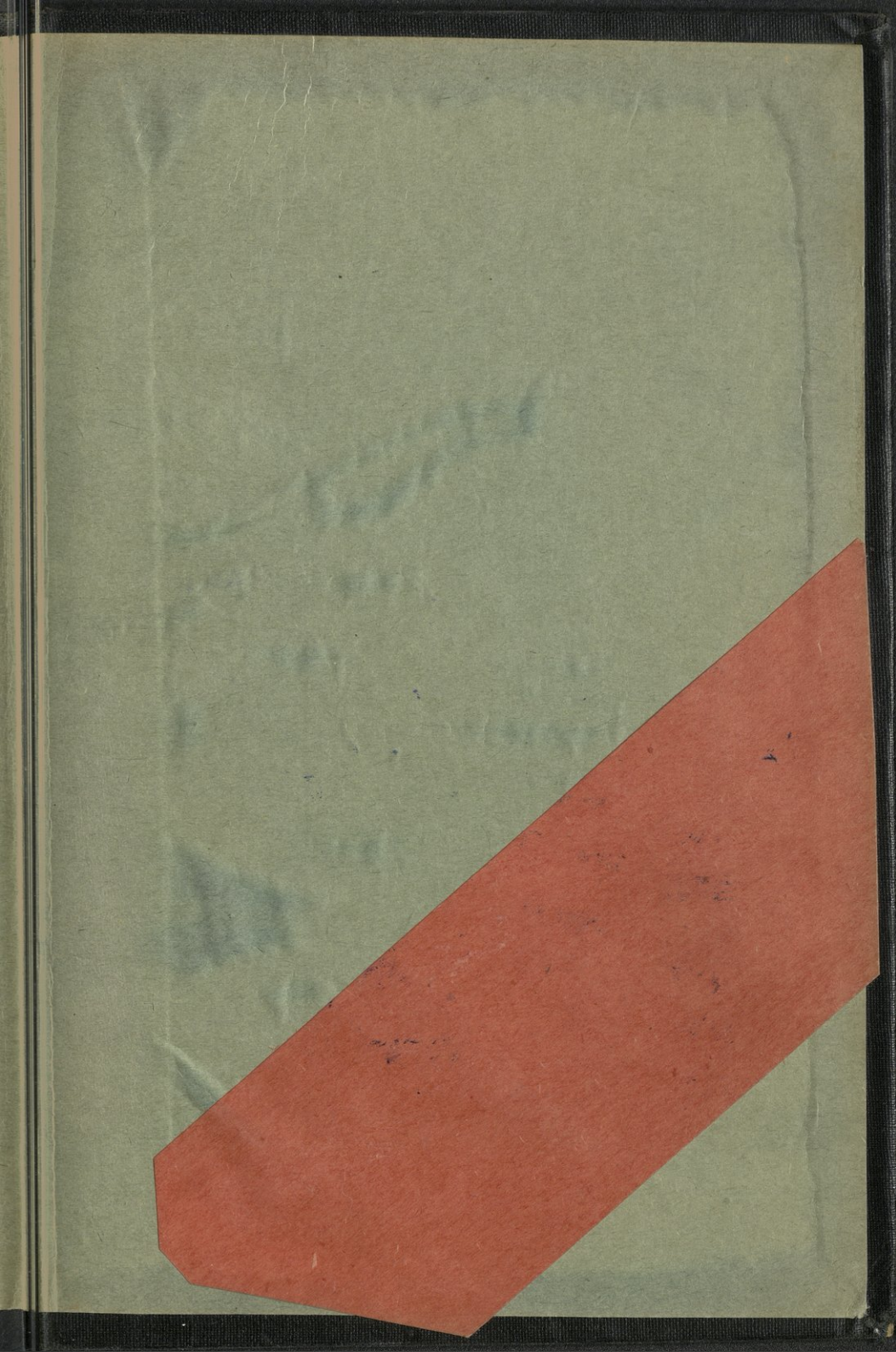


يوسف

حول الفلسفة الماركسيّة



335
795

AP 23 5

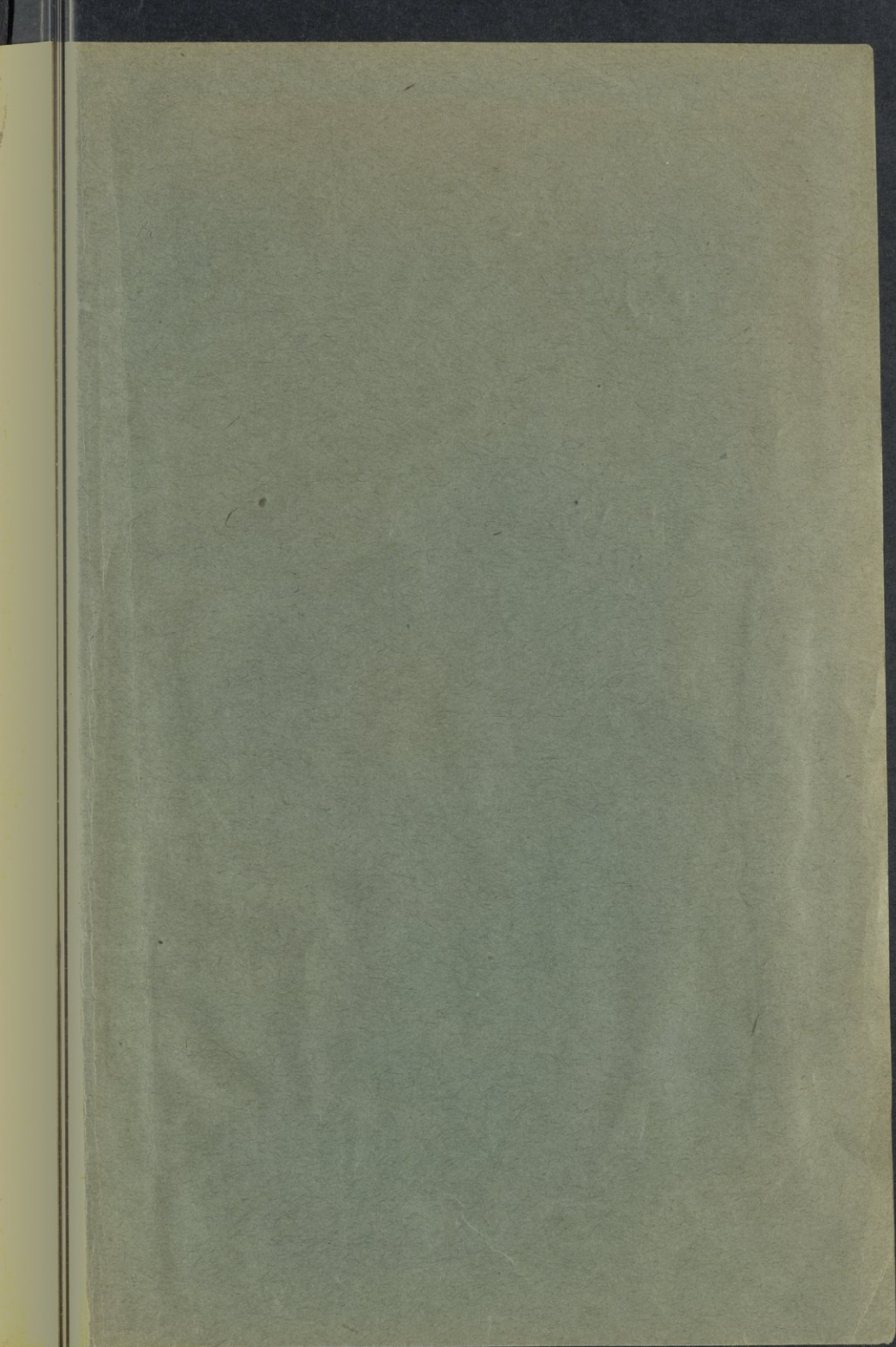
NO 10

Jan 22

65

LIBRARY

1970





335.4
Y958A
C.1

حول الفلسفة الماركسية

د. علي العقيد

بقلم

أبوسيف يوسف

الناشر: دار القرن العشرين للنشر
٢ ص. ب ١٩٢٤ - القاهرة



تقديم

لئن تميزت الحرب الأخيرة بشيء فهي أنها حرب تحريرية ، أدارتها واضطلعت بأعبائها القوّات الشعبية ضد العدوان الفاشي الذي أراد أن يسلب الشعوب حرياتها ويهدر حقوقها الأساسية .

وإذا كان هذا الكفاح الشعبي قد تميز بشيء أيضاً ، فهو أنه قد وضع خطوطاً فاصلة حادة بين حلفاء الشعوب وأعدائها من كتّاب وأدباء وعلماء وفلاسفة .

لقد انضم إلى الفريق الأول هؤلاء الذين وضعوا أقلامهم وعلمهم ومناهج تفكيرهم في خدمة قضية الحرية — القضية التي كانت تعني المحل الأول للتحرر من نير المستغل الأجنبي وأعوانه وشركائه من المستغلين في الداخل واشترك في المعركة أدباء وكتاب كثيرون أظهروا عزمهم منذ اللحظة الأولى على البقاء في بلادهم المحتلة وتحت ظل الارهاب الفاشي ، ليقاتلوه وجهاً إلى وجه ، فصرع من صرع ، وقد كان بمقدوره أن يفر إلى الخارج ليواصل إذاغاته وكتاباتة . !

ولم يكن في هذه الحرب مجال للجيدة ! أو الانزواء في الأبراج العاجية تحت ستار خدمة الفن للفن لقد كان كل شيء من هذا القبيل خيانة مفضوحة للقضية التي قتل في سبيلها محبوبو الحرية وطلائع قوى الشعوب .

أما الكتاب والأدباء المصريون قد انقسموا بدورهم إلى قسمين : الأول متنكر للقضية الكبرى ، والآخرون مناضل في صفوف الحرية . ولكن وجد في

هذا القسم الأخير طائفة لم تكن تصدر في دفاعها عن الحرية عن دوافع حرة مخلصه . . . وإلى هذه الطائفة ينتمى الأستاذ عباس محمود العقاد .

ذلك أن انتهاء الحرب بهزيمة الفاشية المستقلة قد اقترن بمد شديد مرتفع في النضال الشعبي ، فنهضت الشعوب المحررة توطد انتصاراتها ، وهبت شعوب المستعمرات تطالب بحرياتها .

وكان المفهوم أن يوقف كاتب مثل العقاد جهوده على الكفاح من أجل شعبنا المصري ضد المستعمر الذي أذله واستغله سنين طويلة . ولكن العقاد — وبلا لاسف — تنكب عن طريق الحرية ، فلم نعد نسمع له صوتاً يرتفع ضد مؤامرات الاستعمار البريطاني وريث الفاشية وحليفها السابق قبل الحرب .

نهض الشعب يطالب بحقوقه وانضم العقاد إلى معسكر الوزارة النقراشية ، يسبح لها صباح مساء ، في الوقت الذي كانت فيه هذه الوزارة تقمع الحريات وتنكل بالأحرار وتساوم المستعمر الانجليزي سراً وعلناً وتنفذ سياسة المستعمر في تخدير الشعب وقمعه وصرفه عن كفاحه السليم .

وفي كل يوم تطالعنا شواهد وبيانات عما يفعله المستعمر الانجليزي بحريات الشعوب . يقتل الأندونيسيين ، والأحرار اليونانيين ، ويميت الملايين من الهندوجوعاً ، وكان الأستاذ العقاد لا يعنيه في الأمر شيء ، ولا يري أن قضية الحرية واحدة لا تتجزأ ، بل ينصرف إلى تنفيذ سياسة استعمارية مفضوحة .

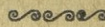
هذه السياسة الاستعمارية تتمثل في انصرافه الكلى عن قضيتنا وكفاحنا الشعبي إلى ترديد آراء الاستعماريين الانجليز في مذاهب وفلسفات معينة ، فتراهم يهاجم الماركسية ويقبح هذا الهجوم إقحاماً في كل وقت وفي غير ما مناسبة

وليتنه يفعل هذا بدافع علمي ، وليت نقده الماركسية يسير وفق
تقاليد النقد العلمي المنزه ، ولكمنه للأسف يطيح بنزاهة وشرف القلم المصري
عند ما يلجأ إلى الاختلاق والادعاء وإلى تشويه الفلسفة الماركسية والتقول على
مؤسسيها وواضعيها بأقوال لم تصدر عنهم ولم توجد قط في كتاباتهم .

والعقد بخيائنه لقضيئتنا الوطنية وقضية الحرية في العالم بتشويهه للحقائق
إنما يضرب المثل السيء للكاتب الذي خرج من صفوف الشعب وانضم إلى
أعدائه فأصبح بوقاً للمستعمر وأعوانه . وأصبح من الواجب أن نكشف
عن مغالطاته وترهاته عن هذا الكاتب الذي خانت نهايته بدايته ،
وتنكر حاضره لماضيهِ .

(مارس سنة ١٩٤٦)

أبريف يوسف



فلسفة وبالكنتية وليست فلسفة آلهية

يقول الغزالي في كتاب « المنقذ من الضلال » - وذلك في معرض تقديمه لفرق المتكلمين والفلاسفة « .. وعلمت يقينا أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى أعلمهم في أصل العلم ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على ما يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ، فاذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقاً » .

والأمام الغزالي بهذا انما يقرر مبدأ أساسياً رئيسياً يقتضيه كل بحث أو نقد علمي سليم .. فالناقد باتباعه لهذا المبدأ انما يجنب نفسه إصدار الأحكام السطحية المتهجلة ، والتخرجات الغفنة الباطلة : غير أنه يرتبط بمبدأ حسن الفهم ويكمله أيضاً ، مبدأ آخر تقتضيه النزاهة العلمية ، وهو ألا ينسب ناقد لمن ينتقده آراء لم تصدر عنه ، وأفكاراً لم تجل بخاطره . ثم أن الدقة العلمية تتطلب بعد هذا كله أن يعمل الناقد حساباً لآراء الثقات ممن تعرضوا لنفس الموضوع الذي يتعرض له بالشرح والتفسير ، وأن يقارن في الوقت نفسه بين فهمه ومدى فهمهم ومكانته وتمكنه من موضوع نقده بمكانتهم وتمكنهم من نفس الموضوع : فانه إن لم يفعل ذلك فقد جاوز حد التواضع العلمي اللائق وخرج الى حيز الادعاء والتعريض .

ولقد « نقد » العقاد كارل ماركس في كتابه « في بيتي » فالى أى حد يحقق نقده مقتضيات الفهم السليم ، ومطالب الأمانة والدقة العلمية ؟

بدأ العقاد فاتهم كارل ماركس (١) بأنه يعامل الآدميين معاملة الآلات قائلا « إن صاحبهم كارل ماركس يزعم أنه يتنبأ عن مصير الأحياء الإنسانية وهو لم يحى في زمانه قط حياة انسان ، ولم يشعر قط إلا بشعور الجداول والأرقام حينما كان

مجموعها في المتحف البريطاني صباح مساء ، ولهذا حسب الآدميين آلات تقاس حركاتها بالأرقام كما تقاس حركات السكك الحديدية والسيارات .
على أن العقاد باتهامه الماركسية بالآلية ، لا يكشف عن جهله بالطابع المميز للفلسفة الماركسية عن غيرها من الفلسفات ، وبالتيارات الفلسفية والعلمية التي تقدمت هذه الفلسفة وعاصرتها ، بل إنه يتجاهل في الوقت نفسه وظيفة تاريخ الفلسفة وما أجمع عليه ثقات مؤرخيها من ضرورة تصنيف الفلسفات تصنيفاً يبرز خصائص كل فلسفة ويميزها عن غيرها ، ويحدد مكانها في التاريخ العام للعقل البشري .

لقد ولدت الفلسفة الماركسية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، واقتضت ظروف مولدها أن تكون معارضة منذ البدء للفلسفات المادية الآلية التي سادت القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر . ونحن نعرف أن هلفيتوس ولا متری — وهما من ممثلي المادية الآلية في القرن الثامن عشر — كانا يقولان بنظرية « الإنسان آلة » فردا التفكير إلى الجسم وإلى حركات الدماغ ، ووضع لا متری نظرية مادية في الأخلاق ، وذلك عندما حاول أن يختبر تأثير الوسط والتغذية والتعليم على الطباع والأمزجة ، وتأثير هذه الأخيرة على الأخلاق — وهذا ما حدث في القرن الثامن عشر فإذا جئنا لأوائل القرن التاسع عشر وجدنا « كابانيه » يقول « إن المخ يهضم بكيفية ما الانطباعات الحسية ، ويصنع افراز الفكر بطريقة عضوية » ويقول مولشوت « لا تفكير بدون فسفور » ويصرح « فوجت » قائلاً « إن الفكر بالنسبة للمخ كالصفراء بالنسبة للكبد ... » أما هكسلي ، ومودزلي ومن تبعهما فقد ذهبوا إلى القول بأن الفكر ظاهرة عابرة ثانوية من ظواهر النشاط الدماغى وليس لهذه الظاهرة تأثير فعلى في سلوكنا .

ولكن الفلسفة الماركسية قد عارضت هذه الفلسفات الآلية معارضة تامة ، لأنها كانت تقدر عمق النتائج التي تمخض عنها تطور العلوم الطبيعية بوجه عام والبيولوجية بوجه خاص — وهى النتائج التي برهنت على أن الأفكار الأساسية في الفلسفات الآلية ساذجة لاتصلح لتفسير ظواهر المادة والحياة هذا من ناحية ،

ومن ناحية أخرى أدى تطبيق وجهة نظر الميكانيكا على الطبيعة بكل درجاتها العضوية وغير العضوية والعقلية ، وعدم التمييز بينها إلى اعتبار المادة غير العضوية مجرد فكرة لا غير ، والكائنات العضوية مجرد آلات ، والفكر مظهراً سطحياً من مظاهر المادة . فالنظرة الآلية إذن تعد انكاراً لما ينطوى عليه عالم الواقع من غنى وتعقد ، وتعارض مع فكرة كفسكرة التطور التي يقرها العلم الحديث ويقدر خطرها . ولقد تنبه ماركس وصديقه إنجلز (١) إلى عقم الفلسفات الآلية ، وتحلفها عن مجارة العلم في تطوره ، وعجزها عن تقديم شروح ملائمة لكثير من النتائج العلمية . وكانت معرفتهما بالعلوم الرياضية والطبيعية والبيولوجية شاملة عميقة ، كما كانت نظرتهما لوظيفة العلم الاجتماعية نفادة سليمة في الواقع ، ولذلك لم يكن غريباً أن نرى إنجلز ينتقد المادية الآلية ويفندها بقوله :

« كانت مادية القرن الماضي (الثامن عشر) آلية إلى حد كبير . ذلك لأن الميكانيكا كانت في ذلك العصر ، هي العلم الوحيد — من بين جميع العلوم الأخرى — الذي توصل إلى نتائج معينة ... لم تكن الكيمياء قد وجدت بعد ، وكانت البيولوجيا مجرد كلمة على الألسن ، ولذلك لم تدرس الأجسام النباتية والحيوانية سوى دراسة سطحية ، ولم تشرح إلا بعلل آلية محضة . كان الانسان في نظر مادي القرن الثامن عشر آلة كما كان الحيوان في نظر ديكارت . وهذا التطرف في تطبيق الميكانيكا على ظواهر كيميائية وطبيعية يمثل وجهة النظر الضيقة التي طبعت بها الفلسفة الفرنسية الكلاسيكية (٢) . »

ويضيف إنجلز إلى ذلك أيضاً :

« تمثل ضيق أفق الفلسفة الآلية في عجزها عن النظر إلى العالم من حيث أنه عملية ، ومن حيث أنه مرتبط بنمو تاريخي »

وانجلز بكلامه هذا يسير في الواقع إلى الأزمة التي تعرضت لها الفلسفة المادية

(١) فردريك إنجلز (١٨٢٠ — ١٨٩٥) صديق ماركس وتلميذه وأحد مؤسسي الفلسفة الماركسية .

Engels (F.) : L. Feuerbach (trad franc. P. 61)

(٢)

الآلية ، والتي تمثلت وقتئذ في حاجتها إلى نظرة شاملة متسقة ، ومنهج حركي حتى لدراسة الطبيعة والمجتمع . وكان ينبغي أن تكون نظرة تاريخية إلى المادة في تطورها حتى يمكن فهم تطورات العلم الحديث دون الاستعانة بالخواص والمعجزات لتفسير المادة في ترقبها وتحولها ، ودون حاجة أيضاً إلى أن يقف الانسان موقف المتشكك في العلم ونتائج الروح العلمية كما فعلت ذلك الفلسفة المثالية . — هذا من ناحية ومن ناحية أخرى كانت الفوضى السائدة في مجال الأفكار والمعتقدات السياسية والاجتماعية تتطلب أن يدرس المجتمع بنفس الروح أو المنهج الذي تدرس به الطبيعة ، أو بتعبير آخر أن تكون النظرة إلى المجتمع امتداداً للنظرة إلى الطبيعة والعالم الخارجي . وهذا ما فعلته وخصصته الفلسفة الماركسية عندما استعارت من الفلسفة الألمانية الكلاسيكية أشمل وأعرق نظرة في التطور متمثلة في المنهج الديالكتيكي .

و « الديالكتيك » مشتقة في الأصل من كلمة يونانية معناها يحاور أو يجادل . وقد كان الديالكتيك منهج سقراط في محاورته لتلاميذه وكان يرمى به إلى الوصول إلى الحقيقة عن طريق المناقشة . وكان الديالكتيك أيضاً منهج أفلاطون ، فكان يستخرج من الآراء المتناقضة ما يمكن أن ينطوي في نظره على الحقيقة . أما أرسطو فقد حمل على هذا المنهج الحركي وأجل محله منطقاً صورياً جامداً ، مبتدئاً من أفكار عامة أو تصورات ثابتة محددة ، وكان يرى أن التناقض علامة الخطأ .

وقد قصر الفيلسوف الألماني (كانت) استخدام كلمة ديالكتيك على نوع من « منطق الظاهر » وهو المنطق الذي يقدم براهين خاطئة على مشاكل ميتافيزيقية لا تقبل الحل وعلى العكس من ذلك (هيجل) الذي أحيا تحت اسم الديالكتيك نوعاً من المنطق الحركي الذي يطابق حركة الفكر الحي ويكتشف التناقضات لكي يوفق بينها ويعلو عليها .

وقد رأى ماركس وإنجلز أن الديالكتيك هو أعظم ما قدمته فلسفة (هيجل) للفكر الانساني . ولكن هيجل لم ينجح من استخدام المنهج الديالكتيكي الفائدة المرجوة ،

ولم يستطع أن يحقق ما فيه من امكانيات لأنه كان مثالياً يرى أن الطبيعة والعالم الخارجى ليسا سوى انعكاس لحركة الفكر أى الفكر عنده هو خالق الطبيعة وهو الذى يفرض عليها قوانينه الخاصة .

ولكن ماركس رأى أن الديالكتيك (الهيجلى) كانسان يقف على رأسه . وكان لابد أن يوضع وضعه الطبيعى ليصبح على حد تعبير ماركس « علم القوانين العامة للحركة : حركة العالم الخارجى والفكر البشرى » والمادة ليست انعكاساً للفكر بل الأصح أن يقال أن الفكر رغم حقيقته المتميزة بعكس العالم الطبيعى فى حركته وتطوره .

وعندما نقول أن الماركسية فلسفة ديالكتيه فنحن نعنى بذلك انه :

« ليس فى نظرها شىء نهائى أو مطلق ومقدس . انها تكشف عن الطابع »
 « العابر لكل شىء ، وليس لشيء من دوام سوى عملية الصيرورة والفناء »
 « التى لا تتوقف ، وعملية الصعود الذى لانهية له من الأدنى إلى الأعلى . »
 « والفلسفة الديالكتيه نفسها ليست سوى مجرد انعكاس هذه العملية فى »
 « الدماغ المفكر » (١) .

لم يكن اتجاه ماركس إذن آلياً ، ولم تعامل الفلسفة الماركسية الانسان معاملة الآلة . وقد سلم بهذا كل من تصدى للماركسية بالتأريخ ، أو العرض ، أو النقد .
 ولو أن العقاد توخى الدقة العلمية ورجع إلى أى كتاب مبسط فى الفلسفة ككتاب « كفيليه » لعرف أن الماركسية ليست هى الفلسفة التى تحسب الآدميين آلات ، وفى ذلك يقول كفيليه :

« إن الانتقادات السابقة إنما تنصب بوجه خاص على المذاهب الفلسفية »
 « الجامدة التى كانت تمثل فلسفة القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، »
 « والتى تناسب مرحلة تخطاها العلم وتجاوزها ، وهى (أى هذه الانتقادات) »

« لا توجه ضد مادية ماركس وانجلز الديالكتيكية التي تعارض على الخصوص »
« الفلسفة المثالية . » (١)

وهذا ناقد آخر — أولاف ستابلدون — يقول : —

« إنه (يعني ماركس) يتجنب بحكمة الدعوى التي أقنأها ضد المذهب
« المادى ذي الاتجاه الآلى ، من حيث أنه يتفادى محاولة تفسير كل شيء »
« بتصورات مشتقة من علم الطبيعة . وعوضاً عن ذلك نراه يفترض للحقيقة
« مستويات متميزة ، يرتبط بعضها ببعض بطريقة ديالكتيكية وبالرغم من
« أنه يستبقى لفلسفته اسم « المادية » ليمين معارضته لفلسفة (هيجل) المثالية ،
« إلا أن نظريته ليست مادية بالمعنى الضيق المعروف ... إنها مادية فقط من
« حيث أنها تشتق تصوراتها الشارحة من طبيعة العالم الموضوعى الذى يعاينه
« العقل ، وليس من طبيعة العقل نفسه . » (٢)

ومع أن ستابلدون ليس ماركسياً إلا أن النزاهة العلمية اقتضته أن يقرر
الحقيقة ، التي قررها أيضاً عالم — غير ماركسى — من المشتغلين بعلوم البيولوجيا
ونعني به . س . ه . وادنجتون الذى يقول :

« — وهناك نقطة تتفق فيها الماركسية مع العلم تمام الاتفاق . ذلك أنها
« فلسفة مادية ، وهذا لا يعنى أنها تعتقد بأن كل شيء فى الطبيعة مجرد آلة »
« — كالسيارة مثلاً — وهى لا تؤمن بأن الذرات ، والالكترونات أو
« ما شابهها من العناصر الطبيعية النهائية هى العناصر الهامة ، وأن كل ما عداها
« نافه إنما تتمثل ماديتها فى أن هناك عالماً من الوقائع الراضخة نستطيع بحته
« ونستطيع أن نغيره بعملنا . » (٣)

A. Cuivillier : Manuel de Philosophie I. II. P. 604-605

(١)

O. Stapledon : Philosophy & living V. 2. P 370

(٢)

C. H. Wadington : The Scientific Attitude P. 80

(٣)

وبالرغم من أن الثقات الذين يعتد بآرائهم يجمعون على أن فلسفة ماركس ليست هي الفلسفة الآلية . وبالتالي ليست هي الفلسفة التي تحسب الناس آلات إلا أن الأستاذ العقاد لم يدل على عدم فهمه النظرية الماركسية فحسب بل أظهر جهلاً بما كتب عنها من شروح وعروض ثم هو بعد ذلك كله قد تحامل عليها بما لا يتفق مع الروح العلمية وما لا تقره الأمانة الفكرية .

وربما قيل ان للأستاذ العقاد الحق في أن يبدع ما يبدع من آراء ونظريات وأنه — تبعاً لذلك — ليس مقيداً بآراء مؤرخي الفلسفة أو المفكرين الذين عرضوا للفلسفة الماركسية أو شرحوها . وربما قيل إن من حقه أن يستقل بفهم ما يقرأ فلا يذعن لآراء الماركسيين في فهم النظرية الماركسية . . . كل هذا حق له . . . ولكنه ليس حقاً مطلقاً . ونقول ليس « حقاً مطلقاً » لأنه مادام قد كتب لآلاف القراء ليقنعهم بفساد الماركسية فإن القارئ السوي لا يتم اقتناعه بما يقول إلا اذا تحققت أمور ثلاثة :

١ - أن يورد العقاد نصوصاً من ماركس تثبت أنه كان يحسب الآدميين آلات وهذا ما لم يفعله العقاد .

٢ - أن يثبت العقاد خطأ شراح الفلسفة الماركسية ، ثم الشراح الذين تفوا عنها الطابع الآلي . ولكن العقاد أيضاً لم يفعل شيئاً من هذا القبيل .

٣ - أن يدلل العقاد بأدلة قاطعة وبراهين مقنعة على أن ماركس كان يعامل الآدميين بحسبانهم آلات . وقد قام الأستاذ بمحاولة في هذا السبيل ولكن أدلته - للأسف - لم تكن ملزمة بل كانت تافهة سطحية ، فأورد في ذلك قضيتين أو مقدمتين احدهما خاطئة فاسدة وهي أن ماركس « لم يحى في زمانه قط حياة إنسان » (١) .

وأما الثانية فهي مقدمة ضيقة جداً رتب عليها الأستاذ العقاد — بمنطقة

(١) راجع في العدد التاسع من مجلة « الفجر الجديد » مقالا تحت عنوان « صور انسانية من كارل ماركس » .

العبرى — أوسع النتائج حين قال إن مار كس « لم يشعر قط إلا بشعور الجداول والأرقام حينما كان يجمعها في المتحف البريطاني صباح مساء ... » واستنتج من ذلك أنه « لهذا حسب الآدميين آلات الخ .. » والاستدلال في نظرنا تافه للأسباب الثلاثة الآتية :

الاول : أنه إذا كان مار كس قد جمع الأرقام والجداول في المتحف البريطاني فما ذلك إلا لأنه كان معنيا بدراسة الظواهر الاقتصادية بوجه عام ، والنظام الرأسمالي بوجه خاص . وأظن أن الأستاذ العقاد يتفق معنا على أن استخدام الجداول والأرقام في البحوث والدراسات الاقتصادية أمر لازم تقتضيه طبيعة هذه الدراسات من حيث أنه أسلوب في البحث يحقق مطلباً من مطالب الدقة العلمية . وأظن أن اصطناع علماء الاقتصاد لهذا الأسلوب لا يعنى مطلقاً بل ولا يستنتج منه أنهم يعاملون الآدميين معاملة الآلات .

الثاني : إذا كان المقصود بالجداول والأرقام استخدام الاحصاء . فإن مأخذ العقاد لمار كس إنما تكشف عن جهل غير لائق بقيمة الاحصاء ووظيفته كطريقة من طرائق البحث في العلوم الاجتماعية . فالواقع أن للاحصاء قيمة كبرى تتصل في الكشف عن الصلة بين الوقائع المدروسة ، والتغيرات المتلازمة . ويكون المنهج الاحصائي مخططاً على وجه الخصوص عند ما ينصب على ملاحظة فترات الانتقال والتحول السريع — أعنى — فترات الأزمات . ففي هذه الحالة يمكن أن يرى الانسان علل الظواهر مكبرة وفي شيء كثير من الوضوح والجللاء .

ولقد كان مار كس — كما نعلم — يعيش في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وكان النظام الرأسمالي قد بلغ في تلموره يومها حداً أخذ يعاني فيه تناقضاً حاداً بين الانتاج الحشدى الهائل وبين امتلاك

وسائل الانتاج . وكان هذا التناقض يسبب أزمات دورية درسها
ماركس دراسة وافية ووضع في ذلك نظريته المعروفة عن الأزمات (١)
كان من الضروري إذن أن يستعين ماركس في دراسته الاقتصادية
بالجداول والأرقام ، ولكن هذا لا يعني أن ماركس بعمله هذا كان
ينظر إلى الناس نظرتهم إلى السيارات وقطر السكة الحديدية فالواقع
أن الاحصاء يعد مرحلة من مراحل المنهج الاجتماعي ، ولا يمثل
المنهج الاجتماعي كله . ونحن نعلم أن الاحصاء يصطنع في دراسة
الظواهر الصحية والتعليمية ، وظواهر الزواج والطلاق ، والمواليد
والوفيات . ولكن استخدامه لهذا الغرض لا يعني أن القائمين على
شئون الصحة والتعليم الخ . . ينظرون إلى الادميين نظرتهم إلى
القطارات والسيارات !

الثالث : إذا كان الاحصاء يمثل جانبا أو مرحلة واحدة من مراحل البحث
الاجتماعي فمن الخطأ كل الخطأ أن ننظر إلى الجداول والأرقام أو
الاحصاءات - كتمثيل نهائي مطلق عن الظاهرة الاجتماعية المدروسة .
وقد تنبه ماركس إلى هذه الحقيقة فاستخدم الاحصاء ، ولكنه - كما
يلاحظ كفيليه - استخدمه بطريقة دياكتية - أعني بطريقة نسبية
وليست مطلقة : - هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لم يكن الاحصاء
الأسلوب الوحيد الذي اصطنعه ماركس فقد قرنه وربطه بمنهج له
قيمة عظمى في دراسة الظواهر الاجتماعية والاقتصادية ونعني به
المنهج التاريخي المقارن .

وهكذا حاول العقاد أن يدل على أن ماركس ينظر إلى الادميين نظرتهم إلى
الآلات فجاءت أدلته غثة سطحية تقوم على محض السفسطة ، ومحاولة استغلال
ثقة قارئه به .

(١) تراجع هذه النقطة في كتاب كفيليه « المدخل إلى علم الاجتماع وهو الكتاب الذي
حاز جائزة اكااديمية العلوم الاخلاقية والسياسية Introduction à la Sociologie.
Paris 1937

الماركسية والعوامل الاقتصادية

ولقد انتهر العقاد فرصة اهتمام ماركس بالمباحث الاقتصادية فوجه إلى الماركسية والماركسيين تهمة أخرى حين قال :

« ... ويزعم الماركسيون أن الأحوال الاقتصادية هي كل شيء في »
« تفسير حركات التاريخ ومذاهب الدعاة ، ولكنهم لا يذكرون »
« حركة واحدة من تلك الحركات المعروفة إلا كان الأمر فيها موقوفاً »
« على مسألة شعور قبل كل شيء . وبعد كل شيء . » (ص ٥١) من نفس «
« الكتاب » .

على أن الماركسية - لسوء حظ الكاتب المعروف - لم تزعم مطلقاً أن الأحوال الاقتصادية هي كل شيء في حركات التاريخ ، ومسألة العوامل الاقتصادية ومكانها من الفكر الماركسي والأهمية التي يعلقها عليها الماركسيون يمكن أن توضح في النقطتين الآتيتين :

أولاً : ليست الماركسية مذهبا اقتصاديا بحتا

ومعنى ذلك أنها لا تقول بحرية اقتصادية مطلقة ينتفي معها كل أثر للعوامل الأخلاقية والفكرية . فالماركسية بالرغم من أنها ترى أن العوامل الاقتصادية عوامل أساسية وأن لها الأسبقية في التحكم والتوجيه والتأثير ، إلا أنها مع ذلك كله لا تذهب إلى حد القول بأن العامل الاقتصادي هو العامل الوحيد الموجه لحركات التاريخ .

ومصدر هذا التصور الخاطئ - كما يلاحظ جان باني « هو أن بعض السطحين والمعرضين ممن لم يفهموا المضمون الكلي للنظرية الماركسية . بدا لهم أن ماركس قد أعمته دراسة الوقائع الاقتصادية ، ولم يهتم إلا بدراسة قوانينها ، مهملًا بذلك كل الأهمال تطور الأشكال الفكرية والأخلاقية . وبمقتضى هذا الفهم الخاطئ تصبح العوامل السيكولوجية والأخلاقية - في الفلسفة -

الماركسية مجرد ظواهر سطحية لفاعلية لها ولا توجيه (١). هذا وقد تنبه إلى هذه الدعوى الباطلة فأشار إليها بقوله :

« لقد أصررنا - وكان حتماً علينا أن نفعل - على هذه الحقيقة : وهي »
 « أن كل التصورات السياسية والقانونية وباختصار كل التصورات »
 « الفكرية والأفعال التي تنيرها ، إنما تستق من الوقائع الاقتصادية »
 « الرئيسية . ونحن بعملنا هذا قد أهملنا الشكل لنهم بالضموم : أعني »
 « بالطريقة التي تتكون بمقتضاها هذه التصورات . وقد أتاح هذا »
 « لخصومنا فرصة طيبة من سوء الفهم » (٢) .

وكتب إنجلز أيضاً سنة ١٨٤٠ يقول :

« كان علينا أن نبرهن ضد خصومنا على المبدأ الأساسي الذي أنكروه »
 « (العامل الاقتصادي) ولم تنجح لنا الفرصة على الدوام لكي نستخرج »
 « العوامل الأخرى بشكل كاف » .

ومن الواضح أن حديث إنجلز هنا عن العوامل الأخرى يدل على أنه يقده على عمله حساباً لها ، ولا ينكر أثرها . والواقع أن جميع الذين يتهمون الماركسية بالاقتصادية المطلقة إنما يفسون (٣) « كما يلاحظ ذلك كفيليه » فكرة في الفلسفة الماركسية . ونعني بها فكرة الفعل المتبادل ومضمون هذه الفكرة أن العلة والمعلول ليسا قطبين متناظرين يتعارضان تعارضاً مطلقاً ولا يلتقيان أبداً بل إنهما يتداخلان ويختلطان وينفذ الواحد منهما في الآخر ويحوي وجود كل منهما وجود الآخر . فإذا كان العلة ب فإن ب يمكن أن تعتبر حد كبير علة ا وبعنى آخر إذا كان هذا العامل الاقتصادي هو علة الظاهر الأخلاقية فإن هذه الظاهرة الأخلاقية تعود لتؤثر بدورها في العامل الاقتصادي فهناك إذن فعل وتأثير متبادلين بين مختلف العوامل المحركة للتاريخ والموج

(١) by (J): Le Matérialisme Historique (A la Lumière du du Marxisme) P.299-300

Cuvillier (A) ibid 371 (٢)

(٣) ستعود فيما بعد لتحدث عن سبب بدء ماركس بدراسة الظواهر الاقتصادية

للمجموعات الانسانية . وقد عرف كل من ماركس وإنجلز هذه الحقيقة تمام المعرفة بدلنا على ذلك مايقوله إنجلز من :

- « أن الوضع الاقتصادي هو الأساس واسكن العوامل المختلفة في البناء »
- « الأعلى (النظم الأخلاقية والقانونية) إنما تباشر بالمثل تأثيرها على »
- « مجرى النضال التاريخي ، بل وتحدده في كثير من الحالات بكيفية »
- « راجحة » (الخطاب الى ج بلوخ ٢١ سبتمبر سنة ١٨٩٠) »

هذا وقد بين إنجلز في كتابه « ضد دوهرتج » أن فكرة المساواة إذا كانت قد تغيرت كثيرا في مضمونها على مر التاريخ إلا أنها أثرت ولا زالت تؤثر بكيفية ملحوظة .

لقد وضح ماركس في كثير من كتاباته تأثير النظم القانونية والسياسية في النظام الاقتصادي ، واهتم فردريك إنجلز في أواخر أيامه بمحاربة هذه الانحرافات التي أدت الى القول بأن الماركسية لا تعترف إلا بالعامل الاقتصادي وعلى ذلك يسكون الأستاذ العقاد قد أخطأ وادعى على الماركسية دعوة لأساسها من الصحة عندما قال « ويزعم الماركسيون أن الأحوال الاقتصادية هي كل شيء في حركات التاريخ .. الخ »

ثانيا : ليست الماركسية فلسفة قدرية

وصف الأستاذ العقاد الماركسية صفحة ٥٢ من كتابه بقوله « إن آفة هذا المذهب البغيض أنه لا يرى أكرم العلتين للحدث الواحد الاحاد عنها إلى أحقر العلتين وأنه لو وضع لعالم من الحيوان لما احتاج الى تضيق ولا تقصير ولا إعادة تفصيل أو تحرير . لأنه لم يفهم من الانسان إلا جانب الحيوان »

١ — أما اتهام الماركسية بأنها لا تتمسك إلا بالعلة الحقيرة — هذا إذا ما شينا الأستاذ واعتبرنا العامل الاقتصادي علة حقيرة — فاتهم قد بينا فساد وسطحيته لأن الماركسية باعتبارها فلسفة دياكتيكية تقول بالتأثير المتبادل بين العوامل المختلفة بحيث يمكن أن يصبح المأل علة لعلته الأولى .

وأما وصف العلة بالحقارة والسكرامة فهو يدل على ضرب من التفكير البدائي الساذج ... فنحن في العلم لا نبحث عن أحكام معيارية تقديرية بل المهم هي الأحكام التقريرية . وليس يهم العالم وهو بصدد البحث عن علة ظاهرة من الظواهر وعلاقتها بغيرها أن يرى ما إذا كانت هذه العلة خيرة أم شريرة . ذلك مبحث آخر ، ونظرة أخرى مختلفة ، واتجاه لا يقره المنهج العلمي الصحيح الذي يقف عند حد التقرير لا التقدير . .

٢ — إذا أضفت قول العقاد بأن الماركسيين يزعمون أن الأحوال الاقتصادية هي كل شيء في حركات التاريخ الى قوله بأن هذا المذهب لو وضع لعالم حيوان لما احتاج الى تفصيل .. الخ لتبين لك أن الكاتب المشهور يتهم الماركسية بنوع من القدرية يتفق معه نشاط الارادة الانسانية ، وبحيث تصبح مشلولة عزلاء بازاء البيئة المادية التي تكتنفها ، وتبين لك أنها أن الانسان يخضوعه واذعانه للأحيوان المادية إنما يصبح هو والحيوان سواء . مادام الفارق الأساسى بينهما هو أن الانسان يسيطر على بيئته ويشكلها ويخضعها لمطالبه بينما يتخضع على الحيوان أن يفعل العكس أو يهلك .

ولكن الفلسفة الماركسية لسوء حظ العقاد - تشيد بالدور الذى تلعبه الارادة الانسانية في التاريخ وبأثرها في تحويل الظروف المادية . وهي فوق ذلك تؤكد الدور الذى تلعبه المعرفة الانسانية - سواء كانت عملية أو نظرية - في السيطرة على الطبيعة والمجتمع على السواء ، وفي ذلك يقول ماركس منتقداً أصحاب نظرية (الانسان آلة) :

« ان النظرية التي يصبح الناس بمقتضاها كنتاج للظروف المحيطة »

« والتربية إنما تنسى أن هذه الظروف إنما تحور بالدقة بفعل الانسان »

« وأن المعلم نفسه في حاجة الى أن يعلم » .

ويقول أيضاً منتقداً الفكرة القائلة بأن الانسان يخضع خضوعاً مطلقاً للظروف الخارجية ، والمنفعة الشخصية ، والعادات :

« إذا كان الانسان يستمد كل معرفة .. الخ من العالم المادي ، ومن »

« تجربته التي تتم في هذا العالم المادى ، فمن المهم أن ينظم العالم المحسوس »
 « بكيفية يجد فيها الانسان ويتمثل كل ما هو انساني حقا ، حتى ليدرك »
 « في قرارة نفسه أنه إنسان . وإذا كان من المعروف أن المنفعة مبدأ »
 « كل أخلاق ، فمن المهم أن تختلط منفعة الانسان بالمنفعة الانسانية .. »
 « وإذا كان الانسان يتشكل بالظروف فينبغى أن تشكل الظروف »
 « بكيفية انسانية (١) » .

هنالك إذن تأثير متبادل بين البيئة وبين الانسان . فاذا كانت البيئة تشكل الانسان الى حد محدود ، فان للارادة الانسانية دخلا كبيرا في اخضاعها وتشكيلها يقول إنجلز :

« ليس هناك شيء اسمه الفعل الآلى للظروف الاقتصادية كما يتوهم »
 « بل نحن ، فالتناس أنفسمهم يصنعون لأنفسهم تاريخهم الخاص ، ولكن »
 « في وسط معين يحدد هذا التاريخ (٢) » .
 ثم نرى إنجلز يهاجم بشدة :

« هذا التأكيد المتطرف الذي يقول به الميتافيزيقى دوهرنج ، من أن »
 « التاريخ عند ماركس يتم بطريقة آلية ودون تدخل الناس (الذين »
 « يصنعون هذا التاريخ) ، وأن الظروف الاقتصادية (التي هي بالرغم »
 « من ذلك من عمل الانسان) تدفعهم كما تدفع قطع الشطرنج (٣) » .

الفلسفة الماركسية لا تقول إذن بقدرية اقتصادية تتحكم في الانسان تحكما مطلقاً . لأنها إذ تقرر أن « الحرية هي معرفة الضرورة » فهي إنما تعنى أن المعرفة أساس تحرر الانسان : تحرره من جبرية العالم الطبيعى ومن الجبرية الاجتماعية على السواء . ومعنى ذلك أن اتساع نطاق الحرية الانسانية كان ملازماً ومرتبباً أوتق ارتباطاً بنمو معارف الانسان فاكشاف قوانين الطبيعة ، قد

(١) Marx (K) La Sainte Famille; Morceaux choisis P. 61

(٢-٣) راجع مقالا لجورج فريدمان في كتاب « تحت ضوء الماركسية صنفحة ٢٧٩ »

في
بأنهم

ول
إلى
التي تسيره كما لو كان يحيا في عالم الحيوان . وهذا في الواقع ما أشار اليه إنجلز
عندما قال :

« إن ظروف الحياة التي تحيط بالانسان ، والتي سيطرت عليه حتى الآن »
« تصبح الآن تحت سيطرة وتحكم الانسان ، الذي صار لأول مرة »
« سيد الطبيعة الحقيقي .. لأنه قد صار سيد نظامه الاجتماعي . وإن »
« قوانين سلوكه الاجتماعية التي وقفت بازاءه - كما وقفت قوانين الطبيعة »
« غريبة عنه ، والتي كانت تسيطر عليه : ستستخدم الآن بمعرفة التامة »
« وهكذا يسيطر الانسان عليها . وإن التنظيم الاجتماعي الذي جابهه حتى »
« الآن كما لو كان ضرورة فرضتها عليه الطبيعة والمجتمع يصبح الآن »
« عمله الحر الخاص . ان القوى الأجنبية التي بدت أنها تحكم التاريخ »
« حتى الآن أصبحت تحت سيطرة الانسان نفسه . والآن فقط سيصنع »
« الانسان نفسه تاريخه الخاص بوعى متزايد ، ومنذ ذلك الحين فقط »
« سستمخض العزل الاجتماعية التي يحررها الانسان عن النتائج التي يرمى »
« الى تحقيقها ... وهذا هو صعود الانسان من مملكة الضرورة »
« إلى مملكة الحرية » (١) .

أسا
القد

ماد
ليس
هذه

وإذا فالماركسية ترى أن علاقة الانسان بالظروف المادية هي علاقة سيطر
وأن سبيله إلى التحرر هو فهم هذه الظروف ومعرفتها . وإذا كانت المعرفة
السبيل إلى التحرر فكيف جاز للكاتب المشهور أن يقول عن الماركسية أنها
مذهب بلاتم عوالم الحيوان ملائمة لا يحتاج معها إلى تفصيل أو إعادة تحرير
وإذا كان العقاد لا يعرف أن الانسان هو المخلوق الذي يحقق حريته عن طريق
وعيه المتكامل بما يحيط به وعمله لتحقيق السيطرة فكيف يراه إذن ؟
لقد اتهم الكاتب الماركسية بأنها تزعم أن الأحوال الاقتصادية هي كل شيء

في حركات التاريخ . ولكن الماركسية كما بينا لم تقل بذلك . ثم عاداتهم بأنها مذهب يلائم عالم الحيوان ، وأنها ترى الانسان مدعنا سليب الارادة والتفكير ولكننا قد أثبتنا مرة أخرى بنصوص دامغة أن الماركسيه تذهب في الحقيقة إلى عكس ذلك تماما .

معنى المادية في الفلسفة الماركسيّة

انتهز الأستاذ العقاد كل فرصة للتقول على الماركسية واستخدم في ذلك كل أساليب المغالطة التي تجافى التفكير النزيه . ولذلك نراه يتهم الماركسيين بالمادية القذرة فيقول :

« إن الماركسيين لا يستطيعون أن يمتقنوا تلك العيوب (عيوب الرسمالية) »
 « كما أمقتهم لأنهم يؤمنون بالمادة ولا يؤمنون بغيرها . ومن آمن بالمادة »
 « هذا الايمان لم يستطع أن يلوم عشاقها كل اللوم أو يعذرهم في عشقها »
 « بعض المَعذرة »

وأول ما يلاحظ على كلام العقاد هذه المغالطة التي تتمثل في استعماله لكلمة مادة استعمالاً غامضاً غير دقيق . صحيح أن الماركسيين يؤمنون بالمادة ولكنها ليست على كل حال « المادة » التي يؤمن بها الرأسماليون . ولذلك ينبغي أن توضح هذه الفكرة التي كثيرا يتعثر فيها السطحيون . يقول إنجاز :

« يفهم ذو العقل الضيق من (المادية) الطعام والشراب ، ولذة النظر »
 « والافراط في الشهوات الجنسية . إنه يعني بها حياة مليئة بالبهرج »
 « والشهوة والبخل والشر ، واقتناص المنافع ، والدس في سوق الأوراق »
 « المالية وباختصار كل الرذائل القذرة التي يلقي بنفسه في حماها سراً »
 « ويعني ذو العقل الضيق « بالمثالية » الايمان بالفضيلة وحب الجار .. »
 « إلى آخر هذه الصفات التي يباهي بها أمام الآخرين ولا يؤمن بها في »
 « قرارة نفسه إلا في الوقت الذي يمر فيه بفترة الضيق أو الأزمة التي »
 « تستتبع بالضرورة (استغراقه المادي) فيردد لنفسه هذا القرار المفضل »

« ما هو الانسان ؟ إنه نصف حيوان ، نصف ملاك ! » (١)
 وإذا كانت المادية في نظر إنجلز لا تعني الأنانية والجشع وسرقة جهود
 الكادحين ، والاستغراق في شهوات الحس ، فالعتماد إذن يفترى وبغالط عند ما
 يعتمد الجمع بين الماركسيين والرأسماليين في حب « المادية » .

على أن لينين قد عرف المادية الماركسية تعريفاً لا يدع مجالاً للتخبط عند ما
 قال : « إن الخاصية الوحيدة للمادة — وهي الخاصية التي ترتبط بالفلسفة المادية
 بمعرفتها ارتباطاً وثيقاً — إنما تتمثل في أن المادة حقيقة موضوعية ، موجودة
خارج عقولنا » .

ومعنى ذلك أنه عند ما تقول الفلسفة الماركسية بأنها فلسفة مادية فإنها ترى
 من وراء ذلك :

أولاً : إلى الاعتراف بوجود العالم الخارجى أو الطبيعة الخارجية وجوداً
 مستقلاً عن عقولنا .

وثانياً : إلى دراسة هذا العالم كما هو ، أى دراسة موضوعية بمعزل عن الخرافات
 والأوهام والتصورات السابقة .

وثالثاً : إلى فهم العالم على حقيقته حتى يتسنى إخضاعه وتغييره . وهذه هي
 وجهة النظر العلمية ، والماركسية والعلم في هذا الصدد صنوان .

الضمير في الفلسفة الماركسية

آتهم العقاد الماركسية بالمادية القذرة - وهو وإن يكن اتهاماً فاسداً لا يقوم على أساس - إلا أنه اعتقد بأن المادية الماركسية تتهدد الأخلاق وتندرها بشر مستطير وفي ذلك يقول «... غير أنني بعد هذا كله أقول إن جشع المستغلين شر ولكن الشيوعية ليست بخير ، وإن رأس المال محنة للأخلاق ولكن الشيوعية محو للأخلاق لا تقوم لها فيه قائمة » .

وكم كنا نود أن نجاري العقاد في حماسه ودفاعه عن الأخلاق ، لولا أن الكلمات المجردة تتطلب منا أولاً أن نفهم مضمونها الفعلي الذي يقصده هذا « الأخلاقي » من كلمة « أخلاق » . ولكن هذا يدعونا إلى أن نضع أسئلة ثلاث :

الأول : ما هي الأخلاق بوجه عام ؟

الثاني : ما هي الأخلاق في المجتمع الرأسمالي ؟

الثالث : هل الماركسية محو للأخلاق ؟

(١) الأخلاق وظيفية من وظائف المجتمع

ومعنى ذلك أن المجتمع هو مصدر الأخلاق . وعندما نقول الأخلاق فنحن نعني بذلك مجموعة من التصورات والأوامر والنواهي تحدد الخير والشر . وتعين سلوك الإنسان بازاء أشباهه . وإذا كانت الأخلاق وظيفية من وظائف المجتمع ، وكانت المجتمعات متطورة متغيرة ، كان مضمون هذه النواهي والأوامر الأخلاقية متغيراً متطوراً بالمثل ، من عصر إلى عصر ، ومن مجتمع إلى آخر .

وربما اعترض معترض بقوله إن المبادئ والنواهي الأخلاقية تسكاد تكون واحدة في كل المجتمعات ، وإنها ثابتة على ممر الأجيال ، بدليل أننا ما نزال نستشهد بأمثال الأقدمين وحكمهم ، وبدليل أن قدماء المصريين تكلموا عن

الخير والحق والعدالة كما تسلكم العرب ، وأن اليونان والرومان تتشابه أقوالهم وتصوراتهم الأخلاقية مع أقوال العرب والمصريين وتصوراتهم .

على أن مثل هذا الاعتراض خطأ أو وهم كشفت عنه وبينته الدراسة العلمية المقارنة للأخلاق وهي الدراسة التي ساهم في وضع أسسها - كما نعلم - المدرسة الاجتماعية الفرنسية ، وكان من المبرزين في ذلك المجال ليفي بربل (١) الذي أكد حقيقة بالغة الأهمية : وهي أن التصورات الأخلاقية إذا كانت تتشابه فمصدر التشابه هو اللغة وحدها وليس مضمون هذه التصورات ومحتوياتها : فاللغة لها قدرة على التجريد ، ولكن مضمون الكلمات المجردة يختلف ، وقد ضرب ليفي بربل مثلاً لذلك الحكمة اللاتينية التي تقول : لا تؤذى أحداً واعط لكل ماله . فقد فهمها كل مجتمع من المجتمعات القديمة . ولكن كل مجتمع أيضاً طبقها تطبيقاً يلائم تنظيمه وتكوينه الخاص . ولذلك فإن « أحداً » هذه لم تكن تشمل الغريب أو الأجنبي ، بدليل أن العواصف عندما كانت تلقى بسفينتين على شاطئ من الشواطئ لم يكن يسلم راكبوها من القتل أو الاسترقاق .

وفكرة العدالة التي تشير إليها الشطرة الثانية من الحكمة « اعط لكل ماله » قد وجدت بالمثل في كل مجتمع من المجتمعات القديمة والحديثة على السواء . ففي المجتمعات القديمة لم تر الطبقات الفنية المسيطرة أن فكرة العدالة تتنافى مع المستوى الذي تعيش فيه الطبقة الأخرى وهي طبقة العبيد والأرقاء ، بل إن أرسطو نفسه كان يرى أن نظام الرق طبيعي وضروري لسلامة المجتمع .

ووجدت فكرة العدالة أيضاً في منتصف القرن التاسع عشر ، ولم يجد راسماليو إنجلترا أنها تتنافى مع الستة أو الثمانية عشرة ساعة التي كان يعملها الأطفال والنساء بحجة أن هؤلاء كانوا يتقاضون أجوراً عن عملهم ! وكان بعض أصحاب المصانع لا يتردد في إقفال مصنعه وتشريد العمال إذ رأى أن هذا أربح له . ولم يكن يتألم ، ولم يكن يجد في عمله ما ينافي العدالة بحجة أنه كان يتقذ العمال أجورهم يوماً بعد يوم .

المبادئ والتصورات الأخلاقية إذن تعبر في مضمونها عن النظم الاجتماعية والاقتصادية القائمة في مجتمع معين ، وفي عصر معين أيضا . وهي تفسر دائما تفسيرا آيلا ثم هذا النظم . . وفي كل مجتمع طبق تغلب دائما أخلاق الطبقة المسيطرة - وبمعنى أدق تفسر التصورات الأخلاقية بكيفية تتفق مع مصالح هذه الطبقة المسيطرة . فليس مضمون هذه التصورات عن الخير والعدالة والأخاء والشرف اجتماعيا فحسب بل هو مضمون طبق في المحل الأول أيضا .

(٢) الأخلاق في المجتمع الرأسمالي

وعندما ينقسم المجتمع إلى طبقتين رئيسيتين متنازعتين ، أحدهما مسيطرة موجهة ، والأخرى خاضعة مستغلة ، تكون الأخلاق السائدة في واقع الأمر أخلاق الطبقة الأولى - أعني الطبقة المتحركة التي تفرض وجودها على الطبقة الأخرى . وفي هذه الحالة تصبح النظريات والمبادئ الأخلاقية أداة في يد الطبقة المتحركة ، تضمنها مصالحها الطبقيّة الخاصة (١) وتستخدمها لتثبيت أقدامها . ولكنها تلجأ من ناحية أخرى - وفي الوقت نفسه - إلى خداع الطبقة السكادحة فتخلع على نظرياتها الأخلاقية طابعا مطلقا أبديا ، وتحاول أن تدخل في وعي الطبقة المظلومة أنها شيء مقدس ، ثم تحاول أن تحملها بالتالي على تقبلها والتسليم بها . ومن ثم نرى الطبقة المتحركة تتحدث عن سيطرة المال والدور الفعال الذي يلعبه في تحديد العلاقات والروابط الاجتماعية باعتبار أن هذه الأشياء طبيعية ضرورية وجدت منذ الأزل وستظل كذلك إلى أبد الأبد . وهنا تلجأ الأخلاق الرأسمالية إلى تبرير هذا النظام الذي تشقى به الطبقة السكادحة فتدعى أنه لا يتنافى مع سعادة الذين حرموا من الميزات التي يوفرها المال ، وهنا نسمع طائفة من الحكم والأمثال السائرة ، التي تحاول أن تبين أن هناك دائما أغنياء

(١) تراجع في هذا الصدد بحثا قما كتبه A. Cornu في السلسلة الجديدة لمجلة

La ePnsée عدد (أبريل ، مايو ، يونيو) تحت عنوان Marxisme et Ideologie

فقراء ، وأن المال لا يجلب السعادة ، وأن الفقر ليس رذيلة ، وأن القناعة أيضا هي الغنى الكامل !

وبهذه الأقوال والأمثال تبرر الطبقة المسيطرة وجودها عن طريق الأخلاق . ولكن يأتي وقت على هذه الطبقة تشعر فيه بأن الطبقة المستغلة لم تعد تتقبل الرضى الكامل ارشاداتها وتوجيهاتها الأخلاقية ، ومن ثم تحاول أن تنهض لتنظم حياتها على قواعد تتفق مع مصالحها الحيوية . هنالك نرى الطبقة السيدة تبكى وتتوجع لضعف الأخلاق وانهارها . ويشرع الكتاب الذين يخدمون مصالح البورجوازية - أعلامهم لتمثيل دور « المثاليين » المنزهين ، والوعاظ المتقياء الذين ينحون باللائمة على الزعات « المادية » الدنيوية الشريرة (والتي تتلخص في الواقع في أن الشعب يطلب حياة أفضل وأرقى) .

فإذا ما رأيت البورجوازية أنها أخفقت فيما رمت إليه وفشلت في وعظها وإرشادها ، لجأت الى استعمال الأخلاق استعمالا آخر يتمثل في العمد الى تشويه المشاكل الاجتماعية والاقتصادية لصرف الجماهير عن علة شقائها الأصلية . وإنها لتشعر باستهجان الشعب وسخطه فتحاول توجيه هذا السخط وجهة أخرى ، فتنتقل المشاكل من المجال الاجتماعي الى المجال الأخلاقي حيث تختفي فكرة الطبقات ، وحيث يسهل إرجاع العيوب الاجتماعية إلى عيوب شخصية ، وبذلك تنحصر هذه المشاكل في نطاق فردى بحت ، وتوجه التهم وتلقى تبعه الشقاء على بضعة أفراد .

ومشكلة السوق السوداء خير شاهد على ذلك ، ففي ظروف الحرب تصيق الرقابة الشعبية على النشاط الاقتصادي والسياسي ، وتتسع السوق المحلية أمام المنتج المحلي وبذلك تتاح الفرصة كاملة ليحصل الرأسماليون والمضاربون على الأرباح الطائلة ، وأن يفتنوا في تكديس هذه الأرباح على حساب الطبقات الشعبية المستهلكة . فالسوق السوداء جماع مساوية النظام الرأسمالي الذي يقوم على أساس الربح الفردي - لا المنفعة العامة - وضحية هذا النظام على الدوام

هو المستهلك عامة والمستهلك الكادح على وجه الخصوص . السوق السوداء إذن ظاهرة اقتصادية عامة ناتجة في المحل الأول عن امتلاك فئة قليلة لوسائل الانتاج وتسليطها على دولاب الحكومة وهي بالتالي لازمة من لوازم المجتمع الرأسمالي الطبقي .

وعلى هذا الأساس ، أعنى على أساس ارتباطها بنظام الانتاج الموجه للربح الفردى وارتباطها بنظام المجتمع الرأسمالي الطبقي - ينبغي أن تعالج . ولذلك فانه من الخطأ والخذاع أن ننظر الى السوق السوداء باعتبارها من عمل أفراد لا حياة ولا خلاق لهم ، ولادين عندهم - كما يقولون أو اعتبارها ظاهرة لا بد أن توجد كلما قامت الحروب .

ولكن البورجوازية لا تعالج المشكلة العلاج الصحيح . فراها تراوغ فتكر راجعة إلى الأخلاق حتى وهم الشعب أن السوق السوداء لا ترجع إلى غنى طبقة أو فقر طبقة أخرى وبذلك تنقل المشكلة من مجالها الاجتماعي الاقتصادي إلى المجال الاخلاقي حيث تختفي فكرة الطبقات ، ويسهل رد المشا كل الى هذا الفرد أو ذاك . وبذلك تأمن البورجوازية سحق الشعب وتصرف هذا السخف في غير مجراه نحو أفراد ليسوا هم سبب التكبلة في المحل الأول .

وهكذا نرى البورجوازية تعمل على إخفاء المشاكل الحقيقية وتميعها تحت ستار من الأخلاق أحياناً ، ومن الدين أحياناً أخرى . ويتحدث كتابها وماجوروها عن الشرف والعفة ، والأمانة ، والكرامة ، والخير ، والحق ألخ والحديث عن هذه القيم جميل حقاً ولكننا نحس أن نساءهم عن موضع الشرف والكرامة ، والخير والجمال ... ألخ بأزاء هذه الملايين الكادحة العارية الجائعة التي وصف جوركي حياتها بقوله إنها (ثقيلة كالرصا ص) ؟

ولكنك لن تطفر منه بجواب أمين شجاع . بل أنهم يراوغون . فري البعض بكر راجعاً إلى أخلاق السلف الصالح وعاداتهم ومدنيتهم .. وقد يحس البعض الآخر بالاحراج فيتحدث عن واجب الأغنياء بأزاء «إخوتهم» الفقراء

فتنقسم الأمة بذلك إلى طائفتين: إحداهما محسنة متفضلة ، والأخرى محسن إليها متفضل عليها ؛ وبمعنى أدق تنقسم الأمة إلى طبقة ذات كرامة وأخرى لا كرامة لها . ومحاولات الاحسان قد تتخذ أشكالا أخرى ، وتعطى أسماء مخففة كأن نرى الأستاذ العقاد يتحدث عن التعاون - التعاون الطبقي بين الأغنياء والفقراء .

وثمة مصلحون بورجوازيون يتخذون خطوات عملية لاصلاح الشعب فتشكل اللجان ، وتؤسس الجمعيات ، وتوثق الروابط .. فواحدة تجمع المشردين ، وأخرى تنظم بيع أوراق اليانصيب ، وهذه كبيرة تطعم الشعب في مطاعم الشعب ، وتلك صغيرة تكافح التدخين والمسكرات إلى آخر هذه الحلول الجزئية ، لأعراض من الشر جزئية ، ترجع في الواقع إلى أسباب أعمق ، ومشاكل أبعد غوراً .

ونحن ولاشك قد رأينا في مصر النتائج الطبيعية والمنطقية لتطورات حركات الاصلاح البورجوازي العقيم . فقد استغلت بعض المنظمات الفاشية الحالة التي عليها غالبية الشعب من جهل وضعف في المستوى الثقافي بين جمهور المتعلمين فلجأت إلى الأساليب المسرحية « لانتقاد » الوطن والمجتمع وهي الأساليب التي تمثلت في هجوم بعض الاعضاء على بعض المقاهي والخمارات ، أو في تكتل آخرين للهتاف ببعض نداءات غامضة تثير الخوف والرهبة والحماس ، وتوهم الشعب أن مشكلته اخلاقية ودينية وأنه يتحتم عليه تبعاً لذلك أن يأخذ نفسه بالصلاح والتقوي ...!

والغريب مع ذلك أن العقاد يتهم الماركسية بأنها محو للأخلاق لأنها تسلب كرامة الناس حين توفر لهم الخبز ، ولأنها تلاشى الحافز الفردي من نفوسهم ، وأهم من هذا لأنها تسلبهم الحرية التي هي الشرط الأساسي لكل تبعة أخلاقية . على أن قليلا من التأمل في هذه الألفاظ التي يتلاعب بها الكاتب تكشف لنا عن مضمون هذه الكرامة والحرية فإذا هي الكرامة كما يفهمها البورجوازيون وإذا هي الحرية كما يتمتعون بها دون غيرهم .

(٣) هل الماركسية محو للأخلاق ؟

ولكني نعرف ما إذا كانت الماركسية تمحو الأخلاق وتلاشيها ينبغي أن نعرف وجهة نظرها قبل أن نصدر الحكم بذلك .

فيلاحظ أول ما يلاحظ أن الماركسية تدرس الأخلاق دراسة علمية — أعني أنها تطرح وجهة النظر الميتافيزيقية ، فلا تنظر إلى الأخلاق في ذاتها ولا تعترف بأن لها وجوداً مستقلاً عن الحياة الاجتماعية والنشاط الانساني الملموس . ولما كانت المبادئ الاخلاقية متطورة وكان مضمونها الفعلي يتغير بتغير النظم : فان هذا التغير في المضمون . لا يحدث أول ما يحدث في عقول المفكرين والأخلاقيين . والقول بغير هذا يجعلنا لا نفهم في الواقع كيف تأتى هؤلاء المفكرين أن يشعروا بالحاجة إلى عدالة جديدة واسعة النطاق مثلاً ، ويجعلنا نتساءل أيضاً لماذا نادوا بهذا المفهوم الجديد للعدالة في لحظة معينة من لحظات التاريخ وليس في لحظة أخرى ؟

هنا يلاحظ ليفي بريل (وهو ليس ماركسياً) أن التغيرات التي تحدث في مضمون التصورات الاخلاقية انما ترجع الى تغيرات أعمق ما سبق أن حدثت في مجموعة أخرى من الظواهر الاجتماعية ، تكاد تكون دائماً الظواهر الاقتصادية .

والتاريخ ذاته يثبت صدق هذه النظرية . فالعبودية التي اعتبرت ظاهرة عادية ونظاماً بارعاً ضرورياً لاستقرار المجتمع قد أخذ يتقلص ظلماً شيئاً فشيئاً تحت ضغط التغيرات الاقتصادية التي حدثت في المجتمعات الأوربية لأن هذه التغيرات كانت معارضة بطبيعتها لنظام العبودية . وقد شعر المفكرون بهذا التناقض والتعارض وعبروا عن شعورهم هذا بمهاجمتهم لذلك النظام . فهاجموه باسم الأخلاق . وما حدث في العصور القديمة حدث بالمثل في العصور الحديثة . بازاء البرولتاريا . فبعد أن كانت ظروف معيشتهم في ظل المجتمع الرأسمالي الصناعي الناشئ تعتبر طبيعية حتمية ، قضت بها العناية الآلهية أخذ المفكرون ينظرون إليها نظرة مختلفة جاءت نتيجة لنمو البرولتاريا كطبقة اجتماعية رئيسية .

على أننا نعود فنكرر أن قولنا بأن التغيرات الأخلاقية إنما تقضى بوجودها في الغالب تغيرات اقتصادية لا يعنى أبداً أن للمبادئ والأفكار الأخلاقية دوراً سلبياً في تطور المجتمع، بل على العكس من ذلك : عندما تبدأ التحولات الاقتصادية بالفعل ، فإن هذه المثل الأخلاقية - عن العدالة والمساواة الخ - تعود لتقوم بعملية الدفع والتوجيه ، وتسرع باحداث التطور المطلوب .

نستخلص من هذا أن حل المشكلات الأخلاقية مرتبط بأوثق ارتباط بحل المشكلات الاجتماعية والسياسية . فإن تنظيم الحياة الواقعية تنظيماً يقوم على العقل والعلم هو الشرط لكل تجديد روحي وأخلاقي . وإن ما يحدث تغيراً عميقاً في سلوك الناس هو في الغالب تغيير اقتصادي واجتماعي ، ولا يتم هذا على نطاق واسع إلا في مجتمع اشتراكي تنظم فيه الحياة الاقتصادية وتوجه توجيهياً في صالح الجميع . وهذا التنظيم والتوجيه معناه الحقيقي التغلب والسيطرة على العوامل التي تتحكم في تفكير الناس في المجتمع الرأسمالي ، وتجعلهم يفكرون ببطونهم ومعداتهم : فالاشتراكية إذن ترمي إلى تحرير الناس من الجبرية والفوضى الاقتصادية التي تعد سبب كل انحطاط اجتماعي وثقافي وأخلاقي .

وعلى ضوء هذه الحقائق نستطيع أن نسفـه آراء الأستاذ العقاد في غير ما مشقة .
١ - يقول إننا نسلب كرامة الناس حين نوفر لهم الخبز . وهذا قلب للحقائق لأن توفير الخبز والعمل والتعليم للناس إنما يتيح لهم - كما أشرنا إلى ذلك - التحرر من تفكير البطون ويصرفهم إلى مستوى أعلى من النشاط الانساني . وإذا كان توفير الخبز للناس يسلبهم الكرامة . فهل من الكرامة أن يكون هناك جوع ومتخمون ؟ وإذا قال العقاد أن الناس يفضلون الجوع عن سلب الحرية فأننا نحب أن نتساءل وهل هناك حرية مع الحرمان ؟ .

ب - يرى العقاد أنه إذا تعفف الناس عن الشرور في المجتمع الاشتراكي فإن هذه العفة اضطرارية وهي أشبه بفضيلة المسجون ، لأنه إذا امتنع الناس عن السرقة مثلاً فذلك لأنهم « لا ينتفعون بالمال إذا سرقوه ... وتلك فضيلة المضطر إلى

العفاف وليست هي بخير من محنة الأخلاق التي تمحصها التجارب ويتعفف عنها الناس وهم قادرون » ثم يقول « ولذلك يحسب الماركسيون أن الشر قد زال لأنه محبوس وراء الأقفاص والسدود » .

وإذا صرفنا النظر عن تصوره السقيم لشروط الفعل الأخلاقي الخير فأننا نلاحظ أنه مادام قد ثبت لدينا أن البنية الاجتماعية هي التي تصدر عنها الأخلاق فليس هناك محل للقول بأن تمت أقفاصا تحبس فيها الفضائل وأخرى تحبس فيها الرذائل . فإذا قلت الشرور وانخفضت في المجتمع الاشتراكي فما ذلك إلا لأن العلاقات الاجتماعية الناتجة عن تنظيم الفوضى الاقتصادية لا تسمح بوجود الشرور الرئيسية الكبرى المشاهدة في النظام الرأسمالي والتي تتمثل في الفقر والبطالة والجهل والبغاء والتفاق الذي يمثل به بعض الكتّاب ورجال العلم من الذين يؤجرون أقلامهم وعلمهم ضد الشعب وفي صالح مستغليه .

لسنا في حاجة إذن بعد أن بينا أن المبادئ الأخلاقية تنطوي على مضمون تطبق في المحل الأول ، وبعد أن بينا الأساليب التي تسي فيها البورجوازية استعمال الأخلاق كسلاح - لسنا في حاجة إلى شرح الأخلاق التي يدافع عنها العقاد لأنه إنما يدافع بطريق غير مباشر عن هذه الأوضاع التي يعد وجودها مسئولا عن انخفاض المستوى الأخلاقي .



الحرية والفلسفة الماركسية

ذكر العقاد في معرض تهجمه على الماركسية أنه بإعدام الحرية الفردية تنعدم النتيجة الأخلاقية . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن الحرية شرط من شروط الفعل الأخلاقي . ونحن نوافق على ذلك تماما . ولكن ينبغي أن نحدد في الوقت نفسه مضمون هذه الحرية .

يقول العقاد « إن الفارق بين المذاهب الاجتماعية أو المذاهب السياسية ... هو فارق واحد يهديك بينها جميعا ولو بلغت المئات والألوف . هو الفارق في الحرية الفردية .. فالما هي في النهاية مذهبان اثنان ، مذهب يقدر الحرية الفردية ومذهب يستخف بها تقديسا لسلطان الدولة أو لسيادة زعيم ، ولا عبرة باختلاف الأسماء والعناوين . »

وقد رأى العقاد « بنافذ بصره » أن الماركسية عدوة الحريات ، وقد توصل إلى هذه النتيجة بعد مقارنة بين النازية والشيوعية تأدى منها إلى القول بأن جوار الشيوعيين والنازيين أقرب وأرفق جوارا !

ولهذا الاستكشاف الخطير قصة خطيرة ، تلخص في أن للكاتب العالم مكتبة ضخمة ضخمة حدثنا عنها في كتابه . وقد شاعت له « عبقريته » أن يضع أحاديث لينين إلى جانب خطب هتلر ، وأن يستنتج من فعلته هذه تشابه المذهبين وتقاربهما وكأنه يكفي أن تضع لينين بجوار كتب هتلر حتى يصبح الرجلان توأمين ! ويبدو أن الأستاذ قد خجل قليلا من ذلك فاستدرك يقول « هو جوار لو انتقل إلى المحسوس لانبعثت من هذه الرفوف القليلة فرقة لانسمعها من ألف طور بيد .. ولكنها لو انتقلت إلى عالم المعنى لكان الجوار أقرب .. »

وواضح من كلامه هذا أنه يتجاهل المحسوس والواقع ويهرب إلى عالم من المعاني خلقه بنفسه وصوره خياله الخصب . ولكننا نحب أن نسأل الكاتب الكبير لماذا سمعنا هذه الفرقة المروعة عندما احتكت الشيوعية بالنازية في عالم

«لواقع ؟ ألا يرجع هذا إلى اختلاف جوهرى حاسم بين المذهبين ؟ وماهى النازية ؟ أليست هى مؤامرة الرأسماليين والاقطاعيين الألمان ضد طبقات الشعب الألماني الكادحة بوجه عام وضد الطبقة العاملة بوجه خاص ؟ أليست النازية هى الدفاع عن الرأسمالية الاستعمارية ضد طبقات الشعب الصاعدة ؟ أليست هى - بعبارة أخرى - الأقلية الطاغية تستبد بالأغلبية أبشع أنواع الاستبداد ؟

ولكننا أيها الكاتب المعروف قد أظهرنا بالتحليل العلمى أن الشيوعية ليست من ذلك فى شىء . ثم أن النظام الذى تتمتع فيه الأغلبية بحرياتها الحقيقية وتجد فيه الضمان الملموس للممارسة هذه الحريات والتمتع بها . يختلف ولا شك عن النازية أو الفاشية التى هى حرية الرأسماليين الاستعماريين وحدهم ، وهذه الحرية معناها افتقاء حريات الشعوب وهضم حقوقها الأساسية .

الاختلاف بين المذهبين ليس لفظياً ، وليس اختلافاً فى الشكل ! فإن لكل نظام أسسه الاقتصادية التى تختلف عن أسس الآخر وتتميز عنه . ومعنى هذا أن الحرية فى ظل النظام الاقتصادي الموجه لخير الشعب تختلف عن الحرية فى ظل النظام الذى تقيد منه طبقة على حساب الطبقات الأخرى .

وإذن فكل محاولة تخلط بين فكرة الزعيم فى المذهب النازى وفكرة الدولة فى الشيوعية هى بلا شك مغالطة مبتذلة ومحاولة مغرضة لتضليل القارىء . لأن الزعيم النازى لم يكن سوى الصنم الذى نصبه رأسماليو ألمانيا العسكريون الاستعماريون وزودوه بنصائحهم وتأيدهم بل قبل كل شىء بأموالهم ، وهو تأيد لقيه من كثير من الرأسماليين الأمريكيين والانجليز . وعلى ذلك يكون موقف هذا الزعيم بالنسبة للحرية الفردية هو ما عبر عنه هتلر بقوله :

« إن العقيدة التى تتيح للشخصية الانسانية الحق فى حريتها وكرامتها لم تؤت إلا أعظم الدمار . إنها لن تصبح شيئاً يذكر فى اليوم الذى ننظم فيه الدولة الألمانية » (١)

(١) راجع مجلة Commune العدد ٧٠ سنة ١٩٣٩ ص ٦٨٢ وذلك فى مقال كتبه جوليان بيندا بعنوان « الدفاع عن الديمقراطية »

ونحن نعرف ماذا تعنى النازية بالدولة ، وماذا يعنى تقدسها فى نظر البروسيين الفاشيين . وكنا نود لو اصطنع الاستاذ العقاد شيئاً من العمق ، فرجع الى التاريخ وإلى النظريات الفلسفية التى تحدثت عن الدولة البروسية وقديسيتها وهى النظريات التى استغلها النازيون واعتمدوا عليها . كنا نود لو ناقش الكاتب المعروف المسألة مناقشة علمية ، إذن لتبين أن الحرية الفردية فى نظر الماركسية لا يضحى بها من أجل الدولة ، بل ان الدولة أداة لضمان هذه الحرية ، وتدعيم أسسها الممهوسة . ولكى نوضح هذه الفكرة نقول إن الماركسية ترى أن الدولة نظام عابر مؤقت يضمحل شيئاً فشيئاً كلما نما المجتمع الاشتراكى وتطور تطوراً سليماً . والسبب فى ذلك هو أن الدولة ظاهرة من ظواهر النظام الطبقي - وجدت فى مجتمعات الرق والاقطاع كما توجد فى المجتمعات الرأسمالية - وبعبارة أخرى تعد الدولة مظهراً من مظاهر التباين بين الطبقات فى هذه المجتمعات . فتلجأ الطبقات الحاكمة إلى حماية نفسها وبها لحها من اعتداء الطبقة الأخرى وتحلق جهازاً أو أداة تسميها الدولة لتحكم الطبقات الأخرى عن طريق قوى تعدها لذلك . وهذه القوى تشمل فى الجيش ، والبوليس وأعمال الجاسوسية المختلفة ، والسجون . قوى تستخدمها الأقلية إما لقمع الأغلبية فى الداخل - إذا لزم الأمر وإما لغزو شعوب أخرى واستعبادها : هذا هو معنى الدولة فى مجتمع طبقى .

وربما تسائلنا أليست هناك دولة فى الاتحاد السوفيتى ؟ وإذا كان الأمر كذلك فما الفرق بينها وبين الدولة فى مجتمع طبقى وكيف نبرر قيامها والماركسية ترى أن الدولة ظاهرة من ظواهر المجتمعات الطبقية ؟

نلاحظ أول ما نلاحظ أن الدولة الاشتراكية يكونها المواطنون أو ممثلوهم الحقيقيون . لا تقوم الدولة فى المجتمع الاشتراكى على نظام الحاكم والمحكوم ، وليست الحكومة هناك منزلة عن كتلة الشعب . ولكنها فى الواقع عبارة عن تنظيم اجتماعى جديد يحقق الحياة الطيبة للناس على اعتبار أنهم مواطنون ، ومنتجون ومستهلكون وهذه فى الواقع ليست دولة بالمعنى القديم المفهوم منه

كلمة دولة . ولكنها خطة منظمة للحياة يحتضنها الشعب لتحقيق غايات رئيسية ثلاث :

(١) الدفاع ضد المعتدي .

(٢) تحصيل وسائل الحياة الحقة .

(٣) توزيع هذه الوسائل دون تمييز بين الطبقات .

والحق أن انتظام الناس في المنظمات الجماعية ، وترابط هذه المنظمات وتعاونها إنما يحقق رغبات كل قسم من أقسام السكان بكيفية لم تتحقق في مجتمع آخر من قبل .

وهنا نتساءل لماذا لا تزل الدولة في مجتمع اشتراكي كالمجتمع السوفيتي تحتفظ ببعض مهام الدولة القديمة من إنشاء جيش . . الخ ؟ وقد وضح هذه النقطة لينين ومن بعده ستالين . فقد قال الأخير في الاجابة عن مصير « الدولة » في المجتمع الاشتراكي أنه كان لا بد وأن تحتفظ الدولة الاشتراكية ببعض المهام القديمة لأن المجتمع الاشتراكي ولد في ظروف قاسية ، محاطاً بمعسكر ضخم من الأعداء الذين ما فتئوا يتألبون عليه . ومن ثم كان لا بد أن تحتفظ المجتمع الاشتراكي بجيش ليدافع عن نفسه في الخارج وكان لا بد أن تحتفظ ببوليس ليدافع عن نفسه ضد أعداء النظام في الداخل وهم الأعداء الذين اتفقوا مع العدو الخارجي فراحوا يتجسسون ويقومون بأعمال التخريب وعرقلة الانتاج الاشتراكي . وإذا كان المجتمع السوفيتي تحتفظا بجيشه الآن فما ذلك إلا لأن الحصار الرأسمالي ما يزال مضرراً حوله .

وإذا كان الضغط الداخلي قد تلاشى في هذا المجتمع فذلك مرجعه إلى انعدام فئة مستغلي الشعب ، وما دام قد قضى على الاستغلال في الداخل فإنه لم يعد ثمة ضرورة لاستعمال الضغط في الداخل وهذا ما حدث فعلاً . وفي اليوم الذي يجد فيه المجتمع الاشتراكي نفسه محاطاً بمجتمعات اشتراكية قوية مثله فلن تكون به حاجة إلى تجهيش الجيوش وتنظيمها .

الدولة في المجتمع الاشتراكي إذن لن يقضى عليها قضاء مبرماً ولن تلاشي ملاحظة تامة ولكن مهمتها ستتغير تغيراً جوهرياً أعني أنها لن تباشر الحكم

ولكنها تباشر الادارة . لن تحكم الأشخاص ، ولكننا سنتولى إدارة الأشياء
وفرق بين أن تكون الدولة أداة تسلط وتحكم وبين أن تكون أداة تدبير
وتنظيم . إذا تبين هذا فقد تبين أيضا أن فكرة الدولة في المجتمع الاشتراكي
لا تنافي الحرية الفردية ولا تقضى عليها ، لأنها ليست أداة تصطنعها طبقة للسيطر
على طبقة أخرى وتخضعها كما هو الحال في المجتمعات الأخرى . والقول بأن
الدولة في المجتمع الاشتراكي تتطلب من الأفراد أن يضحوا بحرياتهم ليس سوى
اتجاه فوضوى لا تقره الاشتراكية التي هي في صميمها تعارض الفوضى وتعاديها .
وإذا كان الأمر كذلك فمن الخطأ أن نحاول التقريب بين الشيوعية والنازية
في تصورهما للحرية . ولكن العقاد قد فعل ذلك فخطأ — ولكنه أيضاً كان
يدافع عن حرية معينة — حرية رأس المال في استغلال الطبقات الكادحة .

ما الذى يقصده الكاتب المعروف من هذه الحرية ؟
يقول العقاد : « إن ميزان التاريخ لم يستقم قط في اتجاه واحد كما استقام
في اتجاه الحرية الفردية أو في اتجاه النهوض بالتبعة .. فما تفاضل عصران ولا امتاز
شعبان ولا فردان إلا استطعت أن تحطكم بينهما بميزان التبعة أو الحرية الفردية ..
ونحن نوافق الكاتب على ما يقول ونحب أن نرجع إلى التاريخ وأن نستعرض
بعض الحركات التحريرية الكبرى التي حدثت ، والتي تم بحدوثها توسيع نطاق
الحريات الفردية .

ففي العصور القديمة نرى الأرقاء والعبيد يشورون على أسيادهم ومالكهم . ولما
كان الكاتب المعروف قد قرر بأن السيد أكثر حرية من العبد (ص ٤٦ من
كتاب في بيتي) فلا شك أنه يعترف بأن تلك الثورات قد ارتفع بحدوثها مستوى
الحرية الفردية وبالتالي مستوى التبعة الأخلاقية . فإذا رأى العقاد غير هذا الرأي
فلعله أيضاً أن يقول بنظرية الجنس المختار .

وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر حدثت ثورة كرومويل في إنجلترا
والثورة الفرنسية الكبرى ، ولا بد أن الاستاذ العقاد يوافقنا مرة أخرى على
أن لهذه الثورات فضلاً كبيراً وأثر في ألا ينكر توسيع نطاق الحريات الفردية

فقد قضي الشعبان الانجليزي والفرنسي بثورتيهما على نظم الاقطاع واكتسبا حقوقاً ديموقراطية للفرد لم تكن له من قبل ، ولا شك أن تلك الحقوق الديموقراطية تعد من مقومات الحرية الفردية .

فإذا رجعنا ننأمل هذه الحركات التحريرية وكيف حدثت تبين لنا أنها كانت تتمثل في النزاع بين الطبقات . أو بمعنى أدق بين طبقة مستغلة متحركة وبين الطبقات المستغلة الخاضعة وأنها انتهت بانتصار الأخيرة دائماً ، وأن هذا الانتصار مرجعة إلى محالفة الطبقات البورجوازية في ذلك الحين لطبقات الشعب الكادحة ضد طبقة الاقطاعيين والنبلاء .

التاريخ إذن يعلمنا أنه لا وجود للحرية الفردية طالما انقسم المجتمع إلى طبقة تستغل وغالبية تخضع وتشتي ، وأن هذه الحريات إن كان قد اكتسب بعضها فلم يكن ذلك إلا عن طريق كفاح الشعوب ضد مستغليها ، وأن نهوض الأفراد بالتبعية الأخلاقية قد حدث بفضل توسيع حقوق الانسان والدفاع عنها دفاعاً مسمراً .

وإذا كان الأمر كذلك فما هي الحرية التي يتصدى السكاتب الكبير للدفاع عنها ؟

أنا نعلم حق العلم أنه في ظل النظام الرأسمالي القائم على استغلال الانسان للانسان لا يمكن أن توجد حرية حقيقية بالنسبة للغالبية العظمى وذلك لسببين : —

(الأول) هو أن الحريات في المجتمع البورجوازي حريات ورقية ، وهي تفسر في هذا المجتمع لصالح طبقة معينة دون الطبقة الكادحة . وبالرغم من أن الدساتير البورجوازية تتحدث عن حرية الفكر والمعتقدات وحرية التعبير ، إلا أن ما يحدث بالفعل هو أن الطبقة المسيطرة تفسر نصوص الدستور أو القانون تفسيراً يتفق مع مصالحها ، بمعنى أنه إذا عني للطبقات الشعبية أن تمارس هذه الحريات ممارسة فعالة وجدت في ذلك عنفاً وارهاقاً شديداً .

وخير مثال يثبت صدق ما نذهب اليه هو مسألة المطالب القومية . فلقد

اجتمعت الهيئة السياسية لتنظر في هذه المطالب (١)، واجتمعت عندما أرادت وتصرفت بازائها حسبما أرادت. وهذه الهيئة — كما لا يخفى مكونة من كبار المالىين، ومديرى البنوك، وأعضاء الشركات .. ألخ وأراد العمال أن يجتمعوا ليبدوا رأيهم الصريح في مطالب وطنهم، وأحبوا أن يستغلوا ويفيدوا من الحريات المكفولة لهم، غير أن هذا الاجتماع لم يتم ولم تشعر الطبقة المسيطرة بأنها قد اعتدت على الحرية، ولم تر في منع العمال من ابداء رأيهم والتعبير عن شعورهم القومي ما يتنافى مع الحرية التى ينادون بها — ولم ير العقاد فى هذا التصرف — وهو المكاتب الذى نصب نفسه للدفاع عن الحرية الفردية — لم ير ما يشين الحرية ويهددها — حدث كل هذا وصمت العقاد وكان صمته عميقاً .
والحرية فى مجتمع طبقى إذن حرية طبقية أيضاً ومن الخطأ الخداع أن نتحدث عن الحرية بكيفية عامة ومبهمة .

(٢) ولا يكفي أن نتحدث الدساتير والقوانين عن الحريات بل ينبغى أن تتوفر لكل أفراد الشعب الضمانات الملموسة التى تتيح لهم الانتفاع بهذه الحريات وممارستها بشكل عملى . وإذا كانت الحرية هى الأساس الجوهري الذى تنهض عليه الحياة الخيره فإن الأفراد سيعجزون عن التمتع بحرياتهم ما لم يتاح للشعب كله أن يوسع بيئته العقلية والثقافية إلى أقصى حد ممكن وأن يتاح للأفراد أعلى حد من الفرص لاستخدام هذه الحرية بدون تمييز بين جنس أو دين أو عنصر، وذلك بالإضافة إلى زيادة أوقات الفراغ وزيادة متساوية مضطردة . فلننظر الآن الى الكيفية التى يمارس بها الشعب حرياته فى بلد رأسمالى كإنجلترا نفسها .

فإذا كان العقاد يرى أن المتعلم أكثر حرية من الجاهل فالتعلم إذن شرط لازم لقيام الحرية، وهو إذن حق طبيعى لكل إنسان سوى .
ولكن هذا الحق تتمتع به فى المجتمع الطبقي طبقة دون أخرى . فقد ذكر

(١) حدث هذا فى الوزارة النجاشية

سيدنى وبياتريس وب (١) أن تسعة أعشار الآباء فى انجلترا ليس لهم حرية أو خيار فى إرسال أبنائهم إلى المدرسة أو المعهد الذى يفضلونه ، ولكنهم بحكم أحوالهم الاقتصادية والاجتماعية مجبرون على إرسال أولادهم إلى أقرب معهد أيما كان مستواه أو اتجاهه . والأقلية الضئيلة التى تستطيع أن تختار المعاهد الخاصة والجامعات لأنها تستطيع أن تتحمل نفقات الدراسة الباهظة ، وتكاليف السفر والانتقال : الأمر الذى يعجز عن اتيانه جميع العاملين بأجر ، والغالبية العظمى من أفراد الطبقة المتوسطة أيضاً .

والمدرسون فى بلد كإنجلترا لا يملكون حرية إبداء آرائهم الشخصية بل هم ملزمون بأن يحدثوا تلاميذهم عن فضائل النظام الصناعى الرأسمالى ومفاخر الامبراطورية التى لا تغرب الشمس عن أرضها ، كما أنهم لا يستطيعون أن يتحدثوا إلى تلاميذهم عن الأمور والمعتقدات الدينية فى حرية وصراحة . ويكفى أن يأتى المدرس شيئاً فى هذه « المحظورات » ويكفى أن يكون شيعياً ، أو مناهضاً للاستعمار حتى يفصل من المدرسة دون تردد .

وإذا كان النظام الطبقي فى إنجلترا يقضى بأن يوجه التعليم العام وجهة تخدم آراء مطبقة المسيطرة ، وإذا كان هذا النظام يقضى على الأغلبية بأن تتلقى نصيباً محدوداً من العلم وكانت امكانياتها المادية لا تسمح لها بالتوسع والاختبار : إذا كان الأمر كذلك فقد تبين ان الحرية فى مجتمع رأسمالى كإنجلترا ليست هي حرية الطبقات الفقيرة ، بل حرية الطبقة الغنية .

وفى المجتمع الرأسمالى نجد أن البيئة العقلية تخلقها الطبقة المسيطرة لتفيد منها وتزيد فى سيطرتها . فالجرائد والمجلات والمشروعات الصحفية بوجه عام ودور اللهو والسينما ، وميادين سباق الخيل والكلاب ؛ كل هذه مشروعات ينظمها الرأسماليون ليفيدوا منها وليحققوا بها أقصى ربح ممكن حتى لو اتجهت هذه المشروعات إلى اتلاف تفكير وشعور عامة الشعب . وهذا ما يحدث فعلاً فى

المجتمعات البورجوازية إذ توجه الدعاية من الطبقة السيدة للطبقة المحكومة
توجيهاً يعمل على شل التقدير وتخدير أعصاب الكادحين وصرفهم عن المشكلات
الرئيسية الحيوية .

وفي وسط هذه البيئة لا يستطيع الفرد العادي الذي أوتى حظاً ضئيلاً من
التعليم — قضت به الأوضاع الاجتماعية — لا يستطيع إلا أن يذعن لما يفرض
عليه من آراء — في الغالب — ما دامت له أعين تبصر وآذان تسمع . فإذا أراد
المقاومة جاءت مقاومته سلبية في أغلب الأحيان .

والحقيقة أنه لا يمكن أن توجد حرية ما لم توجد هناك فرصة للتمتع بها
وهذا ما عبر عنه الأستاذ تاو في بقوله :

« إن المساواة في الفرص ليست مسألة مساواة قانونية إلا بمعنى
« شكلي محض . وإن قيامها لا يعتمد على مجرد انعدام العجز، بل على
« قيام القدرة. فكل إنسان بغض النظر عن مولده أو مركزه أو وضعه
« الاجتماعي يجب أن يملك فعلاً «لا شكلاً» فرصاً متساوية لاستخدام كل
« مواهبه الطبيعية والجسمية: خلقية كانت أم عقلية. وكلما عقت أو منعت
« مقدرة الناس عن النمو نتيجة لبيئةهم الاجتماعية، بينما تمتع الآخرون
« وشبعوا بها فإن المساواة في الفرص تصبح خرافة لطبقة.. أو إنها
« تنقهر من عالم الواقع إلى ضرب من البديع والبيان . » (١)

وغنى عن البيان أن هذه المساواة في الفرص لم تتحقق في المجتمعات الرأسمالية
حتى اليوم — بل لم تتحقق في إنجلترا نفسها . فهناك حيث يوجد ملايين العاطلين
وملايين العائلات التي تعيش بدخل يبلغ جنينها كل أسبوع (يدخل في ذلك ثمن
المسكن والملبس والغذاء) نرى أن ثلث السكان لا يشعرون بأن حريتهم القانونية
والدستورية شيء جوهري عزيز عليهم ولا يفكرون في ممارستها . والواقع كما
يلاحظ ذلك بياترس وسدني وب — أنهم يشعرون أنفسهم كل شيء إلا أن

(١) سيدني وياترس وب : (نفس الكتاب) .

يكونوا أحراراً فالحياة تبدولهم ضغطاً متصلاً ، وتقييداً مستمراً : لا في الغذاء فحسب بل في كل عمل يرمون الى القيام به ، وفي كل رغبة يريدون تنفيذها .

الحرية الفردية التي يقصدها العقاد ليست إذن هي الحرية الفردية إطلاقاً « وإيها هي حرية طائفة من الناس : حرية رأس المال في استغلال جهود الطبقات الكادحة وإبقائها حيث هي . ولا تتم الحرية الحقة إلا في مجتمع ينتفي فيه استغلال الانسان للانسان بكل صوره وأشكاله ، ففي هذا المجتمع يقوم التنافس على أساس تام حقيقي من المساواة التامة في الفرص — يقول آراجوان شاعر فرنسا الكبير :

- « إن الاشتراكية هي التي تعين للشخصية الانسانية أجمل وأعظم »
- « وأسمى مكان لها ، بكل ما في كلمة إنساني من معنى . إنها عدوة »
- « القوة الغشوم والمدافعة عن الكرامة الانسانية ، وهي التي تمنح »
- « الحرية الحقيقية بعدل . ولا ينبغي محال من الأحوال أن نخلط »
- « بينها وبين تقيضتها الفاشية ، التي هي شكل غاشم من أشكال »
- « السيطرة الطبقية ، التي تبرر الحرب ، وتمتل النساء والأطفال ، »
- « وتلاشي حريات جميع الذين يعملون . إن السماح بهذا الخلط معناه »
- « فتح الباب للفاشية : فلنحذر إذن من سوء استعمال الكلمات ... » (١)

ليست الماركسية «بشارة»

١ — الماركسية تتجه اتجاهها علميا في دراسة الطبيعة

يقول العقاد «... هذه الدعوة التي يزعمونها علمية» هي تبشير لا يعوزه شبح الشيطان ولا الفردوس المفقود، ولا العميدة العمياء، وغاية الفرق بينها وبين مسابقاتها أن الشيطان هنا هو «الرأسمالية» التي ترجع إليها جميع الخبايا والشرور، وأن الفردوس هو العصر الموعود الذي يسود فيه الصعاليك وأن ممارسة العقيدة هنا هي ممارسة المعدات والأحقاد وليس أكثر كذباً من زعم أنه يخاطب العقل وهو يخاطب الحسد والحفيظة، فلا اقناع هنا ولا اقتناع في غير ضروب الحماسة والبغضاء، وليس الاقناع بالمدة بعد الاقناع بالروح تقدماً نغبط عليه ص (٣٣-٣٤)، ويستفاد من هذا الكلام أن الكاتب ينفي عن الماركسية صفة العلم ويعتبرها عقيدة أو ضرباً من التبشير يخاطب «معدات الناس» ويثير أحقادهم. على أننا قد وقفنا على نص لأحد كبار العلماء المعاصرين ونعني به هالدين بجامعة لندن يقول فيه.

«ليست الماركسية مذهبا تاما نهائيا من العقائد، وهي فلسفة نظرية»

«في المحل الثاني فحسب، أنها ليست تامة لأنها حية نامية: بل لأنها»

«فوق ذلك — لاتضع حداً للكمال. وإن جل ما يستطيع ماركسي»

«أن يقوله عن الماركسية هو أنها خير وأصدق فلسفة أمكن إنتاجها»

«في ظل الظروف الاجتماعية السائدة في منتصف القرن التاسع عشر.»

«أنها ليست مذهبا في المحل الأول، ولكنها منهج (١)».

وواضح أن كلام هالدين يناقض كلام الاستاذ العقاد مناقضة تامة. فإذا ثبت أن الماركسية في اتجاهها وروحها تتفق مع الاتجاه العلمي والروح العلمية لقد بطلت إذن دعوى العقاد وبان فسادها.

— نظرة مادية وموضوعية . العلماء ماديون ، والمادية هنا لا تعنى التمسك على الشهوات . ولكننا نستعملها بمعناها الفلسفى الدقيق . ومعنى ذلك أن العالم لا يستطيع دراسة الطبيعة أو العالم المادى إلا إذا سبق واعترف بوجوده ووجود ظواهره وجوداً حقيقياً . وهو يتجه فى دراسة هذه الظواهر المادية اتجاها موضوعياً أى أنه لا يغمر فى دراسته أهواءه الشخصية ، ولا ينبغي أن يخضع لخرافات وأوهام سابقة ، بل يجب أن يدرس الظاهرة كما هى وفى علاقاتها مع غيرها ، متوسلاً إلى ذلك بفرض الفروض العلمية ومحاولة تحقيقها عن طريق التجربة . ولقد أشرنا فيما قبل إلى أن لينين ذكر أن الفلسفة المادية إنما ترى إلى دراسة المادة دراسة موضوعية . ثم أوردنا نصاً لوادنتجون يشير فيه إلى معنى « مادية » الفلسفة الماركسية ، وكيف أنها تتفق ومادة العلم .

وعليه فالفلسفة الماركسية إنما تهيج نجاحاً علمياً فى دراسة الأشياء . والدراسة العلمية التى ترجع باستمرار إلى التجربة تختلف بطبيعتها عن العقيدة التى هى فى جوهرها تسليم وتقبل لآراء لا تحتل المناقشة - فى الغالب . والدراسة العلمية تعتمد أول ما تعتمد على العقل ، أما العقيدة فمصدرها الوحي أو النقل . وإذا كان الأمر كذلك . فليس فى اتجاه الماركسية المادى الموضوعى مجال « للتبشير » ومخاطبة الأهواء والأحاسد كما يقول العقاد .

جـ — نسبية المعرفة : ويميل العلماء إلى الاعتقاد بأنه على الرغم من الانتصارات والفروحات الحاسمة التى سجلتها جهودهم واكتشافاتهم فما تزال تمت أشياء مجهولة ومعنى ذلك أن الحقيقة كلها لم تعرف بعد ، ومن ثم فمعرفة العالم على الرغم من اتساع نطاقها يوماً عن يوم لا تزال نسبية وجزئية .

والماركسية تتفق مع العلم فى هذا الصدد اتفاقاً كلياً وجزئياً يدلنا على ذلك قول إنجلز أن « المعرفة التى تطلب الحقيقة دون قيد ولا شرط إنما تتحقق فى سلسلة من الأخطاء النسبية ... ولا يمكن أن تتحقق بشكل كامل إلا خلال الوجود الإنسانى الأبدى » . ويقول أيضاً « إن انساناً واحداً لا يستطيع أن

ينجز العمل الذي تستطيع أن تنجزه الانسانية وحدها في طورها المتصل » ثم يتحدث مرة أخرى عن المادية الديالكتيكية ، وعن مجهوداته في استخراج قوانينها من الطبيعة ، فيقول في تواضع جميل :

« ان المادية الديالكتيكية لا يمكن أن تكون تركيباً عقلياً خارج العلم »
« يفرض عليه فرضاً . بل ينبغي أن تكون على العكس من ذلك نتيجة »
« أيضاً من نتائج ارتقاء العلم » (١) .

ثم يضيف في مقدمته الكتابة « ضد دوهرنج » :
« وأخيراً لا يمكن أن أقوم بفرض قوانين الديالكتيك على الطبيعة »
« ولكن (المهمة) تتمثل في البحث عنها في الطبيعة ذاتها ، ومحاولة »
« استخراجها منها » .

وكان انجلز يستشعر دائماً عظم المهمة التي اضطلع بها فيسندرك قائلاً :
« ولكن انجاز هذه المهمة بطريقة منتظمة ، وفي جميع المجالات »
« سيكون عملاً جباراً ، وربما جعل تقدم العلم النظري عملي »
« سطحيًا في بعض أجزائه أو في جميعها » .

هذا ما يقوله انجلز ، أما لينين فنراه يذكر دائماً ان المادية الديالكتيكية تنصر على الطابع التقريبي لكل قضية علمية .

ولعل العقاد بعد هذا كله يوافقنا على أن نظرية تقول بنسبية المعرفة — وبمعنى آخر تقول بنمو المعرفة الدائم واتساع نطاقها وتحددها — إنما تختلف في جوهرها عن أية عقيدة أو بشارة . لأن العقيدة أو «البشارة» تولد في الغالب تامة كاملة ذات طابع مطلق ، لا يحتمل زيادة أو اضافة — في أكثر الأحيان . والمركسية بقولها بنسبية المعرفة إنما تصبح طريقة ومنهجاً للدراسة ، وليست عقيدة تامة ارتجلت واعتبطت اعتباراً .

ج - العالم متغير متطور :

يقول إنجلز « إن الفكرة الأساسية هي الا تفهم العالم كركب من أشياء تم صنعها ، بل مركب من عمليات » ومعنى ذلك ان العالم في نظر الماركسية متغير متطور . ويلاحظ وادنجتون أن تطورات العلم الحديث تميل إلى الأخذ بوجهة النظر الماركسية . فالأفكار الأساسية في علم الطبيعة مثل ميكانيكا الكوانتا (١) ونظرية النسبية ، إنما تصف العالم في صيغة عمليات لا في صيغة أشياء وقوالب جامدة . ثم يقول بالحرف الواحد « إن الأفكار الأساسية في الفلسفة الماركسية هي في الغالب الأفكار التي توجد في المنهج العلمي لدراسة الطبيعة ، فليس فيها ما يحمل العلماء على اطراح المذهب الماركسي واسقاطه من أيديهم » (٢)

وعلى ذلك لاستطيع أن نصف الماركسية بأنها تبشير أو عقيدة إلا إذا أثبتنا أن وجهة النظر العلمية أيضاً ضرب من التبشير يخاطب أحقاد الناس وبطونهم

د - النظر والعمل :

معيار العلم تجربى بحث ، فالفرض أو النظرية لا تكون لها قيمة إلا إذا أثبتت التجربة صدقها ، لأن التجربة إنما تؤثر بدورها في فروض العلماء وتحورها وتلائم فيما بينها وبين الواقع . فإذا فحصنا الماركسية وجدناها تؤكد الصلة بين النظر والعمل . فصلة الانسان بالطبيعة صلة سيطرة تبدأ بالعمل وتتولد عن السيطرة العملية في مرحلة تالية ، سيطرة نظرية . والعمل والنظر يتبادلان التأثير ويمقتضى ذلك تنمو المعرفة الانسانية الحققة ويتسع نطاقها ، ويزداد تحرر الانسان بازدياد معرفته لقوانين العالم المادى .

وإذا كانت الماركسية تحتم الربط بين النظر والعمل ، فالماركسيون أيضاً

(١) Labérenne (P.) ibid P.245.

(٢) Waddington (C.H) The Scientific Attitude P. 81

يرون أن النظرية ينبغي أن يحكم عليها بفتايجها ، أي عندما توضع موضع التنفيذ العملي ، والماركسية بهذا إنما تتجه اتجاها علميا .

ب - الماركسية تنتحو نحواً علميا في داسة المجتمع أيضاً

رأينا أن الماركسية والعلم يلتقيان في دراستهما للطبيعة في أكثر من موضع . والماركسية لا تتقف في تطبيق وجهة نظرها ومنهجها الديالكتي عنداً حد عالم الأشياء فحسب بل تطبقها أيضاً على المجتمع وتدرسه دراسة علمية . فإلى أي حد نراها حققت ذلك ؟

١ - إنها تدرس الظواهر الاجتماعية دراسة مادية موضوعية :

كتب ماركس في مقدمته لنقد الاقتصاد السياسي يقول إن دراسته للقانون اطلعت على « أن العلاقات القانونية والأشكال السياسية لا يمكن تفسيرها بالتري »
« المزعوم للعقل البشري واسكنها جميعها تضرب بجذورها في الظروف »
« المادية للحياة الاجتماعية . ووجه الانتاج في الحياة المادية يتحكم في »
« مظاهر الحياة الاجتماعية والعقلية والسياسية في مجموعها . ليس وعى »
« الانسان هو الذي يعين (ويحدد) وجوده بل إن وجوده الاجتماعي »
« بالأحرى هو الذي يحدد وعيه » .

ويعلق الأستاذ كفيليه على هذا النص بقوله إن ماركس لم يقصد بكلامه هذا إنكار العوامل غير الاقتصادية ، ولكن الحقيقة التي أثار انتباهه هو وزميله إنجلز هي أنه يستحيل أن نفسر كل شيء في المجتمع إذا توهمنا أن الأفكار والمعتقدات والتصورات إنما تنشأ وتنمو وتترقى بكيفية ذاتية مستقلة وقد كان ماركس وإنجلز - على حد تعبير كفيليه - بفضل هذه النظرة ، عالين من علماء الاجتماع (١)
وقد أقر اميل دوركايم - زعيم المدرسة الفرنسية الحديثة في علم الاجتماع وجهة نظر ماركس في بدئه بدراسة الظواهر الاقتصادية بقوله :

« انه لكي تكون التصورات الجمعية مفهومة فينبغي أن تصدر عن شيء »
 « ولما كانت لا تستطيع أن تكون دائرة مقفلة على نفسها ، فإن المصدر »
 « الذي تستق من ينبغى أن يكون خارجها : لأنه إما أن يطفو العقل »
 « الجمعي في الخلاه — وهذا مالا يمكن تصويره — وإما أن يلتصق »
 « - بالتالي - ببقية العالم عن طريق قوام يستند إليه . »
 « المجلة الفلسفية ديسمبر سنة ١٨٩٧ ص ٦٤ »

ولقد أراد ماركس أن يبدأ بدءاً علمياً فبحث عن هذا القوام الصلب الذي
 يشير إليه دوركايم . ولم يكن يعني هذا — كما لاحظ لينين — سوى اصطناع
 الأسلوب أو النظرة المادية في علم الاجتماع ، وهي النظرة التي مكنتنا لأول مرة
 من دراسة المسائل التاريخية والاجتماعية دراسة علمية دقيقة . فإنه لما كان العلماء
 لم يعرفوا حتى ذلك الوقت كيف ينفذون إلى علاقات بسيطة أولية مثل علاقات
 الانتاج فقد اصطدموا بالأشكال السياسية والقانونية والأخلاقية وراحوا
 يدورن في دائرة مغلقة . وكانوا في حاجة دائمة إلى اكتشاف المعيار الموضوعي
 الذي يستطيعون أن يميزوا به بين ماله أهمية وما ليس له أهمية من الظواهر
 الاجتماعية . وقد ظفرت الماركسية بهذا المعيار عندما اكتشفت « علاقات
 الانتاج » واعتبرتها البنية الأولى التي تنشأ عليها طبقات أعلى من النظم القانونية
 والسياسية . . . الخ وقد سمحت الماركسية بأن يطبق على هذه العلاقات المعيار
 العام للعلم أعني معيار التكرار والاضطراد .

ولما كانت هذه العلاقات بسيطة محددة ، ولما كانت تضطرد وتتكرر في
 مختلف المجتمعات فقد أصبح من الممكن أن تدرس دراسة موضوعية وتاريخية (١)
 وإذن فلا ينبغي أن يرد الدافع إلى بدء ماركس بدراسة علاقات الانتاج إلى «المادية»
 القدرة ، أو إلى ما شابه ذلك من الحسد والحق ، ولكنه كان ينحو في دراسة
 الظواهر الاجتماعية نحواً علمياً قبل كل شيء .

(١) (Baby (J) : Le matérialisme historique (A la lumière du marxisme p 279)

(٢) الماركسية تنظر إلى العوامل الاقتصادية نظرة نسبية : ترى الماركسية أن أية ظاهرة من ظواهر الطبيعة لا يمكن أن تفهم إذا عزلت عن بقية الظواهر الأخرى ، لأن الطبيعة كل متكامل ترتبط ظواهرها ارتباطاً عضوياً عميقاً ، ويتحدد فيها كل شيء بالنسبة للأشياء الأخرى تحديداً متبادلاً .

فإذا طبقنا هذه النظرة على الظواهر الاقتصادية ، وجدنا أنها ليست ظواهر منعزلة مستقلة بل إنها كما تحدد الأفكار والتصورات تعود لتتحدد بها بالمثل ، وكما أنها تغيرها ، تتغير بتأثيرها أيضاً .

(٣) الماركسية ترى أن الطبيعة متغيرة متطورة ، وأنها تسير من تطورها من القوضى إلى النظام ، ومن البسيط إلى المركب وعملية التطور هذه لا تتم في سر وانسجام بل تتخذ شكل قفزات ، وذلك بفعل المتناقضات الكامنة في الأشياء : وهي تطبق هذه النظرة على المجتمع فتري أن الانتقال من شكل إلى آخر يحدث بفعل ما في هذا المجتمع من متناقضات تتبدى على وجه الخصوص في الكفاح الطبقي . وهي ترى أن الرأسمالية نظام اجتماعي يتفوق على ما تقدمه من نظم . ولكن يأتي وقت يستنفد فيه هذا النظام كل إمكانياته في التقدم والخلق فيصبح نظاماً جامداً يناهض التقدم الاجتماعي والعلمي والصناعي ، وذلك بعد أن كان مصدراً لمظاهر هذا التقدم . ولما كان هذا النظام يحمل منذ مولده بذور فناءه (التي تتمثل في نشوء وتضخم الطبقة العاملة التي تتعارض بقاء مصالحها مع وسائل الإنتاج في أيدي فئة قليلة) — فإن إنهيار هذا النظام ينقل المجتمع إلى طور آخر هو طور الاشتراكية .

(٤) العمل والنظر : قلنا إن الفلسفة الماركسية منهج للعمل في المحل الأول ، وإنها تحتم ضرورة الربط بين النظر والعمل . وقلنا إن الحرية تعني عندها معرفة الضرورة . فإذا كانت حريتنا بالنسبة للطبيعة تتمثل من معرفتنا بقوانينها كذلك حريتنا في المجتمع تتمثل في معرفتنا بقوانين هذا المجتمع ، والحركات الدافعة فيه . وبمقتضى هذه المعرفة يتحرر الإنسان من جبرية النظم الفاسدة .

ويترتب على هذا أنه إذا كانت الماركسية قد أقرت — مثلاً — نظرية معينة عن كفاح الطبقات — وهى نظرية تقوم على انبئاتها شواهد من التاريخ والواقع — ثم يتبين لنا بعد ذلك أن لهذا الكفاح أثره فى تحرك المجتمع وتقدمه فسوف نستطيع أن ننتفع بالنظرية فى المجال العملى حتى يتيسر دفع الكفاح إلى نتيجه الطبيعية .

ولقد أثبت التاريخ أنه يسير فى جانب الطبقات التى تقوم بعملية الانتاج ولا تملك وسائله . وقد ظلت هذه الطبقات أو الكتلة الكادحة — فى مختلف المجتمعات وعلى ممر العصور — أداة مستغلة غير واعية فى الصراع الطبقي . مما جعلها تزرع تحت وطأة الحياة الاجتماعية . ولكنها حالماً تتنبه إلى حقيقتها ويكتمل وعيها ، ومعرفتها بوضعها الاجتماعى ، وبالتناقض الذى يتعين عليها أن تحله من أجل مصلحتها ، فانها تستطيع بفضل هذه المعرفة أن تعجل التطور وتوجهه .

* * *

ولعل خير دليل يرينا أن الفلسفة « الديالكتية » أو الماركسية تقدم المنهج العلمى للبحث فى العلوم . ذلك البيان الذى أصدرته سنة ١٩٤٠ لجنة الاشراف على اعداد الموسوعة الفرنسية الجديدة فقد جاء فيه (١) :

« إن ما حققه ديدرو عن طريق الفلسفة المادية الآلية التى قال بها »
« فلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيون من الممكن أن يعاد اليوم تحقيقه »
« بالاستعانة بالفلسفة المادية الديالكتية وذلك فى موسوعة للنهضة »
« الفرنسية الجديدة » ثم يضيف البيان :

(١) يشرف على اصدار هذه الموسوعة أكبر علماء فرنسا ومفكرىها وأدائها وفنائها وخبراء الصناعات فيها . وفى مقدمتهم تقرأ أسماء بول لانتيفان عضو الأكاديمية والحائز لجائزة نوبل ثم جوليو كورى ، الحائز لجائزة نوبل أيضاً والأستاذ بالجامعة وهو ماركسى — ثم هتري فالون أستاذ علم النفس فى السكوليج دى فرانس — وهو ماركسى بالمثل وقد ذكر الأستاذ العقاد فى تحليل سيكولوجى عجيب أن الشيوعية إنما تقوم فى لبائها على الحسد وأن الشيوعيين إنما يبدأون على حسد الممتازين من خلق الله . ولكن هل يستطيع العقاد أن يشرح لنا تمسك هؤلاء العلماء الأجلاء بالفلسفة الماركسية ، وأن يدلنا عن مكان الحسد من نفوسهم — وم شخصيات متنازة — وعن الدور الذى تقوم به خلية الحسد فى اصدار الموسوعة الفرنسية الجديدة ؟

« ونحن عندما نتكلم عن المادية الديالكتيكية لسنا نفرض أو نقحم »
 « نظرية شيعة من الشيع على التفكير الفرنسي . فلأن يكون الانسان مادياً أو »
 « ديالكتياً فمعنى ذلك أن يفكر تفكيراً علمياً . كما أن كون الانسان (ديكارياً) في »
 « القرن السابع عشر والثامن عشر لم يكن معناه أن ينتظم في مدرسة »
 « فلسفية معينة ، أو ينحاز الى تحلة من النحل السائدة بل كان معناه قبل كل »
 « شيء أن يفكر الانسان تفكيراً علمياً يعارض ويناقض النظم البالية . . . »
 « وكل ما يخلق الفكر ويعوقه . » (١)

هذه الشهادة بالمنهج الديالكتيكي أو الماركسي من علماء جبابرة لا يمكن أن
 يهملها أو يغض النظر عنها إلا مفرض أو جاهل .

وعلى ضوء عرضنا للخصائص العلمية للمنهج الماركسي نستطيع أن نتبين
 مدى الفارق بين اشتراكية ماركس والاشتراكية الخيالية الأخرى . إن ماركس
 لا يفترض فردوساً ولا يتحدث عن جان أو بطان كما يقول الأستاذ العقاد .
 ولكنه يدرس المجتمعات الانسانية في تحركاتها دراسة تاريخية واقعية ، وهو
 لا يدرس الانسان المجرد بل يهتم بالانسان التاريخي الذي عاش ويعيش في مكان
 محدد ، وزمان معين .

وكما أن نظم الرق والاقطاع والرأسمالية قد قضت بها ضرورات تاريخية
 كذلك المجتمع الاشتراكي ، هو تطور طبيعي للمجتمع الرأسمالي .
 ولذلك فإن الاشتراكية العلمية لا تتحقق بفعل النيات الطيبة ، ولكن عن
 طريق الكشف الذي يسير التاريخ في اتجاه معين والذي يقوم على الدراسة
 العلمية لأحوال المجتمع والملازمة بين العمل والنظر وهذه هي الحقيقة التي عبر
 عنها لينين بقوله :

« إن عهد الاشتراكية الساذجة الخالية ، الوهمية ، الميكانيكية قد ولى ومضى . »
 « لم يعد الناس يخذعون بهذه القصص الخرافية التي تفرض إقامة عالم اشتراكي جميل »
 « بمجرد تخيل هذا العالم وتوهمه . »

فشل المنهج الماركسي

لم يقف الأستاذ عباس العقاد عند حد التهجم على الماركسية كـ فلسفة ومنهج لدراسة مشاكل الطبيعة والمجتمع ، بل تراه يغالى فى تعميم أحكامه فيقرر أن محاولة تطبيقها تطبيقاً عملياً قد أظهرت تهاافتها وإفلاسها ، وفي ذلك يقول :

« فإن كان للنبؤات الماركسية فضل بعد هذا فذلك هو الفضل المعكوس ، لأن المؤمنين بها حاولوا تطبيقها كما آمنوا بها فقصوا عشرين سنة فى هذه التجارب الخيية وضاعت ملايين الأرواح ... ثم آل بهم الأمر إلى إقرار ما أنكره وحاربوه وقتلوا الملايين من أجله وهو إقتناء الملك وإيداع المال فى المصرف وتوريث الأبناء وإباحة الفروق فى المعاش وإعلان العصية الوطنية (ص ٣٦)

وكلام الأستاذ المعروف ليس صحيحاً جملة وتفصيلاً للسببين الآتين :

(الأول) أن الماركسية فى صميمها لم تكن فلسفة اعتقادية dogmatism وإنما كانت أسلوباً ومنهجاً فى العمل والنظر ، والتسليم المطلق ببعض التعاليم الماركسية يتنافى طبيعة المنهج الماركسى نفسه .

(الثانى) إن الذين طبقوا تعاليم ماركس واصطنعوا المنهج الماركسى لم يطبقوها تطبيقاً أعمى فاشلاً - كما يقول العقاد هذا من ناحية ، ثم أنهم عالجوا مسائل التملك والارث وإعلان العصية القومية منذ البدء معالجة أملت علىهم روح المنهج الماركسى من ناحية أخرى ، وبعبارة أخرى ليس صحيحاً أن الماركسية فشلت على أيديهم فى التطبيق .

وهذين السببين يمكن تفصيلهما فيما يلى :

١ - ليس الماركسية فلسفة مقفلة : ومعنى ذلك أن مؤسسيها لم يدعوا فى يوم من الأيام أن مذهبهم ولد كاملاً تاماً ، وهذا ما بيناه من قبل تحت عنوان « ليست الماركسية بشاردة » فقد ثبت أن المنهج الماركسى منهج علمى وأن الماركسية تعمل على الدوام حساباً لنتائج وتطورات العلم : فهى فلسفة تطور

وحركة مستمرتين تتخطى وتتجاوز نفسها باستمرار ، وبعبارة أخرى الفلسفة الماركسية مذهب نسبي بقدر الامكان ، يستطيع أن يتخذ شعاراً له كلمة أوجست كونت المشهورة « كل شيء نسبي ، ذلك هو المبدأ المطلق الوحيد » .

ومع ذلك فقد وجدت شيوع ومدارس فرضت نفسها على الماركسية وحاولت أن تجعل من نصوص ماركس نصوصاً مقدسة تلمودية . وهذا ما فعله أدعياء الماركسية من أمثال بيرنشتين وكاوتسكي . وهذه الانحرافات والتمسك الأعمى بالنصوص الماركسية يفسران لنا موقف أديب ومفكر فرنسي كبير هو جول رومان الذي ذهب إلى حد القول « بأن الماركسيين هم ماركسيون ... » وذلك بالـ«كيفية» التي يكون بها الانسان مسيحياً (١) ... ثم يتساءل قائلاً كيف يمكن للماركسيين أن يتمسكو بفلسفتهم بعد أن تخطى العلم بعض النظريات العلمية التي تمسكت بها الماركسية في زمنها .

ويرد R. Maublanc على الشبه التي يثيرها جول رومان بقوله يبدو أن صديق رومان لا يعرف أن هناك حقائق علمية وفلسفية عاشت أكثر من نصف قرن مثال ذلك قوانين كبلر ، ومبادئ جاليليو ، والكوجيتو الديكارتي ، ومبدأ أرشميدس . وإني لأطلب إليه أن يفرق بين شيئين : بين المنهج Méthode وبين التعاليم Doctrines ، فإن هذه التفرقة تبين لنا بجملة أنه إذا كان العلم قد تخطى وتجاوز النتائج التي توصل إليها علماء من أمثال كلود برنار ولوى باستير فإن الفضل في ذلك راجع في المحل الأول الى مناهجها في البحث ، وهي المناهج التي أتاحت لمن أتى بعدها أن يتفوق عليهما .

وما يقال في ذلك يقال بالمثل عن الماركسية فإن المنهج الماركسي لا يزال له قيمته بالرغم من أن بعض تعاليم ماركس قد فات أوانها . وإذا جاز لنا أن نقارن في هذا المقام بين الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت وبين كارل ماركس لقلنا أنه لا يزال هناك من ينادي في يومنا الحاضر باصطناع منهج ديكارت دون أن

يؤدي هذا الى التسليم ببعض التعاليم والآراء التي قال بها الفيلسوف الفرنسي
كنظريته في الأرواح الحيوانية مثلاً (١)

إن مؤسسي الماركسية لم يدعوا مطلقاً بأنهم عملوا شيئاً لا يقبل التغيير ، ولم
يعتقد تلاميذهم المخلصون بأن آراء ماركس كتلة جامدة لا يمكن لمسها . فالواقع
أن الماركسية لها الحق في أن تتطور دون أن تنكر نفسها ومنهجها ، وقد أثبتت أنها
تستطيع ذلك . وهذا ما نلمسه في كتاب لينين « الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية »
فظاهرة الاستعمار التي لم يتنبه اليها ماركس في زمنه - لأن كتابه « رأس المال »
انما يقوم على تحليل الوضع الاقتصادي قبل سنة ١٨٦٥ - قد بحثها لينين بالمنهج
الماركسي وبفضله وضع نظريته . ولو أن ماركس عاش إلى اليوم وعاصر
المرحلة الاستعمارية كما عاصرها لينين لوسع من نظريته ولأمددها بالاضافات
والوقائع التي لم يتنبه اليها . وسوف يأتي بعد ماركس ولينين كثيرون ، وسوف
يتوصل بعضهم باصطناع المنهج الماركسي إلى حقائق ونظريات أكل وأشمل .
وهذه هي الفكرة التي يعبر عنها انجلز بقوله :

« إن إنساناً واحداً لا يستطيع أن يتم العمل الذي تستطيع أن تعمله
الإنسانية وحدها في تطورها المتصل »

وهذا يبين لنا أن الاعتقاد أو الايمان الأعمى بتعاليم مؤسسي الماركسية
ينافي روح الفلسفة الماركسية نفسها ، وهذا يثبت لنا أن العقاد يخلط بين الماركسيين
الحقيقيين أمثال انجلز ولينين وبلخانوف وبين أدعياء الماركسية من أمثال
كاوتسكي وبرنشتين ، وسبيله الى الخلط والتعمية هو أن يطلق الكلام إطلاقاً
ويتجنب التوضيح والتأريخ .

(ب) الماركسية في التطبيق : وقد زعم العقاد أن قادة الاتحاد السوفيتي

الماركسيين قد آمنوا ببعض مبادئ ماركسية ثم عدلوا عنها عندما فشلوا في
تطبيقها فعداوا وأقروا حق التملك والتوريث والفروق في المعاش وإعلان العصية
القومية .. الخ

ولكن العقاد للأسف يستغل ثقة قارئه به عندما يتحدث عن «العشرين سنة»
من التجارب الفاشلة .. ولكن يحق لنا أن نسأله بدورنا أية تجارب فاشلة ؟

(١) الملكية الخاصة : ان القارىء يستنتج منه كلامه أن الماركسية تنكر حق الملكية الخاصة ، وانها ترمى إلى محق كل شكل من أشكالها . والواقع أن هذا غير صحيح بالمرّة ، فقد كان انجلز يعترف منذ البدء بأن الملكية الخاصة هي الدافع إلى الابتكار والاجادة ، ولكنه في الوقت نفسه ينكر أن يكون هذا الحق اللبىعى في التملك وسيلة لأن يستغل انسان انسانا آخر . ولقد لاحظ انجلز أيضاً أن تسعة أعشار أعضاء المجتمع الذى يعيش فيه محرومون من الملكية الخاصة وبالتالي كان العشر الباقي يمارس هذا الحق ممارسة سيئة تحول بين التسعة أعشار وبين الارتفاع إلى مستوى لائق بشريتهم .

وقد طبق هذا المبدأ الماركسى فى الاتحاد السوفيتى بكيفية تتفق مع ظروف المجتمع الداخلية والخارجية هناك ، وبحسب شكل هذا المجتمع وتكوينه وطبقاً للأوضاع التى قضت بها الثورة الاشتراكية فى تطورها . فترى أن ثمت نوعين من أنواع التملك فى المجتمع السوفيتى :

(١) الملكية الاشتراكية وهذه تتناول وسائل وأدوات الانتاج ، أى أن هذه الوسائل والأدوات بعبارة أخرى ملك للدولة ، أى لكل فرد من أفراد المجتمع .

(٢) الملكية الخاصة وهذه تشمل أدوات ووسائل الاستهلاك . وحق المواطنين فى ملكية هذه الأدوات يكفلها لهم القانون : فالدخل الشخصى والاقتصاد الخاص وأدوات الاستعمال الشخصى كل هذه من حق مالكها ، كما أن توريث هذه الملكيات الخاصة من الحقوق التى يكفلها القانون للمواطنين .

وفى الاتحاد السوفيتى يتقاضى العامل أجره بحسب عظم المسئولية الملقاة عليه ، وتبعاً لكيف وكم العمل الذى يؤديه . ومن ثم هناك تصاعد فى الأجور . ولذلك يستطيع العمال المهرة وكبار الموظفين والفنانين أن يقتصدوا من دخولهم

وأن ينفقوا المبالغ المقتصدة في شراء ما يريدون من السكاليات : كالسيارات والراديو والحلى ... الخ . ولكن مهما ارتفع رصيد الفرد وتضخم فانه لا يستطيع أن يجنى من ثروته ربحاً عن طريق استغلال جهود مواطنين مثله ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى لأن نمت مبدأ يطبق بكل دقة هناك وهو أن كل من لا يعمل لا يأكل .

فاذا انتقلنا إلى الملكيات الزراعية الصغيرة والملكيات الحرفية فانه يسمح للفلاح بأن يمتلك قدراً معيناً من الأرض وأن يستغلها لفائدته الشخصية كما يسمح للحذاء مثلاً أن يمتلك أدوات الانتاج التي يحتاج اليها في دكانه الصغير . بل إن الاعتراف بحق التملك يطبق هناك حتي في المزارع الجماعية حيث يسمح للعلاحين بأن يمتلك كل منهم قطعة أرض وبيت ومواشي ودواجن ... الخ فالماركسية إذن لم تنكر هذا الحق المقدس في التملك ولكنها تنكر أن يؤدي إلى استغلال الانسان للانسان ، كما أن الذين طبقوا هذا المبدأ الماركسي في الاتحاد السوفيتي قد طبقوه تطبيقاً يلائم أوضاعهم الاجتماعية وظروف تطور المجتمع ، الأمر الذي يدلنا على أن العقاد انما يغالط بقوله إن السوفيت قد رجعوا إلى اقرار حق التملك بعد عشرين عاماً في حين أن قادتهم كماركسيين لم ينكروا هذا الحق انكاراً مطلقاً منذ البدء .

(٢) الوطنية : كتب ماركس يقول : « إن الشيوعيين يتميزون عن أجزاء الطبقة العاملة الأخرى بأنهم (١) في النزاع الوطني لعالم البلدان المختلفة يشيرون إلى مصالح البرولتاريا المشتركة ويقدمونها ، وذلك بمعزل عن كل قومية . ثم يقول في موضع آخر « ليس للطبقة العاملة وطن . إننا لا نستطيع أن نأخذ منهم ما لم يحصلوا عليه » .

هذه الأفكار التي نراها في كتب ماركس لا ينبغي أن تؤخذ على حرفيتها ومن المغالطة كل المغالطة أن يجردها عن ملابسها التاريخية التي قيلت فيها . فقد كتب ماركس هذا في الوقت الذي كانت فيه الطبقات الحاكمة تنزع إلى تحقيق

مطامعها الاستعمارية تحت ستار براق من الوطنية الخادعة. وهذا ما أظهرته لنا مجلات حرب سنة ١٩١٤ وهى الحرب التى اكتوت بنارها الطبقات العاملة وكانت وقوداً لها ، فكانت الدعوة التى وجهت إلى العمال بعدم الاشتراك فيها دعوى سليمة الأساس ، ولكن عندما تعلن أمة من الأمم الحرب لقضية عادلة ، قضية ترتبط أوثق ارتباط بتقدم البشرية كما حدث فى الحرب الأخيرة ضد الفاشية التى تمثل أبشع أنواع الاستعمار ، فإنه تحم على الطبقات العاملة أن تشارك فى النضال وأن تكون فى طليعته .

صحيح أن ماركس وانجلز قد حملا على وطنية البورجوازيين المبتذلة ولكنهم كانوا أبعد من أن يعاديا الوطنية أو يحقران من شأنها . ومبدأ اللاوطنية مبدأ لا تعرفه ولا تسلم به الماركسية . وقد أشار ماركس وانجلز إلى أن الطبقة العاملة عندما تكون فى الحكم فإنها تكون بنفسها الأمة ، باعتبارها الطبقة القائدة ومن ثم تكون وطنية وان كانت وطنيتها مجردة عند الطابع العدوانى الذى تتميز به وطنية البورجوازية المستغلة . وهذا ما أظهرته الحرب الأخيرة ، فقد كان الماركسيون قادة الكفاح ضد النازية والفاشية فى فرنسا واليونان ويوغسلافيا وقد حققوا انتصارات باهرة فى الوقت الذى كان فيه رأسماليو جميع البلاد المحتلة يتعاونون علناً مع المستعمر النازى . ولا ينبغي فى هذا المقام أن يغيب عنا مثال بيتان نصير النازيين ومثل الوطنية المتطرفة قبل الحرب !

الماركسية اذن لم تنكر ولا تنكر الوطنية والشعور الوطنى . ولذلك بنحطىء العقد حين يدعى أن « الروس » قضوا عشرين سنة يناهضون مبادئ الوطنية ثم عادوا فاعترفوا بالعصبيية القومية ، فالواقع أن الاتحاد السوفياتى قد عمل منذ نشأته على حل مشاكل القوميات المتعددة المعقدة التى كانت تشيع فى أرجاء روسيا القيصرية . فقد كانت هذه القوميات تلاقى اضطهادا وظلماً ولم يكن يعترف بلغاتها الأصلية . بل ان بعض القبائل لم تكن لها لغات مكتوبة . ولكن الثورة الاشتراكية تعهدت هذه الاقليات القومية وأجازت لها استخدام لغتها الأصلية كلغة رسمية تستعمل فى محاكمها ومدارسها ومعاهدها والمعاملات الحكومية ،

فاستطاعت كل أقلية قومية أن تقيم المسارح وتُنشر الكتب والجرائد بلغاتها القومية . وقد بدأت هذه الحركة منذ أن وجه لينين في سنة ١٩١٧ نداءه الذي جاء فيه :

« يا مسلمي روسيا ، وتارتار الفولجا والقرم ، يا قرغيز . وسارتليس سيبيريا والتركيستان ، يا أتراك وتارتار عبر القوقاز ، ان معتقداتكم ومؤسساتكم وتقاليدكم القومية ستكون منذ الآن حرة لا يعتدى عليها (١) »

فاذا كان المجتمع السوفيتي قد بدأ منذ مولده بتشجيع اللغات والثقافات القومية وباحترام حرية العقائد الدينية فكيف جاز للاستاذ المعروف أن يذهب الى حد القول بأن الماركسية تنكر الوطنية والعصبية القومية وأن « الروس » اعترفوا بالعصبية القومية بعد عشرين عاما من التجارب الخيبة ؟

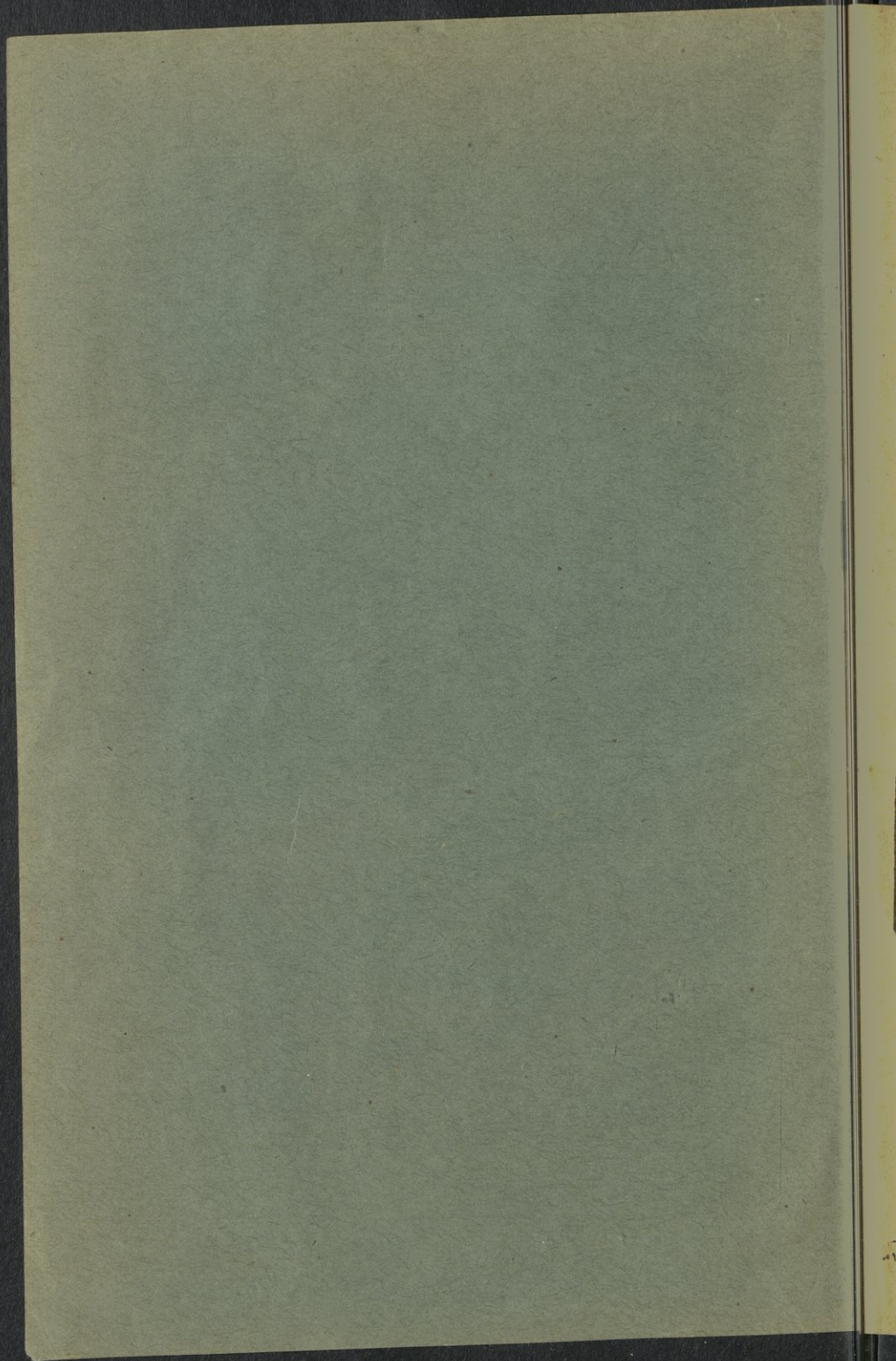
وهكذا يبدو أن العقاد قد تحامل تحاملا مغرضا على الماركسية والماركسيين وأنه لم يستطع أن يجابه الحقائق في شجاعة وكانت وسيلته الى تشويهها ايهام وإغال في المغالطة والغموض وتجنب لذكر الأسماء وإهمال لحوادث التاريخ . لقد كان لينين يقول دائما إن الماركسية إنما قد وضعت حجر الزاوية فحسب وإن تطبيق الاشتراكية في روسيا سيختلف عن تطبيقها في ألمانيا وإن اشتراكية ألمانيا ستختلف عن الاشتراكية في إنجلترا وإيطاليا .. الخ ..

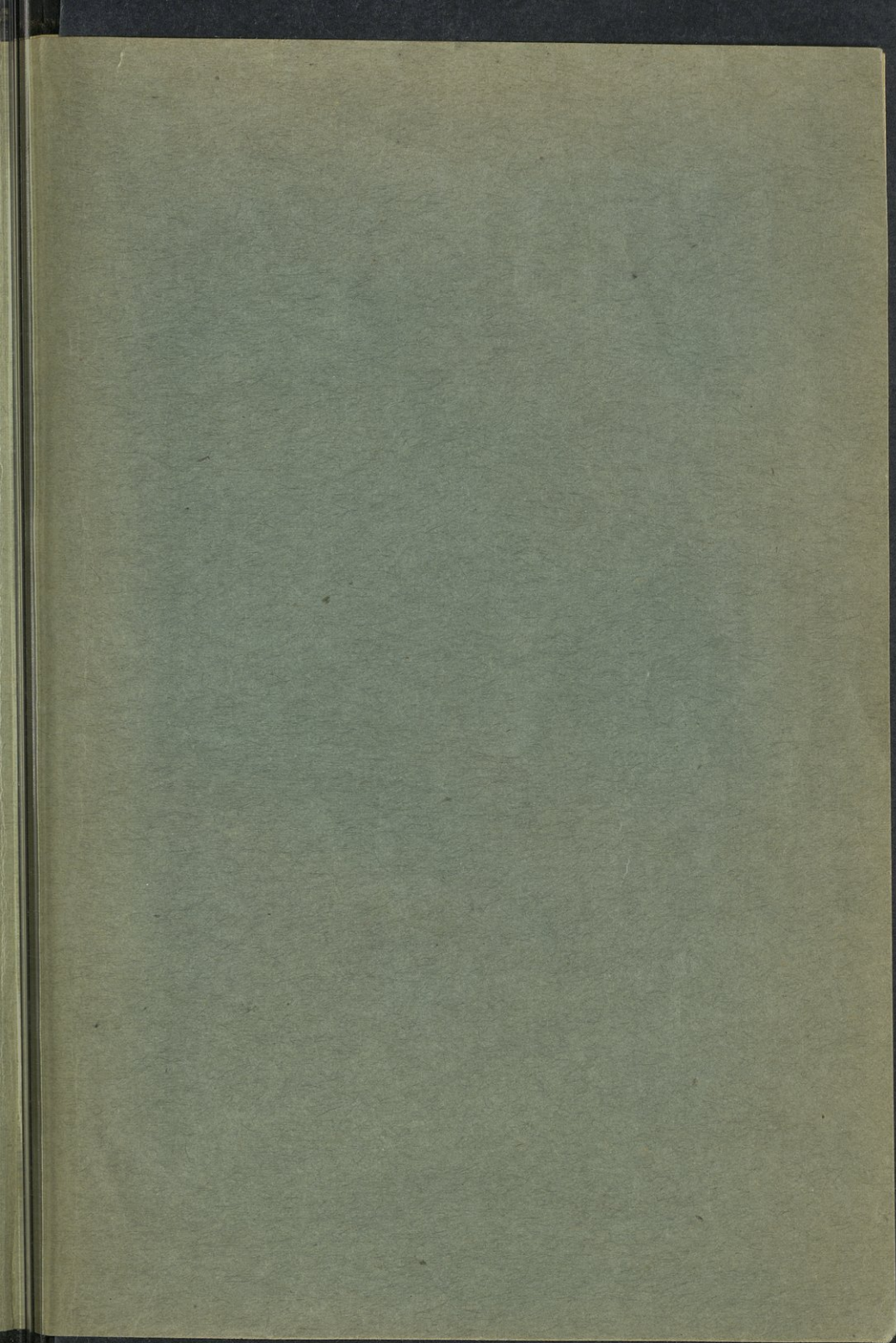
وحجر الزاوية - كما قد أشرنا - هو ذلك المنهج المادي الديالكتي الذي يتشبه بواقع الطبيعة والمجتمع ليستخرج مافيهما من امكانيات لا تنفذ ، ليدرس الطبيعة والمجتمع في حركتها وتفاعلهما ، ليعرف قوانين هذه الحركة ، ليستيطر على الضرورة الطبيعية والاجتماعية التي سيطرت على الانسان واستبدت به ، الانسان التاريخي الذي عاش في زمان معين ومكان محدد .

إن الماركسية بمنهجها العلمي الديالكتي تعد كما لاحظ بحق رينيه موبلان فلسفة حركة ، بل لعل الأفضل أن يقال إنها الفلسفة الاولى والوحيدة للحركة العامة : حركة العقل البشري في محاولته أن يتوافق مع الواقع الحقيقي توافقا وثيقا ، ومدلا باستمرار على هذا التوافق بنجاحه العملي .

تصويب

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٣	٨	تعني المحل	تعني في المحل
٣	١٢	وجها الى وجه	وجهاً لوجه
٣	١٨	قد	فقد
٤	٣	المستقلة	المستغلة
٤	١٦	كان	كان
٧	٩	اقتضت	اقتضت
٧	١١	اوائل	أوائل
٧	١٥	وهذا	هذا
٧	٢٢	الآتية	الآلية
٨	١٩	ويضيف	يضيف
٩	٤	ترقيها	ترقيها
٩	٩	خصصته	حققته
١٠	٢	أى الفكر	وأن الفكر
١٣	١٤	مأخذه	مؤاخذه
١٣	١٧	مخطئاً	خصباً
١٥	٢٣	فلسفية	فلسفة





335.4:Y95hA:c.1

ابو سيف، يوسف

حول الفلسفة الماركسية: رد على العقق

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01020187

Ameri



335.4

Y95hA

General Library

335.4
Y95h A
C.1