انجلس

لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية

المكتبة التقدمية

يا عمال العالم ، اتحدوا !

انجلس

لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية

مع ملحق :
كارل ماركس
موضوعات عن فورباخ

دار التقدم
موسكو

طبع في الاتحاد السوفييتي

Э $\frac{10101—491}{014(01)—74}$ 457—74

مقدمة لطبعة عام ١٨٨٨

روى كارل ماركس في مقدمة لكتابه «مساهمـــة في نقد الاقتصاد السياسي» ، المطبوع في برلين عام ١٨٥٩ ، كيف اننا ، نحن الاثنين ، قررنا في بروكسل عام ١٨٤٥ ، ان «نصوغ نظراتنا معاً» ــ اي الفهم المادي للتاريخ ، الذي صاغه ماركس على الاخص ــ «خلافاً للنظرات الايديولوجية للفلسفة الالمانية ، وان نحاسب، من حيث جوهر الامر ، وجداننا الفلسفي السابق . وقد حققنا هذه النية بشكل انتقاد للفلسفة التي ظهرت بعد فلسفة هيغل . وكانت المخطوطة ــ وهي عبارة عن مجلدين ضخمين بحجم قطع الثمن ــ قد وصلت من زمان الى مكان الطبع في وستفاليا عندما ابلغونا ان الظروف التي تغيرت قد جعلت من المستحيل طبعها . وبما اننا كنا قد بلغنا هدفنا الرئيسي ، ــ وهو توضيح الامور لانفسنا ــ فقد قدمنا المخطوطة بمزيد من الارتياح لنقد الفئران القارض» .

ومنذ ذلك الحين ، مر اكثر من اربعين سنة ووافت المنية ماركس . ولم تسنح الفرصة لاحدنا ان يعود الى هذا الموضوع . لقد شرحنا موقفنا من هيغل في عدة مناسبات ولكننا لم نشرحه بشكل كامل في اي مؤلف كان . اما فيما يتعلق بفورباخ الذي يشكل ، مع ذلك ، من بعض النواحي ، حلقة اتصال بين هيغل ونظريتنا نحن ، فاننا لم نعد اليه مطلقاً .

وفي خلال ذلك ، لقي مفهوم ماركس عن العالم انتصاراً فيما وراء حدود المانيا واوروبا ، وفي جميع لغات العالم الادبية . ومن

ناحية اخرى ، تعرف الفلسفة الالمانية الكلاسيكية في الخارج نوعاً من الانبعاث ، وخاصة في انجلترا والبلدان السكندينافية . وحتى في المانيا ، على ما يبدو ، اخذ الجميع يملون الحساء الاختياري الهزيل الذي يقدم اليهم في الجامعات باسم الفلسفة .

ونظراً لذلك بدا لي اكثر فاكثر ان الوقت قد حان لكي اعرض موقفنا من الفلسفة الهيغلية عرضاً موجزاً منهجياً : كيف انطلقنا منها ، وكيف عدلنا عنها . كذلك حسبت ان علينا دين شرف لم نوفه ، هو الاعتراف الكامل بالتأثير الذي أثره فينا فورباخ في مرحلتنا ، مرحلة الزوبعة والهجمة (١) ، اكثر من اي فيلسوف آخر بعد هيغل . ولذلك قبلت عن طيبة خاطر اقتراح هيئة تحرير مجلة «Neue Zeit» («نوي زايت») (٢) بان اقوم بنقد كتاب شتاركه عن فورباخ . وصدر تأليفي في العددين ، الرابع والخامس، لعام ١٨٨٦ من هذه المجلة ، وهو ينشر الآن بطبعة على حدة نقحتها .

وقبل ارسال هذه السطور الى المطبعة ، فتشت عن المخطوطة القديمة لعامي ١٨٤٥ـ١٨٤٦ (٣) وراجعتها مرة اخرى . في هذه المخطوطة فصل عن فورباخ لم ينته . والقسم الجاهز يتضمن عرضاً عن الفهم المادي للتاريخ ؛ وهذا العرض يظهر فقط لاية درجة كانت معارفنا في حقل التاريخ الاقتصادي ناقصة في تلك الحقبة . وبما ان نقد نظرية فورباخ نفسها لم يرد في المخطوطة ، فلم يكن في مستطاعي ان استعين بها لهذه الغاية . الا انني وجدت في دفتر قديم لماركس الموضوعات الاحدى عشرة عن فورباخ * ، المطبوعة هنا بصورة ملحق . فهي ملاحظات سريعة ، ليست معدة

---

* كارل ماركس «موضوعات عن فورباخ» (راجع الطبعة الحالية ، ص ٦٦ـ٦٩) . **الناشر** .

مطلقاً للنشر ، وتستلزم اكمال الصياغة . ولكن قيمتهـــا تفوق التقدير بوصفها اول وثيقة تحتوي النواة العبقرية للمفهوم الجديد عن العالم .

لندن ، ٢١ شباط (فبراير) ١٨٨٨ .

فريدريك انجلس

صدر في كتاب :
F. Engels. « Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie». Stuttgart, 1888.

يصدر حسب نص الكتـــاب تمت الترجمة نقلا عن الالمانية

لودفيغ فورباخ
ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية

١

هذا الكتاب * يعود بنا الى مرحلة منفصلة عنا ، من حيث الزمن ، مدى جيل ، ولكنها غدت غريبـــة عن الجيل الحاضر في المانيا حتى كأنها بعيدة عنه مدى قرن كامل . ومع ذلك كانت تلك المرحلة مرحلة تحضير المانيا لثورة ١٨٤٨ ، وكل ما حدث عندنا مذ ذاك ، لم يكن الا امتداداً لعام ١٨٤٨ ، الا تحقيقاً للوصية التي تركتها الثورة .

ومثلما جرى في فرنسا في القرن الثامن عشر ، كانت الثورة الفلسفية في المانيا ، في القرن التاسع عشر ، مقدمـــة للانقلاب السياسي . ولكن ما اكبر الفرق بين هاتين الثورتين الفلسفيتين ! فالفرنسيون يحاربون على المكشوف كل العلم الرسمي ، والكنيسة ، كما يحاربون الدولة احياناً كثيرة ؛ ومؤلفاتهم تطبع فيما وراء الحدود ، في هولنده او في انجلترا ، ولا يندر لهم بالذات ان يحدق بهم خطر السجن في الباستيل . اما الالمـــان فهم ، بالعكس ، الاساتذة ، مربو الشبيبة المعينون من قبل الدولة ؛ ومؤلفاتهم

---

* Ludwig Feuerbach », von C. N. Starcke, Dr. phil. — Stuttgart, Ferd. Encke, 1885.
(« لودفيـــغ فورباخ » ، تأليف ك . ن . شتاركه ، الدكتور في الفلسفة ، شتوتغارت ، الناشر . انكه ، ١٨٨٥) .

يعترف بهـــا الجميع كتباً للتعليم ، والمنهج الذي يكلل التطور الفلسفي بأسره ، منهج هيغل ، مرفوع ، الى حد ما ، الى مصاف الفلسفة الرسمية الملكية البروسية ! ووراء هؤلاء الاســـاتذة وتعابيرهم المعماة المتحذلقة ، وفي جملهم الثقيلة المضجرة ، كيف كانت الثورة تستطيع ان تكمن ؟ واولئك الذين اعتبروهم في تلك المرحلة ممثلي الثورة ، اي الليبيراليون ، ألم يكونوا ألدّ اعداء هذه الفلسفة التي اشاعت الغموض في عقول الناس ؟ ولكن ما لم يره ، لا الحكومات ولا الليبيراليون ، رآه شخص واحد على الاقل في ١٨٣٣ ، ولكن هذا الشخص هو هنريخ هينه (٤) .

لنأخذ مثلا . ان اية موضوعة فلسفية لم تستدع اعتراف الحكومات القصيرة البصر وغضب الليبيراليين الذين ليسوا اقل قصر بصر ، بقدر ما استدعته موضوعة هيغل الشهيرة القائلة :

«كل ما هو واقع هو معقول ، وكل ما هو معقول هو واقع» .

هذه الموضوعـــة كانت ، في الظاهر ، تبريراً لكل ما هو موجود ، كانت بركة فلسفية للاستبداد ، والدولة البوليسية ، والقضاء الملكي ، والرقابة . هكذا فكر فريدريك ولهلم الثالث ؛ هكذا فكر رعاياه . ولكن كل ما هو موجود ، ليس على الاطلاق عند هيغل ، واقعاً من كل بد . فان ما يميز الواقع لا يطبق عنده الا على ما هو ضروري في الوقت نفسه .

«الواقع في تطوره يتكشف ضرورة» .

ولذلك ، ان هيغل لا يعتبر ، دون اي تحفظ ، هذا التدبير او ذاك من تدابير الحكومة ، انه شيء واقع ، وهيغل نفسه يورد على سبيل المثـــال «قانون الضرائب المعروف» . ولكن ما هو ضروري يبدو اخيراً معقولا ايضاً ، وموضوعة هيغل المطبقة على

الدولة البروسية القائمة في ذلك الوقت لا تعني ، بالتالي ، الا ما يلي : ان هذه الدولة معقولة وتناسب العقل ، بقدر ما هي ضرورية . واذا كانت مع ذلك ، في نظرنا ، فاسدة ، ولكنها تستمر في الوجود ، بالرغم من فسادها ، ففساد الحكومة يجد تبريراً وتفسيراً في فساد الرعايا . فان البروسيين في ذلك العهد كانت لهم حكومة يستحقونها .

غير ان الواقع ، تبعاً لهيغل ، ليس ابداً صفة تلازم في جميع الظروف وفي كل الازمان نظاماً اجتماعياً او سياسياً معيناً . بل بالعكس ، فالجمهورية الرومانية كانت واقعة ، ولكن الامبراطورية الرومانية التي ازاحتها كانت ايضاً كذلك . والملكية الفرنسية قد اصبحت عام ١٧٨٩ غير واقعة لدرجة ، اي اصبحت منزهة عن كل ضرورة ومخالفة لكل عقل لدرجة انه كان لا بدّ لها ان تطيح بها الثورة الكبرى ، التي يتكلم عنها هيغل دوماً بحماسة كبرى . وعليه ، كانت المَلَكية هنا غير واقعة والثورة واقعة . والمثل بالمثل ، فان كل شيء ، كان واقعاً فيما مضى ، يصبح في مجرى التطور غير واقع ، ويفقد ضرورته وحقه في الوجود ، وصفته المعقولة . ومحل الواقع المحتضر يحل واقع جديد صالح للحياة ـ يحل محله سلمياً ، اذا كان القديم عاقلا بحيث يتقبل مصيره دون مقاومة ، وبالعنف اذا عارض القديم هذه الضرورة . وهكذا ، تتحول موضوعة هيغل هذه ، بفضل الديالكتيك الهيغلي نفسه ، الى نقيضها : فكل ما هو واقع في مجال التاريخ الانساني يغدو مع مرور الزمن منافياً للعقل ، فهو اذن في طبيعته بالذات غير معقول ، مطبوع مسبقاً بخاتم اللاعقلية ؛ وكل ما هو معقول في رؤوس الناس ، محكوم عليه بأن يغدو واقعاً مهما كان مناقضاً للواقع المتصوَّر القائم . فالموضوعة التي تقول بأن كل ما هو واقع ، هو معقول ، تتحول وفقاً لجميع قواعد طريقة التفكير

الهيغلية ، الى موضوعة اخرى ، هي ان كل ما هو قائم يستحق الزوال * .

اما الاهمية الحقيقية والطابع الثوري للفلسفة الهيغلية (التي ينبغي لنا ان نقصر بحثنا عليها بوصفها المرحلة الختامية لكامل الحركة الفلسفية منذ كانط) ، فيقومان بالضبط ، في ان فلسفة هيغل وضعت حداً نهائياً لكل تصور عن الطابع النهائي لنتائج فكر الانسان وفعله . فالحقيقة التي كان ينبغي ان تعرفها الفلسفة ، لم تبد لهيغل بشكل مجموعة من العقائد الجامدة الجاهزة ، التي ليس على المرء بعد اكتشافها الا ان يحفظها عن ظهر قلب ؛ فالحقيقة قد انحصرت مذ ذاك في مجرى المعرفة نفسه ، في التطور التاريخي الطويل للعلم الذي يصعد من درجات دنيا الى درجات اعلى فأعلى في سلم المعرفة ولكن دون ان يبلغ ابداً نقطة لا يستطيع ان يستمر سيره منها بعد ايجاد ما يسمى الحقيقة المطلقة ، ولم يعد له بتاتاً ان يبقى حيث هو ، مكتوف الايدي ، يتأمل باعجاب الحقيقة المطلقة التي حصل عليها . هكذا يجري سواء أفي ميدان المعرفة الفلسفية ام في ميدان اي معرفة كانت وكذلك في ميدان النشاط العملي . فالتاريخ ، شأنه شأن المعرفة ، لن يكتمل نهائياً في وضع مثالي كامل للانسانية ؛ ان المجتمع الكامل و«الدولة» الكاملة انما هما شيئان لا يمكن لهما وجود الا في المخيلة . بل الامر على النقيض من ذلك ، فان جميع النظم الاجتماعية التي تتعاقب في التاريخ ليست سوى مراحل موقتة لتطور المجتمع الانساني ، الذي لا نهاية له ، من درجة دنيا الى درجة عليا . فكل درجة ضرورية ، ويبررها بالتالي العصر والظروف التي ترجع اليها

---

* تغيير لكلمات ميفيستو من ماساة غوته «فاوست» ، الجزء الاول ، المشهد الثالث («مكتب فاوست») . **الناشر** .

بنشأتها . ولكنها تغدو زائلة لا يبررها شيء ازاء ظروف جديدة ، ارقى تتطور شيئاً فشيئاً في احشائها بالذات . فهي مضطرة الى ان تخلي المكان لدرجة اعلى ، تنحط وتزول بدورها . وكما ان البرجوازية تحطم عملياً ، بواسطة الصناعة الكبيرة ، والمزاحمة ، والسوق العالمية ، كل المؤسسات القديمة المثبتة التي قدستها العصور ، كذلك تحطم هذه الفلسفة الديالكتيكية جميع التصورات عن الحقيقة المطلقة النهائية ، وعن اوضاع الانسانية المطلقة المناسبة لها . فليس هناك ، بالنسبة للفلسفة الديالكتيكية ، شيء نهائي ، مطلق ، مقدس . انها ترى حتمية الانهيار في كل شيء ، ولا يوجد شيء يستطيع الصمود في وجهها الا المجرى المستمر للنشوء والزوال ، للصعود اللامتناهي من ادنى الى اعلى . وهي نفسها ليست سوى انعكاس بسيط لهذا المجرى في الدماغ المفكر . ولها ايضاً ، في الحقيقة ، جانبها المحافظ ، فهي تبرر كل مرحلة معنية من مراحل تطور المعرفة والعلاقات الاجتماعية في زمانهما وظروفهما ، لا اكثر . فالصفة المحافظة لهذه الطريقة في الفهم هي نسبية ، وطابعها الثوري هو مطلق ــ وهذا هو الشيء الوحيد المطلق الذي تقبله الفلسفة الديالكتيكية .

لسنا بحاجة هنا الى بحث قضية ما اذا كانت هذه الطريقة للفهم تنسجم كلياً مع الوضع الحاضر للعلوم الطبيعية ، هذه العلوم التي تتنبأ بنهاية ممكنة لوجود الارض نفسها ، وبنهاية اكيدة نسبياً للحياة عليها ، وتعلن على هذا الاساس ان تاريخ الانسانية لن يكون حركة صاعدة وحسب ، بل ايضاً حركة نازلة . ولكننا على كل حال ما زلنا بعيدين جداً عن المنعطف الذي يبدأ منه تاريخ المجتمع حركته النازلة ، ولا نستطيع ان نطلب من فلسفة هيغل ان تهتم بقضية لم تضعها بعد العلوم الطبيعية المعاصرة لها في جدول الاعمال .

ولكن ما يجدر قوله هنا ، هو ان الآراء المعروضة فيما سبق ، لم يبينها هيغل بمثل الوضوح الذي بيناها نحن به . فهي نتيجة تقود اليها طريقته حتماً ، ولكنه هو نفسه لم يستخلصها ابداً بمثل هذا الوضوح لسبب بسيط هو انه اضطر الى بناء منهج ، ومنهج فلسفي كان لا بدّ له تبعاً للتقليد الناشئ منذ القدم ، ان ينتهي بهذه الحقيقة المطلقة او تلك . ان هيغل بالذات الذي يشير ، ولا سيما في كتابه «المنطق» ، الى ان هذه الحقيقة الخالدة ليست سوى المجرى المنطقي (*resp.:التاريخي) نفسه ، ان هيغل بالذات يرى نفسه مضطراً الى ان يضع لهذا المجرى نهاية ، لانه كان ينبغي عليه ان ينهي منهجه بشكل من الاشكال . فهو في «المنطق» يستطيع ان يصنع من هذه النهاية بداية جديدة لان النقطة النهائية ، الفكرة المطلقة ــ التي ليست مطلقة ، الا لانه لا يستطيع مطلقاً ان يقول عنها شيئاً ــ «تنقل» هناك نفسها (اي تتحول) الى الطبيعة ، وتعود من جديد الى نفسها في الروح ، اي في الفكر وفي التاريخ . ولكن في نهاية كل الفلسفة ، لم يكن لمثل هذه العودة الى نقطة الانطلاق غير طريق واحد ، هو انه كان من الضروري تصوّر نهاية التاريخ على النحو التالي : الانسانية تتعرف الى هذه الفكرة المطلقة بالذات وتعلن ان معرفة الفكرة المطلقة هذه قد بلغتها فلسفة هيغل . ولكن هذا يعني ان كل ما هو عقائدي جامد في منهج هيغل يُعلَن الحقيقة المطلقة ، وهذا ما يناقض طريقته الديالكتيكية التي تنسف كل ما هو عقائدي جامد . وهذا يعني خنق الجانب الثوري بضغط الجانب المحافظ المتضخم الى ما لا نهاية له ، لا في ميدان المعرفة الفلسفية وحسب ، بل ايضاً في مجال النشاط التاريخي . فالانسانية التي توصلت بشخص

---

* ــ respective ــ اي . **الناشر** .

هيغل الى الفكرة المطلقة ، كان ينبغي عليها ان تتقدم في الميدان العملي ايضاً الى درجة تستطيع معها ان تحقق هذه الفكرة المطلقة . وهذا يعني انه لم يكن يترتب على الفكرة المطلقة ان تقدم لمعاصريها متطلبات سياسية كبيرة جداً . ولهذا السبب ، تعرف في نهاية «فلسفة الحقوق» ان الفكرة المطلقة ينبغي عليها ان تتحقق في ظل ملكية مراتبية ، ملكية ، كان فريدريك ولهلم الثالث يعد بها رعاياه باصرار ولا يحقق وعده ، اي في ظل سيطرة الطبقات المالكة سيطرة غير مباشرة ، محدودة ، معتدلة ، مكيفة للعلاقات البرجوازية الصغيرة القائمة في المانيا في هذا الزمان . ويراد ايضاً البرهنة لنا اعتبارياً عن ضرورة طبقة النبلاء .

وهكذا ، ان ضرورات المنهج الداخلية وحدها تفسر بصورة كافية ، كيف ان طريقة للتفكير ثورية لاقصى حد ، قد افضت الى استنتاج سياسي سلمي جداً . والشكل الخاص لهذا الاستنتاج يعود ، طبعاً ، الى واقع ان هيغل كان المانياً وكان ، مثل معاصره غوته ، يتسم بقدر كبير من ضيق الافق البرجوازي الصغير . وكان غوته ، مثل هيغل ، كل في ميدانه ، زفس الاولمب (٥) حقاً وفعلا ، ولكنهما ، لا الاول ولا الثاني ، لم يستطيعا ان يتحررا تماماً من ضيق الافق البرجوازي الصغير الالماني .

كل هذا لم يمنع ، مع ذلك ، منهج هيغل من ان يشمل ميداناً اوسع بكثير من اي منهج سبقه ، ومن ان يعطي في هذا الميدان ثروة من الافكار ما زالت تدهشنا اليوم ايضاً . وفي نظرية تطور الروح (التي يمكن تسميتها موازياً لعلم تطور جنين الروح وعلم احاثة الروح ، تصويراً للوعي الفردي في مختلف مراحل تطوره ، التي تعتبر موجزاً للدرجات التي مر بها الوعي الانساني تاريخياً) ، والمنطق ، وفلسفة الطبيعة ، وفلسفة الروح ، وهذه الاخيرة موضحة في فروعها التاريخية المنفصلة : فلسفة التاريخ

والحقوق والدين ، وتاريخ الفلسفة ، وعلم الجمال الخ ..ـ في كل ميدان من هذه الميادين التاريخية المختلفة ، يحاول هيغل ان يجد خط التطور الذي يمر عبر هذا الميدان او ذاك وان يشير الى هذا الخط . وبما ان هيغل لم يكن نابغة خلاقاً فحسب بل كان علامة ذا معارف واسعة جداً ، فان عمله ، اينما قام به ، قد كوّن عصراً كاملا . ومن المفهوم ان ضرورات «المنهج» ارغمته كثيراً هنا على اللجوء الى انشاءات قهرية ، لا يزال خصومه الحقراء يطلقون بصددها الزعيق المزعج . غير ان هذه الانشاءات لا تقوم الا بدور اطارات ، صقالات للصرح الذي يبنيه . ومن لا يتوقف هنا طويلا بل يتوغل في اعماق الصرح الجليل ، يجد فيه كنوزاً لا عد لها ، ولا تزال تحتفظ بكل قيمتها حتى ايامنا هذه . ان «المنهج» بالضبط هو الشيء الزائل عند جميع الفلاسفة ، ذلك لان المناهج ناشئة عن حاجة للروح الانساني غير زائلة ، هي حاجة التغلب على جميع التناقضات . ولكن ، لو ان جميع التناقضات كانت قد ازيلت نهائياً ، لكنا وصلنـــا الى ما يسمى الحقيقـــة المطلقة ،ـ ولكان انتهى التاريخ العالمي ، ولكنه كان يجب عليه ، في الوقت نفسه ، ان يستمر حتى ولو لم يبق له شيء للعمل . وهكذا يظهر تناقض جديد ، تناقض لا يمكن حله . ان الطلب من الفلسفة ان تحل جميع التناقضات ، يعني الطلب من الفيلسوف الواحد ان يفعل فعلا لا تستطيعه الا البشرية مجتمعاء في تطورها الى الامام . فحين ندرك هذاـ والفضل في ذلك يعود الى هيغل اكثر مما الى اي شخص آخرـ تنتهي كل الفلسفة ، بالمعنى القديم لهذه الكلمة . ونترك «الحقيقة المطلقة» التي لا يمكن ان يدركها بهذا الطريق حتى كل انسان بمفرده ، ونسعى بالمقابل وراء الحقائق النسبية التي يمكننا ان ندركها ، وذلك في طريق العلوم الايجابية ، معممين نتائجها بمساعدة الفكر الديالكتيكي . فمع هيغل تنتهي ،

بوجه عام ، الفلسفة لان منهجه هو نتيجة جليلة لتطور الفلسفة السابق كله ، هذا من جهة ، ومن جهة اخرى لانه يرينا ، ولو عن غير ادراك منه ، الطريق الذي يقود من متاه المناهج هذا الى معرفة العالم معرفة حقيقية ، ايجابية .

ولا يصعب على المرء ان يفهم اي تاثير عظيم كان لا بدّ ان يمارسه المنهج الهيغلي في جو المانيا المشبع بالفلسفة . وكان ذلك سيراً مظفراً دام عشرات السنين ولم ينته اطلاقاً بموت هيغل . بل على العكس ، فان سيطرة «الهيغلية» المطلقة قد بلغت اوجها في الحقبة الممتدة من ١٨٣٠ الى ١٨٤٠ بالضبط ، مسممة الى هذا الحد او ذاك حتى اعداءها . وفي تلك الحقبة بالذات نفذت مفاهيم هيغل بكثرة ، عن عمد ام عن غير عمـــد ، الى مختلف العلوم ، واعطت خميرة حتى للادب المبسط والصحافة اليومية ، من حيث يستمد «الوعي المثقف» المتوسط ، افكاره . ولكن هذا الظفر على طول الخط لم يكن سوى مقدمة لحرب داخلية .

ان نظرية هيغل في مجموعها قد تركت ، كما رأينا ، مجالا واسعاً لمفاهيم عملية حزبية مختلفة كل الاختلاف . وفي ذلك العصر كان في الحياة النظرية بالمانيا امران يتسمان ، قبل غيرهمـــا ، باهمية عملية : الدين والسياسة . وان من كانوا يقدرون **منهج** هيغل على الاخص ، كانوا يستطيعون ان يكونوا محافظين الى حد بعيد في كل من هذين الميدانين . ومن كانوا يعتبرون **الطريقـــة** الديالكتيكية شيئاً رئيسيـــاً ، كانوا يستطيعون ان ينتسبوا الى المعارضة المتطرفة ، سواء أفي السياســـة ام في الدين . وهيغل نفسه بدا ، رغم ومضات الغضب الثوري الكثيرة في مؤلفاته ، انه يميل بوجه عام الى الناحية المحافظة : فمنهجه كلفه «اعمـــال فكر قاسية» اكثر بكثير مما كلفته طريقته . ونحو نهاية العقد الرابع تجلى الانقسام في المدرسة الهيغلية بشكل اوضـــح اكثر

فاكثر . فان من اسموهم بالهيغليين الشباب ـ الجناح اليساري ـ قد تخلوا شيئاً فشيئاً في النضـــال ضد البييتيست المؤمنين (٦) والرجعيين الاقطاعيين ، عن الموقف الفلسفي المتعالي من قضايا الساعة الملحة ، هذا الموقف الذي سمحت الحكومة من اجلـــه بنظريتهم وحتى شملتهم بحمايتها . وحين صعد ، في سنة ١٨٤٠ ، النفاق المؤمن والرجعية الاقطاعية الاستبدادية الى العرش في شخص فريدريك ولهلم الرابع ، اقتضى الامر الوقوف علناً وجهاراً الى جانب هذا الحزب او ذاك . واحتدم النضال ، كما في السابق ، بالاسلحة الفلسفية ، ولكن هذه المرة ليس في سبيل اهداف فلسفية مجردة . فان الحديث دار مباشرة حول تحطيم الدين الموروث والدولة القائمة . واذا كانت الاهداف العملية النهائيـــة تبرز في «Deutsche Jahrbücher» («دوتشه ياهربوخر») (٧) في لباس فلسفي على الاغلب ، فـــان الهيغليـــة الفتـــاة قد برزت في «Rheinische Zeitung» («رينيشـــه زايتونغ») (٨) لعـــام ١٨٤٢ كفلسفة للبرجوازية الراديكالية الصاعدة ؛ ولم يكن الغطاء الفلسفي بالنسبة لها الا وسيلة لخدع المراقبة .

ولكن طريق السياسة كانت آنذاك شائكة جداً ولذلك وجه النضال الرئيسي ضد الدين . غير ان النضال ضد الدين في ذلك العصر ، لا سيما منذ ١٨٤٠ ، كان بصورة غير مباشرة ، نضالا سياسياً ايضاً . وكان اول ما دفع في هذا الاتجاه ، كتاب شتراوس «حياة يسوع» ، الصادر عام ١٨٣٥ . وفيما بعد ، قام برونو باور ضد نظرية نشوء الخرافات الانجيلية المعروضـــة في هذا الكتاب وبرهن ان عدداً كبيراً من القصص الانجيلية قد وضعت من قبل مؤلفي الاناجيل انفسهم . وقد دارت المناقشة بين شتراوس وباور بشكل نضال فلسفي بين «ادراك الذات» وبين «الذات» . والقضية المتعلقة بكيفية نشوء القصص الانجيلية عن المعجزات ـ

سواء أنشأت في قلب المشاعة عن طريق تشكل الخرافات تشكلا غير واع ، يعتمد على التقليد ، ام اختلقها اولئك الذين الفوا الاناجيل انفسهم ، ــ اصبحت قضية معرفة ما يلي : «الذات» ام «ادراك الذات» هو الذي يؤلف القوة الفاعلة الرئيسية في التاريخ العالمي . واخيراً جاء شتيرنر ، نبي الفوضوية الحالية ــ ومنه اخذ باكونين كثيراً ــ وتجـــاوز «ادراك الذات» ذا السيادة بـ«وحيد»ه ذي السيادة (٩) .

ونحن لا نتعمق هنا في تفصيل هذا الجانب من مجرى تفسخ المدرسة الهيغلية . فما يهمنا اكثر هو ما يلي : ان العديدين من الهيغليين الشباب الاكثر حزماً قد دفعتهم الضرورات العملية لنضالهم ضد الدين الايجابي ، نحو المادية الانكلو ــ فرنسية . ومذ ذاك دخلوا في نزاع مع منهج مدرستهم . فالطبيعة التي تعتبرها المادية الامر الواقعي الوحيد ، ليست في منهج هيغل سوى «نقل» للفكرة المطلقة بمعنى تقهقر الفكرة ؛ وعلى كل حال ، فالتفكير وانتاجه الفكري ، وهو الفكرة ، هما في هذا المنهج الشيء الاولي ، والطبيعة هي ما ينجم عنهما ، وهي لا توجد الا لان الفكرة ارادت ذلك . وقد تخبط الهيغليون الشباب باشكال مختلفة في هذا التناقض بالضبط .

في ذلك الوقت ظهر مؤلف فورباخ «جوهر المسيحية» (١٠)، فسحق بضربة واحدة هذا التناقض ، معلناً من جديد وبكل صراحة، انتصار المادية . فالطبيعة توجد مستقلة عن كل فلسفة . فهي الاساس الذي نمونا عليه نحن ، الناس ، نتاجها ايضاً . وخارج الطبيعة والانسان لا يوجد شيء ؛ اما الكائنات العلوية التي ولدت من مخيلتنا الدينية فليست سوى انعكاس خيالي لوجودنا نحن . وهكذا ، ان الرقيـــة قد رفعت ، و«المنهج» قد نُسف والقي جانباً ، والتناقض قد حُل بمجرد اكتشاف واقع ان هذا التناقض لا يوجد الا في المخيلة . ــ كان ينبغي ان يجتاز الناس الفعل الشافي

لهذا الكتاب لكي يكوّنوا فكرة عن ذلك . فالحماسة كانت عامة : جميعنا غدونا ، بلحظة ، من انصار فورباخ . ويمكن للمرء ان يتصور ، بعد قراءة «العائلة المقدسة» ، باية حماسة رحب ماركس بالمفهوم الجديد والى اية درجة ــ رغم كل التحفظات النقدية ــ قد تأثر به .

وحتى نواقص كتاب فورباخ عززت في ذلك الحين تأثيره . واسلوبه الادبي الذي كان في بعض المواضع متصنعاً قد جلب له قراء كثيرين ، وعلى كل حال كان ذلك مثل نسمة عليلة بعد سنوات طويلة من سيطرة الهيغلية المجردة والغامضة . ويجب قول الشيء نفسه عن تأليه الحب تأليهاً مفرطاً . ويمكن عذر هذا التأليه ، اذا كان لا يمكن تبريره ، بصفته رد فعل ضد سلطان «التفكير الصرف» الذي غدا لا يطاق ابداً . ولكنه ينبغي لنا الا ننسى ان «الاشتراكية الصحيحة» قد تعلقت بهذين الجانبين الضعيفين بالضبط في مذهب فورباخ ، هذه «الاشتراكية» التي انتشرت منذ ١٨٤٤ في المانيا في بيئة «المثقفين» مثل الوباء والتي احلت الجملة الادبية محل البحث العلمي ، وتحرير الانسانية بواسطة «الحب» محل تحرير البروليتاريا عن طريق التحويل الاقتصادي للانتاج ، ــ اي ، بكلمة ، انها تورطت في ابشع انواع ادب التسلية وفي الثرثرة الحبية العاطفية . وكان السيد كارل غرون ممثلا نموذجياً لهذا الاتجاه .

وينبغي لنا الاّ ننسى ايضاً ان المدرسة الهيغلية تفسخت ، غير ان النقد لما يتغلب على الفلسفة الهيغلية . وان شتراوس وباور ، اذ اخذ كل منهما احد مظهريها ، وجهه بوصفه سلاحاً للمناقشة ضد خصمه . ان فورباخ قد حطم المنهج والقى به جانباً بكل بساطة . ولكن اعلان الفلسفة المعنية انها فلسفة خاطئة ، لا يعني بعد التغلب عليها . وكان من المستحيل ، بمجرد التجاهل ،

اقصاء عمل جبار الى هذا القدر كالفلسفة الهيغلية التي أثرت تأثيراً كبيراً في تطور الامة الروحي . وكان ينبغي «رفع»ها في معناها ذاتها ، اي كان على النقد ان يزيل شكلها وآن ينقذ ما فيها من المحتوى الجديد الذي حصلت عليه . وسنرى فيما بعد كيف حلت هذه المهمة .

ولكن ثورة ١٨٤٨ طرحت جانباً ، في ذلك الوقت ، كل فلسفة بلا تكليف ، كما فعل فورباخ مع هيغل . وفي الوقت نفسه ، اقصي فورباخ نفسه ايضاً الى المؤخرة .

٢

ان المسألة الاساسية الكبرى في كل فلسفة ، ولا سيما في الفلسفة الحديثة ، انما هي العلاقة بين الفكر والكائن . فمنذ اقدم العصور ، حين كان الناس في جهل مطبق عن تكوينهم الجسدي ، وما استطاعوا تفسير الاحلام * فتوصلوا الى هذا الاعتقاد القائل بأن فكرهم ومشاعرهم ليس مصدرها جسدهم نفسه ، بل انه النفس التي تقطن هذا الجسد وتفارقه عند الموت ، ـ منذ ذلك الوقت وجب عليهم ان يمعنوا الفكر في العلاقة بين هذه النفس والعالم الخارجي . فاذا كانت عند الموت تنفصل عن الجسد وتستمر في الحياة ، فليس هناك اي سبب لابتداع موت خاص لها. وهكذا نشأت فكرة خلودها الذي لم يبد ابداً في تلك الدرجة من

* حتى الآن يعتقد المتوحشون والهمج الذين هم على ادنى درجة من الحضارة ، اعتقاداً واسعاً ، ان صور الناس التي يرونها في احلامهم هي عبارة عن نفوس قد تركت الجسد لمدة من الزمن ؛ وعليه يعتبر الشخص الواقعي مسؤولا عن جميع الافعال التي رآها النائم في الحلم . وهذا ما لاحظه ، مثلا ، ايم تورن عند الهنود الحمر في غويانا عام ١٨٨٤ .

التطور بمثابة تعزية بل بدا قدراً لا مرد له ، وغالباً جداً ما اعتبره الناس ومنهم الاغريق ، مثلا ، بلوى حقيقية . فليست الحاجة الدينية الى التعزية هي التي ادت في كل مكان الى الوهم المضجر بخلود الشخص ، بل ادى اليه واقع بسيط هو ان الناس ، اذ اعترفوا بوجود النفس ، لم يعرفوا كيف يفسرون لانفسهم ، بحكم ضيق الفكر العام ، الى اين تذهب هذه النفس بعد موت الجسد . وعلى هذا النحو تماماً ، نشأت عن تشخيص قوى الطبيعة ، الآلهة الاولى التي اتخذت اكثر فاكثر ، في مجرى تطور الدين ، صورة قوى خارج العالم ، حتى نشأ ، آخر الامر ، في رؤوس الناس ، نتيجة لعملية التجريد ـ وكدت اقول : عملية التقطير ـ الطبيعية جداً في سير تطور الذهن ، من الآلهة المتعددة التي لها سلطان محدود الى هذه الدرجة او تلك والتي تحدد بعضها بعضاً ، مفهوم الاله الوحيد ، المطلق للاديان التوحيدية .

ان اعلى مسألة في الفلسفة بكاملها ، مسألة علاقة الفكر بالكائن ، علاقة الروح بالطبيعة ، تمتد جذورها اذن ، بدرجة ليست اقل من درجة اي دين ، الى التصورات المحدودة والغامضة عند الناس في مرحلة الوحشية . ولكنه لم يكن من الممكن ان توضع بكل قوتها ، وان ترتدي كل اهميتها الا حينما استيقظ سكان اوروبا من سباتهم الطويل في العصور الوسطى المسيحية . ان مسألة علاقة الفكر بالكائن ـ مسألة ما هو الاول ، الروح ام الطبيعة ـ هذه المسألة التي لعبت ، مع ذلك ، دوراً كبيراً في الفلسفة الكلامية في القرون الوسطى ، قد اتخذت في معاكسة الكنيسة شكلا احدّ : أخُلق العالم من قبل الاله ام انه موجود منذ الازل ؟

وقد انقسم الفلاسفة الى معسكرين كبيرين وفقاً للجواب الذي يجيبون به عن هذه المسألة . فاولئك الذين اكدوا ان الروح

وجدت قبل الطبيعة والذين اعترفوا بالتالي ، في آخر الامر ، بهذه الصورة او تلك ، بخلق العالم ـ وعند الفلاسفة ، عند هيغل مثلا ، يتخذ خلق العالم في غالب الاحيان صورة غامضة خرقاء اكثر مما في المسيحية ـ ألفوا معسكر المثالية . اما اولئك الذين اعتبروا الطبيعة هي الاصل فقد انتموا الى مختلف مدارس المادية .

ان هذين التعبيرين : مثالية ومادية ، لا يعنيان ، اصلا ، شيئاً آخر ولا يستعملان هنا الا في هذا المعنى . وسنرى فيما بعد اي تشوش ينتج حين يضفى عليهما معنى آخر .

ولكن مسألة علاقة الفكر بالكائن ترتدي ايضاً مظهراً آخر : ما هي العلاقة بين افكارنا عن العالم المحيط بنا ، وهذا العالم نفسه ؟ وهل يستطيع فكرنا ان يعرف العالم الواقعي وهل نستطيع في تصوراتنا ومفاهيمنا عن العالم الواقعي ان نكوّن انعكاساً صادقاً عن الواقع ؟ هذه المسألة تسمى في اللغة الفلسفية مسألة مطابقة الفكر والكائن . ان اكثرية الفلاسفة الكبرى قد اجابوا عنها بالايجاب . فعند هيغل ، مثلا ، يتضح هذا الجواب الايجابي من تلقاء نفسه : ان ما نعرفه في العالم الواقعي ، انما هو بالتدقيق مضمونه الفكري ، هو ما يجعل من العالم تحقيقاً تدريجياً للفكرة المطلقة التي وجدت في مكان ما منذ الازل ، مستقلة عن العالم وقبله . فمن البديهي ان الفكر يستطيع ان يعرف ذلك المضمون الذي كان مسبقاً مضموناً للفكرة . ومن المفهوم كذلك ان ما ينبغي برهانه هنا ، انما هو موجود بشكل خفي في المقدمة بالذات . ولكن هذا لا يمنع مطلقاً هيغل من ان يستخلص من برهانه عن مطابقة الفكر والكائن النتيجة التالية : بما ان فكره يقر بصحة فلسفته ، فهذا يعنى ان فلسفته هي الفلسفة الصحيحة الوحيدة ، وان الانسانية ، بحكم مطابقة الفكر والكائن ، ينبغي عليها ان تنقل فوراً هذه الفلسفة من حقل النظرية الى حقل

التطبيق وتحول العالم بأسره طبقا للمبادئ الهيغلية . ان هذا الوهم يلازم هيغل والفلاسفة الآخرين جميعهم تقريباً .

ولكن هناك عدداً من الفلاسفة الآخرين ممن يشكّون في امكانية معرفة العالم او ، على الاقل ، معرفته الكاملة . وبين الفلاسفة الحديثين ، تنبغي الاشارة الى هيوم وكانط اللذين قاما بدور على جانب كبير من الاهمية في تطوير الفلسفة . والشيء الحاسم في دحض هذا الرأي قد قاله هيغل ، بقدر ما كانت تسمح ذلك وجهة النظر المثالية . وما اضافه اليه فورباخ من الاعتبارات المادية ساخر اكثر مما هو عميق . ان اعظم دحض حاسم لهذه الاحابيل الفلسفية ولجميع الاحابيل الاخرى هو العمل وعلى الاخص التجربة والصناعة . فاذا استطعنا ان نبرهن على صحة فهمنا لظاهرة طبيعية بخلق هذه الظاهرة بانفسنا ، وباحداثها بمساعدة شروطها، وباستخدامها ، فوق ذلك ، في سبيل اغراضنا ، ففي ذلك القضاء المبرم على مقولة كانط بشأن «الشيء بذاته» والذي لا يمكن ادراكه . فان المواد الكيماوية المتكونة في الاجسام النباتية والحيوانية ، ظلت «اشياء بذاتها» الى ان اخذت الكيمياء العضوية بتحضيرها الواحدة بعد الاخرى ، وبذلك اصبح «الشيء بذاته» شيئاً من اجلنا ، كالاليزارين ، مثلا ، وهي المادة الصباغية في نبات الفوّة ، التي لم نعد نستخرجها من جذور الفوّة المزروعة في الحقول ، بل نسحبها بثمن ارخص وبصورة ابسط جداً من قطران الفحم الحجري . وقد بقي نظام كوبرنيك الشمسي ، خلال ثلاثمائة سنة ، فرضية محتملة الصحة جداً ، الا انه كان ، رغم كل شيء ، فرضية . ولكن لما اثبت لوفيريه بالاستناد الى ارقام حصل عليها بفضل هذا النظام ، ليس فقط حتمية وجود كوكب مجهول ، بل ايضاً حدد بحساباته المكان الذي يجب ان يكون فيه هذا الكوكب في الفضاء السماوي ، ولما اكتشف غالـه هذا

الكوكب (١١) فعلا فيما بعد ، حينئذ تم البرهان على صحة نظام كوبرنيك . واذا كان الكانطيون الجدد في المانيا يجهدون انفسهم مع ذلك لاحياء افكار كانط ، وانصار اللادرية في انجلترا لاحياء افكار هيوم (حيث لم تختف ابداً) ، رغم دحضها النظري والعملي منذ وقت طويل ، فهذا يعني خطوة الى الوراء من وجهة النظر العلمية ، ويؤلف من وجهة النظر العملية شكلا خجلا لتمرير المادية سراً ، والتبرؤ منها علانية .

ولكن خلال هذه الحقبة الطويلة التي امتدت من ديكارت الى هيغل ، ومن هوبس الى فورباخ ، لم تدفع الفلاسفة الى الامام قوة الفكر المحض وحدها ، كما كانوا يتصورون . بل على العكس . فان ما دفعهم في الحقيقة الى الامام ، انما كان على الاخص تطور العلوم الطبيعية والصناعة تطوراً قوياً عاصفاً متسارعاً ، وعند الماديين كان ذلك باديا للعيان منذ البداية . ولكن المذاهب المثالية كانت هي ايضاً تمثلُ اكثر فاكثر بمحتوى مادي ، ساعية ، بواسطة مفهوم عن وحدة الوجود ، الى ايجاد حل للتضاد بين الروح والمادة . وفي النهاية ، آل منهج هيغل الى ان اصبح لا يمثل ، من حيث طريقته ومحتواه ، سوى مادية مقلوبة رأساً على عقب مثالي .

يتضح من كل ما سبق ، لماذا اخذ شتاركه ، في وصفه لفورباخ ، يدرس اولا موقف هذا الاخير من هذه المسألة الاساسية ـ علاقة الفكر بالكائن . وبعد مقدمة موجزة ، ـ حيث عرض مفاهيم الفلاسفة الاسبقين وخاصة منذ كانط ، بلغة مشحونة بتعابير فلسفية ثقيلة ، وحيث هيغل لم يحظ بالتقدير الذي يستحقه ، لان شتاركه يتمسك ببعض المقاطع من مؤلفاته بصورة شكلية مفرطة ، ـ نجد عرضاً مفصلا عن سير تطور «الميتافيزياء» الفورباخية نفسها ، حسبما انعكس هذا التطور بتتابع في مؤلفات

هذا الفيلسوف المتعلقة بهذا الموضوع . لقد كتب هذا العرض بعناية وهو يتصف بوضوح التركيب . ولكن ما يضر هذا العرض ، كما يضر كتاب شتاركه كله ، انمـــا هو الثقل الزائد للتعابير الفلسفية التي ليس استعمالها امراً لا مفر منه . ويزداد هذا الثقل الزائد بسبب ان المؤلف لا يتقيد باستعمـــال تعابير تعود الى مدرسة واحدة ، او تعابير فورباخ نفسه على الاقل ، بل يخلط تعابير ترجع الى تيارات مختلفة ، ولا سيما تلك منها التي تنتشر اليوم مثل الوباء باسم تيارات فلسفية .

ان سير تطور فورباخ هو سير تطور هيغل ــ وان لم يكن فورباخ ابداً هيغلياً منسجماً تماماً ــ نحو المادية . وفي درجـــة معينة من هذا التطور ، قطع فورباخ كل صلة له مع المنهج المثالي لسالفه . واخيراً استحوذ عليه ، بقوة لا تقهر ، ادراك ان وجود «الفكرة المطلقة» الذي سبق وجود الارض عند هيغل ، «الوجود المسبق للمقولات المنطقية» قبل ظهور العالم ، ليس سوى بقية خيالية من الاعتقاد بخالق من عالم الغيب ؛ وان عالم الاشيـــاء المدرك بالحس والذي تنتمي اليه نحن انفسنا هو العالم الوحيد الواقعي . اما ادراكنا وتفكيرنا ، فمهما يبدوا فوق الشعور ، فانهما نتاج جهاز مادي جسمي هو الدماغ . ليست المادة نتاج الروح ، بل الروح نفسه ليس سوى اعلى نتاج للمادة . فهذه ، طبعاً ، مادية بحتة . غير ان فورباخ ، حين وصل الى هذه النقطة ، وقف عندها فجأة ، ولم يستطع التغلب على الوهم الفلسفي الشائـــع ، الوهم الذي لا يتعلق بجوهر الامر ولكن يتعلق بكلمة «المادية» . فهو يقول :

«المادية بالنسبة لي هي اساس بناء الكنه الانساني واساس المعرفة الانسانية ؛ ولكنها ليست بالنسبة لي ، ما هي بالنسبـــة للعالِم في وظائف الاعضاء والعالم في الطبيعيات ، بمعنى الكلمـــة الضيق ، مثلا بالنسبـــة

لموليشوت ـ وما هي بالضرورة بالنسبة لهم وفقاً لوجهة نظرهم واختصاصهم اي ليست هي بالنسبة لي البناء نفسه . فانا متفق تماماً مع الماديين فيما يتعلق بالماضي ولست متفقاً معهم فيما يتعلق بالمستقبل» .

وفورباخ يخلط هنا بين المادية كمفهوم عام عن العالم يقوم على فهم معين للعلاقة بين المادة والروح ، وبين ذلك الشكل الخاص الذي وجد فيه هذا المفهوم عن العالم تعبيراً عنه في مرحلة تاريخية معينة ، هي القرن الثامن عشر . وهو فضلا عن ذلك ، يخلط بين هذه المادية وبين ذلك الشكل المبتذل العامي ، الذي تستمر به مادية القرن الثامن عشر اليوم في عقول علماء الطبيعيات والاطباء ، والذي نادى به في العقد السادس المبشرون المتجولون : بوخنر وفوغت وموليشوت . ولكن المادية ، شأنها شأن المثالية ، قد مرت بعدة مراحل من التطور . فعند كل اكتشاف يفتح عهداً جديداً حتى في ميدان علم تاريخ الطبيعة ، كان ينبغي حتماً على المادية ان تغير شكلها . ومنذ ان فُسر التاريخ بدوره تفسيراً مادياً ، افتتح هنا ايضاً طريق جديد لتطور المادية .

ان مادية القرن المنصرم (١٢) كانت في الغالب مادية ميكانيكية لان الميكانيك ، ولا سيما علم الميكانيك المتعلق بالاجسام الصلبة (الارضية والسماوية) ـ وبالاختصار ـ ميكانيك الجاذبية ، كان العلم الوحيد الذي وصل في ذلك الوقت ، من بين جميع العلوم الطبيعية ، الى درجة معينة من الكمال . فالكيمياء كانت ما تزال ترتدي شكلا ساذجاً ونظرية الفلوغيسطون (١٣) كانت ما تزال تسيطر فيها . والبيولوجيا كانت ما تزال في القماط : العضوية النباتية والحيوانية لم تدرس الا في خطوطها الكبرى ، وقد عُللت باسباب ميكانيكية بحتة . والانسان ، برأي ماديي القرن الثامن عشر ، كان عبارة عن آلة كما كان الحيوان بنظر ديكارت . فتطبيق اصول الميكانيك بهذا الشكل الوحيد المطلق على العمليات التي هي

من طبيعة كيماوية وعضوية ، حيث لا تزال قوانين الميكانيك تفعل فعلها ، ولكنهـــا ابعدت الى الصف الاخير من قبل قوانين اخرى ارفع ، هذا التطبيق انما يؤلف اول نظرة ضيقة خاصة ، ولكن لا مفر منها في ذلك الوقت ، في المادية الكلاسيكية الفرنسية .

اما النظرة الضيقة الخاصة الثانية لهذه المادية ، فهي عجزها عن فهم العالم بوصفه حركة تطور ، بوصفه مادة تتطور تطوراً تاريخياً متواصلا . وهذا ما كان يتفق ووضع العلوم الطبيعية في ذلك الوقت ، وطريقة التفكير الفلسفي الميتافيزيائية ، اي المنافية للديالكتيك ، المرتبطة بهذا الوضع . ان الطبيعة في حركة دائمة : كان هذا معروفاً في ذلك الحين ايضاً . ولكن هذه الحركة ، حسب المفهوم المنتشر في ذلك العصر ، كانت تدور دائماً ايضاً في حلقة واحدة ، وعلى هذه الصـــورة ، بقيت من حيث الجوهر ، في مكان واحد : انها كانت تسفر دائماً عن النتائج نفسها . ان هذا المفهوم كان آنئذ لا مفر منه . فنظرية كانط ، الخاصة بنشوء النظـــام الشمسي ، كانت قد ظهرت للتو ولم تبد بعد الا شيئاً طريفاً . اما تاريخ تطور الارض ، الجيولوجيا ، فكانت غير معروفـــة على الاطلاق . وفي ذلك الوقت لم يكن في مستطاع العلم بوجه عام ان يطرح فكرة نشوء الكائنات الحية الحالية عن طريق التطور الطويل الذي يؤدي من البسيط الى المعقد . وعليه ، فالمفهوم اللاتاريخي عن الطبيعة كان لا بد منه . وهذا النقص لا تمكن نسبته الى فلاسفة القرن الثامن عشر ، مع العلم ان هيغل نفسه لم يغرب عليه هذا المفهوم . ان الطبيعة عند هيغل ، بوصفها «نقلا» بسيطاً للفكرة ، لا تستطيع ان تتطور في الزمن ؛ فهي لا تستطيع ان توسع تنوعها الا في المكان ، وهي على هذا النحو تظهر ، اذ انهـــا مضطرة الى تكرار حركات التطور نفسها ، جميع درجات التطور التي تحتوي عليها ، في آن واحد وواحدة بجانب الاخرى . وهذه الخرافة القائلة

بالتطور في المكان وخارج الزمن ــ والزمن هو الشرط الاساسي لكل تطور ــ فرضها هيغل على الطبيعة على وجه الدقة في وقت بلغت فيه الجيولوجيا ، وعلم الاجنّة ، وفيزيولوجيا النباتات والحيوانات ، والكيمياء العضوية ، مستوى كافياً ، في وقت ظهرت فيه في كل مكان ، على اساس هذه العلوم الجديدة ، فرضيات عبقرية سبقت نظرية التطور التي ظهرت فيما بعد (مثلا ، غوته ولامارك) . غير ان المنهج هكذا امر ، وارضاء للمنهج كان على الطريقة ان تخون نفسها .

وفي ميدان التاريخ ســـاد نفس انعدام المفهوم التاريخي للاشياء . وهنا استلفت النظر النضال ضد بقايا القرون الوسطى . فالقرون الوسطى اعتبروها انقطاعاً بسيطاً في سير التاريخ ، سببته البربرية العامة التي دامت الف سنة . ولم يعر احد انتباهاً الى النجاحات الكبيرة التي تحققت خلال القرون الوسطى : الى اتساع الميدان الثقافي في اوروبا ، الى الامم الكبيرة القادرة على الحياة ، التي نشأت هنا بجوار بعضها بعضاً ، وأخيراً ، الى النجاحـــات التكنيكية الكبرى في القرنين الرابع عشر والخامس عشر . وبذلك غدا المفهوم الصحيح عن الصلة التاريخية الكبيرة شيئاً مستحيلا ، فكان التاريخ ، في افضل الاحوال ، مجموعة من الامثال والصور في خدمة الفلاسفة ، لا اكثر .

ان المبتذلين الذين اخذوا على عاتقهم في العقد السادس دور مروجي المادية في المانيا ، لم يتجاوزوا في شيء حدود تعاليم معلميهم . والنجاحات الجديدة والجديدة التي حققتهـــا العلوم الطبيعية لم تفدهم بشيء الّلهم الا في تقديم براهين جديدة ضـــد وجود خالق الكون . ولم تكن في افكارهم حتى نية الاستمرار في تطوير النظرية . ان المثالية التي نضبت حكمتهـــا في ذلك الحين نهائياً والتي اصيبت بجرح مميت من قبل ثورة ١٨٤٨ ، انما

سرّها ان ترى المادية تسقط في ذلك الحين الى درك اسفل . وكان فورباخ على حق تماماً حين نفى عنه كل مسؤولية بصدد هذه المادية ؛ ولكنه لم يكن من حقه ان يخلط بين تعليم المبشرين المتجولين وبين المادية على العموم .

ومع ذلك ، هنا حالتان ينبغي الا تغيبا عن البال . من ناحية ، ان العلوم الطبيعية في عهد فورباخ كانت تمر بعملية اختمار شديد ، لم تلق تكاملها النسبي الموضّح الا خلال السنوات الخمس عشرة الاخيرة . وقد جُمعت آنذاك كمية عظيمة لا سابق لها من المواد الجديدة للمعرفة ، ولكنه لم يصبح بالامكان الا في الازمنة الاخيرة ، اكتشاف العلاقة وبالتالي اقامة الانتظام في هذه الفوضى من المكتشفات التي تتراكم بسرعة فائقة بعضها فوق بعض . والحقيقة ان فورباخ كان معاصراً لثلاثة اكتشافات فائقة الاهمية ، وهي اكتشاف الخلية ، ونظرية تحول الطاقة ، ونظرية التطور المسماة باسم داروين . ولكن كيف تم للفيلسوف الذي كان يعيش منعزلا في الريف ان يتتبع بدقة تقدم العلم حتى يتمكن من تقدير مثل هذه المكتشفات حق قدرها ، في حين ان علماء الطبيعيات انفسهم كانوا يشكون في ذاك العصر فيها او انهم كانوا لا يعرفون كيفية استخدامها ؟ الذنب في ذلك انما مرده فقط الى اوضاع المانيا المؤسفة التي كانت تجعل كراسي تدريس الفلسفة يحتلها التافهون الاختياريون المتفلسفون وحدهم ، في حين ان فورباخ ، الذي كان ارفع من جميع هؤلاء التافهين الى ما لا حد له ، كان عليه ان يحيا حياة الفلاحين وان يقبع في قرية نائية . اذن ليس الذنب ذنب فورباخ اذا كان المفهوم التاريخي عن الطبيعة الذي غدا الآن ممكناً والذي قضى على كل ما اتسمت به المادية الفرنسية من ضيق ، قد بقي في غير متناوله .

ومن ناحية ثانية ، كان فورباخ على حق تماماً حين قال ان

المادية العلمية الطبيعية وحدها دون غيرها «تؤلف اساس بناء المعرفة الانسانية ولكن ليس البناء نفسه» ، لاننا لا نحيا في الطبيعة وحدها ، ولكن في المجتمع الانساني ايضاً ، وهذا الاخير له ، كما للطبيعة ، تاريخه في التطور وعلمه . فالمهمة ، اذن ، توفيق علم المجتمع ، اي مجموع العلوم المسماة بالعلوم التاريخية والفلسفية ، مع الاساس المادي واعادة بنائه على هذا الاساس . غير انه لم يكتب لفورباخ انجاز هذه المهمة . فقد ظل هنا ، رغم «الاساس» ، غير طليق من اغلال المثالية القديمة ، وقد اقر هو نفسه بذلك حين قال : «انا متفق تماماً مع الماديين فيما يتعلق بالماضي ولست متفقاً معهم فيما يتعلق بالمستقبل». وهنا بالضبط ، في المجال الاجتماعي ، لم «يتقدم» فورباخ نفسه ولم يتجاوز وجهة نظره لعام ١٨٤٠ او لعام ١٨٤٤ ، وهذه المرة ايضاً ، كان ذلك على الاخص بسبب انعزاله الذي اضطره الى ان يضع افكاره في عزلة كاملة ــ وهو الذي كان يحتاج من حيث طابعه اكثر من اي فيلسوف آخر الى ان يتصل بالمجتمع ــ بدلا من ان يبدعها في لقاءات ودية او عدائية مع من هم من منزلته . اما الى اية درجة عالية بقي مثالياً في هذا المجال ، فهذا ما سنتحدث عنه بالتفصيل فيما بعد .

لنلاحظ هنا ايضاً ان شتاركه يرى مثالية فورباخ حيث لا وجود لها .

«فورباخ مثالي؛ انه يؤمن بتقدم الانسانية» (ص ١٩) . «ومع ذلك ، تبقى المثالية اساساً ، قاعدة لكل شيء . ان الواقعية فقط تقينا من الضلال حين نتابع مساعينا المثالية . أليست الشفقة ، والحب ، وخدمة الحقيقة والحق قوى مثالية» ؟ (ص VIII) .

اولا ، تُطلَق المثالية هنا على شيء لا يعني سوى السعي الى اهداف مثلى . ولكن هذه الاهداف ، لا ترتبط بالضرورة الا

بمثالية كانط و«حكمه القاطع» . الا ان كانط نفسه كان قد اسمى فلسفته «المثالية السابقة للتجربة» لا لانها تقول ، فيما تقول ، بالمثل الاخلاقية ايضاً ، ولكن لاسباب اخرى يعرفها شتاركه طبعاً . ان الوهم القائل بان جوهر المثالية الفلسفية يتألف من الايمان بمثل اخلاقية ، اي اجتماعية ، قد ولد خارج الفلسفة ، عند التافهين الضيقي الافق الالمان الذين التقطوا فتات المعرفة الفلسفية الضرورية لهم من اشعار شيلر . ان احداً لم ينتقد ، باشد مما انتقد هيغل ، «الحكم القاطع» العاجز الذي جاء به كانط (عاجز لانه يطلب المستحيل ولا ينتهي بالتالي الى اي شيء واقعي) ، ولم يهزأ احد بصورة اشد مما هزأ هيغل من ميل التافه الضيق الافق الى احلام حول المثل التي لا تتحقق ، هذا الميل الذي نشره شيلر (راجع ، مثلا ، كتاب «الفينومينولوجيا» اي «علم الظاهرات الشاذة») . ومع ذلك ، كان هيغل مثالياً كاملا .

ثانياً ، لا يمكن في حال من الاحوال تجنب واقع ان كل ما يحفز الانسان للنشاط ، انما يجب ان يمر بدماغه : حتى الأكل والشرب يبدأهما الانسان بتأثير الشعور بالجوع والعطش الذي ينعكس في دماغه ، ويكف عن الأكل والشرب عندما ينعكس في دماغه الشعور بالشبع . ان تأثيرات العالم الخارجي على الانسان تنطبع في دماغه ، وتنعكس فيه على شكل احاسيس ، وافكار ، واندفاعات ، ورغبات ، وبالاختصار ، على شكل «المساعي المثلى» ، وتغدو على هذا الشكل «القوى المثلى» . واذا كان هذا الشخص «يتابع المساعي المثلى» ويعترف بتأثير «القوى المثلى» فيه ، وكان هذا كافياً من اجل ان يجعل منه مثالياً ، فان كل شخص متطور تطوراً عادياً الى حد ما ، انما هو مثالي بحكم الطبيعة ، ويبقى من غير المفهوم شيء واحد ، هو كيف يمكن ان يكون هناك ماديون ؟

ثالثاً ، ان الاعتقاد بان الانسانية ــ في الوقت الحاضر على الاقل ــ تسير بوجه عام الى الامام ، لا يمت بصلة على الاطلاق الى التضاد بين المادية والمثالية . ان الماديين الفرنسيين قد تمسكوا تقريباً تمسك المتعصبين بهذا الاعتقاد ــ ولا اقل من فولتير وروسو المؤمنين بوجود الله بوصفه خالق العالم ــ وقدموا له في غالب الاحيان اكبر التضحيات الشخصية . واذا كان احد قد كرس حياته كلها لاجل «خدمة الحقيقة والحق» ــ بمعنى الكلمة الجيد ــ فهو ديدرو مثلا . وحين يسمي شتاركه كل ذلك مثالية ، فانه لا يبين الا ان كلمة المادية ، ومعها كل التضاد بين الاتجاهين الاثنين ، قد فقدت عنده كل معنى .

ان شتاركه يتراجع هنا في الواقع ــ ولو عن غير ادراك ــ تراجعاً لا يغفر ، امام الوهم الملازم للتافه الضيق الافق ضد اسم المادية ، هذا الوهم الذي تأصل في التافه الضيق الافق بتأثير افتراء الكهنة على المادية تأثيراً دام سنوات طويلة . ان التافه الضيق الافق يفهم من المادية الشره ، والسكر ، والشهوة ، والملذات الجسدية ، والغرور ، وحب المال ، والبخل ، والطمع ، والركض وراء الارباح ، والمضاربات في البورصة ــ اي بالاختصار ، كل المآثم الخسيسة التي يرتكبها هو نفسه خفية . ويفهم من المثالية الايمان بالفضيلة ، والحب للانسانية جمعاء ، وبوجه عام ، الايمان «بالعالم الافضل» الذي ينادي به امام الآخرين ، ولكنه هو نفسه لا يعتقد به الا حين يتوجب عليه ان يجتاز مرحلة الافلاس او الصداع بعد السكر التي تتبع بالضرورة تبذيره «المادي» المعتاد . وهو يردد ، عند ذلك ، اغنيته المفضلة : ما هو الانسان ؟ نصف حيوان ونصف مَلاك .

اما فيما عدا ذلك ، فان شتاركه يحاول بجد ان يدافع عن فورباخ دون حملات ونظريات الاساتذة الذين يضجون في الوقت

الحاضر في المانيا باسم الفلاسفة . وهذا ، بالطبع ، امر هام بالنسبة لاولئك الذين يهتمون بالذرية المنحطة للفلسفة الكلاسيكية الالمانية ؛ وقد كان هذا يبدو ضرورياً لشتاركه نفسه . ولكننا نعفي القارئ منه .

٣

ان مثالية فورباخ الحقيقية تنكشف حالما ننتقل الى فلسفته في الاخلاق والدين . ان فورباخ لا يريد مطلقاً ان يلغي الدين ؛ انما يريد ان يحسنه . والفلسفة ذاتها ينبغي ان تذوب في الدين .

«ان مراحل الانسانية لا تتميز الواحدة عن الاخرى الا بالتبدلات الدينية . فالحركة التاريخية المعنية لا تبلغ اساسها الا بعد ان تدخل عميقا في قلب الانسان . والقلب ليس شكلا للدين ، ولذلك لا يجوز القول ان الدين يجب ان يكون في القلب ايضاً ، فهو جوهر الدين» (ورد في كتاب شتاركه ، ص ١٦٨) .

فالدين تبعاً لنظرية فورباخ ، هو علاقة قلبية بين الانسان والانسان قائمة على العاطفة ، علاقة كانت حتى الآن تبحث عن حقيقتها في الانعكاس الخيالي للواقع ـ بواسطة اله واحد او عدة آلهة ، هذه الانعكاسات الخيالية للصفات الانسانية ـ وتجدها الآن ، مباشرة ودون اي وسيط ، في الحب بين «انا» و«انت» . وهكذا فان الحب الجنسي يصبح ، في النهاية ، عند فورباخ احد الاشكال الرفيعة ، اذا لم يكن ارفعها لاعتناق دينه الجديد .

ان العلاقات بين الناس القائمة على العاطفة ، ولا سيما العلاقات بين الجنسين ، موجودة منذ ان وجد الناس . اما الحب الجنسي خاصة ، فقد ارتدى في بحر القرون الثمانية الاخيرة اهمية واحتل مكاناً اصبح معهما المحور اللازم الذي يدور حوله

كل الشعر . ان الاديان الوضعية القائمة تنحصر في كونها تعطي اسمى تقديس لتنظيم الحب الجنسي من قبل الدولة ، اي قوانين الزواج ، ومن الممكن ان تختفي هذه الاديان كلياً منذ الغد ، دون ان يطرأ اقل تبديل على الحب وعلى الصداقة . فالدين المسيحي في فرنسا قد اختفى حقاً من ١٧٩٣ الى ١٧٩٨ الى حد ان نابليون نفسه لم يستطع ان يعيده الا بصعوبة وبعد مقاومة . ومع ذلك لم تظهر ، طوال هذه المدة من الزمن ، اي حاجة الى الاستعاضة عنه بنوع الدين الجديد الذي اعلنه فورباخ .

ان مثالية فورباخ تتلخص هنا في انه لا يعتبر جميع علاقات الناس القائمة على الميل المتبادل ، اي الحب الجنسي ، والصداقة ، والشفقة ، ونكران الذات الخ ..، كما هي بذاتها ، دون الذكريات المرتبطة بدين خاص يرجع ، حسب رأيه ايضاً ، الى الماضي . فهو يدعي ان هذه العلاقات لا تبلغ كل قيمتها الا بعد تقديسها بكلمة الدين . والشيء الرئيسي بالنسبة اليه ليس وجود هذه العلاقات الانسانية البحتة بل نظرة الناس اليها نظرتهم الى دين جديد حقيقي . وهو لا يوافق على ان يعترف بقيمتها الكاملة الا حين تطبع بخاتم الدين . وكلمة religion (الدين) تتحدر من فعل religare* وكانت تعني في البدء الصلة . وعليه ، ان كل صلة متبادلة بين شخصين هي دين . وامثال هذه التلاعبات في اصل الكلمات تؤلف آخر مخرج للفلسفة المثالية . ينسب الى الكلمات لا المعنى الذي اكتسبته خلال التطور التاريخي لاستخدامها الفعلي ، بل المعنى الذي كان ينبغي ان تأخذه تبعاً لاصلها اللغوي . وكيلا تزول من اللغة كلمة الدين العزيزة على الذكريات المثالية ، يرفع الى مصاف «الدين» الحب الجنسي ، والعلاقات بين الجنسين . فهكذا تماماً كان

* وصل . **الناشر** .

يحاكم في الاربعينيات الاصلاحيون الباريسيون من اتجاه لويس بلان، الذين كانوا يتصورون ايضاً الانسان بلا دين كأنه وحش، والذين كانوا يقولون لنـــا: Donc, l'athéisme c'est votre religion!* وحين سعى فورباخ الى اقامـــة الدين الحقيقي على اساس مفهوم عن الطبيعة، مادي في جذوره، اشبه ذاك الذي اعتبر الكيميـــاء الحديثة انما هي كيمياء الحجر الفلسفي الحقيقية. واذا كان الدين يستطيع ان يستغني عن اله، فان كيمياء الحجر الفلسفي تستطيع ايضاً ان تتخلى عن حجر الفلاسفة. وعلاوة على ذلك توجد صلة وثيقة بين كيميـــاء الحجر الفلسفي والدين. ان الحجر الفلسفي ينطوي على كثرة من الخصائص تشبه خصائص اله، وقد اسهـــم الكيمياويـــون الاغريق والمصريون، خلال القـرنين الاولين بعد الميلاد، في وضع المذهب المسيحي، كما تثبت ذلك المعطيات التي قدمها كوب وبيرتلو.

ان تأكيد فورباخ بان «مراحل الانسانية لا تتميز الواحدة عن الاخرى الا بالتبدلات الدينية» هو خطأ محض. فان انعطافات تاريخية كبيرة قد حدثت دون ان تكون **مصحوبة** بتبدلات دينية الا بمقدار ما تؤخذ في الحسبان اديان العـــالم الثلاثة القائمة حتى الآن: البوذية والمسيحية والاسلام. والاديان القديمة التي نشأت عفوياً بين القبائل والامم، لم يكن لها طابع الدعاية، وكانت تفقد كل قدرة على المقاومة منذ ان يتحطم استقلال القبائل والشعوب المعنية. وعند الجرمانيين كان يكفي لحدوث ذلك اتصال بسيط مع الامبراطورية الرومانية العالمية التي بدأت تتفسخ، ومع دينها المسيحي العالمي الذي اعتنقته روما للتو، والذي كان يستجيب لوضعها الاقتصادي والسياسي والروحي. وفيما يخص هذه الاديان

---

* اذن، الالحاد انما هو دينكم. **الناشر**.

العالمية وحسب ، التي نشأت بصورة اصطناعية الى هذا الحد او ذاك ، ولا سيما فيما يخص المسيحية والاسلام ، يمكن القول ان الحركات التاريخيـــة العامة تصطبغ بصبغة دينية . ولكن حتى في مجال انتشار المسيحية ، لا تصطبغ الثورات التي لها اهمية عامة حقاً ، بهذه الصبغـــة الا في المراحل الاولى من نضال البرجوازية لاجل تحررها ، في الحقبة الممتدة من القرن الثالث عشر حتى القرن السابع عشر ضمناً . وهذا لا يُفسر ، كما يعتقد فورباخ ، بصفات قلب الانسان وحاجتـــه الى الدين ، بل يفسر بكل تاريخ القرون الوسطى التي لم تعرف سوى شكل واحد من الايديولوجية : الدين واللاهوت . ولكن ، في القرن الثامن عشر ، حين بلغت البرجوازية من القوة ما يكفي لكي تكوّن ايديولوجية خاصة بها ، مناسبة لوضعها الطبقي ، قامت بثورتها الكبرى والكاملة ، الثورة الفرنسية ، مستعينة بالافكار الحقوقية والسياسية فقط ، غير مهتمة بالدين الا بقدر ما يعيق طريقها . ولكنه لم يخطر في بالها ان تستعيض عن الدين القديم بدين جديد ما . ومعروف اي اخفاق مني به روبسبيير في هذا المجال (١٤) .

ان امكانية ابراز المشاعر الانسانية البحتة في علاقاتنا مع امثالنـــا ضئيلة الى حد كاف في مجتمع قائم على تضاد الطبقات والسيطرة الطبقية ، في مجتمع نحن مضطرون الى العيش فيه الآن ؛ فليس لنا اي سبب لكي نقلل ايضاً وايضاً من هذه الامكانية ، وذلك برفع هذه المشاعر الى مستوى الدين . وعلى هذه الصورة تماماً ، غـمّض علينا علم التاريخ الدارج ، ولا سيما في المانيا ، فهم المعارك الطبقية التاريخية الكبرى ، ولسنا في حاجة لجعل هذا الفهم مستحيلا تماماً بتحويل تاريخ هذا النضال الى ملحق بسيط لتاريخ الكنيسة . ومن هذا وحده نرى كيف ابتعدنا اليوم عن فورباخ . ان «اجمل

مقاطع» مؤلفاته التي تمجد الدين الجديد ، دين الحب ، تستحيل اليوم حتى قراءتها .

والدين الوحيد الذي يدرسه فورباخ دراسة معمقة انما هو المسيحية ، الدين العالمي للغرب ، القائم على التوحيد . وهو يبين ان الاله المسيحي ليس سوى الانعكاس الخيالي للانسان . بيد ان هذا الاله هو ، بدوره ، نتاج حركة طويلة من التجريد ، والخلاصة المكثفة لعدد كبير من الآلهة القدامى عند القبائل والامم . كذلك الانسان ، الذي هذا الاله هو انعكاس له ، ليس انساناً حقيقياً ، ولكنه خلاصة مماثلة لعدد كبير من الناس الحقيقيين ؛ انه انسان مجرد ، اي انه بالتالي ، صورة فكرية ايضاً . وفورباخ نفسه الذي يبشر ، في كل صفحة ، بالانغماس في الشهوات الجسدية ويدعونا الى الاستغراق في العالم الملموس والواقع ، يسقط في التجريد الكامل ، حين يضطر الى الحديث عن العلاقات بين الناس ، غير العلاقات الجنسية .

ان فورباخ لا يرى في هذه العلاقات غير جانب واحد ــ الاخلاق . وهنا يذهلنا من جديد فقر فورباخ المدهش بالمقارنة مع هيغل . ان علم الاخلاق عند هيغل او نظريته الاخلاقية ، هي فلسفة الحقوق وهي تحتوي على : ١ ــ الحقوق المجردة ، ٢ ــ السلوك الاخلاقي ، ٣ ــ ميدان الاخلاق الذي يشمل بدوره : العائلة ، المجتمع المدني ، الدولة . وبقدر ما يتسم الشكل هنا بالمثالية ، بقدر ما يكون المحتوى واقعياً . والى جانب الاخلاق ، يشمل هذا المحتوى كل ميدان الحقوق ، والاقتصاد ، والسياسة . اما عند فورباخ فالامر بالعكس تماماً . فهو من ناحية الشكل واقعي ، اذ يتخذ نقطة الانطلاق الانسان ، ولكنه لا ينبس ببنت كلمة عن العالم الذي يعيش فيه هذا الانسان ، ولهذا يظل الانسان عند فورباخ دوماً نفس الانسان المجرد الذي يتمثل في فلسفة الدين . هذا الانسان

لم تحمله اية امرأة في احشائها ، بل انبثق عن اله الاديان التوحيدية كما تنبثق الفراشة من الشرنقة . ولذا لا يعيش هذا الانسان في عالم واقعي ، متطور ومعين تاريخياً . ورغم انه على صلة مع اناس آخرين ، الا ان كل واحد منهم مجرد بقدر تجرده هو نفسه . في فلسفة الدين نميز على الاقل بين الرجل والمرأة . ولكن هذا الفرق الاخير يختفي في الاخلاق . صحيح اننا نجد عند فورباخ احياناً موضوعات مثل هذه :

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

ولكن فورباخ لا يدري مطلقاً كيف يستعمل هذه الموضوعات ، فهي عنده مجرد تعبير ، وشتاركه نفسه يضطر الى الاعتراف بان السياسة بالنسبة لفورباخ مجال مستحيل المنال ، وان «العلم عن المجتمع ، علم الاجتماع ـ terra incognita».*

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

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

فان الشر عند هيغل ، هو الشكل الذي تتجلى فيه القوة المحركة للتطور التاريخي . ولهذه الفكرة معنيان : من ناحية ، كل

---

* ارض مجهولة . **الناشر** .

خطوة جديدة الى امام تظهر بالضرورة كأنها اهانة لشيء مقدس ، عصيان على الوضع القديم ، البالي ، ولكنه المقدس بفعل العادة . ومن ناحية اخرى ، منذ ظهور التناقض بين الطبقات ، غدت نزوات النـاس الشريرة : الطمع والتعطش الى السلطـة ، امخال التطور التاريخي . والبرهان المتواصل لذلك هو ، مثلا ، تاريخ الاقطاعية والبرجوازية . غير ان فورباخ لا تخطر حتى في باله دراسة الدور التاريخي للشر الاخلاقي . فالميدان التاريخي بالنسبة له غير لائق ولا مريح على وجه العموم . وحتى قوله :

«حين خرج الانسان من احشاء الطبيعة ، لم يكن الاّ كائناً طبيعيـاً صرفاً ، لا انساناً . فالانسان انما هو نتاج الانسان والثقافة والتاريخ» ـ

حتى هذا القول يبقى عنده عقيماً للغاية .

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

الموضوعتين او الثلاث لا محاكمات فورباخ الظريفة جداً ولا مدائح شتاركه المفرطة .

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

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

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

النضال ضد الاقطاعية ومن اجل تطوير الانتاج الرأسمالي الى الغاء جميع امتيازات المراتب ، اي الامتيازات الشخصيـــة ، واقرار المساواة في الحقوق الشرعية للفرد اولا في نطاق الحقوق الخاصة ومن ثم اقرارها بالتدريج في ميدان حقوق الدولة . ولكن السعي الى السعادة يحتاج اقل ما يحتاج الى الحقوق المثلى ، ويحتاج اكثر ما يحتاج الى الوسائل المادية ؛ اما الانتاج الرأسمالي ، فيهتم بالاّ يكون للاغلبية الساحقة من الافراد المتساوين في الحقوق الا الشيء القليل الضروري لحياة بائسة جداً . وعليه ، من المشكوك فيه ان تحترم الرأسمالية الحق المتساوي للاغلبية في السعادة ، اكثر مما كانت تحترمه العبودية والاقطاعية . وهل الوضع احسن فيما يتعلق بالوسائط الروحية لتامين السعادة ، وبوســـائط التعليم ؟ أليس «معلم المدرسة المنتصر في معركة سادوفا» (١٥) نفسه الا شخصية خرافية ؟

واكثر من ذلك . ان بورصة الاوراق المالية ، تبعاً لنظرية الاخلاق عند فورباخ ، انما هي معبد اسمى الاخلاق ، شرط ان تقوم فيه المضاربة بشكل لبق ذكي . واذا كان سعيي الى السعادة يقودني الى البورصة ، واذا كنت اعرف كيف ازن فيها جيداً نتائج افعالي بحيث انها لا تعود عليّ الاّ بالملاذ ولا تتسبب لي باي خسارة ، اي اذا كنت اربح دوماً ، عند ذلك تكون وصية فورباخ قد تحققت . ولاحظوا ، انني اذ ذاك لا اعيق قريبي ابداً في سعيه الى السعادة . فقريبي ، مثله مثلي ، قد جاء الى البورصة بملء ارادته . وهو ، اذ يجري معي صفقة مضاربة ، يتبع ، مثلما افعل انا ، سعيه الى السعـــادة . واذا خسر نقوده ، فذلك يدل على لااخلاقية افعاله ، لأنه اخطأ في وزن عواقبها . فاني استطيع ، اذ اجعله ان يحمل الجزاء الذي يستحقه ، ان اقف بكل فخر موقف رادامانت (١٦) الازمنة الحديثة . والحب يسود ايضاً في

البورصة ، اذ انه ليس بجملة عاطفية وحسب ؛ ان كل فرد يرضي سعيه الى السعادة بمساعدة الغير ، وهذا بالضبط ما يجب ان يفعله الحب ، وفي ذلك يتقوم تحقيقه العملي . فاذا حسبت بصورة جيدة عواقب عملياتي ، اي اذا ضاربت بنجاح ، اكون قد تقيدت بكل دقة بكل متطلبات اخلاق فورباخ ، واغتنيت فضلا عن ذلك . وبتعبير آخر ، اياً كانت رغبات فورباخ ونواياه ، فان اخلاقه تبدو انها فُصِّلت على قياس المجتمع الرأسمالي الحالي .

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

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

فكيف امكن اذن ، ان يبقى بالنسبة لفورباخ نفسه ، دون

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

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

٤

لقد كان شتراوس وباور وشتيرنر وفورباخ فروع الفلسفة الهيغلية بقدر ما لم يبارحوا الميدان الفلسفي . فشتراوس ، بعد كتابيه «حياة يسوع» و«العقائد» انصرف الى الادب التاريخي الكنسي والفلسفي على طريقة رينان . اما باور ، فانه لم يكتب

شيئاً مهماً الا في ميدان تاريخ نشوء المسيحية . وشتيرنر ظل حدثاً طريفاً بسيطاً حتى بعد ان خلطه باكونين ببرودون وعمّد هذا الخلط باسم «الفوضوية» . ان فورباخ وحده كان فيلسوفاً مرموقاً . ولكن فورباخ لم يستطع ان يتخطى نطاق الفلسفة التي ادعت انها علم العلوم وانّها تحوم فوق جميع العلوم وتجمع بينها في كل واحد ، ــ لان هذه الفلسفة ظلت في عينيه شيئاً مقدساً لا يمس ، ــ وليس هذا وحسب ، بل وقف ايضاً حتى بوصفه فيلسوفاً في منتصف الطريق ، اذ كان مادياً من تحت ومثالياً من فوق . وهو لم يتغلب على هيغل بسلاح النقد ، بل طرحه جانباً كشيء غير صالح للاستعمال ؛ في حين انه هو نفسه لم يستطع ان يجابه ثروة المنهج الهيغلي الموسوعية بشيء ايجابي غير دين منتفخ ، هو دين الحب ، واخلاق هزيلة عاجزة .

ولكن ، مع انحلال المدرسة الهيغلية ، نشأ اتجـــاه آخر ايضاً ، وهو الوحيد الّذي قد اوتي حقاً أُكله . وهذا الاتجـــاه مرتبط بصورة رئيسية باسم ماركس * .

وهنا ايضاً حدثت القطيعة مع فلسفة هيغل عن طريق العودة الى وجهة النظر المادية . وهذا يعني ان انصار هذا الاتجاه قد قرروا ان يدركوا العالم الحقيقي ــ الطبيعة والتاريخ ــ كما يبدو لكل من ينظر اليه بدون اوهام مثالية مسبقة ؛ وقد عزموا على التضحية بلا رحمة بكل وهم مثالي لا يتفق مع الوقائع المأخوذة في علاقتها الخاصة بها ، لا في اي علاقة خيالية . والمادية لا تعني بوجه عام اكثر من ذلك . ولم يتميز الاتجاه الجديد الا بأنهم لاول

---

* اجيز لنفسي هنا ايضاحاً شخصياً واحداً . لقد اشاروا حديثاً غير مرة ، الى اسهامي في وضع هذه النظرية . ولهذا ، اراني مضطراً هنا الى قول بعض الكلمات لتوضيح هذه المسالة . فانا لا استطيع ان انكر

مرة نظروا جدياً الى المفهوم المادي عن العالم وطبقوه بانسجام ــ من حيث الخطوط الاساسية على الاقل ــ في جميع ميادين المعرفة التي نبحثها .

ولم يطرح هيغل جانباً ببساطة . بل على العكس ، فقد أُخذ الجانب الثوري من فلسفته ، المبين فيما سبق ، اي الطريقة الديالكتيكية نقطة انطلاق . ولكن هذه الطريقة بشكلها الهيغلي كانت غير صالحة . فالديالكتيك عند هيغل هو تطور الفكرة التلقائي . ان الفكرة المطلقة لا توجد ــ ولا نعرف اين ــ منذ الازل فحسب ولكنها ايضاً روح كل العالم القائم الحقيقية الحية . وهي تتطور لتعود الى نفسها من خلال كل الدرجات التمهيدية ، المبينة مفصلا في كتاب «المنطق» وكل هذه الدرجات داخلة في الفكرة . ثم ان هذه الفكرة المطلقة «تنقل» نفسها وتتحول الى طبيعة ، حيث لا تدرك ذاتها ، وترتدي شكل ضرورة طبيعية ، وتمر بطور جديد وتعود اخيراً الى ادراك ذاتها في الانسان . وفي التاريخ ينطلق هذا الادراك الذاتي من جديد من الحالة البدائية حتى تعود الفكرة

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

المطلقة تماماً الى نفسها في فلسفة هيغل . فالتطور الديالكتيكي الذي يظهر في الطبيعة والتاريخ ، اي العلاقة السببية للارتقاء من الادنى الى الاعلى عبر جميع التعرجات وجميع الخطوات الموقتة الى الوراء ، ان هذا التطور ليس عند هيغل سوى انعكاس لحركة الفكرة ، لهذه الحركة الذاتية التي تجري منذ الازل في مكان مجهول ولكنها تجري ، على كل حال ، بشكل مستقل عن كل دماغ انساني مفكر . ان هذا التحريف الفكري هو ما كان يجب القضاء عليه . وعندما عدنا الى وجهة نظر المادية ، رأينا من جديد في المفاهيم الانسانية ، انعكاسات الاشياء الواقعية بدلا من ان نرى في الاشياء الواقعية انعكاسات هذه الدرجات او تلك للفكرة المطلقة . وبذلك اصبح الديالكتيك علم القوانين العامة للحركة ، سواء في العالم الخارجي ام في الفكر الانساني : مجموعتان من القوانين المتشابهة من حيث جوهرها ، ولكنها مختلفة في تعبيرها ، بمعنى ان الدماغ الانساني يستطيع ان يطبقها بوعي ، في حين انها في الطبيعة ــ وحتى الآن على الغالب في التاريخ الانساني ايضاً ــ تشق طريقاً لنفسها بصورة غير واعية ، على شكل ضرورة خارجية ، من خلال تتابع لا نهاية له للصدف الظاهرة . وعليه ، ان ديالكتيك الافكار نفسه لم يغد سوى الانعكاس الواعي لحركة العالم الواقعي الديالكتيكية . ومع ذلك ، انقلب ديالكتيك هيغل ، او على الاصح ، أُوقف على رجليه من جديد لانه كان فيما مضى يقف على رأسه . وهذا الديالكتيك المادي الذي كان منذ سنوات كثيرة احسن ادوات عملنا وامضى سلاح في يدنا ، لم نكتشفه وحدنا وحسب ، وهذا شيء تجدر الاشارة اليه ؛ بل اكتشفه ايضاً من جديد وبشكل مستقل عنا وحتى عن هيغل عامل الماني يدعى يوسف ديتسغن * .

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

وبذلك استعيد الجانب الثوري من الفلسفة الهيغلية ، و حُرِّر في الوقت نفسه من غلافه المثالي الذي حال عند هيغل دون تطبيقه بانسجام . ان الفكرة الكبرى الاساسية ـ القائلة ان العالم لا يتكون من **اشياء** جاهزة منجزة ، بل يتكون من مجموعة **تفاعلات** ، حيث الاشياء ، التي تبدو ثابتـــة ، وكذلك صورها في الرأس ، اي المفاهيم ، تتغير على الدوام ، تنشأ وتزول ، وحيث التطور يشق في آخر المطاف طريقاً لنفسه رغم جميع الصدف الظاهرة ورغم الخطوات الموقتة الى وراء ـ ان هذه الفكرة الكبرى الاساسية قد نفذت عميقاً ، منذ هيغل ، الى الوعي العام ، بحيث انه يكاد لا يعمد احد الى دحضها في شكلها العام . ولكن الاعتراف بها قولا شيء وتطبيقها في كل حال بمفردها وفي كل ميدان معين للبحث هو شيء آخر . واذا تمسكنا دائماً في البحث بوجهة النظر هذه ، فان طلب الحلول الحاسمة والحقائق الخالدة يفقد ، بالنسبة لنا ، كل معنى الى الابد ؛ ونحن لا ننسى ابداً ان كل معارفنا المكتسبة محدودة بالضرورة وتحددها الظروف التي نكتسبها فيها . ومع ذلك لم يبق الآن من الممكن ان تثير في نفوسنـــا الاحترام تلك المتضادات المستعصية على الميتافيزياء القديمة التي لا تزال مع ذلك واسعة الانتشار حتى الآن ، كالمتضادات بين الحقيقة والخطأ ، بين الخير والشر ، بين التشابه والاختلاف ، بين الضرورة والصدفة . ونحن نعلم ان لهذه المتضادات قيمة نسبية فقط : اي ان ما هو معترف به في الوقت الحاضر كحقيقة ، له جانبه الخاطئ المختفي الآن ولكنه يظهر مع الزمن ؛ والمثل بالمثل ، فان ما هو معترف به الآن كخطأ ، له جانبه الحقيقي الذي بسببه كان من الممكن اعتباره سابقاً كحقيقة ؛ وان ما يعتبر ضرورياً يتألف بكامله من صدف صرف ، وان ما يدعى بالصدفة انما هو الشكل الذي تستتر وراءه الضرورة ، وهكذا دواليك .

ان الطريقة القديمة في البحث والتفكير التي يسميها هيغل «ميتافيزيائية» والتي قامت بصورة رئيسية بدراسة **الاشياء** المعتبرة جاهزة منتهية ثابتة والتي ما زالت بقاياها راسخة في العقول بثبات، قد كان لها في زمانها تبرير تاريخي كبير . فقد كان يترتب بحث الاشياء قبل ما كان في المستطاع البدء ببحث التفاعلات . يجب اولا معرفة ماهية هذا الشيء المعني او ذاك لكي تمكن دراسة التعديلات التي تطرأ فيه . هكذا تماماً حدث في العلوم الطبيعية . ان الميتافيزياء القديمة التي كانت تعتبر الاشياء منتهية التكوين ، نمت من علم الطبيعة الذي كان يدرس اشياء الطبيعة الميتة والحية بوصفها اشياء منتهية التكوين . ولكن حينما تقدمت هذه الدراسة للاشياء المنفردة الى درجة غدا من الممكن معها القيام بخطوة حاسمة الى امام ، اي البدء في دراسة التعديلات الحاصلة في هذه الاشياء في الطبيعة ذاتها دراسة منهجية ، حينذاك دق في الميدان الفلسفي ايضاً ، ناقوس نعي الميتافيزياء القديمة . وبالفعل ، كان علم الطبيعة حتى نهاية القرن الماضي، بصورة رئيسية ، علم **التراكم** ، علم الاشياء المنتهية التكوين ؛ اما الآن ، فقد اصبح في قرننا ، من حيث الاساس ، علم **«التصنيف»** ، علم التفاعلات ، علماً يتناول اصل وتطور هذه الاشياء والصلة التي تجمع تفاعلات الطبيعة هذه في كل واحد كبير . ان الفيزيولوجيا التي تدرس التفاعلات في العضوية النباتية والحيوانية ؛ والامبريولوجيا (علم الاجنّة) التي تدرس تطور كل عضوية منذ الحالة الجنينية حتى تكاملها ؛ والجيولوجيا التي تدرس تشكل القشرة الارضية التدريجي ، كل هذه العلوم هي من بنات عصرنا .

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

اولا ، اكتشاف الخلية بوصفها وحدة ينمو منها عن طريق

التكاثر والتمايز كل الجسم النباتي والحيواني . ان هذا الاكتشاف لم يقنعنا بان تطور ونمو كل العضويات العليا يحدثان تبعاً لقانون عام واحد فحسب ، بل حدد أيضاً ، بعد ان اظهر قابلية الخلايا للتغير ، الطريق الذي يؤدي الى تغيرات نوعية في العضويات ، تغيرات تستطيع العضويات بسببهـــا ان تتطور تطوراً هو اكثر اهمية من التطور الفردي فقط .

ثانياً ، اكتشاف تحول الطاقـــة الذي ارانا ان جميع ما يسمونه بالقوى التي تفعل قبل كل شيء في الطبيعة غير العضوية ــ القوة الميكانيكية ومتممتها المسماة بالطاقة الكامنة ، والحرارة ، والاشعاع (ضيـــاء ، resp.*حرارة مشعـــة) ، والكهرباء ، والمغناطيس ، والطاقة الكيميائية ــ انما هي اشكال مختلفة لتجلي الحركة العامة تتحول ، في نسب كمية معينة ، من الواحد الى الآخر ؛ بحيث انه ، حين تختفي كمية ما من واحد ، تظهر بدلها كمية معينة في آخر ، وهكذا ، ان كل حركة في الطبيعة تنحصر في عملية متصلة قوامها التحول من شكل الى آخر .

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

بفضل هذه الاكتشافات الثلاثة الكبرى ، وبفضل نجاحات العلوم الطبيعية الكبرى الاخرى ، نستطيع اليوم ان نبين الصلـــة القائمة بين تفاعلات الطبيعة في مختلف ميادينهـــا ، وليس هذا

---

* ــ respective ــ اي . **الناشر** .

فحسب ، بل نستطيع ايضاً ان نبين ، بوجه عام ، الصلة التي تجمع هذه الميادين المختلفة . وهكذا غدا من الممكن ، بواسطة المعلومات التي تقدمها العلوم الطبيعية التجريبية نفسها ، ان تعرض بشكل منهجي الى حد ما ، لوحة عامة عن الطبيعة بوصفها وحدة متشابكة . ان تقديم لوحة عامة عن الطبيعة من هذا النوع قد كان فيما مضى مهمة ما يسمى بفلسفة الطبيعة التي لم يكن في وسعها ان تفعل ذلك الا بالاستعاضة عن العلاقات الفعلية التي لم تكن بعد معروفة عندها ، بعلاقات مثالية خيالية ، والتي عوّضت عن الوقائع الناقصة بالاختلاقات ، متممة الفراغات الفعلية بالتصورات فقط . وحين فعلت ذلك ، ابدت افكاراً عبقرية كثيرة ، وخمنت اكتشافات كثيرة تحققت فيما بعد ، ولكنها اعربت كذلك عن سخافات كثيرة . في ذلك الحين لم يكن ممكناً غير هذا . واليوم ، اذ يكفي لنا ان ننظر الى نتائج دراسة الطبيعة نظرة ديالكتيكية ، اي من وجهة نظر العلاقة الخاصة بين هذه النتائج ، لكي نضع «منهج الطبيعة» بشكل يستجيب لعصرنا ، واذ ينفذ ادراك الصفة الديالكتيكية لهذه العلاقة حتى الى رؤوس الطبيعيين المروضة بالطريقة الميتافيزيائية رغم ارادتهم ــ اليوم آنت نهاية فلسفة الطبيعة . وكل محاولة لبعثها لا تكون نافلة فحسب ، بل **تؤلف ايضاً خطوة الى وراء .**

ولكن ما هو مطبق على الطبيعة التي نفهمها الآن كحركة تطور تاريخية ، مطبق ايضاً على تاريخ المجتمع في جميع فروعه ، وكذلك على مجموع العلوم التي تبحث في القضايا الانسانية (والالهية) . وان فلسفة التاريخ ، والحقوق ، والدين الخ .. تجلت مثل فلسفة الطبيعة في ان العلاقة التي اخترعها الفلاسفة ، قد حلت محل العلاقة الفعلية التي يجب اكتشافها في الحوادث ؛ في ان التاريخ ــ بمجموعه واجزائه المنفردة ــ أُعتبر تحقيقاً تدريجياً

للافكار ، ودوماً ، بالطبع ، للافكار المفضلة عند كل فيلسوف معين فقط . من وجهة النظر هذه ، نجم ان التاريخ عمل بشكل لاواع ولكن بالضرورة ، من اجل تحقيق هدف معروف مثالي ، معين مسبقاً ؛ فعند هيغل ، مثلا ، كان هذا الهدف تحقيق فكرته المطلقة ، والسعي الدائم نحو هذه الفكرة المطلقة كوّن ، حسب رأيه ، العلاقة الداخلية في الاحداث التاريخية . ومكان العلاقة الحقيقية التي كانت غير معروفة بعد ، قام على هذا النحو اله خفي جديد غير واعٍ او يبلغ الوعي شيئاً فشيئاً . فكان ينبغي هنا ، اذن ، كما في ميدان الطبيعة تماماً ، اقصاء هذه العلاقات المخترعة والاصطناعية ، من اجل اكتشاف العلاقات الفعلية . وهذه المهمة انحصرت ، آخر الامر ، في اكتشاف قوانين الحركة ، قوانينها العامة التي ، بوصفها قوانين مسيطرة ، تشق لنفسها طريقاً في تاريخ المجتمع الانساني .

غير ان تاريخ تطور المجتمع يختلف جوهرياً في نقطة واحدة ، عن تاريخ تطور الطبيعة . ففي الطبيعة (بقدر ما نحن نضع جانباً رد فعل الانسان فيها) ، لا يؤثر بعضها في بعض غير قوى عمياء لاواعية وفي تأثيرها المتبادل تظهر القوانين العامة . وليس هنا اي هدف واعٍ ، منشود : لا في الصدف الظاهرية التي لا عدّ لها ، والمرئية على السطح ، ولا في النتائج الختامية التي تؤكد وجود الانتظام فى داخل هذه الصدف . اما في تاريخ المجتمع فالامر بالعكس ؛ ففي تاريخ المجتمع يفعل الناس الذين لهم موهبة الوعي ، ويعملون بتفكير او بتأثير عاطفة وينشدون اهدافاً معينة . ولا يصنع هنا شيء دون نية واعية ، ودون هدف منشود . ومهما كانت خطورة هذا الاختلاف بالنسبة للبحث التاريخي ــ ولا سيما لبحث مختلف العصور والحوادث ــ فان هذا الاختلاف لا يغير في شيء واقع ان سير التاريخ خاضع لقوانين داخلية عامة .

وبالفعل ، في هذا الميدان ايضاً ، على سطح الظاهرات ، تسود الصدفة بوجه عام ، على ما يبدو ، رغم الاهداف التي ينشدها عن وعي جميع الناس كل بمفرده . وما يرغبون فيه لا يتحقق الا في حالات نادرة ؛ اما الاهداف التي ينصبها الناس امام عيونهم ، فانها تتصادم غالب الاحيان وتتناقض فيما بينها او تكون في غير متناول المرء ، جزئياً بحكم جوهرها بالذات وجزئياً بسبب نقصان الوسائل لتحقيقها . ان الاصطدامات بين المساعي المنفردة التي لا عدّ لها والافعال المنفردة التي لا عدّ لها تؤدي ، في ميدان التاريخ ، الى وضع مماثل تماماً للوضع الذي يسود في الطبيعة اللاواعية . ان للافعال هدفاً منشوداً معروفاً ؛ الا ان النتائج الحاصلة من هذه الافعال غير مرغوب فيها على الاطلاق . واذا كانت هذه النتائج توافق في البدء ، على ما يبدو ، الهدف المنشود ، الا انها تحمل معها في آخر المطاف شيئاً بعيداً عما كان مرغوباً فيه . وهكذا تكون النتيجة ان الصدفة تسود اجمالا وعلى حد سواء في ميدان الظاهرات التاريخية ايضاً . ولكن حيث تلعب الصدفة على السطح ، تخضع هذه الصدفة نفسها دائماً لقوانين داخلية ، خفية ، ولا تتقوم المهمة الا في اكتشاف هذه القوانين .

وايا كان سير التاريخ ، فان الناس يصنعونه على النحو التالي: كل فرد يقصد اهدافه الموضوعة عن وعي وادراك ، اما النتيجة العامة لهذه الكثرة من المساعي التي تعمل في اتجاهات مختلفة ، وتأثيراتها المتنوعة في العالم الخارجي ، فهي التاريخ بالضبط . وهكذا تنحصر المسألة كذلك في ما تريده هذه الكثرة من الافراد . ان الارادة تحددها العاطفة او التفكير . ولكن الحوافز التي بدورها تحدد مباشرة العاطفة او التفكير ، لعلى انواع مختلفة . فقد تكون اما اشياء خارجية واما حوافز من النوع الامثل : حب الرفعة ، «خدمة الحقيقة والحق» ، الحقد الشخصي ، او حتى النزوات

الشخصية البحتة من كل نوع . لكننا من جهة ، رأينا ان المساعي العديدة المنفردة التي تفعل في التاريخ تؤول في اكثر الاحيان ، الى نتائج مختلفة عن تلك التي كانت منشودة ، بل انها تـــؤول في الغالب الى نتائج مناقضة تماماً لما كان مقصوداً ، بحيث ان هذه الحوافز تتسم بالتالي باهمية ثانوية بالنسبة للنتيجة النهائية . ومن جهة ثانية تظهر مسألة جديدة : ما هي القوى المحركة التي تستتر بدورها وراء هذه الحوافز ، وما هي الاسباب التاريخيـــة التي تتخذ شكل هذه الحوافز في رؤوس الناس العاملين ؟

ان مادية الماضي لم تطرح مطلقاً هذه القضية على نفسها . ولذلك كان مفهومها للتاريخ ــ هذا اذا كان لها مفهوم كهذا بوجه عام ــ مفهوماً براغماتياً (عملياً) بالاساس : فقد كانت تقدر كل شيء تبعاً لدوافع الفعل وتقسم الناس الذين يؤثرون في التاريخ الى اناس اشراف واناس نصابين ، وكانت تجد الاشراف ، كقاعدة ، فاشلين والنصابين ظافرين . وقد نتج عن ذلك بالنسبة لهـــا ان دراسة التاريخ تحتوي على قدر قليل جداً من العبر . اما بالنسبة لنا ، نحن ، فينتج ان المادية القديمة تخون نفسها في ميدان التاريخ ، اذ انها تعتبر القوى الحافزة المثلى العاملة فيه الاسبـــاب الاخيرة للاحداث ، بدلا من ان تبحث فيما يكمن وراءها وما هي القوى الحافزة لهذه القوى الحافزة . ان انعدام الانسجام لا يرجـــع الى الاعتراف بوجود القوى الحافزة **المثلى** ، ولكنه يرجع الى الوقوف عليها وعدم الصعود الى اعلى ، نحو الاسباب المحركة لهذه القوى الحافزة المثلى . وبالعكس ، كانت فلسفة التاريخ وعلى الأخص في شخص هيغل ، تعترف بأن حوافز شخصيات التاريخ ، سواء منها الحوافز الظاهرية ام الحقيقية ، ليست مطلقاً الاسبـــاب الاخيرة للاحداث التاريخية ، وبان وراء هذه الحوافز تكمن قوى محركة اخرى ينبغي البحث عنها . ولكن فلسفة التاريخ لم تبحث عن هذه القوى في التاريخ نفسه ؛ بل استوردتها على العكس ، من الخارج ،

من الايديولوجية الفلسفية . مثلا ، بدلا من تفسير تاريخ اليونان القديمة بعلاقته الداخلية ، يعلن هيغل بكل بساطة ان هذا التاريخ ليس سوى وضع «لاشكال من الفردية الجميلة» ، تحقيق «لروائع الفن» كما هي . وهو يبدي بهذه المناسبة كثرة من الملاحظات الرائعة العميقة عن اليونانيين القدماء ، ولكننا لا نستطيع اليوم ان نكتفي بتفسيرات مثل هذه التفسيرات التي ليست سوى جمل ، لا اكثر .

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

ولكن ، اذا كانت دراسة هذه الاسباب المحركة للتاريخ في جميع المراحل السابقة غير ممكنة تقريباً لان العلاقات بين هذه الاسباب ونتائجها كانت مشوّشة ومستورة ، فان عصرنا قد بسّط هذه العلاقات حتى ان حل اللغز اصبح ممكناً في آخر الامر . ومنذ قيام الصناعة الكبيرة ، اي على الاقل منذ الصلح الاوروبي عام ١٨١٥ ، لم يكن خافياً على احد في انجلترا ان مركز الثقل في كامل النضال السياسي في هذه البلاد ، كان السعي الى السيطرة من جانب الطبقتين : الارستوقراطية العقارية (landed aristocracy) من جهة ، والبرجوازية (middle class) من جهة اخرى . وفي فرنسا ادركوا هذا الواقع نفسه ، بعد عودة آل بوربون اليها . وان المؤرخين في مرحلة العودة ، من تييري الى غيزو وميني وتيير انما يشيرون دائماً اليه بوصفه المفتاح الذي يسمح بفهم تاريخ فرنسا ابتداء من القرون الوسطى . ومنذ عام ١٨٣٠ اعترف في هذين البلدين بالطبقة العاملة ، البروليتاريا ، مناضلة ثالثة من اجل السيطرة . وقد بلغت العلاقات درجة من البساطة بحيث ان الناس الذين اغمضوا عيونهم عمداً هم وحدهم الذين لم يستطيعوا ان يروا ان في صراع هذه الطبقات الثلاث الكبرى وفي تصادم مصالحها تكمن القوة المحركة لكل التاريخ الحديث ، على الاقل في هذين البلدين الاكثر تطوراً .

ولكن كيف نشأت هذه الطبقات ؟ اذا كان من الممكن لاول وهلة ان تعزى الملكية الكبرى للارض ، الملكية التي كانت اقطاعية فيما مضى ـ في المقام الاول على الاقل ـ الى اسباب سياسية ، الى اغتصاب بالقوة ، فان هذا كان غير معقول بالنسبة للبرجوازية والبروليتاريا . كان واضحاً تمام الوضوح ان نشوء وتطور هاتين الطبقتين الكبيرتين قد حددتهما اسباب اقتصادية بحتة . وكان واضحاً بالوضوح نفسه ايضاً ان النضال بين مالكي الارض الكبار

والبرجوازية ، وكذلك النضال بين البرجوازية والبروليتاريا ، دار قبل كل شيء من اجل المصالح الاقتصادية التي لم تكن السلطة السياسية الا وسيلة من اجل تحقيقها . ان البرجوازية وكذلك البروليتاريا نشأتا بسبب التغيرات في العلاقات الاقتصادية ، او بعبارة ادق ، بسبب التغيرات في اسلوب الانتاج . فالانتقال اولا من نظام الانتاج الحرفي الى المانيفاكتوره ثم من المانيفاكتوره الى الصناعة الكبيرة ، الى الانتاج الآلي باستخدام البخار ، هو الذي طوّر هاتين الطبقتين . وفي درجة معينة من التطور ، اصبحت القوى المنتجة الجديدة التي سيّرتها البرجوازية ــ وبالدرجة الاولى تقسيم العمل وجمع عدد كبير من العمال المنفردين في مؤسسة مانيفاكتوره واحدة مشتركة ــ وكذلك شروط وحاجات التبادل المتطورة بفضلها ، متنافية مع نظام الانتاج القائم ، الموروث تاريخياً والمقدس قانوناً اي اصبحت متنافية مع امتيازات النظام الحرفي للانتاج ومع الامتيازات العديدة الاخرى ، الشخصية والمحلية (التي تحتوي على عدد عديد من القيود بالنسبة للفئات التي لا تتمتع بامتيازات) الملازمة للنظام الاجتماعي الاقطاعي . ان القوى المنتجة قد ثارت في شخص ممثلتها ، البرجوازية ، ضد نظام الانتاج الممثل بالملاكين العقاريين الاقطاعيين وبشيوخ الطوائف الحرفية . ونتيجة النضال معروفة . فقد انكسرت القيود الاقطاعية : في انجلترا تدريجياً ، وفي فرنسا دفعة واحدة ، وفي المانيا لم يقض عليها بعد . ومثلما شرعت المانيفاكتوره في مرحلة معينة من تطورها تتنازع مع نظام الانتاج الاقطاعي ، شرعت اليوم الصناعة الكبيرة تتنازع مع النظام البرجوازي الذي حل محله . وهذه الصناعة المقيدة بهذا النظام والمحددة باطار ضيق هو اطار اسلوب الانتاج الرأسمالي تؤدي ، من جهة ، الى جعل كل جماهير الشعب الغفيرة بروليتاريين بشكل يتزايد دون انقطاع ، ومن جهة ثانية تخلق

كمية من المنتوجات تتزايد باستمرار ولا تجد لها تصريفاً . فيض الانتاج وبؤس الجماهير ــ وكل منهما سبب الآخر ــ هذا هو التناقض السخيف الذي تنتهي اليه الصناعة الكبيرة ، والذي يستلزم بالضرورة تحرير القوى المنتجة من القيود الحالية بتغيير اسلوب الانتاج .

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

واذا كانت الدولة حتى في عصرنا ، العصر الحديث بوسائله الانتاجية القوية ومواصلاته الهائلة ، لا تؤلف ميداناً مستقلا ، ولا تتطور بصورة مستقلة ، بل يتوقف وجودها وتطورها ، آخر المطاف ، على الظروف الاقتصادية لحياة المجتمع ، فلهذا الامر تأثير اكبر بالنسبة لجميع العصور السابقة حيث حياة الناس المادية لم تكن لها بعد هذه الوسائط الغنية لانتاج السلع المادية لحياة الناس ، وحيث ضرورة هذا الانتاج كان ينبغي لها بالتالي ان تبسط سلطانها بشكل اوسع ايضاً على الناس . واذا لم تكن الدولة حتى في يومنا هذا ، في عصر الصناعة الكبيرة والخطوط الحديدية سوى تعبير مكثف عن الحاجات الاقتصادية للطبقة السائدة في الانتاج ، فان دورها هذا كان اكثر حتمية في العصر الذي يضطر فيه جيل معني من الناس ان يكرس جزءاً اكبر بكثير من الوقت المخصص لحياته ، من اجل ارضاء حاجاته المادية ، وكان يتعلق بها اكثر مما نتعلق بها نحن اليوم . ان دراسة تاريخ العصور الماضية تؤكد صحة ما قلناه تأكيداً مقنعاً ، منذ ان تهتم جدياً بجانب القضية هذا . ولكن هذه القضية لا نستطيع بالطبع بحثها هنا مفصلا .

اذا كانت الدولة وحقوق الدولة تحددها العلاقات الاقتصادية ، فمن البديهي ان العلاقات نفسها تحدد ايضاً الحقوق المدنية التي ينحصر دورها اساساً في المصادقة على العلاقات الاقتصادية التي تقوم بين الافراد والتي هي علاقات طبيعية لظروف معينة . ولكن شكل هذه المصادقة يمكن ان يكون مختلفاً جداً . يمكن ، مثلا ، الاحتفاظ بجزء كبير من اشكال الحقوق الاقطاعية القديمة باعطائها محتوى برجوازياً وحتى باخفاء المعنى البرجوازي مباشرة تحت الاسم الاقطاعي كما حدث في انجلترا ، بالاتفاق مع تطورها الوطني كله . ولكنه يمكن العمل كما حدث في اوروبا الغربية القارية ، اي

ان يؤخذ اساساً اول قانون عالمي لمجتمع منتجي البضائع ، وهو القانون الروماني الذي وضعت فيه بمنتهى الدقة جميع العلاقات الحقوقية الاساسية القائمة بين مالكي البضائع العاديين (المشتري والبائع ، الدائن والمدين ، العقود والموجبات الخ .) . فيمكن عند ذلك ــ في سبيل تلبية حاجات المجتمع البرجوازي الصغير الذي ما يزال شبه اقطاعي ايضاً ــ اما الهبوط بهذا القانون الى مستوى هذا المجتمع بمجرد النشاط القضائي (القانون الالماني العام) ، واما تعديل هذا القانون وجعله قانوناً خاصاً يلائم المستوى المعني لتطور المجتمع ، قانوناً يكون في مثل هذه الشروط قانوناً سيئاً من الناحية الحقوقية ايضاً (القانون البروسي) ، وذلك بمساعدة حقوقيين يبشرون بالقواعد الاخلاقية ويدعون بالمثقفين . ويمكن اخيراً ، بعد ثورة برجوازية كبرى ، ان يوضع على اساس هذا القانون الروماني نفسه ، قانون كلاسيكي للمجتمع البرجوازي مثل Code civil* الفرنسي . واذا كانت احكام القانون المدني تعبر ، بصيغة حقوقية ، عن الشروط الاقتصادية لحياة المجتمع ، فهي تعبر عنها بشكل حسن او رديء ، تبعاً للظروف .

ان الدولة تبدو لنا اول قوة فكرية فوق الانسان . فان المجتمع ينشئ جهازاً لحماية مصالحه المشتركة من الهجمات الداخلية والخارجية . وهذا الجهاز هو سلطة الدولة . وما ان يولد حتى يجعل نفسه مستقلا عن المجتمع ، وينجح في ذلك بقدر ما يصبح جهاز طبقة معينة واحدة وبقدر ما يحقق سيطرة هذه الطبقة بصورة مباشرة . ونضال الطبقة المضطهَدة ضد الطبقة السائدة يصبح بالضرورة نضالا سياسياً ، نضالا موجهاً قبل كل شيء ضد السيطرة السياسية لهذه الطبقة . وادراك الصلة بين هذا النضال

* القانون المدني . **الناشر** .

السياسي وقاعدته الاقتصادية يقل ، وفي بعض الاحيان يختفي تماماً . ولكنه اذا كان لا يختفي دائماً عند المناضلين ، فانه ينعدم غالباً عند المؤرخين . وبين المؤرخين القدماء الذين وصفوا النضال في قلب الجمهورية الرومانية ، يقول لنا ابيانوس وحده بوضوح وجلاء ، ان السبب الرئيسي لهذا النضال هو الملكية العقارية .

غير ان الدولة ، حينما غدت قوة مستقلة ازاء المجتمع ، احدثت حالا ايديولوجية جديدة . ان العلاقة مع الوقائع الاقتصادية تختفي بصورة تامة عند محترفي السياسة واصحاب نظريات قانون الدولة ، وحقوقيي القانون المدني . وبما انه ينبغي للوقائع الاقتصادية ان تأخذ ، في كل حالة بمفردها ، شكل اسباب حقوقية من اجل ان يصادق عليها القانون ، وبما انه ينبغي عند ذلك ، بالطبع ، حسبان الحساب لكامل نظام القانون القائم ، لذلك يبدو الشكل الحقوقي كأنه كل شيء ، اما المحتوى الاقتصادي فلا شيء . ويعتبر قانون الدولة والقانون المدني ميدانين مستقلين ، لهما تطورهما التاريخي المستقل ويخضعان من تلقاء نفسيهما للتصنيف المنهجي وهما يتطلبان هذا التصنيف عن طريق استئصال جميع التناقضات الداخلية بدأب واستقامة .

ان ايديولوجيات اسمى اي اكثر بعداً عن القاعدة المادية الاقتصادية ، تتخذ شكل الفلسفة والدين . فان الصلة بين الافكار وشروط وجودها المادية تتشوش هنا اكثر وتصبح اكثر فاكثر مستورة بحلقات الوصل . ولكن هذه الصلة موجودة مع ذلك . ان كل عهد النهضة ، منذ منتصف القرن الخامس عشر ، وكذلك الفلسفة التي استيقظت من نعاسها آنذاك ، قد كانا ، بالاساس ، نتاج تطور المدن ، اي نتاج تطور البرجوازية . ولم تفعل الفلسفة غير ان عبرت بطريقتها الخاصة عن الافكار التي اتفقت مع تحول البرجوازية الصغيرة والمتوسطة الى برجوازية كبيرة . وقد تجلى

هذا بوضوح عند الانجليز والفرنسيين في القرن السابق ، ممن كانوا اقتصاديين بقدر ما كانوا فلاسفة . اما فيما يخص مدرسة هيغل فقد اوضحناه فيما سبق .

ولنلق مع ذلك نظرة سريعة الى الدين الذي هو ابعد ما يكون عن الحياة المادية ويبدو غريباً جداً عنها . ان الدين قد ولد في عصور بدائية ، من تخيلات الناس الجاهلة ، الغامضة ، البدائية عن طبيعتهم ذاتها وعن الطبيعة الخارجية التي تحيط بهم ، ولكن كل ايديولوجية ، ما ان تنشأ حتى تتطور بالارتباط مع جميع التصورات القائمة وتخضعها للتعديل المتواصل . والا لما كانت ايديولوجية ، اي انها ما كانت تواجه الافكار بوصفها هوّيات مستقلة تتطور بشكل مستقل وتخضع فقط لقوانينها الخاصة . وواقع ان الشروط المادية لحياة الناس الذين تجري في دماغهم عملية التفكير هذه ، تحدد ، آخر الامر ، مجرى هذه العملية ، يبقى عند هؤلاء الناس بالضرورة غير مدرك ، والا لانتهت كل ايديولوجية . ان التخيلات الدينية الاولية التي هي في اغلب الحالات مشتركة بين كل جماعة من الشعوب المتقاربة ، تتطور ، بعد انقسام مثل هذه الجماعات ، تطوراً اصيلا عند كل شعب تبعاً لشروط الحياة الخاصة به . وحركة تطور التخيلات الدينية عند جملة من جماعات الشعوب هذه ، ولا سيما الجماعة الآرية (المسماة الهندية-الاوروبية) قد بحثها مفصلا علم مقارنة الاساطير . فالآلهة التي تشكلت على هذا النحو عند كل شعب كانت آلهة قومية ، وما كان سلطانها يتجاوز حدود الارض القومية التي كان على هذه الآلهة ان تحميها ، بينا في الجانب الآخر من الحدود كانت آلهة اخرى تبسط سلطانها دون منازع . ولم تكن هذه الآلهة لتحيا في مخيلة الناس الا ما دامت الامة التي خلقتها قائمة ، وكانت تختفي في الوقت الذي تختفي فيه الامة . فالاقوام القديمة

سقطت تحت ضربات الامبراطورية الرومانية العالمية ، التي لا نستطيع ان نبحث هنا الشروط الاقتصادية لنشوئها . ان الآلهة القومية القديمة قد ضاعت هيبتها كما حدث ايضاً مع آلهة الرومان التي فُصِّلت حسب قياس مدينة روما الضيق . فان الحاجة لاكمال الامبراطورية العالمية بدين عالمي تبدو واضحة في محاولات روما لكي تبسط في ارضها عبادة جميع الآلهة الغريبة المحترمة لهذا الحد او ذاك ، الى جانب عبادة الآلهة المحلية . ولكن لا يمكن ابداع دين عالمي جديد بهذا الشكل ، اي بواسطة مراسيم امبراطورية . ان الدين العالمي الجديد ، اي المسيحية ، كان قد نشأ بدون ضجة ، من خلط بين اللاهوت الشرقي المعمم ، ولا سيما اليهودي وبين الفلسفة اليونانية المبتذلة ، ولا سيما الفلسفة الرواقية . ولكي نعرف اليوم ما كان عليه شكل المسيحية في الابتداء ، يجب ان نقوم بابحاث مفصلة ، لان الشكل الذي نقلت به الينا المسيحية هو الشكل الرسمي الذي اضفاه عليها المجمع النيقاوي (١٧) حيث كيفت المسيحية لتقوم بدور دين الدولة . وعلى كل حال ، ان واقع ان المسيحية غدت دين دولة بعد مائتين وخمسين سنة على ولادتها ، يدل بما فيه الكفاية الى اي حد كانت المسيحية ديناً يتلاءم مع ظروف ذلك العصر . ان المسيحية ، بتتبعها تطور الاقطاعية ، قد اتخذت في القرون الوسطى شكل الدين الذي يلائم الاقطاعية ، مع تدرج اقطاعي في المراتب مطابق . وحين توطدت البرجوازية ، تطورت البدعة البروتستانتية معارضة للكاثوليكية الاقطاعية ، اولا في فرنسا الجنوبية عند الالبيجيين (١٨) في عصر اوج ازدهار المدن هناك . ان القرون الوسطى قد الحقت بعلم اللاهوت جميع الاشكال الاخرى للايديولوجية : الفلسفة ، السياسة ، علم الحقوق ، وجعلت منها اقساماً تابعة لهذا العلم . ومن جراء ذلك اضطرت كل حركة اجتماعية وسياسية الى اتخاذ شكل

لاهوتي . ومن اجل ان تحدث حركة عاصفة بين الجماهير التي كانت عقولها محشوة بالطعام الديني فقط ، كان ينبغي ان تقدم لهذه الجماهير مصالحها الخاصة بها في لباس ديني . وعلى نمط البرجوازية التي احدثت لنفسها منذ البدء توابع في المدن من العوام المعدمين ، والعمال المياومين ، والخدم على انواعهم ـ اسلاف البروليتاريا الآتية ـ الذين ما كانوا ينتسبون الى اي مرتبة معينة ، انقسمت البدعة باكراً جداً الى نوعين : بدعة برجوازية معتدلة وبدعة ثورية عامية كان يكرهها حتى انصار البدعة البرجوازية .

ان منعة البدعة البروتستانتية كانت توافق منعة البرجوازية الصاعدة . وحينما توطدت اركان هذه البرجوازية كفاية ، بدأ نضالها ضد طبقة الاشراف الاقطاعية ، الذي كان حتى ذلك نضالا محلياً على الاغلب ، يتخذ مقاييس وطنية تشمل الامة بأسرها . والمعركة الكبرى الاولى المسماة بالاصلاح قد حدثت في المانيا . فالبرجوازية لم تكن لا قوية ولا متطورة كفاية لكي توحد تحت رايتها جميع المراتب الاخرى الثائرة : عوام المدن ، والاشراف الصغار والفلاحين في الارياف . لقد انهزم الاشراف اول من انهزم ؛ وقام الفلاحون بانتفاضة تؤلف ذروة هذه الحركة الثورية كلها . الا ان المدن لم تؤيد الفلاحين وانهزمت هذه الثورة امام جيوش الامراء الذين استفادوا من كل نتائجها المربحة . ومذ ذاك اختفت المانيا لعصور ثلاثة كاملة من بين الامم التي تعمل بصورة مستقلة ونشيطة في التاريخ . ولكن الى جانب الالماني لوثر ، كان هناك الفرنسي كالفين . فقد وضع كالفين ، بحدة فرنسية اصيلة ، في المكان الاول ، صفة الاصلاح البرجوازية ، مسبغاً على الكنيسة شكلا جمهورياً ديموقراطياً . وحين سار الاصلاح اللوثري في المانيا بطريق التدهور دافعاً هذه البلاد الى الهلاك ، اتخذ الجمهوريون في

جينيف وهولنده واسكتلنده الاصلاح الكالفيني راية لهم ، فحرر هولنده من سيطرة اسبانيا والامبراطورية الالمانية وزود الفصل الثاني من الثورة البرجوازية الذي جرى في انجلترا باللباس الايديولوجي . ففي انجلترا ، تجلت الكالفينية بوصفها قناعاً دينياً حقيقياً لمصالح البرجوازية في ذلك العصر ، ولهذا لم تلق الاعتراف العام بعد ثورة عام ١٦٨٩ التي انتهت بمساومة بين قسم من الاشراف والبرجوازية . فقد اعيدت كنيسة الدولة الانجليزية ولكن في غير شكلها القديم ، في غير شكل الكاثوليكية مع الملك بوصفه بابا ؛ فقد اصطبغت الآن لدرجة كبيرة بصبغة الكالفينية . لقد كانت الكنيسة القديمة للدولة تحتفل بالاحد الكاثوليكي المرح وتطارد الاحد الكالفيني الممل . اما الكنيسة الجديدة ، المشبعة بالروح البرجوازية ، فقد اقرت هذا الاخير بالضبط وهو لا يزال الى اليوم يجمل انجلترا .

في عام ١٦٨٥ كانت الاقلية الكالفينية في فرنسا قد قمعت ، فاضطرت الى اعتناق الكاثوليكية ، او طردت . ولكن ، إلامَ ادى ذلك ؟ في ذلك العصر ، كان المفكر الحر بيير بايل في ذروة نشاطه ، وفي عام ١٦٩٤ ولد فولتير . ان التدابير القهرية التي اتخذها لويس الرابع عشر لم تؤد الى شيء سوى انها سهلت للبرجوازية الفرنسية تحقيق ثورتها بالشكل اللاديني ، بالشكل السياسي البحت ، الذي كان وحده يوافق وضع البرجوازية المتطور . فعوضاً عن البروتستانت ، دخل المفكرون الاحرار في الجمعيات الوطنية . وهذا يعني ان المسيحية قد دخلت في مرحلتها الاخيرة . اذ انه لم يبق في مستطاعها متابعة تقديم القناع الايديولوجي لمساعي اي طبقة تقدمية ؛ واصبحت اكثر فاكثر ملكا للطبقات السائدة وحدها تستخدمها مجرد وسيلة للحكم ، ولجاماً للطبقات السفلى . وفي هذه الحال تستخدم كل طبقة من الطبقات السائدة

دينها الخاص : الاشراف الملاكون العقاريون ـ الجزويتية الكاثوليكية او الارثوذكسية البروتستانتية ؛ والبرجوازيون الليبيراليون الراديكاليون ـ العقلانية . اما قضية معرفة ما اذا كان هؤلاء السادة انفسهم يؤمنون بدينهم ام لا ، فهي قضية لا ترتدي اية اهمية .

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

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

* * *

بعد ثورة عام ١٨٤٨ ، اقالت المانيا «المثقفة» النظرية وانتقلت الى النشاط العملي . فالحرفة الصغيرة والمانيفاكتوره

القائمتان على العمل اليدوي قد اخلتا المكان لصناعة كبيرة حقيقية. وعادت المانيا فظهرت في السوق العالمية. فان الامبراطورية الالمانية الصغرى الجديدة (١٩) قد ازالت، على الاقل، اصعب العراقيل التي اقامها وجود الدويلات العديدة، وبقايا الاقطاعية، ونظام الادارة البيروقراطي، في طريق هذا التطور. ولكن بقدر ما كانت المضاربة تغادر مكاتب الفلاسفة وتبني لنفسها معبداً في بورصة الاوراق المالية، بقدر ما كانت المانيا المثقفة تفقد ذلك الاهتمام الكبير بالنظرية الذي كان مجد المانيا في عصر اعمق اهانتها السياسية ــ الاهتمام بالبحث العلمي البحت، سواء أكانت نتيجته مفيدة عملياً ام لا، معارضة لاوامر البوليس ام لا. والحقيقة ان العلوم الطبيعية الرسمية الالمانية، ولا سيما في ميدان الابحاث الخاصة، قد ظلت في مستوى العصر. ولكن المجلة الاميركية «Science» («ساينس») قد لاحظت عن حق ان النجاحات الحاسمة في دراسة العلاقة الكبرى بين الظواهر المنعزلة وتعميمها في قوانين، انما تتحقق حالياً في انجلترا بصورة رئيسية وليس في المانيا، كما كان الامر فيما مضى. اما فيما يخص العلوم التاريخية، بما فيها الفلسفة، فان روح البحث النظري القديمة، البحث الذي لا يوقفه شيء، قد اختفت هنا تماماً مع الفلسفة الكلاسيكية. وحلت محلها الفلسفة الاختيارية البليدة، والاهتمام الوجل بالحصول على المنصب والارباح، وحتى الوصولية باخس اشكالها. ان ممثلي هذا العلم الرسميين قد غدوا المفكرين السافرين للبرجوازية وللدولة القائمة، وهذا في عصر تبدي فيه كلتاهما العداوة السافرة للطبقة العاملة.

في صفوف الطبقة العاملة فقط، لا يزال الاهتمام الالماني بالنظرية باقياً، لا ينضب. ومن هنا لا ينتزعه شيء. هنا لا يهتمون بمنصب ولا بربح، ولا بحماية رحيمة من الاعلى. بل على

العكس ؛ فبقدر ما يتقدم العلم ببسالة واقدام ، بقدر ما يجد نفسه متفقاً مع مصالح واهداف العمال . ان الاتجاه الجديد الذي وجد في تاريخ تطور العمل المفتاح لفهم كل تاريخ المجتمع ، قد خاطب منذ البدء الطبقة العاملة بالدرجة الاولى ، ووجد من جانبها ذاك العطف الذي لم يبحث عنه ولم ينتظره عند العلم الرسمي . ان الحركة العمالية الالمانية هي وريثة الفلسفة الكلاسيكيـــة الالمانية .

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

يصدر حسب نص طبعة عـام ١٨٨٨

تمت الترجمة نقلا عن الالمانية

ملحق

كارل ماركس
موضوعات عن فورباخ

١

ان النقيصة الرئيسية في المادية السابقة بأسرها ـ بما فيها مادية فورباخ ـ هي ان الشيء (Gegenstand) ، الواقع ، الحساسية لم تعرض فيها الا بشكل **موضوع** (Objekt) او بشكل **تأمل** (Anschauung) ، لا بشكل **نشاط انساني حسي** ، لا بشكل **نشاط** ، لا من وجهة النظر الذاتية . ونجم عن ذلك ان الجانب **العملي** ، بخلاف المادية ، انما طورته المثالية ، ولكن فقط بشكل تجريدي ، لان المثالية لا تعرف ، بطبيعة الحال ، النشاط الواقعي الحسي كما هو . وفورباخ يريد الموضوعات الحسية التي تتميز في الحقيقة عن الموضوعات الفكرية ، ولكنه لا ينظر الى النشاط الانساني نفسه بوصفه نشاطاً **واقعياً** (gegenständliche) . ولهذا لم يعتبر في كتابه «جوهر المسيحية» شيئاً انسانياً حقاً الا النشاط النظري ، في حين انه لم ينظر الى النشاط العملي ولم يحدده الا من حيث شكله التجاري الوسخ . ولهذا ، لا يدرك اهمية النشاط «الثوري» ، «النقدي ـ العملي» .

٢

ان معرفة ما اذا كان التفكير الانساني له حقيقة عملية (gegenständliche) ليست مطلقاً قضية نظرية ، انما هي قضية

عملية . ففي النشاط العملي ينبغي على الانسان ان يثبت الحقيقة ، اى واقعية وقوة تفكيره ووجود (Diesseitigkeit) هذا التفكير في عالمنا هذا . والنقاش حول واقعيـــة او عدم واقعيـــة التفكير المنعزل عن النشاط العملي انما هو قضية **كلامية** بحتة .

٣

ان النظرية المادية التي تقر بان الناس هم نتـــاج الظروف والتربية ، وبالتالي بان الناس الذين تغيروا هم نتاج ظروف اخرى وتربية متغيرة ، ـ هذه النظرية تنسى ان الناس هم الذين يغيرون الظروف وان المربي هو نفسه بحاجة للتربيـــــة . ولهذا تصـل بالضرورة الى تقسيم المجتمع قسمين احدهما فوق المجتمع (عند روبرت اوين مثلاً) .

ان اتفاق تبدل الظروف والنشاط الانساني لا يمكن بحثه وفهمه فهماً عقلانياً الا بوصفه **نشاطاً ثورياً** .

٤

ان فورباخ ينطلق من واقع ان الدين يبعد الانســـان عن نفسه ، ويشطر العالم الى عالم ديني موهوم وعالم واقعي . وعمله ينحصر في جر العالم الديني الى قاعدته الارضية . وهو لا يرى انه متى انتهى هذا العمل ، يبقى الشيء الرئيسي غير منجـــز . والواقع ان القاعدة الارضية تفصل نفسها عن نفسهـــا وتنقل نفسها الى السحاب بوصفها ملكوتاً مستقلاً لا يمكن تفسيره الا بالنزاعات والتناقضات الداخلية الملازمة لهذه القاعدة الارضية . يجب اذن ، اولاً ، فهم هذه الاخيرة في تناقضها ، وبعد ذاك يجب

تعديلها بشكل ثوري عن طريق ازالة هذا التناقض . وعليه ، حين يكتشف ، مثلاً ، سر العائلة المقدسة في العائلة الارضية ، يجب انتقاد العائلة الارضية نفسها نظرياً وتحويلها ثورياً بشكل عملي .

٥

ان فورباخ الذي لا يرضيه **التفكير المجرد** يستنجد **بالتأمل الحسي** ؛ ولكنه لا يعتبر الحساسية نشاطاً **عملياً** للحواس الانسانية .

٦

ان فورباخ يذيب الجوهر الديني في الجوهر **الانساني** . ولكن الجوهر الانساني ليس تجريداً ملازماً للفرد المنعزل . فهو في حقيقته مجموع العلاقات الاجتماعية كافة .

ان فورباخ الذي لا ينتقد هذا الجوهر الحقيقي مضطر اذن :

١ ــ ان يتجرد عن سير التاريخ وان يعتبر الشعور الديني (Gemüt) في ذاته ، مفترضاً وجود فرد انساني مجرد **منعزل** ؛

٢ ــ ان يعتبر ، بالتالي ، الجوهر الانساني فقط بوصفه « نوعاً » ، تعميماً داخلياً ، اخرس ، يربط كثرة من الافراد بعرى **طبيعية** بحتة .

٧

ونتيجة لذلك لا يرى فورباخ ان « الشعور الديني » هو نفسه **نتاج اجتماعي** وان الفرد المجرد الذي يحلله يرجع في الحقيقة الى شكل اجتماعي معين .

٨

ان الحياة الاجتماعية هي بالاساس حياة **عملية** . وكل الاسرار التي تجر النظرية نحو الصوفية ، تجد حلولها العقلية في نشاط الانسان العملي وفي فهم هذا النشاط .

٩

ان الذروة التي بلغتها المادية **التأملية** ، اي المادية التي لا تعتبر الحساسية نشاطاً عملياً انما هي تأمل افراد منعزلين في «المجتمع المدني» .

١٠

ان وجهة نظر المادية القديمة هي المجتمع **«المدني»** ؛ ووجهة نظر المادية الجديدة هي المجتمع **الانساني** او الانسانية التي تتسم بطابع اجتماعي .

١١

ان الفلاسفة لم يفعلوا غير ان **فسروا** العالم باشكال مختلفة ولكن المهمة تتقوم في **تغييره** .

كتبها كارل ماركس في ربيع عام ١٨٤٥

نشرها انجلس لاول مرة في عام ١٨٨٨ في ملحق لطبعة منفردة لكتابه «لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية»

ملاحظات

١ ــ **«الزوبعة والهجمة»**، حركة ادبية واجتماعية للبرجوازية الالمانية في السنوات ٧٠ــ٩٠ من القرن الثامن عشر . ظهرت هذه الحركة كانتفاضة ادبية اصيلة قام بها الكتـــاب الشباب في المانيا ضد النظام الاقطاعـــي الاستبدادي . ــ ص ٤ .

٢ ــ **«نوي زايت»** «Die Neue Zeit» («الازمنة الحديثة») ، مجلة نظرية للاشتراكية الديموقراطية الالمانية ، صدرت في شتوتغـــارت في سنوات ١٨٨٣ــ١٩٢٣ . وفي ١٨٨٥ــ١٨٩٥ نشرت «Die Neue Zeit» بعض المقالات لانجلس الذي كان يساعد كثيراً بنصائحه هيئة تحريـــر المجلة وينتقدها بشدة حينما كانت تنحرف عن الماركسية . وابتداء من النصف الثاني من التسعينيات ، بعد وفاة انجلس ، نشرت المجلة بانتظام المقالات للمحرفين . ــ ص ٤ .

٣ ــ المقصود هنا «الايديولوجية الالمانية» ؛ بحث وضعـه كارل ماركس وفريدريك انجلس في ١٨٤٥ ــ ١٨٤٦ . ــ ص٤ .

٤ ــ يقصد انجلس ملاحظات هينه عن «الثورة الفلسفية الالمانيـــة» الواردة في مقـــالاته لعام ١٨٣٣ «عن تاريخ الدين والفلسفـــــة في المانيا» . ــ ص ٧ .

٥ ــ **زفس** ، اقوى آلهة الاولمـــب حسب الاساطير اليونانيـــة القديمة . ــ ص ١٢ .

٦ ــ **البييتيست** ، اتباع التيار الديني في الكنيسة اللوثرية المنتشر خاصة بين البرجوازية على الرين وفي فيستفاليا . ــ ص ١٥ .

٧ ــ **«دوتشه ياهربوخر فور فيسينشافت اوند كونست»** «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst» («الحولية الالمانية للعلم والفن») ، لسان حال الهيغليين الشباب ، صدرت في ليبزيغ من ١٨٤١ الى ١٨٤٣ بادارة أ. روغه واختيرماير . ــ ص ١٥ .

٨ ــ **«رينيشه زايتونغ»** «Rheinische Zeitung» («الجريدة الرينية») ، جريدة يومية راديكالية صدرت في كولونيا في ١٨٤٢ــ١٨٤٣ . ومن ١٥ تشرين الاول (اكتوبر) ١٨٤٢ الى ١٨ آذار (مارس) ١٨٤٣ ، كان ماركس يحررها . ــ ص ١٥ .

٩ ــ يقصد انجلس كتاب ماكس شتيرنر (اسم مستعار لغاسبار شميدت) وعنوانه «الوحيد وملكه» الذي صدر عام ١٨٤٥ . ــ ص ١٦ .

١٠ ــ صدر كتاب فورباخ «جوهر المسيحية» عام ١٨٤١ في ليبزيغ . ــ ص ١٦ .

١١ ــ المقصود هنا الكوكب نيبتون الذي اكتشفه ، عام ١٨٤٦ ، يوهان غاله ، المراقب في مرصد برلين . ــ ص ٢٢ .

١٢ ــ المقصود هنا القرن الثامن عشر . ــ ص ٢٤ .

١٣ ــ **نظرية الفلوغيسطون** ــ هي نظرية مزيفة انتشرت في الكيمياء في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، واعتبرت ان الاحتراق يحدث بسبب وجود مادة خاصة هي الفلوغيسطون في الاجسام . ــ ص ٢٤ .

١٤ ــ المقصود هنا محاولة روبسبيير لاقامة دين جديد اسماه دين «الكائن الاعلى» . ــ ص ٣٤ .

١٥ ــ تعبير انتشر جداً في الادب السياسي البرجوازي الالماني بعد انتصار القوات البروسية في معركة سادوفا (في الحرب النمساوية البروسية عام ١٨٦٦) . وتبعاً لمعناه ، كان انتصار بروسيا ، كما يزعم ، نتيجة لافضليات النظام البروسي في التعليم العام . ــ ص ٣٩ .

١٦ ــ **رادامانت** ، وفقاً لما ورد في الاسطورة اليونانية ، نصب لعدالته قاضياً في جهنم . ــ ص ٣٩ .

١٧ ــ **المجمع النيقاوي (٣٢٥ ميلادي)** ــ مجمع كنسي ، اجتمع في مدينة نيقا بدعوة من الامبراطور الروماني قسطنطين . وقد وضع هذا المجمع «قانون الايمان» الذي صاغ باختصار عقيدة الكنيسة المسيحية .

وبناء على امر الامبراطور اعتبر «قانون الايمان» ملزماً لجميع المسيحيين ، وكان عدم الاعتراف به يعاقب عليه كأنه جريمة ضد الدولة . ــ ص ٦٠ .

١٨ ــ **الالبيجيون** (نسبة الى مدينة البي في جنوب فرنسا) ، طائفة دينية قادت حركة ضد الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في القرنين ١٢ــ ١٣ . ــ ص ٦٠ .

١٩ ــ اصطلاح يعني الامبراطورية الالمانية (دون النمسا) التي ظهرت في عام ١٨٧١ تحت زعامة بروسيا . ــ ص ٦٤ .

دليل الاسماء

ابيانوس من الاسكندرية (القرن الثاني الميلادي) ، مؤلف كتاب «تاريخ روما» . ــ ص ٥٨ .

انجلس فريدريك (Engels) (١٨٢٠ــ١٨٩٥) ، قائد ومعلم البروليتاريا ، صديق ورفيق ماركس . وضع بالاشتراك مع ماركس نظرية الشيوعية العلمية ، وناضل من اجل تحرير الطبقة العاملة ، ومن اجل الشيوعية . ــ ص ٥ .

اوين (Owen) **روبرت** (١٧٧١ــ١٨٥٨) ، اشتراكي طوباوي انكليزي كبير . ــ ص ٦٧ .

باكونين ميخائيل الكسندروفيتش (١٨١٤ــ١٨٧٦) ، ممثل بارز للفوضوية ، عدو الماركسية . ــ صص ١٦ ، ٤٢ .

باور (Bauer) **برونو** (١٨٠٩ــ١٨٨٢) ، كاتب سياسي الماني من اتباع هيغل اليساريين . ــ صص ١٥ ، ١٧ ، ٤١ .

بايل (Bayle) **بيير** (١٦٤٧ــ١٧٠٦) ، فيلسوف متشكك فرنسي . ــ ص ٦٢ .

برودون (Proudhon) **بيير ــ جوزيف** (١٨٠٩ــ١٨٦٥) ، كاتب سياسي فرنسي ، اقتصادي وعالم اجتماعي مبتذل ، مفكر البرجوازية الصغيرة ، احد مؤسسي الفوضوية . ــ ص ٤٢ .

بلان (Blanc) لويس (١٨١١ـ١٨٨٢) ، اشتراكي برجوازي صغير فرنسي . ـ ص ٣٣ .

بوخنر (Büchner) لودفيغ (١٨٢٤ـ١٨٩٩) ، طبيب الماني ، من ناشري العلوم الطبيعية ، في الفلسفة مادي مبتذل . ـ ص ٢٤ .

بوربون ، اسرة ملكية فرنسية حكمت فرنسا من نهاية القرن السادس عشر حتى ١٧٩٢ ، واثناء عهد العودة (١٨١٤ـ١٨٣٠) . ـ ص ٥٣ .

بيرتلو (Berthelot) مارسيلين (١٨٢٧ـ١٩٠٧) ، كيميائي فرنسي ، مؤلف اول مركبات المواد العضوية . ـ ص ٣٣ .

تيير (Thiers) آدولف (١٧٩٧ـ١٨٧٧) ، مؤرخ برجوازي وسياسي فرنسي ، جلاد كومونة باريس . ـ ص ٥٣ .

تييري (Thierry) اوغستان (١٧٦٥ـ١٨٥٦) ، مؤرخ ليبيرالي فرنسي . ـ ص ٥٣ .

داروين (Darwin) شارلز (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) ، عالم انكليزي كبير ، مؤسس علم البيولوجيا المادي ، مبدع نظرية نشوء الانواع التطوري . ـ ص ص ٢٧ ، ٤٧ .

ديتسغن (Dietzgen) يوسف (١٨٢٨ـ١٨٨٨) ، فيلسوف مادي بروليتاري الماني ؛ عضو اتحاد الشيوعيين ، مهنته عامل في الدباغة . ـ ص ٤٤ .

ديدرو (Diderot) دنيس (١٧١٣ـ١٧٨٤) ، فيلسوف فرنسي بارز ، ممثل المادية الميتافيزيائية ، احد مفكري البرجوازية الثورية الفرنسية في القرن الثامن عشر ، مستنير ، رئيس الموسوعيين . ـ ص ٣٠ .

ديكارت (Descartes) رينيه (١٥٩٦ـ١٦٥٠) ، فيلسوف ورياضي فرنسي بارز ؛ في الفلسفة فيلسوف ثنائي ، وفي الفيزياء مادي ميكانيكي . ـ ص ص ٢٢ ، ٢٤ .

روبسبيير (Robespierre) **ماكسيميليان** (١٧٥٨ـ١٧٩٤) ، مناضل بارز في الثورة البرجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر ، قائد اليعقوبيين ، رئيس الحكومة الثورية في ١٧٩٣ـ١٧٩٤ . ـ ص ٣٤.

روسو (Rousseau) **جان ـ جاك** (١٧١٢ـ١٧٧٨) ، مستنير فرنسي بارز ، ديموقراطي ، مفكر البرجوازية الصغيرة ، فيلسوف يؤمن بوجود الله بوصفه خالق العالم . ـ ص ٣٠ .

رينان (Renan) **ارنست** (١٨٢٣ـ١٨٩٢) ، فيلسوف مثالي ومؤرخ فرنسي ، مؤلف دراسات في تاريخ المسيحية . ـ ص ٤١ .

شتاركه (Starcke) **كارل نيقولاي** (١٨٥٨ـ١٩٢٦) ، فيلسوف واجتماعي دانماركي . ـ ص ص ٤ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٦ ، ٣٨ .

شتراوس (Strauss) **دافيد** (١٨٠٨ـ١٨٧٤) ، من اتباع هيغل اليساريين ، مؤلف كتاب «حياة يسوع» ، حيث ينتقد الانجيل تاريخياً .ـ ص ص ١٦ ، ١٧ ، ٤١ .

شتيرنر (Stirner) **ماكس** ، اسم مستعار لغاسبار شميدت (١٨٠٦ـ ١٨٥٦) ، من اتباع هيغل اليساريين ومن نظريي مذهب الفردية البرجوازية والفوضوية .ـ ص ص ١٥ ، ٤١ ، ٤٢ .

شيلر (Schiller) **فريدريك** (١٧٥٩ـ ١٨٠٥) ، شاعر الماني كبير . ـ ص ٢٩ .

غاله (Galle) **يوهان غوتفريد** (١٨١٢ـ١٩١٠) ، فلكي الماني ، اكتشف في عام ١٨٤٦ الكوكب نبتون . ـ ص ٢١ .

غرون (Grün) **كارل** (١٨١٧ـ١٨٨٧) ، كاتب سياسي الماني ، احد ممثلي ما يدعى «بالاشتراكية الحقيقية» . ـ ص ١٧ .

غوته (Goethe) **يوهان ولفغانغ** (١٧٤٩ـ١٨٣٢) ، شاعر ومفكر الماني كبير . ـ ص ص ٩ ، ١٢ ، ٦٢ .

غيزو (Guizat) **فرنسوا** (١٧٨٧ـ١٨٧٤) ، مؤرخ برجوازي فرنسي ، رجل دولة من انصار الملكية . ـ ص ٥٣ .

فريدريك ولهلم الثالث (١٧٧٠ـ١٨٤٠) ، ملك بروسيا (١٧٩٧ـ ١٨٤٠) . ـ ص ص ٧ ، ١٢ .

فريدريك ولهلم الرابع (١٧٩٥ـ١٨٦١) ، ملك بروسيا (١٨٤٠ـ ١٨٦١) . ـ ص ١٥ .

فورباخ (Feuerbach) **لودفيغ** (١٨٠٤ـ١٨٧٢) ، فيلسوف مادي ودهري الماني بارز . كانت مادية فورباخ ، رغم صفتها المحدودة والتأملية ، احدى المصادر النظرية للفلسفة الماركسية . ـ ص ص ٣ ، ٤ ، ٦ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ .

فوغت (Vogt) **كارل** (١٨١٧ـ١٨٩٥) ، مادي مبتذل الماني ، عدو لدود للحركة البروليتارية والشيوعية ، من انصار بونابرت . ـ ص ٢٤ .

فولتير (Voltaire) **فرنسوا ماري** (اروي) (١٦٩٤ـ١٧٧٨) ، اكبر مستنير فرنسي في القرن الثامن عشر ، كاتب وفيلسوف . ـ ص ص ٣٠ ، ٦٢ .

كانط (Kant) **عمانويل** (١٧٢٤ـ١٨٠٤) ، فيلسوف الماني بارز ، مؤسس الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، مثالي ذاتي ولاأدري . ـ ص ص ٩ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٩ ، ٤٠ .

كالفين (Calvin) **جان** (١٥٠٩ـ١٥٦٤) ، مفكر حركة الاصلاح الديني في سويسرا . ـ ص ٦١ .

كوب (Kopp) **غيرمن فرانز** (١٨١٧ـ١٨٩٢) ، كيميائي الماني . ـ ص ٣٣ .

كوبرنيك نيقولاي (١٤٧٣ـ١٥٤٣) ، فلكي بولوني كبير ، مؤسس النظام القائل بان الشمس مركز العالم . ـ ص ص ٢١ ، ٢٢ .

لامارك (Lamarck) **جان باتيست** (١٧٤٤ـ١٨٢٩) ، عالم طبيعي فرنسي ، تطوري ، تقدم داروين . ـ ص ٦٢ .

لوثر (Luther) مارتين (١٤٨٣ـ١٥٤٦) ، مؤسس المذهب البروتستاني (اللوثرية) في المانيا . ـ ص ٦١ .

لوفيريه (Leverrier) اوربان جوزيف (١٨١١ـ١٨٧٧) ، فلكي فرنسي . ـ ص ٢١ .

لويس الرابع عشر (١٦٣٨ـ١٧١٥) ، ملك فرنسا (١٦٤٣ـ١٧١٥) . ـ ص ٦٢ .

ماركس (Marx) كارل (١٨١٨ـ١٨٨٣) ، مؤسس الشيوعية العلمية العبقري ، معلم البروليتاريا العالمية الكبير وقائدها . ـ ص ٣ ، ٤ ، ١٧ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ .

موليشوت (Moleschott) جاكوب (١٨٢٢ـ١٨٩٣) ، عالم فيزيولوجي ولد في هولندا ؛ ممثل للمادية المبتذلة . ـ ص ٢٤ .

مينيه (Mignet) فرنسوا اوغست (١٧٩٦ـ١٨٨٤) ، مؤرخ برجوازي فرنسي من الاتجاه الليبيرالي . ـ ص ٥٣ .

نابليون الاول (بونابرت) (١٧٦٩ـ١٨٢١) ، امبراطور فرنسا (١٨٠٤ـ ١٨١٤ و١٨١٥) . ـ ص ٣٢ .

هوبس (Hobbes) توماس (١٥٨٨ـ١٦٧٩) ، فيلسوف مادي بارز انكليزي . ـ ص ٢٢ .

هيغل (Hegel) جورج ولهلم فريدريك (١٧٧٠ـ١٨٣١) ، فيلسوف الماني كبير ، مثالي موضوعي وديالكتيكي ؛ اكبر ممثل للفلسفة الكلاسيكية الالمانية . ـ ص ص ٣ ، ٤ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٩ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٥ ، ٥٩ .

هينه (Heine) هنريخ (١٧٩٧ـ١٨٥٦) ، شاعر وكاتب سياسي الماني كبير . ـ ص ٧ .

هيوم (Hume) دافيد (١٧١١ـ١٧٧٦) ، فيلسوف انكليزي ، مثالي ذاتي ، الادري . ـ ص ص ٢١ ، ٢٢ .

محتويات

مقدمة لطبعة عام ١٨٨٨ . . . . . ٣
لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفـــــة الكلاسيكية
الالمانيـــة ٦
١ . . . . . ٦
٢ . . . . . ١٨
٣ . . . . . ٣١
٤ . . . . . ٤١
ملحق
كارل ماركس . موضوعات عن فورباخ . . ٦٦
ملاحظات ٧٠
دليل الاسماء ٧١

الى القراء

ان دار التقدم تكون شاكرة لكم اذا تفضلتم وابديتم لها ملاحظاتكم حول ترجمة الكتاب ، وشكل عرضه ، وطباعته واعربتم لهـــا عن رغباتكم .

العنوان : شارع زوبوفسكي بولفار ٢١ ، موسكو ــ الاتحاد السوفييتي .

Ф. Энгельс

ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ И КОНЕЦ КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

На арабском языке