شريكين متكافئين في إطار علاقات السوق ، أما الربح فاعتبراه مكافأة للرأسمالي على تنظيم الانتاج وإدارته ، المهم أن مذهبهما الاقتصادي كان منطلقاً للبحث اللاحق للعلاقات الاقتصادية وللكشف عن التناقض بين العمل والرأسمال من حيث هو التناقض الأساسي في المجتمع البرجوازي.

ثالثا/ الاشتراكية الطوباوية :

من المصادر أيضاً ، الأفكار الاشتراكية الطوباوية ، وأهم الرموز : سان سيمون (1760 – 1825) وفورييه (1772 – 1837) وروبرت اوين (1771 –1858) ، وقد لعبت هذه الأفكار دوراً هاماً في التمهيد لظهور الفلسفة الماركسية ، وخاصة المادية التاريخية ، لقد ارتكزت أفكار هؤلاء الرواد على مطالبتهم بضرورة انتشار الملكية العامة (الجماعية) والعمل الجماعي ، بما يسمح بالقضاء على بؤس الجماهير ، لكنهم لم يروا السبل المؤدية إلى التحول الاشتراكي وأنكروا دور الثورة والصراع الطبقي أو لم يفهموه ، واعتبروا أن الطريق إلى الاشتراكية يمر عبر التنوير وتعاون الطبقات ، وهو أمر مستحيل ، تلك هي مثاليتهم.

على ضوء الانجازات النظرية لأبرز رجالات الفلسفة والاقتصاد السياسي ، والاشتراكية الطوباوية، وضع ماركس وانجلز نظرية فلسفية جديدة كل الجدة تجمع لأول مرة في تاريخ العلم بين المادية الفلسفية والمنهج الديالكتيكي ، وتعطي تفسيراً

علمياً لحياة المجتمع البشري ، وبفضلهما تحول العلم الفلسفي ليصبح أداة بيد الطلائع المثقفة والقوى الكادحة والبروليتاريا في نضالها لتغيير العالم.

ظهور الفلسفة الماركسية ومصادرها ومكوناتها

تمهيد:

إن الفلسفة الماركسية هي علم عن قوانين علاقة الوعي بالعالم الموضوعي ، وعن القوانين العامة للحركة في الطبيعة والمجتمع والفكر البشري .إن ظهور الماركسية في أربعينيات القرن التاسع عشر ترافق مع تطور الرأسمالية وتَكَشُّف طبيعتها التناحرية وجوهرها القائم على الاستغلال والقهر كما نشاهده ونلمسه ونعاني منه يومياً عبر همجية وتوحش العولمة الامريكية وحليفها الصهيوني وتوابعها من انظمة الاستبداد والتخلف في بلادنا.

كارل ماركس : (1818 – 1883) مؤسس فلسفة المادية الجدلية والمادية التاريخية والاقتصاد السياسي ، " ولد في تريير – بألمانيا ، حيث أنهى الثانوية عام 1835 ، والتحق بجامعة بون ، وبرلين " تأثر بأفكار هيجل وفيورباخ وآدم سميث ، نال درجة الدكتوراه في الفلسفة عن رسالته بعنوان " الاختلاف بين فلسفة ديموقرطيس الطبيعية وفلسفة إبيقور " عام 1841 ، ومن خلال دراسته للاقتصاد السياسي ومشاركته في الأحداث الثورية في المانيا وفرنسا ، اكتشف لأول مره الدور التاريخي للبروليتاريا وتوصل إلى النتيجة القائلة بحتمية الثورة الاجتماعية وضرورة توحيد حركة الطبقة العاملة ، كما وضع نظرية فائض القيمة التي تمثل حجر الزاوية في الاقتصاد السياسي الاشتراكي وتكشف بوضوح عملية الاستغلال الرأسمالي ، أصدر العديد من الأبحاث والكتب أهمها " المخططات الاقتصادية والفلسفية " (1844) و " العائلة المقدسة " (1845) و " الايديولوجيا الألمانية " (1846) و"بؤس الفلسفة " (1847) " و"إطروحات حول فيورباخ " بالتعاون مع زميله " إنجلز " ثم أصدرا معاً " البيان الشيوعي " (1848) " الذي وضع الخطوط العريضة لتصور جديد للعالم ، وهو المادية المتماسكة ونظرية صراع الطبقات والدور الثوري للطبقة العاملة ، وبعد أن

وضع عدداً من الكتب الهامة حول الثورة في فرنسا وأوروبا والصراع الطبقي ، أصدر في عام 1867 المجلد الأول لكتابه الرئيسي البالغ الأهمية " رأس المال " والذي تم استكماله فيما بعد على يد رفيقه " فريدريك انجلز" 1885 و 1894 .

إلى جانب كل ذلك ، فقد كان ماركس فيلسوفاً مادياً جدلياً " رفض فهم الفلسفة على إنها علم مطلق ، غريب عن الحياة العملية والنضال ، مؤكداً إن مهمة الفلسفة والفكر الاجتماعي ليست بناء أو إنشاء Construction المستقبل ، ولا وَضَع نظريات تصلح لجميع العصور والدهور ، بل إن مهمتها " النقد الذي لا يرحم لكل ما هو قائم ، نقد لا يرحم بمعنيين ، لا يهاب استنتاجاته الذاتية ، ولا يتراجع أمام الاصطدام بالسلطات القائمة ، هكذا طرح ماركس مسألة نفي الفلسفة بمعناها القديم ، " حب الحكمة " أو " علم العلوم " ، إنه ضد عزل الفلسفة عن النشاط العملي ، ولاسيما حركة الكادحين والفقراء التحريرية ، فهو يقول " لاشئ يمنعنا أن نربط ممارستنا بنقد السياسة ، بموقف حزبي معين في السياسة ، أي أن نربط ونقرن نقدنا بالنضال الواقعي .. إن مأثرة فلسفة ماركس تكمن في كونها البرهان الفلسفي والعملي في آن واحد على حتمية التحويل الجذري لمجتمعاتنا نحو الانعتاق والتحرر والعدالة الاجتماعية بآفاقها الاشتراكية، رغم كل ما يتبدى اليوم من مظاهر القوة والعدوان للتحالف الامبريالي الصهيوني في بلادنا من ناحية ورغم كل عوامل وأدوات ورموز الهبوط السياسي والتبعية والقهر والتخلف السلفي الرجعي والليبرالي الهابط من ناحية ثانية.

المادية الجدلية:

لا شك أن الاكتشافات العلمية المذهلة في أواخر القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، قد أكدت على انتصار وتغلب المفاهيم العلمية المادية الجدلية على كافة المفاهيم الغيبية ، إذ أن العلم الحديث (في علوم الهندسة الوراثية والاستنساخ والجينات والفيزياء والليزر، والهندسة (النانو) والفامتو Famto Second

والكومبيوتر وعلوم الفضاء والاتصال...إلخ) أكد على استبدال مفهوم المادة الضيق بمفهومها الديالكتيكي الواسع، بما يكرس مصداقية الفلسفة المادية الجدلية التي تُعرّف المادة بأنها " واقع موضوعي قائم بغض النظر عن الوعي البشري الذي يعكسه" . ان التعريف العلمي للمادة يتضمن ثلاثة جوانب: 1) المادة هي ما يوجد خارج الوعي وبغض النظر عنه. 2) المادة هي ما يُولّد الأحاسيس لدينا؛ وهي ما تعتبر أحاسيسناً ووعيناً على العموم انعكاساً لها.

وهذا يفتح على مسألة هامة هي أن الفكر جزء من الواقع المادي أيضاً. فهو نتاج الإنسان الواعي، أي الإنسان الساعي إلى صوغ واقعه في تصورات وأفكار. والفارق بين الواقع والمادة هو هنا، حيث تخضع المادة لفعل الإنسان ولكن لـ "عقله " أيضاً. هذا الفعل وذاك العقل يسهمان في وعي المادة، وبالتالي، في السيطرة عليها وتطويرها كذلك.

المنهج الديالكتيكي الماركسي :

يتميز هذا المنهج عن المنهج الميتافيزيقي بميزات أربع هي تباعاً:

أ. **النظر إلى الطبيعة بوصفها كلاً موحداً ومتماسكاً ترتبط فيه الموضوعات والظاهرات ارتباطاً عضوياً فيما بينها ويشترط بعضها بعضاً.**

ب. **النظر إلى الطبيعة بوصفها في حالة حركة وتبدل مستمرين، وتجدد ونمو لا ينقطعان إذ ثمة دائماً شيء ما يولد وينموا وآخر ينحل ويزول.**

ج. **النظر إلى سيرورة النمو بوصفها إنتقالاً من التبدل الكمي الخفي إلى التبدل الجذري الكيفي، والنظر إلى التبدل الكيفي بوصفه تبدلاً ضرورياً يحصل بقفزات ويسير أبداً إلى أمام من القديم إلى الجديد ومن البسيط إلى المركب ومن الأدنى إلى الأعلى.**

د. النظر إلى موضوعات الطبيعة وظاهراتها من زاوية تناقضها الداخلي، أي النظر إلى جانبها السالب وجانبها الموجب، إلى ماضيها ومستقبلها، إلى ما يختفي فيها ويظهر، لأن مضمون النمو الداخلي هو صراع الأضداد ولأن كل شيء يخضع للظروف والزمان والمكان.

أما المادية الفلسفية الماركسية فتنطلق من مبادئ ثلاثة يعارض كل منها مبدأ في المثالية الفلسفية:

أ. المبدأ القائل أن العالم مادي بطبيعته، وأن مختلف ظاهراته ليست سوى أوجه مختلفة من أوجه المادة المتحركة وذلك على عكس المثالية – التي يختصرها هيغل هنا على ما يبدو – التي تنظر إلى العالم بوصفه تجسيداً للفكرة المطلقة أو الروح الكلي – لكن إثبات مادية العالم لا يتوقف هنا، بل يقترن بالقول إن حركة المادة والعالم تحصل بموجب قوانين ضرورية، وهي القوانين التي يثبتها المنهج الديالكتيكي في علاقات الظاهرات وتشارطها.

ب. المبدأ القائل أن العالم المادي هو واقع موضوعي قائم خارج وعينا به وبمعزل عنه. وأن المادة او الكون أو الطبيعة، هي المعطى الأولي في حين ان الوعي أو الفكر هو المعطى الثاني المشتق لانه نتاج للمادة ولدرجة عليا من درجات تطورها وكمالها.

ج. المبدأ القائل إن العالم، وقوانينه، قابل لأن يعرف معرفة كاملة. وإن معرفتنا بقوانينه هي معرفة مقبولة عندما تؤكدها التجربة والممارسة[2].

أيهما أسبق الوعي أم المادة؟

يتضح مما تقدم أن جوهر المسألة الفلسفية يتجلى في السؤال التالي: أيهما أسبق الوعي أم المادة؟

[2] الموسوعة الفلسفية العربية – معهد الإنماء العربي – المجلد الثاني– الطبعة الأولى –ص1193–1194.

يعتبر السؤال عن أولوية الوعي أو المادة سؤالا مركزيا في الفلسفة ، ولو أردنا ان نصوغه بطريقة سلسة ومبسطة لقلنا : أيهما يسبق الآخر هل يسبق الوعي المادة أم تسبق المادة الوعي؟ في واقع الامر أهمية هذا السؤال تنبع من التركيب الاكثر وضوحا وأهمية وهو : هل يوجد تفكير أو وعي خارج المادة وهل توجد مادة خارج الوعي وبدونه؟

للوهلة الاولى قد نتسرع بوضع إجابات اعتباطية تنزع إلى طبيعة التكوين الذاتي الثقافي لكل منا ، ولذا فنحن نحتاج لشيء من الصبر للحكم على الموضوعة أو اختيار إجابة.

قبل أن نتعرف على الخلاف في جذوره حول أولوية المادة أو الوعي علينا أولا أن نعي مقصود المادة ومقصود الوعي في ضوء دراستنا ونقاشنا وفهمنا للماركسية وفلسفتها، فبالنسبة للمادة هي الموجود المادي بكل ابعاده مستقلا عن الروح ومستغن عنها ، أو المادة هي الوجود الموضوعي القائم بذاته خارج وعينا. أما كيف هي المادة؟ فهذا سؤال يجيبنا عليه العلم عن طبيعة المادة وخواصها....الخ. إذن ما هو الوعي الآن؟ يتلخص الوعي فهماً بكونه الإدراك، والإدراك الموضوعي تحديداً ، لأن الإدراك الحسي المباشر ظاهرة توجد لدى الإنسان والحيوان على السواء بينما يتميز الإنسان بإدراك موضوعي يؤهله للتفكير المنطقي أي القدرة على ربط الأسباب بالمسببات ، أو التفكير المنتظم بلغة مهما بلغت درجة بدائية هذه اللغة.

اتخذت المادية إذن كفلسفة موقفا مبدئيا علميا من مسألة أولوية المادة ؛ ذلك أن عمليات الإدراك والتفكير وتكوين الوعي لا يمكن أن تتحقق إلا في بيئة مادية ، وبالتالي فوجود المادة شرط أساسي لا غنى عنه في عملية الوعي ، تدلنا القوانين العلمية الناظمة للوجود المادي على استحالة تكوين وعي بدون مادة ، أي أن الفرض القائل بإمكانية تحقق وعي بدون زمان أو مكان أو حركة فرض غير ممكن التحقق، فالوعي إذن مظهر من مظاهر وجود المادة.

أهمية القول بأولوية المادة:

أن القول بأولوية المادة معناه رفض كل أطروحات الفلسفة المثالية التي تحاول تفسير العالم والوجود الانساني انطلاقا من ما ورائيات أو أي وعي سبق المادة، وبالتالي فهي دعوة لفهم واقع الانسان ووجوده إنطلاقا من وعي ما هو مادي ، ووعي ما هو مادي إنما يستند للعلم ، فالعلم هو الذي يجيبنا عن ماهية المادة ، وبالتالي فإن الفلسفة المادية إنما تبني مقولاتها كلها منطلقة من الوعي العلمي الذي يكون موضوعه الأساسي الوجود المادي للكون والإنسان والمجتمع، وقد إتخذ ماركس موقفا أبعد من ذلك عندما طالب بإنتقال الفلسفة من تفسير العالم إلى تغييره ، جوهر هذا الكلام المطالبة بتوظيف القوانين المادية التي تحكم الوجود في تغيير الوجود نفسه ، وبالتالي إخضاع الوجود الموضوعي للإنسان وتمكينه من خلال فهمه المادي للوجود من تغيير هذا الوجود في مصلحته نحو واقع أكثر تطورا.

تعرف المادية الجدلية في معظم المراجع على النحو التالي: انها قوانين ومبادئ ومقولات تعمل في جانبين ، جانب المعرفة العلمية (العلوم المختلفة) ، والجانب الآخر هو الحركة المجتمعية وتطور المجتمع تبعا لهذه القوانين . أي أنها تطبق في العلوم المعرفية وعلم الاجتماع على حد سواء، إذن يمكننا القول، إن المادية الجدلية هي ذلك العلم الفلسفي الذي ينطلق من أولوية المادة مستخدما قوانين الجدل المادي لفهم الوجود وتطوره.طبعا ليس بمقدورنا أن نقف على المعنى المراد في التعريف المتقدم إلا عندما نقف على قوانين الجدل المادي ونفهمها جيدا ، إلا أن الانطلاق من دقة التعريف الذي سنعود لفهمه بدقة أكبر مع فهمنا لقوانين الجدل يوفر لنا مساحة التفاعل الجدلي أيضا مع التعريف نفسه وبالتأكيد سنجد أنفسنا ونحن نعود إليه نعيد صياغته أو فهمه بشكل أكثر نضجا .

المادة وأشكال وجودها[3]:

إن نقطة انطلاق المادية الديالكتيكية هي الإعتراف بالوجود الموضوعي للمادة، للطبيعة، المتطورة، المتحركة، بشكل خالد. لهذا لابد، في البداءة، من دراسة المادة وأشكال وجودها.

- **المادة**:

يحيط بنا عدد لا حصر له من الكائنات المتباينة أعظم تباين في خصائصها بعضها يحشر في عداد الكائنات الحية. وبعضها لا يتوفر فيه أي دليل على الحياة. بعضها قاس وبعضها طري أو سائل. بعضها متناه في الصغر وخفيف، وبعضها ذو أجسام هائلة وثقيلة جداً. بعض الأجسام مشحونة بالكهرباء، وبعضها غير مشحون بها.... إلخ. كل هذا بمجموعه يشكل ما يدعى بالطبيعة.

ومهما تباينت أجسام الطبيعة وتمايزت عن بعضها، فالخاصة الجامعة بينها هي إنها موجودة خارج وعي الإنسان، واحساسه ونفسه وبشكل مستقل عنه.

ولم ينشأ الإنسان ووعيه الا في درجة معينة من تطور الطبيعة كنتاج رفيع لها، في حين وجدت الطبيعة ذاتها بشكل خالد، ولم يوجد ولا يمكن أن يوجد أي "وعي ما فوق الإنسان" أو "وعي مطلق"، وعلى هذا فالفلسفة المادية تعلم أن الطبيعة، أن المادة، هي السابقة؛ وأن الروح، أن الوعي هو اللاحق، وعلى الصعيد الاجتماعي، فإن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد الوعي الاجتماعي بالنسبة للفرد وبالنسبة للمجتمع.

إن الفلسفة المادية، إذ تعمم حصيلة التطور التاريخي الطويل تصوغ ، شيئاً فشيئاً، مفهوم المادة العلمي.

[3] المصدر : المادية الديالكتيكية – مجموعة من المفكرين السوفييت – ترجمة فؤاد مرعي/ عدنان جاموس/ بدر الدين السباعي ...دار الجماهير –دمشق – 1973 – ط3 – ص74.

يقول لينين: "إن المادة هي مقولة فلسفية للدلالة على الواقع الموضوعي الذي تعرفنا عليه إحساساتنا، الواقع الذي تنسخه هذه الإحساسات وتصوره وتعكسه، ويوجد بشكل مستقل عنها".

في هذا التعريف ينعكس جوهر النظرة المادية عن العالم، وانتصاب المادية ضد المثالية وضد نظرية استحالة المعرفة.

إن آفاقاً لا تحد تتكشف أمام العلم في استقصائه اعماق المادة، مهما صغرت ومهما تعقدت، إن العقل البشري لا يتوقف عن الحدود التي عرفها بل يحاول أن يتعداها ليتعمق في معرفة جوهر المادة وجزئياتها، ذلك أن الحقائق التي عرفناها، يستقر خلفها حقائق أخرى لم نعرفها بعد، وهذه تمهد لاكتشاف حقائق ثالثة وهكذا إلى ما لا نهاية.

ثم أنه لا ينبغي الخلط بين سؤالين اثنين: أولهما هو هل للأجسام الطبيعية كيان خارج وعينا ومستقل عنه؟ وثانيهما: ما هي بنية هذه الأجسام، وما هي العناصر الفيزيائية التي تتكون منها؟ وما هي الصفات الفيزيائية لهذه العناصر؟ السؤال الأول فلسفي ويتعلق بنظرية المعرفة، أما الإجابة على الثاني فمن مهمات العلوم الطبيعية، ولا سيما الفيزياء. بيد أننا حين نؤكد على الفارق بين السؤالين، لا نستطيع الفصل بينهما. إن العلوم الطبيعية تدرس العالم الواقعي والأجسام المختلفة في هذا العالم، كما تدرس بنية هذه الاجسام وخواصها، وارتباط بعضها ببعض، والقانونيات الملازمة لها. بيد أن هذه العلوم لا يمكن وجودها من غير الاعتراف بالواقع الموضوعي للعالم المحيط بنا. ومفهوم المادة هو انعكاس لهذا الواقع الموضوعي. ولهذا فمفهوم المادة، بالمعنى الفلسفي الماركسي، يتمتع بأهمية كبرى بالنسبة إلى العلوم الطبيعية.

إن المفاهيم الأساسية التي أوجدتها العلوم الطبيعية، للدلالة على مواضيع هذه العلوم: كالصغيرة الأولية، والذرة، والجزيء والعنصر الكيماوي والتشكيلة الجيولوجية، والمنظومة الفضائية ....إلخ، إن هذه المفاهيم ترتبط حتماً بمفهوم المادة الفلسفي، ويعبر عنها من خلاله.

لقد لاقى مفهوم المادة هجوماً أعنف من أي هجوم تعرضت له الفلسفة المادية. ولا عجب في ذلك لأن هذا المفهوم هو حجر الزاوية في المفهوم المادي عن العالم، لذا يهاجمه أعداء المادية باستمرار. لقد أكد المثاليون مراراً وتكراراً أن مفهوم المادة الذي يعني الواقع الموضوعي إنما دحض أو شاخ؛ غير أن تطور العلم، ومعطيات ممارسة النشاط العملي أثبتا، بشكل لا يدحض، عكس ما ذهبوا إليه.

كل شيء في تبدل وتغير وذو نهاية. ولكن إذا ما اختفى شيء برز مكانه شيء آخر، بحيث أن أية صُغَيرة مادية لا تختفي من غير أثر، ولا تتحول إلى لا شيء، وبالمقابل فليس هناك من صغيرة مهما كان شأنها، تخلق من لا شيء. وحيث تنتهي حدود أحد الأشياء المادية تبدأ حدود أشياء مادية أخرى. ولا نهاية لهذا التعاقب الذي لا حد له، ولا للتأثير المتبادل بين الأجسام المادية. فالمادة، فالطبيعة خالدة، لا نهاية لها ولا حدود.

ليست المادة شيئاً وحيد الصورة ومن نوعية واحدة. إنها تبرز في أجسام متباينة لا حصر لتباينها، متميزة نوعاً وكماً، وهي تشكل جماعات من الأشياء الأقارب، من حيث خصائصها، وهي ما نسميها بالأنواع المتباينة للمادة.

وهذه الأنواع المتباينة للمادة تتميز بالتعقيد إلى هذا الحد أو ذاك، وهي مواضيع بحث مختلف العلوم من الفيزياء إلى الكيمياء، والبيولوجيا....إلخ. أما الأنواع البسيطة نسبياً منها فهي الصغيريات الأولية كالفوتون، والالكترون، والبوزيترون، والبروتون، والميزون، والأنتي بروتون والنترون والانتي نترون....إلخ.

أما التعقيد الواسع فهو من نصيب الذرات والجزيئات ثم تليها في التعقيد الغازات والسوائل والأجسام الصلبة التي نحتك بها في حياتنا اليومية. وكذلك الأجرام السماوية المختلفة كالكواكب والنجوم والمجموعات النجمية.

وتتميز أجسام الطبيعة العضوية، وخاصة الإنسان، ثمرتها العليا، بدرجة عالية من التعقيد. ويعتبر المجتمع الإنساني موضوعاً مادياً خاصاً تدرس علوم كثيرة

جوانبه ومظاهره المختلفة: من هذه العلوم المادية التاريخية، والتاريخ والاقتصاد السياسي، والاحصاء الاقتصادي....إلخ.

- الحركة شكل لوجود المادة [4]

المادية الجدلية لا تحصر تعدد أشكال الحركة في شكل واحد منها، ميكانيكي، مثلاً أو أي شكل واحد آخر، بل تربط الحركة بالتغير، بتطور الاجسام، بمولد الجديد واندثار القديم ، لا توجد المادة إلا في حركة وهكذا فإن الحركة شكل من أشكال وجود المادة وهي خاصية ملازمة لها. "إن الحركة هي أسلوب لوجود المادة . ولم توجد في أي مكان مادة دون حركة ولا يمكن أن توجد".

- الحركة مطلقة والسكون نسبي

حركة المادة مطلقة وابدية ، وخلافاً لكون الحركة مطلقة فإن السكون نسبي. ولكنه لا يجوز تصوره حالة جامدة متحجرة. فالجسم لا يمكن أن يكون ساكناً إلا بالنسبة لجسم آخر، لكنه بالضرورة يشترك في الحركة العامة للمادة. وفوق ذلك فحتى حين يكون الجسم في حالة سكون فإن عمليات فيزيائية أو كيميائية أو عمليات أخرى تجري فيه طيلة الوقت.

فإن حركة المادة ابدية مطلقة ، في حين أن السكون وقتي نسبي، أنه مجرد لحظة من لحظات الحركة.

ذلك إن كل ما يولد الأحاسيس لدينا مادي، ولكن ليس كل الظواهر المادية تولد لدينا أحاسيس: فالأشعة ما فوق البنفسجية والعمليات الجارية وسط الشمس وعدد لا يحصى من الظواهر الأخرى ليس بمقدورنا أن نحس بها. وبالرغم من كل أهمية السمتين الثانية والثالثة للمادة فالأمر الرئيسي الذي يميز المادي عن غير المادي هو وجوده خارج الوعي.

[4] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص42

إن هذا الفهم للمادة يتسم بأهمية كبرى في الوقت الحاضر وتؤكده كلياً الاكتشافات العلمية الحديثة والمعاصرة. وعلى ضوء التصورات العلمية الحديثة يمكن أن نشير إلى المجموعات التالية لأشكال حركة المادة[5] :

1- الأشكال الميكانيكية: وهي تنقل الأجسام مكانياً بالنسبة إلى بعضها البعض.

2- الأشكال الفيزيائية: وهي التغيرات في الواقع المكاني والسرعة والكتلة والطاقة والشحنة الكهربائية ودرجة الحرارة والحجم وغير ذلك من صفات الأشياء المادية، وهي أيضاً مجموعة أشكال الحركة التي تدرسها الفيزياء كالعمليات الحرارية والكهرطيسية بما فيها الظواهر الضوئية والتجاذب المتبادل وكافة العمليات التي تجري داخل الذرة وداخل النواة.

3- الأشكال الكيميائية: وهي تحول بعض المواد إلى بعضها الآخر، وتكوين تراكيب الذرات وإعادة تكوينها (اتحادها وانفصالها).

4- الأشكال البيولوجية: وهي كافة التغيرات أو الحركة في الحياة العضوية.

5- الأشكال الاجتماعية: وهي التغيرات الجارية موضوعياً في المجتمع البشري وحدهُ والملازمة له دون غيره، أو هي العمليات الاجتماعية (التناقضات والصراعات الطبقية ...إلخ) وتاريخ المجتمع الإنساني.

إن أي شكل من أشكال الحركة المذكورة أعلاه إنما هو موجود موضوعياً بعض النظر عن وعي البشر، وهو يمثل عملية مادية. أما حركة أحاسيسنا وأمزجتنا وأفكارنا فهي موجودة في أذهان البشر فقط. وبديهي أن الأحاسيس والأفكار لا يمكن أن توجد بدون حاملها المادي، نعني الدماغ.

[5] المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية – مجموعة من المؤلفين – دار التقدم – موسكو – 1975- ص82.

مقولات المادية الجدلية :

يعتبر البحث في مسألة المقولات جزءاً من البحث في مشكلة المعرفة. وشرط المعرفة اليقينية سلامة الاستنتاج أو سلامة التسلسل المبني على قياس صحيح، أي من يفيد البرهان وكانت مقدماته صحيحة. والقسم الذي يتولى هذا النمط من التفكير هو المنطق بالشكل الذي وضع فيه أرسطو أول مبادئه . إذ ان معيار الحقيقة قبل أرسطو لم يكن بالضرورة صحة القياس المبني على المقدمات اليقينية[6].

و المقولات بتحديد أرسطو لها هي اعم المحمولات التي يمكن إسنادها إلى الموجود. لذا تدعى أحياناً بالمسندات، كما دعيت أيضاً بالأجناس العامة. والمقولات كما حددها أرسطو عشرة. وهي : الجوهر، الكم، الكيف ، النسبة ، المكان ، الزمان ، الوضع ، الحال ، الفعل والانفعال.

والجوهر بتحديد أرسطو هو الموجود الذي تضاف إليه جميع المحمولات الأخرى. وبتحديد آخر له يقول: هو ما يقوم بنفسه ولا يحتاج في قوامه إلى شيء آخر خارج عنه. وفي "ما بعد الطبيعة" ميز أرسطو بين الجوهر المادي والصوري وبذلك قد يكون الجوهر عبارة عن الشكل او عن ماهية الشيء. أو قد يكون الجسم المركب من مادة وصورة. ومن ميزات الجوهر الأخرى أنه قد يكون حاملاً للأضداد. أي محلاً للأعراض دون أن يلحقه من جراء ذلك أي تغير.

والكم هي المقولة التي تعبر عن كل ما يمكن قياسه أو عَدُّه. وقد ميز أرسطو وكذلك الفلاسفة العرب بين الكم المتصل كالسطح مثلاً والكم المنفصل كالأعداد.

والكيف. هي المقولة التي تبحث في هيئة الشيء كما تبحث أيضاً في ما يحدث للجسم من عوارض كالصلابة أو الليونة مثلاً أو من عوارض نفسية تدخل على الجسم الانساني كالانفعال والخجل. أما مقولة النسبة أو الإضافة والمضاف كما يقول

6 الموسوعة الفلسفية العربية – معهد الإنماء العربي – المجلد الأول – الطبعة الأولى – ص 776 – 777

الفارابي فمدار بحثها الطريقة التي ترتبط بها الأشياء ببعضها بعضاً. كالكثير بإضافته إلى القليل.

والمكان والزمان مقولتان تبحثان في الموضع وفي الوقت الذي يحدث فيه الفعل.

المقولات في فلسفة كانط [7]:

ربما شكل رأي كانط في المقولات شيئاً مميزاً عما هي عليه في الفلسفة المشائية. جعل كانط همه البحث عن طريق المعرفة. وهذه الطريق يجب أن تبحث أولاً في شروط المعرفة. والمعرفة لا تتم إلا بواسطة المفاهيم، أداة الاتصال والتواصل.

فعلى الذهن إذن، ليتحقق من سلامة المعرفة، أن يضبط الشكل الذي تصاغ فيه هذه المفاهيم بوضع المقولات.

والمقولات هي المعاني الذاتية التي تربط بين الأحكام أي بين ما يصادف في الزمان والمكان من ظواهر.

إن كل علم – مهما كان مجال الواقع المادي الذي يدرسه– ليس عبارة عن نظام من القوانين فحسب بل عبارة أيضاً عن مقولات محددة، أي أعم المفاهيم التي تصاغ خلال تطور كل علم ، وتشكل أساسه. فهذه المقولات في الميكانيكا ، مثلاً ، هي الكتلة والطاقة والقوة، وفي الاقتصاد السياسي – السلعة والقيمة والنقود وما اليها[8].

وإذ لخصت الفلسفة إنجازات العلم ونشاط الناس العملي ، فقد كونت نظامها الخاص من المقولات .

"إن المقولات الفلسفية "مفاهيم تعكس ما هو عام لدى الواقع من سمات وارتباطات وجوانب وخصائص، فقد عرفنا عددا من أهم المقولات عند دراستنا للمادية الفلسفية ،ونعني بها أولاً مقولات المادة والوعي ثم الحركة والمكان والزمان ، وسندرس خصيصاً في هذا الفصل مجموعة أخرى من المقولات هي : الخاص والعام، والمضمون

7 الموسوعة الفلسفية العربية – معهد الإنماء العربي – المجلد الأول – الطبعة الأولى – ص 776 – 777

8 افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص121

والشكل، والجوهر والظاهر، والسبب والنتيجة ، والضرورة والصدفة والامكانية والواقع"[9].

الخاص والعام

– ما هو الخاص والعام [10]

لكل شيء عدد من السمات الخاصة التي تلازمه وحده، فلنأخذ، مثلاً، شجرة الحور، ان لها حجمها وعدد فروعها المنظمة بطريقة خاصة، والتكوين الخاص لجذورها وغير ذلك من السمات.

ولكل انسان تكوينه الخاص وقدراته واهتماماته وميوله وطريقة سيره وحديثه، وهذا ما يميزه من مئات الملايين من الناس.

وشجرة الحور المعنية والانسان المعني والشيء أو الظاهرة المفردان في العالم المادي هي بالذات الفردي أو الخاص.

غير انه لا يوجد شيء خاص، فردي بذاته، بدون الارتباط بغيره من الأشياء والظواهر، فالانسان المعني يعيش على الأرض حيث يعيش الكثيرون حوله، ولديه الكثير مما هو مشترك معهم إذ أنه يرتبط بهم بآلاف الوشائج، ان لديه مهنة وهذا يعني أن لديه سمات تلازم كل ممثلي هذه المهنة، وهو ينتمي إلى طبقة محددة وأمة محددة، ومن هنا فتلازمه سمات قومية وطبقية معينة.

أما فيما يخص التركيب الفسيولوجي التشريحي، والقدرة على الشعور والتفكير وعلى العمل والكلام إلخ. فإن هذه السمات ملازمة لجميع الناس، وبالمثل فإن لكل شيء، إلى جانب سماته الخاصة الفردية، سمات مشتركة مع غيره من الأشياء.

---

[9] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص124

[10] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص124

والعام هو ما يلازم الكثير من الأشياء المفردة الخاصة، ولئن كانت السمات الفردية تميز الشيء المعنى عن غيره فإن العام كأنما يقرب بينه وبين الأشياء الأخرى ويجعلها مترابطة فيما بينها ومنتمية إلى صنف معين من الأشياء المتجانسة .

– جدلية الخاص والعام [11]

ليس الخاص والعام مترابطين فحسب، بل هما يتغيران على الدوام، فالحدود بينهما متحركة، ويحدث خلال التطور في ظروف معينة أن ينتقل الواحد منهما إلى الآخر فيصبح الخاص عاماً والعكس بالعكس.

المضمون والشكل

– ما هو المضمون والشكل [12]

المضمون هو مجمل العناصر والعمليات التي تشكل الشيء أو الظاهرة المعنية ، والشكل هو تركيب وتنظيم المضمون ، وهو ليس شيئاً خارجياً تجاه المضمون ، بل هو كامن فيه .

المضمون والشكل يلازمان الظواهر الاجتماعية، فإن القوى المنتجة (وفي المقام الأول أدوات الانتاج والناس الذين يستخدمونها) تمثل مضمون أسلوب انتاج محدد تاريخياً، أما علاقات الانتاج (ترابط الناس خلال عملية الانتاج والذي يقوم على علاقاتهم بهذه الأدوات) فتمثل شكل أسلوب الانتاج.

وتنطلق المادية الجدلية من وحدة المضمون والشكل، من كونهما لا ينفصمان، فكلا من الشكل والمضمون كامن في الشيء المعني، ومن هنا لا يمكن فصل الواحد عن الآخر. فلا مضمون بوجه عام وانما يوجد مضمون متشكل أي مضمون له شكل محدد، وبالمثل لا شكل خالص دون أي مضمون، فللشكل دائماً مضمون، وهو يفترض مسبقاً مضموناً محدداً يمثل هذا الشكل بنيته أو تنظيمه.

---

[11] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص125

[12] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص130

المضمون شديد النشاط، وهو بفضل تناقضاته الداخلية يتطور ويتحرك باستمرار. ثم مع تغير المضمون يتغير الشكل أيضاً، فالمضمون يحدد الشكل.

لا يجوز استصغار دور الشكل وأهميته في التطور . إننا نعلم أن اعداء الماركسية، الانتهازيين ، سعيا منهم لمنع تأسيس حزب ثوري جديد الطراز انكروا دور الأشكال التنظيمية للحزب زاعمين أن الشكل سلبي ساكن ولا يؤثر في مضمون النضال الثوري اطلاقاً.

ويجب أن لا يغيب عن بالنا كذلك، عند تحليل التفاعل بين الشكل والمضمون ، انه تبعاً للظروف يمكن أن يتطور نفس المضمون في أشكال مختلفة .

-التناقض بين الشكل والمضمون [13]:

وبغية تكوين فكرة اكمل عن العلاقة بين الشكل والمضمون من المهم إدراك الطابع المتناقض لهذه العلاقة. لقد سبق واوضحنا ان الشكل أكثر ثباتاً واقل تحركاً من المضمون. وهذا هو السبب في أنه يتخلف عن تطور المضمون، ويصبح عتيقاً ويدخل في تناقض معه. وعادة ما ينتهي التناقض بين الشكل القديم والمضمون الجديد إلى طرح الشكل القديم والاستعاضة عنه بشكل جديد، الأمر الذي يكسب المضمون مجالاً رحبا من أجل التطور لاحقاً.

الجوهر والظاهرة

- ما هو الجوهر والظاهرة [14]:

مفهوم الجوهر قريب من مفهوم المضمون ولكنه لا يتطابق معه. ولئن كان المضمون مجمل جميع العناصر والعمليات التي تشكل الشيء المعني فان الجوهر هو الجانب الرئيسي الداخلي الثابت نسبياً من الشيء (أو مجموع جوانبه وعلاقاته) . ويحدد الجوهر طبيعة الشيء، وتتبع منه كل جوانبه الأخرى وسماته .

[13] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص133

[14] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص134

ويعبر الجوهر في الظواهر الاجتماعية كذلك عن الجانب الداخلي، الرئيسي للعمليات. فعندما وصف لينين الامبريالية – أعلى مراحل الرأسمالية– عرفها بأنها رأسمالية احتكارية . فإن سيطرة الاحتكارات التي حلت محل المزاحمة هي جوهر الامبريالية. ومن سيطرة الاحتكارات تنبع كل السمات الأخرى للامبريالية، وفي المقام الأول حصول الرأسماليين المنضمين إلى الاتحادات الاحتكارية على الربح الفاحش الاحتكاري.

ولثورات التحرر الوطني وجوهرها الخاص أيضاً. وهو يتلخص في احراز الاستقلال الوطني والتخلص من التبعية الاقتصادية للرأسمالية العالمية وتطوير الاقتصاد والثقافة الوطنيين وبناء الدولة الديمقراطية الشعبية .

أما جوهر المجتمع الاشتراكي فهو سيادة الملكية الاشتراكية وتخطيط الاقتصاد وعدم وجود الاستغلال وتحقيق التعاون والمساعدة المتبادلة بين أفراد المجتمع وتلبية احتياجات الناس على أكمل وجه على طريق تطوير الانتاج وتحسينه على أساس التكنيك المتقدم.

فما هو الظاهرة ؟ ان الظاهرة هي التعبير الخارجي المباشر عن الجوهر وشكل تجليه

ويتجلى جوهر الامبريالية في شنها الحروب العدوانية (العالمية والمحلية) وفي سباق التسلح وفي الازمة العامة (الاقتصادية والسياسية والاخلاقية) للرأسمالية التي تتفاقم باطراد وفي تشديد استغلال الجماهير الكادحة وفي ازدياد البطالة وانخفاض مستوى حياة الشعب وفي تزايد الاجرام وفي تشديد استغلال الدول الضعيفة والتابعة .

أما جوهر الاشتراكية فيتجلى في والمساواة وإلغاء كل مظاهر الاستغلال والاستبداد وامتلاك الدولة للثروة وبناء المصانع الجديدة والتقدم التكنيكي في مختلف فروع الاقتصاد الوطني والوتائر الرفيعة لبناء المساكن والمؤسسات الثقافية، وتخفيض ساعات عمل الشغيلة، وزيادة الأجور وتحسين الضمان الاجتماعي والخدمات المعيشية وما إلى ذلك .

- جدلية الجوهر والظاهرة [15]:

ليس ثمة جوهر "خاص" أي جوهر لا يتجلى في شيء فكل جوهر يعبر عن ذاته في عدد كبير من الظواهر. فجوهر الاشتراكية يعبر عن ذاته من خلال كثير من أحداث ووقائع نمط الحياة الاشتراكي .

وليس الجوهر والظاهرة وحدة فحسب، لكنهما أيضاً ضدان، فهما لا يتوافقان كلياً أبداً ، والتناقض بينهما مظهر لكون أشياء الواقع ذاتها متناقضة داخلياً، فالجوهر غير مرئي على السطح، بل هو مخفي وغير قابل للمراقبة المباشرة، ولا يمكن كشفه الا في مجرى الدراسة الشاملة الطويلة للشيء .

- أهمية مقولتي الجوهر والظاهرة [16]:

ان معرفة جدلية الجوهر والظاهرة بالغة الأهمية في الحياة الاجتماعية والعلم والنشاط العملي، فهذه المعرفة تعطي العلماء ثقة في أنه مهما كان تعقد عملية معرفة الظواهر التي يدرسونها، ومهما كان عمق اختفاء الجوهر خلف هذه الظواهر فإن هذا الجوهر سيعرف في آخر المطاف.

وان معرفة الجوهر ضرورية بخاصة لأن الظاهرة غالباً ما تعطي فكرة زائفة عن طبيعة عملية ما، فيبدو لنا ، مثلاً ، ان الشمس تدور حول الأرض، في حين اننا نعرف أن الأرض في الواقع هي التي تدور حول الشمس. وقد يبدو انه ثمة ديمقراطية واسعة في العالم الامبريالي: ففيه يعلن عن الحق الانتخابي العام وحرية الكلام والصحافة وحرية تكوين الاحزاب والجماعات السياسية والخ، لكن الواقع ان الديمقراطية في ظل الامبريالية ليست سوى خدعة، فهي ديمقراطية محدودة ، ديمقراطية للاغنياء وحدهم .

---

[15] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص136

[16] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص137

ان المعرفة القائمة على الظاهري فقط ، على مظاهر الجوهر ، عاجزة عن ان تقدم صورة صحيحة للعالم، ولا يمكن أن تكون مرشداً للعمل، ويؤدي العجز عن تميز الظاهرة عن الجوهر إلى اخطاء خطيرة في النظرية والممارسة .

السبب والنتيجة

– ما هو السبب والنتيجة [17]

والظاهرة أو مجموعة الظواهر المتفاعلة التي تسبق ظواهر أخرى وتولدها تسمى السبب، أما الظاهرة التي يولدها فعل السبب فتسمى النتيجة .

والسبب يسبق النتيجة دائماً ، لكن التتابع الزمني ليس علامة كافية للسبب، فالنهار ، مثلاً ، يتلو الليل، لكن الليل ليس سبب النهار، ويتم تتابع الليل والنهار نتيجة دوران الأرض حول محورها، فالعلاقة السببية بين ظاهرتين توجد فقط حين لا تسبق أحداهما الأخرى فحسب بل تولدها بالضرورة.

ولا يجوز الخلط بين السبب وبين الدافع، فالدافع حدث يسبق النتيجة مباشرة، لكنه ليس بحد ذاته سبباً لها ، وانما يحفز مفعول السبب.

"إن السبب والنتيجة مترابطان ترابطاً لا ينفصم، فلا نتيجة دون سبب والعكس بالعكس، وللترابط بين السبب والنتيجة طابع داخلي حتمي، وهو ترابط تتبع في ظله النتيجة من السبب وتكون نتاجاً لفعله، غير أن النتيجة بعد أن يولدها السبب لا تظل غير مبالية بسببها بل تمارس تأثيراً عكسياً عليه، وهكذا فإن العلاقات الاقتصادية بين الناس في مجرى الانتاج هي سبب، مصدر الافكار السياسية والفلسفية وغيرها من الأفكار، لكن هذه الأفكار بدورها تؤثر على تطور العلاقات الاقتصادية .

ويتجلى الترابط بين السبب والنتيجة كذلك في ان ظاهرة عينها يمكن ان تكون سببا في حالة ما ونتيجة في حالة أخرى، فاحتراق الفحم في موقد الغلايات في المحطات الكهربائية هو سبب تحول الماء إلى بخار ، أما البخار كنتيجة لاحتراق الفحم فهو

[17] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص140

نفسه سبب دوران المولد، فبنتيجة دورانه يولد الكهرباء التي هي مصدر، سبب حركة الكثير من الآلات والاجهزة، وتعطي الناس الحرارة والضوء الخ.

ويمكن أن توسع هذه السلسلة من التدليلات ، فإن السببية بالذات تفسر هذه السلسلة اللامتناهية من الترابطات ، أي التفاعل الشامل بين أشياء وظواهر العالم حيث كل حلقة هي سبب ونتيجة في الوقت نفسه" [18].

الضرورة والصدفة

– ما هي الضرورة والصدفة ؟ [19]

بغية تسهيل فهم ما هي الضرورة والصدفة لنجب أولاً على السؤالين التاليين: هل يجب أن تقع جميع الأحداث من كل بد في الظروف المعنية؟ وهل يجب أن تجري جميعاً في تلك الظروف بهذا النحو بالذات وليس بنحو آخر ؟

اننا جميعاً نعرف جيداً انه إذا زرعت بذرة فستنبت إذا ما توفرت الرطوبة والحرارة. لكن النبتة الصغيرة قد تهلك نتيجة لهطول أمطار غزيرة ، فهل يجب أن يقع هذان الحدثان (استنبات البذرة وهلاك النبات) من كل بد ؟

"ليس الحدثان معا واجبي الوقوع، فخبرتنا اليومية تدلنا على ان استنبات البذرة في ظروف معينة، أي عند توافر الحرارة والرطوبة الملائمتين، ضروري . فتلك هي طبيعة النبات ذاتها، لكن هطول الأمطار الغزيرة شيء قد يحدث أو لا يحدث، وهو قد يدمر النبات أو يلحق الضرر به فقط، وهو لا ينبع اطلاقاً من طبيعة النبات، فهو ليس ضرورياً البتة في الظروف المعنية .

والظاهرة أو الحدث الذي يقع من كل بد إذا ما توفرت ظروف معينة يسمى ضرورة (وفي مثلنا كان استنبات البذرة ضرورة)، فالنهار يتبع الليل بالضرورة ، والفصول تتابع بالضرورة ، ومولد ونمو الحركة الشيوعية للطبقة العاملة في ظل الرأسمالية ضرورة، إذ

[18] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص143

[19] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص145

ان هذه الحركة وليدة ظروف حياة هذه الطبقة ومكانتها في المجتمع، والمهام التي طرحها التاريخ أمامها"[20].

– جدلية الضرورة والصدفة [21]

الضرورة والصدفة مترابطتان ترابطاً جدلياً، فالحدث ذاته يمكن أن يكون ضرورياً وصدفياً في نفس الوقت – ضروري من ناحية وصدفي من ناحية أخرى، فإن الامطار بصفتها صدفة بالنسبة لهلاك النبات هي نتيجة ضرورية للأحوال الجوية في المنطقة التي تهطل فيها.

– أهمية مقولتى الضرورة والصدفة [22]

من المهم جداً في النشاط العلمي والعملي مراعاة الجدلية الموضوعية للضرورة والصدفة .

إن معرفة القوانين والضرورة الموضوعية تساعد الإنسان على ان يخضع العديد من ظواهر الطبيعة والحياة الاجتماعية لمصالحه، ويجب على كل علم ان يستهدف بالدرجة الأولى معرفة الضرورة، فإن مهمة علم الاجتماع، مثلاً، هي معرفة الضرورة الموضوعية لتطور المجتمع ومن ثم ، على أساس هذه الضرورة المدركة، تغيير النظم الاجتماعية لصالح الانسان الكادح.

وطالما أن الصدفة شكل لظهور الضرورة فإن على العلم الا يتجاهل الصدف. وبما أن الصدف توجد وتمارس تأثيرا على الحياة فإن على العلم أن يضع في اعتباره دورها في التطور وأن يحمي الانسان من الصدف غير المؤاتية.

---

[20] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص146

[21] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص146

[22] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص 147-148

الامكانية والواقع

– ما هي الامكانية والواقع [23]

ان الجديد ، أي الذي يتطور هو ضروري، لكنه لا يظهر دفعة واحدة. ففي البدء تنشأ مقدمات، عوامل محددة لظهوره، ثم تنضج هذه المقدمات وتتطور ،ويظهر ، بفعل القوانين الموضوعية، الشيء الجديد أو الظاهرة الجديدة، وهذه المقدمات اللازمة لظهور الجديد والكامنة في الموجود تسمى امكانيات. وهكذا فإن كل جنين لديه امكانية التطور، التحول إلى كائن بالغ، والكائن البالغ الذي نمى عن هذا الجنين هو الواقع، فالواقع هو الامكانية المتحققة .

"ولما كانت أشياء العالم وظواهره متناقضة فإن الامكانيات بدورها متناقضة أيضاً، ويجب أن نفرق بين الامكانية التقدمية (الايجابية) والرجعية (السلبية)، فكل ثورة اجتماعية ، مثلاً ، تحوى امكانية ايجابية هي انتصار القوى التقدمية وإمكانية سلبية هي انتصار القوى الرجعية، ولكن بحكم مفعول قوانين التاريخ الموضوعية تنتصر الامكانيات التقدمية في آخر المطاف في حين أن انتصار الامكانيات الرجعية، وان كان يحدث في بعض الحالات، ليس سوى انتصار مؤقت عارض" [24].

[23] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص150

[24] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص151

نظرية المعرفة في المادية الجدلية

تمهيد :

إن المعرفة بالنسبة لنا لا تتوقف عند المعرفة الأولية التي تتشكل في الأذهان عن طريق الحواس فحسب، بل علينا أن نحاول دوماً إدراك الأشياء، وكل الموجودات من حولنا ، إدراكاً عقلانياً يمكننا من فهم الأسباب التي تحول دون تحقيق مهام الثورة التحررية الوطنية والقومية الديمقراطية في مجتمعنا الفلسطيني ومجتمعاتنا العربية، وصولاً إلى معرفة السبل الكفيلة بتجاوز واقع الهزيمة والتبعية والتخلف والاستبداد ، وهنا تتجلى "الأيديولوجيا" أو الرؤية الماركسية – المتطورة والمتجددة ابدا – كمفهوم جراحي تستطيع فصائل وأحزاب اليسار الماركسي في فلسطين والوطن العربي أن توفر لأعضائها وكوادرها ، ثم لجمهورها من خلالها، وعيا بحقيقة الصراع الوجودي ضد دولة العدو الصهيوني من جهة وبحقيقة الصراع الطبقي (السياسي والاجتماعي والاقتصادي) الداخلي من جهة ثانية ، لكي يشتركوا في مباشرته، وبالتالي فإن المعرفة التي ندعو إلى امتلاكها ووعيها، هي المعرفة المشغولة بالثورة التحررية الديمقراطية بآفاقها الاشتراكية على الصعيدين الوطني والقومي ، والملتزمة – سلوكا وتطبيقا – بمفاهيم الديمقراطية والمواطنة والنهوض والارتقاء والتطور، والمتسلحة بالعلم والاستكشاف المرتكز إلى العقل والتجربة، وتخليص البحث المعرفي من سلطة السلف وقدسية وجمود الأفكار، كمدخل لابد منه لتحرير الواقع العربي وتخليصه من كل رموز وأنظمة الدكتاتورية والعمالة "ملوكاً " و "رؤساء" و "أمراء" كشرط للقضاء على مظاهر التخلف والتبعية والخضوع والاستبداد وقمع الحريات، وتحرير فكرنا العربي من حالة الجمود والانحطاط، مدركين أن اعتماد العقل كأداة وحيدة للتحليل، والعقلانية كمفهوم، يستند على

المنهج العلمي الجدلي، سيدفع بفكرنا العربي صوب الدخول في منظومة المفاهيم النهضوية الحديثة والمعاصرة التي تقوم على أن للعقل الثوري الجمعي (الحزب) دوراً أولياً ومركزياً في تحليل وتغيير الواقع والتحكم في صيرورة حركته لحساب مصالح الجماهير الشعبية.

إن المعرفة الإنسانية مطلقة، مستقلة، ذلك لأنها قادرة على إعطاء الحقيقة الموضوعية، وعلى عكس الأشياء عكساً صحيحاً. وليس هناك من حدود لمعرفتنا وليس هنا من أشياء لا تمكن معرفتها، بل توجد أشياء لم تعرف بعد ولكنها يمكن أن تعرف خلال تطور العلم، إن بنية الذرة والطاقة التي في داخلها ظلتا مدة طويلة "شيئاً في ذاته" غير معروف، ولكنهما أصبحتا الآن بفضل جهود العلماء والمهندسين "شيئاً من أجلنا".

إن المعرفة محدودة ونسبية (ليست مطلقة) في كل مرحلة من مراحل تطورها لدى جيل معين من الناس. إن الحقيقة الموضوعية في شكلها التام والكامل تسمى الحقيقة المطلقة، ونعني بهذه الأخيرة تلك المعرفة التي لا يمكن أن تدحض خلال التطور التالي للعلم والتطبيق.

فهل هناك وجود للحقيقة المطلقة؟ إن الماركسية تجيب عن هذا السؤال بالإيجاب دون أي تردد، يقول لينين: "إن الاعتراف بالحقيقة الموضوعية أي بالحقيقة المستقلة عن الإنسان وعن الإنسانية يعني الاعتراف بالحقيقة المطلقة على هذا الشكل أو ذاك".

إن المعرفة مطلقة عندما تتحرك في طريق الحقيقة الموضوعية، ولا يمكنها أن تكون مطلقة إلا في حركتها هذه، فالحقيقة المطلقة لا وجود لها خارج حركة المعرفة، والحقيقة ليست مطلقة إلا من حيث مصدرها ومن حيث نزعة الحركة. ولذا فإن جميع فروع المعرفة العلمية تحتوي على نظريات صحيحة بشكل مطلق، لا يمكن أن تدحض خلال التطور التالي للعلم، وفي كل حقيقة موضوعية توجد بعض عناصر وجوانب المطلق. وهكذا نجد أن مجمل ما نعرفه عن البنية الفيزيائية للمادة

ليس كاملاً ومطلقاً ولكن توجد فيه عناصر كثيرة من المطلق (كقولنا مثلاً أن الذرة قابلة للتقسيم وأن الإلكترونات والبروتونات والنيترونات هي عناصر الذرة، إن هذا القول صحيح بشكل مطلق).

– ما هي المعرفة ؟ [25]

المعرفة هي الانعكاس الفعال الهادف للعالم الموضوعي وقوانينه في مخ الانسان، ومصدر المعرفة هو العالم الخارجي المحيط بالانسان، فهو يؤثر على الانسان ويثير لديه الاحاسيس والتصورات والمفاهيم المعنية. فالانسان يرى الغابات والحقول والجبال، ويشعر بالحرارة ويدرك ضوء الشمس، ويسمع تغريد الطيور ويشم عبير الزهور، ولو لم تؤثر عليه هذه الأشياء الموجودة خارج وعي الانسان لما كان لديه أقل تصور عنها.

الاعتراف بالعالم الموضوعي واشيائه وظواهره باعتبارها المصدر الوحيد للمعرفة الانسانية هو المسلمة الأساسية لنظرية المعرفة الماركسية المادية الجدلية.

" إن السمة المميزة الأساسية لنظرية المعرفة الماركسية هي انها وضعت عملية المعرفة على أساس من الممارسة ومن نشاط الناس المادي الانتاجي، ففي مجرى هذا النشاط بالذات يعرف الانسان الاشياء والظواهر، والممارسة في الفلسفة الماركسية هي نقطة انطلاق، أساس عملية المعرفة ومعيار صحة المعارف على حد سواء.

ففي النشاط العملي للناس والانتاج المادي بالذات تظهر الفعالية والتوجه للمعرفة الانسانية. فالانسان لا يمارس تأثيرا فعالا على العالم المحيط به وحيدا ، بل بالتعاون مع غيره من الناس ، مع المجتمع ككل. وهذا يعني أنه إذا كان العالم المادي هو موضوع المعرفة ومصدرها فإن المجتمع الانساني هو الذات بالنسبة للمعرفة وحاملها، والاعتراف بالطبيعة الاجتماعية للمعرفة سمة مميزة هامة لنظرية المعرفة الماركسية.

فالمعرفة من وجهة نظر المادية الجدلية هي العملية اللامتناهية لاقتراب التفكير من الموضوع الجارية معرفته ، وهي حركة الفكر من الجهل إلى المعرفة، ومن المعرفة

[25] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص155

غير الكاملة وغير الدقيقة إلى معرفة أكثر كمالاً ودقة، وتسير المعرفة إلى الأمام كاشفة عن جوانب جديدة متزايدة للواقع ومستبدلة النظريات البائدة بنظريات أخرى جديدة، ومضيفة مزيداً من الدقة على النظريات القديمة" [26] .

– الممارسة نقطة انطلاق عملية المعرفة وأساسها [27]

الممارسة هي النشاط الفعال للناس في تحويل الطبيعة والمجتمع، وأساس الممارسة هو العمل، الانتاج المادي، كما تشمل الممارسة كذلك النضال السياسي، الطبقي وحركة التحرر الوطني والتجارب العلمية. والممارسة اجتماعية من حيث طابعها، فهي ليست نشاط افراد معزولين بل نشاط جماعات كبيرة من الناس، نشاط جميع الشغيله، أي أولئك الذين ينتجون الخيرات المادية، إلى جانب نشاط الأحزاب والحركات الثورية.

والممارسة هي نقطة انطلاق المعرفة وأساسها

"إن الممارسة ليست فحسب أساسا للمعرفة بل هي كذلك هدف للمعرفة، فإن الانسان لا ينكب على معرفة العالم المحيط به وكشف قوانين تطوره الا بغية استخدام نتائج المعرفة هذه في نشاطه العملي " [28].

– وحدة النظرية والممارسة [29]

المعرفة أحد أشكال نشاط الناس، انها نشاطهم النظري، غير ان النظرية بذاتها عاجزة عن تغيير الواقع، هذا ما يميزها عن الممارسة. فالنظرية انما تعكس العالم فحسب، تعمم خبرة البشرية العملية، ولكنها إذ تعمم الممارسة تترك تأثيراً معاكساً عليها وتسهم في تطورها، فالنظرية دون الممارسة عديمة المعنى، والممارسة دون النظرية عمياء، فالنظرية تهدى الممارسة إلى الطريق وتشير إلى اكفأ وسائل تحقيق الأهداف العملية .

---

[26] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص 156 – 157

[27] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص 157

[28] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص158

[29] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص 159

فالوحدة بين النظرية والممارسة هي المبدأ الأعلى للماركسية .

– من التفرج (أو التأمل) الحي إلى التفكير المجرد [30]

المعرفة لا تقف ساكنة، بل تتحرك وتتطور على الدوام، وبحد تطور المعرفة تعبيراً عنه في حركتها من التفرج الحي المباشر إلى التفكير المجرد. يقول لينين: "من التفرج الحي إلى التفكير المجرد ومنه إلى الممارسة – هذا هو الطريق الجدلي لمعرفة الحقيقة، لمعرفة الواقع الموضوعي".

– المعرفة الحسية [31]

تبدأ المعرفة دائماً بالإطلاع على أشياء العالم الخارجي عن طريق الحواس ، فالحواس أشبه بنافذة "ينفذ" منها العالم الخارجي إلى ذهن الإنسان، وتمكن الحواس الإنسان من معرفة ألوان وروائح وأصوات الطبيعة ومذاق مختلف ثمارها وإلخ.

والإحساس هو الشكل الرئيسي للمعرفة الحسية، والإحساس ، هو انعكاس لمختلف الخصائص والسمات والجوانب للشيء، فالاشياء قد تكون ساخنة أو باردة، معتمة أو فاتحة، ناعمة أو خشنة – وكل هذه الخصائص وغيرها تولد احاسيس معينة بتأثيرها على حواسنا.

والأمر الذي يجعل الاحاسيس ذات أهمية هائلة في عملية المعرفة هو انها تعطينا المواد التي تمكننا من الحكم على الشيء، وتقوم كل عملية المعرفة اللاحقة على المعلومات التي تقدمها لنا احاسيسنا عن الشيء.

"ان خبرة الانسان اليومية ومعطيات العلم تبين أن الحواس لا تخدعنا ، فإذا ثار لدينا شك في بيانات احد هذه الحواس فإننا نلجأ إلى غيرها من الحواس، فإذا لم يصدق الانسان عينيه فإنه يلجأ إلى استخدام اصابعه، وإذا لم تكن هذه كافية فإن في خدمته اعين واصابع الاخرين، وإذا لم يكن هذا كله كافياً فإن الانسان يلجأ إلى الأدوات والتجارب والخبرة العملية.

---

[30] **افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص 160**

[31] **افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص 160-161**

وهكذا فإن الحواس إذ تتم مراجعتها ببعضها البعض وباحاسيس الآخرين وبالخبرة والتجربة والممارسة تقدم لنا بشكل عام فكرة صحيحة عن الأشياء المتاحة لنا.

ومن أشكال المعرفة الحسية، إلى جانب الإحاسيس ، المدركات والتصورات، فالادراك شكل أرقى من أشكال المعرفة الحسية، وهو يعكس الشيء في كليته الحسية المباشرة وفي مجموع جوانبه الخارجية وسماته المميزة.

أما التصور فهو استرجاع في ذهن الانسان لما تم إدراكه سابقاً، فنحن نستطيع ، مثلاً، أن نسترجع في ذهننا، ان نتصور، هيئة معلمنا القديم رغم اننا لم نشاهده منذ سنوات طويلة" [32].

– المعرفة المنطقية [33]

ان الصورة التي تقدمها حواسنا غنية متنوعة للغاية ورغم ذلك فإنها محدودة بعيدة عن الكمال. فالمعرفة الحسية لا تعطينا الا فكرة عن الجوانب الخارجية للاشياء، فمن الممكن بواسطة الحواس ان نرى مصباحاً كهربائياً مثلاً ، ولكن لا يمكن أن نتصور ان الكهرباء تيار من الاليكترونات التي تتحرك بسرعة معينة. كما انه من غير الممكن ان ندرك عن طريق حواسنا سرعة الضوء الهائلة وحركة الدقائق الأولية في الذرة وكثيراً غيرها من ظواهر الطبيعة والحياة الاجتماعية المعقدة.

"وباختصار فإن المعرفة الحسية لا تستطيع ان تكشف عن الطبيعة الداخلية للأشياء ، عن جوهرها، عن قوانين تطورها، في حين أن هذا هو الهدف الرئيسي للمعرفة.

ومن المعلوم جيداً أن معرفة القوانين وجوهر الأشياء هي وحدها التي تصلح كمرشد للانسان في نشاطه العملي، وهنا يهب لنجدته التفكير المجرد أو ، كما يسمى أيضاً، التفكير المنطقي.

---

[32] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص 162

[33] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص162

ان التفكير المنطقي هو مرحلة جديدة كيفياً وأرقى في تطور المعرفة، ودوره ان يكشف عن خواص الشيء وسماته الرئيسية، ففي مرحلة التفكير المنطقي تتحقق معرفة قوانين تطور الواقع الضرورية جداً للانسان في نشاطه العملي" [34].

المذهب الماركسي عن الحقيقة

– موضوعية الحقيقة [35]

تقصد المادية الجدلية بالحقيقة تلك المعارف عن الشيء التي تعكس هذا الشيء بشكل صائب، أي تتفق معه، على سبيل المثال فإن التأكيدات العلمية بان "الاجسام تتكون من ذرات" وأن "الأرض وجدت قبل أن يوجد الانسان" وان "الشعب هو خالق التاريخ" إلخ. هي تأكيدات صحيحة.

على أي شيء تتوقف الحقيقة ؟ هل تتوقف على الانسان الذي تنشأ في عقله هذه الحقيقة أو على الموضوع الذي تعكسه؟ .

يرى المثاليون ان الحقيقة ذاتية، أي انها تتوقف على الانسان الذي يحدد بنفسه صحة معرفته بغض النظر عن الحالة الواقعية للأمور .

وعلى عكس المثالية ، فإن المادية الجدلية التي تعتمد على منجزات العلم وخبرة الانسان طوال قرون، تؤكد ان الحقيقة موضوعية، وبما ان الحقيقة تعكس العالم الموجود موضوعيا، فإن مضمونها لا يتوقف على وعي الانسان. ان الحقيقة الموضوعية، كما كتب لينين ، هي مضمون معرفتنا الذي لا يتوقف على الانسان ولا على البشرية. ان مضمون الحقيقة تحدده تلك العمليات الموضوعية التي تعكسها.

---

[34] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص 162-163

[35] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص 169

– من الحقيقة النسبية إلى الحقيقة المطلقة [36]

ان المادية الجدلية باعترافها بموضوعية الحقيقة تحل كذلك مسألة أخرى هامة في المعرفة، وهي كيف يعرف الانسان الحقيقة الموضوعية: في الحال وبشكل كامل، وبلا شروط، وبشكل مطلق أو على وجه التقريب وبشكل نسبي؟ ان هذه المسألة، هي مسألة التناسب بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية.

ان الفروق بين الحقيقة المطلقة والنسبية تعود إلى أن درجة تطابق المعرفة مع الواقع ودرجة نفاذ عقل الانسان إلى هذا الواقع غير متماثلتين، وتتطابق بعض المعارف تماماً مع الواقع ، بدقة مطلقة، بينما تتطابق معارف أخرى جزئياً. فإن الحقيقة المطلقة هي الحقيقة الموضوعية بكاملها، وهي انعكاس دقيق اطلاقاً للواقع.

فهل يمكن معرفة الحقيقة المطلقة بكاملها ؟ من حيث المبدأ ، نعم ، إذ أنه لا يوجد شيء لا يمكن معرفته ، كما ليس هناك حدود لقدرة العقل الانساني على المعرفة .

ولهذا السبب كانت معرفة الانسان نسبية في كل مرحلة من مراحل التاريخ، وتتخذ بالضرورة طابع الحقيقة النسبية، والحقيقة النسبية هي التطابق غير الكامل بين المعرفة والواقع.

"إن الحقيقة النسبية تحتوي من كل بد بعضاً من الحقيقة المطلقة، ان معرفة الانسان مطلقة ونسبية سواء بسواء، فهي نسبية لانها ليست معرفة مكتملة، بل معرفة تتطور وتتعمق على الدوام كاشفة عن جوانب جديدة وجديدة من الواقع، وهي مطلقة لانها تحتوي عناصر من المعرفة الأبدية والدقيقة اطلاقاً"[37].

– الحقيقة الموضوعية : ديالكتيك الحقيقة المطلقة والنسبية :

إن المسألة الرئيسية في الديالكتيك ، بصفته نظرية للمعرفة ، هي مسألة : الحقيقة، فما هي الحقيقة ومم تتألف وهل يمكن الوصول إلى المعرفة الحقيقية؟ وكيف

[36] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص 170

[37] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص 171

تحدث حركة المعرفة نحو الحقيقة وما هو مقياس صحة معارفنا؟ هذه هي المسائل الأساسية في نظرية المعرفة.

إن الاعتراف بالحقيقة الموضوعية[38] يعني أن العالم وقنوناته متاحة للمعرفة كما هي موجودة بنفسها وباستقلال عن الوعي.

إن جوهر الحقيقة، إن المعرفة لا تكون حقيقية موضوعياً إلا إذا عكست بأمانة ما هو موجود باستقلال عن الوعي العاكس. ولذا فإن النظرية تظل، موضوعياً، حقيقة بغض النظر عن عدد من يأخذ بها من الناس (كثيرون أم قليلون) وعن شخصياتهم.

ونحن، من ناحية أخرى، نعلم أن النظريات الخاطئة والعقائد البالية يمكن أن تسيطر على عقول جماهير واسعة من الكادحين لمدة طويلة، كالعقائد الدينية وبعض الأفكار التي تروجها الدعاية البرجوازية، ولكن الزيف يبقى زيفاً بغض النظر عن عدد الناس الذين يأخذون به.

كيف نصل إلى الحقيقة: أنحيط بها بتمامها دفعة واحدة أم بالتدريج؟ إن هذا السؤال يتطلب للإجابة عليه تبيان العلاقة المتبادلة بين الحقيقة الموضوعية والنسبية.

إن الاعتراف بوجود الحقيقة المطلقة غير كاف بالنسبة للإنسان المادي – الديالكتيكي، إذ ان من الضروري اكتشاف الطريق الموصل إليها، والوصول إليها لا يتأتى للإنسان دفعة واحدة، وذلك لأن هذه الحقيقة تتألف من حقائق نسبية.

إن الحقيقة النسبية هي المعرفة التي تعكس الواقع بشكل صحيح من حيث الأساس، ولكن ليس بشكل تام، بل ضمن حدود معينة، وفي ظروف وعلاقات معينة، وخلال التطور التالي للعلم تزداد هذه المعرفة دقة وكمالاً وعمقاً وحسية.

إن الحقيقتين المطلقة والنسبية هما عنصرا الحقيقة الموضوعية، وهما تتباينان لا من حيث المصدر بل من حيث درجة الدقة ومن حيث تطابقهما مع الواقع ودرجة

---

[38] يسمى شكل مضمون معارفنا وتصوراتنا هذا، الذي لا يرتهن لا بإنسان بعينيه ولا بالبشرية عموماً بالحقيقة الموضعية . يسمى شكل التعبير عن الحقيقة الموضوعية، الذي يتوقف على الظروف التاريخية الملموسة، والذي يميز مستوى دقتها وصرامتها واكتمالها المحقق على مستوى المعرفة المعنى بالحقيقية النسبية. وتسمى المعرفة الدقيقة، الشاملة، الوافية، والكاملة تماماً لظاهرة ما من الظواهر بالحقيقة المطلقة. " الدائرة الثقافية".

الكمال التي يعكسانه بها. فالحقيقة المطلقة تتألف من حقائق نسبية، وكل درجة في سلم تطور العلم تضيف عنصراً إلى الحقيقة المطلقة.

- الممارسة محك الحقيقة :

"إن الممارسة هي ذلك المحك الوحيد للحقيقة" [39] ، حيث يمكننا أن نناقش بلا نهاية عن صحة هذه الفكرة أو النظرية العلمية أو تلك ، لكنها هذه المناقشة يمكن حسمها فقط عن طريق الممارسة النضالية أو التنظيمية أو السياسية أو التجربة العملية والعلمية .. إلخ.

الممارسة كأساس للمعرفة ومقياس للحقيقة:

تنشأ المعرفة على أساس حاجات الممارسة العملية للإنسان ومن أجل سد هذه الحاجات في خضم النشاط الثوري او الاجتماعي في اوساط الجماهير، وبالتالي فإن للممارسة دوراً هاماً وأساسياً في إنتاج المعرفة، إذ أن أهم نوع من انواع النشاط البشري هو الممارسة، وهي عبارة عن نشاط حسي مادي يرمي إلى تغيير واقع التخلف والقهر والاستغلال المحيط بنا ، ويتدرج في أساس كل الأنواع الأخرى من النشاط الاجتماعي والروحي بما فيه عملية المعرفة. إذن فالممارسة تنطوي ليس على عملية العمل فحسب بل على كل نشاط البشر الاجتماعي والتحويلي والثوري فالممارسة هي التي تدل على الوعي بالنظرية.

إن أهم أسهام ثوري للمادية الجدلية في نظرية المعرفة هو إدراك الدور الأساسي للممارسة في النشاط المعرفي واكتشاف أن الممارسة هي التي تجعل هذا النشاط ممكناً وتتيح تمييز المعرفة الحقيقية عن المعرفة الكاذبة.

وبالتالي من المستحيل عملياً ونظرياً أن نفهم واقعنا الاجتماعي وأن نحوله ثورياً إذا لم نعتمد في هذه العملية الواحدة المزدوجة على الفكر الماركسي ، فهذا الفكر هو

[39] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص 175

شرط إمكانية فهم مجتمعنا وبالتالي تحويله ثورياً، فلا حركة ثورية بدون نظرية ثورية، وانطلاقاً من هذه العلاقة البنيوية بين النشاط النظري والنضال العملي – كما يقول مهدي عامل – يمكن أن نفهم كذلك شكل الممارسة الفلسفية او الصراع الايديولوجي ، ففي كل فلسفة أيديولوجية وكل أيديولوجية تعكس واقعاً طبقياً معيناً وصراعاً طبقياً معيناً، وذروة التضليل في الفكر الفلسفي أن يظهر وكأنه بعيد غريب عن الأيديولوجية، بعيد غريب عن الصراع الطبقي الواقعي.

إن الممارسة الفعلية الفلسفية هي صراع أيديولوجي، ضد الأيديولوجيات الرجعية والبرجوازية التي تختفي وراء قناع الفلسفة المجردة، لأن الصراع الأيديولوجي كما فهمه لينين على حقيقته شكل من أشكال الصراع الطبقي، والصراع الطبقي في أساسه، صراع سياسي، إلا أنه يتخذ أشكالاً متعددة كصراع أيديولوجي مثلاً، وهنا بالضبط يتجلى دور الممارسة في اكتساب المعرفة وتطويرها وتجديدها وفق حركة الواقع والصراع الطبقي والوطني والفكري ضد اعدائنا. فالممارسة هي أهم نوع من انواع النشاط البشري ، وهي تنطوي ليس على عملية العمل فحسب بل على كل نشاط البشر الاجتماعي التغييري التحرري والديمقراطي والثوري.

المكان والزمان :

– المفهوم الفلسفي عن المكان والزمان [40]

حين ننظر باهتمام إلى الأشياء التي تحيط بنا نجد أن كلا منها ليست فحسب متحركاً لكنه كذلك يمتد في المكان، وقد تكون الأشياء كبيرة أو صغيرة لكن لها جميعاً طولها وعرضها وارتفاعها، وهي تشغل مكاناً محدداً ولها حجم.

والأشياء في الطبيعة لا تمتلك حجماً فحسب لكنها موضوعة بطريقة ما بالنسبة لبعضها البعض، فبعضها يقع أبعد أو أقرب لنا من بعضها الآخر أو أعلى أو أدنى أو على اليسار أو اليمين.

[40] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص49

ويعكس المفهوم الفلسفي عن المكان خاصية شاملة للأجسام المادية هي الامتداد في المكان، أي انها تشغل مكاناً محدداً وتقع على نحو خاص وسط غيرها من أشياء العالم.

ولا توجد الأشياء في المكان فحسب، لكنها تتتابع في تسلسل زمني محدد، وتحتل بعض الأشياء مكان بعضها الآخر، ثم تحل أخرى مكان هذه الأخيرة وهلمجرا، فلكل شيء مدة وجود معينة، أي ان له بداية ونهاية .

ويعكس المفهوم الفلسفي عن الزمان خاصية شاملة للعمليات المادية بحيث تتبع بعضها البعض في تسلسل محدد وتمتلك الاستمرار، وتتطور على مراحل وأطوار .

والزمان والمكان شكلان شاملان لوجود المادة، ومن أهم خواص المكان والزمان موضوعيتهما، أي كونهما مستقلين عن وعي الإنسان، وهذا طبيعي لانهما هما الشكلان الأساسيان للوجود ، للمادة الموجودة موضوعياً.

إن الخاصية الملازمة للمكان كشكل لوجود المادة هي ثلاثية ابعاده، وهذا يعني أن كل جسم مادي له ابعاد ثلاثة: الطول والعرض والارتفاع ، وبالتالي فإن الجسم يستطيع أن يتحرك في إطار الاتجاهات الثلاثة التي هي عمودية بالنسبة لبعضها البعض.

وعلى عكس المكان ليس للزمان سوى بعد واحد، وهذا هو السبب في أن كل الاجسام تتطور في الزمان باتجاه واحد فحسب، أي من الماضي إلى المستقبل، وان الزمان لا يعود إلى الخلف وانما هو يتحرك إلى الأمام فحسب ومن المستحيل إعادة حركته واستعادة الماضي.

وهذه الحقيقة الطبيعية لا يريد الموافقة عليها الساسة الرجعيون الذين يسعون إلى إعادة عجلة التاريخ إلى الوراء تلك السيطرة التي ولى زمانها ولن تعود مطلقاً . وإن عالم القرن الحادي والعشرين يستحيل عودته إلى القرن التاسع عشر، فالزمن تغير الآن .

مهما كان الشيء المادي الذي نتناوله فهو دائماً ذو امتداد ما: إنه طويل أو قصير، عريض أو ضيق، عالٍ أو منخفض، ولا وجود لشيء خالٍ من امتداد على شكل طول أو عرض أو ارتفاع، خالٍ من أي حجم كان. إن كل شيء في هذا العالم المحيط بنا قائم في مكان ما بين أشياء أخرى.

إن كل شيء من أشكال حركة المادة مرتبط، بالضرورة، بالتنقل المكاني الذي نقوم به، لأجسام صغيرة أو كبيرة، أي أن المكان هو الشرط الأساسي لحركة المادة، وعلى هذا فالمكان هو الشكل الحقيقي موضوعياً لوجود المادة المتحركة.

ثم إن العمليات المادية لا تتم فقط في أماكن مختلفة وفي أزمان متباينة، وإن كون المراحل المتباينة للعمليات ذات أزمان متباينة، أي أنها مفصولة عن بعضها بفترات ما، يعتبر الشرط الأساسي لوجود هذه العمليات، فلولا هذا الامتداد الزمني، لولا هذا التباين الزمني بين المراحل المختلفة لعملية واحدة، لما وجدت هذه المراحل ذاتها، وبالتالي لما حدثت أية تبدلات تنقل الظواهر من مرحلة إلى أخرى، ولما أمكن تطور الظواهر والعمليات، وانتقالها من الأشكال الدنيا إلى الأشكال العليا، وهذا يعني أن حركة المادة غير ممكنة خارج الزمن وبشكل مستقل منه .

وعلى هذا فالزمن هو الشكل الحقيقي موضوعياً لوجود المادة المتحركة، ولا تستطيع هذه المادة المتحركة أن تتحرك من غير إطار من الزمان والمكان ."

إن أي شيء مادي لا يمكن أن يوجد في المكان فقط دون أن يكون في الزمان، أو أن يوجد في الزمان دون أن يوجد في المكان، وأي جسم كان هو دائماً وفي كل مكان موجود في المكان كما في الزمان. ورغم أن الزمان والمكان هما شكلان لوجود المادة على حد سواء إلا أنهما شكلان متباينان لوجود المادة، فبالرغم من أنهما يتمتعان بخصائص مشتركة متعددة، إلا أنهما يتباينان عن بعضهما كثيراً، إن ما يجمع بينهما هو أنهما: موضوعيان، موجودان بشكل مستقل عن وعينا، خالدان بسبب خلود المادة، لقد كانا موجودين، وهما موجودان، وسيظلان موجودين، لأن المادة لا يمكن أن توجد

من دونهما، انهما غير محددين وغير نهائيين، إن اللا محدودية واللا نهائية هما ميزتان متباينتان للمكان والزمان.

إن مكان الكون ليس غير محدد فحسب، بل هو غير متناه أيضاً، وليست هناك أية معطيات تثبت، بشكل لا يقبل الجدل، أنه مكان مغلق.

لنقل على سبيل المجاز أنه لو قدر لنا السير في الكون في اتجاه واحد لما رجعنا أبداً إلى نقطة انطلاقنا، وسنستمر في سيرنا، دائماً على أماكن كونية جديدة.

الدور الحاسم للعمل في ظهور الوعي [41]

يختلف وعي الانسان كيفياً عن نفسية الحيوانات، فما هو مبعث هذا الفارق؟ يرجع هذا الفارق إلى ان نفسية الحيوانات هي نتاج للتطور البيولوجي وحده في حين أن وعي الإنسان نتاج للتطور التاريخي، الاجتماعي.

ويقول ماركس ان حواس الانسان الخمس هي نتاج لكل تاريخ العالم، فأُذُن الانسان الموسيقية وعينه التي تتأمل جمال الطبيعة، وتذوقه الرفيع، وغيرها من الحواس قد تطورت على أساس الخبرة الاجتماعية التاريخية.

والعمل أي انتاج القيم المادية هو العامل الحاسم في ظهور الانسان، وفي تطور وعيه. ويؤكد انجلس ان "العمل خلق الانسان نفسه"، فبفضل العمل تحول سلفنا القديم، الشبيه بالقرد، إلى الانسان المعاصر– Homo Sapiens، ووفر العمل للانسان الطعام والملبس والمأوى، ولم يحمه فحسب من القوى الطبيعية العاتية، بل مكنه من اخضاعها ووضعها في خدمته.

وخلال العمل تغير الانسان نفسه إلى حد يفوق التصور، كما غير كذلك معالم كوكبنا، فالعمل هو اثمن ما يمتلكه الانسان، وهو شرط لا غنى عنه لحياته وتطوره.

[41] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص64

وقد توفرت لدى القرد الشبيه بالانسان مقدمات للعمل ، فكانت القردة تستخدم العصى والاحجار وغيرها من الأشياء البسيطة للحصول على الطعام، لكنها كانت تفعل ذلك بطريقة عرضية غير واعية، فليست القردة ولا أي حيوانات أخرى بقادرة على صنع ابسط أدوات العمل، أما الإنسان فيصنع أدوات الانتاج ويستخدمها بصورة واعية، الأمر الذي يشكل الخاصية الكيفية لعمله.

ولكن تعلم الانسان فعل ذلك استغرق مئات الآلاف من السنين التي جرت طوالها عملية معقدة للغاية هي عملية تكون الانسان وتشكل وتطور وعيه .

اللغة والتفكير [42]

كانت للغة والكلام المنطوق أهمية كبيرة في تكون وعي الانسان، فقد كانت اللغة التي ظهرت مع الوعي على أساس العمل قوة جبارة مكنت الإنسان من الخروج من ملكوت الحيوان وتطوير تفكيره وتنظيم الانتاج المادي.

وقد سمى ماركس اللغة الواقع المباشر للفكر، وقد فعل ذلك لأن الفكر لا يمكن ان يوجد الا في الغلاف المادي للكلمة أو الاشارة والرمز اللذين يحلان محلها، فسواء فكر الانسان في نفسه أو عبر عن أفكاره بصوت مسموع، أو كتب هذه الأفكار ، لأن الأفكار تتجلى وتتجسد ويتم نقلها وإدراكها عبر الكلمات المنطوقة، ولولا اللغة المنطوقة والكتابة لكانت الخبرة القيمة للاجيال العديدة ستضيع، ولاجبر كل جيل جديد على ان يبدأ من جديد عملية شاقة للغاية لدراسة العالم .

[42] افاناسييف – كتاب: أسس المعارف الفلسفية – دار التقدم – موسكو – 1979 – ص66

نظرية التطور الديالكتيكية:

إن قوانين العالم الموضوعي – وفق الرؤية الفلسفية الماركسية– هي قوانين الحركة والتطور ولا يمكن فهم الأشياء والظواهر فهماً صحيحاً، ولا تفسيرها تفسيراً صائباً إلا إذا درست في سير عملية نشوئها وتطورها.

إن المادية الديالكتيكية تفهم التطور فهماً متلائماً مع الواقع القائم موضوعياً، تفهمه على أنه حلول الجديد محل القديم، على أنه موت القديم ونشوء الجديد، وهي تكشف التناقضات الداخلية التي تحدث في الأشياء المتبدلة، وترى في حل هذه التناقضات وتطورها القوة الرئيسية المحركة للتطور.

نظرية التطور الديالكتيكية تدلنا على الطريق الصحيح للمعرفة، وبالتالي، على الطريق الموثوق للسيطرة على قوانين وقوى الطبيعة والمجتمع.

قوانين الديالكتيك

تمهيد

إن قوانين الديالكتيك الأساسية هي :

- قانون تحول التبدلات الكمية إلى تبدلات كيفية .
- قانون وحدة المتناقضات وصراعها (صراع الاضداد).
- قانون نفي النفي .

وكل قانون من هذه القوانين يعكس ناحية جوهرية ما من نواحي التطور الموضوعي، وحدّه، وشكله، وعامله. والى جانب هذه القوانين يوجد عدد وافر من المقولات أمثال العلاقة العامة للظواهر، والسبب والنتيجة، والمحتوى والشكل، والعرضية والضرورة، والجوهر والظاهر ... الخ.

إن قوانين الديالكتيك ومقولاته هذه لم تخترع اختراعاً، بل استخلصت من الطبيعة والحياة الاجتماعية، إنها تعكس القوانين الموضوعية القائمة بشكل مستقل عن وعي الإنسان. الديالكتيك ليس مجرد أداة لإثبات الحقائق الجاهزة، بل هو مرشد للبحث في الظواهر والعمليات الحقيقية، هو طريقة معرفة الحقيقة الموضوعية.

قوانين الديالكتيك تعمل في جميع الميادين: في الطبيعة العضوية وغير العضوية، ففي الطبيعة العضوية تعمل في عالمي النبات والحيوان، كما تعمل في المجتمع في مختلف المراحل التاريخية، وهي عبارة عن قوانين التفكير في جميع مجالات المعرفة، كالرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، والبيولوجيا، والاقتصاد السياسي، وعلم الاجتماع ... الخ. التطبيق الحسي للديالكتيك كطريقة على الظواهر الحسية، هو وحده الذي يُؤَمّن النجاح في المعرفة والنشاط العملي، لهذا كان مطلب التحليل الحسي للواقع إحدى أهم خصائص الديالكتيك الماركسي وأكثرها تأثيراً ولهذا بالذات نجد أن

أهم مبدأ للديالكتيك يقول: لا وجود للحقيقة المجردة والمطلقة، والحقيقة هي دائماً حسية ونسبية.

- قانون الانتقال من التبدلات الكمية إلى التبدلات النوعية_[43]:

يصاغ هذا القانون وفق الأسس التالية:

1- إن كل ظاهرة أو عملية هي عبارة عن وحدة كمية وكيفية، بعبارة أخرى، إنها تتسم بتعين كيفي وكمي يميزها هي وحدها.

2- إن التغيرات الكمية تجري بصورة تدريجية، رتيبة متواصلة إلى حد معين، وفي نطاق هذا الحد لا تسبب تغيرات في الكيفية المعنية، كما أن التغيرات الكمية تتسم بالحجم والدرجة والكثافة ويمكن قياسها والتعبير عنها برقم معين بواسطة وحدات قياس مناسبة.

3- عند وصول التغيرات الكمية الى حدها الأقصى (ويسمى حد القطع) ، فانها تؤدي الى تغيرات وتحولات كيفية/ نوعية جذرية تفضي إلى تشكل كيفية جديدة.

4- تجري التغيرات الكيفية بشكل قفزه، أي انقطاع في التدرج، وليس لزاماً أن تجري القفزات بشكل انقطاع خاطف، بل يمكن أن تستغرق فترة زمنية طويلة أو قصيرة (حسب الحالة في المجتمع أو الطبيعة أو الإنسان).

5- تتسم الكيفية الجديدة الناشئة نتيجة القفزة بخواص أو ثوابت كمية جديدة، وكذلك بحد جديد من وحدة الكمية والكيفية.

6- إن مصدر تحول التغيرات الكمية إلى كيفية والكيفية إلى كمية هو وحدة وصراع المتناقضات اوالأضداد وتنامي التناقضات وحلها.

---

[43] المصدر : المادية الديالكتيكية – مجموعة من المفكرين السوفييت – ترجمة فؤاد مرعي/ عدنان جاموس/ بدر الدين السباعي ...دار الجماهير –دمشق – 1973 – ط3 — ص230.

ويسري مفعول قانون الجدلية (حول التغيرات الكمية إلى الكيفية والكيفية إلى كمية) على الطبيعة والمجتمع والفكر، وهو يتجلى تجلياً خاصاً في كل حالة بعينها، ولهذا يتطلب استخدامه فيما يتعلق بتنفيذ المهمات التطبيقية المتسمة بتفرد كبير القدرة على استخدام الموضوعات العامة للجدلية مع مراعاة المواصفات الفردية لكل حالة بعينها وكل مهمة بعينها.

إن الجدلية تؤكد بالاستناد إلى تجربة التطور التاريخي ، وبالتطابق التام مع معطيات العلم الحديث، أن التغيرات الكمية التدريجية لأية ظاهرة أو عملية تؤدي بالضرورة وبحكم قوانين التطور، إلى المرور عبر حد معين إلى تغيرات كيفية جذرية تنشأ في نتيجتها كيفية جديدة وظاهرة أو عملية جديدة.

ولذلك ، لابد لفهم قانون انتقال التغيرات أو التبدلات الكمية إلى تبدلات نوعية ، من معالجة مفهومي الكم والنوعية، فعندما ندرس شيئاً ما يتبدى لنا، قبل كل شيء كيانه المحدد الذي يميزه عن الأشياء الأخرى، وهذا بالذات ما يكوّن نوعيته.

إن التحديد النوعي أمر ملازم لجميع الظواهر الاجتماعية، فالرأسمالية، مثلاً، عبارة عن نوعية معينة، عن مجموع عدد من السمات والصفات والنواحي الجوهرية بالنسبة لهذا النظام: كوجود طبقة ملاكي وسائل الإنتاج، وطبقة العمال المأجورين، واستثمار العمال من قبل الرأسماليين ... الخ، أما الاشتراكية، باعتبارها تشكيلة اجتماعية جديدة نوعياً، فتتمتع بصفات أخرى، من ملكية جماعية لوسائل الإنتاج، وانعدام العمل المأجور، والقضاء على استثمار الإنسان للإنسان.

هذان المثلان يتيحان لنا فهم أن النوعية هي، قبل كل شيء، ما يحدد الأشياء والظواهر، وبينها هي وحدة سماتها ونواحيها الأساسية التي تجعل منها هذه الأشياء والظواهر بالذات، لا غيرها.

وليست هنالك أية ظواهر أو أشياء مجردة من التحديد النوعي، فالكائن المجرد من كيانه النوعي غير ممكن الوجود.

إن النوعية تظهر من خلال الخواص، ورغم أن مفهومي النوعية والخاصية غالباً ما يستعملان بمعنى واحد، إلا أن بينهما اختلافاً. ولا يمكننا أن نعرف شيئاً عن كيفية موجود ما (أي عن الكيان المحدد الداخلي لهذا الشيء) إلا من الصفات الملازمة لهذا الشيء التي تتجلى فيها تركيبته.

فخواص الشيء يمكن أن تتغير تبعاً لتغير علاقاته مع العالم المحيط، كما يمكن أن تختفي أو تظهر بعض خصائص الشيء بدون أن يتغير هو نفسه أو نوعيته الأساسية.

مثال ذلك أن بعض خصائص الرأسمالية تتبدل في مرحلة الرأسمالية العليا، الإمبريالية (الاحتكار)، فتتحول المزاحمة الحرة إلى نقيضها، وبدون أخذ هذا التحول الهام بعين الاعتبار لا يمكن فهم الامبريالية المعاصرة وتحولها الى مرحلة العولمة.

إن مفهوم الكمية هو أيضاً مقولة عامة تعكس ناحية من النواحي الهامة لأي شيء أو ظاهرة أو عملية، وتبرز الكمية أيضاً كتحديد للأشياء، إلا أنها، خلافاً للنوعية، تميز الشيء من ناحية درجة تطور خصائصه: كمقداره، وحجمه وعدده، وسرعة حركته، وبهر لونه ... الخ، فالطاولة، مثلاً، يمكن أن تكون كبيرة أو صغيرة، والصوت يمكن أن يكون طويلاً أو قصيراً، شديداً أو خافتاً ... الخ.

إن التحديد الكمي للظواهر الاجتماعية لا يعبر عنه دائماً، بمثل المقادير الدقيقة التي يعبر بها عن ظواهر الطبيعة اللاعضوية، ولكن لكل ظاهرة، وكل عملية تتمتع هنا أيضاً لا بناحية نوعية فقط، بل وبناحية كمية أيضاً، مثال ذلك مستوى تطور إنتاجية العمل، والقوى المنتجة، ووتيرات تطور الإنتاج في البلدان الرأسمالية ومقارنتها مع البلدان التابعة ، وغير ذلك من نواحي الحياة الاجتماعية، وعدد الناس العاملين عملاً منتجاً ودرجة استثمار العمال من قبل الرأسماليين ... الخ.

فالكمية يمكن أن تنقص أو تزيد، دون أن يفقد الشيء حالته النوعية، فالكمية هي صفة تحدد الشيء من الخارج أكثر مما تحدده من الداخل، وتبدو للوهلة الأولى وكأنها منفصلة عن النوعية، فإذا تبدل الشيء كمياً فإنه لا يتحول إلى شيء آخر ما دام التبدل لم يتجاوز حداً معيناً.

إلا أن تأثير التبدلات الكمية على الشيء يتبدى، بوضوح، عند زيادة هذه التبدلات، فخلال سير التبدلات الكمية تبرز بروزاً واضحاً، اللحظة التي يؤدي فيها أصغر تبدل في الكمية إلى تبدل نوعي جذري، يؤدي إلى نشوء نوعية جديدة (لحظة الغليان ...او الثورة).

– وحدة شكلي التطور: الشكل الارتقائي والشكل الثوري – القفزات[44]

إن تحليل التبدلات الكمية والتبدلات الكيفية للأشياء يدل على أن هذين الشكلين من التبدلات عبارة عن شكلين مختلفين للحركة رغم أنهما مرتبطان ببعضهما، ولكل منهما خصائصه.

فالتبدلات الكمية عبارة عن شكل ارتقائي للتطور[45]**، أما التبدلات النوعية فهي على العكس، شكل ثوري له.**

وبما أن التبدلات الكمية والكيفية مرتبط بعضها ببعض، لذا نستنتج أن التطور هو وحدة التبدلات الثورية والارتقائية، وهو أمر له أهميته المبدئية الكبيرة، ويشكل إحدى النواحي الهامة في نظرية التطور الديالكتيكية.

---

[44] المصدر : المادية الديالكتيكية – مجموعة من المفكرين السوفييت – ترجمة فؤاد مرعي/ عدنان جاموس/ بدر الدين السباعي ...دار الجماهير –دمشق – 1973 – ط3 — ص241.

[45] غالباً ما تستعمل كلمة ارتقاء في معنيين. يراد بالمعنى الأول مفهوم الارتقاء الذي يرادف مفهوم "التطور". إن نظرية "دارون" عن نشوء الاجناس تسمى، مثلاً، نظرية الارتقاء، وذلك لانها تنطلق من أن الأجناس العضوية ليست ثابتة بل هي في تطور. والإرتقاء بهذا المعنى يشمل التبدلات الكمية والتبدلات النوعية معاً. ويراد بالمعنى الثاني، الارتقاء الذي هو أحد أشكال التطور، وهو على وجه التحديد، التبدلات الكمية التدرجية للأشياء، تميزاً لها عن التبدل النوعي الثوري الذي يحدث على شكل قفزة. وكلمة "الارتقاء" هنا تستعمل دائماً بمعناها الثاني (المادية الديالكتيكية –ص241).

التطور الارتقائي هو التبدل الذي يطرأ، بسببه على الكائن تبدل كمي تدريجي، أما التطور الثوري فهو تبدل الكائن تبدلاً نوعياً جذرياً ، بمعنى وصوله الى حد القطع . التبدل الثوري عبارة عن قفزة، عن توقف التبدلات الكمية التدريجية عن انتقال من نوعية إلى أخرى، وكل تبدل نوعي يتم بشكل قفزة.

ورغم جميع الفوارق القائمة بين الحركة الارتقائية والحركة الثورية، بين الحركة المتواصلة والحركة القافزة، فإن كلتيهما تشترط الأخرى، وتشكل طرفاً في عملية تطور واحدة: فالتبدلات الكمية تحضر القفزات، تحضر انقطاع تدرج التبدلات الكمية، والقفزة تخلق شروط التبدلات الكمية التالية.

لهذا كان تطور الطبيعة، والمجتمع، والفكر الإنساني يحدث لا وفق خط متواصل لا انقطاع فيه، بل وفق خط تنقطع فيه التبدلات الكمية التدريجية بقفزات، وبالانتقال من القديم إلى الجديد، وبنشوء تشكيلات جديدة نوعياً.

إن أهمية هذا القانون الطرائقية تكمن في أنه أولاً، يشير إلى طريق التطور العام الشامل لجميع ظواهر العالم الموضوعي، كما تكمن ثانياً، في أن هذا العام يتطلب للقيام بالعمل بنجاح أعظم، أن نجد، ونلتقط، ونفهم، بشكل محسوس، أشكال الانتقال النوعية الخاصة التي تعود لكل حادثة على انفراد (وهنا يتجلى دور العامل الذاتي/الحزب في زيادة التراكمات الكمية (التوسع التنظيمي) بصورة واعية وثورية من أجل توفير ظروف التحول النوعي).

إن قانون انتقال التبدلات الكمية إلى كيفية، يعكس ناحية من نواحي التطور الهامة، ويكشف عن سير التحولات النوعية للأشياء.

إلا أن نظرية انتقال التبدلات الكمية لا تجيب على سؤال ما هو مصدر كل تطور، بما فيه انتقال التبدلات الكمية إلى كيفية.

يجيب على هذا السؤال قانون ديالكتيكي آخر، هو قانون وحدة وصراع المتناقضات، قانون التناقضات كمصدر للتطور.

– قانون وحدة وصراع المتناقضات [46]:

قانون وحدة وصراع المتناقضات، هو قانون التناقضات كمصدر للتطور. **فالتناقضات هي نواة الديالكتيك الماركسي التي هي مفتاح فهم جميع نواحي وعوامل التطور.**

وفي هذا السياق، يمكن أن نضع صيغة لهذا القانون على النحو الآتي:

1- **أن كل ظاهرة أساسية (جوهرية) في الطبيعة والمجتمع والفكر تنطوي على جوانب وصفات ومميزات ومنظومات ثانوية (عناصر) متضادة تتفاعل أو تترابط فيما بينها ترابطاً ضرورياً، أي أنها تندرج في وحدة.**
2- **هناك علاقة تناقض جدلي بين الاضداد المندرجة في وحدة.**
3- **إن مصدر الحركة، أياً كانت، ولاسيما مصدر التطور هو نشوء التناقضات الداخلية الأساسية واستفحالها وحلها، ويعتبر حل التناقضات العامل الحاسم والسبب الرئيسي للتطور.**
4- **يجري في سياق التطور انتقال بعض الأضداد إلى بعضها الآخر انتقالاً جدلياً. ويجري تصادم الأضداد وتفاعلها وتداخلها.**
5- **في نتيجة صراع الأضداد وتحولها المتبادل وتناقلاتها المتبادلة، وفي حصيلة حل التناقضات تنشأ ظواهر أو عمليات أو مميزات جديدة لا ارتدادية، لم يكن لها وجود من قبل.**

ويرتدي قانون وحدة وصراع الأضداد طابعاً عاماً متعدد الأغراض، ولفهم هذا القانون أهمية فائقة ، منهجية وأيديولوجية كبيرة. فالتناقضات هي "نواة" الديالكتيك

[46] المصدر : المادية الديالكتيكية – مجموعة من المفكرين السوفييت – ترجمة فؤاد مرعي/ عدنان جاموس/ بدر الدين السباعي ...دار الجماهير –دمشق – 1973 – ط3 — ص257.

الماركسي و هي مفتاح فهم جميع نواحي وعوامل التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي في مجتمعنا الفلسطيني ومجتمعاتنا العربية.

لهذا فقانون وحدة وصراع المتناقضات[47] يحتل مثل هذا المكان الرئيسي في الديالكتيك الماركسي، وليتحدد دوره وأهميته في أنه يكشف عن الدوافع والمصادر الداخلية للتطور لهذا يعتبر هذا القانون المحك الذي يكشف مدى علمية وحيوية هذه النظرية أو تلك من نظريات التطور.

– الخطوط الرئيسية للديالكتيك الماركسي عن قانون وحدة وصراع المتناقضات:

1. الأشياء والظواهر لوحدة المتناقضات ....صراع المتناقضات هو مصدر التطور [48]:

إن كثيراً من الفلاسفة البرجوازيين، في زماننا هذا، يضطرون إلى الاعتراف بحقيقة التناقضات، ولكنهم يحاولون القول بأن التناقض والتناحر القائمين مثلاً في الحياة الاجتماعية للمجتمع الرأسمالي، هما خالدان، ولا حل لهما، وبأن جوهر العلاقات المتبادلة بين الطبقات كأنه مستقر في عدم إمكانية التغلب على التناقضات الاجتماعية.

وهناك آخرون، يرون المتناقضات، بل ويشيرون إلى أهميتها أيضاً، ولكنهم يعتبرون أن حلها ممكن فقط في ميدان الدين، (كما هو الحال عندنا بالنسبة لحركات الاسلام السياسي) .

الديالكتيك الماركسي ينطلق من المعطيات العلمية الموضوعية، والتجربة التاريخية للإنسانية، ويؤكد على أن جميع الأشياء والظواهر ذات تناقضات داخلية، وأن كل

---

47 للمزيد من الإطلاع على مفهوم التناقض انظر كراس في الممارسة العملية والتناقض – ماوتسي تونغ– اصدار الدائرة الثقافية المركزية – أيار 2006

48 للمزيد من الإطلاع على مفهوم التناقض انظر كراس في الممارسة العملية والتناقض – ماوتسي تونغ– اصدار الدائرة الثقافية المركزية – أيار 2006– ص260.

شيء هو وحدة متناقضات، وإن كل أشياء العالم المحيط بنا، وظواهره تتمتع بناحية إيجابية، وأخرى سلبية، لها ماضيها ولها مستقبلها، وصراع هذه الاتجاهات المتناقضة التي تحتويها الأشياء وظواهر العالم الموضوعي، هو مصدر التطور، وهو القوة المحركة له.

لو أنه لم يكن هناك تناقضات داخلية في الأشياء والظواهر، لو أنه لم يكن صراع بين الاتجاهات المتناقضة، لبقيت الأشياء والظواهر غير متبدلة، ولما أمكن حدوث التطور، والتبدل النوعي، ولبقي كل شيء في حالة الجمود. لو لم تقم، مثلاً، الطبقات البورجوازية في المجتمعات الاوروبية بنضال ضد الطبقات الاقطاعية الارستقراطية التي انقضى زمانها، لما انحلت التناقضات القائمة بين الطرفين، ولما ظهر عصر النهضة ، **لهذا فالماركسية تبقى غريبة عن الأفكار الانتهازية القائلة بانسجام الطبقات المتعادية.**

إن صراع المتناقضات هو عملية معقدة لنشوء وتطور وحل التناقضات، ولهذه العملية درجاتها ومراحلها، وطابعها الخاص في كل درجة من هذه الدرجات، وبتعبير آخر، إن التناقضات الحسية ذات امتداد يطول أو يقصر، فيه بداية واستمرار ونهاية. لكن التناقض لا يكون مصحوباً دائماً بحدة مباشرة، فهو عادة، يتمتع في المراحل الأولى، بطابع فارق فقط، وهو الشكل الأولي للتناقض، ثم يتحول الفارق في سير التطور، إلى تضاد، أي تناقض أكثر تطوراً، وذلك عندما تعمد كل ناحية من نواحي التناقض إلى نفي الناحية الأخرى بحدة.

إن نمو التناقض على أساس صراع المتضادات يؤدي، بالنتيجة، إلى الازدواجية المتعاظمة للوحدة (الشيء) وهو، في النهاية يبلغ درجة في تطور التناقض، لا تستطيع معها المتضادات البقاء في الوحدة، عندئذ يحين زمن حل التناقض. ليس من حل للتناقضات إلا في الصراع، وعن طريق الصراع. إن التناقضات لا تتهادن او تعيش حالة من السلم والهدوء، لكنها تتصارع، وعملية التطور، هي عبارة عن عملية تعاظم المتناقضات والصراعات الطبقية والسياسية والفكرية التي تستمر في

تراكماتها الكمية حتى تصل الى لحظة التحول النوعي لحل هذه التناقضات وبداية مرحلة جديدة من التطور.

إن حل التناقضات الأساسية، الجذرية إنما يعني القضاء على القديم، ونشوء الجديد، ثم أن مرحلة حل التناقضات هامة جداً في التطور، فعندما يستنفذ القديم ذاته، ويصبح لجاماً، عائقاً في طريق الجديد، فإن التناقض بين القديم والجديد ينبغي أن يحل عن طريق انعدام القديم وظفر الجديد.

إن نسبية وحدة المتضادات هي التعبير عن أن تواصل الشيء أمر مؤقت، وأن الشيء له بداية ونهاية، وبهذا تفسر الصيغة الديالكتيكية الشهيرة القائلة بأن التناقض يدفع إلى الأمام.

نستخلص من كل ما تقدم ، صياغة جوهر قانون وحدة وصراع المتضادات كما يلي : **إن وحدة وصراع المتضادات هي القانون الذي بموجبه تصبح الاتجاهات والنواحي المتناقضة داخلياً، والكائنة في حالة الصراع، ملازمة لجميع العمليات، والظواهر، والأشياء.**

إن صراع المتضادات يعطي الدافع الداخلي للتطور، ويؤدي إلى نمو التناقضات، التي تجد حلها في فترة معينة، عن طريق القضاء على القديم، ونشوء الجديد.

2. التناقضات الداخلية والخارجية[49]:

إن ما قيل عن التطور عن طريق نشوء التناقضات الداخلية في الأشياء، والتغلب عليها يعطينا صورة عن طابع الحركة، أو التطور. فالحركة أو التطور، هو حركة ذاتية للمادة، أو تطورها الذاتي، والكلام لا يجري هنا عن أن التطور في الحياة الاجتماعية، يتم بنفسه، وبدون تدخل الناس، وبدون نشاطهم الفعال، أو أن الطبيعة تستطيع أن تتحول لصالح الناس بدون تأثيرهم عليها.

[49] المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية – مجموعة من المؤلفين – دار التقدم – موسكو – 1975– ص272.

إن الطبيعة نفسها تتطور حسب قوانينها الخاصة من الأشكال الدنيا إلى العليا، إن الطبيعة غير الحية خلقت، عن طريق الحركة الذاتية، الشيء المغاير لها، نقيضها، أي الطبيعة الحية، والأمر كذلك في المجتمع أيضاً ليست القوى الخارجية، بل القوانين الخاصة بتطور التشكيلات الاجتماعية هي التي تؤدي إلى نشوء قوى داخل المجتمع المعين، تدفعه إلى حتفه وتحوله إلى نقيضه. أما أسباب أو مصادر هذه الحركة الذاتية والتحول، فهي التناقضات الداخلية، وتطورها، وحلها، والقضاء عليها، على أساس صراع المتناقضات، **إلا أن الديالكتيك لا ينفي الدور الهام، للتناقضات الخارجية، في سير عملية التطور.**

فعلى الناس، لتأمين حياتهم أن يعملوا، والعمل هو تأثير الناس على الطبيعة بهدف إنتاج وسائل المعيشة الضرورية، إن عملية حل التناقضات بين المجتمع والطبيعة، هي، من حيث الجوهر، عملية لا نهائية، وتشكل أحد المصادر الهامة لتطور المجتمع، ولكن بين التناقضات الداخلية والخارجية يوجد اختلاف موضوعي، لا يمكن عدم أخذه بعين الاعتبار. إن التناقض الداخلي هو تناقض في جوهر الشيء بالذات، بحيث أن الشيء لا يمكن أن يوجد بدون هذين الضدين.

التناقض الخارجي هو تناقض بين الأشياء المختلفة، أو الجواهر المختلفة، فالنبات والشمس التي تعطيه الدفء، هما جوهران مختلفان، لكل منهما تناقضاته الداخلية، كما أن المجتمع والطبيعة هما عبارة عن تناقض جواهر مختلفة. إن الأضداد الخارجية، كالداخلية، مرتبطة فيما بينها، ولكن لا يوجد بينها مشروطية متبادلة وثيقة كما في التناقضات الداخلية، إن الطبيعة، أحد طرفي التناقض، يمكن أن توجد من دون المجتمع، كذلك الشمس يمكن أن توجد من دون النبات ... الخ.

إن التمييز بين التناقضات الداخلية والخارجية أمر هام، لأن دور كل منهما في التطور ليس واحداً، ومن الطبيعي أن هذا التمييز غير مطلق بل نسبي، إن التناقض الخارجي هو، على الغالب، تعبير عن وجود التناقضات الداخلية وشكل هذا الوجود وهكذا فالتناقض بين السلعة والنقد يسميه ماركس "تناقضاً خارجياً، وتعبر

السلعة فيه عن التناقض الكامن فيها (أي الداخلي) بين القيمة الاستعمالية والقيمة".

بين التناقض الداخلي والخارجي توجد علاقة، التناقضات الداخلية لا توجد، ولا تعمل، خارج علاقتها مع التناقضات الخارجية، أما تأثير التناقضات الخارجية على تطور الشيء فلا يمكن فهمه بدون اعتبار تناقضاته الداخلية.

إن المادية الجدلية عندما لا تتجاهل قط أهمية التناقضات الخارجية تؤكد أن التناقضات الداخلية تلعب دوراً رئيسياً أولياً في التطور. أما التناقضات الخارجية فتلعب دوراً ثانوياً غير رئيسي. إن التناقضات الداخلية والخارجية توجد في عملية التطور في وحدة، في علاقة، ولكن من الخطأ الفادح تبديل الأولى، القائدة، بالثانية.

لذلك يناضل الديالكتيك ضد النظرية المنتشرة في الفلسفة البرجوازية والإصلاحية أو ما يعرف بالمواقف التوفيقية الليبرالية . إن جوهر هذه النظرية يكمن في نفي التناقضات الداخلية للتطور وفي الاعتراف بالأهمية الحاسمة للتناقضات الخارجية ، وإن أنصار نظرية التوازن، عندما يطبقونها على المجتمع يعتبرون أن المصدر الرئيسي للتطور الاجتماعي لا تناقضات المجتمع الداخلية بل التناقضات بين المجتمع وعوامل خارجية ، وهذا الفهم للقضية غير صحيح نظرياً، ويؤدي سياسياً إلى استنتاجات رجعية او هابطة .

3. خصائص التناقضات المختلفة:

إن تناقضات أسلوب الإنتاج في المجتمع الطبقي تنعكس في صراع الطبقات، ولصراع المتناقضات في هذا المجتمع شكل صراع اقتصادي وسياسي وأيديولوجي.

كما أن الصراع الأيديولوجي ينعكس في شكل صراع النظريات الفلسفية والاقتصادية والسياسية والحقوقية والدينية والأخلاقية ... الخ كما هو الحال في

الصراعات بين قوى اليسار من جهة والقوى الليبرالية والاسلام السياسي من جهة ثانية.

وفي هذا الجانب يجب تمييز نوعين من التناقضات: التناحرية واللاتناحرية.

إن قضية التناقضات التناحرية واللاتناحرية قضية لها ابعاد سياسية واجتماعية واقتصادية خاصة، فالصراع مع العدو الصهيوني الامبريالي يندرج تحت مفهوم التناقضات التناحرية التي لا يمكن حلها الا بالغاء وانهاء الوجود الصهيوني والامبريالي.

فالتناقضات التناحرية هي عبارة عن تناقضات القوى السياسية والاجتماعية المتعادية، والمصالح والأهداف والميول المتضاربة، التي تنتج عن تناقض مصالحها الجذرية. وإن التغلب عليها يتم، كقاعدة، في النضال الثوري السياسي والكفاحي والطبقي الضاري.

ومثالنا الصارخ على التناقضات التناحرية يتجلى في الصراع بين شعبنا الفلسطيني/ العربي وبين دولة العدو الصهيوني والتحالف الإمبريالي، كما يتجلى ايضا ، بين البرجوازية الكومبرادورية والطفيلية في البلدان العربية وبين الشرائح الفقيرة من العمال والفلاحين والمضطهدين ، بين شعوب المستعمرات والدول الاستعمارية. وكذلك فإن التناقضات بين النظام الامبريالي وبلدان المحيط من أجل مزيد من السيطرة ، ومناطق النفوذ والمواد الخام (النفط) ، وأسواق البيع، هي تناقضات تناحرية، من هنا نرى أن التناقضات التناحرية متعددة الأشكال ونتيجة ذلك، فدرجة حدتها مختلفة.

ونظراً لوجود طبقات تدافع بجميع الوسائل عن القديم المهترئ، وتقاوم إقامة نظم اجتماعية جديدة تسودها العدالة الاجتماعية والديمقراطية ، فإن النضال الطبقي الحاد والثورات الاجتماعية، هي وسيلة حل هذه التناقضات المتناحرة.

أما التناقضات اللا متناحرة فهي خلافاً للمتناحرة، تعبر عن تناقضات أضداد سياسية غير تناحرية، تعبر عن تناقضات تلك القوى الاجتماعية والسياسية والميول

التي يجمع بينها جذرياً، كما يجب أن تكون عليه العلاقة في بلادنا بين الجبهة الشعبية وحركتي فتح وحماس وبقية القوى السياسية اليمينية.

على أي حال لا بد أن نشير إلى أنه مهما إختلفت التناقضات التناحرية واللا تناحرية فإنها تُحَل في النضال، وعن طريق نضال الجديد ضد القديم، عن طريق النضال التقدمي ضد الرجعي، المحافظ، الجامد، البيروقراطي، البالي، لأنه من الخطأ اتخاذ خصائص حل التناقضات اللا تناحرية على أنها خصائص مسالمة، وانسجام. فلحل هذه التناقضات لابد من شن نضال مستمر للتغلب عليها، للتغلب على كل ما هو مهترئ، بالٍ، وجامد، وكل ما يعيق تطور الجديد والتقدمي.

إن الفارق بين أشكال ونماذج التناقضات لا يكمن فقط في كون التناقضات المختلفة لها طبيعة مختلفة، وبالتالي أساليب وطرق مختلفة لحلها، بل المهم هو أن نميز بين التناقضات الرئيسية وغير الرئيسية، بين الأساسية وغير الأساسية في الشبكة المعقدة للتناقضات[50].

لذلك فمن المهم جداً – وخاصة في الحياة الاجتماعية، واستراتيجية وتكتيك نضال الطبقات والأحزاب الاجتماعية – عدم الخلط بين التناقضات الرئيسية وغير الرئيسية، الأساسية وغير الأساسية، بل رؤية الفارق بينها، وفرز تلك التناقضات التي تلعب، في المرحلة التاريخية المعينة، دوراً حاسماً، ثم تخطيط النشاط العملي حسب ذلك.

التناقضات الأساسية، هي التناقضات التي تحدد التناقضات النوعية وتنشأ عنها، مثال التناقض الرئيسي لأسلوب الإنتاج الرأسمالي هو التناقض بين الطابع الاجتماعي للإنتاج وبين طابع الحيازة الرأسمالية الخاصة، أنه يحدد جميع التناقضات الأخرى التي هي مشتقة من التناقض الأساسي. وهكذا فالتناقض بين تعاظم الإنتاج في المجتمع البرجوازي وبين قدرة الجماهير الشرائية المختلفة هو تناقض مشتق من التناقض الرئيسي، ويبرز كمظهر وتعبير عن التناقض الرئيسي للرأسمالية.

[50] لمزيد من الاطلاع ، انظر كراس "في التناقض" ماوتسي تونغ–اعداد الدائرة الثقافية .

إن التناقض الأساسي للتطور الاجتماعي العالمي الحديث هو التناقض بين الامبريالية المعولمة والشعوب التابعة والمضطهدة.

إن تمييز التناقضات الرئيسية وغير الرئيسية، والمقدرة على رؤية سير تعاظم تناقضات جديدة، وتحول التناقضات الرئيسية إلى غير رئيسية والعكس بالعكس، كل ذلك يُمكِّن من السيطرة على الحلقة الحاسمة في الشروط الحسية المعينة.

اخيرا نود الاشارة الى التناقض بين المحتوى الجديد والشكل القديم الذي يستدعي صراعاً بينهما، هذا الصراع هو من أهم مظاهر مفعول قانون صراع المتضادات في الطبيعة والمجتمع والتفكير. وهذا الصراع لا يتوقف ما لم يستبدل الشكل القديم بآخر جديد، يتلاءم والمحتوى المتبدل.

مثلاً في المجتمع التناحري (كما هو حال الانظمة العربية في مرحلة الانتفاضات الثورية) تدافع الطبقات والأحزاب الحاكمة عن الأشكال الهرمة التي يهمها المحافظة عليها والدفاع عنها. ومهما استمرت مقاومة الشكل القديم الليبرالي او الديني/ الاسلام السياسي، لابد له، مع تطور المحتوى الثوري ، من التخلي عن مكانه للشكل الجديد، لذلك كان الصراع بين الشكل القديم والمحتوى الجديد، مصدراً للتطور.

قانون نفي النفي[51]:

إنه قانون تطور الطبيعة والتاريخ والفكر" إنجلز"

مقولة النفي ليست مقولة حديثة، وإذا كانت قد ارتبطت بشكل خاص بفلسفة، فإنه يمكن العثور عليها في الفلسفات القديمة، **وإذا كان هيغل أقام مقولتي النفي ونفي النفي في إطار المنطق، فإن ماركس قد أعاد بناءهما وربطهما بالوعي الاجتماعي وبالتحولات الاجتماعية، حيث تنتقل المقولات من "المضمون المجرد" إلى "المضمون المادي" لأن النفي لا يحيل الشيء إلى مجرد ، بل إلى شيء له مضمون محدد، أي**

[51] المصدر : المادية الديالكتيكية – مجموعة من المفكرين السوفييت – ترجمة فؤاد مرعي/ عدنان جاموس/ بدر الدين السباعي ...دار الجماهير –دمشق – 1973 – ط3 — 296

أن النفي له مضمون محدد ومشخص ومميز ونمطه يعتمد على طبيعة كل ظاهرة، فكل شيء له شكل نفيه الخاص به. ولقد عممت الماركسية مقولة نفي النفي على جميع الظواهر الطبيعية والاجتماعية. فقانون نفي النفي يجد تحققه في المملكة الحيوانية وفي عالم النبات وفي حقل الجيولوجيا، مثل ما يجد تحققه بين البشر وتطور المجتمعات عموما ، وفي ظهور نمط الإنتاج الرأسمالي خصوصا، حيث تتزايد بشاعة الاستغلال الطبقي وتتزايد معها تراكمات الوعي بالظلم الطبقي والاضطهاد بما يمهد للثورات شرط توفر ونضوج العامل الذاتي / الحزب الماركسي الثوري .

- الأحكام الأساسية لهذا القانون:

1- **في عملية التطور، ينشأ باستمرار شيء جديد لم يكن له وجود في الماضي، وهذه العملية تسمى النفي الجدلي للقديم.**
2- **في عملية النفي يبقى كل ما هو قيم وحيوي ويندرج في الجديد بشكل محول، ولا يتعرض للفناء إلا جزء معين من القديم هو الجزء الذي بات يعرقل التطور.**
3- **ينطوي التطور على ما يشبه العودة إلى المراحل المقطوعة وتكرارها (نفي إثبات نفي) ولكن على مستوى جديد أكثر رقياً، ولهذا يتسم التطور بطابع لولبي وليس دائري أو مستقيم.**
4- **في عملية التطور يوجد دائماً، وبصورة موضوعية، نزعات تقدمية وأخرى تقهقرية عند الانتقال من القديم إلى الجديد، ويتحدد النمط التقدمي أو التقهقري بحسب التغيرات الجارية في الظاهرة المعنية عموماً تبعاً للنزعة التي تكون لها الغلبة في هذه العملية التطورية المترابطة جدلياً.**

إن تحليل قانون انتقال التبدلات الكمية إلى تبدلات كيفية، وقانون وحدة وصراع المتضادات يبين لنا أنه نتيجة لعمل هذين القانونين تتم عملية لا نهاية لها، عملية استبدال بعض الظواهر والأشياء بأخرى، في هذا الصراع المتواصل بين الجديد

والقديم، بين المولود والفاني ، هذه الناحية من التطور، الناشئة إلى حد كبير عن قوانين الديالكتيك المذكورة أعلاه، تجد تعبيرها الأعمق في قانون نفي النفي.

إن مكان وأهمية هذا القانون في منظومة قوانين ومقولات الديالكتيك المادي، يتحدد في اعطائه أعم وأشمل مفهوم عن طابع التطور.

1. جوهر ودور النفي الديالكتيكي في عملية التطور[52]:

إن التطور يتضمن في نفسه عاملاً قانونياً، إلزامياً، هو النفي فالتبدلات النوعية تعني نفي النوعية القديمة، ثم إن صراع المتضادات يتم بظفر متضاد على آخر ، فالنفي بالتالي ليس عاملاً ثانوياً مرتبطاً بعملية التطور من الخارج، بل هو مشروط قانونياً بجوهر التطور ذاته.

وللنفي دور هام في جميع عمليات الطبيعة والمجتمع والتفكير، وهو يتبدى بأشكال مختلفة تبعاً لاختلاف العمليات، فتحول الأورانيوم إشعاعياً إلى راديوم هو مظهر "نفي" أحد العوامل الكيماوية، وتشكل عامل كيمياوي آخر منه، كما أن نفي البرعم بالزهرة، والزهرة بالثمرة هما العاملان الضروريان لنمو النبات.

وتاريخ المجتمع لا معنى له من دون نفي الأنظمة الاجتماعية القديمة من قبل الجديدة، المجتمع، من دون عامل النفي، يتحول إلى مستنقع راكد.

إلا أن الاعتراف بعامل النفي، في التطور، غير كافٍ، لابد من الفهم الصحيح لطبيعة النفي، لطابعه الديالكتيكي.

لا ينبغي فهم أحد عوامل التطور، وهي النفي، كنفي مطلق، أي كنفي لا يحتوي في ذاته أي شيء إيجابي، فلو أن الأمر كذلك لما أمكن التطور، لو أن نفي البرعم، في دورة نمو النبتة، كان نفياً فقط، لما حدث انتقال من البرعم إلى الزهرة. فهذا أيضاً نفي، ولكنه نفي تهديمي، ولا يخلق الشروط لنمو النبتة الطبيعي، مثل هذا النفي لا يشكل شرط التطور.

---

[52] المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية – مجموعة من المؤلفين – دار التقدم – موسكو – 1975– ص297.

إن قانون نفي النفي الديالكتيكي هو قانون التطور، فهو لا يقصد أي نفي كان، بل يقصد النفي الذي يستخدم كمقدمة، كشرط للتطور، يقول إنجلز "النفي في الديالكتيك لا يعني قول "لا" ببساطة، أو التصريح عن شيء بأنه غير موجود أو القضاء عليه بأية وسيلة كانت، إن النفي المفهوم ديالكتيكياً والمعبر عنه تعبيراً صائباً هو هذه الـ "لا" التي تحتوي في الوقت ذاته على "نعم" أي وحدة النفي والإثبات.

وبالإضافة إلى أن النفي شرط التطور، فهو أيضاً تعبير عن مواصلة التطور وتواليه، بين ما يُنفي، وبين ما ينفي، هذه أهم ناحية في النفي. إن النفي الدياكتيكي لا ينبغي فهمه كانقطاع في التطور، كنفي للصلات بين القديم والجديد، إن الصلات بينهما قائمة بفعل أن الجديد لا يولد من لا شيء، بل من القديم فقط، والصلة تجد تعبيرها في أن الجديد يتمسك بكل ما هو إيجابي في القديم.

لقد نشأت الفلسفة الماركسية كنفي للفلسفة السابقة، ولكنها بعد تغلبها على الخاطئ الذي لم يتحمل وطأة تجربة الزمن، احتفظت بكل ما تضمنته هذه الفلسفة السابقة من حقائق.

2. الطابع التصاعدي للتطور وأشكاله[53]:

إن تحليل الدور الذي يلعبه النفي يؤدي إلى استنتاج التطور التقدمي للواقع، تطوراً تصاعدياً. فالتطور التصاعدي هو نتيجة حتمية لقضية إن كل جديد يمتص في نفسه كل ما تم التوصل إليه سابقاً ويجعل منه أساساً للحركة المقبلة.

وفي هذا السياق من الممكن طرح السؤال التالي: لماذا يسمى هذا القانون الذي ندرسه بقانون نفي النفي؟ أو لا يمكن الاكتفاء بمفهوم النفي وحده ..؟ جوابنا هو ان التطور الموضوعي ذاته، يحتوي على هذا النفي المزدوج، ومفهوم "نفي النفي" يعكس فقط العمليات التي تتم بشكل مستقل عن وعينا.

[53] المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية – مجموعة من المؤلفين – دار التقدم – موسكو – 1975– ص303.

ولتوضيح ذلك نتصور نزاعاً بين طرفين حول قضية علمية ما، إن الطرف الأول يقدم فكرة معينة (نظرية) والطرف الثاني يقدم نفي هذه الفكرة (ضد النظرية). إن كلا من الطرفين المتعارضين يمكن أن يصيب بعض الحقيقة، ولكنهما يعارض أحدهما الآخر من جانب واحد ويقف أحدهما من الآخر بصفته نافياً له. وتنشب بين الطرفين معركة فكر تنتهي بظهور فكرة جديدة تنفي الفكرتين السابقتين المتصارعتين فيما بينهما.

تاريخ العلم ملئ بأمثلة من هذا النوع، تبين حركة المعارف الإنسانية نحو الحقيقة المتصارعة.

ففي القرن السابع عشر سادت نظرية تؤكد ان الضوء يتكون من جزيئات صغيرة جداً تنتشر وفق قوانين حركة الجزيئات، وفي هذه الفترة نفسها ظهرت نظرية تقول بأن للضوء طبيعة تموجية وهو ينتشر وفق التموج، وبدا آنذاك أن النظرية الثانية قد انتصرت على الأولى في هذا الصراع، ولكن العلم في القرن العشرين اكتشف الطبيعة الكوانتية للضوء وبرهن عليها، وقد ظهر أن انكسار الضوء وحركاته الاهتزازية تشهد على طبيعته التموجية، أما تأثيره في التصوير الكهربائي ومفعوله الكيميائي وغير هذا من الصفات فتدل على أن الضوء يتصف في الوقت نفسه بصفة الجزيئات. وهكذا عمدت النظرية الحديثة للضوء بصفتها نفياً للنفي، إلى جمع وتركيب العناصر الإيجابية في النظريتين السابقتين وحررتهما من وحدة الجانب.

إن التطور في كل مكان يحدث على النحو التالي: كل درجة عليا من دورة التطور هذه أو تلك، تبرز كتركيب للحركة السابقة كلها.

وهكذا فالتطور يمر في درجة تثبت وجود الظاهرة، ثم في درجة نفيها، وأخيراً في درجة نفي النفي. وبفضل ذلك فإن التطور بمجموعه يسير في خط صاعد، من البسيط إلى المعقد، من الأدنى إلى الأعلى، لهذا يتمتع قانون نفي النفي بأهمية عظمى في توضيح الاتجاه الأساسي في التطور.

ونرى في المجتمع أن كل تشكيلة اجتماعية اقتصادية جديدة هي عبارة عن درجة تطور أعلى، وعملية الصعود من الأدنى إلى الأعلى لا تشمل البنيان الاجتماعي بمجموعه فقط، بل وتشمل كل ناحية منفصلة من نواحي المجتمع: مثل التكنيك، الانتاج، العلم، الفن، حياة الناس.

إن طريق تطور المعرفة هو الانتقال من التصورات الأولية البسيطة المحشوة كثيراً بالأوهام، عن العالم، إلى الذري المشرقة التي توصلنا إليها بفضل العلم الحديث.

في كل مكان، وفي أي ميدان طرقناه، نرى الاتجاه الأساس ذاته، نرى التطور وفق خط صاعد.

إن الحركة الصاعدة هي عملية معقدة لا يمكن فهمها ببساطة فالتطور الصاعد في الطبيعة والمجتمع يتحقق، على أرضنا، في كتلة من الأشكال والظواهر التي يستبدل بعضها بعضاً، وكل منها عابر غير ثابت.

ولا ينبغي أن نفهم أمر التطور على أن كل شكل من أشكال النبات أو الحيوان يتطور دائماً وفق خط صاعد.

إن بعض أجزاء خط التطور، في اتجاه الحركة التقدمي العام، يمكن أن تتوجه لا إلى الأمام، بل إلى الوراء، يمكن أن تعبر عن فترات الحركة الراجعة، عن التأخر، ففي المجتمع مثلاً لا تظفر القوى الطليعية الجديدة دفعة واحدة، فكثيراً ما تفشل أمام قوى القديم التي تكون اكثر قوة من الجديد الناشيء. ففي المجتمع يدور صراع بين الطبقات والأحزاب المتناحرة، وسير هذا الصراع متعلق بنسبة القوى.

إن قانون نفي النفي، كأي قانون دياليكتيكي آخر، يشير فقط إلى الاتجاه الاعم في التطور وهو، كأي قانون، يتبدل، ويغير شكله عند التنفيذ، حسب طبيعة الشيء والشروط التي يتم فيها تطور هذا الشيء. وقد نبه انجلز بشكل خاص قائلاً بأن طريقة النفي "تتعلق بالطبيعة الخاصة بكل ظرف على حدة".

لقد سخر انجلز ولينين من أولئك الذين يتهمون الماركسية وكأنها تشير إلى حتمية موت الرأسمالية وظفر الاشتراكية بالاعتماد على نفي النفي، و"المراحل الثلاث". إن

ماركس محّص في جبال الوقائع، واكتشف قوانين تطور الرأسمالية، وظفر الاشتراكية، ولم يتوصل إلى النتيجة القاضية في حتمية موت الرأسمالية، وظفر الاشتراكية، إلى على أساس العمليات الموضوعية(دون إغفال العامل الذاتي/ الحزب). ولم يكن الديالكتيك، بما فيه قانون نفي النفي، الا طريقة تمحيص تلك الوقائع.

إن النشاط العملي يبرز كبدء، كنقطة انطلاق للنظرية، والنظرية تجيب على أسئلة ومتطلبات النشاط العملي. وهذا النشاط وحده هو القادر على تبيان حقيقة النظرية وفي نشاط الناس العملي وحده تتحقق منجزات النظرية.

الديالكتيك كنظرية للمعرفة[54]

– المنطق الديالكتيكي والمنطق الشكلي:

إن المعرفة انعكاس للواقع وهي عملية ديالكتيكية معقدة ينفذ فيها العقل إلى جوهر الأشياء. وتتم المعرفة من خلال نشوء التناقضات وحلها وتحمل طابعاً فعالاً خلاقاً.

كتب لينين يقول "**في نظرية المعرفة، كما في كل مجالات العلم الأخرى يجب أن نفكر تفكيراً ديالكتيكياً، أي يجب أن لا نفترض أن معرفتنا جاهزة ولا تتبدل بل أن ندرس الطرق التي نشأت بها المعرفة من اللا معرفة، وبأي شكل تصبح المعرفة غير التامة وغير الدقيقة معرفة أكثر كمالاً وأكثر دقة**".

وتنطلق الفلسفة الماركسية من أن ما يسمى بالديالكتيك الذاتي (تطور تفكيرنا) هو انعكاس للديالكتيك الموضوعي (تطور ظواهر العالم المادي) .

إن وحدة قوانين التفكير وقوانين الواقع لا تعني عدم وجود فارق بينهما، أنها قوانين واحدة من حيث المحتوى فحسب، ولكنها مختلفة من حيث أشكال وجودها، فقوانين الواقع موجودة وجوداً موضوعياً أما القوانين الأخرى فموجودة في وعي الإنسان

[54] المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية – مجموعة من المؤلفين – دار التقدم – موسكو – 1975– ص317.

كانعكاس للأولى ذلك "**ان قوانين المنطق هي نتاج انعكاس ما هو موضوعي في وعي الإنسان الذاتي**" .

إن مضمون المنطق الديالكتيكي هي دراسة العلاقات بين المفاهيم والتحولات والتناقضات فيها .

إن المسألة الرئيسية التي يهتم بها المنطق الديالكتيكي هي مسألة : الحقيقة ، فهو ينظر في أشكال التفكير على أنها أشكال ذات مضمون ويبين لنا كيف نتوصل إلى المعرفة الحقيقية عن العالم في هذه الأشكال .

المادية التاريخية

موضوع بحث المادية التاريخية

تدرس المادية التاريخية القوانين التي تحكم تفاعل المادة والوعي والقوانين الكونية للوجود فيما يتعلق بالحياة في المجتمع**55**.

لكن هذا لا يعني بطبيعة الحال أن المادية الديالكتيكية لا تدرس مظاهر القوانين الكونية لحركة المادة وتطورها في المجتمع، فالمادية الديالكتيكية التي تواجه مهمة دراسة القوانين الكامنة في كل مجالات الوجود لا يمكنها أن تتفادى تقصي كيف تؤدي هذه القوانين وظيفتها في الحياة الاجتماعية، لكنها وهي تدرس تعبيرات هذه القوانين في المجتمع فهي تركز اهتمامها فقط على تلك العناصر والجوانب والعلاقات المشتركة في كل مجالات الوجود الأخرى.

تدرس المادية التاريخية وظيفة القوانين الكونية في الحياة الاجتماعية من اجل ان تكشف عن مضمونها الخاص المحدد، المشروط بخصوصيات الشكل الاجتماعي من حركة المادة.

وعن طريق اثبات الطبيعة الخاصة للقوانين (التي درستها المادية الديالكتيكية) في الحياة الاجتماعية، تكتشف المادية التاريخية القوانين العامة التي تحكم وظيفة وتطور المجتمع الانساني.

هكذا... فعلى حين تثبت المادية الديالكتيكية قوانين الترابط الداخلي بين المادة والوعي على العموم بتقديم الحل للمشكلة الأساسية في الفلسفة، فإن المادية التاريخية، وهي تتعامل مع المشكلة نفسها في تطبيقها على المجتمع، تكشف قوانين الترابط الداخلي بين الكائن الاجتماعي والوعي الاجتماعي، بين الحياة

[55] ا.ب. شبتولين – النظرية العلمية في الطبيعة والمجتمع والمعرفة – دار الفارابي – بيروت – 1981 – ص149.

المادية والحياة الروحية في المجتمع. هذه الانماط التي تحكمها القوانين– رغم انها تعبير عن القوانين العامة التي تنطبق على الواقع كله – لها مضمونها الخاص، ومن ثم فهي قوانين مستقلة تحكم عمل الكائن الاجتماعي.

وفي سياق المادية التاريخية، فإن قانوناً عاماً مثل وحدة و"صراع" الاضداد يأخذ شكل الصراع الطبقي في مجتمع معاد، والترابط الداخلي بين الانتاج والاستهلاك وغيرهما من قوانين التطور الاجتماعي. وقانون تحول التغيرات الكمية إلى كيفية حين يطبق على المجتمع يأخذ شكل الثورة الاجتماعية وشكل قوانين أخرى للتغير الكيفي في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية.

وقانون نفي النفي يأخذ شكل إبدال التكوينات الاجتماعية – الاقتصادية في عملية التطور التاريخي وتكرار الاحداث الماضية في مرحلة أرقى، وهو ما يحدث في كل مجالات الحياة الاجتماعية، وهكذا.

إذن فالمادية التاريخية تدرس قوانين العلاقة الداخلية بين المادة والوعي، والقوانين العامة للوجود في تعبيراتها الخاصة بالحياة الاجتماعية. وتكشف – على هذا الأساس – القوانين العامة التي تحكم وظيفة وتطور المجتمع كشكل خاص من حركة المادة. إذن فموضوع بحث المادية التاريخية هو القوانين العامة التي تحكم وظيفة المجتمع وتطوره.

وإذا كانت المادية الديالكتيكية هي الفلسفة الماركسية بالمعنى العام للكلمة، هي العلم الذي يدرس اعم قوانين حركة الطبيعة والمجتمع والفكر الإنساني، فإن المادية التاريخية هي نظرية المجتمع الماركسية، هي العلم الذي يبحث في القوانين العامة والقوى المحركة لتطور المجتمع البشري. ولا يقتصر موضوع المادية التاريخية على دراسة تاريخ المجتمعات، تاريخ ظهور وتطور وتغير التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية، بل يشمل أيضاً دراسة قانونيات الحياة المعاصرة لمختلف البلدان (الرأسمالية، الاشتراكية، المتخلفة) وقانونيات الحياة الاجتماعية للإنسانية بوجه عام.

إن المادية التاريخية بوصفها علماً عن قوانين التطور الاجتماعي هي نظرية فلسفية، منهجية، سسيولوجية في الوقت نفسه.

فهي تجيب عن المسألة الأساسية في الفلسفة، مطبقة على المجتمع، إجابة مادية، بتأكيدها، أن حياة المجتمع المادية، وبخاصة عملية الإنتاج المادي، تشكل أساس تفاعل جميع الظاهرات الاجتماعية، وتحدد في نهاية المطاف الميدان الروحي من حياة المجتمع وكذلك جميع ظاهراتها الأخرى. وهذا هو مبدأ المادية.

لكن هذه النظرية الاجتماعية العامة هي مرشد لدراسة المجتمع، وليس وسيلة لرسم مجرى التاريخ، وليست مفتاحاً سحرياً يعفي من دراسة السير الواقعي الملموس لحركة التاريخ في كل زمان ومكان عموماً وفي تاريخ التطور الاجتماعي الاقتصادي الفلسطيني والعربي على وجه الخصوص.

وفي هذا السياق يؤكد انجلس على " أن المنهج المادي ينقلب إلى نقيضه كل مرة يستعمل فيها لا كدليل موجه للبحث التاريخي بل كنموذج جاهز لنحت وإعادة نحت الوقائع التاريخية" ونصح "بإعادة دراسة كامل مراحل التاريخ ... وبإخضاع شروط عيش مختلف التشكيلات الاجتماعية إلى بحث مفصل قبل أن يحاول أن يستخلص منها التصورات السياسية والقانونية والفلسفية والدينية التي تطابقها". كما دقق انجلس بقوة، في "إن العامل المحدد حسب التصور المادي للتاريخ هو في آخر التحليل إنتاج الحياة الواقعية وتجديد إنتاجها، ولم يقل ماركس أبداً ولا أنا أكثر من ذلك. فإن شوه أحدهم هذا الرأي بأن جعله يدل على أن العامل الاقتصادي هو المحدد الوحيد فقد حوله إلى كلام أجوف ومجرد وغير معقول". أبرز إنجلس في هذا النص الاستقلالية النسبية التي تتمتع بها مكونات البناء الفوقي: فأشكال الصراع الطبقي السياسي ونتائجه والدساتير والصيغ القانونية والنظريات القانونية والفلسفية والتصورات الدينية وتطورها إلى انظمة دوغمائية في كثير من الحالات، كل ذلك يحدده بصفة كبيرة جداً شكل التطور التاريخي: "فكل هذه العوامل تتفاعل فيما بينها وتتوصل الحركة الاقتصادية في آخر الأمر إلى شق طريق لها في صلب هذا

التفاعل، من خلال عدد لا متناه من الأحداث الجائزة، ويكون ذلك بمثابة الضرورة"[56].

- مقدمات ظهور المادية التاريخية[57]:

1- المقدمات الاجتماعية – الاقتصادية:

لم يكن ممكناً أن تظهر الماركسية، والمادية التاريخية كجزء مكون لها، قبل نضج الظروف الاجتماعية الموضوعية اللازمة لظهورها.

فمع تطور الرأسمالية زالت العزلة التي كانت قائمة بين مختلف البلدان والشعوب، ويتبين أكثر فأكثر، أن تاريخ البشرية بأسرها واحد، وأن كل شعب يمر خلالها بمراحل تحكمها قوانين تاريخية حتمية.

ولم يكشف تطور الرأسمالية إمكانيات جديدة للمعرفة الاجتماعية فحسب، بل خلق الحاجة الاجتماعية إلى بناء علم عن المجتمع.

وكان العامل الحاسم في ظهور المادية التاريخية هو اكتمال تكون الطبقة الاجتماعية، التي يعبر هذا العلم عن مصالحها. لقد كانت الطبقة العاملة (البروليتاريا) وحدها، هي الطبقة الاجتماعية التي لا يعنيها استمرار النظام الاجتماعي القائم على استغلال الإنسان للإنسان، بل تتلخص مصلحتها في إنهاء هذا النظام، وإقامة المجتمع اللاطبقي. إن هذه الطبقة لم تظهر وتتكون، في البلدان الرأسمالية المتقدمة، إلا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولا تصل إلى درجة كافية من الوعي السياسي، بحيث تشكل طبقة اجتماعية جديدة، تلعب دوراً مميزاً في التاريخ إلا في أواسط القرن التاسع عشر.

---

[56] معجم الماركسية النقدي – مجموعة مؤلفين بإشراف الفيلسوف جورج لابيكا – دار الفارابي – بيروت – 2003 – ص1142.

[57] معجم الماركسية النقدي – مجموعة مؤلفين بإشراف الفيلسوف جورج لابيكا – دار الفارابي – بيروت – 2003 – ص1164.

لقد كان ظهور الماركسية تعبيراً عن النضج السياسي والفكري لطلائع الطبقة العاملة، وإشارة إلى حلول دورها التاريخي في النضال ضد الرأسمالية، وضد جميع أشكال الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والروحي، وفي بناء المجتمع الخالي من الطبقات.

2- المقدمات الفكرية النظرية:

لم يكن ظهور المادية التاريخية خارجاً عن إطار تطور الفكر العلمي بوجه عام، ذلك "إن تاريخ الفلسفة، وتاريخ العلم الاجتماعي، يبينان بكل وضوح أن الماركسية لا تشبه البدعة في شيء، بمعنى المذهب المتحجر المنطوي على نفسه، الذي قام بمعزل عن الطريق الرئيسي لتطور الحضارة العالمية. على العكس من ذلك، فإن عبقرية ماركس كلها تتجلى بالضبط في كونه أجاب عن الأسئلة التي طرحها الفكر الإنساني التقدمي.

وتجدر الإشارة إلى العيوب الرئيسية للنظرات السسيولوجية التي كانت سائدة قبل ماركس وانغلز:

أولاً: كان المفكرون السسيولوجيون قبل ماركس يعالجون الأحداث التاريخية من وجهة نظر الدوافع المثالية لنشاط الناس بالدرجة الأولى، دون النظر في الأسباب العميقة التي تحدد تلك الدوافع.

ثانياً: كانت النظرات السسيولوجية المثالية قد حفرت هوة عميقة بين المجتمع والطبيعة المحيطة به. أما ماركس فقد بين أن الإنسان، والمجتمع الإنساني، هو جزء من العالم المادي المحيط به، وإن كانت له خصائصه المميزة.

ثالثاً: تتجاهل السسيولوجيا المثالية الدور الحاسم الذي تلعبه الجماهير الشعبية في صنع التاريخ، وترجع تاريخ المجتمع البشري إلى تاريخ نشاط الشخصيات العظيمة.

وأخيـراً: اعتبـر المؤرخـون وعلمـاء الاجتمـاع وعلمـاء الاقتصـاد قبـل مـاركس أن الرأسمالية هي النظام الطبيعي الأبدي غير القابل للتجاوز.

– المقولات الأساسية للمادية التاريخية[58]:

نستطيع أن نستخلص المقولات الأساسية التالية، التي صارت تشكل أحجار الزاوية في الفهم المادي للتاريخ، وفي المنهج المادي التاريخي لدراسة الظواهر الاجتماعية:

- الوجود الاجتماعي (الواقع الاجتماعي).
- الوعي الاجتماعي.
- التشكيل (التشكيلة) الاجتماعي – الاقتصادي.
- البناء الفوقي.
- قوى الإنتاج (القوى الإنتاجية، القوى المنتجة).

التشكيل الاجتماعي – الاقتصادي:

التشكيل الاجتماعي – الاقتصادي أحد المقولات الأساسية، التي تستخدمها المادية التاريخية لتحديد المرحلة التي يعيشها المجتمع في تطوره التاريخي، وللتأكيد على الوحدة والترابط الديالكتيكيين بين مختلف ظاهرات الحياة الاجتماعية في كل مرحلة من التاريخ.

ويمكن تعريف التشكيل الاجتماعي على النحو التالي:

"هو عضوية اجتماعية – إنتاجية في حالة تطور دائم، لها قوانين خاصة بظهورها، وقيامها بوظائفها، وتطورها ثم تحولها إلى عضوية اجتماعية – إنتاجية أخرى أكثر تعقيداً. وفي كل عضوية من هذه العضويات نمط خاص للإنتاج، وشكل معين من العلاقات الإنتاجية، وطابع خاص للتنظيم الاجتماعي للعمل، وطبقات خاصة، وأشكال خاصة للاستغلال الطبقي (في التشكيلات الطبقية)، وأشكال خاصة، محددة تاريخياً، من تجمعات الناس والعلاقات بينهم، وطرائق معينة في الإدارة

58 الموسوعة الفلسفية العربية – معهد الإنماء العربي – المجلد الثاني– الطبعة الأولى – ص1169.

والتنظيم السياسي، وأشكال متميزة في تنظيم الأسرة والعلاقات الأسرية، وأفكار اجتماعية خاصة".

هذا التعريف يعني أن التشكيل الاجتماعي هو المجتمع كله في مرحلة معينة من تاريخه، وأن هذا المفهوم يشمل كل الظواهر الاجتماعية في وحدتها العضوية، وتأثيرها المتبادل في مرحلة معينة من تاريخ مجتمع ما.

في مقدمة كتابه مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، يعرض ماركس ما يعتبر الصياغة الكلاسيكية للأسس المادية التاريخية، ويضم أهم مقولاتها، فهو يقول: إن النتيجة العامة التي توصلت إليها، والتي أصبحت بمثابة خيط هام في أبحاثي اللاحقة، إنما يمكن صياغتها بإيجاز على النحو التالي:

"إن الناس، أثناء الإنتاج الاجتماعي لحياتهم، يقيمون فيما بينهم علاقات معينة ضرورية، مستقلة عن إرادتهم. هي علاقات الإنتاج التي تلائم درجة معينة من تطور قواهم الإنتاجية المادية، ومجموع علاقات الإنتاج هذه يؤلف البنية الاقتصادية للمجموع، أي القاعدة الفعلية التي يقوم عليها بناء فوقي حقوقي سياسي، تلائمه أشكال معينة من الوعي الاجتماعي". ثم يضيف ماركس بقوله " إن أسلوب إنتاج الحياة المادية يشترط سيرورات الحياة الاجتماعية السياسية والفكرية بصورة عامة، فليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس من ذلك وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم". وعندما تبلغ قوى المجتمع الإنتاجية المادية درجة معينة من تطورها، تدخل في تناقض مع علاقات الإنتاج الموجودة، أو مع علاقات الملكية – وليست هذه سوى التعبير الحقوقي لتلك– التي كانت حتى ذلك الحين تتطور ضمنها. وتصبح هذه العلاقات قيوداً لقوى الإنتاج بعد أن كانت أشكالاً لتطورها، وعندئذ يحل عهد الثورة الاجتماعية، ومع تغير القاعدة الاقتصادية يحدث انقلاب في كل البناء الفوقي الهائل، بهذه السرعة أو تلك.

إن أي تشكيل اجتماعي لا يموت قبل أن يكتمل تطور جميع القوى الانتاجية – في التشكيل الجديد– التي تفسح لها ما يكفي من المجال، ولا تظهر أبداً علاقات

إنتاج جديدة أرقى، قبل أن تنضج شروط وجودها المادية في قلب المجتمع القديم بالذات، ولهذا لا تضع الإنسانية أمامها إلا المسائل التي تستطيع حلها. إذ يتضح دائماً، عند البحث عن كثب، أن المسألة نفسها لا تظهر إلا عندما تكون الشروط المادية لحلها موجودة، أو على الأقل، آخذة في التكون وبوجه عام يمكن اعتبار أنماط الإنتاج الأسيوي، والقديم، الإقطاعي والبرجوازي الحديث، بمثابة عهود متصاعدة من التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية. وإن علاقات الإنتاج البرجوازية هي الشكل التناحري الأخير لعملية الإنتاج الاجتماعية التناحري لا بالمعنى الفردي، بل بمعنى التناحر الذي ينمو من الشروط الاجتماعية لحياة الأفراد، ولكن قوى الإنتاج المتنامية في قلب المجتمع البرجوازي تخلق في الوقت نفسه الشروط المادية لأجل حل هذا التناحر.

في ضوء ما تقدم ، نستطيع أن نستخلص المقولات الأساسية التالية، التي صارت تشكل أحجار الزاوية في الفهم المادي للتاريخ، وفي المنهج التاريخي لدراسة الظواهر الاجتماعية.

الوجود الاجتماعي (الواقع الاجتماعي) – الوعي الاجتماعي – التشكيل (التشكيلية) الاجتماعي – الاقتصادي القاعدة الاقتصادية البناء التحتي – البناء الفوقي – نمط الإنتاج (أسلوب الإنتاج) – قوى الإنتاج (القوى الإنتاجية، القوى المنتجة) – علاقات الإنتاج (العلاقات الإنتاجية).

الإنتاج المادي كأساس لوجود المجتمع وتطوره:

1) مفهوم الإنتاج[59]:

كما سبق أن أشرنا فإن المجتمع على عكس القطيع الحيواني لا يوجد فقط بالتوافق مع البيئة الطبيعية واستخدام الوسائل المادية التي يخلقها، لكنه أيضاً يطوع الوسائل الطبيعية لتلبية احتياجاته عن طريق تغيير خصائص الأجسام المادية التي خلقتها

[59] ا.ب. شبتولين – النظرية العلمية في الطبيعة والمجتمع والمعرفة – دار الفارابي – بيروت – 1981 – ص167.

الطبيعة وتحويلها إلى ادوات مادية تحقق مطلب الإنسان في البقاء. وتحويل المواد الطبيعية إلى وسائل يحقق بها الناس الوفرة المادية يتم عن طريق العمل في الطبيعة بأدوات مصممة لهذا خصيصاً هي أدوات العمل أو وسائله، هذا التأثير الهادف على الطبيعة وتحويل خصائصها لصالح المجتمع هو الإنتاج، وأهم عناصر الإنتاج هي: (1) النشاط الهادف، (2) مواد العمل، (3) وسائل العمل.

وفي عملية العمل يتم التحكم في النشاط الإنساني بوعي ويخضع لهدف بدقة، ولتوضيح الاختلاف بين النشاط الإنتاجي والأفعال الغريزية للحيوان أشار ماركس إلى هذه الصفة نفسها أي الطابع الواعي والهادف لعمليات العمل، كتب ماركس: "إن الإنسان لا يؤثر فقط في شكل المادة التي يعمل عليها، لكنه أيضاً يحقق هدفاً خاصاً به هو يحدد قانون أسلوب عمله، وعليه أن يخضع إرادته له...".

ومادة العمل هي ذلك الجزء من الطبيعة الذي يؤثر عليه الإنسان في عملية الإنتاج ويحوله إلى موضوع قادر على تلبية بعض احتياجات المجتمع، فالحديد والفحم والبترول التي تستخرج من الأرض وتمر بعمليات معينة هي مواد العمل.

والمواد سواء كانت موجودة في صورتها الطبيعية (المعادن في الأرض والأسماك في المساحات المائية الطبيعية والغابات والأراضي العذراء...إلخ) أو مرت بعمليات تصنيع أولية بتطبيق العمل (الحديد في المسبك، القطن في المغازل، القمح في المطاحن، الدقيق في المخابز...إلخ) يمكن اعتبارها جميعاً مواد العمل، ومواد العمل التي مرت ببعض عمليات المعالجة وتتضمن قدراً من العمل الإنساني تعرف بالمواد الخام، أي مادة خام إذن هي "مادة للعمل، ولكن ليس كل شيء للعمل هو مادة خام، إنما هو يصبح كذلك إذا مر ببعض التغيرات عن طريق العمل...".

والشيء أو مركب الأشياء الذي يضعه الإنسان بين نفسه وبين مادة العمل والذي يقوم بدور الموصل لتأثير الإنسان على هذا الشيء هو أدوات العمل أو وسائل العمل.

فالادوات الآلية والماكينات ومختلف المعدات وأبنية الإنتاج ووسائل النقل الضرورية لخدمة المشروعات الصناعية وما إلى ذلك، هي جميعاً ادوات العمل في الصناعة، وبالنسبة للزراعة فهناك الآلات الزراعية وكافة الأدوات التي تستخدم في زراعة الأرض وفي الحصاد وفي إعداد الأرض قبل الزراعة، من حيث هي جميعاً جزء من كل الشروط الضرورية للبذور كي تنبت وللنبات كي ينمو وينضج، كذلك أيضاً وسائل النقل التي تستخدم لنقل البذور والمحاصيل ومخازن الحبوب والمستودعات لحفظ المحاصيل وما إلى ذلك. وفي تربية المواشي تشمل أدوات العمل الحيوانات التي تربي من أجل الصوف واللبن والزبد وغيرها من المنتجات والحظائر التي توضع فيها هذه الحيوانات، وآلات صيانتها واستغلالها... إلخ.

وأدوات العمل (instrunments) فئة مستقلة من وسائل العمل، فأدوات العمل هي وسائل العمل التي تستخدم كموصلات مباشرة لتأثير الإنسان على موضوع العمل والتي تحدث فيه تغيرات مماثلة عن طريق خصائصها (الآلية أو الفيزيقية أو الكيميائية)، فكل أنواع الآلات والعدد مثل المخارط وآلات تصنيع المعادن وآلات الغزل والنسيج وما إليها، كذلك المحراث ومسجاة التربة وماكينة الخياطة وآلة الحصاد... هذه كلها أمثلة لأدوات العمل، وأبسط أدوات خلقها الإنسان في المراحل الأولى من تطور المجتمع الإنساني هي المدية والفأس والمطرقة والجرافة ... الخ .

موضوعات العمل ووسائل العمل هي معاً وسائل الإنتاج :

تلعب وسائل العمل دوراً هاماً في إنتاج الوفرة المادية، ومستوى تطورها يجدد طابع النظام الاقتصادي للمجتمع ودرجة سيطرة الإنسان على الطبيعة، كتب ماركس: "إنها ليست الأدوات التي صنعت، ولكن كيف صنعت وبأي أدوات أخرى هو ما يمكننا أن نميز بين الحقول الاقتصادية المختلفة...".

2) قوى الإنتاج في المجتمع[60]:

(أ) جوهر قوى الإنتاج هي عبارة عن:

وسائل العمل والناس الذين يضعونها في التطبيق وينتجون الوفرة المادية بفضل خبرة الإنتاج المحددة ومهارات العمل تمثل قوى الإنتاج في المجتمع.

وإنتاج الوفرة المادية يتم عن طريق الناس، فالكائنات الإنسانية هي التي تؤثر في الطبيعة وتحول المواد إلى وسائل لإنتاج ضرورات الحياة، وواضح بالتالي أن الناس الذين يسهمون في الإنتاج يجب إدراجهم ضمن قوى الإنتاج، فضلاً عن ذلك فالناس هم قوة الإنتاج الأساسية في المجتمع، فهم مصدر الإبداع والجانب الحي من النشاط الإنتاجي.

ويؤثر الناس في الطبيعة لا بأيديهم العارية بصورة غير مباشرة، ولكن عن طريق وسائل العمل، وتعتمد الدرجة التي تتغير بها الطبيعة وكمية الوفرة المادية التي يتم إنتاجها اعتماداً أساسياً على وسائل وأدوات العمل المستخدمة، إذن فوسائل العمل أيضاً تمثل جانباً من قوى الإنتاج في المجتمع.

وفي حين أن وسائل العمل عنصر أساسي بين قوى الإنتاج فيجب أن نؤكد أنها قوى إنتاج لا بذاتها، ولكن فقط عن طريق اتحادها العضوي مع الإنسان .

واستخدام حتى أبسط وسائل العمل في العملية الخلاقة يفترض معرفة كيفية استخدام هذه الوسائل ومهارة وخبرة خاصة في استخدام وسائل العمل المحددة، وكلما زادت الخبرة في استخدام أي وسائل للعمل كلما أصبحت أفعال الناس أفضل وأكثر كفاءة، وتعاظمت قواهم الإنتاجية.

إذن فقوى الإنتاج في المجتمع تعتمد ليس فقط على الناس الذين يشاركون في إنتاج الوفرة المادية ووسائل العمل التي يستخدمونها ولكن أيضاً على الخبرة في استخدامها ومهارة العاملين.

[60] ا.ب. شبتولين – النظرية العلمية في الطبيعة والمجتمع والمعرفة – دار الفارابي – بيروت – 1981 – 169.

والتنظيم التكنيكي أو التقني للعمل، أي وضع الناس أثناء عملية الإنتاج وتقسيم الوظائف بينهم عوامل تؤثر في قوى المجتمع الإنتاجية وكلما تقدم تنظيم العمل واستخدامه استخداماً عقلانياً والانتفاع بوسائل العمل وقوة العمل كلما تعاظمت قوى الإنتاج في المجتمع .

(ب) القوى الإنتاجية في المجتمع والعلم[61]:

في المراحل المبكرة من تطور المجتمع حين كان العلم لا يزال في مهده وأدوات العمل على مستوى بسيط بدائي ومصمم من أجل العمل اليدوي كان الناس قانعين –فيما يتعلق بإنتاج الوفرة المادية– بالمعرفة التجريبية التي جمعتها الأجيال السابقة في صراعهم ضد الطبيعة وراكموها في وسائل العمل التي انتجوها وفي خبرات الإنتاج التي نقلوها من جيل لجيل، ومع التحول التدريجي مع العمل اليدوي إلى الإنتاج الآلي فليست المعرفة التي اكتسبها المنتجون مباشرة من عمليات العمل والتدريب فقط بل والاكتشافات العملية أيضاً بدأت تندمج في وسائل العمل التي تنتج وفي وسائل استخدامها. إن تصميم وتشغيل الآلات قام على أساس الاستخدام المنظم لقوانين الطبيعة التي اكتشفها العلم، وقد أتاح هذا وضع عناصر الطبيعة في خدمة الإنتاج وإبدالها بالعمل الإنساني.

وفي المراحل الأولية كان استخدام العلم في الإنتاج محدوداً بعض الشيء، والقوانين العلمية كانت توضع في الاعتبار فقط في خلق الوسائل الميكانيكية للعمل في حين كانت تكنيكات الإنتاج غائبة عن اهتمام العلم، وعلى أي حال فالثورة الصناعية التي بدأت مع بداية القرن التاسع عشر سرعان ما أثرت في تطور الصناعات الأخرى، وبدأ العلم يلعب دوراً متزايداً في الإنتاج، فإلى جانب تحسين تكنيكات الإنتاج فقد بدأ يفسح الطريق أمام نشوء صناعات جديدة،

[61] ا.ب. شبتولين – النظرية العلمية في الطبيعة والمجتمع والمعرفة – دار الفارابي – بيروت – 1981 – 170.

وعلى حين كانت الميكانيكا النظرية في الماضي هي التي ترتبط أساسياً بالإنتاج، الآن جاء دور علوم الفيزياء والكيمياء لتنفذ بفعالية إلى مجال الإنتاج، فالاكتشافات في الكهرباء مثلاً كالتأثير الكهرومغناطيسي وأشعة الكاثود والنظرية الكهرومغناطيسية في الضوء قد أدت إلى إعادة البناء التكنيكي للإنتاج، واعدت الاكتشافات الكبيرة في الكيمياء إلى قيام الصناعة الكيميائية والى التراكيب الصناعية للعديد من المواد اللازمة لعملية الإنتاج.

وفي مرحلة العولمة الراهنة تطور العلم بصورة غير مسبوقة خلال العقود الثلاثة الماضية وأصبح بالفعل قوة إنتاجية هائلة إلى جانب وسائل الإنتاج ورأس المال، تتجسد هذه القوة من خلال الاكتشافات العلمية المعاصرة في علوم الذرة والفيزياء والهندسة الوراثية والاستنساخ والفضاء ...إلخ.

3) علاقات الإنتاج :

تعبر القوى الإنتاجية للناس عن علاقتهم بالطبيعة، ومستوى تطورهم يتضح في الدرجة التي تستجيب بها الطبيعة لمصالح المجتمع، أي المدى الذي يحققه الإنسان في السيطرة على عناصرها، وعلى أي حال ففي عملية الإنتاج يدخل الناس في علاقات محددة لا بالطبيعة فقط ولكن كل بالآخر. إن هذه العلاقات والترابط الداخلي المحدد بينها هي الشرط الرئيسي لوظيفة الإنتاج وتطوره، وتحول الطبيعة لخدمة مصالح المجتمع لا يبدأ إلا من داخل هذه العلاقات بفضل الروابط الاجتماعية القائمة بين الناس، هذه الروابط والعلاقات هي الشكل الاجتماعي الذي في ظله يمارس الإنسان تأثيره على الطبيعة ويحولها ويطوعها أو يلائمها.

وبالتالي فإن العلاقات التي تتشكل بين الناس في عملية إنتاج وتوزيع واستهلاك البضائع المادية هي علاقات الإنتاج.

كما أن العلاقات التي تتشكل في عملية تبادل أنشطة معينة بين أعضاء المجتمع هي كذلك علاقات إنتاج، وهي على وجه الخصوص العلاقات بالنقود او بالسلع في مقابل النقود.

وحسب ما إذا كانت وسائل الإنتاج ملكية عامة أو خاصة تقوم العلاقات إما على أساس التعاون والمساعدة المتبادلة وإما على أساس السيطرة والخضوع. وإلى جانب هذين النمطين الأساسيين من علاقات الإنتاج، فثمة علاقات إنتاج انتقالية تظهر في مراحل معينة من التطور التاريخي تقوم على الملكية الخاصة والعامة معاً، وتمتزج فيها عناصر من التعاون والمساعدة المتبادلة بعناصر من السيطرة والخضوع.

وثمة أنماط ثلاثة من علاقات الإنتاج تمثل السيطرة والخضوع ، وتتفق مع أشكال من الملكية الخاصة ظهرت وسادت في فترات محددة من تطور المجتمع، تلك هي علاقات إنتاج ملكية العبيد ثم الإقطاعية فالرأسمالية.

وحيث أن علاقات الإنتاج هي الشكل الاجتماعي الذي يؤدي فيه الإنتاج وظائفه ويتطور فهي لا توجد معزولة عن قوى الإنتاج ولا خارج أدوات العمل والبشر الذين يقومون على تشغيلها أو مستقلة عنهم، قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج هما جانبان مختلفان – وإن كان بينهما ترابط عضوي– من عملية الإنتاج، هما معاً يمثلا نمط الإنتاج.

ونمط الإنتاج ليس سوى نمط نشاط الناس الذي يحول مختلف المواد الطبيعية إلى وسائل للحياة، ويعيد بالتالي إنتاج الوجود الفيزيقي للناس، لكن تأثير نمط النشاط على حياة الناس لا يقتصر على ذلك، بل هو يحدد طريقتهم في الحياة ذاتها، وقد أشار ماركس وأنجلس إلى أنه "حين يعبر الناس عن حياتهم فإنهم يحددون من هم..."، ومن هم هذه تعتمد على ما ينتجه الناس وكيف ينتجونه.

ونمط إنتاج البضائع المادية هو أساس كل الحياة الاجتماعية من حيث أنه يحدد بناء الكيان الاجتماعي وعمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية، كذلك العلاقات الاجتماعية والعلاقات الدولية، فانقسام المجتمع إلى طبقات والعلاقات بين الطبقات

وشكل العائلة والأخلاقيات السائدة في المجتمع والعلاقات القانونية والرؤى الدينية والجمالية – إنما تعتمد جميعاً على نمط الإنتاج، وحين يتغير هذا النمط يتبعه تغير كل العلاقات الاجتماعية وبناء كل الكيان الاجتماعي.

وتبدأ التغيرات في نمط الإنتاج بالتغيرات في قوى الإنتاج في المجتمع "فحين يكتسب الناس قوى إنتاج جديدة يغيرون من نمط الإنتاج، وحين يغيرون طريقة كسبهم ما يقيم حياتهم فإنهم يغرون كل علاقاتهم الاجتماعية...".

ديالكيتك تطور قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج [62]:

اعتماد علاقات الإنتاج على مستوى تطور قوى الإنتاج:

تمثل قوى الإنتاج مضمون الإنتاج، وتمثل علاقات الإنتاج شكله الاجتماعي، وحيث أن قوى الإنتاج هي مضمون الإنتاج فهي في حركة مستمرة دائمة، في حالة من التغير والتطور.

وحين تبلغ القوى الإنتاجية مستوى معيناً من التطور فإنها تحدث تغييراً في علاقات الإنتاج، وإحلال شكل معين من علاقات الإنتاج محل شكل آخر يعني الانتقال إلى مرحلة أرقى من التقدم التاريخي، إلى تكوين اجتماعي – اقتصادي جديد. على هذا النحو حل نظام ملكية العبيد محل المشاعية البدائية، والإقطاع محل ملكية العبيد، والرأسمالية محل العلاقات الإقطاعية، وتحل العلاقات الاشتراكية محل العلاقات الرأسمالية.

كتب ماركس: "إن الناس ليسوا أحراراً في اختيار قواهم الإنتاجية – التي هي اساس تاريخهم كله– لأن كل قوة إنتاجية هي قوة مكتسبة نتيجة نشاط سابق، القوى الإنتاجية هي بالتالي نتيجة طاقة إنسانية مطبقة تطبيقاً عملياً، لكن هذه الطاقة نفسها متضمنة في الشروط التي وجد الناس أنفسهم فيها، في القوى الإنتاجية المكتسبة بالفعل في الجيل السابق والتي يستخدمونها كمادة خام لإنتاج جديد، هكذا يحدث التماسك في

[62] ا.ب. شبتولين – النظرية العلمية في الطبيعة والمجتمع والمعرفة – دار الفارابي – بيروت – 1981 – ص174.

التاريخ الإنساني ويتشكل تاريخ الإنسانية... وينتج عن هذا بالضرورة أن التاريخ الاجتماعي للناس هو تاريخ تطورهم الفردي، سواء كانوا واعين بهذا أو لم يكونوا، فعلاقتهم المادية أساس كل علاقاتهم، والعلاقات المادية هي فقط الأشكال الضرورية التي يتحقق فيها نشاطهم المادي والفردي."...

قانون توافق علاقات الإنتاج ومستوى تطور القوى الإنتاجية:

جوهر هذا القانون أن القوى الإنتاجية المحددة تتطلب على التحديد علاقات إنتاج خاصة تتوافق ومستوى تطورها، وأن التغير في القوى الإنتاجية يحدث في النهاية تغيراً مناسباً له في علاقات الإنتاج،

ذلك أن توافق علاقات الإنتاج والقوى الإنتاجية شرط أساسي لوظيفة الإنتاج الاجتماعي وتطوره.

وقد لاحظنا فيما سبق أن كل علاقات الإنتاج الخاصة تتشكل على أساس مستوى محدد من تطور القوى المنتجة وتحت تأثيرها المباشر، وإذا كان الأمر هكذا فكيف يحدث ألا تتوافق علاقات الإنتاج أحياناً والقوى المنتجة؟.

حيث أن القوى الإنتاجية التي تمثل مضمون الإنتاج في حالة من التغير الدائم، وعلاقات الإنتاج – من حيث هي الشكل الاجتماعي للإنتاج– تمثل نظاماً على درجة نسبية من الثبات للعلاقات بين الناس، يتم داخله تبادل المواد بين المجتمع والطبيعة وتبادل الأنشطة بين الناس (الذين يكونون المجتمع)، ففي مرحلة محددة من تطورها، ورغم أن علاقات الإنتاج كانت شكل وشرط تطور القوى الإنتاجية في المرحلة الأولى حين كانت متوافقة وهذه الأخيرة، فهي في المرحلة الثانية حين يظهر التباعد بين علاقات الإنتاج والقوى الإنتاجية ويحدث الصراع بينهما فإن علاقات الإنتاج تصبح عائقاً أو كابحاً لتطور القوى الإنتاجية .

وخلال التطور التالي للإنتاج يزداد هذا التناقض حدة ويصبح صراعاً يحتم الضرورة التاريخية في إبدال الأشكال القديمة من علاقات الإنتاج ونشاط الناس بأشكال أخرى جديدة تتوافق ومستوى القوى الإنتاجية.

وأنماط علاقات الإنتاج التي يحل احدها تدريجياً محل الآخر "تشكل في مجملها تطور التاريخ كسلاسل متماسكة من أشكال التفاعل، ويتمثل تماسكها في أن مكان شكل قديم من التفاعل أصبح عائقاً يقوم شكل جديد يتفق والقوى الإنتاجية الأكثر تطوراً، ويتوافق من ثم والنمط المتقدم من النشاط الذاتي للأفراد، وهو شكل سيصبح عائقاً بدوره فيستبدل بشكل جديد."...

وديالكتيك التحول من توافق علاقات الإنتاج والقوى الإنتاجية إلى الاختلاف بينها في مسار التطور التاريخي، والذي يصحبه تحول علاقات الإنتاج في شكل يدفع القوى الإنتاجية إلى قيد على هذا التطور ، يمكن ملاحظته بيسر خلال استعراض تاريخ المجتمع الإنساني، ولنحاول أن ننظر باختصار في عملية إحلال شكل من علاقات الإنتاج محل شكل آخر في عملية التطور التاريخي.

أثر علاقات الإنتاج على تطور قوى الإنتاج:

اذا كانت علاقات الإنتاج تعتمد على قوى الإنتاج ، إلا أن علاقات الإنتاج – وهي تتغير بتأثير قوى الإنتاج – لا تبقى سلبية، بل هي تستجيب بفاعلية وتؤثر على قوى الإنتاج التي خلقت وجودها.

فقد خلقت علاقات الإنتاج الرأسمالية دافعاً أكثر قوة لتطور الإنتاج عند المستغلين(بكسر الغين) والمستغلين (بفتح الغين) جميعاً، فالهدف الرئيسي للإنتاج الرأسمالي هو أن يوفر للبرجوازية قدراً كبيراً متزايداً من فائض الإنتاج، ومن ثم فهناك رغبة غير محدودة في مراكمة الثروة والتوسع في الإنتاج، وتلك سمة لم تكن موجودة لا في المجتمع الإقطاعي ولا في مجتمع ملاك العبيد، فالهدف الرئيسي عند سادة الإقطاع

وملاك العبيد هو استهلاك الناتج، وليس مصادفة ان كانت نسبة التوسع في الإنتاج في هذين المجتمعين نسبة لا تكاد تذكر.

ولا شك في أن للعامل مصلحة أكبر في رفع إنتاجية العمل أكثر ما كان للقن، فعمل العامل لمصلحته الخاصة لا ينفصل عن عمله لمصلحة الرأسمالي، وكل عمل يعمله وكل دقيقة عمل تحمل الفائدة له وللرأسمالية معاً، وحين يعمل العامل بنظام القطعة تصبح مصلحته أكبر في رفع الإنتاج، وربما لا تكون هذه المصلحة ذات نسبة مرتفعة، فالعامل يوقن أنه يعمل لصالح الرأسمالي ومن أجل ثرائه.

إن علاقات الإنتاج الإشتراكية هي فقط التي تخلق –للمرة الأولى– مصلحة شاملة من جانب العمال في تطوير الإنتاج، ففي ظل الاشتراكية يعي العمال أنهم يعملون لمصلحتهم الخاصة ومصلحة مجتمعهم، ويثير هذا الوعي لديهم الرغبة في رفع إنتاجية العمل وتحسين التكنولوجيا وتطوير الإنتاج شرط توفر العلاقات الديمقراطية بين العمال واجهزة الدولة الاشتراكية بعيدا عن العلاقات القائمة على الاستبداد البيروقراطي كما كانت تجربة الاتحاد السوفياتي التي ادت الى انهيار وفشل التجربة الاشتراكية.

القاعدة الاقتصادية والبناء الفوقي[63]:

تنطلق المادية التاريخية من أن علاقات الإنتاج السائدة هي التي تشكل البناء التحتي للتشكيل الاقتصادي والاجتماعي ، بينما تشكل الأيديولوجيا والدولة والمنظمات السياسية والدينية وغيرها بناءه الفوقي.

إن العلاقات في القاعدة (علاقات الإنتاج) هي علاقات مادية، موضوعية يدخل فيها الناس بغض النظر عن إرادتهم ووعيهم، أما العلاقات في البناء الفوقي فيدخل فيها الناس عن معرفة ووعي، فالعلاقات الاقتصادية في كل مجتمع معني تتجلى كمصالح، كما يقول انغلز. وفي سياق نشوء هذه المصالح، وفي غمرة النضال

[63] الموسوعة الفلسفية العربية – معهد الإنماء العربي – المجلد الثاني– الطبعة الأولى – ص1178

الطبقي، يتشكل وعي المصالح الطبقية المشتركة، وتعارضها مع مصالح الطبقات المعادية، هذا الوعي يدفع ويُحَرّض على إنشاء أحزاب وحركات ثورية ومنظمات تعبر عن مصالح الجماهير الشعبية الفقيرة ، وتحميها، وتدافع عنها.

إن الأيديولوجية السائدة ليست دائماً الأيديولوجية الوحيدة التي توجد في التشكيل، ففي سياق التطور التاريخي، ومع تأزم التناقضات الاجتماعية، تنبثق أيديولوجية جديدة تعكس مصالح الطبقات الثورية، وتعارض الأيديولوجية السائدة، وتكسب تدريجياً إلى جانبها جماهير أكبر فأكبر من الناس. وبتجسيدها في الجماهير تتحول الأيديولوجية إلى قوة مادية تعمل على هدم النظام القائم، وهنا تتجلى فعالية الأحزاب والنقابات والمؤسسات السياسية والثقافية الأخرى التي تعتبر جزءاً من البناء الفوقي، من أجل مواصلة النضال لتحقيق الهيمنة السياسية والثقافية في اوساط الجماهير الشعبية تمهيداً للثورة على أنظمة الاستبداد والاستغلال الطبقي وتحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بآفاقها الاشتراكية.

أخيراً .. لقد استهدفنا عبر كل ما قدمناه من نصوص مكونة لهذه الدراسة، ليس فقط للفهم والتأمل العقلاني والمعرفي في اوساط رفاقنا فحسب، بقدر ما هي أيضاً دعوة لمزيد من الحركة النضالية والمجتمعية على جميع المستويات، ومزيد من التوسع التنظيمي لحزبنا في أوساط الجماهير الشعبية التي يتوجب علينا الالتحام في صفوفها بكل ما فينا من مصداقية الثوري وتواضعه، انطلاقاً من حرصنا الشديد على استيعاب هويتنا الفكرية .. النظرية الماركسية في صيرورتها وتطورها الدائمين بعيداً عن كل أشكال ومظاهر الثبات أو الجمود أو العقائدية من ناحية، والوعي العميق بكل مكونات واقعنا الفلسطيني والعربي بما يمكننا من الإسهام بصورة واضحة في تطبيق شعاراتنا وسياساتنا على طريق النضال من أجل تغيير هذا المشهد السوداوي الذي نعيشه اليوم.

الماركسية والدين

تقديم :

رغم إن الفصائل والأحزاب الشيوعية والماركسية العربية، بحكم رؤيتها الفكرية وبرامجها السياسية ودورها النضالي التاريخي منذ تأسيسها وحتى اللحظة الراهنة، إلا أن سؤال الفلسفة عموما وسؤال ما هي الفلسفة الماركسية وعلاقتها بالدين خصوصا؟ ما زال متداولاً – بهذه الدرجة او تلك من الجدية والوعي أو التراجع أو الارتباك – بين معظم الرفاق أعضاء هذه الفصائل والأحزاب العربية، وما زال النقاش حول هذا السؤال محمولاً بالشكوك او اليقين العاطفي البعيد –بمسافة نسبية بين هذا الرفيق او ذاك – عن امتلاك الوعي بالفلسفة، وبالنظرية الماركسية وقوانينها ومقولاتها وجوهرها المادي النقيض للفلسفة المثالية، ولكل الأفكار والمفاهيم الغيبية او الميتافيزيقية، ما يعني ان هذه الأحزاب والفصائل تعيش عموماً حالة من الارتباك الفكري او فوضى الأفكار، عززت وكرست – حتى اللحظة – نوعاً من التفكك او التراجع في هويتها الفكرية لحساب "هويات" أو أفكار طارئة توفيقية وملتبسة أو شكلانية ذات طابع وطني او قومي مبسط او مبتذل او ديني او ليبرالي مشوه ، على الرغم من ان الماركسية – هوية أحزابنا الفكرية – نظرية علمية لا تحتمل أي شكل من أشكال التوفيق مع "الهويات" الأخرى المشار إليها، لأننا سنقع في هذه الحالة في مستنقع التلفيق الذي سيؤدي بنا صوب حالة من التوهان والضياع الفكري، الذي سيؤدي بدوره إلى حالة من الهبوط السياسي ارتباطاً بغياب التحليل الطبقي الماركسي لمجريات الصراع والحركة، سواء على صعيد النضال الوطني التحرري ضد الوجود الإمبريالي/الصهيوني من ناحية، أو على صعيد النضال السياسي والصراع الطبقي الديمقراطي الداخلي في مجتمعاتنا العربية من ناحية ثانية.

وهنا تتبدى أهمية طرح السؤال مجدداً: ما هي الماركسية؟ وجوابنا الصريح والواضح، ان الماركسية هي نظرية علمية، بمعنى انها تتكون من مجموعة من القوانين والمقولات والفرضيات، وهي أيضا – وهذا هو المهم– تنطوي على المنهج: أي الطريقة او الأسلوب، وهما الأداة الأساسية لكل علم من العلوم، وفي هذا الجانب نؤكد على "أن الماركسية ليست "علماً" بالمعنى المعتاد للكلمة، وإلا لكفى أي انسان – كما يقول الصديق جيلبير أشقر– أن يدرسها في مدرسة أو جامعة ما ويتخرج بشهادة في "الماركسية" وهو أبعد ما يكون عن الماركسية الجوهرية، على غرار بعض خريجي الجامعات السوفياتية في زمن ما قبل الإنهيار".

فالماركسية قبل أن تكون علماً ، ولكي يكون جانبها العلمي في خدمة غاياتها الأساسية إنما هي موقف أخلاقي بأعمق مفهوم الأخلاق ، فهي مبنية على منطلقات أخلاقية تعتبر الإنسان ومحيطه الطبيعي أعلى الغايات والقيم، وبالتالي العمل لأجل تحرير البشر الجماعي والفردي من كل أنواع الإضطهاد وتحقيق المساواة بينهم على اختلاف اجناسهم وأعراقهم وألوانهم.

وهنا لا بد من التأكيد على الكيفية التي نتعاطى بها مع المنهج[64] الجدلي (الماركسي) في الممارسة الحياتية، ليس من أجل التخلص من الرواسب الاجتماعية الرجعية السائدة، بل أيضاً من أجل مراكمة ووعي منطلقات أخلاقية تتفاعل بصورة جدلية خلاقة مع إستراتيجية أحزابنا الثورية ورؤيتها من أجل التحرر الوطني والديمقراطي والعدالة الاجتماعية بآفاقها الاشتراكية ، كاستراتيجية صوب التوحيد القومي العربي التقدمي الديمقراطي.

---

[64] تعريف المنهج : المنهج هو الطريق الذي يؤدي بنا إلى الهدف، والمرتكز على مجموع القواعد الثابتة المنبثقة من التجربة الحياتية والمعارف العلمية ، فالمنهج الجدلي للمعرفة يتطلب تناول كل الظواهر في العالم المحيط بنا في ترابطها وتفاعلها وتطورها الدائم ، أما المنهج الميتافيزيقي فيتناول كل ظاهرة بصورة منفردة وبمعزل عن ترابط وتفاعل الظواهر فيما بينها، وعند تناول التغير والحركة يغفل المنهج الميتافيزيقي أبعاد التطور الحقيقي الموضوعية، ويفسر العمليات أو الحركة في الطبيعة والمجتمع تفسيراً غيبياً." الدائرة الثقافية"

فالمنهج الماركسي أو الجدل المادي شأنه شأن منهج العلم، يهدف لتطوير النظرية لكي توجه الممارسة الحياتية التي بدورها تطور وتغني النظرية، وهذا بالضبط ما قصده "كارل ماركس" بقوله "إنني لم أضع إلا حجر الزاوية في هذا العلم " ما يؤكد على أن نظرية المعرفة الماركسية هي جزء من صيرورة حركة الحياة ومتغيراتها التي لا تعرف الجمود او التوقف، ولا تعرف الحقيقة النهائية، ما يعني بوضوح شديد رفضنا التعاطي مع الماركسية في إطار منهج أو بنية فكرية مغلقة أو نهائية التكوين والمحتوى، بل يتوجب علينا ان نتعاطى معها كمنهج او بنية فكرية تتطور دوماً مع تطور المجتمعات والانجازات والاكتشافات العلمية في جميع مجالات الحياة وحقائقها الجديدة، إذ أن الماركسية تكف عن ان تكون نظرية جدلية، إذا ما تم حصرها في إطار منهجي منغلق أو في ظروف تاريخية محددة، وبالتالي علينا أن ندرك أن الانغلاق أو الجمود هو نقيض لجدل الماركسية التطوري كما هو نقيض لمنهجها وثقافتها ومشروعها الإنساني الهادف إلى بلوغ الحرية الحقيقية التي تتجسد في العدالة الاجتماعية والاشتراكية والتحرر الشامل للإنسان، من كل مظاهر القهر والاستغلال والاضطهاد والتبعية.

أما بالنسبة للحديث عن الموقف المادي الفلسفي للماركسية، فهذا يعني أن المادية الماركسية تعني أن العالم المادي موجود بشكل مستقل عن الوعي الإنساني أو غيره؛ وأن معرفة العالم الواقعي ممكنة وإن لم تكن مطلقة؛ وأن الفكر البشري هو الذي ينشأ من العالم المادي، وليس العكس. ووفقا لفريدريك انغلز في كتابه "لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية":

"إن المسألة الكبرى الأساسية لكل فلسفة، وخاصة الفلسفة الحديثة، هي العلاقة بين الفكر والوجود، وقد انقسم الفلاسفة حسب تبنيهم لهذه الإجابة أو تلك إلى معسكرين كبيرين. أولئك الذين يؤكدون أولوية الفكر على الطبيعة، ويعترفون بالتالي

في نهاية المطاف، بحدوث العالم... وهؤلاء يشكلون معسكر المثالية، والآخرين الذين يعتبرون الطبيعة القوة الأصلية، وهم ينتمون إلى مختلف مدارس المادية"[65].

فالمادية الماركسية، مختزلة في عناصرها الأساسية، تعني قبول القضايا التالية :

1 العالم المادي موجود بشكل مستقل عن الوعي الإنساني .

2 معرفة العالم الواقعي، حتى لو لم تكن كاملة أو مطلقة، ممكنة، وبالتالي فإن كل شيء يمكن معرفته.

3 البشر جزء من الطبيعة، لكنهم يشكلون جزءاً متميزاً.

4 العالم المادي لا ينشأ، في المقام الأول، من الفكر البشري؛ بل إن الفكر البشري هو الذي ينشأ من العالم المادي.

وفي هذا الجانب يقول ماركس وأنجلز في كتاب "الفلسفة الألمانية" إن "الناس هم منتجو تصوراتهم وأفكارهم وهم أناس حقيقيون فاعلون ومشروطون بحد تطور قواهم الإنتاجية، ولا يمكن للوعي أن يكون أي شيء أبدا، سوى الوجود الواعي، وخلافا للفلسفة المثالية الألمانية التي تنزل من السماء إلى الأرض فإننا نصعد هنا من الأرض إلى السماء"[66].

الماركسية والدين :

الماركسية كنظرية علمية، فلسفية ، تاريخية، اجتماعية واقتصادية، تسعى إلى تفسير كافة الظواهر الطبيعية والمجتمعية، بمنهجية علمية وموضوعية من أجل تغييرها، وهنا يندرج الدين ضمن هذه الظواهر، فالماركسية تدعو إلى التفسير العلمي الموضوعي للدين، فلا يكفي النظر إلى الدين ككل، أو إلى أي دين، على أنه مجرد وهم أو إيمان بالقضاء والقدر أو موقف غيبي استحوذ على عقول الملايين من الناس

[65] جون مولينو – عن الماركسية والدين– ترجمة محمد الحاج سالم – الحوار المتمدن – الانترنت – 2013/1/4

[66] جون مولينو – عن الماركسية والدين – ترجمة محمد الحاج سالم – الحوار المتمدن – الانترنت – 2013/1/4 .

لعدة قرون. فهي تتطلب تحليلا للجذور الاجتماعية للدين في العموم، ولمعتقدات دينية محددة بذاتها، وفهم الاحتياجات الإنسانية الحقيقية، الاجتماعية منها والنفسية، والظروف التاريخية الفعلية التي تطابق تلك المعتقدات والمذاهب.

فعلى الماركسي أن يكون قادرا على فهم كيف كان الايمان والاعتقاد الديني –وما زال في مجتمعاتنا العربية وفي البلدان المتخلفة– ملهماً للناس عموماً وللفقراء خصوصاً، في تمردهم على استعبادهم واضطهادهم أو في صبرهم على ظلمهم ومعاناتهم في انتظار الآخرة !!

انطلاقاً من فهمنا للماركسية ، فإننا نرى أنها طريقة تفكير لفهم الوجود بكليته عموماً وبكل خصوصياته المرتبطة بالصراع الطبقي الاجتماعي من أجل انعتاق العمال والكادحين وكل الفقراء والمضطهدين في إطار العدالة الاجتماعية القائمة على المساواة بين البشر ، إلى جانب انها لا تسعى –وليست معنية– بالإساءة إلى المشاعر الدينية الكامنة في أوساط الجماهير الشعبية، بل على العكس تؤكد على ضرورة احترام تلك المشاعر – على النقيض مما يروج له دعاة الإسلام السياسي والقوى الرأسمالية والرجعية والامبريالية – فالماركسية تنظر إلى الدين بوصفه جزءاً من تطوّر وعي البشر في محاولتهم فهم واقعهم، وصوغ الرؤية التي تكيفهم معه، وأنه شكّل –في مراحل تاريخية معينة– تطوّراً كبيراً في مسار الفكر، وانتظام البشر في الواقع، وهي بهذا الموقف تتقاطع مع جوهر الأفكار التي أسست لانتشار المبادئ والقيم الناظمة لجميع الديانات التي ظهرت بعد مرور أكثر من مليون سنة على وجود الإنسان في هذا الكوكب، انعكاساً لشعوره بالخوف، أو العجز، عن تفسير الظواهر الطبيعية وغيرها المحيطة به، ومن ثم قام بعبادتها ، فقد عبد النار أو الشمس أو القمر أو النهر أو بعض الحيوانات ، وصنع لها التماثيل أو قام برسمها ونحتها على الصخور التي أصبحت جزءاً من التراث الديني القديم، عبر آثارها الموجودة اليوم في مصر واليونان والصين والهند والمكسيك والعديد من البلدان في أفريقيا وأمريكا اللاتينية، حيث تميزت تلك المرحلة بما عرفته البشرية من تعدد الآلهة أو تعدد

العبادات، جنباً إلى جنب مع الايمان بالأساطير التي سادت وانتشرت طوال أكثر من خمسة آلاف عام ، حتى ظهور فكرة الإله الواحد عند "اخناتون" في الحضارة الفرعونية في مصر، قبل ظهور الديانات التوحيدية، أو ما يعرف بالديانات السماوية، التي تتحدث عن إله واحد لهذا الكون، وكان أولها الديانة اليهودية التي ظهرت قبل حوالي 4298 عام، ثم المسيحية قبل 2013 عام ثم الإسلام قبل 1434 عام ، وهي أديان ظهرت كامتداد وتقاطع مع ما سبقها من خلفيات أسطورية وتراثية ، ولعبت دوراً مهماً في توضيح المعتقد الديني لهذا الدين أو ذاك، فهي دوماً جزء من الدين مرتبطة به، فالمسيحية نشأت على أرضية مكوَّنة من فلسفة أفلاطونية حديثة، من أفكار وثنية يونانية، كذلك الإسلام، ظهر في بيئة ثقافية كانت تضج بالمعتقدات والأفكار (الحنفاء والدهريون واليهود والنصارى والوثنية أو عبادة الأصنام) ؛ وكان ظهوره في فترة من أخصب فترات الفكر الإنساني: كانت الحضارات تتمازج، تتلاقح، تتفاعل، وتتحاور. "فلولا المسيحية واليهودية ووثنية الجزيرة العربية، مثلاً، وكذلك تأثير الزرادشتية والمانوية، لما ظهرت تعاليم الإسلام على الشكل الذي ظهرت عليه، فلو أخذنا مثال قصة هابيل وقابيل في التوراة وفي القرآن، نجد لها أصلاً، أو ما يشابهها، في الأسطورة السومرية، ما يعني أن هذه الكتب السماوية استلهمت بعض القصص من الأساطير"[67].

ومما لا شك فيه أن للأسطورة أيضاً، قيمة تاريخية ومعنوية، من ناحية تأثيرها في تشكل الوعي الإنساني في مراحله الأولى، وفي تأثيرها وإسهامها في صياغة نصوص الديانات التوحيدية التي ظهرت بعد أكثر من مليون عام على ظهور المجتمعات البشرية، حيث وجدت قبل حوالي خمسة آلاف عام في مصر الفرعونية (اخناتون)، ثم في بلاد الشام (اليهودية)، ثم اليونان والحضارة الاغريقية، ثم الامبراطورية الرومانية التي تخلت عام 335 عن دياناتها المرتبطة بالفلسفة

[67] حوار مع فراس سواح – الأسطورة مكون أساسي من مكونات الدين – الانترنت

الأفلاطونية المحدثة لحساب الديانة المسيحية الجديدة التي عززت بدورها مصالح النخب الطبقية الحاكمة في الامبراطورية.

أما عن تاريخ الديانة المسيحية ، فهو سابق على تاريخ الإسلام، إلا أن مسيرته لم تختلف عن مسيرة التاريخ الإسلامي من حيث انتشاره –في البداية– في أوساط الفقراء والعبيد ، فقد كانت المسيحية في الأصل حركة مضطهَدين، ظهرت للمرة الأولى على أنها دين للعبيد والمُعتَقين والفقراء والناس المحرومين من جميع الحقوق، وكذلك كل الشعوب التي قهرتها أو استبدت بها روما، وكان لا بد لانتفاضات الفلاحين والعبيد والمسحوقين، ولجميع الحركات الثورية في العصور الوسطى، أن ترتدى قناع الدين بالضرورة، وقد بدت وكأنها استعادة للمسيحية الأولى إثر ما أصابها من انحطاط متزايد، ولكن التمجيد الديني كان يخفي بانتظام مصالح دنيوية ملموسة "[68].

وفي هذا السياق ، تؤكد جميع المراجع التي تناولت تاريخ نشوء ما يعرف بـ"الأديان السماوية" أن نشأة وظهور الأديان ارتبطت أساساً بالجماهير المسحوقة أو جماهير العبيد والفقراء لتحريضهم على واقعهم والثورة عليه وتغييره ، ولنا في ثورة العبيد بقيادة " سبارتاكوس" وثورات فقراء المسلمين في عهد عثمان ثم ثورة الزنج والقرامطة وغيرها تأكيداً لهذا التحليل، علاوة على أن الدعوة المحمدية الإسلامية، انطلقت في بداياتها وسنواتها الأولى في أوساط فقراء العرب في شبه الجزيرة العربية ، وكانوا بمثابة العنصر الرئيسي في حماية الدعوة والدفاع عن مضامينها ضد أثرياء وسادة قريش، لكن طهرانية الدعوة الإسلامية ومثاليتها، لم تستطع الصمود والديمومة سوى لفترة قصيرة، انتهت بوفاة الخليفة العادل عمر بن الخطاب، ومن ثم ولاية عثمان بن عفان الذي شارك في قيادة عملية التحول بالدعوة الإسلامية وتوجيهها لحساب مصالح أثرياء القبائل العربية عموماً وأثرياء قريش وبني أُمية على وجه الخصوص، وبعد وفاته تكرست هذه المصالح الطبقية والسياسية بصورة بشعة –في الدولة

[68] جون مولينو – عن الماركسية والدين– ترجمة محمد الحاج سالم – الحوار المتمدن – الانترنت – 2013/1/4 .

الأموية– عندما قرر معاوية ابن أبي سفيان –بعد انتصاره على علي بن أبي طالب– توريث الحكم إلى ولده يزيد، الأمر الذي يتناقض كلياً مع جوهر وشكل الدين الإسلامي، بحيث باتت عملية التوريث سمة أساسية لجميع الحكام أو "الخلفاء" في الدولة الأموية والعباسية وإلى يومنا هذا، لا لشئ سوى تأكيد المصالح العليا للطبقات والشرائح الثرية وضمان بقاءها واستمرار سيطرتها على حساب الاغلبية الساحقة من فقراء المسلمين الذين فُرِضَ عليهم الصبر على مظالمهم، انتظاراً للآخرة، وفق ما كان يروجه "مشايخ وفقهاء" السلطان أو الخليفة، الذين مازالوا في أيامنا هذه يروجون نفس الخطابات لحساب هذا الأمير أو الملك أو الرئيس أو الحاكم دفاعاً عن مصالح الأغنياء وضد مصالح ومستقبل الفقراء والمقهورين.

ولنا في مشهد الإسلام السياسي المنتشر اليوم في بلادنا عبر حركة الإخوان المسلمين والحركات الأصولية والسلفية الرجعية خير مثال على هذه الممارسات والمواقف التي لا تتناقض أبداً مع السياسات الإمبريالية في موازاة الدعوة إلى مهادنة دولة العدو الصهيوني من ناحية، والصمت الكامل على السياسات الاقتصادية الاستغلالية الرأسمالية التابعة التي أدت إلى تزايد الفجوات بين الأغنياء والفقراء دونما أي حديث أو مخرج للمحرومين وللمظلومين سوى اللجوء إلى السماء ووعد الآخرة!!

وهنا بالضبط علينا –كأحزاب وفصائل ماركسية– أن نبحث بوعي وعمق كبيرين عن الجذور العميقة للدين في بلادنا العربية، التي تتمثل في الظروف الاجتماعية المتردية للجماهير الكادحة، وعجزها عن مواجهة أنظمة الاستغلال والقمع والاستبداد والتخلف ، الأمر الذي يفرض علينا مزيداً من الاندماج والتوسع في أوساط هذه الجماهير ، ونشر مبادئنا وأفكارنا وبرامجنا السياسية والاجتماعية عبر وسائل الدعاية والإقناع الديمقراطية للارتقاء بوعي الجماهير الشعبية الفقيرة وتطوير كفاحها ونضالها ضد كل أشكال الاستغلال والاضطهاد والتخلف.

وفي هذا الجانب ، نقول : إن الإنسان الفقير ، البسيط ، العفوي ، الذي يعيش في مجتمع متخلف (كما هو حال مجتمعاتنا العربية)، يتأثر سلبا بمعطيات وموروثات

قيم التخلف الاجتماعي والغيبي تحديدا ، وينشأ او يصبح أسيرا – بدون وعي – لهذه البنية الاجتماعية المتخلفة ، بل ويصبح (بتأثير الخطاب الديني، والثقافي والسياسي والاجتماعي للأنظمة الحاكمة)، قوة فاعلة ومؤثرة في بنية المجتمع المتخلفة، فهو يعزز هذه البنية ويدعم استقرارها بمقاومة تغييرها بصورة عفوية، نظرا لارتباطها ببنيته النفسية المرتبطة بالبنية الاجتماعية، المحكومة بدورها للأعراف والعادات والتقاليد والغيبيات الموروثة ، العلاقة إذن جدلية بين السبب والمسبب (البنية والنمط الإنساني الذي ينتج عنها) مما يحتم على المثقف الوطني المستنير عموما واليساري خصوصا ان يتحمل مسئوليته تجاه الانسان الفقير ومعايشته والاهتمام الشديد بقضاياه وهمومه ومعاناته وتوعيته وتحريضه ضد البنية المتخلفة ورموزها الطبقية ليقوم بدوره في صنع مستقبله .

التنوير وتطور العلم وأثرهما على الدين :

لقد لعب الوعي الديني، حسب كارل ماركس، أدواراً متناقضة، سلباً أو إيجاباً، فهو من جهة "زفرة المضطهدين" في التعبير عن احتجاج الجماهير على الواقع، ومن جهة أخرى يساهم في "صياغة الوهم"، بتوظيفه من جانب القوى الاستغلالية لإدامة استغلالها، ولعلّ هذا الجانب الثاني هو المفهوم الذي شاع عن رؤية ماركس للدين، لا سيّما أنّ الوعي الديني كان هو السائد على أشكال الوعي الأخرى من فلسفة وعلوم وأخلاق، وشكّل الدين آنذاك الشكل الخارجي للصراعات الاجتماعية.

وكان اكتشاف إسحاق نيوتن قوانينَ الفيزياء الحركية والميكانيك، صدمة مؤثرة لعالم الغيب الذي ظلّ الدين متمسّكاً به، الأمر الذي وضع هذه القوانين في إطار الدراسة والفهم والتطوير، ومع أنّ مثل هذه القوانين لا تلغي الحاجة إلى الدين وإلى الروحانيات لدى الجماهير العفوية، فقد أخذ نجم العلم يرتفع عالياً، وقد ترافق هذا الأمر مع نظرية داروين واكتشافاته، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، التي دعا فيها إلى اعتبار أنّ الكائنات البشرية قد تطوّرت من أصل واحد بسبب طفرات جينية ووراثية، الأمر الذي يتعارض مع الأطروحات الدينية التي تقول "كلّنا من آدم،

وآدم من تراب"، وهكذا ارتفع رصيد العلم على حساب الدين في سياق تطور وتقدم المجتمعات الأوروبية ، حيث نظر أوغست كونت، مؤسس الفلسفة الوضعية، إلى الدين باعتباره استلاباً فكرياً أما فيورباخ، الذي تأثر به ماركس في موقفه من الدين، فاعتبره استلاباً أنثروبولوجياً (إنسانياً)، وذهب عالم النفس سيغموند فرويد إلى اعتباره استلاباً نفسياً، بل وهماً يُصنع في العقل الباطن مثل بقية الأوهام.

وبعد عصر التنوير والنهضة، حولت أوروبا الدين إلى مجرد تقليد ومحاكاة، وتم إضعاف دوره لحساب دور الدولة التي حاولت التأثير على المؤسسات الدينية لتتساوق مع مؤسسة الدولة العليا وانحسر الدين في إطار الخاص أو العلاقة الفردية للمواطن مع الدين أو الكنيسة .

لكن على الرغم من كل ذلك، فالدين لم ينقرض في الغرب، مثلما بشّرت بعض الأطروحات، وعاد بقوة –للدفاع وتبرير المصالح الطبقية الرأسمالية الجديدة– بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وبلدان أوروبا الشرقية، مثلما لعبت الكنيسة في بعض بلدان أمريكا اللاتينية دوراً ايجابياً وديمقراطياً منحازاً للفقراء في إطار ما عرف بـ"لاهوت التحرير"، لكنه لعب دوراً سلبياً في الشرق ، خصوصاً في بلادنا العربية، نظراً لقوة انتشار وهيمنة التراث القديم والعادات والعرف والتقاليد المحكومة لمفاهيم القضاء والقدر وغير ذلك من المفاهيم القديمة في ظل تكريس التخلف الاجتماعي والاقتصادي، حيث المجتمعات ما زالت بعيدة، في الكثير من الأحيان، عن شروط التطور الاقتصادي الاجتماعي الديمقراطي النهضوي، لاسيّما حين تعجز الجماهير الفقيرة المضطهدة، عن إيجاد حلول لمشكلات الفقر والمرض والبطالة والعيش الإنساني والحرية، فلا بدّ ان تبحث عن معالجات لها في السماء، وبالوعد باليوم الآخر.

التفسير المغلوط لعبارة ماركس " الدين أفيون الشعوب" :

منذ "كتابة ماركس كتاب "أصول فلسفة الحق لهيغل"، فإنه يعترف بالمحتوى الآيديولوجي للدين وبدوره في الصراع الطبقي، وفي الوقت نفسه يعترف بمحتواه التحرري حين وصفه "روحاً لعالم بلا روح". كما قرأ ماركس وإنجلز المنجز الثوري للتقليد المسيحي، حيث تمثل المسيحية نتاجاً وهمياً لعالم معذّب وإسقاطاً ذهنياً لوعيٍّ مُستلب، ما يتطلّب إخضاعها للنقد لا التهجم عليها"[69]، وهذا هو المنهج الذي يجب أن نستخدمه في تعاطينا مع الدين الإسلامي في صراعنا السياسي الديمقراطي مع حركات الإسلام السياسي الرجعية ، لفضح إهدافها ومصالحها التي تخدم بصورة مباشرة أو غير مباشرة النظام الرأسمالي والمصالح الطبقية لأنظمة الاستبداد والاستغلال في بلادنا .

وفي هذا السياق ، فإن من المفيد الإشارة إلى المفكر الماركسي الإيطالي "جرامشي" الذي أكد في كتابه "دفاتر السجن" أن الدين هو أحد أركان البنيان الفوقي الآيديولوجي للتشكيلة الاجتماعية الملموسة، وهو متداخل مع بنيتها السوسيو– اقتصادية، وهنا يمكن التفريق في وظيفته من خلال مستويين أساسيين: الأول يتعلق بالمجتمع المدني، والثاني له علاقة بالمجتمع السياسي– الدولة التي تعتمد على وظيفة الهيمنة.

ولقد حاول غرامشي، بعد ماركس وإنجلز، إعادة النظر في المسألة الدينية، لكنّ نهجه ظلّ بعيداً عن توجهات الماركسيين العرب، وقد استمدّ غرامشي نهجه من الممارسة الكفاحية العملية، ولم يستمدّه من الكتب والتعليمات. وإذا كان ماركس قد قال في كتابه نقد فلسفة الحق لدى هيغل أنّ "الدين أفيون الشعوب" ، فإن هذه العبارة لم تُفهم في سياقها ، إذ أنه كان يقصد العلاقة بين الدولة البروسية والكنيسة البروتستانينه وموقفها من الدين باعتباره ضرورة لامتصاص ظلم ومعاناة العمال والفلاحين الفقراء،

[69] عبد الحسين شعبان – الماركسية والدين – مجلة المستقبل العربي – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – العدد 409 – مارس 2013– – ص 618

وضمان رضوخهم واستسلامهم تطبيقاً لمقولة "شيشرون" أن الدين شيء لابد منه للفقراء والعبيد لكي يقوموا بتنفيذ الاعمال الشاقة الموكولة إليهم وتَحمُّل عذابات الدنيا في مقابل أجرهم في السماء، وهنا بالتحديد يتجلى رفض ماركس للظلم الواقع على الفقراء باسم الدين، وتشبيهه بالأفيون الذي كان يستخدم علاجاً لتهدئة آلام المرض في زمانه .

فالأفيون في القرن التاسع عشر كان علاجاً طبياً وقانونياً يستعمل في الطب، وتتعامل به المستشفيات والمراكز الصحية، لا باعتباره مخدّراً ساماً أو مدمّراً لجسم الإنسان، وإنما هو مسكّن مؤقت من الآلام والأوجاع، ولم يكن النظر إليه كعمل إجرامي أو فعل مخالف للقانون، كما هو الحال في الوقت الحاضر، بل كان أمراً مرخصاً له ومسموحاً به ومفيداً . وفي هذا الجانب، نشير إلى أنّ ماركس قد اقتبس عبارة "الدين أفيون الشعوب" من الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط، حيث وردت هذه العبارة في كتابه "الدين في حدود الفعل البسيط"، لكن ماركس أضاف قائلاً : "الدين هو روح عالم بلا روح" ويقصد بذلك تحديداً الطبقات الارستقراطية والبورجوازية الحاكمة التي تعيش عالماً بلا روح، وبلا أخلاق وبلا ضمير، انه عالم الاستغلال البشع للعمال والفقراء ، "لكنّ إسهام ماركس بالذات كان في البحث في وظيفة الدين وأسباب حاجة البشر إليه باعتباره "الزهرة الوهمية على قيد العبد" أو "زفرة المقهور". وقد استفاد ماركس من رؤية فيورباخ إزاء الدين، ولم يكن له موقف عدائي مسبق"[70].

إن عبارة "الدين هو روح عالم بلا روح" هي ردٌّ على الفكرة المادية المبتذلة، من أنصارها أو من خصومها، التي تعتبر الماركسية تهتم بالماديات فقط، وهي نقيض الروح التي تجسّد القيم الأخلاقية والإنسانية والمثل العليا، ففي استخدام ماركس يرى أنّ الحضارة الرأسمالية هي التي سلبت البشر روحهم، أي قضت على دينهم الحقيقي، ولأنه يريد القضاء على الاستغلال فإنّه يريد تحرير الروح من الهيمنة الرأسمالية من

[70] عبد الحسين شعبان – الماركسية والدين – مجلة المستقبل العربي – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – العدد 409 – مارس 2013– ص 216

جهة، ومن جهة أخرى منع استغلال تلك الروح من قِبل المؤسسات الدينية التي توظفها بالضدّ منها. وكم هي صحيحة هذه اللفتة للتأمل في الردّة الحالية نحو التديّن تحديداً بسبب خواء رأسمالية عصر العولمة القيمي وفسادها الأخلاقي وفقرها الروحي"[71]. وبالتالي فإن ماركس بهذه العبارة، "الدين هو روح عالم بلا روح" أراد أن يبين فيها ان الإنسان البسيط الفقير المظلوم المضطهد ، يلجأ إلى السماء ويتمسك بالدين لكي يُهَوِّن على نفسه معاناته ومآسيه الحياتية، فالدين هنا ليس عزاء وسلوى لما هو فيه من فقر وبؤس وحرمان ، بل أيضاً ، يرى فيه المظلوم عزاءه وتعويضه عن انتفاء آدميته الناجمة عن الظلم الطبقي ، وهنا تتجلى عبقرية ماركس المعرفية الثورية في استخدامه لهذه العبارة، لكي يوضح أنّ الحضارة الرأسمالية هي التي سلبت البشر روحهم، أي قضت على دينهم الحقيقي، ولأنه يريد القضاء على الاستغلال، فإنّه يريد تحرير الروح من الهيمنة الرأسمالية وكل أشكال الظلم والقهر من جهة، ومنع استغلال تلك الروح من قِبل الطبقات الرجعية والبورجوازية الحاكمة، ومن المؤسسات الدينية التي توظفها بالضدّ منها من جهة أخرى. وكم هي صحيحة هذه اللفتة للتأمل في الردّة الحالية التي تتعرض لها مجتمعاتنا وشعوبنا العربية من خلال حركات الإسلام السياسي صوب مزيد من التبعية والتخلف والاستغلال، لخدمة مصالح الطبقات والشرائح الكومبرادورية والبيروقراطية والعشائرية ، تحت ستار ديني، يهدف إلى تكريس العلاقات الرأسمالية الرثة في سياق الخضوع للنظام الامبريالي المعولم وفساده الأخلاقي والسياسي وفقره الروحي والمعنوي.

وكان المؤرخ الفرنسي مكسيم رودنسون قد أحسن التعبير عن هذه الظاهرة قبل أكثر من ربع قرن. بقوله "لا أعرف إلى متى ستستمر الحركة الأصولية، فقد يصل ذلك إلى ثلاثة أو حتى خمسة عقود من الآن. لكنها في جوهرها حركة عابرة. وهي ستبقى، طالما كانت خارج الحكم، نموذجاً مثالياً تغذيه الإحباطات والمظالم

[71] عبد الحسين شعبان – الماركسية والدين – مجلة المستقبل العربي – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – العدد 409 – مارس 2013– – ص 618

الاجتماعية الدافعة إلى التطرف"[72]. أما نبذ الحكم الديني، فلن يحصل الا بعد تجربة طويلة من المعاناة في ظله. باختصار: الأصولية الإسلامية ستواصل سيطرتها على المرحلة الحالية لفترة زمنية مرهونة بنهايتها لتوفر البديل الشعبي الديمقراطي وقدرته على استقطاب الجماهير الشعبية من ناحية، وعندما يفشل النظام الأصولي بشكل لا يقبل الشك ويقود الى طغيان واضح ومجتمع تراتبي خانع، أو يعانى نكسات من المنظور الوطني من ناحية ثانية، "سيقود ذلك الكثيرين إلى السعي نحو البديل. لكن هذا يتطلب وجود بديل يتمتع بالمصداقية ويثير الهمم ويعبىء الشعب. إنه بالتأكيد ليس بالأمر السهل"[73].

وهاهم تجار الدين الذين يجعلوه أفيوناً للشعوب ، أو حركات الإسلام السياسي قد وصلوا إلى السلطة، "ومن شأن ذلك حتماً أن يُضعف المفعول المنوِّم لوعودهم، كما هو الحال في مصر وتونس اليوم، خصوصاً حينما لا يتوفَّر لهم – بخلاف زملائهم الإيرانيين – ريعٌ نفطي كبير يتيح لهم شراء رضا قطاع عريض من السكان أو رضوخهم"[74]، لذلك فإن قوى الإسلام السياسي بقيادة الإخوان المسلمين التي تتصدر المشهد السياسي في اللحظة الراهنة، تحاول إفراغ الانتفاضة الثورية في مصر وتونس وليبيا واليمن وسوريا من مضمونها الطبقي –الاقتصادي والاجتماعي– الذي كان السبب الأول لانفجارها جنباً إلى جنب مع مطلب الديمقراطية والحريات الفردية والكرامة ، حيث نلاحظ أن حركات الإسلام السياسي حرصت منذ أن قررت الالتحاق بالانتفاضة ، على إزاحة شعارات الشباب الثوري والعمال والفلاحين الفقراء وكل المضطهدين التي تؤكد على مطالبهم في الخلاص من كل أشكال الاستبداد والاستغلال الطبقي والإذلال الاجتماعي، إلى شعارات تؤكد على أن المعركة هي بين القوى الديمقراطية العلمانية واليسارية والقومية ، وبين الإسلام الذي تدعي تمثيله،

[72] جلبير الأشقر، "المستشرق الفرنسي الراحل مكسيم رودنسون وشؤون الإسلام السياسي والأصولية"، الحياة، 5 سبتمبر/أيلول 2004.

[73] جلبير الأشقر، المصدر السابق .

[74] جلبير الأشقر – الرأسمالية المتطرفة – للإخوان المسلمين –الحوار المتمدن الانترنت – 2013/2/8 .

وتقدمه على أنه "الحل المنشود" وذلك تعبيراً عن رؤيتها ومصالحها الطبقية التي لا تختلف في طبيعتها وجوهرها الاستبدادي عن طبيعة الأنظمة المخلوعة، من اجل تكريس تخلف وتبعية بلدانها واحتجاز تطورها.... لذلك كان من الطبيعي ان تنفجر الثورة الشعبية من جديد، معلنة رفضها للديكتاتورية والتفرد والقمع والاستبداد والاستغلال بعد أن اكتشفت الجماهير حقيقة التيارات الدينية وسياساتها وممارساتها التي لن تختلف –في جوهرها– عن سياسات النظام المخلوع، ما يعني أن أنظمة الاسلام السياسي بقيادة جماعة الاخوان المسلمين تعمل على تحويل الديمقراطية من مهد للتغيير والتقدم الى لحد تدفن فيه كل طموحات الجماهير الشعبية.

حول الدين والدولة والموقف من التدين الشعبي:

في هذا الجانب يقول عالم الاجتماع التقدمي العراقي علي الوردي : "إن الدين والدولة أمران متنافران بالطبيعة فإذا اتحدا في فترة من الزمان، كان اتحادهما مؤقتاً، ولا مناص أن يأتي عليهما يوم ويفترقان، وإذا رأينا الدين ملتصقاً بالدولة، علمنا أنه دين كهان لا دين انبياء ، فالناس لم يثوروا على الطغاة الذين سفكوا دماءهم وجوّعوهم وضربوا ظهورهم بالسياط، ذلك لأنّ الناس قد اعتادوا ذلك وألفوه جيلاً بعد جيل، لكنّهم يثورون ثورة عارمة عندما تنتشر مبادئ اجتماعية جديدة فتبعث فيهم الحماس وتمنحهم ذلاقة البيان وقوّة النقد". وفي هذا السياق ، نشير إلى المفكر الديني الشيخ عبد الرحمن الكواكبي الذي أكد في معظم كتاباته وخطبه على رفض كل أشكال الاستبداد ، وطالب بفصل الدين واستقلاله عن الدولة والحكم واستبعاد السلطة عن التدخل في أمور الشريعة .

إننا إذ نؤكد على أن الاسلام قد لعب دوراً تاريخياً مهماً في صيرورة تطوّر العرب، لكن طابعه الدنيوي تحوّل إلى تصوّرات مبسّطة ساذجة وأسطورية، خاصة في مراحل الانحطاط التي بدأت مع الدولة الأموية وتكرست في الدولة العباسية وما تلاها حتى المرحلة الراهنة ، وأصبحت الرؤى التي سادت في ضوء التصوّر المثالي الغيبي

الذي طرحه "أبوحامد الغزالي" ضد عقلانية " ابن رشد" مجرد جملة طقوس بسيطة، من دون عقل أو معادية للعقل، فقد رفض الغزالي كلّ مجالات العلم والعقل والفلسفة، كما عبر عنها الفيلسوف ابن رشد، وحَصَر «العلم» في «علوم الدين» الأمر الذي لم يقره ولم يوافق عليه علماء الدين المستنيرين – في العصر الحديث والمعاصر– من أمثال جمال الدين الافغاني ، ومحمد عبده وأحمد أمين والشيخ علي عبد الرازق ثم الشيخ محمود شلتوت والشيخ محمد أبو زهره وجمال البنا ومحمد سعيد عشماوي وغيرهم .

وفي هذا السياق، تتجلى أهمية كتاب الشيخ الأزهري علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم"، "الذي يناقش فيه مجموع الآراء والمواقف من مسألة الخلافة في الإسلام، انطلاقا من السؤال الرئيسي حول دينية أو عدم دينية منصب الخلافة[75]، فإذا كان البعض يعتبرها منصبا دينيا، وضرورة دينية، فإن علي عبد الرازق في رده على هذا القول ومن أجل تفنيده، يعود إلى المصادر الأساسية للإسلام: الكتاب والسنة والإجماع، يبحث عن شرعية أو عدم شرعية هذا القول. ليخرج بنتيجة مفادها أن لا الكتاب ولا السنة ولا الإجماع يعطيه الشرعية.

وإذا كانت الخلافة بالنسبة لعبد الرازق لا تستند لا على الكتاب ولا على السنة ولا على الإجماع. فإنها لا تستند في رأيه إلا على القوة والقهر والعنف بحد السيف من أجل فرض نفسها على المسلمين، وفي هذا الإطار يستعين المؤلف بالتاريخ الإسلامي من خلال بعض اللحظات التاريخية، ومن بعض الذين مارسوا الحكم للاستدلال على القوة والقهر.

"لقد طالب الشيخ علي عبد الرازق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" بإلغاء نظام الخلافة، حيث رأى "أن مؤسسة الخلافة ليس لها أي سند أو أساس فقهي من الأصول والمصادر المعتمدة للدين عند المسلمين، ومن ثم يجب نزع وإسقاط أية صفة قداسة كانت تنسب للخلافة، وبالتالي يصبح لكل أمة إسلامية الحق والحرية في اختيار نوع

[75] الحداثة السياسية في فكر النهضة – (علاقة الدين بالدولة) – مراد زوين

الحكم الملائم لها، وفي اختيار من تريده حاكماً عليها، وفي خلعه، ما يؤكد على أن مضمون دعوة الشيخ علي عبد الرازق هو أن الإسلام دين لا دولة، ومن ثم يجب الفصل بينهما، واعتماد العقد الاجتماعي والديمقراطية أساس للحكم"[76].

لكن تزايد عمق التخلف والتبعية في بلادنا العربية، في هذه المرحلة بالذات من القرن الحادي والعشرين، مع تزايد حالة الانحطاط الاجتماعي والاقتصادي والهبوط السياسي ، أدى كل ذلك إلى بروز الظاهرة الأكثر خطورة المتمثلة في بعض الشعارات التي تستغل "الوعي الديني" لدى البسطاء من الناس ، وتجعل منه نقيضاً للعقل والفكر والتقدم العلمي والديمقراطية من ناحية ونقيضاً لمفهومي الوطنية والقومية بذريعة انهما مفهومان علمانيان من ناحية ثانية ! ! ؟ وللأسف فإن ما يدعو إلى مزيد من الحزن والأسى والألم ان "المؤسسات الدينية" أصبحت تعيد انتاج "الثقافة" والطقوس الدينية الشكلانية المعادية للعلم والعقل عبر ملايين "الكتب" التي تقوم دول الخليج و السعودية خصوصاً، بدفع تكاليف طباعتها وتوزيعها لترويج الأفكار التي تعزز عوامل التخلف بما يخدم مصالح أولئك الحكام وغيرهم من امراء وأصحاب المال والثروة من الشرائح الرأسمالية الرثة، الكومبرادورية والطفيلية والبيروقراطية .

والمفارقة هنا تتبدى في أن هذه الأنظمة و "المؤسسات الدينية" تميل إلى تكريس الوعي العامي العفوي الموروث عبر الحرب على كلّ التطوّر الحداثي، بما في ذلك الحرب على كل منطق عقلاني أو نضال وطني أو قومي وتقدمي، لتكريس هيمنة الأنظمة الرجعية على عقول الجماهير، لكنها كذلك تكرّس الليبرالية على الصعيد الاقتصادي، وما يستدعيه ذلك من غياب أي شكل من التناقض مع الإمبريالية الأمريكية والنظام الرأسمالي المعولم . هنا سنجد أن الماركسية –من خلال احزابها– في صراع مع هذه التيارات من هذه الزوايا، وهو –في حقيقته– صراع ضد الإمبريالية

[76] ملخص كتاب "الدين والصراع الاجتماعي في مصر" 1970– 1985 – د. عبد الله شلبي – كتاب الأهالي رقم 67 – القاهرة – أغسطس – 2000

والصهيونية ، كما هو صراع ضد كل اشكال الاستغلال والتخلف والاستبداد والفقر من أجل حرية شعوبنا واستنهاضها.

وبناء على ذلك ، فإننا نرى أن الخطوة الضرورية الأولى على هذا الطريق النضالي والديمقراطي النهضوي، هي في تحقيق الفصل بين الدّين والدولة، وهذا يعني التركيز على تعميم الفكر الحديث الديمقراطي العقلاني العلماني، إذ أن هذه العملية هي التي سوف تقود إلى تحقيق ذاك الفصل، انطلاقاً من إدراكنا –بصورة موضوعية خالصة – إلى أن ميْل الطبقات الشعبيّة إلى الحركات الأصوليّة لا ينبع من الوعي الدّيني، وفق ما يظنّ البعض ، بل نابع من دورها السّياسي، وفي هذا يجب أن يكون دور الماركسيين، أي دورهم في تقديم وممارسة تطبيق برنامج نضالي سواء ضد الإمبريالية والحركة الصهيونية ودولتها، أو في مواجهة النظم الكومبرادورية التابعة والمتخلفة، وأن يطرحوا بديلاً ثورياً واقعياً ، قادراً على تغيير الوضع الراهن وتوليد مقومات المستقبل.

إن أسلمة الدولة عند الحركات والجماعات الإسلاموية تستهدف هيمنة هذه الجماعات على المجتمع من خلال سيطرتها على الدولة، وإلغاء الفرد والمواطن، وتعطيل أو إسقاط مشروع الدولة الوطنية الديمقراطية الحديثة، والانتقال إلى النشأة المستأنفة للقهر الدموي العنصري الطائفي كما يجري الآن في سوريا والعراق ومصر وغيرها، إنها تحاول أن تمارس دورا قريبا مما سماه مهدي عامل، الاستبدال الطبقي ارتباطاً بمصالح الشرائح الكومبرادورية والطفيلية والبيروقراطية ، حيث تحاول جماعة الإخوان المسلمين بناء دولتها بمنهج تفكيكي يقوم على "نظام طائفي هو، بالضبط، نظام سيطرتها الطبقية الذي فيه، وبإعادة إنتاجه، يعاد، باستمرار، إنتاج تفكك المجتمع"[77]، لأن الدولة الطائفية هي العائق الأساسي أمام توحيد المجتمع، لأن الجماعات الدينية أو حركات الإسلام السياسي لا تملك حدّا أدنى من المصداقية التاريخية والسياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية من مفهوم الدولة الوطنية

[77] مهدي عامل في الدولة الطائفية – دار الفارابي ط3 – 2003 – ص 94.

الديمقراطية الحديثة، بل هي ضدها وذلك لأنها ليست معنية بتطلعات الشعوب في النهوض والتقدم والثورة، بقدر ما هي معنية بترسيخ سطوتها وسيطرتها نحو الدولة الإسلامية الواسعة التي تدعو لها وهو ما يعني إجهاض الثورات وعدم الوصول بها إلى أهدافها في الحرية والعدالة الاجتماعية ، ووقف المد الثوري الذي فجرته الشعوب ضد الاستبداد القهري. لهذا هي ليست معادية للإمبريالية ، بل إنها تتحالف ذاتيا وموضوعيا، ماديا وسياسيا وإعلاميا، مع البلدان الأكثر رجعية وعمالة في بلادنا مثل قطر والسعودية وغيرها، ويعود السبب في ذلك، إلى "أن جماعة الإخوان المسلمين وعقيدتهم الاقتصادية القائلة بالاقتصاد الحرّ ولكن التابع والرث، يمثلون الكومبرادور النقي، إذا صح التعبير، في إطار من اقتصاد المحاسيب أو "الإخوان" غير المقيَّد بتدخل الدولة، وهي أكثر انسجاماً مع المذهب النيوليبرالي من واقع الرأسمالية السائدة في ظل مبارك. ويعبِّر عن تلك العقيدة خير تعبير خيرت الشاطر[78]، الرأسمالي الكبير والرجل الثاني في الإخوان بعد المرشد وممثل أكثر أجنحة الجماعة محافظةً، وكذلك حسن مالك، العظيم الثروة والعضو البارز في الإخوان"[79]. لكن موقفنا النقيض والمعادي لموقف القوى البورجوازية والرجعية من الدين واستخدامه كسلاح فكري أساسي لتكريس سطلتها، لا يعني أبداً موقفاً مضاداً لمشاعر الجماهير الشعبية من الدين، إذ لا يمكن، في مجتمع مثل مجتمعاتنا العربية، لأيِّ حركة يسارية ثورية أن تتجاهل الظاهرة الدينية، لا سيّما أنها ظاهرة مجتمعية، وإلاّ فإنها، هي ذاتها، سوف لا تكون ثورية، وإذا ما فعلت ذلك فلن يعود بإمكانها القيام بالتغيير الاجتماعي الحقيقي للمجتمع.

لذا علينا أن نتعلم من دروس وتجارب الحركات الثورية اليسارية في أمريكا اللاتينية، التي تفاعلت ايجابياً مع لاهوت التحرير المسيحي واستخدمته في مقاومة الظلم الطبقي والنضال التحرري آخذين بعين الاعتبار الفارق بين لاهوت التحرر

[78] كان السيد الشاطر هو المرشّح الأول للإخوان المسلمين في الانتخابات الرئاسية. وبعد رفض ترشيحه استُبدل بالسيد مرسي.

[79] جلبير الأشقر – الرأسمالية المتطرفة – للإخوان المسلمين –الحوار المتمدن الانترنت – 2013/2/8 .

المسيحي وطابعه الديمقراطي وبين المذاهب والحركات الإسلامية الرجعية، في العلاقة مع مظاهر التدين الشعبي.

فالتديّن الشعبي هو أحد معطيات الواقع الاجتماعي الذي ينبغي أخذه بنظر الاعتبار، ولذلك فإنّ من يعتبر نفسه طليعة الشعب، لا بدّ وأن يعمل على كسب هذا السند الشعبي بما فيه من معطيات تاريخية وتراثية سلبية وإيجابية، الأمر الذي يستوجب احترام الدين واتخاذ موقف إيجابي منه، لا سيّما القيم الإنسانية المشتركة التي تمثل، إلى حد كبير، قيماً للماركسية" كالدعوة للمساواة والعدالة والحرية وانهاء كافة مظاهر الاستغلال والاستبداد . لعلّ ذلك يجعلنا نؤكد على أن الظاهرة الدينية ظاهرة ترتبط بالوعي والثقافة الشعبية، وهي تعبير عن الإحساس المشترك الذي كان علينا – كفصائل واحزاب ماركسية عربية– إدراكه والتعامل معه من موقع نقدي، وليس من موقف نفي سلبي، وكان علينا الاستفادة منها بدلاً من صدمها أو التصدّي لها، أو ممارسة بعض المظاهر الضارة التي لا تحترم المشاعر الدينية للجماهير الشعبية الفقيرة ، مثل المواقف العدائية للدين أو الاستهزاء بتدين الجماهير واتهامها بالرجعية والتخلف ، والاستهزاء بالتقاليد التراثية الدينية أو التفاخر بالإفطار في شهر رمضان، وغير ذلك من الممارسات التي تؤكد على ضحالة الوعي من جهة، وتؤدي إلى انفضاض الجماهير من حولنا، بل واستجابتها للدعاية الرجعية والامبريالية المغرضة ضد احزابنا ومبادئها من جهة ثانية، الأمر الذي يكرس عزلتنا وخسارتنا للقطاع الواسع من جماهير الفقراء الذين يمكننا كسبهم لصالح قضية النضال التحرري الثوري والنضال الديمقراطي والصراع الطبقي الاجتماعي في آن واحد ، انطلاقاً من ضرورة وعي كل رفيق من رفاقنا – في جميع الأحزاب والفصائل العربية – بأن الآيديولوجيا الدينية، بذاتها ولذاتها، ليست رجعية أو ثورية، وإنما هي حمالة أوجه، تتلون باللون الذي تعطيه إياه القوى الاجتماعية الحاملة لذلك الوعي وتكييفها لمضامينها لمصالحها. ولعلّ النقد لا ينبغي أن يوجّه إلى العقيدة الدينية والإيمان الديني والرؤية الوجدانية والروحية، وهذه جزء من منظومة متكاملة، وخاصة للكون

والطبيعة والمجتمع، ولهذا ينبغي أن يَنْصَّب النقد بشدّة ضد المواقف السياسية الليبرالية الهابطة والاستسلامية ، وضد الرؤى الفكرية والاقتصادية والاجتماعية اليمينية والرجعية، وضدّ دور بعض رجال الدين، لا سيّما أولئك الذين يستغلون المشاعر الوجدانية والإيمانية الروحانية لتخدير الناس والتأثير في وعيهم وتوظيفه بالوجهة التي تريدها السلطة والأنظمة الرجعية .

"وإذا كانت المسألة الدينية في العالم العربي من أعقد المشكلات، بل وأخطرها، وقد ازدادت اشتباكاً والتباساً منذ أواسط السبعينيات، فقد ارتبطت هذه المسألة، أولاً، بصعود التيار الديني، وبشكل خاص الإسلامي أو الإسلاموي، وثانياً، الأمر له علاقة بالمواقف الانتهازية للغالبية الساحقة من السلطات الحاكمة التي حاولت مداهنة الإسلاميين، بل وحتى تملّقهم، عسى أن يرضوا عنها، وقدّم الحكام التنازل تلو الآخر لها على الصعيد الدستوري أو القانوني أو على الصعيد العملي، أما ثالثاً فيتعلّق بفشل اليسار، لا سيّما الماركسي، في برنامجه الفكري والسياسي، وتراجعه عن مواقعه، إضافةً إلى بقائه على هامش وعي الجماهير ومعتقداتها اليومية"[80]. وبالتالي فإنّ بحث المسألة الدينية من منظور ماركسي يستهدف فهم العلاقة بين الدين كخطاب وتراث ومحطات تاريخية ، من جهة، وبينه وبين الممارسة الاجتماعية عبر تداخل الدين وتأثيره في عملية الصراع الطبقي الجارية في بلادنا من جهة أخرى. لذلك "فإن تناولنا لموضوع الإسلام و الماركسية، و معالجتنا لعلاقة الالتقاء و الاختلاف، إنما يهدف إلى تجديد التفكير فيهما سعيا إلى زحزحة ما اصبح أو ما أريد له أن يكون من الثوابت، وهو العداء القائم بين الماركسية والإسلام الذي لا يعبر عن العداء المطلق بقدر ما يعبر عن عداء مؤدلجي الدين الإسلامي للماركسية باعتبارها منهجا علميا يسعى إلى تحليل الواقع، و الكشف عن التناقضات القائمة فيه، ومجابهتها، والتسريع

[80] عبد الحسين شعبان – الماركسية والدين – مجلة المستقبل العربي – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – العدد 409 – مارس 2013– ص 219

بتجاوزها في أفق تحقيق المجتمع الاشتراكي، و هو ما لم يسع إليه الإقطاعيون و أشباههم البورجوازيون و كل من يتطلع إلى أن يكون كذلك"[81].

وفي هذا الجانب، نقول، إن مهمة الكشف عن خلفيات تكريس عداء "الإسلام السياسي" لمفاهيم العقل والتنوير والديمقراطية والاشتراكية والماركسية، تقع بالدرجة الأساسية على عاتق الأحزاب الطليعية الثورية اليسارية والديمقراطية، وهي أيضاً مهمة المثقفين الثوريين الذين تقتضي الأمانة العلمية أن يكونوا على معرفة عميقة بالإسلام و بالماركسية معا، من اجل البحث العميق في العلاقة بينهما، فالإسلام إسلام، و الماركسية ماركسية، و شروط ظهور كل منهما مختلفة، و أهدافهما مختلفة، مع إمكانية التقاطع بينهما، ما يدفعنا إلى القول بأن العداء بين جوهر "الإسلام" و الماركسية عداء مفتعل، و هو ما يستلزم التصدي لهذا الافتعال، لإرجاع الصراع إلى وضعه الحقيقي كصراع بين الطبقات الموجودة على ارض الواقع، لا بين السماء و الأرض، لأن صراعا من هذا النوع هو تحريف للحقيقة، و ظلم للواقع، وفقدان للعلم، و ابتئاس للمنهج. ولذلك فإن من واجبنا تناول الموضوع بصورة تاريخية وموضوعية ، لكي يساهم في النقاش الذي يجب استرجاعه إلى الساحة النظرية بصفة عامة و الفكرية بصفة خاصة حتى تتم إعادة النظر في المقولات الجاهزة عند مؤدلجي الدين الإسلامي من جهة وعند كل من يسعى إلى تحويل الماركسية إلى عقيدة من جهة أخرى .

وبما أنّ الدين أوسع من الآيديولوجيا، فضلاً عن توجّهه لمخاطبة فئات واسعة من السكان، لا سيّما الفئات الشعبية، فإنه يصبح سلاحاً ذي حدين بيد الحاكم والطبقات الرجعية والبورجوازية ، من أجل تكريس الاستغلال، وكذلك بيد الجماهير الفقيرة للثورة على أنظمة الاستغلال وإسقاطها، وفي هذه الحالة ، هل يصبح هدف محاربة الدين في حد ذاته هدفاً ثورياً ؟ الجواب لا بالقطع، لأن الدين والتراث الديني "حَّمال أوجه" وملئ بالمقولات التي تُحَرّض على المساواة بين البشر، بمثل ما نجد فيه

[81] الإسلام/الماركسية علاقة الالتقاء والاختلاف – محمد الحنفي – الانترنت

أيضاً مقولات تستخدمها القوى الطبقية ضد مصالح الجماهير الشعبية ، فأيّ ماركسية إذن، تلك التي تتوجه إلى معارضة دين ومعتقدات الغالبية الساحقة من السكان، لا سيّما الفئات الشعبية؟ إن في ذلك ضربٌ من الصبيانية وعدم الشعور بالمسؤولية، ناهيكم عن الجهل، إلاّ إذا كان ناجماً عن وعي وسبق إصرار، فإنه –في هذه الحالة– يبقى يدور في نخبوية نظرية خارج الماركسية وليس مهمة نضالية تغييرية كما هي الماركسية" . وبالتالي فإن موقفنا الواضح من هذه المسألة ، يقوم على أننا في صراعنا مع حركات الإسلام السياسي ، وفي علاقتنا مع الجماهير الشعبية، لسنا في وارد تناول موضوعة الدين من زاوية فلسفية ، في إطار الصراع التاريخي بين المثالية والمادية ، فهذه المسألة ليست بجديدة، كما أنها ليست ملحة، كما أن عملية عدم الخلط بين الدين كعقيدة يحملها الناس، وبين الجمهور المتدين تعتبر مسألة هامة وحساسة ، فأن يكون لنا موقف فلسفي من الدين، لا يعني على الإطلاق سحب ذلك الموقف على الجمهور المتدين ، بل على العكس، فان واجبنا النضالي يفترض منا الاقتراب من ذلك الجمهور واحترام مشاعره الدينية، والتفاعل مع قضاياه وهمومه، وجذبه إلي النضال من اجل الحرية والاستقلال والديمقراطية، وإنهاء كافة أشكال الاستغلال والقهر والاستبداد، انطلاقاً من فهمنا للماركسية بأنها ليست نظرية مضادة للدين كما يروج دعاة الاسلام السياسي والقوى الرجعية والامبريالية.

فالماركسي الذي ينظر إلى الفكرة التي تكوّنت خارج الواقع لا يمكنه أن يكون ماركسياً؛ فالماركسية نظرية لفهم الواقع والصراع الطبقي وفضح كل مظاهر الاستغلال والاضطهاد ، وبالتالي العمل على تغييره، "ولعلّ الكثير من الماركسيين، بمن فيهم العرب والعالمثالثيين، عند بحثهم المسألة الدينية لم يخضعونها للمنهج الجدلي، وهو موقف غريب، ولذلك كانت استنتاجاتهم غريبة أيضاً، لأنها نقيض للماركسية، لا سيّما عدم إدراك طبيعة التناقضات في الظاهرة الدينية"[82]. إذ لا يمكن، في مجتمع مثل

[82] عبد الحسين شعبان – الماركسية والدين – مجلة المستقبل العربي – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – العدد 409 – مارس 2013

مجتمعاتنا العربية والإسلامية ، لأيٍّ جماعة ثورية أن تتجاهل الظاهرة الدينية، لا سيّما أنها ظاهرة مجتمعية، وإلاّ فإنها، هي ذاتها، سوف لا تكون ثورية. وإذا ما فعلت ذلك فلن يعود بإمكانها التوسع في أوساط الجماهير الفقيرة والقيام بالتغيير الاجتماعي الحقيقي للمجتمع. فالتديّن الشعبي هو أحد معطيات الواقع الاجتماعي الذي ينبغي أخذه بنظر الاعتبار، ولذلك فإنّ من يعتبر نفسه طليعة الشعب لا بدّ وأن يعمل على كسب هذا السند الشعبي بما فيه من معطيات، الأمر الذي يستوجب احترام الدين واتخاذ موقف إيجابي منه، لا سيّما القيم الإنسانية المشتركة التي تمثّل، في الوقت نفسه، قيماً للماركسية.

ولعلّ انتشار حركات الإسلام السياسي في بلادنا اليوم، بحاجة إلى دراسة سوسيوثقافية بعد هزيمة مشروع اليسار، بشقيه الماركسي والعروبي (القومي)، خاصة وان غالبية المناقشات حول المسألة الدينية اكتسبت طابعاً عاطفياً وراهنياً، دون النظر إليها كبعد إستراتيجي، فضلاً عن غياب الرؤية الموضوعية لدى قوى اليسار في التعاطي مع الظاهرة الدينية ، الأمر الذي راكم في تعقيد المسألة، ناهيكم عن استخدامها من جانب القوى الرجعية والإمبريالية. فبدلاً من أن توجه بعض قوى اليسار (في كل البلدان العربية) النقد إلى الأنظمة المستبدة، وإجراءاتها القمعية ضد الجماهير الفقيرة المؤمنة بعفويتها، وإلى بعض رجال الدين الفاسدين، قامت بتوجيه نقدها أحياناً – بطرق مباشرة أو غير مباشرة – إلى الدين والإيمان الديني والجماهير المؤمنة واتهامها بالرجعية، بل وسخرت من بعض الممارسات الدينية، أو أهملت التعاطي معها، من موقع متعالٍ ومترفّع، وهو ما عملت على استثماره جماعة الإخوان المسلمين والحركات الدينية الأصولية، ووظفته لاحقاً ضدنا على نحو مسيء. ومع اقرارنا بهذا القصور من جانب الحركات الماركسية والشيوعية العربية، إلا اننا نؤكد بالمقابل ان أحزاب وقوى اليسار الفلسطيني، لم ترفض التعاون في إطار النضال التحرري مع الحركات الدينية ، خاصة في ظروف الانتفاضة الفلسطينية 1987–1992، لكن الحركات الدينية، رفضت أي شكل من التحالف مع قوى اليسار ارتباطاً

برؤيتها الدينية والطبقية من ناحية، وانعكاساً لشعورها بكثير من التعالي والغرور والتفرد في قيادة الجماهير من ناحية ثانية، ما يعني بوضوح حرص حركات الإسلام السياسي على التفرد بالسلطة، والحكم لحساب رؤيتهم السياسية الاجتماعية التي تعكس بوضوح المصالح الطبقية للكومبرادور والعلاقات الرأسمالية التابعة في ظل انفتاحها وقبولها بالسياسات الأمريكية ومهادنتها للدولة الصهيونية . وهنا بالضبط، نؤكد على أن حركات الإسلام السياسي الرجعية والمهادنة، لا تعارض أبداً السياسات الاقتصادية الرأسمالية المرتبطة بحرية المنافسه والاقتصاد الحر والملكية الخاصة والتفاوت في الدخل والثروة وكل أشكال الاستغلال في إطار اقرارها بالطبقات والتمايز الطبقي ، وبالتالي يتخذون موقفاً متطابقاً مع النظام الامبريالي العالمي ليس في سياسته الاقتصادية فحسب، بل أيضاً في العديد من القضايا السياسية والمجتمعية.

وفي هذا الجانب ، نشير إلى ادعاءات الحركات السياسية الإسلامية بدورها في "تخفيف " معاناة الجماهير الفقيرة من خلال المؤسسات و"الجمعيات الخيرية" الدينية، لتقديم المساعدات المالية أو العينية باسم الإحسان إلى الفقراء..! وهذا لا يعدو ان يكون "أفيوناً" أو وهماً مثالياً غيبياً وديماغوجياً يستهدف امتصاص غضب الفقراء ونقمتهم وانتفاضهم ضد مظاهر استغلالهم ومعاناتهم وبؤسهم من جهة، وللحفاظ على أوضاع التفاوت والاستغلال الطبقي الرأسمالي وكافة السياسات والممارسات الرأسمالية البشعة من جهة ثانية . وهنا يتجلى الفرق الجوهري بين طروحات اليسار الماركسي الثوري، التي تلتزم بالنضال ضد انظمة التبعية والاستبداد وكل أشكال الاستغلال والتفاوت الطبقي من أجل مجتمع قائم على العدالة الاجتماعية والمساواة ، وبين حركات الإسلام السياسي والقوى الطبقية الرجعية التي تستخدم مفهوم "الإحسان والصدقات" بالمعنى الديني، لتضليل الجماهير الشعبية واستغلال بساطتها وعفويتها حفاظاً على المصالح الطبقية للسلطة الحاكمة والطبقات المتحالفة معها، كما هو الحال الآن في كل بلدان النظام العربي.

الموقف المطلوب من الأحزاب والفصائل الماركسية تجاه الجماهير الشعبية المتدنية :

في هذا السياق علينا ان ندرك جيداً ، حرص أحزابنا والتزامها – في كل الظروف– باحترام المشاعر الدينية لدى الجماهير الفقيرة، وأن العلاقة بينها وبين العمال وجموع الفقراء المتدينين في مجتمعاتنا، باعتبارهم مادة وهدف النضال الثوري ببعديه التحرري الوطني، والاجتماعي الديمقراطي ، هي علاقة تستند بالأساس على تحريضهم وتوعيتهم ضد كل أشكال الاستغلال والاضطهاد والظلم التي يعيشونها، دون أي تدخل في معتقداتهم الإيمانية، فإذا كان لهذه الجماهير أن تتخلص من أوهامها الدينية، فإن ذلك لن يكون من خلال البراهين والكتب والكراسات فحسب، ولكن أيضاً ، بالدرجة الأساسية من خلال المشاركة في النضال الثوري التحرري والديمقراطي الاجتماعي في إطار الصراع الطبقي، وفي مثل هذه الحالة، يجب على رفاقنا في جميع هذه الاحزاب ، ضمان ألا تكون الاختلافات الدينية، أو الاختلافات بين المتدينين وغير المتدينين، عقبة في طريق وحدة نضال جماهير العمال والفلاحين الفقراء وكل الكادحين والمضطهدين ، فبقدر ما يصبح كل حزب أو فصيل من أحزاب اليسار العربي حزباً جماهيريا حقيقياً ، يقود العمال وجماهير الفقراء في أماكن العمل وفي المجتمع، بقدر ما سيكون في صفوفه فئة من العمال والفقراء الذين لا يزالون متدينيين، أو شبه متدينين. وسيكون رفض هؤلاء العمال بسبب أوهامهم الدينية موقفاً مرفوضاً ومضادا للماركسية.

لكننا في نفس الوقت، نحذر من سقوط بعض أحزابنا في مستنقع الغيبيات أو تبنى المنطلقات الدينية أو أن يقوم توجه الحزب السياسي واستراتيجيته وتكتيكاته على اعتبارات دينية، ذلك ان مستقبل أحزابنا الماركسية العربية وانتصارها يعني أن يسترشد كل رفاقنا بالنظرية الماركسية ومنهجها المادي الجدلي، بما يضمن التجسيد الثوري في التعبير عن المصالح الجماعية، وعن نضال الطبقة العاملة وجماهير الفقراء. ولذلك يجب على كل كادر من هذه الأحزاب والفصائل في هذا المجال أن يكون واثقا من أنه

هو من يثقف أعضاءه المتدينيين ويؤثر عليهم، وليس العكس، انطلاقاً من موقف واضح وصريح ، يتجلى في أن تعاملنا مع المسألة الدينية بصورة موضوعية وعلمية ، يجب أن لا يقتصر على مجرد إبداء رأي أو تعامل مرحلي معها، أو حتى مسألة انتهازية انتخابية مثلاً، بل يتجاوز ذلك عبر الوعي العميق لبعض جوانب التراث الديني الثوري المنحاز للفقراء من ناحية، وعبر فهم الأفكار الأساسية والأهداف الاجتماعية والسياسية للماركسية في تطبيقها على واقعنا من ناحية ثانية . وبالتالي، فإن أحزابنا وفصائلنا اليسارية العربية، إذ تعتمد الماركسية، كنظرية علمية لدراسة التطورات الاجتماعية من منظور ثوري نقيض للمنظور الرأسمالي الطبقي، فلا بد لنا من استخدام طريقة الماركسية ومنهجها الجدلي الذي يجسد شكل ومضمون المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية والاقتصاد السياسي والاشتراكية من أجل تحليل وتغيير الواقع الاجتماعي والسياسي المتخلف والتابع السائد اليوم في مجتمعاتنا العربية، وان هذا المنهج بما هو اداة لكشف وتحليل الظواهر الاجتماعية والطبيعية، يفرض على كل رفاقنا عموماً ، والكوادر الحزبية خصوصاً، أن يتابعوا بروح نقدية استكشافية عقلانية كافة التطورات والصراعات الاجتماعية، لتقديم الرؤى والبرامج واليات العمل الهادفة الى تغيير وتجاوز الواقع المحكوم من قبل الطبقات المستغلّة في مجتمعنا لحساب تحقيق أهداف المضطهدين وكل الكادحين والفقراء في الانعتاق والتحرر والعدالة الاجتماعية بآفاقها الاشتراكية.

وفي هذا السياق ، فإننا نشير إلى أن أياً من فصائل وأحزاب وحركات اليسار العربي، لم تنجح تاريخياً –وبدرجات متفاوتة– بتعميم وتكريس منهاجها الأيديولوجي ومنطلقاتها التربوية الأخلاقية، وثقافتها العقلانية على قواعدها التنظيمية من الناحية الجوهرية، وبالتالي ظلت الايديولوجيا بوجه عام، غير ممأسسة تنظيمياً ومتناثرة ومحصورة أو محاصرة او هامشية مهملة ، ولم ترتق بأفضل أحوالها لتشكل منهجاً رئيسياً ناظماً للحياة التنظيمية او حالة فكرية جماعية أو قاعدة واسعة لوعي نظري منظم، الامر الذي يستدعي من هذه القوى والأحزاب الماركسية العربية، أن تبدأ جدياً

بتفعيل البعد الأيديولوجي باعتباره أحد أهم مرتكزات حزبها وصيرورته الراهنة والمستقبلية، عبر الالتزام بمأسسة النشاط الفكري في اذهان رفاقها بما يضمن إحياء وتجديد إطار التفاعل الجاري بشأن إعادة الاعتبار للنشاط التثقيفي لمنظمات حزبها القيادية والكادرية والقاعدية، كبوصلة ومرجعية اولى لمسيرة نضالنا وتحقيق اهداف شعوبنا وجماهيرنا الفقيرة في التحرر الوطني والديمقراطي على طريق الثورة الوطنية الديمقراطية بآفاقها الاشتراكية .

ووفق هذه الرؤية ، فإننا نرى في طروحات ومفاهيم وبرامج حركات الإسلام السياسي الرجعية طروحات نقيضه للحداثة والتطور والديمقراطية والتحرر والنهوض، وهي أيضاً تكريس للتخلف والتبعية والاستغلال الطبقي ولكل مظاهر الاستبداد والقهر، وبالتالي فإن نضال فصائلنا وأحزابنا الثورية، ضد القوى الرجعية والظلامية هو نضال سياسي ديمقراطي مجتمعي في إطار التناقضات الداخلية، جنباً إلى جنب مع نضالها وتناقضها الرئيسي التناحري ضد التحالف الإمبريالي الصهيوني في بلادنا ...

وفي هذا الجانب، نؤكد على أن قناعتنا بأهداف التحرر الوطني والديمقراطي، يعني في أحد جوانبه، النضال من أجل تطبيق الديمقراطية ببعديها السياسي والاجتماعي في بلادنا ، لكن هذه العملية لا يمكن تحققها بدون الرؤية الموضوعية لمفهوم العلمانية، الذي نفهمه ونتعاطى معه كشرط من شروط الديمقراطية، وباعتباره مفهوماً لا يتناقض مع الدين، وليس منافساً له ، فالعلمانية، ليست مذهباً أو تياراً فلسفياً وليست نظرية معرفية، ولا هي نظرية في علم من العلوم، كما ان العلمانية بالنسبة لنا ، لا تعني عقيدة لا دينية ، ولا استبعاد الدين من الحياة العامة، ولا تقييد الحريات الدينية ، انها تعني حياد الدولة ومؤسساتها تجاه الاديان والعقائد حتى تضمن المساواة الكاملة بين مواطنيها بصرف النظر عن اعتقاداتهم.

ومن ذلك المنطلق الثوري بامتياز ، تتبنى الماركسية مصالح وتطلعات كافة المضطهَدين عموماً والطبقة العاملة خصوصاً، بوصفها الطبقة المنتِجة غير المالكة، وكذلك النساء باعتبارهنّ الجنس المضطهد، إلى جانب دفاعها عن قضايا ومستقبل

تحرر الأمم والشعوب المقهورة، وهذه نقطة أساسية في التثقيف الثوري لسبب بديهي هو التالي: قبل أن يتعلّم المناضلون الماركسية كعلم، ولكي يستوعبونها حقاً، لا بد لهم باديء ذي بدء أن يتلقنوا منطلقاتها الأخلاقية ويجعلونها منطلقاتهم، وإلا فما قيمة "المناضل" الذي حفظ "قرآن" الماركسية عن ظهر قلب ولا تزال عادات التعالي الاجتماعي إزاء الأتعس منه حظاً، والذكورية والعنصرية والقومجية العنصرية والشوفينيه تخيّم على أطباعه. فما نفع "المادية الديالكتيكية والتاريخية" إذا درسها ذاك "المناضل" وهو لم يتخلص من رواسب سلبيات تربيته الاجتماعية التي تتناقض مع مبادئ ومفاهيم الديمقراطية والحرية والعدالة الاجتماعية بآفاقها الاشتراكية .

إن المنطلقات والمفاهيم التربوية والأخلاقية الماركسية لا يمكن دراستها كأي"علم" بل فقط كمبادىء أخلاقية يجب التحقق من فهمها ليس عن طريق التثقيف فحسب، بل في الممارسة داخل الحزب، وعلى مستوى الحياة اليومية .

وفي هذا السياق ، فإننا نجدد تأكيد التزامنا باحترام المشاعر الدينية السائدة في أوساط الجماهير، بمختلف مذاهبها وطوائفها ، وذلك انطلاقاً من اعتبارنا للدين أحد أهم مكونات الثقافة العربية الإسلامية، علاوة على أنه مسألة خاصة ، شخصية وضميرية بين الإنسان والسماء، وبالتالي لا بد من فصله –بالمعنى الموضوعي– عن الدولة، وفق ما أكد عليه العديد من علماء وشيوخ المسلمين أمثال عبد الرحمن الكواكبي وعلي عبد الرازق ومحمد عبده وطه حسين وأحمد لطفي السيد وغيرهم ممن رفعوا شعارات التنوير والديمقراطية وحرية الرأي والمعتقد في إطار رؤيتهم العلمانية الهادفة إلى اثراء الجدل للعلاقة بين الدين والدولة، بما يتجاوز الفهم السطحي لمقولات ماركس حول الدين من جهة ولمفهوم العلمانية من جهة ثانية.

العلمانية والديمقراطية:

العَلْمانية هي : مفهوم يقتضي الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، الدولة لا تمارس فيه أية سلطة دينية، كما أن المراجع الدينية لا تمارس أية سلطة سياسية، بمعنى الفصل بين الزمني والروحي، بين الدولة والدين ، أي بين الاختصاصات الدنيوية والاختصاصات الدينية، كما أن الدولة العلمانية ليست دولة لا دينية ، بل هي دولة لا طائفية ، فالدولة العلمانية الديمقراطية ليست هي الدولة التي تنكر الدين ، بل هي الدولة التي لا تميز دينا على دين ، ولا تقدم أبناء طائفة على أبناء طائفة أخرى، ولا تخص بعض وظائف الدولة بأبناء طبقة بعينها دون سائر الوظائف .

هذا من الناحية القانونية ، أما من الناحية الفلسفية و المعرفية ، فإن أقصى ما تعنيه العلمانية ليس الإلحاد أو نفى وجود الله بل " تأسيس حقل معرفي مستقل عن الغيبيات و الافتراضات الإيمانية المسبقة".

وبكلمة واحدة ، إن العلمانية ليست نفيا للاعتقاد ، بل هي تحرير له من القيود و الإكراهات الخارجية. ولا غرو بالتالي أن يكون الفكر الديني الحديث قد عرف في ظل العلمانية تطورا في العمق ما أتيح له أن يعرفه في ظل الأنظمة الثيوقراطية . ووفق هذه الرؤية، فإن موقفنا الموضوعي تجاه مفهوم العلمانية يقوم على الأسس التالية:

1- تامين الحرية الدينية.
2- فصل الدين عن الدولة.
3- اعتبار الشعب أو المجتمع مصدر التشريع و القوانين .
4- تعزيز المحاكم المدنية العامة لضمان المساواة التامة في الحقوق والواجبات.
5- عقلنة الدولة والمجتمع وتعزيز الثقافة العلمية العقلانية وفق آلاليات الديمقراطية والتعددية الفكرية والسياسية.

6- تحرير الدين من سيطرة الدولة وإساءة استعماله لأغراض سياسية، وكذلك تحرير الدولة من هيمنة المؤسسات الدينية.

فالعلمانية بالنسبة لنا كماركسيين تعني أيضاً، على الصعيد المعرفي تحرير العقل من المسبقات، والمطلقات، او تحرير الفكر من الاوهام والخرافات وتحرير الانسان من العبودية التي تمتد جذورها الى تقسيم العمل وظهور الملكية الخاصة وتركز الثروة وظهور الطبقات (تحريره من نظام الاستغلال) ... العلمانية ليست ضد الدين، لكنها ضد الوثنية الدينية وضد سلطة رجال الدين وتدخلهم في حياة الانسان، فالعلمانية عملية تاريخية او سيرورة تقدم في التاريخ والمعرفة، وهي لغوياً مشتقة من العالم الدنيوي او عالم البشر الذين يصنعون تاريخهم بأنفسهم، وهي بذلك تقيم سلطة العقل والمنطق، وتعلن نسبية الحقيقة وتاريخيتها وتغيرها، وذلك هو جوهر الحداثة التي ندعو رفاقنا إلى وعي جوهر حركتها اللانهائية من ناحية، ووعي سماتها الرئيسية المرتبطة –كما يقول الصديق د.هشام غصيب – باكتشافين جوهريين هما:

– اكتشاف الطبيعة بوصفها كياناً مادياً مستقلاً.

– واكتشاف الإنسان بوصفه فرداً خلاّقاً وتاريخاً ومجتمعاً.

هكذا نفهم أن مفهوم الدّولة الإسلاميّة الذي ترفع شعاره قوى الإسلام الطّائفي السّياسي، لا علاقة لها بمعتقد الشّعب المقهور المسلم، أي لا علاقة لهذه القوى بالإيديولوجيّة الدّينية، بل هي ممارسة سياسيّة تستهدف فرض التّمثيل السّياسي بأقنعة دينيّة، كالحاكميّة والشّريعة والخوف من الله، على الفئات الشّعبيّة التي دفعتها ظروفها الاجتماعيّة الصّعبة، وأوضاعها الاقتصاديّة المزرية، وإلغاء وجودها السّياسي وتطلعها إلى الثّورة والتّغيير. وكما يقول المفكر الراحل مهدي عامل " إن ما تهدف إليه الطّبقة البرجوازيّة: أن تظلّ هذه الطّبقات الكادحة بلا قوّة سياسيّة، من غير أن تعي ذلك، أي من غير أن تكتشف بوعيها انعدام وجودها السّياسي الذي يُوَلدِّ عند تلك الطّبقات الكادحة الوهم الطّبقي بأنّ لها قوّة سياسيّة".

وعلى الرغم من كل ما تقدم ، علينا أن ندرك في ضوء المستجدات والمتغيرات المتلاحقة راهناً، إلى أننا سنواجه –مع حركات الإسلام السياسي– ظروفا وأوضاعاً معقدة، ما يفرض على قوى اليسار العربي أن تتمسك برؤيتها الموضوعية إلى أبعد الحدود في العلاقة الديموقراطية وقضايا الصراع الطبقي والسياسي، ومفاهيم الاستنارة والعقلانية مع هذه الحركات بمختلف مذاهبها، كما عبر عنها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعلي عبد الرازق وطه حسين ولطفي السيد وأحمد أمين .. وغيرهم، بحيث نحرص على أن لا تصل الاختلافات معها ، إلى مستوى التناقض التناحري، وأن تظل الخلافات محكومة للعلاقات الديمقراطية.

وفي هذا السياق، نؤكد على أن احترامنا للأديان عموماً والتراث الديني الإسلامي خصوصاً، يتطلب منا –عبر الحوار الديمقراطي– رفض استخدام الدين كأداة لقمع حرية الفكر والإبداع والبحث العلمي وحرية الرأي والرأي الآخر، وكذلك رفض اختزال الإيمان الديني إلى تعصب حاقد ضد الآراء والأفكار والعقائد الأخرى.

وفي كل الأحوال ، يجب أن تظل علاقة اليسار العربي مع قوى الإسلام السياسي ، علاقة متحركة وجدلية تبعاً لتناقضات الواقع والصراعات الطبقية الاجتماعية والسياسات الداخلية، وطبقاً للموقف من العدو الامبريالي الصهيوني ، دون أن نتجاوز مخاطر تطبيق الرؤية الأيديولوجية الدينية على الصعيد الاجتماعي، حيث يتجلى التعارض والتناقض بصور أكثر حضوراً، سواء على صعيد فهم الديمقراطية كقيم وآليات وممارسة لبناء المجتمع ومؤسساته أو تجاه القضايا الاجتماعية الرئيسية للعمال والفلاحين ، والشباب، والمرأة، وحرية الاعتقاد والرأي والتعبير والاجتهاد والإبداع الثقافي وقضايا العدالة الاجتماعية والاقتصادية بمختلف تجلياتها .إن وضوح هذه الرؤية، ومن ثم البناء عليها بالنسبة لعلاقة القوى اليسارية مع القوى الإسلامية (بدون شرط التحالف معها) يتطلب من هذه الأخيرة أن تتخذ موقفاً واضحاً من التوجهات التالية:

أولا: تكريس أسس الدولة المدنية الديمقراطية ، والالتزام بمفاهيم وآليات الديمقراطية السياسية والاجتماعية وترسيخها كنهج حياة مجتمعي يضمن الحرية بكافة أنواعها وفي مقدمتها حرية المعتقد.

ثانيا: رفض التبعية للقوى الامبريالية بأشكالها المختلفة السياسية والاقتصادية والثقافية .

ثالثا: رفض الاعتراف أو التطبيع مع دولة العدو الصهيوني .

رابعا: تغليب التناقضات الرئيسية على الثانوية، والالتزام بقواعد الحوار الديمقراطي ، والاحتكام للجماهير، مع نبذ استخدام العنف وكل وسائل وآليات الجبر والإكراه في إدارتها .

ففي مشهد الإسلام السياسي الراهن، نلاحظ بوضوح كيف استطاعت جماعة الإخوان المسلمين، بعد أن نجحت في قطف ثمار الانتفاضات الثورية في تونس وليبيا واليمن ومصر(قبل وبعد سقوطها في 2013/6/30 على يد الجماهير)، تعمل لإثارة النزعات الطائفية ، وتعمل أيضاً على تغييب الاقتصادي الاجتماعي بإعطاء الصّراع بعدا نمطيّا دينيّا، من خلال التنكّر للوجود السّياسي للشّعب كقوّة سياسيّة مستقلّة ونقيضة في ممارستها السّياسيّة للطبقة البرجوازيّة بكلّ أقنعتها الطّائفيّة السّياسيّة، مهما أخذت من أشكال دينيّة و اثنيّة ومذهبيّة. هذه القوى الطّائفيّة الإسلاميّة في ممارستها السّياسيّة ليست مسلمة دينيّا –كما تريد أن توهم– بتضليل إيديولوجي، الفئات الاجتماعيّة المسلمة الكادحة لتسلب منها حقّها في التّنظيم السّياسي المستقل، وتأسرها في تبعيّة سياسيّة طبقيّة للبرجوازيّة الكولونيالية.

صحيح بأن الممارسة الاجتماعية الإنسانية تجعلنا نقول بنوع من الحس التاريخي بأن الحل الوطني الديمقراطي العلماني الحديث، يحتاج إلى مسيرة معقدة ومركبة من التضحيات الجسام، في وجه حل التفتيت و التجزيء الطائفي الفاشي الدموي الذي ينتصب في أفق التناقض المأزقي الطائفي السياسي، المدعوم من قبل القوى والطبقات الرجعية وسيدها الإمبريالي.

إن الحديث من قبل حركات الإسلام السياسي عن أسلمة الدولة والمجتمع، وسقوط الدولة وتفكك المجتمع، لا يمكن أن يخفي عداء هذه الحركات وقوى الإسلام الطائفي الصريح لشعوبها حتى للفئات المسلمة منها، لأنها في نظرها مدانة كافرة ، أو ما تطلق عليه "جاهلية القرن العشرين" ، كما لا تخفي عداءها لمفهوم الدولة الوطنيّة الديمقراطية الحديثة التي تتفاعل فيها كل المكونات السوسيو– ثقافية، والانقسامات العمودية اللغوية والدينية والاثنية والمذهبية. فمشروعها ماضوي نكوصي يعود إلى ما قبل الدولة.

والمفارقة هنا أنها تمارس الضحك على الذقون، إذ تحلم بالخلافة من خلال سياسة القروض الأجنبية، أي الخضوع للمؤسسات المالية التي تفرض اختياراتها وتوجهاتها التي تتناقض وأهداف وتوجهات واختيارات الطموحات الشعبية من ثوراتها، والغنيمة واضحة هنا هي شعوبها وأوطانها، لأنها بذلك تتنازل مجانا عن حقها في امتلاك سيادة قراراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وهي بذلك تتكامل مع المشاريع الاستعماريّة التي تهدد وجود الدولة والكيانات الوطنية، من خلال إعلان فتوحات في شكل حروب أهلية عنصرية طائفية داخلية، و تدمير لحمة التنوع والتعدد واختلاف النسيج المجتمعي، وتفتيت الوحدة الوطنية، كما جرى في العراق و السودان وكما يجري الآن في سوريا، ويزحف تدريجياً في مصر .

الخاتمة:

تتجلى أهمية استخدام مفاهيم الحداثة و التنوير والعلمانية والثورة الديمقراطية ، من كل رفاقنا في كافة الفصائل والاحزاب الشيوعية والماركسية العربية ، في مجابهة استقطاب القوى اليمينية بشقيها، الليبرالي الرث والتابع المتمثل في أنظمة التبعية والتخلف والاستبداد وشرائحها البيروقراطية الكومبرادورية الحاكمة ، واليميني الديني السلفي المتمثل في قوى وحركات الإسلام السياسي، إلى جانب المجابهة الثقافية والفكرية والسياسية ، لكافة الجوانب السلبية والرجعية في تراثنا، إذ لا يمكن انضاج

وتوليد مفاهيم العقلانية والعلمانية والديمقراطية من أوضاع تابعة ومستبدة من ناحية، ومن هيمنة قوى ماضوية سلفية جامدة ، بل من القطيعة المنهجية والمعرفية معها من جهة ، ومع كل مظاهر التبعية والتخلف السائدة في بلادنا من جهة ثانية .

بمعنى آخر، لا يكون العقل ثورياً، ولا يُجسَّد في السلوك، إلا إذا انطلقنا من الفعل والتفاعل مع احتياجات وتطلعات الجماهير الشعبية والاندماج في مساماتها، وخضوعنا لمنطقها ومستقبلها، من خلال عملية التجريد والتوضيح والتعقيل، لكي نتمكن من استبدال وتجاوز أوضاع الاستبداد والاستغلال الطبقي، واستبدال المنطق الموروث أو سلبياته المعرفية تحديداً التي تتمظهر وتتجلى منذ القرن الرابع عشر، حيث تعيش المجتمعات العربية حالة من المراوحة الفكرية على تراث الغزالي وابن تيمية وابن القيم الجوزية والتواصل المعرفي مع هذه المحطات السالبة في التراث القديم (خاصة بعد إزاحة ابن رشد وابن خلدون والفارابي والكندي والمعتزلة فرسان العقل في الإسلام) من جهة، ومع الأنماط الاقتصادية والاجتماعية القديمة والحديثة او الرأسمالية الرثة التابعة من جهة ثانية، وهو تواصل حَرِصَت عليه الطبقات الحاكمة في مجتمعاتنا العربية بمختلف أشكالها وأنماطها التاريخية والحديثة والمعاصرة حتى يومنا هذا، وهو حرص استهدف دوماً إبقاء الوعي العفوي للأغلبية الساحقة من الناس في حالة من الجهل والتخلف بما يضمن استمرار مصالح الشرائح البيروقراطية الكومبرادورية والطفيلية الحاكمة، عبر دور متميز لحركات الإسلام السياسي –كما هو الحال في مساحة كبيرة من الانتفاضات العربية راهناً .

فعلى الرغم من دخولنا القرن الحادي والعشرين، إلا أن مجتمعاتنا العربية مازالت في زمان القرن الخامس عشر قبل عصر النهضة، أو في زمان ما قبل الرأسمالية، وبالتالي غربة مفاهيم الديمقراطية والعلمانية والمواطنة عن هذه المجتمعات ، وذلك يعود إلى رثاثة العلاقات الرأسمالية في بلادنا وتبعيتها وطابعها التجاري الوسيط – الكومبرادوري والخدمي غير المنتج ، علاوة على أن معظم شرائح "البورجوازية" في بلادنا هي وليدة الطبقة شبه الإقطاعية وامتداد لمصالحها، وهي بحكم تبعيتها وطابعها

التجاري، حرصت على تكريس مظاهر التخلف الاجتماعي عبر تكيفها مع الأنظمة الاوتوقراطية والثيوقراطية الحاكمة ، والشواهد على ذلك كثيرة، فالمجتمع العربي لم يستوعب السمات الأساسية للثقافة العقلانية أو ثقافة التنوير، بمنطلقاتها العلمية وروحها النقدية التغييرية، وإبداعها واستكشافها المتواصل في مناخ من الحرية والديمقراطية، ففي غياب هذه السمات، يصعب إدراك الوجود المادي والوجود الاجتماعي والدور التاريخي الموضوعي للتطور أو التبلور الطبقي، الآمر الذي أدى إلى إضعاف الوعي بالظلم الطبقي لدى جماهير العمال والفلاحين الفقراء واستمرار هيمنة أوضاع التخلف الاجتماعي في أوساطهم ، وتعطيل إدراكهم بوجودهم الطبقي المتميز، إدراكاً ذاتياً جمعياً يلبي احتياجات التطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي على المستوى القطري أو على المستوى العربي العام، ولعلنا نتفق أن السبب الرئيس لهذه الإشكالية الكبرى، يكمن في طبيعة العلاقات الاقتصادية والاجتماعية التاريخية والمعاصرة، باعتبارها نتاج وامتداد لأنماط اقتصادية /اجتماعية من رواسب قبلية وعشائرية وشبه إقطاعية، وشبه رأسمالية، تداخلت عضوياً وتشابكت بصورة غير طبيعية، وأنتجت هذه الحالة الاجتماعية/الاقتصادية المعاصرة، المشوهة، والمتخلفة، والتابعة .

أمام هذا الواقع المعقد والمشوه، وفي مجابهته، ندرك أهمية الحديث عن مفاهيم العلمانية والديمقراطية والمجتمع المدني ، والنضال من أجل تطبيقها وتوعية الجماهير بها ، ولكن بعيداً عن المحددات والعوامل الخارجية والداخلية، المستندة إلى حرية السوق والليبرالية، لأننا نرى أن تعاطينا مع هذه المفاهيم وفق النمط الليبرالي، فرضية لا يمكن أن تحقق مصالح جماهيرنا الشعبية، لأنها تتعاطى وتنسجم مع التركيبة الاجتماعية–الاقتصادية التابعة والمشوهة من جهة، ويتم استخدام مضامين هذه المفاهيم في الإطار السياسي الاجتماعي الضيق للنخبة الطبقية ومصالحها المشتركة في إطار الحكم أو خارجه من جهة ثانية.

وهنا بالضبط تتبدى الضرورة التاريخية التي تستدعي من القوى اليسارية الثورية في كل بلد عربي، تركيز أهدافها ومهماتها النضالية، السياسية والمجتمعية، باتجاه تغيير وتجاوز هذا الواقع ، وان تتحمل مسؤلياتها الكبرى، في كونها تشكل في هذه المرحلة طليعة الحامل الاجتماعي الديمقراطي الثوري على طريق النهوض والتقدم الديمقراطي والعدالة الاجتماعية وتحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بآفاقها الاشتراكية، شرط أن تبادر أولاً إلى نشر وتعميق الوعي داخل تنظيماتها، بمفاهيم التنوير والعلمانية والديمقراطية والحداثة، والثورة والفكر الماركسي المتجدد واستخدامه من أجل تغيير الواقع الراهن وتجاوزه .