

جان بول سارتر

الماركسية والتوبة

ترجمها عن الفرنسية : عبد المنعم بحفنى

جميع حقوق الطبع والنشر والتوزيع لهذه الطبعة
محفوظة لمطبعة الدار المصرية ٢٢ شارع سامى بالمالية
تليفون ٣٢٥٧٨ — القاهرة

منتدى ليبيا للجميع

www.libyaforall.com

عبد الله علي عمران

محاورة مفردة

هذه ترجمة للبحث الذى قدمه « جان پول سارتر » بعنوان « Matérialisme et Révolution » بمجلة « تيمب مودرن » ، آثرت ترجمته بعنوان « الماركسية والثورة » بدلا من « المادية والثورة » ، لأن « سارتر » يعنى هنا بالمادية « مادية الماركسية » التى اشتهرت بها عبر الفكر ، اختصاراً وتميزاً لها عن الفلسفات المادية الأخرى .

و « المادية » التى تقول بها « الماركسية » مادية لا خطأ فيها ، ولكن الخطأ الذى يأتينا يدخل إليها من باب قصورها عن تجاوز نفسها ، بمعنى أنها وقد جعلت من نفسها ديماجوجية مدرسية حددت نفسها بأبعاد قصرت عن أن تكون شمولية ، وهو أمر نلاحظه فى فلسفات كثيرة ، فعلى فى فترة تمهيد الأرض لنفسها ، وبذر البذور ، واخضرار الزرع ، حتى الإثمار نجد لها فلسفة خصبة متنوعة قابلة للتهجين ، فإذا تدعمت صلب عودها وبيس اخضرارها وصارت فلسفة تملئ وتسيطر ، أى فلسفة حكم بمد أن يكون لها أتباع وأرض ودولة .

لكن ما هى حقيقة المادية التى بشر بها « كارل ماركس » ؟

لقد قرأ « ماركس » كثيراً ، وكان يذهب وهو فى لندن إلى المتحف

البريطاني ، من التأسمة صباحاً ولا يترك إلا في الماشرة مساء .
وقرأ بالألمانية والفرنسية والإنجليزية ، ولم يترك ورقة أو بحثاً أو كتاباً
في الاقتصاد أو الفلسفة إلا وقرأه . وخرج من حصيلة كل هذه القراءات
بأن العلاقات القانونية وأشكال الدول والحكومات لا يمكن فهمها بنفسها
أو بما يقال له تقدم الفكر الإنساني ، ولكنها ترجع لأسباب تضرب
بجذورها في الظروف المادية للحياة - هذه الظروف التي لحصها « هيجل »
على طريقة كتاب القرن الثامن عشر الإنجليز والفرنسيين تحت اسم
« المجتمع المدني » - وأن تشرح المجتمع المدني ومعرفة تركيبه ليس له إلا
منهج واحد هو : الاقتصاد السياسي ...

« إن الناس أثناء عملية إنتاجهم الاجتماعي يدخلون في علاقات محددة ،
وهذه العلاقات يدخلونها ضد رغبتهم ، ولكنهم مضطرون إلى الدخول
فيها . وتشابه وضعية هذه العلاقات مع وضعية المستوى المادي لإنتاجهم ،
ويكون مجموع هذه العلاقات البناء الاقتصادي للمجتمع - وهو الأساس
الحقيقي الذي ترتفع عليه البناءات الفوقية الأخرى : القانونية والسياسية
والثقافية والأخلاقية . فطريقة الإنتاج في الحياة المادية تعين السمات العامة
لعمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية ، وليس وعى البشر هو
الذي يعين كينوتهم ، لكن كينوتهم الاجتماعية هي التي تعين وعيهم .
وتضطرع القوى المادية للإنتاج في مرحلة معينة من مراحل تطورها مع
علاقات الإنتاج القائمة ، أو مع علاقات الملكية التي كانت تعمل من
خلالها ، إذ تشكل هذه العلاقات قيوداً تحد من إمكانيات قوى الإنتاج ،
ومن ثم يبدأ عهد الثورة ، ومع تغير الأساس الاقتصادي يبدأ تغير البناء
الفوقي كله تغيراً قد يسرع أو يبطئ ، وعندها يجب أن نميز بين التغير
المادي لظروف الإنتاج الاقتصادية والتي يمكن تعيينها بدقة العلوم الطبيعية ،

وبين الأشكال القانونية والسياسية والدينية والجمالية والفلسفية — وبالاختصار بين الشكل الإيديولوجي — الذى يعنى فيه الناس هذا الصراع ويدخلون معركته . وكألا يقوم رأى الشخص على ما يظن هو فى نفسه ، كذلك لا يمكننا أن نحكم على مثل هذه المرحلة من التغير بوعيتها بذاتها ، إنما نحن نستطيع عكس ذلك أن نفسر هذا الوعى من زاوية التناقضات الموجودة فى الحياة المادية ، وبالصراع القائم بين قوى الإنتاج الاجتماعية وبين علاقات الإنتاج .

ولا ينتهى أى نظام اجتماعى أبداً ما لم تتطور كل القوى الإنتاجية التى يستوعبها . ولا يمكن كذلك أن تظهر علاقات إنتاج أعلى قبل أن تنضج ظروف وجودها المادية فى رحم المجتمع القديم . لذلك لا تثير البشرية من المشاكل إلا ما تقدر على حله ، ما دامت المشكلة لا تقوم أساساً إلا إذا تواجدت من قبل الظروف المادية الضرورية لحلها ، أو على الأقل تكون فى طريقها للتكون .

وهكذا نستطيع تقبل أشكال الإنتاج الآسيوى والقديم والإقطاعى والبورجوازي الحديث على أنها مراحل تقدمية فى التكوين الاقتصادى للمجتمع ، وعلاقات الإنتاج البورجوازي هى آخر شكل عدائى فى عملية الإنتاج الاجتماعى ، وعداؤها ليس بمعنى العداء الشخصى ، لكنه الصراع الناشئ من الظروف المحيطة بحياة الأفراد فى المجتمع . وفى نفس الوقت تخلق القوى الإنتاجية التى تتطور فى رحم المجتمع البورجوازي الظروف المادية الكفيلة بحل هذا العداء .

والإنسان يتواجد أولاً ، ثم هو يحدد ماهيته بعد ذلك ، بمعنى أن الإنسان يلقى إلى الحياة كالحیوان ، لكن الإنسان يكتشف ذاته ، بينما

لا يكتشف الحيوان ذاته . واكتشاف الإنسان لذاته يبدأ بتفاعله مع الظروف المادية للحياة التي يجد نفسه فيها ، وفعله فيها خالفاً لظروف جديدة ، أى أن الإنسان يجد نفسه وسط ظروف جيولوجية أو مناخية الخ ... أو ما يسمى بالظروف الطبيعية ، فيعدل فيها بنشاطه ، ويجد نفسه كذلك وسط ظروف اجتماعية أو ثقافية ، وهذه تميزه عن الحيوان ، لكن الحيوان لا يصنع الوسائل التي تسكفل له عيشه ، إنما الإنسان يصنعها ، وفي صنعة لها يصنع حياته المادية الواقعية .

وتتوقف طريقة صنع الإنسان لوسائل عيشه على ما يجده في الطبيعة مما سيعيد إنتاجه . وطريقة الإنتاج هذه لا يجب أن ننظر إليها ببساطة على أنها طريقة إعادة إنتاج الوجود المادى للأفراد : إنها شكل قد يتحدد من قبل لهؤلاء الأفراد ، طريقة محددة للتعبير عن حياتهم ، شكل محدد للحياة . وكما يعبر الأفراد عن حياتهم ، فهكذا يوجدون ، وهكذا تكون حقيقةتهم ، أو كما عبر عن ذلك « سارتر » بطريقة مخالفة : « إننا لسنا ما نقول بل نحن ما نفعل » . أما « ماركس » فيحدد أكثر ما « يفعله » الفرد : بأنه ما ينتجه والطريقة التي ينتج بها ، فالأفراد تتحدد مهامهم بظروف إنتاجهم المادى ، وتاريخ الإنسان هو هذه العملية الإنتاجية . لكن المثاليين يرون تاريخ الإنسان هو تاريخ الفكر ، ويبحثون عن أسباب قيام الحضارات في تطور الفكر خلال مراحل الوجود البشرى ، والحقيقة أن الفكر هو نتاج الممارسة المادية ، وقوة التاريخ الدافعة هي الثورة وليست النقد ، وهي الظروف المادية وليس الدين أو الفلسفة أو أى من الأشكال النظرية . ومجموع القوى الإنتاجية ورأس المال وأشكال الالتقاء الاجتماعى التي يولد فيها كل فرد أو يلقى فيها كل جيل هي الأساس الفعلى لما يسميه الفلاسفة « جوهر الإنسان » . ولا يقوّم هذا الأساس

أو حتى بعكسه « الوعى الذاتى » للفلاسفة أو ثورتهم « المفردة » ضده ،
فإذا لم تكن الظروف المادية مهيأة فعلا للثورة ، بمعنى أنه إذا لم تكن قوى
الإنتاج والجاهير الثورية بحيث تنور ضد ، ليس بعض الظروف لكن
ضد « لإنتاج الحياة القائم كله ، أو « النشاط كله » الذى ينهض عليه ،
فإن الثورة لن تنجح وستظل مجرد « فكرة » .

وبهذه النظرة ينبغي أن نعيد كتابة التاريخ من جديد بحيث لا تنفصل
دور الطبيعة فيه ولا زراه كتاريخ أفراد أو من صنع الدول والديانات
والصراعات النظرية . إن شكل تقسيم العمل عند المصريين القدامى أو
الهنود خلق نظام الطوائف فى الدولة والدين ، لكن المؤرخ التقليدى
بدلاً من أن يعتقد ذلك يذهب إلى الرأى المغاير ويؤمن بأن نظام الطوائف
هو الذى خلق تقسيم العمل وشكل المجتمع . والمؤرخ التقليدى يرى أن
« الروح الخالصة » هى التى تحرك التاريخ . وتظهر هذه الروح بشكل
قوى عند الألمان خصوصاً ، ولعلها أوضح عند « هيجل » بالذات الذى
لا يهتم بحقيقة التاريخ ، ولا حتى بالتاريخ عموماً ، بقدر ما يهتم بالفكر
والفكر المجرد . فالتاريخ عند « هيجل » سلسلة مرحلية من « الأفكار »
تلتهم بعضها البعض ، وتلتهم بدورها آخر الأمر فى « الوعى الذاتى » ..

إن مفهوم « هيجل » للتاريخ يفترض مسبقاً وجود روح مجردة
أو مطلقة تتطور بطريقة تبدو فيها الإنسانية كأنها لا شىء سوى كتلة
حاملة لهذه الروح . ويقدم « هيجل » من داخل إطار التاريخ — التاريخ
التجريبى — عملية التاريخ التأملى ، بحيث يصير تاريخ الإنسانية إلى تاريخ
الروح المجردة : روح أعلى ومجاورة للإنسان الفعلى .

وكنتيجة لفكر « هيجل » قامت في فمجرنسا وعة المذهبين الذين أعلنوا سيادة العقل ، وأعلوها مقابل وضد سيادة الشعب ، بقصد عزل الجماهير والافراد بالحكم . وهو شيء منطقي ، لأنه من لحظة أن يكون النشاط الانساني الفعلي هو نشاط جماهير من الأفراد ، نصير الصكونية المجردة والعقل والروح تعبيرات مطلقة أو مجردة يمثلها تمثيلاً تاماً بضعة أفراد لا غير ، ويعتقد كل فرد في نفسه أنه يمثل هذه الروح ، كل طبقاً لوضعية الاجتماعى ومقدار تخيله عن نفسه وما يسقطه عليها من قوة .

ورأى « هيجل » أن الروح المطلقة في التاريخ تتوسل إلى وجودها بالجماهير لكنها تعبر عن نفسها في الفلسفة ، والفيلسوف هو وسيلة الروح المطلقة في الوصول إلى الوعي بذاتها بعد أن تتم المرحلة التاريخية دورتها . وإذن فدور الفيلسوف في التاريخ هو دور يقتصر على إعلاء هذا الوعي ، وعلى ذلك يكون وصول الفيلسوف وصولاً بعد بلوغ النهاية . وكما ظن البعض قديماً بأن النبات وجد كي يأكله الحيوان ، والحيوان وجد كي يأكله الانسان ، فكذلك وجد التاريخ كي يرضى الحاجة إلى استهلاك التغذية النظرية ، والانسان يوجد كي يوجد التاريخ ، والتاريخ يوجد كي تنكشف الحقيقة . إن التاريخ والانسان كلاهما وجد كي تعى الحقيقة ذاتها . وهكذا يصير التاريخ كالحقيقة وحدة منفصلة ، أو فاعلاً متمايزاً يقيماً يقع منه أفراد البشر كأدوات تعين أو ممثليين شخصيين^(١) . وهذا هو السبب في أن حوارى « هيجل » ،

(١) ويذهب إلى هذا الرأى نفسه « محمد عوده » في بحثه الذى كتبه في مجلة (السكائب) المجلد ٣٦ بعنوان « حول البحث عن نظرية » ص ٦٢ حيث يردد كلام « هيجل » عن التاريخ قائلاً « إلا أن التاريخ قد يرى رأياً آخر » ، فهو هنا يجعل من التاريخ فاعلاً متمايزاً يقيماً أعلى من الإنسان ومن الظروف الموضوعية ، وبينما يلعب « عوده » التفسير المثالى يقع هو نفسه في التفسير المثالى ؛ ونفس الشيء

أو من يسمحون أنفسهم مدرسة « النقد اللطاق » من أمثال « بوير » و « شتراوس » ، كانوا يتحدثون مستخدمين اصطلاحات كهذه « إن التاريخ لا يمكن أن يسخر أحد منه » ، أو « لقد بذل التاريخ كل ما يستطيع » ، أو « إن التاريخ نشيط » ، أو « ما هو هدف التاريخ ؟ » ، أو « إن التاريخ هو الذى يمدنا بالدليل النهائى » ، أو « إن التاريخ سيكشف عن الحقائق » .. الخ .. فهل من الممكن أن يقوم تاريخ للانسان منعزلا عن ارتباطه بالطبيعة : بالحياة وبالصناعة ؟

وهل من الممكن أن يقوم تاريخ للانسان على أنه تاريخ الأفكار ؟ إن الأفكار فى التاريخ هى أفكار البشر عن ظروفهم ، عن وعيهم بذاتهم أو بكونهم بشراً ، لأنه وعى ليس بالفرد ، بل بالفرد فى علاقته بالمجتمع كله ، وبالمجتمع الذى يعيش فيه البشر .

يحدث من أحمد عباس صالح فى مقاله « الطبقة الجديدة والثورة الاشتراكية » من نفس عدد مجلة (الكاتب) ، فعباس صالح ينكر وجود التقسيم الطبقي عندنا وينكر وجود طبقة لإقطاع أو رأسمالية أو بورجوازية ، فى الوقت الذى يؤكد الميثاق كل ذلك ، ولا يدلل عباس صالح على ما يقول بل يطلقها أحكاماً فاسفية ، فإذا لم يكن كل ذلك موجوداً فى مجتمعنا فلماذا قامت الثورة أصلاً ؟ إلا أن يكون وقوعها حدثاً مثالياً ؟ أو أن يكون تفسير أحمد عباس صالح تفسيراً مثالياً ؟ ومع ذلك يعود عباس صالح فى ختام المقال فيعترف بالطبقية وبصراع الطبقات ، وبينما يقول الميثاق بأن الطليعة الثورية عند ما ثارت لم يكن لديها تنظيم سياسى يواجه الممركة ولا نظرية كاملة لتغيير الثورى ، ولم يكن لإرادة الثورة من دليل للعمل غير المبادئ الستة الممهورة .. مع ذلك يصر عباس صالح أن الطليعة الثورية كانت « تعرف ماذا تعمل حين بدأت ، وتملك منهاجاً لا تريد الاعتراف به إلا من خلال التجربة كتنوكيد على لا يقبل الجدل » !! كل هذا إن كانت له صفة فأعما هى الحيلة واضطراب فى المفاهيم الاقتصادية والتعليلات السياسية لا يدل على منهج علمى فى البحث وإنما يدل على اعقاساف فى الأحكام مصدره القول بوجهات النظر لا بالملم الاقتصادى أو السياسى .

لكن « برودون » يقول خلاف ذلك ، فهو يرى التاريخ تاريخ
أفكار ، أو تتابع أفكار ، فبدأ السلطة ساد في القرن الحادى عشر ،
ومبدأ الفردية ساد في القرن الثامن عشر .. وهكذا .

ولو تساءلنا لماذا ظهر هذا المبدأ في هذا القرن دون ذاك ، بينما ظهر
ذلك المبدأ في قرن آخر ، لاضطررنا حينئذ أن نبحث في الظروف المادية
للقرن ، وإذن تكون الظروف المادية هي مؤلفة الدراما الحقيقية وليست
المبادئ أو الأفكار .

وتتحمل طبقة البروليتاريا كل أعباء المجتمع الصناعى دون فوائده ،
وهي تنمزل عن مجتمعه وتدفع إلى ركن بحيث ترى نفسها تقف في مواجهة
كل طبقات المجتمع الأخرى . ويزداد وعى هذه الطبقة بنفسها ويحمل
لواء وعيها الاشتراكيون فيها مثلما يحمل الاقتصاديون الكلاسيكيون
وعى البورجوازية ، ولكن طالما أن البروليتاريا لم تصبح طبقة متماسكة
لم تنهأ ظروفها المادية للنضال فإن الاشتراكيين سيظلون يوتوبيين
خياليين ، لكن عندما تنهأ البروليتاريا ويتخذ كفاحها شكلا أوضح ،
فإن الاشتراكيين لن يتلفوا حولهم باحثين عن النظرية أو العلم ، وإنما
كل ما عليهم أن يفتحوا أعينهم على ما يجرى ويحملوا من أنفسهم أداة
للتعبير عنه . وماداموا يبحثون عن العلم والنظرية في عقولهم قدورهم
سيقتصر على التقنيين ؛ لكنهم أثناء عملية الصراع لن يترشوا باحثين عن
نظرية ، وإنما سيسمون إلى قلب المجتمع : بمعنى أنهم عند الثورة سيقلبون
المجتمع القديم ؛ ومن هذه اللاحظة يتوقف العلم الذى أقامته الحركة
التاريخية والذى يرافق هذه الحركة مرافقة واعية ، عن أن يكون مذهباً
ويصير ثورياً .

هذه هي « المادية » التي يقول بها « ماركس » والتي يوافقها في بعض نقاطها « سارتر » ولا يوافقها في بعضها الآخر ، أو حينما تتناقض مع نفسها ، وهو ما أرجو أن أكون قد عرضته عرضاً أميناً ، وسأدع الكلام لسارتر كي يقول رأيه في هذه المادية ، وفي حاجة الثورة إليها في العمل الثوري ، وماهية الثورة والعمل الثوري ، آملاً أن أقدم بعد ذلك الفروق التي يراها سارتر بين « الماركسية والوجودية » في بحثه الذي استهل به كتابه الكبير **نقد العقل الجبرلي** .

عبد المنعم الحفني

(١)

الأسطورة الثورية

شباب هذه الأيام ليسوا في راحة ..

إنهم لم يعودوا يعترفون بأنهم شباب ..

لقد تبرأوا من الشباب كما لو كان الشباب ليس مرحلة من مراحل الحياة السكن ظاهرة طبقية : كما لو كان طفولة قد امتدت امتداداً غير طبيعي : كما لو أنه طلسم يحجز لأبناء الموسرين أن يتحرروا من المسؤولية ، بينما يبلغ أبناء العمال مبلغ الرجال دفعة واحدة : من المراهقة إلى الرجولة ، دون أن تكون لهم مرحلة طفولة .

وهكذا يبدو عصرنا وهو يصفى مختلف البورجوازيات الأوروبية كما لو كان يقوم في نفس الوقت بتصفية تلك الفترة الميتافيزيقية المطلقة التي طالما قال الناس عنها إنها « لا بد أن تنقضي » .

وها هم معظم تلاميذ السابقين قد تزوجوا في سن مبكرة لأنهم خجلوا من شبابهم ، ومن الفراغ الذي كانوا يحسون فيه ، والذي كان « للودة » في يوم من الأيام .

لقد صاروا آباء قبل أن يكملوا دراساتهم ، وما يزالون الآن يحصلون

من أسرم على بعض المال في نهاية كل شهر ؛ ولم يكفهم ذلك ، فهم يعطون الدروس الخصوصية أو يقدمون التراجم أو يقومون بتقضية وقت فراغهم في ممارسة مهنة غريبة تدرب عليهم بعض المال ، وقد يعملون عمالا لنصف الوقت . وحالم يشبه في بعض أموره حال النساء القابعات في المنازل ينفق الرجال عليهن ، وفي بعضه الآخر يشبه حال العمال الذين يعملون من منازلهم .

وهم لا يتوقفون أمام الأفكار طويلا متهملين متأينين ، كما كنا نفعل في سنهم ، قبل أن يمتنعوا أيأ منها .

إنهم آباء ومواطنون ؛ وهم ينتخبون لأن عليهم أن يلتزموا بمبدأ من المبادئ .

وكل ذلك لا عليهم فيه ، لأن مآلهم في النهاية إلى المفاضلة بين أن يكونوا مع الإنسان أو ضده : أن يكونوا مع الجماهير أو ضدها .

فإذا اختاروا الإنسان والجماهير بدأت مشاكلهم ، إذ عليهم كما يقولون لهم أن ينبذوا ذاتيتهم ؛ وهم إن نبذوها فعلا وتخلوا عنها فإنما ذلك لأسباب ذاتية : أسباب نابعة أصلا من داخلهم ، فهم يستشيرون أنفسهم قبل أن يلاشوها ، ومن ثم فكما جد تفكيرهم في التخلي عن ذاتيتهم كلما كبرت أهمية هذه الذاتية في أعينهم ، وعندئذ يدركون بضيق أن فكركتهم عن الذاتية ما تزال ذاتية ؛ وهكذا يدورون في حلقة مفرغة عاجزين عن اختيار أي الجانبين : فلو توصلوا إلى قرار أسرعوا مغمضين العيون إلى الأخذ به والسير على هديه يدفعهم إلى ذلك الملل أو نفاد الصبر .

وليت الأمر اقتصر على ذلك ، فإنما عليهم بعد ذلك أن يختاروا بين مذهبين : المادية والمثالية .

إنهم يقولون لهم ما من وسط ، فعليهم أن يأخذوا بالمادية أو يأخذوا بالمثالية ، فإن لم يأخذوا بهذه كانوا في صف تلك ، وإن أخذوا بتلك كانوا ضد الأخرى .

وتبدو لعاليتهم المبادئ التي تقوم عليها المادية خاطئة فلسفياً ، إذ كيف يمكن أن تتولد فكرة المادة عن المادة .

ومع ذلك تراهم يحتجون في نفس الوقت على المثالية ويرفضونها رفضاً تاماً مدركين أنها أسطورة الطبقات المالكة ، وأنها ليست الفلسفة للتماسكة ، وإنما هي نوع من التقليد الغامض الذي لا يوجد إلا بغية تقنيع الواقع وامتصاصه في الفكرة .

لكنهم إذا جهروا بما يرون قيل لهم : « لا يهم . ما دمتهم غير ماديين فأنتم مثاليون رغماً عنكم ، وإذا ثرتم ضد فوازيبر أساتذة الجامعات ستجدون أنفسكم ضحايا وهم أشد زلماً وأكثر خطراً » .

وهكذا يطاردون حق في أفكارهم التي تتسم من منابها ، ويحكم عليهم على غير إرادتهم بخدمة فلسفة يحتقرونها أو باعتراف مذهب — من باب النظام — يعجزون عن الإيمان به ؛ ويفقدون صفة اللامبالاة التي يتسم بها من هم في سنهم ، لكنهم لا يصير لهم في نفس الوقت يقين من نصح ؛ إنهم لم يعودوا الأحرار الذين كانوا هم ، ومع ذلك لا يستطيعون أن يلتزموا بمبادئ معينة ؛ وهم يتوقفون عند أعتاب الشيوعية وليست لديهم جرأة النفاذ إليها أو الابتعاد عنها ؛ ولا ذنب لهم فيما آلت إليه حالهم ، فالخطأ ليس خطأهم وإنما هو خطأ الذين يلعبون بالديالكتيك ليضطروهم إلى الاختيار بين تقيضين ورفض القضية التركيبية التي تضمهما معاً مطلقين عليها في احتقار إسم « الحزب الثالث » .

وما دام هؤلاء الناس مخلصين حق الاخلاص ويأملون في قيام نظام اشتراكي ، وحيث أنهم مستعدون لخدمة «الثورة» بكل ما يمكن من قوة فإن الطريقة الوحيدة لمساعدتهم هو أن نتساءل على طريقةهم : هل المادية وأسطورة الموضوعية لازمان فعلا لقضية الثورة ، وهل لا يوجد انفصال بين عمل الثوري وإيدولوجيته ؟

وها أنذا أتناول لذلك المادية وأحاول أن أتفحصها من جديد .

يبدو أن « أول » ما تدعو إليه المادية هو إنكار وجود الله والغائية المتعالية، وأنها « ثانياً » تحيل حركة العقل إلى حركة المادة؛ وأنها « ثالثاً » تلغى الذاتية برد العالم ، ومن ضمنه الإنسان ، إلى نظام يتكون من أشياء ترتبط ببعضها البعض بروابط كونية . ومن ثم فإنني أخلص إلى نتيجة لا شك فيها : أن المادية مذهب ميتافيزيقي ، وأن الماديين ليسوا أكثر من ميتافيزيقيين .

لكن الماركسيين سيستوقفوني فوراً . وسوف يخطئونني ، فليس هناك من شيء يكرهونه كراهية ما بعدها كراهية بمثل كراهيتهم للميتافيزيقا ، بل إنه لا يبدو حتى أنهم يحبون الفلسفة . وها هو مسيو (ناغيل) يقول عن المادية الجدلية إنها « التعبير عما تم اكتشافه تدريجياً في العالم من تفاعلات متداخلة ، وهو اكتشاف ليس بالسلي أبداً وإنما هو يتضمن فعالية المكتشف والباحث والمناضل » .

أما المادية الجدلية عند « مسيو جارودي » فهي المادية التي تبدأ حركتها بإنكار وجود أية معرفة صحيحة خارج نطاق المعرفة العلمية .

وهي عند « مدام أنجراند » المادية التي يمكن معها أن نكون ماديين إلا إذا رفضنا أولاً كل تأمل مسبق *a priori* .

وهذه المطاعن التي يوجهونها للميتافيزيقا قد عرفتھا الميتافيزيقا من
قديم ، منذ أيام كتابات الوضعيين في القرن الماضي [لكن الوضعيين ،
وكانوا منطقيين مع أنفسهم ، رفضوا أن يقطعوا برأى في مسألة وجود
الله ، لأنهم اعتبروا كل ما يمكن التكهّن به في هذا الموضوع غير قابل
للتحقّق منه ، ومن ثم فقد أهملوا نهائياً كل تفكير في علاقة البدن بالعقل
لأنهم رأوا أنهم إن يتوصلوا إلى معرفة يقينية في ذلك .]

ومن الواضح حقاً أن إلحاد مسيو ناثيل أو مدام أنجران ليس
« التعبير عن الاكتشاف التدريجي » ، وإنما هو موقف واضح ومسبق
في مشكلة تتجاوز تجاوزاً لا نهائياً حدود تجربتنا .

وهذا الموقف الذي وقفه الوضعيون أفقه أنا أيضاً مع فارق واحد
هو أنني لا أعتبر نفسي أقل ميتافيزيقية في رفضي لوجود الله مما كان
بينتر « في تسليحه بوجوده .

وإني لأتساءل : وكيف يحل المادى نفسه من تهمة الانزلاق إلى
« ميتافيزيقا إذا رد الفكر إلى المادة ، مع أنه يتهم بها المثاليين عندما يردون
« إلى الفكر ؟ ولا تؤيد التجربة المذهب المادى مثلما لا تؤيد
سبب الطرف المناقض له ، وإنما تنحصر نتيجة التجربة في التدليل على
وجود علاقة بين ما هو فسيولوجى وبين ما هو سيكولوجى ، ويمكن
تأويل هذه العلاقة آلاف التأويلات ، فإذا كان المادى يدعى أنه على
نمين « من مبادئه فإن تيقنه ليس له إلا مصدر واحد هو الحدس أو
الاستدلال المسبق a priori ، أى الاستدلال الصادر عن نفس التفكير
نفس القدى استنكره ، وإذن تكون المادية كما أفهمها الآن نوعاً من
من الفلسفة الميتافيزيقية التي تختفى خلف الوضعية ، وهي نوع من

المتافيزيقا هادم لنفسه ، وهو إذ يقوض الميتافيزيقا عن مبدأ فأبداً يفعل ذلك مجرداً شعاراتها من كل أساس يمكن أن نهض عليه .

وهي في نفس الوقت تهدم الوضعية التي تختفي تحتها ، وهام حواريو « كونت Conte » عندما قصروا المعرفة الإنسانية على المعرفة العلمية وحدها كانوا يظهرون التواضع ، فقد حددوا العقل بحدود تجربتنا الضيقة ، لأنه بلا سلطان إلا في هذه الحدود . ولذلك كان التقدم العلمي بالنسبة لهم حقيقة واقعة ، لكنها حقيقة « إنسانية » ، وإن العلم ليصبح حقاً عن وجهة نظر الانسان وفي سبيله . وهم لم يحرصوا على أن يسائلوا أنفسهم هل الكون في « حد ذاته » يحتمل ويضمن النظر العقلاني العلمي ، لأنهم لو فعلوا لاضطروا إلى الخروج عن ذواتهم وعن بشريتهم ليقارنوا الكون كما هو في ذاته بصورة الكون التي لدينا عن طريق العلم ، ولاضطروا كذلك إلى أن تكون لهم نظرة الله التي له عن الانسان والعالم . [أمكن المادى ليس على هذا القدر من الخجل . إنه يولى العلم والذاتية والانسانية ظهراً ، ويحل نفسه محل الله الذي ينكره ، وذلك ليتأمل الكون . وهو يكتب في هدوء « إن مفهوم المادى عن العالم يعنى ببساطة فهم الطبيعة كما هي دون أى إضافة غريبة عليها » (١) .

والمقصود هنا من استخدام هذه الفقرة التي تثير الدهشة هو استبعاد الذاتية الانسانية : هذه « الاضافة الغريبة » على الطبيعة .

إن المادى حين ينكر ذاتيته يعتقد أنه قضى عليها ، ولكن حيلته

(١) مؤلفات ماركس وإنجلز الكاملة ، لودفيج فوريباخ الجزء ١٤ ص ٦٥١ الطبعة الروسية . إننى أقول هذه الفقرة لعكس آيين ماتستخدم فيه اليوم ، وإنى لأزعم أن آيين في مكان آخر أن ماركس كان له مفهوم أعمق وأثري عن الموضوعية .

مفضوحة فهو لكي يقضى على الذاتية يعلن أنه « موضوع » أى مادة للعلم ،
ولكنه بعد أن يقضى على الذاتية من أجل الموضوع يعتبر نفسه
« نظرة موضوعية » بدلا من أن يرى نفسه شيئاً بين الأشياء تندافعه
حوادث الكون المادى ، ويدعى أنه يتأمل الطبيعة مجردة .

إننا نكتشف هنا تلاعباً بالألفاظ من ناحية استخدامه للموضوعية ،
فهو عند ما يستخدم الموضوعية يستخدمها مرة أخرى لتعنى القيمة المطلقة
المتحررة من عيوب النظر الذاتى .

وهكذا يدعى المادى تجاوزاً للذاتية ، وهو يشبه نفسه بالحقيقة
موضوعية ، وهو عندئذ يحول فى عالم من الأشياء أو عالم تسكنه الأشياء .
وهو عند ما يعود من جولته فى هذا العالم يعود إلينا وهو يقول « إن
كل ما هو معقول فهو واقع وكل ما هو واقع فهو معقول » .

لكننا نتساءل كيف تنأتى له هذا التفاضل العقلى ؟

أفهم أن يأتينا واحد من أنصار « كانت Kant » ، فيقول لنا ما يراه
فى الطبيعة ، لأن العقل عند هؤلاء هو منشئ التجربة .

أما المادى فإنه لا يعترف بأن العالم هو حصيلة ما ننشئه من أفعال ،
يرى أننا نحن حصيلة العالم .

وإذن فكيف نعرف أن الواقع معقول مادما لا نكون من هذا
الواقع على مر الأيام إلا جزءاً صغيراً متناهياً فى صغره ؟

ربما يخرضنا نجاح العلم على الظن فى « احتمال » قيام هذه المعقولة ،
سواء ربما تكون فى هذه الحالة معقولة موضوعية سكونية يمكن أن
تصدق على تعيين محدد من الهجوم ثم تنهار لو تعدته أو قصرت عنه .

وما يبدو لنا استقراء متعجلاً ، أو موضوعة Postulat لو شئت ،
تصنع منه المادية يقيناً . لا يوجد شك بالنسبة للمادية . إن العقل يوجد
داخل الانسان وخارجه . وتطلق مجلة الماديين الكبرى على نفسها اسم :
« الفكر La Pensée لسان المذهب العقلي الحديث » .

لكن الواقع أن المذهب العقلي ينتقل نقلة جدلية من المذهب العقلي
إلى المذهب اللاعقلي ويهدم نفسه بنفسه ، لأنه لو كان الحادث النفسى
يحدده الحادث البيولوجى تحديداً ، والحادث البيولوجى تحدده الوضعية
الفيزيائية للعالم فأنا أفهم أن الشعور الإنسانى يمكن أن يعبر عن الكون
كما يعبر المعلول عن علته لا كما تعبر الفكرة عن موضوعها .

وإذن يكون سؤالنا كالتالى : كيف يمكن للعقل إذا كان أسيراً تتحكم
فيه الأشياء الخارجية وتسيطر عليه سلسلة من الأسباب العمياء أن
يظل عقلاً ؟

كيف يمكننى أن أعتقد فيما تؤل إليه استنتاجانى إذا كان الحادث
الخارجى وحده هو الذى أودعها فى نفسى ؟ وإذا كان العقل قطعة من
العظم كما يقول « هيجل » ؟

وكيف يمكن أن تكون حصيلة الظروف هى فى نفس الوقت مفاتيح
الطبيعة ؟

انظروا كيف يتحدث « لينين » عن وعينا . .

إنه يقول : « ليس الوعى إلا انعكاساً للوجود ، وهو انعكاس صحيح
تقريباً فى أحسن الأحوال » .

لكن من الذى سيقدر أن الحالة الحالية أو الوعى المادى خاصة هو

إن على الجزء في هذه الحالة أن يكون داخل نفسه وخارجها في نفس الوقت ليستطيع المقارنة ، ولكن هذا مستحيل طبقاً لما يقضى به منطق هذا الرأي نفسه ، وإذن لا يكون لدينا من صدق المعايير ما يمكننا من التحقق من صدق تأملاتنا إلا المعايير الداخلية الذاتية ، مثل انطباق هذا التأمل على تأملات أخرى ، ومثل وضوحه وتميزه وثباته ، وتلك هي المعايير المثالية ذاتها ، وهي معايير لا تعين حقيقة من الحقائق إلا « للانسان » .

لكن هذه الحقيقة لا ينشئها الانسان مثلما يتصور حواريو « كانت Kant » . إنها حقيقة يخضع لها ، لذلك فإيمانها بها إيمان لا أساس له ، وعادة من العادات .

إن المادية وهي نوع من المذهبية عندما تؤكد أن الكون يولد الفكر ما تلبث أن تتحول إلى الربوبية المثالية ، لأنها تضيف على العقل بإحدى يديها حقوقاً لا حدود لها ، وتنزع عنه باليد الأخرى كل هذه الحقوق .

إنها تهدم المذهب الوضعي بمذهب عقلي قطعي ، ثم تهدم الاثنين معاً رأي ميتافيزيقي . هذا الرأي هو أن الانسان موضوع مادي ، ثم تهدم هذا الرأي بأن تنفي الميتافيزيقا أصلاً وتناقضها بالعلم ، ثم تناقض العلم عن غير وعى بمذهب ميتافيزيقي ، وهكذا نصبح في متاهة ، فكيف أسوغ نفسى أن أكون مادياً ؟

سيقولون رداً على أنى لم أفهم ، وأنى خلطت بين المادية الساذجة حتى يقول بها « هلقتيوس » و « هولباخ » وبين المادية الجدلية . وسوف يردون على بأنه في قلب الطبيعة توجد حركة جدلية

« يصير » بها الجديد إلى ضده ليندمج معه في مركب جديد .
وأنا أرى في هذا الكلام نفس الجدل الهيجلي القائم على ديناميكية الأفكار .

إن الفكرة عند « هيجل » تستدعى فكرة أخرى ، وتنتج كل فكرة ضدها .

وإنى لأعرف أن باعث هذه الحركة هو جذب المستقبل للحاضر ، وجذب الكل للأجزاء حتى قبل أن توجد الأجزاء .

ويصدق هذا على المركبات الجزئية ، كما يصدق على السكيات التي هي في آخر الأمر الروح .

وإذن فيبدأ هذا الديالكتيك هو تحكم الكل في الأجزاء ، وميل الفكرة إلى الاكتمال والاثراء ، وأن الارتقاء يسير ، لا في خط مستقيم مثل ارتقاء العلة إلى المعلول ، وإنما في تركيب متعدد الأبعاد تضم فيه كل فكرة في ذاتها جملة الأفكار السابقة عليها ، ولا تبدو فيه بنية التصور تراكماً لعناصر ثابتة يمكن عند الضرورة أن ترتبط بعناصر أخرى لتولد مركبات جديدة ، وإنما في تنظيم متوحد ، الجزء فيه لا يمكن النظر إليه منفصلاً عن الكل ، ولو نظرنا إليه كذلك لما أصبح جزءاً وأصار شيئاً « مجرداً » قد تحرر عن طبيعته .

وأنا أقبل هذا الجدل عندما يتعلق بالأفكار ، فالأفكار تركيبية طبعاً ، لكن الماديين يرون أن « هيجل » قد قلب المسألة وسحب الجدل على الأفكار بدلاً من المادة . ولو سألتهم أية مادة تصدون أجابوك ليس هناك مادتان ، إنها المادة التي يتحدث عنها العلماء ، متناسين أن المعطالة

هى ما يميز هذه المادة ، وعطالة المادة تعنى عجزها عن أن تخلق شيئاً بنفسها .

إن المادة كالفاتورة تحمل على ظهرها الحركة والطاقة ، وهذه الحركة وتلك الطاقة يأتياها من الخارج .

إن المادة قد ترتبط بها وقد تتركها .

لكن عصب الديالكتيك هو الفكرة الكلية ، والحوادث فيه ليست مظاهر متفرقة ، وهى عند ما تقع فإنها تقع فى الوحدة العليا للكل وترتبط فيما بينها بعلاقات جوهرية ، بمعنى أن وجود أحدها يغير من طبيعة الآخر .

أما عالم العلم فهو كى .

والكمية تقيض الوحدة الجدلية .

والمقدار إنما هو وحدة فى الظاهر ، أما فى الواقع فعناصره التى يتكوّن منها لا ترتبط ببعضها البعض إلا بالمية ، أى أنها موجودة معاً . ولا تتأثر الوحدة العددية بوجود وحدة عددية أخرى معها . إنها تظل ساكنة معزولة فى قلب العدد الذى تكونه وهى لذلك يمكن عدها ، وإلا فلو كان هناك حادثان يقعان لطرفين بحيث يبدل كل منهما الآخر لاستحال أن نقول هل نحن إزاء طرفين مستقلين أم طرف واحد .

وهكذا يصير العلم فيما يبحث فيه وفى مبادئه ومناهجه ، هو تقيض الديالكتيك ، مادامت المادة العلمية هى تحقق الكمية . وعند ما يتحدث العلم عن القوى التى تضغط على نقطة مادية فإنه يعنى أن هذه القوى مستقلة تفعل كل منها فعلها كما لو كانت موجودة وحدها . وإذا درس العلم ظاهرة جذب بعض الأجسام لبعضها الآخر فإنه يحرص أن يحدد هذا

الجذب كعلاقة خارجية ، أى كعلاقة تغير من حركاتها ومن سرعتها ، وقد يستخدم العلم كلمة تركيب لسكرته يعنى بالتركيب المركب الكيمياءى لا المعنى الهيجلى ، بمعنى أن الأجزاء التى تدخل فى مركب يحتفظ كل منها بخصائصه ، أى أنه عند ما تشترك ذرة الأكسجين مع ٢ ذرة هيدروجين لتسكوّن الماء فإن ذرة الأكسجين وذرتى الهيدروجين تحتفظ بخصائصها ، ولا يبدل الماء من طبيعتهما ويمكننا الحصول عليهما من جديد ، كل على حدة . فمثل هذا المركب إنما هو حالة . ويحاول علم البيولوجيا دراسة هذه المركبات وردها إلى العمليات الفيزيائية الكيمياءية التى تحدثها .

لكن مسيو « ناقليل » المادى لسكرى يقيم علم نفس علمى يتجه إلى السلوكية التى تصور السلوك الإنسانى كمجموعة انعكاسات شرطية .

ونحن لا نصادف فى عالم العلم كليات عضوية ، لأن وسيلة العالم هى التحليل ، والتحليل يرد المركب إلى البسيط ، وعند ما يعود إلى إعادة البسيط إلى مركب فإنما ليتأكد من نتائج تجربته الأولى ، أما الديالككتيك فهو لا يرد المركبات إلى عناصر .

ومع ذلك يدعى « إنجلز » أن « علوم الطبيعة تدلل على أن الطبيعة تسير جدلياً لا ميتافيزيقياً ، وأنها لا تتحرك فى دائرة تتكرر إلى الأبد وإنما هى ذات تاريخ حقيقى » .

ويستشهد « إنجلز » بنظرية « دارون » قائلاً : « إن دارون قد قضى على فهم الطبيعة فهماً ميتافيزيقياً حين برهن على أن كل العالم العضوى إنما هو نتيجة تطور قد استمر لملايين السنين^(١) » .

(١) إنجلز — أعماله .

لكننى أقول قبل كل شيء أنه من الواضح أن فكرة التاريخ الطبيعي فكرة سخيفة ، فالتاريخ لا يمكن أن يتميز بالتغير أو بحركة الماضى الحاضرة والبسيطة . إنه يتحدد باستئناف الماضى بالحاضر استئنافاً عن قصد . وهكذا لا يمكن أن يكون هناك إلا التاريخ الانسانى . أضف إلى ذلك أن « دارون » إذا كان قد دلى على أن الأنواع يخرج بعضها من البعض فإن محاولته لتفسير ذلك كانت من النوع الميكانيكى وليست من النوع الديالكتيكي . وهو يفسر الفروق الفردية بنظرية الاختلافات الصغيرة ، وهو يعتبر كلاً من هذه التغيرات البسيطة ، كنتيجة لاد لعملية تطورية ، ولكن كنتيجة لصدفة ميكانيكية .

ومن المستحيل إحصائياً في مجموعة من الأفراد من نفس النوع أن لا يوجد بينها بعض منها يتفوق على الآخرين في الوزن والقوة أو غير ذلك من الصفات . أما عن تنازع البقاء فإنه لا يمكن أن ينتج مركباً جديداً من خلال اتحاد الأضداد . إن نتائجه نتائج سلبية بحثة مادام أنه يلاشى العناصر الأضعف ملاشاة تامة . ولكي نفهم ذلك يكفي أن نقارن نتائجه بالصراع الطبقي ، هذا الصراع الذى نعبده مثالياً من الناحية الجدلية . إن البروليتاريا في صراع الطبقات تمتص البورجوازية خلال اتحادها نحو تكوين مجتمع لا طبقى . ومن تنازع البقاء يتسبب الأقوياء ببساطة في ملاشاة الضعفاء . وأخيراً فإن ميزة الفرصة لا تتطور : إنها تظل ساكنة وتنتقل دون تغير بالوراثة . إنها حالة ، وهى ليست هذه الحالة التى ستمعدل بدينامية داخلية بقصد إنتاج درجة أعلى من التنظيم ، إنما يحىء تغير آخر بالصدفة أيضاً وينضاف من الخارج وتتككرر عملية الملاشاة ميكانيكياً ، فهل يجب أن نخلص من ذلك إلى أن « إنجلز » كان يلقي الكلام جزافاً أو أنه كان مغالطاً ؟ ولكي يبرهن على أن الطبيعة لها

تاريخ فإنه يستخدم فرضاً علمياً المهدف منه أساساً رد التاريخ الطبيعى إلى
تسلسلات ميكانيكية .

وهل كان « إنجلز » أصدق حين تحدث عن الطبيعيات ؟

إنه يقول لنا « إن كل تغيير فى الطبيعيات هو انتقال من كم إلى كيف ،
من كم الحركة — من أى شكل كان — الكامنة فى الجسم أو المنقولة
إليه — وهكذا لا تكون لدرجة حرارة الماء وهو فى حالة السيولة أية
أهمية فى أول الأمر ، لكنك لو زدت الحرارة أو قللتها نصل إلى لحظة
يعتدل فيها كيان الماء ويتبدل فى حالة من الحالتين إلى بخار ، وفى الحالة
الأخرى إلى ثلج » .

إن « إنجلز » يخدعنا هنا ، إنه هنا كالذى يلعب بالمرأى ، يخدعنا بصورها
عن الحقيقة . الحقيقة أن البحث العلمى لا يعنيه إطلاقاً الإبانة عن الانتقال
من الكم إلى الكيف . إن البحث العلمى يبدأ من الكيفية المحسوسة التى
يعدها وهماً وظاهراً ذاتياً . وهو يبدأ من هذه الكيفية المحسوسة كي
يجد خلفها الكية التى يعدها حقيقة الـكون . لكن « إنجلز » بسذاجة
يعتبر الحرارة كما لو كانت كمية صرفة من أول الأمر . والواقع أن درجة
الحرارة تبدو من أول وهلة على أنها كمية ، وهى تلك الحالة التى يحس
فيها الإنسان الراحة أو انعدامها وتحمله على الانكماش داخل معطفه أو
خلعه . ويرجع المهتم بالعلوم هذه الكيفية المحسوسة إلى كمية حين يسلم
بإحلال قياس التحددات التى تطرأ على السوائل قياساً تكميئياً محل هذه
الإدراكات الغامضة التى تحصلها حواسنا . وتحول الماء إلى بخار هو
كذلك بالنسبة للمهتم بالعلوم ظاهرة كمية أو قل هو لا يوجد بالنسبة له إلا
كم . إنه يعين البخار بالضغط أو بنظرية حركية ترد الضغط إلى حالة

كمية « الوضع والسرعة » لذراته . وإذن فعلينا أن نختار ، فإما أن نظل داخل نطاق الكيفية المحسوسة فيكون البخار عندئذ كيفية ، لكن الحرارة تكون كيفية هي كذلك ، وعندئذ لانكون علميين ، وإما نكون على مرأى من كيفية تؤثر في كيفية أخرى . وإما أن نعتبر الحرارة كمية ، وعندئذ نحدد الانتقال من حالة السيولة إلى حالة الغازية تحديداً علمياً من حيث هو تبدل كمى ، أى يحدد بضغط يمكن قياسه ويقع على « بستون » ، أو بعلاقات بين الذرات يمكن قياسها .

فبالنسبة المشتغل بالعلوم تولد الكمية كمية ، والقوانين العلمية هي صيغ كمية ، وليس للعلم أية رموز يعبر بها عن الكيفية من حيث هي كيفية ، وعندئذ فما يقدمه « إنجلز » مدعياً أنه إجراء علمى هو حركة عقلية خالصة بسيطة لعقله هو ، تنتقل من عالم العلم إلى عالم الواقع الساذج ، ثم ترجع مرة أخرى إلى عالم العلم وإلى عالم الحس الخالص . أضف إلى ذلك أننا حتى لو سلمنا معه بما يقول فهل هذا الذهاب والإياب الفكرى يشبه أقل شبه العملية الجدلية ؟

وأي نرى التقدم في هذا ؟

ولنسلم بأن تغير حرارة الماء من حيث هو شيء كمى يولد فيه تبديلاً كيفياً بحيث يتحول الماء إلى بخار ، فماذا إذن ؟

إنه يحدث ضغطاً على صمام البخار ويرفعه ويخرج مندفعاً إلى الهواء فيبرد ويتحول إلى أن يكون ماء من جديد ، فأين يكون التقدم ؟

إننى لا أرى إلا دورة . صحيح أن الماء لم يبق في الخزان ، لكنه خرج إلى الأرض والأعشاب في شكل ندى ، لكن باسم أية ميتافيزيقا

يمكن أن يعد هذا التغيير المكاني تقدماً ؟ (١) .

قد يقول قائل معترضاً بأن بعض النظريات الحديثة كنظرية «إينشتين»
هى نظريات تركيبية .

ونحن نعرف أن «إينشتين» فى نظامه لا يقر وجود عناصر منعزلة ،
فكل حقيقة تتعين بعلاقتها بالكون ، وهذا الكلام يمكن الرد عليه فى
إسهاب ، لكننى سأقصر ردى على إبداء هذه الملاحظة ، وهى أن ما نحن
بصدده لا علاقة له بالتركيب ، لأن العلاقات التى يمكن أن تقوم بين
مختلف الكيانات التى يتكوّن منها المركب هى علاقات داخلية وكيفية ،
بينما العلاقات فى نظرية «إينشتين» التى تمسكنا من تعيين وضع من
الأوضاع أو تعيين كتلة من الكتلة تظل علاقات كمية وخارجية .

وبالإضافة إلى ذلك فإن المشكلة التى نناقشها ليست ما ذكرنا ، لكنها
مشكلة شىء آخر ، فسواء كان المشتغل بالعلوم هو «نيوتن» أو «أرشميدس»
أو «لابلاس» أو «إينشتين» ، فإنه يدرس ليس الكلية المحسوسة ، لكن
الظروف العامة والمحيرة للكون ، ليس الحادثة الخاصة التى تمسك

(١) يمكن ملاحظاً أن أحداً لن يأمل فى الخروج من هذا المأزق عند هذه
النقطة بأن يتحدث عن الكميات التى توجد بشكل كثيف . لقد أوضح
«برجسون» من زمن الخطأ والخطأ الذين اتسمت بهما أسطورة الكمية التى
توجد بشكل كثيف والتى فضحها علماء السيكونفزيقا . إن الحرارة كما نحسها كيف .
إنها ليست أدفاً اليوم مما كانت عليه بالأمس ، لكننا دافئة بطريقة مغايرة . وبالعكس
فإن «الدرجة» التى نقيسها طبقاً للتمدد المكعب هى كمية خالصة وبسيطة ترتبط بها
فى ذهن الرجل العادى فكرة غامضة عن كيف محسوس . والطبيعات الحديثة بدلا
من الاستمرار فى الاعتقاد فى هذه الفكرة الغامضة ترد الحرارة إلى «حركات»
ذرية معينة . فإذا يحدث للكتانة ؟ وما هى كثافات الصوت والضوء إن لم تكن
علاقات رياضية ؟

وتمتص داخلها الضوء والحرارة والحياة والتي نسميها « انزلاق الشمس من خلال أوراق الشجر في يوم صيف » ، لكن الضوء عموماً وظاهرة الحرارة وظروف الحياة العامة . إنه لا يدرس أبداً هذا النوع من الانكسار الذي حدث من خلال هذه القطعة من هذا النوع من الزجاج التي لها تاريخها والتي يمكن أن نعتبرها من وجهة نظر خاصة المركب المحسوس للكون ، ولكنه يدرس شروط إمكان الانعكاس عموماً . فالعلم يتكوّن من مفاهيم بالمعنى الهيغلي للتعبير ، والديالكتيك في جوهره على عكس ذلك ، فهو حركة تصورات .

ونحن نعرف أن التصور عند « هيغل » ينظم ويمزج بين المفاهيم بعضها البعض في وحدة الواقع الموضوعية الحية العينية . فالأرض وعصر النهضة والاستعمار في القرن الثامن عشر والنسازية ، كلها موضوعات تصورات ، أما الكينونة والضوء والطاقة فهي مفاهيم مجردة . وقوام الإثراء الديالكتيكي هو الانتقال من المجرد إلى العيني ، أي الانتقال من المفاهيم الأولية إلى التصورات التي تزداد ثراء ، فحركة الديالكتيك هي من عكس حركة العلم .

ولقد اعترف لي أحد الشيوعيين قائلاً : صحيح أن العلم والديالكتيك يسيران في اتجاهين متضادين ، لكن هذا لأن العلم يعبر عن وجهة النظر البورجوازية ، وهي وجهة نظر تحليلية ، لكن الديالكتيك عندنا على عكس ذلك هو فكر البروليتاريا .

عظيم ... مع أن العلم السوفييتي لا يبدو أنه يختلف كثيراً في مناهجه عن العلم في الأقطار البورجوازية ، لكن في هذه الحالة لماذا يستعير الشيوعيون قواعد المحاجاة وأصولها من العلم كي يساندوا بها ماديهم ؟

إنني أوافقهم على أن روح العلم مادية ، لكنهم يصفونها بأنها تحليلية
وبورجوازية ، وبذلك أميز بوضوح وجود طبقتين تتصارعان : الأولى
بورجوازية مادية ومنهجها في التفكير تحليلي وإيدلوجيتها هي العلم ،
والثانية هي البروليتاريا وهي مثالية ومنهجها في التفكير تركيبي
 وإيدلوجيتها الديالكتيك .

ولما كانت الطبقات تتواجد في صراع فلا بد أن يقوم بينها تعارض ،
لأن إيدلوجيتها لا تتعايش .

الكن الواقع خلاف ذلك ، فالديالكتيك هو تاج العلوم ، وهو
يستخدم كل نتائجها لآخر درجة .

ويبدو أن البورجوازية تستفيد من التحليل وترد به الأطل إلى
الأدنى ، وبذلك تكون مثالية ، بينما أن البروليتاريا التي تفكر تركيبياً
مستهدية بالفكرة الثورية — وحتى وهي تؤكد أن المركب لا يرد إلى
عناصره — هذه البروليتاريا مادية .

فماذا نفهم من كل هذا ؟

لنعد إلى العلم الذي دلل على نفسه سواء أكان علماً بورجوازياً أو
ليس بورجوازياً .

لننا نعرف ما يعلمنا إياه العلم عن المادة . إنه يقول عن الشيء المادي
إنه يتحرك من الخارج ، وهو يتحدد بالحالة الذاتية للعالم ، وهو عرضة
لقوى تعترضه من الخارج ، وهو يتألف من عناصر تنضاف بعضها إلى
البعض دون أن تتداخل في بعضها البعض وتظل غريبة عليه . إنه

خارجي بالنسبة لنفسه ، وأكثر خواصه وضوحاً هي خواص إحصائية ،
فهى مجرد نتائج لحركات النوويات التى يتألف منها .

إن الطبيعة كما قال عنها « هيجل » عن حق هي ظواهر خارجية ،
فكيف يتأتى لنا أن نجد مكاناً في هذه الخارجية للديالكتيك الذى هو
حركة خالصة ؟

أليس من الواضح طبقاً لنفس فكرة التركيبية أن الحياة لا يمكن أن
تردها إلى المادة وأن الوعي الإنسانى لا يمكن رده إلى الحياة ؟

نلاحظ انفصالاً بين العلم الحديث الذى هو موضوع الحب والإيمان
الماديين وبين الديالكتيك الذى يدعى الماديون أنه أداتهم ومنهجهم ، وهو
نفس الانفصال الذى لاحظناه من قبل بين وضعيتهم وبين ميثاقيزيقيتهم ،
وكل منها يقوِّض الآخر . وهكذا نجدهم يقولون لنا مرة ، وبأنفس
هدوئهم ، إن الحياة ليست إلا سلسلة معقدة من الظواهر الفيزوكيائية ،
ويقولون لنا مرة أخرى أنها لحظة من لا يمكن استرجاعها من ديالكتيك
الطبيعة ، أو أنهم بمعنى آخر يحاولون مغالطين أن يقولوا الشيثين معاً في
حسن الوقت .

إن الواحد ليحس من خلال كل حديثهم المضطرب أنهم اخترعوا
هذه الفكرة الزاغة المتناقضة عن إرجاع الأشياء التى لا يمكن استرجاعها .
والسيد (جارودى) رضيه ذلك ، ولكننا عندما نسمعه يتحدث نفاجىء
بتغذبه ، فهو في لحظة يؤكد في تجريدية أن الحتمية الميكانيكية قد انتقضت
لوانها وأنها يجب أن يحل محلها الديالكتيك ، ثم هو في لحظة أخرى
عند ما يحاول أن يفسر موقفاً بعينه يحيل إلى العلاقات السببية التى تسير
في خط مستقيم وتفترض الخارجية المطلقة للعلة في علاقتها بنتيجتها . إنها

هذه الفكرة عن العلة التي ربما أشارت إلى اللخبطة الفكرية التي وقع فيها الماديون . وعند ما تحدث « مسيو ناقل » كي يحدد من خلال إطار الديالكتيك هذه العملية المشهورة التي هو مغرم باستخدامها كثيراً ، بدأ عليه الاضطراب وظل صامتاً ، لكم أفهمه ! وإنني لأقول أكثر من ذلك أن فكرته العملية تظل معلقة بين العلاقات العلمية والمركبات الديالكتيكية . وما دامت المادية كما رأينا ميتافيزيقيات تفسيرية « تحاول أن تفسر ظاهرات اجتماعية معينة بتغييرات تنتمي إلى ظواهر أخرى ، كأن تعبر عن القوانين السيكلولوجية بالقوانين البيولوجية ، وعن القوانين البيولوجية بالقوانين السيكلوكيائية » فإنها تستخدم مخطط العملية عن مبدأ .

لكن كما ترى المادية في العلم تفسيراً للكون فإنها تتلفت إلى العلم وتلاحظ في دهشة أن الرابطة العملية ليست علمية ، فأين هذه العلة في قانون جول أو ماريوت أو مبدأ أرشميدس أو كارنو ؟ إن العلم يقيم بشكل عام علاقات وظيفية بين الظواهر ويختار العلاقات المستقلة المتغيرة التي تلائم هدفه . وعلاوة على ذلك فمن المستحيل أن يعبر عن العلاقة الكيفية للعملية بلغة رياضية ، فمعظم القوانين الفيزيائية تأخذ شكل وظائف من نوع $y = f(x)$. وبعضها الآخر يقرر ثوابت عديدة ، ويعطينا غيرها مراحل ظاهراتية غير قابلة للقلب دون أن نكون قادرين أن نتبين ما إذا كانت إحدى هذه المراحل هي علة المرحلة التالية عليها أم لا . « هل نستطيع أن نجزم بأن الانحلال النووي في انقسام الخلية إلى خيوط طولية هو علة انقسام خيوط البروتوبلازما ؟ » وهكذا تظل العملية المادية معلقة في الهواء ، والسبب هو أن أصلها يكمن في القصد الميتافيزيقي لرد الفكر إلى المادة وتفسير السيكلولوجي بالفيزيقي .

وهكذا يعود المادى مخيباً إلى الديالكتيك لأن العلم عرض عليه القليل جداً مما يستطيع به أن يدعم تفسيراته العلمية . لكن الديالكتيك يتضمن الكثير جداً . إن الرابطة العلمية هي رابطة خطية ، أى تسير في شكل خطى ، والعلة تظل خارجية بالنسبة إلى أثرها . وبالإضافة إلى ذلك فإن آثار العلة ليس بها أكثر مما فى العلة ، وإلا ظل هذا الأكثر الزيادة دون تعليل طبقاً لما تقضى به اتجاهات التفسير العلمى .

لكن التقدم الديالكتيكى على عكس ذلك كله ، فهو فى كل مرحلة جديدة يستدير إلى ما تجاوز من مواقف ويحتضنها جميعاً . والانتقال من مرحلة إلى أخرى يثريه دوماً ، فالمركب يضم دوماً أكثر مما فى الموضوع ونقيضه مجتمعين .

وهكذا فإن العلة المادية لا يمكن أن تدعى الاستناد إلى العلم ، أو أن تتعلق بالديالكتيك ، بل تظل فكرة تافهة وعملية ، ودليلاً على ما تبدله المادية من جهد دائم لى تميل العلم والديالكتيك على بعضهما البعض ، وتضم بالقوة منهجين ينفي كل منهما الآخر .

إن المادية النموذج الأمثل للقضية التركيبية المزيفة ، واستخدامها عمل خاطئ ، ينطوى على المغالطة .

وليس هناك ما هو أكثر مغالطة وزيفاً من محاولات الماركسيين دراسة « الكيانات الفوقية les super structures » . لأنها بالنسبة لهم بمعنى من المعانى ، انعكاسات لطريقة الإنتاج . و « ستالين » يقول « إذا كنا نرى فى نظام الرق أفكاراً ونظريات اجتماعية معينة ، وآراء ومؤسسات سياسية بعينها ، بينما نرى غيرها فى النظام الاقطاعى ، وغيرها فى النظام الرأسمالى ، فإن ذلك لا يعود إلى طبيعة أو خواص الأفكار والنظريات

والآراء والمؤسسات السياسية فيه ، بل يعود إلى مختلف مراحل تطوره الاجتماعي .

إن حالة المجتمع وظروف وجوده المادي هي ما يعين أفكاره ونظرياته وآراءه ومؤسساته السياسية « (١) .

واستخدام تعبير « انعكاس » وفعل « يعين » ، وكذلك النغمة العامة للفقرة ، كل ذلك له دلالاته الواضحة ، وهي أننا هنا فوق أرض من الحتمية ، فالتكوين الفوقي أو البناء الفوقي Superstructure يسند تماماً ويعينه الموقف الاجتماعي الذي هو انعكاس له : إن العلاقة بين طريقة الإنتاج وبين المؤسسة السياسية هي علاقة علة بمعلول . وبنفس الطريقة تخيل أحد المفكرين من ذوى العقول البسيطة أن فلسفة « سينوزا » هي انعكاس مباشر لتجارة القمح الهولندية . لكن الدعاية الماركسية تقتضي في نفس الوقت أن يكون للعقائد بدرجة ما اكتفاء ذاتي بنفسها ، وأن تؤثر بدورها في الموقف الاجتماعي الذي يحددها ، ومعنى ذلك عموماً أن تكون للعقائد استقلالية في علاقتها بالتكوينات الفوقية . ونتيجة لذلك يرتد الماركسيون إلى الديالكتيك ، صانعين من التكوينات الفوقية مركبات ، من المؤكد أنها تخرج من ظروف الإنتاج والوجود المادي ، لكن طبيعتها وقوانين تطورها لها استقلال واقعي .

ويكتب « ستالين » في نفس الكتاب يقول : « وتقوم الأفكار والنظريات الاجتماعية الجديدة في حالة واحدة فقط : عند ما يواجه تطور الوجود المادي للمجتمع هذا المجتمع بمهام جديدة ... فإذا قامت نظريات وأفكار اجتماعية جديدة فإنما ذلك لأنها ضرورية للمجتمع ، لأنه بدون تنظيمها

(١) ستالين : « المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية » .

وتعبئتها وتغييرها للحركة فإن حل المشاكل العاجلة التي يتضمنها تطور الوجود المادى للمجتمع يكون مستجيلا .

ومن الواضح أن الضرورة كما تبدو في هذا النص قد صار لها وجه آخر ، لأن هذا النص يوحى بأن منشأ الفكرة إنما يتأتى لكونها ضرورية ، كي تحقق مهمة جديدة . بمعنى أن المهمة تستدعى الفكرة أولا ، ثم تحققها الفكرة ، فالفكرة يفرضها ويدفع إليها وجود فراغ تقوم هذه الفكرة بملئه .

وكلمة « يدفع إليها » هي فعلا الكلمة التي يستخدمها (ستالين) بعد بضعة أسطر .

وحركة المستقبل هذه ، وهذه الضرورة التي هي والغاية سواء ، وهذا التنظيم والتعبئة والتغيير ، كل هذه القوى التي للفكرة ، من الواضح أنها تعود بنا إلى مجال الديالكتيك المهيكل .

ليكن كيف يمكن أن أؤمن بتأكيدي « ستالين » الاثنين مرة واحدة ؟ هل الفكرة « تحدد حالة المجتمع » أو « أنها تدفع إليها المهام الجديدة التي لابد من إنجازها » ؟

هل على أن أظن ، كما يظن هو ، أن « الحياة العقلية للمجتمع هي مكاس للواقع الموضوعي ، انعكاس للكينونة » ، بمعنى أنها واقع مقتبس مستمد ليست له كينونة مستقلة ، شيء شبيه « بالليكت » الذي قال به الرواقيون ؟

أو أن على ، عكس ذلك ، أن أعلن مع « لينين » أن « الأفكار تصبح وقائع حية عند ما تعيش في وعي الجماهير » ؟

أيهما أقبل : هل أقبل العلاقة العلية المتسلسلة في خط مستقيم وتعني عطالة المعلول ، أو عطالة الانعكاس ؟ أو هل أقبل العلاقة الجدلية التركيبية التي تعني حتماً أن المركب الأخير في هذه السلسلة يعود إلى المركبات الجزئية السابقة التي ولدت فيمتصها داخله ، ومن ثم فإن الحياة العقلية وإن كانت تنبثق من الظروف المادية المجتمع فإنها تعود إليها وتمتصها كلها ؟

إن الماديين غير قادرين على البت في أمر كهذا ، لكنهم يتأرجحون بين الرأيين ، فهم يؤكدون بشكل مطلق وجود التقدم الديالكتيكي ، لكن دراساتهم العينية محدودة في أغلبها في تفسيرات « تين Taine » المنحصرة في اصطلاحات الحتمية البيئية واللاحظة التاريخية (١) .

لكن ليس هذا هو كل شيء . فما هو هذا التصور الذي يتصورونه للمادة والذي يستخدمه الجدايون ؟

إن كانوا يستعبرونه من العلم فإن أفقر مفهوم سينضم إلى المفاهيم الأخرى كي يشكل معها مفهوماً عيانياً ، وهذا المفهوم العيني هو المفهوم الأغنى . وهذا المفهوم سينضم في نهاية الأمر تصور المادة على أنه أحد تركيباتها ، ولكنه بدلاً من أن يمثل المادة فإن العكس هو الذي سيحدث : إن المفهوم هو الذي سيعمل التصور .

وفي هذه الحالة يمكننا أن نبدأ بالمادة من حيث هي أكثر التجريدات خلواً .

ونحن نستطيع كذلك أن نبدأ من الكينونة كما يفعل « هيجل » .

(١) الفارق بينهم وبينه أنهم يفسرون البيئة تفسيراً أكثر دقة في الظروف المادية للوجود .

والفرق ليس كبيراً جداً ، مع أن نقطة انطلاق « هيجل » وهي أكثر تجريداً ، هي أسعد اختياراً . لكن إذا كان علينا فعلاً أن نقرب الديالكتيك الهيجلي ، وأن نرده « قائماً على قدميه » ، فإن علينا أن نسلم بأن المادة التي اخترت كنقطة انطلاق للحركة الهيجلية لا تبدو للماركسيين أفقر تصور بل أغنى مفهوم ، فهي عندهم الـكون كله ووحدة كل الظواهر ، وليست الأفكار ولا الحياة ولا الأفراد إلا أشكالاً لها ، وهي إذن بالاختصار الكلية الكبرى التي قال بها « مابينوزا » .

وإذا كان الأمر كذلك ، وكانت المادية الماركسية تقيض الروح الهيجلية تماماً فإننا نصل إلى مفارقة ، هذه المفارقة هي أن الماركسية لكي « الديالكتيك قائماً على قدميه فإنها تجعل المفهوم الأغنى نقطة انطلاق » . وجد الروح عند « هيجل » حقيقة منذ البداية ، لكنها توجد منذ البداية من حيث هي إمكان ونداء : وإذن يكون الديالكتيك وتاريخه شئ واحد .

أما عند الماركسيين فالمادة الكلية من حيث هي فعل هي نقطة انطلاق ؛ الديالكتيك سواء تناول تاريخ الأنواع أو تطور المجتمعات الإنسانية هو ليس إلا صورة التطور الجزئي لأحد أشكال هذا الواقع .

لكن إذا لم يكن الديالكتيك هو أصل نشأة العالم ، وإذا لم يكن صلا من أفعال الإثراء التقدمي ، فهو ليس شيئاً أبداً .

إن الماركسية وقد حاولت أن تنهض الديالكتيك قد كانت له ضربة الموت ، من أروع ما نشفه به هنا هو هذا المثل الذي يقول « رب انقذني من أصدقائي » . وقد تعجب كيف حدث هذا كله دون أن يلاحظه أحد . ذلك لأن ماديينا تفقوا عن المادة تصوراً منزلقاً متناقضاً ، وكانوا مفرضين في فعلتهم .

إنه مرة تصور هو أفقر التجريدات ، وهو مرة أخرى أغنى الكليات العينية . وإنما يتم اختيارهم لهذا التصور وفقاً لما يحتاجون إليه منه ؛ وهم يقفزون من هذا إلى ذلك قفزاً ، ويقنعون الواحد بالآخر ، فإذا ضبطوا أخيراً وأصبحوا لا يستطيعون فراراً قالوا إن المادية منهج وأسلوب تفكير ، فإذا ما زلقتهم أكثر قالوا إنها أسلوب حياة .

وهم ليسوا غخطئين كثيراً فيما يفعلون ، وإنى لأعتبر ذلك منهم شكلاً من أشكال التفكير التقليدى ووسيلة من وسائل الهرب من الذات .

لكن إذا كانت المادية « اتجاهًا إنسانياً » بكل ما يشتمل عليه هذا الاتجاه من نواح ذاتية ومتناقضة وعاطفية فما يجب أن يقدموها لنا على أنها فلسفة محبوكة الأطراف ومذهب ينادى بالموضوعية .

ولقد شاهدت أناساً ينقلبون إلى المادية ويدخلونها كما لو كانوا يدخلون ديناً من ديانات الله ، وما يفعلونه هذا ليس إلا الذاتية التى يستحون منها . والمادية فضلاً عن أنها ذاتية المماربين من الذاتية ، فهى أيضاً الغضب الذى يحسه أولئك الذين أوذوا فى أجسامهم وعرفوا واقع الجوع والمرض والعمل اليدوى وكل ما يعتص قوة الإنسان .

إن المادية فى كلمة واحدة ، عقيدة دفعة الحساس الأولى ، وعند ما يندفع الإنسان هذا الاندفاع الأول فإن كل ما يفعله فيه له كل الحق فى إثباته ، خاصة حينما يكون اندفاعه هذا تعبيراً عن رد الفعل العفوى لصاحب الاندفاع فى حالة وقوع اضطهاد به ، ولا يعنى هذا أن اندفاعه هذا هو الاندفاع السليم ؛ إنه اندفاع له فيه بعض الحق لكنه اندفاع يتجاوز هذا الحق . وصاحبنا هذا المندفع ، وهو يؤكد باندفاعه الواقع الساحق للعالم المادى فى مواجهة المثالية ، فإن اندفاعه وتصرفه لا يعنى أنه مادى بالضرورة . وسوف نناقش هذه

النقطة فيما بعد .

وإننا لنسأل الآن كيف احتفظ الديالكتيك بضرورته حين سقط
من السماء إلى الأرض ؟

إن الوعي الهيجلي ليس في حاجة إلى إقامة الفرضية الجدلية : إنه ليس
شاهداً موضوعياً صرفاً يرقب توليد الأفسكار من خارج : إنما هو نفسه
ديالكتيك ، فهو يولد نفسه بنفسه وفقاً لقوانين الارتقاء التركيبي ، ولا حاجة
به إلى أن « يفترض » الضرورة في العلاقات . إنه هو نفسه هذه الضرورة ،
إنه يعيشها في التجربة . ويقينه لا يأتى من شاهد قابل للنقد بدرجة أو بأخرى ،
لكنه يأتى من تمثل ديالكتيك الوعي في تقدمه بوعي الديالكتيك .

فإذا كان الديالكتيك من ناحية أخرى يمثل الطريقة التي يتطور
بها العالم المادى ، وإذا كان الوعي ، بدلا من أن يجد نفسه في
الديالكتيك كله ، لا يصير إلا « انعكاس الوجود » ، منتجا جزئياً ، لحظة
من تقدم تركيبى ، وإذا كان الوعي لا يشارك في توليد نفسه من داخل ،
وإنما تجتاحه من خارج عواطف وإيديولوجيات ، جذورها ليست
فيه ، وإنما هو يخضع لها دون أن ينتجها ، فإنه لا يكون عندئذ إلا حلقة
من سلسلة ، بدايتها ونهايتها متباعدان كل البعد .

وإذن فما عساه يستطيع أن يقول عن السلسلة يقيّن إلا إذا كان هو
نفسه السلسلة ؟ إن الديالكتيك يودع بعض النتائج فيه ويولى في
ضريقه .

وعند ما تفكر في هذه النتائج نخرج من تفكيرنا فيها باحتمال وجود
طريقة تركيبية من طرق التقدم ، أو نجد أنفسنا نوازون بين عدد من
التحسينات حول حقيقة معنى الظواهر الخارجية . وسواء كان هذا أو ذاك

فإننا لابد أن نقنع بالديالكتيك كفرضية للعمل ، أو كمنهج لابد من تجربته ، فإذا نجح كان ذلك دليلاً على صدقه .

والسؤال الآن هو كيف تأتى للماديين أن يعتبروا هذا المنهج في البحث على أنه المنهج المركب منه السكون ؟ ثم كيف تأتى لبعضهم أن يعلن أن « ما وضعه المنهج الجدلى من علاقات متبادلة وتمييز للظواهر ، إنما هو القوانين الضرورية للمادة في حركتها ^(١) » ، في الوقت الذى تسير فيه العلوم الطبيعية بروح مخالفة ، مستخدمة مناهج تتعارض كل التعارض مع هذا المنهج ؟ وفى الوقت الذى ما يزال فيه علم التاريخ يخطو خطواته الأولى ؟

السبب هو أنهم عند ما نقلوا الديالكتيك من عالم لآخر لم يتركوا مزاياه التى كانت له فى العالم الأول واحتفظوا له بضرورته وبقوته ، بينما أهملوا الوسائل التى كانت لهذه المزايا بمثابة الرقيب الذى يراقب هذه الضرورة وذاك اليقين .

وهكذا أرادوا أن يعطوا المادة شكل التطور التركيبى الذى يخص الفكرة وحدها ، واستعاروا من تفكير الفكرة فى ذاتها نوعاً من من اليقين ليس له مكان فى عالم التجربة . لكن المادة نفسها تصبح بذلك فكرة ، تحتفظ إسمياً بكثافتها وعطالتها وخارجيتها ، لكنها تمثّل بالإضافة إلى ذلك شفافية تامة — مادماً نستطيع أن نصل إلى قرار ، يقين تام وعن مبدأ ، بشأن عملياتها الداخلية — فهى مركب ، وهى تتطور ، وكلما ارتقت فى تطورها زادت ثراء .

والكى لا يختلط علينا الأمر يجب أن ندرك تماماً أن ليس ثمة تجاوز

(١) ستالين ، نفس المرجع ص ١٣

للغادية والمثالية هنا (١) . فالكثافة والشفوقية والخارجية والداخلية
والعطالة والتقدم التركيبي، كلها قد وضعت إلى جوار بعضها البعض ببساطة
في وحدة « المادية الجدلية » الخادعة .

إن المادة قد ظلت هي المادة التي يكشف عنها العلم . ولم يكن هناك
ط . يجمع بين الأضداد لعدم وجود تصور جديد قد يذيبها في نفسه ،
ويصير هو نفسه بذلك شيئاً لا هو مادة ولا هو فكرة . إن تضاديهما
لا يمكن تجاوزه بأن نختلص صفات أحدهما وننسبه للآخر . والواقع
« لا بد من الاعتراف بأن المادية في محاولتها أن تكون جدلية تنزلق
في المثالية » .

وكما يدعى الماركسيون أنهم وضعيون ومحطمون وضعيتهم من خلال
لستخدامهم الميتافيزيقا ضمناً ، وكما أنهم ينادون بأنهم عقلانيون ثم
محطمون عقلانيتهم بفهمهم عن أهل الفكر ، فكذلك ينكرون
مبدأهم الأساسي وهو المادية في نفس لحظة إقامتهم له ، وذلك بتكويرهم

(١) مع أن ماركس قد ادعى ذلك أحياناً ، فقد كتب سنة ١٨٨٤ أن التضاد
لخاتية والمادية يجب أن يتجاوز ، وحين شرح هنري لوفافر فكرته في كتاب
« مادية الجدلية » : قال (ص ٥٣ ، ٥٤) : « إن المادية التاريخية التي نجد
ديولوجية الألمانية تعبر عنها تغييراً واضحاً قد توصلت إلى توحيد المثالية والمادية التي
سبق أن وجدت إرماساتها لديه وأعلن عنها في كتبه سنة ١٨٤٤ » . لكن لماذا
يكتب ميسو جارودي ، وهو متعدد آخر باسم الماركسية ، في مجلة (الآداب الفرنسية) :
« ن سارتير يرفض المادية ويدعى في نفس الوقت أنه يحاشي أن يكون مثاليّاً ؟
يعزز غرور هذا المستعيل الذي يسمى نفسه « الحزب الثالث » .. » فما أشد
حرب فكر هؤلاء الناس !

نفوى التى تموق تطور الوجود المادى للمجتمع » ، فإنه من الواضح أن هذه الأفكار تأخذها البروليتاريا لأنها المسئولة عن وضعيتها وحاجاتها الحالية ، ولأنها أنجع الوسائل التى يمكن أن تلجأ إليها فى نضالها ضد البورجوازية .

ويقول « ستالين » فى كتابه السابق ذكره : « إننا نستطيع أن نسر مثل اليوتوبيين ، بما فيهم الشعبيون والفوضيون والاشتراكيون الثوريون ، ضمن أسباب أخرى ، إلى عدم اعترافهم بالدور الأصيل الذى تلعبه الظروف المادية فى تطوير المجتمعات وبوقوعهم بين برائن المثالية يقيمون نشاطهم العملى لا على حاجات تطور الوجود المادى للمجتمع بل على « مستويات مثالية » و « مشروعات كونية » منبئة الصلة بواقع حياة المجتمع ، وذلك بمنزل عن هذه الحاجات وفى تحولها .

ويستطرد « ستالين » قائلا : « إن قوة وحيوية الماركسية اللينينية هى فى منها نشاطها العملى على حاجات تطور الحياة المادية للمجتمع من غير أن تنفصل أبداً عن واقع حياة المجتمع » .

فإذا كانت المادية خير وسائل العمل لتحقيقها إذن حقيقة إيجابية ، وهى صادقة بالنسبة للطبقة العاملة لأنها صالحة لهذه الطبقة ، ومادام التقدم اجتماعى لن يتحقق إلا عن طريق الطبقة العاملة ، فالمادية أصدق من بية التى خدمت مصالح البورجوازية مدة من الزمان وقت أن كانت بورجوازية طبقة صاعدة تكون نفسها ، لكنها الآن تموق تطور الوجود المادى للمجتمع ، لكن عندما تمتص البروليتاريا نهائياً البورجوازية محقة بذلك تذويب الطبقات وإقامة المجتمع اللاتبقى ، فسوف تظهر مهام حسيمة ، مهام تدفع أفكاراً ونظريات اجتماعية جديدة إلى الظهور .

من للمادية سينقضى زمانها لأنها تفسكير الطبقة العاملة ، وسوف باتى

اليوم الذي لن توجد فيه الطبقة العاملة . ولو نظرنا إليها موضوعياً كتمبير عن حاجات ومهام طبقة من الطبقات فإنها تستحيل إلى « رأى » ، بمعنى أنها تستحيل قوة تعي و تغير ، ويقاس واقعها الموضوعى بمقياس قدرتها على التأثير . وهذا الرأى الذى يدعى أنه اليقين إن هو إلا رأى يحمل فى نفسه بذور دماره ، لأنه رأى مضطر باسم مبادئه ذاتها إلى اعتبار نفسه حقيقة موضوعية : انعكاس كينونة : موضوعاً للعلم ؛ وهو فى نفس الوقت يحطم العلم الذى عليه أن يحلله وأن يعينه على أقل تقدير من حيث هو رأى . وهكذا يدور فى حلقة مفرغة ويبقى النظام كله معلقاً فى الهواء ، متأرجحاً للأبد بين الكينونة وبين العدمية .

لكن الاستالين يخرج نفسه من هذا المأزق بالإيمان ، وبأن يسلم بالمادية ، لأنه يريد أن يعمل وأن يغير العالم . لكنه حين يندفع محققاً مشروعه الضخم كل هذه الضخامة ، فإن وقته لا يتسع للتدقيق فيما يختاره من مبادئ ، تيسر له تحقيق مشروعه . وهو لذلك يؤمن بماركس ولينين وستالين ، ويسلم بمبدأ السلطة ، ويؤمن إيماناً أعمى بأن المادية يقين ، ويتعترف بناءً على إيمانه فيما يعرض عليه من آراء الغير ، فإذا ناقشته فيما يؤمن أو تعرضت لآرائه قال لك إنه لا يريد إضاعة وقته ، وأن الموقف ملح ، وأن عليه أن يعمل أولاً ويتصرف فى همة إلى العاجل من الأمور ويبذل كل ما يستطيعه من أجل الثورة^(١) ،

(١) أليس هذا ما قاله الماديون والماركسيون فى قضايا مسرح العيث عند معارضة « لعبة النهاية » عندنا فى مصر ، وهو نفسه ما قالوه كلما قدمت قضايا فكرية تمس صميم تكوين الإنسان دون ظروفه المادية ، وهو ما يتمثل حالياً فى مجلس إدارة مجلة الكاتب من آراء تتضارب مع بعضها حول « الظروف الموضوعية » و « الصراع الطبقي » وغيرها من قضايا مذهب صميم الفكر المادى ، فكل المفاهيم تتضارب وتعلو مرة وتختف مرة فى أقوال أحمد عباس صالح ومحمد عوده . انظر الأعداد الأول والثانى والثالث من مجلة الكاتب فى ثوبها الجديد .

وأن الوقت سيتسع يوماً ما لإعادة النظر في البسادیء ، وأن المبادئ ستجبرنا على إعادة النظر فيها ، أما الآن فلنرفض كل اعتراض يعرضنا للضعف ...

وكل هذا عظيم ، لكن المار كسى عند ما ينبرى للهجوم ناقداً التفكير البورجوازی ، أو ما يعتقد تفكيراً رجعياً ، فإنه يدعى وقتها أنه وحده الذى يرى الحقيقة ، وإذا المبادئ التى كان يقول منذ لحظة أن وقته لا يتسع لمناقشتها تصبح مرة واحدة بدهيات ، وتنتقل من كونها مجرد آراء مقيدة إلى مستوى الحقائق التى لا تقبل المناقشة ؛ فإذا قلت له : إن التروتسكيين مخطئون لكنهم ليسوا ، كما تريد أن تلصق بهم ، عيوناً للشرطة . إنك تعلم حق العلم أنهم ليسوا كذلك . أجابك : بل إنهم كذلك . إنى أعلم حقيقةهم . ما يفكرون فيه لا يهمنى فالذاتية لا وجود لها . ما يهمنى هو حقيقةهم الموضوعية ، وحقيقةهم الموضوعية هى أنهم لعبة فى أيدى البورجوازية ، وهم يتصرفون كما يتصرف دعاة الفتنة والمبلغين . والأمر سياتى : أن تكون لعبة فى يد الشرطة أو أن تساعدهم وأنت تعتمد هذه المساعدة .

فإذا أجبته أن الأمر ليس سياتى ، وأن سلوك تروتسكى وسلوك الشرطى ليسا سياتى من الناحية « الموضوعية » مهما كانت هذه الموضوعية ، فإنه يقول إن سلوك تروتسكى وسلوك الشرطى يستويان فى الضرر ، وأن نتيجة تصرفهما واحدة ، وهى إعاقة تقدم الطبقة العاملة .

فإذا ألححت عليه وأوضحت له أن إعاقة تقدم الطبقة العاملة لها أشكال متباينة لا تتعادل حق فى نتائجها ، أجابك بتعال أن هذه الاختلافات لا تعنيه حق لو كانت صادقة ، وأنتا فى مرحلة يجب فيها النضال ،

وأن الموقف بسيط وأرضاعنا فيه محددة العالم، فلماذا نكون مدققين ؟ إن المناضل الشيوعي لا يجب أن يربك نفسه بأمثال هذه المنغصات ..

وهكذا يعود بنا إلى فكرة المنفعة فتتأرجح معه إلى ما لا نهاية بين الأخذ بالمفيد العملي أو بالموضوعية ، ولا ندري بأيهما نأخذ حينما يقول لنا « إن التروتسكي واش » (١).

وهذا الغموض أو الازدواج في مفهوم الماركسي عن الحقيقة لا يظهره أكثر إلا غموض موقف الشيوعي من العالم ، فالشيوعيون يقولون بأنهم يتوجهون إلى الماركسي بالمشورة ، ويستفيدون مما يكتشف ، ويعلمون من قدر تفكيره حتى يعدونه التفكير الوحيد الصحيح . لكنهم مع ذلك يحذرونه : ذلك لأنهم يعتقدون في الموضوعية بمعناها العلمي ، الأمر الذي يتطلب منهم أن تكون لهم روح نقدية ، وحب في البحث ، وميل إلى المناقشة ، ووضوح في الرأي ، وهو ما يملكه الماركسي ، وما يجعله يرفض مبدأ السلطة ويحيل أحكامه دائماً إلى عكس التجربة أو التبدل العقلائي . لكن الشيوعيين بوصفهم مؤمنين ، والعلم يتحدى كل العقائد ، فإنهم يشكون في كل الفضائل السابقة والتي يتمتع بها الماركسي . فإذا أدخل العالم فضائله العلمية معه إلى الحزب ، وإذا ادعى لنفسه حق مناقشة المبادئ ، فإنه يصير في رأيهم « مفكراً » تتعارض حريته الفكرية الخطرة التي تعبر عن استقلاله المادي النسبي مع إيمان العامل المناضل الذي يحتاج بحكم موقفه إلى أن يصدق

(١) عرضت هنا ملغماً لما يدور بين وبين بعض المفكرين الشيوعيين من ذوى الحشيات من مناقشات بين الحين والآخر عن « التروتسكية » ، وكانت هذه المناقشات كلها تدور على هذا النحو الذي أوردتها به .

أوامر زعمائه والأخذ بها كقضية مسلمة دون تمحيص^(١).

هذه إذن هي المادية التي يريدون مني أن أختارها : إنها وحش :
بروتوس الذي يستحيل الإمساك به : شكل له ظاهر الضخامة لكن
التموض يحوط به والتناقض يغلفه .

إنهم يطالبونني بأن أختار الآن حالا ، بكل ما أمك من حرية فكرية ،
وبكل وضوح ، ومع ذلك فإن ما يطالبونني باختياره ، بكامل حريقي ، وبكل
وضوح ، متمالكا لكل قوى العقلية ، إنما هي عقيدة تحطم الفكر .

وأنا أعلم أن لا خلاص للإنسان إلا بتحرير الطبقة العاملة . وأنا أعلم
هذا دون ما داع لأن أكون مادياً ، ومن مجرد استقصاء الواقع . وأعلم
من صالح الفكر أن يكون مع البروليتاريا : لكن هل يستوجب مني
ذلك أن أطلب من تفكيري الذي قادني إلى اكتشاف هذه النتيجة أن
يحطم نفسه ؟

هل هذا سبب يدعوني لأن أكرهه . من ثم أننازل عن معايير ،
فكر تفكيراً يتناقض مع نفسه ويتمزق بين متناقضاته ، فاقداً الشعور
بذاته ، راكضاً في الدفاع أعمى متخبط إلى الإيمان ؟

لقد قال باسكال : « إركع على ركبتيك ولسوف تؤمن » ، وهو
حق ما يفعله المادي إلى حد كبير .

ولو كان الأمر أمر الركوع على الركبتين ، ولو كنت أضمن بتضحية

(١) إن قضية العالم (ليسنكر) أثبتت لنا ذلك ، فالعالم الذي يسلم بدعاوى
ماركية السياسية القائمة على المادية لابد أن يجد نفسه خاضعاً بالنتيجة في بحوثه
للقية تقتضيات هذه السياسة ، وهكذا يجد نفسه يدور في حلقة قوامها الشر .

نفسى بهذه الطريقة أن أحصل السعادة للانسان ، إذن لكنت وافقت على الركوع بكل تأكيد . لكن الأمر ليس أمر ركوعى أنا وحدى ، إنما المسألة تنطوى على أكثر من ذلك . إنهم يطلبون من كل الناس أن يتنازلوا عن حقهم فى حرية النقد ، وحقهم فى أن تكون الوقائع واضحة أمامهم ، وحقهم فى أن تكون لهم معرفة بالحقيقة .

وهم يقولون لى إن كل ما أتنازل عنه الآن سيرد لنا فيما بعد ، لكن أين الدليل على ذلك ؟ وكيف يتسنى لى أن أصدق وعداً قد أعطوه لى باسم مبادئ تهدم نفسها بنفسها ؟ (١) . إننى أعرف شيئاً واحداً فقط وهو أن ما يطلبونه منى الآن حالاً يطالبنى بأن ألغى عقلى واستقلالى الفكرى الآن حالاً . فهل أنا فى موقف حرج لم أطالبه لنفسى ولا أرجوه لها ، مؤداه أنى لو أردت أن أخدم الحقيقة فإنى سأضطر إلى خيانة البروليتاريا ، ولو أردت أن أخدم البروليتاريا سأضطر إلى خيانة الحقيقة ؟

إننى لو قيمت العقيدة المادية ، ليس من ناحية مضمونها ، بل من ناحية

(١) ييلور سارتر، هذه الفكرة أكثر فى سيناريو فيله (L'Engrange) والذي ترجمته « تاريخ حياة طاغية » حيث يطلب الزعيم إلى مواطنيه أن يلقوا استقلالهم الفكرى لمدة من الزمن وينصاعوا لمطالبه وقوانينه حتى يصل بهم إلى المرحلة التى يرد لهم فيها كل ما أخذ منهم . ويطاوعونه حباً فيه وإيماناً منهم به ، لكنه يستمر فى سلبهم استقلالهم حتى يتحول إلى طاغية جبار ، وعند ما يثورون ضده ويستقلونه ويختارون من بينهم زهما جديداً ، يبدأ بنفس طابعت الزعيم السابق ، فكانهم يعيشون فى دائرة شربة ليس منها فكاك ، والسبب لإيمانهم بالمادية ، فالمادية تبدأ بتفكير ايدىولوجى ، ثم تريد التطبيق فى السياسة ، وعند ما تطبق يبدأ شرها فى الإبادة عن نفسه . (انظر ترجمتى للسيناريو ، نشر مطبعة الدار المصرية) .

عبد المقيم الحنفى

تاريخها ، أى من حيث هى ظاهرة اجتماعية ، لوجدت فى وضوح أنها ليست
بإدعاء طرأت على جماعة من المفكرين ، ولا مجرد خطأ وقع فيه الفلاسفة .
وكما توغلت فى تاريخها كلما وجدت ترابطاً بين هذه العقيدة وبين
الوقوف الثورى ، فأول إنسان قد حاول متعمداً أن يخلص البشرية
من مخاوفها وأغلالها ، وأول إنسان حاول أن يقضى على الرق فى بلده
هو « أبيقور » ، وكان « أبيقور » مادياً .

وأسهمت مادية الفلاسفة الكبار ، مثلما فعلت مادية « الجمعيات الفكرية » ،
فى الإعداد للثورة الفرنسية إسهاماً ليس بالضئيل ، ثم نجد فى نهاية الأمر
شيوعيين يستخدمون فى الدفاع عن فرضهم حجة تشبه شهراً عجيباً حجة
كانوليكى فى الدفاع عن عقيدته . إنهم يقولون : « لو كانت المادية خاطئة
كيف تفسر نجاحها فى توحيد الطبقة العاملة وتمكينها لها فيما دخلته من
معارك وما حققته من انتصارات على مدار الخمسين سنة الماضية رغم ما صادفته
من قمع وقهر شديدين ؟

إن هذه الحجة الحجة من النوع المدرسى ، حجة يستخدمها أصحابها
متعطين بما حققته من نجاح سابق ، لكن هل يستدعى هذا النجاح
سابق أن يكون لها نجاح لاحق ؟

والمادية الآن هى فلسفة البروليتاريا ، هذه حقيقة واقعة ، وهى فلسفة
بروليتاريا بمقدار ما هى ثورية ، وهذه العقيدة الزائفة البشعة تحمل أنقى
أحر الآمال .

إن هذه النظرية التى تشكل إنكاراً راديكالياً لحرية الإنسان قد صارت
كثير الأدوات الراديكالية لتحرير الإنسان ، وهذا يعنى أن مضمونها هو
مضمون يناسب « تمبئة وتنظيم » القوى الثورية ، ويعنى كذلك وجود

علاقة عميقة بين موقف طبقة مضطهدة وبين التعبير عن هذا الموقف بـ«مذهب مادي». لكننا لا نستطيع أن نستخلص من ذلك أن المذهب المادي فلسفة ، أو حق أنه الحقيقة .

ومادامت المادية تعبر عن موقف عبي ، وأن ملايين الناس يجدون فيها أملاً وصورة الظروف التي يعيشون فيها ، وأنها تهيء الفرصة للعمل المنسق ، فإن المادية لا بد أن تكون مشتملة على بعض الحقيقة . لكن ذلك لا يعني أنها صادقة تماماً كـ«مذهب» ، فما تشتمل عليه من حقائق قد ينشأها الخطأ ويفرقها فيه ، وقد يلجأ التفكير الثوري كي يلبي من الأمور ، ولا يترجع تلك الحقائق ، إلى تصميم بنساء سريع مؤقت كالذي يطلق عليه الخياطون اسم « البروفة » ، وفي هذه الحالة تهيب المادية للثوري أكثر مما يحتاجه ، لأن هذا التجميع المتعجل المكروه لعناصر الحقيقة يمنع هذه العناصر من أن تنتظم انتظاماً تلقائياً وأن تستحدث فيما بينها وحدة حقيقية . ولا شك أن المادية هي الأسطورة الوحيدة التي تتلاءم مع المتطلبات الثورية .

ولا يخفى السياسي أكثر من ذلك : إن الأسطورة تفيدته ولذلك فهو يلتقطها ، لكن إذا كان عمله السياسي يتطلب لإنجازه زمناً طويلاً فإنه يبتذل الأسطورة ويطلب الحقيقة .

ومهمة تجميع الحقائق الداخلة في المادية واصقها ببعضها بحيث يقوم منها تدريجياً بناء فلسفي يلبي حاجات الثورة تماماً كما تلبيها الأسطورة ، هذه المهمة هي مهمة الفيلسوف .

وأحسن طريقة لانشال هذه الحقائق من بين الخطأ الغارقة فيه هي أن نحدد هذه المتطلعات على أساس دراسة الموقف الثوري دراسة دقيقة ،

وأن نعيد بناء الطريق الذى توصلت هذه المتطلبات به ، فى كل حالة ، إلى طلب تصور مادى للكون ؟ وأن نرى ما إذا لم تكن هذه المتطلبات ، قد انحرفت عن معناها الأول ؟ وإذا تحررت هذه المتطلبات من الأسطورة التى ترهقها واتق تخفيها عن ذاتها ، فلعلها قد ترسم الخطوط الرئيسية لفلسفة متكاملة قد تفضل المادية بأن تكون وصفاً حقيقياً لطبيعة والعلاقات الإنسانية .



(٢)

فلسفة الثورة

لأن النازي وعملاؤهم يلعبون لعبة مؤداها بلبلة الأفكار وإثارة الاضطراب ، حتى لقد أسمى « بيتان » نظامه ثورة ، وبلغت الأمور حداً من السخف ، حتى لقد ظهر هذا العنوان الكبير في صدر صحيفة « الجيرب » ..

إن شعار الثورة الوطنية هو المحمود

وإذن فلا بد أن نراجع بعض الحقائق الأولية ؛ وحتى لا نتورط في تخمينات سنأخذ بأحد التعريفات المسبقة الذي قال به أحد المؤرخين وهو « آن مائيز » .

في رأى « مائيز » أن الثورة تقوم عندما يصاحب التغيير في المؤسسات تغيير عميق في نظام التملك .

ونحن سنسمى الحزب أو الشخص في الحزب الذى تهيم أعماله عن عمد لثورة كهذه - سنسميه ثوريا ، وأول ما نلاحظه أن أى شخص لا يمكن أن يكون ثوريا ، وأن وجود حزب قوى منظم مناطه إحداث

ثورة يستطيع بالتأكيد أن يشد إليه الأفراد أو الجماعات من أى نوع .
لكن تنظيم هذا الحزب لا يمكن أن يقوم به إلا أناس ينتمون إلى وضع
اجتماعى معين ، بمعنى أن الثورى ينتمى إلى وضع . ومن الواضح أن
الثورى لا يوجد إلا بين المضطهدين ، لكن لا يكفي أن يكون مضطهداً
كى يختار أن يكون ثورياً ، فاليهود يمكن أن نصفهم مع المضطهدين
— وهو نفس الشيء مع الأقليات العنصرية فى بعض الأقطار — لكن
كثيراً منهم مضطهد داخل نطاق الطبقة البورجوازية ، ولما كانوا
يشاطرون الطبقة التى تضطهدهم امتيازاتها ، فهم لا يستطيعون ، غير
متناقضين مع أنفسهم ، أن يعملوا من أجل تفويض هذه الامتيازات .

وبنفس الطريقة لا يمكننا أن نطلق اسم الثورين على الإقطاعيين
الوطنيين فى المستعمرات ، أو الزوج الأمريكيين ، مع أن مصالحهم قد
تتفق مع مصالح الحزب الذى يدفع إلى الثورة . إنهم لا يندمجون فى
المجتمع اندماجاً كاملاً . الأولون منهم يطالبون بالعودة إلى وضع من الأمور
سابق ، يريدون استعادة تقدمهم وقطع الروابط التى تربطهم بالمجتمع
للمستعمر . أما ما يريده الزوج الأمريكيون واليهود البورجوازيون
فهو مساواة فى الحقوق لا تتضمن تغييراً فى بنية نظام الملكية ، إن كل
ما يطلبونه هو أن يشاركوا مضطهديهم امتيازاتهم ، يعنى أنهم يطلبون
أن يندمجوا اندماجاً حقيقياً كاملاً فى مجتمعاتهم .

أما وضع الثورى فهو وضع لا يسمح له بأن يشارك فى هذه الامتيازات
ببعض حال من الأحوال . والطريقة الوحيدة التى يستطيع بها أن يحصل
على ما يريده هى الطريقة التى يحطم بها الطبقة التى تضطهده . وهذا يعنى
أن هذا الاضطهاد ليس كاضطهاد اليهود أو كاضطهاد زوج أمريكا ،

سمة ثانوية من سمات النظام الاجتماعى موضوع البحث ، ولكنه صفة أصيلة فيه وليس صفة ضمن الصفات الأخرى . فالثورى إذن هو شخص مضطهد ، وهو الأساس الذى يقوم عليه المجتمع الذى يضطهده ، وبمعنى آخر أن المضطهد ، لأنه مضطهد . فهو ضرورة لا غناء لمجتمعه عنها ، أى أن الثورى ينتمى إلى هذا الصنف من الناس الذى يعمل فى خدمة الطبقة المسيطرة .

والثورى عامل بالضرورة ، وهو أحد المضطهدين ، وهو مضطهد لأنه عامل ، وبذلك يتصف موقف الثورى بأن له سمتين : الأولى أنه منتج ، والثانية أنه مضطهد . وعلى ذلك فنساجو الحرير فى ليون ، والعمال الذين ثاروا فى يونيو عام ١٨٤٨ لم يكونوا ثوريين لكنهم مثيرو شعب ، لأنهم كانوا يناضلون لتحقيق بعض الإصلاحات وليس لاستحداث تغييراً جذرياً فى طريقة حياتهم . وهذا يعنى أنهم كانوا راضين عنها ككل . ولقد قبلوا أن يكونوا مأجورين ، وأن يعملوا على آلات لم يكونوا يمتلكونها ، واعترفوا بحقوق الطبقة المالكة ، وارتضوا بما فرضت عليهم من أخلاقيات ، ولم يكونوا يطلبون إلا أن يستزيدوا أجورهم داخل نطاق أحوال لم يتجاوزوها أو حتى يعترفوا بها (١) .

(١) إن فرفور « يوسف إدريس » يثور ، لكن ثورته ثورة فردية ، فهو متمرّد وليس ثورياً ، وموقفه كموقف عمال ليون ، أو موقفه هو هذا الموقف الذى يتحدث عنه سارتر ، أى أنه موقف طائر أصلاً ، لذلك نجد يوسف إدريس فى ختام حياة الفرفور يجعل حياته كلها حتمية ، والبناء السكونى الذى ينتمى إليه بناء نهائياً قبلياً ، حتى أنه يحول إلى ذرة تدور فى فلك السيد أو فلك البرتون ، فكأن يوسف إدريس ينادى بالحتمية الطبيعية وهى مادية أخرى تحريرية لا نقل خبثاً عن المادية الماركسية .

عبد المنعم الحفنى

إننا نعرف الثورى خلافاً لذلك بتجاوزه للوضع الذى يجد نفسه فيه .
ولأنه يتجاوزه إلى وضع جديد كل الجدة فإنه يمسك بناصيته فى تركيبه
الكلى ، أو أنه يوجد نفسه ككل بمعنى آخر . وهكذا يحقق لنفسه
المجتمع الذى يريده باندفاعه إلى المستقبل ، ومن وجهة نظر المستقبل .
وبدلاً من أن يبدو له المجتمع الذى يضطهده كما يبدو للمضطهد المستسلم ،
بناءً نهائياً وقبلياً *a priori* فإنه يصير بالنسبة له مجرد لحظة من اللحظات
التي يعيشها الكون ، ومادام أنه يريد أن يغير هذا البناء فإنه لا ينظر إليه
إلا من وجهة النظر التاريخية وحدها ، ويعتبر نفسه أداة من أدوات
التاريخ (نفس الشيء مع فراير يوسف إدريس) .

وهكذا يفلت الثورى ، من اللحظة الأولى ، وبفضل اندفاعه إلى
المستقبل ، من الانسحاق الذى يفرضه عليه المجتمع ، وهو يعود إلى هذا
المجتمع محاولاً تفهمه ، فيجد أن التاريخ هو تاريخ الإنسان ، وأن التغير
الذى يريد استحداثه به إن لم يكن هو نهاية التغيرات المستحدثة فى المجتمع ،
فهو على أقل تقدير مرحلة جوهرية ، وأن التاريخ تقدم مادامت الحالة
التي يريد أن يبلغها أحسن فى رأيه من الحالة التي يعيشها حالياً . وهو
يرى العلاقات الإنسانية من وجهة نظر العمل مادام العمل نصيبه ؛ ومادام
العمل قد صار رابطة تربط الإنسان بالكون مباشرة ضمن روابط أخرى
عديدة ، ووسيلة الإنسان للسيطرة على الطبيعة والاتصال فى نفس الوقت
بغيره من البشر .

وإذن فالعمل اتجاه جوهرى فى الواقع الإنسانى يوجد ويوجد
علاقة بالطبيعة وبالأخرين بحيث يعتمد كل على الآخر .

والثورى وهو يطلب تحرير نفسه كاملاً ، يعرف تمام المعرفة أن

تحريره لا يمكن تحقيقه بدمج نفسه ببساطة في الطبقة صاحبة الامتياز . وإنما هو يأمل عكس ذلك أن تصبح علاقات التضامن التي بينه وبين العمال الآخرين النموذج الذي يجب أن تكون عليه العلاقات الإنسانية . وهو يأمل لذلك أن يحرر الطبقة المضطهدة كلها . والثوري بخلاف المتمرّد الذي يتمرد وحده لا يفهم نفسه إلا في علاقاتها بطبقته التي يتضامن معها (١) .

وهكذا فإن الثوري لأنه يصير واعياً بالبنیان الاجتماعي الذي يعيش فيه ، يطلب فلسفة تدخل في اعتبارها وضعه . وما دام نشاطه لا معنى له إلا إذا كانت له آثاره على المصير البشري فلا بد لهذه الفلسفة أن تكون شمولية ، بمعنى أن لا بد لها أن تقدم تفسيراً شاملاً لوضع الإنسانية . ومادام أنه ، كعامل ، وحدة أساسية من الوحدات التي تسكوّن بناء المجتمع ، وأنه الرابطة التي تربط بين الإنسان والطبيعة ، فهو ليس بحاجة إلى فلسفة لا تعبر ، ابتداءً وأساساً ، عن العلاقة الأصلية بين الإنسان والعالم ، هذه العلاقة التي هي بالضبط الفعل المنسّق لكل منهما على الآخر .

وأخيراً فإن هذه الفلسفة ما دامت تتأني لمن يعتنقها عن طريق التاريخ ، ولا بد أن تمثل بالنسبة له طرازاً معيناً من التفلسف التاريخي الذي اختاره ، فلا بد لها أن تقدم له التاريخ ، بالضرورة ، على أنه تاريخ

(١) وعلى هذا فرفور يوسف إدريس لا يرقى وعيه إلى حد الثورية ، وإنما يصل بوعيه إلى الثورة على المؤلف سواء في ماهيته الاجتماعية أو الربوبية ، ثورة لا تتمدى التمرد ، أو ثورة تلقى الميتافيزيقا الأخلاقية وكفى ، ويوسف إدريس في ذلك مثل ديستوفسكي في « الإخوة كارامازوف » : إنه نهيل أو عدى ، وهذه هي السمة الرئيسية لسكل من يعتقد الحتمية الطبيعية . « عبدالمعتم الحفني »

موجه ، أو قابل للتوجيه على أقل تقدير . ولما كانت هذه الفلسفة تتولد عن العمل وتبحث في العمل الذي أوجدها بالضرورة كي توضحه فإنها ليست تأملا في العالم ، ولكنها لا بد أن تكون هي نفسها عملا . ولا بد لنا أن نفهم أن هذه الفلسفة لا تضيف نفسها إلى الجهد الثوري ، لكنها ليست متميزة عن هذا الجهد . إنها متجسمة في الخطوة الأولى للعامل الذي ينضم إلى الحزب الثوري ، ومتضمنة في اتجاهه الثوري ، لأن أية خطوة لتغيير العالم لا يمكن أن تنفصل عن نوع من الفهم يكشف عن العالم من وجهة نظر التغيير الذي يراد تحقيقه فيه .

ولذلك يجب أن يكون عمل فيلسوف الثورة هو إبراز الأفكار الثورية الكبرى الموجهة ، والبناء عليها . وهذا الجهد الثوري هو في ذاته فعل ، لأنه لا يستطيع استنباط تلك الأفكار إلا إذا وضع نفسه في الحركة التي تستولدها ، أي في الحركة الثورية . وهو فعل أيضاً لأن الفلسفة متى وضحت فإنها تجعل المناضل الثوري أكثر وعياً بمصيره وموضعه من العالم وغاياته . وهكذا يكون التفكير الثوري تفكيراً داخل نطاق موقف من المواقف ؛ إنه تفكير المضطهدين في تمردهم كجماعة ضد الاضطهاد . إنه لا يمكن أن ينبني من الخارج ، وأنت لا تدركه إلا إذا كان قد تطور بأن تستعيد الحركة الثورية داخل نفسك وتفكر فيها على أساس الموقف الذي نبعث منه . ويجب أن نذكر أن تفكير فلاسفة الطبقة الحاكمة هو فعل كذلك ، ولقد بين « نيزان » ذلك بوضوح في كتابه « كلاب الحراسة » ، فهو يدافع فيه عن فلسفة الاضطهاد مطالباً بالمحافظة عليها ومتعرداً من أجلها^(١) .

(١) أليس هذا نفس ما يفعله يوسف إدريس في الغرافير ؟ ولما نحب أن أكرر الإشارة إلى يوسف إدريس لأن الغرافير التي ألفها اعتبرها قمة التفكير العدمي في المادية الحتمية .

لكن دفاعه دفاع متخلف فكربا من الناحية الثورية ، وذلك لأن فلسفة الاضطهاد تحاول أن تخفى صفتها البراجماتية . ولما كانت تهدف لا إلى تغيير العالم بل المحافظة عليه كما هو ، فإنها تدعى بأنها تتأمل العالم كما هو . وهي تتأمل المجتمع والطبيعة من وجهة النظر المعرفية البحتة ، دون أن تعترف لنفسها بأن هذا الاتجاه يميل إلى الإبقاء على حالة السكون الحاضرة بأن تقنعنا بأن إدراك السكون والمعرفة به أجدى من تغييره ، وأنه لكي نغيره ينبغي أن نعرفه أولاً .

إن النظرية التي تقول بالمعرفة أولاً ، خلافاً لكل فلسفة تنبع عن العمل وتذكر الشيء من خلال العمل الذي يصيبه بالتغيير أثناء استعماله ، تحدث تأثيراً سلبياً مانعاً في الشيء بأن تنسب إليه جوهرأ سكونياً صرفاً . لكن هذه الفلسفة تحتوى في داخلها على إنكار تنكر به الفعل الذي تتضمنه ، مادامت تؤكد أهمية المعرفة ، وترفض كل المفاهيم البراجماتية للحقيقة . وإنما يتفوق التفكير الثورى لأنه ينادى أولاً بالعمل ويعبى نفسه كفعل . وهو إذا كان يقدم نفسه على أنه فهم كالى للسكون فإنه يفعل ذلك لأن مشروع العامل المضطهد هو وجهة نظر كلية للسكون بأسره . لكن لما كان الثورى في حاجة إلى التمييز بين الحقيقة والخطأ فإن هذه الوحدة التي لا تنفصم بين الفكر والعمل تستدعى وجود نظرية جديدة مذهبية عن الحقيقة . والمفهوم البراجماتى للحقيقة لا يناسبه لأنه مفهوم ليس إلا مثالية ذاتية صرفة .

من أجل ذلك اخترعت الأسطورة المادية ، فهي تمتاز على غيرها بأنها ترد التفكير إلى أن لا يكون سوى شكل من أشكال الطاقة السكونية ، وبذلك تنزع عنه مسحته الروحية الغامضة . وبالإضافة إلى ذلك فهي

تصور الفكر ، في كل حالة من الحالات ، على أنه نمط موضوعي من أنماط السلوك الأخرى ، أي سلوك تحدده حالة العالم ويرتد ثانية إلى هذه الحالة ليعدل فيها . لكننا رأينا قبل ذلك أن فكرة التفكير المحدد هي فكرة تناقض نفسها وتهدمها ، وسأبين حالا أن نفس الشيء صحيح بالنسبة لفكرة العمل المحدد من قبل ، فليس المقصود أن نلحق أسطورة عن أصل الكون تصور « التفكير - العمل » في شكل رمزي ، وإنما المقصود أن نسقط كل الأساطير ونعود إلى الضرورة الثورية الواقعية التي ستوحد العمل بالحقيقة والتفكير بالواقعية .

وبالاختصار ، نحن في حاجة إلى نظرة فلسفية تدل على أن الواقع الإنساني هو العمل ، وأن العمل الذي يتخذ مجاله الكون لا يختلف عن فهم هذا الكون كما هو ، أو بمعنى آخر ، أن العمل هو رفع القناع عن الواقع ، وهو في نفس الوقت تعديل للواقع^(١) . لكن الأسطورة المادية كما رأينا ، هي بالإضافة إلى ذلك تصوير في شكل خيالي للحركة التاريخية ولعلاقة الإنسان بالمادة في إطار نظرية واحدة للكون .

وإذن يكون هذا التصوير هو تصوير للعلاقة بين البشر ، واختصاراً للعلاقة بين الأفكار الثورية . ولا بد لنا إذن أن نعود إلى بناء الاتجاه الثوري ، ونفحصه بالتفصيل لنرى ما إذا كان هذا البناء لا يستدعي قيام تصوير آخر غير هذا التصوير الأسطوري ، أو ما إذا كان خلافاً لذلك يستدعي قيام أساس متين من فلسفة محكمة .

إن كل فرد من أفراد الطبقة الحاكمة يتمتع بحق إلهي ، فلقد ولد

(١) هذا هو ما يسميه ماركس في كتابه « آراء عن فوريانخ » : المادية العملية . لكن لماذا يسميها « مادية » ؟

في طبقة تخرج منها الزعامة ، وربى من الطفولة لكي يأمر ، وهو أمر صحيح مادام أن أبويه هما كذلك يأمران وقد أنجباه ليرث الإمارة من بعدهما . وعند ما يكبر فهناك وظيفة اجتماعية في انتظاره مستقبلا ، وحالما يبلغ السن التي تؤهله لذلك سيدخراط في سلكها ، فكأن واقعته المتأقن يفتقره . وهكذا يحس هذا الفرد أنه شخصية ، بمعنى أنه تركيب قبل يتكون من الحق القانوني والواقع مما . وهما أقرانه ينتظرونه ليحل محلهم ويرحمهم من أعبائهم في وقت معين ، وهو يوجد لأنه يملك حق أن يوجد (١) .

وهذا السلوك المقدس الذي يدين به البورجوازي لزميله البورجوازي ، والذي يفسح عن نفسه في المراسيم الاجتماعية (التحية ، المحاطبة الرسمية ، التعازي .. الخ) هو ما نسميه إحساس الإنسان بكرامته ، هذا الإحساس أو هذه الفكرة التي تشيع في إيديولوجية الطبقة الحاكمة . وحينما يقول الناس عن بعضهم إن الإنسان « هو ملك المخلوقات » فلنفهم معنى هذا التعبير كأقوى ما يمكن أن نفهمه .

إن الإنسان هو ملك المخلوقات ، لأن الله هو الذي نصبه ملكا وأعطاه هذا الحق ، وهو الذي خلق العالم من أجله ، ووجود الإنسان هو الوجود المطلق ، وهو قيمة ترضى العقل كل الرضى وتضفي معناها على الكون . هذا هو المعنى الأساسي لكل النظم الفلسفية التي تؤكد أولوية الذات على الموضوع ، وأن تكوين الطبيعة مرده إلى نشاط الفكر . ومن الطبيعي أن يصير الإنسان في ظروف كهذه كائناً فوق الطبيعة ، وأن يصير مانسليه بالطبيعة هي حاصل جمع هذا الذي يوجد دون أن يكون له الحق في أن يوجد .

(١) هذا هو نفس مفهوم يوسف إدريس الذي يعلنه في الفراقير ، فالسيد سيد ولد كسيد وسيظل سيداً حتى في الآخرة . عبد المنعم الحفني

والطبقات المضطهدة في نظر أصحاب الامتيازات جزء من الطبيعة .
إنها طبقات لا يجب أن تموت . وقد تضى ولادة العبد في بيت سيده —
قد تضى عليه القداسة التي للسيد — هذا هو ما يجري في بعض
الجماعات . إن هذه القداسة مؤداها أن العبد قد خلق لكي يخدم ،
بمعنى أنه يصير الانسان ذا الواجب الالهي ، بالمقارنة إلى سيده الانسان
ذو الحق الالهي . لكن هذا الكلام لا يصدق على البروليتاري . إن ابنه
يولد بعيداً . يولد مع الجماهير في إحدى الضواحي الشعبية ولا صلة له
مباشرة بالصفوة المالكة ، ولا واجب عليه شخصياً إلا الواجب الذي يحدده
القانون ، حق ليصبح هو نفسه ، لو كان لانقاً بتلك النعمة ، ضمن
الطبقة العليا ، وبهذا قد يصير ابنه أو حفيده من بعده من ضمن أصحاب
الحق الالهي .

وإذن فالبروليتاري الذي تعده الطبقات المضطهدة جزءاً من الطبيعة
هو في نظرها ليس إلا كائناً حياً ، ولو أنه أرقى الحيوانات الراقية . ومن
هنا يتأتى احتقار ما يطلق عليه اسم « أهالي » ، فالأهالي هم سكان
المستعمرات .

والمصري ، وصاحب المصنع ، بل والاستاذ ، في بلد هم الأم لا يعتبرون
أنفسهم من الأهالي ، بل إنهم لا يعتبرون أنفسهم من أهالي أي بلد . إنهم
ليسوا أهالي أبداً . أما المضطهدون فهم خلافاً لذلك يعدون أنفسهم من
الأهالي . وكل حادثة من حوادث حياة المضطهد تكرر له كل يوم هذه
الحقيقة : أنه لا يملك حق أن يوجد . إن أبويه لم ينجياه لغاية معينة ،
إنهما أنجياه بالصدفة ، للأسبب ، وعلى أحسن تقدير لأنهما كانا يحبان
الأطفال ، أو لأنهما أخذوا بدعاية من الدعايات ، أو لأنهما كانا يريدان

الارتفاع بالامتيازات التي تتمتع بها الأسر كثيرة العيال . لا وظيفة معينة تنتظره ، وإذا تعلم مهنة من المهن فليس ذلك كي يرث مهنة أبويه ويتعلم طقوسها ، وإنما هو يتعلمها كي يستمر في أن يوجد وجوده هذا الذي لا مبرر له والذي بدأه منذ ميلاده .

إنه يعمل كي يعيش ، وإذا قلنا إن ثمرة عمله تسرق منه ، فنحن نقول أقل من الحقيقة ، فحتى معنى عمله يسرق منه مادام أنه لا يشمر بالتضامن مع المجتمع الذي ينتج من أجله .

وسواء كان عاملاً فنياً أو عاملاً غير مدرب ، فهو يعلم حق العلم أنه ليس شخصاً لا يمكن أن يعوض ، فأهم ما يميزه كعامل أنه قابل لأن يحل آخر محله ...

إن عمل الطبيب أو القاضي عمل له تقديره ، نظراً لما يمثله من نوعية ، أما العامل فعمله حينما يوصف بالجودة ، فمعنى ذلك أن كمية ما ينتجه أكثر ، فالجودة هنا معناها الكم . ويعبى نفسه من خلال ظروفه ، ووعيه بنفسه هو وعيه بها كفرد في النوع الحيواني : أي النوع الإنساني . وطالما هو باق على مستواه فظروفه تبدو طبيعية بالنسبة له ؛ وهو يستمر في حياته كما بدأها ، لكنه يتمرد فجأة من آن لآخر كلما اشتدت وطأة الاضطهاد الواقع عليه ، وتمرده لا يكون إلا تمرداً وقتياً . لكن الثوري يتجاوز هذا الموقف لأنه يريد أن يغيره ، وهو ينظر إلى موقفه من هذه الزاوية : زاوية إرادة التغيير التي تملأه .

ويجب أن نلاحظ أول ما نلاحظ أنه يريد تغيير الموقف لصالح طبقته كلها وليس لصالح نفسه ، ولو كان يفكر في نفسه وحدها لكأن في

استطاعته أن يترك مجال تحيزه لطبقته منتسباً إلى قيم الطبقة الحاكمة ،
ويسلم وقتئذ لأصحاب الحق الالهي بما لحقهم من قداسة ، لأنه باعترافه
بقداسة حقهم سيستفيد هو نفسه من هذا الحق . ولما لم يكن من الممكن أن
يطالب طبقته بهذا الحق المقدس الذي قام أصلاً على اضطهاد طبقته ، هذا
الاضطهاد الذي يريد أن يحطمه ، فإن أول خطوة يمكن أن يخطوها هي
أن ينكر حقوق الطبقة الحاكمة .

إن البشر من أصحاب الحق الالهي لا يوجدون في نظره . إنه لم
يقرب منهم ، لكنه يدرك أنهم يحبون وجوداً مثل وجوده ، وجوداً
غامضاً لا مبرر له ؛ وهو على خلاف مضطهديه لا يسمى إلا استبعاد أعضاء
الطبقة الأخرى من الجماعة الانسانية ، لكنه يحاول أول ما يحاوله أن
يجردهم من هذا المظهر السحري الذي يجعلهم مرهوبين في نظر
المسحوقين بهم . وبحركة تلقائية ينكر كذلك القيم التي أقاموها أساساً .

ولو كان صحيحاً أن الخير الذي هو خيرهم كان له وجود مسبق
a priori ، لفسد جوهر الثورة ، لأن التمرد على الطبقة الساحقة سيكون
عندئذ تمرداً على الخير العام . وهو لا يفكر في إحلال خير قبيح آخر محل
هذا الخير ، لأنه هنا ليس في مرحلة بناء ، وكل همه ليس في البناء ، لكن
في التخلص من كل القيم وقواعد السلوك التي اخترعتها الطبقة الحاكمة ،
لأن هذه القيم والقواعد لا توجد هنا إلا كموانع أمام سلوكه ، ولأنها
تهدف بحكم طبيعتها نفسها إلى أن تطيل الوضع الحالي status quo على
ما هو عليه . وما دام أنه يريد تغيير النظام الاجتماعي فيتحتّم عليه لكي
يتم له ذلك أن يذبذبه الفكرة القائلة بأن العناية الإلهية هي التي تمنى بهذا
النظام وتحافظ عليه ، وما لم ينظر إلى هذا النظام على أنه مجرد حادثة

طارئة فلن يستطيع أن يقيم بدلا منه حادثة أخرى أكثر مناسبة له من الحادثة الأولى . والتفكير الثورى هو فى ذات الوقت تفكير إنسانى humane .

والقول الذى ينص على : « أننا كذلك بشر » هو الأساس الذى تقوم عليه أية ثورة . والثورى يعنى بهذا الكلام أن ساحقيه هم أيضاً بشر . وهو سيمتف معهم وسيحاول تحطيم نيرهم ، لكنه إذا كان لابد من إبادة بعضهم فسيحاول أن يقلل دائماً من هذه الإبادة إلى أقل حد ممكن ، لأنه فى حاجة إليهم كفنيين وخبراء . وهكذا تشتمل أكثر الثورات إراقة للدماء على روح تصالحية تهادن بها طبقتها المتصارعين .

إن أعنف الثورات تمتص وتمثل الطبقة المضطهدة . والثورى خلافا للشخص الذى يهجر طبقته وينتسب إلى الطبقة الأخرى ، وخلافا للشخص الذى ينتسب إلى أقلية مضطهدة يريد أن تكون له امتيازات الطبقة المسيطرة وأن يندمج فيها . هذا الثورى يريد أن ينزل أصحاب الامتيازات من مستواهم إلى مستواه منكرآ امتيازاتهم وحقوقهم فيها . وهو يشعر أنه غير مهم ، لذلك فهو يدرك חדثية وجوده أو عرضيته ؛ إنه حدث لامبرر لوجوده ، ومن ثم فهو ينظر إلى أصحاب الحق الإلهى على أنهم حوادث مشابهة ؛ وإذن يكون الثورى إنسان لا يطالب بحقوق ، إنما خلافا لذلك هو إنسان يهدف إلى تحطيم فكرة الحق ويرجع نشأتها إلى القوة ، واستمرار وجودها إلى العادة . ولا تقوم إنسانيته على أساس أن الإنسانية لها كرامتها ، بل إنه خلافا لذلك ينكر أن تكون للإنسانية أية كرامة .

إنه يريد أن يدمج نفسه ورفاقه في وحدة واحدة ، ليست هي وحدة المملكة الانسانية ، وليكنها وحدة النوع الانساني . هناك نوع يسمى النوع الانساني ، وهذا النوع وجد بلا ضرورة ولا مبرر ، وأدت ظروف تطوره إلى نوع من عدم التوازن الداخلي ، ومهمة الثورى هي دفعه إلى حالة من التوازن أقرب إلى المعقولة يتجاوز بها وضعه الحالى . وكما طوى النوع الانساني الانسان صاحب الحق الإلهى وامتنعه في نفسه ، كذلك طوت الطبيعة الانسان وامتنعه في نفسها . وهكذا نرى أن الانسان واقع من وقائع الطبيعة ، وأن الانسانية إنْ هي إلا نوع من الأنواع الكثيرة .

وبهذه الطريقة وحدها يفكر الثورى في إمكان الإفلات من مضايقات الطبقة صاحبة الامتيازات ، فالانسان الذى يعد نفسه طبيعياً لا يمكن بعد ذلك أن يستمر على الاعتقاد بأن الأخلاق مسبقه *a priori* ، وعندئذ تتقدم إليه المادية عارضة مساعدتها مدعية أنها ملحمة الواقع . غير أن الروابط التى تقوم داخل العالم للمادى قد تكون روابط ضرورية ، لكن الضرورة هنا تبدو طارئة . وإذا كان الكون موجوداً ، فتطوره ، وتتابع الحالات التى تطرأ عليه ، تنظمهما قوانين ، لكن الكون مع ذلك ليس من «الضرورى» أن يوجد ، ولأن يوجد الوجود بوجه عام . وتنتقل طارئة الكون هذه عبر كل الروابط ، حق عبر أشدها لإحكاما ، إلى كل حادثة . وتتحكم الحالة السابقة في كل حالة لاحقة عليها ، ويأتى تحكمها هذا من الخارج ، بحيث أنها تبدل فيها ما دامت تؤثر على غيرها . ولا تكون الحالة الجديدة ، لا هى بالأكثر «طبيعية» ولا بالأقل «طبيعية» عن الحالة السابقة عليها . إذا كنا نعى بذلك أنها

لا تقوم على حقوق ، وأن ضرورتها التي تفرضها هي ضرورة نسبية .

وفي نفس الوقت ، وما دام الأمر يتعلق بسجن الإنسان في العالم ، فإن المادية تمتاز على غيرها في أنها تقدم لنا أسطورة غريبة عن أصل الأنواع ، تقول بأن الأشكال المعقدة من الحياة تبدأ من الأشكال الأبسط منها . والمسألة هنا ليست مسألة مجرد إحلال العلة محل الغاية في كل حالة مشخصة ، لكنها مسألة تقديم صورة مبتذلة عن عالم تحمل فيه الملل محل الغايات في كل مكان . ومن الواضح أن المادية قد قامت دائماً بهذه الوظيفة حق في المواقف التي اتخذها أول وأكثر الماديين الكبار سداجة : إن أبيقور يعترف بأن تعليقات كثيرة مختلفة لا عدد لها قد تصدق صدق المادية ، أي أنها يمكن أن تفسر الظواهر ويكون تفسيرها مع ذلك صحيحاً . لكن أبيقور مع ذلك يتحدى أن يكون لأي من هذه التعليقات القدرة على تحرير الإنسان من مخاوفه تحريراً كاملاً .

ولا يخاف الإنسان أساساً — خاصة عند ما يكون متألماً — من الموت ، أو من إمكان أن يكون الإله الموجود إلهاً قاسياً ، ولكنه يخاف أن تكون الظروف التي يعيش فيها ظروفاً قد وجدت واستمرت لغايات فوق الطبيعة ، غايات لا يمكنه أن يعرفها ، وعندئذ سيكون كل ما يبذله من جهد لتغيير هذه الظروف عملاً ضد هذه الغايات ، ضد الدين ، ومن ثم يكون إثمًا ، وعبثًا ، ووقتئذ يتسرب اليأس إلى نفسه وإلى أحكامه فلا يحاول إصلاح ظروفه أو حتى تصور إمكان إصلاحها .

لقد جعل « أبيقور » من الموت حادثاً عادياً ، وجرده من المظهر الأخلاقي الذي كان له عند ما كان الناس يتوهمون وجود محاكم تحت

الأرض ستعاكم على تصرفاتهم ، فأيقور إذن لم يبدد الأشباح ولكنه جعل منها ظاهرات فيزيائية ، لم يجرؤ على إلغاء الآلهة لكنه جعلها « نوعا » من الآلهة لا يمت لنا بصلة ، ولا تخلق نفسها بنفسها ، بل هي مخلوقات مخالفة لنا ، لكنها مثلنا ، يخلقها تراكم الذرات .

لكننا نتساءل للمرة الثانية : هل الأسطورة المادية ، وربما كانت لها فوائد لها ، وربما كانت كذلك مشجعة لمعتقداتها ، هل هذه الأسطورة ضرورية حقاً ؟

يطالب وعى الثورى بأن تكون امتيازات الطبقة المضطهدة لا مبرر لقيامها ، وأن تكون طارئية وجوده هي نفسها طارئية صميم وجود مضطهديه ، وأن نظام القيم الذى شيده أسياده بهدف إختفاء صفة القانونية *de jure* على واقعية *de facto* امتيازاتهم ، أن هذا النظام يمكن تجاوزه إلى تنظيم للعالم لم يوجد بعد ، لكنه سيلاشى كل امتيازاتهم قانونيا وواقعيًا *de jure et de facto* . ومع ذلك فمفهوم الثورى هذا للشئ ، « الطبيعى » هو مفهوم مزدوج ، فهو من ناحية يفرق فى « الطبيعة » جاذباً معه أسياده ، وهو من ناحية أخرى ينادى بأنه يريد أن يحل محل البناء الذى بنته الطبيعة بناء أعمى وتنظيماً عقلياً للعلاقات الانسانية . والتعبير الذى تستخدمه الماركسية لوصف مجتمع المستقبل هو تعبير يعسف المجتمع بأنه ضد الطبيعة *antiphysis* ، بمعنى أن الماركسية تريد إقامة نظام إنسانى من شأن قوانينه أن تنفى قوانين الطبيعة . لكنهم يحاولون أن يجعلونا نفهم أن نظامهم لن يتأتى إلا بالخضوع للطبيعة ، لكن الواقع خلاف ذلك ، لأن هذا النظام الذى يقيمونه هو نظام لا يمكن « تصوره » إلا من قلب طبيعة تنكره ، فالواقع أنه فى المجتمع المضاد للطبيعة يسبق تصور القانون قيام القانون ، بينما القانون حالياً وطبقاً للمادية هو الذى يحدد تصورنا له .

بالاختصار فإن الانتقال إلى المجتمع الذى سيكون ضد الطبيعة يعنى إحلال مجتمع الغايات محل مجتمع القوانين . ومما لا شك فيه أن الثورى يحذر القيم ويرفض الاعتراف بأنه يعمل لتنظيم المجتمع الانسانى تنظيمًا أحسن . إنه يخشى أن تؤدى العودة إلى القيم، حتى بالطرق الملتوية ، إلى فتح الباب لتضليلات جديدة . لكننا من جهة أخرى نستطيع القول بأن الثورى بمجرد قبوله أن يضحي بحياته من أجل نظام لم يتوقع أن يراه أبداً ، يعنى أن هذا النظام القادم الذى يبرر جميع أفعاله ، والذى لن يتمتع به مع ذلك ، يقوم عنده مقام القيمة . وما هى القيمة . إذا لم تكن نداء يطالب بقيام شيء لم يوجد بعد ؟ (١)

وإذن فلكي تنشر الفلسفة الثورية أمر هذه المتطلبات المختلفة ، يجب عليها أن تنحى الأسطورة المادية وتحاول أن تبين : (١) أن الانسان لا مبرر لوجوده ، وأن وجوده وجود تنشئه العناية الالهية . (٢) وعليه فأى نظام جماعى يقيمه البشر يمكن تجاوزه إلى نظم أخرى . (٣) وأن نظام القيم المعمول به فى مجتمع من المجتمعات يعكس بنية هذا المجتمع ويميل إلى الابقاء على تلك البنية . (٤) أن نظام القيم هذا يمكن لذلك تجاوزه دائماً إلى نظم أخرى لا تدرك الآن إدراكاً واضحاً ما دام أن المجتمع الذى تعبره هو عنه لم يوجد بعد — لكنها يمكن أن تستشف استشفافاً ويخلقها هذا الجهد نفسه الذى يبذله أفراد المجتمع بهدف تجاوزه.

(١) هذا التضليل يبدو ثانية فى أحكام الشيوعى من خصومة ، لأن المادية يجب أن تمنحه حقيقة من أن يصدر أحكاماً . أما البورجوازي فهو ليس إلا نتاج ضرورة صارمة ، لكن جريدة لومانيتيه (الجريدة الشيوعية الفرنسية) لها رأى آخر فى الموضوع لأنها تكتفى بالاستنكار استنكاراً فيه اعتراف بالإفلاس .

إن المضطهد يعيش وجوده ، وهو وجود ليس محتوما منذ البداية ،
ويجب أن تبرز الفلسفة الثورية عدم حتميته هذا ، ولكنه أثناء معاشته
لهذه الاحتمية يقبل وجود مضطهديه كحقيقة ، ويقبل القيمة المطلقة
لمقائدهم ، وهو لا يصبح ثوريا إلا عندما يتحرك متجاوزا تلك الحقوق والمقائده
مشككا فيها . وعلى الفلسفة الثورية أن توضح إمكان ذلك ، إلا أن
المضطهد لن يستطيع بداهة أن يستمد فلسفته الثورية من الوجود المادي
الطبيعي المحض الذي يعيشه الفرد ، لأنه يرتد إلى هذا الوجود المادي
ليحكم هو عليه من وجهة نظر المستقبل . وقدرته هذه على الانفصال
عن الوجود المادي وعلى الحكم عليه هو ما يسمى بالحرية ، والمادية مهما
كانت لن تفسر هذه الحرية ، فقد تدفعني سلسلة من العلل والمعلولات
إلى الإتيان بفعل ما أو سلوك معين ، لكن هذا الفعل أو ذاك السلوك
سيكون هو نفسه معلولا ، ومن ثم فسيغير حالة العالم ، لكن هذا الفعل
أو ذاك السلوك لن يجعلني أرتد إلى وضعي لأتفهمه في كايته ، أي أنهما
اختصارا لن يستطيعا أن يفسرا لي الوعي الطبقي الثوري .

صحيح أن الديالكتيك الثوري يبرز دوره هنا مفسرا ومبررا ذلك
التجاوز إلى المستقبل ، لكن جهد الديالكتيك هنا هو جهد يهدف
تماما إلى وضع الحرية في الأشياء لافي الإنسان ، وهو أمر خطأ ، فما من
وضع يمكن أن ينتج الوعي الطبقي ، والماركسيون يعلمون ذلك ، وهم
يعتمدون في ذلك على أعضاء الحزب العاملين ، أي أنهم يعتمدون على
العمل الواعي المنظم لقيادة الجماهير ، ولبعث هذا الوعي فيهم .

ثم نقساءل بعد ذلك : لكن هؤلاء الأعضاء العاملين — من أين
يعتمدون وعيهم ؟

أيمكن أن يكونوا في لحظة من اللحظات قد انفصلوا عن وضعهم
وارتدوا للوراء في محاولة لفهمه ؟

ونسارع فنقول للثورى حتى لا يضلله أسياده القدامى — إن القيم
المقررة وقائع ، وهى إذا كانت وقائع وكانت قابلة لذلك أن تتجاوزها ،
فليس ذلك لأنها قيم بل لأنها مقررة . ولكى لا يضلل الثورى نفسه يجب
أن تزوده بالوسائل التى يستطيع بها أن يفهم أن الهدف الذى يسعى إليه
— سواء أحمته مجتمعا ضد الطبيعة ، أم مجتمعا بلا طبقات ، أم تحريراً
للإنسان — إنما هو أيضا قيمة ، وأن هذه القيمة إذا كانت لا تتجاوز
فما ذلك إلا لأنها لم تتحقق ، وهذا ما أحسه ماركس عندما كان يتحدث
عن شيء بعد الشيوعية ، وهو ما أحسه تروتسكى كذلك عندما كان
يتحدث عن الثورة الدائمة .

إن ما يطالب به الثورى هو أن يكون إنسانا غير مبرر ، لكنه مع
ذلك مضطهد فى مجتمعه ، وهو قادر مع ذلك على تجاوز هذا المجتمع بما
يبدل من جهد لتغييره . والمثالية تضلله لأنها تربطه بحقوق وقيم موجودة ،
وتعميه عن قدرته التى تستطيع أن تخلق له قيمة ، هو وطرائقه فى الحياة .
فهل تبصره المادية بها ؟ كلا ، إنما هى تضلله كذلك لأنها تسلبه حريته .

أما الفلسفة الثورية فما يجب أن تكون إلا فلسفة تتجاوز . والثورى
يحذر من تعبير الحرية ، وهو على حق فى حذره فقد توالى عليه أنبياء
كثيرون ادعى كل منهم أنه يقدم إليه الحرية ، وكانوا فى كل مرة
يفررون به : هكذا كانت الحرية الرواقية والحرية المسيحية والحرية
البرجسونية . وكل تلك الحريات لم تفعل إلا أن زادت من القيود التى
يرسف فيها بأن أخفت عليه حقيقتها . وكلها كانت تقود إلى حرية داخلية

لم تكن إلا تضليلا مثاليا : وهم يحذرون من تقديمها اليه على أنها شرط ضرورى للفعل ، لكنها فى حقيقة الأمر ليست إلا استمناعا بذاتها . وإذا كان « أبييكتيت » لم يتمرد وهو مقيد بالسلاسل ، فذلك لأنه كان يحس أنه حر رغم ذلك ، وأنه كان يتمتع بحريته . وإذن فلا فرق بين أن يكون الإنسان عبدا أو سيدا ، ولا معنى لأن يريد الإنسان تغيير وضعه ؟

إن هذه الحرية بادعائها استقلال الفكر تصير مجرد ادعاء ، وتفصل ما بين الفكر وما بين الموقف ، لأنه ما دامت الحقيقة عامة شاملة فإن الإنسان يدركها بعقله كيفما كانت ، سواء كانت فكرا مستقلا أم فكرا مرتبطا بالموقف ، وهى تفصل أيضا ما بين الفكر وما بين الفعل ، لأن النية وحدها هى الشيء الخاص بنا ، أما الفعل عندما يتحقق فهو شيء خارج عنا ، لأنه يخضع للقوى الخارجية التى تشوّهه وتدفع صاحبه إلى إنكاره . وإذن فتكون هذه الحرية هى مجرد أفكار يبشرون بها العبد باسم الحرية الميتافيزيقية ، بينما تكون الأوامر التى يلقيها عليه أسياده ، وضروريات الحياة ، قد أسلمته لإتيان أفعال قاسية تضطره إلى تكوين أفكار محددة ، فالفعل أو العمل هو خاصة الثورى ، وهو محرره من الاضطهاد ، فهو الثورى . صحيح أن العمل يخضع لأوامر السيد ، وهو فى أول أمره صورة استعباد العامل ، لكن العامل بدون العمل ما كان من المحتمل أن يختار من تلقاء نفسه القيام بهذا العمل فى هذه الشروط وخلال هذا الوقت وبهذا الأجر . وصاحب العمل أشد صرامة من العامل القديم ، وهو يحدد مقدما كل شيء للعامل حتى حركاته ، ويجزئ العمل إلى عناصر ، ويسلبه بعض هذه العناصر ليمطها لعمال آخرين محيلا نشاط

العامل كـكل إلى مجرد حركات تتكرر إلى غير ما نهاية ، وبذا يصير العامل هو أى شىء سواء ، وهذا هو ما ذكرته السيدة «دى ستايل» فى وصفها لرحلتها إلى روسيا، هذه الرحلة التى قامت بها فى مطلع القرن التاسع عشر ، إذ قالت إن كل واحد من الموسيقيين العشرين « فى فرقة موسيقية أفرادها من الفلاحين الروس » كان يعزف إيقاعاً واحداً يتكرر ، وكان كل واحد منهم يتسمى باسم الإيقاع المكلف به ، حتى ليسمى الناس فرداً فرداً ، هذا هو الصول ، وذاك الرجل هو اللى ، والثالث هو الرى ، وهكذا يردون الفرد إلى خاصة ثابتة تميزه .

والصناعة الحديثة لا تفعل إلا هذا ، فالعامل الواحد يكرر العملية الواحدة أكثر من مائة مرة فى اليوم الواحد ، ليصير هو نفسه شيئاً ، مجرد شىء . وإذن يكون من السخف ومن غير المستحب أن نقول إن العامل الذى يقوم بعملية ما فى مصنع من مصانع الأحذية ، أو الموظف الذى يعمل بمصنع من مصانع فورد ، أنهما يحتفظان بحريتهما الداخلية فى التفكير .

ومع ذلك فالعمل بعض من « حرية متجسدة » يتيح الفرصة كي يبدأ به العامل تحرير نفسه تحريراً ملموساً ، حتى فى هذه الحالات القصوى ، لأنه قبل كل شىء نفى للنظام الذى عليه صاحب العمل ، فهو لا يأبى به ولا بأوامره ، ولا يهجمه أن يرضيه ، ولا يعود يعيب بما تفرضه عليه قواعد الأدب والاحترام الواجبين ، ولا يحفل بأن يخمن ما يجرى فى رأس صاحب العمل ، وهو الآن بعيد عن تقلبات مزاجه ، فعمله المنتسب إليه عمل هو مرغم عليه ، وثمرته تسرق منه فى النهاية . لكن العمل مع ذلك يهيء له السيطرة على الأشياء ، وتبديل الشىء المادى تبديلاً لانهاية

له ، بالتأثير فيه وفقاً لبعض القواعد ، أى أن حتمية المادة هى التى تقدم له أول صورة من صور حريته . ولا يؤمن العامل بالحتمية إيمان العالم بها . إنه لا يمين الحتمية فكراً ، لكنه يمشيها فى حركاته ، فى تحرك ذراعه وهو يطرق مسامراً أو يخفض رافعة . إنه متشبع بها حتى ليتساءل عن السبب الخفى الذى من أجله لم يحصل على النتيجة التى أرادها ، غير مدرك لأى تخلف يمكن أن يحدث ، أو تصدع مفاجئ عارض فى النظام الطبيعي للأمور . وما دامت الحتمية تعانق فى عمق عبوديته ، فإن فكرة التحرير ، فى نفس اللحظة التى يترأى فيها لصاحب العمل أن يجعل من العامل موضوعاً لفعله ، ترتبط فى عقله بفكرة الحتمية ، بأن تضى عليه صفة السيادة التى يتحكم بها فى الأشياء ، هذه الصفة التى تشابه بالأخصائى وتمطيه استقلاله الذى يباعد بينه وبين سيده .

وهو لا يدرك حريته بأن يترد إلى نفسه ، لكنه يدركها بأن يتجاوز عبوديته : بأن يؤثر فيها كظاهرة مجسداً لفكرة الحرية ، أو يجسد الطاقة التى تعدل فيها كظاهرة . وما دامت فكرة تجسيد الحرية تجمعها تبدوله كما لو كانت علاقة رابط بينها وبين الحتمية ، فلن ندهش أن نراه يهدف إلى إحلال علاقة الانسان بالأشياء محل علاقة الإنسان بالإنسان ، هذه العلاقة التى تبدو له على أنها علاقة حرية طغيان بطاعة وضعية ، وأخيراً ، ما دام الإنسان الذى يهيمن على الأشياء ، هو بالتالى ، ومن وجهة نظر أخرى ، شئ ، بحكم العلاقة بين الشئ والشئ .

وهكذا فإن الحتمية من حيث أنها فكرة تتعارض مع سيكولوجيا الآداب العامة ، فإنها تبدو كنوع من التفكير المطهر . وإذا العامل ارتد إلى نفسه يتعمقها كشئ حتمى ، فإنه يحرر نفسه من حرية سيده الخفية ،

لأنه يجر هذا السيد إلى حلقات التسلسل الحتمى ، وينظر إليه بدوره على أنه
شئ ، مفسرا أنظمة السادة بشروط ظروفهم وغرائزهم وتاريخهم ، بمعنى أنه
يعرفهم من الكون . فإذا كان كل الناس أشياء فلن يبقى ثمة عبيد ، إنما
يبقى هناك عبيد بحكم الواقع *de facto* . إن العبد مثل شمشون الذى
ارتضى لنفسه أن يدفن نفسه تحت أنقاض المعبد بشرط أن يملك معه
أعداءه ، إنه يتحرر بتعطيم حرية أسياده مع حريته ، وبإغراق نفسه فى
المادة معهم . وإذن يتناقض المجتمع المتحرر الذى يتصوره العامل مع مجتمع
الغابات الذى تصوره *Kant* ، والذى يقوم على أساس الاعتراف
المتبادل بالحرىات . ولما كانت العلاقة المحررة هى علاقة الإنسان بالأشياء ،
فهى تصنع البيئة الأساسية للمجتمع ، ولا يتبقى إلا أن ترفع علاقة الاضطهاد
بين البشر ، حتى تنصرف إرادة العبد وإرادة السيد ، هاتان الإرادتان
اللتان تستنفد كل منهما الأخرى بالصراع ، حتى تنصرفا بكاملهما إلى
الأشياء . وعندئذ يكون المجتمع المتحرر مشروعا منسجما صالحا لاستقلال
العالم . وما دام هذا المجتمع ثمرة امتصاص الطبقات ذات الامتيازات ،
وقوامه العمل ، أى التأثير فى المادة ، وما دام هذا المجتمع نفسه خاضعا
لقوانين الحتمية ، فإن الدائرة تنغلق وينغلق العالم على نفسه .

والثورى بمقارنته بالمتحدر نجده فعلا يريد أن يقيم نظاما . لكن
ما دامت الأنظمة الروحية التى تعرض عليه هى دائما صورة مضللة عن
المجتمع الذى يضطهده ، فإن النظام الذى سيختاره هو النظام المادى ،
وبعنى بالنظام المادى النظام الكفى الذى يمثل هو فيه العلة والمعلول
فى آن واحد .

وهنا أيضا تعرض المادية خدماتها عليه ، فهذه الأسطورة تقدم أدق

صورة للمجتمع تضيع فيه الحريات . ولقد عرف «أوجست كونت» المادية بأنها المذهب الذى يحاول أن يفسر الأعلى بمفاهيم الأدنى . وكلتا الأعلى والأدنى لا يجب أن نفهمها طبعاً هنا بمعناها الأخلاقى ، لكن كشكلين معقدين بصورة أو بأخرى لنظام من النظم .

وينظر الذين يطعمهم العامل ويحميهم ، ينظرون إليه على أنه أدنى منهم ، كما تنظر الطبقة المضطهدة إلى نفسها كطبقة أعلى . وبسبب أن تكوينها الداخلى أرفع وأعقد ، فإن هذه الطبقة نفسها هى التى تنتج الإيديولوجيات والثقافة ونظم القيمة .

وتمثل القشور العليا المجتمع إلى تفسير الطبقات الدنيا بتفسيرات مستقاة من واقع الطبقات العليا ، بأن تنظر إليها على أنها انحطاط يصيب الطبقات العليا ، أو بأن تفكر فيها على أنها قد وجدت كى تخدم حاجات الطبقات العليا .

وهذا النوع من التفسيرات النهائية يرقى بطبيعة الحال إلى أن يصل إلى مستوى المبدأ الذى تفسر به الطبقات العليا يفسر به الكون . والتفسير « من تحت » ، وهو التفسير بالشروط الاقتصادية والحرفية ، وأخيراً بالشروط البيولوجية ، هو التفسير الذى يأخذ به ، على عكس ذلك ، الفرد المضطهد ، لأنه التفسير الذى يجعل منه العنصر الذى يقوم عليه كل المجتمع . فإذا كان الأعلى ليس إلا صدورا عن الأدنى ، فإن « الطبقة المتميزة » ليست إلا ظاهرة فرعية ، إذا رفض المضطهدون خدمتها مرضت وماتت ، فهى لو عاشت على نفسها فقط لا تساوى شيئاً .

وما علينا إلا أن نوسع من هذه النظرة ، وهى نظرة صحيحة :
ما علينا إلا أن نوسعها ونجعلها مبدأ تفسيرياً عاماً ، وحينئذ تصير هذه

النظرة هي المادية . والتفسير المادي للكون ، أي تفسير البيولوجي بما هو فيزيائي كيميائي ، والفكر بالمادة ، هذا التفسير يصير بدوره تبريراً للموقف الثوري ؛ ومع أن هذا التفسير هو أسطورة منظمة إلا أنه يخلق من الدفعة التلقائية للاضحية نحو التمرد ضد مضطهدها ، يخلق منها طرازاً كونياً للوجود وللواقع .

وهنا أيضاً تقدم المادية للثوري أكثر مما يطلبه ، لأن الثوري لا يصير على أن يسيطر على الأشياء . وهو في الحقيقة قد حقق لنفسه في عمله تذوقاً للحق فيه تجاه الحرية ، فالحرية التي يراها منعكسة في عمله ، في تفاعله على الأشياء ، هي حرية بعيدة كل البعد عن تلك الحرية المجردة ، حرية الفكر التي قال بها الرواقيون . إنها تتضح من خلال موقف معين قد ألقى العامل فيه إلقاءً بحكم حادثة ميلاده وفرصته عليه نزوة ، أو مصالح سيده .

وتظهر هذه الحرية في مشروع لم يذشئه العامل بملء حريته ولن يكون هو الذي ينهيه . وهي لا تتميز عن التزامه نفسه في ذلك المشروع . لكن لو أنه صار يعي حريته في نطاق عبوديته فذلك لأنه يقدر كفاية عمله المحسوس . وهو لا فكرة لديه محضة عن استقلال لا يتمتع به ، لكنه يعرف قدرته التي تتناسب مع ما يقوم به من عمل . وهو واثق من شيء واحد : أنه خلال قيامه بعمله يتجاوز الحالة الراهنة التي عليها المادة من خلال أي مشروع يهدف إلى تحضيرها على هذا النحو أو ذاك . وهذا المشروع لكونه هو المتحكم في وسائله ليحقق الغايات المرجوة منه فإنه يحصل في الواقع على المادة بتحضيرها على النحو الذي يريد بها .

وهو إذ يكتشف علاقة العلة بالمعلول فإنه يكتشفها ليس بالخضوع

والاستسلام لها ، لكن عن طريق الفعل نفسه الذى يتجاوز الحالة المادية (مثلا التصاق الفحم بجدران المنجم .. الخ) إلى هدف معين يوضح ويحدد هذه الحالة من خلال المستقبل .

وهكذا تنكشف علاقة العلة بالمعلول ، فى ، ومن خلال جدوى فعل هو المشروع وتحقيقه فى نفس الوقت . صحيح أن طواعية السكون ومقاومته هما اللتان تصوران له ثبات السلاسل السببية ، مصورة حريته فى نفس الوقت ، لكن ذلك بسبب عدم تميز حريته عن استعمال السلاسل السببية من أجل غاية تفرض هذه الحرية نفسها . وبدون هذه الإشرافة التى تلقى عليها هذه الغاية فإن الوضع الراهن لا تكون به علاقة سببية ولا علاقة وسيلة بغاية ، وإنما يكون به عدد لا نهائى ولا متميز من الوسائل والغايات والنتائج والأسباب ، كالفعل المولد الذى يقوم به الرياضى ، فهو يرسم شكلا من الأشكال بأن يصل ما بين النقط التى يختارها وفقاً لقانون معين ، ويتولد عن هذا الشكل عدد لا نهائى ولا متميز من الدوائر والقطوع الناقصة والمثلثات والمضلعات فى المكان الزمانى .

وهكذا فإن الحتمية فى العمل لا تنكشف عن الحرية من حيث هى قانون مجرد للطبيعة ، بل من حيث هى مشروع إنسانى يبرز ويضئ فى وسط تفاعل الحوادث تفاعلا لا نهائياً حتمياً فى جزء منه . وفى هذه الحتمية التى تدال على نفسها بجدوى العمل الإنسانى لحسب ، كما كان مبدأ « أرخميدس » عند صناع القوارب من ناحية الاستعمالية ، وفهمه من هذه الناحية وحدها قبل أن يجعل منه « أرخميدس » نظرية ، فى هذه الحتمية لا تتميز علاقة العلة بالمعلول عن علاقة الوسيلة بالغاية ، فالوحدة المضموية فى مشروع العامل هى اتضاح غاية لم تكن موجودة أصلا فى

السكون ، غاية تتضح في ترتيب الوسائل ترتيباً من شأنه أن يتبع تحقيقها (لأن الغاية ليست شيئاً آخر غير الوحدة التركيبية لكل الوسائل التي تنتجها) ، وتتضح من خلال الطبقة الدنيا التي تشد هذه الوسائل بعضها إلى بعض وتكشف عن نفسها بدورها من خلال تنظيمها نفسه : هذه الوحدة العضوية إنما هي علاقة العلة بالمعلول .

إنها مثل مبدأ «أرخميدس» ، تضم معاً المحتوى والذي يساند المحتوى في تكوينك صانع المركب . وبهذا المعنى يمكن أن يقال إن الذرة قد خلقتها القنبلة الذرية التي لم يكن من الممكن تصورها إلا في ضوء المشروع الانجلو أمريكي الذي كان يهدف إلى كسب الحرب .

وهكذا فإن الحرية لا تكتشف إلا في الفعل ، وهي والفعل شيء واحد : إنها أساس الارتباطات والتفاعلات التي تكون البنيات الداخلية للفعل .

إنها لا تقوم أبداً بنفسها ، وإنما تكتشف نفسها في ومن داخل نتائجها .

إنها ليست فضيلة داخلية تسمح بأن نفصل أنفسنا عن المواقف الملمحة ، لأنه لا يوجد بالنسبة للإنسان داخل وخارج ، وإنما هي على عكس ذلك ، القدرة على الانخراط في الفعل الراهن ، والقدرة على بناء مستقبل .

إنها تولد مستقبلاً يمكننا من أن نفهم ونغير الحاضر .

وهكذا فإن العامل يتعلم حرّيته في الواقع من خلال الأشياء ، ولأنه يتعلمها من خلال الأشياء ، فهو يمكن أن يكون أي شيء إلا أن يكون

هو نفسه شيئاً . والمادية هنا تضلله ، وهي إذ تفعل ذلك تصير أداة في يد المضطهدين ، فالعامل وقد اكتشف حريته في عمله كعلاقة بدئية بين الناس والأشياء ، فإنه يدرك نفسه كشيء من الأشياء في علاقته بالسيد الذى يضطهده . والواقع أن السيد الذى يجعل منه مجموعة من العمليات للمثالة يردّه إلى أن يكون شيئاً سلبياً غير فعال ، أى إلى أن يكون مجرد مجموعة من الخصائص الثابتة .

والمادية ترد الإنسان إلى أعماط من السلوك ، وتفكيرها كتفكير السيد الذى يتصور العبد آلة ؛ والعبد عندما ينظر إلى نفسه كنتاج طبيعى للطبيعة ، فإنه ينظر إلى نفسه كما ينظر السيد إليه . إنه يدرك نفسه على أنه آخر وبأفكار الآخر . وإذن فهناك وحدة بين نظرة الثورى وبين نظرة مضطهديه .

وقد يقال إن المادية تنظر إلى السيد كشيء من الأشياء كالعبد ، والسيد طبعا لا يعرف شيئاً عن ذلك لأنه يعيش فى حضن عقائده وحقوقه وثقافته . لكنه لا يبدو كشيء إلا للداتية العبد ، وإذن فالأجدى والأصدق أن ندع العبد يكتشف بعمله حريته وقدرته على تبديل العالم وحالته هو ، من أن نحصر على أن نبرهن له أن السيد شيء مثله ونخفى بذلك حريته الحقيقية .

ولو صدق أن المادية هى التفسير الحالى لتركيب مجتمعتنا ، برد الأعلى للأدنى ، فذلك لا ينفى عنها أنها أسطورة بالمعنى الأفلاطونى للكلمة . والثورى لا يحتاج لأساطير تفسر له وضعه الحالى ، لكنه فى حاجة للتفكير الذى يعينه على صنع مستقبله .

وتفقد الأسطورة المادية معناها في مجتمع لاطبقات فيه ، لأنه سيكون مجتمعا لا أطل فيه ولا أدنى .

ونحن إذ نعلم الإنسان أنه حر ، يقول لنا الماركسيون إننا إذ نعلمه حرية نخونه ، لأنه لن يكون في حاجة إذ يعلم ذلك الى أن يصير حرّاً ، وإلا فكيف يمكن أن يتصور الإنسان نفسه حرّاً منذ ولادته ومع ذلك يطالب بأن يتحرر ؟

وجوابي أن الانسان إذا لم يكن حرّاً من الولادة ، بل كان خاضعا للحتمية خضوعا نهائيا ، فإننا لا نستطيع أن نتصور عندئذ كيف يمكن أن يتحرر (١) .

وهناك آخرون يقولون إن المادية تخلص الطبيعة الانسانية من أنواع الضغط التي تشوهها . لكن ما هي هذه الطبيعة الانسانية خارج وجود المحسوس الراهن ؟ كيف يمكن أن يعتقد ماركس في طبيعة إنسانية صحيحة ، إنما حجبها ظروف الاضطهاد ؟

وهناك آخرون يروجون باسم المادية لاسعادة يمكن تحقيقها للإنسان ، لكن ما هي هذه السعادة التي لا يشعر بها الانسان والتي يمكن أن يحققها الغير ؟ ثم إن السعادة في جوهرها ذاتية ، فكيف يمكن أن توجد في عالم من الموضوعية ؟ النتيجة الوحيدة التي يمكن أن نصل إليها بحسب فرضية الحتمية الشاملة ، ومن ناحية الموضوعية ، هي تنظيم المجتمع بعز يد من المعقولة . لكن كيف يتأتى هذا التنظيم بدون ذات حرة تحسه ، وتتجاوزته إلى غايات جديدة ؟

(١) وتكشف هذه النظرة بصورة قوية في فرفور يوسف إدريس ، لأن يوسف إدريس يخاطب الفرافير (المستعبدين) مبشراً بمهتمة العبودية منذ الولادة حتى بعد الموت ، أما الوجودية فتبشر بمهتمة الإنسان منذ وعيه .

الواقع أنه لا تعارض بين الحرية التي ندعو بها للإنسان ، والحتمية التي نقول بها عن العالم . إن الحرية هي بذية الفعل الإنساني ، وهي تظهر في الالتزام ، أما الحتمية فهي قانون العالم .

ولا تظهر حرية العبيد في أوجها إلا في ثورتهم ، حينما يمدون أيديهم إلى أفراد طبقتهم ، ينتظمون معهم لمحاربة طغيان السادة . والاضطهاد يضعهم بين حلين : إما الرضوخ أو الثورة ؛ وفي الحالتين هم يمارسون حرية الاختيار .

والثوري لا يثور للثورة ، ولكنه يتجاوزها . يريد تنظيم المجتمع تنظيمًا عقليًا ، بزعة إنسانية جديدة . إن حريته حرية تتخذ الحرية هدفًا لها . والاشتراكية هي وسيلة تحقيق عالم الحرية . لكن الاشتراكية التي تقوم على أساس نظرية مادية هي اشتراكية متناقضة ، لأن الاشتراكية بزعة إنسانية بينما المادية تجعلنا لا نستطيع تصورها .

وينفر الثوري من المثالية نفوره من المادية ، وهو ينفر من تصوير المثالية للتغيرات الحاصلة في العالم على أنها من نتائج الأفكار ، فالموت والبطالة والجوع ليست أفكاراً ولكنها وقائع معاشة .

وايست الحرب العالمية الأولى كما يقول شوفالبييه « ديكارت ضد كنت » ، وإنما هي موت اثني عشر مليوناً من الشباب . والثوري يدرك أن الثورة ليست استهلاك أفكار ولكنها دم وعرق وأرواح تزهق . وليس العمل خليطاً من الأفكار ، إنما هو جهد إنساني مبذول . وهو يعلم أن الواقع بتفكيكه ليس مجرد مجموع الأشياء المعكوكة ، ولكن خلف هذه الأشياء هناك بقية من عدم معقولة وكثافة . هذه البقية هي التي

تخفق وتسحق . والثورى يفكر تفكيراً صارماً خلاف المثالى . المثالى يفكر
لكن الثورى يريد أن يحارب الأشياء بالعمل وليس بالفكر . والعمل
مادة والصراع فعل وقوى ، والتفكير نفسه ظاهرة واقعية فى عالم يمكن
قياسه فهو ثمرة المادة ؛ وهو يستهلك طاقة ؛ وإذن فيمكننا أن نفهم
النزعة الى تغليب الموضوعية ، لكن تصور الطبيعة على أنها موضوعية
صرفة هو نقيض الفكرة . وبها تستحيل الطبيعة إلى فكرة ، تصبح فكرة
موضوعية .

وإذن فكل من المثالية والمادية تبددان الواقع ، الأولى تبدده لأنها
تزيل الشيء ، والثانية تبدده لأنها تزيل الذاتية لكن الواقع كى ينكشف
يجب أن يصارعه إنسان : بمعنى أن واقعية الثورى تقتضى وجود العالم
والذاتية كليهما ، بل تقتضى الترابط بينهما بحيث لا يمكن أن تصور ذاتية
خارج العالم ، ولا عالماً لا يضيئه جهد ذاتية ^(١) . وأقصى واقع ، وأقصى
مقاومة هما اللذان يتواجدان حينما نفترض أن الانسان كائن فى موقف
— فى العالم — وأنه يدرك الواقع محدداً نفسه بالنسبة الى الموقف .

ومن ناحية أخرى فالاعتقاد بمبدأ الحتمية الكلية يلغى قيام أية
«مقاومة» للواقع . ولقد أمرونا أن نختار بين المادية والمثالية ، وقالوا أن
ليس بينهما وسط . لكن الواقع الثورى يرد المثالية والمادية معاً . والواقع
الثورى يدفع الى الفعل الحر الى أقصى درجات الحرية . وحرية ليست
حرية فوضوية فردية ، ولو كانت كذلك لصار مطلب الثورى هو حقوق

(١) وهذا أيضاً ما كان عليه رأى ماركس حتى عام ١٩٤٤ قبل لقائه المشتهور

مع لانجلز .

الطبقة الثمينة ، أى أن يندمج فى الطبقات الاجتماعية العليا ، لكنه ينتسب إلى الطبقة المضطهدة ويشور من أجلها ويطالب بنظام اجتماعى أكثر معقولة . وتبين حريرته من الفعل الذى يطالب بتحرير طبقته وجميع البشر ، فهى حرية تضامنه مع البشر ، فالفعل الثورى يخلق فلسفة حرية .

والثورى إذ يشور على الطبقة الممتازة فإنه يحطم بذلك فكرة الحق عامة ، لكن من الخطأ أن نفهم كما يظن المادى أنه يحطم فكرة الحق ليحل محلها فكرة الواقع ، فالواقع لا يولد من تصور الواقع . والحاضر يلد حاضرا آخر لا مستقبلا .

وهكذا يطالبنا العقل الثورى بأن نرتفع إلى الوحدة التى تتركب من التعارض بين المادية (التى تفسر انحلال المجتمع ولا تفسر بناء مجتمع جديد) وبين المثالية (التى تضيى على الواقع وجود حق) . إن الفعل الثورى يتطلب فلسفة جديدة تتجاوز الحاضر بالاندفاع إلى الأمام . ومادام الثورى إنساناً يقوم بعمل إنسانى فإذاً يكون النشاط الإنسانى كله نشاطاً قادراً على الانسلاخ من الحاضر والاندفاع للأمام . والواقعية الثورية تفرض على الثورى أن يكون غارقاً فى الواقع ، مهدداً بأخطار محسوسة ضحية ، لاضطهاد محسوس يتخلص منه بأعمال محسوسة . إن الدم والعرق والألم والموت ليست أفكاراً . إن الصخرة التى تسحق والرصاصة التى تقتل ليستا فكرتين .

وإذن فليس صحيحاً أن الانسان كما تقول المثالية خارج الطبيعة والعالم . إن الانسان واقع بين محالب الطبيعة منغمس فيها منذ البداية جسماً

وروحا . وميلاده كان « مجيئا للعالم » في ظروف لم يخطر لها . لكنه إذا أراد تبديل العالم كما يقول ماركس فهو ليس جزءا من العالم فقط كقطعة من الرصاص ، لكنه يتجاوز العالم نحو حالة مستقبله . ونحن بتبديلنا للعالم نستطيع أن نعرفه ، وإذن فالوعى المنفصل الذى يخلق فوق الكون ، والموضوع المادى الذى يعكس حالة من حالات العالم ، ليسا هذان هما وضع الانسان .

إن الانسان يتجاوز العالم نحو حالة مستقبله . وإذا كان يجب على الثورى أن يفلت من متاهات الحقوق والواجبات التى يفرضها المثالى بقصد تضليله ، فإنه يجب أن يفلت كذلك من متاهات الماركسية التى تقول بأن الانسانية لا أمل لها إلا فى الاشتراكية فكأنها تقول بالحنمية التاريخية التى ترسم لها طريقا واحدة . ويجب كذلك أن يفلت من متاهات الماركسية التى تقول بأن الانسانية إن لم تقتصر الاشتراكية فستسوى حتما إلى البربرية . لكن أية بربرية ؟ هناك بربريات كثيرة واشتراكيات كثيرة ، وهناك أيضا ربما اشتراكية بربرية .

إن الثورى لا يطلب إلا أن يضع الانسان لنفسه قانونه الخاص فذلك أساس إنسانيته واشتراكيته . وهو لا يعتقد أن الاشتراكية تنتظره فى زاوية من زوايا التاريخ كأمس يحمل هراوة ، وإنما هو يعتقد أنه مبدع الاشتراكية وصانعها . الطبقة الثورية هى التى تبعثها وتنشئها .

وعلى هذا فخصوله على الاشتراكية بصعوبة وببطء ليس إلا التأكيد فى التاريخ وبالتاريخ للحرية الإنسانية . بل لأن الانسان حر ، فظفروه بالاشتراكية ليس مضمونا ، فالاشتراكية ليست قائمة هكذا فى نهاية الطريق ، وإنما هى مشروع إنسانى ، وستكون ما يصنعه البشر ، وهو ما يبدو فى الجدية التى يواجه بها الثورى عمله ، فهو مسئول عن إقامة

جمهوريته الاشتراكية عموماً ، بل يشعر أيضاً أنه مسئول كذلك عن الطبيعة الخاصة لهذه الاشتراكية .

إن الالتباس في المادية يرجع إلى أنها تريد أن تكون عقيدة طبقة ، وتارة تريد أن تكون التعبير عن الحقيقة المطلقة ، لكن الثوري يريد لفلسفته أن تكون شاملة . إنه لا يناضل من أجل الاحتفاظ بطبقة كما يفعل المنتسب للأحزاب البورجوازية ، وإنما هو يناضل من أجل إزالة الطبقات .

وهو لا يقسم المجتمع قسمين : قسم ذوى الحق الإلهي ، وقسم الناس الطبيعيين أو الذين دون البشر . وإنما هو يطالب بتوحيد الجماعات العنصرية والطبقات ، ويطلب بالوحدة بين كل البشر .

إنه يرفض الحقوق والواجبات التي كتبت منذ أيام اللوح المحفوظ ، ويتمرد عليها ويفترض الحرية وأن يتحمل الإنسان عبء مصيره كله بحرية .

وإذن قضيته في جوهرها هي قضية الإنسان .

وقد يقول قائل إذا كانت هذه الفلسفة شاملة وصالحة لكل الناس ، أفلا تكون حينئذ فوق الأحزاب وفوق الطبقات ؟ أفلا تكون هي المثالية ؟

وجوابي أنها فلسفة لا يمكن أن يراها إلا الثوريون الذين في وضع المضطهدين والذين في حاجة إليها .

وقد يقال إن تحليلي لمطالب الثورى هو تحليل مجرد ، لأن الثوريين
الوحيدين الموجودين حالياً هم الماركسيون الذين يدينون بالمادية .
وصحيح أن المادية هى مذهب الماركسيين ، لكن هذه المادية ليس أكثر
منها ثقلياً وتجريداً وذاتية . وليس من قبيل الصدفة أننا نسجل اليوم
أزمة الفكر الماركسى وهو يرضى الآن أن يحصر نفسه بين ضيق أفق
المعتقدين فيه وبين الخوف من تبني عقيدة جديدة ؛ وخيار الماركسيين
يسكت ويمتلئ الصمت بثمرة الحق ، ولا شك أن القادة منهم يقولون :
وما قيمة النظرية ما دامت ماديتنا القديمة قد قدمت لنا براهينها وسوف
تقودنا الى النصر ، وليس صراعنا صراع أفكار لكنه صراع سياسى
اجتماعى فهو صراع بشر مع بشر .

وهم على حق بالنسبة للوقت الحالى ، أو حتى بالنسبة للمستقبل
القريب ، لكن البشر الذين يصنعونهم — ما هم ؟ لا شك أنه لأمر
ضار أن ننشئ أجيالاً نملأها بأفكار ناجحة لكنها زائفة . الأمر الذى
الذى يجعلنى أتساءل : وماذا يمكن أن يحدث لو خنقت المادية المشروع
الثورى وأزهقته حتى الموت يوماً من الأيام ؟



٩١٦٧٨